السنة الحادية عشرة / يناير ٢٠٢٠ / العدد: ٢٠

النور

للدراسات الحضارية والفكرية

بحوث في رسائل النور

- رسائل النور أنموذج متكامل لتقديم الإسلام إلى الإنسان المعاصر
- آفاق إعجازية عند النورسي
- التأويل في رسائل النور (المفهوم والمنهج)
- عالمية الأدب الإسلامي، رسائل النور نموذجا
- مميزات المنظومة الأخلاقية للإمام بديع الزمان سعيد النورسي

al-Nur

Academic Studies on Thought and Civilization

An Academic Biannual Journal (January-July)
Published by the Istanbul Foundation for Science and Culture
Year 11, Number 20 (January 2020)
ISSN 1309 4424 (En-Nur)

Addresses for Subscriptions and all Communications

Istanbul Ilim ve Kultur Vakfi,
Kalendarhane Mahallesi, Delikanli Sk. No: 6
Vefa 34134 Fatih, ISTANBUL – TURKEY
Tel : +90 212 527 81 81 (pbx)
Fax: +90 212 527 80 80
info@nurmajalla.com

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

https://dergipark.org.tr/tr/pub/alnur

ISSN 1309-4424
9 771309 442006 20

للدراسات الحضارية والفكرية

تصدر عن مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم
THE ISTANBUL FOUNDATION FOR SCIENCE AND CULTURE

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

المشرف العام: إحسان قاسم الصالحي ihsankasim@gmail.com

صاحب الامتياز والمدير المسؤول: كنعان دميرطاش kenandemirtas@gmail.com

هيئة التحرير

أ.د. ثروت أرماغان؛ أ.د. محمد خليل جيجَك؛

د. سعاد الناصر؛ د. محمد جنيد شِمشَك

اللجنة الاستشارية

أ.د. حسن الأمراني؛ أ.د. سليمان عشراتي؛ 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، حسن الحفيظي

رقم الإيداع الدولي

ISSN: 1309 – 4424 (En-Nur)

الطباعة

العدد: ٢٠/ يناير ٢٠٢٠

Pasifik Ofset: Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2 34310

Haramidere – İSTANBUL / TÜRKİYE

Tel: +90 212 412 17 00

المركز الرئيسي

Kalendarhane Mahallesi, Delikanli Sk. No: 6

Vefa 34134 Fatih, ISTANBUL – TURKEY

Tel: +90 212 527 81 81 (pbx)

Fax: +90 212 527 80 80

info@nurmajalla.com

https://dergipark.org.tr/tr/pub/alnur

www.iikv.org

النور للدراسات الحضارية والفكرية

١- التعريف بالمجلة:

مجلة علمية أكاديمية محكّمة نصف سنوية (يناير- يوليو)، تصدر عن مؤسسة إسطنبول 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.

٢- 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.[1]

---

[1] ما تنشره المجلة يعبّر عن رأي صاحبه، وليس رأي المجلة ضرورة.

المحتويات

- كلمة العدد العشرين ..... أ.د. عمار جيدل: ٣

الدراسات والبحوث [1]

– الدولة الوطنية وجدلية الإسلام والعلمانية السياق التاريخي
والتأويل الأيديولوجي ..... محمد أمزيان: ٩
– رسائل النور أنموذج متكامل لتقديم الإسلام
إلى الإنسان المعاصر ..... إحسان قاسم الصالحي: ٤٣

ملف العدد : بحوث في رسائل النور

– آفاق إعجازية عند النورسي ..... أ.د. محمد خليل جيجك: ٦١
– التأويل في رسائل النور
(المفهوم والمنهج) ..... أ.د. أميد نجم الدين جميل المفتي و م. زياد صالح حميد: ٨٧
– عالمية الأدب الإسلامي، رسائل النور نموذجا ..... أ.د. حسن الأمراني: ١٣٣
– نحو نظرية إسلامية للجمال من خلال رسائل النور
لبديع الزمان سعيد النورسي ..... د. عبد الكريم عكيوي: ١٤٥
– مميزات المنظومة الأخلاقية للإمام بديع الزمان
سعيد النورسي ..... د. يوسف محمد الندوي: ١٧٧
– بحوث ومصنفات في رسائل النور ١٨٨

– معلومات عن النشر في المجلة: ١٩٢
– Contents: ١٩٣

[1] ترتيب الدراسات والبحوث يخضع لاعتبارات فنية صرف.

كلمة العدد العشرين

أ.د. عمار جيدل

استبطأ بعض الباحثين صدور العدد في وقته المحدد (يناير ٢٠١٩)، ونعلمكم بأنّ تأخّره عائد لأسباب علمية بحت، فقد كانت البحوث المرسلة بعيدة عن المستوى العلمي الذي آلينا على أنفسنا الالتزام به، وبعد استكمال المقالات التي تصلح للنشر، قدّمناها للنشر.

استهل العدد بدراستين، أولاهما بحث رصين يستعيد العناية بموقع الدين في مؤسسة الدولة دراسة تخُصُ بعض البلاد الإسلامية، أنجزَ البحث الأستاذ الدكتور محمد أمزيان أستاذ الفكر السياسي بجامعة قطر، وبحثه موسوم بـ ''الدولة الوطنية وجدلية الإسلام والعلمانية السياق التاريخي والتأويل الأيديولوجي''، وتناول فيه بمنهج تحليلي عينة من أنماط الحكم السائد في المنطقة العربية، أبان الأستاذ فيه الأساس البراغماتي في التعامل مع الدين، بما ييسّر لهذه الدول تطويعه وإفراغه من مضامينه الحقيقية –وفق ما دلّت عليه أصوله وشهدت به أقوال العلماء المعتبرين عبر العصور- فكان تعاملهم معه تأويليا، وجهد التفافي أبعده عن مفاهيمه الأساسية، ومبادئه الحاكمة، فانتهت هذه المساعي إلى الإقصاء الممنهج من تأطير المشهد العام، فكان من النتائج السننية لهذه الخيارات ظهور حالة من الصدام المستدام، والدراسة حَرِيَة بالقراءة المتمعّنة، فهو بحث رصين ونافع في الدراسات النقدية في الفكر السياسي المعاصر.

أما البحث الثاني فيبشّر بمستقبل زاهر لرسائل النور، قدّمه الأستاذ إحسان قاسم من مركز بحوث رسائل النور–اسطنبول، واختار له العنوان الآتي: ''رسائل النور أنموذج متكامل، لتقديم الإسلام إلى الإنسان المعاصر''، يستفاد من البحث بيان أهمية رسائل النور في مستقبل الإسلام، وهذا يفرض العناية بأسلوب جديد تلبي رسائل النور كثيرا من متطلّباته، والقراءة الوافية للبحث يستشف منها دواء الأزمة الإيمانية الأخلاقية المعاصرة، فهي تقدّم تطعيما ضدّ كثير مما يمكن أن يفتك بكيان الإنسان المعاصر، فرسائل النور تبدد ظلمات الطريق وتُنَوِّرُها، وتخرجُ إنسان العصر من الورطة التي أوقع نفسه فيها، وهي مفتاح الدعوة إلى الحضارة الإيمانية الأخلاقية الخالصة، تلك

هي أهمّ وسائل تجدد صلة الإنسان بربه بعد أن كانت مقطوعة وتطهّر علومه من عناصر الشؤم.

أمّا ملف العدد، فخصّصناه لموضوع بحوث في رسائل النور، فكانت الدراسة الأولى للأستاذ الدكتور محمد خليل جيجك أستاذ التفسير بقسم التفسير في كلية العلوم الإسلامية، جامعة يلدريم بيازيد، أنقرة – تركيا، واختار له ''آفاق إعجازية عند النورسي'' عنوانا لها، بيّن في هذه الدراسة الراقية، أنّ رسائل النور لها عناية فائقة بإعجاز القرآن، وهي دراسة نافعة في بابها لأنّها بيان وجوه للإعجاز من زوايا لم تكن معهودة في جهود السابقين. أما الدراسة الثانية فكانت مشاركة بين أ.د. أميد نجم الدين جميل المفتي، رئيس قسم مقارنة الأديان، المدرس في كلية العلوم الإسلامية، كلية القلعة الجامعة للدراسات الدينية. أربيل، و م. زياد صالح حميد، جامعة صلاح الدين– أربيل، والبحث بعنوان: التأويل في رسائل النور –المفهوم والمنهج– والدراسة عميقة ومتشعّبة، خلص فيه الباحثان، والدراسة اشتملت على مقدّمات نافعة في الدخول إلى موضوع البحث، جعلاه مدخلا لدراسة التأويل في رسائل النور، والبحث بيان واف لموارد ذكره في رسائل النور، فكانت هذه الدراسة بمثابة تأكيد على أنّ التأويل معنى من المعاني الاحتمالية، ولا يمكن قطع القول به على الدوام والاستمرار أينما وجد. ومن ثمّ لا يلجأ إليه إلاّ دعت الحاجة، ردّا للشبهات المثارة في عصره. أما الدراسة الثالثة فكانت للأستاذ الدكتور الأديب حسن الأمراني أستاذ الأدب في جامعة محمّد الأول بوجدة المغرب، وبحثه موسوم بـ ''عالمية الأدب الإسلامي، رسائل النور نموذجا''، وقد انتهى الكاتب إلى رسائل النور اشتملت على بيان تصورات إسلامية عن الأدب، وقدّمت نصوصا إبداعية متميزة تدخل في نطاق الأدب الكوني، من الباب الواسع، وتحقق عالمية الأدب الإسلامي. وأتحفنا الأستاذ الدكتور عبد الكريم عكيوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بأكادير، المغرب. ببحث ''نحو نظرية إسلامية للجمال من خلال رسائل النور''. البحث بيان وفيٌّ لمعالم نظرية الجمال كما بدت في رسائل النور، ومن قراءة هذه الدراسة بتمعُّن تستشف نظرية مترابطة الأجزاء، لها قواعدها وأصولها وجزئياتها وفروعها. تشدّ الإنسان إلى تطلّب الجمال الخالد والسعادة التامة، باستشراف تمامها في الدار الآخرة حيث كمال الجمال وتمام السعادة.

ثم انتقلنا بعدها إلى دراسة الدكتور يوسف محمد الندوي، الأستاذ المساعد في كلية دار الأيتام المسلمين بوبناد، كارلا بالهند، وعنوانها: ''مميزات المنظومة الأخلاقية للإمام بديع الزمان سعيد النورسي''، عالج الباحث مسألة تميّز المنظومة الأخلاقية

النورية، كما استخلصها من رسائل النور، ورأسها –بحسب تقدير الباحث– ما يميّزها التخَلّق كما ورد في الوحي الشريف، وهو ما يسّر لها التساوق مع الفطرية، وكونها ثمرة من ثمرات الإيمان، وهي أهمّ تجليات التدين الكامل، حاول في هذا البحث استشفاف ما به كانت بديلا مميّزا عن منظومات القوة والمنفعة و العنصرية. وانتهى إلى كون رسائل النور تمثّل منظومة أخلاقية متكاملة.

كما تضمّن العدد التعريف برسالتين أكاديميتين: أولاهما للباحثة المجدّة المجتهدة زينب عفيفة مقراني، والتي قدّمتها لنيل شهادة الماستر تخصص العقيدة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر١ بن يوسف بن خده، وقدم البحث في الموسم الدراسي (٢٠١٨/ ٢٠١٩م)، واختارت ''معالمِ التَّجديدِ في الدَّرسِ الكلاميّ عندَ النُّورسي رسالةُ الحشرِ أُنموذجا''، عنوانا لها، أمّا الرسالة الثانية فهي من المؤسسة العلمية نفسها وفي الموسم الدراسي نفسه، قدّمها الباحث أحمد قسول، وعنوانها ''مقاصد العقائد وعلاقتها بالرؤية التوحيدية، دراسة في رسائل النور''.

* * *

الدراسات والبحوث

الدولة الوطنية وجدلية الإسلام والعلمانية
السياق التاريخي والتأويل الأيديولوجي

الملخص

محمد أمزيان[1]

يهدف هذا البحث إلى دراسة الحيثيات التاريخية التي صاحبت تحول المجتمعات العربية إلى العلمانية، وهذه المقاربة التاريخية تضعنا أمام وقائع تاريخية تقدم شواهد لا تقبل التأويل حول هذا التحول الذي أخذ وجهة معاكسة للأهداف التي ناضلت من أجلها الشعوب العربية إبان المرحلة الاستعمارية، في تجاهل كامل لكفاحها الوطني ومطالبها التحررية. ويركز البحث على تباين الأنظمة العربية في تأويلاتها العلمانية للإسلام تبعا لخياراتها الأيدولوجية حيث كانت في منتصف القرن العشرين تعيش حالة من الاستقطاب الحاد بين الأنظمة الاشتراكية الثورية، والأنظمة التقليدية المحافظة. ومع حدة هذا التباين فيما بينها، توافقت الأنظمة العربية على التعامل البراغماتي مع الدين بما يمكنها من تطويعه وإفراغه من مضمونه الحقيقي، وينتهي إلى إجهاض مشروعه المجتمعي وتعطيله في واقع الحياة. وبالنظر إلى تباين الخلفيات الأيديولوجية للأنظمة الحاكمة، أسفرت عملية التأويل العلماني للإسلام عن نسختين متناقضين للدين الواحد، حيث جرى تطويعه وفقا للقيم الاشتراكية أو اللبرالية على ما بينهما من تناقض.

الكلمات المفتاحية: الدولة الوطنية، جدلية الإسلام، العلمانية، التأويل الأيديولوجي.

* * *

The Nation–State and the Debate Between Islam and Secularism: The Historical Context and Ideological Interpretation

Abstract

Mohamed Amezian

This research aims to study the historical circumstance behind the transformation of Arab societies into secularism. This historical approach puts us in front of historical facts that provide unavoidable evidence about a transformation that ran counter to the goals for which the Arab peoples had struggled for during the colonial period. It was a complete disregard for the national struggle and its liberating demands. This research focuses on the variation of Arab regimes in their secular interpretations of Islam according to their ideological options, since in the mid-twentieth century, they lived in a state of acute polarization between revolutionary socialist regimes and conservative traditional regimes. With the acuity of this disparity among them, the Arab regimes agreed to pragmatically deal with religion in a way that enabled it to adapt and thus be emptied it of its real content. Given the divergent ideological backgrounds of the ruling regimes, the process of secular interpretation of Islam has resulted in two contradictory versions of one religion, as it was adapted according to socialist or liberal values on their contradiction.

Key words: The Nation–State, the dialectic of Islam, secularism, ideological interpretation.

* * *

تقديم

تتكشف جدلية الإسلام والعلمانية في الدول العربية عن عدة أنماط من التوظيف السياسي للدين تشترك جميعها في تحجيم الحضور الديني ودوره في تأطير الحياة الاجتماعية، لكنها تتباين بحسب خصوصيات كل دولة بحسب خياراتها الأيديولوجية حيث خضعت البلدان العربية للاستقطاب الأيديولوجي تحت تأثير الحرب الباردة، الأمر الذي جعلها تنقسم على ذاتها بين نمط الأنظمة اللبرالية في الدول التقليدية المحافظة، ونمط الأنظمة الثورية التي تبنت النهج الاشتراكي. وبإيزاء هذا الانقسام، برز في المنطقة العربية نوعان من التأويل الأيديولوجي الهجين للإسلام حيث يجتهد كل فريق في إعادة تفسيره بما يتوافق وخياراته السياسية القبلية. والواقع أن موضوعا بهذا القدر من الأهمية بحاجة إلى دراسة مستقلة موسعة، وحسبنا في هذا المقام أن نقدم بعض الشواهد من النمطين، مع الاجتهاد قدر الإمكان في استعادة الحيثيات

والسياقات التاريخية التي جرت فيها عملية التحول على يد النخب السياسية التي كانت تتصدر قيادة الحركة الوطنية إبان مرحلة الكفاح ضد الاحتلال، والتي اعتلت سدة الحكم غداة الاستقلال. وبالنظر إلى اتساع الحدود الزمنية والجغرافية التي جرت فيها عملية التحول، ثمة حاجة إلى التركيز على نماذج محدودة من النمطين بقدر ما يقوم شاهدا على تلك التحولات وما أحدثته من تصدعات في البنية القانونية والتشريعية تبعا لتطور الوعي الأيديولوجي للنخب السياسية التي هيمنت على قيادة المنطقة.

منهجيا، تجتهد هذه الدراسة في فهم ظاهرة تحول المجتمعات العربية نحو علمانية الدولة ضمن مقاربة تاريخية تأخذ بعين الاعتبار دور الإكراهات التي صاحبت تطور الوعي الأيديولوجي لهذه المجتمعات في الاتجاه نحو العلمنة. وسنرى كيف أن هذه المجتمعات مرت بمرحلتين متعاقبتين في الزمن، الأولى مرحلة الكفاح المسلح، حيث كانت مشدودة بقوة إلى ثقافتها الدينية التي كانت تؤجج فيها نزوعها نحو إعلان الجهاد ضد ''الكفار'' المغتصبين لأرض ''المسلمين''، ثم مرحلة الكفاح السياسي التي كانت تتوسل فيها بأدوات الثقافة السياسية الحديثة المستعارة من المحتل الأجنبي ذاته، ومن ثم الاغتراب في ثقافته. أما الخاصية الثانية المشتركة بين دول المنطقة فتتعلق بمخرجات هذا التطور الأيديولوجي لدى النخبة المسيسة، حيث شهدت البلدان العربية سلسلة من الممارسات الإجرائية التي كانت تهيئ لميلاد الدولة العلمانية على يد النخب المتغربة، اللبرالية منها والثورية، بدءا من تشكيل الأحزاب والانتخابات الموجهة، ومرورا بتشكيل الحكومات المؤقتة التي وكل إليها بإدارة المرحلة الانتقالية والتفاوض مع سلطة الاحتلال، وانتهاء بتربع النخب العلمانية على سدة الحكم غداة الاستقلال.

أولا. الأنظمة الثورية وعلمنة المجتمعات العربية

تبنت الأنظمة الثورية مقاربات تأويلية مشفوعة بكل أدوات الإكراه المادي والرمزي في محاولة إظهار المواءمة بين الإسلام والأيديولوجيا الاشتراكية التي تبنتها، وهو ما نتج عنه ارتفاع في حدة وتيرة التوتر بين الدولة والمجتمع.

١. التجربة الجزائرية: الخلفية الاشتراكية لجبهة التحرير ونقض الإجماع الوطني

كما هو الحال في بقية البلدان العربية، تصدرت الرموز الدينية في الجزائر مقاومة الاستعمار الفرنسي مدعومة بعمق جماهيري حيث كانت المقاومة ردة فعل طبيعية

تألقت فيها أسماء لامعة كان كثير منهم قادة للحركات الصوفية، واشتهرت في مجال الإصلاح الديني والروحي إلى جانب العمل العسكري ضد الاستعمار الفرنسي. كان من بين هؤلاء الأمير عبد القادر محيي الدين الجزائري الذي امتدت مقاومته من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٧، وأولاد سيدي الأستاذ الذي امتدت ثورته من ١٨٦٤إلى ١٨٨٠، ومحمد بن العربي الملقب بالأستاذ بوعمامة الذي امتدت ثورته من ١٨٨١ إلى ١٩٠٨، والأستاذ محمد المقراني الذي قدم استقالته من منصبه كباشا ليقود ثورته الشعبية سنة ١٨٧١، وغيرهم ممن يتعذر استحضارهم في هذا الحيز.[2] ويمكن القول بأن هذه الرموز الكبيرة كانت تنتمي من الناحية الأيديولوجية إلى عصر ما قبل الحداثة حيث قادت العمل الجهادي ضد الاحتلال باسم الدين الذي يحرم على المسلم أي شكل من أشكال الولاء أو الخضوع لحكم المحتل الكافر. ولا شك أن هذا التوجه الفكري قد استمر في الحضور مع ظهور بعض التشكيلات العُلمائية مثل ''نادي الترقي'' بقيادة الأستاذ العقبي، و''جمعية العلماء المسلمين الجزائريين'' بقيادة الأستاذ عبد الحميد بن باديس، والأستاذ البشير الإبراهيمي لاحقا. لكن الواقع التاريخي يشير إلى أن هذا الاتجاه قد أصبح مجرد مكون ضمن خارطة القوى السياسية الناشئة، حيث ستشهد الجزائر تطورا نوعيا عكسه بقوة ظهور الجيل الأول من رموز الحركة الوطنية الذين ولدوا وترعرعوا في ظل الثقافة الاستعمارية المهيمنة، وانتهى المطاف بكثير منهم نحو عاصمة الاحتلال حيث كانت باريس قبلة المناضلين والمغامرين من أصحاب الطموح السياسي على السواء. وكما سبق القول في حديثنا عن ظهور التنظيمات السياسية التي تشربت المفاهيم السياسية الحداثية، كانت البداية مع الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر، وخلفه مصالي الحاج، وفرحات عباس، وغيرهم الكثير ممن تشربوا الفكر اللبرالي الفرنسي، والفكر الاشتراكي الثوري على السواء.

وما يشغلنا في هذا الحيز، هو بيان أثر هذا التطور الفكري وانعكاسه على منظومة القوانين والقيم الدينية الحاكمة للدولة والمجتمع وفقا للاجتهادات التي تمخضت عنها تلك المرحلة. من ضمن قائمة المطالب التي كان قد تقدم بها الأمير خالد إلى الاحتلال الفرنسي، يتضح جليا نوع الدولة التي كان يفكر فيها هذا الجيل حيث طالب السلطات الفرنسية بعدم الدخل في التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية باعتبارها قوانين دينية تقع خارج اختصاص الدولة. قال في معرض رده على أحد النواب الفرنسيين: ''النظام الإسلامي لا يحتوي إلا على حق الميراث والزواج والطلاق التي تعترف بها القوانين الفرنسية، وينفذها القضاة المسلمون. وأما خارج ذلك، فإننا نطالب

بتطبيق القانون العام...''[3] وغني عن البيان أن هذا الوضع بالضبط هو الذي استقر عليه عهد الاستقلال، حيث تم حصر الشريعة ضمن قوانين الأسرة مع إقصائها عن تنظيم المجال العام، كما أن هذا الأفق الضيق في فهم الإسلام هو أقصى ما كان يسمح به التكوين الفكري لشاب تشبع بالثقافة الفرنسية وتخرج من مدرستها في باريس. أما فرحات عباس، فمع كل الحماس الذي أظهره في الدفاع عن الإسلام ضد الرؤية القاتمة التي كان يكرسها الاحتلال الفرنسي، لم يتجاوز إبراز مكامن القوة التحررية التي يزخر بها الإسلام في تعبئة المسلم الجزائري المعتز بدينه في مناهضة الاحتلال واستعادة سيادته على هذه القطعة من أرض الإسلام. وما عدا ذلك، كان موقفه واضحا في التشديد على ضرورة الخيار العلماني للدولة الجزائرية التي كان يترقب ولادتها، وذلك ما سجله في مذكرته التاريخية ''وصيتي السياسية'' التي كتبها عندما كان سجينا عام ١٩٤٥، ونقرأ فيها: ''إن الدين مسألة تتعلق بالضمير وحرية الإرادة والاختيار، ويجب ألا يضطهد الدين، ويدرس بحرية. وهنا تتوقف صلاحيات الدين وامتيازاته فلا يدخل في أي منازعات اجتماعية، ولا في تشكيل الحكومات، وإن قضايا الدولة من مهمات الدولة فحسب''.[4] هذا الموقف لا شك أنه متسامح جدا ولا يحمل أي عداء للدين، وهذا الفهم كان يعكس تشبع فرحات عباس بما انتهت إليه التجربة الأوروبية التي كانت قد أقصت الكنيسة عن مجال الحكم مع الإبقاء على الدين كحاجة بشرية متجذرة في ضمائر الأفراد. وفي كل الأحوال، لم يكن بمقدور فرحات أن يتجاوز هذا السقف الأوروبي في فهمه للإسلام، بل إننا نجزم بأن هذا الموقف الذي انتهى إليها يمثل في الواقع نقلة ثورية في حياة الرجل وفكره ووجدانه، وهو الذي كان ينكر بإطلاق الهوية العربية الإسلامية للجزائر عندما كتب يوما يقول: ''فرنسا هي أنا''، كما سبق ذكره.

أما الاتجاه العلماني في صيغته الاشتراكية، فقط ولد في أحضان اليسار الفرنسي في العاصمة الفرنسية باريس مع ''نجم شمال أفريقيا بقيادة مصالي الحاج. ومع أن مصالي الحاج كان قد ابتعد نسبيا عن اليسار الفرنسي الذي وقف ضد استقلال الجزائر، ومع أنه أيضا كان في مرحلة من مراحله النضالية قد اقترب كثيرا من الاتجاه العربي الإسلامي بعد لقائه بالأمير شكيب أرسلان في جنيف، وانفتاحه على جمعية العلماء الجزائريين، إلا أنه ظل في خطه العام ضمن النهج الاشتراكي. لقد كان الإسلام بالنسبة له عاملا حاسما في التعبئة النضالية ضد الاحتلال، وليس نظاما لإدارة الحياة وتأطير المجتمع. كان هذا الموقف واضحا في برامج الحزب ومطالبه السياسية

التي كان من بينها إبعاد الإسلام عن مجال الحكم، وهو ما تم التعبير عنه أيضا في وثيقة ''حركة الانتصار'' التي أسسها مصالي عام ١٩٤٦، والتي نصت على عدم التماهي بين الدين والوطنية، والتعايش على أساس المصالح المشتركة التي ينبغي أن تسقط جميع الاعتبارات الدينية وتَمحُوها.[5] وباعتبار الاشتراكية نظاما سياسيا لإعادة صياغة المجتمع وفقا لمبادئها الثورية، يكون مناضلو نجم شمال أفريقيا قد اسسوا النواة الأولى للنهج الاشتراكي الذي تبنته الدولة الجزائرية غداة الاستقلال، وهو الخيار الذي فرضه جناح بن بلة والهواري بومدين ورفاقهما بقة السلاح كما شرحنا ذلك في المعيار السياسي.

إن هذه المتغيرات التي صاحبت تطور الوعي الأيديولوجي لدى النخب الجزائرية على تباين مشاربها، ستلتقي جميعها تحت مظلة ''جبهة التحرير الوطني'' التي أراد لها مؤسسوها أن تكون إطارا جامعا لكل التيارات الوطنية المناضلة في سبيل تحقيق حرية الجزائر واستقلالها، والتي حظيت بتأييد جمعية العلماء المسلمين، وجمعية الطلبة المسلمين الجزائريين. وعندما نجحت الجبهة في تشكيل أول حكومة جزائرية سنة ١٩٥٨، أصدرت أول بيان لها تعهدت فيه أمام الشعب الجزائري بأن ''الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية تعاهدهم على أن تبقى وفية لمثلهم في الحرية وفي العدالة وفي الترقية الاجتماعية، والحكومة الجزائرية النابعة عن إرادة الشعب شاعرة الآن بمسؤولياتها، وهي ستضطلع بها كاملة، وهي تضع على عاتقها قبل كل شيء أن تقود الشعب وجيشه حتى التحرر الوطني، تعطي الكلمة للشعب وحده الذي سيرجع إليه وحده صنع مؤسسات الدولة الجزائرية.[6] وفيما يتعلق بالمبادئ العامة التي تحتكم إليها جبهة التحرير، فقد نصت المادة الثانية على أن ''هدف جبهة التحرير الوطني هو بناء جمهورية جزائرية حرة ديموقراطية واجتماعية لا تكون متناقضة مع المبادئ الإسلامية''.[7]

لكن قابل الأيام أثبت أن هذه المبادئ سيجري مناقضتها عمليا، واستخدم الجناح اليساري في جبهة التحرير الوطني أقصى درجات العنف المسلح لإقصاء رفقائهم في النضال الوطني، وفك ارتباطها بالميثاق الأخلاقي الذي نشأت بموجبه الجبهة، والذي نص على عدم مناقضة المبادئ الإسلامية. لقد كان قادة جبهة التحرير يدركون العمق الديني للشعب الجزائري، والإمكانات الهائلة التي يُتيحها هذا العمق في التعبئة الوطنية، لذلك، لم يكن بد من توظيف تلك الطاقة الروحية المتأججة في إنجاز ثورة التحرير. لكن هذا التوظيف كان برغماتيا إلى حد بعيد، إذ لم يكن الدين يشكل في

وعي قادة الجبهة خيارا استراتيجيا لبناء دولة الاستقلال، بل إن الجبهة كانت قد حسمت أمرها باختيارها النهج الاشتراكي أساسا لنمط الحكم وبناء مؤسسات الدولة المرتقبة.

وهكذا، وبدءا من تنصيب أول حكومة جزائرية أعلن الرئيس أحمد بن بلة بأن حكومته ستكون حكومة اشتراكية، ليضع الجزائر على النهج العلماني الذي سلكته بقية الدول العربية قبله، وتنخرط الحكومة الجديدة في دهاليز التأويل السياسي للإسلام بغرض تطويعه وفقا للأيديولوجيا الاشتراكية التي تبنتها السلطة الحاكمة، وليس وفقا لإرادة الشعب الذي تعهدت جبهة التحرير قبيل سنوات من الاستقلال بأن تكون كلمته هي العليا، وأنه المرجعية الوحيدة المعترف بها في ''صنع مؤسسات الدولة'' كما سبق. ومع هذا التحول الجديد، انخرطت الحكومة الفتية في لعبة الكر والفر، وسياسة الترغيب والترهيب مع الرموز العلمية والقيادات الدينية، مستخدمة كافة صلاحياتها الإدارية، وهياكلها المؤسسية، وتجنيد البرامج الإعلامية والتعليمية، ومراكز التثقيف العام لإعادة إنتاج نسخة جديدة من الإسلام تُفَصَّلُ مقاساته وفقا لأيديولوجية الحزب الحاكم، حيث تم تكليف وزير الأوقاف الأستاذ أحمد توفيق المدني بإبلاغ الشعب الجزائري بأن ''الإسلام دين اشتراكي''، وأنه دين العدالة والإنصاف.[8] والمفارقة هنا أن الأستاذ المدني واحد من أكبر رموز الثورة الجزائرية، ومن نشطاء نادي الترقي الذي احتضن رواقُه اللجنة التحضيرية لتأسيس جمعية العلماء الجزائريين، وأحد القيادات العلمية الذين أعلنوا من القاهرة رفقة الأستاذ البشير الإبراهيمي وآخرين انضمام الجمعية إلى جبهة التحرير.

وقد جاء رد العلماء الذين يمثلون في وعي الشعب الجزائري المسلم المرجعية الوحيد المخولة بتأويل الإسلام بما يمكن اعتباره بيانا شعبيا مضادا للبيان الرسمي لوزير الأوقاف. فخلال المؤتمر الذي عقدته جبهة التحرير سنة ١٩٦٤ سجل الأستاذ البشير الإبراهيمي موقفا تاريخيا عندما وقف مناهضا لسياسة الحكومة وموقفها السلبي من الإسلام. لقد اعتبر أن مسارها السياسي يعكس أزمة أخلاقية غير مسبوقة، ويدفع في اتجاه الحرب الأهلية، لمعاكسة الحكومة لتطلعات شعبها، وانقطاعها عن جذورها العربية الإسلامية، وتبنيها عقائد غريبة عنها.[9]

ولإعطاء هذه الشهادة التاريخية أبعادها الحقيقية، أستعرض هنا بعض المواقف والقرارات الرسمية الدالة على التوظيف البراغماتي للإسلام كما رصدها الصادق بلعيد في المظاهر التالية:

• الأول: تعبئة العامل الديني في خدمة سياسة التجديد والثورة التي انتهجتها الحكومة الجزائرية من خلال تأكيد مواءمة الإسلام مع الاشتراكية، وصياغة اشتراكية جزائرية تقوم على المزج بين التعاليم الإسلامية والماركسية، حيث نص الميثاق الوطني لعام ١٩٧٦ أن الاشتراكية التي سنتها الحكومة الجزائرية هي التطبيق الصحيح للفلسفة الإسلامية، وأن الإسلام ذاته نظرة اشتراكية وثورية للمجتمع.

• الثاني: حرصت الحكومة الجزائرية على استرضاء الجماهير الشعبية المطالبة باحترام المبادئ الدينية للشعب، ومن ثم تم القبول ببعض المطالب المتناقضة مع مبادئها الثورية والاشتراكية كما حصل في عدولها عن سياسة تحديد النسل وقبولها بمدونة الأحوال الشخصية.

• الثالث: انتهاج سياسة متشددة ضد المؤسسات الدينية كالزوايا والجمعيات والحركات الإسلامية التي كانت تتهمها بالرجعية، ووضعها تحت رقابة وزارة الشؤون الدينية التي عهد إليها سنة ١٩٨٠ "بتهيئة الأجيال الصاعدة لفهم جديد وأحسن للقيم الإسلامية". وقد تكفلت الوزارة بالمهمة حيث قامت بتأسيس معاهد دينية جديدة، كما قررت ضم المؤسسات الدينية تحت رقابتها بإدخال جميع العاملين فيها تحت نظام الوظيفة العمومية لإخضاعها لرقابة الدولة. وفي سياق التحكم دائما، تم تأسيس مجلس أعلى للإسلام يترأسه عضو من الحكومة، مهمته إصدار الفتاوى في شتى ميادين نشاطات الحكومة، ومد الأئمة وسائر الموظفين الدينيين بالخطب التي تعبر عما تعتبره الحكومة التأويل الصحيح للمبادئ الإسلامية.[10]

هكذا تتكرر المفارقة ذاتها مع التجربة الجزائرية. فمن حيث المبدأ تقر الحكومة الجزائرية في دستورها بمبدأ إسلامية الدولة واعتبار الإسلام الدين الرسمي الوحيد لها، لكنها في واقع الممارسة الحياتية وإدارة الشأن العام لا تشكل استثناء في تجربة دولة الاستقلال في منطقة المغرب العربي، حيث جرى استخدام الدين ضد الدين، من أجل تصفية الدولة حساباتها مع الحركات الدينية التي ظلت تتهم القيادة السياسية بالتنصل من استحقاقات التضحيات الذي قدمتها شعوبها في سبيل استقلالها الحقيقي الذي يستعيد هويتها الحضارية المسلوبة.

٢. تونس: الظاهرة البورقيبية والتحديث القسري

تعتبر التجربة التونسية نموذجا لتجلي التحديث القسري بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فتونس بلد عريق في أصالته العربية والإسلامية حيث كان لجامعة الزيتونة الأثر

البالغ في تأطير الحياة الثقافية والاجتماعية، وإمداد المجتمع التونسي بالنخب القيادية التي كانت تعتبر طليعة المجتمع. ويكفي إطلالة سريعة على المؤسسات التعليمية والثقافية والنخب الفكرية والسياسية التي تخرجت منها خلال اللحظة التاريخية التي نحن معنيون بها، وهي الحقبة الاستعمارية وبداية الاستقلال لتأكيد الحقيقة التاريخية التي تقول بأن الرموز التي حملت هم الإصلاح السياسي وتحديث بنى المجتمع التونسي، إلى جانب قيادتها للحركة الوطنية التونسية وتأطير الشعب التونسي ضد الاحتلال، كانت مدينة في تعلمها للمؤسسات التعليمية الأصيلة. نتحدث هنا عن الأستاذ العربي زروق الذي سبق الإشارة إليه في موقفه المناهض للاحتلال، والأستاذ محمد السنوسي الذي مضى على خطى سلفه في مطالبة الباي بمقاومة الاحتلال، والأستاذ المكي بن عزوز الذي غرس في وجدان الشباب التونسي ثقافة المقاومة، والأستاذ محيي الدين القليبي، والأستاذ عبد العزيز الثعالبي الذي يوصف بحق بأنه الأب الروحي للحركة الوطنية التونسية، والأستاذ محمد الطاهر بن عاشور، وغيرهم الكثير.

ولاشك أن هذه القيادات الوطنية كانت مدينة للحركة الإصلاحية التي قادها خير الدين التونسي (١٨٢٢ - ١٨٩٠م) أبو الدستور التونسي الذي أسس المدرسة الصادقية دعما لمؤسسة الزيتونة التي كانت الحاضنة الأم للثقافة الإسلامية وعلومها، وخلفه البشير صفر (١٨٦٥-١٩١٧) أبو النهضة التونسية الذي أسس الجمعية الخلدونية. ومن عمق هذه المؤسسات سينشأ الجيل الجديد من الوطنيين الإصلاحيين المرموقين الذين خاضوا تجربة المقاومة بشقيها الثقافي لصد حركة التغريب والفرنسة، والسياسي للتحرر من عدوان الاحتلال.

لكن هذه البيئة الثقافية الأصيلة لم تعد بكرا أمام الهجمة الثقافية الاستعمارية التي مهدت للاحتلال العسكري باحتلال الساحة الثقافية وتهيئة حاضنة مجتمعية قابلة للتعايش مع الاحتلال. فمع ظهور المدارس التبشيرية والنظامية الفرنسية قبل الاحتلال وبعده ستشهد الساحة الثقافية التونسية بداية تصدعها، حيث بدأت تتشكل قيادات شبابية سرعان ما سطع نجمها خاصة مع المجموعات التي تلقت تعليمها في فرنسا، والتي تشبعت بالأفكار الحداثية، وتأثرت بمبادئ الثورة الفرنسية، إضافة إلى التجربة الكمالية في تركيا التي كانت تلقي بظلالها على كامل البلدان العربية. وبحكم طبيعة المرحلة وما صاحبها من روح نضالية متوقدة، سرعان ما انعكست هذه المتغيرات الفكرية على الحراك الشعبي، والمطالب الإصلاحية الموجهة ضد

الاحتلال، وتصورات الجيل الشبابي لمستقبل الدولة المرتقبة، وغيرها من النقاشات الكبرى التي وضعت تونس الحديثة على مفترق طرق حيث بات الوعي الأيديولوجي للنخبة الفكرية والسياسية يشهد لأول مرة في تاريخ تونس انقساما حادا يصل إلى حد القطيعة.

وتدلنا الوقائع التاريخية أن هذا الانقسام لم يكن ناتجا عن قوة تفاعل الحراك الداخلي فقط، بقدر ما هو أيضا محصلة لمسلسل طويل من الضغوط التي كان يمارسها الاحتلال الفرنسي على الأطراف المتنافسة، واللعب عل تناقضاتها الداخلية في أفق تشكيل جيل من السياسيين الجدد ممن يظهرون استعدادا أكبر للتجاوب مع شروط الاحتلال. ومن المهم في هذا السياق أن نورد شهادة المؤرخ التونسي الطاهر عبد الله الذي عاصر مرحلة التحول هذه حيث يضعنا أمام نموذجين كان للاحتلال الدور الأكبر في تنافرهما. يقول الكاتب: "خريج جامع الزيتونة وثيق الصلة بوطنه...، وهذا الوضع الذي كان عليه رجل الزيتونة هو الذي جعله دائما في الصف المعادي للاستعمار. يقف من كل ما هو أجنبي موقف الحذر والحيطة. ولم تكن الإدارة الفرنسية لتثق فيه أو تعول عليه أو تمنحه من الوظائف الرسمية الحكومية وظيفة واحدة. فكان مجال عمله الطبيعي القضاء في المحاكم الإسلامية والتدريس في الزيتونة والتوثيق العدلي. أما الوظائف الأخرى فكانت للفرنسيين والتونسيين المتخرجين من المدارس الفرنسية، لأن هؤلاء الأخيرين كانوا على عكس الزيتونيين كرعوا من نبع الثقافات الفرنسية والأجنبية، وتشبعوا بروح العصر...، كانوا أشبه بالأجنبي المحتل منهم بأبناء جلدتهم.[11]

إن هذه الشهادة التاريخية توفر عناصر بالغة الأهمية لفهم مآلات دولة تونس في عهد الاستقلال، والتي بقيت وفية لهذه التقاليد التي رسخها الاحتلال. وهذه التقاليد يمكن أن نجملها في عنصرين اثنين: الأول يتعلق بتقسيم مجالات العمل بين المؤسستين الدينية الأصيلة من جهة، والحديثة الوافدة من جهة ثانية، والثاني يتعلق بآلية التقسيم التي أخذت بعد إكراهيا حيث كانت إدارة الاحتلال وحدها تملك صلاحيات تقسيم مجالات العمل.

بخصوص العنصر الأول، نتحدث في هذه المرحلة عن انقلاب كامل على التقليد الذي حكم المجتمع التونسي الذي لم يعرف قبل الخضوع لإدارة الاحتلال هذا التقسيم بين الوظائف الدينية والمدنية، حيث أصبحت الأولى من اختصاص خريجي المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية، بينما صارت الثانية حكرا على خريجي

المؤسسات التعليمية الحديثة. والحقيقة أن هذا التقسيم الفوقي والدخيل لمجالات العمل إنما هو محصلة ونتيجة حتمية للفصل القسري للنظام التعليمي عن مجالات الحياة، حيث أصبحنا في ظل الاستعمار أما نموذجين متنافرين، نموذج التعليم الديني في الزيتونة ولواحقها، مقابل نموذج التعليم الفرنسي الحديث، وهي الحالة التي امتد العمل بها في مرحلة الاستقلال. وهذا التقسيم إنما يعكس إرادة الاحتلال في فرض نموذجه الثقافي وتاريخه السياسي الذي شهد صراعا محموما بين الكنيسة والدولة حول هوية التعليم، باعتبار أن السيطرة على التعليم هي المدخل إلى السيطرة على المجتمع. وكما هو معلوم، فقد انتهى هذا الصراع في فرنسا تحديدا إلى انتزع التعليم من السلطة الكنسية بصدور قانون ١٨٨٢ المنظم لعلمنة التعليم حيث جرى استبدال التعليم الأخلاقي الديني بالتعليم الأخلاقي المدني، وإلغاء حق وزراء المعتقدات (الكاثوليك واليهود والبروتستانت) في التفتيش والمراقبة والإشراف. هذه الواقعة التاريخية تضعنا في صلب الإشكال، وهو أن نموذج الدولة التي فرضها الاستعمار الفرنسي على كل المجتمعات العربية التي استعمرها في العالم العربي كان محاكاة لتجربة الدولة الفرنسية اللائيكية التي اتخذت من فصل التعليم عن حاضنته الدينية الأداة الأكثر فعالية في علمنة المجتمع. لقد كان الاحتلال يعي دور المؤسسات التعليمية الأصيلة في مقاومة النموذج الدولتي الذي يعمل على ترسيخه بقوة السلاح، لكنه كان يدرك أيضا أن أقصر الطرق لفرض العلمنة تمر عبر سياسة تقسيم مجالات العمل، وهو ما سمح له بقوة القانون حصر الدين في المجال التقليدي المتعارف عليا غربيا، أي مجال الأحوال الشخصية والقضاء الشرعي، وطرده نهائيا من مجال الفضاء العام.

وهذه النتيجة تنقلنا إلى صلب العنصر الثاني، والمتعلق بآليات هذا التقسيم الوظيفي. وهنا تضعنا الوقائع التاريخية أما مسلسل من القمع الدموي الممنهج ضد الوطنيين وكل رموز المقاومة الوطنية. ومع تسليمنا بأن هذا القمع كان قد شمل الوطنيين الحداثيين أيضا، إلا أن الاحتلال لم يكن له بد من الانحياز إلى هذا الفريق الذي لم يكل من إظهار استعداده لابتلاع الشروط التي كان يفرضها جلادوه. وتظهر الوقائع التاريخية أن الاحتلال كان له الدور الأكبر في تلميع صورة بورقيبة وجناحه، وتأهيله للقيام بدور عراب السياسة الفرنسية في مرحلة الاستقلال.

ثمة شواهد مقتضبة نود التذكير بها في هذا السياق كدليل على قابلية الجناح البورقيبي للقيام بدور الوكيل المخول بالدفاع عن المشروع الحداثي للاحتلال،

والدعم الذي كان يحظى به كنوع من المكافأة، ليس من باب التقدير، بل من باب الاستدراج لاستنزاف غريمه الثوري وإخراجه من حلبة الصراع. كان بورقيبة فرنسيا في ثقافته وتكوينه السياسي، وحتى مزاجه النفسي. فخلال المؤتمر التاريخي الذي عقد في مدينة قصر هلال والذي أعلن فيه انشقاقه عن عبد العزيز الثعالبي وتأسيسه للحزب الدستوري الجديد سنة ١٩٣٤، ألقى بورقيبة في أتباعه خطابا يؤكد فيه أنهم سيطبقون في تونس ''طرق المقاومة الأوروبية التي تعلموها في كليات فرنسا، وفُطرت عليها نفوسهم، وأنهم سينتهجون نظاما سياسيا واقتصاديا واجتماعيا قوامه العدالة والمساواة، يزيد فرنسا قوة ومتانة، ويكون الشعب التونسي قويا مرتبطا بالأمة الفرنسية لما بينه وبينها من تضامن لا ينكره أحد''.[12] وعندما كان يقود حملاته التشهيرية عبر كافة المدن التونسية ضد الثعالبي عام ١٩٣٧، كان تحركه تحت شعار السيادة المشتركة بين الفرنسيين والتونسيين، دون أن ينسى اتهام الثعالبي بالزندقة والخيانة. وفي العروسة حيث واصل حملته المشينة بحضور رئيس جمعية المعمرين ماري إميل، بارك هذا الأخير دعوة بورقيبة إلى مبدأ التعاون الفرنسي التونسي، وتعهد بالعمل على تحقيقه.[13] وحتى عندما كان منفيا في السجون الفرنسية، كان بورقيبة يكتب لصديقه الفرنسي بيير جيلي: ''إنه يأسف أن يكون في أحد سجون فرنسا، في حين أنه كان يجب أن يكون إلى جانب فرنسا''.[14] وعندما نتذكر أن المستهدف بكل هذا الغزل هي فرنسا الاستعمارية المغتصبة للعروبة والدين والشرف، يبدو هذا التحيز أقرب ما يكون إلى العهر السياسي الذي لم يتوع بورقيبة من ممارسته في أشد صوره قساوة عندما قبل بالتحالف مع جيش الاحتلال لتصفية رجال المقاومة وأبطال جيش التحرير التونسي، وهو عمل مخل بشرف الوطنية أيا كانت المبررات. وأعتقد أن دهاقنة الاحتلال كانوا قد فهموا مغزى هذه الإشارات المتكررة، ولم يخنهم حدسهم في الالتفاف على شخص بورقيبة الرجل الأكثر مغامرة وشغبا في الساحة الوطنية التونسية. ففي ماي ١٩٣٤ استدعى المقيم العام بيروتون الحبيب بورقيبة وجماعته ليعبر لهم عن احتفائه بنشاطهم السياسي، ويخبرهم أن الإقامة العامة قد رخصت لهم في إخراج جريدتين بالعربية والفرنسية للتعبير عن نشاط حزبهم ونشر مبادئه.[15] وعندما تولى شارل أندري جوليان اللجنة العليا المتوسطية عام ١٩٣٦، وكان مسؤولا عن توجيه السياسة الفرنسية في المغرب العربي، أدخل بورقيبة إلى الحلبة السياسية الفرنسية، وترقى بين عشية وضحاها من مناضل مشكوك فيه خطير، إلى مخاطب مقبول،[16] وعندما كانت سلطات الاحتلال تترنح تحت ضربات جيش التحرير المغاربي، وكانت بحاجة إلى الخروج بأقل الخسائر، تحرك ''حكماء'' اليسار الفرنسي لإطلاق صراح بورقيبة وإعادته إلى

تونس ليوقع معاهدة الاستقلال الذاتي الذي يُبقي تونس تحت السيادة الفرنسية كما سبق بيانه. وتعليقا على هذا التقارب المخل بقواعد العمل الوطني، يقول المرخ التونسي الطاهر عبد الله: ''وفي الواقع كان هذا العنصر المشبع بالروح الفرنسية، وبالتأكيد على التعاون مع فرنسا، هو خير عنصر ينبغي احتضانه ودفعه إلى الصدارة لتصفية الجانب الوطني الثوري المتطرف الذي بدأ يظهر على سطح المسرح السياسي الوطني التونسي''.[17]

هكذا يكون الاحتلال قد عبد الطريق أمام بورقيبة لينفرد بحكم الدولة التونسية المستقلة عام ١٩٥٦، في غياب كامل للجناح الوطني الثوري ذي البعد العربي الإسلامي، خاصة بعد التصفية الكاملة للحركة اليوسفية، وهي التصفية الثانية بعد نجاح بورقيبة في إقصاء الحركة الوطنية الأم ببعدها الإصلاحي الإسلامي بزعامة عبد العزيز الثعالبي. ومنذ الأشهر الأولى من مباشرته الحكم، اتخذ بورقيبة مجموعة من التدابير ذات الطابع الانقلابي على المشروع المجتمعي الإسلامي المتوارث تاريخيا. اتسمت، كما وضح ذلك الكاتب التونسي رفيق عبد السلام، بالطابع الفوقي، وهو ما يضعنا أمام حالة مركبة تجمع بين العلمنة والاستبداد، وهو ما سماه الكاتب بالاستبداد الحداثي، حيث نتج عن علمنة الحقل السياسي اغتراب وانفصال الهياكل السياسية عن قاعدة إسنادها الشعبي، وتفكيك جسور التواصل والتفاهم بين الحاكمين والمحكومين.[18] وهكذا كانت جل ''الإصلاحات'' التي فرضها بورقيبة تتم باسم الدولة التي جرى تذويبها في الإرادة الفردية البورقيبية، وجاءت استجابة للمصالح الاستراتيجية الفرنسية، مع تغييب شبه كامل للمجتمع وشل فاعليته، إذ لم تكن تلك الإصلاحات استجابة لحاجات مجتمعية أو مطالب صادرة عن قوى اجتماعية.[19]

إن هذا التحليل في الواقع يجعل من التجربة التونسية نموذجا ممتازا لاختبار فرضية التحديث القسري التي تتحيز لها هذه الدراسة. ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على طبيعة ''الإصلاحات'' البورقيبية للوقوف على طابعها الإكراهي المعاكس لقيم المجتمع الذي يحكمه، وحجم التحدي المشفوع بالتهديد السلطوي الموجه ضد مقدساته. ومما يعضد ذلك، أن بورقيبة كان قد تبنى النهج الاشتراكي منذ عام ١٩٦٢، وبعد سنة واحدة أعلن تبني نظام الحزب الوحيد، وبذلك أصبح الحزب الدستوري ''المشرف الأول والوحيد على جميع أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالبلاد على طريقة الأنظمة الكليانية التي ظهرت في أوروبا الشرقية إثر الحرب العالمية الثانية، إذ ضاق مجال المبادرة أمام الخواص أو كاد ينعدم، ومنع كل نشاط سياسي

مهما كان حجمه وشكله خارج هياكل الحزب الدستوري، وتعطيل نمو المجتمع المدني''.[20]

لقد عمل الزعيم التونسي على سلب المؤسسات الدينية نفوذها السياسي تحت مسمى سياسة الإصلاح التي طبقها بين ١٩٥٧ و١٩٦٠، والتي شملت العدل والتعليم والأوقاف والأسرة. فقد تم خلال هذه الفترة الوجيزة حل المحاكم الشرعية، وتوحيد القضاء تحت سلطة الدولة على النموذج الفرنسي، وإصدار عدة مجلات قانونية كان أهمها مجلة الأحوال الشخصية التي ألغت تعدد الزوجات، مع تحديد سن الزواج، وإلغاء الولي، إلى جانب تعديلات تمس نظام الإرث. وفي مجال التعليم، تم إلغاء التعليم الزيتوني وإدماج جميع المؤسسات التعليمية داخل نظام تعليمي حكومي موحد مزدوج اللغة، وإدماج جميع الهيئات الساهرة على الجوامع والمؤسسات الخيرية في الهياكل الحكومية، وإدماج جميع ممتلكات المؤسسات الدينية والخيرية والأوقاف في ممتلكات الدولة. وفي المجال الديني الصرف، قدم بورقيبة نفسه باعتباره المصلح الأكبر والمجتهد الأكبر، حيث أكد تطوير الخطاب الديني وإعادة فتح باب الاجتهاد على ألا يكون الاجتهاد حكرا على الفقهاء، بل حقا لكل مسلم، وخاصة من يتقلدون مسؤوليات قيادية في أجهزة الدولة. وكان من ''الفتاوى'' الشهيرة التي أطلقها بورقيبة دعوته إلى التخلي عن صيام شهر رمضان، وقام هو نفسه بإشهار إفطاره، كما حمل الجنود والتلاميذ على الإفطار، وامتدت هذه الإجراءات إلى الرموز الدينية كاللباس التقليدي للقضاة، والأسماء.[21] وهذه الإجراءات –كما يقول أحمد نجيب الشابي–''استهدفت القوى الاجتماعية المحافظة ومؤسساتها الثقافية والسياسية، واستندت إلى مرجعية حداثية تربت عليها النخبة الحاكمة في الجامعات الفرنسية، واعتمدت أسلوب المباغتة ووسائل الإكراه، واندرجت ضمن حالة استبدادية قامت على الحكم الفردي، وهيمنة حزب أوحد على الدولة وعلى مؤسسات المجتمع المدني كافة''.[22] ولا شك أن هذه العينة من الإجراءات التعسفية تبقى عصية على أي تبرير من وجهة النظر التي تدافع عن فرضية التطور التلقائي لظاهرة العلمنة في المجتمعات العربية.

ثانيا. الأنظمة اللبرالية المحافظة وعلمنة المجتمعات العربية

في الدول ذات التوجه المحافظ من جهة، والواقعة تحت تأثير القطب اللبرالي من جهة ثانية، جرى التعامل مع الدين كمصدر لشرعية الأنظمة الحاكمة، وهو ما كان يدفعها إلى الظهور بمظهر الحامي للمقدسات الدينية في الوقت الذي كانت تعمل على

تهجينه وتطويعه بحيث يتحول إلى مجرد ممارسات طقوسية، ومظاهر احتفالية فارغة من أي مضمون سوسيولوجي حقيقي فاعل في واقع الحياة. وتظهر هذه الأنظمة قدرا من التشابه في تعاملها البراغماتي مع الدين، لكن اشتراكها في التوظيف السياسي للدين من جهة، وإخضاعه لرقابة أجهزة الدولة من جهة ثانية، لا يمنع من وجود قدر من التباين فيما يتعلق بنوع الحضور الديني وحجمه أيضا، وذلك تبعا للخصوصيات التاريخية لكل بلد.

١. التجربة المغربية: السياق التاريخي وآليات التطويع

تقدم التجربة المغربية نموذجا جيدا لتجسيد حالة الانفصام بين التقاليد السياسية المتوارثة، والبنية الثقافية والمجتمعية المحافظة من جهة، وبين الخيار الحداثي الذي تبنته نخبها السياسية منذ الاستقلال إلى الآن من جهة ثانية. كما تقدم نموذجا كاشفا لحجم التناقضات القائمة في الأنظمة ذات التوجهات السياسية المحافظة في علاقتها بالدين، مما قد يجعلها أكثر تطرفا في نهجها الحداثي المتحرر من القيود الدينية حتى من الدول الثورية ذاتها. لذلك، لا غرابة أن تحظى هذه التجربة باهتمام أكبر من قبل الباحثين الذين انتهى كثير منهم إلى إماطة النقاب عن المفارقات الكبرى التي باتت تحكم الحياة السياسية المغربية بين ما ترفعه من الشعارات الدينية التي يجري التمترس بها بغرض إثبات شرعية الحكم، وبين نمط الحياة السياسية الحداثي الذي يُجَرِّمُ خلط السياسة بالدين.

١،١. السياق التاريخي للعلمنة

نترك هذه المفارقة جانبا لنسلط الضوء على بعض التحولات السياسية الفارقة في الحياة السياسية المغربية خلال المرحلة الانتقالية، مرحلة ما قبل الاستقلال، اعتمادا على بعض الشهادات الحية التي دونها أحد رموز التحرر الوطني، المرحوم إدريس الكتاني، في وثيقته التاريخية ''المغرب المسلم في مواجهة اللادينية''، والتي عكست بقوة تلك التقلبات، وما تمخض عنها من جدال سياسي لما ينتهي بعد. فمع انطلاق مفاوضات الاستقلال مع سلطة الاحتلال الفرنسي، بدأت تلوح في الأفق السياسي أفكار لا دينية تتناقض مع المبادئ الإسلامية التي تأسست عليها أحزاب الحركة الوطنية، والتي كانت تتمحور حول العروبة والإسلام. وكان حزب الشورى والاستقلال واحدا من هذه الأحزاب الوطنية العريقة الذي غير جلدته في أول حضور لبعض رموزه ضمن الوفود المغربية التي دعيت لمؤتمر ''إيكس-ليبان'' الذي انعقد

بتاريخ ٢٢ غشت ١٩٥٥ من طرف الحكومة الفرنسية لحل المسألة المغربية. وكان من بين الوفود ممثلو الأحزاب الوطنية، والعلماء، والحكومة، والإقطاعيين والخونة، والطائفة اليهودية المغربية، إلى جانب وفد عن الوكالة اليهودية الذي حضر من الولايات المتحدة الأمريكية. وكان واضحا أن هدف فرنسا من الجمع بين هذا الخليط من الوفود المتناقضة الهويات والأهداف فرض شروطها وتذويب المكون الوطني العروبي الإسلامي في هذه الجوقة السياسية بحجة مراعاة حقوق الأقلية اليهودية، وهي الحجة ذاتها التي لا تزال تستخدم حتى اليوم من قبل النخب السياسية والفكرية في رفض العمل بمقتضى الشريعة الإسلامية. ولا شك أن هذه الضغوط كانت تجد من يستجيب لها من النخب السياسية الانتهازية، وهو بالضبط ما حدث مع حزب الشورى والاستقلال حيث أدلى رئيسه والناطق باسمه عبد القادر بن جلون عقب انتهاء المؤتمر بحديث للصحافة يؤكد فيه أن حزب الشورى والاستقلال حزب لاديني، ولذلك فهو حزب ديموقراطي تقدمي عصري. ومنذ تلك اللحظة، تتابعت سلسلة من الأحداث التي جرى فيها التأكيد على مبدأ لائيكية الحزب. فعندما ذهب وفد الحزب لاستقبال الملك محمد الخامس إثر عودته من منفاه في جزيرة مدغشقر، أكد رئيس الحزب من جديد أن أول دستور للدولة المغربية الديموقراطية المستقلة يجب أن ينص على أن الدولة لائكية، وكان مما برر به بعض الأعضاء هذا التوجه وجود يهود مغاربة أعضاء في الحزب،[23] وهو ما وجد صداه في جريدة ''الرأي العام'' الناطقة باسم الحزب فيما كانت تنشره من مقالات تتعلق ببعض قضايا قوانين الأسرة، ومهاجمة التعليم الديني لأضراره الروحية والجسمية على التلاميذ، وعلى مصلحة البلاد كما قيل آنذاك.[24] ولاحقا عندما وصل قادة الحزب الذين غيروا عقيدة الحزب إلى سدة الحكم، لم يترددوا في تجريد الحزب من مبدأيه الأساسيين ''الإسلام والعروبة''. وهذا ''التشطيب'' نفذه عبد القادر بن جلون، وشايعه رفاق من المكتب السياسي منهم محمد الشرقاوي، وعبد الهادي بوطالب، وأحمد بن سودة، على كره أغلبية الأعضاء، ودون الرجوع إلى المجلس الوطني الذي يمثل الهيئة التشريعية.[25] وجدير بالذكر أن هذا الموقف المعادي لعقيدة الشعب الذي جاهد باسم العروبة والإسلام كان الثمن الذي يتعين على هؤلاء[26] دفعه لنيل حصتهم من الكعكة التي جرى اقتسامها بين النخب العلمانية التي تعاقبت على السلطة منذ إعلان الاستقلال.

٢،١. آليات التطويع

تشكل التجربة المغربية نموذجا مغريا لكثير من الدارسين باعتبارها أكثر صور التشابك تعقيدا وحبكة في علاقة السياسي بالديني، والسعي الدؤوب نحو هيمنة الأول على الثاني بهدف تطويعه وإعادة إنتاجه بما يجعل منه مجرد أداة وظيفية قابلة للتحوير والتشكيل حسب الطلب. ويساهم في عملية التطويع أطراف متعددة الهويات والوظائف، بدءا من الرمزية الدينية حيث ينتصب النسب الشريف عربونا على ''طهورية'' السلالة الحاكمة، ومدعاة لإظهار فروض الطاعة والولاء تدينا، وانتهاء بالسادة العلماء خدام الأعتاب الشريفة، ومرورا بالمؤسسات الوسيطة بما فيها المجالس العلمية والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية، والروابط العلمية والدينية الأهلية والرسمية. وهذه الأطراف المتفاعلة مجتمعة تنتهي إلى جملة من المخرجات يصعب رصدها تفصيلا، وهذه عينة منها:

– احتكار تمثيل الإسلام، حيث يحرص الملك على الظهور بمظهر الراعي الأول للإسلام، وحامل لواء العلماء من خلال ترأسه لرابطة علماء المغرب سابقا، الرابطة المحمدية حاليا[27] والمجلس العلمي الأعلى،[28] وباعتباره المرجع الأعلى الذي يحتكم إليه في القضايا الوطنية المثيرة للجدل بين الإسلاميين والحداثيين، كما هو الشأن في مدونة الأسرة. وفي السياق نفسه، شكلت تجربة مؤتمرات الصحوة أداة فعالة للاحتكار وفرض الوصاية على النشاط الديني الدعوي بغرض التحكم في مسارات الصحوة الإسلامية، واحتواء كثيرين من رموز العمل الإسلامي، وإلحاقهم بالمؤسسات الرسمية.

– مأسسة القطاع الديني وتأميمه، وذلك من خلال الأجهزة التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، حيث تضم الوزارة شبكة واسعة من المؤسسات الوطنية والإقليمية والدولية، وهي تكاد تحتكر مجال الشأن الديني فيما يتعلق بالفتوى، والتعليم بما فيه التعليم العالي، والبحث العلمي، والدعوة، والإرشاد الديني. وتشمل هذه المؤسسات الرابطة المحمدية، وهي من أضخم الأجهزة المهيمنة على الشأن الديني والعلمي والثقافي، حيث تضم خمسة عشر مركزا بحثيا، وعددا هائلا من المجلات والمنابر الإعلامية. ومنها المجلس العلمي الأعلى، والمجالس العلمية المحلية، ومؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، والمجلس العلمي المغربي لأوروبا، ومؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، ومؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين، وجامعة القرويين، ومؤسسة دار

الحديث الحسنية، ومعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية، ومعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، والمعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ومعهد الفكر والحضارة الإسلامية بالدار البيضاء، وجامع القرويين، ومعهد تاريخ العلوم الإسلامية، ومدرسة العلوم الإسلامية. وإلى جانب هذه المؤسسات التي تكاد تخنق العمل الديني الحر والمستقل، انتهجت الوزارة سياسة تأميم المساجد من خلال احتكار الإرشاد الديني، والتحكم في خطب الجمعة، وتقليص الوظائف الشرعية لمؤسسة المسجد التي باتت تقتصر على أداء العبادات، وغلقها خارج أوقات الصلوات، وهو إجراء أثبت فعاليته في الحد من تأثير التيارات الإسلامية التي حرمت من أهم فضاء ديني كان يمكن أن يشكل حاضنتها الاجتماعية.

– التمترس بالعلماء الرسميين، ليس فقط باعتبارهم الجهة الرسمية الوحيدة المخولة بالحديث في الشأن الديني بحكم أهليتهم العلمية، بل أيضا باعتبارهم نوابا عن أمير المؤمنين كخطوة نحو ضمان حضور الرمزي الدائم في الوعي العام. وقد اتخذ هذا النهج طابعا رسميا من خلال الدروس الحسنية الرمضانية التي يُستدعى لها علماء من مختلف الجنسيات من العالمين العربي والإسلامي، وغيرها من المؤسسات الرسمية المذكورة سابقا، وكلها تتكامل من أجل ضمان إلحاق العلماء بالمؤسسة الحاكمة، ودفعهم إلى التعبير عن ولائهم الدائم لشخص الملك. وهذه التدابير تهدف في نهاية المطاف إلى الحيلولة دون ظهور مرجعية علمية مستقلة، وحرمان الحركات الإسلامية من التحدث باسم الدين تحت طائلة عدم الأهلية والاختصاص، وهو ما يؤدي عمليا إلى تهميش فاعليتها والحد من انتشارها وتجذرها في المجتمع.

– مغربة الإسلام أو الإسلام المغربي، وهو ما نتج عنه تأويل الإسلام بما يتفق مع ما بات يعرف بخصوصية الهوية المغربية بأقانيمها الأربعة التي أنزلت منزلة الثوابت: المذهب المالكي في الفقه، والمذهب الأشعري في العقيدة، والتصوف على طريقة الجنيد، وإمارة المؤمنين كرمز للوحدة الوطنية. ويعرف الجميع أن هذه الأقانيم لا تتجاوز كونها مجرد نتاج ثقافي تطورت في سياقات مجتمعية تاريخية معينة، وهو ما ينفي عنها أي شكل من أشكال الدلالة على الهوية التي تستند إلى محددات تجريدية ثابتة كاللغة والدين. لكن السياق التداولي هنا سياسي أكثر منه معرفي، والغرض منه تأكيد التأويل الرسمي للدين بالقدر الذي يساهم في ربط القاعدة المجتمعية بهرم السلطة الحاكمة، ويثبّت وصايتها. لذلك، تسعى السلطات الرسمية إلى محاربة أي شكل من أشكال التجارب أو التأويلات الدينية التي تنزع نحو التحرر من الطابع

السلطوي، لما تنتجه من مفاهيم وممارسات ثورية تتناقض مع النسخة الرسمية بطابعها الطقوسي المعولب.

– احتكار التوظيف السياسي للدين بحجة حماية العقيدة من المزايدات السياسية، وتأسيسا على قاعدة الدين لله والوطن للجميع، وهو ما أتاح للملك باعتباره أميرا للمؤمنين احتكار الممارسة السياسية باسم الدين، وحرمان التيارات السياسية الإسلامية من تأسيس أحزاب سياسية على أساس ديني. وبالنظر إلى وجود حراك سياسي إسلامي فاعل ونشيط، ثمة حاجة إلى استيعاب هذا النشاط واحتضانه رسميا، وهو ما نجح فيه القصر مع حركة التوحيد والإصلاح، والتي راهنت بدورها على القصر في الاعتراف بشرعية وجودها ضمن النسيج السياسي المغربي، من خلال حزب العدالة والتنمية الذي يشكل ذراعها السياسي. على أن هذا الاعتراف لم يكن بدون ثمن، فقد كان لزاما أن يتم وفقا لقواعد اللعبة السياسية الرسمية، وأولها الاعتراف بإمارة المؤمنين، وتثبيت المفهوم التاريخي للبيعة، وهي المهمة التي تجندت لها قيادات من الصف الأول في الحركة للتنظير لها وتبريرها شرعا، وهو عمل يصب في نهاية المطاف في تعزيز شرعية المؤسسة الملكية.

ثمة وجهة نظر سائدة تذهب إلى أن هذه التدابير الوقائية وإن كانت قد ساهمت في تعزيز شرعية المؤسسة الملكية على حساب منافسيها من الإسلاميين، إلا أنها أثمرت في الحفاظ على قدر من الاستقرار السياسي، وهو ما اعتبره كثير من الإسلامين وغيرهم نموذجا ناجحا للتعايش الممكن بين مشروعين نقيضين يتقاسمان نفس الجغرافيا والتاريخ. وبعيدا عن هذه النظرة التي يمكن وصفها بالتصالحية، ثمة من يرى بأن عملية الاحتكار الممنهج تشكل امتيازا تتحصن به المؤسسة الملكية ضد تحديات القوى المعادية، لكن هذه المركزية وما يصاحبها من هيمنة على الخطاب الديني تبرهن وبشكل حاسم على المواجهة مع الإسلاميين.[29] ولعل ما يدعم هذه الرؤية هو واقع التنافر الشديد بين النزعة الاستبدادية المحافظة للنظام، مقابل النزعة الاحتجاجية لدى الحركات الإسلامية التي أصبحت في نظر كثير من المراقبين تمثل القوى المجتمعية الحقيقية المطالبة بالتغيير. وهذا التنافر قائم ويتغذى باستمرار على النزوع الاحتكاري للمجال الرمزي وما ينتج عنه من تكريس للاستبداد، وتقويض للتقاليد الديموقراطية،[30] وهو في نظر آخرين من لوازم الوظيفة الدينية، فكون الملك يحمل لقب أمير المؤمنين بقوة الدستور، هذا الوضع يجعله فوق القانون، ويعطيه الحق في التدخل في أي وظيفة سياسية، أما الحقوق السياسية فهي هبة من هباته.[31] أما

الإصلاحات الدستورية التي شهدها المغرب عقب موجة الاحتجاجات التي صاحبت الربيع العربي عام ٢٠١١، فهي في رأي هذا الفريق لا تتعدى وظيفتها إيقاف امتداد الربيع العربي مع حركة ٢٤ فبراير، وهي لا تخرج عن استراتيجية غرف تغيير الملابس بهدف التحكم في إدارة الشارع المغربي[32] حسب وجهة النظر هذه.

٢. السعودية: سياسة الفصل بين الديني والسياسي والعلمنة المقنعة

تاريخيا، تتميز التجربة السعودة ببعض الخصوصية نظرا لكونها لم تخضع للاحتلال العسكري، على غرار بقية الدول العربية خارج الجزيرة العربية، ونشأت فيها الدولة ضمن سياق تطورات سياسية داخلية. كما أن تلبس الدولة السعودية بالمظاهر والشعارات الدينية جعل منها واحدة من أكثر التجارب السياسية تعقيدا في فهم طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والسلطة الحاكمة. من الوجهة التاريخية، قامت الدولة السعودية على أساس إصلاحي ديني، وكانت تتويجا للجهود الإصلاحية التي نادا بها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب حيث ولدت الدولة السعودية من رحم التحالف التاريخي الذي قام بين النخبة السياسية ممثلة في الأمير محمد بن سعود، والنخبة العلمية ممثلة في الأستاذ محمد بن عبد الوهاب. وهذه الخصوصية التاريخية التي ميزت نشأة الدولة السعودية ستترك بصمة قوية على طبيعة العلاقة التي ظلت تحكم المجالين السياسي والديني. فقد جرى تقسيم النفوذ بين أمراء آل سعود وعلماء آل الأستاذ حيث كان ''يتولى العلماء مهمة تفسير النصوص الشرعية، في حين يمارس الأمراء الحكم، أي أنهم يطبقون تفسيرات العلماء لهذه لنصوص ويعملون وفق المصلحة الامة في سائر النواحي التي سكتت عنها النصوص بشرط ألا تتعارض أعمالهم مع أي نص شرعي واضح''.[33] من حيث المبدأ يُفترض أن يتمتع العلماء وفقا لهذا التقسيم بدور مركزي في الدولة الناشئة، وبدا الأمر أقرب إلى نموذج الحكم الإسلامي التاريخي الذي يمثل فيه العلماء المرجعية العليا للدولة. غير أن التجربة التاريخية للدولة السعودية الناشئة بينت أن تقسيم الأدوار بين العلماء والأمراء كان يرمي في واقع الأمر إلى إبعاد العلماء عن المجال العام وحصر نشاطهم داخل المجال الخاص، وهو ما يضعنا في صلب المعادلة العلمانية حيث يعتبر الفصل بين المجالين أخص خصائص العلمانية.

لكن الحكم على التجربة السعودية لم يكن دائما بهذا القدر من الوضوح حيث كان التداخل الظاهري والمعلن بين الديني والسياسي سببا في إرباك كثير من الدراسات التي تظهر تحيزا ملحوظا للتجربة السعودية التي نجحت في استثمار رصيد الدعوة

الوهابية كحركة إصلاحية لتأكيد إسلامية نظامها السياسي. وإلى جانب ذلك، لعب المال أيضا الدور الأهم في التأثير على المؤرخين الذين درسوا هذه التجربة، ولا أدل على ذلك من كتاب ''السعوديون والحل الإسلامي''، وهو أضخم عمل موثق صدر عن التاريخ السياسي الحديث للمملكة بقلم محمد جلال كشك الذي استفاد من تمويل السعودية لمشروعه البحثي في الوصول إلى الوثائق التاريخية المحفوظة في الأرشيف البريطاني والأمريكي وغيرهما. ولعلنا نجد في هذه الخلفية التي صدر عنها الكتاب ما يبرر تلك النبرة العاطفية المتحيزة حيث اعتبر الكاتب التجربة السعودية النموذج الوحيد الذي نجح في الإفلات من أسر التغريب، والانتصار في كفاحه المستميت في تحقيق نموذج الحكم الإسلامي، بل واعتبر أن النصر الذي حققه آل سعود هو النصر الوحيد على الساحة العربية والعالم الثالث، فهم وحدهم نجحوا في إقامة كيان مستقل خارج السيطرة المباشرة للاستعمارية الغربية، وتحقيق التحرر والوحدة.[34] لكن هذا الحكم العام يصطدم بقوة مع منطق الوثائق البريطانية التي كان الكاتب سباقا في نشرها، والتي كشفت تورط الملك عبد العزيز في كثير من المواقف التي تؤكد عمالته للإنجليز، وهي الوثائق التي سارعت المملكة السعودية إلى حذفها من الطبعة الأولى للكتاب، وإصدارها طبعات متتالية منقحة وخالية من أدلة موثقة تكشف الوجه الآخر الذي يجعل من التجربة السعودية واحدة من أكثر التجارب السياسية الحديثة تبعية للاستعمار الإنجليزي الذي كان سيد الموقف في المنطقة، وانغماسا في اللبرالية والحداثة والعلمانية المقنعة بلبوس المظاهر الدينية الشكلية.

ومن حسن الحظ أن تاريخ الدولة السعودية أعيد كتابته من منظورات مختلفة، بعضها التزم مقاربة تشهيرية، وأكثرها جدية صدر من داخل التيار السلفي المعارض ككتاب ''الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية''، والذي صدر في لندن عن لجنة ''الدفاع عن الحقوق الشرعية'' بقلم محمد بن عبد الله المسعري، وهو نموذج للكثير من الكتابات النقدية المشابهة التي كرست جهدها لكشف الوجه العلماني للدولة السعودية، والتي اعتبرتها ''جزء من التخطيط البريطاني للمنطقة''،[35] وهي أطروحة تقف على النقيض تماما من أطروحة محمد جلال كشك. وإلى جانب هذه المقاربات التي لا تخفي تحيزها مع أو ضد التجربة السعودية، ثمة دراسات أخرى اعتمدت مقاربات تحليلية أكثر حيادية وموضوعية، ونحيل هنا إلى الكاتب الفرنسي ستيفان لاكروا (Stéphane Lacroix) الذي حاول تقديم توصيف علمي تاريخي وسوسيولوجي للمجتمع السعودي استنادا إلى مفهوم ''المجال'' حيث يظهر

المجتمع السعودي مقسما بين مجموعة من الفاعلين المؤثرين لكل منهم مجال اشتغاله. ومن بين المجالات التي حللها الباحث، يبرز بوضوح ''المجال السياسي'' منفصلا عن ''المجال الديني''، إلى جانب مجالات أخرى كالمجال الثقافي والمجال الاقتصادي، والمجال العسكري. ولكن، من بين هذه المجالات يبقى مجال السلطة هو المهيمن، بينما تدخل معه بقية المجالات في نوع من العلاقة التواطئية.[36]

هذه العلاقة التواطئية المشوبة بهيمنة السياسي على الديني تشكل ثابتا في النهج السياسي الرسمي بدءا من مرحلة التأسيس وإلى اللحظة الراهنة، مرورا بسلسلة من الممارسات التي كانت تعمل من خلالها الأسرة الحاكمة على تحجيم دور العلماء لتنحصر وظيفتهم داخل المجال الديني قبل أن يتحولوا مع تشكيل هيئة كبار العلماء إلى جماعة وظيفية خادمة لسياسة الدولة، وأداة لإدارة صراعاتها وتناقضاتها الداخلية ضد القوى الإصلاحية الإسلامية التي باتت تشكك في الشرعية الدينية للدولة، كما في ولائها للشريعة على السواء.

١,٢. في المجال السياسي، وكما يقول دولاكروا محقا، ''بات من المتعارف عليه بالتدريج أن نواح معينة موكلة إلى الأمراء حصرا، مثل العلاقة بالدول الأجنبية، ولاسيما الدول غير الإسلامية. وهذا ما يفسر إحجام علماء الوهابية التقليديين عن الاعتراض على التحالف الذي أقامته المملكة العربية السعودية مع المملكة المتحدة في مستهل القرن العشرين، ومع الولايات المتحدة بعد سنة ١٩٤٥. وشيئا فشيئا تبلور كيانان منفصلان تماما: ''المجال الديني'' و ''المجال السياسي''، واحتكرت كل من النخبتين مجالها الخاص.[37] وفي هذا السياق تحديدا تسعفنا التجربة التاريخية بسيل من الوقائع التي تؤكد بالفعل أن المجال السياسي، وخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية قد ظل على مدى تجاوز قرنا من الزمن، أي منذ إعادة التأسيس عام ١٩٠٢ خارج سلطة الدين ومتحررا بشكل شبه كامل من رقابة العلماء، تحت تأثير الإملاءات البريطانية خلال النصف الأول من القرن العشرين، قبل أن تترك المجال للهيمنة الأمريكية بدءا من النصف الثاني منه. هنا تضعنا الوقائع التاريخية التي رافقت تأسيس الدولة السعودية أمام حقائق تستعصي على المنطق الديني مهما تكلفنا في تأويلها. ففي مقابل حروبه الدامية التي تمرد فيها على طاعة الدولة العثمانية، صاحبة السلطة الشرعية في الجزيرة العربية، عمل كل ما في وسعه للتقرب من بريطانيا والتحالف معها، مع أنها كانت دولة احتلال معادية. إن الشواهد التي سبق ذكرها في سياق حديثنا عن تشكل المملكة العربية السعودية تتيح لنا الاستنتاج بأن علاقة ابن سعود بالدعوة

الوهابية كانت علاقة براغماتية متحللة من رقابة الشريعة. بل إن حركة ''الإخوان''، كانت شريكا استراتيجيا في بَغي عبد العزيز على السلطة الشرعية، وهنا نذكر بالمواقف التالية التي شرحناها تفاصيلها في الفصول السابقة لما لها من دلالة مباشرة على المساحة الفاصلة بين الشريعة والسياسة:

• إن توظيف ابن سعود لحركة الإخوان وتعبئتهم لإعلان ''الجهاد'' ضد الدولة العثمانية التي اعتبروها دولة كافرة يعكس استخفافا بالدين وتوظيفا له لتحقيق أطماع دنيوية، وهو ما يتنافى مطلقا مع أخلاقيات الشريعة التي تعتبر الأساس الذي بنت عليه الدولة السعودية شرعيتها.

• كان عبد العزيز أول من بادر إلى مطالبة الدولة العثمانية بالاعتراف بسلطانه على المناطق التي استولى عليها، وبالرغم من استجابة الدولة العثمانية لطلبه، لم يجد ابن سعود أي غضاضة في نقض عهد الطاعة وإعلان خروجه عليها بتشجيع من بريطانيا. ومعلوم أن لزوم طاعة الحاكم وتحريم الخروج عليه تعتبر من الثوابت القطعية في أدبيات السلفية التقليدية، وهو ما يضعها أمام تناقض لا مبرر له سوى الخضوع لرغبات الحاكم، وإصدار فتاوى حسب الطلب.

• عندما عقد ابن سعود معاهدة ''درينا'' مع بريطانيا، انحاز إليها في إعلانها الحرب ضد الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى. ولا أجد أدل من هذا الموقف على الخيانة، فبدلا من أن يقف ابن سعود وفقا لعقيدة ''الولاء والبراء'' التي تجعل منها عقيدته الوهابية الأساس المرجعي في التعامل مع ''الكفار'' المحتلين لأرض الإسلام، لم يتردد في طعن الدولة الأم في خاصرتها بالتزامن مع إعلان شريف مكة ثورته ضد الدولة العثمانية تحت قيادة الجيش البريطاني. وبموقفه هذا يكون ابن سعود قد جمع بين آفتين كلاهما من الكبائر: الخروج على الحاكم الذي أذعن له بالطاعة، والاستعانة بدولة كافرة على دولة مسلمة وكلاهما محرم بالإجماع.

والواقع أن المعاهدة السعودية البريطانية لم تكن حدثا استثنائيا في مواقف ابن سعود المريبة تجاه القوى الاستعمارية آنذاك، مما جر عليه اتهامه بالعمالة، وإلا فبأي صفة كان يستحل معونة شهرية ثابتة من دولة معادية، وبم نفسر اعترافه المشين بالاحتلال الفرنسي لبلاد الشام مقابل تأمين فرنسا حصوله على عائدات أوقاف الحرمين من تونس، وبأي تأويل شرعي يمكن أن نبرر موقفه المراوغ من الاستيطان الصهيوني في فلسطين، والضغط على اللجنة العربية العليا التي كانت مسؤولة عن

إدارة الثورة الفلسطينية عام ١٩٤٧ لإرغامها على استقبال اللجنة الملكية البريطانية التي رفعت توصيتها إلى الأمم المتحدة بشأن تقسيم فلسطين بين العرب واليهود، وما الذي يسوغ رفضه طرح القضية الفلسطينية على جدول أعمال اللجنة التحضيرية للجامعة العربية، بل وأدهى من ذلك كله، ما هو المسوغ الشرعي الي يبرر لابن سعود عقد معاهدة مودة مع دولة معادية كانت تحتل ثالث الحرمين وكل الجوار العربي غربا والإسلامي شرقا؟!

أسئلة مشروعة، وهي تكشف إلى أي حد ظل المجال السياسي متحررا من وصاية أهل الشريعة والفقه، وفي إطار هذه الخلفية التاريخية فقط يمكن أن ندرك المعنى الحقيقي لسكوت هيئة كبار العلماء في وقتنا الراهن عن ارتهان الدولة السعودية للمشروع الصهيوني الأمريكي، والفتاوى السياسية المثيرة للجدل بكل ما تتكشف عنه من نزعة تبريرية تضر بسمعة الهيئة والدولة معا. والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه الوقائع تشير إلى أن التجارب السياسية الأكثر استهلاكا واستعارة للمفاهيم والشعارات الدينية قد تكون أكثرها انخراطا في المشروع السياسي الحداثي من جهة، والتبعية المطلقة للقوى الإمبريالية الدولية من جهة ثانية.

٢,٢. وفي المجال الثقافي تضعنا السياسة الرسمية أمام واحدة من التجارب الأكثر راديكالية في علمنة المجتمع السعودي المحافظ. فبخلاف بقية الدول العربية التي ارتبطت فيها العلمنة بالإكراهات الخارجية تحت هيمنة الثقافة الاستعمارية الغازية، جاءت مبادرة العلمنة من الأسرة الحاكمة ذاتها وبقرار سيادي منها. وهذا الخيار الاستراتيجي –كما رصده ستيفن لاكروا، جاء في سياق التطورات التي شهدتها المملكة، وتزايد أهميتها الاقتصادية بعد ظهور البترول حيث كانت بحاجة إلى تأكيد حداثتها أمام الدول الغربية ودفع ما كانت تُنعت به من الرجعية والتخلف، فكان تفكير عبد العزيز أن يشكل نخبة من ''شيوخ الحداثة'' نظير ''شيوخ التراث''، تكون مهمتها الاضطلاع بالتنمية والحداثة في المملكة، فظهر إلى حيز الوجود فئة المثقفين برعاية رسمية. هكذا تَشَكَّلت طبقة الإنتليجنسيا، كطبقة اجتماعية جديدة متشبعة بالتفكير الغربي ونمطه الحداثي. كانت البداية مع قرار الملك عبد العزيز إرسال نخبة من الطلبة السعوديين إلى المدارس والجامعات في مصر ولبنان والعراق في المرحلة الأولى مع مستهل الأربعينات من القرن العشرين. ومع تأثر هذه الفئات بالأفكار القومية واليسارية ''الضارة''، قررت الحكومة إرسال طلابها إلى لجامعات الغربية بدءا من أواخر الخمسينات، لكن نتائجها جاءت على غير ما تشتهه إذ لم تسلم هذه

الدفعات أيضا من التأثر بالفكر الثوري، وسرعان ما بدأت بعض المنظمات ذات التوجه القومي اليساري تطفو على السطح، وتقود الإضرابات التي هزت مؤسسة أرامكو. وبعد مرحلة المواجهة الدموية التي طبعت مرحلة الخمسينات إلى نهاية الستينات، بدأت الدولة عملية تسييس ممنهجة لهذه الفئات التي بات عددها في ازدياد باستيعابهم في مؤسسات الدولة وترويضهم على الطاعة والولاء مقابل سياسة الإغراءات. ومع أواخر الستينات كانت هذه الطبقة من المثقفين تشغل أعلى المناصب المخصصة لغير العلماء في الدولة، وأصبحوا على رأس عدد من الوزارات كالصناعة والتعليم والمالية والزراعة والتجارة والداخلية، وبقي هذا الجيل مهيمنا على المناصب الرفيعة إلى مرحلة التسعينات. وعبر هذه المسيرة التي امتدت ثلاثة عقود، كانت الطبقة المثقفة قد تخلت عن خطها النضالي السياسي لتتحول من المعارضة السياسية إلى المعارضة الثقافية الموجهة ضد هوية المجتمع السعودي، كما حولت مطالبها من التغيير السياسي والعدالة الاجتماعية إلى الانفتاح الاجتماعي في إطار القيم اللبرالية، والتصالح مع الخط الأمريكي. وفي سياق هذه التطورات دائما، قدم لاكروا تشخيصا مفيدا للمضامين الثقافية التي كانت تورج لها هذه الطبقة على أعمدة الملاحق الثقافية للجرائد الوطنية، والتي جرى تقوية نفوذها تحت رعاية ولي العهد الأمير فهد الذي كان يوصف بالحاكم الفعلي. كان الأمير فهد يرى في طبقة المثقفين حليفه المفضل، فأوكل إليهم بناء ثقافة سعودية حديثة تكون منسجمة مع الحداثة الاقتصادية والاجتماعية ضمن نطاق مؤسسي حيث صدر عام خمسة وسبعين قرار بتأسيس الأندية الثقافية التي وكل إليها رسميا بمهمة تسويق القيم الحداثية ونمط الحياة اللبرالية. وقد تمت هذه المنجزات ضمن عملية ''تأطير المجال'' حيث كانت السياسة الرسمية تعمل على التقطيع المجالي بحيث يكون لكل مجال ثقافته وفاعلوه، وهكذا جرى التمييز بين المجالين الديني والثقافي بحث صار المثقف عنوانا خاصا باللبرالي دون المتدين، كما جرى التمييز بينهما على المستوى الرمزي حيث لعب المظهر الخارجي للفاعلين المتنافرين دورا بارزا في تحديد هويتهم المجالية، فأصبح إطلاق الشوارب المهذبة رمزا على الهوية اللبرالية مقابل إسبال اللحية كمحدد لمنتسبي المجال الديني.[38]

وكما هو ملاحظ في المجتمع السعودي، أدت سياسة التقطيع المجالي إلى تصدٌّعات عميقة في بنيته الثقافية وهويته الدينية بما يشبه جزرا عائمة على سطح بركاني نشط وهو ما يعتبر في حد ذاته عملا مخلا بأخلاقيات الاجتماع الإسلامي.

وعندما تكون عملية التقطيع رأسية مفروضة من أعلى هرم السلطة، فمن الطبيعي أن تغيب العلاقات الأفقية بين المجالين اللذين تظل خيوطهما معا مشدود نحو المركز السياسي الذي يعمل كل منهما على التنافس في خدمته حيث يستفيد من ولاء القطاع الأول شرعيته الدينية التي يوظفها للتسويق الداخلي كخادم للدين وللمقدسات الإسلامية، بينما يستفيد من ولاء القطاع الثاني للتسويق الخارجي حيث تتنكر المملكة خلف ستار الحداثة لإخفاء ''سوءاتها'' الدنية المستهجنة دوليا.

٣,٢. وفي المجال الديني يبرز تاريخ المؤسسات الدينية بوضوح عملية التقطيع المجالي الذي انتهجته الأسرة الحاكمة لشل فاعلية شركائها الدينيين التقليديين والحيلولة دون إمكانية تدخلهم في تأطير المجالات غير الدينية بما فيها السياسية والاقتصادية والتجارية والثقافية والقانونية وغيرها. ويظهر من دراسة تطور منحنى العلاقة بين المجالين أن الخط العام كان يتجه دوما نحو مزيد من التحجيم، والذي سيأخذ بعدا مؤسسيا أكثر صرامة عقب وفاة مفتي المملكة الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ الذي كان قد أظهر شجاعة نادرة في الوقوف ضد سياسة التقطيع المجالي باعتراضه المستمر على الخروقات السلطوية الموجهة ضد الشريعة. فعندما كان رحمه الله رئيسا لقضاة المحاكم الشرعية أصدر فتواه الشهيرة ''رسالة تحكيم القوانين''، والتي سجل فيها إنكاره الشديد على من تعدى حكم الشريعة قال في مستهلها: ''إنّ من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين''. وبعد أن أتى على ذكر الآيات القرآنية القاطعة في دلالتها على هذا الحكم، شرح أنواع الكفر المخرج من الملة يهمنا منها القسم الخامس المتعلق بازدواجية القضاء بين المحاكم الشرعية والمحاكم المدنية، ووصف هذا القسم بأنه أعظم الأقسام ''وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقّة لله ورسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعدادا وإمدادا وإرصادا وتأصيلا، وتفريعا وتشكيلا وتنويعا، وحكما وإلزاما ومراجع ومستندات''.[39] ومن موقع مهنته كرئيس للقضاء الشرعي، واجه بكل جرأة ما كان يرد عليه من أوامر عليا مما اعتبره مساسا بمبدأ تحكيم الشريعة الغراء أو تحايلا عليها، وكان يرد عليها بفتاوى ومذكرات أخذت طابعا احتجاجيا صريحا أيا كانت جهة مصدرها، بما فيها الحاكم الأعلى. في رسالة جوابية على خطاب رسمي ورد عليه من أمير الرياض بخصوص تأسيس الغرفة التجارية لمدينة الرياض سجل اعتراضه على اعتماد المحكمة نظاما قانونيا وضعيا، يقوم على تنفيذه موظفون قانونيون من غير القضاة الشرعيين.[40] وعندما وصلته نسخة معدلة من نظام المحكمة، أنكرها بشدة

وطالب ''بإحالة كل نزاع إلى المحاكم الشرعية، فهي التي من حقها أن تقوم بفض النزاع وفصل الخصومات، وإعطاء كل ذي حق حقه بالطرق الشرعية''، وبناء عليه طالب بإلغاء الغرفة التجارية نهائيا، والتوقف عن الخداع بادعاء جعل التحاكم إليها اختياريا لا إجباريا.[41] وفي رسالة جوابية بعث بها إلى وكيل وزارة الخارجية ردا على خطاب صدر منه يتعلق بهيئة فض المنازعات، اعترض عليه استنادا إلى نفس الاعتبارات السابقة مضيفا إليها أن التحاكم أمام غير المحاكم الشرعية لا يمكن أن تقره حكومة دستور ها كتاب الله وسنة رسوله.[42] وجريا على هذا المنوال أصدر عدة فتاوى ومذكرات موجهة إلى الجهات الرسمية المعنية في قضايا شبيهة، تتعلق بالأنظمة التجارية التي تصدر عن مراسيم وأوامر سامية، وتعيين أشخاص غير شرعيين تحت مسمى الخبراء القانونيين أو المستشارين، وقضايا تتعلق بنظام العمل والعمال، وقضايا تم الاحتكام فيها إلى الأحكام العرفية وبعض العادات، وأحكام مشايخ العشائر، إلى جانب بعض الملفات الحساسة التي كانت السلطة ترغب في جعلها من اختصاص محكمة غير شرعية هي هيئة فض المنازعات التجارية، وتتعلق بقضايا التدخين والسينما والأسطوانات المسجلة وآلات الطرب، بحجة أن المحكمة الشرعية تجد غضاضة في النظر في مثل هذه القضايا، إلى غير ذلك من الحالات الكثيرة جدا مما وثقه ضمن كتاب الأقضية من موسوعة الفتاوى والرسائل.

لقد سجلت هذه المجابهة الدينية الهادئة أعلى مرتفع في خط التصعيد ضد المجال السياسي. لكن، وكما هو معلوم تاريخيا فإن وقوف المفتي ضد علمنة القضاء والمحاكم الشرعية قد آلت إلى الفشل، إذ لم يكن يملك من أدوات الضغط والإكراه المؤسسي ما يمكنه من الوقوف في وجه التحديث القسري الذي فرضته النخبة الحاكمة كنوع من الاستجابة السلبية لمسايرة منطق التحديث الذي بات مطلبا فوقيا يتجاوز ''نزوات'' الحكام إلى الوصفات الدولية التي تشكل الرهان الحقيقي لتطلعات الطبقة الحاكمة. وفي هذا السياق يوجه محمد المسعري نقدا حادا للسياسة الرسمية التي يرى أنها تنتهج أسلوبا يقوم على الخداع والتلبيس في فرض القوانين الوضعية، حيث إن الدوائر المعنية لا تطلق عليها ''قوانين'' بل تسميها ''أنظمة'' و ''مراسيم''، و ''تعليمات''، و ''أوامر''، و ''لوائح''، و ''سياسات''، وهو يرى أن ما تقوم الدولة السعودية من تطبيق بعض الحدود الشرعية على بعض الناس وتعطيلها لبقية أحكام الشريعة التي تحل محلها الأحكام الوضعية لا تختلف عن غيرها من الدول العربية

التي تجاهر بتحكيم القوانين الوضعية في المجال العام وقصر القوانين الشرعية على مجال الأحوال الشخصية.[43]

على أن ظاهرة التقطيع المجالي ستشهد تطورا ملموسا بعد وفاة المفتي محمد بن إبراهيم عام ١٩٦٩، وكانت فرصة تاريخية سرعان ما التقطتها الأسرة الحاكمة لإعادة تنظيم المجال الديني بما يعيده إلى حدوده المرسومة، ويضع حدا لتجاوزاته ''الضارة''، خاصة منازعته المستمرة فيما وكل إلى ''ولاة الأمور''، وأيضا، بما يحول مستقبلا دون استثمار هذا الرصيد المعنوي في اتجاه مؤسسي من شأنه تهديد المجال السياسي أو إعادة إخضاعه لسلطان العلماء. ضمن هذا السياق يتحدث بعض الباحثين عن تعديلات جوهرية في إعادة هيكلة المجال الديني بحيث استبدل الطابع الشخصي وغير الرسمي للمفتي بطابع رسمي بيروقراطي، تجسد في تشكيل هيئة كبار العلماء التي أصبحت مؤسسة دينية رسمية تخضع لإرادة الحاكم الذي يتحكم فيها سياسيا بتعيين أعضائها بمرسوم ملكي، وأغلبهم ينتمي إلى الأسر النجدية، كما يتحكم فيها ماليا بتوفير مواردها المالية مع إعطائها حرية توزيعها. وبهذه الإجراءات التنظيمية فقد المجال الديني استقلالية مواقفه التي حفظت له هيبته خلال فترة محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، حيث آثر كبار العلماء المصادقة على القرارات الملكية بشكل مستمر.[44]

لكن هذه الاستراتيجية باتت تتعرض لتحديات حقيقية نتيجة ظهور تيار ديني غير تقليدي كانت قاعدته الأساسية من خريجي النظام التعليمي الذي تأثر بالاتجاهات الصحوية الوافدة على المملكة منذ خمسينات القرن العشرين، حيث كانت الدولة السعودية بحاجة إلى فتح مؤسساتها أمام النشطاء الإسلاميين لمواجهة التيار القومي الناصري. هكذا أفرز النظام التعليمي جيلا من المثقفين الإسلاميين الذين يجمعون بين الثقافة الدينية الأصيلة والثقافة العصرية مما مكنهم من انتهاك قانون التقطيع وتجاوز الطابوهات الرسمية، حيث أقدم جيل الصحوة على اقتحام المجال الثقافي الذي كان حكرا على الاتجاه الحداثي. وثمة مظاهر مثيرة في هذا التداخل الذي بات يهدد قواعد اللعبة كما رصدها الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا بدء من مطلع الثمانينات، خاصة وأن الأمر تعدى حدود النزاع مع رموز التيار الديني التقليدي من جهة، ورموز الحداثة من جهة ثانية إلى منازعة السلطة الحاكمة ذاتها. في هذا السياق، أظهرت مقابلة بعض رموز الصحوة أنهم كانوا يعتقدون بأنهم ''ضحايا مؤامرة علمانية تهدف إلى السيطرة على الدولة السعودية، لكنهم بدأوا رويدا رويدا يتبنون أن فكرة أن العائلة المالكة هي أصل مصائبهم...، وكان الخطاب المناهض للعلمانية ينحرف شيئا فشيئا نحو خطاب

مناهض للنظام".[45] وبخصوص التهميش الذي لحق الصحويين جراء احتكار العلماء الوهابيين التقليديين للمجال الديني، بدأ الصراع مع المؤسسة الدينية يتحول بالتدريج إلى صراع ضد السلطة السياسية، حيث لا تظهر المؤسسة الدينية الوهابية في نهاية المطاف، إلا بوصفها تابعة للعائلة المالكة.[46]

ومع تنامي المساحات التي بات يحتلها تيار الصحوة في المجتمع السعودي، وتحول اهتمامه إلى التنديد بالنفوذ الأمريكي والمتواطئين معه، بدأت السلطة الحاكمة تشحذ مخالبها لاستعادة هيمنتها على المجال الديني، وبدأت في إصدار المراسيم التي تحد من نشاط الصحويين تمددهما إلى المجالين الديني والثقافي، كما جاءت أحداث حرب الخليج الأولى والثانية لترفع من حدة المواجهة بين الطرفين[47] حيث كان استقدام السعودية للقوات الأمريكية، ووقوف المؤسسة الدينية إلى جانبها مناسبة لتأكيد هواجس الصحويين حول تآمر الأسرة الحاكمة مع أعداء الأمة من جهة، وترفع من وتيرة النزاع مع هيئة كبار العلماء الذين باتوا في أعين الصحويين مجرد ألعوبة تتاجر بمناصبها الدينية مجاراة للحكام.[48] والذي يبدو أن الرقابة على المجال الديني تزايدت حدتها تبعا لتطور الأوضاع السياسية في المنطقة، لذلك، لم يكن مستغربا أن يتزامن صدور الأمر الملكي إلى "المفتي العام للمملكة العربية السعودية ورئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء رئيس هيئة كبار العلماء والجهات المعنية" بقصر الفتوى على الهيئة الرسمية[49] مع أحداث الربيع العربي ٢٠١١. لكن اللافت في "الأمر الملكي" الذي صدر باسم الملك عبد الله بن عبد العزيز أنه كتب بلغة فقهية محكمة لا يبدو أنه كان ممن تدرب على فذلكاتها، كما أن ما ورد في هذا المرسوم من الغيرة على دين الله وتعظيمه وحدود الشرع الحنيف، والتحذير من منتحل صفة أهل العلم، ممن يجادل في دين الله بغير علم ولا هدى منير... وغيرها من العبارات المسكوكة المعهودة في الخطاب السلفي الرسمي، لا يبدو منسجما مع خطه اللبرالي. ومع ذلك تبقى قيمة هذا المرسوم في دلالته على حجم التحول في الموقف الديني الرسمي الذي تحول إلى مجرد عراب للقرارات السلطوية. لكن الأمر لم يقف عند حدود إصدار المراسيم، بل تجاوز ذلك إلى اتخاذ إجراءات أمنية من شأنها "تطهير" المجال الديني من "الشوائب" الصحوية، وكانت الضغوط الدولية التي فرضتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر ذريعة لاتخاذ خطوات راديكالية في سبيل تجفيف منابع الصحوة، وانتهى الأمر بالاعتقال التعسفي الجماعي لرموز التيار الصحوي خارج سلطة القانون وحكم القضاء.

خاتمة

كانت هذه عينة من أنماط الحكم السائد في المنطقة العربية، وهي تكشف بأن الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية بالرغم من انقسامها بين أنظمة تقليدية محافظة وأخرى تقدمية ثورية إلا أنها كانت تشترك في تعاملها البراغماتي مع الدين بما مكنها من تطويعه وإفراغه من مضمونه الحقيقي كما هو معترف به في أصوله وبين أتباعه ومعتنقيه. وسواء أتعلق الأمر بالتأويل الليبيرالي أو الاشتراكي للإسلام، تبقى عملية التأويل التفافا حول مفاهيمه الأساسية، ومبادئه الحاكمة بما ينتهي إلى إجهاض مشروعه المجتمعي، والحيلولة دون هيمنته على إدارة الشأن العام، مما أدى إلى تعطيل كامل للمشروع الإسلامي. وبالنظر إلى تباين المنطلقات والخلفيات الأيديولوجية الحاكمة لعملية التأويل تبعا لتباين الخيارات الأيديولوجية التي تتبناها الأنظمة الحاكمة، تتكشف عملة التأويل عن نسختين متناقضين للدين الواحد بحجم التناقضات التي كانت تحكم القوى الإمبريالية التي كانت تتصارع حينئذ على قيادة العالم، وهو ما جعل من الدين واحدة من أقوى الأدوات الأيديولوجية التي جرى استخدامها في عملية الاستقطاب إبان الحرب الباردة. وعلى عكس مظاهر التقديس الكاذب والزائف التي كانت تظهرها الأنظمة المحلية للطقوس الدينية، كانت هذه الأنظمة في واقع أمرها تخوض حربا صامتة أحيانا، ومعلنة أخرى، ضد كل ما يرمز إلى الحضور الديني في مؤسساتها الرسمية كقوة فاعلة ومؤثرة وموجهة. وهذه الازدواجية القمعية التي تجمع بين التقديس الزائف والإقصاء الممنهج، كان لابد أن تقود إلى نهايتها الحتمية حيث وجدت الأنظمة الحاكمة نفسها أمام حالة من الصدام المستدام ضد تمرد شعوبها على ما اعتبرته اعتداء على عقيدتها وامتهانا لمقدساتها الدينية. ودون الحديث عن واقع الإفلاس القيمي والمادي الذي تكشفت عنه عقود من الاستقلال الزائف، تجد البلدان العربية نفسها اليوم تقف عارية أمام شعوب العالم من رصيدها النضالي الذي أجهضته سنوات من التدمير الممنهج لعوالمها الرمزية.

* * *

الهوامش

[1] أستاذ الفكر السياسي الإسلامي، جامعة قطر.

[2] تشعبت حركة الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي في مختلف المناطق الجزائرية، وما ذكر لا يعدو أن يكون عينة من تكشف ارتباط المقاومة بالدافع الديني، ودور الزوايا ورجال التصوف في تعبئة المجاهدين. ينظر مزيدا من التفاصيل في أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية: ١٩٠٠-١٩٣٠، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ج١، ص١١٦ وما بعدها. وكذلك محمد علي داهش، المغرب العربي المعاصر: الاستمرارية والتغيير، الدار العربية للموسوعات، ط١، بيروت ٢٠١٤، ص٢٧ وما بعدها.

[3] نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة ١، بيروت ٢٠١٥، ص١٦٥.

[4] إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ص٤٤٧.

[5] لمزيد من التفاصيل، ينظر: إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٧٧. وينظر أيضا الصفحة رقم: ٢٠٠.

[6] بسام العسلي، جبهة التحرير الوطني الجزائري، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، بيروت، ١٩٩٠، ص١٥٨.

[7] نفسه، ص٢٠٦.

[8] ينظر بهذا الخصوص: مايكل ويلس، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية لصعود الحركة الإسلامية، ص٥٩.

[9] نفسه، ص٦١.

[10] الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، ضمن كتاب: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ومعهد الشؤون الدولية، تأليف جماعي، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ج٢، ص٦٧٢-٦٧٣.

[11] الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط٢، د.ت، ص ٢٢١.

[12] يوسف مناصرية، الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية ١٩٣٤-١٩٣٧، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط ٢٠٠٢، ص١٤-١٥.

[13] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، مرجع سابق، ص٣٩، وينظر أيضا الصفحة رقم: ٥٤ من نفس المرجع.

[14] نفسه، ص١١٠.

[15] نفسه، ص١٦.

[16] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، ص٢٨.

[17] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، مرجع سابق ص١١٠.

[18] رفيق عبد السلام بوشلاكة، الجذور الحداثية للاستبداد، الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجا، ضمن كتاب: الاستبداد في نظم الحكم العربية، تأليف جماعي، تحرير على خليفة الكواري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٨٩.

[19] الجذور الحداثية للاستبداد، ص١٢٤.

[20] عبد الجليل بوقرة، الدولة الوطنية ١٩٥٦-١٩٨٧، ضمن كتاب: تونس عبر التاريخ، الحركة الوطنية ودولة الاستقلال، ج٣، تأليف جماعي بإشراف خليفة الشاطر، وزارة البحث العلمي والتكنولوجيا وتنمية الكفاءات، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس ٢٠٠٥، ص١٨٦.

[21] الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، مرجع سابق، ج٢، ص٦٧١-٦٧٢. وكذلك: عبد الجليل بوقرة، الدولة الوطنية ١٩٥٦-١٩٨٧، مرجع سابق، ص١٨٤.

[22] ينظر تعقيبه على بحث رفيق عبد السلام، الجذور التاريخية للاستبداد، مرجع سابق، ص١١١-١١٢.

[23] إدريس الكتاني، المغرب المسلم ضد اللادينية، مطبعة الجامعة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٥٨، ص١٠-١١.

[24] نفسه، ص٣٢.

[25] نفسه، ص١٩.

[26] عُيِّن عبد الهادي بوطالب وزيرا للشغل والشؤون الاجتماعية عند تأسيس أول حكومة وطنية سنة ١٩٥٥، ترأس مجلس النواب المغربي عام ١٩٧٠. والمفارقة هنا أنه تخرج من جامعة القرويين التي حصل منها على اجازة ودكتوراه في الشريعة وأصول الفقه. أما أحمد بن سودة، فقد شغل منصب كاتب الدولة في الشبيبة والرياضة في أول حكومة مغربية، وأصبح واحدا من كبار مستشاري الملك الحسن الثاني، وهو خريج القرويين أيضا.

[27] سميت بالمحمدية نسبة إلى محمد السادس، كما ورد في خطابه الذي ألقاه بمناسبة إعادة هيكلتها في الدار البيضاء بتاريخ ٣٠ أبريل ٢٠٠٤، والذي قال فيه: "أبينا إلا أن يشمل إصلاحنا رابطة علماء المغرب، لإخراجها من سباتها العميق، وإحيائها بشكل يجعل منها جهازا متفاعلا مع المجالس العلمية، وذلك بإصدار ظهير شريف لتنظيمها وتركيبها في إطار يحمل اسمنا الشريف، بحيث نطلق عليها اسم "الرابطة المحمدية لعلماء المغرب"، مكونة من العلماء الموقرين، الذين يحظون بوسامي رضانا وعطفنا".

[28] تأسس بموجب الظهير الشريف رقم 1.80.270بتاريخ ٨ ابريل ١٩٨١، ونص الفصل الاول من الظهير المذكور على أنه يتولى الملك رئاسته بوصفه أميرا للمؤمنين.

[29] Mahmoud Hamad & Khalil Al-anani, Elections and democratization in the Middle East: the tenacious search for freedom, justice, and dignity, New York, Palgrave Macmillan, 2014.PP.95-96.

[30] Ibid. PP.92-93.

[31] Nazih N. Ayoubi. Over-Stating. The Over Arab State. Politics and Society in the Middle East. Published by I.B. Tauris and Co Ltd. New York. 2014. pp.121-122.

[32] Elections and democratization in the Middle East. Op. Cit. P. 96.

[33] ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة بإشراف عبد الحق الزموري، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص٢٠.

[34] محمد جلال كشك، السعوديون والحل الإسلامي، مصدر الشرعية للنظام السعودي، المطبعة الفنية، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤. ص٧.

[35] محمد المسعري، الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ٢٠٠٢، ط٦، ص٩، نسخة إليكترونية. Committee for the Defense of Legitimate Rights. BM Box: CDLR. LONDON. WC1N 3XX. United Kingdom. website: http://www.cdlr.net ينظر الرابط التالي:

[36] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص١٧-١٨.

[37] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٢٠

[38] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٢٧-٣٤.

[39] ينظر النص الكامل لرسالة تحكيم القوانين في: مجموع فتاوى الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، ط١، ١٣٩٩، ج١٢، ص٢٨٤.

[40] مجموع فتاوى الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، ج١٢، ص٢٥١.

[41] نفسه، جزء ١٢، ص٢٥٤-٢٥٥.

[42] نفسه، ج١٢، ص٢٦١.

[43] الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، مرجع سابق، ص٥٠.

[44] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص١٠٢-١٠٤.

[45] نفسه، ص٢٠٣.

[46] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[47] على سبيل المثال ينظر الباب الذي حرره محمد المسعري بعنوان: ''السعودية وفتنة الخليج''، شرح فيه معنى موالاة الكفار، واعتبر أن ''نصر الكفار الحربيين، ومحالفتهم، وإعانتهم، ودعمهم، وتأييدهم على المسلمين، أو إفشاء أسرار المسلمين العسكرية والأمنية للكفار، أو تحريض الكفار على قتال المسلمين، أو معونتهم في الإعداد لحرب المسلمين محرمة قطعا، وهي من كبائر الذنوب...، بل هي من الذنوب المكفرة، أي أن ''موالاة الكفار'' من أعمال الكفر، يكفر به فاعله بمجرد فعله الظاهر، فيصبح بفعله مرتدا حربيا، ويخرج به من الملة الإسلامية''. الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ص٢١٥.

[48] على سبيل المثال، انتقد محمد المسعري تناقض فتاوى العلامة ابن باز تبعا للغرض السياسي من الفتوى، فعندما كان حكام السعودية يواجهون خطر الناصرية، ألف الأستاذ ابن باز كتابه ''نقد القومية العربية''، وغلا فيه كما يقول غلوا شديدا فحرم استخدام المشركين أو الاستعانة بهم في أعمال الهندسة والطب حتى في حال الضرورة. ولكن عندما احتاج أسياده من آل سعود لأسيادهم الأمريكان نكص الأستاذ على عقبيه وأصدر هو وغيره من مشايخ آل سعود فتواهم الشنيعة التي استند إليها آل سعود في تنفيذ جريمتهم النكراء. الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ص٢٧٣.

[49] ينظر نص القرار في: الملك عبد الله بن عبد العزيز، ''الامر الملكي الكريم لخادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود حفظه الله بقصر الفتوى على أعضاء هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية''، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء، ع٩٢، سنة ٢٠١١.

رسائل النور أنموذج متكامل لتقديم الإسلام إلى الإنسان المعاصر

الملخص

إحسان قاسم الصالحي[1]

إن الأزمة التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر هي أزمة إيمانية أخلاقية بالدرجة الأولى فهذا الإنسان يحترق كل يوم لأنه لا يجد جوابا عن العديد من الأسئلة التي تنبعث من أعماقه عن معنى الحياة وعن المصير. وقد استعان الباحث في تشخيص هذه الحالة على آراء مفكرين غربيين مثل المفكر النصراني تليخ الذي قرر أن المنهج العقلي والعلمي الحديث قاصر على بعث الطمأنينة في قلب المجتمع الغربي فضلا عن عالم النفس المشهور فكتور فرانكل صاحب كتاب ''الإنسان ومعضلة معنى الحياة'' الذي بين ان غاية الإنسان اليوم لم تعد موجهة نحو إشباع الشهوات بل صارت تتوق إلى معرفة وإدراك سر الوجود ومعنى الحياة.

ومن ثمة يتسأل الباحث عما يمكن ان يقدمه الإسلام لهذه المعضلات عارضا لآراء مفكرين بارزين أحدهما من الغرب الدكتور توران والذي حكى تجربته في البحث عن الإيمان والإسلام مبرزا الدور المميز لرسائل النور في تعريفه بالله تعالى وأما الشرقي فهو طه عبد الرحمان الذي أشار إلى مدى حاجة الغرب في اللحظة الراهنة إلى القيم الروحية والأخلاقية الخالصة المنبثقة عن الإسلام.

وقد خلص البحث إلى أن رسائل النور لها من الخصائص والمؤهلات ما يمكنها من حل هذه الأزمة الحضارية الشائكة فهي تتمتع بخطاب شمولي يستوعب المسلم وغير المسلم ويحث الناس على مشاهدة الكون والتدبر في هذا الكتاب المفتوح ويذكرهم بالآخرة بأسلوب لين ومقنع يمتزج فيه العقل بالقلب. وذلك بما أفاض الله تعالى من النور على قلب مؤلف هذه الرسائل الأستاذ النورسي ليكشف عن بصائر الناس تلك حجب المادية القاتمة والتي حالت بينهم وبين الاطمئنان القلبي والراحة النفسية.

فرسائل النور إذن تعيد للإنسان المعاصر إنسانيته وتنتشله من مستنقع الشهوات والشبهات وتهديه إلى معنى الحياة والتعرف على خالق الأرض والسماوات.

الكلمات المفتاحية: الإنسان المعاصر، رسائل النور، الخطاب الشمولي.

* * *

The Risale-i Nur: A Perfect Example of How to Present Islam to Contemporary Man

ABSTRACT

Ihsan Qasim al-Salihi

The crisis in which modern man is floundering is a crisis of moral faith in the first place, for this person burns every day because he does not find an answer to many questions that emanate from the depths of the meaning of life and about destiny. The researcher examines the opinions of certain Western thinkers, who decided that the modern mental and scientific method is limited to reassurance in the heart of Western society, as well as the famous psychologist Victor Frankel, the author of the book "Man and the dilemma of the meaning of life" who showed that the goal of man today is no longer directed at satisfying desires, but rather yearns to know and understand the mystery of existence and the meaning of life. From that point onward, the researcher turns to religion and ponders what Islam is capable of offering to resolve the issue. The researcher addresses the thoughts and opinions of salient thinkers worldwide, one of such thinkers (who lives in the West) is Dr. Turan who retold his experience of searching for answers to this modern dilemma by looking into Islam and Iman, showing the important role that the Risale-i Nur played in guiding him to the knowledge of Allah. The other one is Taha Abdul Rahman, an eastern philosopher, who stated that the western world is in need of the pure spiritual and moral values emanating from Islam. The research concluded that the Risale-i Nur has the characteristics and qualifications that is appropriate for both Muslims and non-Muslims alike. People will be urged to take a look at the universe around them and mainly reflect on this open book. They'll be reminded of the Hereafter in a comforting manner where the ideas of the mind and the emotions of the heart are perfectly blended. And that is where God Almighty has shed light on the heart of the author of these messages, Said Nursi, to reveal the people's insights that obscure the dark materialism that prevented them from a reassuring heart and attaining psychological comfort.

Risale-i Nur thus restores humanity and develops a true human being, liberated from the quagmire of desires and suspicions, and guided to the

meaning of life and towards knowledge of the Creator of the earth and the heavens.

Key words: modern human, Risale-i Nur, totalitarian discourse.

* * *

مقدمة

حالة الإنسان النفسية بصفة عامة في الوقت الحاضر هي أسوأ بكثير من حالته في القرون السابقة، إذ كان بإمكانه في الماضي الرجوع إلى دينه ليجد سبيله والفرار إلى خالقه ليضمد جراحه أو يسكن حيرته. فأصبح الإنسان في هذا العصر لا يعرف كيفية رفع يديه إلى السماء، وبالتالي أمسى هاويا لا يعرف ما نهايته ومن أين يستمد قوته.

يذكر المفكر النصراني بول تليخ (Paul Tillich. 1965) في تحليله الفكر العلمي التقني والعقل الحديث، اللذين تميزت بهما ''الحداثة''، فلاحظ بأن هذا العقل الأفقي، أي الفاقد للاتجاه العمودي نحو السماء، يتميز هذا العقل بتعاطيه السببية متماديا في علاقاتها اللامتناهية، من دون أن يتوقف على المعاني المنطوية في مظان انتظاماتها، لأن كل ما يهمّه هو التحكم والسيطرة والبطش والتسلط على حركة الأكوان ومعادنها، ومن دون أن يسأل -هذا العقل- لماذا هذا التحكم وما الغرض من ورائه.[2]

وينظر هذا العقل –حسب هذا المفكر الأمريكي– إلى المخلوقات من حيث هي أشياء تدخل في عبارة رياضية أو عملية حسابية، كأن العقل لم يُخلق إلاّ من أجل هذه التجريدات الجافة، وكأن الكون لم يُخلق إلا لجلب المنافع المادية وما شابهها.

إن انفراد العقل العلمي التقني الذي غلب على الحداثة بهذه الأوصاف وهذه الأفعال وانغماسه فيها بطريقة شبه كلية جعلته يفقد توازنه، لأن هذه الأوصاف جاءت على حساب أوصاف وكمالات عقلية أخرى.

ويرى ''تليخ'' أن السبب الأكبر وراء الأزمة الأخلاقية التي يمر بها إنسان الغرب يعود في أغلبها إلى ذلك العقل الأفقي الحسابي التحكمي الذي اندفع متماديا يركض وراء الأقمار والأجرام من دون أن يقف عند معاني ما هو بصدد الغور فيه. فمعاني الأشياء ليست في ''أنفسها'' بل في ما تدل عليه ''بإشارتها''. ومن هنا يرى هذا المفكر أن هناك علاقة وطيدة بين ''أزمة المعنى'' و ''أزمة الأخلاق''.

يأتي الإنسان فيسأل: ما معنى وجودي ووجود الكائنات التي من حولي؟ كيف أكون إنسانا في عالم يسوده الوحش والعدم والشر؟ من أين أتيت وإلى أين أنتهي؟ وما

نقطة استمدادي واستنادي في تلك الحالات؟ وكيف أنجو بحياتي وأفكّ سلاسل الأسباب وحتميتها المغلقة؟ وكيف أحصل على الأمل وماذا بالأمل؟ كيف أتخلص من هذا الأسى الذي يعذبني ويأبى أن يغادرني؟ ثم لا يجد معرفة تسلي عن همومه أو تقضي على شكوكه أو تشفي غليله.[3]

وهكذا نرى كيف أصبح العقل –الذي هو نعمة إلهية– وبالاً على الإنسان، فهو يتقلب في هذه الأحوال ليس أمامه إلاّ إسكاته. وهذه هي بداية الأزمة الأخلاقية. ذلك أن إسكات العقل لن يتم إلاّ بتخديره أو تغفيله أو تزييفه وإخراجه عن فطرته.

قال هذا المفكر النصراني: ''ياليت رجال الدين يضعوا تلك الأسئلة نصب أعينهم ويَدَعوا لتلك الأنينات ممراً لآذانهم حتى تطرق أسماعهم، إذ خدمة الدين في الغرب اليوم تتمحور حولها''. ثم يتأسف لعدم وجود من يجتهد في البحث عن الجواب الشافي لها أو حتى الإصغاء لها.[4]

ويأتي العالم النفساني الشهير اليهودي فكتور فرانكل Viktor Frankel ليعزز هذه الملاحظات. فقد اشتهر فرانكل بكتابه ''الإنسان ومعضلة معنى الحياة'' Man Search for Meaning الذي أحدث انقلابا كبيرا في علم النفس خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. لما سئل هذا المفكر كيف يفسر الرواج الكبير الذي نالته أطروحاته في هذا الكتاب؟ كان جوابه: إن السؤال الذي أصبح يشغل الإنسان أكثر من أي وقت مضى والغاية التي أصبحت تحفز سلوكه ليست هي ''إشباع الشهوة'' كما زعمه ''فرويد'' ولا هي رغبة التنافس وابتغاء القوة كما أدلى به ''أدلير'' ولكن غايته هي الوصول إلى فهم معنى الحياة أو قل معنى الوجود الذي من حوله.[5] فإذن الإقبال الذي ناله كتابه من قبل العامة والخاصة –وإن لم يكن دليلا كافيا على صحة نظريته– يبقى بالنسبة لنا شاهدا قويًا على أن في المجتمع الغربي أو بالأحرى في قلب الإنسان الغربي حرقة يريد إطفاءها وفي جنبيه ازعاجات يبغي إزالتها.

ما دور المسلمين في الإنقاذ؟

وبعد هذه المقدمة التي بيّنت لنا تشخيص بعض مفكري الغرب الأمراض والأزمات الخُلقية والفكرية في إنسان العصر وخاصة في مجتمعاتهم يأتي سؤالنا: ما هو دور المسلمين اليوم وماذا يمكن لهم أن يقدموه تجاه هذه الأزمة الحضارية؟ وإذا فرضنا أن رسائل النور كإنتاج إيماني قرآني مرشّح من بين إنتاجات فكرية إسلامية أخرى أن تساهم في الهداية الإيمانية فما هي يا ترى مؤهلات هذه الرسائل؟

أجاب عن تساؤلنا الدكتور كولن تورنر Colin Turner الأستاذ في جامعة مانشستر بإنكلترة، والذي اهتدى إلى الإسلام سنة ١٩٧٥ حيث سأل السؤال نفسه في بحثه القيم الذي ألقاه في المؤتمر الأول لبديع الزمان سعيد النورسي بإسطنبول:[6]

The Risale-i Nur: A Revolution Of Beleif

''السؤال: ماذا نستطيع نحن المسلمين أن نقدم للغرب؟

ثم يجيب عنه محللاً:

كل شيء... أو لاشيء.

فنحن نملك الإيمان والإسلام وهما كل شيء، بيد أن فهمنا وتفسيرنا للإسلام في كثير من الأحيان لا يسمن ولا يغني من جوع''. ويذكر أنه في إحدى المظاهرات التي نظمتها الجالية المسلمة بلندن تقدم إليه أحدهم ليستفسره عن شعار كان يرفعه المتظاهرون، وهو شعار ''لا إله إلا الله''، فأجابه ''تورنر'' بأن معناه ''لا يوجد إله إلا الله''. لكن السائل لم يقتنع بهذا الجواب الذي اعتبره مجرد ترجمة للشعار، ''وعند ما تبين عجزي كان هناك صمت طويل ومحرج''،[7] الأمر الذي دفعه ليشد الرحال بحثا عن الجواب الشافي لمعنى ''لا إله إلا الله''. ويستطرد قائلاً:

''عادة ما يكون المهتدون متحمسين جدا لمعرفة كل ما يمكنهم معرفته حول دينهم الجديد وفي أقصر مدة ممكنة. لذا فبعد بضع سنوات من اهتدائي توسعت مكتبتي بسرعة، فقد كان هناك الكثير لأتعلمه، وكانت هناك كتب عديدة مستعدة لتعليمي... كتب حول التاريخ الإسلامي، وحول النظام الاقتصادي للإسلام، وحول مفهوم الدولة في الإسلام، وكتب وكراسات عديدة حول القوانين الإسلامية (الشريعة الإسلامية)...

رجعت إلى هذه الكتب للعثور على جواب حول السؤال: ما معنى لا إله إلاّ الله؟ ولكني أصبت بخيبة أمل... كانت هذه الكتب حول ''الإسلام''... وليس حول ''الله'' ... كان في هذه الكتب كل ما يخطر على بال الإنسان من مواضيع... ولكن الموضوع الأهم لم يكن موجودا...

والنتيجة الحتمية لهذا هي أن التوجه نحو الغرب قد تركّز في تقديم الإسلام له كنظام سياسي وكبديل أيديولوجي، وتم هذا التقديم في الغالب دون الإشارة إلى حقائق الإيمان...''[8]

نفهم من هذا أن حاجة الغرب بل حاجة إنسان العصر إلى حقائق الإيمان وتذوق معرفة الله وراحة الاطمئنان القلبي، أكثر بكثير من حاجته إلى فهم الإسلام نظاماً اجتماعياً واقتصادياً أو ما شابه ذلك.

ويحدد الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن الوسائل الناجعة في تقديم الإسلام إلى الغرب بالقيم الروحية الخالصة والمعاملة الأخلاقية الخالصة. وذلك بعد عرضه للأخطاء التي تقع فيها بعض الفئات. فيقول: ''فإذا كان خطأ (الفئة الأولى) أنها قد قدمت للمخاطَب من الإسلام ما عند هذا المخاطَب من القِيَم، فينبغي إذن أن نقدّم للغرب من القيَم ما ليس عنده أو ما يمكن أن لا يكون عنده، حتى يشعر بالحاجة إليه. وإذا كان خطأ (الفئة الأخرى) أنها قدّمت للمخاطب جانب البأس من الإسلام، فينبغي إذن أن نقدم له من وجوه الدفع بالتي هي أحسن الموجودة في الإسلام ما ليس عنده أو لا يمكن أن يكون عنده، حتى يجد الاطمئنان إليه؛ ولا سبيل إلى إشعاره بالحاجة إلى قيَم الإسلام إلاّ متى كانت هذه القيم تُصحِّح القيم المادية التي تمسّك بها وتتعالى عليها، وليست هذه القيم إلا القيم الروحية الخالصة؛ كما أنه لا سبيل إلى جلب الاطمئنان إليه إلاّ متى كانت معاملتنا له تفضُل معاملته المنفعية لنا درجات وليس هذه المعاملة غير المنفعية إلاّ المعاملة الأخلاقية الخالصة''.[9]

ما يؤهل رسائل النور لتقديم الإسلام على أفضل وجه:

بعد هذا التشخيص لحاجة الغرب أو إنسان العصر من قبل علماء نصارى من الغرب وعالمين فاضلين ومفكرين جليلين أحدهما من الغرب والآخر من الشرق. ننظر إلى رسائل النور، لنرى مدى كونها أهلاً لتقديم الإسلام إلى الغرب وإلى كل إنسان في هذا العصر. ونستهل العرض بالسؤال الآتي:

لماذا رسائل النور؟

فالجواب: لا جرم أن الإيمان والتصديق بالأمور الغيبية خاصة لا يتم أو لا تتكامل عناصرُه ولاسيما في هذا العصر بالاكتفاء بعرض النصوص وحدها، فلا يكفيه عرض الآيات الكريمة وسردها آية آية، وإيراد الأحاديث الشريفة حديثاً حديثاً من غير تنوير عقلي وإدراك إنساني متناسب مع قدراته. كما أن مدارك الإنسان وقدراته العقلية وسعة أفقه لا تكفي أساساً لبناء إيماني متين، من غير تبصير قلبي وانبعاث روحي، واستلهام وجداني من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

وبديع الزمان سعيد النورسي رجلٌ أفاض الله على قلبه من نور القرآن الكريم ما جعله يدخل عالم الإيمان والغيبيات بثبات وإقدام، في هذا العصر الذي طغت فيه قوى المادية، فأسدلت غشاوة على الأبصار والبصائر، فلم تعد ترى العقبى، وبدت الغيبيات شاحبة باهتة خافتة تنتظر من يجلوها بنور الإيمان، فما فتئ النورسي يجول ويصول في هذه الساحة متزوداً بنور الهداية الربانية، حتى وجدناه في رسائله –رسائل النور– وفي تربيته لطلابه مثالاً للمجدد المُقتدي بالرسول الكريم ﷺ، والمُقتفي خطوات الهداية في نور القرآن المبين.

ولعل العناية الإلهية شاءت أن تغرس في النورسي بصيرة نفَّاذة، وقدرة عجيبة في دمج العلوم العقلية الحديثة والعلوم النقلية الشرعية، فكأنه ينهل من منابع المعرفة وأصولها لا من فروعها؛ إذ يقدم حلولاً وإرشادات في أعقد الأمور الحياتية والإيمانية والغيبية في بلاغة رائقة وأسلوب رشيق، تأنس به العقول وتطمئن به القلوب، فتجد فيه ضالتها، ومنفذ خلاصها من دون أن يكدّر شيئاً على صفو الأفهام أو يغرقها في الفروع، وإهمال الأصول.

ولكي يكون أسلوبه ملجماً لجماح العقول وشرود القلوب، فقد أودع الله فيه قدرة على الاستشهاد بـ"الأمثلة" المقنعة القريبة من العقل والقلب معاً، ومنحه قوة المنطق الفطري والبرهان العقلي والأدلة المقنعة وإقامة الحجج القوية في معالجته الأمور الغيبية الإيمانية، لذا يجد قارئ الرسائل متعة جديدة كلّما أعاد قراءتها، بما ينكشف أمامه من آفاق إيمانية احتجبت عنه في مطالعته الأولى.

فما مؤهلات رسائل النور ؟

في الحقيقة يمكننا أن ندرج تحت هذا العنوان مزايا كثيرة وكثيرة جداً لرسائل النور تؤهلها لتكون أنموذجاً متكاملاً لتقديم الإسلام إلى الغرب، إلاّ أننا نكتفي بالمزايا الآتية:

١- الخطاب النوري خطاب إلى الإنسان مسلما كان أم غير مسلم:

لاشك أن الخراب المادي والدمار المعنوي قد أصاب العالم أجمع، والإنسان هو المستهدف بالذات، وليس المسلم وحده. فبات من الضروري على كل من سهر على فلاح مشروعه الإصلاحي أن يخاطب كل أجناس البشر وكل طبقات المجتمع ذكورا وإناثا. فما سجله الأستاذ النورسي في الرسائل ما هو إلاّ أدوية استفادها من القرآن الكريم وجرّبها أولاً على نفسه حيث إن النفس الإنسانية واحدة في جوهرها، وواحدة

في أسباب صحتها ومرضها، كالجسد تماماً . فيقول: ''كُن مَن شئت، فلا نفسُك أطغى وأعصى من نفسي، ولا شيطانُك أغوى وأشقى من شيطاني''.[10]

لذا نجد أن رسائل النور تسدّد خطابها نحو الإنسان وتفسح مجال الحوار، بحيث يبلغ مداه الإنساني، وتسعى لخلاصه من الكفر والإلحاد والضلال والضياع، وإيجاد الحلول لمشكلاته وهمومه الحقيقية من حيث هو إنسان، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم . فـ ''تقول: كن من شئت وأبصر! وافتح عينيك فحسب وشاهد الحقيقة وانقذ إيمانك الذي هو مفتاح السعادة الأبدية''.[11]

٢- قراءة الكون كتاب الله المفتوح

إن أكبر هدف لرسائل النور هو تصحيح العقيدة في الله، وبلوغ التوحيد الحقيقي. لأن التوحيد الحقيقي ليس مقصوراً على معرفة نابعة من ''تصور''، بل هو أيضاً ما يقابل التصور في علم المنطق من ''التصديق'' الذي هو علمٌ، وهو نتيجة نابعة من البرهان، وهو أسمى من مجرد المعرفة التصورية بكثير. فالتوحيد الحقيقي إنما هو حكمٌ وتصديق وإذعان وقبول، بحيث يمكّن المرء من أن يهتدي إلى ربه من خلال كل شيء. ويمكّنه من أن يرى في كل شيء السبيل المنورة التي توصله إلى خالقه الكريم، فلا يمنعه شيء قط عن سكينة قلبه واطمئنانه، واستحضاره لمراقبة ربّه''.[12]

أي أنّ في كل شيء ابتداء من الذرات وانتهاء إلى المجرات، نافذةً تطل على التوحيد، وفي كل منها دلائل وإشارات تدلُّ مباشرة على الواحد الأحد بصفاته الجليلة.

وسار النورسي على هذا الدرب إلى أن ذاب عقلُه في قلبه فامتزج هذا بذاك والتحمت حينذاك العلوم النقلية بالعلوم العقلية الحديثة مما أدى إلى غسل هذه الأخيرة من شوائبها وإيقاظ الأخرى من سباتها حتى أصبحت كلتاهما نوافذ مطلة على نور معرفة الله.

والأستاذ النورسي لا ينقل إلى قراء الرسائل هذه الأركان الإيمانية علوماً نظرية مجردة، أو تصورات ذهنية باردة، وإنما ينقل لهم كيانه القرآني في تجربة كونية معرفية خصبة جداً، ذائبة في القرآن الكريم، إذ يقول: ''ما كتبتُ إلاّ ما شاهدتُ، بحيث لم يبق لنقيضه عندي إمكانٌ وهمي...''[13] وميزة رسائل النور هنا أنها ناجمة عن تجربة حية، لم تتوقف عند إظهار وجوه إعجاز القرآن البلاغية أو إشكالاته اللغوية وما شابه ذلك بل دخلت في الصراع الحضاري ولم تتسم في هذا المشوار بمبدأ الخصومة والرفض

المتزمت لما يأتي من الثقافات الأخرى، ولم تعمل حتى بمبدأ الانتقاء كأن تأخذ علوما من الغرب تراها نافعة وترمي بالأخرى إن بدت لها ضارة. بالعكس ذهبت رسائل النور لكي يصبح كل العلوم علوما نافعة تنير السبيل إلى سعادة الدارين. وكيف تم ذلك؟

٣- امتزاج العقل والقلب معاً

''إن الرسائل ليست كبقية مصنفات العلماء تسير على وفق خطى العقل وأدلته ونظراته، ولا تتحرك كما هو الشأن لدى الأولياء المتصوفين بمجرد أذواق القلب وكشوفاته... وإنما تتحرك بخطى اتحاد العقل والقلب معاً وامتزاجهما، وتعاون الروح واللطائف الأخرى، فتحلّق إلى أوج العلا وتصل إلى مراقٍ لا يصل إليها نظرُ الفلسفة المهاجمة فضلاً عن أقدامها وخطواتها، فتبين أنوار الحقائق الإيمانية وتوصلها إلى عيونها المطموسة''.[14] لذا يوصي الأستاذ النورسي لدى قراءة الرسائل بـ ''التأني والتروّي حتى يتمكن كل من العقل والقلب والروح والنفس والشعور من تناول حقائق رسائل النور التي هي في حكم الغذاء والطعام. وبخلافه فإن القراءة السريعة تجعل العقل وحده آخذاً حظه، بينما تظل الأخريات دون غذاء''.[15]

فميزة رسائل النور إذن أنها ليست بالعقل المجرد الذي غلب على الفكر الفلسفي الغربي، ولا هي عقل مسدّد فحسب يكتفي بالتوجيهات النقلية مقاصدا ومنافعا، بل هي تفضي إلى العقل المؤيَّد بالنور الذي يشع من القلب الذي يستقر فيه كل يقين وبه يستزيد.[16]

٤- من ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة

''إن هذا العصر العجيب الذي أثقل كاهل الإنسان بالحياة الدنيوية بما كثّر عليه من متطلبات الحياة وضيّق عليه مواردَها، وحوّل حاجاته غير الضرورية إلى ضرورية بما ابتلاه من تقليد الناس بعضهم بعضاً ومن التمسك بعادات مستحكمة فيهم، حتى جعل الحياة والمعاش هي الغاية القصوى والمقصد الأعظم للإنسان في كل وقت. هذا العصر العجيب أسدل بهذه الأمور حجاباً دون الحياة الدينية والأخروية والأبدية، أو في الأقل جعلها أمراً ثانوياً أو ثالثياً بالنسبة له...''[17]

ولما كانت رسائل النور تستقي من فيض القرآن وتستمد من بحره وترجع إليه، وأن رُبع القرآن الكريم آيات حول الآخرة، فما يفتح القارئ رسالة إلاّ ويجد فيها ما يذكّره بالآخرة تصريحاً أو تلميحاً أو إشارة، بأمثلة واقعية من حياته اليومية، فيغدو ''الكون بسر التوحيد، بمثابة مزرعة تهيئ محاصيل وفيرة جداً لعالم الآخرة ومنازلها...

وبمثابة مصنع عظيم يهيئ لوازم لطبقات دار السعادة الأخروية من أعمال بشرية غنية بمحاصيلها... وبمثابة جهاز تصوير سينمائي دائب عظيم يضم مئات الألوف من أجهزة الالتقاط لالتقاط صور من الدنيا وعرضها مناظر سرمدية لأهل عالم البقاء ولأهل الشهود في الجنة".[18]

فضلا عن أن القارئ يتعلّم من الرسائل أن الآخرة ليست منتهى الدنيا، بل هي موجودة الآن فيُرسَل إليها أعمالُه وأقوالُه في كل آن، وبهذا يتكامل حسّه الأخروي. فالآخرة لديه إيمانٌ ووجدانٌ، وشعورٌ وعاطفةٌ، وعقيدةٌ تملك عليه مشاعرَه وتفكيرَه وتصرفاته، ويتكلم عنها باندفاع والتذاذ، ويدعو إليها بحماسة وقوة. فتكون الآخرة قريبة إليه كأنه يشاهدها مشاهدة عين وبصيرة ويعايشها معايشة حياة يومية.

٥- الاستثناء لا التعميم

تستل رسائل النور الطيبين من مجموع الخبثاء، وتستنقذ الفكر الجيّد من بين الجماعات والهيئات التي أثير حولها غبار الشبهات. فعملية التحليل والفرز والاستثناء هي في مقدمة أي كلام حول موضوعات يختلط فيها النافع بالضار، والطيب بالخبيث، مما يجعل القارئ يشعر في هذا الأسلوب، التجرد الكامل والموضوعية التامة، والأخذ بالحيطة والحذر، والاحتراز من توريط مَنْ هم خارج الموضوع. فلا يلتبس أمرُ الطيب النافع بالخبيث المضر، ولا يؤخذ البريء بجريرة المتهم أو المجرم.

نورد هنا أنموذجا لنظرة رسائل النور إلى أوروبا وكيف أنها تستثني الطيب من الخبيث ولا تعمم. قال الأستاذ النورسي:

"لابد أن ننبه: إن أوروبا اثنتان.

إحداها: هي أوربا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدّت خدماتٍ لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعاتٍ وعلومٍ تخدم العدل والإنصاف، فلا أخاطب –في هذه المحاورة– هذا القسم من أوروبا. وإنما أخاطب أوروبا الثانية تلك التي تعفّنت بظلمات الفلسفة الطبيعية وفسدت بالمادية الجاسية، وحَسبِتْ سيئات الحضارة حسناتٍ لها، وتوهّمت مساوئها فضائل. فساقت البشرية إلى السفاهة وأردتها الضلالة والتعاسة..."[19]

٦- القول اللين المقنع

حيث ''إن الظهور على المدنيين المثقفين إنما هو بالإقناع وليس بالضغط والإجبار. وإن تحرّي الحقيقة لا يكون إلاّ بالمحبة، بينما الخصومة تكون إزاء الوحشية والتعصب''.[20] ونلمس هذا الخطاب اللطيف المقنع مثلاً في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾البقرة:٤ إذ يقول:

''إن فيه إشارةً إلى تشويق أهل الكتاب على الإيمان وتأنيسهم، والتسهيل عليهم. كأنه يقول: ''لا يشقنّ عليكم الدخول في هذا السلك، إذ لا تخرجون عن قشركم بالمرة بل إنما تكمّلون معتقداتكم، وتبنون على ما هو مؤسس لديكم، إذ القرآن معدِّلٌ ومكمِّلٌ في الأصول والعقائد، وجامعٌ لجميع محاسن الكتب السابقة''.[21]

وشهد شاهد من أهله

ولقد منّ المولى الكريم علينا بلقاءات ودّية وعلمية مع عدد كبير من الأساتذة الأفاضل في العديد من المؤتمرات العالمية والندوات العلمية التي قدّر الله أن نشترك فيها. فبحثنا معاً شتى الموضوعات منها ما نحن بصدده.

ولهذا فأجد من الأَولى الإنصات إلى بعضٍ منهم لنرى ماذا يقولون حول ملاءمة رسائل النور كنموذج لتقديم الإسلام إلى الغرب:

١- الأستاذ هنري استيك (سعيد إبراهيم)[22] الذي اهتدى إلى الإسلام في تركيا بداية سنة ١٩٩٤ بعد اطلاعه على فكر بديع الزمان سعيد النورسي، ذكر أنه:

– يثبت وبأمثلة واقعية وأدلة لا تقبل الشك امتزاج الإيمان التام بالعلم الحديث، وتصديق الحقائق العلمية وتعزيزها للدين. (وهذه النقطة بالغة الأهمية لأن العقل الغربي يعتقد بتناقض العلم والدين استنادا إلى تاريخ المسيحية في أوروبا).

– يحدد ويشخص بدقة لا مثيل لها مساوئ الثقافة العلمانية الغربية الحديثة ومناوءة التطورات الثقافية الغربية للدين والإيمان بالله.

– كل مَن يطلع على أجوبته للأسئلة الدينية الصادرة من أشخاص يتبنون طرز الحياة العصرية لا يملك نفسه إلاّ التصديق عليها. ورغم التجديدات العديدة التي جاء بها بخصوص إثبات الإيمان فلم يحد قيد أنملة عن أحكام الكتاب المبين والسنة الشريفة.

– يكتشف بديع الزمان سعيد النورسي طرقاً وأساليب لنشاطات بُرهن قبلاً على نجاحها ويطرحها على بساط البحث مجدداً في مجال الإصلاح المعنوي للمؤمنين، خارج نطاق الطرق الصوفية.

– يضع أساليب جديدة لإحياء أمور الدين وتعزيز العالم الإسلامي والوقوف بوجه الهجمة الشرسة للعلمانية الغربية وتيار المستحدثات، بجانب قبوله الجوانب الإيجابية للحضارة والتكنولوجيا والعلوم الحديثة ".[23]

٢– الدكتور أوليفر ليمان أستاذ الفلسفة في جامعة جون مورس بليفربول – المملكة المتحدة فقال:

"قدّم النورسي أفضل نوع من أدب 'الإحياء' ولا سيما في مؤلفه رسائل النور. وليست المسألة في أنه ناقش بشكل أفضل من الغزالي أو من إقبال، ولا أنه عبّر عن نفسه بلباقة ورشاقة أكثر، ولكن الذي عمله هو أنه عبّر عن نفسه بوضوح وبساطة وبطريقة تجمع بين العاطفة وبين العقل، فهو يمزج في نقاشه عند تناوله المشاكل أو المتون الإسلامية بين تصويره الشخصي وبين البراهين غير الشخصية، مما مكّنه من إيصال دعوته ورسالته إلى أوسع نطاق.

"وحركة 'الإحياء' الناجحة هي الحركة التي تقدّم المبادئ الدينية المقنعة والقوية بشكل تكون قادرة على الوصول إلى جماهير المجتمع. ولا يشك أحد في أن النورسي نجح في هذا الأمر".[24]

٣– الدكتور كولن تورنر يختم بحثه القيم السابق ذكره بالنتيجة الآتية:

"بعد سنوات عديدة من البحث والمقارنة أستطيع أن أقول أن رسائل النور هي المؤلّف الإسلامي الوحيد الشامل، والذي يرى الكون كما هو في الواقع، ويقدم حقائق الإيمان كما هي، ويفسر القرآن كما أراده نبينا ﷺ، ويشخّص الأمراض الحقيقية الماحقة التي أُبتلي بها الإنسان، ويقدم له الدواء الناجع والشفاء.

إن مؤلَّفا مثل رسائل النور الذي يعكس نور القرآن، ويضيء الكون... مثل هذا المؤلَّف لا يمكن تجاهله أبداً، ذلك لأن الإسلام هو وحده الحائل والحاجز بين الإنسان وبين الكارثة، وأنا اعتقد أن مستقبل الإسلام يعتمد على رسائل النور وعلى الذين يتبعونها ويستلهمون من تعليماتها ومن دروسها".[25]

٤- الأستاذة الفاضلة شكران واحدة (ماري ويلد)،[26] قالت: ''إن بديع الزمان برسائل النور أعطى أفضل أنموذج لتقديم الإسلام إلى الغرب وشرحه لهم، وقدم بذلك للإسلام وللقرآن خدمة لا نظير لها. ذلك لأنه بتفسيره رسالة القرآن لإنسان هذا العصر، أثبت أن الإسلام هو دين العقل الكامل وهو منبع الحضارة الحقيقية ورقي الإنسانية وتقدمها. وفي الوقت الذي يُقدَّم فيه الإسلام على أنه دين المتعصبين والرجعيين، أو كأيدلوجية سياسية أو أنه يمثل بوساطة بعض الطغاة والمجرمين، أثبت بديع الزمان أن جميع الكمالات الإنسانية ورقيها وسعادتها كامنةٌ وموجودة في الإيمان بالله، وفي التصديق بوحدانيته سبحانه، وكامنة في الإسلام الذي يمثل العبودية المطلقة والدين الأسمى''.[27]

الخاتمة: المستقبل للإسلام

توشك الأزمة الإيمانية الأخلاقية المعاصرة أن تفتك بكيان الإنسان كله وتدمره نهائيا إن لم يستيقظ من غفلته أو يكسر شوكة جبروته ويعود في أقرب وقت إلى رشده. لذا فإن أحوج ما يكون إليه الإنسان في هذا الزمان هو ذلك النور الذي يبدد ظلمات الطريق ويُنَوِّرُها له، فيجد به سبيلا للخروج من الورطة التي أوقع نفسه فيها. فلا غرو إذاً أن عالم الإسلام حينئذ مدعو للمساهمة برسالة أخلاقية خالصة لا شبهة فيها ولا غبار عليها أكثر من أي شيء آخر. قال الأستاذ النورسي:

''ولو أننا أظهرنا بأفعالنا وسلوكنا مكارم أخلاق الإسلام وكمال حقائق الإيمان، لدخل أتباع الأديان الأخرى في الإسلام جماعات وأفواجاً . بل لربما رضخت دول العالم وقاراته للإسلام''.[28] وقال أيضًا:

''إن المستقبل الذي لا حُكمَ فيه إلاّ للعقل والعلم، سوف يسوده حكم القرآن الذي تستند أحكامُه إلى العقل والمنطق والبرهان''.[29]

فالرسالة الإيمانية الأخلاقية تجدد صلة الإنسان بربه بعد أن كانت مقطوعة وتزكي علومه بعد أن كانت مشؤومة فتعرّفه بالكون بعد أن كان يجهله وتؤنسه بأخيه بعد أن كان ينفر منه ويبغضه ويستوحشه.

* * *

الهوامش

[1] مركز بحوث رسائل النور–اسطنبول.

[2] Paul Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*. Ed, Durwood Foster, Ohio: The Pilgrim Press, 1996, p, 24-25

[3] نفس المصدر، ص ١٣.

[4] نفس المصدر، ص ٤٠.

[5] Viktor. E. Frankel, *Man Search for Meaning*. Eng Trans by Ilse Lasch, New York: Touchstone, انظر ص, و ١٠٤, ١١٠

[6] المؤتمر العالمي الأول لبديع الزمان سعيد النورسي ''مكانة فكر بديع الزمان سعيد النورسي في الفكر الإسلامي''. في ١٦/مارت/١٩٩١ بإسطنبول.

[7] ثورة الإيمان، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد الأول يناير٢٠١٠. مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم.

[8] المؤتمر العالمي الأول لبديع الزمان سعيد النورسي ''مكانة فكر بديع الزمان سعيد النورسي في الفكر الإسلامي''. في ١٦/مارت/١٩٩١ بإسطنبول.

[9] طه عبد الرحمن –حوارات من أجل المستقبل– منشورات الزمن ص١١٨ المغرب.

[10] النورسي، بديع الزمان سعيد، المثنوي العربي النوري ص ٣٤، تحقيق إحسان قاسم الصالحي. سوزلر، إسطنبول ١٩٩٤.

[11] النورسي، بديع الزمان سعيد، الملاحق، ملحق قسطموني ص ١٠٥، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، سوزلر، إسطنبول ١٩٩٥.

[12] النورسي، بديع الزمان سعيد، الشعاعات، ص ١٩٧، ترجمة إحسان قاسم الصالحي. سوزلر، إسطنبول ١٩٩٣.

[13] المثنوي العربي النوري ص ١٠٤.

[14] النورسي، الملاحق–ملحق قسطموني ص ١٠٥.

[15] النورسي، الملاحق–ملحق أميرداغ/١، ص ٢٦٢.

[16] راجع العمل الديني وتجديد العقل، الأستاذ طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي٢٠٠٠ م.

[17] النورسي، الملاحق–ملحق قسطموني ص ١٤٥.

[18] النورسي، الشعاعات ص ١٥.

[19] النورسي، بديع الزمان سعيد، اللمعات، ص ١٧٦، ترجمة إحسان قاسم الصالحي. سوزلر، إسطنبول ١٩٩٣..

[20] النورسي، بديع الزمان سعيد، صيقل الإسلام، المحكمة العسكرية العرفية – ص ٤٤٦ ترجمة إحسان قاسم الصالحي، سوزلر، إسطنبول ١٩٩٥.

[21] النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص ٥٩، تحقيق إحسان قاسم الصالحي. سوزلر، إسطنبول ١٩٩٤.

[22] ولد في سنة ١٩٥٣ في امستردام عاصمة هولندا. يتقن الإنكليزية والفرنسية والألمانية فضلاً عن الهولندية. يعمل الآن في شركة شل بإنكلترا بمهمة منسق التمويل.

[23] سعيد إبراهيم (هنري استيك) المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، ''تجديد الفكر الإسلامي في القرن العشرين وبديع الزمان سعيد النورسي'' في ٢٤–٢٦/أيلول/١٩٩٥ بإسطنبول.

[24] المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي ''نحو فهم عصري للقرآن الكريم–رسائل النور أنموذجاً'' في ٢٠–٢٢ أيلول ١٩٩٨ بإسطنبول.

[25] ثورة الإيمان، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد الأول يناير٢٠١٠. مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم.

[26] شكران واحدة ''ماري ويلد'' باحثة وكاتبة: ولدت عام ١٩٤٨ في مدينة لانكشاير في انكلترة. تخرجت سنة ١٩٨٠ من قسم الأدب التركي والفارسي في كلية الاستشراق/جامعة دورهام. اهتدت إلى الإسلام سنة ١٩٨١ بعد أن قرأت رسائل النور واتخذت اسم ''شكران واحدة'' وتقيم حالياً في تركيا حيث تُعدّ بحوثاً حول رسائل النور، وترجمة كليات رسائل النور إلى الإنكليزية .

[27] المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي في ٢٤/أيلول/١٩٩٥ بإسطنبول.

[28] النورسي، صيقل الإسلام–الخطبة الشامية ص ٤٩٤.

[29] النورسي، صيقل الإسلام–الخطبة الشامية ص ٤٩٥.

ملف العدد

بحوث في رسائل النور

آفاق إعجازية عند النورسي

الملخص

أ.د. محمد خليل جيجك[1]

إن إعجاز القرآن خاض فيه كبار العلماء قديما وحديثا واختلفوا في وجوهه فمنهم من بالغ فيها وأوصله إلى نحو من أربعين وجها ومنهم من قللها وهو ما مشى عليه المحققون من أمثال الباقلاني. إن معظم من جاء من العلماء وكان له عناية بإعجاز القرآن حاول أن يأتي في إعجاز القرآن بجديد ويأتي على رأس هؤلاء سعيد النورسي فله عناية شديدة بإبراز آفاق جديدة في إعجاز القرآن وحالفه التوفيق في ذلك إذ أتى في إعجاز القرآن بما لم يذكره الأولون والآخرون. فذكر من وجوه إعجاز القرآن الجديدة المناسبة والملائمة العجيبة في النظم وأتى في سياق النظم بما لم ينله من قبله ومن بعده حيث فكك ألفاظ النص المجيد إلى الآيات أي كل آية أية، ثم الجمل أي كل جملة جملة، ثم الكلمات أي كل كلمة كلمة مستنبطا وجوها دقيقة من المناسبة بين آيات المقطع وجمل الآية وكلمات الآية. ويشير من خلال ذلك إلى أن أعظم وجوه إعجاز القرآن هو بلاغته. وأعظم ما يتكون به بلاغته نظم حروفه في كلماته ونظم كلماته في جمله ونظم جمله في آياته ومقاطعه. وهذا النظم القرآني مما أثار نظرة العلماء الذين سبقوا النورسي في كتاباتهم البلاغية. ومما أتى النورسي فيه بصياغة جديدة من وجوه إعجاز القرآن ما ذكره من البلاغة الخارقة في معناه، والبداعة الخارقة في أسلوبه، والفصاحة الخارقة في لفظه، وبراعة البيان فيه، وجامعيته الخارقة، وإخباره عن الغيوب، وديمومة شبابه، وصلاحه لخطاب كل طبقات البشر، و الأسلوب البديع في تلخيص معاني الآيات باسم أو اسمين من أسماء الله الحسنى أو بجملة قصيرة (الفذلكات القرآنية). فهذه هي الوجوه التي حاول النورسي بكل ما أوتي من قوة وقدرة أن يكتشف في كل واحد منها آفاقا جديدة من الإعجاز القرآني. وهذه الوجوه وإن كان البعض منها قديم الملبس لكن النورسي جد وجاهد في أن يأتي تحت هذه العبارات القديمة بمعاني طرية جديدة.

الكلمات المفتاحية الرئيسة: الإعجاز، القرآن، النورسي، البلاغة، التراكيب، الجمل، الجديد، نظم القرآن، وجوه الإعجاز، البلاغة، المناسبة، الآيات، إعجاز القرآن.

الكلمات المفتاحية: المعجزات، القرآن، النورسي، الخطابة، الهياكل، الجمل، الأنظمة الجديدة للقرآن، معجزات المعجزة، الخطابة، المناسبة، الآيات، معجزات القرآن.

* * *

Nursi on the Horizons of Miraculousness

ABSTRACT

Prof. Dr. Muhammad Khalil Çiçek

The miraculousness of the Quran is a topic that has been engaged with by senior scholars both in the past and present. These scholars differed in their interpretations, some of which exaggerated the extent of what they deemed "miraculous", for example by bringing it to about forty aspects; while on the other hand some of them minimized it, such as investigators like Al-Baqillani. Most of the scholars who came and were interested in the miracle of the Quran tried to come up with new discoveries in this field. And one of the top scholars, Said Nursi, who took great care in successfully highlighting new horizons in the miracles of the Qur'an, produced analyses and interpretations that many others had not discovered. He uncovered one of the wonderful aspects of the miracle of the Qur'an in a systematic fashion, analysing and detailing things in a unique and fresh manner. He deciphered the words of the glorious text each verse by verse, then the sentences, then the words - i.e. each word deducing an accurate aspect of the correspondence (harmonization) between the verses of the syllable and the sentence of the verse and the words of the verse.

He indicates, through this, that the greatest aspect of the miracle of the Qur'an is its eloquence. The greatest form of its rhetoric consists of arranging its letters in its words, organizing its words in its sentence, and organizing its sentences in its verses and syllables.

The greatest form of its rhetoric consists in its arranging of its letters in its words, organizing its words in its sentence, and organizing its sentences in its verses and syllables. This Quranic system raised the view of the scholars who preceded Nursi in their rhetorical writings. And from what Nursi has come with is a new formulation of the aspects of the miraculousness of the Qur'an. Here he mentioned the supernatural rhetoric in its meaning, the extraordinary innovation in its style, the eloquence in its pronunciation, the ingenuity of the statement in it, and its supernatural universality. He also mentions its telling about the unseen, and the permanence of its youth, its suitability (viability) for the discourse of all classes of people, and the amazing method of summarizing the meanings of the verses with one or two names of attributes of Allah or a short sentence (Quranic conciseness). Those are the aspects that Nursi tried with

all his strength and ability to discover in each one of the new horizons of Quranic miracles. These aspects, while some of them are old subjects, were still given new and fresh meanings by Nursi.

Key words: miracles, the Qur'an, Nursi, rhetoric, structures, sentences, new systems of the Qur'an, miracles of miracle, rhetoric, occasion, verses, miracles of the Qur'an.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بجميع أجناس الحمد والشكر له بجميع أنواع الشكر، فهو سبحانه كما هو، لا يعلم كنه ذاته إلا هو فلا يسعنا إلا أن نخر تجاه آيات عظمته ساجدين شاكرين مخبتين قانتين مقدسين مسبحين اللهم صل أفضل صلاة وسلم أتم تسليم على من اجتبيته ليكون هداية للعالمين وشفيعا للمذنبين وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

مدخل:

وبعد فإن إعجاز كتاب الله علم خاض في أمواجه مهرة العلماء قديما وحديثا، وعام في لجاجه فحول الأدباء سلفا وخلفا. فكل من وجد لديه ذائقة للغة الضاد تنظيرا وتطبيقا ازدادت رغبتهم لاستكشاف طرف طريف من خبيآته، واشتدت نهمتهم لإظهار جملة شريفة من مكنوناته. فبدأً من النظام (ت ٢٣١هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، ومحمد بن يزيد الواسطي (ت ٣٠٦ هـ)، والرماني (ت ٣٨٢ هـ)، والخطابي (ت ٣٨٨ هـ)، والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، ومرورا بالجرجاني (ت ٤٧١ هـ)، والرازي (ت ٦٠٦ هـ) وابن أبي الإصبع (ت ٦٥٤ هـ)، والزملكاني (ت ٧٢٧ هـ)، والسيوطي (ت ٩١١ هـ)، وانتهاء بالرافعي (ت ١٩٣٧ م)، وبديع الزمان سعيد النورسي (ت ١٩٦٠م) في القرن الرابع عشر الهجري فكل واحد من هؤلاء الفحول القروم والأساطين العظام حاول أن يأتي في الإعجاز القرآني بظريف تستظرفه النفوس وجديد تستجده العقول. وكل من امتلك ناصية البيان العربي في العهد الإسلامي له ولع بالغ بالولوج في هذا الموضوع الجلل كي يضع لبنات جديدة مشيدة في هذا الصرح العظيم. فمنهم من أتى في هذا الباب بما يغتبطه عليه الأولون والآخرون من النكات الطريفة والفوائد الغزيرة والعوائد العزيزة كالرماني والخطابي والباقلاني والجرجاني، ومنهم من كان حظه في قضية تناول تراث الإعجاز هو إعادة عوائد الأولين، حتى لا يرث عليها الزمن ولا يبليها الدهر. وكأن السيوطي من هؤلاء الذين اكتفوا بتكرار ميراث الأولين فحسب. ومنهم

من أتعب نفسه مدى أيامه، وأجهد عقله طول وقته كي يصطاد بعض الآفاق الجديدة والفوائد الشريفة في إعجاز الكتاب العزيز. وبعض هؤلاء المتعبين أنجز نجاحا فائقا وتفوقا بارزا في اكتشاف أفق جديد من إعجاز الفرقان المجيد. لا جرم أنه يأتي على رأس هؤلاء الكادحين الذين سعوا لاكتشاف آفاق جديدة واستثبات مسائل شريفة في إعجاز كتاب الله الأديب المصري مصطفى صادق الرافعي(ت ١٣٥٦/١٩٣٧) في كتابه ''إعجاز القرآن والبلاغة النبوية''. فإن للرافعي رحمه الله جهدا ملموسا ومنجزا محسوسا في اكتشاف أبعاد جديدة عميقة من إعجاز كتاب الله. وقد نجح في ذلك بعض النجاح حيث أتى بمعلومة جديدة في إعجاز كتاب الله، إذ أعلن الرافعي على رؤوس الأشهاد أن من أهم مكامن الإعجاز اللفظي في كتاب الله هو رعاية الانسجام الصوتي في تركيب الحروف وترصيف الكلمات من حيث صفات الحروف. فيرى أنه لا محل للعفوية والصدفة لا في أي شيء من ذكر الكلمات القرآنية، ولا في أي شيء من ترصيفها وتصفيفها، بل كل واحدة من الكلمات القرآنية التي تبوأت مكانتها، وأخذت محلتها في النظم القرآني إنما جائت عن انتقاء مقصود وعن اختيار محمود.[2] ونرى أن هذا الباب الذي حاول الرافعي وُلُوجَهُ لم يتطرق إليه أحد قبله ولم يكمله ولم يضف إليه أحد شيئا بعده. فكتاب الرافعي ملأ فراغا كبيرا في التقاط طرف من إعجاز القرآن مما بين ألفاظه من الانسجام الصوتي بين حروفها من حيث الصفات. وكذلك كان لمحمد عبد الله دراز (ت ١٣٧٧/١٩٥٨) جولة لاستطلاع شيء جديد من إعجاز كتاب الله وقد حالفه التوفيق بعضا ما في كتابه القيم النبأ العظيم، وخصيصا بتقسيمه الثلاثي الرائع إذ قسم الإعجاز إلى ثلاثة وجوه رئيسة: الإعجاز اللغوي، والإعجاز العلمي، والإعجاز الإصلاحي التهذيبي الاجتماعي وهو ما يتيسر لنا أن نسميه الإعجاز التشريعي.[3] وله في كتابه لمسات إعجازية حرية بالتنبه والمراعاة.

حقا إن من أهم من جد وكد في هذا المهيع الواسع المسلك هو العلامة بديع الزمان سعيد النورسي (ت ١٩٦٠م) فله جولات وصولات في شتى الموضوعات القرآنية التي يعاني أبناء العصر بعض المعاناة في فهمها، وتعقلها، وتصورها. وخصيصا منها موضوع الإعجاز القرآني فإنه موضوع كثر ما اشتاق إليه طلاب القرآن الكادحون للتناول من مائدته اللذيذة الشهية. وللنورسي في هذا منحى غير ما نحاه الآخرون. فلنسع أن نضع على مائدة النقاش تلكم الآفاق الجديدة التي حاول النورسي إبانتهاعبر جميع كتاباته وخصيصا في كنابه الكلمات وتفسيره القيم ''إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز'' الذي هو تفسير درائي في جزء واحد، كتب على

تفسير سورة الفاتحة وتفسير ٣٣ آية من سورة البقرة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.[البقرة:٢/٣٣] فللنورسي منحى آخر ومنهج غير الآخرين سواء في التفسير، وسواء في إبراز مناحي لطيفة دقيقة من جوانب نظم القرآن، وسواء في استكشاف آفاق ووجوه جديدة من إعجاز كتاب الله. وبالله التوفيق.

١- مكمن الإعجاز عند النورسي

إن النورسي يتركز على الجانب التطبيقي لإعجاز القرآن الكريم أكثر من الجانب التنظيري في كتابه إشارات الإعجاز، ولكن لا يهمل أن يلوح إلى ما ورد في وجوهه من الاختلاف وتعدد الأقوال أيضا إذ يقول: إنه اتفق الإسلام على أن القرآن معجز إلا أن المحققين اختلفوا في طرق الإعجاز، لكن لا تزاحم بين تلك الطرق، بل كل اختار جهة من جهاته فعند بعض إعجازه إخباره بالغيوب، وعند بعض جمعه للحقائق والعلوم، وعند بعض سلامته من التخالف والتناقض، وعند بعض غرابة أسلوبه وبديعيته في مقاطع ومبادئ الآيات والسور، وعند بعض ظهوره من أمي لم يقرأ ولم يكتب، وعند بعض بلوغ بلاغة نظمه إلى درجة خارجة عن طوق البشر، وكذا وكذا... إلخ.[4] ولا يخفى أن النورسي أشار إلى وجه التوفيق بين تلك الأقوال في وجوه الإعجاز حيث ليس من المناسب أن يحصر إعجاز القرآن في وجه واحد، بل له وجوه عديدة فكل واحد مما ذكره وجه من تلك الوجوه. والإعجاز مؤلف من جميع تلك الوجوه.

إن مكمن الإعجاز الرئيس في كتاب الله هو نظمه، وتركيب كلماته، وترصيف جمله. وهو الرأي الذي سار عليه جل البلاغيين والأدباء. ففي تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإعجاز نجد أبا سليمان حمد الخطابي (ت ٣٨٨هـ) يصرح بذلك بلا تردد ولا تلعثم إذ يقول: وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه. ثم قال بعد كلام: فتَفَهَّمْ الآن واعْلَمْ أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأحسن الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمنا أصح المعاني.[5] وحينما يذكر الرماني (ت ٣٨٢ هـ) أن من وجوه إعجاز القرآن بلاغته يذهب يشرح البلاغة شرحا مستفيضا دون باقي الأوجه. ليس ذلك إلا لأنه عنى بالبلاغة النظم. ومن هنا يرى أن البلاغة أهم تلك الوجوه فيقول: فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة. وأعلى طبقات البلاغة

معجز للعرب والعجم، كما أن دعواه أن البلاغة على عشرة أقسام الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلائم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان[6] يؤيد ما قلنا من أنه يعني بالبلاغة ما عناه غيره بالنظم. فيؤول مذهب الرماني أيضا إلى ما ذهب إليه غيره من أن إعجازالقرآن في نظمه. وها هو الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) يرى في قضية الإعجاز -وهو جذيلها المحكك وعذيقها المرجب- أن من أهم وجوه إعجازه بديع نظمه.[7] وإمام البلاغة العربية وواضعها الإمام الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) أيضا يركز في سياق الإعجاز القرآني على النظم: ''ونعود إلى النسق فنقول: فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه لم يبق إلا أن تكون الاستعارة ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصد إليها لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف.[8]

فيستحصل من جميع ما قدمنا أن أساطين الأدب العربي يرجحون المقولة التى ترى أن إعجاز القرآن كامن في نظمه. وهذا لا يعني أنهم يحصرون جميع وجوه إعجاز القرآن في نظمه، بل المقصود من ذلك أن سبب الإعجاز اللفظي في القرآن هو نظمه. ولا يقصد بذلك إنكار ونفي أسباب الإعجاز الأخرى. مع العلم أن أكثر الوجوه اتساعا في القرآن هو النظم فإنه لا يوجد سورة من سور القرآن إلا وفيه ذلك النظم الرفيع الذي أعجز الخلق قاطبة. أما سائر وجوه الإعجاز كالأخبار الغيبية والمسائل العلمية مثلا فإنها لا توجد في جميع السور والمقاطع. ولهذا ما له من الدلالة على أن الوجه الرئيس في إعجاز القرآن بلاغته النابعة من نظمه. ومن جراء هذا أكد أساطين البلاغة سلفا وخلفا على ما للنظم وللبلاغة من الدور العظيم في إعجاز القرآن. ومن هؤلاء العلماء المتنبهين لما للنظم من دور بالغ في إعجاز القرآن الأستاذ النورسي رحمه الله تعالى رحمة واسعة. فلنلق السمع إليه وهو شهيد.

إن الأستاذ النورسي رحمه الله يقفو أثر أولئك الأساطين العظام، ويرى أن معقد الإعجاز اللفظي إنما هو في نظم القرآن فقال: ''اعلم أن أساس إعجاز القرآن الكريم في بلاغة نظمه. وبلاغة النظم على قسمين قسم كالحِلية وقسم كالحلة. فالأول كاللآلئ المنثورة والزينة المنشورة والنقش المرصع''.[9] ويكرر ذلك الأستاذ النورسي في العديد من مواطن تفسيره إذ يقول في آية التحدي: ''ثم إن إثبات النبوة بالمعجزات، وأعظم المعجزات هو القرآن، وأدق وجوه إعجاز القرآن ما في بلاغة

نظمه".[10] فبذلك صرح النورسي على أن معقد الإعجاز النظم. ولكن النورسي لا يهمل أن يذكر ما ذكره القوم أيضا من وجوه الإعجاز الأخرى فيقول: ثم إنه اتفق الإسلام على أن القرآن معجز إلا أن المحققين اختلفوا في طرق الإعجاز، لكن لا تزاحم بين تلك الطرق بل كل اختار جهة من جهاته؛ فعند بعض إعجازه إخباره بالغيب، وعند بعض جمعه للحقائق والعلوم، وعند بعض سلامته من التخالف والتناقض، وعند بعض غرابة أسلوبه وبديعيته في مقاطع ومبادئ الآيات والسور، وعند بعض ظهوره من أمي لم يقرأ ولم يكتب، وعند بعض بلوغ بلاغة نظمه إلى درجة خارجة عن طوق البشر، وكذا.. وكذا.. إلخ.[11]

وبالرغم من أن الأستاذ النورسي رحمه الله جعل النظم القرآني هو القاعدة العريضة لإعجازه، لكن يبدو من تصفح كلامه وتوجهاته في سائر كتاباته أنه رحمه الله مزمع ومصر على أن يبدي للناس في إعجاز القرآن من سوى النظم زوايا أخرى وآفاقا غير ما تآلف الناس عليه. ومن جراء ذلك ترى أن الأستاذ النورسي حينما يتناول آية الإعجاز من سورة البقرة يخالف المألوف، وهو أن يبدأ بتناول موضوع الإعجاز من الناحية البلاغية والفنية في مطالعها، بل تراه ذهب يتفحص ويتنقب عن إعجاز القرآن من خلال هداياته وتشريعاته. وهذا شيء جدُّ طريفٍ إذ يبدو للناظر أن النورسي حينما بدأ بتفسير آيتي التحدي والإعجاز من سورة البقرة ابتدأ أولا بعرض معلومات تمهيدية قلما تنبه لها السابقون واللاحقون. وهي محاولة إثبات النبوة من جهة، ومحاولة إثبات حقانية القرآن من جهة أخرى بمعلومات اجتماعية طريفة يثبت من خلالها أن محمدا ﷺ رسول الله حقا حقا، وأن هذا القرآن كلام الله صدقا صدقا. فبدأ في تفسير الآية بمقدمة حول تحقيق النبوة تتضمن المقدمة ست مسائل: تناول في كل مسألة جانبا من جوانب حياة الرسول الأخلاقية، والنفسية، والاجتماعية، والثقافية، والمعلوماتية. أبان من خلالها أن كل جانب من جوانب حياته الشريفة لها دلالات ثلاث: دلالة على وجود الخالق، ودلالة على صدق نبوته عليه الصلاة والسلام، ودلالة على أن هذا القرآن كلام الله.[12]

وجوه الإعجاز من منظور النورسي

١- دور النظم في إعجاز القرآن عند النورسي

قد استبان مما أسلفنا بأعلاه أن للنظم مكانة كبيرة في تكون الإعجاز القرآني من منظور النورسي. ونؤكد مرة أخرى أنه من خلال جولة قصيرة في إشارات الإعجاز

وسائر كتابات النورسي حول الإعجاز يبدو للناظر أن الأستاذ النورسي قطع في عرض إعجاز القرآن من خلال نظمه خاصة مسافة شاسعة فاق بها السابقين وأفحم بها اللاحقين. فهو لم يكتف كأسلافه وأخلافه بعرض النظم البلاغي المعجز من خلال نظم الآيات أو بعض الجمل فحسب، بل ارتقى إلى درجة أن التقط نظم القرآن من تراكيب الكلمات وانتقائها في محلها المناسب وهيآت الجمل في الآيات أو وضع الجمل في محلها الملائم من الآيات، بل قطع شوطا أبعد حيث ذهب يستقصي مواقع النظم من خلال جميع أجزاء القرآن مقطعا ومقاطع، جملة وتفصيلا، كلا وجزأ. وحاول بجميع جهده أن يستخرجها بمنقاش تفكيره الحساس من مواقع الآيات في المقاطع والسور، وأماكن الجمل في الآيات، ومواضع الكلمات في الكلام، ومواطن الأدوات في الجمل وأن يسلط الضوء استنباطا من ذلك على ما يسود على المقاطع القرآنية من التناسب المدهش والتناسق المذهل. وقد أفصح عن ذلك في مطالع كلمته الخامسة والعشرين التي خصصها النورسي ببيان الإعجاز القرآني من مقالاته بقوله: ''إن في نظم القرآن جزالة خارقة...إذ كما أن عقارب الساعة العادة للثواني والدقائق والساعات يكمل كل منها نظام الآخر كذلك النظم في هيآت كل جملة من جمل القرآن، والنظام الذي في كلماته والانتظام الذي في مناسبة الجمل كل تجاه الآخر''.[13] إنه رحمه الله يجهد نفسه ويكدح أن يستنبط تنصيصا على ينابيع البلاغة القرآنية نكات طريفة ومعاني ظريفة من مواقع كلماته وهيآت جمله بحيث يتجلى منها الإعجاز القرآني باديا جليا لكل من أوتي قريحة وبصيرة. وهذا هو الطريف الشهي الجديد اللذيذ في منظور النورسي إلى الإعجاز القرآني. فلنمثل على ذلك من كلامه رحمه الله –وما أكثر ذلك– في إشاراته: فمثلا حينما يشرح النظم الموجود في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾البقرة:٢/١٣ إذ يقول: اعلم أن وجه نظم هذا النوع بالنوع الأول: من حيث إنهما نصيحة وإرشاد عطف الأمر بالمعروف والتحلية والترغيب على النهي عن المنكر والتخلية والترهيب.. ومن حيث إنهما من الجناية عطف تسفيههم للمؤمنين وغرورهم على إفسادهم، كما ربط إفسادهم بفسادهم اللاتي كل منها غصن من شجرة زقوم النفاق.[14]

ثم يستمر النورسي في النزول إلى أدق وأخفى مكامن الإعجاز من خلال النظم إذ يقول: وأما وجه النظم في هيآت كل جملة جملة: ففي جملة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ لفظ إذا بجزميته رمز إلى لزوم الإرشاد بالأمر بالمعروف.. وبناء المفعول

في ﴿قيل﴾ إيماء إلى أن وجوب النصيحة على سبيل الكفاية كما مر. ولفظ {آمنوا} بدل ''أخلصوا في إيمانكم'' إشارة إلى أن الإيمان بلا إخلاص ليس بإيمان. ولفظ ﴿كما آمن﴾ تلويح بالأسوة الحسنة وحسن المثال ليخلصوا على منواله. وفي لفظ {الناس} نكتتان وهما السبب في جعل الوجدان آمرا بالمعروف دائما؛ إذ ﴿كما آمن السفهاء﴾ يترشح بـ ''فاتبعوا جمهور الناس'' إذ مخالفة الجمهور خطأ من شأن القلب أن لا يقدم عليه، وأيضا يلوح بأنهم هم الناس فقط، كأن من عداهم ليسوا بإنسان إلا صورة، إما بترقي هؤلاء في الكمالات وانحصار حقيقة الإنسان عليهم، وإما بتدني أولئك عن مرتبة الإنسانية.[15] وهكذا نجد النورسي يسلك منهجا آخر في بيان نظم القرآن من سوى ما مشى عليه المتقدمون والمتأخرون. ولا ريب أن ما مشى النورسي أدق وأتم وأكمل. ثم إنه رحمه الله لا يقف عند هذا الحد في تبيين النظم القرآني، بل يقطع شوطا أبعد، ويخطو خطوات أوسع. إذ تراه ينطلق يسعى لاستخراج مناسبات دقيقة بين الآية الفلانية وبين سابقاتها في السورة لا سابقتها في المقطع فقط ويقول في ذلك: ''اعلم أن نظم درر القرآن ليس بخيط واحد بل النظم في كثير نقوش تحصل من نسج خطوط نسب متفاوتة قربا وبعدا ظهورا وخفاءا لأن أساس الإعجاز بعد الإيجاز هذا النقش. مثلا: ﴿صراط الذي أنعمت عليهم﴾ يناسب ﴿الحمد لله﴾ لأن النعمة قرينة الحمد، و ﴿رب العالمين﴾ لأن كمال التربية بترادف النعم، و{الرحمن الرحيم} لأن المنعم عليهم –أعني الأنبياء والشهداء والصالحين- رحمة للعالمين ومثال ظاهر للرحمة، و ﴿ملك يوم الدين﴾ لأن الدين هو النعمة الكاملة..و ﴿نعبد﴾ لأنهم الأئمة.. و ﴿نستعين﴾ لأنهم الموفقون.. و ﴿اهدنا﴾ لأنهم الأسوة بسرِّ ﴿فبهداهم اقتده﴾ ألأنعام:٦/٩٠ و ﴿الصراط المستقيم﴾ لظهور انحصار الطريق المستقيم في مسلكهم هذا مثال لك فقس عليه''.[16]

فنرى من خلال هذه النماذج القليلة أن النورسي رحمه الله قطع شوطا بعيدا في كشف المناط الرئيسي للإعجاز وهو نظم القرآن الذي راح النورسي يلتقطه من أصغر الجُزَيْآت القرآنية. وهذا اكتشاف أفق جديد في النظم القرآن ينبغي أن يتنبه له المعتنون بالأدب الإعجازي القرآني خاصة وبالأدب العربي عامة.

٢- البلاغة الخارقة في معناه

إن الأستاذ النورسي رحمه الله يحاول بجميع قواه العقلية وطاقته الفكرية أن يجعل الإعجاز القرآني نحو قضية ملموسة محسوسة في عالم العلم والعرفان، فيسعى ويجهد أن يثبت أمام الناظرين آفاقا جديدة ومعلومات طريفة في الإعجاز القرآني. ومن هنا

نراه يأتي بتوجهات مغايرة لما مشى عليه الأقدمون في لطافتها وظرافتها وبلاغتها. فيستعمل مصطلحات لم يستعملها الأوائل والأواخر. منها قوله: ''البلاغة الخارقة في معناه''. علما منا أن الأولين والآخرين إنما كانوا يستعملون البلاغة في ما هو راجع إلى اللفظ باعتبار مطابقته لمقتضى المقام وبراعته في إفادة المرام. أما استعمال البلاغة وصفا للمعنى فحسب فهو ما تفرد به الأستاذ النورسي. ومن خلال التصفح لأمثلته نجد أنه قصد من هذا ما أتى به القرآن من المعاني الغير المألوفة والمعاني التي تجعل من الجامد حيا، ومن الصامت ناطقا، ومن الاخرس متكلما، ومن غير العاقل عاقلا فاهما. إذ يقول: ''فانظر إلى هذا المثال ...فتصور نفسك قبل مجيء نور القرآن، في ذلك العصر الجاهلي، وفي صحراء البداوة والجهل، فبينما تجد كل شيء قد أسدل عليه ستار الغفلة وغشيه ظلام الجهل ولف بغلاف الجمود والطبيعة إذاً بك تشاهد بصدى قوله تعالى: ﴿سبح لله ما في السموات والأرض﴾الحشر:٥٩/١ أو ﴿تسبح له السموات السبع ومن فيهن﴾الإسراء:١٧/٤٤ قد دبت الحياة في تلك الموجودات الهامدة أو الميتة بصدى ﴿سبح﴾ و ﴿تسبح﴾ في أذهان السامعين فتنهض مسبحة ذاكرة الله...''[17] وهكذا. ولأن هذا الاتجاه الذي تبناه النورسي اتجاه غير مسبوق نرى النورسي رحمه الله قلل من الأمثلة واكتفى بمثالين فقط.

٣- البداعة الخارقة في أسلوبه

إن الأستاذ النورسي - بالرغم من أنه غير عربي- له تذوق عجيب في الإعجاز القرآني بشتى وجوهه وجوانبه وخصيصا الإعجاز البلاغي والإعجاز التشريعي. إنه في ذاك لا يشبه الآخرين، وهو بهذا الذوق الفطري الذي كان ينبع من سجيته العلمية الراسخة جاهد واجتهد في اكتشاف جوانب وآفاق جديدة من الإعجاز القرآني. ونرى هذا من كثب في تعداد النورسي لوجوه الإعجاز ولتسميته لبعض الوجوه. فمن تسمياته الطريقة في وجوه إعجاز القرآن ما سماه البداعة الخارقة في أسلوب القرآن. يبدو من خلال تصفح شرحه لهذا الوجه أنه عنى بذلك التفوق الجمالي والبراعة بمحاسنه الكلامية ومستحسناته التراكيبية من خلال أسلوبه البياني العجيب. إذ يقول: ''إن أساليب القرآن الكريم غريبة وبديعة كما هي عجيبة ومقنعة. لم يقلد أحدا قط، ولا يستطيع أحد أن يقلده. فلقد حافظ وما يزال يحافظ على طراوة أساليبه وشبابته وغرابته مثلما نزل أول مرة''.[18] فبعد ما أعرب عن هذه المعلومة الإجمالية جعل يثبت ذلك الحكم العام ببعض النماذج والأمثلة التطبيقية. فمن أمثلته الحروف المقطعة التي هي أعجوبة الأعاجيب. ومما أعرب عنه يراعه البارع أنه قال في خلال الشرح لهذا

المثال: ''إن الحروف المذكورة في بدايات السور تُنَصِّفُ كل أزواج طبائع الحروف الهجائية من المهموسة والمجهورة والشديدة والرخوة وغيرها من أقسامها الكثيرة. أما الأوتار التي لا تقبل التنصيف فمن الثقيل النصف القليل كالقلقلة، ومن الخفيف النصف الكثير كالذلاقة. فسلوكه في التنصيف والأخذ بهذا الطريق الخفي الذي لا يدركه العقل البشري من بين هذه الطرق المتداخلة المترددة بين مأتي احتمال، ثم سوق الكلام في ذلك السياق وفي ذلك الميدان الواسع المشتبه الأعلام ليس بالأمر الذي يأتي مصادفة قط، ولا هو من شأن البشر''.[19] ثم استمر النورسي في الإتيان بأمثلة حية عديدة على براعة الأساليب القرآنية من النصوص القرآنية المختلفة التي تثبت لكل من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أن أساليب هذا الكتاب العزيز من الحسن والجمال بمكانة سامية ودرجة عالية ورتبة قاصية بحيث لا يماثلها ولا يشابهها بل ولا يدانيها أسلوب الآخرين. ولنأت بمثال آخر ثم نسدل الستار على هذ المشهد الذي يهز النفوس، ويجذب الأرواح، ويأخذ بمجامع القلوب. فيقول تعليقا على قوله تعالى: {قل اللهم مالك الملك } إلى آخر الآية: إن هذه الآية تبين بأسلوب عال رفيع: ما في بني الإنسان من شؤون إلهية، وما في تعاقب الليل والنهار من تجليات إلهية، وما في فصول السنة من تصرفات ربانية، وما في الحياة والممات والحشر والنشر الدنيوي على وجه الأرض من إجراآت ربانية..هذا الأسلوب عال وبديع إلى حد يسخر عقول أهل النظر. وحيث إن هذا الأسلوب العالي ساطع يمكن رؤيته بأدنى نظر فلا نفتح الآن هذا الكنز''.[20] وهكذا نرى الأستاذ النورسي يثري الأمثلة على هذه المادة، حيث أتى بسبعة أمثلة من مختلف سور القرآن الكريم يدل كلها على سمو الأساليب القرآنية وبداعتها وبراعتها وجمالها وكمالها بحيث لا يشق غبارها الآخرون ولا يلحق تبين أثرها الماهرون. وما ذلك إلا لأنه تنزيل من رب العالمين نزل به الروح الأمين على خير عباد الله المرسلين.

٤- الفصاحة الخارقة في لفظه

إن مما يهتم به ويتركز النورسي عليه وهو يحاول إثبات إعجاز القرآن فصاحة القرآن الفائقة الخارقة ولا ننسى أن الفصاحة تستعمل عند البلاغيين لمعنيين أحدهما كونها مرادفا للبلاغة أي بمعنى العلم الذي يستعمل لمجموع الفروع الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، قال التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) الفصاحة تطلق لمعنيين أحدهما ما مر في صدر المقدمة (وهو خلوص الكلام من التعقيد وضعف التآليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها)...والثاني وصف في الكلام يقع به التفاضل ويثبت الإعجاز وعليه يطلق

البلاغة والبراعة والبيان وما شاكل ذلك.[21] ويبدو أن النورسي قصد هنا بالفصاحة ما يشمل تلك السلاسة والعذوبة التي تتبدى في الألفاظ مفردة ويشمل ذلك التناغم والانسجام والتوائم التي تبرز فيما بين الكلمات مركبة إذ يقول: ''إن القرآن كما هو بليغ خارق من حيث أسلوبه وبيان معناه، فهو فصيح في غاية السلاسة في لفظه. والدليل القاطع في فصاحته هو عدم إيراثه السآمة والملل''.[22] وأيضا مما يثبت أن النورسي قصد بالفصاحة معنى أشمل ومدلولا أجمل أنه قال بعد كلام: ''إن إيضاح أسباب الفصاحة في آيات القرآن الكريم، وفي كلامه، وفي جمله يطول كثيرا''.[23] ومن هذا ذهب النورسي يستدل على ما ارتآه في الفصاحة بالآية الرابعة والخمسين بعد المائة من سورة آل عمران وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ...﴾آل عمران:٣/١٥٤ حيث حاول النورسي بلباقة ومهارة أن يثبت فصاحة القرآن من خلال انتقاء الكلمات مراعى فيها الانسجام الصوتي بين ما فيها من الحروف باعتبار صفاتها ومخارجها ويعلق في الختام عليها قائلا: ''وهكذا فإن هذه الحروف بهذا الوضع المنتظم الخارق مع تلك المناسبات الخفية، والانتظام الجميل، والنظام الدقيق، والانسجام اللطيف تثبت بيقين جازم كحاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعا أن هذا القرآن ليس من شأن البشر ولا يمكن أن يفعله. هذا فإن ما في أوضاع هذه الحروف من الانتظام العجيب والنظام الغريب مثلما هو مدار للفصاحة والسلاسة اللفظية يمكن أن تكون له حكم كثيرة أخرى''.[24]

٥- براعة البيان

إن مما انبهر به العلماء والأدباء والحكماء والفصحاء قديما وحديثا، شرقا وغربا، عجما وعربا هو ما في القرآن الكريم من القدرة البيانية، والبراعة في الأداء، والتفوق في الإعراب عن مقاصده ومهامه. ومن هنا يرى الكثير من أهل العلم وبعض المعاصرين أن سر إعجاز القرأن مكنون في بيانه فيقول: ''من البين عندنا أن الإعجاز الذي وقع به التحدي -وهو المراد من الإعجاز عند الإطلاق بالطبع- وجهه بياني صرف''.[25]

إن النورسي ليس من الذين يحصرون وجوه إعجاز القرآن في براعة بيانه ومن هذا أبلغ النورسي وجوه الإعجاز إلى تسعة أو أزيد. بل يرى أن براعة البيان من أهم وجوه الإعجاز بما يصاحب ذلك البيان من أمور أخرى يرى أن كل واحد منها وجه مستقل لإعجاز القرآن الكريم وهي: جزالة نظم، وفصاحة لفظ، وبلاغة معنى، وإبداع

أسلوب.[26] ثم يمضي الأستاذ النورسي يشرح ذلك ببيان نظري وبيان تطبيقي من خلال الأمثلة فيقول: ''إن بيان القرآن لهو في أعلى مرتبة من مراتب طبقات الخطاب وأقسام الكلام كالترغيب والترهيب، والمدح والذم، والإثبات والإرشاد، والإفهام والإفحام.'' ويزيد الأستاذ ذلك شرحا وإيضاحا بقوله: ''إن القرآن المبين يرشد إلى كثير من الحقائق الغامضة ويعلم الناس إياها بأسلوب سهل وواضح وببيان شاف يراعي نظر العوام، من دون إيذاء لشعور العامة ولا إرهاق لفكر العوام ولا إزعاج له، فكما إذا حاور إنسان صبيا فإنه يستعمل تعابير خاصة به، كذلك الأساليب القرآنية والتي تسمى ب''التنزلات الإلهية إلى مستوى عقول البشر'' خطاب ينزل إلى مستوى مدارك المخاطبين ، حتى يُفَهِّم أشد العوام أمية من الحقائق الغامضة والأسرار الربانية ما يعجز حكماء متبحرون عن بلوغها بفكرهم''.[27]

إن الأستاذ النورسي سرد في صدد إثبات براعة البيان القرآني أمثلة عديدة من القرآن الحكيم في مواضيع عديدة كالذم والزجر، والاستدلال، والإرشاد، والإفحام والإلزام، والتحدي، والإفهام والتعليم. حاول من خلال كل تلك الموضوعات التي سماها هو بنفسه أن يثبت لكل من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أبعادا متنوعة وأمداء شاسعة من تفوق البيان القرآني، وعظمة براعته، وجلالة فصاحته، وإثبات إعجازه من خلال ذلك البيان البارع الفائق الذي يغلب كل غالب، ويعلو على كل عال، ويقهر كل جبار.

٦- جامعية القرآن الخارقة

إن خصائص كتاب الله لا تحصى، وميزاته لا تستقصى، ومزاياه لا تنفد، ومحاسنه لا تعد. وكلما تقدم أعوام الزمن وكبر سنينُ الدهر كشف حكماء العلم ونبغاء الأدب جوانب عجيبة من محاسن كتاب الله، ووجوها جميلة من مجامع الفخر والشرف في كلامه العزيز. فقد أعيى جهات الجمال والكمال فيه الباحثين، ومل أطراف الكمال فيه الدارسين، فما من جيل علم إلا وأدلى دلوه فيه كي يستنبط ما لم يظفر به الأولون وما لم يصل إليه السابقون. فكم صرفت في اقتناص لآليه أيدي الأفكار من أوقات ثمينة، وكم أنفقت في اكتساب شيء من محامده أفهام الفحول من جواهر نفيسة. فلله در الزمن ما أجوده! وما أوسعه! وإن مما جادت به يد الزمن من عجائب الدهر العلامة بديع الزمان سعيد النورسي بجواهر علمه ونفائس حكمته وشرائف عرفانه.

ومما ينبهر به أولو الألباب ما سمح به قريحة الأستاذ النورسي من المحاسن والمزايا العجيبة في وجوه إعجاز القرآن هو الجامعية الخارقة فيه. فللجامعية في نباهة شأن الكلام ورفعة جانبه أمر لا يخفى. وتنبه لها الأقدمون. إذ الجامعية حدث لساني وخصيصة لغوية نبه الرسول الكريم عليه صلوات ربي وتسليماته من خلال قوله الشريف: [أوتيت جوامع الكلم]. وقد تنبه الأقدمون من علماء الأمة وعظمائها لهذه الميزة اللسانية فذكروها ككونها ميزة لسانية ظهرت في بعض مقاطع الكلام أو بعض الآيات القرآنية كل منهم بقدر. أما قضية كون الجامعية وجها من وجوه إعجاز القرآن فهذا ما لم نصادفه سلفا وخلفا، ولم نجده عند المتقدمين والمتأخرين لا في دراساتنا وبحوثنا في وجوه الإعجاز، ولا في مطالعاتنا وقراآتنا في مصادر الإعجاز.

ونجد الأستاذ النورسي يخرج سيفه الصارم من غمده، ويبدد ظلمات الجهل من عنده؛ فيكشف الحجاب من بعض وجوه الإعجاز، ويرفع الستار عن بعضها بالإيجاز. وهو جامعية الفرقان الحكيم الخارقة البارعة التي تخرس منها الألسن وتخر الأذقان منها سجدا. فقضية الجامعية وإن ذكرها الكثير من الأقدمين لكن تغافل عن عدها وجها من وجوه إعجاز القرآن السابقون واللاحقون. فهم وإن وصفوها كخصيصة لسانية تظهر في بعض الكلمات العربية وبعض من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية؛ لكن وقفوا عند ذلك الحد ولم يتعدوه ولم يفصلوها، ولم يؤصلوها، ولم يتناولوها كوجه من وجوه إعجاز كتاب الله وهو بيت القصيد عندنا. أما الأستاذ النورسي فقد تناول قضية الجامعية بالتفصيل والتعليل وأفاض فيها إفاضة مطنبة، وأفادها إفادة مسهبة. إنه قسم الجامعية إلى ما يلي من الأقسام: الجامعية الخارقة في لفظه، والجامعية الخارقة في معانيه، والجامعية الخارقة في علمه، والجامعية الخارقة في مباحثه، والجامعية الخارقة في أسلوبه وإيجازه.[28] ومثل الأستاذ رحمه الله لكل واحد من هذه الأقسام وشرحها من وجهة نظره. ولكن لنا في الجامعية وفي بعض هذه التفصيلات وبعض شروحه لهذه الأقسام اتجاه آخر غير الاتجاه الذي اتجه إليه الأستاذ النورسي رحمه الله. فمثلا إنه رحمه الله حينما شرح وجه الجامعية في ألفاظ القرآن الكريم قال: ''نعم! إن الألفاظ القرآنية قد وضعت وضعا بحيث: أن لكل كلام، بل لكل كلمة ، بل لكل حرف، بل حتى لسكون أحيانا وجوها كثيرة جدا، تمنح كل مخاطب حظه ونصيبه من أبواب مختلفة كما أشار إلى ذلك الحديث الشريف: فلكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع، ولكل شجون وغصون وفنون''.[29] ثم ذكر عدة نماذج طبق فيها وجه الجامعية على حد شرحه لها، لكن نرى أن هذا ليس من باب الجامعية

في شيء؛ بل هو من باب ثراء المعنى أي تكثر وجوه المعاني للفظ في الإطلاق الواحد على سبيل البدل كما بينا ذلك في كتابنا ثراء المعنى في القرآن الكريم.[30] كما أننا نرى أن الأمثلة التي ذكرها النورسي كشواهد على الجامعية هي أقرب لثراء المعنى من الجامعية والله أعلم. والأستاذ النورسي ذكر شاهدا على هذا النوع من الجامعية أربعة أمثلة هي أقرب لثراء المعنى من الجامعية. أما المثال الأخير فهو مثال جيد للجامعية.[31]

نعم! إن ثراء المعنى أيضا خصيصة قرآنية عجيبة تفرد بها الفرقان الحكيم. إذ صياغة الكلام بحيث يصلح للحمل على محامل كثيرة بدون تكلف ولا تعسف مما امتاز به الفرقان الحكيم ولم ينجح الناس فيها إلا في مواد قليلة ضئيلة بحيث لا تستحق التقدير والالتفات. أما إذا نظرنا من هذه الزاوية إلى كتاب الله فياخذ العجب منا كل مأخذ، ونكاد نعض على البنان مما يصيبنا من الروعة والدهشة من كثرة تلك الألفاظ من الآيات والجمل والهيآت والأدوات التي تصلح للحمل على الوجوه العديدة من المعاني بدون تكلف ولا تعسف. فنحن بدورنا نرى أن ثراء المعنى في ألفاظ الفرقان الحكيم من تلك المستحسنات اللغوية واللطائف الأدبية التي يجدر بها أن يقف عندها الأدباء النابهون والبلاغيون النابغون بالتأمل والتفكر طويلا. كما تستحق تلك الخصيصة القرآنية اللطيفة أن تعد وجها من وجوه إعجاز القرآن.

وبدون مغالات ولا مبالغة إن توجيهات النورسي للجامعية وشروحه الجزيلة لأمثلتها من اللطافة والدقة والعلمية بمكان بحيث ترضي العاطفة، وتقنع العاقلة، وتشبع الخاصة، وتغذي العامة. لأن من أهم خصائص أسلوب النورسي في معظم أعماله وكتاباته هو محاولته الجادة وسعيه الحثيث وعمله الدؤوب لأن يقنع الناس الذين تحيط بهم الريوب والشكوك والشبهات فيزيل شبهاتهم ويطمئن قلوبهم على معتقداتهم ومبادئ دينهم وأحكام شريعتهم. ومن هنا نرى النورسي يجعل من معلوماته الغزيرة سيفا بتارا مصلتا على الكفر وشبهاته وريوبه وشكوكاته فيقطع دابر المجرمين.

إننا لا يتيسر لنا ونحن في هذه العجالة العجلى أن نستقصي جميع أو معظم ما قاله النورسي حول قضية جامعية القرآن المجيد بأقسامها بل نكتف باقتطاف جزء يسير مما قاله في شرح جامعية الأسلوب حيث يقول: ''إن الآيات القرآنية جامعة بدلالاتها وإشاراتها لأنواع الكلام والمعارف الحقيقية والحاجات البشرية كالأمر والنهي، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب، الزجر والإرشاد، القصص والأمثال، الأحكام والمعارف الإلهية ، العلوم الكونية، وقوانين وشرائط الحياة الشخصية، والحياة الاجتماعية،

والحياة القلبية، والحياة المعنوية، والحياة الأخروية، حتى يصدق عليه المثل السائر بين أهل الحقيقة: ''خذ ما شئت لما شئت'' بمعنى أن الآيات القرآنية فيها من الجامعية ما يمكن أن يكون دواء لكل داء وغذاء لكل حاجة. نعم! هكذا ينبغي أن يكون لأن الرائد الكامل المطلق لجميع طبقات أهل الكمال الذين يقطعون المراتب دوما إلى الرقي وهو ذلك القرآن العظيم لابد أن يكون مالكا لهذه الخاصية.[32]

إن الأستاذ النورسي يكثر من الأمثلة القرآنية العديدة في خصيصة الجامعية بما ذكر لها من الأنواع كما أنه يذكر العديد من أمثلة الإيجاز لأنه رحمه الله يعد الإيجاز أيضا كالأسلوب من مظاهر الجامعية. ولنكتف في هذه العجالة الحثيثة بهذا القدر.

٧- إخباره عن الغيوب

إن من الأمور التي اعتنى العلماء بها قديما وحديثا في سياق وجوه إعجاز القرآن الإخبار عن الأمور الغيبية التي جاء في القرآن جملة غير قليلة منها. فجمهور المشتغلين بإعجاز القرآن من العلماء القدامى والمعاصرين يرى أن الأخبار الغيبية الواقعة في الفرقان الحكيم من وجوه إعجازه. وهذا القول هو الجدير بالقبول وإن زعم البعض أنه لا يناسب عد الأخبار الغيبية من وجوه إعجاز القرآن بحجة أن هذه الأخبار الغيبية لا توجد في معظم القرآن بل إنما توجد في جزء قليل منه وهو الآيات التي تخبر عن الغيب دون باقي ما لا يوجد فيه الأخبار الغيبية فيبقى هذا البعض الذي لا يوجد فيه الأخبار الغيبية بدون إعجاز. ولكن كأن هذا البعض أغمض النظر عن أن وجوه الإعجاز المنقسمة إلى سبعة أو أقل أو أكثر –حسب عد العادين– إنما هي ناظرة إلى التحدي بجميع القرآن ككل لا بعضه. ثم إن وجوه إعجاز القرآن التي تتحقق بجميع ما يوجد في القرآن يكفي فيها وجود كل تلك الوجوه في جميع القرآن ككل، ولا يلزم منه تحقق جميع تلك الوجوه مجتمعة في كل جزء جزء منه، أو آية آية، أو سورة سورة منه -إلا وجه النظم البلاغي فإنه يلزم أن يوجد في كل سورة سورة منه – وهذه نقطة يلزم أن نراعيها، ونتنبه لها ونحن نتكلم على وجوه القرآن التي لا بد منها في البعض القرآني أو الكل القرآني.

إن الإخبار عن الغيب يتضمن مناحي ثلاثة: أحدها إخباره عن الماضي الغيبي: أي إخباره عما وقع في الماضي وهو بالنسبة إلى سيدنا محمد ﷺ غيبي محض لأنه عليه الصلاة لم يكن متوفرا لديه أي إمكانية يصل بها إلى الماضي فيستفيد منها علمه. فمثلا نجد في القرآن أخبارا جمة عن الماضي وأسلوب القرآن في سرد وقائع الماضي هو

الإيجاز والإجمال. ولكن نرى أحيانا أن القرآن ينزل إلى بعض التفصيلات الدقيقة عما وقع فيه كما في بعض تفاصيل قصة يوسف من مثل ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ. فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾يوسف:١٢/٢٥-٢٨ مثلا وذلك للدلالة على أن ما في هذا الكتاب من هذه التفاصيل الدقيقة عن أحداث التاريخ ليس من عند محمد النبي الأمي الذي لم يكن له قبل نزول القرآن أية صلة بعلم تلك الأحداث وليس له ممارسة ولا ملابسة بعلماء التاريخ وأهل الكتاب.

وثانيها المستقبل الغيبي أي الإخبار عما سيتحقق في المستقبل من الوقائع والأخبار كما في مثل قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾القمر:٥٤/٤٥ وقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ. بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾. الروم:٣٠/٢-٥

وثالثها إخباره عن الحقائق الكونية الغيبية التي لم تكن في متناول يد البشر وعلمه ألبتة يقول الأستاذ النورسي في هذا الصدد: ''إن بيانات القرآن التي تخص الحقائق الإلهية وبياناته الكونية التي فتحت طلسم الكون وكشفت عن معمى خلق العالم لهي أعظم البيانات الغيبية لأنه ليس من شأن العقل قط. ولا يمكنه أن يسلك سلوكا مستقيما بين ما لايحد من طرق الضلالة فيجد تلك الحقائق الغيبية''.[33]

٨- ديمومة شبابية القرآن

إن مما اتفق عليه معظم بلغاء العصور، ونبغاء الدهور، وفحول الأدب، ومهرة اللغة أن الفرقان الحكيم يخاطب أهل كل دهر كأنه نزل غضا طريا بين ظهرانيهم يخاطبهم أنفسهم فقط. فأهل كل عصر يجد في الذكر الحكيم بغيته، وينشد فيه ضالته، ويصادف فيه مرماه، ويلاقي لديه مبتغاه. ومن هذا يعلن المشتغلون في ساحة معانيه والمعتنون بمسافة مغازيه أن هذا الكتاب العزيز يحافظ في كل عصر على شبيبته، ويحتفظ في كل دهر بطراوته، ولا يفقد في عصر ما ولا في مجتمع ما – مهما تقدم في العلوم والمعارف، ومهما ترقى في الثقافة والتمدن أي شيء من حيويته وغضاضته، ولا يعدم شيئا من جماله وبهجته. ولهذا سبب بل أسباب فمنها بلوغه ذروة الأدب وقعوده على

قمة الإعجاز وتملكه لمعاقد البراعة ومجامع البلاغة. ومنها جمعه لأسمى أنواع الحِكَم والحُكْم فإن الفرقان الحكيم أجاب عن كل التساؤلات المعقولة المقبولة التي حارت البرية في كشف مستقيم لمشكلتها ووجود حل سليم لمعضلتها. ومنها تضمنه لتلك المعاني السامية التي لا يجد الإنسان بديلا عنها أبدا طالما حافظت على كرامتها وفطرتها وإنسانيتها فيا ترى! هل تحسبنَّ أن العالم الإنساني سيستغني يوما عن هذه التوجيهات العالية الجامعة الضرورية في الحفاظ على بناء الأسرة وسعادتها وطمأنينيتها الملخصة في هذا النص الحكيم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾،الروم:٣٠/٢١ أو هل ترى أنه سيأتي على الإنسان حين من الدهر يكون غير محتاج فيه إلى هذا التوجيه الرباني العظيم: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنّ اللهَ شديد العقاب﴾،المائدة:٥/٢ أو هل ترى أنه سيأتي على الناس نظام يرفع من قدر الإنسان في مساقه الفطري أكثرمما في قوله الحكيم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾الإسراء:١٧/٧٠ وهكذا تتكاثف المعاني الإنسانية والحكم الرائعة والمضامين الحكيمة في القرآن بالمآت في تلك الأساليب الرفيعة البليغة الشيقة الطريفة التي كلما تذوقها الذائقة الإنسانية ازدادت اشتياقا ونهما إليها. فهذا شيئ من جملة ما جعل القرآن شابا قويا وغضا طريا طوال العصور والأحقاب. وهذا بعض ما يشير إليه الأستاذ النورسي بأسلوبه الخاص. فلنترك البيان له يقول الأستاذ النورسي: ''إن القرآن الكريم لأنه خطاب أزلي يخاطب جميع طبقات البشر في جميع العصور خطابا مباشرا يلزم أن تكون له شبابية دائمة كهذه. فلقد ظهر شابا وهو كذلك كما كان حتى إنه ينظر إلى كل عصر من العصور المختلفة في الأفكار المتباينة في الطبائع نظرا كأنه خاص بذلك العصر ووفق مقتضياته ملقنا دروسه وملفتا إليها الأنظار. إن آثار البشر وقوانينه تشيب وتهرم مثله، وتتغير وتتبدل إلا أن أحكام القرآن وقوانينه لها من الثبات والرسوخ بحيث تظهر متانتها أكثر كلما مرت العصور''.[34] وهكذا نجد الأستاذ رحمه الله ركز في صدد إثبات شبابية القرآن مدى العصور على جانب المعنى وحاول أن يثبت شبيبة القرآن من خلال ما أتى به من تلك المعاني السامية، أو الأحكام الحكيمة، أوالحكم الرفيعة. وهو في ذلك السياق أتى بشيء طريف تستظرفه العقول السليمة، وتستلذه القلوب الرضية. وهو ما أتى به رحمه الله من تلك المقارنة البديعة بين الحضارة القرآنية التي ثبتت بمبادئ القرآن الربانية والحضارة الغربية الوضعية ضمن

أسس خمسة.[35] ثم يمضي النورسي جاهدا أن يثبت للعالم المعاصر صلاحية التعاليم القرآنية وتفوقها على غيرها من خلال بعض أوامره كالزكاة وبعض محرماته كالربا إذ يقول في هذا الصدد: إن أس أساس جميع الاضطرابات والثورات في المجتمع الإنساني إنما هو كلمة واحدة، كما أن منبع جميع الأخلاق الرذيلة أيضا كلمة واحدة: الكلمة الأولى: ''إن شبعت، فلا عليَّ أن يموت غيري من الجوع''، والكلمة الثانية: ''اكتسب أنت لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا''[36]

وتبيينا للقضية في أجلى صورها واستيثاقا لها من جميع جوانبها استمر الأستاذ النورسي في إثراء الموضوع بأمثلة عديدة حتى يثبت شبابية القرآن في كل عصر ولكل مصر.[37]

٩- صلاحه لكل طبقات الناس

إخالك أنك بعد ما سمعت الفقرة التي تفصح عن وجه ديمومة شبيبة القرآن لا تحتاج إلى إعادة بيان أو إلى طول كلام في سياق صلاح القرآن لكل طبقات الناس. ولكن لهذا منزع آخر واعتبار غير الذي سبق وهو أن المعاني القرآنية كما يستلذها كل من جاء وناء في كل عصر ومصر لشبابتها وطراوتها وحلاوتها فكذلك لتلك المعاني جهة أخرى واعتبار آخر وهو أن هذه المعاني والمضامين القرآنية لا يرث عليها الدهر ولا يخلقها الزمن، ولا يستغني عنها أي طبقة من طبقات البشر من علمائهم، وجهالهم، وصلحائهم، وطلحائهم، وأغنيائهم، وفقرائهم، ورؤسائهم، ورعاياهم، ومتقدميهم، ومتخلفيهم. إن حكمة القرآن من خلال مبادئها الرحيمة ومضامينها الحكيمة تموضعت بحيث يحتاج إليها كل الدهور وكل المستويات ما دامت متمسكة بإنسانيتها وسالكة بمناهج فطرتها. يقول النورسي وهو يحاول أن يثبت أن صلاحية القرآن لكل طبقات البشرية من وجوه إعجازه: ''إن القرآن الحكيم يخاطب كل طبقة من طبقات البشر في كل عصر من العصور، وكأنه متوجه توجها خاصا إلى تلك الطبقة بالذات. إذ لما كان القرآن يدعو جميع بني آدم بطوائفهم كافة إلى الإيمان الذي هو أسمى العلوم وأدقها، وإلى معرفة الله التي هي أوسع العلوم وأنورها، وإلى الأحكام الإسلامية التي هي أهم المعارف وأكثرها تنوعا فمن الألزم إذاً أن يكون الدرس الذي يلقيه على تلك الطوائف من الناس درسا يوائم فهم كل منها''.[38] ثم يمضي النورسي يأتي بأمثلة من نوعية مغايرة للمعروف بين الناس في هذا الباب فمثلا يمثل لذلك بسورة الإخلاص شارحا وجهة نظره في كونها تخاطب جميع طبقات الناس بقوله: ''يمكن أن تفيد كل إنسان في كل وقت. وحظ كل طبقة يخالف الأخرى فطبقة أكثر

تقدما تفهم منها أن الله منزه عن كل رابطة تتعلق بالموجودات تشم منها رائحة التوليد والتولد، وهو مقدس عن كل شريك ومعين ومجانس، وإنما علاقته بالموجودات هي الخلاقية فهو يخلق الموجودات بأمر ''كن فيكون'' بإرادته الأزلية وباختياره وهو منزه عن كل رابطة تنافي الكمال، كالايجاب والاضطرار والصدور بغير اختيار. وحفظ فهم طبقة أعلى من هذه هو أن الله أزلي، أبدي، أول وآخر لا نظير له ولا كفو، ولا شبيه ولا مثيل ولا مثال في أية جهة كانت، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. وإنما هناك المثل (ولله المثل الأعلى) الذي يفيد التشبيه في أفعاله وشؤونه فحسب. فلك أن تقيس على هذه الطبقات أصحاب الحظوظ المختلفة في الإدراك من أمثال طبقة العارفين وطبقة العاشقين وطبقة الصديقين وغيرهم''.[39]

فإلى جانب هذا الاتجاه في خطاب القرآن جميع الطبقات البشرية – ولا جرم أن هذا الاتجاه اتجاه نابع من الإشراق الروحي الذي طالما كان النورسي يتمتع به في كثير من كتاباته وتأويلاته وتفسيراته- إلى جانب هذا الاتجاه هناك اتجاه آخر في توجيه هذا الوجه الإعجازي وهو أن القرآن الحكيم أنزل بحيث يحوز بمقدرته البلاغية أن يخاطب كل أطياف الناس وطبقاتهم بما فيهم العالم، والجاهل، والعوام، والخواص، وعالم علوم الشريعة، وعالم علوم الطبيعة، والفقير، والغني، والمتقدم، والمتأخر، والمتحضر، والمتخلف، وأهل الظاهر، وأهل الباطن، وهكذا فالله سبحانه أنزل كتابه بمرونة في الدلالة، ومرونة في اللفظ، ومرونة في الصياغة بحيث يكون صالحا لخطاب مآت الفئآت، ومآت الطبقات، ومآت المستويات بدون تكلف ولا تصنع ولا تجشم ولا بخس بحق اللفظ على حساب المعنى ولا بخل بحق المعنى على حساب اللفظ. كيف لا وهو كلام ربنا العلي القدير.

١٠- الأسلوب البديع في تلخيص معاني الآيات باسم أو اسمين من أسماء الله الحسنى أو بجملة قصيرة (الفذلكات القرآنية)

إن الملاحظ عن كثب لما حققه الأستاذ النورسي في باب وجوه إعجاز القرآن يرى بأم عينيه أن النورسي جد وجهد في أن يأتي في وجوه إعجاز القرآن بآفاق علمية جديدة ووجوه إعجازية حديثة، ونراه أنه حالفه التوفيق في كثير مما رامه وقد أشرنا إليه فيما سلف. ومما لا مرية ولا مراء فيه أن من أبرز ما حققه الاستاذ النورسي رحمه الله في وجوه الإعجاز الجديدة، وأتى به في آفاق الإعجاز البديعة هو ما ذكره تحت عنوان الفذلكات القرآنية التي قصد بها ما يأتي في أواخر كثير من الآيات من اسم أو اسمين من الأسماء الإلهية العظيمة أو جملة تأتي كتلخيص لما ورد في الآية من المعنى أو

المعاني. فهذا الأسلوب إلى جانب أننا لم نجد في كافة ما اطلعنا عليه من نصوص الأدب العربي نظيرا ولا مثيلا له، كذلك لم نجد من ألم بجانبه التنظيري ومكانته الأدبية في البلاغة القرآنية ورتبته البلاغية في الكلام الإلهي العظيم ولا من تناوله من حيث دوره الفعال في الإعجاز القرآني لا من المتقدمين ولا من المتأخرين. فمن هنا كان لتناول النورسي لهذا الوجه دلالته القصوى. قال شارحا لهذا الوجه: ''إن القرآن الكريم يذكر في كثير من الأحيان قسما من الخلاصات والفذلكات في خاتمة الآيات. فتلك الخلاصات إما أنها تتضمن الأسماء الحسنى أو معناها، وإما أنها تحيل قضاياها إلى العقل وتحثه على التفكر والتدبر فيها، أو تتضمن قاعدة كلية من مقاصد القرآن فتؤيد بها الآية وتؤكدها. ففي تلك الفذلكات بعض إشارات من حكمة القرآن العالية، وبعض رشاشات من ماء الحياة للهداية الإلهية وبعض شرارات من بوارق إعجاز القرآن''.[40] ويستمر الأستاذ النورسي يشرح ذلك ضمن عشرة أمثلة مبينا لما لخص الاسم الواحد أو الاسمان أو الجملة الواردة في آخر الآية أو المقطع المؤلف من عديد الآيات معنى ما سبق في الآية أو الآيات فيقول ضمن هذه الأمثلة حول قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾البقرة:٢/٣١، ٣٢ ''هذه الآية تذكر أولا حادثة جزئية هي أن سبب تفضيل آدم في الخلافة على الملائكة هو العلم ومن بعد ذلك تذكر حادثة مغلوبية الملائكة أمام سيدنا آدم في قضية العلم، ثم تعقب ذلك بإجمال هاتين الحادثتين بذكر اسمين كليين من الأسماء الحسنى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ بمعنى أن الملائكة يقولون أنت العليم يا رب فعلمت آدم فغلبنا وأنت الحكيم فتمنحنا كل ما هو ملائم لاستعدادنا، وتفضله علينا باستعداداته''.[41] وهكذا نجد الأستاذ النورسي يحاول ولا يألو جهدا أن يفتح بابا جديدا في وجوه إعجاز القرآن فإن له يقينا راسخا استولى على جميع معاشره وأحاسيسه وعواطفه أن هذا القرآن قد جمع السلاسة الرائقة، والسلامة الفائقة، والتساند المتين، والتناسب الرصين، والتعاون القوي بين الجمل وهيئاتها، والتجاوب الرفيع بين الآيات ومقاصدها بشهادة علم البيان وعلم المعاني وشهادة ألوف من أئمة هذه العلوم كالزمخشري والسكاكي وعبد القاهر الجرجاني.[42] فهذه الكلمات العذبة الرقراقة تشهد طبيعتها وصيغتها وما تبث من أنوار وإخلاص على أبعاد اليقين الذي كان يستولي على كيان الأستاذ وعلى مدى إخلاصه العميق لربه وعلى شغفه البالغ لكتابه. وهذا ما جعل آلاف الناس في الأزمنة المختلفة والأمكنة

المتفرقة ينهلون من رسائله ومؤلفاته معاني العلم والإيمان والحب الموفور الخالص لدين الإسلام.

خاتمة

إن المطلع على مؤلفات النورسي عامة وعلى إشاراته ومقالاته خاصة وكلمته الخامسة والعشرين بصورة أخص يستيقن أن للشيخ النورسي رحمه الله اتجاها قويا، وتذوقا رفيعا، واستطلاعا عميقا، وتوجها حديثا، وأفقا واسعا في مجال إعجاز القرآن، وكذا يتيقن أن له جهدا بالغا وسعيا حثيثا في استكشاف وجوه جديدة وآفاق شاسعة في مجال وجوه إعجاز القرآن. وخصيصا نرى له باعا طويلا ويدا قوية وذراعا رحبا واسعا في إبراز صور دقيقة وتفاصيل رقيقة وحقائق غير مسبوقة في تبيين وإبراز نظم القرآن في صورته المتكاملة الرفيعة وهيئته العلية الجلية. وهذا يبدو عيانا لكل من ألقى نظرة عابرة على مؤلفاته العديدة وخصيصا مؤلفه القيم إشارات الإعجاز ومقالته الخامسة والعشرين القيمة حول إعجاز القرآن فإنها أبدت مساحة واسعة، وأبرزت آفاقا شاسعة في إعجاز القرآن ولم يكتف بتكرار ما قاله الأقدمون بل أعاد بعضه حينا وأضاف إليه حينا آخر أبعادا عميقة أخرى كالذي ذكره في وجوه الإعجاز: من جامعية القرآن، وشبيبته عبر العصور، وصلاح خطابه لكل طبقات الناس، وأسلوبه البديع في تلخيص معاني الآية أو المقطع باسم أو اسمين من أسماء الله الحسنى أو في جملة. وهذه هي العناوين الكلية في وجوه الإعجاز التي نرى –حسب اطلاعنا– أن النورسي هو أول من سجلها في سجل وجوه إعجاز القرآن. ولا يخفى على المطلع على تفاصيل كلام الأستاذ النورسي في وجوه الإعجاز أنه يمكن استكشاف وجوه دقيقة أخرى أيضا من تحت ستار هذه العناوين الكلية. أما نحن فاكتفينا في هذه العجالة العجلاء بإشارات خاطفة إلى ما حققه الأستاذ النورسي في باب وجوه إعجاز كتاب الله فكان عملنا بمنزلة إرائة عنوان المكان الفلاني للمستهدي إليه لاغير.

وكل واحد من هذه العناوين الإجمالية الكلية تحتاج إلى مزيد جد وكد، ومزيد بحث وتنقيب، وزائد استطلاع واستكشاف. فإن كتاب الله كلما مضى عليه دهر، وسبق عليه عصر، وكلما انكشف أفق علمي جديد أو جاء نابغة عصر أو عبقرية دهر اُستُكْشِفَ في إعجازه آفاق واسعة شاسعة غير ما استكشفه الأقدمون. وما فعله الأستاذ النورسي رحمه الله ليس إلا نوعا من هذا. إذاً إن أجيال القرآن الحاضرة ينتظرون بكل شوق ولهف وجوها جديدة طريفة شريفة في إعجاز القرآن غير هذا وذاك وجوها تستلذها القلوب وتشتهيها النفوس.

وهناك شيء ينبغي أن لا يغيب عن ذاكرتنا ونحن نبحث في وجوه إعجاز القرآن وهو أن الكثير من الحداثيين المالئين بطونهم من غثاء الغرب لا يستسيغون أمثال هذه الوجوه ولكن لا يضيرنا ذلك فإن إنكار الأعمى لضوء الشمس في رابعة النهار لا يضير الشمس أبدا فهم كما قال القائل:

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

أو كما قال الآخر:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم

* * *

المراجع:

- القرآن الكريم
- الباقلاني ابو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨.
- التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢/٢٠٠١.
- الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، بلا تاريخ القاهرة.
- الرماني ابو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن حققها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر بلا تاريخ.
- عدنان محمد زرزور، علوم القرآن مدخل إلى تفيسر القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٢/١٩٩١.
- محمد خليل جيجك، ثراء المعنى في القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة ١٤١٩\١٩٩٩.
- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار القلم، كويت ١٣٩٠/١٩٧٠.
- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ ولا محل طباعة.
- النورسي بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، الطبعة السادسة، إستانبول ٢٠١١.
- النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، إستانبول ١٩٩٢.

* * *

الهوامش

[1] جامعة أنقرة يلدريم بيازيد، كلية العلوم الإسلامية، قسم التفسير، أنقرة- تركيا.

[2] انظر مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ ولا محل طباعة، ص ٢٤١-٢٨٢.

[3] محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار القلم، كويت ١٣٩٠\١٩٧٠، ص ٧٩.

[4] النورسي بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، الطبعة السادسة، إستانبول ٢٠١١، ص ١٧٥.

[5] الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، بلا تاريخ القاهرة ص ٢٧.

[6] الرماني ابو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن حققهامحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ص ٧٦.

[7] الباقلاني ابو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٨\١٩٨٨، ص ٥٣.

[8] الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مطبعة السعادة، مصر بلا تاريخ، ص ٢٧٤.

[9] النورسي، إشارات الإعجاز، ص ١١١.

[10] المصدر السابق، ص ١٧٥.

[11] المصدر السابق، ص ١٧٥.

[12] راجع النورسي، إشارات الإعجاز، ص ١٦١- ١٧٠.

[13] النورسي سعيد، المقالات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، إستانبول ١٩٩٢، ص ٤٢٦.

[14] النورسي، إشارات الإعجاز، ص ١٠٠.

[15] النورسي، إشارات الإعجاز، ص ١٠١.

[16] النورسي، إشارات الإعجاز، ص ٣١-٣٢.

[17] النورسي، الكلمات، ص ٤٢٩-٤٣٠.

[18] النورسي، الكلمات، ص ٤٣١.

[19] النورسي، الكلمات، ص ٤٣١.

[20] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٣.

[21] التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢\٢٠٠١، ص ١٥٨-١٥٩.

[22] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٦.

[23] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٧.

[24] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٨.

[25] عدنان محمد زرزور، علوم القرآن مدخل إلى تفيسر القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٢\١٩٩١، ص ٢٣١.

[26] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٩.

[27] النورسي، الكلمات، ص ٤٣٩.

[28] النورسي، الكلمات، ص ٤٥١- ٤٥٩.

[29] النورسي، الكلمات، ص ٤٥١.

[30] محمد خليل جيجك، ثراء المعنى في القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة ١٤١٩\١٩٩٩، ص ١٩.

[31] انظر النورسي، المقالات، ص ٤٥٢-٤٥٦.

[32] النورسي، الكلمات، ص ٤٦٠.

[33] النورسي الكلمات، ص ٤٧٠.

[34] النورسي، الكلمات، ص ٤٧١.

[35] انظر النورسي، الكلمات، ص ٤٧٢-٤٧٣.

[36] النورسي، الكلمات، ص ٤٧٤.
[37] انظر النورسي، الكلمات، ص ٤٧٤-٤٧٧.
[38] النورسي، الكلمات، ص ٤٧٨.
[39] النورسي، الكلمات، ص ٤٧٨-٤٧٩.
[40] النورسي، الكلمات، ص ٤٨٣.
[41] النورسي، الكلمات، ص ٤٨٩.
[42] النرسي، الكلمات، ص ٤٨١.

التأويل في رسائل النور – المفهوم والمنهج –

الملخص

أ.د. أميد نجم الدين جميل المفتي[1]

م. زياد صالح حميد[2]

التأويل ظاهرةٌ لغوية وكذلك اجتماعية واكبت النصوص منذ ظهورها، تهدف إظهار المدلول الذي يريده صاحبه، وتريد إبعاد الخطأ والشبهة والتلاعب، ولكنها تأتي في المرتبة الثانية –عموماً- بعد الأصل، فالأصل البقاء على الظاهر وعدم صرف اللفظ والفعل عن ظاهره، ولكن هناك داعٍ عقدي أو بلاغي أو فكري أو اجتماعي أو ظرفي يستسيغ التأويل أو يوجبه أو يوجهه.

وبديعُ الزّمان سعيد النورسي –رحمه الله تعالى– عالمٌ كبير، له اطلاعٌ واسع، وإدراكات مستفيضة في مجال التعامل مع النصوص، وهذا ممّا مكّنه أن يقول في التأويل قولاً مستقيماً ويبيّن الصحيح من المعاني من خلال هذه النافذة اللغوية والعلمية، فتعامل مع النصوص تعاملاً صحيحاً في البقاء على الحقيقة وكذا في صرف المعنى إلى وجه من الأوجه المتعددة المسماة بالتأويل من كناية أو مجاز أو تخصيص وغيرها.

والبحث هذا يريد من خلال مبحثين اثنين الإلمام بهذا الموضوع، ويبين ماهية التأويل عند هذا المفكر الكبير ومنهجه في التأويل وملامح منهجه ودواعي التأويل عنده. ونظراً لدقة فكره وصحة أسلوبه وسعة اطلاعه وضرورة عصره كانت تأويلاته في مكانة علمية مرموقة، جمعت بين العلم والفهم، والاستقامة والجرئة، والانفتاح والثبات. فحرية آنذاك بدراسة كهذه، وكان مما يراه في التأويل إمكان الجمع بين المعنيين في محاور التأويل المتعددة، وأن التأويل عنده يقبل التنوع من حيث تعلقه بالقرآن أو السنة أو بهما، ومن حيث الصحة والضعف أو القبول والرد، ومن حيث القول والفعل، ومن حيث قداسة النص أو عدمها. وأن الحقيقة عنده مقدمة على التأويل، مع أن التأويل معنى من المعاني ولا يمكن قطع القول به على الدوام والاستمرار أينما وجد، ومن أسباب التأويل عنده: الدفاع عن النصوص وإعمالها، ورد مطاعن المشككين، وحسن الظن بالنص وقائله، وتصحيح الفهم الخطأ.

الكلمات المفتاحية: التأويل، أصول الفقه، القرآن والسنة، رسائل النور، النورسي.

* * *

Qur'anic Interpretation (al-Ta'wil) in the Risale-i Nur – Concept and Method

ABSTRACT

Prof. Dr. Umid Najm al-Din al-Mufti & Ziyad Salih Hamid

Interpretation is a linguistic as well as a social phenomenon, and it has accompanied texts since its appearance. It aims to show the meaning that the author wants, as well as eliminating error, suspicion and manipulation. However, it comes second - in general - after the original. The principle (the rule) is to stick to the apparent meaning and not to dismiss the word and the verb from its apparent interpretation. But there is a doctrinal, rhetorical, intellectual, social or circumstantial reason that justifies, obligates or directs interpretation. Bediuzzaman Said Nursi was an influential scholar with a wide knowledge and extensive perceptions in the field of dealing with texts. This enabled him to say a straightforward statement in the interpretation and show the correct meanings through this linguistic and scientific window. Thus, he dealt with the texts correctly in terms of conveying the truth as well as in distributing the meaning from one of the multiple aspects – such as from a metaphor or allegory or analogy and so forth. This research seeks (through two topics) to be familiarized with this issue, and it shows Nursi's approach to interpretation and the features of his approach and his reasons for interpretation. Given the accuracy of his thought, the correctness of his style, his familiarity and the necessity of his time, his interpretations were in a prominent scientific position, which combined science and understanding, integrity and audacity, openness and persistence. So, it behooves us to have done studies like this, and to examine what he believed in the interpretation with respect to the possibility of bringing together the two meanings in the various axes of interpretation, and that the interpretation has a diversity via its connection to the Qur'an and Sunnah. Nursi also stated that the truth is before the interpretation and the interpretation is one of the meanings and it cannot always be said wherever it exists. From the reasons for his interpretation there are the issues of: defending and applied texts, responding to the skeptics, thinking well of the text and its author, and correcting the wrong understanding.

Key words: interpretation, Islamic legal sources, the Qur'an and Sunnah, Risale-i- Nur, Nursi

* * *

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الأمين محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

عندما نتصفح كتاباً ونقرأ ما فيه من العبارات والنصوص، نلاحظ ظاهرة واضحة، بغض النظر عن اللغة التي كتب بها أومكانة النص من حيث القدسية، ألا وهي ظاهرة التأويل وصرف اللفظ عن المعنى الظاهر المتداول إلى معنى آخر خفي بعض الشيء ومستور، ولكن لم يكن هذا الصرف اعتباطيا ، بل هناك الداعي له ، قد يكون ضرورياً أو تحسينياً وجمالياً لمدلول الكلمة أو النص حسب المقام.

ونصوص القرآن والسنة النبوية –على صاحبها الصلاة والسلام– لم تخرج عن هذه الظاهرة، وقد لاحظها المسلمون في مختلف العصور من القدامى والمحدثين، وبحثوها في مباحثهم العلمية المختلفة، من علوم اللغة والتفسير والحديث وأصول الفقه والفقه وغيرها. وأرادوا وراء كل هذا فتح الباب من جهة وإغلاقه بإحكام من الجهة الأخرى، أي: فتح الباب للمعنى المراد وبيان المعنى الذي أراده صاحب النص والمتكلم به. وفي المقابل غلق الباب على أهل الأهواء الذين يريدون أن يلعبوا بالمعاني والإساءة إلى صاحب النص وفهم الناس. وبالتالي دفع الشبهة والإعتراض الذي ليس له عمق وأصالة.

وبديع الزمان سعيد النورسي من العلماء المتمكنين المتضلعين في مجال العلوم العقلية والنقلية، ظهر في عصر واكبه الكثير من الهجمات الشرسة على المعتقد الديني ونصوصه المقدسة ، فصار الإيمان والنصوص التي تخدمه في خطر محدق به من كل جانب. ومن الأسلحة التي استخدمها المهاجمون سلاح التشكيك في النصوص من خلال المعنى. والنورسي لم يقف مكتوف الأيدي أمام هذه الهجمات ، على الرغم من المضايقات الكثيرة التي أحاطت به، بل وقف نفسه للدفاع عن الحقائق الإيمانية، وإبراز مدلول النصوص وفق ما أراده صاحبها.

ونحن هنا من خلال هذا البحث نريد أن نهتم بهذه الظاهرة، وماذا عمل الأستاذ النورسي وكيف وظفها للدفاع عن النصوص المقدسة ومنهجه وأهم ملامح هذا المنهج وأغراضه العلمية والإيمانية من التأويل، وذلك في مبحثين. الأول مخصص لبيان التأويل والمباحث التي لها صلة به وهو في مطلبين الأول لمفهوم التأويل والفرق بينه وبين الألفاظ ذات الصلة، والثاني عن أنواع التأويل وشروطه وأوجهه. ثم يأتي

المبحث الثاني وهو عن التأويل في رسائل النور، وهو كذلك في مطلبين، الأول عنوانه مفهوم التأويل وأنواعه في رسائل النور، والثاني معنون بمنهج التأويل ودواعيه في رسائل النور.

على أمل أن نقدم جديداً في هذا المجال، ونخدم جهود هذا العالم الجليل في مجال الخدمة الإيمانية.

المبحث الأول

تعريف التأويل ومباحث ذات الصلة

إن كلمة (التأويل) واسعة سعة شجرة باسقة، ذات فروع وأغصان عديدة، بحيث لو كتبت فيها مجلدات لا تكفيها،[3] وهي كلمة تدخل في كثير من العلوم والمعاني، وربما لا نستطيع أن نحيط بها بما نذكره هنا من المعاني والتعاريف لها، لذلك نحاول أن نضع هنا بصمة لأهم معاني ومباحث تلك الكلمة، وذلك في مطلبين، وكالآتي:

المطلب الأول

مفهوم التأويل، والفرق بينه وبين الألفاظ ذات الصلة:

لقد تناول العلماء مفهوم التأويل، وذكر أصحاب كلّ فنّ تعاريف عدة له، ونتناول في هذا المطلب الموضوع في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: تعريف التأويل لغةً:

التأويل مصدر، من (أوّل–يؤوّل)، وأصله: أَوْلٌ، والأَوْل معناه: الرجوع، فيقال: آلَ الشيءُ يَؤولُ أَوْلاً ومآلاً: رجع، وأَوَّلَ إليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ.[4] وبعد التتبع والتقصي لمعاني التأويل في اللغة العربية، تبين لنا أن الكلمة تأتي بعدة معانٍ، ومنها: التفسير والتوضيح، والكشف والبيان،[5] أو: الرجوع إلى الأصل،[6] أو: التصيير،[7] أو: العاقبة،[8] وهذان الأخيران قريبان في معناهما، أو: تعبير الرؤيا.[9]

النقطة الثانية: تعريف التأويل في الاصطلاح: ونتناول في هذه النقطة ما يلي:

أولاً: مفهوم لفظة التأويل في القرآن الكريم:

وردت لفظة التأويل في القرآن الكريم ست عشرة مرةً، في سبع سور، وتكرر ذكرها في بعض السور أكثر من مرة كما في سورة يوسف والكهف،[10] وتُقَسَّم –من

حيث المعنى– إلى أقسام، ومنها: تفسير ما يؤول إليه الشيءويصير، إما مطلقاً أوخاصاً بالرؤى، حيث وردت لفظة التأويل بهذا المعنى ثماني مرات، كلها في سورة يوسف.[11] أو بمعنى: العاقبة التي يصير الأمر إليها، وآخره ومرجعه،[12] وبمعنى: حقيقة الشيء المخبر به.[13]

ولو دقّقنا النظر في بيان معنى كلمة التأويل في مواضعها في ضوء أراء وأقوال المفسرين والعلماء، لرأينا اختلافاً في تفسيرها،[14] إذ لم يتفقوا على تفسير واحد وبيان معنىً متفق بينهم. ولكن مع تباين الآراء فإن المعاني متقاربة، ولو دققنا النظر في الآيات الكريمات وتفاسيرها لوصلنا إلى إمكان جمع تلك الآراء والمعاني المذكورة في كتب التفسير وأقوال العلماء في قول: أن التأويل هو الكشف والبيان، وظهور ما كان مبهماً من قبل، أو كان ينكره بعض، أو ما كان يحتاج إلى الوقت ليظهر، والله أعلم.

ثانياً: معنى التأويل في السنة و أقوال السلف:

إن استعمال السنة النبوية –على صاحبها الصلاة والسلام– وأقوال سلف الأمة للفظة التأويل، لا يختلف عن استعمال اللغة واستعمال القرآن الكريم لها، فالرسول الكريم ﷺ والصحابة الكرام –رضي الله عنهم– كانوا أهل اللغة، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، لذا كانوا يستعملون تلك الكلمة فيما استعمله القرآن ويريدون ما أراده القرآن، وممّا ورد من استعمالهم للفظة التأويل: قوله ﷺ في دعائه لابن عباس – رضي الله عنهما–: ''اللهم فقّهه في الدِّين وعلّمه التأويل''.[15] وعن أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها–، قالت: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: ''سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي''، يتأول القرآن.[16] وعن كعب الأحبار، أن رجلاً نزع نعليه، فقال: لم خلعت نعليك؟ لعلك تأولتَ هذه الآية: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.طه من الآية:١٢ [17]

وبعد الاستقصاء والتتبع للفظة التأويل في السنة الشريفة وأقوال السلف وعلماء الأمة وتفسيراتهم لهذه اللفظة، نستطيع أن نجمل استعمال التأويل في معنيين:

المعنى الأول: تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين،[18] والمثال على هذا دعاؤه ﷺ لابن عباس –رضي الله عنهما–.

وهذا الذي عبر عنه الطبري في تفسيره عندما قال: القول في تأويل قوله كذا وكذا... واختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك، ومراده التفسير.[19]

المعنى الثاني: الحقيقة الخارجية والأثر الواقعي المحسوس لمدلول الكلمة، سواء كان ذلك في الماضي أو المستقبل، ومعنى ذلك: التطبيق والتنفيذ، فإن نصّ الشارع إن كان طلباً يكون تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، كحديث أمنا عائشة –رضي الله عنها– السابق، وعلى هذا فإن السنة هي تأويل الأمر والنهي.[20]

وينبغي التنويه إلى أن ما ذكرناه من استعمال السلف للفظة التأويل هو استعمالهم لها ليس بمعنى: صرف المعنى عن ظاهره إلى معنى محتمل مرجوح، والتي جعلت تلك الكلمة مصطلحاً معاصراً، ذات أبعاد ومعاني عميقة. إذن: فإن هناك فرقاً بين استعمال سلف الأمة للفظة التأويل وبين تطبيقهم للفظة التأويل في الميدان العملي التطبيقي.

أما حقيقة التأويل فكانت موجودةً عند السلف –مع أنهم لم يستعملوا الكلمة في هذا المعنى المعاصر–، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها: تأويل الصحابة في مسألة التحصيب،[21] حيث ذهب بعض الصحابة كأمنا عائشة وابن عباس –رضي الله عنهم– إلى أن التحصيب ليس بسنّة، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ، بينما ذهب آخرون كأبي بكر وعمر وعثمان وابن عمر –رضي الله عنهم– إلى أنه سنّة،[22] وفي هذا يقول الدكتور عثمان محمد غريب: ''ولا يخفى أن ما قام به أصحاب الرأي الأول هو من صلب التاويل، لأنه صرف للأصل من أفعال النبي ﷺ إلى غيره بدليل، والأصل من أفعاله ﷺ – كما هو معلوم– التشريع''.[23]

ثالثاً: تعريف التأويل عند أهل الاصطلاح والتعريف:

قال أبو الوليد الباجي: ''صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله''. ثم يوضح تعريفه بقوله: ''ومعنى ذلك أن يكون الكلام يحتمل معنيين فزائدًا، إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ إما لوضع أو استعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض ما يحتمله''.[24]

١. وقال الجرجاني: ''صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، ثم وضح وقال: إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ

الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾،[الأنعام من الآية:٩٥] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلًا''.[25]

٢. وقال أبو يحيى زكريا الأنصاري: ''هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح''.[26]

رابعاً: معنى التأويل عند المفسرين:

اختلفت وجهات نظر علماء التفسير في تعريف التأويل، هل هو مرادف للتفسير، أم هناك فرق بينهما؟ وإذا كان هناك فرق بينهما، ففيم يكمن الفرق؟

ثمّة فريق يرون أنهما بمعنىً واحد، ومنهم: الطبري المفسر، وقد سمّى تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) أو (جامع البيان في تأويل القرآن)، وسار فيه على عدم التفريق بين بين التفسير والتأويل، وعلى هذا فإن كل ما يطلق عليه التفسير يطلق عليه التأويل، والعكس صحيح أيضاً، وقد شاع ذلك عند المتقدمين،[27] وكذا يراه أبو العباس ثعلب، الإمام اللغوي حيث سُئل عن التأويل، فقال: ''المعنى والتفسير والتأويل واحد''.[28]

وآخرون يرون الفرق بينهما، وقد اختلفوا فيما بينهم في تحديد الفرق بينهما. وسيأتي تفصيل هذه المسألة في بيان الفرق بين التفسير والتأويل.

خامساً: تعريف التأويل عند الأصوليين:

بما أن النصوص الشرعية –نصوص القرآن والسنة– تحتمل التأويل وتقبله وقد تكرر هذا المصطلح في كثير من المباحث الأصولية، فإن علماء الأصول قد أدخلوا مباحث التأويل في كتبهم، وتناولوه تعريفاً وتقسيماً وشرحاً وتفصيلاً.[29] وفيما يأتي نذكر بعضاً من تعريفات علماء أصول الفقه:

١. قال ابن حزم الظاهري: ''التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة، إلى معنىً آخر''.[30]

٢. قال إمام الحرمين الجويني: ''التأويل رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول''.[31]

٣. قال الغزالي: ''التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر''.[32]

٤. قال الرازي: ''التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر''.[33]

٥. قال الصفي الهندي: ''التأويل عبارة عن صرف اللفظ عما دل عليه بظاهره إلى ما يحتمله''.[34]

٦. قال الدكتور مصطفى الزلمي: ''هو العدول عن تطبيق ظاهر نص ظني الدلالة إلى ما يحتمله من حكم آخر لدليل يقتضيه''.[35]

ملاحظتان:

الأولى: عندما نمعن النظر في تعريفي الغزالي والرازي ونقارن بينهما نرى أنهما مماثلان مع وجود فرق خفيف، وقد انتقد الآمدي وغيره هذين التعريفين، وفصلوا القول في الرد.[36]

الثانية: عند الاستقصاء وتدقيق النظر في تعاريف الأصوليين للتأويل نلاحظ أن هذه التعريفات للتأويل متباينة، فبعضها يشمل على التأويل الصحيح والفاسد مثل تعريف ابن حزم، وإمام الحرمين، وبعضها لا يشمل إلا على الصحيح.[37]

سادساً: التعريف المختار:

عندما نمعن النظر في هذه التعاريف –تعريف المتأخرين للتأويل كمصطلح مستقل– نرى بوضوح تام أنها متقاربة في المعنى –حتى وفي الألفاظ– مع اختلاف يسير نلاحظها في الألفاظ والمعنى.

وقد جمع بين تلك التعريفات الدكتور محمد الذهبي، حيث جمع تعريف التأويل بين المتأخرين من الفقهاء، والمتكلمين، والمحدثين، والمتصوفة، بقوله: ''هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به''،[38] ثم قال: ''وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف''.[39]

ملاحظة: قد اتخذنا هذا المعنى منهجنا في دراستنا لما ورد (أو لما اخترنا) في رسائل النور من التأويل لنصوص الكتاب والسنة، وبهذا يكون منهجنا منهجاً واضحاً، وهو اختيار ما أوله النورسي رحمه الله من النصوص على غير ظاهره بغض النظر عن إمكان الجمع بين المعنيين، أو عدم إمكان ذلك ووجوب الأخذ بالمعنى المرجوح فقط. وإن كان الأكثر من النماذج الواردة في البحث هو من التأويل المصطلح عليه عند جمهرة الأصوليين. ويشمل التأويل إذا لم نمنع المعنى الظاهر مع المعنى

المرجوح التفسيرَ الإشاري، أو المعاني الإشارية للنصوص[40] الذي نقف عنده في مواضع عدّة من رسائل النور.

النقطة الثالثة: الفرق بين التأويل وبين مصطلحات ذات الصلة (لفظة التفسير نموذجاً):

هناك مصطلحات كثيرة في العلوم الإسلامية توافق مصطلح التأويل في بعض جزئياته، وهذا التوافق والصلة نِسبيّ، يختلف من مصطلح لآخر، ولعل أقرب المصطلحات للتأويل هو لفظة التفسير، لذا سنتناوله باختصار، ثم نبين النسبة والفرق بينهما، وكالآتي:

أولاً: تعريف التفسير لغةً واصطلاحاً:

لشدة العلاقة بين مصطلحي التفسير والتأويل، لا بد من بيان معنى التفسير في اللغة والاصطلاح، لكي نكون على بصيرة بمعرفة التفسير، ولكي يسهل علينا بيان نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين اللفظتين.

أ– التفسير لغةً: من الفَسْر، وهو البيان وكشف المغطى، وفسّره، أي: أوضحه وأبانه، والتفسير: هو كشف المراد عن اللفظ المشكل، وبيان وتفصيل للكتاب.[41]

ب– التفسير اصطلاحاً: عرّف العلماءُ التفسيرَ بتعاريف كثيرة، ومنها: شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه.[42] أو هو: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك.[43]

ولو أمعنّا النظر في هذه التعاريف وغيرها لرأينا تشابهاً من حيث الجملة، أما من حيث التفاصيل فتتفاوت ما بين مفصّل وموسّع وما بين مجمل محصر، فمنهم من أدخل في تعريف التفسير ما ليس بمهمة المفسر، وإنما من مهمة الأصولي، ومنهم من أدخل فيه الإعجاز العلمي، وهكذا... [44]

ثانياً: النسبة والفرق بين التفسير والتأويل:

اختلف العلماء في تحديد النسبة بين اللفظين، وكذلك في تحديد الفرق بينهما، وذكروا في ذلك آراء كثيرةً، والسبب في ذلك –والله أعلم– يعود إلى سعة معنى التأويل، بل هذه الكلمة تحمل في ذاتها تأويلات عديدة، عند أصحاب كل فن بين القدامى والمحدثين. ولا يخفى أن تلك الكلمة قد تطورت بمرور الزمن منذ زمن

الرسالة وإلى عصرنا الحاضر، يقول أمين الخولي: ''وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب''.[45] وبعد التحري في كتب العلماء يمكن تلخيص النسبة والفرق بينهما فيما يلي:

١. إن التفسير والتأويل يشتركان في اعتمادهما على الاجتهاد، وكذا أن الغرض منهما بيان ما هو المقصود من تطبيق النص في خصوص القضية التي يسري عليها.[46]

٢. إن التفسير والتأويل مرادفتان تماماً، أي: هما بمعنىً واحد، وإلى هذا ذهب جمع من العلماء،[47] وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير.[48] وقد أنكر ذلك ابن حبيب النيسابوري وقال: ''قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه''،[49] وكأنه يرى الفرق بين الكلمتين حتى عند المفسرين القدامى.

٣. وفي تحديد الفرق بينهما هناك الكثير من الآراء، منها: إن التفسير أعم من التأويل، إذ أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني.[50] أو: أن التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة، وهذا هو المشهور عند المتأخرين.[51] وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة.[52] أو: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية.[53] أو: الفرق في الباعث، فإن الباعث للتفسير إزالة غموض النص، أمّا باعث التأويل فمصلحة، أو حاجة، أو ضرورة تقتضي العدول بالنص من معناه الظاهر إلى معناه غير الظاهر.[54]

وللنورسي رحمه الله كلمته في المسألة، فإنه رحمه الله يرى الفرق بين التفسير والتأويل، وكأن التفسير يكون للقطعيات التي لا تحتمل إلا معنىً محدداً، والتأويل يكون للظني الحامل لأوجه من المعاني، حيث يقول بعد كلام مفصل: ''إن القصد من هذا التفصيل فتح طريقٍ لتمييز وفرز التفسير عن التأويل... والقطعي عن الظني...''[55]

وقيل غير ذلك، والآراء كثيرة،[56] فبما ذكرناها نكتفي.

المطلب الثاني

أنواع التأويل وأوجهه وشروطه

لأهمية التأويل ودوره البارز، فقد أصبح مكان اهتمام العلماء، حيث بذلوا جهوداً كبيرة في سبيل تحديد إطاره الشرعي، ونظراً لخطورته إذا ما استُعمل في غير محله فقد وضعوا لصحته شروطاً، ونتناول هذا المطلب في نقاط ثلاث، وكالآتي:

النقطة الأولى: أنواع التأويل[57]

بعد تتبع المصادر التي تخصّ أصول الفقه عامةً، والتأويل خاصةً، تبيّن أن للتأويل تقسيمين، تقسيم من حيث الصحة والبطلان، وآخر من حيث القرب والبعد، في كل منهما أنواع،[58] ولقرب التقسيمين أحدهما من الآخر، وشيء من التداخل بينهما، نقسّم التأويل ثلاثة أنواع:[59]

النوع الأول: التأويل القريب: وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل مرجوح قريب بدليل، ويكفي لصرفه أدنى دليل، وهو التأويل الصحيح.[60]

مثاله: تأويل الأسد بالشجاع، والحمار بالأبله،[61] وتأويل قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾،[المائدة من الآية: ٦] أي: إذا أردتم القيام.[62]

النوع الثاني: التأويل البعيد: وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح محتمل احتمالاً غير متبادر إلى الذهن، ولا يؤيده دليل قويّ يقوي ضعف المحتمل، ويسمى التأويل الفاسد.[63]

مثاله: ذهب بعض بوجوب مسح الرجلين في الوضوء،[64] لا غسلهما في قوله تعالى:﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾،[المائدة من الآية:٦] واحتجوا بقراءة الجر في﴿وأَرْجُلكم﴾ عطفاً على ﴿برُؤوسكم﴾.[65]

وقد رد الجماهير هذا التأويل البعيد، وذهبوا إلى أن هذه القراءة –مع صحتها– لا تدل على ما ذهب إليه هؤلاء، واستدلوا بأدلة كثيرة، منها ما ثبت في الصحاح من مداومة الرسول ﷺ على غسل الرجلين، ولم يثبت المسح عنه من وجه صحيح، وأمر بالغسل في أحاديث كثيرة،[66] وثبتت به آثار عن الصحابة،[67] وقراءة النصب ﴿وأرجُلَكُم﴾ صريحة في عطف الأرجل على الأيدي، فتكون في قراءة الجر على المجاورة.[68]

النوع الثالث: التأويل المتوسط: وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح محتمل احتمالاً متوسطاً بين الإرادة وعدمها، ولا يكفيه أدنى دليل، بل يشترط في دليله أن يكون متوسطاً بين دليلي التأويل القريب والتأويل البعيد، فإن قوي الدليل بحيث أصبح أقوى من المتوسط يكون التأويل صحيحاً مقبولاً، وإن كان أدنى من المتوسط يكون تأويلاً مردوداً.[69]

مثاله: حرف الواو في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، المائدة من الآية:٦ فقد تكررت في الآية، وقد اختلف العلماء هنا هل هي للترتيب أم لا؟ وقد أدى إلى اختلاف العلماء في الترتيب بين أعضاء الوضوء، هل هو واجب أم مستحب؟ وقد ذهب الحنفية[70] ومن معهم إلى ندبية الترتيب، والواو عندهم لمطلق الجمع بين الأعضاء، بينما الشافعية[71] ومن معهم أولوا الواو وحملوها على وجوب الترتيب.[72]

ولا يخفى أن التفريق والتمييز بين ما هو قريب وما هو بعيد من التأويل أمر صعب، وقد ذكر الدكتور مصطفى الزلمي أنه لا يوجد معيار علمي موضوعي دقيق للتمييز بين ما هو قريب وما هو بعيد من التأويلات، وإنما المعيار شخصيّ، فربّ تأويل يكون بعيداً عند شخص، وفي نفس الوقت يكون قريباً في نظر شخص آخر، وكذلك العكس، لأن مردّ القرب والبعد هنا إلى الاجتهاد والإدراك، والناس مختلفون في ذلك.[73]

وبعد هذا العرض والتفصيل لأنواع التأويل ينبغي مراعاة أمر مهم جدّاً، ألا وهو الاعتدال في التأويل، فقد وقع في التأويل إفراط وتفريط بين من يذهب إلى غلق باب التأويل كله، مما يؤدي إلى البعد عن روح الشريعة، والجمود على النصوص، وبين من يذهب إلى فتح باب التأويل على مصراعيه، فيُخرجون النصوص عن معناها الحقيقي الظاهر إلى تأويلات باطنية بعيدة، فيصل بهم الأمر إلى العبث بالنصوص ومتابعة الآهواء، ومذهب جماهير العلماء الاعتدال، والذي يكمن في الأخذ بالتأويل بشروطه التي وضعها العلماء في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وعلمائها، وهو التأويل الصحيح الذي دل عليه دليل، ولا يأباه اللفظ، وهذا هو الحق والصواب.[74]

النقطة الثانية: أوجه التأويل:

اختلف العلماء في تحديد أوجه التأويل وحصرها، فمنهم من يرى أن هناك وجهين للتأويل فقط،[75] ومنهم من جعلها أحد عشر وجهاً،[76] ومنهم من عدّ لها ثمانية أوجه،[77]

وهذان الأخيران اتفقا على سبعة أوجه.[78] ويرى الأستاذ الدكتور عثمان محمد أن أوجه التأويل عشرة.[79] ونحن سنذكر بعض هذه الأوجه:

أولاً: المجاز: وهو ما يقابل الحقيقة. والحقيقة في الكلام: هي عبارة عن قول استعمل فيما وضع له في الأصل.[80] وقال السبكي: ''اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب''.[81] وعلى هذا يكون تعريف المجاز هو: استعمال الكلام أو القول في غير ما وضع له.[82]

ولا ريب أن فهم الحقيقة والمجاز كما هما أمر صعب بحيث لا يستطيع الغوص في أعماقهما إلا الحذاق من العلماء، وقد قال سعيد النورسي رحمه الله: ''إذا وقع المجاز من يد العلم إلى يد الجهل ينقلب حقيقةً، ويفتح أبواباً إلى الخرافات''.[83]

مثاله: هناك أمثلة كثيرة للمجاز، فمثلاً: يقال: فلان له يد طولى في مهنته، بمعنى: أنه بارع ماهر ذو خبرة فيها، ويحكي لنا الله سبحانه وتعالى قول إخوة يوسف لأبيهم، ويقول على لسانهم: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾،[يوسف من الآية:٨٢] أي: سل أهل القرية، فإن القرية جامدة لا حياة فيها، فكيف تُسأل؟[84]

ثانياً: الاشتراك، ويقابله الانفراد.

والانفراد: هو دلالة اللفظ على معنى واحد فقط، لا يشاركه فيها غيره.[85] مثل لفظة (الخيل) فهذا اللفظ وضع للحيوان المخصوص، فلا يشاركه فيه غيره.

والاشتراك: هو دلالة اللفظ على أكثر من معنى حقيقة.[86] وعرّف الرازي المشتركَ بقوله: ''اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً''.[87] ورُوي عن الإمام الشافعي أن المشترك يعمم على جميع متناولاته.[88] مثاله: لفظة العين، فإنها تستعمل للعين الباصرة، وللعين الجاري (مصدر الماء)، وللجاسوس، وللدينار، وغيرها.[89]

ثالثاً: الترادف، ويقابله التباين.

والتباين كما عرّفه الجرجاني: ''التباين: ما إذا نسب أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر''.[90] والترادف هو: ''توالي الألفاظ المفردة على موضوعٍ له واحد بالاستقلال''.[91] وعلى هذا تكون الألفاظ المترادفة متحدةً معنىً، مختلفةً لفظاً.[92] مثاله: (كالصارم والمهند) و (الفصيح والناطق) و (البرّ والقمح).[93]

رابعاً: النسخ، وهو خلاف ما ثبت وبقي حكمه. والنسخ كما عرّفه الغزالي هو: ''الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به، مع تراخيه عنه''.[94] مثاله: للنسخ أمثلة كثيرة بحكم تفرعه إلى أنواع وأقسام، ومن الأمثلة: نسخ التوجه إلى البيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾. البقرة:١٤٤ [95] وعِدّة المتوفى عنها زوجها التي كانت في البداية حولاً كاملاً، بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾،البقرة من الآية:٢٤٠ ثم نسخت بآية كريمة أخرى نزلت بعدها وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾. البقرة من الآية:٢٣٤ [96]

خامساً: التخصيص، ويقابله العام. والعامّ: هو اللفظ المستغرق لما يصلح له.[97] والتخصيص: هو قصر العامّ على بعض أفراده.[98] مثال العامّ والتخصيص: قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾. العصر:١-٣ [99]

سادساً: التقييد، ويقابله الإطلاق. والمطلق: هو اللفظ الدال على فرد غير معين، أو أفراد غير معينين.[100]

والمقيّد: هو ما تناول معيّناً.[101] مثاله: قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾،المجادلة من الآية:٣ مطلقاً، ثم قيّد المطلق بشرط الإيمان بقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾. النساء من الآية:٩٢ [102]

ملاحظتان:

الأولى: أوجه التأويل كثيرة –كما ذكرنا–، فاختصرنا على ذكر أهم ما يهمنا.

الثانية: إن كل وجه من تلك الوجوه المذكورة للتأويل يحمل تفاصيل كثيرة، فاختصرنا كل وجه منها بما يناسب الحال، والحال هنا يقتضي الاختصار.

النقطة الثالثة: شروط التأويل الصحيح:

لا يخفى أن القرآن الكريم تبدو في عباراته مرونة ظاهرة، وأنه حمّال ذو وجوه كما قاله الإمام علي رضي الله عنه،[103] ومن جانب آخر فإن التأويل استثناء من الأصل،

إذ الأصل هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي، ولا يعدل إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.[104]

فحفاظاً على النصوص من نزعات الهوى، ولخطورة مسألة التأويل –كما قلنا– فقد اشترط العلماء لصحة التأويل شروطاً، ومن أهمها:

١. أن يكون النصّ الذي يُؤوّل قابلاً للتأويل، بحيث يحتمل أكثر من معنى أو حكم، وبخلافه يكون العدول عن معناه تحريفاً للنص واتباعاً للهوى،[105] وعلى هذا فلا يمكن أن تُؤوَّلَ النصوص المحكمة، لأنها قطعية الدلالة، فلا يبقى فيها مجال للاحتمال.[106]

٢. أن يحتمل اللفظُ المعنى الذي يحمل عليه وادُّعي أنه المراد.[107]

٣. أن يكون التأويل موافقاً لقواعد اللغة، أو عرف الاستعمال، أصطلاح الشرع، وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل.[108]

٤. أن يقوم دليل على صحة التأويل، ويجب أن يكون دليله الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح دليلاً واضحاً، وإلا كان تأويلاً فاسداً، أو تلاعباً بالنصوص.[109]

٥. أن يكون هناك سبب يوجب التأويل، وباعث يقتضيه، كجلب مصلحة، أو دفع مضرة.[110]

٦. ويشترط فيمن يتولى عملية التأويل الأهلية (الأهلية الاجتهادية)، لأن التأويل عملية اجتهادية، تحتاج إلى التسلح والإحاطة بكل ما يحتاج إليه المجتهد في عمله، ومنه الإلمام باللغة وأسرارها، ومقاصد الشريعة، وعلل الأحكام وأسبابها،[111] إلى غير ذلك من شروطه،[112] قال الدكتور عثمان: ''وقد اتفق العلماء في الاشتراط للمؤوِّل كل ما يشترط للمجتهد، ولم يخالف في هذا إلاّ ابن حزم''.[113]

المبحث الثاني

التأويل في رسائل النور

بعد أن فصّلنا القول في تعريف التأويل وأنواعه وأوجهه وشروطه، وما يتعلق به من الألفاظ ذات الصلة –في المبحث الأول–، من الضروري استقراء لفظة (التأويل) واستعمالاتها في رسائل النور، وذلك لكي نكون على بصيرة باستعمال النورسي رحمه الله لتلك الكلمة، ونتناول مبحثنا هذا في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم التأويل وأنواعه في رسائل النور

سنركز في هذا المطلب على نقطتين:

النقطة الأولى: مفهوم التأويل وألفاظه في رسائل النور:

أ- مفهوم التأويل في رسائل النور:

إن مفهوم التأويل في رسائل النور لا يخرج عن المدلول المتداول بين العلماء، وقد عرّفه النورسي رحمه الله بأنه: ''معنى واحد محتمَل من عدة معاني محتملة وممكنة''.[114]

ثمَّ يوضِّح ويقول: ''إنَّ التأويل يعنى: أن هذا المعنى ممكن مراده من هذا الحديث، أي: يحتمل هذا المعنى، أما ردّ إمكان واحتمال ذلك المعنى –حسب علم المنطق–[115] فيكون بإثبات محاليّته''.[116]

أي: أن هذا المعنى الذي انتهى إليه التأويل من المعاني المحتملة وبإمكان اللفظ تحمله، وإذا قمنا بردّ هذا المعنى المؤوّل لابدّ من أن نثبت محاليته. وهذه المحالية تختلف بين علم وآخر، ولكن في العلوم الشرعية يمكننا أن نضبطها بشروط التأويل المقبول، فمتى ما توفرت هذه الشروط في المعنى المؤوّل يكون التأويل مقبولاً، وبتخلفها –كلياً أو جزئياً– يكون التأويل مردوداً.

وبهذا الّذي مرّ من كلام الأستاذ النّورسي رحمه الله حول مدلول التأويل نستطيع أن نقول: أن الأستاذ يوسّع في مدلول التأويل، بحيث يدرج فيه أحياناً التفسير –كما سيأتي–. ومن جانب آخر فإن الجمع بين المعنيين في محاور التأويل المتعددة (من التصريح والكناية أوالخاص والعام أوالحقيقة والمجاز و...) مستساغ أيضاً عند الأستاذ شريطة إمكان الجمع ، وإن كان الراجح هو المعنى الثاني الذي انتهى إليه التأويل، وهو الذي قال به بعض من المالكية والشافعية،[117] بمعنى أنه لا ينكر المعنى الأول بعد عملية التأويل وإن كان الراجح هو الثاني. ولكن المعنى الثاني هو المعنى المقبول فقط إذا كان المعنى الأول منافٍ لأصل من الأصول العقدية أو الشرعية المتفق عليها، وحينذاك يكون المعنى الأول أو الظاهر غير مراد من المتكلم قطعاً.

ب/ الألفاظ المعبِّرة عن التأويل في رسائل النور:

بعد تتبع أماكن ورود التأويل في رسائل النور، والألفاظ المستعملة فيه تبين لنا أن النورسي رحمه الله استعمل ألفاظاً تعبّر في سياقاتها عن معنى التأويل، ومن تلك الألفاظ:

أولاً: التفسير: عندما نمعن النظر في استعمال النورسي رحمه الله نرى أنه يستعملها بمعناه المستقل، أي: يرى الفرق بين اللفظتين،[118] ولكن أحياناً يستعمله بمعنى التأويل، ومثال ذلك يقول: ''ألا تعلم أن متشابهات القرآن كما تحتاج إلى التأويل، كذلك مشكلات الأخبار تحتاج إلى التعبير والتفسير؟''[119] ويقول: ''كما أن في القرآن الكريم آيات متشابهات تحتاج إلى تأويل، أو تطلب التسليم المطلق، كذلك في الحديث الشريف مشكلات تحتاج أحياناً إلى تفسير وتعبير دقيقين''.[120] فيُفهم من هاتين العبارتين أنه استعمل التفسير بمعنى تأويل نصوص السنّة.

ثانياً: التعبير: وهذه اللفظة يستعملها أيضاً في معنى التأويل، ومثال ذلك: هاتان العبارتان اللتان ذكرناهما الآن في لفظة التفسير.

ويُستنتج مما ذكرنا أن ألفاظ (التفسير والتأويل والتعبير) مرادفة عند النورسي رحمه الله إذا تعلقت بغير القرآن.

ثالثاً: الإشارة، أو المعنى الإشاري (التفسير الإشاري): كثيراً ما يستعمل النورسي المعاني الإشارية في رسائله بمعنى التأويل تماماً، أي: بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره، أو ذكر أوجه لمعنى الآيات، ومثال ذلك: بيانه لمعنى إشاري لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾،[التوبة الآية:١٢٩] حيث قال بعد ذكر الآية: ''غدت هذه الآية بمثابة سفينة أمان في منتهى السلام والاطمئنان، فدخلت الروح آمنة مطمئنة في حمى هذه الآية الكريمة... وفهمت في حينها أن هناك معنى غير المعنى الصريح لهذه الآية الكريمة، وهو المعنى الإشاري، فلقد وجدت فيه سلواناً لروحي، حيث وهب لي الاطمئنان والسكينة''.[121] ولكن يبقى حينذاك إشكال نفي المعنى الأول الظاهر، ولكن كما سبق أن بينا أن المتتبع لنصوص الأستاذ يرى أنه يرجّح ما انتهى إليه البعض من الشافعية وغيرهم من أن التأويل لا ينافي الجمع بين المدلولين –الظاهر والمؤول– إذا ساعدنا النص على ذلك ولم نقع في محذور شرعي عند القول بالجمع وإمكانه.

النقطة الثانية: أنواع التأويل في رسائل النور:

عند استقراء النصوص المؤوّلة في رسائل النور، وإمعان النظر في سياقاتها، نصل إلى أنها قسّمت التأويل باعتبارات مختلفة، وبحيثيات متنوعة، وذلك كالآتي:

أولاً: من حيث النصوص: فهناك التأويل الوارد على متشابهات القرآن، وهناك التأويل على نصوص السنة ومشكلاتها (متشابهاتها). ومن أمثلته على القرآن: تأويله رحمه الله لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،طه:٥ إن هذه الآية الكريمة عنده: ''تُبيّن الربوبية الإلهية وكيفية تدبيرها لشؤون العالم في صورة تمثيل وتشبيه لمرتبة الربوبية بالسلطان الذي يعتلي عرشه ويدير أمر السلطنة''،[122] ويرى أن أسلوب خطاب الآية الكريمة هو أسلوب بلاغي يراعي أفهام الناس ويحترم أحاسيسهم ويتماشى مع عقولهم، فهذا الأسلوب وأمثاله يسمّى عنده بـ (التنزّلات الإلهية إلى عقول البشر).[123]

والتأويل الوارد على السنة كثير جداً، ومن أمثلته: تأويل النورسي رحمه الله للرواية الصحيحة المشكلة التي تتحدث عن ضرب موسى عليه السلام لملك الموت وفقئه عينه.[124]

ثانياً: من حيث القبول والرد: فتناول النورسي رحمه الله تعالى في رسائله أنواعاً من التأويل، وحكم عليها من حيث القبول والرد، وعليه فالتأويل من هذه الحيثية على أنواع، هي:

١. التأويل المقبول المستساغ: وهو كل تأويل استند إلى دليل شرعيّ أو عقليّ أو علميّ ، وما خالف ذلك فلا يقبل، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها: إنه ''رحمه الله'' عندما يؤوّل معنى رواية الثور والحوت الذين يحملان الأرض[125] ببرجين مقدّرين في مدار الأرض السنوي، يقول بعد ذكر تفصيل للموضوع: ''... لذا يحوز هذا التأويل أهميةً في نظر الفلك الحديث''.[126]

٢. التأويل السيّء، أو سوء التأويل، أو سوء الظن وحمل الأمر على احتماله السيء، وقد أورد النورسي رحمه الله هذا النوع عند الكلام عن تصرفات الناس وكلامهم، وحملها وفق ما ينتهي إليه عقل المرء وظنه، ويقول: ''والذي يؤوّل تصرّفات إخوانه المؤمنين تأويلاً سيئاً، لا محالة سيتعرّض للجزاء نفسه في وقت قريب''.[127]

٣. التأويل المتكلف، وذلك يحدث عندما نغضّ الطَّرف عمّا يدور حول اللّفظ من حالٍ ومرتبة للفاعل أو المتكلم، ونقف عند اللفظ وبنيته فقط منعزلاً به عن كل ذلك، ويذكر النورسي رحمه الله هذا النوع عندما لا يوافق تأويلاً لأستاذه الإمام الرباني في الفرق بين الشفقة والمحبة في خصوص سيدنا يعقوب وابنه يوسف عليهما السلام، فالأستاذ يراه شفقة، والإمام الرباني يراه محبة.[128]

٤. التأويل المتحذلق، والمعني من الحذلقة: التصرف بالظرف،[129] وقد تطرق النورسي رحمه الله إلى هذا النوع من التأويل وسمّاه بهذا الإسم، وذلك أثناء دفاعه عن نفسه أمام ادعاءات المحاكم، حيث قاموا باستخراج تأويل متحذلق –على حدّ تسمية النورسي رحمه الله– في تأويلاته لبعض النصوص الواردة بشأن السفياني، وحملوها على محمل سياسي أرادوا بذلك تورطه في السياسة والأمور الدنيوية المتعلقة بالسلطة، وأجاب عليها.[130]

ثالثاً: من حيث القول والفعل: فهناك في رسائل النور تأويل القول والنصّ، وهذا يحوز أغلب التأويلات الواردة في الرسائل.[131] وهناك تأويل للفعل، وهذا النوع موجود أيضاً مع قلته عند العلماء. وإن هذا التأويل –الذي هو تأويل الفعل– ممّا يميّز النورسي رحمه الله عن كثير من العلماء الذين تناولوا تأويل النصوص.

ومن أمثلة تأويل الفعل في رسائل النور: تأويله رحمه الله للروايات التي تتحدث عن ملاطفة النبي ﷺ وحمله وتقبيله للحسن والحسين –رضي الله عنهما–،[132] حيث يؤول هذه الروايات بأنها –سوى المعاني الظاهرة لتلك الروايات من الحب والشفقة عليهما– تشير إلى أن النبي ﷺ كان على عِلمٍ بما أراه الله بأن هذين العَلَمين –رضي الله عنهما– يكونان بداية سلسلة نورانية من نسله ﷺ تتولى مهمة من مهمات النبوة، وكذلك فإنه يخرج من نسلهما أئمة مهديين كالشيخ الكيلاني وجعفر الصادق وغيرهما، فاستحسن ﷺ خدماتهم المقدسة وقدّر أعمالهم، فهذا التقبيل والاهتمام علامة على التقدير.[133]

رابعاً: من حيث صحّة النصّ: فيوجد في رسائل النور التأويل لنصوص صحيحة ثابتة، كتأويل نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ويوجد التأويل لنصوص لم يصحّ عند العلماء، كتأويله رحمه الله لرواية الثور والحوت –المذكورة قبل صفحة–، وقد أول تلك النصوص ودافع عن معناها.[134]

خامساً: من حيث قدسية النصّ المؤوَّل وعدم قدسيته: فقد أوّل النورسي رحمه الله النصوص المقدسة كنصوص الكتاب والسنة، وأوّل أيضاً النصوص والأحوال التي لا تتصف بالقدسية أو هي غير مقدسة، كتأويل الحسّ قبل الوقوع، حيث يذكر النورسي رحمه الله أنه في مرحلة (سعيد القديم) أحسّ بأن استبداداً مريعاً مقبل على الأمة، ثم يقول: ''ولكن هذا الإحساس المسبق كان بحاجة إلى تأويل وتعبير...''[135] ثم يفصّل القول فيه. وكتأويل الرؤى، حيث كان أحد طلابه قد رأى رؤيا وكتب إلى النورسي رحمه الله ليعبّر عنه، فكتب إليه النورسي وجاء فيه: ''إن ما رأيتموه من رؤيا يا أخي هو رؤيا مباركة، ولكنها تحتاج إلى تأويل وتعبير وتفسير...''[136] وكذا كشفيات الأولياء.[137]

وختاماً نقول: إن التأويل عند النورسي ''رحمه الله'' يقبل التجزئة والتقسيم، لذا فإن هذا التقسيم والتنويع والتوزيع يلائم المقام.

المطلب الثاني

منهج التأويل ودواعيه في رسائل النور

وسنتناول موضوع هذا المطلب أيضاً في نقطتين:

النقطة الأولى: منهج التأويل في رسائل النور.

رسم النورسي رحمه الله منهجاً نستطيع أن نقرأه من خلال النصوص والمواضع التي قام بالتأويل فيها، ويمكن تحديد معالم منهجه رحمه الله في النقاط الآتية:

١. الحقيقة مقدمة على التأويل وصرف اللفظ عن مدلوله المتداول، ولا يُلتجأ إلى التأويل إلا بتوفر الدواعي له، إذ الأصلُ الحقيقةُ، والتأويل يُلتجأ إليه عند الضرورة. ولذلك نراه يتمسك بالحقيقة مهما أمكن، ونستطيع أن نبرز هذا المنهج عندما يفسِّر أيام مكوث الدجال في الأرض على ظاهرها، مخالفاً لرأي علماء كثيرين أوّلوا تلك الأيام،[138] وفي موضع آخر عندما يتحدث عن اللذائذ الجسمانية لنعم الجنة يقول: ''فبيان القرآن الكريم للّذائذ الجسمانية صريح في غاية الصراحة، بحيث لا يمكن أن يتحمّل أيّ تأويل يصرفه عن المعنى الظاهريّ''.[139]

٢. لا يمكن الجزم بالمعنى المؤوَّل، أي: التأويلُ غيرُ قطعيّ، بل هو احتمال من الاحتمالات الواردة لمدلول اللفظ، وهذا مما يفيد أنه مع إمكان جمع المعنيين في التأويل إذا تحمل اللفظ هذا ولم نقع في محذور شرعي –كما سبق–. يقول رحمه الله:

''إن معنى التأويل لحديث شريف أو لآية كريمة هو: أنه معنى واحد محتمل من عدة معاني محتملة وممكنة''،[140] ولكن إذا اعتُضد هذا المعنى المؤول بالشواهد الخارجية، كتحقيق المعنى في الواقع المشاهد، فحينذاك يرتقي إلى مستوى أعلى، ولا يمكن ردّ إمكانه إلاّ بإثبات محاليته، حيث يقول: ''... أمّا ردّ إمكان واحتمال ذلك المعنى – حسب علم المنطق– فيكون بإثبات محاليته''.[141]

٣. قد يحتاج التأويل إلى بيان وإيضاح أكثر وإظهار الحكمة فيه من عند المؤوِّل نفسه، وذلك إذا كان المعنى المؤوَّل بحاجة إليه، كما في مثل حالة ما إذا لم يكن المعنى المؤوَّل مستساغاً ومعروفاً عند العلماء. فنرى الأستاذ عند هذه الحالة وبعد تأويله لبعض ما ورد من أخبار الساعة وعلاماتها يقول: ''فإن عدم معرفة أهل العلم وأهل الإيمان لتلك التأويلات وعدم مشاهدتهم لها دفعني إلى مباشرة كتابة إيضاح بشأنها وبيان الحكمة فيها...''[142]

٤. يرد التأويل على النصّ الثابت، وعلى غير الثابت، وعلى الفعل كما هو على القول، وعلى عبارات عموم الناس، لأن التأويل ظاهرة لغوية في اللغة العربية فلا يمكن إنكارها، فباب التأويل واسع عند النورسي رحمه الله.[143]

٥. ينبع التأويل عن حسن الظنّ بالنصّ وصاحبه (المتكلم به)، ويراد من التأويل الوصول إلى مراد المتكلم، أو مراد من مراداته في إطلاق النصّ أو العمل والفعل الذي يدور التأويل في محوره، فيروي أحد طلاب النورسي رحمه الله في وصفه، ويقول: ''... وكان دائماً يحاول أن يؤوّل الأمور بحسن الظنّ، ويحثّنا على ذلك، ويقول: نحن مكلّفون بحسن الظنّ''،[144] ويقول رحمه الله في مكان آخر: ''والذي يؤوّل تصرّفات إخوانه المؤمنين تأويلاً سيّئاً، لا محالة سيتعرّض للجزاء نفسه في وقت قريب''.[145]

٦. التأويل يصدر عن المجتهد، ويتولّد عند من يتعمّق في الفهم وتكثر لديه المعاني والاحتمالات حول النصّ، أو عند اختلاط الآراء فيه.[146]

٧. بما أن التأويل عملية اجتهادية، فهو قابل للاعتراض والتصحيح، وللقبول والردّ، ولابدّ من الإنصاف في تقييم التأويل وعدم التعصب أو التزمت فيه، ونستطيع أن نبرز مكانة النورسي رحمه الله في هذا الأمر، إذ نراه لا يرضى بتأويل أستاذه الإمام الرباني في مسألة الفرق بين الحب والشفقة،[147] فلا يثنيه حبّه لأستاذه أن يلاحظ عليه ويصحح غير ما انتهى إليه أستاذه،[148] فيقول في منتهى الأدب: ''يا أستاذي المحترم إن

هذا تأويل متكلّف، أما الحقيقة فينبغي أن تكون هكذا...''[149] فالإمام الرباني يصف المحبة المتوجهة من سيدنا يعقوب لولده يوسف ''عليهما السلام'' محبة متوجهة للمحاسن الأخروية لا المحبة المجازية التي هي معرضة للنقص والقصور. بينما الإمام النورسي يراها شفقة لا محبة ، إذ الشفقة أليق بمقام النبوة، وهي متعلقة باسمي الرحمن الرحيم، ولا يراد في الشفقة عوضاً بخلاف المحبة والعشق، فضلاً عن كونها مقرونة بالتضحية.[150]

النقطة الثانية: دواعي التأويل في رسائل النور.

لا يخفى أن في القرآن الكريم متشابهات، لا يعلم تأويلها إلا الله، وكذا فإن في الأحاديث الشريفة متشابهات (مشكلات) يأخذ الحكم نفسه، وجمهور المسلمين يلجؤون إلى التأويل كنافذة ومخرج للوصول إلى المعنى المراد، والنورسي رحمه الله قد سلك مسلك الجمهور، وأوّل من النصوص إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وكانت الحاجة ماسّةً في عصره، بل كان اللجوء إلى تأويل بعض النصوص من الكتاب والسنة ضرورياً للرد على الشبهات وطعن الطاعنين وبيان المراد الحقيقي من هذه النصوص.

ولم يكنِ النورسي يرجِّح التأويل على الحقيقة –كما سبق–، أي: ليس ديدنه التأويل دائماً، والدليل على هذا هو تفسيره لأيام مكوث الدجال السابق ذكره، ومع هذا نرى أنه كثيراً ما يتطرق إلى التأويل.

وبعد قراءة رسائل النور وإمعان النظر في أماكن التأويل والنصوص المؤوَّلة فيها تبيّن أن هناك أسباباً ودواعٍ كثيرةً دفعت بالنورسي رحمه الله إلى أن يلجأ إلى التأويل، ومن أهم تلك الأسباب:

١. إن التأويل يلائم دار الابتلاء والامتحان (دار الدنيا)، فلو كانت النصوص كلها صريحةً وواضحةً لما كان هذا الوضوح يلائم مع الابتلاء والامتحان، أو النجاح والرسوب اطراداً.[151]

٢. غموض النصّ المتشابه في القرآن الكريم، والنصّ المشكل في السنة النبوية،[152] ومن ضرورات العصر الحاضر –وعصر النورسي رحمه الله خاصةً– بيان أوجه مُبهتة للأعداء من المعاني المكنوزة في تلك النصوص.

٣. الدفاع عن النصوص قبل التفكر في إهمالها وعدم إعمالها، أو تفويض معانيها، كما في آيات الصفات وتأويلها، فللتأويل عنده بُعد عقديّ.

٤. اشتهرت بعض الروايات في زمن النورسي رحمه الله على ألسن الناس، ووجّه بعض المشكّكين وبعض الباحثين عن الحقيقة من المسلمين الأسئلةَ عن المعنى الصحيح لبعض من تلك الروايات، فأجاب عنها رحمه الله دفاعاً عن السنة – حتى الروايات الضعيفة منها – بتأويلها على وفق المعايير العلمية والشرعية، كما في تأويله لروايات حمل الأرض على الثور والحوت.[153]

٥. الشفقة والرحمة على الناس، إلا أن المغالاة في هذه الشفقة التي هي تجلٍّ من تجلّيات الرحمة الإلهية والإفراط فيها يؤدّي إلى اختيار التأويل الفاسد للنصوص، وعندئذ لا تسمّى رحمةً، بل هي مرض روحي وسقم قلبيّ يؤدّي إلى الضلالة والإلحاد، وقد ذكر النورسي مثالاً لهذا النوع من الإفراط بالانسياق إلى تأويل عذاب الكفار والمنافقين في جهنم، وما يترتب على الجهاد، وأمثالها من الحوادث –من جراء ضيق شفقة المرء عن استيعابه وعدم تحملها له– ويحكم على ذلك بأن مثل هذا التأويل ''إنكار لقسم عظيم من القرآن الكريم والأديان السماوية وتكذيب له، وهو ظلم عظيم وعدم رحمة في منتهى الجور في الوقت نفسه، لأن حماية الوحوش الكاسرة والعطف عليها، وهي التي تمزق الحيوانات البريئة، غدر عظيم تجاه تلك الحيوانات البريئة، ووحشية بالغة نابعة من فقدان الوجدان والضمير''.[154]

٦. تجنُّب إنكار النصوص، أو فتح باب المعاني الخرافية لها، فهناك نصوص صحيحة ينكرها بعض المسلمين بدعوى أنها لا يستسيغها العقل، وبالتالي يؤدّي إلى إنكارها، أو فتح باب المعاني الخرافية لها، وخير مثال على ذلك تأويل النورسي رحمه الله لرواية ضرب موسى عليه السلام لملك الموت، وكذلك بعض روايات صحيحة تخصّ نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان، وقتله الدجال، كما مثل بها النورسي رحمه الله.[155]

٧. حسن الظنّ بالنص وقائله، ومحاولة توظيفه وتقريبه من الواقع، وفهمه على مراد مقبول ملائم للفكر البشري وواقعه، والتنزيل بالنص على الواقع،[156] فمع التنزلات الإلهية في نصوص القرآن فإن هناك الحاجة إلى التأويل لسموّ النصّ.[157] فالسامي من النصوص والأعمال يرد عليه التأويل بداعٍ من حسن الظنّ بالقول أو الفعل وصاحبهما، وبما أن إعمال الكلام أولى من إهماله فيُرجَّح التأويل في أحايين على الحقيقة.

٨. حدوث الالتباس، وكثرة الاجتهادات في تفسير نصّ أو فعل ما، واختلاط الآراء في بيانه وتحديد المراد به، فعند الوقوع في مثل تلك الحالات يُلجأ إلى التأويل ضرورةً.[158]

٩. إظهار الإعجاز القرآني في تأويل نصوص القرآن الكريم، وسموّ ورفعة الكلام النبوي وسعة أفق معانيه في تأويله، فالتأويل إظهار لسعة مدلول الكلام وسموّه. والأمثلة على هذا كثيرة، ومنها: التأويل الوارد على الحروف المقطعة، فقد اختلف العلماء في بيان مرادها على طبقات، بل أرجع النورسي رحمه الله كثرة طبقات الفهم لعديد من الآيات إلى مسألة الإعجاز، ولا ضير أن نُدخل هذا البحث الإعجازي إلى مسألة التأويل لما تمُتّ الصلة به، ففي فهم بعض من الطبقات هناك تأويل وتوسيع لمدلول النصوص وصرفه عن ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾،[الأحزاب:٤٠] 159 وفي قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾،[الإخلاص:١] 160 وغيرهما.

١٠. تصحيح الأفهام عند المسلمين عامةً، والعوامّ خاصةً، والذين يعجزون عن استيعاب بعض المعاني في النصوص الشريفة الثابتة، كما في تأويله لرواية الثور والحوت اللَّذَين يحملان الأرض، والذي سبق ذكره آنفاً.

١١. الصدّ أمام اعتراضات أهل الضلالة على الحديث الشريف.

١٢. غرابة الوصف في بعض النصوص، بحيث لا يقبله عقل أهل عصره –وخاصة من كانوا يسمون أنفسهم أهل الثقافة–، فيثيرون الشبهات حول النصوص الصحيحة، فمثلاً عندما وصف النبي ﷺ حمار الدجال "... عرض ما بين أذنيه أربعون ذراعاً"[161] قد دفعه هذا الوصف إلى تأويل هذا الحمار بوسائل النقل المتطورة كالطيارة والقطار والسيارة... لكي يجيب على المشككين والطاعنين، جواباً محسوساً أمام أعينهم، يرون تلك الوسائل ويستعملونها يومياً.

١٣. دفع الشبهات، وإزالة الأوهام، وإبقاء القدسية للنصوص المقدسة وأصحابها، كما في تأويله رحمه الله لرواية ضرب موسى "عليه السلام" لملك الموت.[162]

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية، يمكننا أن نحدد أهم الاستنتاجات من الموضوع في الآتي:

١. التأويل ظاهرةٌ من الظواهر التي ترد على النص ومعناه، وهي من الظواهر التي نراها في اللغة وليست هي غريبة من الناحية الاجتماعية، وقد واكبت النصوص منذ ظهورها. بغض النظر عن مصدر هذه النصوص بين كونها سماوية أو أرضية، وبين قائليها. ولا يخفى أن في القرآن الكريم متشابهات، لا يعلم تأويلها إلا الله، وكذا فإن في الأحاديث الشريفة متشابهات (مشكلات) يأخذ الحكم نفسه، وجمهور المسلمين يلجؤون إلى التأويل كنافذة للوصول إلى المعنى المراد. ولو دققنا النظر في الآيات الكريمات وتفاسيرها التي تخص التأويل لوصلنا إلى إمكان جمع تلك الآراء والمعاني المذكورة في كتب التفسير وأقوال العلماء في قول: أن التأويل هو الكشف والبيان، وظهور ما كان مبهماً من قبل، أو كان ينكره بعض، أو ما كان يحتاج إلى الوقت ليظهر. وإن استعمال السنة النبوية ''على صاحبها الصلاة والسلام'' وأقوال سلف الأمة للفظة التأويل، لا يختلف عن استعمال اللغة واستعمال القرآن الكريم لها.

٢. هناك مصطلحات كثيرة في العلوم الإسلامية توافق مصطلح التأويل في بعض جزئياته، وهذا التوافق والصلة نِسبيّ، يختلف من مصطلح لآخر، ولعل أقرب المصطلحات للتأويل هو لفظة التفسير، واختلف العلماء في تحديد النسبة بين اللفظين، وكذلك في تحديد الفرق بينهما، وذكروا في ذلك آراء كثيرةً، ومن الموافقات بين اللفظين: أن كلاً منهما عملية اجتهادية، وأن الغرض منهما بيان ما هو المقصود من تطبيق النص في خصوص القضية التي يسري عليها. ومن الفروق: إن التفسير أعم من التأويل، وكذلك أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، وأن الباعث الدافع للتفسير إزالة غموض النص، أما باعث التأويل فمصلحة، أو حاجة، أو ضرورة تقتضي العدول بالنص من معناه الظاهر إلى معناه غير الظاهر.

٣. بعد تتبع المصادر التي تخصّ أصول الفقه عامةً، والتأويل خاصةً، تبيّن أن للتأويل تقسيمين، تقسيم من حيث الصحة والبطلان، وآخر من حيث القرب والبعد، وفي كل منهما أنواع. فهناك القريب والبعيد والمتوسط. واختلف العلماء في تحديد أوجه التأويل وحصرها، فمنهم من يرى أن هناك وجهين للتأويل فقط، ومنهم من جعل له أحد عشر وجهاً، ومنهم من عدّ له ثمانية أوجه، أو أن هناك أوجه عشرة. منها: النسخ والتخصيص والمجاز والاشتراك. ومن شروط صحة التأويل: أن يقوم دليل على صحته، والموافقة مع قواعد اللغة، ووجود الداعي له، وأهلية المؤول، وقبول اللفظ للمعنى المؤول واحتمال ورود هذا المعنى للنص. وينبغي مراعاة الاعتدال في التأويل، فقد وقع في التأويل إفراط وتفريط بين من يذهب إلى غلق باب التأويل كله،

مما يؤدي إلى البعد عن روح الشريعة، والجمود على النصوص، وبين من يذهب إلى فتح باب التأويل على مصراعيه، فيُخرجون النصوص عن معناها الحقيقي الظاهر إلى تأويلات باطنية بعيدة، فيصل بهم الأمر إلى العبث بالنصوص ومتابعة الآهواء.

٤. بديع الزمان النورسي كان عالماً متفوقا في مجال فهم النصوص وبيان مراميها، ومفهوم التأويل عنده لا يخرج عن المدلول المتداول بين العلماء، إذ عرفه بأنه: معنى واحد محتمَل من عدة معاني محتملة وممكنة. ولكنه يوسّع في مدلول التأويل، بحيث يدرج فيه أحياناً التفسير، ومن جانب آخر فإن الجمع بين المعنيين في محاور التأويل المتعددة مستساغ عنده. بعد تتبع أماكن ورود التأويل في رسائل النور، والألفاظ المستعملة فيه تبين لنا أن النورسي رحمه الله استعمل ألفاظاً تعبّر في سياقاتها عن معنى التأويل، ومن تلك الألفاظ: التفسير، والتعبير، والإشارة.

٥. عند استقراء النصوص المؤوّلة في رسائل النور، وإمعان النظر في سياقاتها، نصل إلى أنها قسّمت التأويل باعتبارات مختلفة، وبحيثيات متنوعة، بمعنى أن التأويل عند النورسي ''رحمه الله'' يقبل التجزءة والتقسيم، من هذه التقسيمات والحيثيات: التأويل من حيث تعلقه بالقرآن أو السنة أو بهما، ومن حيث الصحة والضعف أو القبول والرد، ومن حيث القول والفعل، ومن حيث صحة النص أو ضعفه، ومن حيث قداسة النص أو عدمها.

٦. رسم النورسي رحمه الله منهجاً يمكن تحديد معالم منهجه في: أن الحقيقة مقدمة على التأويل، وأن التأويل معنى من المعاني ولا يمكن قطع القول به على الدوام والاستمرار أينما وجد، والتأويل قد يحتاج إلى البيان من المؤول نفسه، والتأويل نابع من الظن الحسن بالنص وصاحبه ومحاولة الوصول إلى مراد المتكلم تماماً. وهو وارد على القول والفعل وعلى النص الثابت وعلى المشكوك في ثبوته. وهو يتولّد من المجتهد المتعمق في مدلولات النصوص ومعانيها، وقابل للإعتراض والتصحيح والمناقشة.

٧. سلك النورسي مسلك الجمهور وأوّل من النصوص ما إذا دعت الحاجة إلى ذلك بل كان اللجوء إلى تأويل بعض النصوص من الكتاب والسنة ضرورياً في عصره للرد على الشبهات المثارة وبيان المراد الحقيقي من هذه النصوص. وبعد قراءة رسائل النور وإمعان النظر في أماكن التأويل والنصوص المؤوَّلة فيها تبيّن أن هناك أسباباً ودواعٍ كثيرةً دفعت بالنورسي ''رحمه الله'' إلى أن يلجأ إلى التأويل، ومن أهم تلك

الأسباب: الدنيا دار الابتلاء والامتحان، وهذا يستدعي أن يكون للنص احتمالاً بأن لا يكون صريحاً في معناه في جميع الأوقات، ومن الأسباب: الدفاع عن النصوص وإعمالها، ورد مطاعن المشككين، وحسن الظن بالنص وقائله، وتصحيح الفهم الخطأ.

* * *

المصادر والمراجع

– بعد كتاب الله تعالى.

١. ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، الإكليل في المتشابه والتأويل: خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته، ط: ١، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع –الإسكندرية– مصر، ولم تذكر سنة الطبع.

٢. ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى: تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: ١، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية – السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣. ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، تفسير ابن جزّي (التسهيل لعلوم التنزيل): تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، ط: ١، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم –بيروت– لبنان، ١٤١٦هـ.

٤. ابن الجوزي ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط: ١، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٥. إبن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، ط: ١، دار الآفاق الجديدة – بيروت – لبنان، ولم تذكر سنة الطبع.

٦. ابن الخياط القرداغي (ت: ١٣٣٥م)، التبيان في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن: دراسة وتحقيق: أ.م.د. أميد نجم الدين جميل المفتي، ط: ١، دار ابن حزم –بيروت– لبنان، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧م.

٧. ابن رشد الحفيد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ط: ١، دار الحديث –القاهرة– مصر، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٨. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١ هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه: تعليق وتوضيح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط: ٢، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ٢٠٠٣ م.

٩. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات (الجزء المتمم لطبقات ابن سعد الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله ﷺ. وهم أحداث الأسنان): تحقيق: محمد بن صامل السلمي، ط: ١، مكتبة الصديق – الطائف السعودية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٠. ابن عاشور ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي(ت: ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)ط: ١، الدار التونسية للنشر– تونس، ١٩٨٤ هـ.

١١. ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: ١٢٢٤هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، ط: ١، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة – مصر، ١٤١٩ هـ.

١٢. ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، قانون التأويل: دراسة وتحقيق: محمّد السّليماني، ط: ١، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة – جدة – السعودية، ومؤسَسَة عُلوم القرآن – بيروت – لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

١٣. ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي(ت:٥٤٣هـ)، المحصول في أصول الفقه: تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، ط: ١، دار البيارق _عمان،١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٤. ابن عقيل، أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (ت: ٥١٣هـ) ، الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه: تحقيق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، ط: ١، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت– لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٥. ابن الفارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: ١، دار الفكر –بيروت– لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٦. ابن قدامة المقدسي ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت:٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ط: ٢، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٧. ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت: ٦٢٠هـ)، المغني: ط: ١، مكتبة القاهرة – مصر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٨. إبن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط: ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٩. ابن مفلح ، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ) أصول الفقه: حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، ط: ١، مكتبة العبيكان –الرياض– السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٠. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ) ، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام: تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، ط: ١، دار العاصمة للنشر والتوزيع – السعودية، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٢١. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ) ، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد الله الحاكم: تحقيق ودراسة: عبد الله بن حمد اللحيدان، وسعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، ط: ١، دار العاصمة – الرياض – السعودية، ١٤١١ هـ.

٢٢. إبن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت: ٣١٩هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء: تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، ط: ١، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب: ط: ٣، دار صادر –بيروت– لبنان، ١٤١٤هـ.

٢٤. ابن النجار الفتوحي ، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير: تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: ٢، مكتبة العبيكان – الرياض – السعودية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

٢٥. ابن نجيم الحنفي ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ط: ٢، دار الكتاب الإسلامي –القاهرة– مصر، بدون سنة الطبع.
٢٦. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير: تحقيق: صدقي محمد جميل، ط: ١، دار الفكر –بيروت– لبنان، ١٤٢٠هـ.
٢٧. أبو زكريا الأنصاري ، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: تحقيق: د. مازن المبارك، ط: ١، دار الفكر المعاصر – بيروت – لبنان، ١٤١١هـ.
٢٨. أبو الشيخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (ت: ٣٦٩هـ)، العظمة: تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط: ١، دار العاصمة –الرياض– السعودية، ١٤٠٨هـ.
٢٩. أحمد بن حنبل ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: ١، مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٣٠. الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت: ٧١٥ هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول: تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، ط: ١، المكتبة التجارية –مكة المكرمة– السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٣١. الأزهري التميمي، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت: ٣٢٤هـ)، السبعة في القراءات: تحقيق: شوقي ضيف، ط: ٢، دار المعارف–مصر، ١٤٠٠هـ.
٣٢. الأزهري الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، معاني القراءات: ط: ١، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود – السعودية، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٣٣. الأزهري الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب، ط: ١، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ٢٠٠١م.
٣٤. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: ط: ١، دار المعارف، الرياض– المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣٥. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت:١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني): تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط: ١، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ.
٣٦. الإمام مالك ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: ١٧٩هـ)، موطأ الإمام مالك: صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: ١، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٧. الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط: ١، المكتب الإسلامي، بيروت –لبنان، ودمشق– سورية، ولم تذكر سنة الطبع.
٣٩. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: ٤٧٤ هـ)، الحدود في الأصول: تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط: ١، دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٩. البخاري ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري (ت: ٢٥٦ هـ) ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري): تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: ١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.
٤٠. التاج السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر: ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٤١. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني (ت: ٧٧١ هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، ط: ١، المكتبة المكية –مكة المكرمة، ومؤسسة الريان– بيروت – لبنان، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م.
٤٢. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، التعريفات: حققه وضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط:١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٤٣. الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني: تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١ م.
٤٤. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول: ط: ٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٤٥. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه: تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٤٦. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: ٤، دار العلم للملايين–بيروت– لبنان، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٤٧. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين إمام الحرمين (ت: ٤٧٨ هـ)، التلخيص في أصول الفقه: تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، ط: ١، دار البشائر الإسلامية –بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع.
٤٨. الجيزاني ، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ط: ٥، دار ابن الجوزي، الدمام – السعودية، ١٤٢٧ هـ.
٤٩. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥ هـ)، المستدرك على الصحيحين: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٥٠. الخالدي، صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن: ط:١، دار النفائس _الأردن،١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٥١. الخطيب الشربيني ، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٥٢. الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت: ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني: تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة – بيروت، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
٥٣. الذهبي، د. محمد حسين الذهبي (ت: ١٣٩٨هـ)، ، بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة: ط:١، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٦هـ.
٥٤. الذهبي، د. محمد حسين الذهبي (ت: ١٣٩٨هـ)، التفسير والمفسرون: ط: ١، مكتبة وهبة –القاهرة– مصر، ولم تذكر سنة الطبع.

٥٥. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: ٥٠٢هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني: دراسة وتحقيق: د. محمد عبد العزيز بسيوني، ط: ١، نشره: كلية الآداب–جامعة طنطا، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ود. عادل بن علي الشِّدِي، ط: ١، دار الوطن –الرياض– السعودية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. و د. هند بنت محمد بن زاهد سردار، ط: ١، نشره: كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى – مكة المكرمة – السعودية، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٥٦. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن: تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط: ١، دار القلم، الدار الشامية –دمشق– سورية، وبيروت – لبنان، ١٤١٢هـ.

٥٧. الزحيلي، أ.د. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: ط: ٢، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع –دمشق– سورية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٥٨. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه: ط: ١، دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٩. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: ١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.

٦٠. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت: ٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي: دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز، د عبد الله ربيع، ط: ١، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦١. الزلمي، أ.د.مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد: ط: ٢٥، مكتب التفسير للنشر والإعلان –أربيل– العراق، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٦٢. السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج: ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٦٣. السرخسي الحنفي، شمس الدين السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط: دار المعرفة – بيروت.

٦٤. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤ م.

٦٥. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: ط: ١، دار الفكر – بيروت – لبنان، بدون سنة الطبع.

٦٦. شمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء (ت: ٧٤٩هـ)، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب): تحقيق: محمد مظهر بقا، ط: ١، دار المدني – السعودية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٦٧. الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، قدم له: الشيخ خليل الميس، والدكتور ولي الدين صالح فرفور، ط: ١، دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٦٨. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، تفسير الشوكاني (فتح القدير): ط: ١، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب – دمشق وبيروت، ١٤١٤ هـ.

٦٩. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: ١، مؤسسة الرسالة –بيروت– لبنان، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٧٠. الطيار، د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: ط: ٢، دار ابن الجوزي – الدمام – السعودية، ١٤٢٧ هـ.
٧١. عبد الرحمن النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي (ت: ١٣٩٢هـ)، الإحكام شرح أصول الأحكام، ط: ٢، ١٤٠٦ هـ، ولم يذكر دار النشر.
٧٢. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية): ط: ١، مكتبة الرشد –الرياض– السعودية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٧٣. أ. د. عثمان محمد غريب، تأويل النصوص عند الأصوليين (أطروحة دكتوراه): بإشراف: أ. د. أحمد محمد طه الباليساني، جامعة بغداد – كلية العلوم الإسلامية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٧٤. العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، تيسيرُ علم أصول الفقه: ط: ١، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت– لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٧٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ) ، المستصفى: تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٧٦. الفخر الرازي ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي فخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، المحصول: دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط: ٣، مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٧٧. الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ)، كتاب العين: تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ولم يذكر مكان النشر، ولا سنة الطبع.
الفناري، محمد بن حمزة بن محمد ، شمس الدين الفناري(ت ٨٣٤ هـ)،تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل: فصول البدائع في أصول الشرائع: ط: ١،دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧هـ.
٧٩. القرافي ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: ١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
٨٠. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط: ٢، دار الكتب المصرية – القاهرة – مصر، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٨١. الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة): تحقيق: د. مجدي باسلوم، ط: ١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٨٢. أ. د. محسن عبد الحميد، تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة: جامعة بغداد، سلسلة بيت الحكمة، ١٤٠٨هـ.
٨٣. مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي (ت: ١٠٣٣هـ)، قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن: تحقيق: سامي عطا حسن، ط: ١، دار القرآن الكريم – الكويت، بدون سنة الطبع.
٨٤. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم): تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: ١، دار إحياء التراث العربي –بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع.
٨٥. محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (ت: ٤٨٨هـ)، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: تحقيق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط: ١، مكتبة السنة - القاهرة – مصر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٨٦. محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): ط: ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ١٩٩٠م.

٨٧. محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية: ط: ١، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٨٨. ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِيّ (ت: ٦١٠هـ)، المغرب في ترتيب المعرب: ط: ١، دار الكتاب العربي –بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع.
٨٩. النحاس، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: ٣٣٨هـ)، الناسخ والمنسوخ: تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، ط: ١، مكتبة الفلاح – الكويت، ١٤٠٨م.
٩٠. النورسي ، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر– القاهرة – مصر، ٢٠١٤ م.
٩١. النورسي ، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور، السيرة الذاتية ، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٢. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: الشعاعات:، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٣. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: صيقل الإسلام ، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٤. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: الكلمات: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٥. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: اللمعات: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٦. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: المثنوي العربي النوري: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٧. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: المكتوبات: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
٩٨. النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: الملاحق: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤ م.
النووي ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي): ط: ١، دار الفكر – بيروت، بدون سنة الطبع.
١٠٠. الهيثمي ، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: تحقيق: حسام الدين القدسي، ط: ١، مكتبة القدسي –القاهرة– مصر، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
١٠١. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية: ط: ١، دار السلاسل –الكويت، ومطابع دار الصفوة– مصر، وط: ٢، وزارة الأوقاف – الكويت.
ـ المواقع الألكترونية:
١٠٢. الشيخ محمد صالح المنجد، موقع: الإسلام سؤال وجواب، حيث أجاب مشرف الموقع الشيخ المنجد، عنوان الموقع: www.islamqa.info، تأريخ الزيارة: ٢٠١٨/٤/٢٩.
١٠٣. مصطفى أبو عبد السلام، معنى التأويل عند السلف والخلف، مقالة على موقع: ملتقى أهل الحديث، بعنوان: http://www.ahlalhdeeth.com، تأريخ الزيارة: ٢٠١٨/٣/١٧.

* * *

الهوامش

[1] رئيس قسم مقارنة الأديان، كلية القلعة الجامعة للدراسات الدينية – أربيل.

[2] مدرس في كلية العلوم الإسلامية، جامعة صلاح الدين – أربيل.

[3] ويمكن أن يبين هذا: أن تلك الكلمة وما يتصل بها من المعاني، لها صلة مع علوم كثيرة، منها: أصول الدين (العقيدة)، والتفسير، وأصول الفقه، ولعل من خير ما كتب عن التأويل في الجانب الأصولي هو ما كتبه الأستاذ الدكتور عثمان محمد غريب كأطروحة دكتوراه، بعنوان: (تأويل النصوص عند الأصوليين) والمقدمة إلى جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية سنة ٢٠٠٣م.

[4] ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب: ط: ٣، دار صادر –بيروت– لبنان، ١٤١٤هـ: ١١/ ٣٢، والجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: ٤، دار العلم للملايين، بيروت –لبنان،١٤٠٧ هـ–١٩٨٧م: ٥/٣١٣–٣١٤، ماده (أول).

[5] الجوهري: ٥/ ٣١٣، مادة (أول). وينظر: ابن منظور: ١١/ ٣٣، مادة (أول).

[6] ينظر: ابن منظور: ٣٣/١١، مادة (أول)، والراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن: تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط: ١، دار القلم، الدار الشامية –دمشق– سورية، وبيروت – لبنان، ١٤١٢ هـ: ٩٩، مادة (أول).

[7] ينظر: إبن منظور: ٣٤/١١، مادة (أول).

[8] هذا الرأي لابن فارس. ينظر: إبن الفارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: ١، دار الفكر –بيروت– لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م: ١/ ١٦٢، مادة (أول).

[9] ذكره ابن منظور. ينظر: ابن منظور: ٣٤/١١، مادة (أول).

[10] ينظر: إبن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، قانون التأويل: دراسة وتحقيق: محمّد السّليماني، ط:١، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة –جدة– السعودية، ومؤسَسَة عُلوم القرآن –بيروت– لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م: ٢٣٤، و أ.د. عثمان محمد غريب، تأويل النصوص عند الأصوليين (أطروحة دكتوراه): بإشراف: أ.د. أحمد محمد طه البالیساني، جامعة بغداد –كلية العلوم الإسلامية، ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م:٧.

[11] وهي الآيات: ٦، و ٣٦، و ٣٧، و١٠٠. ينظر للتفصيل: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط:١، مؤسسة الرسالة –بيروت– لبنان، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م: ١٥/٥٦٠، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط:٢، دار الكتب المصرية –القاهرة– مصر، ١٣٨٤هـ–١٩٦٤م: ١٢٩/٩، والآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت:١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني): تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط: ١، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ: ٦/ ٤٣٠، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، تفسير الشوكاني (فتح القدير): ط: ١، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب – دمشق وبيروت، ١٤١٤ هـ: ٣٢/٣، و إبن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط:٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م: ٤١٢/٤.

[12] كما في الآية الكريمة: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾،[النساء:٥٩] وكما في آية (٥٣) من سورة الأعراف، والآية (٧٨، و ٨٢) من سورة الكهف. ينظر للتفصيل: الطبري: ٥٠٦/٨، و ٤٧٨/١٢، والقرطبي: ٢٦٣/٥، وابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت:٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى: تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط:١، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية – السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م:٣٦٧/١٧.

[13] كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾.[الأعراف:٥٣] وكما في آية (٣٩) من سورة يونس. ينظر: الطبري: ٤٧٨/١٢، وابن كثير: ٤٥٢/٣، ومحمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن ملا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): ط:١، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ١٩٩٠م: ٣/ ١٤٣، و أ.د. عثمان: ١٠.

[14] ينظر: ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت:٥٤٣هـ)، المحصول في أصول الفقه: تحقيق: حسين علي اليدري، وسعيد فودة، ط:١، دار البيارق –عمان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م:٢٣٤/١–٢٤٠، و أ.د. عثمان محمد غريب:٧–١٢.

وقد أُفرد في هذين الكتابين عنوان خاص بمعنى التأويل الوارد في القرآن الكريم.

[15] رواه الإمام أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت:٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط:١، مؤسسة الرسالة –بيروت– لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، في مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن عباس –رضي الله عنه–، برقم (٣٠٣٣)، وبأرقام: (٣١٠٢) و (٢٣٩٧) و (٢٨٨١)، وقال عنه أحمد محمد شاكر: إسناده صحيح، وقال الأرناؤوط: إسناده قويّ على شرط مسلم.

وأخرجه الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم النيسابوري المعروف بابن البيع (ت:٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين: تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، كتاب معرفة الصحابة –رضي الله عنهم–، باب ذكر عبد الله بن عباس بن عبد المطلب –رضي الله عنهما–، برقم (٦٢٨٠)، وصححه، ووافقه الذهبي.

[16] الحديث متفق عليه. رواه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري): تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، برقم (٨١٧).

ومسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت:٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم): تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:١، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، بدون سنة الطبع، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم (٤٨٤).

[17] رواه الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت:١٧٩هـ)، موطأ الإمام مالك: صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:١، دار إحياء التراث العربي –بيروت– لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، كتاب اللباس، باب ما جاء في الانتعال، برقم (١٦).

[18] ينظر: ابن العربي، قانون التأويل: ١/ ٢٤١، وابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، الإكليل في

المتشابه والتأويل: خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته، ط:١، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع –الإسكندرية– مصر، ولم تذكر سنة الطبع: ٢٨، و أ. د.عثمان: ١٨.

[19] ينظر على سبيل المثال، الطبري: ١/ ١١٤، و ١/ ٢٤٧.

[20] ينظر: إبن العربي، قانون التأويل: ٢٤٢، وابن تيمية، الإكليل: ٢٨، ومصطفى أبو عبد السلام، معنى التأويل عند السلف والخلف، مقالة على موقع: ملتقى أهل الحديث، بعنوان: www.ahlalhdeeth.com/، تأريخ الزيارة: ٢٠١٨/٣/١٧.

[21] التحصيب: نزول المحصب عند رجوع أهل الحج من منى يهجعون فيه هجعة، أي: ينامون فيه نومة، وهو الشعب الذي مخرجه إلى الأبطح القريب من مكة، وهو الذي نزل فيه رسول الله ﷺ عند رجوعه من منى، وموضع الجمار بمنى يسمى أيضا محصباً. ينظر: محمد بن فتوح، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (ت: ٤٨٨هـ)، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: تحقيق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، ط:١، مكتبة السنة –القاهرة– مصر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م: ١٩٦، ١٩٩٥م، والمطرزي، ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِىّ (ت:٦١٠هـ)، المغرب في ترتيب المعرب: ط:١، دار الكتاب العربي –بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع: ١١٧، ومحمد عميم الإحسان، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية: ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م: ٥٢.

[22] ينظر: ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت: ٣١٩هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء: تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، ط:١، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة -الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م: ٣/٣٧٥، وعبد الرحمن النجدي، عبد الرحمن النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي (ت: ١٣٩٢هـ)، الإحكام شرح أصول الأحكام، ط:٢، ١٤٠٦هـ، ولم يذكر دار النشر:٢/٥٠٨.

[23] أ.د. عثمان: ٦٠–٦١.

[24] الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: ٤٧٤ هـ)، الحدود في الأصول: تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط:١، دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣م: ١٠٩.

[25] الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، التعريفات: حققه وضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ٥٠–٥١، وينظر: محمد عميم الإحسان: ٥٠.

[26] أبو زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: تحقيق: د. مازن المبارك، ط:١، دار الفكر المعاصر –بيروت– لبنان، ١٤١١هـ: ٨٠.

[27] ينظر: أ.د. عثمان: ٢٦ – ٢٧.

[28] الأزهري الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب، ط: ١، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ٢٠٠١م: ٣/ ١٣٥.

[29] ينظر: المصدر نفسه: ٤١.

[30] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، ط: ١، دار الآفاق الجديدة –بيروت– لبنان، ولم تذكر سنة الطبع: ١/٤٢.

[31] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه: تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م: ١٩٣/١.

[32] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المستصفى: تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م: ١٩٦.

[33] الفخر الرازي، الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي فخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، المحصول: دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط: ٣، مؤسسة الرسالة –بيروت– لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م: ١٥٣/٣.

[34] الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت: ٧١٥هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول: تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، ط:١، المكتبة التجارية –مكة المكرمة– السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م: ١٩٨١/٥.

[35] الزلمي، أ.د. مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد: ط: ٢٥، مكتب التفسير للنشر والإعلان –أربيل– العراق، ١٤٣٦ هـ-٢٠١٥م: ٥٦٧.

[36] ينظر: الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط:١، المكتب الإسلامي، بيروت –لبنان، ودمشق– سورية، ولم تذكر سنة الطبع: ٥٢/٣ – ٥٣، و أ. د. عثمان: ٤٦.

[37] ينظر: أ.د. عثمان: ٤٤–٤٥.

[38] الذهبي، د. محمد حسين الذهبي (ت: ١٣٩٨هـ)، التفسير والمفسرون: ط:١، مكتبة وهبة –القاهرة– مصر، ولم تذكر سنة الطبع: ١٦/١.

[39] المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[40] التفسير الإشاري هو: عبارة عن المعاني التي تشير إلى التأملات تحصل عن طريق ما ينقدح في ذهن المفسر العارف في حالة استغراقه في الوجد والرياضة الروحية، لإدراك أمور لطيفة. ينظر: ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: ١٢٢٤هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، ط: ١، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة– مصر، ١٤١٩هـ: ١٧/١، و أ.د. محسن عبد الحميد، تطور تفسير القرآن، قراءة جديدة: جامعة بغداد، سلسلة بيت الحكمة، ١٤٠٨هـ: ١٥٣.

وذكر الأستاذ الدكتور محسن عبد الحميد أن الإشاريين يرون أن لهذه الإشارات ارتباطاً ومناسبةً مع ظواهر الآيات القرآنية، ومعنى ذلك: أنهم يؤمنون بالظاهر، ويعملون به، يدخلون منه إلى التقاط تلك التأملات التي تشير إليها الألفاظ، حقيقةً أو مجازاً، منطوقاً أو مفهوماً، حسب شروط معينة.

وهذا التفسير بهذا المعنى الشرعي المنضبط قديم يعود إلى عهد النبوة والصحب الراشدين، ومثال ذلك حديث البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد، برقم (٤٦٦) عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، أنه قال خَطَبَ النبي ﷺ فقال: ''إِنَّ اللهَ خَيَّرَ عَبْدًا بين الدُّنْيَا وَبَيْنَ ما عِنْدَهُ فَاخْتَارَ ما عِنْدَ اللهِ'' فَبَكَى أبو بَكْرٍ رضي الله عنه فقلت في نَفْسِي ما يُبْكِي هذا الشَّيْخَ إن يَكُنْ الله خَيَّرَ عَبْدًا بين الدُّنْيَا وَبَيْنَ ما عِنْدَهُ فَاخْتَارَ ما عِنْدَ اللهِ فَكَانَ رسول اللهِ ﷺ هو الْعَبْدَ وكان أبو بَكْرٍ أَعْلَمَنَا.

ينظر: أ. د. محسن عبد الحميد:١٥٣.

وشروط قبوله:

أ– أن لا يكون التفسير الإشاري منافياً للظاهر من النظم القرآني الكريم. ب/ أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.

ج– أن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي.
د– أن لا يكون غامضاً غير معقول المعنى، يشوش ذهن القارئ.
هـ– أن لا يدّعي أن التفسير الإشاري هو المراد وحده دون الظاهر، بل لابد من الاعتراف بالظاهر أولاً.
ينظر: الذهبي، د. محمد حسين الذهبي (ت: ١٣٩٨هـ)، بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة: ط:١، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٦هـ، ٢٢٢، وينظر: ابن عجيبة: ١٧/١، و أ.د. محسن عبد الحميد: ١٥٣.

[41] ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ)، كتاب العين: تحقيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ولم يذكر مكان النشر، ولا سنة الطبع: ٢٤٧/٧، مادة: (فسر)، والجوهري: ٣٤٥/٣، مادة: (فسر)، وابن منظور: ٥٥/٥، مادة (فسر)، والجوهري: ٢٤٩/٣، مادة: (سفر)، وابن منظور: ٤/ ٣٦٧، مادة (سفر)، والزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦ هـ-١٩٥٧م: ١٤٧/٢، والراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: ٥٠٢هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني: دراسة وتحقيق: د. محمد عبد العزيز بسيوني، ود. عادل بن علي الشِّدِي، ود. هند بنت محمد بن زاهد سردار، ط: ١، نشره: كلية الدعوة وأصول الدين –جامعة أم القرى، مكة المكرمة– السعودية، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م: ١٠/١.

[42] قاله ابن جزّيّ، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، تفسير ابن جزّي (التسهيل لعلوم التنزيل): تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، ط:١، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم –بيروت– لبنان، ١٤١٦ هـ: ١٥/١.

[43] قاله أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير: تحقيق: صدقي محمد جميل، ط:١، دار الفكر، بيروت–لبنان، ١٤٢٠هـ: ٢٦/١.

[44] ينظر: الطيار، د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: ط: ٢، دار ابن الجوزي –الدمام– السعودية، ١٤٢٧هـ: ٦٨–٦٩.

[45] الذهبي، التفسير والمفسرون: ١٦/١.

[46] ينظر: الزلمي: ٥٧٤.

[47] كأبي عبيدة، وغيره. ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت:٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٣٩٤هـ–١٩٧٤م:١٩٢/٤.

[48] كالطبري في تفسيره (جامع البيان في تأويل القرآن)، وينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون:١٧/١.

[49] نقل كلامه هذا السيوطي في: الإتقان: ١٩٢/٤.

[50] ينظر: الراغب الأصفهاني: تفسير الراغب الأصفهاني، ١١، وابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير: تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: ٢، مكتبة العبيكان– الرياض، السعودية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م: ٤٦٠/٣، و أ.د. عثمان: ٦٥–٦٦.

[51] قاله الدكتور محمد الذهبي. ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون: ١/ ١٨.

[52] ذكره السيوطي في: الإتقان: ١٩٢/٤، وينظر: أ.د. عثمان: ٦٦.

[53] ذكره الماتريدي، ورجحه. ينظر: الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة): تحقيق: د. مجدي باسلوم، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ١٨٥/١.

[54] قاله الدكتور مصطفى الزلمي. الزلمي: ٥٧٥.

[55] النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: صيقل الإسلام، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٧٣.

[56] ينظر: الزلمي: ٥٧٤–٥٧٥، والخالدي: صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن: ط:١، دار النفائس – الأردن، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م: ١٧٠–١٧٨.

[57] نقصد بهذه الأنواع الأنواعَ المقبولة من التأويلات، وإلا فهناك مثلاً: اللعب بالتأويل، واتباع الهوى، والتعصب لمذهب ما، فلا يستند على شيء. ينظر: الجيزاني، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسَنْ الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ط: ٥، دار ابن الجوزي، الدمام –السعودية، ١٤٢٧هـ: ٣٨٦، و أ. د. عثمان: ٦٨.

[58] بعد متابعتنا لكتب العلماء والمؤلفين تبين لنا –حسب اطلاعنا– أن جميع من تناول (أنواع التأويل) لم يجعله في تقسيمين، إلا الأستاذ الدكتور عثمان. ينظر: أ.د. عثمان: ٦٩ و ٩٨.

[59] لقد جمعنا بين التقسيمين في تقسيمنا، وذلك في ضوء آراء العلماء.

[60] ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، قدم له: الشيخ خليل الميس، والدكتور ولي الدين صالح فرفور، ط: ١، دار الكتاب العربي –بيروت– لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م: ٣٥/٢، والزحيلي، أ.د. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: ط: ٢، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق– سورية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م: ١٠٥/٢، و أ.د. عثمان: ٦٨ و ٩٨، والجيزاني: ٣٨٦.

[61] ينظر: أ.د. عثمان: ٩٨.

[62] ينظر: الجيزاني: ٣٨٦، والزحيلي: ١٠٥/٢.

[63] ينظر: أ.د. عثمان: ٦٩ و ١٠٣–١٠٤، والجيزاني: ٣٨٦.

[64] هو مذهب الشيعة. ينظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام: تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، ط: ١، دار العاصمة للنشر والتوزيع – السعودية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م: ٢٣٧/١.

[65] هي قراءة صحيحة من القراءات السبع، ولكن لا تدل على ما ذهبوا إليه. ينظر: الأزهري التميمي، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت: ٣٢٤هـ)، السبعة في القراءات: تحقيق: شوقي ضيف، ط: ٢، دار المعارف – مصر، ١٤٠٠هـ: ٢٤٢، والأزهري الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، معاني القراءات: ط: ١، مركز البحوث في كلية الآداب –جامعة الملك سعود– السعودية، ١٤١٢هـ-١٩٩١م: ٣٢٦/١.

[66] من بين تلك الروايات الكثيرة نكتفي بذكر حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: رجعنا مع رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة حتى إذا كنا بماء بالطريق تعجل قوم عند العصر، فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء، فقال رسول الله ﷺ: ''ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء''، متفق عليه، رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، برقم (١٦٣)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما، برقم (٢٤١)، واللفظ لمسلم.

[67] ومنها: ثبت عن عثمان بن عفان –رضي الله عنه–، في صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، برقم (٢٢٦)، وجاء فيه ''ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات، ثم غسل اليسرى مثل ذلك'' ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ نحو وضوئي هذا، وثبت عن أبي هريرة –رضي الله عنه– مثل هذا، في صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، برقم (٢٤٦)، وعن عبد الله بن زيد –رضي الله عنه– مثل هذا، في صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله، برقم (١٨٥).

[68] ينظر: السرخسي، شمس الدين السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، المبسوط: دار المعرفة – بيروت، بلا سنة: ٨/١، وابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ط:١، دار الحديث –القاهرة– مصر، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م: ٢٢/١، والنووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي): ط: ١، دار الفكر–بيروت، بدون سنة الطبع: ٤١٨/١–٤١٩، وابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت: ٦٢٠هـ)، المغني: ط: ١، مكتبة القاهرة–مصر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م: ٩٨/١، ووزارة الأوقاف والشئون الإسلامية–الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية: ط:١، دار السلاسل –الكويت، ومطابع دار الصفوة– مصر، وط: ٢، وزارة الأوقاف–الكويت: ١٢١/٢٢.

[69] ينظر: أ.د. عثمان: ١٠٢.

[70] ينظر: ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ط: ٢، دار الكتاب الإسلامي –القاهرة– مصر، بدون سنة الطبع: ٢٨/١.

[71] ينظر: الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: ط:١، دار الكتب العلمية،بيروت– لبنان،١٤١٥هـ-١٩٩٤م: ١٨٠/١.

[72] ذكره الدكتور عثمان محمد مفصلاً كدليل على التأويل المتوسط، فاختصرناه بتصرف. ينظر: أ. د. عثمان: ١٠٢–١٠٣.

[73] ينظر: الزلمي: ٥٦٩–٥٧٠.

[74] ينظر: الزحيلي: ١٠٧/٢.

[75] وهو عبد القاهر الجرجاني، والوجهان هما: (الكناية والمجاز)، ينظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني: تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م: ٥١.

[76] وهو القرافي، وهذه الأوجه هي: (المجاز والتخصيص والاشتراك والإضمار والتقييد والزيادة والتقديم والتأخير والتأكيد والنسخ والعقلي واللغوي). ينظر: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول: تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط:١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣م: ١١٢.

[77] وهو التلمساني المالكي، والأوجه الثمانية هي: (المجاز والاشتراك والإضمار والترادف والتأكيد والتقديم والتأخير والتخصيص والتقييد). ينظر: التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني (ت: ٧٧١ هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، ط: ١، المكتبة المكية –مكة المكرمة، ومؤسسة الريان– بيروت – لبنان، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨م: ٥١٥ وما بعدها.

[78] وهي: (المجاز والاشتراك والإضمار والتخصيص والقديم والتأخير والتأكيد والتقييد).

[79] أ. د. عثمان: ٢٠٤.

[80] قاله ابن عقيل البغدادي، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري (ت: ٥١٣هـ)، الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه: تحقيق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، ط:١، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت– لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م: ٣٨٤/٢.

[81] السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج: ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م: ٢٧١/١.

[82] ابن عقيل: ٣٨٤/٢، وينظر: أ. د. عثمان: ٢٠٥.

[83] النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: الكلمات: ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط:٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٨٤٦.

[84] ينظر: الطبري: ٢١٢/١٦، والآلوسي: ٣٧/٧، وابن عقيل: ١٢٧/١.

[85] أ.د. عثمان: ٢٥٣.

[86] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[87] الفخر الرازي: ٢٦١/١.

[88] ينظر: ابن العربي، قانون التأويل: ٧٦.

[89] ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت: ٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي: دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز –د عبد الله ربيع، ط: ١، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث– توزيع المكتبة المكية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م: ٤٤٠/١.

[90] الجرجاني، التعريفات: ٥١.

[91] الفناري، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (ت ٨٣٤هـ)، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل: فصول البدائع في أصول الشرائع: ط:١، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ٢٠٠٦م– ١٤٢٧هـ: ١٠٩/١.

[92] ينظر: أ.د. عثمان: ٢٧٨.

[93] وقد تكلم العلماء في شروط الترادف وفصلوا القول فيها. ينظر: الفخر الرازي: ٢٥٣/١، وعبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية): ط:١، مكتبة الرشد – الرياض– السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م: ١١٢١/٣، وشمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء (ت: ٧٤٩هـ)، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب): تحقيق: محمد مظهر بقا، ط:١، دار المدني – السعودية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م: ١٧٤/١.

[94] الغزالي: ٨٦.

[95] ينظر: الطبري: ١٧٣/٣، ومرعي الحنبلي، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى المقدسي الحنبلى (ت: ١٠٣٣هـ)، قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن: تحقيق: سامي عطا حسن، ط:١، دار القرآن الكريم – الكويت، بدون سنة الطبع: ٥٦، وابن الخياط القرداغي، التبيان في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن: دراسة وتحقيق: أ.م.د. أميد نجم الدين جميل المفتي، ط:١، دار ابن حزم –بيروت– لبنان، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م: ١٧٠–١٧٢.

[96] ينظر: النحاس، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: ٣٣٨هـ)، الناسخ والمنسوخ: تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، ط: ١، مكتبة الفلاح – الكويت، ١٤٠٨م: ٢٣٩– ٢٤٠، والجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول: ط: ٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م: ٣٢/٢، وابن كثير: ٦٥٨/١، وابن الخياط: ١٥٤–١٥٥.

[97] قاله ابن مفلح. محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ) أصول الفقه: حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، ط:١، مكتبة العبيكان –الرياض– السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م: ٧٤٧/٢.

[98] قاله ابن السبكي في جمع الجوامع. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، جمع الجوامع في أصول الفقه: تعليق وتوضيح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط: ٢، دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان، ٢٠٠٣م: ٤٧.

[99] ينظر: التاج السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر: ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩١م: ١١٩/٢، والزلمي: ٤٣٧.

[100] العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، تيسيرُ علم أصول الفقه: ط: ١، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت– لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م: ٢٣٣.

[101] أ.د. عثمان: ٣٤٨.

[102] ينظر: الجصاص: ٣١٤/١، والجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين إمام الحرمين(ت: ٤٧٨هـ)، التلخيص في أصول الفقه: تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، ط:١، دار البشائر الإسلامية، بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع: ١٦٦/٢، وابن عقيل: ٢٥٦/١.

[103] روي هذا الأثر مرفوعاً إلى النبي ﷺ، عند الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت: ٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني: تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة – بيروت، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م، كتاب النوادر، عن ابن عباس –رضي الله عنه– برقم (٤٢٧٦)، ولفظه: "القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه". ولم أعثر على مرتبه من حيث الصحة والقبول. وما أثبتناه عن علي –رضي الله عنه–، ذكره ابن سعد. ينظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات (الجزء المتمم لطبقات ابن سعد الطبقة الخامسة في من قبض رسول الله ﷺ. وهم أحداث الأسنان): تحقيق: محمد بن صامل السلمي، ط:١، مكتبة الصديق – الطائف السعودية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م، الطبقات الكبرى –متمم الصحابة–: ١٨١/١، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: ط: ١، دار الفكر –بيروت– لبنان، بدون سنة الطبع: ٤٠/١.

[104] ينظر: الزلمي: ٥٦٧، وأ. د. عثمان: ١٤٤.

[105] لقد ذكر الأستاذ الدكتور عثمان أسماء مجموعة من هؤلاء المحرّفين، حيث تعرضوا للنصوص القطعية المحكمة وأوّلوا نصوصها بتأويلات بعيدة عن العقل والنقل ومقاصد الشريعة، ومنهم نصر أبو زيد، ومحمد سعيد عشماوي، ومحمد شحرور، وذكر أمثلة من تحريفاتهم وأباطيلهم. ينظر: أ.د. عثمان: ١٥١–١٥٢.

[106] ينظر: الزلمي: ٥٦٧، الزحيلي: ٢/ ١٠٢، وأ.د. عثمان: ١٥١.

[107] ينظر: الذهبي: ١٦/١، و أ.د. عثمان: ١٥٣، والجيزاني: ٣٨٧.

[108] ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه: ط:١، دار الكتبي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م: ٤٤/٥، والزلمي: ٥٦٨.

[109] ينظر: ابن السبكي: ٥٤، وابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد): ط:١، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ: ٤٧١/١، والذهبي، التفسير والمفسرون: ١٦/١.

[110] ينظر: الزلمي: ٥٦٨، وأ.د. عثمان: ١٥٧.

[111] ينظر: الزلمي: ٥٦٩، وأ.د. عثمان: ١٤٨.

[112] ينظر شروط المجتهد في: ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت: ٦٢٠هـ)، المغني: ط:١، مكتبة القاهرة – مصر، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م: ٣٣٤/٢، وما بعدها، والسبكي: ٨/١–٩، والتاج السبكي: ١١٨–١١٩.

[113] أ.د. عثمان: ١٤٨.

[114] النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: الشعاعات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٤٣٣.

[115] عرّفه الجرجاني بقوله: ''المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي''. الجرجاني: ٢٣٢.

[116] النورسي، الشعاعات: ٤٥٢.

[117] ينظر للتفصيل: السبكي: ١/ ٢٥٧، والزحيلي، ١٦/٢.

[118] ينظر: النورسي، صيقل الإسلام: ٧٣.

[119] النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: المثنوي العربي النوري، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٤٣٤.

[120] النورسي، الكلمات: ٣٩٩.

[121] النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: اللمعات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر لقاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٧٥.

[122] النورسي، الكلمات: ٤٤٨، والنورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠ م)، كليات رسائل النور: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر – القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ١٧١.

[123] المصدران السابقان أنفسهما، والصفحات نفسها.

[124] ينظر: النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ٤٣٨.

ورواية ضرب موسى –عليه السلام– لملك الموت صحيحة، أخرجها الشيخان. ينظر: البخاري، ١١٣/٢ برقم ١٣٣٩، ومسلم: ١٨٤٢/٤ برقم ٢٣٧٢.

[125] هذه الرواية أخرجها –بروايات مختلفه وعبارات متقاربة المعنى– كل من الحاكم في مستدركه، كتاب الفتن والملاحم، باب الأهوال و...، برقم (٨٧٥٦)، وقال: صحيح ولم يخرّجاه. وذكرها الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: تحقيق: حسام الدين القدسي، ط: ١، مكتبة القدسي –القاهرة– مصر، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، برقم (١٣٣٦٣). وذكرها ابن الجوزي في المنتظم عن كعب، وعن ابن عباس، في باب ذكر ما تحت الأرض، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط:١، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م: ١٧٢/١. والطبري في تفسيره: ٤٣٥/١. وأبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني (ت: ٣٦٩هـ)، العظمة: تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط:١، دار العاصمة –الرياض– السعودية، ١٤٠٨هـ: ٤٢٨/٢. وابن كثير في بداية تفسيره لسورة القلم: ١٨٤/٨. وغيرهم.

وملخص بيان مرتبة الرواية هكذا: لم يوافق الذهبي على تصحيح الحاكم للحديث في التلخيص، وقال: بل منكر، وقال ابن كثير: ''هذا الإسناد يذكر به السدي أشياء كثيرة فيها غرابة وكان كثير منها متلقى من الإسرائيليات''، وقال محقق مجمع الزوائد حسام الدين المقدسي: رواه البزار، وهو ضعيف. وقال محقق العظمة ضياء الله المباركفوري: لم يرد في الكتاب والسنة الصحيحة ذكر هذا الحوت الذي يحمل الأرض، وكل ما ورد من هذا القبيل مأخوذ من الأخبار الإسرائيلية. وضعّفه ابن منده. وحكم الألباني على تلك الرواية بالوضع. وقال الشيخ محمد صالح المنجد: وإذا كان مثل ذلك لم يصح فيه شيء عن الشرع المعصوم، لا من كتاب الله ولا من سنة رسوله ﷺ، وإنما غاية ما فيه آثار عن بعض السلف، ومن الظاهر أن مردها جميعاً إلى الإخبار عن بني إسرائيل، فالواجب في مثل ذلك الإمساك عن الجزم فيه بشيء، وتفويض

العلم بشأنه إلى علام الغيوب. ينظر: ابن الملقن، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد الله الحاكم لابن منده: ٣٥٥٤/٧–٣٥٥٧. وابن كثير، البداية والنهاية: ١٩/١، والهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ١٣١/١، والألباني: ٤٦٢/١، وينظر: موقع الإسلام سؤال وجواب، حيث أجاب مشرف الموقع الشيخ محمد صالح المنجد على سؤال حول تلك الروايات، وقد أجاب عنها مفصلاً، عنوان الموقع: www.islamqa.info، تأريخ الزيارة: ٢٠١٨/٤/٢٩م.

126 النورسي، صيقل الإسلام: ٦٧.

127 النورسي، اللمعات: ٤٠١.

128 ينظر للتفصيل: النورسي، المكتوبات: ٣٧.

129 ينظر: ابن منظور: ٤١/١٠، مادة: (حذلق).

130 ينظر تفاصيل ذلك في: النورسي، الشعاعات: ٤٣٠.

131 فمثلاً: تأويله ''رحمه الله'' للروايات الواردة في مسألة الدجال وأوصافه. ينظر للتفصيل: النورسي، المكتوبات: ٧٢ – وما بعدها، والنورسي، الشعاعات: ٩٧ – وما بعدها.

132 هناك روايات ثابتة تروي إظهار شفقة الرسول الكريم ﷺ تجاه الحسن والحسين، ومنها: ما رواه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، في بدايه باب مناقب الحسن والحسين –رضي الله عنهما–، عن أبي هريرة –رضي الله عنه–، بلفظ: ''عانق النبي ﷺ الحسن''.

وللبخاري أيضاً في نفس الكتاب والباب، برقم (٣٧٥٣)، عن ابن عمر –رضي الله عنهما–، وجاء فيه: ....وسمعت رسول الله ﷺ يقول: ''إن الحسن والحسين هما ريحانتاي من الدنيا''. وكان ﷺ يعوّذانه بالله سبحانه لشدّة اهتمامه بهما، كما جاء في صحيح البخاري أيضاً، كتاب أحاديث الأنبياء، باب (يَزِفّونَ) النزلان في المشي، برقم (٣٣٧١)، عن ابن عباس –رضي الله عنهما–، ولفظه: كان النبي ﷺ يعوّذ الحسن والحسين، ويقول: ''إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق: أعوذ بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة''.

133 ينظر تفاصيل ذلك في: النورسي، اللمعات: ٢٨–٢٩.

134 جاءت هذه الرواية في رسائل النور، وقد فصّل فيها النورسي رحمه الله القول، وملخصه:

إن النورسي رحمه الله يدافع أكثر ما يدافع عن المعنى في مثل هذه الروايات، ولا يقوم بالتحليل المتعلق بالسند كما في علوم الحديث، ومن هذا الباب يأتي أكثر الشبهات من الذين يريدون النيل من الدين والعقيدة الإسلامية. وهنا الإمام النورسي رحمه الله يبعد عن هذه الرواية شبهة الإسرائيليات، ويرى أن فيها مجازاً وتشبيهاً بليغاً يليق ببلاغة الرسول ﷺ، ويراد بها معان عميقة، وقد تناولها بالتأويل بأوجه، وهي:

أولاً: إن الثور والحوت ملكان موكلان بالأرض يحملانها يجريان بها كسفينة عملاقة تمخر عباب بحر الفضاء.

ثانياً: إنهما عبارتان عن برجين من الأبراج السماوية، فعندما سئل ﷺ: علام تقف الأرض؟ قال: على الحوت، وسئل المرة الثانية نفس السؤال، فقال: على الثور، فعندما سئل المرة الأولى كانت الأرض على برج الحوت، وفي الثانية كانت على الحوت، وقد سئل ﷺ مرتين.

ثالثاً: إن الثور مجاز وهو يعبر عن الزراعة، حيث الزراعة كانت تعتمد على الثور في الحراثة، والحوت يعبر عن البحور والمياه، حيث إن قسماً من الناس يعتمدون في معيشتهم على الزراعة، والقسم الآخر على الموارد البحرية، فجوابه ﷺ بهذا التشبيه البليغ قد أشكل على العوام فهم الرواية. وقد ذكر –رحمه الله– تفاصيل للمسألة وأيدها بأمثلة، واختصرناها خشية الإطالة. ينظر: النورسي، اللمعات: ١٢٦–١٣٠.

135 النورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: الملاحق، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ١١٩، والنورسي، صيقل

الإسلام: ٣٥٩، والنورسي، بديع الزمان سعيد بن صوفي ميرزا النورسي (ت: ١٩٦٠م)، كليات رسائل النور: السيرة الذاتية، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: ٧، دار سوزلر –القاهرة– مصر، ٢٠١٤م: ١٠٠.

[136] النورسي، السيرة الذاتية: ٥٩٤.

[137] ينظر تفاصيل ذلك في: النورسي، الملاحق: ٢٩٨.

[138] ينظر: النورسي، الكلمات: ٣٩٢–٣٩٢.

[139] النورسي، الشعاعات: ٢٧١.

[140] النورسي، الشعاعات: ٤٣٣.

[141] النورسي، الشعاعات: ٤٥٢.

[142] ينظر: النورسي، الملاحق: ١١٠.

[143] وقد تقدم أمثلة كثيرة لذلك في المطلب الأول من هذا المبحث.

[144] النورسي، السيرة الذاتية: ٥٩٥.

[145] النورسي، اللمعات: ٤٠١.

[146] ينظر تفاصيله في: النورسي، الشعاعات: ١١٠.

[147] النورسي، اللمعات: ٤٠١.

[148] تنظر التفاصيل في: النورسي، المكتوبات: ٣٧.

[149] النورسي، المكتوبات: ٣٧.

[150] ينظر للتفصيل: النورسي، المكتوبات: ٣٧–٣٨، والنورسي، الملاحق: ١٩.

[151] ينظر: النورسي، الشعاعات: ٩٧–٩٨.

[152] سبق وأن ذكرنا أن النورسي رحمه الله يرى أن المتشابهات في القرآن والمشكلات من السنة بحاجة إلى التأويل، فمثلاً يقول: ''ألا تعلم أن متشابهات القرآن كما تحتاج إلى التأويل، كذلك مشكلات الأخبار تحتاج إلى التعبير والتفسير؟'' المثنوي العربي النوري: ٤٣٤.

[153] وقد تقدم تفصيله في هذا المطلب.

[154] النورسي، الملاحق: ١١٧، والنورسي، السيرة الذاتية: ٣٥٨.

[155] ينظر: النورسي، الملاحق: ١٢٢.

[156] ينظر: النورسي، السيرة الذاتية: ٥٩٥.

[157] ينظر: النورسي، الكلمات: ٤٤٨، والنورسي، إشارات الإعجاز: ١٧١.

[158] ينظر: النورسي، الشعاعات: ١١٠، وكذا: ٤٧٢.

[159] ينظر تفاصيل المسألة وطبقات الفهم فيها في: النورسي، الكلمات: ٤٧٤–٤٧٥.

[160] ينظر تفاصيلها، وطبقات الفهم فيها في: النورسي، الكلمات: ٤٧٤.

[161] أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي. الحاكم النيسابوري: ٥/٧٣٩–٧٤٠، برقم ٨٦٥٨.

[162] ينظر: النورسي، المكتوبات: ٤٣٨ – وما بعدها.

عالمية الأدب الإسلامي، رسائل النور نموذجا

الملخص

أ.د. حسن الأمراني[1]

يلقي هذا البحث الضوء على النزعة الأدبية في رسائل النور مبرزا الروح الإبداعية التي تميز بها الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي مؤلف هذه الرسائل ومشيرا إلى أهم المؤهلات التي صنعت عالمية رسائل النور.

لقد استطاع بديع الزمان النورسي ان يكسب رسائل النور عالمية من خلال مخاطبته للإنسانية جمعاء محركا للفطرة ومركزا على القواسم المشتركة في الناس غير منشغل بالاختلافات ويعود ذلك حسب الباحث لما للإيمان من رؤية جمالية وشمولية تستوعب كل البشرية بل وكل الكائنات فتضفي عليها دوما المعنى والجمال.

كما بين الباحث دور اللغة العربية والتركية -وهي لغة رسائل النور- التي اكسبتها امتدادا وانتشارا جغرافيا واسعا ولا شك فهي من أكثر اللغات ثراء على وجه البسيطة فضلا عن أن الأستاذ عبر بها عن قضايا محلية تخص الأمة التركية ومنفتحة في الآن نفسه تستشرف بعدا إنسانيا وكونيا خاصة وأن القرآن الكريم كان منطقها ومنطلقها الرئيس.

ولم تكتسب رسائل النور عالميتها من فطرية الخطاب وإنسانيته والامتداد اللغوي الثري فحسب وإنما لتفرد الأستاذ وابداعه المتميز دور مهم حيث كان كالبحر نظما ونثرا وما تلك الصور الرائقة والنصوص البديعة المضمنة في رسائل النور وفي المثنوي العربي النوري على وجه الخصوص إلا شهودا عدولا على أدبية رسائل النور وتميزها الذي بلغ الآفاق.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، أدبية رسائل النور، الروح الإبداعية.

* * *

The Internationality of Islamic Literature: The Risale-i Nur as an Example

Abstract

Prof. Dr. Hasan al-Amrani

This research seeks to highlight the literary dimension in the Risale-i Nur. In fact, it demonstrates the creativity of Said Nursi, the author of the messages. It also shows the most important qualifications that formed the universality of the Risale-i Nur.

Bediuzzaman Said Nursi was able to ensure the universality of these messages which target humanity as a whole by touching on the innate notions and focusing on convergences between humans rather than being interested in divergences. This point –according to the researcher- refers to the global and aesthetic vision of faith, which absorbs all human beings, and that is what it constantly confers.

Furthermore, the researcher has demonstrated the major role of Arabic and Turkish languages –those of the Risale-i Nur– which granted them a huge geographical expansion and extension at the same time. In addition, the author has expressed in these languages local issues that deal with the Turkish community being at the same time opened to the whole world thanks to their universal and global dimension – chiefly that the Holy Quran exists within these messages as a major logic and essence.

The Risale-i Nur has consequently acquired its universality not only from the innate aspect of discourse (arguably through its humanism and lingual extension), but also from its crucial function of enlightening readers about the author, the unity of his writing style sweeping between poetry and prose and the richness of the iconic connotations he has used.

These aesthetic images generally implied, and especially in the Arabic Mathanawi al Nuriya–represent the literary nature of the Risale-i Nur, as well as its acute excellence beyond normal horizons.

Key words: literary of Riseli-Nur, creative spirit, Risale-i Nur.

* * *

يقال: الأسلوب هو الرجل.

إذا كانت هذه الكلمة صادقة، وكانت تنطبق على أحد، وهي صادقة من دون شك، فإنها تنطبق تماما على بديع الزمان النورسي، حتى إنه لا يمكن فهم الرسائل إلا بفهم حياة النورسي، ولا فهم حياة النورسي إلا بقراءة رسائل النور.

لقد عاش بديع الزمان حياة غنية وحافلة بالأحداث والتجارب، واكتسب من وراء ذلك خبرة وعلما وتجربة، بشكل متميز، ذلك بأنه كان يقرأ كل ذلك من خلال القرآن الكريم، وحين دوّن خبرته في ''رسائل النور'' كان القرآن الكريم مبتدأها ومنتهاها، بشكل لم يسبق له مثيل.

وإن مما تمتاز به رسائل النور: ''الشمولية''، وتلك الشمولية نابعة من شمولية فكر بديع الزمان من دون شك، ولكنها قبل ذلك نابعة من أنها جعلت القرآن الكريم مدارها، حتى إنه يمكن القول إن الرسائل ليست غير فيوض قرآنية، ولم يكن شيء من الصفات يرضي بديع الزمان النورسي أكثر من أن يقال عنه: ''إنه خادم القرآن الكريم''.

ولما كان القرآن الكريم معجزة بيانية أولا، لم يكن من المنتظر أن تظل البيانية بعيدا عن اهتمام النورسي ومشاغله، فإذا أضفنا إلى ذلك أن بديع الزمان قد أوتي حسا أدبيا رفيعا، وروحا شعرية عالية، عرفنا سر هذه الفيوضات الأدبية التي تزخر بها الرسائل. ولئن كان النورسي يقرر في أكثر من موضع من الرسائل أنه حُرم نعمة النظم، إلا أنه رزق روحا شعرية وأسلوبا بديعا يجعل كلامه من حاقّ الشعر، وذلك الأسلوب الشعري، بما اشتمل عليه من نداوة وطلاوة، وما تضمنه من تخييل وتمثيل وضرب الأمثال، صار ميسما لرسائل النور، وهو مما وهبها التفرد في التعبير مثلما وُهبت التفرد في التفكير، ويقوم ''المثنوي العربي النوري'' مثلا ناطقا على هذا.

وتلك الشمولية التي امتازت بها رسائل النور، وذلك الغرف المتواصل من القرآن الكريم، كان منطلق الرسائل إلى العالمية.

ولكن ما الذي يراد بالعالمية في الأدب، وفي رسائل النور على وجه الخصوص؟

إن كل أدب عالمي لا بد أن يتوافر على مجموعة من الخصائص، تجعله جديرا بأن يتجاوز حدود الزمان والمكان، وتجعله صالحا لمخاطبة كل إنسان. إن المتنبي مثلا أديب عالمي، لا لأن شعره عُني به الدارسون في الخافقين، من أوروبا إلى الهند، وترجم -أو ما ترجم منه- إلى كثير من لغات العالم فحسب، حتى إنه ترجم نظما إلى الألمانية، إذ تلك نتيجة وليست سببا، بل لقد كان عالميا لأن شعره اكتسب من الصفات ما يجعله كذلك. ولعله لم يوفق أحد إلى رصد تلك الصفات في كلمة واحدة مثل ما فعل ابن الأثير حين قال عن المتنبي، معللا سر شهرته: ''إنه يتكلم عن خواطر الناس''.

عادة ما يقال إن المتنبي شاعر ذاتي، ولكن الشاعر العظيم هو الذي يعرف كيف ينتقل من الذاتي المحدود إلى الإنساني المطلق.

ولقد زاوج بين هذا وذاك، في القرن العشرين، شاعر جمع بينه وبين النورسي أكثر من آصرة، هو شاعر الهند العظيم محمد إقبال، وأفصح عن ذلك بوضوح في ديوانيه: ''أسرار خودي/أسرار الذات''

و''أسرار بي خودي/أسرار نفي الذات''. محمد إقبال شاعر مفكر، أما بديع الزمان النورسي فمفكر شاعر.

ويمكن رصد أهم مميزات العالمية بصفة عامة، وربطها بأدب النورسي خاصة، فيما يلي:

١. الإنسانية

الإنسان هو هو في كل مكان، وفي كل زمان، خلقه الله تعالى وسواه بيده، وهداه النجدين، والرسول ﷺ يقول: (كل مولود يولد على الفطرة)، وهذه الفطرة لا تتبدل ولا تتغير إلا بالتدخل البشري والتوجيه، إما إلى الخير وإما إلى الشر، وهي دائما على استعداد للتوجيه، ومن يحسن مخاطبتها يملك أقطارها، والأدب الذي يعي هذه الحقيقة يخاطب في الإنسان هذه الفطرة التي هي قاسم مشترك بين الناس، فيجد صداه في النفوس على اختلاف أصحابها في القوميات واللغات والمعتقدات، فلذلك تجد المتنبي وشكسبير وطاغور ولوركا وتولستوي وهيكو وكوته وأضرابهم لا يغتربون حين ينتقلون من بلد لبلد، أو من لغة إلى لغة، ذلك بأنهم يخاطبون في الناس تلك المشاعر والعواطف المشتركة، فالحب والكراهية والفضيلة والرذيلة والإيمان والكفر، كقضايا شمولية مطلقة، هي من الأمور المشتركة بين الناس، بالرغم مما يتعلق بتلك القضايا من اختلاف مفهومي.

ولأن النورسي يجعل القرآن الكريم هاديه ودليله، حتى يصح أن يقال عنه إنه ''الرجل القرآني''، ولأن القرآن الكريم جاء ليخاطب الناس كافة، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم، ومعتقداتهم ومشاربهم، جاء أدب النورسي تبعا لذلك موجها للناس كافة. صحيح أن جوهر دعوة النورسي هي إنقاذ الإيمان، يقول: ''إن أعظم إحسان أعده في هذا الزمان وأجل وظيفة، هو إنقاذ الإنسان لإيمانه والسعي لإمداد الآخرين بالقوة''.[2] وإن المعنيين بهذا الخطاب أصلا هم أمة الإسلام، إلا أن النورسي لم يغب عنه أبدا أن يتوجه إلى المخالفين، سواء أكانوا من أهل الداخل، إذ شاع الإلحاد والدنيوية والدهرية بين عدد من المسلمين، ولا سيما المتعلمين منهم، أم كانوا من أهل الخارج، ولا سيما النصارى باعتبارهم أقرب الطوائف إلى المسلمين دارا، فهم جيرانهم، وأقرب الطوائف مذهبا أيضا بمنطوق القرآن الكريم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى﴾،[المائدة:٨٢] فلذلك كان النورسي مستعدا لمحاورتهم باستمرار، بل لقد كانت بينه وبين كبير قساوستهم ''البابا'' مراسلات دالة على الاحترام المتبادل.[3]

وإذا ما تأملنا رسائل النورسي، وجدنا رؤية النورسي تتجاوز الناس إلى سائر المخلوقات في الكون، ويجري معها تواصلا عجيبا، وما ذلك إلا لأن الإيمان وحده هو الذي يجدد رؤيتنا للأشياء، ويهبها معنى وجمالا.

''من نظر بنور الإيمان والتوحيد يرى العالم مملوءا نورا، وإنسية وتحببا وتوددا، وأجزاء الكائنات أودّاء إخوانا أحياء مونسين، وأما إذا نظر بالكفر يرى أجزاء العالم أعداء وأجانب أمواتا موحشين ويرى العالم ظلمات بعضها فوق بعض وهو في بحر مصطلم مظلم يغشاه موج من فوقه موج، إذا أخرج يده لم يكد يراها''.[4]

ولنستمع إلى بديع الزمان في ''رسالة تستنطق النجوم'':

''كنت يوما على ذروة قمة جبل ''جام'' نظرت إلى وجه السماء في سكون الليل، وإذا بالفقرات الآتية تخطر ببالي، فكأنني أستمع خيالا إلى ما تنطق به النجوم بلسان الحال. كتبتها كما خطرت دون تنسيق على قواعد النظم والشعر لعدم معرفتي لها. وقد أخذت إلى هنا من المكتوب الرابع، ومن ختام الموقف الأول من الكلمة الثانية والثلاثين''.

''واستمع إلى النجوم أيضا، إلى حلو خطابها اللذيذ

لترى ما قرره ختم الحكمة النير على الوجود.

* * *

إنها جميعا تهتف وتقول معا بلسان الحق:

نحن براهين ساطعة على هبة القدير ذي الجلال.

* * *

نحن شواهد صدق على وجود الصانع الجليل وعلى وحدانيته وقدرته. نتفرج كالملائكة على تلك المعجزات اللطيفة التي جملت وجه الأرض.

* * *

فنحن ألوف العيون الباصرة تطل من السماء إلى الأرض وترنو إلى الجنة. نحن ألوف الثمرات الجميلة لشجرة الخلقة، علقتنا يدُ حكمة الجميل ذي الجلال على شطر السماء وعلى أغصان درب التبانة.

* * *

فنحن لأهل السماوات مساجد سيارة ومساكن دوارة، وأوكار سامية عالية ومصابيح نوارة.

وسفائن جبارة، وطائرات هائلة!

* * *

نحن معجزات قدرة قدير ذي كمال وخوارق صنعة حكيم ذي جلال، ونوادر حكمة ودواهي خلقة وعوالم نور.

* * *

هكذا نبين مائة ألف برهان وبرهان، بمائة ألف لسان ولسان، ونسمعها إلى من هو إنسان حقا.

عميت عين الملحد لا يرى وجوهنا النيرة، ولا يسمع أقوالنا البينة... فنحن آيات ناطقة بالحق.

* * *

سكتنا واحدة، طرتنا واحدة، مسبحات نحن عابدات لربنا، مسخرات تحت أمره. نذكره تعالى ونحن مجذوبات بحبه، منسوبات إلى حلقة ذكر درب التبانة''.[5]

أليس خطاب الفطرة هذا هو الذي نجده عند كبار شعراء الروح من أمثال طاغور الهندي وكوته الألماني وبوشكين الروسي، مع خاصية بينة عند النورسي، وهي هذا المدد القرآني الذي نحس به في كلامه، وهذه الكلمات الربانية التي تضفي على أسلوب البديع بهاء ورونقا متميزين؟. وتتجلى تلك الإنسانية عند البديع أيضا في ذلك الحضور المستمر لدرجة التكريم الإلهي للإنسان، يذكرنا به في عرض الرسائل، ويستحضره ويصدر عنه: ''اعلم أن مفتاح العالم في يد الإنسان وفي نفسه، فالكائنات مع أنها مفتحة الأبواب منغلقة، فالحق سبحانه أوجد من جهة الأمانة في الإنسان مفتاحا يفتح به كل أبواب العالم، وطلسما يفتح به كنز خلاق الكون. والمفتاح ما فيك من ''أنا''، إلا أن ''أنا'' أيضا معمى مغلق، ومطلسم منغلق، فإذا فتحت ''أنا'' بمعرفة ماهيته الموهومة انفتح لك الكائنات''.[6]

وهذه الرؤية التي تجسد العالمية بمراعاة الإنسان على اختلاف مشاربه وقدراته وتوجهاته، إنما استمدها النورسي من القرآن الكريم، وهو الذي نص على ''أن آيات القرآن الكريم مبنية على أساليب اللغة العربية، وبوجه يفهمه عموم الناس بظاهر النظر، لذا كثيرا ما بينت المسائل بالتشبيه والتمثيل''،[7] ويصدق هذا المنهج قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾. القمر:٣٢

ولكن حديث النورسي لم يكن نظريا فحسب، بل قدم نماذج أدبية رفيعة من الأدب، تجد ذلك في ثنايا رسائله، إلا أنه أفرد لذلك الأدب الإنشائي سفرا كاملا، هو ''المثنوي العربي النوري''، وهو نواة الرسائل ومشتلها، كما يقول عنه هو نفسه، وواضح أنه استلهم مثنوي جلال الدين الرومي. والفرق بين الرجلين أن الرومي قد بنى ديوانه نظما، في حين أن النورسي آثر أن يقدم المثنوي العربي نثرا، وهذا يطرح إشكالا واضحا من حيث التسمية، وهو: ''لِمَ سمى بديع الزمان كتابه ''المثنوي''، والحال أن الرومي حين اختار هذه التسمية فلأنها تستجيب للشكل الشعري/النظمي الذي بنى عليه عمله، وهو هذا الوزن الشعري الذي اشتهر به الفرس خاصة، وهو أن يصوغ الشاعر الأبيات، من حيث القافية،

مثنى مثنى، أي إنه يبني القافية بيتين بيتين، وهو ما التزم به جلال الدين. فما السر وراء تسمية البديع عمله المثنوي إذن؟ لقد تولى الإجابة عن هذا الإشكال الأستاذ قاسم الصالحي، خادم رسائل النور ومترجمها إلى العربية، فقال: ''أما ما يرد من سؤال حول تسمية الكتاب. أي: لماذا سماه الأستاذ المؤلف بـ ''المثنوي'' الذي يعني في الشعر أبيات مثنى مثنى، علما أن الكتاب ليس ديوانا للشعر؟ فالجواب: لقد سمى الأستاذ النورسي هذه الرسائل بـ ''الرسائل العربية'' أو ''المجموعة العربية'' وقد كتب على مجلد الطبعة الأولى: ''قطرات من فيوضات الفرقان الحكيم''. ولكن لأن فعل هذه الرسائل في القلب والعقل والروح والنفس يشبه فعل المثنوي لجلال الدين الرومي المشهور والمتداول بين أوساط الناس ولا سيما في تركيا، وأن عمله في تجديد الإيمان وترسيخه في القلب وبعثه الروح الخامد في النفوس يشبه ''المثنوي الرومي'' فقد سماه الأستاذ النورسي بـ ''المثنوي''. ولأجل تمييزه عن ''المثنوي الرومي''؛ الذي كتب بالفارسية، سماه: ''المثنوي العربي''. ولأنه أساس لرسائل النور وغراس لأفكارها ومسائلها أضيف إليه ''النوري'' فأصبح الكتاب يحمل عنوان: ''المثنوي العربي النوري''.[8]

ولعل بعضنا أن يظن أن كتابة ''المثنوي العربي النوري'' نثرا نقص من قيمة الكتاب الشعرية، والحال أن العكس هو الصحيح. فالشعر يقوم على النظم، والنظم خاص بكل لغة، والشعر العربي بخاصة كان الوزن فيه شرطا، والقافية واجبا، وكانت بعض الأمم تكتفي بأوزان مخصوصة دون القافية، وعلى ذلك درج معظم شعر أوروبا زمنا، حتى إنه ليظن أن القافية بتلويناتها وتعقيداتها ليست غير أثر من آثار الشعر العربي، يوم أن كان للعربية في غرب أوروبا سلطان.

٢. الامتداد اللغوي

قد يظن أن العالمية لا تصيب غير الآداب التي تتخذ أداة للتعبير لغة واسعة الانتشار، والحال أن عددا من الأدباء العالميين صاغوا أدبهم في لغات محلية محدودة الانتشار، واستطاعت هذه الآداب تجاوز الحدود الجغرافية وتخترق الآفاق لتصبح عالمية، فالألبانية مثلا والبنغالية والتترية والبهسة الإندونيسية ليست من اللغات الواسعة الانتشار، ولكنها أنتجت لنا أدبا عالميا، وهذا طاغور على سبيل المثال يقوم شاهدا على ذلك، في اللغة البنغالية، والأمير حمزة الإندونيسي في لغة البهسة، كما نجد من الآداب العالمية ما كتبه أصحابها بلغات محلية، وفي عهد الاتحاد السوفياتي اختار عدد من أدباء الشعوب المنضوية قهرا تحت ذلك الاتحاد التعبير بلغاتهم المحلية مثل التترية والأذربيجانية والأوزبكية وغيرها، واستطاع أدب جنكيز ضاغجي، ورسول حمزاتوف، على سبيل المثال، أن يصل إلى الناس ويتجاوز الحدود، ولكن من المؤكد أن ذلك الأدب ما كان ليبلغ ما بلغ لولا سببان: أولهما ذاتي داخلي وهو ما يكتسبه ذلك الأدب من قيم ذاتية يجعله قادرا على أن يلفت الناس إليه، والآخر

موضوعي خارجي، وهو أنه قد أتيح لذلك الأدب من يترجمه وينقله من دائرة اللسان المحدود إلى ألسنة واسعة الانتشار، مما يتيح له بعد ذلك الانتشار الجماهيري الواسع.

أما أدب النورسي فقد أتيح له بدءا أن يصب في لغتين من أعظم اللغات العالمية غنى وانتشارا، وهما العربية والتركية. فالعربية التي كتب بها بديع الزمان عددا من مؤلفاته، لعل أهمها عندي: ''المثنوي العربي النوري''، هي اللغة التي كان يقول عنها المستشرقون في القرن التاسع عشر: ''إنها اللغة التي إن تعلمتها استطعت أن تقطع آسيا من تركيا إلى الهند دون مترجم''، والتركية، العثمانية، التي دوّن بها النورسي القسط الأعظم من رسائل النور، كانت وما تزال لغة عدد كبير من شعوب آسيا الوسطى، الممتدة إلى حدود الصين، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الله تعالى قيّض لهذه الرسائل من الطلبة والمريدين والمحبين من يقوم بترجمتها إلى لغات حية أخرى، وعلى رأسها اللغة الأكثر انتشارا في العالم اليوم، وهي الإنجليزية، استطعنا أن نطمئن إلى أن رسائل النور هي اليوم من أكثر الآثار الفكرية والأدبية انتشارا في العالم.

٣. المحلية المنفتحة

يخطئ بعض الناس حين يظن أن الطريق إلى العالمية يمر عبر التنكر للقضايا المحلية، والسعي إلى طرق موضوعات وأغراض عامة وقضايا عامة، ولا سيما السياسية منها، ولقد لهج كثير من أدباء الواقعية الاشتراكية في العالم العربي، في النصف الأول من القرن العشرين، بموضوعات تتحدث عن معاناة العمال وقضاياهم في بولونيا أو تشيكوسلوفاكيا أو غيرهما من بلدان المعسكر الشيوعي، غير ملتفتين إلى أهم ما يجري على أرضهم ظنا منهم أن ذلك هو الطريق إلى العالمية... والحال أن بعض أولئك نال جوائز تقديرية، ولكنه لم ينلها لقيمة أدبية بقدر ما نالها لموقف سياسي. إن كل أديب عظيم إنما ينطلق في أدبه من قضايا أمته المحلية، ثم هو يسعى بعد ذلك، وربما على غير قصد منه، إلى أن يعطي تلك القضايا بعدا إنسانيا منفتحا... ألا نشم رائحة غرناطة في أشعار لوركا ومسرحياته؟ ألا نستطيع معرفة أزقة باريس وحاراتها وحياة الناس فيها من خلال ''البؤساء'' و ''أحدب نوتردام'' لفكتور هيكو؟ ألم ينقل إلينا غابرييل غارسيا ماركيز حكايات وأساطير كولومبيا؟ ألم نعرف زقاق المدق وبين القصرين وحارات القاهرة من خلال أعمال نجيب محفوظ؟ ألم ينقل إلينا باكثير في مسرحياته وروایاته تاريخ مصر القديم، ومصر الإسلامية؟ ولكن كل أولئك صاغوا أدبهم صياغة بارعة تعرف كيف تجعل المحلية طريقا إلى ما هو عالمي وإنساني.

ولقد عالج النورسي في أدبه وفكره قضايا هي من صلب قضايا الأمة الإسلامية، وكان في كثير من الأحيان ينطلق في المعالجة من واقع تركيا نفسها، ليعانق بعد ذلك ما هو أرحب وأوسع. فهو حين يتحدث عن أنظمة الحكم وفساد كل نظام يقوم على الجور ويناقض الفطرة، يبدأ بضرب الأمثال من واقع تركيا نفسها، ولم يكن حديثه تجريدا أو تهويما أو خيالا، وهذا هو الذي جعله يقضي معظم

حياته متنقلا من معتقل إلى معتقل، ومن منفى إلى منفى، معتبرا ما يعانيه حكمة إلهية، وهو يقول في ذلك: ''إن حكمة واحدة لعدالة القدر الإلهي في سوقنا إلى المدرسة اليوسفية لـ ''دنيزلي'' هو حاجة المسجونين فيها وأهاليها وربما موظفيها ومأموري دائرة العدل، إلى رسائل النور وإلى طلابها أكثر من أي مكان آخر. وبناء على هذا فقد دخلنا امتحانا عسيرا بوظيفة إيمانية وأخروية''.[9]

إن الانطلاق مما هو محلي إلى ما هو إنساني عالمي، هو من أهم مميزات رسائل النور، والمنطلقات القرآنية في الرسائل تزيد هذا التوجه بيانا، إذ ليست الرسائل غير فيوضات من القرآن، وذلك أمر طالما ردده النورسي في عدد كبير من المواضع في الرسائل. يقول على سبيل المثال فيما يخصّ الكلمات: ''إن الحقائق والمزايا الموجودة في ''الكلمات'' ليست من بنات أفكاري ولا تعود أبدا إلى وإنما للقرآن وحده''.[10] وهذا هو الذي يجعل بديع الزمان مطمئنا إلى أن أدبه لن يكون منحصرا محدودا في الزمان ولا في المكان، ولا موجها إلى طبقة دون طبقة ولا فئة دون فئة، لأنه أدب قرآني. وشتان ما بين الأدب القرآني والأدب الأوروبي الذي يراه كثير من أبناء الإسلام نموذجا. يقول النورسي في ثقة: ''لا تبلغ يد الأدب الغربي ذي الأهواء والنزوات والدهاء.. شأن أدب القرآن الخالد ذي النور والهدى والشفاء''.[11]

ولا يعني هذا الكلام أن النورسي كان عدوا للغرب على الإطلاق، أو أنه يريد أن ينتقص منه بغير وجه حق، كلا ! لم يجعل النورسي بينه وبين حضارة الغرب حجابا مستورا، يجعله يرفض كل ما يأتي من الغرب، بل هو مطلع على تلك المدنية وأسرارها، ولكن تعامله معها كان تعامل الناقد البصير، لا تعامل الصدي الظمآن المنبهر بآلها، وعلى هذا لا يكون الأخذ عن الغرب محظورا، إلا أن ذلك الأخذ ينبغي أن يحاط بشروط، أهمها عرض الفكر والأدب الوارد على الشريعة، ومصفاة الإيمان: ''إن نهر العلوم الحديثة والثقافة الجديدة الجاري والآتي إلينا من الخارج كما هو الظاهر، ينبغي أن يكون أحد مجاريه قسما 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، يحدث فيها هذا الماء الآسن العفن خلاف المقصود، فلا بد إذن من تصفيته بمصفاة الشريعة''.[12]

إن مما يزيد أدب النورسي وفكره قيمة، ويجعله متصلا بالإنسان حيثما كان، هو عنايته بالقضايا الكونية التي تهم الإنسان في المبدأ والمنتهى والمنشأ والمصير.

٤. التفرد

فحول الشعر ونحارير الكتابة كثيرون في كل أمة، ولكنك لن تجد منهم نموذجا يتكرر، فسر الخلود هو التفرد.. التفرد في عنصر أو عناصر من مكونات الكتابة.. هنالك في الأدب العربي مثلا امرؤ القيس وحسان وأبو تمام والمتنبي والمعري والمجنون وشوقي ونزار قباني.. ولكنك لن تجد

أكثر من حسان واحد.. أو متنبي واحد... أو نزار واحد.. كل الذين سعوا إلى التقليد والاستنساخ سقطوا وتلاشوا.. فالناس بحاجة دائما إلى الأصل، لا إلى النسخة... ولذلك لم يوفق أولئك الذين قالوا عن ابن هاني أو ابن دراج متنبي المغرب، ولا عن ابن خفاجة أو ابن زيدون بحتري المغرب... فالمتنبي واحد، والبحتري واحد، وابن دراج كذلك، وابن زيدون.. تلك صفات لم تزد شعراء الغرب الإسلامي شيئا، وربما أساءت إليهم أكثر مما أحسنت... وما قيل عن شعراء العرب وأدبائها يقال عن سواهم.. فبوشكين وتولستوي وطاغور وإقبال وشكسبير وبايرون وهيكو، ولامارتين وبالزاك ومحفوظ وملتون وعاكف... كل أولئك كانوا متفردين متميزين... وذلك سر بقاء أدبهم... عرف شكسبير بأن له قدرة فائقة على تحليل الشخصيات وتقمص دقائقها والغوص في أغوارها حتى إن بعضهم قال: لكأن شكسبير مارس كل المهن، لقدرته على استجلاء خصائص كل طبقات المجتمع، فهو النبيل والشعبي والساذج والعبقري والماكر والطيب، بل هو الرجل والمرأة.. وتولستوي وهو المنتمي إلى طبقة النبلاء وفق في التعبير عن قضايا الطبقات الدنيا، حتى تحدث نقاد الواقعية الاشتراكية عن الانتحار الطبقي في أدب تولستوي، في مقابل التسلق الطبقي عند سواه... ومحمد إقبال هو الشاعر الذي عبر عن تطلعات الشعب المسلم في القارة الهندية بأسلوب يجمع بين البساطة والعمق، فهو مفكر فيلسوف، تحتاج منك كتابته الفكرية والفلسفية إلى كثير من الجهد، وإلى اطلاع واسع على الثقافة العالمية، وفي مقدمتها الثقافة الغربية، والألمانية والإنجليزية منها على وجه الخصوص، إلا أنه في شعره يسوق إليك الحكمة التي تسري هونا إلى النفس، فلا تمتنع عن الطبقات المتوسطة، ولذلك ظلت الجماهير المسلمة في شبه القارة الهندية تتغنى بشعره حتى الآن... وظلت قصيدته ''دعاء طارق'' تسري على كل لسان...

أما بديع الزمان فيكمن تفرده في أنه كالبحر، يأتيه العاشق الحزين فيسليه ويجد عنده بغيته، ويعلمه الفرق بين ألم الفقد وألم الفراق.. بين الحزن الهادئ الرفيق والحزن العاتي المدمر... ويأتيه المفكر المتأمل فيجد عنده بغيته... ويعلمه كيف يستل الحكمة من نشيد العندليب، وصمت البحر وصخبه، وحباب الشمس على صفحة المياه المتلألئة.. تبحث عن لآلئ البحر فيغنيك... وتسعى إلى كشف أغوار البحر وأسراره فيرضيك.. وهو في كل ذلك بأخذ بيد قارئه في رفق إلى ميناء السلام... ومرفأ الإيمان... وكنوز القرآن التي منها يغرف، وبها يسعى، وإلى أفيائها يأوي ويستظل...

ومن مظاهر هذا التفرد أنه لا يعلن لك أنه يكتب أدبا أو شعرا، بل هو يعلن في تواضع جم أنه حُرم من نعمة النظم، إلا أنه لم يحرم من دفقة الشعر وزلاله، بل إن آلته أصلا آلة أدبية بيانية، كيف لا وهو يعتبر نفسه خادم القرآن الكريم، والقرآن الكريم معجزته البيان؟

ويزيد من القيمة الأدبية للرسائل أن صاحبها يجمع بين التنظير والتدقيق، فهو ناقد منظر بامتياز، على علم بطبيعة الأدب السائد في عصره، في الشرق والغرب، فهو يدعو إلى تجديد الأدب على بصيرة، وهو يدعو إلى أدب يلتقي فيه روافد الأدب العالمي، بعدما تصفى بمصفاة الشريعة.

إن التجديد الأدبي عند بديع الزمان، خلافا للمذاهب الأدبية السائدة، لم يكن استنساخا للتجربة الأدبية الغربية، بقدر ما كان نقدا للغرب. وقد كان هذا النقد، وما تلاه من تأسيس رؤية جديدة للأدب، نابعا من معاشرة القرآن الكريم، والاستغناء بأدب القرآن عما سواه.

لقد استطاع النورسي بناء على ذلك أن يقدم تصورا واضحا عن الأدب الصحيح، يقوم على استلهام القرآن الكريم معنى ومبنى، فلذلك نراه يكثر من اقتباس أدوات الأسلوب القرآني، كضرب الأمثال والإكثار من التشبيهات..

وعلى هذا فالشعر إذا ترجم ضاع كثير من بهائه ورونقه، وهذا أمر نبه عليه شيخ نقاد العربية الجاحظ، فقال: ''وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا، وبعضها ما انتقص شيئا، ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم. وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها''.[13]

وعلى هذا فإذا كان نقل نص من لغة إلى لغة، في العلم والحكمة والفلسفة صعبا، فهو في الشعر أصعب، إن لم يكن ضربا من المستحيل، إذ الشعر ليس معاني فحسب، بل هو بناء صوتي معقد، وهيهات أن ينقل شيء من ذلك، ها نحن نرى أن جلال الدين من كبار شعراء الفارسية، وديوانه (المثنوي) طبقت شهرته الآفاق، ونحن نقرؤه مترجما إلى العربية، فلا نجد له ذلك البهاء الذي نجده في الأصل الفارسي، بل لا يكاد يبقى منه إلا بقدر ما قدرت اللغة على حمله من المعاني، وبقدر براعة المترجم، وها نحن نرى الفرق الجلي بين عدد من ترجمات رباعيات عمر الخيام، مع أن الإجماع قائم على عظمة شعرية هذه الرباعيات، وهكذا يكون بديع الزمان النورسي ملهما حين وضع المثنوي العربي النوري نثرا جميلا لا يتخلى عن بيان الشعر وتصويره، ولكنه لا يتقيد بأوزان الشعر وضروراته، حتى إذا نقل من لغة إلى لغة، لم يذهب بيانه، ولم يغض إشراقه، ولم تضمر معانيه، التي عسى أن تكون ملفوفة في غلالة من البيان.

هكذا إذن يكون النورسي قد قدم لنا، تصورات إسلامية عن الأدب، كما قدم نصوصا إبداعية متميزة تدخل في نطاق الأدب الكوني، من الباب الواسع، وتحقق عالمية الأدب الإسلامي.

* * *

الهوامش

[1] الأستاذ الدكتور حسن الأمراني، جامعة محمد الأول، وجدة المغرب.
[2] سيرة ذاتية، بديع الزمان النورسي، ص ٣٦٨.
[3] انظر سيرة ذاتية، ص ٤٣٩.
[4] المثنوي العربي النوري، بديع الزمان النورسي، ص ٣٢٧.
[5] الكلمات، النورسي، ص ٢٤٦، ٢٤٧.
[6] المثنوي العربي النوري، النورسي، ص ٣٢٧-٣٢٨.
[7] اللمعات، النورسي، ص ١٦٢.
[8] مقدمة المثنوي، ص ٧٨.
[9] سيرة ذاتية، ص ٣٤٩.
[10] سيرة ذاتية، ص ٢٣٧.
[11] الكلمات، ص ٨٨٤.
[12] صيقل الإسلام، ص ٥٣٠.
[13] الحيوان ٧٥/١.

نحو نظرية إسلامية للجمال من خلال رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسي

الملخص

د. عبد الكريم عكيوي[1]

ان حقيقة الجمال وأصله ولبه وجوهره هو جمال الله تعالى فى ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وكل جمال فى ما سواه من الخلق والعالمين إنما هو قبس منه وضع دليلا إليه ومذكرا به، والحياة على ظهر الأرض كلها سعى إليه ووسيلة للرقي نحوه. فكل لذة مادية أو معنوية يجدها الإنسان في الدنيا فالتذكير والتنبيه.

وهذا البحث هو محاولة لإبراز مفهوم نظرية الجمال فى رسائل النور لدى بديع الزمان سعيد النورسى من خلال ماهتدى به الى ان الإنسان يطلب الجمال الخالد , وتشوق الإنسان فى الحياة الدنيا إلى وطنه الأصلى حيث كمال الجمال , جمال الكون يدل على جلال الله تعالى و يذكر بكمال جماله سبحانه فقد عثرالنورسى على معدن الجمال وعرف حقيقته وموطنه، ووضع يده على أصله وعرف مراتبه وآثاره. فالجمال عنده على شكل نظرية ملخصة بأن الجمالية هى بناء شامخ كامل، لها قواعد واركان تقوم عليها، ولها أصول تنطلق منها، ولها فروع وآثار مترتبة على ذلك، فهي حلقات يشد بعضها برقاب بعض.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، نظرية الجمال، مراتب الجمال واثآره.

* * *

Towards an Islamic Theory of Aesthetics according to the Risale-i Nur of Bediuzzaman Said al-Nursi

ABSTRACT

Dr. 'Abd al-Karim al-'Akyawi

The truth about beauty, its origin, its core, and its essence is the beauty of God, Almighty, in Himself, His attributes, names, and deeds; and every beauty in any other thing of creation and the worlds is just a glimpse of Him, placed as

a guide and a reminder of Him. And all life on earth is a craving for Him and a means to ascend to Him, for every physical or moral pleasure a person finds in this world is a reminder.

This research is an attempt to highlight the concept of beauty theory in The Messages of Light of Said Nursi through his inspired idea that man seeks immortal beauty, and the yearning of man in the worldly life for his original home of perfect beauty. The beauty of the universe indicates the majesty of God, Almighty, and reminds us of His perfect beauty, Glory be to Him. In fact, Nursi found the mineral of beauty and knew its truth and habitat; he put his hand on its origin and knew its ranks and effects. Beauty, for him, in the form of a summarized theory, is that aesthetics is a magnificent complete construction, based on rules and pillars, and it has origins from where it originates, and from its branches there are links in a chain holding each other.

Key words: Risale-i Nur, theory of beauty, levels of beauty and its impact.

* * *

مسألة عظيمة القدر، جليلة الشأن، جميلة المعنى، بديعة المبنى، تستوقف كل من يطالع رسائل النور أو يتأمل في حياة مؤلفها بديع الزمان سعيد النورسي، هي أن حياة الإنسان على ظهر الأرض وكل أحواله فيها وجميع ما تقع عليه حواسه قد اكتسى حلل الجمال. فقد كان بديع الزمان النورسي لهجا بالجمال مولعا به، لا يرى إلا وجوهه ولا ينظر إلا إلى آثاره. فحيثما نظر حدَّثك عن الجمال، إن نظر في القرآن الكريم رأى الجمال وإن نظر في الكون لم يشاهد سوى الجمال. يحدثك عن الجمال حيثما كان، ويصف لك ما يجده من لذته في كل ما يعرض له من الأحوال التي تحف بالإنسان ولا يسلم منها كل حي على ظهر الأرض، حتى في حال البلاء وفي وسط المصيبة وفي خضم المحنة. وهذا ما أدخل الحيرة في قلوب خصومه وأعدائه، لأنهم أرادوا أن يذيقوه العذاب فلا يعرف معنى لما ظنوه جمالا، ولا يجد شيئا مما توهموه لذة. لكن الأمر قد اضطرب عليهم وهم يرون أنهم كلما ضيقوا على الرجل وأوقعوه في المحنة، لم يزده ذلك سوى قوة وجلدا، لأنه كان يجد اللذة في صميم العذاب ويرتشف الجمال من صلب المحنة. فمن ينظر بميزان الحقائق المادية يرى أن بديع الزمان النورسي ليس له قوة مادية، ولا مال له ولا إمارة ولا سلطان، وخصومه ملكوا كل ذلك ووضعوا أيديهم على خيرات الأرض والبلاد والعباد، فكيف يمكن لهذا الرجل أن يقاوم ذلك! إن مثل حال بديع الزمان النورسي –بميزان حقائق الشهوة الجسدية والنفسية والقوة المادية– يحمل على القلق والضجر، والتسليم والاستسلام لواقع الحال من غير مقاومة ولا مغالبة. فخصومه ما كانوا يجدون صعوبة في تعذيبه

وإذايته، ولهذا ذاق رحمه الله كل أنواع العذاب الدنيوي من الفقر والحاجة، والسجن والأسر وما يلازمهما من آلام فراق الأهل والأحبة، والنفي والإقامة تحت المراقبة والحراسة الدائمة. لكنه لم يكن يعبأ بمعاناة السجون ووحشة المنافي وغربتها وأحزانها، بل كان يجد اللذة وهو في أحضان العذاب، فكان دائما يجدا جمالا ماثلا بين عينيه، وسلوانا حاضرا بين جنبيه، ولذة غامرة في قلبه، تحجب كل ما يحف به من آلام الجسد بسبب المرض أو الغربة والنفي وغيرها من أنواع العذاب، وتنسيه كل عذاب ينزل به. فلننظر إليه في موقف من مواقف الشدة والمحنة وقد حجب عن الناس، فنأى عن كل قريب وبعد عن كل مؤنس حبيب، مع أثقال الشيخوخة وآثار المرض، فيقول عن حاله:

''بينما كنت وحيدا بلا معين في ''بارلا'' تلك الناحية التابعة لمحافظة ''إسبارطة'' أعاني الأسر المعذب المسمى بالنفي، ممنوعا من الاختلاط بالناس، بل حتى المراسلة مع أي كان، فوق ما كنت فيه من المرض والشيخوخة والغربة، فبينما كنت أضطرب من هذه الحالة وأقاسي الحزن المرير، إذا بنور مشع من الأسرار اللطيفة للقرآن الكريم ومن نكاته الدقيقة يتفضل الحق سبحانه به علي برحمته الواسعة الكاملة، فكنت أعمل جاهدا بذلك النور لتناسي ما أنا فيه من الحالة المؤلمة المحزنة، حتى استطعت نسيان بلدتي وأحبتي وأقاربي''.[2]

وتزيد محنته لما وصلته رسالة من أحد تلامذته الأوفياء وقد فارقه منذ سبع سنوات، ولا أحد منهما يعلم مكان الأخر، وقد أبكته هذه الرسالة كثيرا لما قرأ فيها أن تلميذه مازال وفيا له، وأن غاية أمنيته أن يعلم مكان أستاذه ليصل إليه ليقوم برعايته وخدمته، لكن أيدي الظلم حالت بينهما. ثم تزيد محنته بعد شهرين لما بلغه نبأ وفاة تلميذه هذا، وعن هذا قال رحمه الله:

''لقد هزني هذا الخبر هزا عنيفا... وأورثني حزنا شديدا وألما عميقا للفراق المؤلم، يفوق ما كنت أعانيه من ألم الأسر المعذب وألم الانفراد والغربة الموحشة، وألم الشيخوخة والمرض.''[3]

ثم استرسل في بيان حاله فقال:

''كنت أذهب وأسرح في وديان ''بارلا'' وأجول في جبالها وحيدا منفردا وأجلس في أماكن خالية منعزلة، حاملا تلك الهموم والآلام المحزنة... ولكن على حين غرة انكشف سر الآية الكريمة: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ

تُرْجَعُونَ﴾القصص:٨٨ انكشافا بينا بحيث جعلني أردد: يا باقي أنت الباقي، يا باقي أنت الباقي... وبه أخذت السلوان الحقيقي. أجل لقد رأيت بسر هذه الآية الكريمة، وعبر تلك الوديان الخالية، ومع تلك الحالة المؤلمة، رأيتها على رأس ثلاث جنائز كبرى... الأولى: رأيت نفسي كشاهد قبر يضم خمسا وخمسين سعيدا ماتوا ودفنوا في حياتي وضمن عمري الذي يناهز الخامسة وخمسين سنة. الثانية: رأيت نفسي كالكائن الحي الصغير جدا – كالنملة – يدب على وجه هذا العصر الذي بمثابة شاهد قبر للجنازة العظمى لمن هم بنو جنسي ونوعي، والذين دفنوا في قبر الماضي منذ زمن آدم عليه السلام. وأما الثالثة: فقد تجسمت أمام خيالي- بسر هذه الآية الكريمة- موت هذه الدنيا الضخمة، مثلما تموت دنيا سيارة من على وجه الدنيا كل سنة كما يموت الإنسان. وهكذا فقد أغاثني المعنى الإشاري للآية الكريمة: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾التوبة:١٢٩ وأمدني بنور لا يخبو، فبدد كل ما كنت أعانيه من الحزن... لقد علمتني هذه الآية الكريمة أنه مادام الله سبحانه وتعالى موجودا فهو البديل عن كل شيء، وما دام باقيا فهو كاف عبده، حيث إن تجليا واحدا من تجليات عنايته سبحانه يعدل العالم كله، وإن تجليا من تجليات نوره العميم يمنح تلك الجنائز الثلاث حياة معنوية أيما حياة، بحيث تظهر أنها ليست جنائز، بل ممن أنهوا مهامهم ووظائفهم على هذه الأرض فارتحلوا إلى عالم آخر"[4]

ثم مضى محاولا الإفصاح عن هذا الجمال الذي وجده فقال:

"ليرحل من يرحل يا إلهي فأنت الباقي وأنت الكافي، وما دمت باقيا فلتجل من تجليات رحمتك كاف لكل شيء يزول، وما دمت موجودا فكل شيء إذا موجود لمن يدرك معنى انتسابه إليك بالإيمان بوجودك ويتحرك على وفق ذلك الانتساب بسر الإسلام، فليس الفناء والزوال ولا الموت والعدم إلا ستائر للتجديد، وإلا وسيلة للتجول في منازل مختلفة والسير فيها. فانقلبت بهذا التفكير تلك الحالة الروحية المحرقة الحزينة، وتلك الحالة المظلمة المرعبة إلى حالة مسرة بهيجة ولذيذة، وإلى حالة منورة محبوبة مؤنسة. فأصبح لساني وقلبي بكل ذرة من ذرات جسمي يردد بلسان الحال قائلا: الحمد لله".[5]

فانظر كيف تحول قبح العذاب وظلام الغربة والوحشة إلى جمال الأنس المعنوي والسمو الروحي.

وإذا كان إدراك الجمال عند عامة البشر هو التنعم بالمأكل والمشرب والمسكن والمركب والمنكح، والأنس بالأهل والأحبة، وسائر لذات الجسد وشهوات النفس، فإن بديع الزمان النورسي قد جرد من كل ذلك، فلم يتفنن في أكل الأطعمة اللذيذة المتنوعة، ولم يرتع في الملابس الفاخرة، ولا تنعم بما تحبه النفس البشرية من اللهو واللعب، بل جرد نفسه حتى من كثير من المباحات التي يحل من خلالها التمتع بزينة الحياة الدنيا ونعم الله فيها مثل نعمة الزواج. لكنه على رغم تجرده من ذلك كان لهجا بالجمال، فكان كلما تكلم تحس من كلامه أنه وجد جمالا غامرا، فيحاول الإفصاح عنه بكل ما أوتي من قوة على التعبير الجميل، فكان يفصح عن الجمال بالجمال. ومعنى هذا أن الجمال عنده أعظم من شهوة مادية ولذة عابرة، لأنه يشعر بالجمال ويدرك اللذة في حال انقطاع الأسباب المادية عنه بل وهو في حال الشدة ووسط المصيبة بحسب الميزان المادي ووفق الشهوة الجسدية. وليس ذلك لأنه لا يتألم للمصائب ولا لأنه لا يعبأ بالمحن –فهو بشر كالبشر– وإنما لأن كل ذلك عنده يجد له وجها من الجمال، فهو ينظر من منظار خاص ويعرف الجمال على معنى خاص ليس هو الذي ينصرف إليه عامة البشر بالنظر الظاهر العابر الذي لا يروم سوى الاستجابة لطلب لذة جسدية أو شهوة نفسية.

إن هذا الرجل قد عثر على معين الجمال وعرف حقيقته وموطنه، ووضع يده على أصله وعرف مراتبه وآثاره. فالجمال عنده على شكل نظرية –بالتعبير العلمي المعاصر– ومعناه أن الجمالية بناء شامخ كامل، له قواعده وأركانه التي يقوم عليها، وله أصوله التي ينطلق منها، وله فروعه وآثاره المترتبة على ذلك، فهي حلقات يشد بعضها برقاب بعض.

أولا: الإنسان يطلب الجمال الخالد:

وأول ما يحسن البدء به لبيان نظرية الجمال التي كان يصدر عنها بديع الزمان النورسي ويهتدي بها ويسير في ضوئها، بيان ما اهتدى إليه من خلال تأملاته في حياة الإنسان على ظهر الأرض وما فيه من خصائص، وما ركب فيه من غرائز وشهوات قوية. فمن الأمور التي استأثرت باهتمام النورسي وشغلت تفكيره ونظره، ما يجده الإنسان من القوى العنيفة التي تسوقه بالقوة نحو طلب اللذة والاستجابة للشهوات المادية، وكلما اجتهد في طلبها أحس بالحاجة إلى المزيد، فهي لا تقف عند حد. فلماذا لا يحقق الإنسان الارتواء ولا يصل إلى حد الاكتفاء كما قال الرسول ﷺ: (لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ أُعْطِيَ وَادِيًا مَلْئًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَانِيًا، وَلَوْ أُعْطِيَ ثَانِيًا أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَالِثًا،

ولا يَسُدُّ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ)[6] وقوله ﷺ (لا يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًّا فِي اثْنَتَيْنِ: فِي حُبِّ الدُّنْيَا وَطُولِ الْأَمَلِ)[7] وهي إشارة عجيبة وتعبير جميل بليغ في بيان صيرورة الجسد إلى الهرم والضعف بسير الزمان وتقدم عمر الإنسان، لكن مع بقاء القوة والشباب في طلب اللذة والحرص على الجمال المادي. فالجسد يذهب في خط مستقيم نحو الموت والزوال، لكن النفس لا تفتر عن طلب الجمال المادي، فكيف يمكن للعجز أن يساير القوة ! فلا سبيل إذن على ظهر الأرض إلى كمال الجمال.

فالجمال الذي يدركه الإنسان في الدنيا ليس عين الجمال، وإنما شيء من الجمال بمنزلة قبس يسير وظل حقير لأنه لو كان عين الجمال لأحس الإنسان منه بالاكتفاء والشبع والاستغناء عن طلب المزيد. وإنما غاية ما يدركه من اللذة وأقصى ما يناله من الجمال لا يمكنه أبدا أن يدعي أنه قد بلغ منه تمام الغاية وحقق كمال اللذة، فهو بمنزلة عطشان يشرب من ماء أجاج، كلما شرب أحس بمزيد من الظمأ، فكأن الإنسان يبحث عن كمال لا يجده أبدا حتى يوارى التراب. ومعنى هذا أن قمة اللذة وكمال الجمال لا وجود له على ظهر الأرض، وأن كمال الجمال ليس من صفات الحياة الدنيا، وإنما الجمال الموجود في الدنيا قبس يسير من الجمال الكامل، وليس من جمال كامل إلا جمال الخالق العظيم عز وجل. فكل نقص يدل على الكمال، ولما لم يجد الإنسان كمال الجمال في الحياة على ظهر الأرض، دل ذلك بداهة على أن كمال الجمال ليس من الدنيا، لأن الدنيا من الدنو وكمال الجمال لا يناسبه الدنو، إنما كمال الجمال يناسب كمال الجلال. فالإنسان مرشح إلى كمال اللذة عند رؤية الله تبارك وتعالى –وهو الجليل الجميل بالكمال والتمام– في الآخرة وإن لذة الدنيا إنما للتذكير وفتح الشهية إلى هذا النظر. فالإنسان يذهب من الأرض ويفارق الحياة الدنيا وهو أشد ما يكون حريصا عليها، لأنه لا يمكن أن يحس بالاكتفاء من اللذة والشبع الكامل التام من متعة الحياة. وهذا دليل واضح وشاهد ناطق أن الإنسان مرشح لرؤية جمال غير الذي يراه في الدنيا، وأن جمال الدنيا ولذتها ليست مقصودة لذاتها لأنها ليست لذة بذاتها، إنما جمال الدنيا ولذتها طريق يسلكه الإنسان إلى جمال آخر. فجميع الناس كما قال النورسي:

''يغادرون دور الضيافة (أي الحياة الدنيا) هذه بسرعة ويغيبون عنها بلا ارتواء من نور ذلك الجمال والكمال، بل قد لا يرون إلا ظلالا خافتة منه عبر لمحات سريعة. فالرحلة إذن منطلقة إلى مشهد دائم خالد.''[8] ولأنه ''نحن نشاهد رحلة كل شخص

واختفاءه بسرعة في دار ضيافة الدنيا هذه، دون أن يستمتع بإحسان ذلك السخاء إلا نزرا يسيرا بما يفتح شهيته فقط، ودون أن يرى من نور ذلك الجمال والكمال إلا لمحة خاطفة. إذن الرحلة منطلقة نحو متنزهات خالدة ومشاهد أبدية."[9]

وعبر بديع الزمان النورسي عن هذه الحقيقة أيضا بقوله:

"... استعداد الإنسان غير المتناهي وآماله ورغباته غير المحصورة وأفكاره وتصوراته غير المحدودة وقوته الشهوية والغضبية غير المحددة. فنرى الإنسان يتأسف ويتأفف ويقول: ليت كذا وكذا، حتى لو منح ملايين السنين من العمر وتمتع بلذائذ الدنيا وحكم حكما نافذا في كل شيء، وذلك بحكم اللاتناهية المغروزة في استعداده، فكأن عدم الرضا هذا يرمز ويشير إلى أن الإنسان مرشح للأبد، ومخلوق للسعادة الأبدية كي يتمكن من تحويل استعداده غير المحصور من طور القوة إلى طور الفعل في عالم غير متناه وغير محدود بحدوده وأوسع بكثير من عالمه هذا... إن هذه الدنيا... لا تسع كمالات الإنسانية، بل تحتاج تلك الكمالات إلى عالم أرحب..."[10]

فالحياة الدنيا إذن ليست موضعا لكمال الجمال، وإن تشوف الإنسان إلى الجمال في الدنيا إنما هو استعداد وترقب، وإثارة وتشويق، وتنبيه وتذكير.

ثانيا: كمال الجمال يقتضي البقاء وليس الزوال

ثم إن الجمال والزوال - عند بديع الزمان النورسي- ضدان لا يجتمعان، لأن الزوال قبح وشناعة، ولهذا كان الزوال والفناء أعظم مانع للإنسان في الدنيا من إدراك عين الجمال والاكتفاء من اللذة والنعيم. فالزوال -بالمنظور المادي الظاهر- عدو يترصد الإنسان في كل حين ليختطف منه أحبته من الأشخاص والأعيان وسائر اللذات. وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الرسول ﷺ لما وصف الموت بهادم اللذات في قوله ﷺ: "أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَادِمِ اللَّذَّاتِ".[11] فمادام الزوال موجودا في الحياة الدنيا فلا سبيل إلى إدراك كمال الجمال وتمام اللذة. فمن كان في النعمة واللذة فهو يعرف لا محالة أنها تفارقه وأنه لا محالة مفارقها، وإن الخوف من زوال النعمة عذاب. فيتلخص من هذا كله أن الجمال الذي يدرك في الدنيا إنما هو قبس يسير من جمال الله سبحانه وتعالى، فهو تعالى جميل جمالا كاملا، فأرسل في الكون جزء من ذلك الجمال وأعطى لخلقه ومخلوقاته قبسا منه.

وما يجده الإنسان في الحياة الدنيا من حب الجمال والحرص على اللذة والرغبة في المتعة، إنما هو بحث عن كمال الجمال، فلما تعذر كمال الجمال في الدنيا -بسبب

قيد الزمان والمكان– بقي صور من الجمال وظلال منه، تدل الإنسان على كمال الجمال وتذكره به. فمن ظن أنه يصل إلى كمال الجمال في الحياة الدنيا فقد أخطأ التصور وطلب الأمر في غير موضعه، لأنه ظن ظل الجمال جمالا، وحسب وجدان الجمال في الدنيا والحال أن الارتواء من الجمال لا يكون إلا بالنظر إلى الجليل الجميل سبحانه وتعالى في الجنة التي هي دار جامعة لمعاني الجمال مع انتفاء الفناء والزوال. فحب البقاء في الإنسان إنما هو في أصله حب متوجه نحو الجليل الجميل، لكن لما كانت الدنيا موطن اختبار وتكليف فقد أخطأ كثير من البشر فتوجهوا بهذه المحبة إلى بعض ظلال هذا الجمال. فالله سبحانه وتعالى هو صاحب الجمال المطلق، وما في الكون من جمال فهو أصله ومنه، فبداهة العقل تقتضي التوجه بالمحبة إلى صاحب الجمال، لكن من البشر من أحب ما في العالم من صور الجمال وظلاله، ونسي خالق العالم الذي حسنه وألبسه حلل الجمال، فأحبوا الخلق وزينته، ونسوا الخالق وجماله، فيعجبون بالشمس مثلا ويفتنون بجمالها، ويقولون ما أعظم الشمس وما أجملها، ونسوا أن يقولوا ما أعظم خلق الشمس وخالقها، وما أعظم جمال من جمل الشمس وحسنها. وقد عبر بديع الزمان النورسي عن هذا المعنى واهتدى إليه من خلال وقفة للتأمل في خواطر نفسه فقال رحمه الله:

''حينما جردني أرباب الدنيا من كل شي، وقعت في خمسة ألوان من الغربة... فرأيت أنه يسيطر علي عشق في منتهى القوة للبقاء، وتهيمن علي محبة شديدة للوجود، ويتحكم في شوق عظيم للحياة، مع ما يكمن في من عجز لا حد له، وفقر لا نهاية له. غير أن فناء مهولا مدهشا يطفئ ذلك البقاء ويزيله، فقلت مثلما قال الشاعر المحترق الفؤاد:

حكمة الإله تقضي فناء الجسد والقلب تواق إلى الأبـد

لهف نفسي من بلاء وكمـد حار لقمان في إيجاد الضمد

فطأطأت رأسي يائسا... وإذا بالآية الكريمة ''حسبنا الله ونعم الوكيل'' تغيثني قائلة: إقرأني جيدا بتدبر وإمعان، فقرأتها بدوري خمسمائة مرة في كل يوم، فكلما كنت أتلوها كانت تكشف عن بعض من أنوارها وفيوضاتها، فرأيت منها بعين اليقين –وليس بعلم اليقين–... أن ما في من عشق البقاء ليس متوجها إلى بقائي أنا، بل إلى وجود ذلك الكامل المطلق وإلى كماله وبقائه، وذلك لوجود ظل لتجل من تجليات اسم من

أسماء الجليل والجميل المطلق ذي الكمال المطلق... إلا أن هذه المحبة الفطرية ضلت سبيلها وتاهت بسبب الغفلة، فتشبثت بالظل وعشقت بقاء المرآة."[12]

إن الإنسان يطلب اللذة بكل قواه وينجذب نحو الجمال، ولكن هيهات هيهات أن يقف عند حد، فهو في بحث مستمر عن الجمال ولو أنه لن يدرك كماله ومنتهاه لأن في نفسه قوة جاذبة تدفعه دفعا للبحث عن الجمال، ومادام ما يحصله في الحياة الدنيا لا يشفي غليله ولا يحقق مراده، فمعناه أن هذا الجمال ليس ينال في الدنيا وإنما الغاية الممكنة المرجوة تذوق نماذج من الجمال ورؤية ظلال منه وليس عينه وحقيقته، لأن عين الجمال وكماله لا يناسب مقام الدنيا التي من صفتها الزوال والفناء، وإنما كمال الجمال يقتضي البقاء وإنما البقاء في الدار الآخرة حيث جماع الجمال في الجنة وكماله ومنتهاه في النظر إلى وجه الخالق العظيم الجليل الجميل.

إنما في الكون من جمال إنما يفصح عن جمال خالقه عز وجل ويعرف به ويدل عليه، فمن كان محبا للجمال حقا متعلقا به، فليصرف محبته إلى الجمال المطلق.

ثالثا: تشوف الإنسان في الحياة الدنيا إلى وطنه الأصلي حيث كمال الجمال

مما يدل أيضا على أن الحياة الدنيا بحث عن كمال الجمال وسعي إليه وتدرج نحوه وليس إدراكه حقيقة، أن الإنسان أول ما وجد – وهو في صلب أبيه آدم- في الجنة وفيها من الجمال ما لا يخطر على بال بني آدم وهم على ظهر الأرض. وفي الجنة تلقى الإنسان أول اختبار في معيار الجمال وحقيقته، فكان الأولى به وهو في نعيم الجنة أن يتجه نحو السمو والعلو ليطلب لذة النظر إلى وجه الجليل الجميل، لكنه نسي بإغراء من عدو له عنيد، فاتجه نحو الأسفل استجابة لشهوة عابرة وابتغاء لذة زائلة، فاختار الهبوط على العلو فأهبط من الجنة إلى الأرض، أي من الأعلى إلى الأدنى. وخلد الذكر الحكيم هذا المشهد في قول الله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾البقرة:٣٨ وقوله تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾.الأعراف:٣٤ فاستعمل لفظ ﴿الهبوط﴾ ليفيد البون الشاسع بين المقامين، وإن الحياة على ظهر الأرض منزلة أدنى بالنسبة إلى الحياة في الجنة، وأن الحياة الدنيا توظيف وتكليف، وسعي إلى الرقي إلى الوطن الأصلي حيث كمال الجمال وغاية السعادة. ولكي تنمو الاستعدادات البشرية للرقي في مدارج الكمال نحو عالم البقاء حيث كمال الجمال، خلق الله تعالى في البشر قوى شهوية ومعنوية وأودع فيه نفحات روحية عظيمة يرقى

بها من دركات اللذة الدنيوية العابرة إلى درجات الكمال. فالشهوات والغرائز البشرية تثور في الإنسان وهو على ظهر الأرض ليشاهد قبسا يسيرا من الجمال، ويذوق جزءا حقيرا من اللذة تدله على غيرها، ثم تثور القوى المعنوية لتسوقه إلى الجمال السرمدي فتذكره بجمال الخالق المنعم وجلاله فيكتسب محبته ويلتزم طاعته ويتشوف إلى لقائه، فتكون بذلك شهوات النفس ولذات الحياة الدنيا طريقا إلى اللذات الغامرة والجمال السرمدي في دار البقاء. ''إذ المشاهد المشتاق لجمال سرمدي والعاكس الذي يعكسه كالمرآة، لابد أن يظل باقيا ويمضي إلى الأبد''.[13]

إن الحياة على ظهر الأرض إنما هي بحث عن كمال الجمال وسعي إليه وعمل من أجله. وكل ما يجده الإنسان وهو على ظهر الأرض من غرائز وشهوات ومن حواس وقوى مادية ومعنوية، إنما خلقت فيه ليجد القدرة على التواصل مع الجمال المبثوث في الكون من حوله، فيشاهد ويلمس ويذوق من هذا الجمال الذي هو بمنزلة نماذج يسيرة منتقاة من كمال الجمال في عالم البقاء فأرسلت في الكون الذي هو معرض لقبس يسير من الجمال، حتى إذا عرف هذا الجمال تذكر كمال الجمال في عالم البقاء، فيبقى في تشوف وترقب دائم ليوم اللقاء العظيم الذي تحصل فيه السعادة الكاملة بالنظر إلى وجه الجليل الجميل، و ''من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه''.[14]

هكذا إذن تبدأ رحلة الإنسان في البحث عن كمال الجمال، فينطلق أولا بربط التواصل مع جمال الكون لأنه ليس بالإمكان في الدنيا أبدع من نظام الكون وجمال الخلق وحسن الصنعة، فهو واجد فيه ما يذكره بكمال الجمال ويفتح شهيته إليه، لأن ما في الكون من الجمال والحسن إنما بثه الخالق المدبر الجليل الجميل، فهو قبس من نوره، فمنه يستمد الكون جماله وتأخذ المخلوقات كلها زينتها وتكتسي حلل الحسن والبهاء. وكأني ببديع الزمان النورسي قد أحس بالحاجة إلى تقديم الدليل الشاهد على ما ذهب إليه من أن جمال الكون قبس يسير من جمال الله، فذهب يلتمس من الشواهد الدالة على ذلك ما لا يمكن حصره، فيبدأ من جمال الكون نفسه لأنه سهل التناول ميسور الإدراك عند جميع البشر مهما اختلفت عقولهم ومقامات علمهم.

رابعا: جمال الكون يدل على جلال الله تعالى و يذكر بكمال جماله

أَوَّل ما يقرره بديع الزمان النورسي، ويحشد الأدلة الكثيرة عليه كأنه يريد قطع الشك بعد هذا في هذه الحقيقة، أن كل ما في الكون من أصغر الأجزاء إلى أكبرها، من

الذرات إلى المجرات وما بين ذلك من العوالم المتنوعة، بمنزلة ألسنة ناطقة تلهج بذكر خالقها وتعرف بمبدعها وتفصح عن جماله وجلاله سبحانه وتعالى. ولهذا طاف النورسي بنظر المتأمل المتدبر في كل أجزاء الكون، ونثر ذلك في رسائله بما لا يمكن في هذا المقام الضيق أن يأتي عليه حصر، فكانت بذلك رسائل النور عبارة عن سياحة روحية عقلية تطوف بك في أجزاء الكون وتوقفك على صور الجمال المبثوثة فيه وتعرض الكون أمامك كأنه معرض عجيب على أحسن ترتيب وأجمل تنسيق.

"إن من ينظر نظرة واسعة فاحصة إلى الكون، يرى أنه بمثابة مملكة مهيبة جدا في غاية الفعالية والعظمة، وتظهر له كأنه مدينة عظيمة تتم إدارتها إدارة حكيمة، وذات سلطنة وحاكمية في منتهى القوة والهيبة. ويجد أن كل شيء وكلِ نوع منهمك ومسخر لوظيفة معينة. فالآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾الفتح:٧ تشعر بمعاني الجندية في الموجودات التي تتمثل ابتداء من جيوش الذرات وفرق النباتات وأفواج الحيوانات إلى جيوش النجوم. كل أولئك جنود ربانية مجندة لله... مما يدل دلالة عميقة بالبداهة على وجود الحاكمية الواحدة المطلقة والآمرية الواحدة الكلية."[15]

" إننا نشاهد على سطح الأرض كافة أن هناك خلقا وتصرفا وفعالية تجري في سعة مطلقة، ومع السعة تنجز في سرعة مطلقة، ومع السرعة والسعة يشاهد سخاء مطلق في تكثير الأفراد، ومع السخاء والسعة والسرعة تتضح سهولة مطلقة في الأمر مع انتظام مطلق وإبداع في الصنعة وامتياز تام، رغم الاختلاط الشديد والامتزاج الكامل ... لقد أحصيت (يقول النورسي) ذات يوم عناقيد ساق نحيفة لعنب متسلق – بغلظ إصبعين– تلك العناقيد التي هي معجزات الرحيم ذي الجمال في بستان كرمه. فكانت مائة وخمسة وخمسين عنقوداً. وأحصيتُ حبّات عنقود واحد منها فكانت مائة وعشرين حبة. فتأملت وقلت: لو كانت هذه الساق الهزيلة خزانة ماء معسّل، وكانت تعطي ماءً باستمرار، لما كانت تكفي أمام لفح الحرارة ما ترضعه لمئاتِ الحبات المملوءة من شراب سكر الرحمة. والحال أنها قد لا تنال إلاّ رطوبة ضئيلة جداً، فيلزم أن يكون القائم بهذا العمل قادراً على كل شئ. فسبحان من تَحيَّرُ في صنعه العقول".[16]

فلا يظهر في الكون سوى مظاهر الحسن وعلامات الجمال والإتقان والنظام، فهو مملكة جميلة مزينة، تدبر بعناية بالغة ودقة متناهية.

ثم يرتقي بنا النورسي مقاما آخر خلاصته أن جمال الكون هذا يدل على جمال خالقه لأنه لا يؤخذ الجمال إلا من الجميل.

''فكتاب الكون الكبير هذا إذ تعلمنا آياته التكوينية الدالة على وجوده سبحانه وعلى وحدانيته، يشهد كذلك على جميع صفات الكمال والجمال والجلال للذات الجليلة .ويثبت أيضاً كمال ذاته الجليلة المبرأة من كل نقص، والمنزّهة عن كل قصور .ذلك لأن ظهور الكمال في أثرٍ ما، يدل على كمال الفعل الذي هو مصدره، كما هو بديهي، وكمال الفعل هذا يدلّ على كمال الاسم، وكمال الاسم يدل على كمال الصفات، وكمال الصفات يدل على كمال الشأن الذاتي، وكمال الشأن الذاتي يدل على كمال الذات –ذات الشؤون– حَدساً وضرورة وبداهة''.[17]

لأنه ''محال أن يكون كتاب بلا كاتب، ولا سيما كتاب كهذا الذي تتضمن كل كلمة من كلماته كتاباً خُطّ بقلم دقيق، والذي تحت كل حرف من حروفه قصيدة دُبجت بقلم رفيع. وكذلك من أمحل المحال أن يكون هذا الكون من غير مبدع، حيث إن هذا الكون كتاب على نحو عظيم تتضمن كل صحيفة فيه كتباً كثيرة، لا بل كل كلمة منها كتاباً، وكل حرف منها قصيدةً ..فوجه الأرض صحيفة، وما أكثر ما فيها من كتب !والشجرة كلمة واحدة، وما أكثر ما فيها من صحائف !والثمرة حرف، والبذرة نقطة ..وفي هذه النقطة فهرس الشجرة الباسقة وخطة عملها. .فكتاب كهذا ما يكون إلا من إبداع قلم صاحب قدرة متصف بالجمال والجلال والحكمة المطلقة . أي أن مجرد النظر إلى العالَم ومشاهدته يستلزم هذا الإيمان، إلاّ مَنْ أسكَرته الضلالة.!''[18]

فهذا ما تفصح عنه جميع أجزاء الكون وجميع أنواع الموجودات وكافة أصناف المخلوقات، إنها ألسنة ناطقة بجمال خالقها وجلاله، فهو إذن كريم جميل:

''يعرّف نفسه ويحبّبُها إليك بهذا الحشد من الألسنة التي لا تعد ولا تحصى، وإن أردت أن تصرف نفسك عن ذلك التعريف، فما عليك إلاّ أن تكمم جميع هذه الأفواه، وتسكت تلك الألسنة كافة وأنى لك هذا... فما عليك إلا الإصغاء إليها.''[19] فإن أنواع الجمال الزاهر وأشكال الحسن الباهر التي تتلألأ على وجوه الكائنات السريعة الأفول، ثم تتابع هذا الجمال وتجدده بتجدد هذه الكائنات، واستمراره باستمرار تعاقبها، إنما يظهر أنه ظل من ظلال تجليات جمال سرمدي لا يحول ولا يزول... ويدل على أن تلك الموجودات إنما تمثل إشارات وعلامات على ذلك

الجمال... ثم إن قلم التجميل والتحسين الذي يبدع نقوشه في وجه الكائنات، يدل بوضوح على جمال أسماء مالك ذلك القلم المبدع. وهكذا فالجمال الذي يشع من وجه الكون... والروعة والإبداع في مجموع الكون كله، ...يفتح نافذة لطيفة جداً ونورانية ساطعة أمام العقول والقلوب اليقظة، يتجلى منها ذلك الجميل ذو الجلال، الذي له الأسماء الحسنى، وذلك المحبوب الباقي والمعبود الأزلي.''[20] إن خالق هذه الموجودات متصف بجميع أوصاف الكمال'' لأنه من المقرر: أن ما في المصنوع من فيض الكمال، مقتبس من ظل تجلي كمال صانعه. فبالضرورة يوجد في الصانع جل جلاله من الجمال والكمال والحسن ما هو أعلى بدرجات غير متناهية حتماً من عموم ما في الكائنات من الحسن والكمال والجلال، إذ الإحسان فرع لثروة المحسن ودليل عليها... والتحسين (فرع) لحسن المحسن المناسب له''.[21]

فالحسن والجمال المبثوث في الكون قبس من جمال الله سبحانه وتعالى، وجمال الله تعالى جمال يليق بجلاله وعظمته، فهو جمال مطلق، أما جمال الموجودات فهو قبس يسير منه، لأن صاحب الجمال المطلق هو الذي بثه في الكون وأرسل فيه جزء منه، فمن هذه الجزء تستمد الحسن والجمال جميع الموجودات التي تمر من الوجود على اختلاف أصنافها وتنوع عوالمها. يقول الحق تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾النور:٣٥ أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره عن ابن عباس أن قوله ''مثل نوره'' معناه: ''مثل نور المؤمن كالمشكاة، وأن الله تعالى أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة ''فأثبت لله تعالى النور. وأخرج أيضا عن السدي: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قال: ''فبنوره أضاءت السماوات والأرض''. ونقل الطبري عن غير واحد أنه عنى بذلك النور الضياء، وقالوا: ''معنى ذلك: ''ضياء السماوات والأرض''، وأخرج عن أبي بن كعب في قوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قال: ''فبدأ بنور نفسه''. وفي صحيح مسلم عن أَبِي مُوسَى قَالَ قَامَ فِينَا رَسُولُ اللهِ ﷺ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ فَقَالَ: ''إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ''[22] قال النووي: ''...قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين

للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه"[23] وعند مسلم أيضا "عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَال: نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ" ومن طرق آخر عنه "رأيت نورا".[24] وعند مسلم أيضا عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ"[25] قال النووي: "اختلفوا في معناه فقيل إن معناه أن كل أمره سبحانه وتعالى حسن جميل وله الأسماء الحسنى وصفات الجمال والكمال، وقيل جميل بمعنى مجمل ككريم وسميع بمعنى مكرم ومسمع. وقال الإمام أبو القاسم القشيري رحمه الله: معناه جليل. وحكى الإمام أبو سليمان الخطابي أنه بمعنى ذي النور والبهجة أي مالكهما. وقيل معناه جميل الأفعال بكم باللطف والنظر إليكم يكلفكم اليسير من العمل ويعين عليه ويثيب عليه الجزيل ويشكر عليه."[26] وجمال الله تعالى يشمل ذلك كله فإنه تعالى جميل في ذاته جميل في أسمائه وصفاته جميل في أفعاله وتصرفاته، وكل ذلك يتجلى في الكون، ففيه الزينة الظاهرة وجمال الصورة، وفيه جمال المعاني وجمال الأفعال والتصرفات. فكل جمال مادي أو أثر نظام وإتقان في الكون من الله عز وجل ومن فعله وأمره، وكل ما يجري في الكون من تدبيره وتصرفه، وتصرف الجميل جميل وكل أمره جميل. وكما قال النورسي:

"تعال تأمل في هذا الجمال الزاهي والحسن الباهر ضمن هذا الانتظام والنظافة والميزان، بحيث جعل هذا الكون العظيم على صورة مهرجان في منتهى الجمال والبهجة، وعلى صورة معرض بديع في منتهى الزينة والروعة، وعلى صورة ربيع زاه تفتحت أزاهيره توا... نعم إن كل نوع من أنواع الكائنات، بل حتى كل فرد من أفرادها قد نال حسب قابليته حظا من جمال الأسماء الإلهية الحسنى التي لا منتهى لجمالها.[27] وأيضا "فإن كل ما يشاهد على جميع المصنوعات من أنواع الكمال المتنوعة وأضراب الجمال المختلفة وألوان الحسن المتغايرة يدل دلالة في غاية القطعية ويشهد شهادة في منتهى الصراحة على كمالات لا حد لها ومحاسن لا نهاية لها في أفعال الصانع الجليل وفي أسمائه وفي صفاته وفي شؤونه وفي ذاته المقدسة، بما يلائم ويوافق قدسيته ووجوبه وتعاليه، ويدل كذلك على جمال متنوع عال سام هو أرفع من الكون طرا."[28] فالإتقان والنظام، والنظافة والحسن، والكرم والإنعام، والرفق والرحمة، والخير والبر وغير ذلك من وجوه الجمال المادي والمعنوي المبثوثة في الكون -كله-مستمد من جمال ذاته تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله. "فالحسن والجمال الظاهر في المخلوقات الجميلة في هذا العالم كله، والصنع البديع المشاهد في المصنوعات الجميلة كلها يشهد شهادة قاطعة على حسن أفعال الصانع الجليل

وجمالها. وإن الحسن في أفعاله تعالى وجمالها يدل بلا ريب على حسن العناوين المشرفة على تلك الأفعال وجمالها، أي على حسن الأسماء وجمالها. وإن حسن الأسماء وجمالها يشهد شهادة قاطعة على حسن الصفات المقدسة وجمالها التي هي منشأ تلك الأسماء. وإن حسن الصفات وجمالها يشهد شهادة قاطعة على حسن الشؤون الذاتية وجمالها التي هي مبدأ تلك الصفات. وإن حسن الشؤون الذاتية وجمالها يدل بالبداهة ويشهد شهادة قاطعة على حسن الذات... بمعنى أن للصانع الجميل جمال وحسن لا حد له يليق بذاته المقدسة، بحيث إن ظلا من ظلاله قد جمل هذه الموجودات كلها. وأن له سبحانه جمالا منزها مقدسا بحيث إن جلوة من جلواته قد أضفت الجمال على الكون كله، ونورت دائرة الممكنات كلها بلمعات حسن وجمال وزينتها بأبهى زينة.[29] فالجمال في أسماء الله وصفاته وأفعاله وذاته. فبسبب جمال ذاته احتجب عن الظهور بذاته عن المخلوقات في الدنيا، لأن الذوات المدركة في الدنيا يحكمها الزمان والمكان، فكانت رؤية جمال ذاته مؤجلة إلى دار البقاء، فكان حجابه النور فاحتجب من شدة الظهور عن أهل الدنيا الفانية ، لكن جمال ذاته يدل عليه جمال أسمائه الحسنى وجمال أفعاله الظاهرة في الكون، فهو ''الظاهر الباطن''. فأفعاله تعالى وأسماؤه ظاهرة آثارها الجميلة في الكون ظهورا قاطعا لأنه ''عندما ينظر إلى هذا الكون بنظر العبرة، يشعر الوجدان والقلب، بحدسٍ صادق، أن الذي يجمّل هذه الكائنات ويزيّنها بأنواع المحاسن لا شك أن له جمالاً وكمالاً لا منتهى لهما، ولهذا يظهر الجمال والكمال في فعله''[30] وجميع وجوه الإحسان والكرم والإنعام، ومظاهر التجدد في الكون، من آثار أسماء الله الحسنى ومن تجلياتها الجميلة. فأسماء الله الحسنى تجمل الكون بتجلياتها وآثارها. ومن تجليات جمال أسماء الله الحسنى في الكون ما يحصل من التبدل المستمر في العالم والتجدد في الموجودات من غير توقف، وتصريف الأحوال في كل آن وحين، لأن كل اسم من أسماء الله الحسنى يقتضي ظهورا. فاسم المحيي مثلا يقتضي ظهورا فيتجلى أثره في الكون في كل وقت وحين، فيظهر جماله من خلال ما يشاهد في الكون من تجدد عملية الإحياء للأرض في كل فصل، والإحياء للإنسان والحيوان، ففي كل لحظة حياة ترسل في الكون في عالم الإنسان والحيوان والنبات وسائر المخلوقات، فذلك كله من تجلي جمال اسم ''المحيي'' الذي يظهر في الكون فيجمله. وكذلك اسم ''المميت'' فلا معنى للحياة لولا الموت ففي ظهور تجليات ''المحيي'' وتجليات ''المميت'' جمال للكون، لأن عملية الإحياء والإماتة في الكون لا تتوقف، ففي كل لحظة أحياء يولدون وأموات يزولون في عالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد وسائر الموجودات مهما اختلفت

خصائصها وطبيعة خلقتها، وفي كل لحظة من لحظات الحياة على ظهر الأرض زمن يموت ويزول وزمن يحيى ثم ما يلبث أن يزول. في كل حين تشهد الأرض موكب جنازة كبيرة لمن أنهوا مهامهم من المخلوقات والموجودات، و وفي الحين نفسه موسم كبير لمواليد جديدة تتسلم مهامها. فكل ذلك من تجلي اسمي ''المحيي'' و ''المميت''. ''فإن للأسماء الحسنى تجليات متنوعة لا تحد، فتنوع المخلوقات ناشئ عن تنوع تلك التجليات... فإن تلك الأسماء المختلفة –لكونها دائمة وسرمدية– تقتضي ظهورا دائما سرمديا أي تقتضي رؤية نقوشها، أي تقتضي رؤية وإراءة جلوة جمالها وانعكاس كمالها في مرايا نقوشها. أي تقتضي تجديد كتاب الكون الكبير آنا فآنا.''[31]

وجمال هذا التجدد الناشئ عن تجليات الأسماء الحسنى هو الذي ارتشفه إبراهيم عليه السلام فعبر عنه بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِي وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾. الشعراء:٧٨–٨٠

وإن ''شئت أن تشاهد جلوة من أنواع حسن أسماء الجميل ذي الجلال المتجلية على مرايا الموجودات، فانظر بعين خيالية واسعة إلى سطح الأرض لتراه كحديقة صغيرة أمامك واعلم أن الرحمانية والرحيمية والحكيمية والعادلية وأمثالها من التعابير، إنما هي إشارات إلى أسماء الله تعالى وإلى أفعاله وإلى صفاته وإلى شؤونه الجليلة. فانظر إلى أرزاق الأحياء –وفي مقدمتها الإنسان– إنها ترسل بانتظام بديع من وراء ستار الغيب، فشاهد جمال الرحمانية الإلهية. (فهذا من تجلي جمال اسم الرحمان وظهوره)...''[32] ''فإن لكل اسم من الأسماء الحسنى جمالا خاصا به، جمالا مقدسا منزها بحيث عن جلوة من جلواته تجمل عالما ضخما بكامله.''[33]

وفي حديث الرسول ﷺ ما يدل على هذا المعنى ويشهد له لما بين ﷺ أن ما في الكون من الرحمة جزء من مائة جزء من رحمة الله. عن أبي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: ''جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ''[34] فما يشاهد من آثار الرحمة والرفق والحدب الموجود في الأرض قبس من رحمة الله، ''و إن رحمة جميع الوالدات وحنانهن ما هي إلاّ لمعةٌ تجلٍ من تجليات الرحمة الإلهية الواسعة''.[35] وما يجمل حياة الإنسان من رحمة الوالدة ولدها ورفق الكبير بالصغير وما يجده الإنسان في صدره من الرقة للحنو على غيره ...كل ذلك جزء من رحمة الله أرسله في الكون. وكذلك سائر الأخلاق لأن

الخلق في حقيقته إنما هو هندسة الجمال في السلوك، فكل تصرف من تصرفات البشر وفق خلق الرحمة إنما هو تجلي لرحمة الله وقبس منها وأثر لاسم ''الرحيم'' واسم ''الرحمن''. فالخلق جمال في سلوك الإنسان وهو لمعة من جمال الله تعالى. وكذلك العلم مثلا فهو جمال لعقل الإنسان وزينة للحياة البشرية على ظهر الأرض، وكل علم البشر على امتداد زمن الحياة الدنيا إنما هو نزر يسير من علم الله، فهو تعالى عليم بكل شيء، وليس للبشر من العلم سوى ما أذن به تعالى، فما في الحياة الدنيا من جمال العلم إنما هو من تجليات علم الله ومن لمعات اسم ''العليم'' كما قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ﴾البقرة:٢٥٥ ويستفاد منه أن علم البشر جزء من علم الله أذن الله به فأرسله في الأرض، فكل علم تتيسر به حياة الناس إنما هو اقتباس من علم الله الجليل الجميل.

يثبت من كل ما تقدم أن كل وجوه الجمال المادي والمعنوي في الكون إنما هو لمعة يسيرة من جمال الله أو بتعبير النورسي إن

''مجموع ما في الكائنات من الكمال والجمال إنما هو ظل ضعيف مفاض بالنسبة إلى كماله عز كماله، وإلى جماله جل جماله''.[36]

وقد عبر عن هذا المعنى أبو حامد الغزالي كما نقل عنه المناوي في ''فيض القدير'' في شرحه لحديث ''إن الله جميل يحب الجمال'' قال المناوي: ''له الجمال المطلق ومن أحق بالجمال من كل جمال في الوجود من آثار صنعته فله جمال الذات وجمال الصفات وجمال الأفعال ولولا حجاب النور على وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه من خلقه. (يحب الجمال) أي التجمل منكم في الهيئة أو في قلة إظهار الحاجة لغيره وسر ذلك أنه كامل في أسمائه وصفاته فله الكمال المطلق من كل وجه ويحب أسماءه وصفاته ويحب ظهور آثارها في خلقه فإنه من لوازم كماله، وهو وتر يحب الوتر جميل يحب الجمال عليم يحب العلماء جواد يحب الجود قوي يحب القوي فالمؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف حيي يحب أهل الحياء والوفاء، شكور يحب الشاكرين، صدوق يحب الصادقين، محسن يحب المحسنين إلى غير ذلك... كما قال حجة الإسلام ليس في الإمكان أبدع مما كان، فالعالم جمال الله وهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فما أحب إلا جمال الله إذ جمال الصنعة لا يضاف إليها بل إلى صانعها...''

فبهذه الأدلة وغيرها يثبت النورسي أن ما يجده الإنسان في الحياة الدنيا من الجمال ليس جمالا حقيقة لأنه زائل أولا، ثم لأنه ليس خالصا وإنما هو جمال منقوص تقترن به معوقات تمنع كمال السعادة في الدنيا ولذلك لا يحصل منه الاكتفاء، فهو إذن ظلال وتجليات لجمال الخالق عز وجل جمل به الكون، وزين حواسا وشهوات في الإنسان ليبقى في تواصل مع الكون فيدرك هذا القبس اليسير من جمال الله تعالى حتى يبقى على ذكر للجمال الكامل متشوفا إليه عاملا من أجله مسخرا كل حياته وطاقاته من أجله. فبهذا تكون الحياة على ظهر الأرض عبارة عن تواصل مستمر مع جمال الله تعالى الكامل الباقي من خلال نماذج منه ومراياه المبثوثة في الكون، لأن الكون –في النظرة النورسية– عبارة عن مرايا شبه شفافة لجلال الله تعالى وجمال ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله. فالحياة تشويق وإعداد لبلوغ كمال اللذة وغاية السعادة في دار البقاء، وترشيح للارتشاف الدائم من كمال الجمال في جنة الخلد حيث ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وحيث تمام السعادة بالنظر إلى وجه الحق تبارك وتعالى. ومن الشواهد على هذا ما أخرجه مسلم من حديث صُهَيْب بن سنانٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُم، فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ قَالَ فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ'' وفي طريق آخر زيادة: ''ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ).[37] وفي لفظ عند أحمد: ''إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ نُودُوا يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ مَوْعِدًا عِنْدَ اللهِ لَمْ تَرَوْهُ فَقَالُوا وَمَا هُوَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا وَتُزَحْزِحْنَا عَنِ النَّارِ وَتُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ قَالَ فَيُكْشَفُ الْحِجَابُ فَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْهُ ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللهِ ﷺ (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ). وفي لفظ عند ابن ماجه ''فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ يَعْنِي إِلَيْهِ وَلَا أَقَرَّ لِأَعْيُنِهِمْ.[38] وعند ابن ماجة أيضا –بسند ضعيف لكن يشهد له غيره– عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ''بَيْنَا أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي نَعِيمِهِمْ إِذْ سَطَعَ لَهُمْ نُورٌ فَرَفَعُوا رُءُوسَهُمْ فَإِذَا الرَّبُّ قَدْ أَشْرَفَ عَلَيْهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ قَالَ وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ (سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ) قَالَ فَيَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى شَيْءٍ مِنَ النَّعِيمِ مَا دَامُوا يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَحْتَجِبَ عَنْهُمْ وَيَبْقَى نُورُهُ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْهِمْ فِي دِيَارِهِمْ''[39] وعند ابن أبي الدنيا في صفة الجنة (الحديث ٨٣) عن سمرة قال: أخبرنا رسول الله ﷺ أن الفردوس هي أعلى الجنة وأرفعها، وأحسنها الرؤية والزيادة''. وهذه الأخبار كلها في معنى قول الله تعالى ﴿لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾يونس:٢٦ وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾القيامة:٢٢–٢٣ وقوله: ﴿كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ

يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾المطففين:١٥ فمن نظر إلى ربه فقد رأى عين الجمال وأدرك غاية اللذة وقمة السعادة، ومن حجب وحرم النظر فقد حرم الجمال كله ولم يبق له إلا القبح والشر كاملا غير منقوص. فكل هذا الجمال المبثوث في الكون ليسا إلا نزرا يسيرا للتذكير بجمال الله والدلالة عليه والترغيب فيه ليبدأ الإنسان العروج نحوه من الحياة الدنيا. فكل لذات الدنيا وجمالها هي مسالك نحو هذا الجمال وطريق إليه، فهي لفتح الشهية والتشوف والإعداد للرقي. ومن أجل هذا القصد يفصح الحق تبارك وتعالى عن تجليات لهذا الجمال في الكون، فجعل الأرض معرضا عجيبا يرى فيها الإنسان نماذج من الجمال تدله على الجمال المطلق، فما يجده الإنسان من محبة الدنيا وما يحس به من قوة دافعة نحو الجمال إنما هو شوق يأخذه نحو جمال الله تعالى. ولهذا كان محبة الدنيا عند النورسي –على هذا الوجه– سلوكا نحو السمو الروحي والرقي المعنوي، لأن تناول اللذة في الدنيا مع استحضار أنها هدية من الخالق عز وجل وقبس يسر من جماله وأنها لا تساوي إلا نزرا يسيرا جدا من لذة النظر إلى وجهه تعالى في عالم البقاء، يحمل على محبته عز وجل والشوق إلى لقائه للنظر إلى وجهه وإدراك الغاية المرجوة من اللذة والسعادة. وعن هذا المعنى يفصح النورسي بقوله:

''أنظر إلى ما لا يعد ولا يحصى من الجواهر النادرة المعروضة في هذه المعارض، والأطعمة الفريدة اللذيذة المزيّنة بها الموائد، مما يُبرز لنا أن لسلطان هذه المملكة سخاءً غير محدود، وخزائن ملأى لا تنضب... ولكن مثل هذا السخاء الدائم، ومثل هذه الخزائن التي لا تنفد، يتطلبان حتماً دار ضيافة خالدة أبدية، فيها ما تشتهيه الأنفس. ويقتضيان كذلك خلود المتنعمين المتلذذين فيها، من غير أن يذوقوا ألم الفراق والزوال؛ إذ كما أن زوال الألم لذة فزوال اللذة ألم كذلك... وانظر إلى هذه المعارض، ودقق النظر في تلك الإعلانات، وأصغ جيداً إلى هؤلاء المنادين الدعاة الذين يصفون عجائب مصنوعات السلطان –ذي المعجزات– ويعلنون عنها، ويظهرون كماله، ويفصحون عن جماله المعنوي الذي لا نظير له، ويذكرون لطائف حسنه المستتر.

فلهذا السلطان إذن كمال باهر، وجمال معنوي زاهر، يبعثان على الإعجاب. ولاشك أن الكمال المستتر الذي لا نقص فيه يقتضي إعلانه على رؤوس الأشهاد من المعجبين المستحسنين، ويتطلب إعلانه أمام أنظار المقدّرين لقيمته. أما الجمال الخفي الذي لا نظير له، فيستلزم الرؤية والإظهار، أي رؤية جماله بوجهين.

احدهما: رؤيته بذاته جمالَه في كل ما يعكس هذا الجمال من المرايا المختلفة.

ثانيهما: رؤيته بنظر المشاهدين المشتاقين والمعجبين المستحسنين له. وهذا يعني أن الجمال الخالد يستدعي رؤية وظهوراً، مع مشاهدةٍ دائمةٍ، وشهودٍ أبدي... وهذا يتطلب حتماً خلودَ المشاهدين المشتاقين المقدّرين لذلك الجمال، لأن الجمال الخالد لا يرضى بالمشتاق الزائل. ولأن المشاهد المحكوم عليه بالزوال يبدل تصور الزوال محبته عداءً، وإعجابه استخفافاً، وتوقيره إهانةً، إذ الإنسان عدو لما يجهل ولما يقصر عنه... ولما كان الجميع يغادرون دور الضيافة هذه بسرعة ويغيبون عنها بلا ارتواء من نور ذلك الجمال والكمال، بل قد لا يرون إلا ظلالاً خافتة منه عبر لمحات سريعة... فالرحلة إذن منطلقة إلى مشهد دائم خالد...''[40]

ثم ينطلق بنا النورسي ويأخذ بعقولنا وقلوبنا في سياحة عجيبة ويشدنا إليه بقوة تأملاته وعمق أفكاره وجميل عباراته وتتابع براهينه وتنوع أدلته، فنحس معه دائما بالرغبة في المزيد من التأمل، فيسعفنا بالمزيد وكأنه يغرف من بحر. فلا يمكن لنا سوى أن نردد معه:

''أمن الممكن لجود وسخاء مطلقين، وثروة لا تنضب، وخزائن لا تنفد، وجمال سرمدي لا مثيل له، وكمال أبدي لا نقص فيه، أن لا يطلب دار سعادةٍ ومحل ضيافةٍ، يخلد فيه المحتاجون للجود، الشاكرون له، والمشتاقون إلى الجمال، المعجبون به؟

إن تزيين وجه العالم بهذه المصنوعات الجميلة اللطيفة، وجعل الشمس سراجاً، والقمر نوراً، وسطح الأرض مائدة للنعم، وملأها بألذ الأطعمة الشهية المتنوعة، وجعل الأشجار أواني وصحافاً تتجدد مراراً كل موسم... كل ذلك يظهر سخاءً وجوداً لا حد لهما. فلابد أن يكون لمثل هذا الجود والسخاء المطلقين، ولمثل هذه الخزائن التي لا تنفد، ولمثل هذه الرحمة التي وسعت كل شيء، دارَ ضيافة دائمة، ومحل سعادة خالدة يحوي ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وتستدعي قطعاً أن يخلد المتلذذون في تلك الدار، ويظلوا ملازمين لتلك السعادة ليبتعدوا عن الزوال والفراق، إذ كما أن زوال اللذة ألم فزوال الألم لذة كذلك، فمثل هذا السخاء يأبى الايذاء قطعاً.''[41]

فلابد إذن لصاحب هذا الجمال وهذا الجود والسخاء أن يتجلى بكمال جماله لمن يستحقه، ممن كان يتشوف إليه في الدنيا وكان يرى ظلاله وتجلياته في مرايا مصنوعاته، فيتفكر في جماله ويذكر جلاله فيتمنى لقاءه ويرجو نيله وإدراكه فيجعل حياته على ظهر الأرض معراجا إلى ذلك الجمال.

''أي إن الأمر يقتضي وجود جنة أبدية، وخلود المحتاجين فيها؛ لأن الجود والسخاء المطلقين يتطلبان إحساناً وإنعاماً مطلقين، والإحسان والإنعام غير المتناهيين يتطلبان تنعماً وامتناناً غير متناهيين، وهذا يقتضي خلود إنعام مَن يستحق الإحسان إليه، كي يظهر شكره وامتنانه بتنعمه الدائم إزاء ذلك الإنعام الدائم... وإلا فاللذة اليسيرة – التي ينغّصها الزوال والفراق– في هذه الفترة الوجيزة لا يمكن أن تنسجم ومقتضى هذا الجود والسخاء.''[42]

فليس للإنسان سوى أن يبدأ الرقي والسمو من خلال ربط الصلة بمرايا الجمال المتجددة حتى ينتهي زمن الزوال، فيدخل عالم الخلود حيث يدرك قمة السعادة ويجد تمام اللذة في كنف صاحب كمال الجمال والجلال، في جنة الخلد والنظر إلى وجه الكريم الجميل سبحانه وتعالى.

فهذه هي حقيقة الجمال وأصله ولبه وجوهره. فالجمال جمال الله تعالى في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وكل جمال في ما سواه من الخلق والعالمين إنما هو قبس منه وضع دليلا إليه ومذكرا به، والحياة على ظهر الأرض كلها سعي إليه ووسيلة للرقي نحوه. فكل لذة مادية أو معنوية يجدها الإنسان في الدنيا فللتذكير والتنبيه:

'' فالتلذذ بالأطعمة الشهية وتذوق الفواكه الطيبة مع التذكر بأنها إحسان من الله سبحانه وإنعام من الرحمن الرحيم، يعني المحبة لاسم ''الرحمن'' واسم ''المنعم'' من الأسماء الحسنى... ثم إن محبتك للوالدين واحترامهما إنما يعودان إلى محبتك لله سبحانه إذ هو الذي غرس فيهما الرحمة والشفقة (وهما من جمال أسمائه وصفاته المبثوث في الكون) حتى قاما برعايتك وتربيتك بكل رحمة وحكمة... أما محبة الزوجة وهي رفيقة حياتك، فعليك بمحبتها على أنها هدية أنيسة لطيفة من هدايا الرحمة الإلهية وإياك أن تربط محبتك بها برباط الجمال الظاهري السريع الزوال (لأنه وسيلة فقط إلى كمال الجمال) بل أوثقها بالجمال الذي لا يزول ويزداد تألقا يوما بعد يوم، وهو جمال الأخلاق والسيرة الطيبة المنغرزة في أنوثتها ورقتها. وإن أحلى ما فيها من جمال وأسماه هو في شفقتها الخالصة النورانية (وهي من تجليات جمال رحمته الله) فجمال الشفقة هذا وحسن السيرة يدومان ويزدادان إلى نهاية العمر، وبمحبتهما تصان حقوق هذه المخلوقة اللطيفة الضعيفة، وإلا تفقد حقوقها في وقت هي أحوج ما تكون إليها بزوال الجمال الظاهري... فمن هذه الزاوية تصبح هذه المحبة لله... ثم محبة الربيع والشوق إليه تكون في سبيل الله ومتوجهة إلى أسمائه الحسنى، من حيث

كونه أجمل صحيفة لظهور نقوش الأسماء الحسنى النورانية. فالتفكر في الربيع من هذه الزاوية محبة متوجهة إلى الأسماء الحسنى.''[43]

وهكذا يغدو كل ''الحسن والجمال، واللذة والنعمة المأخوذة من جميع الموجودات نوع ظل من تجلي جماله سبحانه وحسن أسمائه جل وعلا''[44] وتكون الحياة الدنيا كلها مرآة لجمال الله تعالى وجمال أسمائه وصفاته وأفعاله وذاته، ومزرعة للجمال الدائم والسعادة الغامرة في الجنة حيث النظر إلى وجه الجليل الجميل سبحانه وتعالى.

و ''إن كل من يحمل قلباً حياً، لا شك انه يحب من كان ذا جمال وكمال وإحسان، وهذه المحبة تتزايد وفق درجات ذلك الجمال والكمال والإحسان، حتى تبلغ درجة العشق والتعبد .فيضحي صاحبها بما يملك في سبيل رؤية ذلك الجمال، بل قد يضحي بدنياه كلها لأجل رؤيته مرة واحدة .وإذا علمنا أن نسبة ما في الموجودات من جمال وكمال وإحسان إلى جماله وكماله وإحسانه سبحانه وتعالى لا يبلغ أن يكون لُميعات ضئيلة بالنسبة للشمس الساطعة. فإذن تستطيع أن تدرك –إن كنت إنساناً حقاً– مدى ما يورثه من سعادة دائمة ومدى ما يبعث من سرور ولذة ونعمة، التوفيق إلى رؤية مَن هو الأهل لمحبة بلا نهاية وشوق بلا نهاية ورؤية بلا نهاية في السعادة بلا نهاية.''[45]

وكأني ببديع الزمان النورسي يحب أن يعرف العالم كله هذا المعنى الجميل فيصيح بأعلى صوته:

''أيها الناس إن سيدنا مليك هذا القصر الواسع البديع، يريد ببنائه هذا وبإظهار ما ترونه أمام أعينكم من مظاهر، أن يعرف نفسه إليكم فاعرفوه واسعوا لحسن معرفته. وإنه يريد بهذه التزيينات الجمالية، أن يحبب نفسه إليكم، فحببوا أنفسكم إليه، باستحسانكم أعماله وتقديركم لصنعته، وإنه يتودد إليكم ويريكم محبته بما يسبغه عليكم من آلائه ونعمه وإفضاله، فأحبوه بحسن إصغائكم لأوامره وبطاعتكم إياه. وإنه يظهر لكم شفقته ورحمته بهذا الإكرام والإغداق من النعم فعظموه أنتم بالشكر. وإنه يريد أن يظهر لكم جماله المعنوي بآثار كماله في هذه المصنوعات الجميلة الكاملة فأظهروا أنتم شوقكم ولهفتكم للقائه ورؤيته ونيل رضاه.''[46]

فغاية الأمر في الحياة الدنيا أن يربط الإنسان الاتصال مع الكون الذي هو بمنزلة معرض بديع فيكون في ''مقام التنزيه بإمتاع النظر إلى دقة اللطف في خلق الأشياء،

ورقة الجمال في إتقانها، فيكون في وظيفة المحبة والشوق إلى جمال الفاطر الجليل والصانع الجميل".[47]

فما في الحياة الدنيا من مظاهر الحسن والجمال إنما هي مرايا لجمال الخالق العظيم المتصف بكمال الجلال والجمال، وتناول لذات الدنيا والتنعم بمرايا الجمال المبثوث فيها ليس مقصودا لذاته لأنه زائل والزوال لا يناسب الجمال والسعادة، وإنما المقصد من تناولها تذكر المنعم بها وتذكر جماله والتشوف إليه، ثم الإعداد لليوم العظيم يوم الجزاء الأوفى وتذوق الجمال الحق في جنة المأوى حيث كمال السعادة وقمة اللذة في النظر إلى وجه الخالق العظيم ذي الجلال والإكرام، هكذا يعلمنا النورسي النظر إلى الجمال، وهذا سبب وجدانه الجمال في كل شيء لأنه في كل لحظة من حياته لا ينفصل عن معرض الكون الذي يرى فيه تجليات جمال الخالق العظيم وجمال أسمائه الحسنى، فيبقى في ذكر دائم مستمر لكمال جلاله وجماله، متشوفا إليه فينسى كل عوارض الحياة، ويحتمل كل مشقة وعذاب في الدنيا لأنها معراج إلى الجمال السرمدي وطريق إليه.

فهذه بعض معالم نظرية الجمال كما تبدو في رسائل النور. والنظرية بناء يشد بعضه برقاب بعض، ولهذا فإن نظرية الجمال كما سبق بيانها لها لوازم ومقتضيات وآثار ممتدة في حياة المسلم، فهي تلازمه في اليوم والليلة، والسفر والحضر وفي سائر أحوال حياته ومحطات عمره.

خامسا: آثار نظرية الجمال وفروعها

إن الفوائد العملية والآثار الواقعية لنظرية الجمال هذه تبدأ من الحياة الدنيا نفسها ثم ترتقي فائدة بعد أخرى، –من خلال الشوق والتشوف إلى كمال الجمال– حتى يعبر السالك من دار الزوال إلى دار البقاء حيث يظفر بما تملكه الشوق إليه مدة الحياة الدنيا فيجد كمال اللذة فيشعر بالاكتفاء ويحس بتمام السعادة وهو ينظر إلى وجه الجليل الجميل فلا يطلب شيئا بعده فلا يزيد على قوله: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ كما بين الحق تبارك وتعالى في القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ. دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.يونس:٩–١٠ وما بين مقام عالم الزوال في الدنيا وعالم البقاء في الآخرة تحصل للمسلم الفوائد الآتية:

١- فائدة التعلق بالجمال الباقي واعتبار الجمال المادي وسيلة إلى الجمال الحق. فاستحضار جمال الخالق عز وجل من خلال تجلياته في الكون، والنظر إلى كل الجمال المبثوث في الوجود وكونه ظلا يسيرا من سنا جماله تعالى، يورث الشوق إلى أصل الجمال وكماله ويحمل على التشوف في كل حين إلى لقاء الجليل الجميل للتنعم بالجمال الحق.

''فكل إنسان يشعر في وجدانه بلهفة شديدة لرؤية سيدنا سليمان عليه السلام الذي أوتي الكمال ويشعر أيضاً بشوقٍ عظيم نحو رؤية سيدنا يوسف عليه السلام الذي أوتي شطر الجمال، فيا ترى كم يكون مدى الشوق واللهفة لدى الإنسان لرؤية جمال مقدس وكمال منزّه، الذي من تجليات ذلك الجمال والكمال، الجنة الخالدة بجميع محاسنها ونعيمها وكمالاتها التي تفوق بما لا يحد من المرات جميع محاسن الدنيا وكمالاتها..''[48]

وإن المتشوف إلى لقاء الجليل الجميل يشتاق دائما إلى معرفة ما يرضيه وما يطلبه منه لأن المحب لمن يحب مطيع. وهكذا فليس في الحياة الدنيا من الجمال سوى ما يقود إلى رضوان الجليل الجميل عز وجل، فتكون بذلك كل طاعة جمالا يتلذذ به وتتقلد المعصية كل مظاهر القبح. وعلى هذا تكون الحياة الدنيا طريقا سالكا نحو الجمال الخالد في دار البقاء يوم لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه عز وجل. وفي أثناء هذا السلوك تحصل للسالك لذتان عظيمتان أولاهما: التلذذ بالجمال المادي المبثوث في الكون وثانيهما التلذذ المعنوي باستحضار جمال الله وإن هذه اللذة المادية إنما هي ظل يسير من جماله وأثر من إنعامه والتفاته إلى عبده. فإن:

''محبتك للأشياء الجميلة والأمور الطيبة، لما كانت محبة في سبيل الله، وفي سبيل معرفة صانعها الجليل بحيث يجعلك تقول: ما أجمل خلقه، إن هذه المحبة في حد ذاتها تفكر ذو لذة ومتعة، فضلاً عن أنها تفتح السبيل أمام أذواق حب الجمال والشوق إلى الحسن لتتطلع إلى مراتب أذواق أسمى وأرفع ، وتريه هناك كنوز تلك الخزائن النفيسة فيتملاها المرء في نشوة سامية عالية؛ ذلك لأن هذه المحبة تفتح آفاقاً أمام القلب ليحوّل نظره من آثار الصانع الجليل إلى جمال أفعاله البديعة، ومن جمال الأفعال إلى جمال أسمائه الحسنى، ومن جمال الأسماء الحسنى إلى جمال صفاته الجليلة، ومن جمال الصفات الجليلة إلى جمال ذاته المقدسة. فهذه المحبة وبهذا السبيل إنما هي عبادة لذيذة وتفكر رفيع ممتع في الوقت نفسه.''[49]

فالشهوات والغرائز البشرية تثور في الإنسان وهو على ظهر الأرض ليشاهد قبسا يسيرا من الجمال، ويذوق جزءا حقيرا من اللذة تدله على غيرها، ثم تثور القوى المعنوية لتسوقه إلى الجمال السرمدي، فتكون بذلك شهوات النفس ولذات الحياة الدنيا طريقا إلى اللذات الغامرة والجمال السرمدي في دار البقاء فتجتمع لصاحب هذا السلوك لذة الدنيا ولذة الشوق إلى لقاء الخالق المنعم ''إذ المشاهد المشتاق لجمال سرمدي والعاكس الذي يعكسه كالمرآة، لابد أن يظل باقيا ويمضي إلى الأبد''.[50]

٢- الولوع بالجمال ومحبته: لما كان كل جمال الكون المادي والمعنوي ظلا يسيرا لجمال الله تعالى فإن من محبة الله محبة خلقه الذي هو ظل لجماله، ومن محبة الجميل التشبه بجماله عز وجل.

''إذ ما دام رب العالمين له جمال مطلق وكمال مطلق -بشهادة آثاره ومصنوعاته- وإن الجمال والكمال محبوبان لذاتيهما، فمالك ذلك الجمال والكمال إذن له محبة بلا نهاية لجماله وكماله، وتلك المحبة تظهر بوجوهٍ عدة وأنماط كثيرة في المصنوعات؛ فيولي سبحانه مصنوعاته حبَّه لما يرى فيها من أثر جماله وكماله''.[51]

فالمتأمل في هذه المصنوعات المبثوثة في الكون يجد

''أن فيها فعل التحسين في منتهى الجمال وفعل التزيين في منتهى الروعة، فبديهي أن مثل هذا التحسين والتزيين يدلان على وجود إرادة التحسين وقصد التزيين لدى صانع تلك المصنوعات. فتلك الإرادة الشديدة تدل بالضرورة على وجود رغبة قوية سامية ومحبة مقدسة لدى ذلك الصانع نحو صنعته...

لذا فمن البديهي أن يكون أحب مخلوق لدى الخالق الكريم الذي يحب مصنوعاته هو مَن يتصف بأجمع تلك الصفات، ومَن يُظهر في ذاته لطائف الصنعة إظهاراً كاملاً، ومن يعرفها ويعرِّفها، ومَن يحبِّب نفسه ويستحسن -بإعجاب وتقدير- جمال المصنوعات الأخرى.''[52]

فمن يستحضر هذا المعنى ينظر بعين التحسين والتقدير لكل ما خلق الله تعالى لأنه مرايا جماله، فلا يستجيز لنفسه أبدا أن يقبح ما جمل الله أو يدنس ما حسنه الخالق الجميل من مخلوقاته. ومن هنا فإن نظرية الجمال هذه أصل راسخ لحماية البيئة التي هي من المعضلات البشرية الكبرى في العصر الحاضر. فلا يمكن لمن ينظر من هذا المنظار أن يفسد جمال شجر أو نبات أو ماء لأنه يرى فيه فعل التحسين والتجميل من الخالق العظيم ويتذكر به جماله وجلاله عز وجل. ولهذا جعل النبي ﷺ حماية البيئة

وحفظ جمال الكون والطبيعة من شعب الإيمان والأمارات الدالة عليه التي يجب أن يتصف بها كل مسلم فقال ﷺ: ''الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ''[53] وقد عبر عن هذا المعنى أبو حامد الغزالي كما نقل عنه المناوي في ''فيض القدير ''في شرحه لحديث'' ''إن الله جميل يحب الجمال'' قال المناوي: (يحب الجمال) أي التجمل منكم في الهيئة أو في قلة إظهار الحاجة لغيره وسر ذلك أنه كامل في أسمائه وصفاته فله الكمال المطلق من كل وجه ويحب أسماءه وصفاته ويحب ظهور آثارها في خلقه فإنه من لوازم كماله، وهو وتر يحب الوتر جميل يحب الجمال عليم يحب العلماء جواد يحب الجود قوي يحب القوي فالمؤمن القوي أحب إليه من المؤمن الضعيف حيي يحب أهل الحياء والوفاء، شكور يحب الشاكرين، صدوق يحب الصادقين، محسن يحب المحسنين إلى غير ذلك... كما قال حجة الإسلام ليس في الإمكان أبدع مما كان، فالعالم جمال الله وهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فما أحب إلا جمال الله إذ جمال الصنعة لا يضاف إليها بل إلى صانعها...''

٣- رؤية الجمال في كل شيء حتى في المحن والمصائب؛ فمادام الخالق المدبر جميلا فكل فعله جميل.

''فما نراه قبحاً في بعض المخلوقات، والآلام والأحزان التي تخلفها بعض الأحداث والوقائع اليومية لا تخلو أعماقُها قطعاً من أوجه جميلة، وأهداف خيرة، وغايات سامية، وحكم خبيئة، تتوجه بكل ذلك إلى خالقها الكريم كما قدّر وهدى وأراد. فالكثير من الأمور التي تبدو –في الظاهر– مشوشة مضطربة ومختلطة، إن أنعمتَ النظر إلى مداخلها طالعتك –من خلالها– كتابات ربانية مقدسة رائعة، وفي غاية الجمال والانتظام والخير والحكمة.''[54]

وإن ''هناك تحت الأستار القبيحة ظاهراً نتائج في منتهى الجمال''.[55]

وإذا كان الموت أكبر المصائب التي تنزل بالإنسان على ظهر الأرض فإن نظرية الجمال النورسية تقدمه في حلل الحسن والجمال لأنه من فعل الجميل الجليل.

''إن الموت في حقيقته تسريح وإنهاء لوظيفة الحياة الدنيا، وهو تبديل مكان وتحويل وجود، وهو دعوة إلى الحياة الباقية الخالدة ومقدمة لها؛ إذ كما أن مجيء الحياة إلى الدنيا هو بخلق وبتقدير إلهي، كذلك ذهابها من الدنيا هو أيضاً بخلق

وتقدير وحكمة وتدبير إلهي... فموت الأثمار والبذور والحبوب الذي يبدو ظاهراً تفسخاً وتحللاً هو في الحقيقة عبارة عن عجن لتفاعلات كيمياوية متسلسلة في غاية الانتظام... وهذا يعني أن موت البذرة هو مبدأ حياة النبات الجديدة، أزهاراً وأثماراً... فلئن كان موت النبات –وهو في أدنى طبقات الحياة– مخلوقاً منتظماً بحكمة، فكيف بالموت الذي يصيب الإنسان وهو في أرقى طبقات الحياة؟ فلا شك أن موته هذا سيثمر حياة دائمة في عالم البرزخ، تماماً كالبذرة الموضوعة تحت التراب والتي تصبح بموتها نباتاً رائع الجمال والحكمة. (ثم يسترسل رحمه الله في بيان أوجه الجمال في الموت) الموت إنقاذ للانسان من أعباء وظائف الحياة الدنيا ومن تكاليف المعيشة المثقلة. وهو باب وصال في الوقت نفسه مع تسعة وتسعين من الأحبة الأعزاء في عالم البرزخ، فهو إذن نعمة عظمى!

إنه خروج من قضبان سجن الدنيا المظلم الضيق المضطرب، ودخول في رعاية المحبوب الباقي وفي كنف رحمته الواسعة، وهو تنعم بحياة فسيحة خالدة مستنيرة لا يزعجها خوف، ولا يكدرها حزن ولا همّ... إن الشيخوخة وأمثالها من الأسباب الداعية لجعل الحياة صعبة ومرهقة، تبيّن مدى كون الموت نعمة تفوق نعمة الحياة. فلو تصورت أن أجدادك مع ما هم عليه من أحوال مؤلمة قابعون أمامك حالياً مع والديك اللذين بلغا أرذل العمر، لفهمت مدى كون الحياة نقمة، والموت نعمة... الموت –الذي هو أخو النوم– رحمة ونعمة عظمى للمبتلين ببلايا يائسة قد تدفعهم إلى الانتحار."[56]

فالموت –وهو في ظاهره زوال وعدم– طريق البقاء وسبيل الوصال مع الأحبة، وعبور نحو الجمال الباقي في كنف رحمة الخالق العظيم ورؤية وجه الجميل الجليل حيث قمة السعادة وغاية اللذة.

٤- العلوم الكونية اكتشاف لآثار جمال الله ومعرفة بجلاله ودالة عليه، فهي بمنزلة ألسنة مختلفة لكنها تفصح عن معنى واحد هو جمال الله وجلاله. فعلوم الكون تبحث في الصنعة المبثوثة في العوالم، ولما كانت الموجودات كلها في النظرة الجمالية النورسية كلمات دالات على معان في غيرها، أي إنها مكتوبات ربانية تاليات لأسماء الله الحسنى، وليست دالة على معان في نفسها، فجميع علوم الكون لا يمكن أن تكون سوى مسالك تدل على جمال الخالق عز وجل وتفصح عن جماله وتعرف به. فقد...

''ثبت بالبحث والتحري الدقيق والاستقراء والتجارب العديدة للعلوم أن: الخير والحسن والجمال والإتقان والكمال هو السائد المطلق في نظام الكون وهو المقصود لذاته، أي هو المقاصد الحقيقية للصانع الجليل. بدليل أن كل علمٍ من العلوم المتعلّقة بالكون يطلعنا بقواعده الكلية على أن في كل نوع وفي كل طائفة انتظاماً وإبداعاً بحيث لا يمكن للعقل أن يتصور أبدع وأكملَ منه.

فمثلاً: علم التشريح الذي يخص الطب، علم المنظومة الشمسية الذي يخص الفلك وبقية العلوم التي تخص النباتات والحيوانات، كل منها تفيدنا بقواعدها الكلية وبحوثها المتعددة النظام المتقن للصانع الجليل في ذلك النوع وقدرته المبدعة وحكمته التامة فتبيّن جميعها حقيقة الآية الكريمة: ﴿اَلَّذِي اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ السجدة:٧ 57.

عبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الجمال يُشِيرُ[58]

إن الإنسان والكون والطبيعة وجميع الموجودات مرآة لأسماء الله الحسنى وتجليات لصفاته العليا عز وجل. فمعرفة أحوال الإنسان وصفاته الخلقية والمعنوية، واكتشاف حقائق الكون وقوانين الطبيعة إنما هو استكشاف الأسماء والصفات. فالعلوم المادية كلها إنما هي استنطاق للكون وما فيه من الموجودات بحثا عن بارئها واكتشافا لتجليات أسماء مدبرها والقائم على أمرها، فهي بذلك طريق وسلوك إلى الرقي المعنوي والسمو الروحي الذي يحصل بمعرفة الله تعالى ومحبته من خلال أفعاله وصفاته المتجلية في خلقه عز وجل، ثم التشوف –من خلال تجليات جماله في الكون– إلى لقائه للتنعم بالجمال الحق الخالد. فالعلوم المادية كلها إنما هي نظر إلى الإنسان وإلى الآفاق بمطالعة كتاب الكون لاكتشاف تسبيحاته لأنه ﴿وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه﴾ الإسراء:٤٤ ولأن الكون العظيم بمثابة حلقة ذكر، وبمنزلة مسجد عظيم تلهج فيه أنواع لا تحصى من الكائنات بأسماء الله الحسنى وتشهد بصفاته العليا. فالنظر في المخلوقات بما فيها من تجليات أسماء خالقها وصفات بارئها يحصل منه جمال عظيم هو لذة معرفة الخالق المنعم جل وعلا ومحبته، الناشئة من معرفة إنعامه وإفضاله. فعلى هذا النحو تكون علوم الدنيا كلها طريقا إلى الجمال و سبيلا سالكا إلى اللذة المعنوية الناشئة من معرفة الخالق ومحبته. وإن القرآن الكريم ليدل على هذا الطريق فيذكر الموجودات ليس لذاتها، وإنما لمعانيها وأصلها وغايتها. يقول النورسي في بيان ذلك:

''إن القرآن الكريم إنما يبحث عن الكائنات استطرادا للاستدلال على ذات الله وصفاته وأسمائه الحسنى، أي يفهم معاني هذا الكتاب كتاب الكون العظيم كي يعرف خالقه... إن القرآن يستخدم الموجودات لخالقها لا لأنفسها... فمثلا يبحث عن الشمس لا للشمس، ولا عن ماهيتها، بل لمن نورها وجعلها سراجا... وما الانتظام والنظام إلا مرايا معرفة الصانع الجليل...''[59]

فمعرفة خصائص الشمس وماهيتها و ''أنها كتلة نارية عظيمة تدور في مستقرها حول نفسها، تطايرت منها شرارات سيارة'' ليس علما حقيقة لأنه لا يحصل منه رقي معنوي وروحي فهو خال من الجمال، لأن هذه المعرفة وقفت عند الموجود لذاته، ولم تنظر لما قبله ولا لما بعده ولا لخالقه ومدبر أمره، وهذا غاية ما انتهى إليه الفكر الفلسفي، فحصل منه الضياع وشاع فكر العبث، لأنه حول العالم إلى شيء تافه بلا خالق ولا مدبر، لا شيء قبله ولا شيء بعده، وحول معنى الموت إلى صورة الإعدام الأبدي والفناء النهائي والنهاية المرعبة المخيفة. ولهذا جعل القرآن الكريم علوم الدنيا لذاتها علما لظاهر الحياة الدنيا، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾.الروم:٧ وأمر تعالى بالإعراض عن مثل هذا العلم في قوله عز وجل: ﴿فَاَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلّٰى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا. ذٰلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾النجم:٢٩-٣٠ 60 ومعنى ذلك أن علوم الدنيا إنما يعتد بها لما فيها من فائدة التعريف بجمال الله وجلاله من خلال الدلالة على ظلال جماله وتجليات أسمائه المبثوثة في المصنوعات، لأن ''كل علم من العلوم... يبحث عن الله دوما، ويعرف بالخالق الكريم بلغته الخاصة...''[61] أي أنه يرقى به البشر فيدرك الرحمة والإحسان والتزيين والتحسين الإلهي ليقابل ذلك بالشكر والمحبة والتشوف إلى جماله الخالد.

خلاصة خاتمة

هذه هي معالم نظرية الجمال كما تبدو في رسائل النور وكما أفصح عنها بديع الزمان النورسي في مواضع متفرقة من رسائله، وهي بحق نظرية لأنها مترابطة الأجزاء، ولها قواعد وأصول وجزئيات وفروع. وخلاصتها أن الإنسان على ظهر الأرض يتشوف نحو الجمال الخالد والسعادة التامة، لكن الجمال الحق والسعادة الخالدة الكاملة ليست إلا في المقام في دار المقامة حيث ما لا عين رأت وأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وحيث النظر إلى وجه الجليل الجميل الخالق العظيم سبحانه وتعالى. ولما تعذر ذلك في الدنيا بحكم التكليف وقيد الزمان والمكان والضعف والعجز الملازمين للإنسان فيها، فقد نصب الخالق العظيم في الكون

علامات دالة على جماله وجلاله وبث في الكون مرايا شبه شفافة لجماله وخلق في الإنسان أجهزة وحواسا وجوارح وغرس فيه غرائز وشهوات حتى يبقى دائما على اتصال مع العالم من حوله فيذوق نزرا يسيرا من الجمال يدله على غيره ويذكره بجمال الله وجلاله فيبقى طيلة حياته متشوفا نحو جمال الله الخالد فتكون حياته كلها سيرا وسلوكا نحو الجمال الكامل الخالد. وأثناء سير الإنسان هذا تحصل له فوائد جليلة عظيمة تجتمع فيها لذة الدنيا وزينتها ولذة الشوق إلى لقاء الجليل الجميل في الدنيا، ثم يبلغ الأمر تمام غايته في الدار الآخرة حيث كمال الجمال وتمام السعادة في جنة النعيم والنظر إلى وجه الخالق العظيم الجليل الجميل.

اللهم ارزقنا لذة محبتك والشوق إلى لقائك أبدا ما حيينا، وارزقنا لذة النظر إلى وجهك والدخول في رحمتك الواسعة يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وتول برحمتك الأستاذ بديع الزمان النورسي ووفق طلبة النور لخير الدنيا والآخرة وسدد خطاهم وأنجح مسعاهم آمين والحمد لله رب العالمين.

* * *

الهوامش

[1] كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير–المغرب.
[2] اللمعات ص ٣٧٣.
[3] نفسه ص ٣٧٤.
[4] اللمعات ٣٧٥–٣٧٦.
[5] نفسه ص ٣٧٦–٣٧٧.
[6] صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال.
[7] صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب من بلغ ستين سنة فقد أعذر الله إليه في العمر.
[8] المكتوبات ص ٥١.
[9] الكلمات ص ٧٢.
[10] صيقل الإسلام ص: ١٣٦-١٣٧.
[11] الترمذي كتاب الزهد، باب ما ورد في ذكر الموت وقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.
[12] اللمعات ص ٣٨٧–٣٨٨.
[13] الكلمات ص: ١٣٦.
[14] صحيح البخاري كتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه.
[15] الشعاعات ص ١٩٥.
[16] الكلمات ص ٣٣٧.
[17] نفسه ص ٣٤٢.
[18] نفسه ص ٦٠.

[19] نفسه ص ٨٠٥.
[20] نفسه ٨١٧–٨١٨.
[21] صيقل الإسلام ص ١٣٣–١٣٤.
[22] صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام...
[23] شرح النووي على مسلم ٣ / ١٤.
[24] صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه...
[25] صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.
[26] شرح النووي على مسلم ٢/٩٠.
[27] الشعاعات ص ٣٦.
[28] نفسه ص ٨٧.
[29] الشعاعات ص ٨٦.
[30] الكلمات ص ٧٤٢.
[31] المكتوبات ص ٣٧٣.
[32] الشعاعات ص ٨٩–٩٠.
[33] نفسه ص ٩١.
[34] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب جعل الله الرحمة مائة جزء.
[35] الكلمات ص ٢٩.
[36] المثنوي العربي النوري، ص ٥٢.
[37] صحيح مسلم، كتاب الإيمان، بَاب إِثْبَاتِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْآخِرَةِ رَبَّهُمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.
[38] ابن ماجه في مقدمة السنن.
[39] نفسه.
[40] الكلمات ص ٥١.
[41] الكلمات ص ٧٠.
[42] الكلمات ص ٧٠.
[43] الكلمات ص ٧٦٤ – ٧٦٥ – ٧٦٦.
[44] المكتوبات ص ٢٩٧.
[45] الكلمات ص ٦٩٨.
[46] نفسه ص ١٣٠.
[47] نفسه ص ١٣٤ مع بعض التصرف.
[48] الكلمات ص ٧٧٩.
[49] الكلمات ص ٧٧٢.
[50] الكلمات ص: ١٣٦.
[51] الكلمات ص ٦٨٥.
[52] الكلمات ص ٦٩١.
[53] صحيح مسلم كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان.
[54] الكلمات ص ٢٥١–٢٥٢.
[55] ملحق أميرداغ ص ٢٨١.

[56] المكتوبات ص ٨–٩.
[57] صيقل الإسلام ص ٥٠٢.
[58] إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز ص ٤٥.
[59] المكتوبات ص: ٢٦٩.
[60] انظر ملحق أميرداغ ص: ٣٥٤-٣٥٥ فما بعدها.
[61] الشعاعات ص: ٢٥٧.

مميزات المنظومة الأخلاقية للإمام بديع الزمان سعيد النورسي

الملخص

د. يوسف محمد الندوي[1]

تميّزت المنظومة الأخلاقية في رسائل النور للأستاذ سعيد النورسي بتمثّلها لمنزلة الخُلق في الإسلام، فامتازت بالفطرية، وهي ثمرة من ثمرات الإيمان، وهي عنوان التدين الكامل، وبهذا تواجه هذه المنظومة الأخلاقية المنظومة المبنية على القوة لما فيها من اعتداء وظلم، وتعلّق بالمنفعة، ومنظومة هذا شأنها أن تتأسّس على التدافع والتزاحم، ودستورها في الحياة الجدل، وهذا يؤدي إلى التنازع والخصام، رابطتها فيها بين الكتل هي العنصرية والقومية السلبية، وهذا يؤدي إلى تصادم رهيب، خدمتها الجذابة هي تطمين وتشجيع الهوى والهوس، وهذا كلّه يؤكّد على علمية وواقعية، وانتظام وانسجام المنومة الأخلاقية النورسي.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، والنظام الأخلاقي، بديع الزمان سعيد النورسي.

* * *

The Distinguishing Features of the Moral Order according to Imam Bediuzzaman Said al-Nursi

ABSTRACT

Dr. Yusuf Muhammad al-Nadwi

The moral system in the Risale-i Nur is distinguished by representing the ethical level of Islam whic was characterized by instinct, which is one of the fruits of faith, and is the title of complete religiosity. In this way, this moral system confronts the system based on force, aggression and injustice, and its attachment to materialistic benefit And such a system like that would be based on aggressive competition and jostling, and its constitution in life is controversy, and this hence leads to conflict and strife. Its association between the blocs is racism and negative nationalism, and this leads to a terrible collision. Yet the attractive service of belief is to reassure and encourage higher passion and

service, and this all affirms scientific, realistic, regularity and harmony of the moral system of Said Nursi.

Key words: Risale-i Nur, The Ethical System, Bediuzzaman Said Nursi.

* * *

تمهيد

الخلق في اللغة: بضم اللام وسكونها وهو الدِّين والطبْع والسجية وحقيقته أَنه لِصورة الإِنسان الباطنة وهي نفْسه وأَوصافها ومعانيها المختصةُ بِها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأَوصافها ومعانيها ولهما أَوصاف حسَنة وقبيحة والثوابُ والعقاب يتعلّقان بأَوصاف الصورة الباطنة أَكثر مما يتعلقان بأَوصاف الصورة الظاهرة.[2]

الأخلاق في الإسلام هي المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني ، والتي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على الوجه الأكمل والأتم،

منزلة الخُلق في الإسلام:

الخلق هو جوهر الإسلام ولبه وروحه السارية في جميع نواحيه، إذ النظام الإسلامي - على وجه العموم -مبني على مبادئه الخلقية في الأساس، بل إن الأخلاق هي جوهر الرسالات السماوية على الإطلاق. كما يتضح ذلك من قول الرسول ﷺ يقول: ''إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق''[3] فالغرض من بعثته ﷺ هو إتمام الأخلاق، والعمل على تقويمها، وإشاعة مكارمها ، بل الهدف من كل الرسالات هدف أخلاقي، والدين نفسه هو حسن الخلق.

اعتنت رسائل النور للأستاذ النورسي رحمه الله بالنواحي الأخلاقية فكانت موضوعا مهما فيها، نستطيع اعتبارها منظومة أخلاقية استنبطها الأستاذ النورسي من الكتاب المبين والسنة المطهرة، فهي فى الحقيقة منظومة أخلاقية قرآنية متكاملة تتسم بالعموم والكلية والشمول والنسقية والأصالة والترابط والانسجام وفق ما يستجيب لحاجات المجتمع، وتقوم هذه المنظومة على مجموعة من المبادئ العلمية والقوانين الكلية الفطرية،

وقد يسّر لهذا المسلك الأخلاقي أن يتأسس على يد الأستاذ النورسي، الذي ما كان له أن يحقق هذا المقصد لو لم يكن رجلا قرآنيا، اتبع منهج القرآن في حياته

ومعاشراته ومعاملاته ، كما كانت أخلاقه أخلاقا قرآنية، هذا هو خير وصف اتصف به سيدنا محمد ﷺ في حديث رواه عن بن عامر قال أتيت عائشة فقلت يا أم المؤمنين أخبريني بخلق رسول الله ﷺ قالت كان خلقه القرآن، أما تقرأ القرآن قول الله عز وجل وإنك لعلى خلق عظيم قلت فإني أريد أن أتبتل قالت لا تفعل أما تقرأ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة.[4]

ويظهر للمطلع الحصيف على رسائل النور أنها منجم لمبادئ لمنظومة أخلاقية متكاملة، لعلّ من أهمها الفطرة والإيمان والشمول والتدريج والنسبية والواقعية والتناسب والانسجام. وهو ما سأتوقّف عند عرضا وتحليلا.

١- الفطرة

الفطرة ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته، ومنه الأفكار الفطرية، وهي التي لم تستمد من التجربة، ويقابل الفطري المكتسب، والفطرة بعبارة أخرى هي الخلقة بدليل قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾.الروم:٣٠

والأخلاق فطرة في الإنسان في كما أوردها الأستاذ النورسي في رسائل النور، أي أنّها كامنة في بنيته وخلقته، وأنها مقوم أساسي من مقومات ذاتيته وهويته، يشهد لهذا المعنى قوله: ''ما دام الميل نحو الكمال قانونا فطريا في الكون وقد أدرج في فطرة البشرية''[5] والأخلاق هي التي تمكن الإنسان من السير نحو الكمال ونحو الأحسن والأفضل ، قال رسول الله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.[6]

إن التدين والخير والصدق والسعي وسائر الأخلاق الحميدة من فطرة الإنسان، كما قال النورسي في حقّ الإنسان السوي أنّه ''مفطور على أن يفضح الكذب، ويقول للكذب هذا كذب'' وهو أيضا ''مفطور على الارتباط بأبناء جنسه من الناس لعدم تمكنه من العيش بمفرده، وهو مضطر إلى أن يعطي لهم ثمنا معنويا لدفع احتياجاته، لذا فهو مدني فطرة''، إن الصدق باعتباره محور الأخلاق وأساسها المكين ليس مغروزا في فطرة الإنسان وحده، إنه مغروز في فطرة جميع المخلوقات والكائنات، أي في الفطرة الكونية بجميع أنواعها ومكوناتها، وهو ما عبر عنه النورسي بأسلوب بليغ، شاهد هذه المعاني قوله: ''إن الفطرة لا تكذب، ففي النواة ميلان للنمو، إذا قال سأنبت وأثمر فهو صادق، وفي البيضة ميلان للحياة، إذا قال سأفرخ، فيكون بإذن الله وهو صادق، وإن ميلان التجمد في غرفة من الماء إذا قال سأحتل مكانا أوسع فلا يستطيع

الحديد لصلابته أن يكذبه. إن صدق قوله يدمر الحديد، وما هذه الميول سوى تجليات وتظاهرات لأوامر التكوين الصادق عن الإرادة''.[7]

قال النورسي: ''الخير والحسن والجمال والإتقان والكمال هو السائد المطلق في نظام الكون وهو المقصود لذاته، أي هو المقاصد الحقيقية للصانع الجليل، بدليل أن كل علم من العلوم المتعلقة بالكون يطلعنا بقواعده الكلية على أن في كل نوع وفي كل طائفة انتظاما وإبداعا بحيث لا يمكن للعقل أن يتصور أبدع وأكمل منه (...) فتبين جميعها حقيقة الآية الكريمة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾.[السجدة:٧]

وقال عن الشر: ''الشر والقبح والباطل والسيئات جزئي وتبعي وثانوي في خلقة الكون''. فالقبح مثلا في الكون والمخلوقات ليس هدفا لذاته وإنما هو وحدة قياسية، لتنقلب حقيقة واحدة للجمال إلى حقائق كثيرة، والشر كذلك، بل حتى الشيطان نفسه إنما خلق وسلط على البشرية ليكون وسيلة لترقيات البشر غير المحدودة نحو الكمال التي لا تنال إلا بالتسابق والمجاهدة. وأمثال هذه الشرور والقبائح الجزئية خلقت في الكون لتكون وسيلة لإظهار أنواع الخير والجمال الكليين''.[8]

فالأخلاق الحميدة هي القاعدة، والأخلاق الرديئة المذمومة هي الاستثناء، والأخلاق الأولى هي غاية في حد ذاتها وهي السائدة الغالبة في نظام الكون ونظام الكائنات، أما الأخلاق الفاسدة، وإن كانت مركوزة هي الأخرى في الفطرة، فهي جزئية وثانوية، ووجودها إنما كان بقصد التعرف على تجليات الحق والخير والجمال والكمال، وقديما قيل: ''بضدها تتبين الأشياء''. والدليل على فطرية الأخلاق أن كلمتي الخلق والخلق في اللغة العربية مشتقتان من مادة لغوية واحدة، أي أنهما تنتميان إلى نفس الجذر اللغوي ''خ.ل.ق.'' ومن مشتقات هذا الجذر نذكر: الخلق والخالق والمخلوق والخليقة والخلق والأخلاق... إلخ.

٢- الإيمان

تثبيت الإيمان والتقوى في القلوب وإعادة غرسها حال تضييعها في شعاب الحياة بسبب شبه أبالسة البشر وتشويشهم هو السبيل الأنجح لتهذيب الأخلاق وتزكية النفوس، والدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين. لقد دعت الأديان السماوية كلها إلى ضرورة التحلي بالأخلاق الحميدة، إذ الدين شريعة وحقيقة، عبادات ومعاملات، وكل عبادة أو معاملة لها وجهان: وجه فقهي ووجه خلقي، ثم إن العلوم الإسلامية كلها تقوم على الأخلاق من حيث مرجعيتها وفلسفتها

ومبادؤها المنظمة لها، ومن حيث غاياتها العلمية والعملية. قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. الشمس:٩-١٠

قال الأستاذ النورسي: ''إن إصابة الأمة في قلبها إنما هو من ضعف الدين، ولن تنعم بالصحة إلا بتقوية الدين، إن مشربنا: محبة المحبة ومخاصمة المخاصمة، أما مسلكنا فهو التخلق بالأخلاق المحمدية ﷺ وإحياء السنة النبوية، ومرشدنا في الحياة: الشريعة الغراء''،[9] وقال في سياق آخر: ''إن الإيمان يقيم دائما في القلب والعقل حارسا معنويا أمينا، لذا كلما صدرت ميول فاسدة عن تطلعات النفس والنوازع والأحاسيس المادية (...) يطردها ويهزمها''[10] وإذا كانت الأخلاق فطرة فطر عليها الإنسان، فإن دور الدين يتمثل في تثبيت هذه الفطرة وتكميلها وتهذيبها. فقد قال ابن تيمية: ''إن الرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة''[11] وقال نبينا عليه الصلاة والسلام: ''إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.''[12]

وأكّد هذه المعاني في رسائل النور بقوله: ''الكذب لا يسمح به قطعا''... ''إن الكفر بجميع أنواعه كذب، والإيمان إنما هو صدق وحقيقة''[13] هذه ما نراه تفسيرا لما قاله النبي ﷺ، لما سئل: هل يزني المؤمن؟ فقال نعم، وهل يسرق أو يقتل؟ فقال: نعم، وعندما سئل: هل يكذب؟ قال: لا. وكلامه يتضمن تفصيلات وتوضيحات قيمة. إن المرجعية القرآنية والحديثية حاضرة في كل أقواله وأفكاره ومؤلفاته، ولا عجب في ذلك، لأن ''رسائل النور برهان باهر للقرآن الكريم، وتفسير قيم، وهي لمعة براقة من لمعات إعجازه المعنوي، ورشحة من رشحات ذلك البحر، وشعاع من تلك الشمس وحقيقة ملهمة من كنز علم الحقيقة''.[14] هذا بخصوص القرآن الكريم، أما فيما يتعلق بالسنة النبوية، فإننا نجد ''في ثنايا كثير من الرسائل أسئلة وأجوبة حول بعض الأحاديث الشريفة التي قد يظن أول وهلة أنه -أي الحديث- بعيد عن الواقع أو لا يسلم به العقل، إلا أن الرسالة تشرح الأبعاد الشاسعة لذلك الحديث وأسراره وحكمه الكثيرة.''[15]

٣- الكمال

المنظومة الأخلاقية التي اشتملت عليها رسائل النور تتسم بالكمال والشمول، فقد شملت علاقة الإنسان بخالقه وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بل شملت علاقة الإنسان بكل عناصر الكون ومكوناته. إنها عالجت مجمل الأخلاق الحميدة والسجايا الرفيعة بشكل مفصل مسهب تارة، وبشكل مجمل مقتضب تارة أخرى. وهكذا وجدنا

النورسي متحدثا عن إيجابيات الصدق والشورى والعدل والتعاون والأخوة والأمل والتواضع والاجتهاد والوفاء والعفة والمحبة والشكر وغيرها، وخصص لبعضها رسائل مستقلة، كما أنه نبّه على خطورة الأخلاق الذميمة مثل الكذب والرياء والنفاق والظلم والتفرّق والتعصّب والكِبْر والأنانية واليأس والاستبداد والتكاسل والعداوة والشر والخيانة.

ربطت رسائل النور الأخلاق بالرقي والحضارة والمدنية فالعلاقة بينهما وطيدة، قال الأستاذ: ''لما كانت مدنية أوربا لم تتأسس على الفضيلة والهدى بل على الهوس والهوى، وعلى الحسد والتحكم، تغلبت هيئات هذه المدنية على حسناتها إلى الآن. وأصبحت كشجرة منخورة بديدان المنظمات الثورية الإرهابية، وهذا دليل قوي ومؤشر على قرب انهيارها وسبب مهم لحاجة العالم إلى مدينة آسيا الإسلامية التي ستكون لها الغلبة عن قريب.[16]

إن المدنية الغربية بنيت على أساس الأخلاق الذميمة، ولذا فإنها لا تكفل سعادة البشرية. إنها بنيت على خمسة مبادئ سلبية:

١- إنها مبنية على القوة: وهذا يؤدي إلى الاعتداء والظلم.

٢- هدفها وقصدها المنفعة: وهذا من شأنه التدافع والتزاحم.

٣- دستورها في الحياة هو الجدل: وهذا يؤدي إلى التنازع والخصام.

٤- رابطتها فيها بين الكتل هي العنصرية والقومية السلبية: وهذا يؤدي إلى تصادم رهيب.

٥- خدمتها الجذابة هي تطمين وتشجيع الهوى والهوس.

وهذا يمسخ الإنسان روحيا.أما المدنية التي بنيت على أساس التشريع الإسلامي والأخلاق المحمدية الرفيعة، فإنها مبنية على الحق والفضيلة والرابطة الدينية والتعاون والهدى، وهذا ما يؤدي إلى العدالة والتوازن والمودة والاخوة والمسالمة والاتحاد وترقي الإنسان.[17]

إن المنظومة الأخلاقية التي وضع أسسها النورسي تحمل في كيانها الأخلاق القرآنية والأخلاق المحمدية، ولذلك اتسمت بالعموم والكلية والشمول. أما الفلسفات والمذاهب الأخلاقية الغربية فقد اتسمت بالجزئية، فأخذ بعضها بمبدأ الفطرة أو

الطبيعة ''الأخلاق الطبيعية''، واقتصر بعضها الآخر على مبدأ العلم أو العقل ''الأخلاق العلمية''، ودعا آخرون إلى الأخلاق الواقعية أو الأخلاق العلمانية.

وكل نظرية أخلاقية اعتمدت مفهوما واحدا. فهل نتبع فلسفة اللذة التي نادى بها أريستيب وأبيقور؟ أم نظرية السعادة التي نظر لها سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيون؟ أم فلسفة القوة التي نادى بها نيتشه؟ أم نظرية الواجب عند إيمانويل كانط؟ أم نظرية المنفعة التي دافع عنها بنتام وجون استيوارت مل، وكل الذين تبنوا الفلسفة الذرائعية؟ إن الأخلاق القرآنية، وأيضا المنظومة الأخلاقية النورسية بما هي تفسير للأولى، جاءت شاملة لكل المبادئ، أو لكل الجوانب الإيجابية والمفيدة فيها، ومن ثم شمولها وكماليتها وإحاطتها بكل جوانب الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية. إن المنظومة الأخلاقية عند النورسي لا يمكن أن تبنى على المنفعة الشخصية والأنانية مثلا.

وهو الذي قال: ''لو أمعنت النظر في صحيفة العالم نظرا تاريخيا وتأملت في مساوي جمعية البشر لرأيت أساس جميع اختلالاتها وفسادها، ومنبع كل الأخلاق الرذيلة في الهيئة الاجتماعية كلمتين فقط: إحداهما: ''إن شبعت فلا علي أن يموت غيري من الجوع'' والثانية: ''إكتسب أنت لآكل أنا، واتعب أنت لأستريح أنا''.[18] والدواء لهاتين الخصلتين الفاسدتين هو الزكاة وحرمة الربا. ويقول أيضا: ''إن السياسة المبنية على المنافع وحش رهيب.''[19] ولا يمكن أن يبني منظومته الأخلاقية على فلسفة اللذة أو نظرية الواجب أو أي مفهوم جزئي آخر.

٤- العلمية

لا يصطدم القرآن الكريم مع العلم الذي يعرف بكلمة إنجليزية Science في نظر الأستاذ النورسي إن القرآن جاء باكتشافات عجيبة عن الكائنات. رغم ذلك أن القرآن لا يعتبرها علوما قطعية لأن أساسها خيالات وظنون ويصل إليها الإنسان الباحث في سبيل البحث والإجتهاد، فلذا يلاحظ الاكتشافات العلمية لا تزال تتجدد وتتبدل عكسا للعلوم القرآنية وهي كلها علوم قطعية تحدث بها الخالق الله عالم السر والنجوى الناس كافة. يرفع القرآن راية الفكر والبحث في طيلته خلال آياته الكريمة ؛ وهو يحث على الدرس والمعرفة وتفهّم نواميس الكون وكشف أسراره.

إن تناول النورسي للأخلاق تناول قرآني ديني وتناول علمي في الوقت نفسه، والدين والعلم لا يتعارضان. ولقد أشارت رسالة ''المعجزات القرآنية'' كما أوردها

الأستاذ في رسائل النور إلى: ''كل آية من الآيات التي تعرض لها أهل العلم الحديث، وأظهرت أن في كل منها لمعة رائعة من لمعات إعجاز القرآن، وبينت ما ظنه أهل العلم مدار نقد في جمل القرآن وكلماته: أن في كل منها الحقائق السامية الرفيعة ما لا تطاوله يد العلم'' ... ''نحن معاشر المسلمين خدام القرآن نتبع البرهان ونقبل بعقلنا وفكرنا وقلبنا حقائق الإيمان، لسنا كمن ترك التقلد بالبرهان تقليدا للرهبان كما هو دأب أتباع سائر الأديان.''[20]

وبناء على سلف كانت رسائل النور مصوغة صياغة علمية منطقية راعت عقلية متلقي هذا الزمان، فاستثمر الأستاذ النورسي العلوم الحديثة في رسائله. لقد وجدناه يصوغ بعض الحقائق المتعلقة بالصدق والكذب، صياغة منطقية رياضية معتمدا مفاهيم من قبيل اللزوم أو الاستلزام Implication والتناسب والمقايسة والتمثيل والقياس والبرهان وغيرهما.[21]

٥- النسبية

يتجلى توظيفه لهذا المبدأ في أماكن عديدة ومتفرقة من رسائل النور، ووجدناه يعتمده أيضا في دراسة الأخلاق، ولذلك اعتبرناه مبدأ من المبادئ التي تقوم عليها منظومته الأخلاقية. قال النورسي: ''إن الفضائل والأخلاق، وكذا الحسن والخير، أغلبها أمور نسبية، تتغير كلما عبرت من نوع إلى آخر، وتتباين كلما نزلت من صنف إلى صنف، وتختلف كلما بدلت مكانا بمكان، وتتبدل باختلاف الجهات، وتتفاوت ماهيتها كلما علت من الفرد إلى الجماعة، ومن الشخص إلى الأمة. فمثلا: الشجاعة والكرم في الرجل تدفعانه إلى النخوة والتعاون، بينما تسوقان المرأة إلى النشوز والوقاحة وخرق حقوق الزوج. ومثلا: إن عزة النفس التي يشعر بها الضعيف تجاه القوي، لو كانت في القوي لكانت تكبرا، وكذا التواضع الذي يشعر به القوي تجاه الضعيف، لو كان في الضعيف لكان تذللا. ومثلا إن جدية ولي الأمر في مقامه وقار، بينما لينه ذلة، كما أن جديته في بيته دليل على التكبر، ولينه دليل على التواضع...'' ''وحيث إن الحسن النسبي والخير النسبي كثير جدا''.[22] ومعلوم أن النسبية من المبادئ العلمية التي أصبح الآن مسلما بها من قبل الجميع، ومأخوذ بها في جميع المجالات العلمية والفكرية والثقافية. فالإبستمولوجيا المعاصرة وفلسفة العلوم تقوم على مفاهيم ومبادئ مثل النسبية والنسقية والتدريج والانسجام والانتظام، بل إن ظواهر الكون برمتها تخضع لهذه المبادئ والقوانين.

٦- الواقعية

وظّف الأستاذ النورسي هذا المبدأ، مثلا، في معالجة عدد كبير من القضايا الفكرية والأخلاقية، ويمكن أن ندعوه أيضا بمبدأ السياق، ومفاده أنه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف والسياقات وتنوعها، فلكل سياق حكم ولكل مقام مقال.

ويمكن أن نستشهد هنا بالنص الذي قال فيه الأستاذ: ''عليك أن تصدق في كل ما تتكلمه ولكن ليس صوابا أن تقول كل صدق، فإذا ما أدى الصدق أحيانا إلى ضرر فينبغي السكوت، أما الكذب فلا يسمح به قطعا، عليك أن تقول الحق في كل ما تقول ولكن لا يحق لك أن تقول كل حق، لأنه إن لم يكن الحق خالصا فقد يؤثر تأثيرا سيئا فتضع الحق في غير محله''.[23]

ونجده يأخذ بهذا المبدأ عندما يجعل الخيار قائما بين الصدق والسكوت فقط، ويرفض أن يكون هناك حل ثالث، والذي هو الكذب ولو كان الكذب للمصلحة.

قال: ''لا نجاة إلا بالصدق، فالصدق هو العروة الوثقى. أما الكذب للمصلحة فقد نسخه الزمان، ولقد أفتى به بعض العلماء مؤقتا للضرورة والمصلحة، إلا أن في هذا الزمان لا يعمل بتلك الفتوى، إذ أسيء استعماله إلى حد لم يعد فيه نفع واحد إلا بين مائة من المفاسد''.[24]

٧- مبدأ الانتظام والانسجام

يدخل في هذا المبدأ عدة مفاهيم ومصطلحات من قبيل التناسب والترابط والتسلسل والوفاق والانتظام والنظام وغيرها. وهذا ما دفعنا إلى افتراض وجود منظومة أخلاقية في رسائل النور تتسم بالشمول والنسقية والانسجام.

اعتمد النورسي هذا المبدأ في دراسته للأخلاق، وفي هذا المقام قال: ''إن آثار محمد عليه الصلاة والسلام وسيرته وتاريخ حياته تشهد –مع تسليم أعدائه– بأنه لعلى خلق عظيم، وبأنه قد اجتمع فيه الخصائل العالية كافة. ومن شأن امتزاج تلك الأخلاق توليد عزة للنفس وحيثية وشرف ووقار لا تساعد التنزل للسفاسف. فكما أن علو الملائكة لا تساعد لاختلاط الشياطين بينهم، كذلك تلك الأخلاق العالية بجمعها لا تساعد أصلا لتداخل الحيلة والكذب بينها، ألا ترى أن الشخص المشتهر بالشجاعة فقط لا يتنزل للكذب إلا بعسر، فكيف بالمجموع؟ فثبت أن ذاته عليه السلام كالشمس دليل لنفسه''.[25] فالأخلاق الرفيعة تنسجم مع بعضها البعض، وتشكل كلا منسجما

موحدا. وما قاله النورسي عن الأخلاق هنا، هو ما قدمه على شكل مبدأ عام في النص التالي: ''.كما يوجد الميل والجذب في الأمور المتناسبة، كذلك يوجد الدفع والتنافر في الأمور المتضادة''.[26] فلما كان الصدق إيمانا والكذب كفرا، أي كانا متضادين ومتناقضين تباعدا وتدافعا: ''وعلى هذا فالبون شاسع بين الصدق والكذب بعد ما بين المشرق والمغرب. ولا ينبغي أن يختلط الصدق والكذب اختلاط النور والنار (...) إن الصدق والكذب بعيدان أحدهما عن الآخر بعد الكفر عن الإيمان''. ولكن لما ابتعد الناس عن الفطرة والأخلاق الحميدة، اختلط الصدق والكذب، وأعطت الدعايات السياسية رواجا كبيرا للكذب وأفسحت له المجال فبرز في الميدان، ووجدنا من ينظر للكذب ويعتبره ظاهرة لغوية ونصية، أي ظاهرة طبيعية.

إن العمل بمبدأ الانتظام جعل النورسي ينظر إلى الأخلاق باعتبارها علما وعملا، فكرا وسلوكا، يقول: ''نريد أن تصدقوا قولكم بفعلكم... ''لو أننا أظهرنا بأفعالنا وسلوكنا مكارم أخلاق الإسلام وكمال حقائق الإيمان لدخل أتباع الأديان الأخرى في الإسلام جماعات وأفواجا''.[27]

وهو يعتبر الصدق محور الأخلاق والخيط الناظم لها قال: ''إن الأخلاق العالية إنما تتصل بأرض الحقيقة بالجدية، وإن إدامة حياتها وانتظام مجموعها إنما هو الصدق. ولو ارتفع الصدق من بينها صارت كهشيم تذروه الرياح''.[28] هناك مبادئ أخرى تقوم عليها المنظومة الأخلاقية عند النورسي مثل مبدأ التدريج ومبدأ القدوة والتأسي بالرسول ﷺ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.الأحزاب:٢١ ولكن نكتفي بما أوردناه.

لقد ركزنا فيما سبق على دراسة النورسي للأخلاق وتنظيراته التي تضمنتها كليات رسائل النور، والتي نتج عنها منظومة أخلاقية قرآنية فريدة، ونريد أن نشير إلى أن الأخلاق القرآنية انعكست أيضا في سلوكه هو، وفي أخلاقه وأفعاله. إنه رجل صدق ما عاهد الله عليه فبورك له في عمله وجهاده وتأليفه، وكان له تأثير حميد في طلبته وأبناء قومه، وأيضا في العالم العربي والإسلامي. لقد كتب الأستاذ محسن عبد الحميد بهذا الصدد: ''إن من لا يصاحب طلبة النور ولا يخالط أجيالهم الشابة في إيمانهم العميق وهدوئهم البريء، وأخلاقهم العالية البديعة، ودروسهم الإيمانية المطهرة، لا يعلم مدى عمق أثر الإمام النورسي في تربية الجيل الجديد على حب الله ورسوله، ثم حب العلم والفكر والعرفان والتغيير''.[44] والحمد لله رب العالمين.

* * *

الهوامش

[1] أستاذ المساعد، كلية دار الأيتام المسلمين بوينادا

[2] محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، الناشر: دار صادر – بيروت، ١٠ / ٨٥

[3] السنن الكبرى للبيهقي، رقم الحديث ٤٣/١٠

[4] مسند أحمد، رقم الحديث: ٢٣٤٦٠

[5] الخطبة الشامية، ترجمة إحسان قاسم، الأحمدية للنشر، ص: ٣٩.

[6] صحيح البخاري، رقم الحديث: ١٢٩٦

[7] نوايا الحقيقة، نشر بذيل الخطبة الشامية، ترجمة عاصم الحسيني، ص:٩٧، وانظر كذلك: المكتوبات: نوى الحقائق، ترجمة إحسان قاسم، ص: ٦٠١.

[8] الخطبة الشامية، طبعة إحسان قاسم، ص: ٣٩-٤٠.

[9] الخطبة الشامية، طبعة إحسان قاسم، ص: ٨٥.

[10] والمرجع نفسه:٧٣

[11] ابن تيمية: منهاج السنة: ٨٢/١.

[12] السنن الكبرى للبيهقي: ١٠ / ١٩٢

[13] الخطبة الشامية، ص: ٤٦،.٥٠

[14] الملاحق – قسطموني، ص: ٢٢٠.

[15] إحسان قاسم الصالحي: بديع الزمان سعيد النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره ص: ٢٠٠.

[16] الخطبة الشامية، ص: ٣٨.

[17] المكتوبات، نوى الحقائق، ص: ٦٠٦-٦٠٧، ونوايا الحقيقة المنشور بذيل الخطبة الشامية، j عاصم الحسيني، ص: ١١٠-١١١.

[18] إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص: ٦٧-٦٨.

[19] الخطبة الشامية، طبعة عاصم الحسيني، ص: ١٠٣.

[20] الخطبة الشامية، ص: ٣٠، ٣٢.

[21] إلمام الأستاذ النورسي بعلم المنطق جعله يوظف مصطلحات منطقية كثيرة يستعصي حصرها، ثم إنه ألف كتابين في الموضوع هما: (قزل إيجاز) و(تعليقات على برهان الكلنبوي في المنطق).

[22] صيقل الإسلام، السانحات، ص: ٣٣٣.، ٣٣

[23] الخطبة الشامية، ص: ٥٠.

[24] الخطبة الشامية، ص: ٤٩.

[25] إشارات الإعجاز، ص: ١٦٦-١٦٧.

[26] إشارات الإعجاز، ص: ١٦٦.

[27] صيقل الإسلام، المناظرات، ص: ٤٢٧.، الخطبة الشامية، ص: ٢٧.

[28] إشارات الإعجاز، ص:١٦٦.

بحوث ومصنفات في رسائل النور

تقدّمت الطالبة زينب عفيفة مقراني برسالتها لنيل شهادة الماستر تخصص العقيدة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر ١ بن يوسف بن خده، وذلك بتاريخ ٠٣ من جويلية ٢٠١٩م، أمام اللجنة المكوّنة من السادة الأساتذة الدكتورة سعيدة لكحل رئيسا، وعضوية الدكتور لخضر دلهوم، بإشراف الأستاذ الدكتور عمار جيدل، وقد نالت المعنية شهادة الماستر بتقدير امتياز بمعدل ٢٠/١٩م.

ملخّص بحثها:

تتناولُ الدّراسة الموسومةُ بـ ''معالمِ التَّجديدِ في الدَّرسِ الكلاميّ عندَ النُّورسي رسالةُ الحشرِ أُنموذجا''، إشكاليّةَ البحثِ عن مكامِنِ الجِدّةِ التي تَمَيّز بها درسُ الكلامِ لدى النُّورسي ومَصبّاتُ هذه المكامِنِ ومآلاتها.

أراد النُّورسي من خلال رسالة الحشر تقديمَ رُؤيتِه الخاصّة لتجديدِ الدّرس الكلاميّ، مُراعيا في ذلك التّغيُرات والظروف التي كانت تمُرُّ بها الأمّة الإسلاميّة، وارتضى لذلك منهجا وأسلوبا مُتميّزين؛ ففي المنهج حثَّ على اعتبارِ أنّ القرآن الكريم أساسٌ للتّجديد الكلاميّ، مع استحضار عقيدة الحشر عقلا وقلبا لتُترجمَ إلى سُلوك ، كما ربطَ الحشرَ بأجزاءَ أخرى للعقيدة كالنّبوة وأسماءِ وصِفات الله تعالى، على اعتبارِ أنّ مُكوّنات العقيدةَ تُشكّلُ نسيجا متلاحِما متداخِلا يَصعبُ فصلُ أجزائِهِ بعضها عن بعض، بالإضافة إلى دلالة الكون والإنسانِ على الحشر، مع التّركيزِ على الوظيفةِ الوُجوديّة لمسألة الحشر، وحضورِ عالم الغيبِ في عالم الشّهادة حُضورا يُؤدّي إلى الانخِراط في دُروبِ الحياة، أمّا من ناحية الأسلوب ركّزَ النُّورسي على جُملةِ أساليبَ كيّفَ بها خِطابهُ، ليتلاءمَ ومنهجهُ التّجديدي على غِرار أُسلوبِ ضربِ الأمثال والحِوار، مع التّركيز على الجانب المصطلحي ومُراعاةِ المخاطبينَ في ذلك.

وخَلُصت الدّراسةُ إلى جُملةِ نتائجَ تَمثّلَ أَهمُّها في نقطتين هما من الأهميّة بمكان:

– إحياءُ الفكرِ المقاصديّ للعقيدة عند النُّورسي من خِلالِ عمليّة تجديدِ الدّرسِ الكلاميّ، لتغدوَ فاعِلةً ومُفعّلةً في حياةِ المسلم.

– البُعدُ الوظيفي لمسألةِ الحشر، وما يترَتّبُ عنها من حُضورِ حَقيقيٍّ في عالمِ الشّهادة رغمَ كونها مسألةً من عالمِ الغيب.

ABSTRACT

This study entitled “Renewal parameters in Nourssi's speech science-letter of al-Hashr as model study” tackles the issue of renewal points characterizing Nourssi's speech science as well as their targets and their consequences.

Nourssi tried by his letter of al-Hashr (squeeze) to present his own view of speech science renewing, taking into consideration changes and circumstances of Islamic nation at that time by using specific method and style. As a method, Noursi urged to take the Holy Quran as a base of speech renewing and also to revive doctrine (Aqida) of Al Hashr in heart and mind and then translate it into a behavior. He made a link between al-Hashr and other parts of doctrine like prophethood and Allah's names and epithets since the doctrine is coherent, cohesive and therefore indivisible, adding to that signification of universe and human on al-Hashr. He emphasized as well on existentialist function of al-Hashr Issue and the overlap between the world beyond and the world of creed (testimony of faith) that leads to real life integration.

Noursi focused also on some specific styles in his discourse to adapt it to renewing method such as giving examples and dialogue by insisting on terminology and taking into account interlocutors.

The study has come up with two major findings:

- Noursi revived the Doctrine's purpose thought by renewing speech science and making it efficient in Muslim's life.

- Al-Hashr issue with its Functional dimension has an impact on world of creed (Testimony of faith) even if it s a question related to the world beyond.

* * *

كما تقدّم الطالب أحمد قسول برسالته لنيل شهادة الماستر تخصص العقيدة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر ١ بن يوسف بن خده، وذلك بتاريخ ٠٣ من جويلية ٢٠١٩م، أمام اللجنة المكوّنة من السادة الأساتذة الدكتور محجوب رئيسا، وعضوية الدكتورة سعيدة لكحل، بإشراف الأستاذ الدكتور عمار جيدل، وقد نالت المعنية شهادة الماستر بتقدير جيّد جدا بمعدل ٢٠/١٨.

ملخص البحث

كانت ولازالت قضية اشتمال الدّين على مقاصد، موضع خلاف علماء المسلمين بين مثبت وناف لها، بسبب إشكالية تعليل أفعال الله وأحكامه، ونحن قد بيّنا موضع الاستشكال في هذا البحث وخلصنا إلى احتواء الدّين بجملة مكوّناته (العقدية والتّشريعية والأخلاقية) على مقاصد، وتناولنا بالدّراسة مقاصد العقائد ثم بيّنا علاقتها بالرّؤية الكونية التوحيدية وذلك من خلال دراسة رسائل النّور.

انحصرت دراستنا في فصلين، خصّصنا الأوّل منها لبيان إمكانية البحث والخوض في المجال العقائدي مقاصديا، وافتتحناه بتعريف للشخصية المتناولة ورسائله، ثم عرّجنا على بسط بعض المفاهيم المتعلقة بهذا العلم، أقصد مقاصد العقائد، منها تعريف التّعليل والمقاصد والمصالح، وكذلك قواعد تحديدهما والعلاقة بين مقاصد الشريعة والعقيدة، وبالخصوص مفهوم مقاصد العقيدة الإسلامية، بما من شأنه أن يميط اللثام عن المعين الذي تدور حوله هذه الفكرة، ومفهوم مقاصد العقائد الذي عرّفناه بأنه إرادة الشّارع في التّكليف بمعارف الايمان والمعارف الايمانية مع التّركيز على حظ الإنسان منها.

وخصصنا الثاني لإماطة الستار عن هذه المقاصد ببيان مرتبتها في رسائل النّور وطرق الكشف عنها التي يظهر أنّ بديع الزّمان النّورسي اقتبسها من تدبّره واستقراءه للقرآن الكريم باعتباره المورد الأول في الشريعة الإسلامية، والأستاذ الأول لكل العلوم والمعارف، وكذلك السّنة النبوية والواقع الكوني والبشري اللذان يشهدان بوجودها ويؤكّدانها، وقد صرّح بديع الزّمان أنّ مقاصد العقائد هي مقاصد القرآن الأساسية المتمثلة في التّوحيد والنّبوة والحشر والعدالة مع العبادة، ونحن بدورنا عرضناها وبيّناها باستقرائنا لرسائله.

ختمنا الفصل بمبحث ذكرنا فيه وجه العلاقة بين مقاصد العقائد والرّؤية الكونية التّوحيدية، وخلصنا إلى أن للمقاصد دور كبير في تشكيل البعد الوظيفي للإنسان في هذه الحياة، إذ تجعله يرى التّوحيد في كل شيئ فيتصرف وفق مقتضاه فيكون له بمثابة المصفاة التي تمنع البيئة الايمانية والفكرية للإنسان من التّلوث.

ABSTRACT

The issue of the inclusion of purposes in religion was and still a controversy topic between Muslim schoolars. Indeed, Some scholars

affirmed that religion includes purposes, while the others rejected this claim. Because of the problem of rationalizing of God's actions and judgments. This study has spotted the light on the points of desputes, and deduced that the Islamic Religion with all its components (Faithal, legeslative - Sharaa- and ethical) includes purposes. In this study, we have examined the purposes of the beliefs and showed their relation to the universalistic monotheistic vision through studying the messages of light (Rasail El_nour).

Our study has been limited to two chapters. The first was devoted to showing the possibility of research and entering into the field of faith purposes. We have opened this chapter with a definition of the personality (El Nourssi) and his messages. Then we tried to spread some concepts related to this science. I mean the purposes of the faiths, including the definition of rational, Sharia and faith, as well as the rules of their identification and the relationship between the purposes of Sharia and faith. Especially the concept of the purposes of Islamic faith. Which would clarify about the specific objective on which this idea revolves. The study would also clarify the concept of the purposes of the beliefs that we have defined as "the will of the Shari'a in assigning the knowledge of faith and faith knowledge with a focus on the human benifits from it."

We have devoted the second chapter to shed light on these purposes by stating their rank in the letters of light and the ways of revealing them. Which seems that Badi'zaman al-Nourssi has exctracted them from his induction and interpretation of the Holy Quran as the first resource in Islamic law, and the first professor of all sciences and knowledge, as well as the Sunnah and the universal and human reality, which bear witness to its existence and confirm it. Badi'zaman stated that the purposes of the faiths are the basic purposes of the Qur'an, namely, Tawheed, Propagation, Justice and worship. And we, in turn, presented it and interpreted it through induction to his messages.

We concluded the chapter with a study in which we mentioned the relationship between the purposes of the religious faith and the universalistic monotheistic vision. We deduced that the religious purposes have a great role in shaping the functional dimension of man in this life, making him see unification in everything and act accordingly. This universal monotheistic vision will serve as a refinery that prevents the environment of humans faith and thoughts from pollutio.

* * *

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 فضاءين 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).

عنوان التوزيع

عبد الكريم بايبارا kerimbaybara"gmail.com
شركة سوزلر للنشر
٣٠ شارع جعفر الصادق – الحي السابع
مدينة نصر– القاهرة – جمهورية مصر العربية
تلفون + فاكس: ٩٣٨ ٦٠٢ ٢٢ (٢٠٢+)

Kalendarhane Mahallesi, Delikanli Sk.
No: 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

Contents

Editorial

• Prof. Dr. Amar Djidel: Introductory Note 3

Miscellaneous Studies

• Muhammad Amaziyan: The Nation-State and the Debate Between Islam and Secularism: The Historical Context and Ideological Interpretation 9

• Ihsan Qasim al-Salihi: The Risale-i Nur: A Perfect Example of How to Present Islam to Contemporary Man 43

Dossier: Studies on the Risale-i Nur

• Prof. Dr. Muhammad Khalil Çiçek: Nursi on the Horizons of Miraculousness .. 61

• Prof. Dr. Umid Najm al-Din al-Mufti & Ziyad Salih Hamid: Qur'anic Interpretation (al-Ta'wil) in the Risale-i Nur – Concept and Method 87

• Prof. Dr. Hasan al-Amrani: The Internationality of Islamic Literature: The Risale-i Nur as an Example 133

• Dr. 'Abd al-Karim al-'Akyawi: Towards an Islamic Theory of Aesthetics according to the Risale-i Nur of Bediuzzaman Said al-Nursi 145

• Prof. Dr. Hasan al-Amrani: The Internationality of Islamic Literature: The Risale-i Nur as an Example 161

• Dr. Yusuf Muhammad al-Nadwi: The Distinguishing Features of the Moral Order according to Imam Bediuzzaman Said al-Nursi 177

• Researches in Risale-i Nur 188

• Information on Publishing Papers in al-Nur 192

• Contents / Annual Subscriptions 193

Only papers conforming to academic standards will be considered for publication