السنة العاشرة / يناير ٢٠١٩ / العدد: ١٩

النور

للدراسات الحضارية والفكرية

دراسات في رسائل النور

- قواعد المنهجية التربوية والعلمية في رسائل النور
- بديع الزمان سعيد النورسي ... إنساناً قرآنيا
- الإنسان ومفهوم (الانتساب الإيماني) عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النُّوْرْسي
- الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث النبوي

al-Nur

Academic Studies on Thought and Civilization

An Academic Biannual Journal (January-July)
Published by the Istanbul Foundation for Science and Culture
Year 10, Number 19 (January 2019)
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

www.nurmajalla.com

للدراسات الحضارية والفكرية

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

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

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

المشرف العام: إحسان قاسم الصالحي ihsankasim"gmail.com

هيئة التحرير

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

اللجنة 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: ١٩/ يناير ٢٠١٩

İmak Ofset Basım Yayın Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.

Atatürk Caddesi Göl Sok. No: 1. Yenibosna/Bahçelievler–İstanbul

Tel: +90 (212) 656 49 97

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

www.nurmajalla.com

www.iikv.org

النور للدراسات الحضارية والفكرية

١- التعريف بالمجلة:

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

تُعد 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 التاسع عشر..... أ.د. عمار جيدل: ٣

ملف العدد : دراسات في رسائل النور

- قواعد المنهجية التربوية والعلمية في رسائل النور..... د. عبد الغني الهرادي: ٧
- بديع الزمان سعيد النورسي ... إنساناً قرآنيا ..... عارف علي النايض: ٣١
- الإنسان ومفهوم (الانتساب الإيماني) عند الأستاذ بديع الزمان
سعيد النُوْرْسي .....أ.د. فريد الأنصاري: ٤٣
- الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث النبوي
بديع الزمان النورسي أنموذجا..... د.ة حفيظة عكيوي/المغرب: ٦٣

الدراسات والبحوث [1]

- الأدب الإسلامي قراءة في المصطلح والمفهوم .....د. رابح بن خوية: ٧٩
- القراءات الحداثية للنص الديني، تأملات في المفاهيم
والمصطلحات والمناهج ..... عطية بن عطية: ١١٥
- الهوية الثقافية والدينية لبلاد شنقيط (موريتانيا).....د. بوها محمد عبد الله سيدي: ١٤٣
- ابن خلدون والمقريزي، دراسة مقارنة في المنهج والحقول والمصادر ... زكرياء الهكار: ١٧٧

- معلومات عن النشر في المجلة:..... ١٩٢
- Contents: ١٩٣

[1] ترتيب الدراسات والبحوث يخضع لاعتبارات فنية صرف.

كلمة العدد التاسع عشر

أ.د. عمار جيدل

اقتراح إنشاء مجلة ليس أمرًا عسيرًا وإنشاؤها بالفعل أمر يخرجك من دائرة النظر إلى التدبير، ولكن أن تستمر المجلة فالأمر صعب، والأمر الأصعب أن تكون المجلة أكاديمية علمية محكّمة تستشرف أفق البحث العلمي الرصين، وتزداد المسألة صعوبة إذا عَوَّدْتَ القرّاء والمتابعين للشأن الأكاديمي مستوى حسنًا على الأقل، وتبلغ الصعوبة مداها في ظل مجتمع شرقي أميل إلى الثقافة الشفهية منها إلى التدوين والتسجيل، ذلك أنّ المجتمعات الشفهية تخاف المكتوب أو المسجّل؛ أو هكذا تبدو على الأقل، ومبارحة هذه الحالة تحتاج جهدًا مخلصًا يخلّصنا -جميعًا- من الثقافة الشفهية ويُسْلِمنا إلى ثقافة التدوين، لأنّ التدوين شهادة للتاريخ شهادة نريدها أن مُبْرِئَة للذمة الشرعية والحضارية، وهذا لا يتحقّق بغير إنسان يريد أن يكون كذلك، أقول يريد أن يكون، ولو كان الإنسان عاجزًا لما كان للناس عليه لوم أو تثريب، أما ونحن نمتلك القدرة، فاللوم مضاعف، لهذا فنحن بحاجة إلى تفعيل إرادي، تفعيل الإرادة قدر الطاقة البشرية، ومن بذل الوسع في الخدمة فتح الله عليه في الوسع، فتوسّع وِسْعُه بقدر بذله بمنتهى الوسع مرضاة لله.

نحاول بهذا العدد تفعيل الطاقات قدر الوسع لعلّنا ننال ما به تتوسّع سعة بذلنا وسعة نجاحنا في تقديم الأحسن، والأصح والأفيد الميسّر لحياة فكرية وثقافية رائدها الإيمان بالله والإيمان بما استودع الله فينا من القدرات والاستعدادات الفردية والجماعية، وكلّ ذلك ليس إلاّ تفعيلا للرسالة التي كلّفنا بتبليغها مرضاة للحق بخدمة الخلق.

تضمّن العدد -كما جرت العادة- ملفا ودراسات، أما الأول فقد حوى جملة من الدراسات عن رسائل النور، وفي هذا الشأن، كتب الدكتور عبد الغني الهرادي من كلية الآداب جامعة ابن زهر أكادير بالمغرب، بحث "قواعد المنهجية التربوية والعلمية في رسائل النور"، وهو دراسة غنية ببيان القواعد العلمية المنهجية المستفادة من رسائل النور، وهي قواعد من شقين تمس الحاجة إليهما، فهي تربوية وعلمية، تلاه بحث هو في أصله محاضرة ألقاها الباحث الليبي الدكتور عارف علي نايض -الذي كان مقيما في إيطاليا- في مؤتمر دولي يعرّف برسائل النور للأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، والبحث مع صغر حجمه نقلة نوعية في الوعي بأهمية القرآن الكريم في صياغة الشخصية، واختار له عنوانا دالًا على مراده،

فكان عنوان البحث: ''بديع الزمان سعيد النورسي... انساناً قرآنياً، وفي أفق الفكرة نفسها اخترنا لكم بحثا هو بدوره ألقي في إطار المؤتمرات الدولية للتعريف برسائل النور للأستاذ الدكتور فريد الأنصاري (رحمه الله) من المغرب، وعنوان بحثه غني بالتنبيه إلى وعي النسب الإيماني بوصفه صلة رحم بين المؤمنين، تتجلى هذه المعاني من العنوان نفسه: ''الإنسان ومفهوم (الانتساب الإيماني) عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النُوْرْسي''، وختم الملف بما دبّجه يراع الباحثة د.ة حفيظة عكيوي-المغرب، في بحثها الموسوم بـ: ''الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث بديع الزمان النورسي أنموذجا''.

أما الدراسات، فقد اخترنا تنويعها، فأول البحوث ترتيبا هو بحث الدكتور رابح بن خوية جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج، ويتناول إشكالية معرفية دقيقة في ميدان الأدب عموما، وخاصة القضايا المعرفية والمنهجية التي تشير إلى الخلفية النظرية للأدب، فكتب الأستاذ في موضوع: ''الأدب الإسلامي قراءة في المصطلح والمفهوم. ''ويبين الموضوع عن التنازع والتناوش بين أدب بلا هوية وأدب معبّر عن هوية. وفي أفق الانتماء كتب الدكتور عطية بن عطية من جامعة الأغواط بحثه الموسوم بـ ''القراءات الحداثية للنص الديني تأملات في المفاهيم والمصطلحات والمناهج''، وهو دراسة حَرِيَة بالعناية لما لها من أهمية في تحصين القلاع المعرفية، وتحريك الجمارك الفكرية، ورغبة منّا في التعريف بعالمنا الإسلامي. آثرنا نشر بحث الدكتور بوها محمد عبد الله سيدي أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية-موريتانيا، وهو تعريف بجزء عزيز علينا من بلاد المسلمين (بلاد شنقيط)، معرفًا بـ ''الهوية الثقافية والدينية لبلاد شنقيط (موريتانيا)''، وختمنا الدراسات بما كتبه الطالب الباحث زكرياء الهكار من معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر، وهو بحث يتناول دراسة مقارنة بين علمين أثيرين مؤثرين في مسارات المعرفة في العالم الإسلامي، أحدهما مغربي (ابن خلدون) والآخر مشرقي (المقريزي)، فكانت الدراسة بعنوان: ''ابن خلدون والمقريزي دراسة مقارنة في المنهج والحقول والمصادر''.

هذه مقالاتكم ودراساتكم رجعت إليكم في هذا العدد، فإن أَجَدْنا فأنتم المجيدون كتَّابًا وقرّاءً، وإن كان غير ذلك فنحن نتحمّل مسؤولية عدم القيام بجهد تواصلي كبير يفعّل الطاقات ويستجلب الكفاءات للكتابة النوعية الصحيحة النافعة الميسّرة.

* * *

ملف العدد

دراسات في رسائل النور

قواعد المنهجية التربوية والعلمية في رسائل النور

الملخص

الدكتور عبد الغني الهرادي[1]

إن سعيد النورسي عاش حياة ميزتها ظروف خاصة؛ من تمزق الدولة العثمانية، وفرض الاستعمار الأوربي على العديد من بلدان المسلمين، ثم إعلان الجمهورية في تركيا، كما عرف العالم خلال النصف الأول من القرن العشرين حربين عالميتين زعزعتا الأمن ومكنتا الحلفاء من السيطرة على العالم وفرض السياسة التي تخدم مصالحهم؛ إلى جانب هذا ساد الركود الفكري في العالم الإسلامي. في ظل هذه الأوضاع حاول سعيد النورسي تنزيل مشروع فكري إصلاحي تمت محاربته واعتراضه بقوة لكنه -بسبب قوته واعتداله واستمداده من القرآن الكريم- تمكن من الاستمرار.

جمع سعيد النورسي خلاصة منهجه الإصلاحي في ''كليات رسائل النور''، التي ألفها على امتداد ثلاثين عاما، وفق نموذج بديع تتعايش فيه القوى البشرية المادية الخارجية والقوى المعنوية الباطنية، في توازن بين عالم المعاني وعالم المادة.

واستفاد النورسي هذه ''المنهجية التربوية والعلمية'' من القرآن الكريم، لتحقيق هذا التوازن، فاستطاع بها أن ينال أسباب النجاح، وأن يترك بصمات واضحة تشهد له بالنبوغ وتؤرخ لأعماله وتستمر حية بعد وفاته، وإن هذه المنهجية التربوية والعلمية المستخلصة من كليات رسائل النور تتجلى في هذه القواعد:

أولا: معالجة الأمراض الداخلية والحذر من الشبهات الخارجية

ثانيا: التوازن بين العلم والدين

ثالثا: الشمول العلمي والتناسب المعرفي

رابعا: الانسجام والتكامل بين العلوم في بوتقة التزكية

خامسا: الخطاب بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن

سادسا: حفظ الوحدة والجماعة وترسيخ مبدأ التعايش السلمي

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، المنهجية، المنهجية التربوية والعلمية.

* * *

Educational and Learning Methods in the Risale-i Nur

Abstract

Dr. 'Abd al-Ghani al-Haradi

Said Nursi's life was characterized by special circumstances: the rupture of the Ottoman Empire, the imposition of European colonialism on many Muslim countries, and the declaration of the "secular" Republic in Turkey. Moreover, during the first half of the twentieth century, the world witnessed two world wars: they destabilized security in the world and enabled the Allies to impose their policy to serves their interests. On the other side of the globe, there prevailed intellectual stagnation in the Islamic world.

It was under these circumstances that Said Nursi suggested his intellectual project of reform in the "Letters of Light", in which the external material human forces and the inner moral forces coexist in a balance between the world of meanings and the world of substance.

Nursi benefited from his Qur'anic "educational and scientific methodology" to achieve this balance. He was able to discover the reasons for success and to leave his imprints on Islamic thought. That is why his approach and teachings continued to prevail even after his death. The principles of Nursi"s educational and scientific methodology are summed up below:

First: Treatment of internal diseases and caution against external treats

Second: the balance between science and religion

Thirdly: scientific comprehension and cognitive suitability

Fourth: Harmony and integration between science and spirituality

Fifthly: Enhancing dialogue with wisdom, good exhortation and a good argument.

Sixth: To preserve the unity and the community and to establish the principle of peaceful coexistence.

Keywords: Risale-i Nur, Educational and Scientific Methodology

* * *

قواعد المنهجية التربوية والعلمية في رسائل النور

رسائل النور، كما قدمها مؤلفها، ترجمان القرآن الكريم، فهي مقتبسة من أنواره، دالة على هداياته، سائرة على منهجه، ولما كان القرآن الكريم كتاب تربية وهداية، كانت رسائل النور كذلك طريقا للتزكية ومنهجا للتربية. وفي القرآن الكريم القصد إلى سلامة الفكر وترسيخ العقيدة على أساس الأدلة اليقينية النقلية والعقلية، فكانت رسائل النور أيضا محاورات عقلية وفكرية من أجل إزالة شبهات الفلسفة المادية، واستثمار العلوم الحديثة لبناء قلعة الإيمان الحصينة، وبناء عليه فرسائل النور كتاب تربية وعلم، وموسوعة تربية ومعرفة، تربي القلب وتنمي العقل، لأنها تقصد تزكية القلوب وتهذيب النفوس، وتتوجه إلى الفكر والعقل لصقله والارتقاء به في معالي الإيمان وجماليته. ففي رسائل النور يسير القارئ المتدبر في توازن بين جناحي القلب والعقل، وبين عالم المعاني والأرواح وبين عالم المادة والأشباح. وهذا هو البناء السليم الذي تتكامل فيه القوى المادية الخارجية والقوى المعنوية الباطنية.

وفي ضمان هذا التوازن بين القلب والعقل، وترسيخ التوازن بين التربية والمعرفة، سار النورسي في رسائله على قواعد واضحة سطرها لنفسه وسار عليها فيما يكتب ويسطر بقلمه، والتزمها عملا ومجاهدة في حياته اليومية وهو يعاني مشقة التكليف ومجاهدة العدو الداخلي الذي يبدأ من القلب، ويجتهد لتزكية نفسه وبناء إيمانه وتنمية علومه ومعارفه، فهي قواعد نظرية وعملية هي خلاصة لمنهج الإصلاح كما استخلصه النورسي من القرآن الكريم واستفاده من الحياة الاجتماعية وتجربة الإنسان عبر الزمان والمكان.

وفي هذا البحث استخلاص لهذه القواعد التي هي في الحقيقة المعالم الكبرى للتربية والإصلاح والتجديد في مجال الفكر والعلم، وبعبارة أخرى إن هذه المعالم هي منهج التربية والإصلاح المنشود في العالم الإسلامي، مستخلص من كليات رسائل النور ومن منهج النورسي في التربية والإصلاح الفردي والاجتماعي، والذي ينبغي أن يسير عليه الدعاة والمصلحون وأهل العلم والفكر. فهو مقترح الأستاذ النورسي في التربية والإصلاح.

أول ما بدأ به النورسي رحمه الله هو الرصد الدقيق والتتبع الشديد لأحوال الفكر الإسلامي عبر العصور حتى العصر الحاضر ليضع يده على مواطن القوة لإبرازها

ومواطن الضعف والعجز لتجاوزها، وفي الوقت نفسه هناك عين أخرى يقظة تنظر إلى العالم المعاصر في جميع أحواله تحاول رصد مواطن قوته وفائدته، ومظاهر خلله، وبناء عليه ينبغي العمل على العلاج الداخلي، واتقاء العدوان الخارجي وهذه هي القاعدة الأولى:

معالجة الأمراض الداخلية والحذر من الشبهات الخارجية

مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين أطل الأستاذ بديع الزمان النورسي بعقله وقلبه على العالم من حوله فرأى العالم الإسلامي الذي ينتسب إليه قد اضطرب بنيانه واهتزت قيمه، وهبت عليه العواصف الهوجاء من الغرب غايتها اقتلاع جذور شجرة العالم الإسلامي، وتوجهت خاصة إلى القوى المعنوية التي رسخت في القلوب وتمكنت من النفوس على الرغم من العجز المادي والتخلف الفكري في العالم الإسلامي. فإن قوى الإيمان الكامنة في النفوس لا تبلى والمعاني الباطنة التي نشأت عليها القلوب لا تذوب بالمرة، وإنما تبقى مهيأة تنتفض في كل لحظة إذا تهيأت لها الظروف. ولقد فطن الأستاذ النورسي لهذا الوضع وعرف هذه الجهود والأهداف، فاستجمع قواه للمعاملة بنقيض القصد فتوجه بالتربية والإصلاح إلى القلوب والبواطن قبل الأشباح والظواهر. فكانت البداية التنبيه إلى الأمراض ورصد العلل بدقة بالغة، وكانت الصيحة الأولى إلى العالم الإسلامي كله، صيحة فيها التواضع والتودد، وفيها النصح والتنبيه، وفيها المعالم الكبرى للإصلاح. في عام إحدى عشر وتسع مائة وألف للميلاد ١٩١١م والعالم الإسلامي يضطرب تحت التنافس الغربي على النفوذ وتقسيم البلاد العربية وإضعاف نظام الخلافة، وراحة الحرب والعدوان تفوح قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى، كان الأستاذ النورسي في رحلة إلى بلاد الشام، وبإلحاح من ثلة من العلماء رقي منبر الجامع الأموي بدمشق خطب في جمع غفير من المسلمين، فوقف في تواضع العلماء، لكن فكره قد اتسع ليشمل العالم الإسلامي كله، في هذه الخطبة أطلق صيحة مدوية مازال صداها ينتظر من يستقبله، ووجه دعوة لا تزال قائمة تنتظر من يجيب. وبدلا من الكلام على نظرية المؤامرة والتفنن في توجيه اللوم إلى العدو الخارجي، كما هو معتاد عند غيره، توجه رحمه الله إلى لب المشكلة ووضع يده على أصل الداء في العالم الإسلامي، لقد نبه إلى الأمراض الداخلية التي رسخت في العصور المتأخرة في الحياة الفكرية

والاجتماعية والسياسية للمسلمين. قال رحمه الله: " لقد تعلمت الدروس في الحياة الاجتماعية البشرية وعلمت في هذا الزمان والمكان أن هناك ستة أمراض جعلتنا نقف على أعتاب القرون الوسطى في الوقت الذي طار فيه الأجانب -وخاصة الأوربيين- نحو المستقبل، وتلك الأمراض هي: أولا: حياة اليأس الذي يجد فينا أسبابه وبواعثه. ثانيا: موت الصدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية. ثالثا: حب العداوة. رابعا: الجهل بالروابط النورانية التي تربط المؤمنين بعضهم ببعض. خامسا: سريان الاستبداد سريان الأمراض المعدية المتنوعة. سادسا: حصر الهمة في المنفعة الشخصية." ومعنى ذلك أنه يقول من هنا البدء وهذا أول الطريق. فالجسد المريض الفاقد للمناعة ليس له إلا البحث عن الدواء لمرضه، أما الانتظار وإلقاء اللوم على الأمراض التي تهجم على الجسد فلا يجدي، وإنما يزيد الأمر إدبارا، فهذا الداء، وأما الدواء فهو دواء خاص لكن دونه جهود أهل العلم والحكمة في الأمة؛ يقول رحمه الله: "ولمعالجة هذه الأمراض الستة الفتاكة أبين ما اقتبسته من صيدلية القرآن الحكيم، الذي هو بمثابة كلية الطب في حياتنا الاجتماعية، أبينها بست كلمات إذ لا أعرف أسلوبا للمعالجة سواها" ثم راح رحمه الله يضع القواعد العملية لمعالجة هذه الأمراض فجعلها ستا على عدد الأمراض، وكلها من نور القرآن الكريم ومن فيض التجربة في الحياة الاجتماعية. وهذه القواعد هي:

اليأس داء قاتل يجب تجنبه بالأمل وأساسه الاعتماد على الرحمة الإلهية والثقة بها.

الصدق أساس الإسلام

إن أجدر شيء بالمحبة هو المحبة نفسها وأجدر شيء بالخصومة هي الخصومة نفسها، وإن صفة المحبة هي ضمان الحياة الاجتماعية الإنسانية.

وحدة الأمة واجب شرعي وضرورة واقعية تفرضها الحياة الاجتماعية.

السيادة لا تقوم إلا بالرابطة الاجتماعية الروحية النورانية، وأساسها ذوبان الأنانيات في الجماعة.

الشورى مفتاح السعادة في الحياة الاجتماعية.[2]

فهذه هي المعالم الكبرى لمعالجة الأمراض الداخلية، وأما الشق الثاني وهو التصدي للشبهات الخارجية فهذا ما تولاه النورسي بدقة بالغة: من ذلك كتابته رسالة الخطوات الست. فبعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى بدأ الحلفاء وخاصة الإنكليز بنشر الشائعات وترويج الشبهات الفكرية لتحطيم الروح المعنوية لدى المسلمين، وإدخال اليأس في قلوبهم وبث الشقاق والفرقة بين المشايخ والعلماء، وكان الأستاذ النورسي كعادته يقظا نبيها، فكتب رسالة الخطوات الست لبيان مكايد الغزاة، والرد على الشبهات وكشف المؤامرة، ويختم هذه الرسالة بصيحة أخرى بليغة مدوية فيقول: ''وإن ما يظهره هذا العدو من حقد دفين لا يسكن ليس هو نتيجة الحرب الحالية لأن انهزامنا كان كافيا لتسكينه كما سكن لدى الآخرين، فيا أيها المسلمون، فبعد كل هذه الأحوال تنخدعون؟ أفبعد ما رأيتم من قرب قبح الكفار وشناعتهم -بعد ما كان جميلا من بعيد- تستحسنون ما استقبحه الشرع والعقل ومصلحة الإسلام، استعيذوا بالله من همزات الشيطان والتجئوا إليه متضرعين نادمين وتوسلوا برحمة الرحمن الرحيم''.[3]

بهذا يضع النورسي رحمه الله أمام الدعاة والمصلحين قاعدة ذهبية وهي لزوم الحذر والفطنة وعدم الركون إلى التقليد والمبالغة في تقديس الماضي والاغترار بالذات، وإنما الانتباه إلى الخلل الداخلي خاصة في مجال العلم والفكر، وفي الوقت نفسه المعرفة الكافية بأحوال العالم والانتباه لرصد الشبهات الخارجية. إنا جبهة ذات وجهين، جبهة داخلية تقصد إصلاح الخلل في الفكر الإسلامي، وجبهة خارجية غايتها رد العدوان الفكري وصد الشبهات الفكرية، إنها قاعدة التوازن بين التصدي للعدو الداخلي وهو الجهل والانحراف والتخلف الفكري والعلمي، وبين رد هجوم العدو الخارجي عن طريق الحرب الفكرية والنفسية التي هي أخطر من الحرب العسكرية وأكثر فتكا منها، ولقد بقي النورسي وفيًا لهذه القاعدة فكان فكره متوازنًا ليس فيه الغلو في التمسك بنظرية المؤامرة وتعليق جميع هزائم الأمة على العدو الخارجي في غفلة عن أمراض الأمة وتوهم الصحة والسلامة في المرض والانحراف، ولا يبالغ في جلد الذات ونزع كل خير عن الأمة وتراثها، وإنما كانت عينه على تراث الأمة وتاريخها من جهة وعلى أحوال العالم من حوله.

إن من ينظر في أحوال العالم الإسلامي الآن، بعد وفاة النورسي رحمه الله بأكثر من خمسين عاما، يدرك دقة هذه القاعدة، ويرى كيف اختل نظام التربية والإصلاح عند المسلمين، فبقي يتأرجح بين تمجيد الماضي وتقديس السلف وعدم احتمال النقص أو الخطأ في التراث والحذر من كل جديد، وبين جلد الذات وسلب كل فضيلة عن التراث، فتصدع صف الأمة وتمزق شملها، وتنازعت عقول الأمة وتناقضت بين الركون إلى القديم ليس لفائدته وصلاحه وإنما لقدمه، وبين الركون إلى الجديد ليس لفائدته وإنما لأنه جديد. إن الصراع المرير المتوهم بين الحداثة والأصالة في العالم الإسلامي مظهر بارز لهذه المشكلة، فغلب على الفكر غلو ذات اليمن أو غلو ذات الشمال، فتفرق شمل الأمة. ولقد عبر النورسي عن هذا الخلل بقوله: ''إن طلاب العلوم الدينية يدينون المدرسين الجدد.

لقد كان النورسي رحمه الله على وعي من هذا الخلل، فكان متوازنا بين الطرفين، وذلك ظاهر في رسائل النور. ففيها التنبيه إلى الخلل الداخلي والرد على الشبهات الخارجية، فليس القديم كله شرًا بسبب أنه قديم، وليس كل جديد شرًا لأنه جديد.

فتجد في رسائل النور التنبيه إلى الركود الفكري والعلمي الذي أصاب العالم الإسلامي في العصور الأخيرة، وتجد الأجوبة القوية على الشبهات الفكرية المعاصرة خاصة التي جاءت بها الفلسفة المادية.

من المسألة الأولى قوله رحمه الله بعد أن ذكر مشكلة توهم المنافاة بين الدين والعلم عند المسلمين: '' إن معاصري -مع الأسف- وإن كانوا أبناء القرن الثالث عشر الهجري إلا أنهم تذكار القرون الوسطى من حيث الفكر والرقي، وكأنهم فهرس ونموذج وأخلاط ممتزجة لعصور خلت، من القرن الثالث إلى الثالث عشر، حتى غدا كثير من بدهيات هذا الزمان مبهمة لديهم''[4] ولهذا كانت رسائل النور محاولة لبعث الحياة في الفكر الإسلامي وتقويم ما اختل منه وإكمال ما نقص ومواصلة مسيرة التجديد والاجتهاد التي هي الوصف الملازم للفكر الإسلامي. يكفي مثالا على ذلك ما بذله رحمه الله من أجل إصلاح أمر التصوف وبعث الروح فيه وتجديد حاله، لكن من غير إثارة عداوة أو استفزاز مشاعر أو تحريك ضغائن. ''إن الأستاذ النورسي -على رغم ما نقد به المتصوفة- فإنه لم يتجاوز التصوف تجاوز نقض وتخريب؛ وإنما تجاوزه تجاوز احتضان واستيعاب وإصلاح وتجديد وتقويم وتسديد ليستأنف دوره في

التربية والتزكية من أجل البناء الحضاري. فهو صوفي بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة، وإنما أراد تخليص التصوف من الأشكال والصور والأسماء، لأن التصوف لا عبرة فيه بذلك وإنما العبرة بالمعنى وهذا حاله في الزمن الأول، لما كان حقيقة بلا أسماء ومعنى بلا أشكال ومسمى بلا اسم، فكان يجري أثره على القلوب وتظهر أحواله على الجوارح تلقائيا من غير حاجة إلى تخصيصه بأسماء وعناوين وصور وأشكال، ولعل نفي النورسي التصوف عن نفسه إنما أراد لنفسه أن يكون عاملا فعالا في تواضع وصمت، من غير أن يتسمى بأسماء أو يتجمل بعناوين، فيكون بذلك قد أصاب عين التصوف لأنه خلص إلى مقصده وغايته من التزكية مع السلامة والتخلية من مرض الرياء والسمعة.‘‘[5]

وأما المسألة الثانية فقد تناول النورسي جميع الأفكار التي راجت في العالم في العصر الحديث والتي تثير الشبهات حول قضية الإيمان، ولهذا فرسائل النور محاورات علمية عميقة وتتبع لشبهات الفلسفة المادية المعاصرة ومناقشة لمذاهب الإلحاد، ولقد أطال رحمه الله النفس في إبطال شبهات الفلسفة المادية، وهدم أسس الإلحاد، ليبني قلعة الإيمان الحصينة التي تؤيدها العلوم المادية ويشهد لها العقل السليم؛ يكفي مثالا على ذلك رسالة الطبيعة التي تناول فيها بالدرس والتحليل والنقد والمراجعة دعاوى المنكرين والملحدين وما يعتمدون عليه من أدلة القوانين الطبيعية، وأثبت رحمه الله استحالة هذا المسلك من خلال ما يترتب عليه من محالات لا يحتملها العقل والنظر.[6]

هكذا عمل النورسي رحمه الله بقاعدة التوازن بين معالجة الأمراض الداخلية والرد على الشبهات الخارجية.

ويتفرع عن هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي التوازن بين العقل والنقل.

التوازن بين العلم والدين

هذه قاعدة عظيمة مهمة عند الأستاذ النورسي، بل هي أصل القواعد العلمية عنده، وسبب ذلك أن من المشكلات التي أثرت بقوة في العالم الإسلامي في العصر الحديث توهم التعارض بين العلم والدين، فبسبب غلبة الفكر الغربي القائم على العلمانية، غلبت فكرة مناقضة الدين للعلم، وأن العلم لا يسير في طريقه الصحيح إلا بنبذ الدين لأنه حجر عثرة في طريقه، وهكذا تسرب العداء للدين إلى النفوس، وتبناها

كثير من المسلمين، ولقد جر هذا على المسلمين كثيرا من الضرر من معاداة الدين، أو زعزعة الإيمان في قلوب المسلمين على الأقل.

ولم يعتمد النورسي هذه القاعدة من باب رد الفعل على الفكر الغربي، وإنما من باب أنها قاعدة بدهية في الفكر الإسلامي، وأن العمل بها ليس أمرا جديدا مستحدثا وإنما هو تصحيح للوضع وإعادة لمنهج العلم إلى أصله وطبيعته، فبين رحمه الله أن العلم والدين صنوان لا يفترقان، كل واحد منها يؤيد الآخر ويشهد له.

وفي أهمية هذه القاعدة وفائدتها العلمية والعملية، وخطورة التهاون فيها، تقول شكران واحدة (ماري ويلد): ''يقسم بديع الزمان تاريخ الإنسانية إلى تيارين: أحدهما تيار النبوة والآخر تيار الفلسفة والعلوم، ويربط كل التيارين بذات الإنسان ويصور نتائج كلا التيارين؛ فالنبوة التي تمثل الوحي الإلهي تخاطب قلب الإنسان، أما الفلسفة فتخاطب عقله، والهدف هو اتفاق الإثنين، أي قيام الفلسفة باتباع الدين واتباع النبوة وخدمتها، وكلما تم هذا ذاقت الإنسانية طعن السعادة وعاشت في انسجام وتناغم، وعندما يفترق أحدهما عن الآخر ينسحب الخير والنور إلى جانب النبوة، ويتراكم الشر والضلالة -كما حدث في الغرب- في جانب الفلسفة''[7] وهذا الفصام الذي ذكرته ماري ويلد هو الواقع المرير في العصر الحديث، وقد ألقى بإصره على العالم الإسلامي فتمزق الفكر بين الحداثة والتقليد، والأصالة والمعاصرة، والعلم والدين. والحال أن الفكر الإسلامي في عصره الذهبي لم يشهد هذا الفصام، وإنما كان العلم مظهرا للتدين الحق. ولهذا فقد أصاب النورسي كبد الحقيقة لما أكد على هذه القاعدة، لأنها الطريق العلمي المنهجي لإزالة الصراع المتوهم بين القديم والحديث، وتثبيت لقيام الدين على العلم. ولقد اجتهد رحمه الله من أجل التنزيل العملي لهذه القاعدة وتدريس العلم والدين في انسجام واتفاق. فتدريس الدين في المعاهد العلمية والتقنية يعصم من الشك والإلحاد، وتدريس العلوم الحديثة في معاهد الشريعة يعصم من التعصب والتقليد وضيق النظر. وهذا هو أساس مشروع مدرسة الزهراء الذي وضعه النورسي، فهو تصور للجامعة الإسلامية في شمولها وانسجام العلوم فيها وتكامل المعارف في تخصصاتها.[8]

أما في رسائل النور فهذه القاعدة حاضرة بقوة، ففيها الجمع بين دليل الوحي وحقيقة الحياة والكون، وفيها التأليف بين نور العقل وحقائق الشريعة؛ بل يعتبر رحمه

الله أن علوم الكون طرق معبدة تؤدي سالكها إلى معرفة الله تعالى والإيمان به وبما يتصف به من الجلال والجمال.

يكفي أن نستشهد لذلك بهذا المقطع من الكلمات حيث يقول رحمه الله:

''جاءني فريق من طلاب الثانوية في قسطموني قائلين: عرفنا بخالقنا، فإن مدرسينا لا يذكرون الله لنا! فقلت لهم: إن كل علم من العلوم التي تقرؤون يبحث عن الله دوماً، ويعرّف بالخالق الكريم بلغته الخاصة، فاصغوا إلى تلك العلوم دون المدرسين. فمثلاً: لو كانت هناك صيدلية ضخمة، في كل قنينة من قنانيها أدوية ومستحضرات حيوية، وضِعت فيها بموازين حساسة، وبمقادير دقيقة؛ فكما أنها ترينا أن وراءها صيدليا حكيماً، وكيميائياً ماهراً، كذلك صيدلية الكرة الأرضية التي تضم أكثر من أربعمائة ألف نوع من الأحياء نباتاً وحيواناً، وكل واحد منها في الحقيقة بمثابة زجاجة مستحضرات كيمياوية دقيقة، وقنينة مخاليط حيوية عجيبة، فهذه الصيدلية الكبرى تري حتى للعميان صيدليها الحكيم ذا الجلال، وتعرف خالقها الكريم سبحانه بدرجة كمالها وانتظامها وعظمتها، قياساً على تلك الصيدلية التي في السوق، وفق مقاييس علم الطب الذي تقرأونه. ومثلاً: كما أن مصنعاً خارقاً عجيباً ينسج ألوفاً من أنواع المنسوجات المتنوعة، والأقمشة المختلفة، من مادة بسيطة جداً، يرينا بلا شك أن وراءه مهندساً ميكانيكياً ماهراً، ويعرفه لنا؛ كذلك هذه الماكنة الربانية السيارة المسماة بالكرة الأرضية، وهذا المصنع الإلهي الذي فيه مئات الآلاف من مصانع رئيسية، وفي كل منها مئات الآلاف من المصانع المتقنة، يعرف لنا بلا شك صانعه، ومالكَه، وفق مقاييس علم المكائن الذي تقرأونه، يعرفه بدرجة كمال هذا المصنع الإلهي، وعظمته قياساً على ذلك المصنع الإنساني... وهكذا فإن كل علم من العلوم العديدة جداً، يدل على خالق الكون ذي الجلال -قياساً على ما سبق- ويعرفه لنا سبحانه بأسمائه الحسنى، ويعلّمه إيانا بصفاته الجليلة وكمالاته. وذلك بما يملك من مقاييس واسعة، ومرايا خاصة، وعيون حادة باصرة، ونظرات ذات عبرة.''[9] وهكذا تأتلف علوم الكون مع علوم الشرعية، ويجتمع الإيمان مع العلم.

ومن إبداع النورسي أنه أجرى هذه القاعدة حتى في منهج التصوف الذي غلب على أصحابه في العصور المتأخرة مسلك نبذ الدنيا والتخلي عن زينتها. لقد أثبت النورسي رحمه الله أن التصوف لا ينافي هذا التوازن بين العقل والقلب وبين الدين

والدنيا بل هو أحد مسالك هذا التوازن. فالتصوف في حقيقته تأليف بين العقل والقلب لأن ''حقيقة السلوك وجوهر التصوف هو تحقيق الانسجام والتواصل بين قوى العقل وإشراقات القلب، والتأليف بين جمال العلم ومحاسن اللذة الروحية، إنه امتزاج دائم لا ينفصل، وقد تجلى هذا في حياة النورسي، فلا تكاد تفصل بين النورسي وهو يفكر وبينه وهو يناجي ربه ويرتقي في منازل القربى، فكل موقف يقفه وكل لحظة من لحظات الحياة فيه فائدة علمية للعقل، وعبرة للقلب وموعظة للوجدان، ولعله قصد من هذا بيان انحراف تسرب إلى حياة السالكين وغير السالكين، عندما وضعت حدود فاصلة بين معرفة العقل ووجدان القلب، فتجد المرء -إن ظهر له وجه عناية بالقلب- يجعل لنفسه وقتا خاصا للقلب في التكية مع الشيخ، وما سواه ليس إلا لحياة الجسد والعقل، فإما غارقا في التفكر، وإما سابحا في الأسرار، إما تعقل جاف وإما اتعاظ مغرق في الأسرار والخوارق.''[10] ومن أمثلة هذا الانسجام عنده جمعه بين علوم كثيرة، مختلفة في الظاهر، لكنها منسجمة في الحقيقة، وهي: علوم الكون، والسيرة النبوية الشريفة، وتفسير القرآن الكريم وإعجازه. فهي مختلفة في مجالاتها وموضوعاتها، لكنها -عند النورسي- منسجمة متفقة في هدف عام سام عظيم وهو التعريف بالله تعالى. قال رحمه الله: ''إنَّ ما يُعرِّفُ لَنا رَبَّنا هو ثلاثةُ مُعَرِّفين أَدِلَّاءَ عِظامٍ:

أَوَّلُه: كتابُ الكَونِ، الَّذي سَمِعنا شَيئًا مِن شَهادَتِه في ثَلاثَ عَشْرةَ لَمعةً ''مِن لَمَعاتِ المَثنَوِيِّ العَرَبيِّ النُّورِيِّ.''

ثانيه: هو الآيةُ الكُبرَى لِهذا الكِتابِ العَظيمِ، وهو خاتَمُ دِيوانِ النُّبُوّةِ ﷺ.

ثالِثُه: القُرآنُ الحَكِيمُ...''[11]

إن التأليف بين الدين والعلم منهج أصيل في الفكر الإسلامي، وإن الانسجام بين العقل والقلب أساس التربية لأن به يتم التوازن بين القوى العقلية والروحية والمادية في الإنسان، فهذه قاعدة من قواعد العلم والتربية بها يحصل الانسجام بين الفكر والواقع ويتم التكامل بين العلوم المختلفة لأنها تخدم هدفا واحدا وهذه هي القاعدة الثالثة قاعدة: الشمول العلمي والتناسب المعرفي.

- الشمول العلمي والتناسب المعرفي

ومعناه استثمار كل العلوم النافعة لخدمة الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، والحياة الفردية والاجتماعية أسها الإيمان. ولهذا لابد في الفكر الإسلامي من الشمول والسعة ليستوعب جميع العلوم لتسير جميعها نحو هدف واحد عام هو إظهار جمال الإيمان وترسيخه في القلوب، وهذه القاعدة ظاهرة في رسائل النور، ففيها العلوم الإسلامية والعلوم الكونية والاجتماعية والإنسانية، فالنورسي استثمر جميع العلوم الإسلامية في شمولها وانسجامها وتناسب حقائقها ووحدة هدفها العام وهو بناء قلعة الإيمان وتحصينها، ففي رسائل النور تفسير القرآن الكريم، وإعجاز القرآن البياني والموضوعي، والحديث والسيرة النبوية، والفقه وقواعده، واللغة العربية، وعلم الكلام والمنطق، والزهد والتصوف، والعلوم المادية الحديثة من طب وفلك وفيزياء وعلوم الحياة والأرض، فلم يسقط النورسي رحمه الله فيما وقع فيه كثير من المسلمين في العصر الحديث من وضع الحواجز بين العلوم، ومعاداة بعضهم لقسم من العلوم بسبب المذهبية، وتشهير سيف الإنكار عليها والتحذير منها، وإنما أفاد من كل علم أحسن ما فيه، فلم يعاد التصوف ولا علم الكلام ولا المنطق -كما هو عند غير واحد من العلماء المعاصرين- على الرغم مما قد يلاحظ على بعض قضاياها ومناهجها من القصور أو عدم مناسبتها للعصر الحاضر، ولم يتردد في الإفادة من العلوم الحديثة واستثمار فوائدها، فجمع بين العلوم في انسجام وتوافق، واستثمر كل علم في مجاله في سياق هدفه وهو خدمة الإيمان.

فمثلا قضايا علم الكلام التي هي قواعد نظرية مجردة تستعصي في فهمها على عامة طلبة العلم، لكن النورسي أوردها في سياق خاص يمنحها الحياة وييسر فهمها، واستثمر ما في مناهجها من تثوير العقل وتحريك الفكر لبناء اليقين وطرح الشبهات.

الانسجام والتكامل بين العلوم في بوتقة التزكية

ومعنى ذلك الحرص على منفعة العلم وفائدته، ولا علم نافع إلا ما فيه فائدة تربوية، فكل معرفة لا تثمر فائدة في تربية النفس وتزكيتها وتصفية الباطن فلا تستحق البحث والاهتمام، ولهذا كانت التربية حاضرة في كل ما كتب النورسي، وكان يحرص على استثمار كل علم في التربية والتزكية، وكان لا يمر على فائدة أو معرفة في جميع العلوم إلا استنبط منها من يناسب من الفوائد التربوية التي تنفذ إلى باطن الإنسان

وتحرك قلبه، فكان لا يقف عند المعرفة العلمية المجردة التي تقصد ترقية العقل بالمعرفة والعلوم المختلفة، ففي التفسير مثلا عندما يعرض لقصص الأمم والأنبياء كان لا يهتم كثيرا بتفاصيل الوقائع كما هو عند كثير من المفسرين، وإنما يقتصر على جملة يستفاد من ظاهر الآيات من جهة الأحداث والوقائع، ليمر إلى التركيز على ما يهم كل مسلم مكلف من الفوائد، فكان يورد القصة على النحو الذي يفهم منه القارئ أنه معني بكل ما ورد في القصة؛ يكفي مثالا على ذلك ما فعل عندما أورد قصة يونس وقصة أيوب عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة وأزكى التسلم.

ففي قصة يونس مهد بقوله ''إنَّ مناجاة سيدنا يونس بن متّى -على نبينا وعليه الصلاة والسلام- هي من أعظم أنواع المناجاة وأروعِها، ومن أبلغِ الوسائل لاستجابة الدعاء وقبوله...'' وفي هذا التمهيد بلاغة استهلال، وفائدته توجيه الاهتمام من البداية إلى الفائدة المهمة المقصودة من القصة، ثم عرض القصة باختصار جامع مفيد لم يزد فيه على ما أفادته الآيات القرآنية فقال: ''تتلخص قصتُه المشهورة بأنه عليه السلام قد أُلقيَ به إلى البحر، فالتقمه الحوتُ، وغشيَتْه أمواجُ البحر الهائجةُ، وأسدل الليلُ البهيم ستارَه المظلمَ عليه. فداهَمَته الرهبةُ والخوف من كل مكان وانقطعت أمامَه أسبابُ الرجاء وانسدت أبوابُ الأمل.. وإذا بمناجاته الرقيقة وتضرعه الخالص الزكي: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ أنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[الأنبياء:٨٧] يُصبح له في تلك الحالة واسطةَ نجاة ووسيلة خلاص...'' ثم جاء يفصل في الفائدة التي ينبغي صرف النظر إليها والاهتمام بها من جميع وقائع القصة وأحداثها وهي قوة المناجاة وإخلاص الدعاء وكمال التضرع عند تهاوي الأسباب المادية، وهو قوله: ''وسر هذه المناجاة العظيم هو أنَّ الأسباب المادية قد هَوت كلياً في ذلك الوضع المرعب، وسقطت نهائياً فلم تحرّك ساكناً ولم تترك أثراً، ذلك لأنَّ الذي يستطيع أن ينقذه من تلك الحالة، ليس إلاّ ذلك الذي تنفُذُ قدرتُه في الحوت، وتهيمن على البحر وتستولي على الليل وجوّ السماء؛ حيث إنَّ كلاً من الليل الحالك والبحر الهائج والحوت الهائل قد اتفق على الانقضاض عليه، فلا يُنجيه سببٌ، ولا يخلّصه أحدٌ، ولا يوصله إلى ساحل السلامة بأمان، إلاّ مَن بيده مقاليد الليل وزمام البحر والحوت معاً، ومَن يسخّر كلَّ شيء تحت أمره... حتى لو كان الخلقُ أجمعين تحت خدمته عليه السلام ورهن إشارته في ذلك الموقف الرهيب، ما كانوا ينفعونه بشيء!

أجل، لا تأثير للأسباب قط.'' ثم بين كيف انكشف لسيدنا يونس سر الأحدية لما انقطعت أمامه جميع الأسباب فأخلص في التضرع والمناجاة، فإذا بالأعداء التي كانت ترعبه تحولت إلى أنيس مدافع عنه، فتحول بطن الحوت إلى ما يشبه غواصة أمينة هادئة تسير تحت البحر بأمان، وأصبح البحر المضطرب متنزها جميلا حتى خرج إلى شاطئ السلامة وشاهدَ لُطف الرب الرحيم تحت شجرة اليَقطين.

ثم حول النورسي الخطاب إلى كل قارئ لهذه القصة حتى يعرف أنه في مثل حال سيدنا يونس عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام. فكل واحد من المكلفين في بحر وفي ليل بهيم، ويحيط به من الأعداء أضعاف ما أحاط بسيدنا يونس ''ليلَنا الذي يخيّم علينا، هو المستقبل... فمستقبلُنا إذا نظرنا إليه بنظر الغفلة يبدو مظلماً مخيفاً، بل هو أحلك ظلاماً وأشد عتامة من الليل الذي كان فيه سيدنا يونس عليه السلام بمائة مرة...

وبحرَنا، هو بحر الكرة الأرضية، فكل موجة من أمواج هذا البحر المتلاطم تحمل آلاف الجنائز، فهو إذن بحر مرعب رهيب بمائة ضعف رهبة البحر الذي أُلقي فيه عليه السلام...

وحوتَنا، هو ما نحمله من نفس أمارة بالسوء، فهي حوت يريد أن يلتقم حياتنا الأبدية ويَمحَقَها. هذا الحوتُ أشد ضراوة من الحوت الذي ابتلع سيدَنا يونس عليه السلام؛ إذ كان يمكنه أن يقضي على حياة أمدُها مائة سنة، بينما حوتُنا نحن يحاول إفناء مئات الملايين من سني حياة خالدة هنيئة رغيدة.

فما دامت هذه حقيقةَ وضعنا، فما علينا إذن إلاّ الاقتداءُ بسيدنا يونس عليه السلام والسير على هديه، مُعرضين عن الأسباب جميعاً، مُقبلين كلياً على ربنا الذي هو مسبّب الأسباب متوجهين إليه بقلوبنا وجوارحنا، ملتجئين إليه سبحانه قائلين: ﴿لا إِلَهَ إِلاّ أنتَ سُبْحَانَكَ إِنّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾'' وهكذا يثبت في قلب القارئ حقيقة فقره وعجزه أمام ما يحيط به من الأعداء، ويثبت في قلبه الحاجة إلى الاستمداد، ويدله على أن التضرع إلى خالقه العظيم الرحيم ومناجاته والاعتصام بحبله ضرورة لإنقاذ حياته، ثم يختم فيقول: ''الخلاصة: إنَّ الإنسان بما يحمل من ماهية جامعة يتألم من الحمّى البسيطة كما يتألم من زلزلة الأرض وهزّاتها، ويتألم من زلزال الكون العظيم عند قيام الساعة. ويخاف من جرثومة صغيرة كما يخاف من المذنبات الظاهرة في

الأجرام السماوية. ويحب بيتَه ويأنس به كما يحب الدنيا العظيمة. ويهوى حديقته الصغيرة ويتعلق بها كما يشتاق إلى الجنة الخالدة ويتوق إليها.

فما دام أمرُ الإنسان هكذا، فلا معبودَ له ولا ربَّ ولا مولى ولا منجىً ولا ملجأ إلاّ مَن بيده مقاليدُ السماوات والأرض وزمام الذرات والمجرات، وكل شيء تحت حُكمه، طوعَ أمره... فلابد أن هذا الإنسان بحاجة ماسة دائماً إلى التوجّه إلى بارئه الجليل والتضرع إليه اقتداءً بسيدنا يونس عليه السلام. فيقول: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاّ أنتَ سُبْحَانَكَ إِنّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾"[12]

مثله فعل في قصة سيدنا أيوب عليه السلام فبعد إيراد خاصتها قصد إلى الفائدة التربوية التي تهم كل فرد مكلف فقال: إنه إزاء تلك الجروح الظاهرة التي أصابت سيدَنا أيوبَ عليه السلام، توجد فينا أمراضٌ باطنية وعللٌ روحية وأسقامٌ قلبية، فنحن مصابون بكلّ هذا. فلو انقلبنا ظاهراً بباطن وباطناً بظاهر، لظهرنا مُثقَلين بجروحٍ وقروح بليغة، تهدد حياتَنا الأخروية المديدة بخطر.. فنحن إذن محتاجون أشد الحاجة إلى تلك المناجاة الأيوبية الكريمة بأضعافِ أضعاف حاجته عليه السلام إليها. وبخاصةٍ إن الديدان المتولدة من جروحه عليه السلام مثلما أصابت قلبَه ولسانَه، فإن الوساوس والشكوك -نعوذ بالله- المتولدة عندنا من جروحنا الناشئة من الآثام والذنوب تصيب باطنَ القلب الذي هو مستقرُّ الإيمان فتزعزعُ الإيمانَ فيه، وتمسّ اللسانَ الذي هو مترجم الإيمان فتُسلبه لذةَ الذكر ومتعتَه الروحية، ولا تزال تنفّره من ذكر الله حتى تُسكته كلياً.

نعم، الإثمُ يتوغل في القلب ويمدّ جذورَه في أعماقه، وما ينفك ينكُتُ فيه نكتاً سوداء حتى يتمكن من إخراج نور الإيمان منه، فيبقى مظلماً مقفراً، فيغلظ ويقسو.

نعم، إن في كل إثم وخطيئةٍ طريقاً مؤدياً إلى الكفر، فإن لم يُمحَ ذلك الإثم فوراً بالاستغفار يتحولْ إلى دودة معنوية، بل إلى حية معنوية تعض القلبَ وتؤذيه."[13]

الخطاب بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن

هذه خاصية بارزة في رسائل النور، يتجلى فيها بوضوح منهج المحاورة الهادئة، مع قوة الحجة وعمق البراهين، ومخاطبة العقل، حتى لو كان صاحبه من أشد

المنكرين وأقوى المعاندين. ويحرص أيضا على مداعبة القلب حتى إن القارئ ليحس بأنه يتودد إليه ويحاول أن يقدم إليه أحسن ما عنده.

وهذا ما أعطى رسائل النور الانتشار، فأقبل عليها الكثير من المسلمين ومن غير المسلمين. وكانت سبيل هداية لكثير من أهل الملل من غير المسلمين.

ففي محاورة الملحدين والماديين يكفي لبيان هذا المنهج، قراءة رسالة الطبيعة ليقف القارئ على منهج المحاورة العقلية الهادئة التي تأخذ بعقل الإنسان، كيف ما كان مذهبه وملته، في تدرج من البسيط إلى المركب، وإعمال المحاكمة العقلية القائمة على السبر والتقسيم، والتدرج في تتبع الاحتمالات حتى ينتهي إلى النتيجة. يبدأ هذه الرسالة بالخطاب الموجه إلى الإنسان، يخاطب فيه قواه العقلية والفكرية، ويثير فطرته إلى النظر العقلي المجرد الذي هو قسمة مشتركة بين البشر فيقول رحمه الله في هدوء ووقار: ''أيها الإنسان، اعلم أن هنالك كلماتٍ رهيبة تفوح منها رائحة الكفر تخرج من أفواه الناس، وترددها ألسنة أهل الإيمان دون علمهم بخطورة معنى ما يقولون، وسنبين ثلاثًا منها هي الغاية في الخطورة.

أولاها قولهم عن الشيء: أَوْجَدَتْهُ الأَسْبَابُ أي إن الأسباب هي التي توجِد الشيءَ المعين. ثانيتها قولهم عن الشيء: تَشَكَّلَ بِنَفْسِهِ أي إن الشيء يتشكل من تلقاء نفسه، ويوجد نفسه بنفسه وينتهي إلى صورته التي انتهى إليها كما هو. ثالثتها قولهم عن الشيء: اقْتَضَتْهُ الطَّبِيعَةُ أي إن الشيء طبيعي، والطبيعة هي التي أوجدته واقتضته. نعم مادامت الموجودات موجودة وقائمة أمامنا بما لا يمكن إنكارها مطلقا، وأن كل موجود يأتي إلى الوجود في غاية الإتقان والحكمة، وهو ليس بقديم أزلي، بل هو محدث جديد. فيا أيها الملحد، إما أن تقول إن هذا الموجودَ -وليكن هذا الحيوان مثلا- توجِده أسباب العالم، أي أنه يكتسب الوجود نتيجة اجتماع الأسباب المادية، أو أنه يتشكل بنفسه، أو أنه يرد إلى الوجود بمقتضى الطبيعة ويظهر بتأثيرها، أو عليك أن تقول إن قدرة الخالق القدير ذي الجلال هي التي توجده، إنه لا سبيل إلى حدوثه غير هذه الطرق الأربعة، حسب موازين العقل. فإذا ما أثبت إثباتا قاطعا أن الطرق الثلاثة محالة باطلة ممتنعة، غير ممكنة، فبالضرورة والبداهة يثبت الطريق الرابع وهو طريق وحدانية الخالق بيقين جازم لا ريب فيه''[14] وبهذه المحاورة العقلية الهادئة يأخذ بعقل القارئ يتدرج به في الممكنات والمستحيلات حتى ينفي ما لا يمكن وينفي ما يستحيل

ليسلم له ما يمكن بضرورة العقل وهو خلق العالم وإبداع الموجودات بقدرة الخالق ووحدانيته، لقد تحققت في رسائل النور قاعدة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وظهر فيها منهج المجادلة بالتي هي أحسن.

حفظ الوحدة والجماعة وترسيخ مبدأ التعايش السلمي

كان أمر وحدة الأمة هدفا حاضرا بقوة عند النورسي، لا يغيب عنه أبدا، فكان يستحضره في جميع أعماله، ويعتبره وهو يؤلف رسائله. فكان ينظر بنظر الأمة الإسلامية بجميع مذاهبها، ويتسع نظره ليشمل بقاع الأرض حيثما كان مسلمون، ويمتد نظره إلى التاريخ الإسلامي كله. ولقد عبر بدقة عن ذلك فيما سماه الاتحاد المحمدي وبينه بقوله: ''إن أساس هذا الاتحاد يمتد من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال... ومركزه الحرمان الشريفان... وجهته وحدته التوحيد الإلهي... عهده وقسمه الإيمان، نظامه الداخلي: السنة النبوية الشريفة... قوانينه: الأوامر والنواهي الشرعية... مقر اجتماعاته: جميع المدارس والمساجد والزوايا... ناشر أفكار تلك الجماعة نشرا خالدا إلى الأبد: جميع الكتب الإسلامية وفي المقدمة القرآن الكريم وتفاسيره (ورسائل النور أحد تلك التفاسير في زماننا هذا)، وجميع الصحف الدينية والجرائد النزيهة التي تهدف إلى إعلاء كلمة الله.. ومنتسبوه: جميع المؤمنين... رئيسه: فخر العالمين ﷺ.''[15]

كان هذا التصميم الجميل والشامل للوحدة بداية العمل من أجل الوحدة، ثم اجتهد النورسي رحمه الله في تتبع أسباب الاختلاف ورصدها، واعتبرها أمراض هذه الأمة، يقول الدكتور عبد الكريم عكيوي: ''لقد تنبه النورسي رحمه الله إلى داء الاختلاف، فرصد بدقة بالغة، ونبه الأمة إليه، ووضع مسالك علمية ومنهجية وتربوية للتخلص منه، أما الأسباب فقد تنبه إلى الأسباب الخارجية والداخلية، وكان أكثر عنايته وأعظم جهده متجها إلى الأسباب الداخلية، ولعل سبب ذلك أن الأسباب الخارجية لا تؤتي أثرها إلا بالأسباب الداخلية، فإن غفلة الأمة عن الروابط التي تجمعها، والغفلة عن التربية وإهمال التعليم كل ذلك سبب عجز الأمة من مقاومة الكيد الخارجي...''[16]

الخطبة الشامية مشروع وحدة الأمة:

تنبه النورسي إلى الأسباب الداخلية ورصد داء الاختلاف، وتنبه إلى خطورته وأرسل صيحات مدوية إلى العالم الإسلامي، ففي عام ١٩١١ للميلاد قام رحمه الله

على منبر الجامع الأموي بدمشق فأرسل تنبيهات عظيمة وإشارات بليغة إلى المسلمين، في تواضع جميل، وأخلاق عالية، وإخلاص في النصح عظيم"،[17] وتعرف هذه الخطبة بالخطبة الشامية، التي هي بحق مشروع لبناء وحدة الأمة. ألقاها سعيد النورسي في ريعان الشباب باللغة العربية حضرها جمهور غفير من الناس يربون على عشرة آلاف[18] شخص يتقدمهم علماء الشام، "كان ذلك قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، ثم توالت أيام الحرب الدامية، وانتهت بأفول نجم الدولة العثمانية، وبدأت بعدها أيام محن توالت على الأستاذ النورسي بسلسلة اعتقالاته ونفيه ومحاكماته التي دامت إلى سنة ١٩٥٠م، فطوال هذه السنين لم يتسن له مراجعة هذه الخطبة بل حتى أنه لم يرها، إلى أن أرسل إليه في سنة ١٩٥١م أحد أصدقائه من مدينة 'وان' نسخة مطبوعة منها، كان الأستاذ النورسي عند ذلك في منفاه في 'أميرداغ' فأعاد النظر في خطبته التي ألقاها قبل أربعين سنة، وبدأ بترجمتها إلى التركية، أو بالأحرى بتنقيحها وصياغتها مجددا، إذ ضم إليها فقرات مهمة وهوامش قيمة، وحذف منها ما يحدد شموليتها، وأحال بعض مسائلها إلى أجزاء رسائل النور، ثم درّسها لقسم من طلابه".[19]

فبعد الحمد والشكر لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، افتتح النورسي رحمه الله خطبته قائلا: " فيا إخواني العرب الذين يستمعون لهذا الدرس في هذا الجامع الأموي، إنني ما صعدت هذا المنبر وإلى هذا المقام الذي هو فوق حدي، لأرشدكم فهذا أمر فوق طوقي، إذ ربما فيكم ما يقارب المائة من العلماء الأفاضل، فمثلي معكم كمثل صبي يذهب إلى المدرسة صباحا ثم يعود في المساء ليعرض ما تعلمه على أبيه، ابتغاء تصحيح أخطائه والتلطف في تصويبه وإرشاده. فشأننا معكم شأن الصبيان مع الكبار، فنحن تلامذة بالنسبة إليكم، وأنتم أساتذة لنا ولسائر أمة الإسلام، وها أنذا أعرض بعض ما تعلمته على أساتذتي: لقد تعلمت الدروس في مدرسة الحياة الاجتماعية البشرية وعلمت في هذا الزمان والمكان أن هناك ستة أمراض جعلتنا نقف على أعتاب القرون الوسطى في الوقت الذي طار فيه الأجانب -وخاصة الأوروبيون- نحو المستقبل، وتلك الأمراض هي:

أولا: حياة اليأس الذي يجد فينا أسبابه وبعثه.

ثانيا: موت الصدق في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

ثالثا: حب العداوة.

رابعا: الجهل بالروابط النورانية التي تربط المؤمنين بعضهم ببعض.

خامسا: سريان الاستبداد، سريان الأمراض المعدية المنوعة.

سادسا: حصر الهمة في المنفعة الشخصية.

ولمعالجة هذه الأمراض الستة الفتاكة، أبين ما اقتبسته من فيض صيدلية القرآن الحكيم- الذي هو بمثابة كلية الطب في حياتنا الاجتماعية- أبينها بست كلمات، إذ لا أعرف أسلوبا للمعالجة سواها".[20]

فالنورسي رحمه الله يعطي نموذجا للدعاة، ودرسا للمصلحين، وتوجيها لمن يرغب في حل المشاكل والمعضلات اليومية في عصرنا الحاضر، وذلك بعد تشخيص أمراض الأمة، التي أرجعها في أصلها إلى العداوة والشقاق، ووضع وصفة للعلاج مستنبطة من كتاب الله الحكيم، وذلك بست كلمات شرحها شرحا شافيا وهي: الأمل، اليأس داء قاتل، الصدق أساس الإسلام، المحبة، تضاعف السيئات والحسنات، والشورى.

وبعد رصد الأسباب ووضع المعالم الكبرى للوحدة في الخطبة الشامية، سار النورسي في عمله الإصلاحي على المنهج الذي وضعه، فكان اختلاف مذاهب المسلمين حاضرا عنده يراعيه في عمله وكتاباته، من أجل الجمع والائتلاف واتقاء الشقاق والتفرق بسبب الخلاف في الرأي والمذهب، فكان عنده منهج للتعايش واتقاء آثار الخلاف. وتجاوز رقعة العالم الإسلامي ليرسخ منهج التعايش الدولي والسلم العالمي على القيم التي يتفق عليها جميع البشر.

منهج التعايش وتجاوز الخلاف المذموم:

إن العالم يضم أجناسا مختلفة وإن كان الكل يعود إلى آدم عليه السلام، فهناك ألوان مختلفة وعادات متباينة وملل متنوعة، وبما أن الجميع وسعتهم أرض الله فلابد من منهج للتعايش معا بطريقة سليمة تحفظ للجميع الحقوق والواجبات دون صراع أو عدوان أو تصادم، فالحل في التعايش بسلام، وأن السلام في الإسلام هو الأصل في العلاقات بين كل الناس وأن الرسول ﷺ كان يتعامل مع كل الناس، مسلمين وغير مسلمين، باحترام لحقوقهم وحرياتهم، وسعيد النورسي لم يتجاوز هذا المنهج، بل

سار وفقه، وأيضا فقد كان للمدرسة النورية مقومات أساسية، تتجلى في الحكمة القرآنية، يقول سعيد النورسي: ''حكمة القرآن الكريم، فهي تقبل الحق نقطة استنادا في الحياة الاجتماعية بدلاً من القوة، وتجعل رضى الله تعالى ونيل الفضائل هو الغاية بدلاً من المنفعة، وتتخذ دستور التعاون أساساً في الحياة بدلاً من دستور الصراع، وتلتزم برابطة الدين، والصنف الواحد من الناس المنسجمين في الميول والأفكار، والأذواق والطبائع كأرباب الحرف والمهن، والوطن لربط فئات الجماعات بدلاً من العنصرية والقومية السلبية''.[21]

ويقسم النورسي الخلاف إلى إيجابي وسلبي، ودعا إلى الاختلاف الإيجابي البناء وقال: ينبغي ''أن يكون الخلاف أو الاختلاف إيجابيا بناء، ومعناه أن يسعى كل واحد لترويج مسلكه وإظهار صحة وجهته وصواب نظرته، دون أن يحاول هدم مسالك الآخرين أو الطعن في وجهة نظرهم، وأبطال مسلكهم، بل يكون سعيه لإكمال النقص ورأب الصدع، والإصلاح ما استطاع إليه سبيلاً، أما الاختلاف السلبي فهو محاولة كل واحد تخريب مسلك الآخرين وهدمه، ومبعثه الحقد والضغينة، والعداوة''.[22]

وكانت له قواعد عملية في التعامل مع المخالف، فكان شديد الحذر من أجل التعامل مع المخالف بالتي هي أحسن، يقول: ''إخوتي عليكم بمنتهى الحيطة والحذر... وإياكم إياكم أن تفتحوا باب النقاش مع العلماء بل يجب التعامل معهم بالحسنى والمصالحة على قدر الإمكان، فلا تتعرضوا لغرورهم العلمي حتى لو كان أحدهم ميّالا إلى البدع ومستحدثات الأمور، لأن الزندقة الرهيبة تجاهنا، فيجب عدم دفع هؤلاء المبتدعين إلى صف الملحدين''.[23] ويقول أيضا: ''إنه لا يمكن العيش بسلام ووئام في مجتمع إلا بالمحافظة على التوازن القائم بين الخواص والعوام، أي بين الأغنياء والفقراء وأساس هذا التوازن هو رحمة الخواص وشفقتهم على العوام، وإطاعة العوام واحترامهم للخواص.''[24] فبهذه الدقة البالغة كان يدبر أمر الخلاف بين مذاهب المسلمين، ليكون للخلاف العلمي الأثر الإيجابي كما كان في زمن السلف الصالح.

المداومة على التزكية ومراقبة النفس أساس الوحدة والتعايش:

في هذا السياق كان النورسي يذكر دائما بأصل التزكية النفسية، من أجل اتقاء باطن الإثم وتجاوز أمراض النفوس. وعليه فإن منهج بديع الزمان سعيد النورسي في

التعايش الإنساني قد دفعه إلى صرف جلّ جهده لتربية النفوس، وتقوية الإيمان، وتذكير الناس بالله واليوم الآخر، من خلال رسائل النور، وقد بدأ بالتحليل النفسي للإنسان، فقال: ''ذلك أن الإنسان حسب جبلته، وبمقتضى فطرته محب لنفسه بالذات، بل لا يحب إلا ذاته، ويضحي بكل شيء من أجل نفسه ويمدح نفسه مدحاً لا يليق إلا بالمعبود وحدة، وينزه شخصه، ويبرئ ساحته، بل لا يقر بتقصيره أصلا ويدافع عنه دفاعاً مستميتاً بما يشبه العبادة، حتى كأنّه يصرف ما أودعه الله فيه من أجهزة لحمده سبحانه وتقديسه إلى نفسه... فلا بد إذن من تزكيتها، فتزكيتها في هذه الخطوة وتطهيرها إنما يكون بعدم تزكيتها... نعم إن من يعجب بنفسه ويعتد بها شقي بينما الذي يري عيب نفسه محظوظ سعيد''،[25] وبذلك اعتبر النفس البشرية هي العدو اللدود لكل إنسان، فدعا إلى إصلاحها بقوله: ''إن كنت تريد أن تعادي أحدا فعادي ما في قلبك من العداوة، واجتهد في إطفاء نارها، واستئصال شأفتها،[26] وحاول أن تعادي أعدى أعدائك، وأشد ضرراً عليك، تلك هي نفسك التي بين جنبيك، فقاوم هواها، واسع إلي إصلاحها ولا تعاد المؤمنين لأجلها، فإن عداءك للمؤمنين ظلم مبين، وإن أردت أن تغلب خصمك فادفع سيئته بالحسنة، فبها تخمد نار الخصومة، أما إذا قابلت إساءته بمثلها، فالخصومة تزداد، حتى لو أصبح مغلوباً -ظاهراً- فقلبه يمتلئ غيظاً عليك... بينما مقابلته بالإحسان تسوقه إلى الندم، وقد يكون صديقاً حميماً لك، فمن شأن المؤمن أن يكون كريماً، فإن أكرمته فقد ملكته، وجعلته أخاً لك، حتى لو كان لئيماً -ظاهرا- إلا أنه كريم من حيث الإيمان''.[27]

خاتمة

بعد هذه الجولة العلمية ومحاولة استقراء قواعد المنهجية التربوية والعلمية عند سعيد النورسي من كليات رسائل النور -التي هي عبارة عن فيض قرآني، وهي كلها حكم وتوجيهات وآداب وأخلاق- فالنورسي رحمه الله ينطلق من صيدلية القرآن ومن الكلمات الست التي تضمنتها الخطبة الشامية، ومن كونه يقدر الإنسان ويفضله على سائر المخلوقات، حيث يقول: ''إن جوهر الإنسان جليل، وماهيته رفيعة، وجنايته كذلك عظيمة، وطاعته وانقياده مهمة، فهو لا يشبه سائر الكائنات، لذا لا يمكن أن لا ينتظم مع الكائنات ولا ينقاد للأوامر''،[28] لذا كان النورسي يسير وفق منهج النبوة ويتواصل ويتعامل مع أخيه الإنسان بتوجيهات القرآن، قال رسول الله ﷺ: ''قد تركتكم على البيضاء[29] ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك''.[30]

إن قواعد المنهجية التربوية والعلمية عند النورسي، أكسبته ثقة طلابه وأتباعه، وأعطت أكبر نجاح لرسائل النور، أمام الحشد الغفير من المعارضين، والفلاسفة المتعنتين، وكل أنصار الضلال، فلم يستطيعوا منع انتشار كتبه بالرغم من وقوفهم سدا منيعا في وجهها، بل تحداهم بإيمانه، فانتشرت رسائل النور، وتلقاها الناس بشوق بالغ منقطع النظير، فكان منهجه سببا لنجاحه وانتشار رسائله.

* * *

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إشراقات نورية من الديار المغربية للدكتور عبد الكريم عكيوي، منشورات جمعية المركز المغربي للثقافة والتنمية والتعاون بتنسيق مع مركز إسطنبول للثقافة والعلوم.
- بديع الزمان (نظرة عامة عن حياته وآثاره) إحسان قاسم الصالحي.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمؤلفه: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- تهذيب اللغة لمؤلفه محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
- الخطبة الشامية في علاج أمراض الأمة الإسلامية - ترجمة وتحقيق وتقديم إحسان قاسم الصالحي محرم الحرام ١٤٠٩ (مطبوع ضمن رسائل النور الجزء الثامن.
- الرجل والإعصار، سيرة ذاتية مختصرة لبديع الزمان النورسي -المجلد التاسع من كليات رسائل النور- دار الكلمات الجزائر- الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.
- صيقل الإسلام/ محاكمات على برهان الكلنبوي/ رسائل النور الجزء الثامن.
- سنن ابن ماجه لابن ماجة أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى: ٢٧٣هـ)، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- سنن الترمذي لمؤلفه: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى، الترمذي، أبي عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) تحقيق وتعليق مجموعة من الأساتذة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ- ١٩٧٥
- السنن الصغرى للنسائي = المجتبى من السنن، لأبي عبد الرحمن أحمد بن الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦
- الكلمات- المجلد الأول من- كليات رسائل النور-
- المعجزات القرآنية المجلد الخامس من- كليات رسائل النور- الملاحق – المجلد السابع من- كليات رسائل النور ملحق أميرداغ رقم٣.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المؤلف: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ
- الموسوعة الحركية ''جزءان'' فتحي يكن، دار البشير، عمان، الأردن، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- النورسي (حياته وبعض آثاره)، د. محمد سعيد رمضان البوطي.

الهوامش

[1] استاذ في كلية الآداب جامعة ابن زهر أكادير–المغرب.
[2] ينظر الخطبة الشامية في صيقل الإسلام، ص ٤٩١–٥٣٨.
[3] صيقل الإسلام، ص ٥٥٦.
[4] صيقل الإسلام، ص ٢٤.
[5] ''إشراقات نورية من الديار المغربية'' للدكتور عبد الكريم عكيوي، ص ٦٨.
[6] ينظر رسالة الطبيعة في اللمعات، ص ٢٦٥- ٢٩٨.
[7] ''مؤلفات بديع الزمان النورسي كنموذج لتقديم الإسلام إلى الغرب'' مؤتمر بديع الزمان النورسي، إسطنبول ١٩٩٢م، ص ٢٢٢- ٢٢٣.
[8] ينظر ''أسس الوحدة الفكرية عند بديع الزمان النورسي'' للدكتور عبد الكريم عكيوي، ص ٢٥–٣٤.
[9] الكلمات، ص ١٧٥ – ١٧٨.
[10] إشراقات نورية من الديار المغربية، ص ٧٩.
[11] الكلمات، ص ٢٥٤
[12] اللمعات، ص ٦–٩.
[13] اللمعات، ص ١٠–٢٠.
[14] اللمعات، ص ٢٦٨.
[15] الخطبة الشامية، ص ٨٨.
[16] إشراقات نورية من الديار المغربية، ص ١٦٠.
[17] إشراقات نورية من الديار المغربية، ص ١٦١.
[18] الخطبة الشامية، ص٥- مقدمة الكتاب بقلم إحسان قاسم الصالحي محرم الحرام ١٤٠٩.
[19] الخطبة الشامية، ص٦ –مقدمة الكتاب بقلم إحسان قاسم الصالحي.
[20] الخطبة الشامية، ص٢٤.
[21] الكلمات، ١٤٥.
[22] المكتوبات، ٣٤٧.
[23] الملاحق–ملحق أميرداغ، ص ٢٨٦.
[24] الكلمات: ٤٧٤.
[25] المكتوبات، ص ٤٢٣، ٥٩٥.
[26] الشأفة: الأَصْل، واستأصل الله شأفته، أَي أَصله قَالَ: والشأفة: الْعَدَاوَة. تهذيب اللغة باب الشين وَالْفَاء.
[27] المكتوبات، ص ٣٤٣.
[28] صيقل الإسلام/ محاكمات، ص٥٤.
[29] أي الملة والحجة الواضحة التي لا تقبل الشبه أصلا.
[30] أخرجه ابن ماجه عن العرباض بن سارية في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين رقم ٤٣ (١٦/١).

بديع الزمان سعيد النورسي ... إنساناً قرآنيا

الملخص

عارف علي النايض[1]

يعرض البحث مفهوم الإنسان القرآني، إنسان يستشعر ما يقرأ، فيبرمجه القرآن الكريم برمجة جديدة، ولا يتأتى الخلوص إلى هذه الرتبة ما لم يجعل تمكين مضامين القرآن من جملة ملكاته واستعداداته واستشرافه مسلكاً دائماً. فيغدو والمنهج الإلهي عند ''الإنسان القرآني'' منهجاً عملياً تطبيقياً وليس تلقياً نظرياً فحسب، فهو سبيل لواقع ملموس. ارتضاه قلب المؤمن، ويرتضيه، وسيرتضيه، بتعليم القرآن الخالدة، هكذا تتشكل شخصية ''الإنسان القرآني''.

ولننتقل الآن إلى ''تعدديته الكثروية الاجتماعية''. وكان الأستاذ في رسائل النور من أبرز الشخصيات العلمية التي تجلت فيها هذه المعاني، فأدى إدراكه لكلام الله المعجز والفعّال والمؤثر في الحياة، إلى حقيقة مفادها: إنّ الله تع إلى نزّل القرآن على نبينا محمد ﷺ مفتاحاً لمغاليق القلوب المؤمنة ومنبعاً لماء الحياة مثل عصا موسى (عليه السلام) الذي يفلق البحر ويفجر الماء من الصخر.

الكلمات المفتاحية: النورسي، القرآن، الإنسان، الإنسان القرآني.

* * *

Bediuzzaman Sa'id al-Nursi: A Man of the Qur'an

ABSTRACT

'Arif 'Ali al-Nayed

This search explains the concept of "Qur'anic person". He is a person who can feel what he reads, surrender to the Quran to the extent that he is reprogrammed by the Quran. For a person to become a Quranic person he has

to uphold contents of Quran and embody them as being among his abilities, aptitudes and attitude. Thus, the divine approach turns into practical applicable approach and not merely a theoretical one. It becomes a concrete way to reality, a way that is favored and accepted by the heart of the believer.

After that, the research moves to explore Nursi's "social pluralism". Throughout his writings, Nursi has embodies these meanings. His deep understanding of God's miraculous, effective and life changing words, has led to the fact that God has revealed the quran to our prophet Muhammed as a key to open hearts and minds of faithful people. It is a spring of water of life, like the stick of Moses (peace be upon him), which splits sea and springs water out of rocks.

Keywords: Nursi, Quran, Human, Qur'anic person.

* * *

البحث:

كان المتوقع مني أن أتكلم في الندوة عن تلاوة القرآن أو قراءته في الكثرة الجماعية لكن، وكما يدل عليه هذا العنوان المستغرب، أتحدث عن الكثرة الجنسية أو ''تعددية الكثرة'' عوضاً عن الكثرة، وعن ''الإنسان القرآني'' Homo Qur'anikus عوضاً عن قراءة القرآن أو تلاوته.

لقد اخترت هذا العنوان العائم عن قصد. فأنا أظن أنّ الكثرة بالمعنى الحقيقي، (وهذه لا وجود لها فعلاً في أي مكان)، لا تكون فاعلة في الغالب، إذا لم يتشكل مفهوم ''تعددية الكثرة'' في قلوب الأفراد وعقولهم بدرجة عالية. فإذا أردنا أنْ نهيئ الأرضية المناسبة ''للكثرة'' بمعناها الحقيقي، فيجب أن نشجع تعددية الكثرة الاجتماعية. زيادة على هذا، أظن أن المسلم يقرأ القرآن قراءة مجردة، تشبه قراءة مثقف غربي متابع لكتاب من الكتب.

هل المطلوب من المسلم أنْ يحفظ القرآن بمعنى يستظهره في العقل. أمْ أنّ الأهم من ذلك، هو أنْ يحمله في قلبه، ويأذن له أن يغيّره إلى إنسان جديد... إلى إنسان أسميه ''الإنسان القرآني''، لأني لا أجد له اسماً أفضل من هذا ! فإذا أردنا أن نفهم نوعية مقتربات المسلم إلى القرآن بحق، فينبغي أن ندع جانباً معنى ''القراءة'' المجردة.

لنبدأ بإيضاح المقصود من ''تعددية الكثرة الاجتماعية'' (Cosmopolitiunism).

لم تعد هذه الكلمة متداولة كثيراً كما كانت متداولة في السابق. كانت الكلمة في الماضي تفيد معاني خاصة في عناوين مصنفات الفلاسفة الكبار، مثل كانط وماينك Meinecke. وأرى أنّ هذه الكلمة جديرة بالإبراز من جديد. فلنلق نظرة على المعجم الانكليزي COLLIN في مكتبتي، لنعرف ماذا يكتب امام كلمة Cosmopolitan:

١ـ اسم. الذي يعيش في دول كثيرة ويجول في دول كثيرة. الذي ينجرد من المعايير المسبقة عن الوطنية والقومية خاصة.

٢ـ صفة. الاهتمام والتعلق بأرجاء ومناطق كثيرة في العالم.

٣ـ مثقف أو مدني.

٤ـ خليط متكون من أفراد أو عناصر قادمين من أرجاء العالم أو مناطق مختلفة فيه.

٥ـ انتشار الحيوانات أو النباتات في أرجاء واسعة.

أما الأسباب التي دفعتني إلى نفض الغبار عن هذه الكلمة فهي:

١ـ تجردها عن المعايير والأحكام المسبقة عن الوطنية والقومية.

٢ـ قربها من السياحة والاستنفار.

٣ـ قربها من تصفية الروح بمعنى من المعاني.

هذه المتعلقات الثلاثة – كما سنرى عما قليل – تجعل الكلمة مناسبة لإيضاح معنى ''الإنسان القرآني'' الذي نمر عليه سريعاً.

ونشير أيضاً إلى وجود محذورين اثنين من استعمال ''تعددية الكثرة الاجتماعية Cosmopolitanism هما:

الأول: إنّ هذه الكلمة تفيد فضاءً واحداً فقط. أما ''الإنسان القرآني'' فيسيح في أجواء عديدة ومتنوّعة.

الثاني: ترتبط بالعالم المادي فقط مع الوسعة التي في مدلولها. أما ''الإنسان القرآني'' ، فاهتمامه بالعالم الأخروي أيضاً، بل حتى بالذات الإلهية.

لأوضح الآن معنى ''الإنسان القرآني'':

''الإنسان القرآني'' مؤمن إيماناً يقينياً بأنّ القرآن كلام الله وعازم على الحياة وفاقاً لأوامره. يسعى لحمل القرآن في قلبه كل لحظة من لحظات حياته، ويجدّ في صياغة شخصيته بمعايير القرآن إلى حد التطابق.

''الإنسان القرآني''، يحس بالفارق بين القرآن وسائر الكتب العادية كالفرق بين الذات الالهية والمخلوقات العادية. يوقر ويحترم القرآن كأنه يتلقى كلام الله حساً ومعنى. فهو يؤمن به: إنّه كلام عليم يحيط علمه الأزل والأبد. كلامه اللدني العالم الأزلي الأبدي. وهو رسالة الله الرحمن الرحيم تناديه في الزمن الحاضر. يصغي إلى القرآن من أوله إلى آخره خطاباً موجهاً إليه بشخصه من خالقه.

''الإنسان القرآني'' يرى القرآن هبة وهبه الله له بلا مقابل، إلا الشكر والاستقامة في حياته كلها.

''الإنسان القرآني''، يعلم أنّ القرآن يؤسس حكماً في وجوده مثله كمثل الإنسان الذي يحيل الجدر الصماء إلى سكن ومأوى. ويعلم أنّ قلبه وعقله وكيانه كله خراب وبناء مهجور وجدران تصير انقاضاً لا محالة. يعلم ذلك حقاً، لأن الرسول الحبيب ﷺ علّمه. ويعلم ذلك حقاً، لأنّه جرّب وتحقّق بنفسه أنّ شبابه يتجدد بإحياء معاني القرآن في ذاته كلما تلاه، ويتلاشى إذا هجره. إنّه بالعيش بالقرآن وللقرآن يشغل قلبه، ويجعله ساكناً لجوانبه، ومستقراً بين وجدانه.

''الإنسان القرآني'' لا يقرأ القرآن كما يقرأ الكتب العادية التي تحرك عقله، ولا كما يقرأ ديوان شعر. بل يتلوه تلاوة مؤدياً حق التلاوة. والتلاوة كلمة تجمع معاني العبادة والأداء الديني، يتهيأ لها في صفاء كما يتهيأ للصلاة، ويتوجه فيها قاعداً أو قائماً إلى الكعبة الشريفة قبلة المسلمين. فالتلاوة مثل العبادات الأخرى. نية وتوجه إلى القبلة بآدابها.

''الإنسان القرآني'' يتلو القرآن بقلبه، لا بعقله، لكنه لا يُبْعِد العقل عن فهمه. هو عقل حاصل من فعل قلبي، وليس بذهن رياضي. قلبه مركز لوجوده كله، المادي والروحي. إنّه يتلو القرآن الذي يبعث الحياة في بدنه وروحه، بقلب ينبض في وجوده كله.

''الإنسان القرآني'' يتلو القرآن آية فآية، وسورة فسورة، كما حفظه حفاظ السلف الأوّل، وينقله كما نزل إلى الخلف، يستسلم قلبه للقرآن كاستسلام لوح الخشب للنجار. فهو يسلم قلبه للقرآن ليصوره ويبدله كيفما يشاء حتى يصير قلبه القرآن.

''الإنسان القرآني'' يهب قلبه بإخلاص للهدي الإلهي وسبب النجاة، ولا يستغل القرآن وسيلة لمآربه وأطماعه البتة. ويعلم أن الله وهبه عقلاً وسخر له وسائل ليتغلب على مشاكله، ولا يفكر بالقرآن كمستودع يختزن حلولاً سحرية أو رفوفاً تصطف فوقها وصفات جاهزة. مع ذلك، هو يحد شخصيته وإنسانيته بحد القرآن حتى يغدو خُلُقه القرآن، فيكون حلّه للمعضلات حلاً قرآنياً.

فكل حركات ''الإنسان القرآني'' وسكناته قرآنية.

والمنهج الإلهي عند ''الإنسان القرآني'' ليس تلقياً نظرياً، بل سبيلا لواقع ملموس. وشريعته ليست بناء خارج القرآن، بل مجموعة التصرفات الواقعية التي ارتضاها قلب المؤمن، ويرتضيها، وسيرتضيها، بتعليم القرآن الخالدة.

هكذا تتشكل شخصية ''الإنسان القرآني''.

ولننتقل الآن إلى ''تعدديته الكثروية الاجتماعية''. ينبغي الآن امتزاج ''تعددية الكثرة الاجتماعية'' ''بالإنسان القرآني'' وهي غريبة عليه بمعناها الحقيقي. لأن ''الإنسان القرآني'' غريب متمرس ومحترف للغربة. فهو مسافر في درب الحياة يسير على هدي النبي ﷺ. ويعرف أن سبيل الإسلام غريب متفرّد عن السبل الأخرى. وقد قال الرسول الحبيب ﷺ: ''بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ''[2] والإنسان القرآني يرى في القرآن أهم مصدر للغربة فهذه الآيات التي هي كلام الله، يتلوها مرة تلو الأخرى، فتعمل في قلبه كمبضع الجراح، فتصدّه عن كلّ ما في الدنيا، وتوجّه وجهه إلى الموجود الواحد الأحد المطلق.

وحين يتلو القرآن كل يوم، فيلقن ''الإنسان القرآني'' ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة:١٥٦

...إنا إليه راجعون في كل وقت من الزمان، وفي كل لحظة، وفي كل نفس.. لا في يوم من الأيام. القرآن يقود الإنسان إلى ربه دائماً، بل يدفعه إليه تع إلى . ولذلك، لا يعد ''الإنسان القرآني'' أرضاً لا يذكر فيه الله وطنا له. ولا يشتاق إلى شيء، كاشتياقه

لقرب مولاه والنظر إلى جماله. وهذا ما يجعله غريباً. لأنه مسافر لا يَمَلُّ المسير بقصد الوصول إلى مولاه. إنّ كل صفحة من القرآن تقود سالك سبيله الذي يتلوه إلى الخالق. والإسلام في القرآن هو ''الصراط المستقيم''، الذي يتبعه المؤمنون فيهتدون إلى سواء السبيل ويحيد عنه الضالون فيتيهون ويقعون في سواء الجحيم.

وتعزز قصص الأنبياء السائحين في القرآن حال الاستغفار الدائم، وخاصة إن كانت هذه السياحة مستمرة. فموسى عليه السلام سائح في فتوته، وكلمه الله تعالى وهو سائح، ورجع إلى مصر سائحاً لينذر بني إسرائيل. وإبراهيم عليه السلام اعتزل قومه وأباه للعبادة بعد أن كذبوه ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾.[الصافات:٩٩] وإسماعيل عليه السلام فتح عينيه في الغربة، ثم صارت تلك البلاد الموحشة بعد زمن ''مكة''.

وتتعزّز في القرآن سياحة الأنبياء بهجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة المنورة. وفي ابتداء تقويم المسلمين بالهجرة عبرة ! ولا شك في توطن النبي ﷺ. لكن تدقيق سيرته يدل على أنّه لم يقعد سنة كاملة في المدينة على وجه الدوام والاستمرار. وحتى حين إقامته، فقد كان سائحاً في الوصول إلى معرفة الله وتحقق قلبه بتلك المعاني!

وقارئ القرآن إذْ ينتقل في تلاوته من آية إلى التالية لها، وإذ تنفذ معانيها في قلبه آية فآية، يعيش تماماً في سياحات أنبياء الله. ولا يكتفي بالحياة في تلك السياحات، بل يعي الحالة الروحية الغائرة والمستعصية على التعريف في هذه السياحات. إن التجربة الحركية والاستنفار والتحفز الدائم للسفر والسياحة الروحية، عنصر مهم في تكوين ''الإنسان القرآني''. هذه السياحات تجعل ''الإنسان القرآني'' تعددي الكثرة الاجتماعية (Cosmopolitanism) القرآن يسيح به من مكان إلى مكان، إلى أجواء يتنفس فيها. المهم هنا أنّ القرآن يهبه الاعتياد على التهيؤ الدائم للسفر.

لكن في سياحات ''الإنسان القرآني'' شيء عجيب ...هو أنّه لا يدع نفسه لشيء إلاّ لله تعالى، ولا يرجع إلا إلى الله تعالى. فهو يهتدي بالله ويرجع إليه كالسائر في ليلة صيف صافية ينيرها بدر وضّاء. يمكنك أنْ تتّجه شرقاً أو غرباً، ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾.[البقرة:١١٥] ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.[البقرة:١١٥] نور الله تعالى يهديه دائماً إلى سواء السبيل ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾.[النور:٣٥]

القرآن يقول للإنسان : ﴿إِنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾التوبة:١١٦ وله أن يسيح فيها كما يشاء، على أن يتعلق قلبه بالله دائما.

''والإنسان القرآني'' قادر على أن يتعلّق قلبياً بالله في كل سياحة خارجية وداخلية، لأنّه يلحظ في الكثرة والزحام تجليات أسماء الله تعالى. وحتى القرآن هو تجل من تجليات صفات الله سبحانه واسمائه الحسنى. فهو يعلم بتجلياتها التغير والتحول في كل صفحة من صفحاته.

القرآن يعلّم ''الإنسان القرآني'' بأنّ الجبال والسموات والدنيا آيات لله سبحانه. ويعلّمه كيف يرى آياته في تغير الكائنات وتوسعها. ويعلّمه أنّ الكتب المنزّله على أنبياء الله آيات لله. القرآن يعلّم ''الإنسان القرآني'' قدرة الله في تحول عصا موسى بأمر الله تعالى إلى ثعبان مبين وحيَّة تسعى، وفلق البحر به.

''الإنسان القرآني'' يرى تصرف الله في كلّ شيء فيستحضر وجوده (سبحانه) دائماً.

ومثلما يجعل القرآن ''الإنسان القرآني'' يرى آيات الله وتجليات أسمائه وصفاته في العالم الخارجي، فهو يجعله في نقلة متقدمة أخرى – يرى آياته وتجلياتها في نفسه ودنياه وروحه ووجوده بشغف واستكشاف. فتغدو الدنيا وروحه ميدانين رحبين للتجليات، وهو يتطلع إلى هذه الآيات اللانهائية، ''باناروما عظيمة''.

''الإنسان القرآني'' يستشعر بالقرآن النعم الجليلة لهذا التنوع. يعيش فعلاً العناية الإلهية التي وهبت له هذه الأنواع والألوان المختلفة من النخيل والأعناب والسحاب والجبال... وحتى الإنسان. وهو إذْ يرى العناية الإلهية في الأشياء والإنسان ويستشعر الإحسان الإلهي في هذا الاختلاف والتنوع، ينظر إلى الكائنات باحترام ويحتضها ويضمها إلى صدره.

ثم إنّ'' الإنسان القرآني'' يتعلّم من القرآن أنّ التنوّع الإنساني هبة وإحسان أيضاً، وإنْ أدّى به إلى النزاعات والاضطرابات القائمة. فهذه إرادة الله. ويتعلّم التوكّل في خضوع لحكمة الله في التنازع والتدافع المحتمل والدائم بيننا -نحن البشر- ويفهم أنّ الإرادة المطلقة لله، ويعتمد على مشيئته وعدله. ﴿إلى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾...الأنعام:١٦٤ هذا هو الدرس المتكرر من القرآن.

''الإنسان القرآني'' ينظم حياته بتفاصيلها إلى نهاية رحلته فيها بالقرآن. وقد تواجهه معضلات محتملة لا حل لها في هذه الدنيا، وتبقى كذلك إلى أن يوسّد في الترب. فيترك الحكم فيها إلى الآخرة. فإنّ من الاختلافات والتنازع مالا حلّ له إلى أن يحكم الله تعالى فيها في المحكمة الكبرى.

إن اعتماد ''الإنسان القرآني'' على حكمة الله تعالى يريحه في هذه الدنيا. وتلك راحة تجعله واثقاً مطمئناً. وليست الثقة هذه نابعة من الكبر أو الاعتماد على النفس، بل من الإيمان والتواضع.

فلا يزال ''الإنسان القرآني'' ينضج بالخصال القرآنية حتى يغدو مستقيماً ''وتَعَدُدِيَ الكثرة الاجتماعية''

هذا هو ''الإنسان القرآني'' الذي ظهر على مدى التاريخ في كل مكان مسلماً مسؤولاً عن ثقافة وتراث عظيم محوره معرفة الله تعالى وتمثّل أوامره ونواهيه. هؤلاء هم المسلمون الذين منحوا الإنسانية الحضارة الإسلامية بشعرها وفنها وآدابها وحكمتها.

''الإنسان القرآني'' يتمثل في المسلمين الذين أحاطوا علماً بالاختلاف بينهم وبين الأديان والمذاهب الأخرى ومحّصوا آراءهم بصبر عجيب، لأنّهم يعلمون بأنّ في كل ذلك آيات لله تعالى . ونجد في علماء السلف الصالح نماذج كثيرة، نفتقدها في عصرنا الحاضر. فواقعنا المعاصر لا يسرّ الناظرين، ويجعل من ظهور نماذج ''الإنسان القرآني'' ضروريا.

إنّ عملية حصر الإسلام بالحدود القومية والجغرافية، جاءت بتأثر كثير من المسلمين بالقوميين الأوربيين أو بالنظريات اليسارية. مما جعل الإسلام واقعًا تحت وطأة هذه المؤثرات الأيديولوجية الدنيوية والانتماء القومي. لقد دفع انقطاع المسلمين عن الدنيا في القرون ١٧، ١٨، ١٩، وتفوّق العالم الغربي مادياً، والنتائج المرة من التحام هذين السببين، فأثّر سلبًا على صورة الإسلام في العالم، فعرض الإسلام بشكل يعكس صورته المستلفة من مرآة المدرسة التجريبية الغربية. ونرى من الضروري أنْ يتوقف هذا النوع من العرض إذا أردنا أنْ نعرف حقيقته إذا أردنا ''للإنسان القرآني'' أن يستمر حياً.

إنّ أنموذج ''الإنسان القرآني'' المزيف، يصدُّ عن تلاوة القرآن كلاماً لله تعالى . فقد صار المسلمون في هذه المرحلة المؤسفة يقرأون القرآن كمحتويات ومفاهيم متأثرين كثيراً بالمناهج الغربية. فتخلف من ذلك نوعٌ من الاقتراب إلى القرآن بمنظور ''يعتمد على المفاهيم'' التجريبية''، ويستند على استخدامه وسيلة للمشاريع والرغبات الإنسانية. ونجد اليوم زمرة متخصصة تقوم بمثل هذه المناورات مع القرآن، تراهم يتكلمون باسم القرآن، فيخدعون البسطاء من المسلمين وغير المسلمين ويقودون المسلمين إلى الهاوية.

إنّ لانحسار أنموذج ''الإنسان القرآني'' سبب آخر يتعلق بخصلة ذاتية فيه. فكما مرّ فيما سبق، يمتلك ''الإنسان القرآني'' صفة غريبة، أعاقته عن محاولات ''التمازج'' المطالب به بشدة فيما يسمى ''بالمجتمع التعددي''.

إنّ ''الإنسان القرآني'' هو الميل إلى طلب حياة وعالم يقودهما القرآن. وهذا ما لا يتوافق مع ما يسمى ''بالمجتمع التعددي'' في عصر الفضاء. فكثير من مثل هذه المجتمعات دعت ''الإنسان القرآني'' إلى ترك ''غربته'' وطلبوا منه ألاّ يفسد عليهم حياتهم التي ارتضوها. وإذا استجاب أنموذج ''الإنسان القرآني'' لهذا الطلب وامتزج مع تلك المجتمعات، فقد أضاع خصائصه النوعية تماماً، أو تعرّض إلى تشوه شديد على أقلّ تقدير. أما الذين رفضوا الاستجابة، فقد هاجروا إلى مواضع يجدون فيها عونا أو إلى مواقع أقلُّ عدوانية وهجوماً.

إنّ ''الإنسان القرآني'' تعددي في جوهره، بمقدوره أن يعيش في كل أرجاء الأرض أو أن يلقى قبولاً حيثما وجد. لأنه يحمل حياته ودنياه العملية في قلبه. ومع وجود مشاكل كثيرة يتعرض لها ''الإنسان القرآني''، يبقى هو الأسبق في المضمار فلا يدانيه ما يسمى ''بالمجتمع التعددي'' ولا ''نماذج ''الإنسان القرآني'' المزيفة.

يقرر علماء الإنسانيات والفلاسفة أن الإنسان نوع عاقل، وقادر على التمييز والتعلم والإدراك والتفكير. أما أنا فأقول بوجود نوع آخر هو ما يمكن أن نسميه '' الإنسان القرآني''. وأردت أن أُشَكِّلَ إطاراً لهذا ''الإنسان القرآني''. هذا الإطار ليس ابتكاراً من عندي، بل هو شيء ورثناه من موروثاتنا وتقاليدنا العظيمة.

عائشة رضي الله عنها تعرّف الرسول الحبيب ﷺ فتقول: (كان خلقه القرآن)[3] فتقيّم خلق الرسول ﷺ على الأخلاق القرآنية. وأيضاً هو من موروثات وآثار المربين العظام مثل الآجوري والمكي والمحاسبي والغزالي .

القرآن ليس تشريعاً إنسانياً وضعياً، بل سبيلاً محسوساً للوجود. والبناء القائم حسب المدلولات القرآنية ليس قولاً قرآنياً فحسب، بل حركات ملموسة للإنسان الذي تشكّل قلبه بالقرآن وحده، ولا يزال يتشكّل به، وسيستمر في التشكل كذلك. هكذا هي العمومية في أخلاق ''الإنسان القرآني''.

وإلى هنا رسمنا صورة ''الإنسان القرآني'' بخطوط عريضة. ونريد من هنا أن نعرج على بديع الزمان الذي يشكل ''باراديغما'' للإنسان القرآني في هذا العصر.

يبين بديع الزمان في مصنفه الموسوم بالمثنوي العربي النوري أن مجدد الألف الثاني الإمام الرباني نصحه نصحاً غيبياً في كتابه (المكتوبات):

أنْ ''وحّد القبلة'' و ''اتبع استاذاً واحداً''، فالتزم بنصحه، وفهم من ذلك النصح أنّه يريد أنْ يجعل من القرآن أستاذاً وحيداً له. ''لأن القرآن هو الأستاذ الحقيقي وتوحيد القبلة يكون بهذا الأستاذ'' .

إنّ هذا التمركز الخاص على إرشادية وأستاذية القرآن، هو مفتاح لفهم النورسي إنساناً قرآنياً.

ومن المهم أيضاً أنْ نعرف أنّ اقتراب بديع الزمان إلى القرآن باعتباره مرشداً، ليس اقترابًا عادياً كاقترابه من النصوص الأخرى. فهو يؤكد في مقتربه على القرآن كلاماً لله تعالى خالق الموجودات كلها.

ويذكر في مكان آخر من المثنوي العربي النوري أنّ قوّة النص وعلّوه يتعلق بالقائل والمصدر فلا ينبغي الاقتراب من كلام الخالق بصفة الاقتراب من كلام المخلوق. فيكرر كثيراً القول المشهور في تراثنا ''الفرق بين القرآن والكتب الأخرى، كالفرق بين الخالق والمخلوق'' ولذلك يؤكد الغزالي في فصل آداب تلاوة القرآن في كتابه ''الإحياء'' على إدراك من يخاطبك عند تلاوة القرآن واستحضار أنّ المتكلم هو الله تعالى.

لقد أدى إدراك سعيد النورسي لكلام الله المعجز والفعّال والمؤثر في الحياة، إلى حقيقة مفادها: إنّ الله تعالى نزّل القرآن على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مفتاحاً لمغاليق القلوب المؤمنة ومنبعاً لماء الحياة مثل عصا موسى (عليه السلام) الذي يفلق البحر ويفجر الماء من الصخر.

فهذه النعمة المتمثلة في فعالية التغيير القرآنية منبع لا مثيل له لبعث الحياة، على خلاف الجهد غير المجدي للفلسفة الباحثة عبثاً عن نظام وضعي مثالي يقيمه الفكر البشري.

ولا يحصر بديع الزمان هذا التأثير الفعّال للقرآن الكريم على فتق القلوب المتحجرة فقط، بل يراه متعدياً لصورة عجيبة إلى محو الكثافة الزائفة للدنيا الخادعة. فلا يسمح -كما ذكر في المثنوي العربي النوري- للدنيا أن تبقى حاجزاً جامداً بيننا وبين الحق سبحانه وتعالى، بل يريد أن يبعثرها شذر مذر بقدرة القرآن. بمعنى آخر أن بديع الزمان يرى أن القرآن يكسر حاضر الدنيا ويظهر للبشرية الحقيقة التي وراءها حتى يبدو الحق حقاً.

فما المنهج والوسيلة التي وجدها سعيد النورسي للحصول على هذه القوة الفعالّة للقرآن الكريم في تحطيم حاجز الدنيا؟

الجواب في هذا الدعاء الصافي والقصير:

''فيا ربي ويا خالقي ويا مالكي!
حجتي عند ندائي حاجتي.
وعدتي عند دعائي فاقتي.
ووسيلتي انقطاع حيلتي.
وكنزي عجزي.
ورأس مالي آمالي وآلامي.
وشفيعي حبيبك ورحمتك.
فاعف عني واغفر لي وارحمني يا الله، يارحمن، يارحيم''.[4]

* * *

الهوامش

[1] ولد في ليبيا / بنغازي سنة ١٩٦٢ وأنهى دراسته في هندسة البيولوجيا. حصل على الماجستير والدكتواره في فلسفة العلوم من جامعة غلوف بكندا. حالياً أستاذ في المعهد السياسي للأبحاث العربية والإسلامية في روما. ألقى محاضرات عن الفلسفة وفلسفة الاسلام والشريعة والتصوف في جامعات ايطاليا وماليزيا وشارك في مؤتمرات للعلاقات الاسلامية-المسيحية. يتقن العربية والإنكليزية والإيطالية ويلم بالفرنسية والإسبانية والألمانية. متزوج وله ولدان.

[2] أخرجه مسلم، حديث: ١٤٥، وأخرجه ابن ماجه في ''كتاب الفتن''، ''باب بدأ الإسلام غريباً'' حديث: ٣٩٨٦.

[3] صحيح مسلم، حديث: ١٧٧٣.

[4] المثنوي العربي النوري ص ١٥٩.

الإنسان ومفهوم (الانتساب الإيماني) عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النُوْرْسي

الملخص

أ.د. فريد الأنصاري [1]

اشتمل البحث على بيان مفهوم (الانتساب الإيماني)، وخلاصته: الانخراط الوجداني في سلك العبودية لله إيمانا وعملا، وأكّد الباحث علاقة الانتساب الإيماني بالتوحيد، وأنّ له صلة بجملة مكوّات الفعل الإنساني، فيتجلى الانتساب الإيماني في العبدية، التجلي الرباني، ومنه استمداد القوة الخارقة، وأنّ من الانتساب تفيض التجليات على مرآة القلب الصقيلة الصافية بآلاف المعاني، ليس أقلها شأنا (معنى) الزمن، أي ما يجده العبد من لذائذ الحياة المتدفقة بالخلود، من تجليات أسماء الله الحسنى، الدالة على البقاء السرمدي، من مثل أسمائه تعالى: الحي، والقيوم، والباقي، والأول، والآخر، والوارث، جل جلاله، ولأنّ الله هو المالك والمخلوقات مشتركة في الانتساب إليه بالخَلْقِيَّة سيجعل الانتساب الإيماني المسلم مستشعرا االأخوة الوجودية، وخلص الباحث إلى أنّ مملكة (الانتساب الإيماني) التي قدّمتها رسائل النور هي كؤوس طافحة بالمحبة... لهذا وقف الباحث عاجزا فأكّد العجز عن تلخيصها في وريقات، فإذا أردت شيئا من رحيقها فذق.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، الإنسان، الإيمان، الانتساب الإيماني.

* * *

Man and the Conception of the Relationship of Belief in the Works of Ustad Bediuzzaman Sa'id al-Nursi

ABSTRACT

Prof. Dr. Farid al-Ansari

The research touches on explaining the concept of (faith belonging) which is centered around deep emotional engaging in slavery to God both in belief and in action. The research also asserts the relationship between faith belonging and monotheism, and its connection with all components of human action. Faith

belonging is manifested through slavery to God, His attributes of Lordship, and from deriving extraordinary power from Him. This belonging reflects thousands of meanings on the mirror of pure hearts. Not least of them the meaning of time,ie , the pleasure of immortality felt by slave of God through manifestation of the Names of God, such as The Ever living One, The Self-Subsisting One, The Ever Surviving One, The Very First, The infinite One, The Eternal Inheritor, the Almighty. Because God is the Owner, and all creatures derive their very existence from Him, faith belonging add to the believer feelings of faith brotherhood. The researcher concludes that the Realm of Faith Belonging is provided in the Risale-i Nur as overflowing springs of love... For this reason the researcher admits his inability to summarize these feelings through writing a few papers. The researcher's advice is: if you want to understand it, you should taste it.

Keywords: Risale-i Nur, man, faith, faith Belonging.

* * *

تمهيد:

يعتبر مصطلح (الانتساب الإيماني) عند بديع الزمان النُوْرْسي رحمه الله، من أرفع (الأواني) التعبيرية، التي قدم فيها مفهوم الإيمان بمعناه الوجداني، ومقاصده الإصلاحية التجديدية. فكان أن فتح بذلك (للإنسان) آفاقا أرحب، تصل نسبيته بالمطلق؛ عبر مسلك (العبدية) بمفهومه الذوقي الخاص عنده؛ ليكون له بذلك شأن آخر، ومعنى جديد!

إن المسلم عند النُوْرْسي لم يعد -باعتباره عبدا لله- مجردَ اسمٍ عَلَمٍ ينادى، أي: (عبد الله) أو (عبد الرحمان)، وإنما صاحب وظيفة مستنبطة من التفكر الخفي، والتدبر الملي؛ لطبيعة العلاقة بين المضاف والمضاف إليه، في اسم (عبد الله) الذي هو اسم وظيفي -لا عَلَمِي- لكل مسلم حق. إن الإضافة النحوية لها دلالة عظيمة، على مستوى المعاني بالقصد البلاغي والإيماني معا. أعني من حيث إنها تفيد اختصاص المضاف إليه بالمضاف، وتفرده به، على سبيل (الامتلاك). وكذا اختصاص المضاف بالمضاف إليه، على سبيل (الاستناد) والانتماء.

وهنا تكمن خطورة المصطلح: (الانتساب)؛ لأنه تصوير لعلاقة المطلق بالنسبي وما يكتسبه هذا من ذاك! فعلاوة على دقة العلاقة بين مفهومين لا يجمعهما في المنطق إلا معنى التضاد؛ بينما هما هنا يلتقيان في المعنى الإسلامي؛ في التناسب الجميل المستفاد من علاقة العبادة، وما تحمله من ظلال روحية هادئة. قلت: علاوة على ذلك

كله فإن المصطلح المدروس يصور بأدق ما يكون التصوير الرقي الإنساني، في مدارج الإيمان، حتى يكون أهلا لمقام العطف الرباني والتضييف الرحماني.

ومن خلال ذلك كله يقدم الأستاذ النُوْرْسي معنى الإيمان بحس إصلاحي تجديدي، يغري المسلم بتصحيح إسلامه، وتجديد الصلة بربه على أساس مفهوم (الانتساب) الذي كان له أعظم الأثر في تشكيل (مدرسة النور) في الفكر الإسلامي المعاصر.

وإني لأحسب أن تجديد التدين في المجتمع الإسلامي، لو أنه سعى هذا المسعى القائم على تحقيق معنى (العبودية)، حيث كانت الإضافة فيها إلى الرحمان نقطة استناد؛ لكان له اليوم شأن آخر، إذ يمنح العبد معنى القوة والمنعة والحياة،كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً﴾.الإسراء:٦٥ فياء الضمير: (المضاف إليه) الدال على الذات الإلهية، يخص المضاف (عباد) بخصوص (الانتساب) الذي يكتسب منه (العبد) شرف النسبة إلى الملك العظيم رب السموات والأرض. فذلك ما عبر عنه الأستاذ النُوْرْسي (بالانتساب) حينا و(الانتساب الإيماني) حينا آخر، كما في قوله رحمه الله: ''إن نور الإيمان الذي بسط ذلك (الانتساب) والعبدية هو الذي يجعل النمل يغلب فرعونا بقوة ذلك (الانتساب)''.[2] وقوله: ''إنك تنتسب بهوية (الانتساب الإيماني) إلى سلطان عظيم ذي قدرة مطلقة''.[3]

وهنا ينفتح باب آخر لتدفق التجليات والواردات، مما لا يدرك له كنه إلا أن يذاق!

وبيان ذلك على مستوى الدراسة المصطلحية هو كما يلي:

الفصل الأول: في مفهوم (الانتساب الإيماني) عند النُوْرْسي:

يرجع استعمال مادة (نسب) في اللغة إلى معنى (الاتصال). وكل ما اشتق من (النون والسين والباء) فهو راجع إلى ذلك بصورة ما. ومن هنا كان هذا الجذر اللغوي (أصلا) واحدا غير متعدد من حيث الوضع اللغوي الأصلي. فكانت لذلك كل معانيه الاشتقاقية، الجزئية، الحقيقية والمجازية؛ إنما تَعْبرُ إلى دلالتها الخاصة في الحقيقة أو المجاز؛ عبر المسلك الدلالي الأول، أعني: الاتصال. وما أدق تعبير إمام اللغويين والمعجميين، في التأصيل والتأثيل أحمد بن فارس إذ قال في مقاييسه: ''النون، والسين، والباء: كلمة واحدة قياسها: اتصال شيء بشيء. منه النسَب: سمي لاتصاله،

وللاتصال به. نقول: نَسَبْتُ أَنْسُبُ وهو نسيب فلان، ومنه النسيب في الشعر إلى المرأة: كأنه ذِكْر ''يتصل بها، ولا يكون إلا في النساء (...) والنسيب: الطريق المستقيم، لاتصال بعضه من بعض''[4] وقال الراغب الأصفهاني: ''وتستعمل النسبة في مقدارين متجانسين بعض التجانس، يختص كل واحد منهما بالآخر''[5] ولذلك قال ابن منظور: ''النسب يكون بالآباء، ويكون إلى البلاد، ويكون في الصناعة (...) وانتسب واستنسب: ذكر نسبه''،[6] ومن هنا كان الانتساب ضربا من التعريف بالمنتسِب، سواء انتسب إلى أب أو جهة، أو مكان، أو صناعة؛ لأنه بانتسابه يعرف بعض ماهيته، قال ابن منظور: ''يقال للرجل إذا سئل عن نسبه: استنسب لنا أي: انتسب لنا حتى نعرفك''.[7]

ومن هنا كان (الانتساب) في اللغة: بيان علاقة الشخص بجهة ما؛ قصد التعريف به.

وأما في اصطلاح بديع الزمان النُوْرْسي:

فالانتساب: هو الانخراط الوجداني في سلك العبودية لله إيمانا وعملا.

فأما كونه (انخراطا) فلأنه نوع من الدخول في (الخدمة) بمعناها الوظيفي حيث يكتسب العبد الصفة الإيمانية الانتسابية، بما يشغل من وظيفة لدى الملك العظيم. ولذلك كان الإمام بديع الزمان حريصا على التمثيل لهذا المعنى في كثير من المواطن من (الكليات) بالخدمة السلطانية، لما تجلبه هذه من صفات العزة والمنعة للخادم المجند، يقول رحمه الله: ''إن الذي يتحرك ويسكن، ويصبح ويمشي بهذه الكلمة: (بسم الله) كمن **انخرط** في الجندية، يتصرف باسم الدولة، ولا يخاف أحدا، حيث انه يتكلم باسم القانون، وباسم الدولة، فينجز الأعمال ويثبت أمام كل شيء''.[8] ويقول في بيان أوضح: ''إذا انتسب أحد إلى السلطان بالجندية أو بالوظيفة الحكومية، فإنه يتمكن أن ينجز من الأمور، والأعمال أضعاف أضعاف، ما يمكنه إنجازه بقدرته الشخصية، وذلك بقوة ذلك الانتساب السلطاني''.[9] فهذا التشبيه البليغ مقصود للدلالة على الطبيعة الوظيفية، للخدمة التعبدية التي بها فقط ينال المسلم شرف الانتساب الإيماني، ذلك أنه -كما يقول النُوْرْسي-: ''يرقى إلى مقام الضيف الكريم في هذا الكون، وإلى مقام **الموظف** المرموق فيه، رغم أنه ضئيل وصغير بل هو معدوم ، وذلك بسموه إلى مرتبة خطاب (إياك نعبد): أي انتسابه لمالك يوم الدين، ولسلطان الأزل والأبد''.[10]

ومن هنا كان الإيمان المبلغ إلى مقام الانتساب، انخراطا وظيفيا كما قلنا، حيث عمل النُوْرْسي رحمه الله على تحسيس طلابه بالذوق الانتمائي للإسلام، وتجديد

مفهوم الصفة الإسلامية التي أبلتها العادات الاجتماعية، وطمستها الظلمات العلمانية الزاحفة، فكان الأستاذ لذلك يثير مكامن الوجدان في النفوس بتجديد المفاهيم، وسك المصطلحات، ومن هنا كان لزاما أن نقيد عبارة الانخراط في التعريف بصفة (الوجداني)؛ للدلالة على مقصود النُوْرْسي من تجليات الإيمان، وما يجده المؤمن فيها من أذواق ومواجيد، هي حقيقة مقام (الانتساب). فالمسألة إذن ليست مجرد انخراط شكلي بحمل الشارات والعلامات، من أسماء إسلامية وتعابير دينية، ولكنها أعمق من ذلك بكثير، إنها شعور ومواجيد وأذواق يجدها العبد من صدق توجهه، وأصالة انتسابه، مما يرقيه إلى ما يسميه المربون الأوائل (بمقام الأنس) حيث تنساب غدران الطمأنينة والسكينة على مشاعر العبد في سلوكه إلى الله. قال رحمه الله مخاطبا نفسه: ''فما دمت قد ظفرت بنقطة استناد مثل هذه، بهوية الانتساب الإيماني؛ فيمكنك الاستناد والاطمئنان إذا إلى قوة عظيمة، وقدرة مطلقة. وحقا لقد كنت أحس بقوة معنوية عظيمة كلما كنت أتلقى ذلك الدرس من تلك الآية الكريمة (...): ﴿حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾''.[11] ويقول في موطن آخر لكن في السياق ذاته: ''ما أن جاءت ﴿حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ حتى رفعت الستار، فأحسست، وشاهدت، وتذوقت بحق اليقين أن لذة البقاء وسعادته موجودة بنفسها، (...) في إيماني وإذعاني، وإيقاني ببقاء الباقي ذي الكمال، وبأنه ربي وإلهي''.[12]

وأما كون الانخراط الوجداني في سلك العبودية إنما يكون (إيمانا وعملا): فهو للدلالة على أن الأذواق والمواجيد التعبدية، التي يكتسبها العبد بانتسابه، إنما يكتسبها من اجتماع الأمرين معا: الإيمان والعمل، فيجني من الأول مواجيد التفكر، ويجني من الثاني مواجيد الخدمة، فيتم له بذلك جمال الانتساب صدقا لا كذبا، ويكون حينئذ أهلا لورود التجليات.

هذا في مفهوم (الانتساب الإيماني) على الإجمال، وأما على التفصيل فنعرضه كما يلي:

الفصل الثاني: في الانتساب الإيماني والتوحيد:

يرجع مفهوم (الانتساب) عند بديع الزمان -من حيث التصور- إلى معنى (التوحيد)، كما فصلناه في معناه الرئيس عنده.[13] وذلك من خلال مفهوم اصطلاحي يستعمل عنده مقرونا بمصطلح (الانتساب)، ألا وهو (الاستناد)، على جهة الترادف،

لكن للدلالة أساسا على معنى الارتكاز على (الواحد الأحد)، وتوحيده بالانتساب إليه سبحانه، واستدرار ثمار التوحيد والوحدانية، من معاني التأييد والتسديد والنصرة، قال رحمه الله: ''إن قوة الاستناد والانتساب التي في الفردية والوحدانية تجعل النملة الصغيرة تقدم على إهلاك فرعون عنيد (...) باسم ذلك الانتساب، وبسر ذلك الاستناد''.[14]

ذلك هو توحيد الواحد الذي يمنح العبد الموحد قوة بسبب انتسابه إلى الواحد الأحد، ولذلك كان الشرك بهذا المعنى -من حيث المناقضة- دالا على التفرقة، وكل معاني الضعف والتجزيء، ذلك ''أن في الوحدة يقوم الانتساب مقام قدرة غير محدودة، ولا يضطر السبب لحمل منابع قوته، ويتعاظم الأثر بالنسبة إلى المسند إليه، وفي الشركة يضطر كل سبب لحمل منابع قوته، فيتصاغر الأثر بنسبة جرمه''.[15]

إن (الانتساب الإيماني) بهذا المعنى يقوم أساسا من حيث المنطلق على مفهوم (التوحيد) لدى بديع الزمان. فكل منتسب موحد بالضرورة، وكل من لا انتساب إيماني له؛ مشرك تصورا أو وجدانا أو هما معا.

وهذا واضح في تدبر الاعتبار التصوري، الذي بنى عليه النُوْرْسي مفهوم الانتساب، إذ كان الكون كله من حيث هو مخلوقات شتى، جلائلها ودقائقها باطلاق، قائما بقيومية (القيوم) سبحانه، فهو إذن انتساب كوني، ينطلق منه العبد على مستوى التصور لتحرير التوحيد في قلبه، وتخليصه من كل الشوائب الشركية؛ حتى يتسنى له إخلاص الانتساب الإيماني لله الواحد القهار على مستوى الوجدان، قال رحمه الله: ''إن خالق هذا الكون -ذا الجلال- (قيوم) أي: أنه قائم بذاته، دائم بذاته، باق بذاته. وجميع الأشياء والموجودات قائمة به، تدوم به، وتبقى في الوجود به، وتجد البقاء به، فلو انقطع هذا الانتساب للقيومية من الكون بأقل من طرفة عين يمحى الكون كله!''[16]

هذا التصور -كما قلت- هو الفراش الذي يمهد به العبد لإخلاص التوحيد، وإسناد كل شيء لله وحده دون سواه، ثم يكون هو بعد ذلك عبدا (منتسبا) أي مستندا في كل أمره إلى الواحد الأحد، وذلك هو قول بديع الزمان: ''إذا ما انقطع الانتساب إلى الله سبحانه وتعالى، ينبغي قبول وجود آلهة بعدد ذرات التراب! وهذه خرافة مستحيلة في ألف محال ومحال، بينما الأمر يكون مستساغا عقلا، وسهلا ومقبولا؛ عندما تصبح كل ذرة مأمورة، إذ كما أن جنديا اعتياديا لدى سلطان عظيم يستطيع -باسم السلطان،

واستنادا إلى قوته- أن يقوم بتهجير مدينة عامرة من أهلها (...) كذلك تستطيع بعوضة صغيرة أن تطرح نمرودا على الأرض (...) وتستطيع بذرة تين صغيرة جدا أن تحمل شجرة التين الضخمة على ظهرها، كل ذلك باسم سلطان الأزل والأبد، وبفضل ذلك الانتساب".[17]

إنه ضرب من تحرير التصور -أولا- من الشرك والخرافة والتناقضات المستحيلة؛ لأنه بغير ذلك لا يستقيم انتساب إيماني لعبد، ثم إنه ضرب أيضا من التفسير العقدي التوحيدي (لفاعلية) الانتساب الإيماني لدى الإنسان، وكيف يتم التحول من الضعف إلى القوة، ومن الاستمداد الجزئي إلى الاستمداد الكلي، رغم ضآلة الجرم المنتسِب وحقارته. ذلك جوهر (التوحيد) عند بديع الزمان كما بيناه[18] وإنما (الانتساب الإيماني) وجه من وجوهه، وصورة من مرآته.

الفصل الثالث: في الانتساب الإيماني و(العبدية):

سبق البيان في التعريف أن الانتساب الإيماني انخراط وجداني في سلك **العبودية** لله. وإنما ذلك لما حققناه لدى بديع الزمان من ثمار تفكرية، لمفهوم (العبدية)، في سياق شرح معاني الانتساب، حتى إنه يمكن القول: إن معنى (الانتساب) مرادف تمام المرادفة لمعنى (العبدية)، من حيث إن المنتسب لا يعدو أن يكون بانتسابه ذاك محققا لمعنى عبوديته لله الواحد القهار. وتلك هي غاية الغايات من وظيفته الخلقية، المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾الذاريات:٥٦ وللعبدية في معنى الانتساب ذوق آخر، وجمال جديد، إنها الشعور الدائم بالصلة الإيمانية، القائمة على أساس الخدمة، التي تربط العبد بربه بالغداة والعشي. فالإحساس (بالوصل الذوقي) بقلب العبد، ليس متاحا لكل الناس، بل هو موجدة جمالية لا تكون إلا بتحقيق معنى الانتساب الإيماني، لدى (عبد الله) خاصة. ومعنى (عبد الله) هنا تحقيق المعنى الإسنادي لا مجرد الاسم. ولا يكون تحقيقه إلا بالاستدعاء الدائم للصفة الوجودية للإنسان، مما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾الذاريات:٥٦ أي باستحضار ذلك استحضارا فعليا، على مستوى الباطن والظاهر، والدوران معه بدوران الفلك.

فما أجمل قول بديع الزمان الجامع المانع مخاطبا (عبد الله) بالمعنى المفهومي: "إنك منتسب إلى مالك كريم بعبوديتك وبمملوكيتك".[19] إنه نداء اليقظة، الذي يجعل

المرء يدرك حقيقة ماهيته الغائبة بسبب الغفلة والظلمة الغاشية، إدراكا يبسط مواجيده بعد قبض، وإنما هو ''نور الإيمان الذي بسط ذلك الانتساب والعبدية''.[20] (فالعبدية) إذن شعور وجداني يجده العبد بمجرد اكتساب (وعيه) بانتسابه. وهو المقصود بقوله السابق معللا: ''وذلك بسموه إلى مرتبة خطاب ﴿إياك نعبد﴾ أي انتسابه لمالك يوم الدين''.[21] ذلك بعض ما يستفاد من حكمة التشريع الرباني، في فرض قراءة سورة الفاتحة في الصلاة، ركنا لا تنجبر الصلاة إلا به، تكرارا لا يقل عن سبع عشرة مرة في اليوم! والمدار الدائم إنما هو ﴿إياك نعبد﴾. ولعل ذلك ما تفطن إليه الإمام ابن القيم رحمه الله عند توشيح كتابه العظيم باسم: (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين).[22]

فتكرار ﴿إياك نعبد﴾ -الذي لا تكرار فيه على الحقيقة، وإنما هو تأسيس وابتداء عند كل ذكر وتلاوة -هو طرق متوال على قلب العبد الغافل أن أفق! وع ما أنت عليه من عبودية لله! أو طرق متوال أيضا على قلب العبد الذاكر أن حذار من العودة إلى النوم والغفلة! فتخسر لذة التجدد في كؤوس التعبد، المقدمة هدية من الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، إلى عبده، كلما ذكر أو تلا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

إن هذا الدوران المتجدد، المبتدأ، والمؤسس، عبر فلك التعبد؛ هو الذي يكسب العبد وعيه المستمر بجمال (العبدية)، هذه الصفة الشريفة التي وشحه الرحمن بها مذ أعلن (انتسابه) إليه وحده دون سواه، وتلك لعمري شفافية الجمال، ولكن أكثر الناس لا يعلمون!

وهنا يجتمع التصور والتطبيق في قلب العبد، ويكون انتسابه شعورا وحركة، وذلك هو جماع خُلُقِه، تماما كما إذ سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي ﷺ فقالت: ''كان خلقه القرآن''[23] أي العبودية الحقة بترجمة القرآن وجمال آيه إلى سلوك وجداني واجتماعي، طاعة لله عز وجل، ملؤها الرضى والمحبة، وذلك هو الوجه التعبدي، أو العبدي لمصطلح الانتساب لدى بديع الزمان. قال رحمه الله: ''إن إدراك تلك الرحمة والظفر بها، إنما يكون بالانتساب إلى ذلك (الرحمن) بالإيمان، وبالطاعة له سبحانه، بأداء الفرائض والواجبات''.[24]

وإنما المرء ''يجد بانتسابه إلى السلطان ذي الجلال؛ بالايمان والعبودية؛ مستندا قويا، ومرتكزا عظيما''.[25]

إن (إدراك) ذلك كما عبر بديع الزمان، هو المشكلة الأساس في ابتداء ذوق معنى (الانتساب) لدى الإنسان. فكثير من الناس (يعبدون) الله، لكن شكلا لا (معنى)، وظاهرا لا باطنا، ومجازا لا حقيقة، تماما كما هي أسماء كثير من المسلمين (عبد الله) و (عبد الرحمن)، و (عبد الملك) و (عبد القدوس) ونحوها من الأسماء الحسنى، بيد أن القليل منهم من يدرك حقيقة اسمه ذوقا ووجدانا، بل ربما كانت أحوالهم وأفعالهم مناقضة على التمام لأسمائهم وما تقتضيه .

إن تحقيق (العبدية) إذن؛ (إدراك) لواقع الحال الوظيفي والغائي، من وجود الذات المدركة، وتلك هي العتبة الأولى لمقام الانتساب، أنت (عبد) إذن أنت مملوك! ومن كان مملوكا لم يكن له من الأمر شيء. وإنما أمره كله لله الواحد القهار، المالك لكل شيء على الحقيقة. (فصلة) العبدية هي العلاقة الجميلة التي تربط المنتسِب بالمنتسَب إليه. و(للصلة) معنى جوهري في تحقيق الانتساب كما حققناه في جذره اللغوي، وكذا استعماله الاصطلاحي لدى بديع الزمان. وما (صلة العبدية) إلا السلوك إلى الله جل جلاله عبر مدارج الطاعة الشاملة والخضوع المطلق، أمرا ونهيا. وما حال (العبد) بين يدي (سيده) إلا (الترقب) للأمر والنهي؛ ليمارس ما خلق لأجله من عبودية، وإذن يكون (منتسبا).

الفصل الرابع: في الانتساب الإيماني والتجلي الرباني:

أما التجلي الرباني: فمعناه أن الإنسان الذي ينتسب إلى ربه عبدا موحدا مسندا كل شيء إليه تعالى؛ تصفو سريرته بنور الإيمان المتدفق على قلبه، وتصفو مرآة وجهه، فتعكس أنوار الأسماء الحسنى، ونقوش الصنعة الربانية، فيشهد بذلك وحدانية الواحد، ويرى جمال إحسانه بقلبه ووجدانه. إن صفاء التوحيد الحاصل بالانتساب الإيماني الحق، يرقي العبد إلى مرتبة (الولاية) بمعناها القرآني ومشهدها القدسي، كما ورد في حديث النبي ﷺ الذي رواه عن ربه: ''من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلي بعبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه''[26] ذلك إذن هو التجلي النوراني الذي يملأ قلب العبد بالتسديد والتأييد، ويرفعه إلى

خصوص الولاية الرحمانية، التي هي إخلاص الانتساب بالإيماني للواحد الأحد، تعبدا وتوحيدا.

ذلك ما نثره الأستاذ النُوْرْسي ذوقا، بعد تفكر وتدبر، إذ قال رحمه الله: ''إذا أسندت المخلوقات غير المحدودة والأشياء غير المعدودة إلى الواحد الأحد؛ فكل شيء عندئذ يكون بذلك الارتباط قد نال مظهرا من ذلك الانتساب، ويكون موضوعَ تجل من ذلك النور الأزلي، فتمد علاقات ارتباطه بقوانين حكمته، وبدساتير علمه، وبنواميس قدرته جل وعلا، وعندها يرى كل شيء بحول الله وقوته، ويحظى بتجل رباني، يكون بمثابة بصره الناظر إلى كل شيء، ووجهه المتوجه إلى كل شيء، وكلامه النافذ في كل شيء!

وإذا انقطع ذلك الانتساب، ينقطع أيضا كل شيء من الأشياء عن ذلك الشيء، وينكمش الشيء بقدر جرمه''.[27]

فهذا النص بيان لما يفعله الانتساب في وجدان المؤمن من تخلية وتحلية، ومن تهذيب وتشذيب، وتصفية وتزكية، ترقيه إلى منزلة الصفاء والإخلاص، حيث مرآة التجلي تعكس ما تعكس من أنوار وأسرار – ذلك ''أن الإنسان يسمو بنور الإيمان إلى أعلى عليين، فيكتسب بذلك قيمة تجعله لائقا بالجنة (...) لأن الإيمان يربط الإنسان بصانعه الجليل، ويربطه بوثاق شديد، ونسبة إليه. فالإيمان إنما هو انتساب، لذا يكتسب الإنسان بالإيمان قيمة سامية من حيث تجلي الصنعة الإلهية فيه، وظهور آيات نقوش الأسماء الربانية على صفحة وجوده''.[28]

إن ظهور الصنعة الإلهية على صفحة الإنسان، وعكس مرآته لجمال أسمائه الحسنى، ونقوشها العليا، لا يكون إلا بعد صفاء المرآة. ولا صفاء إلا بخدمة، وإخلاص، وتفان في السير إلى الله. إن الانتساب معناه (الانخراط) في الخدمة كما قدمنا. أي الدخول في الأعمال، والمراقبة لكل ما يتعلق بذلك ورعايته، لتحقيق العبودية الحقة (بالرعاية لحقوق الله) كما عبر الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله.[29]

إن الإيمان الكفيل بإظهار آثار التجليات، وروائع الجماليات، إنما هو الإيمان الخالص الانتساب إلى الله، المحقق للعبدية الحقة، حيث تصفو السريرة، وتنجلي مرآة البصيرة، فإذا العبد عند ذلك يرى بنور الله.. وتكون التجليات: واردات (الولاية) الرحمانية. يقول بديع الزمان: ''الإيمان –الذي هو عبارة عن الانتساب إلى الصانع

الجليل- يقوم بإظهار جميع آثار الصنعة الكامنة في الإنسان، فتتعين بذلك قيمة الإنسان على مدى بروز تلك الصنعة الربانية، ولمعان تلك المرآة الصمدانية، فيتحول هذا الإنسان -الذي لا أهمية له- إلى مرتبة أسمى المخلوقات قاطبة، حيث يصبح أهلا للخطاب الإلهي، وينال شرفا يؤهله للضيافة الربانية في الجنة.

أما إذا تسلل الكفر -الذي هو عبارة عن قطع الانتساب إلى الله- في الإنسان، فعندئذ تسقط جميع معاني نقوش الأسماء الحسنى الإلهية الحكيمة في الظلام، وتمحى نهائيا''.[30]

إن (الانتساب الإيماني) إذن؛ هو صيقل القلب وملمع مرآته؛ كي يستقبل التجليات الربانية والجماليات النورانية، حتى إذا رأى؛ رأى بنور الله، وإذا سمع؛ سمع به! وتلك لعمري منزلة الولاية، وأكرم بها مقاما للمحب في سلوك طريق المحبة.

الفصل الخامس: الانتساب الإيماني، واستمداد القوة الخارقة:

إن العبد إذ يترقى ويصفو ليكون محل تجليات ربانية -كما تبين قبل- تعكس مرآته أنوار الأسماء الحسنى، ليكون حينئذ على صلة بواردات المدد الإلهي العظيم، حيث يستمد من قوته عز وجل ما يجعله محفوظا بحفظ الله، آمنا من كل مكروه، قادرا بإذنه تعالى على إنجاز ما تحيل العادة الجارية على مثله إنجازه، إن عبودية الانتساب تفيض على العبد، من بركات المنتسَب إليه؛ ظلالا من أسماء الله الحسنى وصفاته العلا، فلا يتحرك إلا في شعاعها، ولا يتصرف إلا بهديها، وباسمها، فتظهر عليه آنئذ تصرفات لا يشك الناظر إليه أنها من التأييد والتسديد الإلهي، وأنها من الإمداد والتقدير الرباني.

إن التجلي باب عظيم إلى ولوج العبد مخازن القوة الإلهية، يستمد من سلطانه العظيم ما يأذن به سبحانه لإجراء مسلك الانتساب إليه تعالى، في وظيفة العبدية الجارية بين خلقه، وإذن يكون العبد متصرفا باسم سيده، معتمدا على قوته المطلقة، وذلك هو جوهر مقام التوكل وسر جماله. يقول بديع الزمان: ''وانتسابه هذا يجعله ينال تجليا منه. وبهذه الحظوة والانتساب يستند إلى علم مطلق وقدرة مطلقة، ''فينجز من الأعمال، ويؤدي من الوظائف ما يفوق قوته بملايين المرات؛ وذلك بقوة خالقه، وبسر ذلك الاستناد والانتساب''.[31]

إن سر الانتساب يجعل الفعل من العبد المنتسب، لا يقع منه بذاته وباسمه، وإنما يقع باسم سيده المنتسب إليه، ولذا فإنه يحمل من خصائص القوة والعظمة والهيبة والجلال؛ بقدر ما يعكس صفاء قلبه من أنوار الملك العظيم. وتلك صورة أخرى من صور الولاية الواردة في الحديث القدسي المذكور: ''فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها''.[32] قال بديع الزمان: ''لذا تظهر منه أعمال خارقة كأنها أعمال سلطان عظيم، وتبدو له آثار فوق ما تبدو منه عادة، وكأنها آثار جيش كبير، رغم أنه فرد. فالنملة –من حيث تلك الوظيفة– تتمكن من تدمير قصر فرعون طاغ، والبعوضة تستطيع أن تهلك نمرودا جبارا، بقوة ذلك الانتساب، والبذرة الصغيرة للصنوبر الشبيهة بحبة الحنطة تنشئ بذلك الانتساب جميع أجهزة الصنوبر الضخمة''.[33]

واستدعاء القوة الربانية يكون بأي مفتاح من مفاتيح الكنوز الملكية العليا، من تفكر، أو تدبر، أو ذكر، أو دعاء... إلخ، مما يحقق في الوجدان (حال) التذوق للعبدية الرفيعة، المستندة إلى الرب العظيم جل جلاله. وللنورسي حكاية عن نفسه عند غربته، معتقلا ببعض ابتلاءاته العديدة التي تعرض لها في حياته رحمه الله. حيث نزل به غم مما ألم به من تسلط الأعداء وتربصهم به، وقد أنهكه المرض، فقال رحمه الله: ''إن جيوشا كثيفة تهاجم شخصا واحدا ضعيفا مريضا مكبل اليدين. أوَليس له –أي لي– من نقطة استناد؟ فراجعت آية ﴿حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ فأعلمتنني أنك تنتسب بهوية الانتساب الإيماني إلى سلطان عظيم ذي قدرة مطلقة (...) وحقا لقد كنت أحس بقوة معنوية عظيمة، كلما كنت أتلقى ذلك الدرس من تلك الآية الكريمة، فكنت أشعر أنني أملك قوة تمكنني أن أتحدى بها جميع أعدائي في العالم، وليس الماثلين أمامي وحدهم، لذا رددت من أعماق روحي: ﴿حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾''.[34]

إن استدعاء القوة الربانية بالانتساب الإيماني، إنما يتم عند النُوْرْسي بتحقيق اليقين في (توحيد الربوبية). ذلك أنك إذ تعتقد وتشعر –كأنك ترى– أن الله رب العالمين قد قهر كل خلقه –وكل الكون خلقه سبحانه– فخضعت له ذرات كل شيء، بل (تشاهد) جلال الربوبية الساري في الكون كله، مشاهدة العبد المنبهر بجلال مولاه وجماله، وتتجول بخشوع، سائحا في ملكوته، مستفتحا الأبواب بأسمائه الحسنى، وترى (القيومية) في اسمه (القيوم) قائمة بذاته تعالى على الكمال والجلال، وترى (كل شيء)

من الكون قائما بها انتسابا واستنادا، كما سبق قول النُوْرْسي، فلو انقطعت صلة الانتساب هذه لذابت كلها في العدم والفناء؛ لأن وجودها وبقاءها إنما هو مجاز، إذ لم تكتسبه بذاتها، ولكن بالاستناد إلى الرب العظيم رب العالمين، ذي الوجود الحقيقي المطلق؛ فإذن كل قوة لم تستند إليه تعالى هي قوة كاذبة، وهنا يكمن جوهر المسألة.

ذلك أن استدعاء هذا المعنى حتى يتحول لدى العبد من مجرد تصور نظري ذهني، إلى حال ذوقي وجداني، وتفكر قلبي اكتسابي، أي تكتسب به منازل جديدة في مدارج الانتساب الإيماني؛ يكون له أثر على القلب عبر الواردات والتجليات، فإذا بالطاقة (العبدية) تستمد -من خلال عبوديتها- جلال (الإذن)، وجمال السلطان من الملك الرحمن! والخصوص الكامن في (العبدية) أن الرب العظيم قد أسر فيها أسرار (الإضافة) إلى ذاته تعالى، على سبيل الولاء المطلق، فقال عز وجل: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾"؛الحجر:٤٢ والإسراء:٦٥ لأن سلطان الملك الديان قد أظلهم بظلال الهيبة والمنعة، فلا يصل إليهم عدو من الجن والإنس، مهما كانت قوته، وكيف يصل إليهم وكل قوة ضادت الرب العظيم محكوم عليها بالهزيمة الأبدية؟

إن لبديع الزمان النُوْرْسي قصة تمثيلية في هذا الشأن، ذات دلالة بليغة على ما نحن فيه، كررها في رسائل النور مرات عديدة لما لها من فائدة عظيمة، ولكن تكراره لها كان بأذواق مختلفة، ومواجيد متجددة، قال رحمه الله يخاطب نفسه، وكل نفس راغبة في الذكرى: "فإن كنت راغبة في إدراك مدى ما في (بسم الله) من قوة هائلة لا تنفد، ومدى ما فيها من بركة واسعة لا تنضب، فاستمعي إلى هذه الحكاية التمثيلية القصيرة:

إن البدوي الذي يتنقل في الصحراء، ويسيح فيها لابد له أن ينتمي إلى رئيس قبيلة، ويدخل تحت حمايته كي ينجو من شر الأشقياء، وينجز أشغاله (...) وهكذا فقد توافق أن قام اثنان بمثل هذه السياحة، كان أحدهما متواضعا، والآخر مغرورا، فالمتواضع انتسب إلى رئيس. بينما المغرور رفض الانتساب، فتجولا في هذه الصحراء. فما كان المنتسب يحل في خيمة إلا ويقابل بالاحترام والتقدير؛ بفضل ذلك الاسم، وإن لقيه قاطع طريق يقول له: إنني أتجول باسم ذلك الرئيس، فيتخلى عنه الشقي. أما المغرور فقد لاقى من المصائب والويلات مالا يكاد يوصف (...) نعم إن هذه الكلمة الطيبة (بسم الله) كنز عظيم لا يفنى أبدا! إذ بها يرتبط (عجزك) برحمة واسعة مطلقة أوسع

من الكائنات، ويتعلق فقرك بقدرة عظيمة مطلقة، تمسك زمام الوجود من الذرات إلى المجرات!"[35]

الفصل السادس: في الانتساب الإيماني ومفهوم الزمن:

من اللطائف الخاصة، والأسرار الرفيعة، والأذواق الجمالية الراقية، التي يمنحها (الانتساب) للعبد المنتسب، في سلوكه إلى ربه، ما يجده من نظرات قلبية عجيبة لمفهوم الزمن، حيث تتأثر المشاعر والأحاسيس بمواجيد الانتساب، فتفيض التجليات على مرآة القلب الصقيلة الصافية بآلاف المعاني، ليس أقلها شأنا (معنى) الزمن، أي ما يجده العبد من لذائذ الحياة المتدفقة بالخلود، من تجليات أسماء الله الحسنى، الدالة على البقاء السرمدي، من مثل أسمائه تعالى: الحي، والقيوم، والباقي، والأول، والآخر، والوارث، جل جلاله.

إن (الاتصال) الذي يعقده الانتساب الإيماني، بين العبد الفاني، وربه الباقي، يوصل إلى قلب المنتسب واردات من نور البقاء، وذلك بانتسابه العبدي، حيث يضاف النسبي إلى المطلق، فيكتسب من تلك الإضافة معنى لطيفا، بل رفيع اللطف، دقيق الخفاء، حيث يعيش اللحظة الدنيوية بنفَس أخروي أبدي، ويمتد بذلك عمره في وجدانه المشاهد لجمال البقاء في الأسماء الحسنى، فإذا الموت بالنسبة إليه جمال آخر، ينتقل فيه من مشاهدة الخلود إلى حياة الخلود، ومن حق اليقين إلى عين اليقين! ألا ما أغنى مقام الانتساب لو كان الناس يتذوقون! قال بديع الزمان: "نعم، بسر الانتساب الإيماني تقوم دقيقة من الوجود مقام ألوف سنة بلا انتساب إيماني، بل تلك الدقيقة أتم، وأوسع بمراتب من تلك الآلاف سنة".[36]

وما ذلك إلا بتحقيق مفهوم العبدية للحي الباقي انتسابا أبديا، إذ "أن لذة البقاء وسعادته موجودة بنفسها، بل أفضل منها، في إيماني وإذعاني، وإيقاني ببقاء الباقي ذي الكمال، وبأنه ربي وإلهي؛ لأنه ببقائه سبحانه يتحقق لي حقيقة باقية لا تموت، إذ يتقرر بشعور إيماني: أن ماهيتي تكون ظلا لاسم باق، لاسم سرمدي، فلا تموت (...).

وكذا يتولد بذلك الشعور الإيماني انتساب إلى ذلك الباقي السرمدي، وتتولد وشائج مع ملكه عامة بالإيمان بذلك الانتساب، فينظر المرء بنور الإيمان إلى ملك غير محدود كنظره إلى ملكه، فيستفيد معنى".[37]

إن ذلك المعنى إنما هو (بقاؤه بالله) كما عبر الأوائل، إن خرق العبد لحجب الزمن الأرضي بتكبيرة الإحرام مثلا، يجعله يتصل بالرحمن مناجيا ''وإن أحدكم إذا صلى يناجي ربه''[38] فيعيش لحظة أخرى خارج مدار الزمن، في ضيافة الباقي. هناك فقط تكون (اللحظة) ومضة من ومضات الخلود، ولمعة من لمعات اسمه الباقي، يعيش العبد في ظلالها، ويذوق من فاكهتها ما يملأ قلبه شوقا إلى النعيم السرمدي، وإذ لا يفصل بينه وبين ذاك إلا الموت، يصير الموت ذاته بالنسبة إليه تذكرة لطيفة إلى العالم الباقي. هكذا يعيش العبد المنتسب حياته الدنيا كأنها مقدمة موصولة بحياته الأخرى، فإذا العمر ممتد بلا نهاية، وإذا اللحظة ذات عرض لا تفنى مشاهده أبدا... ويُكَبْكَبُ الغافلون والضالون في فناء رهيب، بين عد أيام الدنيا الفانية، وترقب شبح الموت القادم بمنجل حصاده، ليلقي بالرؤوس في ظلمات الشك القاتل، وغياهب الشرك الغائصة في المجهول! فإذا المرء يعيش حياته ضنكا، وهو يرى ما برصيده من أيام يتناثر تترى! ويبقى المنتسبون وحدهم في حصن (الباقي) آمنين مطمئنين، يشهدون ويتذوقون لذة البقاء مرتين. قال بديع الزمان: ''فإن انتساب الإنسان بالإيمان إلى القدير الذي لا نهاية لقدرته، وإلى السلطان الرحيم ذي الرحمة الواسعة، ودخوله في عبوديته بالطاعة والشكران، يبدل الأجل والموت من الإعدام الأبدي، إلى تذكرة مرور، ورخصة إلى العالم الباقي!''[39]

الفصل السابع: في الانتساب الإيماني والأخوة الوجودية:

غير بعيد عن مفهوم (الزمن الانتسابي) كما بيناه في الفصل السابق لدى النُوْرْسي يكشف هذا الرجل الرباني عن مفهوم جديد: هو (الأخوة الوجودية).

إن كتابا آخرين، ومفكرين إسلاميين عديدين قد تكلموا عن شيء من مثل هذا المعنى، متحدثين عن روابط الأخوة بين سائر الموجودات، من حيث هي جميعا تعبد الله الواحد وتسبح بحمده، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾،الإسراء:٤٤ وقول النبي ﷺ عن جبل أحد: ''هذا جبل يحبنا ونحبه''[40] فلم يَعْد تدبرهم لهذه النصوص وأشباهها القولَ بأخوة العبادة للواحد المعبود، تماما كما هي أخوة الإيمان والإسلام بالنسبة للمسلمين كافة في توحيد الله.[41]

بيد أن بديع الزمان يتميز في تدبره لهذه النصوص ذاتها، وما كان في معناها، بكشف ألطف، وذوق ألذ، فقد وجد رحمه الله بإحساسه الصافي أن هذه الأخوة موصولة -بالإضافة إلى ما ذكر قبل- بمفهوم الزمن الانتسابي، إذ يشعر العبد المنتسب

أنه لا يشارك الموجودات في أخوة العبادة لله وحسب، بل يتعدى ذلك إلى مشاركتها في (أخوة الوجود). والمقصود بهذه: هو تواصل الأعمار بين سائر الموجودات المنتسبة إلى الباقي، حيث يشعر العبد المنتسب من خلال مؤاخاة سائر الموجودات، أنه مستمر في الوجود التعبدي بوجودها. ولو زال وجوده الشخصي الفاني. فأخوة العبادة ورابطة المحبة القائمة على أساس أن الجميع هو خلق الله الواحد الأحد، تزرع في القلب إحساسا بالاتصال وعدم الانقطاع عن الحياة، مادام بعض الموجودات موجودا. وهو شعور معنوي ذوقي، يملأ القلب سكينة وطمأنينة، تماما كما يشعر الأب بامتداد عمره لما يرى ولده ينشأ بين يديه، وإن أحس أن أجله الشخصي قريب. فاستمرار الولد يعطي للأب معنى من الاستمرار على المستوى الوجداني، فيغمر قلبه سكينة وطمأنينة. وما ذلك إلا لما بين الوالد والولد من روابط الدم والوراثة والمحبة.

والمؤمن المنتسب إذ يجد في قلبه أن هذه الموجودات جميعا، تشاركه العبودية لله، والانتساب إلى أسمائه الحسنى، والاحتماء بظلال بقائه تعالى، يشعر أنه موصول بها، باق في عبادته لربه ببقائها بعده مستمرة في عبادته تعالى. وهذا معنى في غاية اللطف، قال رحمه الله: ''إن وجودي الذي هو ذرة صغيرة جدا -كوجود كل مؤمن- مرآة لوجود غير محدود، ووسيلة للظفر بأنواع من وجود غير محدود بانبساط غير متناه (...) حتى إن لحظة عيش له من حيث انتسابه الإيماني ثمين جدا! (...) لأن معرفتي بالشعور الإيماني بأن وجودي هذا أثر من آثار واجب الوجود (...) دفعتني لأمد روابط أخوة وثيقة إلى جميع الموجودات (...) وعلمت أن هناك وصالا دائما بهذه الروابط مع جميع ما أحبه من الموجودات من خلال فراق مؤقت. وهكذا فإن وجودي -كوجود كل مؤمن- قد ظفر بالإيمان، والانتساب الذي فيه؛ بأنوار أنواع وجود غير محدودة لا افتراق فيها، فحتى لو ذهب وجودي فإن بقاء تلك الأنواع من الوجود من بعده يطمئن وجودي، وكأنه قد بقي بنفسه كاملا، والخلاصة: أن الموت ليس فراقا، بل هو وصال، وتبديل مكان، وإثمار لثمرة باقية''.[42]

إن هذا الاتصال الوجودي المذكور وامتداده بعد الموت، ليس بمعنى ما عند بعض الكفار من (تناسخ الأرواح) كلا! ولكنه معنى رفيع في تدبر توحيد الله الواحد الأحد، من خلال شمول الانتساب إليه لدى سائر الموجودات. فوظيفة (العبدية) لدى المسلم تجعله يحب معبوده كما يحب عبادته، ولهذا يجد لذة في وجود العابدين، من حيث إن المتحقق في النهاية هو ما يحبه: العبادة لله الواحد القهار، من هنا كانت الطمأنينة تسري في وجدان العبد؛ إذ يشعر أن هناك من سيستمر في أداء الوظيفة المحبوبة بعد موته.

ولذا يجد من فرط المحبة لعبادة المعبود؛ أن عمره ممتد في أعمار سائر الموجودات، ما دامت قائمة بوظيفتها الوجودية: عبادة الله، ثم إن الموت في نهاية المطاف بالنسبة إليه انتقال للمؤمن من منزلة (العبدية) إلى منزلة (العبدية) ذاتها، وإن كانت الأولى في عالم الشهادة والثانية في عالم الغيب. أو بعبارة أخرى: الأولى بدار الوظيفة والثانية بدار الضيافة! وإذن فإن الأخوة الوجودية باقية مستمرة مادامت (العبدية) قائمة هنا وهناك بين العالمين، ولدى سائر الموجودات. وإنما ذلك كله إمعان في تحقيق الخضوع المطلق لله الواحد القهار رب العالمين جميعا. وتفريده سبحانه في ملكه بالألوهية السرمدية.

فالعبدية الكونية عند المسلم إذن هي وجوده الحقيقي الذي يعبد الله به، قبل اعتبار وجوده الشخصي الفاني، قال بديع الزمان: ''وكذا يتكون بذلك الشعور الإيماني انتساب إلى ذلك الباقي السرمدي، وتتولد وشائج مع ملكه عامة بالإيمان بذلك الانتساب (...) وكذا يتكون بذلك الشعور الإيماني، وبذلك الانتساب والعلاقة، ما يشبه الاتصال والارتباط بجميع الموجودات، وفي هذه الحالة يتولد وجود غير محدود، غير وجوده الشخصي الذي يأتي بالدرجة الثانية.''[43] والوجود غير المحدود هذا – على مستوى الإحساس بأخوة سائر الموجودات، إنما هو وجود معنوي يتدفق جماله بالقلب؛ فيعطي أنسا رحمانيا، يحدو روح العبد المنتسب، في سلوكه إلى ربه.

خاتمة:

وإنما خاتمة الكلام في مثل هذا المقام (فاتحة)، نستفتح بها مدخل بديع الزمان سعيد النُوْرْسي رحمه الله إلى مقام (الانتساب).

وأي مدخل يكون لرجل رباني مثل بديع الزمان غير مدخل الفقر، والعجز، وإظهار الحاجة إلى السيد الكريم؟ كيف لا وقد سبق القول: إن (العبدية) عنده هي جوهر الانتساب؟

قال رحمه الله يخاطب نفسه: ''أيها المريض الوحيد الغريب العاجز! إن كانت غربتك، وعدم وجود من يعيلك، فضلا عن مرضك؛ سببا في لفت القلوب القاسية نحوك، وامتلائها بالرقة عليك؛ فكيف بِنَظَرِ رحمةِ خالقك الرحيم ذي التجليات؟ (...) فانتسابك إليه بالإيمان، والالتجاء إليه بلسان العجز المنبعث من مرضك، ورجاؤك منه، وتضرعك إليه يجعل من مرضك في وحدتك وغربتك؛ هدفا ووسيلة تجلب إليك نظر الرحمة منه سبحانه، تلك النظرة التي تساوي كل شيء! فما دام هو موجودا ينظر إليك فكل شيء موجود لك!

والغريب حقا، والوحيد أصلا، هو ذلك الذي لا ينتسب إليه بالإيمان والتسليم، أو لا يرغب في ذلك الانتساب".[44]

ذلك رَذاذُه من مشاهدات بديع الزمان النُوْرْسي في مملكة (الانتساب الإيماني)، قدمها لطلاب النور كؤوسا طافحة بالمحبة.. يستحيل على هذه الوريقات أن تنقلها إليك! وإنما إذا شئت (المشاهدة) فذق!

لائحة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- كليات رسائل النور، تأليف بديع الزمان سعيد النُوْرسي ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار (سوزلر) للنشر، القاهرة ط ٢ بمصر ١٤١٢ هـ/ الموافق ١٩٩٢م: "الكلمات، المكتوبات، اللمعات، الشعاعات، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز. (تحقيق)، المثنوي العربي النوري. (تحقيق)، الملاحق، صيقل الإسلام، سيرة ذاتية. (ترجمة واعداد)".

٣- لسان العرب لجمال الدين محمد بن منظور – دار صادر بيروت بلا تاريخ.

٤- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، ط. الأولى: ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٥- المفردات في غريب القرآن. تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق محمد سيد كيلاني. طبع شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر:١٣٨١هـ/١٩٦١م.

* * *

الهوامش

[1] كان (توفي رحمه الله بتاريخ ٠٥ من نوفمبر ٢٠٠٩) أستاذا في شعبة الدراسات الإسلامية(أصول الفقه)، عمل رئيسا لقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المغرب. والبحث كان قد ألقاه في مؤتمر دولي عنرسائل النور، عقد في استنبول بتركيا.

[2] الشعاعات: ١٣/٤.

[3] اللمعات: ٣٨٨/٣.

[4] المقاييس: (نسب).

[5] المفردات: (نسب).

[6] اللسان: (نسب).

[7] اللسان: (نسب).

[8] الكلمات: ٦/١-٧.

[9] اللمعات: ٢٧٨/٣.

[10] الكلمات: ٤٥/١.

[11] اللمعات: ٣٨٩/٣.

[12] الشعاعات: ٧٠/٤.

[13] انظر بحثنا في ذلك (مفهوم التوحيد عند بديع الزمان النُوْرْسي).

[14] اللمعات: ٥٤٥/٣.

[15] المثنوي العربي: ١٤٣/٦.
[16] اللمعات: ٥٧٥/٣.
[17] الكلمات: ٣٣٢/١-٣٣٣.
[18] بحثنا في مصطلح التوحيد المشار إليه قبل.
[19] الشعاعات: ٧٥/٤
[20] الشعاعات: ١٣/٤.
[21] الكلمات: ٤٥/١.
[22] طبع في ثلاثة أجزاء بتحقيق محمد حامد الفقي توزيع دار الرشاد الحديثة المغرب.
[23] رواه مسلم.
[24] اللمعات: ٣٤٣/٣.
[25] الكلمات: ١٧٩/١.
[26] رواه البخاري.
[27] المكتوبات: ٣٣٣/٢.
[28] الكلمات: ٣٤٨/١.
[29] عنوان كتابه المطبوع بتحقيق عبد القادر أحمد عطا ، نشر دار الكتب العلمية.
[30] الكلمات: ٣٤٩/١.
[31] المكتوبات: ٣٣١/٢.
[32] رواه البخاري.
[33] اللمعات: ٣/ ٢٧٨ .
[34] اللمعات: ٣٨٨/٣-٣٨٩ .
[35] الكلمات: ٦/١-٧.
[36] اللمعات: ٥٠٥/٣.
[37] الشعاعات: ٧٠/٤.
[38] رواه البخاري.
[39] الكلمات: ١٧٩/١.
[40] متفق عليه.
[41] انظر مثلا محمد قطب في (منهج الفن الإسلامي).
[42] اللمعات: ٣٩١/٣.
[43] الشعاعات: ٧٠/٤.
[44] اللمعات: ٣٣٧/٣

الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث النبوي
بديع الزمان النورسي أنموذجا

الملخص

د.ة حفيظة عكيوي/ المغرب

الاتجاه الإشاري في فقه الحديث هو اتجاه يقوم على تأويل الحديث النبوي الشريف على خلاف ظاهره لإشارات خفية تظهر لأولي العلم مع إمكان الجمع بينها وبين المعنى الظاهر المراد من الحديث. ففهم الحديث بهذا المعنى لا يخالف أصول الشريعة، وإنما هو إشارات خفية ترد بمناسبة التأمل والنظر في الحديث النبوي الشريف.

وهذا البحث محاولة لإبراز أثر الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث .فقد ركز أصحاب هذا الاتجاه جهودهم في فهم بعض الأحاديث في محاولة منهم لعلاج الانحرافات السلوكية وأمراض القلوب في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، موجهين لها نحو التربية الروحية والسلوكية، والرقي بها في مدارج الفضائل. ومن أبرز أعلام هذا الاتجاه المعاصر بديع الزمان سعيد النورسي رحمه الله، فقد كان هدفه هو مواجهة الإلحاد وترسيخ الإيمان وإصلاح الباطن وتهذيب السلوك. فكلما عرض لحديث التمس منه ما يمكن أن يخدم هدفه مع اعتبار المعاني الأخرى الظاهرة او المستنبطة.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور، فقه الحديث النبوي، الاتجاه الإشاري.

* * *

Bediuzzaman al-Nursi as a Representative of the Contemporary Trend to Understand the Implied Meanings of Prophetic Hadiths

ABSTRACT

Dr. Hafiza 'Akyawi / Morocco

The implicational trend in Fiqh al-hadith (jurisprudence of hadith) is a tendency based on the interpretation of the Prophet's (pbuh) hadith, in contrast

to its apparent meaning; the hidden signs appear to the scholars of science, who have competence to combine them with the apparent meaning. To understand the hadith by this tendency, does not contravene the principles of sharia but rather it is considered as a subtle sign of reflection of the Prophet's Hadith.

This paper attempts to highlight the impact of the contemporary implicational trend in modern jurisprudence. The owners of this tendency focused their efforts on understanding some of the hadiths to treat behavioral deviations in contemporary Islamic societies, in order to guide them towards spiritual education and virtuous behavior.

Bediuzzaman Said Nursi, May Allah have mercy on him, is one of the famous of this contemporary trend. His goal was to confront atheism, to consolidate faith, and to improve behavior.

In his discourse he always tried to derive a meaning that can serve his purpose by taking into consideration the apparent or derived meanings.

Keywords: jurisprudence of hadith, implied meanings of hadith, implicational trend.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أنزل الله عليه القرآن وعلمه البيان وخصه بجوامع الكلام، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن المتتبع للمؤلفات المعاصرة في فقه الحديث النبوي يلاحظ أنها ليست كلها على منهج واحد، وإنما تختلف باختلاف مدارك مؤلفيها ومسالكهم. فقد عرض لفقه الحديث من المعاصرين من هو متخصص في الحديث، ومن هو متخصص في الفقه، ومن له عناية بالقضايا العامة التي تدخل تحت عموم الفكر الإسلامي. ولهذا اختلفت طرق التأليف ومناهج فقه الحديث بسبب اختلاف مشارب المؤلفين. ومن أسباب التنوع أيضا اختلاف أهداف المؤلفين وتنوع مقاصدهم، واختلاف الظروف المحيطة بكل واحد منهم. فمن المؤلفين من هدفه التعمق والتفصيل، ومنهم من غرضه الاختصار والإجمال، ومنهم من حمله على التأليف إبراز منهج معين وضابط خاص يظهر له حصول الغفلة عنه مثل ضابط تحكيم المقاصد واستحضار العلل. ومن المؤلفين من لم يقصد إلى التأليف في فقه الحديث ولا استنباط الأحكام منه وإنما كان كلما عرض لحديث في مناسبة خاصة أو عامة، تحضره خواطر وإشارات وتأملات من غير اتباع دقيق لمنهج فقه الحديث، وبسبب تمكنه من

أصول الشريعة ورسوخه في القرآن الكريم والسنة النبوية، تكون هذه الإشارات والتأملات ذات فائدة علمية. وهناك طائفة أخرى تكون غايتها تحليل قضايا فكرية أو علمية أو اجتماعية هي من المعضلات في العصر الحاضر بسبب آثارها الخطيرة على الحياة البشرية، ثم تحتكم بعد ذلك إلى السنة النبوية تبحث عمّا له صلة بالموضوع.

فهذه هي الأهداف والغايات، وهذه هي الظروف والملابسات التي حفت بالمؤلفين في فقه الحديث في العصر الحاضر والتي كان لها أثر في طريقة التأليف وكانت الموجه لهم في ما حاولوه من تقديم ما يرونه صحيحًا من معاني الأحاديث، واستخراج الفوائد العلمية والمقاصد العملية المستخلصة من السنة النبوية.

ويعد الاتجاه الإشاري مسلكا متبعا عند بعض المعاصرين في فقه الحديث وإفادة المعاني من السنة والنبوية. وهذا البحث يروم بيان معالم هذا الاتجاه عند المعاصرين.

وهذا الاتجاه في فقه الحديث له نظير في التفسير وهو الاتجاه الإشاري في تفسير القرآن الكريم. وخلاصته استخلاص معاني دقيقة قد يعسر الاستدلال عليها، لكنها معتبرة في الشريعة. وأغلب أصحاب هذا الاتجاه ممن يقصد إلى تربية النفوس وتهذيب القلوب وبناء الإيمان.

١- التفسير الإشاري للحديث النبوي الشريف عند المتقدمين

وقبل إيراد أعلام هذا الاتجاه في العصر الحاضر أرى من المفيد جدًا أن أقدم بالقواعد الضابطة لهذا الاتجاه. وسبب ذلك أن المسلك الإشاري عامة سواء في تفسير القرآن الكريم أو في فقه الحديث النبوي الشريف مما تفرع عن قضية علم الباطن والتصوف. ومعلوم أن الباطن والتصوف مما حصل فيه اختلاف شديد وخاصة في العصور الأخيرة بعد أن غلب على التصوف الغلو في الباطن والتمسك بالإشارات على رغم مخالفتها الصريحة للمنقول المقرر من الشريعة.

والذي ينبغي التأكيد عليه أن المقصود هنا من التفسير الإشاري أو الصوفي هو ما كان معتبرا في الشريعة لا يناقض ظاهرها وله ما يؤيده من النصوص، أما ما فيه غلو في الباطن وأسرار لا ضوابط لها فهذا لا يدخل في الحسبان عند الكلام على مناهج العلم واستعراض الاتجاهات في تفسير نصوص الشريعة. فلا يدخل هنا تفسير الباطنية الذين زعموا أن لظواهر القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم بواطن تجرى في الظواهر

مجرى اللب من القشر، وتلك البواطن رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعس عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار والبواطن، أبتلي بالأغلال والآصار التي يعنون بها التكليفات الشرعية التي تنحل عمن ارتقى إلى علم الباطن فيستريح من أعبائه.[1] فهذا المذهب غير مراد لأنه تحلل من ضوابط العلم وراح يعتبر نصوص الشريعة كنايات ورموزا وإنه لابد من صرف جميع نصوص الشرع من القرآن والحديث عن ظاهره لأنه شأن عامة المسلمين بخلاف الباطن الذي هو شأن الحكماء.

فهذا غير مراد هنا، ولا اعتبار به لأنه متحلل من ضوابط العلم، وإنما العلم ما انضبط للقواعد. وإنما المقصود من الاتجاه الإشاري الصوفي في فقه الحديث ما قال الشيخ الطاهر ابن عاشور عن نظيره في التفسير :'' أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية.''[2] فكذلك حال الاتجاه الإشاري في فقه الحديث لا يدعي أصحابه أن ما عبروا عنه هو عين المعنى وأنه المقصود، وإنما هي معان وإشارات ترد بمناسبة النظر في الحديث وتكون معان معتبرة لها ما يشهد لها، ويوجد من النصوص الأخرى من المعاني ما يؤيدها.

فأصحاب هذا الاتجاه يقصدون إلى تربية النفوس وتهذيب القلوب وحملها على الرقي في درجات القربى إلى الله تعالى. فكلما نظر الواحد منهم في حديث التمس منه ما يرقق القلوب ويزكي النفوس ولو على جهة التكلف بحسب الظاهر، لكنه لا يخرج عن الشريعة لأن هذا المعنى يكون له ما يؤيده من الشرع. وممن عرف بهذا المسلك في القديم أبو حامد الغزالي. ومثال ذلك ما ذكره في قوله صلى الله عليه وسلم من حديث أبي طلحة ''لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة تماثيل'' ومن حديث عبد الله بن عمر: وَعَدَ النَّبِيَّ ﷺ جِبْرِيلُ فَقَالَ إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كَلْبٌ.[3] قال: ''والقلب بيت وهو منزل الملائكة ومهبط آثارهم، ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة كالغضب والشهوة والحسد والحقد والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنّى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة... ولست أقول المراد بلفظ البيت القلب وبالكلب هو الغضب والصفات

المذمومة ولكني أقول هو تنبيه عليه، وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر..."[4]. فنرى هنا أنه لم ينف الظاهر المراد وإنما نبه به إلى غيره على جهة التمثيل. وسمى ابن العربي المعافري أصحاب هذا المسلك "أصحاب الإشارة" فقال في حكاية ما استنبطوه من الإشارات من الحديث السابق: "قال أصحاب الإشارة قول النبي ﷺ: "لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة" فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن الملائكة تتنزه عن دخول بيت فيه كلب من الحيوان أو صورة من التماثيل. وهذا حث على إبعادها وحض على تفريغ البيوت منها، لتتمكن الملائكة من الدخول إلى البيوت، لما أمرت به فيه من إحصاء أعمال واحتياط على بدن أو مال أو بركة تنزلها على ذي المنزل أو رسالة تؤديها إليه إذا كان لها صاحبًا... وبعد تقرير هذا فهو تنبيه على تطهير القلوب عن الحسد والحقد، والغضب والبخل، والخديعة والمكر، وسائر الصفات الذميمة، فإنها تمنع من الأعمال الصالحة بالتنفير لها والإقصاء لأسبابها ما تفعله الكلاب في منازلها، والقلوب منزل للملائكة ومعدن الإيمان ومحل التقوى، وهي بين إصبعين من أصابع الرحمن، وذلك عبارة عن الملائكة المدبرة لها. وإذا طهرت المنازل الحسية عن أجسام الكلاب الحسية، فتنزيه القلوب عن صفات المكروه أولى. فنقر الحديث على ظاهره ونعبر منه على طريق الاعتبار إلى هذا المعنى المشار إليه فنلحقه به ونكون عاملين بالوجهين، موفين حق اللفظ في المعنيين وهذا حكم الاعتبار والإلحاق".[5] فبين أن المعنى الأصلي عندهم معتبر معمول به مع اعتبار ما هو مثله مما يتصل بأعمال القلوب.

وأحسن الطاهر بن عاشور أيضا لما صنف هذه الإشارات المعتبرة إلى ثلاثة أنواع وهي:

النوع الأول : ما كان يجري فيه معنى النص مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى مثل ما سبق عند الغزالي، ومثل القول في قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا﴾البقرة:١١٤ أنه إشارة للقلوب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس. ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنية، وسعى في خرابها بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن

تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل.

النوع الثاني: ما كان من نحو التفاؤل، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع ما هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده، والذي يجول في خاطره.

النوع الثالث: عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها، فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروا السنة النبوية.[6]

وممن عرف به أيضا من شراح الحديث المتقدمين الإمام أبو محمد عبد الله بن سعد ابن أبي جمرة الأندلسي (ت٦٧٥) في كتابه ''بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وما عليها'' الذي شرح فيه مختصره لصحيح البخاري. ففي تعليقه مثلا على ما ثبت في السنة النبوية من مجانبة المجذوم الوارد في قوله ﷺ ''لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ''[7] قال: ''وإذا أمرنا بالهرب من جذام الأبدان، فمن باب أولى الهرب من جذام الأديان وهم أصحاب البدع والشيع، لأن المرض في قلوبهم، والسم الباطن أشد سريانا من الظاهر.''[8] فهو هنا لم ينف المعنى الظاهر المتبادر، الذي هو الحذر من العدوى واتقاء المرض ومنع جميع أسبابه ومنها تعديته من المريض إلى السليم، وإنما لاحظ ما يشبه هذا المعنى في أحوال القلوب وطرق التربية والتزكية النفسية فعبر إليه على جهة التمثيل، فعمد إلى حال شبيه بمعنى جذام الأبدان الذي ينتقل وهو أمراض القلوب التي تنتقل بالمعاشرة وطول الصحبة لأصحابها.

وفي حديث الإسراء والمعراج وما فيه من شق صدره وغسل قلبه ﷺ بماء زمزم قبل الإسراء وهو قول النبي ﷺ: ''بَيْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَيْتِ بَيْنَ النَّائِمِ وَالْيَقْظَانِ... فَأُتِيتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُلِئَ حِكْمَةً وَإِيمَانًا فَشُقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلَى مَرَاقِّ الْبَطْنِ ثُمَّ غُسِلَ الْبَطْنُ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ مُلِئَ حِكْمَةً وَإِيمَانًا وَأُتِيتُ بِدَابَّةٍ أَبْيَضَ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ الْبُرَاقُ فَانْطَلَقْتُ مَعَ جِبْرِيلَ حَتَّى أَتَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا... (الحديث)''[9] ذكر ابن أبي جمرة أن فيه إشارة إلى أن التحلي يكون بعد التخلي، أي إن تحلية النفس بالصفات الحميدة لا تتم إلا بعد تخليتها من الصفات الذميمة.[10]

وفي حديث ما شُكِيَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ من الرَّجُل يَجِدُ فِي الصَّلَاةِ شَيْئًا، أَيَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَالَ: ''لَا حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا''[11] ذكر أن فيه إشارة لأهل القلوب ألا يلتفتوا إلى الشكوك ولا إلى العوارض لا قليلا ولا كثيرا، ولذلك يقولون ''إن الملتفت هالك''.[12]

فواضح كما سبق أن أصحاب هذا الاتجاه ينصرف غرضهم بالأساس إلى تهذيب النفوس وتزكية القلوب، فكل حديث فيه فائدة في تزكية النفس وترغيبها في الفضائل أو في تنفيرها من الرذائل، ولو على جهة الإشارة، فإنه يعتبرونه ويلتفتون إلى هذا المعنى مع اعتبار المعنى الأصلي واعتماد المفهوم الظاهر المتبادر.

٢- التفسير الإشاري للحديث النبوي الشريف عند المعاصرين:

إن ما يذكر هنا من الاتجاه الإشاري أو الصوفي في فقه الحديث ليس فيه شيء مما يتعلق بمذهب الباطنية غير المنضبط المتحلل من القواعد المعرض عن مناهج العلم، وإنما المقصود من كان من العلماء على هذا المنهج من الولوع بالتربية السلوكية والقصد إلى ترقيق القلوب وتهذيب النفوس، فيلتمس من الحديث ما يعين على ذلك ولو على جهة الإشارة مع وجود ما يؤيد هذا المعنى الإشاري في نصوص الشريعة الأخرى.

وإن هذا القصد حاضر عند طائفة من المعاصرين، بسبب ما عرف في العصر الحاضر من قسوة القلوب وضمور الإيمان وفشو الرذيلة وكثرة الانحراف، ووفرة الأمراض النفسية وأمراض القلوب. وقد عبر عن هذا المعنى سعيد حوى فقال: ''فالقلب قسا، وأمراضه من حسد وعجب أصبحت فاشية، وحسن التعامل ضعف، والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد أن تتأثر بذلك، لذلك كان لابد لمريدي تجديد الإسلام أن يفكروا في إحياء المعاني القلبية للعبادات، وفي تحلية النفس بأخلاق العبودية، وتخليتها من النزعات الحيوانية والشيطانية.''[13]

وممن ولع بهذا واشتغل به ونبه إليه الأستاذ سعيد رمضان البوطي حتى صنف فيه كتابا لطيفا سماه ''باطن الإثم: الخطر الأكبر في حياة المسلمين'' قصد منه إلى التنبيه على غفلة كثير من المسلمين في العصر الحاضر عن إصلاح البواطن والتربية النفسية حتى قست القلوب وفشت فيها الأمراض من الكبر والعجب ونحوهما. وهذا ما سماه باطن الإثم وأن الحاجة ماسة إلى التخلص منه وهذا معنى قوله: ''والدواء الذي أريد

أن ألفت نظرك إليه موصوف في كتاب الله تعالى، ومشروح في هدي نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، إنه التخلي عن باطن الإثم... والقلب الذي سيطرت عليه نوازع الكبر أو الضغائن والأحقاد أعجز من أن يمد الطاعات والعبادات الظاهرة بشريان العبودية لله تعالى. وإذا انقطعت روافد العبودية مما بين قلب المسلم وظاهر طاعاته، لم تعد فيها أي قدرة على تقريب صاحبها إلى الله جل جلاله، ولم يبق فيها أي وقاية تحجزه عن مطارح الدنيا ومنزلقات الشياطين والأهواء وعاد شأنها كالثمار التي ألصقت إلصاقاً بأشجار يابسة، هل ينتظر بها إلا الذبول والفساد ؟''[14] وفي التأصيل لهذا المنهج يقول: ''وارتكاز أحكام الشريعة كلها على تزكية القلب عن الفواحش الباطنة وتحليه بالفضائل والأخلاق الحميدة، من أوضح ما صرح به كل من كتاب الله تعالى وسنة رسوله. يقول الله عز وجل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾الشمس:٩-١٠ ومعلوم أن الضمير في الآية عائد إلى النفس. ويقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث المتفق عليه'' ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب''.[15] ويقول عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم وابن ماجه وغيرهما :'' إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسادكم ولكن ينظر إلى قلوبكم''.[16]

٣- التفسير الإشاري للحديث النبوي الشريف عند الأستاذ بديع الزمان النورسي:

من أعلام هذا الاتجاه المعاصرين بديع الزمان سعيد النورسي. فقد اختط لنفسه هدفا وهو إنقاذ الإيمان في نفوس المسلمين المعاصرين ومواجهة الإلحاد والفلسفة المادية. ولهذا فقد ملك عليه هذا جهوده فكان هدفه المنشود هو تعريف الملحدين بالله تعالى، وترسيخ الإيمان في قلوب المسلمين وبيان ما في معرفة الله من سعادة، وما يتحقق للقلوب بالإيمان من إدراك معاني الجمال واللذة الروحية. وكان من أغراضه أيضا معالجة انحرافات النفوس وأمراض القلوب عند المسلمين فكان مولعا ببيان آثار ذكر الله تعالى على النفوس وفوائد التربية الروحية والسلوكية. ولهذا غلب عليه هذا القصد فتجده حاضرا عنده في ما يورده من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ومن الأمثلة التي تشهد لهذا المسلك عنده قوله في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ''جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ وَكَيْفَ نُجَدِّدُ إِيمَانَنَا قَالَ :أَكْثِرُوا مِنْ قَوْلِ لا إِلَهَ إِلا اللهُ.''[17] يقول رحمه الله: ''إن الإنسان لكونه يتجدد بشخصه

وبعالمه الذي يحيط به، فهو بحاجة إلى تجديد إيمانه دائماً، لأن الإنسان الفرد ما هو إلاّ أفراد عديدة، فهو فرد بعدد سني عمره، بل بعدد أيامه، بل بعدد ساعاته حيث إن كل فرد يعد شخصاً آخر، ذلك لأن الفرد الواحد عندما يجري عليه الزمن يصبح بحكم النموذج، يلبس كل يوم شكل فرد جديد آخر. ثم إن الإنسان مثلما يتعدد ويتجدد هكذا، فإن العالم الذي يسكنه سيار أيضاً لا يبقى على حال، فهو يمضي ويأتي غيره مكانه، فهو في تنوع دائم، فكل يوم يفتح باب عالم جديد. فالإيمان نور لحياة كل فرد من أفراد ذلك الشخص من جهة، كما أنه ضياء للعوالم التي يدخلها. وما ''لا اله إلاّ الله'' إلا مفتاح يفتح ذلك النور. ثم إن الإنسان تتحكم فيه النفس والهوى والوهم والشيطان وتستغل غفلته وتحتال عليه لتضيق الخناق على إيمانه حتى تسد عليه منافذ النور الإيماني بنثر الشبهات والأوهام، فضلاً عن أنه لا يخلو عالم الإنسان من كلمات وأعمال منافية لظاهر الشريعة، بل تعد لدى قسم من الأئمة في درجة الكفر. لذا فهناك حاجة إلى تجديد الإيمان في كل وقت، بل في كل ساعة، في كل يوم.''[18] فلم يقف رحمه الله عند ما يفيده الحديث في ظاهره من الترغيب في الذكر وقول ''لا إله إلا الله'' وإنما زاد على ذلك القصد والفائدة من ذلك، وسر الحاجة إلى تجديد الإيمان بتجدد أحوال الكون، والحاجة إلى تجديده حتى لا يخلق بسبب نوازع الشر من النفس والهوى والوهم والشيطان.

وفي حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ ﷺ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ: ''هَلْ تُمَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ ''قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: ''فَهَلْ تُمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ'' قَالُوا لَا قَالَ: ''فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْ فَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الشَّمْسَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الْقَمَرَ... (الحديث)''[19] قصد النورسي إلى تحريك القلوب وحملها على التشوف إلى هذا المقام وبلوغ هذا الشرف، وذلك ما يكون سببًا لحملها على التزكية والطاعة والترقي في مدارج الكمال فيقول رحمه الله: ''إن نتيجة الإيمان بالله ومحبته سبحانه هي رؤية جمال مقدس وكمال منزّه للذات الجليلة سبحانه وتعالى -كما هي ثابتة بالحديث الصحيح والقرآن الكريم- هذه الرؤية التي تساوي ساعة منها ألف ألف سنة من نعيم الجنة، ذلك النعيم الذي ساعة منه تفوق ألف ألف سنة من حياة الدنيا الهنيئة، كما هو ثابت لدى أهل العلم والكشف بالاتفاق. ويمكنك قياس مدى الشوق واللهفة التي تنطوي عليهما فطرة الإنسان لرؤية ذلك الجمال المقدس

والكمال المنزّه، ومدى ما فيها من رغبة جياشة وتوق شديد والتياع لشهودهما، بالمثال الآتي: كل 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...''[20]

ومن معالم المنهج الإشاري عند النورسي أيضا القصد إلى استخراج الفوائد العملية وبيان الآثار النفسية والنفحات الروحية التي يورثها استحضار الحديث من غير تكلف الدخول في الشرح التفصيلي. مثال ذلك ما فعله لما عرض لحديث '' إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء وحق لها أن تئط، ما من موضع أربع أصابع إلا عليه ملك واضع جبهته ساجداً لله تعالى... الحديث.''[21] قال: ''وعندما جردني أهل الضلالة من أسباب الحياة الاجتماعية، وأبعدوني عن كتبي وأحبتي وخدمي وكل ما كان يمنحني السلوان، وألقوني في ديار الغربة والوحشة، وكنت في ضيق وضجر من حالي إلى درجة كنت أشعر أن الدنيا الفارغة ستتهدم على رأسي.. فبينما أنا في هذه الحالة إذا بثمرة من ثمرات الإيمان بالملائكة تأتي لإغاثتي، فتضيء أرجاء دنياي كلها، وتنور العالم من حولي، وتعمّره بالملائكة وتؤهله بالأرواح الطيبة حتى دب السرور والبهجة في كل مكان، وأرتني كذلك كم كانت دنيا أهل الضلالة ملآى بصرخات الوحشة وحسرات العبث والظلام...''[22] فعمد رحمه الله إلى الفائدة العملية للإيمان بالملائكة وما يتحقق للقلب من التهذيب وللنفس من التزكية واللذة باستحضار حضور الملائكة في كل مكان وما يتحقق بذلك من الشعور بالأنس واتقاء ألم الوحدة وأحزان الغربة، خاصة بالنسبة للمبتلين.

ومن أهم الأمثلة التي وقفت عليها عنده إشاراته لما عرض لحديث أبي هريرة ''إن الله خلق آدمَ على صورة الرحمن''.[23] فقد عرض أولا لما حصل للبعض خاصة المتصوفة من الانحراف في فهم الحديث لما ذكر ''أن قسما من أهل الطرق الصوفية فسر هذا الحديث الشريف تفسيراً عجيباً لا يليق بالعقائد الإيمانية ولا ينسجم معها. بل بلغ ببعضٍ من أهل العشق أن نظروا إلى السيماء المعنوي للإنسان نظرتهم إلى صورة

الرحمن! ولما كان في أغلب أهل العشق حالة استغراقية ذاهلة والتباس في الأمور، فلربما يُعذَرون في تلقّياتهم المخالفة للحقيقة. إلاّ أن أهل الصحو، وأهل الوعي والرشاد يرفضون رفضاً باتاً تلك المعاني المنافية لأسس عقائد الإيمان ولا يقبلونها قطعاً. ولو رضي بها أحدٌ فقد سقط في خطأ وجانَبَ الصواب.'' ثم بين معالم المنهج المعتمد وهو الرد إلى المحكمات واستحضار الكليات وما ثبت من القطعيات، وهي هنا ''أن الله تعالى الذي يدبر أمور الكون ويهيمن على شؤونه بسهولة ويسر، والذي يحرك النجوم وأجرام السماء كالذرات بمنتهى الحكمة والسهولة.. والذي تنقاد إليه الذرات وتأتمر بأمره وتخضع لحكمه، لا يمكن أن يكون له نظير ولا شريك ولا شبيه ولا مثيل قطعا.'' وأصل ذلك قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.الشورى:١١ ثم بين رحمه الله أن ما يرد في الحديث من التمثيل في صفات الله تعالى وأفعاله ليس مقصودًا لذاته وإنما لتوضيح المعاني في النفوس الإنسانية المخلوقة الضعيفة. فشؤونه تعالى الحكيمة وصفاته الجليلة وأسماؤه الحسنى يُنظر إليها بمنظار التمثيل وهذا التمثيل مقرر في ضوء مضمون قول الله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾الروم:٢٧ وبالنسبة لهذا الحديث خاصة فقد ذكر القصد من التمثيل الوارد فيه فقال: ''ولهذا الحديث الشريف مقاصد جليلة كثيرة، منها: أن الإنسان مخلوق على صورة تُظهر تجلي اسم الله ''الرحمن'' إظهاراً تاماً. نعم، لقد بينا في الأسرار السابقة أنه مثلما يتجلى اسمُ ''الرحمن'' من شعاعات مظاهر ألف اسمٍ واسم من الأسماء الحسنى على وجه الكون، ومثلما يُعْرَض اسم ''الرحمن'' بتجليات لاتحد للربوبية المطلقة على سيماء الأرض، كذلك يُظهِر سبحانه التجلي الأتم لذلك الاسم ''الرحمن'' في الصورة الجامعة للإنسان يُظهِره بمقياس مصغر بمِثلِ ما يُظهره في سيماء الأرض وسيماء الكون بمقياس أوسع وأكبر.

وفي الحديث الشريف إشارة كذلك إلى أن في الإنسان والأحياء من المظاهر الدالة على ''الرحمن الرحيم'' ما هو بمثابة مرايا عاكسة لتجلياته سبحانه، فدلالة الإنسان عليه سبحانه ظاهرة قاطعة جلية، تشبه في قطعيتها وجلائها دلالة المرآة الساطعة بصورة الشمس وانعكاسها على الشمس نفسها. فكما يمكن أن يقال لتلك المرآة: إنها الشمس، إشارةً إلى مدى سطوعها ووضوح دلالتها عليها، كذلك يصح أن يقال -وقد قيل في الحديث- إن في الإنسان صورة ''الرحمن''، إشارة إلى وضوح دلالته على اسم ''الرحمن'' وكمال مناسبته معه ووثوق علاقته به.''[24] ومعنى كلامه أن معنى

''خلق آدم على صورة الرحمن'' أي إن الإنسان خلق على صفة يظهر منها ما يتصف به الله تعالى من صفة الرحمة. فيكفي النظر في الإنسان وأحواله وصفاته ليعرف ربه تعالى وما يتصف به من الرحمة مما يعرف باسم الله تعالى الرحمن واسم الرحيم من أسمائه الحسنى. أي إن أسماء الله تعالى وصفاته تعرف من خلال تجلياتها وآثارها في خلق الإنسان وفي أحواله وشؤونه. وعرض النورسي لهذا المعنى أيضا في موضع آخر فقال: ''لا اله إلا الله الواجب الوجود الواحد الأحد بلسان الحقيقة الإنسانية.. الخ. وسأوضح هذه الشفرة القصيرة في منتهى الاختصار... نعم إن الكون العظيم يكون أمامي بمثابة حلقة ذكر... ولكن لأن لسان كل نوع من الأنواع واسع جداً، يتحرك العقل عن طريق الفكر كثيراً كي يذعن بالأسماء الإلهية وصفاتها بعلم اليقين، وبعد ذلك يتمكن أن يبصر ذلك بوضوح. وعندما ينظر إلى الحقيقة الإنسانية في ذلك المقياس الجامع في تلك الخريطة المصغرة، وفي ذلك النموذج الصادق، وفي ذلك الميزان الصغير، وفي ذلك الشعور بالأنانية، فإنه يصدق تلك الأسماء والصفات بإيمان واطمئنان ووجدان جازم شهودي وإذعاني، وبسهولة ويسر وبمرآته الحاضرة التي بقربه دونما حاجة إلى سياحة فكرية، فيكسب الإيمان التحقيقي ويدرك المعنى الحقيقي للحديث الشريف: ''إن الله خلق الإنسان على صورة الرحمن''. لأن المراد من الصورة السيرة والأخلاق والصفات. حيث إن الصورة محالة بحقه تعالى.''[25] أي إن من طرق معرفة الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العلا النظر في الإنسان المخلوق وخلقته وصفاته التي خلق عليها. وهذا ما سماه النورسي ''السير الأنفسي'' في مقابل ''السير الآفاقي''. وكلاهما طريق إلى معرفة الله تعالى. أما السير الآفاقي فهو بمطالعة الكون، وأما ''مرتبة السير الأنفسي'' التي يشير إليها الحديث فهي عنده الصعود إلى مرتبة الإيمان الخالية من الشكوك والريوب بمطالعة خريطة الحقيقة الإنسانية وفهرس الأنانية البشرية وماهيتها النفسانية، وهي أقوى مرتبة وجدانية وشعورية وشهودية -إلى حد ما- فهي بدرجة حق اليقين بحيث إن هذه المرتبة متوجهة إلى سر الأقربية الإلهية والوراثة النبوية.[26]

هذه نماذج من أعلام الاتجاه الإشاري المعاصر في فقه الحديث، وأمثلة من تصرفه في النظر في السنة والإفادة منها. وظاهر من ذلك أنه يقصد إلى توجيه الحديث نحو ما يمكن أن يستفاد منه في جانب تربية القلوب، وتهذيب النفوس وتزكيتها، وحملها على الفضائل ومنعها من الرذائل. ولا يفهم من هذا أن المعاني الأخرى الظاهرة أو

المستنبطة غير مرادة، إنما المعاني الإشارية قدر زائد على ذلك بسبب الحاجة المستمرة إلى التزكية والرقي بالنفس، فكلما نظر الناظر في الحديث واستنبط ما فيه من أحكام بحسب قواعد الاستنباط، فما الذي يمنع بعد ذلك من استخراج المعاني الإشارية حتى ولو كانت خفية فإنها واردة ولها في الشريعة ما يؤيدها، ولهذا يشترط في هذه المعاني الإشارية ألا تعارض أصلًا مقررًا في الشريعة، أو يوجد من الأدلة ما يعارضها، وأن تدخل تحت قواعد الشرع. والأستاذ بديع الزمان النورسي رائد في هذا الاتجاه، لأنه وضع أمامه مقصد بناء الإيمان في القلوب، وتزكية النفوس وتربيتها. وليس معنى ذلك عدم التزام ضوابط فقه الحديث ومنهج شرحه، وإنما هو قدر زائد على ذلك. أي إن منهج النورسي رحمه الله في شرح السنة النبوية وفقه الحديث النبوي وسلامة فهمه، يقوم على تحكيم القواعد المعتبرة في ذلك التي تواضع عليها العلماء وسار عليها شراح الحديث، ثم الارتقاء من ذلك إلى استخلاص الفوائد التربوية والقواعد العملية السلوكية. فالنورسي بذلك، يؤكد أن فقه الحديث وفهمه نظريًا ليس إلا وسيلة لتحصل التزكية من الحديث، فمن وقف عند الفقه النظري الذي يستخلص الأحكام فكأنه في منتصف الطريق، فلا يبلغ غاية المقصود من السنة النبوية إلا بأن يستكمل الفقه باقتباس مسالك التربية وطرق التزكية والسير عليها. والله تعالى يقول في وصف نبيه وبيان مقصد بعثته: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[آل عمران:١٦٤] فلا فقه إلا بالعلم وسلامة الفهم، ولا عبرة بالعلم وسلامة الفهم إلا بالتزكية، والتزكية تقوم على اتهام النفس، ثم السعي في تخليتها عن الرذائل والمجاهدة في تحليتها بالفضائل.

* * *

الهوامش

[1] يرجع في هذا إلى ''فضائح الباطنية'' للغزالي، و ''العواصم من القواصم'' لابن العربي.
[2] ''التحرير والتنوير'' لمحمد الطاهر بن عاشور ١٦/١.
[3] ''صحيح البخاري''، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة.
[4] ''إحياء علوم الدين'' للغزالي كتاب العلم، الباب الخامس في آداب المعلم والمتعلم.
[5] ''العواصم من القواصم'' ص ١٩٩–٢٠٠.
[7] ينظر: ''التحرير والتنوير'' ١٦/١.
[9] ''صحيح البخاري'' كتاب الطب، باب الجذام.

[10] ''بهجة النفوس'' ص ١٢٧١.
[11] ''صحيح البخاري'' كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة.
[12] ''بهجة النفوس'' ص ٩٦٩. الحديث رقم ١٦٠.
[13] ''صحيح البخاري'' كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن.
[14] ''بهجة النفوس'' ص ٢١٢. الحديث رقم ١٢ .
[15] ''المستخلص في تزكية الأنفس'' لسعيد حوى ص ٧. وينظر أيضا منه ص ١٣-١٤-١٥.
[16] ''باطن الإثم'' للبوطي ص ٥-٦.
[18] ''صحيح البخاري'' كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه- ''صحيح مسلم'' كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.
[19] ''صحيح مسلم'' كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله.''. باطن الإثم '' ص ٦.
[20] ''مسند الإمام أحمد''، باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق.
[21] ''كليات رسائل النور: المكتوبات'' ص ٤٢٧-٤٢٨.
[22] ''صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب فضل السجود- ''صحيح مسلم'' كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.
[23] ''كليات رسائل النور: الكلمات'' ص ٧٧٩.
[24] ''سنن الترمذي'' كتاب الزهد عن رسول الله، باب قول النبي لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا- ''مسند أحمد'' كتاب مسند الأنصار، باب حديث أبي ذر الغفاري.
[25] ''كليات رسائل النور: الشعاعات'' ص ٣١٩.
[26] ''صحيح البخاري'' كتاب الاستئذان، باب بدء السلام- ''صحيح مسلم'' كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه.
[29] ''كليات رسائل النور: اللمعات'' ص ١٥٣-١٥٤.
[30] ''كليات رسائل النور: الملاحق، ملحق أميرداغ'' ص ٢٨٤.
[31] ''كليات رسائل النور: الملاحق: ملحق أميرداغ'' ص ٢٨٤-٢٨٥.

الدراسات والبحوث

الأدب الإسلامي قراءة في المصطلح والمفهوم

الملخص

د. رابح بن خوية[1]

تتناول الدراسة بالوصف والتحليل مصطلح (الأدب الإسلامي) ومفهومه، وكل الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي المكون لهذا المفهوم الرئيس، في النقد الأدبي المعاصر وفي التأريخ الأدبي، بوصفه مفهوما قديما جديدا، وتحدد خصائص التصور الإسلامي التي ترفد المفهوم، وتشكل إطاره الفكري وخلفيته الإيديولوجية العقدية، والتي تتمثل في: الربانية والثبات والواقعية والتوحيد والإيجابية والتوازن والشمول. وبناء على هذه الخصائص والمعالم المؤطرة يعرض لسمات وملامح الأدب الإسلامي المتجسدة في كونه أدبا عقديا وأدبا غائيا هادفا ملتزما وأدبا منفتحا متجددا...، ويقف عند أبرز فنونه في الشعر والنثر وأهم تجاربه المستمرة المتجددة في القصيدة وفي الرواية والقصة والمسرحية... وتفتح الدراسة -في ضوء ما تقدم من مفاهيم معالم، أفقا لبناء نظرية لأدب البيئة الإسلامية تنهض بتقديم أدب إنساني عالمي بديل لكل الآداب العالمية المضطربة.

الكلمات المفتاحية: النقد الأدبي المعاصر، الأدب الإسلامي، التاريخ الأدبي، نظرية الأدب.

* * *

Islamic Literature: A Study of Terms and Concepts

Abstract

Dr. Rabih b. Khawiyya

The research offers description and analysis of the term "Islamic literature" and its concept. It also sheds light on the whole terminological and conceptual dimensions of this main concept in contemporary literary criticism and literary history as a new old concept. It defines characteristics of the Islamic perception that backs up the concept under study, forming its ideological framework and ideological background, which are presented by Rabbaniyah or God's attributes of lordship, stability, realism, monotheism, positivity, balance and inclusiveness .Based on these characteristics and features, the research displays attributes and features of Islamic literature as a purposeful guided renewable open literature

that is connected and committed to belief. The research is also touches on most prominent arts of Islamic literature such as: poetry and prose. The research also delves into the most important continuing experiences in poem, novel story writing, in addition to its manifestation through theatre. ...The study, depending on previous points, paves the way towards - building a theory of Islamic literature that works on promoting an alternative universal literature that could replace all troubled human literature.

Keywords: contemporary literary criticism, Islamic literature, literary history, literary theory.

* * *

مقدمة

يعد المصطلح المتداول في علم ما من العلوم المدخل الرئيس إلى العلم به أو الإحاطة بمعرفته، إذ'' المصطلحات -كما هو معروف- مفاتيح العلوم، فيها تتركز خلاصة كل علم، وبها يستطاع الدرس المتخصص، وعليها المعول في تطوير مفاهيم العلوم وضبط فروعها ومناهجها.''[2] وعلى هذا الأساس، فالمنظومة الاصطلاحية والمفهومية لأي علم أو معرفة هي جوهر هذا العلم وحقيقة كيانه وخلاصة ماهيته بما في ذلك مجموع العلاقات التي تنهض بين مفاهيم هذا العلم.

وقد يُشَكِّل المصطلح مشكلة تصادف العلم أو المعرفة حين يفقد دقته ووضوحه وتحديده أو يفقد انسجامه واتساقه مع نظائره في المنظومة الاصطلاحية لهذا العلم أو ذاك من خلال الصياغة غير المناسبة، فيحول دون التعرف إلى القضايا التي يعبر عنها، ويشوش على عملية الفهم والإدراك والاستيعاب، وقد ترجع تلك المشكلة إلى أسباب متعددة كتعدد المصطلح الدال على المفهوم الواحد أو تداخله أو اشتراكه مع غيره في الدلالة على مفاهيم تتصل بحقول معرفية مختلفة وبسياقات علمية متنوعة أو تناقضه في الدلالة إذا ما كان مصطلحا قديما أعيد إحياؤه أو ترجم من لغة أجنبية إلى العربية أو عُرِّب.

ولا تكمن مشكلة المصطلح في الأدب ونقده في كونه مجرد دال متفق عليه يحيل إلى مدلول، وإنما تكمن في أن ''تحديد أي مصطلح نقدي تحديدا دقيقا ثابتا أمر متعذر، ولاسيما المصطلحات التي كثر فيها الجدل وتداخلت فيها الإيديولوجيات، ولذلك تظل القضية إشكالية تحتمل وجهات النظر الخلافية في بعض جوانبها الدقيقة،

ولكن هذا القول لا يعفي الدارس من أن يتلمس الجوانب العامة والجوانب الخاصة في أي مصطلح، فثمة جوانب اتفق عليها وغدت معارف عامة أو بدهيات، وثمة جوانب خاصة اختلف فيها ولا تزال مجالا للأخذ والرد.''[3] ويعد مصطلح (الأدب الإسلامي) أحد هذه المصطلحات الأدبية أو النقدية التي أثارت بعض الجدل والنقاش ومثلت إشكالا نقديا نظرا للمفهوم الذي يحمله أو التيار أو الاتجاه أو الحركة التي يمثلها، وبسبب حاجته إلى التحديد والتوضيح، وهذا ما يجعل مقاربته اصطلاحا ومفهوما ضرورة علمية لا مناص منها في هذه المقالة.

١- مفهوم الأدب الإسلامي:

١-١- المصطلح:

ظهر مصطلح (الأدب الإسلامي) في سياق الدعوة إلى الالتزام بالإسلام وأسلمة جميع مناحي حياة المسلم الثقافية والفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وقد استعمل للدلالة على الأدب الذي ينطلق من نظرة الإسلام أو من التصور الإسلامي ليعبر عن آلام المسلمين -بصفة خاصة- وآمالهم، والإنسان -بصفة عامة- وليصوغ تجربة الأديب المسلم الإبداعية صياغة لغوية فنية بديعة آسرة، تحمل المضامين الفكرية والوجدانية المقبولة إسلاميا على تعددها وثرائها في أشكال مستحسنة فنيا على تنوعها وغناها.

وقد تصدّر تلك الدعوة أبو الحسن الندوي (١٣٣٣هـ/١٩١٤م-١٤٢٠هـ/٢٠٠١م)، وقد أشار عبد الرحمن رأفت الباشا إلى ذلك حين قال: ''وقد كان أول من كتب في الموضوع ونبه إليه فضيلة العالم العامل الشيخ (أبي الحسن الندوي)، وذلك حين اختير عضوا في المجمع العلمي العربي في (دمشق). حيث قدم بحثا دعا فيه إلى إقامة أدب إسلامي، والعناية به، فكان أول الداعين إلى ذلك وطليعة المنبهين إليه.''[4] وقد حمل ذلك البحث عنوان (نظرة جديدة إلى التراث الأدبي العربي)، وقد اكتملت أبرز ملامح صورة البحث في كتابه (نظرات في الأدب) الذي تولت رابطة الأدب الإسلامي العالمية إصداره.[5] وهو -كما يقول عبد الباسط بدر في تقديمه-'' كتاب تنظير وتقعيد، أقرب إلى أن يكون بيان مبادئ للأدب الإسلامي، يؤصل بشكل مباشر وغير مباشر مجموعة من الأعراف الأدبية والنقدية.''[6] ويعود اختيار أبي الحسن الندوي عضوا في

المجمع العلمي بدمشق إلى العام ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.[7] وإن لم يتضمن بحثه (نظرة جديدة إلى الأدب العربي) دعوة صريحة إلى الأدب الإسلامي فإن في تراثه الكثير ما يدل على دعوته إلى الأدب الإسلامي بشكل صريح والبحث عن نماذجه منذ القديم ويدل على جده في تأصيل الأدب وتوجيهه وجهة دينية في مراحل متقدمة من القرن الماضي فيما كان يذيعه من مقالات وبحوت.[8] ثم تبعه سيد قطب في مقال له، نشر بعد ذلك في كتابه (في التاريخ فكرة ومنهاج).[9] وفي كتابه (النقد الأدبي أصوله ومناهجه) حيث ورد فيه حديث عن منهج الأدب الإسلامي.[10] وقد كانت دعوتهما بمثابة اللبنات الأولى في صرح هذا الأدب، وسار -على دربهما- محمد قطب حيث توسع في الفكرة وبسطها في كتابه (منهج الفن الإسلامي)[11] الذي عد فاتحة الحديث في (الأدب الإسلامي) بوصفه جزءا لا يتجزأ من الفن الإسلامي، كما ناقشها في أكثر من موضع في كتاباته المتنوعة والمتعددة.

وواصل المسيرة -على هدي تعاليم الأساتذة الرواد- كل من نجيب الكيلاني بكتابه (الإسلامية والمذاهب الأدبية) وعماد الدين خليل بكتابه (النقد الإسلامي المعاصر)،[12] فكان هؤلاء الرواد منطلق الدعوة، ثم انضم إلى هذا الركب الطيب غيرهما ممن وعى القضية وتحمس للفكرة وشعر بشرف المهمة ونبل الرسالة، وضرورة القيام بالواجب، وقد وطدت الطريق محاولات أنور الجندي الصادقة في تخليص الأدب العربي من كل الشوائب الغربية الدخيلة عليه وفي تحريره من قبضة المناهج الوافدة التي سلطت عليه، وقد عبر عن خطأ التجربة ومرارته وعدم سلامة المنهج وضرورة إصلاح الوضع والعودة إلى جادة الطريق بقوله: ''ولقد كان من الضروري بعد أن مر الآن أكثر من خمسين عاما على تطبيق هذه المناهج أن تناقش وتدرس في ضوء الإسلام نفسه منشئ الفكر الإسلامي كله وصانع الأدب العربي الإسلامي الذي بدأ منطلقا من القرآن الكريم كما بدأت علوم اللغة والبلاغة والنحو وغيرها.''[13]

وقد مكنت مساعيه الحثيثة -من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي-[14] من السير قدما في هذا الاتجاه. ولقد كان هذا جهد أفراد أما جهد الجماعة أو الهيآت فتجسد في تأسيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية التي حملت على عاتقها برئاسة الشيخ أبي الحسن الندوي -منذ نشأتها في العام (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)- مسؤولية

التعريف بالأدب الإسلامي والدعوة إليه من خلال ما أتيح لها من وسائل؛ فأصدرت ست مجلات، منها ثلاث مجلات بالعربية، وهي (الأدب الإسلامي) و (المشكاة) وتصدران عن مكتب البلاد العربية و (منار الشرق) وتصدر عن مكتب بنجلاديش، واثنتان بغير العربية إحداهما بالتركية وهي (الأدب الإسلامي) وتصدر عن مكتب تركيا، والثانية بالأوردية وهي (قافلة الأدب) وتصدر عن مكتب شبه القارة الهندية، ومجلة واحدة ثلاثية اللغة عربية-انجليزية-أوردية، وهي (قافلة الأدب الإسلامي) وتصدر عن مكتب باكستان. وقد نشر من الدراسات والبحوث الأدبية والنقدية، النظرية والتطبيقية والمنجزات الإبداعية في مختلف أجناس الأدب ما يوضح معالم النظرية ويؤصل المبادئ ويقر المصطلحات والمفاهيم ويقدم النماذج المنضبطة فكرا وفنا.

كما أعلنت الرابطة عن المسابقات تشجيعا ودعما لهذا المسعى الحميد، وعقدت الندوات، فكانت الندوة الأولى للأدب الإسلامي بلكنهو (الهند) عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م، والثانية بالمدينة المنورة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م والثالثة بجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.[15] ولما بدأ يتعزز اتجاه الأدب الإسلامي ويكثر أنصاره ومتلقوه أفسحت له جامعة محمد بن سعود المجال ونصبت له منبرا، فأقرته مادة تدريسية وأنشأت له قسم النقد والبلاغة ومنهج الأدب الإسلامي، فكانت الأسوة الحسنة التي حازت على قصب السبق في تبنيها له، واقتدت بهذه السنة الحميدة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بعد ذلك.

وقد تحول الأدب الإسلامي إلى ظاهرة أدبية يصعب تجاهله[16] ثبت أصلها في تربة الأدب وامتد فرعها في الأفق وأينع ثمرها، فتوالت الكتابات في الأدب الإسلامي تنظيرا وإبداعا ودرسا، وبلغت مبلغا جعل رابطة الأدب الإسلامي تشعر بضرورة وضع دليل لمكتبة الأدب الإسلامي يكون عونا للباحثين ومرشدا للدارسين فأوصت بإعداد دليل أدبي مفهرس (ببليوغرافيا) للأدب الإسلامي الذي أنتجه الأدباء الإسلاميون في العصر الحديث، وأسند هذا العمل إلى عبد الباسط بدر الذي لم يتقاعس عن بذل الجهد حتى أصدر الجزء الأول من الدليل، وقد اقتصر على الأدب الإسلامي المكتوب بالعربية، وذلك لضخامة العمل وكثرة المادة التي تشكل مدونة الأدب الإسلامي. وقد وصف تجربته في إنجاز هذا العمل حين قال:''وقد اهتمت رابطة الأدب الإسلامي العالمية بإصدار هذا الدليل منذ عدة سنوات، وعهدت إلي بإعداده،

وشرعت أجمع المادة الأولية من الصحف والمجلات والدوريات العربية الأخرى، من الكتب التي أجدها في المكتبات الخاصة والعامة والتجارية والرسمية، فوجدت الميدان واسعا سعة لا تكفيه جهود فردية مهما كانت دؤوبة مجتهدة، فالعالم العربي ممتد من المحيط إلى الخليج، وثمة إصدارات خارج حدوده تزيد الميدان سعة وتزيد الباحثين مشقة، ولا بد أن تتكاثف الجهود لتغطية المساحة الواسعة التي ينتشر فيها الأدب الإسلامي ودراساته.''[17] وقد احتوى هذا الجزء من الدليل كل ما استطاع المؤلف أن يصل إليه من الأعمال الأدبية الإسلامية في كل جنس أدبي سواء أكان دراسة أم بحثا أم مقالة أم ترجمة أم خاطرة أم ديوان شعر أم رحلة أم قصة أم مختارات شعرية أم مذكرات أم مسرحيات.

والحقيقة أن مصطلح (الأدب الإسلامي) ليس جديدا في الاستعمال، فقد وظف في الكتابات التي تعنى بتاريخ الأدب مشيرا إلى أدب الفترة التي تلت العصر الجاهلي وما مثله من أدب أي الفترة التي بزغ فيها نور الإسلام مع بدء الوحي ونزول القرآن، وقد تمتد هذه الفترة إلى الخلافة الراشدة التي مثلها كبار صحابة الرسول، وقد عرف هذا الأدب -أيضا-بأدب صدر الإسلام، وفي هذا المضمار يحدد نايف معروف مفهوم المصطلح بقوله:''وما يعنينا في هذه العجالة هو أن نحدد مفهوم الأدب الإسلامي الذي اتخذناه معلما لكتابنا، وقصرناه على صدر الإسلام الذي يبدأ بعصر النبوة الشريفة، وينتهي بانتهاء الخلافة الراشدة؛ تلك الحقبة التي كانت، وما زالت، وستبقى، القبلة التي تهفو إليها القلوب، وتسترشد بها العقول، وتسمو بسموها النفوس.''[18] ويتضح من هذا القول أن تحديد المصطلح ينطلق من زاوية نظر زمنية تاريخية دونما إلمام بالمضمون الفكري الذي كان الإسلام الدافع إليه من أجل بناء شخصية إسلامية إنسانية متكاملة عقلا ووجدانا.[19] وقد فهم تبعا لهذه النظرة على أنه ''أدب فترة لا أدب فكرة.''[20] وقصور هذه النظرة بين إذ يكمن في عد الزمن إطارا لمفهوم هذا الأدب، والإطار الزمني بمثابة الوعاء الذي يتسع لكل الأفكار والرؤى الإسلامية وغير الإسلامية. وقد وظف المصطلح مرة أخرى واتسعت دلالته لتشمل كل ما أنتجته قرائح أفذاذ الشعوب الإسلامية وجادت به أقلامهم من منظوم ومنثور، سواء أوافق التصور الإسلامي أم لم يوافقه، وهذا التحديد عرقي قومي إذ يتكئ على الجنس الذي صدر عنه هذا الأدب.

ولعل توظيف المصطلح بهذا المفهوم توظيف استشراقي -في البدء- مهد له المستشرقون ثم صادف استحسانا في نفوس المريدين ولاقى قبولا لدى المقتفين أثرهم من تلامذتهم العرب، إذ ''تنتشر في كتاباتهم مصطلحات من مثل: الأدب الإسلامي، الأدب العربي، أدب الشرق المسلم، الأدب الشرقي، أدب المسلمين، شعر عالم الإسلام، وتنصرف دلالة هذه المصطلحات إلى تاريخية الأدب وجغرافيته.''[21] وعلى كل حال فالمصطلح من حيث صياغته اللغوية مألوف في البيئة الثقافية والعربية والإسلامية.

أما جدة المصطلح فتتجسد في توظيفه المعاصر بدلالة مفارقة تقتصر على الأدب الصادر عن المسلم الملتزم بمبادئ الإسلام وقيمه في شعره ونثره، وفي ضوء هذا التحديد يتنحى من دائرة الأدب الإسلامي كل أدب يخالف ما تشدو إليه دعوة الإسلام من تعاليم مشرقة ومبادئ مضيئة وقيم سامية وإن صدر مثل هذا الأدب عن مسلم.

فتلك، إذا، دلالة المصطلح العامة؛ أي أن يطلق ''ويراد بالإسلامية فيه الحدود الزمانية لعصور الإسلام الأولى، ومن ثم فالمراد به أدب صدر الإسلام، وذلك نراه في الدراسات التي ظهرت متقدمة في العصر الحديث قبل شيوع مصطلح الأدب الإسلامي وإطلاقه على المنهج في الكتابة، مثل كتاب (دراسات في الأدب الإسلامي) لمحمد خلف الله أحمد، و (دراسات في الأدب الإسلامي) لسامي مكي العاني، و (من أدب الدعوة الإسلامية) لعباس الجراري.''[22] وهذه دلالة المصطلح الخاصة أي أنه يطلق ''ويراد به الأدب ذو المنحى الإسلامي في التصور والتصوير أو المذهبية الإسلامية في الأدب.''[23] وقد قدم دارسو الأدب الإسلامي والداعون إليه جملة من المفاهيم في إطار هذه الدلالة تتسع حينا فتدخل ما يوافق الأدب الإسلامي من الآداب العالمية بعده الأدب الذي يلتقي مع تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان سواء أصدر عن أديب مسلم أم غير مسلم، وسواء أكان ذلك يلتقي مع الحدود الزمانية والمكانية للإسلام أم يسبقها زمنا ويتخطاها مكانا إلى أدباء الحكمة الملتقية مع توجهاته وأدباء الدعوات الإنسانية العامة من غير المسلمين، وذلك على أساس أن الإسلام دين الفطرة الإنسانية، وتضيق تلك الدلالة حينا آخر فتنحصر في الأدب الذي يدور في فلك تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان، ويصدر عن الأديب الملتزم بتصورات الإسلام ومبادئه وتطبيقاته العملية في الأقوال والأفعال.[24]

وقد يتضح أن الأدب الإسلامي قد يمثل إشكالية في المصطلح والمفهوم، فدلالته لم تتبلور في مفهوم واحد ولم تستقر في تحديد أو تعريف دقيق -وهذا الأمر لا يشمل الأدب الإسلامي وحده فكثير من العلوم الإنسانية تفتقد مصطلحاته إلى الإجماع والضبط العلمي- ولعل "ما يبدو من خلاف في مصطلح الأدب الإسلامي فهو يأتي من جهة الوصف أو مدى النسبة، أعني بذلك أن يطلق ويراد بالإسلامية فيه الاتفاق مع قيم الإسلام ومبادئه، وعلى قدر يتيح له الالتقاء معه، أو ضرورة أن ينطلق ذلك من قاعدة إسلامية يقينية لدى المنشئ أو الأديب."[25]

وقد صادف مصطلح (الأدب الإسلامي)، في أول ظهوره، معارضة في الأوساط الأدبية، ولم يسلم من انتقاد الدارسين؛ انتقادا يغلو حتى يصل إلى درجة رفض المصطلح بكليته فلا مبرر يسوغ استعمال هذا المصطلح ما دام الأدب العربي أدبا إسلاميا وإن وجدت فيه نصوص تنأى عن قيم الإسلام ومثله، فهي قليلة ولا تغير من طبيعته أو صفته، وبناء عليه لا يحق أن يكون هذا المصطلح الحديث بديلا عن المصطلح القديم (الأدب العربي)، فهذا الأخير يحقق القصد ويفي بالغرض. والحق أن الأدب العربي إذا كان قد سلم من الزيغ وأمن الانحراف في عصر النبوة والخلافة الراشدة فإنه لم يكن بمأمن من الضلال والضياع في بعض حالاته وفي بعض أطواره في العصور التي تلت، ولا خوف على مصطلح (الأدب العربي) -الذي ينسب إلى اللغة في المنطلق- من مصطلح (الأدب الإسلامي) لأنه مصطلح يرتكز على مضمون الأدب -الذي ينبغي أن ينضبط بالتصور الإسلامي الصحيح-، فلا تعارض بينهما من حيث هذا الجانب.[26]

ولم يكن موضوع الجدل حول مفهوم الأدب الإسلامي أو محتواه أو منهجه ولكن كل الجدل انصب على التسمية والاصطلاح، لأن المناخ الفكري والثقافي والأدبي في تلك الفترة من القرن الماضي لم يكن مهيئا بشكل كاف لتلقي المنظومة الاصطلاحية الإسلامية المعرفية المتنوعة كـ (الأدب الإسلامي) و (الاقتصاد الإسلامي) و (علم النفس الإسلامي) و (علم الاجتماع الإسلامي) ، وما إلى ذلك من مصطلحات ومفاهيم أنتجتها الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الصحيح لمواجهة الغزو الفكري والثقافي بشتى ألوانه. وكان الحكم يكاد يكون مجمعا على أن هذا الضرب من الاصطلاحات "خلط غير علمي من جهة، ومن جهة أخرى هو حشر للدين في غير

مجاله المحدود الذي لا ينبغي في نظرهم أن يتعداه، وهو أن يكون علاقة بين العبد والرب، محلها القلب، ولا صلة لها بواقع الحياة."[27]

وفي خضم هذا الجدل الذي أثاره المصطلح، فقد اقترحت بدائل اصطلاحية لتحل محل المصطلح الرئيس (الأدب الإسلامي)، وفي مقدمة تلك القائمة من المصطلحات مصطلح (أدب الدعوة) ومصطلح (الاتجاه الإسلامي) ومصطلح (الأدب المسلم) ومصطلح (آداب الشعوب الإسلامية) ومصطلح (الأدب الديني) ومصطلح (أدب العقيدة الإسلامية) ومصطلح (الأدب الأخلاقي). وجملة هذه المصطلحات لا ترقى - عند النظر في ماهيتها والتدقيق في علاقة دالها بمدلولها- إلى مستوى المصطلح الرئيس من حيث أداؤه لدلالته الحديثة الكلية واستيفاؤه للدلالات الجزئية التي تتضمنها المصطلحات البديلة، فـ (الأدب الإسلامي) "يشمل أي موضوع أو تجربة إنسانية تتعلق بالكون الفسيح والحياة المتشعبة والإنسان الذي يحيا حياته في هذا الكون."[28]

فـ (أدب الدعوة) -على أهميته- لا يتسع للتعبير عن كل ما يمثله الأدب الإسلامي الذي يستوعب التجربة الدعوية ويتجاوزها إلى غيرها، أما قسيمه الآخر (الاتجاه الإسلامي) فهو يقزم الأدب الإسلامي ويهون من شأنه فيجعل منه مجرد اتجاه أو بعد ويحرمه صفة النظرية المتكاملة أو المذهب الأدبي القائم على الخصوصية الإسلامية المتميزة. ولا حرج في استعمال هذا المصطلح إلى جوار المصطلح الرئيس إذا ما قصدنا به وصف اتجاه محدد قد بدا في أدب أديب معين، فالتجربة الإبداعية قد تتناوبها اتجاهات متعددة ولا يمتنع أن يدرس الاتجاه الإسلامي فيها إذا ظهر في هذا الأدب ما ينم عنه من خصائص وسمات تخص الشكل والمضمون.

أما مصطلح (الأدب المسلم) فتعوزه إحدى شروط المصطلح، فهو يفتقر إلى التحديد والجمع والمنع لدلالته على الأدب الذي يصدر عن أي مسلم إذا ما وافق التصور الإسلامي، وقد رأى عبد القدوس أبو صالح أن الخروج من إشكالية النص ذي المضمون الموافق للتصور الإسلامي "أن نقول: إن هذا النص موافق للأدب الإسلامي ولم نخرج بذلك عن المعيارية الدقيقة التي استظهرناها من تعريف الرابطة للأدب الإسلامي بأنه "التعبير الفني الهادف عن الحياة والكون وفق التصور الإسلامي."[29] وهذا ما ذهب إليه سعد أبو الرضا حيث يقول: "يمكننا أن نصف

الأدب ذا الخصائص الإسلامية الذي يصدر عن غير المسلمين بالأدب الموافق.''[30] وإن كان سعد أبو الرضا يؤثر مصطلح (الأدب الموافق) فهو لا يرى بأسا أن يصدر الأدب الإسلامي عن غير المسلم أو عن المسلم غير الملتزم، ولا يجوز أن يفهم من الصفة (الإسلامي) -بهذه النسبة النحوية- إلا الأدب الصادر عن المسلم الملتزم لما في هذا الفهم من تضييق لواسع. كما أن صفة (المسلم) لا تجعل الإسلام أكثر اتصالا بطبيعة هذا الأدب أو أشد وضوحا فيه، ويميل إلى الاعتقاد بأن دلالة لفظة (الإسلامي) أكثر تحقيقا للإسلامية في الأدب، وهي تشي بما يتضمنه من تصور لحمته وسداه الإسلام بقيمه ومبادئه.[31] وقد تنبه محمد قطب -وهو من الداعين الأوائل إلى ضرورة وجود فن وأدب إسلاميين- إلى وجود نوع من الأدب لا نستطيع أن نسميه أدبا إسلاميا لأن أصحابه ليسوا مسلمين، ولكنه يلتقي مع الأدب الإسلامي في بعض مفاهيمه، أو بعض تصوراته، أو بعض توجهاته، في القديم والحديث، واقترح أن نقول عنه-اقتداء بموقف الرسول ﷺ: ''إنه أدب يلتقي في بعض جوانبه بالأدب الإسلامي ونقف هناك.''[32]

ويبدو مصطلح (آداب الشعوب الإسلامية) أبعد من أن يصلح كعنوان لمذهب أدبي أو نظرية في الأدب، فمن جهة قد تضم آداب الشعوب الإسلامية ما يتنافى والفكرة الإسلامية من اتجاهات ومذاهب قائمة على معتقدات وإيديولوجيات تعارض الإسلام، وشأن هذه الآداب شأن الأدب العربي الذي تسري في جسده تيارات متناقضة متعارضة في قديمه وحديثه. ومن جهة ثانية ليس الأدب الإسلامي أدبا عربيا فحسب أو أدب الشعب العربي فتعزل عنه في هذه الحالة آداب الشعوب الإسلامية التي تعبر بلغاتها الخاصة، فاللغة العربية هي اللغة الأولى للأدب الإسلامي تضاف إليها لغات تلك الشعوب، وبذلك ''يمكن أن تتشكل منظومة الأدب الإسلامي شاملة آداب كل المسلمين، وقد تأصلت قيمه الإسلامية، وذلك تحت مصطلح (الأدب الإسلامي) ذلك التركيب الذي شاع بيننا، وأصبح يحمل هوية ذلك الأدب موحدا بين دعاته، بينما تركيب (آداب الشعوب الإسلامية) قد يكون مدعاة للتفرقة والتباين.''[33]

ومن المصطلحات الوجيهة ما يقترحه عبد الحميد إبراهيم، حين يقول: ''إن التركيز على صفة الإسلامية يعني غلبة المضمون على الشكل، وإن السياق الأدبي يقتضي أن يكون المصطلح هو (الأدب العربي الإسلامي).''[34] وقد عرض هذا المصطلح في

سياق رصده للمآخذ التي تلحظ على الأدب الإسلامي من غلبة المضمون على الشكل والمباشرة أو المجاهرة في عرض الأفكار وإهمال طريقة العرض، ونتيجة لذلك كانت صفة (الإسلامية) أبرز من غيرها وأكثر ترددا من صفة (العربية) لأنها تتصل بالمضامين التي حملها الإسلام إلى كل الأماكن وبكل اللغات، بينما (العربية) تعني اللغة أو الشكل الذي تصاغ فيه هذه المضامين، وما دمنا في حقل الأدب فلا يجوز الاستغناء عن الشكل، ولا مناص من إدخال عنصر اللغة في التقييم بكل ما تحمله من طاقات وإمكانات فنية وجمالية. وفي ظل هذا المصطلح يعرف الأدب الإسلامي تعريفا جديدا يجعل منه: ''تعبيرا عن روح الحضارة العربية الإسلامية في صياغة فنية.''[35] والمصطلح نفسه يستعمله عابد توفيق الهاشمي في مقدمة سلسلته (الوجيز في الأدب الإسلامي المعاصر وتاريخه) -الذي تعرض فيه إلى الأدب الإسلامي المعاصر وتأريخه شعرا ونثرا في الشام والعراق ومصر والهند واليمن- حيث يقول: ''هذه نظرة عامة حاولت من خلالها أن أركز على فكرة الأدب العربي الإسلامي الذي يعمد إلى الأصول ويستلهمها من أجل الانطلاق نحو الإبداع والابتكار.''[36]

والملاحظ أن الكاتب قد استبعد إشكالية المصطلحات من بحثه وصرح بذلك في مستهل مقدمته إذ يقول:'' هذا عرض موجز لتاريخ الأدب الإسلامي المعاصر مع نصوص قيمة لشعرائه المبدعين وناثريه في القرن العشرين ولا نريد إثارة إشكالية المصطلحات الأدبية.''[37] لأن همه كان التركيز على عرض النصوص التي تتمثل فيها جليا المفاهيم والقيم الجمالية والفنية والتربوية والاجتماعية والعقدية والأخلاقية في الأدب الإسلامي. وإن كان ميله إلى استخدام تركيب (الأدب الإسلامي)، بلفظه ومعناه، بينا فهو كثير التردد في سياقات البحث المختلفة بدءا من العنوان للدلالة على المفهوم الذي سبق إقراره، وهذا ما نلمحه في قوله:''قام قسم من الأدباء والكتاب ومن أصحاب الفكرة الإسلامية ينادون بضرورة الوقوف بوجه الغزو الفكري والحضاري الذي تتعرض له الأمة.''[38] وفي قوله -في معرض تحديد الصفات والضوابط التي يتميز بها الأديب المسلم-: ''إننا نريد من الأديب أن يكون مبدعا مبتكرا، يقوم أدبه على المقومات العقدية والفنية والجمالية والفكرية لهذه الأمة مع مراعاة عدم الجمود على نمطية معينة، تجعل أدبه أدب صنعة أو محاكاة تقليدية لا روح فيها، فأساس القضية في الإبداع ليس في إيجاد أشكال غريبة منفصلة عن روح الأمة وهويتها.''[39] وبلا أدنى شك ففي أقوال عابد توفيق الهاشمي إلحاح على ضرورة قيام هذا الأدب

على شرطين مهمين، هما الفكرة الإسلامية والصياغة الفنية المتجاوزة للنمطية التقليدية.

وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أن ''عظمة الموضوع وسمو أفكاره لا يرفعان من قيمة النص إن كان هش البناء ضعيف الإيحاء، وبالمقابل نجد أن ابتذال الموضوع وبساطة أفكاره لا يجعلان النص منحطا، ما دام التعبير فنيا مستوفيا شروط العمل الإبداعي.''[40] فللشكل أو البناء في الأدب الإسلامي رصيده الذي يجب أن لا يهدر في أية ممارسة إبداعية أو مقاربة نقدية، وزينته وجماله الذي يفترض أن لا يشوه حتى يحقق الأدب أدبيته، وهذا مسوغ كاف لأهلية المصطلح الأخير إذا لم ينصرف المصطلح الرئيس إلى هذه الدلالة.

ولا تتوفر بقية المصطلحات المقترحة في تركيبها ودلالتها على ما يؤهلها لمنافسة المصطلح الرئيس، فهي قاصرة من حيث مفهومها ولا تستوعب ما يمكن أن يستوعبه مصطلح (الأدب الإسلامي) من مناحي التجربة الإنسانية الثرية، فمصطلح (الأدب الديني) عام إذ كل الآداب العالمية نشأت في رحاب الدين، وهو -كبديل عن الأدب الإسلامي- يأسر الأدب في زاوية ضيقة من زوايا الحياة الممتدة المتنائية الأطراف ويلزمه بالتعبير عن موضوعات لا تتعدى دائرة العقائد والعبادات، وفي الواقع يشكل الإسلام نظاما شاملا متفردا ومنهج حياة متميزا لا يهتم بجانب ويهمل جانبا آخر، والأدب الذي يلتزم بالإسلام يفترض فيه أن يمثل هذه الحقيقة وهذا ما يناط بالأدب الإسلامي.

وقريب من مصطلح (الأدب الديني) مصطلحا (أدب العقيدة الإسلامية) و (الأدب الأخلاقي) اللذان يوحيان بأنهما أدبان يعكفان على موضوعات جزئية من العقيدة والأخلاق، فصحيح أن (الأدب الإسلامي) ينطلق من عقيدة الإسلام السمحة وأخلاقه المثلى إلا أنه يحلق بعيدا في كل أفق ويوقع كل لحن يهز الفطرة الإنسانية السليمة. ولا يمكن تجريده من منطلقه الأخلاقي فهو أحد المعايير النقدية في النظر إلى إسلامية العمل الأدبي والحكم له أو عليه من حيث محتواه ومضمونه، ويؤكد بهجت عبد الغفور الحديثي أهمية هذا المعيار بقوله: ''وسنظل نعتقد بأن المعيار الأخلاقي يبقى داخلا في العملية النقدية ولو بصورة نسبية، على الرغم من اتجاه النقد الحديث إلى إبعاد الشعر عن كل المؤثرات الخارجية والتركيز على الصورة الفنية الداخلية المتكونة

من تلك العلاقات اللغوية؛ ذلك أنه من الصعب تجريد الصورة عن إشعاعاتها المعنوية ودلالاتها غير الفنية لاسيما أن النفس الإنسانية هي مصدر الإلهام وهي مصدر الحكم في الفن عامة والشعر خاصة وأن الشيء الجميل هو الذي يقع في النفس موقع القبول والاستحسان ليس من الناحية الفنية فحسب بل من جميع النواحي التي تثير في النفس دواعي الاستحسان والشعور بالجمال.''[41] فالمعيار الأخلاقي أحد المعايير إلى جانب معايير أخرى تختص بالنظر في جمالية العمل وصورته الفنية فيقيم على أساسها. وهذا ما يجعل مصطلح (الأدب الأخلاقي) ضيقا في دلالته ومحدودا في إشارته، فضلا عن أن بعض آداب الشعوب غير الإسلامية قد تتسم بالأخلاقية.

وهناك مصطلح آخر متداول في النقد الإسلامي ويحمل ما يحمله مصطلح (الأدب الإسلامي) من دلالة، وهو مصطلح (الواقعية الإسلامية) الذي يقترحه أحمد بسام ساعي في كتابه (الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد) ، وقد حاول أن يوضح مفهوم مصطلحه من خلال التمييز بينه وبين أنواع الواقعيات التي عرفها الأدب، فالواقعية الإسلامية تصر على أن ''الإنسان -من خلال واقعه الحقيقي- ليس عقلا فحسب، أو قل ليس مادة خالصة، إنه روح ومادة، وعقل وما وراء العقل، وواقع وحقيقة، إن كلا من الواقع -الواقع الأرضي المادي- والحقيقة-الحقيقة السماوية العليا-يتعاضدان لقيام الواقعية الإسلامية في الأدب.''[42] ويوظف حلمي محمد القاعود مصطلح (الواقعية الإسلامية) كذلك في كتابه (الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني) ، ويشير إلى اختلاف الواقعية الإسلامية عن الواقعية الأوروبية (الانتقادية والطبيعية) والواقعية الاشتراكية (الماركسية) مع وجود أسس موضوعية وفنية مشتركة بينهما ويؤكد أن الواقعية الإسلامية مع انتقادها للواقع ''تنطلق في انتقادها من التصور الإسلامي الذي يكون دائما منصفا، فلا يبالغ ولا يهول، أيضا، لا يتحامل بسبب المغايرة في الانتماء، ولا يحبذ الصراع بين الطبقات كما يبتغي الواقعيون الاشتراكيون، فضلا عن أن الأمل في الواقعية الإسلامية، هو أمل إيماني يقوم على أساس نصرة الله في كل الأحوال، حياة وموتا.''[43] كما أن الواقعية الإسلامية من هذا المنطلق ''تمثل الصياغة الفكرية والتطبيقية لمفهوم الأدب الإسلامي في صورته المقبولة والمؤثرة في مجال الرواية والقصة على الخصوص، حيث تحقق الغاية الخلقية والفنية لعملية الإبداع الأدبي.''[44]

وهكذا، فالمصطلح (الأدب الإسلامي) - كما وضح وليد قصاب تركيب مكون من لفظتين: (الأدب) و (الإسلامي)، والأولى توحد بينه وبين جميع المدارس الأدبية في الخصائص الفنية والجمالية، وفي كل الأدوات الأسلوبية والتعبيرية، ويؤكد على أن الجانب الجمالي هو جواز مرور الكلام إلى عالم الأدب، وهو المميز للأدب من غيره من ضروب القول.[45] كما أن هذا الجانب هو موضع اتفاق بين كافة الاتجاهات الأدبية على اختلاف المشارب الفكرية والعقدية التي يصدر عنها أصحابها، وفي هذا الصدد يلفت النظر إلى حقيقة هامة تتعلق باستقلال التجارب الأدبية عن كل ما يمكن أن تحدثه من آثار مترتبة عن مضامينها المختلفة، ولا يمكن، كذلك، أن تستأثر أية تجربة بقيمة ما بسبب هذا المحتوى الذي قد يتصل بالمجتمع بصلة أو أخرى، فـ''للتجربة الأدبية قيمة منفصلة عن الآثار النفعية التي قد تنجم عنها، أي عما قد يتصل بها من معنى خلقي، أو فلسفي، ولا يجوز للتجربة الأدبية ولا للنظرية النقدية أن تهمل هذه القضية المستقلة، أو أن تقصر في البحث عنها، وكشف أسرارها، أو أن يكون المضمون بديلا لها أو شاغلا عنها.[46] بينما اللفظة الثانية (الإسلامي) فهي تضيف إلى الأولى الرؤية الفكرية المنطلقة من الإسلام، والقدرة على تشكيل المشاعر تشكيلا إسلاميا، هي حسب ما يقول:''أن تكون العقيدة هي التربة التي تنمو فيها هذه المشاعر، لتكون ثمارها بعد ذلك هذا الأدب المتميز من غيره. إنه تلق للحياة، والإحساس بها، والتعبير عنها، من خلال منهج هذا الدين، والتبعية لها.[47] وإذا كان كل أدب يتفاعل في داخله الجانبان الفني والفكري فمصطلح الأدب الإسلامي يعكس هذه الحقيقة الثنائية الثابتة.

إن مصطلح (الأدب الإسلامي)، بهذا المفهوم وبكل بدائله، ليس وليد العصر الحديث أو نتاج العقود الأخيرة من القرن العشرين بل هو عريق النشأة، فلقد واكب الدعوة الإسلامية في لحظة ولادتها الأولى ورافقها في سرها وعلنها ونافح عنها فدفع شر أعدائها ورد كيد خصومها، وكانت أداته في ذلك الكلمة في أي فن انخرطت وفي أي جنس انتظمت من الفنون والأجناس المتعارف عليها في تلك الحقبة من الزمن. ولقد ''صاحب الشعر الإسلامي فكرة ودعوة ودولة ذات سيادة متحملا أعظم الأدوار في هذه المراحل كلها.''[48] فكان له في ظلال الإسلام رسالة تأكيد الإيمان بالله والدعوة إلى الأخوة الإنسانية على هدي هذا الإيمان، كما كان تصويرا للشخصية الإسلامية يعبر عن ضعف المسلمين واضطهادهم ويعبر عن صور الاستماتة والتمسك

بالعقيدة ورد العدوان. وحينما استحالت الدولة الإسلامية إلى دولة ذات سيادة جاء الشعر تعبيرا عن هذه السيادة في صورة المبادأة بالقتال لصد العدوان، وكما أسهم في بناء هذه الدولة وسيادتها فإنه قد أسهم في المعارك العسكرية بإلهاب الحماس وإثارة الشعور وتحريك الوجدان، وأسهم -كذلك- في المعارك النفسية بإلقاء الرعب في قلوب الأعداء، والتعبير عن قوة الجيش الإسلامي. بالإضافة إلى ذلك فقد أدى دوره في المعارك العقلية بتغييرها إلى عقلية إسلامية وجاء في الوقت نفسه تعبيرا عنها. ومن ثم كان للشعر أثر في الدعوة وتأكيد المعاني الإسلامية وإحراز النصر بسلاح الكلام إن أعوز المسلمين سلاح القتال، وما كان الرسول الكريم يتغاضى عن دور الشعر في نشر الإسلام وإسلام العرب وإحراز النصر في المعارك فكان يجعل من لسان حسان سيفا يصلته على رقاب المشركين والغادرين.[49]

وبهذه السيرة رافق فن الشعر -بالموازاة مع النثر وفنونه- الإسلام فكرا ودعوة ودولة على مر العصور وامتداد التاريخ الإسلامي بكل انكساراته وانتصاراته. وفي العصر الحديث عني الأدب الإسلامي بتوظيف الأجناس الأدبية الجديدة كقصيدة التفعيلة والقصة القصيرة والقصة والرواية والمسرحية وغيرها وتسخيرها لأداء فكرته مستفيدا من عناصرها الفنية ومقوماتها الجمالية التي كشفت عنها التجارب الحديثة.

١-٢- المفهوم:

لقد أفرزت الممارسة التنظيرية في مجال الأدب الإسلامي ونقده مجموعة من التعريفات التي حاولت تحديد ذلك المصطلح وضبط مفهومه في صياغات موجزة على سبيل الجمع والمنع، ويأتي في صدارة تلك التعريفات التعريف الذي تتبناه رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وهي تصف الأدب الإسلامي بأنه: ''التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون في حدود التصور الإسلامي لها.''[50] وقد يأخذ هذا التعريف الصيغة الآتية: ''الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون وفق الكتاب والسنة.''[51] وذلك بوصف الكتاب والسنة المصدرين الأساسيين للتصور الإسلامي، فهما يحددان رؤية الأديب المسلم التي تقف خلف ما يعبر عنه.

وتتوسع الرابطة في مفهوم الأدب الإسلامي بإضافة طائفة من السمات والخصائص والضوابط التي تبرز صورة هذا الأدب البديل ووظيفته، فهو ريادة للأمة،

ومسؤولية أمام الله عز وجل، وهو أدب ملتزم، والالتزام فيه نابع من الالتزام بالعقيدة الإسلامية، ورسالته جزء من رسالة الإسلام العظيم، وهو طريق مهم من طرق بناء الإنسان والمجتمع، وأداة من أدوات الدعوة إلى الله عز وجل والدفاع عن الشخصية الإسلامية، وهو مسؤول عن الإسهام في إنقاذ الأمة الإسلامية من محنتها المعاصرة، وهو أدب الشعوب الإسلامية على اختلاف أجناسها ولغاتها. وتعد خصائصه هي الخصائص الفنية المشتركة بين آداب الشعوب الإسلامية كلها، ويفتح الأدب الإسلامي صدره للفنون الأدبية الحديثة، ويحرص على أن يقدمها للناس وقد برئت من كل ما يخالف دين الله عز وجل، وغنيت بما في الإسلام من قيم سامية وتوجيهات سديدة. وتعد اللغة العربية هي اللغة الأولى للأدب الإسلامي الذي يرفض العامية، ويحارب الدعوة إليها.[52] إن هذه السمات، مجتمعة، تكفل الأصالة الإسلامية المنشودة في مجال الأدب ومن ثم فهي ''تعني إسلامية الأدب انتماء وتصورا، فهي تصدر عن نظرتها المتميزة، وتصهر معطيات الأمم الأخرى في بوتقتها، فلكل أديب موقف من الوجود، تحدده طريقة تصوره لهذا الوجود، وموقف الأديب المسلم منبثق عن تصوره الإسلامي لهذا الوجود، بوصفه التصور الذي يمثل عقيدته، وشخصيته، ودوره في الحياة، وغاية وجوده، ولما كان الاعتقاد أن التصور الإسلامي للوجود أشمل تصور عرفته البشرية حتى اليوم، كان الأدب الذي يمكن أن ينبثق عنه أرفع الآداب البشرية.[53]

ويقدم التصور الإسلامي للإنسان والحياة والكون أصولا لنظرية متكاملة في الأدب والنقد، وقد تواجدت ملامح هذه النظرية في النتاج الأدبي الإسلامي الممتد عبر القرون المتوالية، كما يدعو إلى نقد واضح بناء يعمل على ترشيد مسيرة الأدب، وترسيخ أصوله بالإضافة إلى ذلك فهو أدب لا يتحقق تكامله إلا بتآزر المضمون مع الشكل.ة[54]

وقد عرف أبو الحسن الندوي الأدب في صياغات مختلفة بأنه كل تعبير جميل صادق عن أحداث هزت الوجدان.[55] وهو ''تعبير عن الحياة وعن الشعور والوجدان في أسلوب مفهم مؤثر لا غير.''[56] وهو''التعبير المؤثر الجميل عن القلب السليم والفطرة الإنسانية.''[57] فهذه التعريفات تلتقي في تحديد طبيعة الأدب وهدفه شريطة أن تتوفر الصياغة التي يتشكل من خلالها على قدر من الجمال والحسن والإبداع والتأثير.

وفي سياقات كتابه (نظرات في الأدب) ومن خلال الموضوعات التي عالجها بين الندوي أن ''الأدب كائن حي ينبع من أعماق الوجدان ويحمل لهب المشاعر ليوقد في صدور الآخرين نار الحيوية والإبداع، ويحثهم على بناء شخصية إسلامية متكاملة، وحياة مثالية رائعة، وكل ما قاله إقبال وقدمه أبو الحسن سوابق تؤسس أعرافا وأحكاما أساسية في الأدب الإسلامي ونقده.''[58]

أما سيد قطب فيعرف الأدب بصفة عامة-كما ورد في (النقد الأدبي أصوله ومناهجه) بأنه''التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية.''[59] بينما يخص الأدب الإسلامي بتعريف يمنحه تميزا خاصا، فهو''التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية.''[60] ويأتي هذا التعريف ليقدم أدبا ذا خصوصية تعكس خصوصية الأمة التي يصدر عنها، وليشكل أدبا نسيج وحده من القيم التعبيرية والقيم الشعورية المتقاطعة لحمة وسداة، وهذا الأدب يرتكز على التصور الذي يكونه الأديب المبدع عن الحياة والإنسان والكون، وهو تصور يستمد أشكاله وأبعاده من العقيدة الإسلامية التي تمثل إيديولوجيته، بالمصطلح الحديث، ومادام ''للإسلام تصوره الخاص فمن الطبيعي أن يتخذ التعبير عن الحياة لدى الأديب المسلم لونا خاصا.''[61]

والأدب لا يخلو من قيم ينشدها الأديب بحكم أنه: ''تعبير موح عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان هذه القيم قد تختلف من نفس إلى نفس، ومن بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، ولكنها في حال تنبثق من تصوير معين للحياة، والارتباطات فيها بين الإنسان والكون، وبين بعض الإنسان وبعض.''[62] والأدب وثيق الصلة بالقيم التي يتبناها منشئه ومن العبث'' أن نحاول تجريد الأدب أو الفنون عامة من القيم التي تحاول التعبير عنها مباشرة، أو التعبير عن وقعها في الحس الإنساني، فإننا لو أفلحنا-وهذا متعذر-في تجريدها من هذه القيم لن نجد بين أيدينا سوى عبارات خاوية، أو خطوط جوفاء، أو أصوات غفل أو كتل صماء.''[63] وإذا كان للإسلام تصوره الخاص، فإن هذا التصور تنبني عليه قيم خاصة تمثله وتميزه، ومن الطبيعي أن يأتي التعبير عن هذه القيم في زي مختلف وبلون متفرد. ويذهب محمد قطب إلى تعريف الأدب الإسلامي -لأنه كان يقصد بإسلامية الفن الأدب بصفة خاصة كما صرح بذلك-[64] في مضمار تعريفه للفن الإسلامي بأنه: ''التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان، من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان.''[65]

ويعرفه مرة أخرى بأنه: ''التعبير الجميل عن حقائق الوجود، من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود.''[66] وقد عرض محمد قطب مفهومه للأدب الإسلامي في مناقشته لقضية المصطلح وتحديده، وقد قسم الأدب بوصفه أحد ألوان النشاط الذي يقوم به الإنسان في الأرض إلى قسمين، هما الأدب الإسلامي والأدب الجاهلي، وهو يحرر مصطلح (الجاهلية) من دلالته التاريخية أي: حالة الأمة العربية أو حال البشرية قبل بعثة الرسولﷺ، فالجاهلية ''حالة يمكن أن توجد في أي لحظة حين يرفض الناس الإذعان للمنهج الرباني.''[67] وبناء عليه يكون ''الأدب الإسلامي هو الأدب الذي ينتجه المسلمون الملتزمون بما جاء من عند الله.''[68] ويقابله الأدب الجاهلي و''هو الأدب الذي لا يلتزم بما جاء من عند الله سواء كان صاحبه معاصرا أو غير معاصر مسلما أو غير مسلم.''[69] ولكون هذا التحديد يتخذ من المضمون نقطة الارتكاز ويعطي الأولوية لجانب التصور الإسلامي الذي يرفده ولا يشير إلى عنصر الشكل أو التعبير أو الصياغة، فقد نبه محمد قطب إلى أهمية هذا العنصر حين قال: ''أما الأدب الإسلامي، أي الإنتاج الذي يصدر عن مسلم ملتزم بما جاء من عند الله، فلا بد- بداهة- أن يكون مستوفيا للشروط الفنية التي تجعله يدخل في باب الأدب، وإلا فإنه لا يكون أدبا، ولو كان ملتزما التزاما كاملا بما جاء من عند الله.''[70]

واستيفاء الأدب الإسلامي للشروط الفنية مقوم لا ينبغي التفريط فيه لأنه محك اختبار أدبيته ومقياس تصنيفه في خانة الأدب، بينما يظل غيره (أدبا جاهليا)، أي: أدبا تتعارض مفاهيمه وتصوراته وخيالاته مع مفاهيم الدين وإن استوفى كل الشروط الفنية وبلغ قمة التعبير وبراعة التصوير وعمق التفكير.[71] ويبدو أن محمد قطب من خلال رؤيته للأدب الإسلامي قد اتجه وجهة إسلامية بحتة على خلاف نجيب الكيلاني الذي زاوج بين النظرة الإسلامية والأدبية.[72]

وقد اتضح مفهوم نجيب الكيلاني (١٩٣١م-١٩٩٥م) للأدب الإسلامي من خلال ما عرضه في كتاباته المختلفة تنظيرا وتطبيقا، ومن بواكير كتاباته في هذا الميدان كتابه (الإسلامية والمذاهب الأدبية) الذي يذهب فيه إلى أن الإسلامية تعني ''وجهة النظر الدينية للإنسان والطبيعة فيما يتعلق بالمفاهيم الأدبية.''[73] ويرى أن الإسلامية لا يمكن النظر إليها على أنها مذهب كسائر المذاهب التي عرفها الأدب من واقعية ورومانسية ووجودية وبرناسية وغيرها من مستحدثات الأدب الغربي، ويبرر ذلك على أساس أن

الأدب في ماهيته أوسع من أن يكتنفه مذهب محدد من المذاهب وأرحب من أن يتقيد بقيد معين من القيود، والإسلام في حقيقته دين إنساني شامل يتجاوز الزمان والمكان، وقد ينسجم مع طبيعتهما ويساير منطقهما المتطور والمتجدد شكلا والثابت جوهرا.[74]

وفي ضوء هذه النظرة تبدو الإسلامية من الوجهة الأدبية والفنية حقيقة مطلقة متعالية متجاوزة لكل شرط ومتحررة من كل قيد.[75] وللإسلامية، كما يرى الكيلاني، مظاهر متعددة، ومن أولى تلك المظاهر أن الحقيقة في نظر المسلم عبارة عن وحدة ذات ثلاثة أبعاد، تتمثل في الحق والخير، والجمال، ويجب على كل حركة فكرية أن تنتهي إلى الحق، وعلى كل سلوك أن يهدف إلى الخير، وعلى كل ما يوجه بصرنا وإحساسنا وعاطفتنا أن يتوجه إلى جميل.[76] ويتضح مفهومه للأدب الإسلامي، كذلك، من خلال وصفه لبعض سمات هذا الأدب ككونه أدبا متفائلا ووسطا بين الذاتية والموضوعية، وككونه إبداعا متجاوزا للتقليد ومحاكاة الطبيعة، وككونه أدب فطرة مخالفا للأدب المكشوف الفاضح، ووسطا بين المحلية والعالمية، وتبعا لهذه الرؤية تكون ''سمات المفهوم الإسلامي للأدب سمات إنسانية عالمية ترتبط بالنفس الممتزجة بموضوعات الوحي الإلهي والمبادئ الدينية القويمة.''[77] ولا يختلف الكيلاني عن غيره في الإقرار بأهمية الصياغة الفنية ودور التجربة البشرية الملتزمة بالتصورات الإسلامية في الأدب أيا كان مصدرها.[78] وهذا ما أعلنه في موضع آخر من كتابه حيث يقول: ''إذا ما تكلمنا عن الأدب الإسلامي تكلمنا عن مضامينه الفكرية واتجاهاته الفلسفية، وحاولنا جادين ألا نتعرض للأشكال إلا من زاوية فنية بحتة لا صلة لها بالمبادئ الدينية، زاوية شخصية بحتة، ومن ثم فإن أحكامنا على الشكل الفني لا تلزم العقيدة بتفسير أو ارتباط بوجهة نظر معينة.''[79]

وهذا الإعلان يرسي دعامة من أهم دعامات الأدب الإسلامي ويقرر مبدأ من أخطر مبادئ النقد الإسلامي، فمضامين هذا الأدب لها مرجعيتها الفكرية التي تستفتى في مدى انسجام المضمون مع التصورات الإسلامية، وأشكاله لها مرجعيتها الفنية التي كرستها أصول الصنعة الإبداعية وقواعد الفن المتعارف عليها في كل جنس أدبي. وإذا كان الأديب المسلم يستلهم مبادئ دينه ويعبر من خلال تصوراته الإسلامية فهو ''يختار الشكل الذي يروق له، ويختار الوعاء الذي يصب فيه فكره ووجدانه ومشاعره، ويختار الإطار الذي يتواءم مع نتاج ريشته المبدعة، ولا نترقب منه سوى صدى عمله

الفني في النفس، إلى أية وجهة دفعها وأية مشاعر أثارها؟."[80] وبقدر ما يوجه الإسلام الأديب بتصوراته يفتح له آفاقا للحرية ودروبا للإبداع.

ويكتمل مفهومه الشامل للأدب الإسلامي في كتابه (مدخل إلى الأدب الإسلامي) حيث يعرفه على أنه: "تعبير فني جميل مؤثر، نابع من ذات مؤمنة، مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة، ومحرك للوجدان والفكر، ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما."[81]

ويبدو هذا التعريف أكثر سعة ورحابة لأنه يحاول أن يستجمع جملة من المعطيات ويدرج عوامل ضرورية لتحديد ماهية هذا الأدب ووظائفه، فهو يستحضر طبيعة الأدب القائمة على الشكل أو الصياغة الفنية والمضمون أو التجربة الإنسانية، ويحدد مصدره المتمثل في الذات المؤمنة الملتزمة بالعقيدة الإسلامية، ويبين وظيفته الجامعة بين الإمتاع والإفادة، ويكشف عن أثره الإيجابي في النفس من خلال تحريك الوجدان والعقل وأثره في الواقع من خلال التحفيز والترغيب في اتخاذ المواقف الملموسة والقيام بالأعمال المحسوسة. ولهذا المفهوم، أيضا، امتداداته في كتابات الكيلاني التي حاول فيها وضع تصور صحيح لمفهوم أدب الأطفال في ضوء تعاليم الإسلام وتجربته الحضارية الفذة وتبيان خصوصية الكتابة في هذا المجال المهم، أو ما يصفه بـ "أسلمة أدب الأطفال دون إهدار للقيم الجمالية لكل نوع من أنواعه."[82] فيعرف هذا النوع من الأدب بأنه: "التعبير الأدبي الجميل المؤثر الصادق في إيحاءاته ودلالاته، والذي يستلهم قيم الإسلام ومبادئه وعقيدته، ويجعل منها أساسا لبناء كيان الطفل عقليا ونفسيا وسلوكيا وبدنيا، ويساهم في تنمية مداركه وإطلاق مواهبه الفطرية وقدراته المختلفة وفق الأصول التربوية الإسلامية."[83] وهذا مفهوم تتوفر فيه شروط الأدب الإسلامي من فكر بناء وتصور إسلامي واضح ومقنع وفن جميل أخاذ، ويراعي، مع ذلك، حاجات الطفل الأساسية النفسية والعقلية والسلوكية والبدنية التي تعنى بها المعارف النفسية والتربوية وترشدها التعاليم الإسلامية.

وقد أسهم عماد الدين خليل في صياغة تعريف للأدب الإسلامي وتحديد مفهوم له وتلخيص لسماته في مجموعة معتبرة من كتاباته، تنظيرا وتطبيقا، في الأدب الإسلامي ونقده، بدءا من كتابه (في النقد الإسلامي المعاصر) الذي دعا فيه إلى نقد إسلامي،[84] على أساس أن المسلم وهو يعيش تجربته بكل أبعادها يغدو فنانا أديبا وناقدا، ويصبح

كل ما يصدر عنه من إبداع ونقد صادرا عن تجربته الإسلامية،[85] وعلى أساس اعتبار الأدب الإسلامي فرعا من الفن الإسلامي الذي يمثل ''أوسع نظرة جمالية منفتحة على الإنسان والآفاق، لأن نظرة (الإسلامي) في جوهرها نظرة كونية، ولأن الإنسان المسلم إنسان كوني لا تحده الحدود الإقليمية أو العنصرية، أو حتى الأرضية!!إنه يهفو لأن ينسجم ويتفاعل مع هذا الكون الذي هو بضعة منه، إنه يتناغم معه في حركة دائبة هدفها التطور الدائم المتجه إلى الله العظيم..إنه يستهدف التوحيد المتوافق مع هذه الحركة الكونية على أسس جمالية.''[86] وكما عبر الأدب الإسلامي عن مرونة في قضية المحتوى الفني فقد عبر عن مرونة مماثلة في مسألة الشكل، وهو ''مفتوح للتعبير عن التجربة الفنية بأية وسيلة كانت: الكلمة، الصوت، الحركة، التشكيل..ضمن الإطار الذي يرتضيه... ذلك أن إحدى معجزات القرآن الكريم نفسه تقديمه أمثلة عليا للأداء الفني الذي يعتمد الكلمة والصوت والصورة الفنية، في وحدة متجانسة رائعة تعبر عن مثل إلهي أعلى للعطاء الفني.''[87]

وتبدو تلك النظرة الإسلامية التي يستحضرها عماد الدين خليل حتى في بعض تحليلاته لنماذج من الأدب العالمي في تحليله لمسرحية (مركب بلا صياد) للإسباني أليخاندرو كاسونا يجد فيها ''نموذجا للأدب والفن اللذين ينبثقان عن تصور إيماني للحياة والعالم والأشياء دون اعتساف ولا مباشرة ولا روح تعليمية..هذا الانبثاق العفوي للتصور الإيماني الذي كثيرا ما تقنا إليه في معطيات الإسلاميين الأدبية والفنية، فلم نجده إلا في القليل النادر.''[88] وقد حاول أن يرسم خطوطا عريضة لنظرية في الأدب الإسلامي في كتابه (مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي) تلك النظرية التي تجمع بين الأداة الجمالية والرؤية الإسلامية في بناء النص الأدبي، ويعرف الأدب الإسلامي من منظورها على أنه: ''تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود.''[89] وبناء على هذا التعريف يقيم الأدب الإسلامي على ركنين أساسيين ومتلازمين: التعبير الجمالي المؤثر بالكلمة والتصور الإسلامي للوجود، وهكذا يستوي الأدب الإسلامي أدبا أداته الكلمة الجميلة القادرة على توصيل إبلاغ التجربة الذاتية إلى المتلقي والتأثير فيه، وإطاره التصور الإسلامي الشامل تجاه الكون والإنسان والحياة .[90] وقد أورد عبد الرحمن رأفت الباشا في كتابه (نحو مذهب إسلامي في الأدب ونقده) تعريفا للأدب الإسلامي، في سياق التعبير عن الحاجة الماسة إلى أدب إسلامي معاصر يواكب حياتنا ويعبر عنها، يتلخص في ''التعبير الفني الهادف عن وقع

الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيرا ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته.''[91] وهو يريد بالفنية جمال التعبير وروعته وإبداع التصوير وإشراقه، ويشترط في هذا الأدب أن يكون هادفا وممتعا ونافعا وشاملا، ولإيضاح ماهيته قدم نماذج من الأدب تبرز صورة الأدب الإسلامي وتوضح تميزه واختلافه.[92]

ولأهمية الأدب الإسلامي والإحساس بضرورة الدعوة إليه لما يمثله الأدب من وسيلة مؤثرة وفعالة في إذاعة الأفكار والترويج لها، يعرف وليد قصاب الأدب بأنه ''تعبير جمالي شعوري عن تصور فكري معين للإنسان والكون والحياة.''[93] ويعرف الأدب الإسلامي بأنه ''تعبير جمالي شعوري باللغة عن تصور إسلامي للإنسان والكون والحياة.''[94] ويوضح مفهومه لهذا الأدب من خلال شرح مفردات هذا التعريف، فالأدب الإسلامي ''تعبير فني راق عن رؤية فكرية يحكمها التصور الإسلامي والمنهج الإسلامي، تمليها عقيدة الإسلام بكل ما تمد به الأديب من رؤى ومشاعر، وبما تقدم له من مقاييس الحق والباطل، والخير والشر، والجمال والقبح، والعدل، والظلم، وبما تلون به نفسه من المشاعر والأحاسيس.[95] وهذا التعريف يتفق مضمونه مع ما تقدم من تعريفات.

وتعد تجربة عبد الباسط بدر في وضع دليل للأدب الإسلامي محاولة عملية تطبيقية للإحاطة بمفهوم الأدب الإسلامي، فهي تنأى عن المسعى التنظيري وتتجنب المنحى التجريدي، وقد تجلى مفهومه ذلك من خلال المقاييس التي اعتمدها في اختياره للنصوص الأدبية الإسلامية، هذه المقاييس التي وجهت عمله ''في جمع المادة وتقويمها وإدخالها تحت مظلة الأدب الإسلامي.''[96] وقد اقتضت الخطوة الأولى في اتجاه هذا العمل أن يتمثل أول مقياس في بلورة مفهوم للأدب الإسلامي وتعيين لحدوده، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما النص الذي يشمله هذا المصطلح؟ ولماذا؟ وما النص الذي لا يشمله؟ ولماذا؟ ويتمثل النص الأدبي الإسلامي، عنده، في''كل عمل أدبي يعرض موضوعا ما من وجهة نظر إسلامية.''[97] وفي ظل هذا المفهوم يعد كل نص أدبي يحمل قضية من القضايا أو فكرة من الأفكار أو عاطفة من العواطف الإسلامية، أو يهدف إلى تعزيز قيمة من القيم الإسلامية نصا من نصوص الأدب الإسلامي.[98] ويوضح عبد الباسط بدر مفهومه للأدب الإسلامي من خلال التركيز على دلالتين أساسيتين يقوم عليهما مفهومه، ويشير إليهما، تتعلق

الدلالة الأولى بالصفة الأدبية للنص على أساس أننا نتعامل مع الأدب، وتشكل أدبية النص شرط أساس لاجتياز البوابة الأولى والولوج إلى عالم الأدب الإسلامي، على حد تعبيره، والأدبية'' مجموعة صفات ترسخت في ميدان النقد، تحدد الأجناس الأدبية، وشروط كل جنس وتترك هوامش لاختلافات في وجهات النظر بين النقاد داخل الإطار العام المتفق عليه.''[99]

وتقتضي أدبية كل جنس شروطه الخاصة ومبادئه الفنية والجمالية التي تكونت نتيجة للمحاولات الإبداعية المستمرة والتجارب المتتالية والملاحظات والأحكام النقدية المتتابعة، فللشعر أدبيته وللنثر أدبيته تلك الأدبية التي تتأسس على الشروط والأسس الفنية لكليهما، وقد بنى اختياره لدواوين الشعر الإسلامي في وصفه لشعريته التي تظهر في الإيقاع المميز والصورة الفنية واللغة الشعرية وبنية القصيدة، وهي محاور تشكل حدودا اصطلاحية لفن الشعر، وشروطا محددة لهويته وخصوصيته، وقد اعتبر عبد الباسط بدر هذه المحاور خطوطا عامة عريضة تتضمن اختلافات النقاد وتباين رؤاهم حول بعض الجزئيات أو بعض التجارب الحديثة، مما يترك فسحة لثورة الإبداع وتدفقه وفرصة لحركة النقد وتجدده.

وفي ضوء هذا المعطى أدرج في دليله دواوين الشعر الإسلامي على اختلاف الشكل الذي تقوم عليه القصائد سواء أكان عموديا أم تفعيليا.[100] وتتعلق الدلالة الثانية بصفة الإسلامية التي تتسع لكل الأفكار والعواطف والمواقف الإسلامية، ويرى عبد الباسط بدر أن''كل ما يؤدي إلى تعزيز قيمة من القيم الإسلامية يعد إسلاميا..وأي موضوع من موضوعات الحياة الإنسانية يمكن أن يكون إسلاميا إذا كانت وجهة النظر إليه أو العاطفة التي تحيط به إسلامية.''[101] فكل قضية من القضايا الفكرية والسياسية التي تدور في المجتمع المعبر عنها أدبيا إذا انطلقت من وجهة نظر الإسلام فهي تنطوي في دائرة الأدب الإسلامي.

ويأتي المقياس الثاني متمما لمفهوم الأدب الإسلامي -رغم الاعتراض عليه- فقد انصب اهتمامه على النص الأدبي الإسلامي في حد ذاته دونما التفات إلى المؤلف، فالعبرة بالنص وفي هذا يقول ''إذا تحقق شرطا الأدبية والإسلامية في النص اعتمدته في الدليل أيا كان مؤلفه، بل ولو كان لمؤلفه نصوص أخرى تخالف (الإسلامية)، فعملي منصب على النص الأدبي وليس على شخصية الأديب واتجاهه الفكري، وأنا

مهتم بتقويم الأعمال الأدبية والبحث عن العمل الأدبي الإسلامي وليس تقويم شخصية الأديب وتصنيفه.''[102]

وهذا المقياس يقترب من الموضوعية ويجعل التقويم والتقييم ينصبان على النص باعتباره بنية مستقلة مكتملة مضمونا وشكلا، وهي بنية صريحة مكشوفة يمكن وصفها وتحليلها والحكم عليها وإدماجها في مضمار هذا الأدب في انتظار أن يتناولها النقد الإسلامي مستخرجا لقيمها ومبرزا لجماليات العناصر المكونة لها. ويمكن اعتبار مقياسه هذا مبدأ من مبادئ النقد البنيوي اللساني الذي يعزل النص عن مؤلفه ومتلقيه ويجعل حقيقة النص كامنة في ذاته. أما المقياس الثالث فيعنى بحجم الإسلامية في العمل الأدبي وبخاصة العمل الكبير ذا الوحدات المتعددة، فهو يكشف عن حجم الإسلامية في الأعمال الأدبية فقد يلتزم المبدع في بعض أعماله أو في موضع من عمله الخط الإسلامي ويصدر عن النظرة الإسلامية في تشكيل عمله فكرا وعاطفة وفنا وقد ينحرف عن هذا الخط وهذه النظرة لقصور في الفكر أو لغلبة هوى أو لمسايرة تقليد جار أو لدواع مجهولة في أعمال أخرى أو في مواضع أخرى من العمل الواحد، فيدرج، عندئذ، العمل الإسلامي الملتزم في باب الأدب الإسلامي لموافقته ويشار إلى الآخر بالمخالفة ويوضع في موضعه المخالف. وقد انتهى عبد الباسط بدر إلى هذا المقياس على اعتبار أن ''العمل متعدد الأصباغ، تظهر فيه الصبغة الإسلامية حينا وتغيب حينا آخر، بل وقد تظهر فيه تجاوزات لا يقبلها الوجدان المسلم... فما الموقف منها؟ وهل نشترط في العمل الأدبي الكبير النقاء التام والبراءة من كل تجاوز؟''[103] وقد تركته حقيقة الأدب، بوصفه نتاجا بشريا يحمل آثار طبيعة الإنسان في ارتقائه وضعفه، يقبل العمل الأدبي الذي يكون في توجهه العام نصيرا للقيم الإسلامية ولو كانت له عليه هوامش وملاحظات محدودة. ويظل نقاء العمل الأدبي الأصل في إسلامية أي عمل والضابط لأي اختيار.[104]

وبالإضافة إلى هذه التعاريف فقد قدمت تعاريف أخرى تلتقي من حيث مضمونها مع سابقاتها، كتعريف محمد حسن بريغش، فهو يعرف الأدب الإسلامي بأنه ''الأدب الذي يعبر عن التصور الإسلامي في الحياة بكل أبعادها وألوانها، وهو الأدب الذي يحمل رأي الإسلام، ويوافق شرع الإسلام ولا يخرج عن إطاره مهما تكن الأسباب.''[105] ويشير محمد حسن بريغش إلى أن الأدب الإسلامي ينشئ أدبه من

منطلقاته وتصوراته، ويستفيد من المذاهب والمدارس دون أن ينهزم أمامها أو ينطلق منها أو يجعل منها هدفا أو قدوة أو منبعا لأدبه.[106] ويأتي تعريف محمد إقبال عروي منسجما مع ما سبق فالأدب هو ما''ينطلق من المذهبية الإسلامية في النظر إلى الكون والحياة والإنسان.''[107] ويعرفه عمر عبد الرحمن الساريسي بأنه ''التجربة الشعورية الخاصة المفرغة في صورة جميلة من القول الصادر عن التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة.''[108] ويقدم عدنان علي رضا النحوي تعريفا يحاول أن يستجمع فيه كل عناصر الأدب وأبعاده وأغراضه وآفاقه، ويستنبطه من طبيعة الإنسان وتعامله مع الواقع كما يعرض ذلك منهاج الله وفهمه للأدب ومهمته في الحياة وفي الواقع من خلال منهاج الله ومن خلال دراسة الواقع، ومن خلال معاناته وتجربته الشخصية، أيضا، في ميدان الأدب،[109] فيقول في تعريفه ''الأدب الإسلامي هو ومضة التفاعل بين الفكر والعاطفة في فطرة الإنسان، تمدها الأحداث والتجارب والعلوم، وآفاق الحياة الدنيا والآخرة والكون كله بالزاد والشحنات، حين تطلق الموهبة ومضة التفاعل هذا، وحين يروي الإيمان والتوحيد وصدق النية طاقات الإنسان العاملة في فطرته وكيانه، لتحمل الومضة معها عناصر الجمال الفني، وليشارك الأدب الأمة المسلمة في تحقيق أهدافها الإيمانية الثابتة والمرحلية، وليساهم من خلال ذلك في عمارة الأرض، وبناء حضارة إيمانية طاهرة، وحياة إنسانية نظيفة، وهو يخضع في ذلك كله لمنهاج الله – قرآنا وسنة– المنهاج الذي جاء لسانا عربيا مبينا.''[110] فهذا التعريف كما يستشف من دلالة صياغته اللغوية يحدد أربعة أشياء هامة، فهو، أولا، يحدد منبع الأدب الإسلامي الكامنة في طاقات الإنسان، فكرا وشعورا، ومنجزاته، ثقافة وعلما، ويحدد، ثانيا، مصبه الهادف إلى خدمة الأمة الإسلامية وعمارة الأرض وبناء الحضارة الإنسانية، ويحدد، ثالثا، مساحته التي تستوعب الكون كله، وتتسع لعالم الغيب والشهادة، ويحدد، رابعا، الموجه له في كل ذلك وهو منهاج الله، وقد نلمح في التعريف إشارة مضمرة إلى كون العربية اللغة الأولى لهذا الأدب.

وتعريف آخر لعبد الرحمن العشماوي الشاعر الإسلامي المتميز، فله تجربة واسعة في الأدب الإسلامي من خلال ما أسهم به من شعر طمح به إلى أن يمثل ماهية هذا الأدب الذي ينهض على الرؤية الإسلامية وينطلق منها على بصيرة في صوغ تجربته فكرا وشعورا وفنا، ويقوم الأدب الإسلامي في نظره على قاعدة راسخة من التصور الإسلامي الصافي للكون والحياة والإنسان، هذا التصور الشامل الفسيح الذي لا يترك

جانبا من جوانب الحياة دون أن يتأمل فيه ويتفكر، كما أنه تصور سليم من آفات الأفكار والمذاهب والمعتقدات البشرية المحرفة القائمة على قرارات يصدرها العقل البشري العاجز عجزا ظاهرا أمام كثير من جوانب الكون الخفية.[111] وقد رد العشماوي بعض الشبهات التي تثار حول مصطلح (الأدب الإسلامي) ، وتشكك في صلاحيته ورأى أن سبب ذلك يعود إلى التصور الناقص والفهم الكسيح لمعنى المصطلح والإصرار على الموقف الرافض له، فالأدب الإسلامي في الواقع لا يلغي الأدب العربي ولم يقل أحد من الداعين إلى هذا الأدب بإلغاء الأدب العربي، ويرى العشماوي، في ضوء الإقرار بأن التصور الإسلامي هو القاعدة التي تمنح هذا الأدب مشروعيته، أن بين الأدب الإسلامي والأدب العربي عموما وخصوصا فـ"الأدب الإسلامي أعم من حيث شموليته لكل أدب انبثق من التصور الإسلامي سواء أكان أدبا مكتوبا بالعربية أم بغيرها من اللغات الأخرى التي يتكلم بها المسلمون في العالم، وهو أخص لأنه لا يطلق إلا على الأدب المنبثق من التصور، والأدب العربي أعم من حيث إنه يشمل كل ما كتب باللغة العربية على اختلاف المناهج والأفكار فهو يطلق على الأدب الاشتراكي والوجودي واليساري والقومي والإسلامي، مادام مكتوبا بالعربية، كما أنه أخص؛ لأنه لا يشمل الأدب المكتوب باللغات الأخرى."[112]

ويتضح من هذه النظرة أن كل نص أدبي عربي ينبثق من الرؤية الإسلامية أو يتفق معها فهو من الأدب الإسلامي وما عارضها فهو أدب غير إسلامي، بل إن النص الأدبي الذي لا يولد من رحم التصور الإسلامي ولكنه لا يتعارض معه فهو مقبول في هذا الأدب. ومن منطلق هذا التأمل الواعي والشمولي التي ينفرد بها المنهج الإسلامي تسقط شبهة إلغاء الأدب العربي التي قد تفهم من مصطلح الأدب الإسلامي إذا لم تقرأ دلالته بوعي، إن صدور كلمة إلغاء في مقام الأدب لدليل على عدم الوعي، فإنه لا يمكن لأحد أن يلغي اتجاها أدبيا مهما كان انحرافه، والأدب الإسلامي لا يملك قرار مصادرة الآداب الأخرى، وليس هنالك من يملك هذا الأمر من البشر، وإنما هو منهج واضح، يرسم أمام الأجيال المسلمة طريقا أدبيا سليما حتى لا يتخبطوا في طرق الآداب المنحرفة عن منهج الإسلام."[113]

ويرد العشماوي على من يدعي أن الأدب الإسلامي يحول بين الأدب والإبداع الفني على اعتبار أنه أدب وعظ وإرشاد فقط، لكن النظر الموضوعي إلى ما أنتج في

ضوء هذا الأدب على مستوى الإبداع والنقد يوضح أن الإبداع الفني من شروطه، و ''هذا الإبداع لا يخضع لشروط مقننة محددة، وإنما هناك إطار عام متعارف عليه في مجال الأدب يتكون من سلامة اللغة، وحسن الأسلوب وصدق التجربة الشعورية، وجمال التصوير.''[114] وللأدب الإسلامي، بعد ذلك، أن يستفيد من كل ما تقدمه الممارسة الإبداعية من جماليات في كل جنس أدبي، فليس هذا الجانب من اللوازم الجمالية الموقوفة على أدب دون غيره. ومن القضايا التي ينبغي التنبيه إليها في هذا الصدد قضيتا (الوعظ والإرشاد) و (الوضوح والمباشرة)، فقضية (الوعظ والإرشاد) لا تعد من العيوب الفنية في حد ذاتها، وإنما تعد كذلك عندما تعرض عارية خلوا من أي جمال آسر أو تصوير فني مؤثر، فهذه النصوص إذا توفر فيها الإبداع الفني صياغة وخيالا وصدقا في التجربة، في نظر الأدب الإسلامي، هي أدب جميل رغم وعظيتها، وإذا لم يتوفر لها ذلك الإبداع فهي لا تحظى بالقبول الفني.[115] أما قضية (الوضوح والمباشرة)، وهي ذات علاقة بقضية (الوعظ والإرشاد) ، فمفادها أن الأدب الإسلامي يتسم بالوضوح والمباشرة في خطابه، وذلك ينتقص من فنية النص الأدبي الذي عد الغموض والإبهام من أبرز ملامحه في العصر الحديث بعد تأثير موجة (الرمزية) التي سعت إلى تغيير وظيفة اللغة الوضعية بإيجاد علاقات لغوية جديدة تعبر عن موضوعات غير مألوفة، فامتلأت النصوص بالرموز والأساطير والإشارات النفسية الباطنية. ولم يكن الأدب العربي كعادته بمنأى عن أثر هذه الموجة فسرت لوثة الغموض والرمزية الغارقة في الإبهام في عدد غير قليل من نصوصه بدعوى الحداثة.[116] وللأدب الإسلامي موقفه من هذا، فهو في المقام الأول يحترم الرمز المعبر الموحي الذي يغلف الكلمة بغلاف رقيق تطالعك من ورائه فكرة الأديب ولا يقف ضده، ويفرق بين الرمز الشعري الذي يستخدمه الشعر للدلالة على فكرة ما وبين الرمزية كمذهب أدبي غربي، وهو بوصفه رسالة ملقاة على عاتق الأديب المسلم يعد الوضوح والمباشرة وسيلتين هامتين لإيصال الأفكار والمشاعر إلى المتلقين، ويعيبهما ''عندما يطغيان على فنية العمل الأدبي فتصبح القصيدة كلمات وجملا مصفوفة لا يربط بينها إلا الوزن الشعري، وليس فيها روح الأدب، ولا جمال تصويره، ولا إيحاء عبارته.''[117]

يتبين مما سلف أن الأدب الإسلامي الذي لا ينكر حاجة الأديب المسلم للرمز الموحي ويلح على حسن استخدامه وتوظيفه، سواء أكان الرمز تاريخيا أم معاصرا

وسواء أكان بشريا أم غير بشري ليحقق وظيفته في التأثير والإمتاع، ولا يقبل الجمود والجفاف في النص الأدبي، قد نظر إلى القضية من زاوية نقدية سليمة. وأخيرا فهوية الأدب الإسلامي تتجسد في كونه أدبا منبثقا من ''التصور الإسلامي لهذا الوجود فهو يعبر عن خلجات النفوس ويجسد آمالها وآلامها، ويصور قضايا الأمة الكبرى والصغرى، والهموم العامة والخاصة من خلال التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. فما انبثق من هذا التصور الشامل فهو أدب إسلامي، وما وافقه فهو أدب موافق للأدب الإسلامي، وما خالفه فهو أدب غير إسلامي.''[118] ويقرر العشماوي بخصوص المصطلح الدال على هذا الأدب أن الجدة تنحصر في تسمية المصطلح لا في إسلامية الأدب التي وطدها الإسلام وأكدها منذ ظهوره، ولم تكن الحاجة ملحة إلى وضع مصطلح يحدد هذا المفهوم ويشير إليه، بالإضافة إلى أن الانحراف الفكري والأدبي في تلك الآونة لم يكن مؤسسا إيديولوجيا وفلسفيا وإنما كان فرديا شخصيا، على عكس ما يحدث في العصور المتأخرة فالانحراف الفكري والأدبي فيها ''انحراف يقوم على منهج له أسسه وتصوراته، وله رواده ودعاته، بل وله دولته التي تتبناه وتسعى إلى دعمه ونشره، وقد وضعت له النظريات والمناهج، وكتبت عنه الدراسات والبحوث الأكاديمية، فكان لزاما على المسلمين الملتزمين أن يكون لهم منهجهم المستقل ونظريتهم الأدبية الإسلامية القائمة على التصور الإسلامي؛ لأن هذه المنهجية هي التي تستطيع مواجهة الانحراف الأدبي (الممنهج) في عصرنا هذا، فكان مصطلح الأدب الإسلامي.''[119] فإبداع المصطلح ليس أداة من أدوات التجديد ولكنه أيضا أداة إجرائية لتوصيف ظاهرة أدبية لها جذورها في أدبنا القديم وقد تمكنت من النمو عبر العصور وهي اليوم أكثر بروزا وحضورا في مشهدنا الأدبي والثقافي.

إن هذه التعريفات المختلفة الصياغة اللغوية، تحدد دلالة الأدب الإسلامي الذي شاع مصطلحه في النصف الثاني من القرن الماضي ليدل على أدب ''يتأسس على العقيدة الإسلامية وما تتضمنه من تصور للوجود ويسعى لتمثلها في ما يصدر عنه، سواء على مستوى القضايا والاهتمامات، أو على مستوى الشكل واللغة والقيم الجمالية عموما.''[120] وقد بدا من النظر في هذه التعريفات والوقوف على كل أبعادها، أن الأدب الإسلامي، وهو يعبر عن تجربة الأديب المسلم وموقفه من قضايا أمته العربية والإسلامية ومن كل ما يشغل فكرها من اهتمامات وما ساورها من طموحات وما يجابهها من تحديات، ويعبر عن موقع تجربته المتميزة من التجارب الإنسانية

والعالمية، يعكس رؤية الإسلام الشاملة إلى الإنسان والمجتمع والواقع وكل الوجود، من جانب، ويسمو بهذا التعبير ليأخذ حليته من جماليات اللغة التي يجعل من نسقها أداة تعبير وتواصل ومن جماليات الفن الأدبي الذي يجعل منه شكلا ملائما لنقل وعرض تجاربه، من جانب آخر، فهو ليس "بعثا لمرحلة أدبية سالفة، وإن كان يفيد من عصورنا الأدبية كلها ومن تراث الأمم، وإنما هو طريق جديد للإبداع الفني من خلال التصور الإسلامي، يرعى القيم الإنسانية على أتم ما يرعاه أدب أو فلسفة أو تصور، له من آفاقه الإنسانية الشاملة الواسعة المتجددة الأثر في النفوس مجالات خصبة ثرة تجتذب الأدباء في كل لون وفن. إنه أدب عربي يتخذ من التصور الإسلامي للوجود مضمونا ومستلهما في النظر إلى قضايا الحياة والكون والإنسان، ولكنه أدب يجاوز المحاور الإقليمية والحدود القومية ليشمل المسلمين في أقطارهم كافة، والعالم بأسره، إنه أدب يبشر العالم بخط جديد وعوالم جديدة، ويضمن فيما يضمنه سلامة تراثنا الفكري والإفادة من تراثنا الأدبي على أساس من التوليد والإبداع المتجدد."[121]

خاتمة

نخلص في هذا الموضع إلى التأكيد على النتائج الآتية:

- إن مصطلح (الأدب الإسلامي) ليس جديدا في الاستعمال، فقد وظف في الكتابات التي تعنى بتاريخ الأدب مشيرا إلى أدب الفترة التي تلت العصر الجاهلي وما مثله من أدب أي الفترة التي بزغ فيها نور الإسلام مع بدء الوحي ونزول القرآن، وقد تمتد هذه الفترة إلى الخلافة الراشدة التي مثلها كبار صحابة الرسول، وقد عرف هذا الأدب- أيضا- بأدب صدر الإسلام، ومع ذلك تتجسد جدته في توظيفه المعاصر بدلالة مفارقة تقتصر على الأدب الصادر عن المسلم الملتزم بمبادئ الإسلام وقيمه في شعره ونثره، وفي ضوء هذا التحديد يتنحى من دائرة الأدب الإسلامي كل أدب يخالف ما تشدو إليه دعوة الإسلام من تعاليم مشرقة ومبادئ مضيئة وقيم سامية وإن صدر مثل هذا الأدب عن مسلم.

- لقد اقترحت بدائل اصطلاحية لتحل محل المصطلح الرئيس (الأدب الإسلامي)، كـ (أدب الدعوة) و (الاتجاه الإسلامي) و (الأدب المسلم) و (آداب الشعوب الإسلامية) و (الأدب الديني) و (أدب العقيدة الإسلامية) و (الأدب الأخلاقي). وهي مصطلحات لم ترق -عند النظر في ماهيتها والتدقيق في علاقة دالها

بمدلولها- إلى مستوى المصطلح الرئيس من حيث أداؤه لدلالته الحديثة الكلية واستيفاؤه للدلالات الجزئية التي تتضمنها تلك المصطلحات البديلة.

- إن مصطلح (الأدب الإسلامي)، بهذا المفهوم وبكل بدائله، ليس وليد العصر الحديث أو نتاج العقود الأخيرة من القرن العشرين بل هو عريق النشأة، فلقد واكب الدعوة الإسلامية في لحظة ولادتها الأولى ورافقها في سرها وعلنها ونافح عنها فدفع شر أعدائها ورد كيد خصومها، وكانت أداته في ذلك الكلمة في أي فن انخرطت وفي أي جنس انتظمت من الفنون والأجناس المتعارف عليها في تلك الحقبة من الزمن.

- لقد أصبح واضحا أن الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون في حدود التصور الإسلامي الذي يقدم أصولا لنظرية متكاملة في الأدب والنقد، وقد تواجدت ملامح هذه النظرية في النتاج الأدبي الإسلامي الممتد عبر القرون المتوالية، كما يدعو إلى نقد واضح بناء يعمل على ترشيد مسيرة الأدب كما أشار إلى ذلك الباحثون.

* * *

مسرد المصادر والمراجع

* القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط: ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

أولا: الكتب:

١- اهيم (عبد الرحمن خليل): دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول ﷺ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د، ط) ، ١٩٧١م.

٢- ابن كثير (إسماعيل بن عمر): تفسير القرآن العظيم، ج: ٣، دار صبح، دمشق، ط: ٥، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

٣- باشا (عبد الرحمن رأفت): نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، دار الأدب الإسلامي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: ٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٤- الجدع (أحمد) : دراسات في الشعر الإسلامي، دار الضياء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: ١، ١٤٢٢-٢٠٠١.

٥- الجدع (أحمد عبد اللطيف) وجرار (حسني أدهم) : شعراء الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، ج: ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٦- الجندي (أنور) : خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د، ط) ، (د، ت) .

٧- الحديثي (بهجت عبد الغفور): القصيدة الإسلامية وشعراؤها المعاصرون في العراق، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط: ١، ٢٠٠٣.

٦- الرويلي (ميجان) والبازعي (سعد): دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط: ٢، ٢٠٠٠.

٧- الساريسي (عمر عبد الرحمن) : مقالات في الأدب الإسلامي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، ط: ١، ١٤١٧هـ-١٩٦٦م.
٨- القاعود (حلمي محمد) : الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني دراسة نقدية، دار البشير، عمان، الأردن، ط: ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٩- الأدب الإسلامي الفكرة والتطبيق، دار النشر الدولي، الرياض، ط: ١، ١٤٢٨ه-٢٠٠٧م.
١٠- الكِيلانيِ (نَجيب): الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د، ط) ، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
١١- مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط: ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٢- أدب الأطفال في ضوء الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٤، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
١٣- الموسى (خليل): الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، مطبعة الجمهورية، دمشق، سورية، ط: ١، ١٩٩١.
١٤- النحوي (عدنان علي رضا): تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: ٢، ١٤١٤ه-١٩٩٤م
١٥- الندوي (أبو الحسن علي الحسني) : نظرات في الأدب، دار القلم، دمشق، ط: ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٦- الهاشمي (محمد عادل): الإنسان في الأدب الإسلامي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، (د، ط) ، (د، ت) .
١٧- الهاشمي (عابد توفيق): الوجيز في الأدب الإسلامي المعاصر وتاريخه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
١٨- الوشمي (عبد الله صالح): جهود أبي الحسن الندوي النقدية في الأدب الإسلامي، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٩- بدر (عبد الباسط): دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٢٠- بريغش (محمد حسن): في الأدب الإسلامي المعاصر، دراسة وتطبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.
٢١- بنعزوز (محمد): معجم مصطلحات الأدب الإسلامي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط: ١، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م.
٢٢- جرار (مأمون فريز): نظرات إسلامية في الأدب والحياة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٢٣- خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، للنشر والتوزيع، جدة، ط: ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٢٤- خليل (عماد الدين): في النقد الإسلامي المعاصر، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٥- مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٦- رابطة الأدب الإسلامي العالمية: تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرابطة، ط: ٢، ١٤١٢هـ.
٢٧- ساعي (أحمد بسام): الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، دار المنارة للنشر، جدة، ط:١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٢٨- عبد الدايم (صابر): الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار الشروق، القاهرة، ط: ٢، ١٤٢٢ه-٢٠٠٢م.
٢٩- عبود (شلتاغ): حدائق الشعر الإسلامي المعاصر، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط:

١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٣٠- عروي (محمد إقبال): جمالية الأدب الإسلامي، الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٨٦.
٣١- قدور (أحمد محمد): مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط: ٢، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.
٣٢- المختار في الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٣٣- قصاب (وليد) : في الأدب الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط: ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٣٤- من قضايا الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، (د، ط) ، ٢٠٠٨.
٣٥- قطب (سيد): في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة، ط: ١٠، ١٤١٣هـ.
٣٦- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط: ٨، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٣٧- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ط: ١٦، ١٤٢٦ه-٢٠٠٥م.
٣٨- قطب (محمد): منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط: ٢، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م.
٣٩- من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٤٠ - معروف (نايف) : الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص: ٧.

ثانيا: المجلات:

١- إبراهيم (عبد الحميد): (الأدب الإسلامي والخروج من المأزق) مجلة الأدب الإسلامي، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، مؤسسة الرسالة ، بيروت، س: ٠٣، ع: ١١، ربيع الأول١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٢- أبو الرضا (سعد): (الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح) مجلة الأدب الإسلامي، س: ٠٢، ع: ٠٧، محرم١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٣- أبو صالح (عبد القدوس): (شبهة المصطلح) مجلة الأدب الإسلامي، س: ٠٢، مج: ٠٢، ع: ٠٨، ربيع الثاني ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
٤- الجندي (أنور): (من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي) مجلة الأدب الإسلامي، س: ٠٢، ع: ٠٧، محرم ١٤١٦هـ.
٥- حنطور (أحمد محمد علي): (مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين) مجلة الأدب الإسلامي، س: ٠٢، ع: ٠٥، رجب١٤١٥.

* * *

الهوامش

[1] جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج الجزائر.

[2] أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط: ٢، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م، ص: ٢٩.

[3] خليل الموسى: الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، مطبعة الجمهورية، دمشق، سورية، ط: ١، ١٩٩١، ص: ٨.

[4] عبد الرحمن رأفت الباشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، دار الأدب الإسلامي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: ٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص: ١١٢.

[5] أبو الحسن علي الحسني الندوي: نظرات في الأدب، دار القلم، دمشق، ط: ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
[6] المرجع نفسه، ص: ٥.
[7] عبد الله صالح الوشمي: جهود أبي الحسن الندوي النقدية في الأدب الإسلامي، ص: ١٠٥.
[8] المرجع نفسه، ص: ١٠٥.
[9] سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، ص: ٢٨.
[10] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط: ٨، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص: ١١٤.
[11] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط: ٨، ص: ٦.
[12] عبد الرحمن رأفت الباشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ص: ١١٣.
[13] أنور الجندي: خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د، ت)، ص: ٩.
[14] أنور الجندي: (من أسلمة الأدب العربي إلى إنشاء أدب إسلامي)مجلة الأدب الإسلامي، س: ٢، ع: ٧، محرم١٤١٦هـ، ص: ٣.
[15] مأمون فريز جرار: نظرات إسلامية في الأدب والحياة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص: ٢٤.
[16] عبد الباسط بدر: دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج: ١، ص: ٥.
[17] المرجع نفسه، ص: ٩.
[18] نايف معروف: الأدب الإسلامي في عهد النبوة وخلافة الراشدين، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص: ٧.
[19] المرجع نفسه، ص: ٧.
[20] مأمون فريز جرار: خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، للنشر والتوزيع، جدة، ط: ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص: ١٣.
[21] عبد الله صالح الوشمي: جهود أبي الحسن الندوي النقدية في الأدب الإسلامي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص: ٦٦.
[22] أحمد محمد علي حنطور: (مصطلح الأدب الإسلامي بين أيدي الدارسين)مجلة الأدب الإسلامي، س: ٢، ع: ٥، رجب ١٤١٥، ص: ١٦.
[23] المرجع نفسه، ص: ١٦ .
[24] المرجع نفسه، ص: ١٧.
[25] المرجع نفسه، ص: ١٦.
[26] عبد القدوس أبو صالح: (شبهة المصطلح) مجلة الأدب الإسلامي، السنة الثانية، المجلد الثاني، العدد الثامن، ربيع الثاني ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص: ٣.
[27] محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص: ١٤٦.
[28] عبد القدوس أبو صالح: (شبهة المصطلح)، ص: ٤.
[29] المرجع نفسه، ص: ٦.
[30] سعد أبو الرضا: (الأدب الإسلامي بين المفهوم والتعريف والمصطلح) مجلة الأدب الإسلامي، س:٢ ، ع: ٧، ٧، محرم١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص: ٩٤.

[31] المرجع نفسه، ص: ٩٥.
[32] محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ص: ١٥٧.
[33] المرجع نفسه، ص: ٩٤.
[34] عبد الحميد إبراهيم: (الأدب الإسلامي والخروج من المأزق)مجلة الأدب الإسلامي، س: ٣، ع: ١١، ربيع الأول١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص: ٢١.
[35] المرجع نفسه، ص: ٢٤.
[36] عابد توفيق الهاشمي: الوجيز في الأدب الإسلامي المعاصر وتاريخه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج: ٢، ص: ٩.
[37] المرجع نفسه، ص: ٧.
[38] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[39] المرجع نفسه، ص: ٩.
[40] أحمد محمد قدور: المختار في الأدب الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص: ١١.
[41] بهجت عبد الغفور الحديثي: القصيدة الإسلامية وشعراؤها المعاصرون في العراق، ، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط: ١، ٢٠٠٣، ص: ٥٠.
[42] أحمد بسام ساعي: الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، دار المنارة للنشر، جدة، السعودية، ط:١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص: ١٧.
[43] حلمي محمد القاعود: الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني دراسة نقدية، دار البشير، عمان، الأردن، ط: ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص: ١٥.
[44] المرجع نفسه، ص: ١٦.
[45] وليد قصاب: في الأدب الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط: ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ٢٦.
[46] المرجع نفسه، ص: ٢٦.
[47] المرجع نفسه، ص: ٢٧.
[48] عبد الرحمن خليل إبراهيم: دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية أيام الرسول □، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧١م، ص: ١٣.
[49] المرجع نفسه، ص: ٤٧٥ وما بعدها.
[50] عبد الله صالح الوشمي: جهود أبي الحسن الندوي النقدية في الأدب الإسلامي، ص: ٦٠.
[51] المرجع نفسه، ص: ٦٠.
[52] رابطة الأدب الإسلامي العالمية: تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، ط: ٢، ١٤١٢هـ،ص: ٢٣.
[53] محمد عادل الهاشمي: الإنسان في الأدب الإسلامي، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة،(د، ط)، (د، ت)، ص: ١٢.
[54] رابطة الأدب الإسلامي العالمية: تعريف برابطة الأدب الإسلامي العالمية، رابطة، ص: ٢٣.
[55] أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب، دار القلم، ص: ١١.
[56] المرجع نفسه، ص: ٣٥.
[57] عبد الله صالح الوشمي: جهود أبي الحسن الندوي النقدية في الأدب الإسلامي، ص: ٧٦.
[58] أبو الحسن الندوي: نظرات في الأدب، ص: ١٨.
[59] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص: ١١.

[60] سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، ص: ٢٨.
[61] مأمون فريز جرار: خصائص القصة الإسلامية، ص: ٢٧.
[62] سيد قطب: النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ص: ١١٤.
[63] المرجع نفسه، ص: ١١٤.
[64] محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ص: ١٤٥.
[65] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، ص: ٦.
[66] المرجع نفسه، ص: ١١٩.
[67] محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ص: ١٥١.
[68] المرجع نفسه، ص: ١٥٢.
[69] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[70] المرجع نفسه، ص: ١٥٢.
[71] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[72] عبد الرحمن رأفت الباشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ص: ١١٣.
[73] نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص: ٤٧.
[74] المرجع نفسه، ص: ٤٧.
[75] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[76] المرجع نفسه، ص: ٤٨.
[77] المرجع نفسه، ص: ٦٩.
[78] المرجع نفسه، ص: ٩.
[79] المرجع نفسه، ص: ٧٩.
[80] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[81] نجيب الكيلاني: مدخل إلى الأدب الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص: ٣٦.
[82] نجيب الكيلاني: أدب الأطفال في ضوء الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٤، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ٥.
[83] المرجع نفسه، ص: ١٤.
[84] عماد الدين خليل: في النقد الإسلامي المعاصر، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط: ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ٧.
[85] المرجع نفسه، ص: ٨.
[86] المرجع نفسه، ص: ٤٠.
[87] المرجع نفسه، ص: ٤٢.
[88] المرجع نفسه، ص: ٦٧.
[89] عماد الدين خليل: مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ٦٤.
[90] المرجع نفسه، ص: ٦٤.
[91] عبد الرحمن رأفت الباشا: نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد، ص: ١١٣.
[92] المرجع نفسه، ص: ١١٤.

[93] وليد قصاب: في الأدب الإسلامي، دار القلم، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط: ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ٢٥.
[94] المرجع نفسه، ص: ٢٥.
[95] المرجع نفسه، الصفحة نفسه.
[96] عبد الباسط بدر: دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث، ج: ١، ص: ١١.
[97] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[98] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[99] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[100] المرجع نفسه، ص: ١٢.
[101] المرجع نفسه، ص: ١٣.
[102] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[103] المرجع نفسه، ص: ١٤.
[104] المرجع نفسه، ص: ١٥.
[105] محمد حسن بريغش: في الأدب الإسلامي المعاصر، دراسة وتطبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ، ص: ٩٤.
[106] المرجع نفسه، ص: ٩٤.
[107] محمد إقبال عروي: جمالية الأدب الإسلامي، الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٨٦، ص: ١٩.
[108] عمر عبد الرحمن الساريسي: مقالات في الأدب الإسلامي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ط: ١، ١٤١٧ه-١٩٦٦م، ص: ١٥.
[109] عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط: ٢، الرياض، ١٤١٤ه-١٩٩٤م، ص: ١٨٥.
[110] المرجع نفسه، ص: ١٩٣.
[111] عبد الرحمن صالح العشماوي: علاقة الأدب بشخصية الأمة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص: ٤٩.
[112] المرجع نفسه، ص: ٥٣.
[113] المرجع نفسه، ص: ٥٥.
[114] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[115] المرجع نفسه: ٦١.
[116] المرجع نفسه، ص: ٧٦.
[117] المرجع نفسه، ص: ٦٩.
[118] المرجع نفسه، ص: ٧٣.
[119] المرجع نفسه، ص: ٨١.
[120] ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط: ٢، ٢٠٠٠، ص: ١٩.
[121] محمد عادل الهاشمي: الإنسان في الأدب الإسلامي، ص: ١٤.

القراءات الحداثية للنص الديني
تأملات في المفاهيم والمصطلحات والمناهج

الملخص

عطية بن عطية[1]

تمتاز القراءات الحداثية للنص الديني في الفكر العربي الإسلامي اليوم، بشيء من الضبابية في تحليلاتها، إذ يلفها غموض في المفاهيم، وقلق في المصطلحات، وتناقض في المناهج، ومغالطات في الطرح، مما ساهم في توسيع الخلاف بين التأويلات المختلفة للنصوص الدينية. بل تعدى الخلاف مرحلة السجال الفكري، ليصل مرحلة التناطح العقائدي والصراع الإيديولوجي الذي وسم الخلافات المعرفية والابستيمولوجية، خاصة بين النخبة الأكاديمية، ولم ينحصر ضمن الدوائر الرسمية فحسب، بل تعدى ذلك ليبيح لذوي العمى الفكري، تصدر محاكم التكفير والتبديع، أو الوسم بالتخلف والرجعية، كل من خالفهم الرأي. وتجرأ على النص كل من جمع حريفات من اللغة أو من المعرفة الهزيلة، فأدلى برأيه في نصوص الكتابات المقدسة. في هذا المقال المقتضب، سنناقش جملة من المفاهيم والمصطلحات والمناهج، على أن نتبع هذا البحث بجملة أبحاث نوسع فيها ما عرضناه مختصرا.

الكلمات المفتاحية: القراءة، الحداثة، النص الديني.

* * *

Recent Readings of the Religious Texts: Studies in Concepts, Terminology, and Methods

ABSTRACT

'Atiyya b. 'Atiyya

Today's modernistic readings of the religious texts in the Arabic Islamic thought; are characterized by some ambiguities in their analysis as well as in concepts, terminology inconsistency, curriculum contradictions, and thesis inaccuracies. This has made the dispute between different interpretations of religious texts even wider. The dispute went even past the intellectual debate, to

reach a stage of doctrinal strife and ideological conflict that branded the cognitive and epistemological differences, especially among the academic elite, and it wasn't only limited within the official circles, but it also allowed the intellectually blind to issue rulings of infidelity and heresy, or label whomever they oppose as retrograded. Many of these "intellectuals" with scraps of language or slim knowledge, have dared to interpret the religious texts and give their own misguided opinions. In this brief article, we will discuss a handful of concepts, terms and methods, and to follow this article we will provide a wide range of researches to explore further what is presented here briefly.

Keywords: reading religious texts, interpretation of religious texts,

* * *

المفاهيم والمصطلحات المغلوطة

إننا اليوم بحاجة إلى مراجعة المفاهيم التي درج الحداثيون على استخدامها في تحليلاتهم للنصوص الدينية، وضبط المصطلح المستخدم للدلالة على فكرة ما، سواء كان هذا المصطلح تراثيا، أو كان مترجما منقولا من ثقافة الغير. ولعل المعجم المفاهيمي العربي الإسلامي اليوم، أشد حاجة اليوم منه في أي وقت مضى، إلى مراجعة لغوية لكل المصطلح الفكري والفلسفي، ولا أحسب أن مجامع اللغة العربية اليوم وهي في أوهن العمر، قادرة على أن تقدم شيئا، إن لم تبادر النخبة العاقلة، على ألا تكون المبادرة من قبيل هبة مجمع اللغة العربية الملكي، عندما نقبوا تحت ركام التراث، فترجموا لفظ Téléphone بلفظ الإرزيز التي استعاروها من بيت للشنفرى يقول فيه:

دَعَسْتُ على غَطْشٍ وبَغْشٍ وصُحْبَتِي سُعارٌ وإرزيزٌ ووَجْرٌ وأَفْكَلُ

بين لفظ الفقه والفهم

لفظ الفقه كما شاع في الاستخدام العام في كامل المدونة الفكرية العربية الإسلامية بجميع تخصصاتها، أصبح لا يفهم منه سوى تلك النصوص التشريعية المشكلة للمنظومة القانونية والتنظيمية المتعلقة بالسلوك الفردي والاجتماعي والتي بني على أساسها علم الفقه الأصغر. لقد عرف الفقه في اصطلاح العلماء بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية".[2] غير أن لفظ الفقه المشتق من فعل فَقِهَ، له دلالة أوسع من جرد العلم بتلك الأحكام. وحتى الاستخدام القرآني للفظ

وفق السياقات التي ورد فيها، يوجهنا نحو فهم أعمق للفظ وإعادة استخدامه كاصطلاح جوهري وأساسي ليحل محل لفظ الفهم، حين يتعلق الأمر بتأويل أو تفسير النصوص الدينية، خاصة إذا علمنا أن المقاصد الكامنة خلف النصوص القابلة للتأويل، ليست قابلة للحصر أو التحديد، أو الإحاطة بكلياتها.

وإذا علمنا كذلك أن معنى لفظ ''فقه'' في اللغة العربية، ليس مرادفا للعلم ولا للفظ الفهم، إنما هو درجة من درجات العلم، وأدق من لفظ الفهم. وقد ورد تعريف اللفظ باختلاف بين أصحاب القواميس والمعاجم العربية، فمثلا عرفه الجرجاني بقوله: الفقه ''هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم،[3] وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهًا؛ لأنه لا يخفى عليه شيء''.[4] وعلى غرار هذا القول نجد تعريفات اللفظ في المعاجم والقواميس العربية، التي يتأرجح فيها المعنى بين العلم والفهم، غير أن الجمهور يكاد يتفق على ربط معنى الفقه بخفاء الدلالة التي تقتضي نظرا خاصا يجتليها من مكامنها.

في حين لم يرد لفظ الفهم في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في الآية ٧٩ من سورة الأنبياء، في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾.الأنبياء:٧٩ أما لفظ الفقه فقد ورد في القرآن الكريم عشرين مرة، كلها بصيغة الفعل المضارع، ولا تدل القرائن اللفظية ولا المعنوية المصاحبة للفظ على المعنى الاصطلاحي الذي سمي به التشريع المتعلق بالعبادات، وإنما تدل جميعها على تعقل أو فهم الحديث، سواء ارتبط الحديث بقضايا الغيب أو الشهود الحسي. ولعل الدلالة التي نستشفها من وروده بهذه الصيغة التي توحي بالتجدد والاستمرار، تجعلنا نفترض وجود دعوة إلى التجديد المستمر في القضايا المختلفة التي دعا فيها القرآن إلى هذا الفعل، ليس من قبيل تغيير الأحكام الشرعية، بتغير المنظومات الفكرية، كما يرى محمد شحرور، ولا بتغير المناهج العلمية بتغير التطورات الفكرية والثقافية وفق وجهة نظر كل من محمد أركون وهشام جعيط. وإنما باعتبار طبيعة الخطاب ذي الطابع التأويلي المقترن بلفظ الفقه. وعلى هذا الافتراض، يكون خطابا تأويليا، كل نص يمتلك خاصية الخفاء الدلالي الذي يقتضي حصره ضمن

الدائرة التأويلية، التي يمكن أن تشكل الفلك الذي تسبح التأويلات في فضائها، شرط أن تراعى فيها القوانين الموضوعية لعملية التأويل، ولا نقصد بموضوعية القوانين هنا ما يقصد بها في العلوم التجريبية، إنما نعني توافر التأويل على الخصائص التي سنأتي على ذكرها، التي وضعها بول ريكور كأساس لكامل الدراسات التأويلية في قراءات النص الديني. هذه الخصائص تكاد لا تختلف كثيرا عن تلك التي حددها كل من الإمام الغزالي في كتابه: أساس التأويل، والفخر الرازي في : أساس التقديس، وأبي الوليد بن رشد في: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

الدين والمقدس

إذا كان مجال القداسة هو الدين، وكان الدين جملة من الممارسات والتعاليم والنصوص المشكلة نسقا متجانسا من المبادئ ذات الطابع الروحي المتعالي والتي تحيل إلى مصدر مفارق. فإن القداسة صفة يضفيها الشعور على الموضوعات التي تتسم بالمغايرة والمفارقة. بل ويمكننا هنا أن نذهب في تعريف القداسة إلى ما ذهب إليه رودولف أوتو Rudolf Otto الذي عرفها: بأنها الفكرة التي تنشأ من شعور أو تجربة روحية معينة، هذه التجربة هي التي تحدد طبيعة فهمنا وإدراكنا لما هو إلهي، فأي إدراك للمفارق أو ''المغاير تماما'' كما يسميه أوتو، إنما هو مجرد إدراك ناتج عن تجربة شعورية خاصة، فعلى قدر تجلي المغاير المفارق في الذات المدركة تكون طبيعة الإدراك.

غير أن هذه العلاقة بين الذات المدرِكَةِ والموضوعِ المدرَكِ، والتي تأخذ شكل الجدل النازل، ليست وحدها من يحدد طبيعة فكرة القداسة، إنما يقتضي هذا التحديد نمطا ثانيا من الجدل يرقى من الذات إلى الموضوع. هذا النمط الثاني من الجدل، يتشكل على قدر طبيعة الذات الشاعرة التي هي محل تجلي المفارق أو المغاير تماما. بمعنى أن صفاء تجلي المفارق، يكون على قدر نقاء ودرجة الشعور. إذ أمام تجربة المقدس، يصبح الشعور، كما وصفه هنري برغسون وحدد خصائصه، انتقاء وديمومة خالصة، تنفلت من المجال الكمي، لتلج عالم الكيف الخالص، الكيف بالمعنى الروحي الذي يتجاوز مقولات العقل الاستدلالي الذي لا يمكن أن يفقه أو يدرك إلا من خلال مقولات الزمان والمكان، وفق التعين الحسي المباشر.[5]

فالقداسة إذن شعور، أو حدس مباشر لا يتأتى وفق معايير المعرفة أو الإدراك العقلي الاستدلالي. لأن الموصوف بالقداسة -أي المقدس- إنما هو ''فئة من التأويلات والتخمينات التي لا وجود لها بهذا الاعتبار، إلا ضمن المجال الديني. وبدون شك يمكن لهذه التأويلات أن تدخل مجالات أخرى، كالأخلاق على سبيل المثال، لكنها لا تنبع منها. هذه الفئة مركبة، إنها تتضمن عنصرا ذا خاصية جد متميزة، تنخلع من كل ما يمكن أن نسميه عقلانيا، كما أنها تمتاز بكونها متعذرة على الإدراك المفاهيمي، وبهذا تشكل ما يسمى 'البهت'[6] إنها أمر مبهر، كما هو الحال في 'الجميل' باعتبار آخر''.[7] فالمقدس بهذا الاعتبار يمتلك وفق وجهة نظر أوتو، عنصرين اثنين: العنصر العقلاني، والعنصر الآخر لاعقلاني، دون أن يقصد بلاعقلانيته، مجانبته للمنطق السليم أو الصائب، إنما هو يريد بذلك القول إن العنصر اللاعقلاني في الدين لا ينبغي الحكم عليه بآليات المنطق الاستدلالي، إذ هو عنصر قائم على أساس من الشعور النابع من تجربة مغايرة غير التجربة الحسية الاستدلالية،[8] وله آلية خاصة أساسها العقل بصورته الخالصة، العقل المرتبط بالإيمان كما يسميه جاك ماريتان وروني غينون، وهو العقل القائم على الحدس، وليس الاستدلال.[9]

لكن المقدس وفق هذا الطرح الذي يعرضه رودولف أوتو، يكاد يكون مغيبا ضمن هذا السجال الذي دار بين المفكرين العرب والمسلمين اليوم، أو بالأحرى لم يتمحور السجال حول طبيعة المقدس في مدونة التراث الفكري العربي الإسلامي، رغم أن القراءات الحداثية أغلبها نهلت من المناهل الغربية، إنما اقتصر حول تحليل أو تأويل النصوص القرآنية وفي بعض الأحيان تعدى إلى نصوص السنة النبوية، لكنه باستمرار كان يتأرجح بين تلك النصوص المركزية وبين نصوص الكتابات التي شكلت المدونة التراثية في الفكر العربي الإسلامي، كل هذا كان يتم وفق مناهج ومفاهيم غربية دون بذل الجهد في تبيئتها ضمن هذا التراث، وأحيانا وفق تلك المناهج الغربية وبعض الاستعارات المفاهيمية العربية التي أقحمت ضمن نسق منهجي مغاير.

ولعل من أبرز مغالطات القراءات الحداثية لفكرة المقدس، تظهر في عدم ضبط مفهوم المقدس والقداسة والتقديس، بل وغالبا ما نجد المغالطة تتسع حين نقابل المقدس بالمدنس، فإذا سلمنا بإضفاء فكرة القداسة على الأشياء، كان بالإمكان التسليم بإضفاء صفة المدنس على أشياء العالم، غير أن المقابلة هنا أيضا تتخذ صفة

المغالطة، لأن المقدس لا يقابله وصف آخر، إذ هو شعور يتعلق بتجربة متعالية ترتبط بالمطلق، ولو قيدناه بالمقابلة -في صورتها المنطقية الاستدلالية- نتجت علاقة تناقض منطقي وبالتي لا يصبح المقدس مطلقا، إذ سيشمله التحديد لأن له ما يقابله، ولا يكون التقابل المنطقي إلا في عالم الأشياء النسبية، أما المطلق فيسمو عن المقابل والنقيض وليس كما ادعى هشام جعيط في قوله : ''كما أن احتواء القرآن على قانون وأخلاقية وحتى على تناقضات أكسبه تأثيرا عظيما ومعنى مطلقا. فالتناقضات موجودة في كل الأديان الكبرى، وهي التي تجعلها تجيب على كل تساؤل وتتجه إلى كل الأفراد والجماعات بتعدد حاجاتهم ورؤاهم، مع تناقض عقولهم وأهوائهم''.[10] ولعمري كيف تجتمع صفة التناقض مع صفة الإطلاق، اللهم إلا إذا كان الخلل في الفهم الذي ينقل صفة من نسق حسي ليقارنها بصفة من نسق ميتافيزيقي مغاير، كالمغالطة التي تقوم عليها الرياضيات الحديثة، عندما تعرف اللانهائي فتحدد له طرفان الأول بالموجب والأخر بالسالب، لتبنى كل النتائج الرياضية على ثنائية اللانهائي،[11] وهو ادعاء كما يقول روني غينون، نتج عن تداعيات نزعة الأنسنة، ومغالطات الحداثة الغربية.

ولو سلمنا بإضفاء القداسة على غير المطلق، فليس في القرآن، ما ينصُّ على ذلك، خاصة قداسة الشخص التي أضفاها هشام جعيط على النبي في معرض كلامه عن طبيعة الإيمان، إذ قال : ''...فهو شعور قوي جدا، ولا يمكن أن يحصل بالبرهان العقلي وإنما يستلزم الوحي وحضور الإلهي ووجود إله كمرجع في الحياة وآمالها وآلامها وكحاكم في اليوم الآخر. وذلك يستدعي طبعا تصديق النبي، بل تقديسه بالكاد''.[12] ولا ندري من أين استنبط هذا الحكم بقداسة النبي، والقرآن يقول عن الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.الأنبياء:٧ وقال عن عيسى وأمه عليهما السلام: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.المائدة:٧٥ كما قال عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾.الأنبياء:٣٤ وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.الكهف:١١٠ والإيمان الذي يقتضي تصديق النبي في العبارة السابقة لهشام جعيط، هو نفسه الإيمان الذي ينبثق عنه الإقرار بما ذكره فيما

بعد بقوله: "فما محمد إلا إنسان ميت كالآخرين، غير مكتسب لأية صفة إلهية ولا للقدرة على تعطيل مسار سنة الله أي الطبيعة بأية معجزة في العالم".[13] وحتى ضمن المدونة التراثية في شقها التيولوجي، يذكر علماء أصول الدين والمتكلمين أن من أركان الإيمان بالرسل، الاعتقاد بعصمتهم عن التقول على الله أو الوقوع في الخطيئة والرذيلة، أو التلبس بنوازع الأهواء المتدنية، إذ العصمة في عرفهم، ملكة إلهية تمنع من فعل المعصية والميل إليها مع القدرة عليها. لكن القداسة لم يضفها أحد من هؤلاء على الأنبياء.

أما إضفاء صفة القداسة على المكان، كما هو في قول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾،[طه:١٢] فهذا لا يعني بتاتا أن غير هذا المكان مدنس، بل حتى بيت الله الحرام، لم يرد في القرآن وصفه بلفظ المقدس، إنما وصف بالحرم والحرام والمحرم، ولم يرد وصف المكان أو الزمان بالقداسة إلا فيما تعلق بمحل تجلي الإله، فوردت نسبة القداسة إلى الوادي والأرض التي تجلى الله فيها لموسى، غير هذا لم تنسب القداسة إلى مكان آخر أو زمان معين. في حين نجد إضفاء صفة الحرم والحرام والمحرم إلى أماكن-كالبيت الحرام أو المحرم والمشعر الحرام، أما الأزمنة فارتبطت بصفة الحرام، كالأشهر الحرم، أو الشهر الحرام، ومبرر هذا هو أن الأماكن والأزمنة من قبيل أشياء العالم، ووصفها بالقداسة يتنافى مع طبيعة فكرة القداسة نفسها، في حين أن صفة الحرم أو الحرام أو المحرم، فصفات أليق وهي أكثر انسجاما مع طبيعة الموصوفات. وما دامت قابلة للإضفاء على أشياء العالم، فإنها تحتمل ما يقابلها لوصف أشياء أخرى، كأن نصف أماكن أخرى غير المحرمة بأنها حلٌّ، أو أشهرٌ غير الأشهر الحرم أنها أشهر حلٌّ، بمعنى يحل فيها ما يمنع في غيرها فقط، ولا يجوز بحال وصفها بالمدنسة، لأن الدنس والمدنس لا يقابل القداسة والمقدس إنما يقابل المكرم أو المشرف أو المطهر، أما أن يقابل المقدس بالمدنس فهذه مغالطة. إذ لو وصفنا البيت الحرام بأنه مقدس، فهذا لا يبرر لنا وصف غيره من دور العبادة بأنه مدنس.

ولعل هشام جعيط في كلامه عن المقدس جانب الصواب، إذ لم يحدد بدقة المقصود بين تعبير المقدس والمحرم، ولم يحدد مراده بالمصطلحين، ولذا جاء تعريفه

غامضا مبهما، يلتبس فيه المعنى فينحرف معه الذهن عن فهم الفكرة التي يريد تبليغها، وراح بدلا من ذلك يسرد عموميات لا تفي بالغرض المطلوب.[14]

أما لفظ الدين -وإن لم يضبط تعريفه بدقة في القواميس والمعاجم العربية- إلا أنه ومن خلال المعجم المفاهيمي القرآني ومن خلال السياقات التي ورد فيها اللفظ، يحيل دوما إلى الإله، رغم تعدد الأشكال التي توصف تجوزا باسم الدين، من خلال سياقات ورود اللفظ. ويعتقد روني غينون أن مسمى الدين الحق أو الدين القيم أو الدين الأصلي، من حيث الاشتقاق اللغوي، متفرع في اللغات اللاتينية، من لفظ Religare أي الربط، الذي يوحي بفكرة ربط شيء بآخر.

''من الناحية الميتافيزيقية الخالصة، يمكننا القول أن الدين تبعية النسبي للمطلق، التي تكمن أساسا في العلاقة بين الفرد وبين الحالات العليا لوجوده، ومن هنا، مع العقل الكلي، إنها علاقة تتلاشى معها فردية الكائن، كما تتلاشى كل أشكال التميز الوهمية، كما أن هذه العلاقة تتضمن أيضا، وسائل تحقيقها، الوسائل التي نتلقاها ونتعلمها من مصدر أعلى يتجاوزنا''.[١٥] هذه الرابطة المغروزة في الفطرة البشرية، كما يقول ميشيل فالسان، وهو أحد تلاميذ غينون، هي التي تحدد طبيعة الاستعداد للتلقي عن المطلق، وهو اللفظ المشتق من إحدى الصفات التي يصف الله بها نفسه في القرآن: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.فاطر:١ كما نجد تعريفا مقاربا لها عند الراغب الأصفهاني في قوله عن لفظ ''فطر'': ''وفَطْرُ الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله :﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾،الروم:٣٠ إشارة منه تعالى إلى ما فطر. أي: أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان''.[١٦] فالفطرة الخالصة، تشكل خاصية الاستعداد والقابلية للتلقي وهي التي تشكل إحدى وسائل الارتباط بالمطلق. هذه الخاصية، في رأي فالسان -وهو رأي أستاذه غينون من قبل- هي التي تشكل ماهية الإيمان. فالدين لا يرقى ليوصف بالدين الحق، إلا إذا كان يعبر عن هذه العلاقة الجوهرية في الكائن البشري. أما ما يمكن أن تتحقق بواسطته الروابط النسبية بين الممكنات، فهي تشكل ديانات نسبية، ديانات غير مكتملة، فلا يسمى اليوم، دين بالحقيقة غير الذي جاءت به الرسالات النسقية الثلاث، بغض النظر عما لحق بعضها

من انحرافات. وفق هذا المنظور تصبح نسبة الخطاب للدين، نسبة مقصورة على ما ورد في نصوص الكتابات المقدسة، دون غيرها، وكل ما دار حول محور هذا الخطاب لا ينعت في الحقيقة بنعت الديني، حتى وإن تضمن شروحات أو تفسيرات أو تأويلات لتلك النصوص.

إن وحدة الدين من وحدة المصدر الذي هو المطلق والمفارق، في كامل الديانات النسقية المتعارف عليها، وسياق ورود لفظ الدين في القرآن يحيلنا إلى وحدة ذلك المصدر كما في قوله تعالى: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.يوسف:٤٠ وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾.البقرة:١٩٣ إذ كامل المدونة التراثية سواء اليهودية أو النصرانية أو حتى الإسلامية، ينبغي وسمها بالصفة الخاصة التي تميزها عن غيرها، أما تعريفها بلفظ كلي خاص بجوهر مغاير، فهو تعريف خاطئ واستخدام هذا التعريف مغالطة معرفية. فالدين بهذا المقتضى لا ينسب إلا لله ولا ينسب لغيره، كما يقول ميشيل فالسان، وهو يستشهد في هذا الطرح بما نسب إلى عبد الله بن عباس، الذي عرَّف الفطرة بأنها الدين، و ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾،الروم:٣٠ بأنها دين الله الذي ارتضاه لعباده.[17] وعلى هذا فإن نسبة الخطاب إلى الدين، في المفهوم المتداول ''الخطاب الديني''، تقتضي نسبته إلى الله، وكل خطاب حول نصوص هذا الدين، إنما هي خطابات بشرية لا تنسب إلى الدين، إلا من حيث اعتبارها مفاهيم أو تأويلات بشرية محورها، النص الديني.

الخطاب الديني والخطاب النبوي

في حين يسمي محمد أركون نصوص الكتابات الدينية ''الخطاب النبوي''، ويقصد به الخطاب المتعارف على تسميته في العرف العام بالنصوص المقدسة، دون التمييز بين طبيعة الكتابات التي تشكل المدونة الإنجيلية، وبين نصوص القرآن الكريم. كما يسمي هو وغيره من الباحثين تلك النصوص بـ ''الخطاب الديني'' دون تمييز في هذه التسمية بين النصوص الإلهية وبين نصوص السنة النبوية، التي تنبه الأوائل إلى طبيعتها المغايرة أثناء مرحلة التقعيد والتأصيل لعلم الأصول في جانبه العملي. كما لم يميز الكثيرون بين تلك الأصول وبين التأويلات التي كانت هذه النصوص محورها، أو التفسيرات الخاصة التي كانت لها ملابسات ثقافية وتاريخية متعددة، اختلفت باختلاف الفرق والمذاهب. غير أن القاسم المشترك بين هذه التسميات، هو هلاميتها

وعموميتها، إن لم نقل أنها تشترك جميعها، في البعد عن الضبط المعرفي والمنهجي الذي يعتبر القاعدة الأساسية لقيام معرفة تتسم من الناحية الابستيمولوجية، بكونها معرفة موضوعية. وإن كان كل من هؤلاء الباحثين يسم دراسته بالدراسة العلمية، معتبرا فرضياته ومسلماته التي ينطلق منها أساسيات للمعرفة العلمية التي لا تتوافر في الدراسات الأخرى، كما زعم هشام جعيط، ومحمد أركون، ومحمد شحرور.

والخطاب الديني المتضمن في النصوص الدينية، هو المقصود بالخطاب النبوي عند أركون، الذي أقام تحليلاته التفكيكية على أساس من فرضياته التي لا تميز بداية، بين طبيعة الخطاب النبوي[18] والخطاب الديني والخطاب القرآني وخطاب الوحي، كما يسميه أحيانا أخرى.[19] والمغالطة الواردة ضمن هذه التحليلات أساسها التسميات الاعتباطية، التي تبدأ من الخلط بين المفاهيم والمصطلحات، لتنتهي بنزع القداسة عن النص الديني عبر تقرير تاريخيته وأنسنته.

فالخطاب النبوي عند أركون، يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم (أي La Bible) والأناجيل والقرآن ''من ناحية سيميائية غير لاهوتية عقائدية،[20] هذا الخطاب النبوي هو نفسه الخطاب الديني كما يسميه في نفس الصفحة. وهنا نجد أنفسنا أمام مصطلحين اثنين: الخطاب النبوي نسبة إلى النبوة، والخطاب الديني نسبة إلى الدين. فهل النبوة وفق هذا المنظور مرادفة للدين؟ بهذا المقتضى، يكون الخطاب المنسوب إلى الدين تارة وإلى النبوة تارة أخرى، خطابا واحدا. يستلزم نسبة الدين إلى النبوة. غير أن الضبط الاصطلاحي الموضوعي، دون النظر إلى البعد اللاهوتي العقائدي للموضوع، يجعلنا أمام اقتراحين: إما أن تكون النبوة محلا لتلقي النصوص التي يجوز لنا وصفها بالدينية، لأنها تنزلت من مصدر مفارق، وإما أن تكون النبوة هي نفسها مصدر النصوص التي لا يجوز لنا وصفها بالدينية، لأنها من مصدر بشري، هو المسمى نبيا. لكن الوصف بالنبوة في الحالة الثانية ينطوي على مغالطة أخرى، إذ كيف نصف بالنبوة بشرا لم يتلق النصوص من مصدر مفارق؟ بل تصبح النبوة مفهوما فارغا من المعنى، إذا لم تكن تعني التلقي من المصدر المفارق بوساطة الوحي. وهنا نحتاج إلى منطق العقل الإيماني كما قال ريكور لتقرير ذلك.

بالنسبة لنصوص الإنجيل يمكن أن تبرر القضية ببساطة، فوصف الخطاب الديني بالخطاب النبوي، وصف يتطابق مع طبيعة العقل الإيماني الذي يعتقد اعتقادا

دوغمائيا، ألوهية عيسى. فإذا كان المعتقد الإيماني يقر جازما بتطابق الألوهية والبشرية، فليس من حرج في وصف الخطاب بالصفتين معا -الديني والنبوي- أما عندما ننتقل إلى نسق ديني مغاير، تختلف فيه الألوهية عن البشرية، فالأمر مختلف، إذ يصبح كل خطاب متمايزا عن الخطاب الآخر. إذ نسبة الخطاب الديني لا تنسب إلا للمطلق المغاير. ومن هذا المنطلق ميز القدامى من الأصوليين بين الأمر الواجب وهو الخطاب الديني الإلهي، وبين المندوب وهو الذي يمثل الخطاب النبوي.

الأسطورة ـالمفهوم المفترى عليهـ

بالنسبة للحداثيين من المفكرين العرب المسلمين، وتحت تأثير منطق التجريب العلمي وأنسنة الفكر البشري، انحازوا إلى تبرير طبيعة الوحي والنبوة، إلى القراءات الطبيعية والتاريخية، بل وذهب بعضهم إلى استعارة القراءة الأسطورية للنصوص الدينية، دون تحديد طبيعة المقصود بالأسطرة في الفكر الغربي، خاصة ما تعلق منها بالنصوص الدينية كما فعل هشام جعيط عندما ربط بين الأحداث التي ورد ذكرها في النصوص القرآنية بالأحداث المماثلة التي ورد ذكرها في نصوص التوراة أو الأناجيل، أو عندما اتخذ منحى التأويل المغلوط لرفض واقعية حادثة التلقي في غار حراء، حيث وصف الحوار بين الملك والنبي بالصراع، وراح يقارن بينه وبين الصراع الذي دار بين ''يعقوب مع 'ايل' الذي هو الله عندما كانت الديانة الإسرائيلية أنتروبومورفية''،[21] ويصل في استنباطاته إلى الأثر اليهودي في تكوين التراث الديني الإسلامي.

غير أن المقارنة هنا ليست في محلها، وحتى لو سلمنا معه بأن حادثة غار حراء لم ترد في القرآن، فليس هناك من قرينة تدعو إلى رفضها انطلاقا من تأويله للآيات الأولى من سورة العلق ليدلل بذلك على أن أمية النبي لا تعني عدم القراءة والكتابة. ونفس التأويلات قدمها في معرض الكلام عن حادثة الإسراء، منتقلا بين النصوص التي تناولت الحادثة، والنصوص التي تناولت حادثة رؤيا يوسف عليه السلام، وصل منها إلى نفي حقيقة الإسراء الجسدي، وحصرها في رؤيا المنام مرة، واعتبارها حالة نفسية عميقة، اضطرب هشام جعيط في تحديد طبيعتها.[22] إن تأويل آيات من النص الديني لا يبرر مقارنة مضمون تلك الآيات بمضامين حوادث تاريخية، تبقى محل خلاف بين تاريخيتها أو أسطوريتها. رغم التحفظ الذي يمكن أن نسجله بخصوص فكرة الأسطرة، لأن مفهوم الأسطورة نفسها يحتاج إلى دراسة مستفيضة مستقلة، تزيل

عنها الركام المفاهيمي المغلوط المتداول اليوم. خاصة إذا استندنا في ذلك إلى النص القرآني الذي لم يرد فيه لفظ الأسطورة بصيغة الذم، وإنما ورد على لسان الكفار الذي وصفوا ما تنزل على النبي، بأنه أساطير الأولين اكتتبها. في الفكر الغربي المعاصر، يتفق ريكور مع بولتمان في أن الفصل بين الوحي والأسطورة، لا يتم إلا من خلال عملية التأويل، وهذه الأخيرة تحكمها القاعدة أو ''الدائرة الهرمينوطيقية'' التالية: ''يجب عليك أن تؤمن لتفهم، وتفهم لتؤمن''،[23] وهذا المستوى فيما يرى ريكور منهجي، وليس نفسي، لأن مفسر النص يهدف إلى استجلاء المعنى الذي ينبع من وحي النص وليس ذاتية الكاتب. إن موضوع الإيمان هو الذي يوجه الفهم وهو ما يعبر عنه المقطع الأول من الدائرة السابقة. ''لأجل فهم النص، ينبغي علي أو أؤمن بما يقوله لي النص، لكن ما يقوله النص لا يوجد خارج النص، لهذا ينبغي علي فهم النص لأؤمن''[24] وهكذا يكون الإيمان بالوحي شرطا ضروريا للانفصال عن الأسطورة. غير أن هذا الانفصال لا يتم إلا من خلال مسار التأويل نفسه. هنا يقترح ريكور تسليط الضوء على فكرة نزع الأسطرة كما عبر عنها بولتمان، بالتمييز بين المستويات الثلاث لعملية نزع الأسطرة. لكن العملية في الفكر الغربي، لم تتوقف عند حد نزع الأسطرة، بل نتج عنها نزع القداسة نفسها عن النص الديني، وإن كان بول ريكور، لم يقترح الفكرة وإنما حاول ربط القداسة بالإيمان وخارج دائرة الأسطرة.

مناهج مستعارة مبتورة من سياقاتها

إن مستند التحليل هو النصوص ذاتها، فالذين خاضوا التنقيب عن طبيعة النصوص الدينية وماهية مصدرها، جعلوا مسلمات بحثهم ترتكز على نصوص الكتابات الدينية. وسواء استخدموا المنهج الفيليولوجي، أو المنهج السيميائي التفكيكي، أو المنهج الهرمينوطيقي، أو أيا كان المنهج، فإن مستند المنهج كان دوما هو الفهم العقلي الاستدلالي. لكن المحاور التي ترتكز عليها قراءة النص الديني، كان ينبغي أن تنبع من داخل النص الديني نفسه والذي يفقد كل قيمة تأويلية خارج دائرة الإيمان. ولذا كان ريكور يجهد في استنباط منهج مغاير، منهج يستند إلى منطق من نمط آخر، يقوم على قواعد دلالية تشكل نواة منطق جديد، هو المنطق المتعالي La logique transcendantale كما يقول بول ريكور.[25]

إن بناء فهم جديد لنصوص الدين، ينبغي أن يقوم على أساس من النصوص ذاتها. وأن تستعار المفاهيم المتعلقة بدراسة هذه النصوص، من داخل النسق الذي يشكل المدونة النصية الدينية نفسها، حتى يتم تلافي الوقوع في أي خلل إبستيمولوجي، سواء من الناحية المنهجية أو من ناحية البنيات المعرفية والجزئيات المشكّلة للنسق المفاهيمي الخاص.

هرمينوطيقا المقدس وعناصر الدائرة التأويلية

إن دراسة النص الديني تعني أننا بصدد دراسة نص يقوم على أساس الإيمان بفكرة الوحي الإلهي، وهذا يتضمن ثلاث ثوابت رئيسية هي:

- الإله باعتبار التعالي والمطلقية التي تبعث الشعور بالقداسة في أسمى درجاتها.
- الوحي والنبوة، باعتبار التلقي والتبليغ.
- النصوص المقدسة، التي هي الرابط بين المطلق والمقيد.

وأساس ارتباط هذه العناصر هو الإيمان، أو العقل الإيماني الذي يشكِّل المستند المؤسِّس للعلاقة بين المطلق والنسبي. وهذه الأركان الرئيسية هي التي ينبغي النظر عبرها للنص الديني، إذ متى توافرت جاز لنا وصف النص بالديني، والخطاب المتضمن في هذه النصوص هو المسمى على الحقيقة خطابا دينيا.

إن التأويلات لا تعبر إلا عن وجهة نظر نسبية، ما جاز عليها من معيار الصدق والخطأ، يجوز على غيرها، إذ ما هي سوى اجتهادات إنسانية نسبية، تتخدها المنظومة الفكرية التي تشكلت من رحمها. وعليه تشكل هذه النصوص التأويلية، عملية تحويل للمعنى الذي نبحث له عن تعليل ضمن النصوص الدينية، بحث يثيره ابتداء ما في الكتابات التأسيسية من غموض، وبالأخص ما كان من هذه النصوص مجازي اللغة. هذا البحث عن المعنى هو ما يسميه ريكور ''هرمينوطيقا المقدس''، وهي العملية التأويلية التي لم تكن لتظهر كمنهجية مساعدة على فقه النصوص الدينية إلا بعد أن عجز رحم التفسيرات المختلفة لتلك النصوص، من بلورة فهم أو فقه مقارب للنص الديني. هذه التأويلية، على اعتبار أنها فرع من الدراسة التي تقترح تقديم فقه ما للنص، فقه ينطلق ابتداء من القصدية الكامنة خلف لغة النص والتي تتعذر الإحاطة بها لمطلقية

مصدرها. تأويلية تتأسس على مقاربة ما يريد النص تبليغه. وإذا كان التفسير قد تسبب في إثارة المشكل التأويلي، بمعنى إثارته لإشكالية: ما الذي يريد النص تبليغه؟ فذلك لأن كل قراءة للنص، لها ارتباطات بما كتب النص به، أي لغة النص. فالنص يظهر في بيئة ما، توجهها ثقافة معينة وتتجاذبها تيارات فكرية مخصوصة، تنمو من خلاله افتراضات واقتضاءات تاريخية مختلفة، باختصار هذا .ما يشكل البعد التاريخي للقراءات والتأويلات المختلفة.

أما ما عرضه السيد محمد شحرور عن التأويل، فهو ضرب من الاجتهاد يؤجر عليه، أما أن تتخذ القواعد التي استنبطها من مناهج متعددة فمردودة عليه، باعتبارها مجرد تلفيقات من هنا وهناك، كما في القاعدة الثالثة التي سماها قاعدة الترتيل ويقصد به الترتيب، والقاعدة السادسة التي يسميها معرفة مواقع النجوم،[26] حتى وإن كانت جملة القواعد التي قررها للتأويل مجرد سرديات لا قيمة لها على الأقل من الناحية الإبستيمولوجية، إذ هي جملة من الأفكار العلمية المبعثرة والتي لا تستقيم في نسق واحد.

من نزع الأسطرة إلى نزع القداسة عن النص الديني

إن تطبيق المناهج الغربية كالمنهج التاريخي والهرمينوطيقي والتفكيكي وغيرها، على نصوص القرآن الكريم، كما باشرها المحدثون من المفكرين، سواء أقروا بذلك أم لم يقروا، أدى إلى خلخلة في فهمهم لتلك النصوص، بل إن تطبيقهم لتلك المناهج كان تطبيقا سلبيا، أو على الأقل كان تطبيقا مغلوطا، لم يميزوا فيه بين طبيعة الموضوع المدروس وملاءمة المنهج المعتمد في الدراسة. لقد أشار روني ديكارت إلى ضرورة التناسب بين المنهج والموضوع المدروس في أي دراسة كانت. ولعل الخلل في مثل هذه الدراسات الحداثية لنصوص القرآن الكريم، كانت تنطلق من اعتبار نصوصه مجرد نصوص موجهة للبشر، تحمل صفة التاريخية، بغض النظر عن طبيعة مصدرها، ومن هنا حاولوا تطبيق تلك المناهج على نصوص دينية بامتياز. وهنا مكمن الخلل. بل زعم بعضهم أنه ينبغي لفهم النصوص القرآنية، لابد من قراءة هذه النصوص وفق الترتيب الزمني لنزولها، لأن الضرورة الهرمينوطيقية مثلا، تقتضي قراءة النصوص وفق التسلسل الزمني التاريخي للنزول، الذي بمقتضاه تتضح معالم المقاصد الخفية، تلك

المقاصد التي يحاول المؤول الولوج إليها واجتلائها من مكامنها، ذلك لكون الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يمثل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي."[27]

ولا ريب أن وراء هذا الادعاء، تكمن خلفيات مبطنة تصب كلها في مصب نزع القداسة عن النصوص الدينية. ما يريده هؤلاء هو مساواة قراءة النصوص المقدسة بالنصوص الأدبية والآثار الفنية أو الحوادث التاريخية، وأن تخلع عليها خلعة النزعة الإنسانية بكامل روافدها ومصباتها. ولعلهم في ذلك متأثرين بفكرة إعادة بعث العقائد الإيمانية وفق المنظور الإنساني، كما حدث مع البروتستانتية، التي مهدت لقيام ما يسميه الحداثيون ثورة العقل ضد اللاعقل، أو بتعبير أكثر هلامية "عقلنة الوحي"، وهي العملية التي لا تتأتى إلا بعد تجسيد مبدأ نزع الأسطرة عن نصوص الكتابات المقدسة، كما باشرها اللاهوتي الألماني رودولف بولتمان، والتي استحالت مع الحداثيين العرب والمسلمين إلى فكرة نزع القداسة عن نصوص الكتابات الدينية.

وإذا جازت العملية في نصوص الكتابات الدينية التي لم يكن فيها تزامن بين زمني التنزيل والتدوين، فالأمر يختلف تماما عندما نتكلم عن نصوص القرآن وترتيبها. ويزعم محمد شحرور أن الترتيب الحالي للمصحف، لا يعبر عن الترتيب الحقيقي لنصوص القرآن، وهي الفكرة التي عرضها محمد عابد الجابري بإسهاب في كتاب فهم القرآن الحكيم -التفسير الواضح حسب ترتيب النزول- ولو أن الجابري لم يدع إلى إعادة كتابة المصحف، وإنما دعا إلى فهمه من خلال ترتيب النزول. إلا أننا نجد في زعم محمد شحرور ضربا من المساس بعصمة النبي في ترتيبه للمصحف قبل موته، إذ لفظ الترتيل في معجم السيد شحرور مشتق من الرتل، "والترتيل هو اخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض، والرتل في اللسان العربي هو الصف على نسق معين ولا يقصد به التلاوة".[28] وهذا الترتيل حسبه يعتبر قاعدة من قواعد التأويل.

إن الدراسة التحليلية للنصوص المقدسة، تقتضي – كما يقول محمد أركون: الإحاطة بالمفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستيمولوجي... وأن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني."[29] وهذه الإحاطة التي يشترطها أركون، في تحليل

النصوص الدينية، رغم نجاعتها أحيانا في تناول بعض النصوص، إلا أنها في ذاتها تنطوي على شيء من المغالطة، فحتى أركون نفسه، لم يلزم نفسه أثناء تناوله النصوص الدينية، السير وفق شروطه التي اشترطها. لقد باشر منذ مقدمة كتابه عن القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، نحت مفاهيمه الخاصة، والتي ميّز فيها بين الخطاب النبوي والخطاب الديني. فنصوص الكتابات الدينية، التي يشير بها إلى نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد والقرآن، دون أن يشير إلى التمايز الذي يشكل جوهر الاختلاف بين تلك الكتابات، وإنما أدرجها جميعها تحت مسمى الخطاب النبوي، لمجرد أن تلك النصوص تمثل جوهر رسالات أنبياء الديانات النسقية التي تعرف بالديانات الإبراهيمية، مجتنبا كما يقول الخوض في التحليلات العقائدية الدوغمائية.

لقد أقرَّ رودولف بولتمان، عندما باشر فرضيته ''نزع الأسطرة'' عن نصوص الكتابات المقدسة، بأن أغلب نصوص تلك الكتابات ليست دينية، وإنما هي إسقاطات ميراث السنين، من العناصر المكونة للثقافة، تراكمت لظروف تاريخية، مشكلة فهما خاصا لتلك النصوص المؤسسة وتداخلت فيما بعد معها. وقد كانت الثقافة الحاضنة للكتابات المقدسة في العهد القديم، هي الثقافة التي بسطتها الحضارات الشرقية التي نشأت اليهودية بينها، وأقواها تأثيرا كانت الحضارة الفرعونية، التي أسهمت أساطيرها في بلورة فهم خاص لنصوص التوراة، بل ويذهب البعض أن لغة التدوين الأولى التي كتبت بها نصوص العهد القديم، كانت اللغة الهيروغليفية، أي لغة الحضارة الفرعونية، التي انتقل بواسطتها الميراث الأسطوري ليندمج مع النصوص المؤسسة. في حين أن المسيحية، نشأت في البيئة الإغريقية، ودونت نصوصها الأولى بلغة تلك الثقافة الحاضنة، ولذا فليس من الغريب أن تتداخل النصوص الأدبية والتاريخية المشكلة للثقافة اليونانية الحاضنة، بالنصوص الدينية للمسيحية الناشئة.

لم يكن غرض بولتمان، مدَّ قلمه ليطال قداسة النصوص الدينية، إنما كان يهدف إلى فك الارتباط بين نصوص دينية ونصوص شكلت جوهر الثقافة الحاضنة، لكن اللغة كانت عائقا أمام نظرية ''فكّ الارتباط'' بين الأسطورة، باعتبارها بقايا من تأويلات الفكر البشري لنصوص دينية درست معالمها الحقيقية خلف ميراث السنين المشكل لتلك الثقافات الحاضنة، وبين النصوص المشكلة لديانة ناشئة في بيئة تمتلك

مسبقا محددات هويتها وثقافتها، فانتقل عبر اللغة التي كتبت بها النصوص الدينية المؤسسة، زخم هائل من التراث الأسطوري، لم تستطع النصوص الجديدة الفكاك من أسرها أثناء مرحلة تدوينها. ويرى ريكور أن الثقافة الناشئة بدل أن تؤثر في الثقافة الحاضنة، حصل العكس فلبست الديانة الناشئة ثياب الثقافة الحاضنة. وهكذا فإن المسار الذي ساهم في تشكل الكتابات الدينية التقليدية المعبر عنها بنصوص الكتاب المقدس بعهديه، متقارب إن لم يكن مسارا واحدا، باعتبار ما ورثه العهد الجديد من العهد القديم. لكننا نصادف اختلافا جذريا في المسار الذي تشكلت فيه الكتابات الدينية المعبر عنها بالقرآن، لا من حيث طبيعة الثقافة ولا من حيث اللغة، ولا حتى من حيث ملابسات العلاقة بين فترة النزول وفترة التدوين.

إن عملية نزع الأسطرة، ينبغي أن تشمل كل أساسيات التواصل بين المطلق والمقيد، هذا التواصل الذي يستحيل وجوده خارج ''دائرة الإيمان والفهم''، وهي الدائرة التي لا تستقيم إلا بوجود عناصرها الثلاثة التي أشرنا إليها سالفا: الإله المطلق المتعالي، الوحي والنبوة، النصوص الدينية، وهي العناصر التي تعتمد في وجودها على مبدأ تعقل الإيمان. وكل تواصل بغير عناصر هذه الدائرة، هو مجرد تواصل نظري لا يرقى إلى بناء عقائد اجتماعية أو التأثير في توجيه مسار طائفة أو طوائف تاريخية معينة.

وإذا كان ريكور قد دعا إلى نزع الأسطرة عن نصوص الكتابات المقدسة، كما فعل بولتمان، بغرض تجلية الرمز من كل ما لحق به لبلوغ الرمز الأجلى، الذي يعد إشارة أصلية للمقدس، فذلك لكون مدونة النص المقدس، بعهديه القديم والجديد، إنما تمت صياغتهما عبر مسافة زمنية شاسعة، فصلت ما بين زمني التنزيل والتدوين. وهي الفكرة التي اعتمدها كل من محمد أركون وهشام جعيط في تناولهما لمدونة المصحف القرآني دون تمحيص تاريخي أو فيلولوجي، مع ادعاء كل منهما أنه استند في دراساته إلى هذا التمحيص النقدي. ثم إن اللغة -كما سبق وأشرنا- هي التي حملت برموزها وإشاراتها متن الوحي، في مدونة النص المقدس القديم والجديد، وهي إما قد فقدت سطوتها بفعل الفاصل الزمني بين التنزيل والتدوين، أو بفعل انتقال المعنى وترحاله من رموز لغة التنزيل إلى رموز لغة الكتابة، وهو ما سماه ريكور لحظة

النسيان. هذه اللحظة، إن كانت تشكل منعرجا تاريخيا خطيرا ضمن مسار مدونة النص المقدس القديم والجديد، فهي لا تنطبق على مدونة المصحف القرآني.

أغلوطة تاريخية النص الديني

كان نزول القرآن في البيئة العربية التي عبر عنها النص الديني في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾،الجمعة:٢ والأمية هنا هي أمية الثقافة والحضارة بكل مكوناتها، وليست مجرد الجهل بالقراءة والكتابة، أضف إلى ذلك أمية الكتاب التي أشار إليها هشام جعيط، وهي الأمية التي اتخذها ذريعة لنفي فكرة نزول الوحي على النبي في غار حراء.[30] فالعرب لم تكن فيهم رسالة ولا كتاب ولا نبوة، كبني إسرائيل الذين لا تعد رسلهم وكتبهم وأنبياؤهم، وإن صحت روايات الكثير من المؤرخين التي تتكلم عن أنبياء في العرب، فإن هؤلاء الأنبياء كانوا في البائدة من العرب، أما في القحطانيين والعدنانيين، فلم يظهر فيهم غير نبي واحد، هو محمد صلى الله عليه وسلم. ومحل الشاهد في هذا الكلام، هو أمية الثقافة التي ظهر في زمنها الدين الإسلامي، على عكس الثقافات التي ساهمت في بلورة نصوص الكتاب المقدس بعهديه. كما أن لغة النصوص المنزلة كانت نفسها لغة الكتابة، وزمن التنزيل هو زمن التدوين نفسه. على عكس النصوص الأخرى التي اتسعت فيها الهوة بين الزمنين. هذه الاعتبارات أسقطت سهوا أو لعدم اتضاح الرؤية عند الحاثيين من المفكرين اليوم، وكان لا يقتضي ترقيع هذا السهو منهم إلا القليل من التعمق والدقة في استخدام المفاهيم والمصطلحات.

لقد استندت الكثير من التحليلات للنص الديني خطأ، إلى حوادث تاريخية معينة صاحبت عملية الوحي والتلقي، فجاءت محاولة ربط نصوص الدين بالبعد التاريخي المصاحب لحوادث التنزيل، بل وحتى القدامى من المفسرين لنصوص القرآن، حاولوا ربط علاقة سببية بين الآيات المنزلة وبين بعض الحوادث التاريخية، فراحوا يبحثون لكل آية عن سبب نزول يفسر بمقتضاها. وهذا ما جعل الكثير من الباحثين اليوم أمثال هشام جعيط يرفضون بعض الحوادث التاريخية، المتعلقة بأسباب النزول، بل وأحيانا يرفضون مقاطع من آيات زاعمين أنها غير منسجمة مع النسق الدلالي للعبارات القرآنية كما ذهب إليه محمد شحرور. غير أننا في نصوص القرآن، نصادف آيات كثيرة

لم يجد لها المفسرون أسبابا يرجعونها إليها، فراح بعضهم يختلق حوادث يجعلها أسبابا يلجون منها إلى فهم النصوص.

ما يبرر القراءة التاريخية للنص في الكتابات الإنجيلية، خاصة ما تعلق منها بالعهد الجديد، لا يمكن أن ينسحب على نصوص القرآن، فالتأويلات القائمة على فكرة تاريخية النص، باعتباره نسقا بشريا من الأوامر والتشريعات ترتبط بأحداث بشرية لها زمان محدد ومكان معين، يجعلنا نراجع النسق المفاهيمي المؤسس لهذه النصوص. خاصة وأن الدائرة التأويلية التي أشار ريكور إلى ضرورة توافرها في أي قراءة تأويلية، تفرض علينا إقامة فرضيات منسجمة فيما بينها، حتى يكون التأويل قابلا للتعقل، من ناحية إيمانية حتى وإن لم تكن كذلك من ناحية استدلالية. فالايمان المسيحي ينطلق من مسلمة ألوهية عيسى، هذه الألوهية التي تجسدت في العالم -في المكان والزمان- في شخص المسيح، وهكذا صارت محايثة الألوهي للبشري ممكنة إيمانيا في المعتقد المسيحي. وعلى هذا فالنصوص الإنجيلية عندما تنسب إلى النبي فإنها '' كلام المطلق في المقيد''، بمعنى أنها تأخذ الصبغة التاريخية. في حين أن المغايرة تماما، هي صفة الألوهية في المعتقد الإيماني الإسلامي، ولذا ومن نفس الزاوية، ينظر إلى النصوص القرآنية على أنها خطاب إلهي بامتياز، ولا يجوز نسبته إلى البشري، إلى النبي الذي أوحي إليه هذا الخطاب قصد تبليغ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. المائدة:٦٧ فالخطاب الذي أمر النبي بتبليغه كما هو دون زيادة أو نقصان، حتى وإن ورد على لسان النبي فهو خطاب إلهي لا مجال فيه لما هو بشري إنساني. ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (٤٧)﴾. المعارج:٤٤-٤٧

وأما ما تعلق بأحداث تاريخية معينة ورد ذكرها في النص القرآني، فلا يسوغ الدعوى بتاريخية نصوصه. وإذا كان المبرر التيولوجي العقائدي، الذي يقر بأن الكلام الإلهي أزلي باعتبار أن الكلام من صفات الذات، فهذا لا ينافي تاريخية الأحداث التي ذكرتها النصوص، باعتبار أن الحوادث مستقرة في العلم المطلق الذي هو كذلك من الصفات الذاتية. فإن المبرر الذي يورده بول ريكور من زاوية تيولوجية فلسفية، يقوم على تحليل عناصر الإيمان نفسه، إذ يعتبر الوحي أحد الأقانيم الثلاثة لتجلي المطلق

في الوجود والتي هي: الخلق -الوحي- والخلاص أو عقيدة التطهير والعتق من الخطايا، هذه العناصر الثلاثة، هي التي تحدد طبيعة العلاقة بين المطلق والمقيد، بين الإله السرمدي والإنسان التاريخي. وهو يستند في عرض هذه الفكرة على تحليل نتائج الانتقادات التي وجهها تيولوجي يهودي ألماني هو فرانز روزنزفيغ Franz Rosenzweig، لمنطق النسق الهيجيلي الذي ساد أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين. إذ الخلق يجسد البعد الماضي والوحي البعد الحاضر، أما الخلاص فيجسد البعد المستقل.[31] وهذه الأقانيم تشكل بتجانسها عناصر الإيمان، الذي يختل النسق المرتبط به إذا أسقطنا أحدها. والخلق في مفهوم ريكور، تقابله حقيقة الربوبية في العقائد الإسلامية، في حين أن الوحي الذي يعتبره ريكور، سريان العلم الإلهي الذي يقتضي بالضرورة وساطة النبي، يقابله في المعتقد الإسلامي، مبدأ النبوة الذي لا ينفصل عن مبدأ الوحي، أما الخلاص والتطهير فيقابله مبدأ المعاد في العقائد الإسلامية، وهي أساسيات الاعتقاد، التي أضاف إليها علماء الكلام مبدأ رابعا هو مبدأ الإمامة والتي تعد عند الكثير من المذاهب، مبدأ ثانويا وليس ضروريا لصحة المعتقد.[32]

إن فكرة تاريخية النص في الفكر الغربي طرحت نظرا لطبيعة المعتقد الإيماني الذي ينبني على ثنائية الإله والإنسان، فالإله الأب والإله الابن، يشكلان ضمن النسق الاعتقادي الإيماني وحدة لا تنفصم، وعلى هذا كان البعد الإنساني للمعتقد المسيحي، لا يتأتى إلا بالإيمان المطلق بكون معتقد الخلاص لم يتم إلا بالتضحية التي انتهت بصلب المسيح، وهنا اتخذ الصليب بعدا عقائديا، وإسقاط تاريخية الحدث، تكون مبررة في قراءة نصوص الأناجيل، لأن رمز الصليب لا يشير في المسيحية إلا إلى حادثة صلب المسيح، وهي الحادثة التي أوحت إلى العديد من شراح الكتابات المقدسة فكرة اللجوء إلى تاريخية النص الديني،[33] من أجل تفسير رموز النص المقدس.

إن التصور الأول، يبدو فكرة غريبة عن طبيعة التفكير لدى الكثير من المعاصرين، فالإقرار بوجود معنى رمزي لنص ديني، يوحي بإلغاء المعنى الحرفي أو التاريخي للنصوص، وهو ما حدا بالمحدثين إلى رفض كل التصورات الميتافيزيقية التي يمكن أن يستند إليها أي فهم للنصوص المقدسة، لأنها إما أن تفضي إلى العجائبي ومنه إلى

الخرافي، أو في أحسن الأحوال، تلج بنا إلى العالم الأسطوري. وقد لا تفضي إلا إلى تصورات فارغة من المعنى، لا يمكن فهمها وفق آليات الفهم الإنساني القاصر الذي يستحيل عليه إقامة البرهنة عليها، كما يرى أنصار النزعة الوضعية المنطقية.

لكن غينون يرى أن مثل هذا الرأي، لا ينتج إلا في أذهان الذين يجهلون طبيعة النصوص الدينية والخصائص الميتافيزيقية للمقدس. وعدم تقبلهم لفكرة -قانون التوافق- الذي يعتبره محور كل العمليات الرمزية. هذا القانون الذي بمقتضاه، ينشأ كل شيء أساسا، من مبدأ ميتافيزيقي يستمد منه حقيقته. يترجم أو يفسر هذا المبدأ على حسب درجة مرتبته الوجودية. وتتسلسل كل الأشياء وفق مبدأ التوافق لتحدث ضربا من التناسق أو الانسجام الكوني العام والشامل، الذي -في إطار التجليات المتكثرة والمتعددة- يصبح انعكاسا للوحدة المبدئية نفسها. بمعنى أن الأشياء تأخذ معانيها من خلال درجة تجلي المبدأ المطلق فيها، وعليه يكون اتساع أو ضيق، التجلي في العالم، على حسب درجات المراتب المختلفة لوجود الأشياء، وهو العامل الأول الذي يرجع إليه تأويل الرمز أو الإشارة، في كامل النصوص الدينية. وعليه فـ ''إن قوانين أي ميدان أدنى يمكن أن تأخذ دوما طابعا رمزيا لحقائق ميدان أعلى''.[34] ومن هنا جاء خطأ التأويلات والتفسيرات المحدثة، خاصة الطبيعية منها، التي وبكل ببساطة، تعكس العملية التراتبية بين مختلف مراتب الوجود ودرجات الحقيقة.

لقد كانت فكرة نزع الأسطرة في تحليلات بولتمان نقطة انطلاق لبناء فلسفة تأويلية للنص الديني، أو هرمينوطيقا المقدس، كما يسميها بول ريكور، وإن ربطها بالتاريخية فهو لم يصل فيها إلى حد نزع القداسة عن نصوص الكتابات الدينية، إنما نجده ينقب خلف النصوص للوصول إلى العبارات التي هي حقا عبارات تمثل كلاما إلهيا مقدسا بالفعل، فنجده في المقال الموسوم بين الفلسفة والتيولوجيا II: تسمية الإله، الذي نشره سنة ١٩٧٧، ينطلق من مسلمة عقدية، صاغها كفرضية لبناء جملة أرائه حول المقدس. هذه الفرضية التي احتلت في المدونة المسيحية مجالا واسعا من التأويلات، والتي اقتبسها القديس أوغسطين من الكتابات الدينية المسيحية، فكانت منطلق التفكير حول قضية المقدس في كتابات ريكور. وتأويل ريكور لهذه الفرضية، ينطلق من محاولته الانتقال من النص إلى الحياة، إلى التجربة والمعايشة، حتى يتسنى له التفكير في المطلق. لكن التفكير الذي يهدف إلى فهم ما هو كلي وضروري، يرتبط عرضا

بأحداث فردية، وبنصوص معينة ترتبط بالموضوع. ''إن الولوج إلى حركة تعقل الإيمان، يجعلني أكتشف سبب هذه العرضية، التي ترتبط دوما بشهادات عرضية عن الحقيقة، تقر بها بعض الأحكام، أو بعض أشكال الحياة، أو بعض الموجودات''.[35] هذا التعقل الذي كرس له ريكور كامل جهده، سعيا منه وراء إقامة منطق يتعالى عن قواعد العقل الاستدلالي.

إن محاولة تعقل فكرة المقدس، المطلق، الإله، تبدأ من لحظة انتقال، أو انزياح من الرمز القابع ضمن هيكل النص، إلى واقع الحياة. والتجربة الذاتية هي الدافع لهذا الانزياح أو هذا الانتقال. فكرة المعايشة، تعني الخوض في التجربة الذاتية، تجربة المقدس، وفق تعبير رودولف أوتو. إن تسمية الإله عند ريكور تعني، إخضاع المطلق للتقييد، فالتسمية، تحديد لصفات المسمى وخصائصه، والتحديد يعني التعين ضمن حدود ما ترسمه العبارة، أو الاسم. ''إن تسمية الإله لا تتأتّى إلا ضمن فرضية -تتميز كما يقول ريكور بكونها-: أ- تعجز أن تكون جَلِيَّة بنفسها. ب- معرضة لأن تكون حلقة مفرغة، ومفعمة بالاحتمالات''.[36] وهكذا يمكن أن تصاغ هذه العبارة بالشكل التالي: إن فكرة تسمية الإله، قد تمت بالفعل، وقد اتخذت موضعها داخل النصوص التي يفترض أن ''سمعي اختارها''، بمعنى أن حالة المتلقي، وقصدية الشعور المصاحب للتجربة الدينية هي التي تجعل المستمع يتجه نحوها.

فهل تعني هذه العبارة، الإقرار من ريكور بأن النصوص تأخذ طابع التعالي عن الحياة، عن التجربة الذاتية للفرد؟ أليست التجربة الدينية سابقة وما فهم النص المقدس إلا تابع يتأتى من خلال الإيمان أولا؟ هذا الفهم هو ما يعتبره ريكور مرادفا لمعنى الإيمان، ''فالإيمان هو بالفعل عقد لا يقبل الاختزال في أيّ كلمة، ولا أيّ كتابة. وهذا ما يشكل حدود كل تأويل، لأنه أصل كل تأويل''.[37] إذن فالتجربة الدينية، تجربة المقدس، هي تجربة تنبع من إيمان الفرد، الإيمان الذي لا يقتضي برهنة عقلية استدلالية. إنه ارتكاز الفهم إلى معايشة المعنى الذي لا يتحدد بعبارة، ولا يصاغ ضمن حدود اللغة. لكن الفرضية المعطاة التي جعلها ريكور منطلقا للبحث في المقدس، تعني أن التجربة الدينية تتمفصل دوما ضمن حدود اللغة، سواء نظرنا إلى الأمر من زاوية معرفية، أو من زاوية شعورية وجدانية.

إن الإيمان باعتباره تجربة معاشة، تعني أنها بالمعنى الشكلي، تجربة تنويرية، تثقيفية، نتلقاها ونتعلمها ضمن شبكة من النصوص التي تحيل باستمرار إلى الكلمة الحية. وهذه الفرضية التي يسميها نصية الإيمان la textualité de la foi هي التي تميز الإيمان الإنجيلي -ويقصد بالإنجيل هنا الكتاب المقدس بإطلاقه- عن غيره من أشكال الإيمان. بهذا المعنى : ''تعتبر النصوص سابقة للحياة، إنني أستطيع تسمية الإله داخل الإيمان، لأن النصوص [التي نورت إيماني] سبق وسمَّتْه''[38] لتتجاوز النصوص المقدسة فكرة التاريخية التي يقحمها الحداثيون عندنا عبر قراءاتهم المتعددة للنصوص الدينية. فتسمية المقدس الذي هو مفهوم يرتكز إلى العقل الإيماني لا إلى العقل الاستدلالي، تعني إذن: ذلك التحديد الذي يكون فيه التعريف تعداد لصفات وخصائص المعرف. والنصوص التي تلقيناها عبر الكتابة إنما كانت كلمات تلقيناها عن طريق الوحي. هذه الكلمات التي شملت تسمية الإله، هي الكلام الإلهي، الذي بعد تدوينه صار جملة نصوص كتابات دينية.

يتساءل ريكور هنا عن السبب الذي يجعلنا نعطي للكتابة امتيازا يرجع في الحقيقة إلى الكلام؟ وما طبيعة العلاقة بين ثنائية الكلام -الكتابة من- جهة والدين من جهة ثانية؟

يركز ريكور في جوابه عن هذا التساؤل، على التأملات التحليلية والنقدية لنصوص العهدين القديم والجديد، دون أن يتعرض لتحليل بقية الديانات الأخرى، مستخدما في ذلك عبارات إنجيلية مثل ''كلام الله'' ''كتابات مقدسة''، معتبرا أن افتراضاته في هذا المجال تبقى معلقة بقضية الانتماء أو ممارسة الاعتقادات الإيمانية، وهو هنا يؤسس لمفهوم جديد يتعلق بمفهوم العقل الإيماني. هذا التعلق والدور الذي تؤديه نتائج البحث في هذا المجال هي إسهامات ريكور في توسيع مجال دراسات فينومينولوجيا الدين.[39] الملاحظة الثانية التي يسجلها في هذا المجال، هو أن البحث الذي يجريه لا يستند إلى المنهج التاريخي النقدي، دون إهمال له أو تجاهل، وإنما يصف ما يباشره من أبحاث بأنه يعتمد على ''عمل النص حول نفسه، بالاعتماد على بنائيته القائمة على مجموعات من الكتابات المتلازمة''. والذي جلب انتباهه إلى طبيعة العلاقة بين الكلام والكتابة، هو استخدامات هذين اللفظين في اللغة العادية، وكذا استخدامهما المستفيض في جملة التعبيرات التيولوجية والدوغماتية، والتي تقيم ضربا من العلاقة

الوطيدة بين الكلام الإلهي والكتابات المقدسة. وهذه الأفكار عند كل من أركون وهشام جعيط غائبة أو مغيبة في تحليلاتهم.

مغالطات منهجية في قراءة النص الديني

لا شك أن انتهاج الهرمينوطيقا الفلسفية في فهم نصوص القرآن، يفضي بالضرورة إلى جملة من التناقضات الإبستيمولوجية، فغالبا ما يخلط المحدثون بين ألفاظ كالفهم، التفسير والتأويل، بل نرى الكثير منهم يستخدم المصطلحات السالفة الذكر استخداما عشوائيا يبدو التحليل من خلاله تحليلا غامضا مبهما، يصل حد التناقض، رغم ادعائهم الموضوعية والعقلانية في استدلالاتهم. إن انتهاج الهرمينوطيقا في غالبية الدراسات الحداثية للنصوص الدينية، هو انتهاج سلبي مبتور، فالأسس التي سعى بول ريكور إلى إرسائها لإقامة هرمينوطيقا النص المقدس، تختلف اختلافا كبيرا عن المزاعم التي تداولها المحدثون في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، هذا الاختلاف يوحي بأمرين اثنين، إما أن غالبية هؤلاء المفكرين لم يفقهوا جيدا طبيعة هذا المنهج كما صاغها بول ريكور، كما هو الحال في تحليلات كل من هشام جعيط ومحمد شحرور، أو أن هناك انتقاء -بقصد أو بغير قصد- لبعض أسس هذا المنهج دون غيرها، جعل التحليلات التي صيغت وفق هذه الانتقائية، تحليلات مبتورة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى، كما في تحليلات محمد أركون، أو بعض تحليلات حسن حنفي.

وعلى عكس ريكور، الذي راح ينقب تحت طيات النسق المفاهيمي التيولوجي والدوغمائي، قصد بناء فلسفة تأويلية تؤصل لفكرة القداسة، نظر الحداثيون عندنا إلى التحليلات المستندة إلى مبادئ غير التي يؤمنون بها، أنها تحليلات عقائدية دوغمائية، ينبغي تجاوزها، لعدم تطابقها مع المناهج العلمية الذي يريدون تطبيقها على نصوص الدين، في الحين الذي ترسخ إيمان هؤلاء، ومن جملتهم محمد أركون، بالقراءات المستندة إلى الدراسات السيميائية والانثروبولوجية... وغيرها، القراءات التي تعبر بصاحبها وراء ''السياج الدوغمائي المغلق'' كما يسميه أركون. وكأن فرضيات واستنتاجات هذه الدراسات لا تشكل سياجا من نسق آخر أكثر إغلاقا، يستحيل عبوره إلا بالانسجام مع منطلقاته ومبادئه.

إن العبور من مجال مغلق، إلى مجال مغلق آخر، لا يقدم ولا يؤخر، كما لا يضفي صفة الصواب والخطأ على مجال وآخر. لأن الحكم على نتائج نسق معين تتطلب البحث عن مدى الانسجام القائم بين مبادئ وأوليات هذا النسق، دون استعارة مبادئ وأوليات نسق مغاير، يستند إلى تصور للوجود، يختلف تمام الاختلاف عن بقية التصورات الأخرى. تماما كما هو الحال في أنساق الأكسيوماتيك المعاصر، القائم على أساس مبدأ ميتافيزيقي يستحيل رفضه فيزيائيا، إنه مبدأ ''إمكانية التواجد معا''.[40] وهو المبدأ الذي رأينا ريكور يستثمره في بناء فلسفة أو هرمينوطيقا المقدس. بل يعد من قبيل المغالطات المعرفية، الحكم الذي نجده بين طيات القراءات الحداثية، على صواب جملة من الإمكانيات داخل إطار نسق ما وبطلان أو خطأ، جملة مغايرة تماما من الإمكانيات داخل إطار نسق آخر. فالحكم في مثل هذه الحال يصبح، حكما مفتقرا للسند الإبستيمولوجي الذي يرتكز عليه، ما دامت الأفكار كلها إمكانيات قابلة للتحقق ضمن إطارها الخاص، وإلا أصبحت المسألة، مسألة أذواق وليست مسألة أفكار.

* * *

مراجع البحث

• القرآن الكريم

مراجع البحث العربية:

١. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: التعريفات، دار الفضيلة، ٢٠٠٤.
٢. الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦.
٣. الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، ٢٠٠٩
٤. عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط، ٢ ، ١٩٩٣.
٥. علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق، عبد الرزاق عفيفي، منشورات المكتب الإسلامي، ج١.
٦. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥.
٧. محمد شحرور: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٩٩٠.
٨. مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠.
٩. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠٠.

مراجع البحث الفرنسية:

10. Henri Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition Félix Alcan, Paris 1889, Henri Bergson: L'énergie spirituelle. Essais et conférences, Édition Félix Alcan, 7em Édition, Paris, 1922 ;
11. Jacques Maritain: Antimoderne, Édition de la revue des jeunes, Paris, 1922.
12. Michel Vâlsan: L'Islam et la fonction de René Guénon, In: Études Traditionnelles. 1964, n°382.
13. Paul Ricœur: De l'interprétation, essai sur Freud, Editions du Seuil, Paris, 1965.
14. Paul Ricœur, André LaCocque: Edition du Seuil, Paris, 1998.
15. Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Édition Seuil, 1969.
16. Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Editions Du Seuil, paris,
17. René Guénon (sous le pseudonyme: T.Palingénius), In: La Gnose 1911.
18. René Guénon: Le Règne de la quantité et les signes des temps; Editions Gallimard, Paris, 1945.
19. René Guénon: Les états multiples de l'être, Edition Vega, Paris, 2009.
20. René Guénon: Le Symbolisme De La Croix, Éditions Véga, Paris, 2009.
21.Rudolf Otto: Le sacré, Traduction, André Jundt, Payot, Paris, 1949.

* * *

الهوامش

[1] نائب عميد كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط.

[2] علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق، عبد الرزاق عفيفي، منشورات المكتب الإسلامي، ج١، ص٧.

[3] الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، ٢٠٠٩، ص : ٦٤٢-٦٤٣.

[4] الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: التعريفات، دار الفضيلة، ٢٠٠٤، ص: ١٤٢/١٤١.

[5] Henri Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition Félix Alcan, Paris 1889, P. 74. Voir aussi : Henri Bergson : L'énergie spirituelle. Essais et conférences, Édition Félix Alcan, 7em Édition, Paris, 1922 ; P. 19.

[6] آثرت ترجمة لفظ Arrêton حسب ورودها في سياق الجملة، بلفظ البهت، التي تعني في اللغة العربي الأخذ بالحُجَّة، والسكوت من الحيرة. جاء في مختار الصحاح: بَهَتَهُ أخذه بغتة وبابه قطع ومنه قوله تعالى ﴿بل تأتيهم بغتة فتبهتهم﴾[الأنبياء:٤٠] وبتهته أيضا قال عليه ما لم يفعله فهو مَبْهوتٌ وبابه قطع و بَهَتاً أيضا بفتح الهاء و بُهْتاناً فهو بَهَّاتٌ بالتشديد والآخر مَبْهوتٌ و بَهِتَ بوزن علم أي دهش وتحير و بَهُتَ بوزن ظرف مثله وأفصح منهما بُهِتَ كما قال الله تعالى: ﴿فَبُهِت الذي كفر﴾[البقرة:٢٥٨] [الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٦، ص: ٢٧].

[7] Rudolf Otto: Le sacré, Traduction, André Jundt, Payot, Paris, 1949. P. ٢٥.

[8] Ibid ; Pp. 45, 62, 78, 95.

[9] Jacques Maritain : Antimoderne, Édition de la revue des jeunes, Paris, 1922, P. 36.

[10] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠٠، ص: 10.

[11] René Guénon: Les états multiples de l'être, Edition Vega, Paris, 2009, P: 13.

[12] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : ١٢.

[13] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : ٢٢.

[14] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : ١٨-١١١/١١٢.

[15] René Guénon (sous le pseudonyme : T.Palingénius), In : La Gnose, première année, janvier-février 1910. P…

[16] الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ٦٤٠.

[17] Michel Vâlsan : L'Islam et la fonction de René Guénon, In : Études Traditionnelles. 1964, n°382, P : 230.

[18] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥، ص: ٠٥.

[19] المرجع نفسه، ص: ٢٤.

[20] المرجع نفسه، ص: ٠٥.

[21] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص: ٣٦.

[22] هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، المرجع نفسه، ص: ٣٩.

[23] Paul Ricœur : De l'interprétation, essai sur Freud, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 548.

[24] Ibid, p. 357.

[25] Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Édition Seuil, 1969, P. 22.

[26] محمد شحرور: الكتاب والقرآن -قراءة معاصرة-، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ١٩٩٠، ص: ١٩٦ - ١٩٩.

[27] مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص٤٩٣.

[28] محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص، ١٩٧.

[29] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص: ٠٥.

[30] هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠٠، ص : ٣٩.

[31] Paul Ricœur, André LaCocque: Edition du Seuil, Paris, 1998, P: 167.

[32] عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط، ٢، ١٩٩٣، ص: ٢٣.

[33] René Guénon: Le Symbolisme de la croix, Edition Vega, Paris, p. 06.

[34] René Guénon: Le Règne de la quantité et les signes des temps ; Editions Gallimard, Paris, 1945. P. ١47.

[35] Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Editions Du Seuil, paris, 1994, P. 282.

[36] Ibid, P. 282.

[37] Ibid, P. 282.

[38] Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Op. Cit. P. ٢٨٣.

[39] Ibid, P. 307.

[40] René Guénon: Les États multiples de l'être, Éditions Véga, Paris, 2009, P: 23.

الهوية الثقافية والدينية لبلاد شنقيط (موريتانيا)

الملخص

د. بوها محمد عبد الله سيدي[1]

عرفت موريتانيا منذ القرن (١٨م) ببلاد شنقيط، نسبة إلى مدينة شنقيط التي كانت محطة انطلاق قوافل الحج القادمة من غرب إفريقيا، وبها اشتهر علماؤها وأصبح يعرف كل منهم بالشنقيطي نسبة إليها، كما أصبحت توحي لفظة الشنقيطي في ذلك الزمان بالعالم المتبحر في مختلف العلوم الشرعية واللغوية. ومن خلال هذه الورقة البحثية سنحاول الوقوف على أهم مراحل تشكل الهوية الثقافية والدينية.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الثقافة، الدين، بلاد شنقيط

* * *

Cultural and Religious Identity in Mauritania

ABSTRACT

Dr. Buha Muhammad 'Abdullah Sidi

Mauritania has been known since the 18th century by the city of Chinguetti, which was the starting point for the pilgrimage convoys coming from West Africa, where it became known through its scientists. Each of them knows by the name of Shankiti if he comes out of this country. And the name at that time refers to the scientist specialized in various sciences of Sharia and language

Keywords: History of Mauritania, Chinguetti, Shankiti, Shinqeeti

* * *

مدخل

عرفت موريتانيا منذ القرن (١٨م) ببلاد شنقيط، نسبة إلى مدينة شنقيط التي كانت محطة انطلاق قوافل الحج القادمة من غرب إفريقيا، وبها اشتهر علماؤها وأصبح يعرف كل منهم بالشنقيطي نسبة إليها، كما أصبحت توحي لفظة الشنقيطي في ذلك

الزمان بالعالم المتبحر في مختلف العلوم الشرعية واللغوية. ومن خلال هذه الورقة البحثية سنحاول الوقوف على أهم مراحل تشكل الهوية الثقافية والدينية.

خطة البحث:

مدخل
المطلب الأول: الهوية وتسميات البلاد:
المطلب الثاني: دخول الإسلام إلى غرب إفريقيا:
المطلب الثالث: المكون العقدي والفقهي والزوايا في بلاد شنقيط
المطلب الرابع: المذهب المالكي في بلاد شنقيط
المطلب الخامس: الزوايا الصوفية في بلاد شنقيط

المطلب الأول: الهوية وتسميات البلاد

أولا: الهوية:

الهوية لغة من ضمير ''هو'' أما اصطلاحا فتفيد معنى الاتحاد بالذات أي ما يكون به الشيء ''هو هو'' خالصا بذاته ومتميزا عن غيره، ويشير هذا المفهوم إلى الضمير الجمعي لمجموعة بشرية ما، لها ما يميزها، من ثقافة ومعتقدات وعادات وتقاليد واثنيات وأعراق... الخ

والهوية من منظور فلسفي يعرفها الجرجاني بأنها: ''الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النُّواة على الشجرة في الغيب المطلق''.[2]

ويعرفها المعجم الوسيط على أنها: ''حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره وبطاقة يثبت فيها اسم الشخص وجنسيته ومولده وعمله وتسمى البطاقة الشخصية أيضا''.[3]

أما قاموس أكسفورد فيرى أنها: ''حالة الكينونة المتطابقة، والمتماثلة إلى حدِّ التطابق التام أو التشابه المطلق''.[4]

والهوية عند صامويل هنتنجتون تتلخص في التراث الديني واللغوي وكذلك الأعراق يقول: ''(...) فالناس يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدين واللغة

والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية، ويتطابقون مع الجماعات الثقافية (قبائل جماعات إثنية، مجتمعات دينية-أمم)''.[5]

ومن خلال التعاريف السابقة نخرج بتحديد عناصر الهوية في كلياتها العامة ونلخصها في أمور ثلاثة: الدين واللغة والأعراق، والتي تتفرع عنها الجزئيات الأخرى المكملة للهوية.

كما أن الهوية كيان قابل للتأثير، يقوى بقوة أصحابه، ويتطور مع تطورهم، ويندثر بسبب إهمالهم وضعفهم، يقول محمد عابد الجابري:

''إن الهوية الثقافية كيان يصير، يتطور، وليس معطى جاهزا ونهائيا، هي تصير وتتطور إما في اتجاه الانكماش، وإما في اتجاه الانتشار وهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم، انتصاراتهم وتطلعاتهم وأيضا باحتكاكها سلبا وإيجابا مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل منها في تغاير من نوع ما''.[6]

كما أن الهوية مهددة بالزوال، في حالات الضعف والسيطرة الاستعمارية؛ وهو ما يثير المخاوف لدى الأمم تجاه هويتها وثقافتها ونماذجها الحضارية، يضيف الجابري:

''ومع التطبيع والهيمنة الاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري يأتي فقدان الشعور بالانتماء للوطن أو الدولة وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى...''[7]

ثانيا: التسميات

عرفت موريتانيا منذ القدم بأسماء عدة منها صحراء الملثمين وبلاد التكرور وبلاد شنقيط وأرض المرابطين وهناك أسماء نعتت بها أقل انتشارا كالبلاد السائبة (السيْبة) التي أطلقها عليها بعض العلماء[8] كالعلامة سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم وأخيرا تسمية موريتانيا التي ظهرت بعد مجيء الاستعمار.

صحراء الملثمين:[9]

وهي تسمية قديمة عرفت بها قبائل صنهاجة[10] (صنهاجة اللثام)، وسبب التسمية كما يرى البعض أن أجدادهم من حمير كانوا يضعون اللثام وظلت العادة سائرة مع أجيالهم بعد هجرتهم. وقيل إنهم تلثموا بقصد التمويه والخوف على دينهم، وقيل أيضا إن طائفة منهم أغارت على عدو لهم فخالفهم إلى مواطنهم وهي خالية إلا من

النساء والأطفال والشيوخ فأمر الشيوخ النساء بأن يرتدين لباس الحرب ويتلثمن ففر الأعداء وهكذا اتخذوا اللثام سنة يلازمونه وارتقى عندهم ''حتى أصبح جزء معاداتهم وتقاليدهم.[11]

ويقول شاعرهم في مدحهم:

قوم لهم شرف العلى من حمير وإذا انتموا لمتونه فهم هم.

لما حووا إحراز كل فضيلة غلب الحياء عليهم فتلثموا.

كما نعتهم ابن خلدون بالملثمين بقوله: ''كان هؤلاء الملثمون في صحاريهم''.[12]

بلاد التكرور:

أطلق كتاب ومؤرخو تنبكتو على موريتانيا تسمية بلاد تكرور،[13] وهي لا تغطي كل البلاد خاصة المناطق الشمالية والشمالية الغربية.[14] وقد ذكر المؤرخ المختار ولد حامدن أن تكرور قرية من مدينة بدور الحالية الواقع في فوتة[15] السنغالية على ضفاف نهر السنغال.[16] كما ضمن المؤرخون ''تكرور'' للمدن التي عدها تحت عنوان ''بلاد السودان''،[17] وكانت على المجوسية حتى تولى عليهم ''وارجابي''[18] سنة ٤٣٢هـ. كما يؤكد عمر محمد صالح أن تكرور هي اسم جامع لعموم السودان الغربي أو إقليم السودان الغربي.[19]

ونستخلص مما سبق أن هذه التسمية لم تكن شاملة للبلاد الموريتانية وإنما فقط لأجزاء منها، وأن إطلاقها لم يقصد بها عموم التراب الموريتانية، وظل استخدامها يقتصر على بعض سكان هذا القطر.

١. بلاد شنقيط:[20]

عرفت ببلاد شنقيط نسبة إلى مدينة شنقيط التاريخة في شمال البلاد وهي منطقة تجمع للحجاج من غرب إفريقيا عامة وموريتانيا خاصة، وقد تأسست هذه المدينة سنة ٨٠٠هـ.[21] ويرى الخليل النحوي أن هذه التسمية أطلقت على البلاد بعد تأسيس المدينة واكتسابها شهرة كمدينة علمية وأن أصل الكلمة بربري أو صنهاجي وأن من فسروه قالوا إن المعنى الحقيقي للكلمة هو ''عيون الخيل ''ومنهم العلامة سيدي عبد

الله بن الحاج إبراهيم, وهناك من قال بعربيتها وأن أصلها هو ''سن قيط'' أي طرف جبل ''قيط'' وهو جبل مجاور.[22]

٢. بلاد المغافرة:

عرفت ببلاد المغافرة نسبة إلى القبائل المغفرية الحسانية.

٣. أرض البيظاَن: Pays des Maures

وعرفت البلاد الموريتانية في دفاتر الفرنسيين بأرض البيظاَن وإن كان يدخل في هذه التسمية أجزاء من بلدان أخرى، حيث كانوا يطلقونها على الحيز الجغرافي الممتد من نهر السنغال جنوبا إلى المحيط الأطلسي غربا ومن جنوب الجزائر والمغرب شمالا إلى نهر النيجر شرقا.[23]

ويشير الدكتور محمدو بن محمدن أن تسمية البيظاَن ''Maures'' عرفت تطورا دلاليا عبر العصور، فقد أطلقها الرومان قديما على المغرب الحالي وفي الفترة الوسيطية شاع هذا المصطلح للدلالة على المسلمين الذين فتحوا الأندلس، ليطلقها الفرنسيون على موريتانيا حاليا وأجزاء من جنوب المغرب والجزائر وأجزاء من جمهورية مالي.[24]

٤. بلاد المليون شاعر:

وهي تسمية أطلقها الكتاب العرب على هذا المنكب، لما رأوا من تعلق أهله بالشعر والتراث العربي والإسلامي.

٥. موريتانيا Mauritanie

وقد وردت هذه التسمية أول مرة في تقرير الضابط الفرنسي جان فرانسوا كاي، سنة ١٨٤٣، والمعنون بـ: ''ملاحظات حول سكان موريتانيا وسكان بلاد الزنوج المتاخمين لنهر السينغال'' والذي ركز خلاله على تركيبة السكان و تقسيماته، وتقديم تقديرات بأعداد السكان وأعداد الثروة الحيوانة وطرق انتجاعه...إلا أن هذه التسمية لم تأخذ صبغتها الإدارية إلا مع الإداري الفرنسي (كوبولاني Xavier coppolanie) الذي ارتبط إسمه مع عملية إخضاع البلاد تحت وطأة المستعمر.[25]

ويؤكد الأستاذ (محمد يوسف مقلد) ذلك قائلا:''موريتانيا، اسم لم أختره أنا، ولا اختاره أهلها، وانما اختارته القوة الاستعمارية الأوربية حين استعمرت الأقطار الإفريقية.[26]

المطلب الثاني: دخول الإسلام إلى غرب إفريقيا

إن القارة الأفريقية[27] هي أولى القارات التي حظيت بدخول الإسلام إليها -بعد ظهوره في الجزيرة العربية- ويرجع ذلك إلى هجرة المسلمين الأوّلين إلى الحبشة.[28]

وقد جاءت موجات الفتح الإسلامي متلاحقة وأخضعت منطقة شمال إفريقيا نهائيا للإسلام في القرن ٨م، ووصل العرب إلى شمال إفريقيا ونشروا الإسلام فيها...[29] بحلول القرن الثاني الهجري، كان من الطبيعي أن يمتد الفتح جنوبا، أي نحو الصحراء، بعد أن أمتد شمالا حتى الأندلس.[30]

يقول الدّكتور يوسف فضل حسن عن انتشار الإسلام بعد هذه المرحلة ''إن الإسلام بدأ انتشاره في القارة الأفريقية بعد سنواتٍ قليلةٍ من استتباب الأمر له في جزيرة العرب، فمن الركن الشمالي الشرقي للقارة الأفريقية تدفق العرب المسلمون حتى بلغوا ساحل المحيط الأطلسي، كما توغلوا تدريجياً عبر سواحل البحر والمحيط الهندي، ومنها انتقل الأثر العربي الإسلامي حتى شمل أجزاء كبيرة من القارة الأفريقية''.[31]

ومع ذلك فإن المد الإسلامي لم يصل الصحراء إلا في مراحل متأخرة نسبيا، يقول أحد الباحثين: ''على أن فتح المنطقة لم يتم بصورة نهائية إلا في عهد حاكم إفريقيا المسمى عبد الله بن الحجاب (٧٣٤-٨٤٠م) ...الذي توغل في الصحراء إلى أودغست، ورجع بأعداد من الأسرى....ويفترض أنها وصلت إلى حدود نهر السنغال''.[32]

١. المرحلة الأولى

أورد المؤرخون أن بني أمية أرسلوا جيشا في صدر الإسلام لفتح بلاد غرب إفريقيا، وأن ذرية هذا الجيش استقرت في بلاد غانا، وأن حملة إسلامية كانت موجهة لمطاردة البربر، وصلت في حركتها إلى بلاد السنغال حوالي عام ١٠٢هـ (٧٢٠م) وعادت بكميات كبيرة من الذهب، وذكر القلقشندي، أن أهل غانة أسلموا أول الفتح

وقد اسلم أحد ملوك غانة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلاد) وهو تلوتان بن تكلان عام ٨٣٧م، وأن بعض بني أمية توجهوا إلى كانم عند محنتهم ببني العباس، ولاشك أن لهذه التحركات الإسلامية تأثيرا من جانب التعريف بالإسلام في تلك البلاد منذ زمن مبكر، وتؤكد قدم الإسلام في بلاد غربي إفريقيا، وبخاصة بلاد السودان الأوسط والغربي منذ القرن الأول الهجري (السابع الميلادي).

٢. دخول الإسلام لصحراء الملثمين:[33]

وبعد مجيء الإسلام عرفت المنطقة هجرات متتالية أفرادا وجماعات، من الشمال والجنوب كان لها امتزاج في المجتمع الصنهاجي المسلم، ومع مرور الزمن تمت صياغة تلك المجموعات البشرية في دولة المرابطين مجتمعا مسلما متآلفا تختلط فيه الأعراق الصنهاجية (اليمنية) وبعض الأعراق العربية[34] (العدنانية) والأعراق الإفريقية (الزنجية).[35] وقد تغلبت هذه القبائل تدريجيا على المجال في شكل إمارات أو قبائل متنفذة، مما أشاع الحروب والسيبة في المنطقة بسبب غياب سلطة مركزية رادعة للظلم، مقيمة للعدل منظمة لأمور البلاد والعباد.[36]

وبعد أن آلت رئاسة القبائل الصنهاجة إلى قبيلة أكدالة في عهد يحي ابن إبراهيم لجدالي (لكدالي)، في سنة ١٠٣٠م ذهب إلى الحج[37] وتذكر بعض الروايات أن إبراهيم خرج طلبا للعلم على ما ذكر صاحب كتاب المغرب الكبير،[38] والذي لا خلاف فيه انه نزل بمدينة القيروان التي كانت العاصمة العلمية في المغرب الإسلامي، وحضر مجلس الفقيه أبي عمران الفاسي (شيخ المذهب المالكي آنذاك) وأرسل إلى شيخ المذهب المالكي بالسوس وكاك بن زللو اللمطي لينتدب له أحد تلامذته إلى الصحراء ، ليعلم صنهاجة الصحراء أمور دينهم، فكان: عبد الله بن ياسين، وقد لقي قبولا في بداية أمره، ليضيقوا به ذرعا بعد ذلك ، فقرر أن يرحل إلى السودان فأشار إليه الأمير يحي أن يذهب إلى مكان ناء عن القوم.[39] وهنا لابد أن ننبه أننا لا نعلم المكان الذي انزوى فيه عبد الله بن ياسين وأسس فيه رباطه حتى اجتمعت حوله ألف رجل.[40] فيشير البكري أن عبد ابن ياسين خرج مستخفيا من بين قبائل كدالة لما ضاقوا به ذرعا، وتوجه شمالا إلى شيخه وكاك بن زللو، فأرسل هذا الأخير رسالة يذكر فيها كدالة لما ظهر منهم في بداية الأمر من قبول واستحسان لتعاليم الدين وتقدير أهله وعاتبهم على

فعلهم، ووعدهم بالقتال لأنهم خارجون عن الجماعة، وبعد عودته بدأ ابن ياسين في قتالهم حتى استولى على الصحراء.[41]

''ويقول المؤرخون الأفارقة من أهل غرب إفريقيا إن الإسلام وصل إلى حوض النهر السنغالي بعيد وصوله إلى الشمال الإفريقي بزمن يسير، ومؤرخو شمال وغرب إفريقيا الإسلاميون لم يختلفوا في أن عبد الله ابن ياسين مؤسس حركة المرابطين كان قد التجأ إلى جزيزة في السنغال بعد أن رفضه البربر الذين كانوا أصلا سبب مجيئه إلى اقليم الغرب الأقصى من شمال إفريقية لدعوتهم ولتعليمهم أمور دينهم وتثقيفهم أصول شريعة هذا الدين''.[42]

أما ابن عذاري فقد أورد روايتين الأولى مطابقة لرواية البكري والثانية هي أن ابن ياسين لما خرج من كدالة خائفا على نفسه، توجه إلى لمتون واستقبله زعيمها يحي بن عمر بحفاوة واحتضنه فأرسل عبد الله إلى شيخه اللمطي بما حدث فكتب اللمطي لجماعة من لكدالة يعاتبهم ويعيب عليهم نكوصهم وصدهم عن الحق، فلما وصل رساله اللمطي للمجموعة التي كتب لها اعتذرت عما جاء منها، وعاد إليهم عبد الله ودعاهم فاستجابت قبائل من صنهاجة و أمر بقتل الخارجين.[43]

والمؤكد أن عبد الله بن ياسين [44] أسس في منطقة الصحراء للدعوة والتعليم وتدرج في دعوته حتى وصل مرحلة الجهاد وفتح الصحراء لتصبح دولة إسلامية بعد أن كانت قبائل أمية متناحرة.

٣. في الصحراء والسودان الغربي:

الدولة الثانية هي دولة الملثمين بالمغربين الأوسط والأقصى، وهي التي اضطلعت بالدور الأكبر في نشر الإسلام في بلاد السودان، وتشكل بذلك المرحلة الثانية من مراحل انتشار الإسلام والثقافة الإسلامية في البلاد الإفريقية في جنوبي الصحراء بصفة عامة، وكان المرابطون أو الملثمون قد بدءوا حركتهم في نشر الدعوة بين قبائل البربر أولا ثم انطلقوا جنوبا عبر الصحراء إلى بلاد السودان، وكان القطب الروحي لحركة المرابطين هو عبد الله بن ياسين الجزولي (ت ٤٥١هـ ـ ١٠٥٩م)، الذي نشر الدعوة بين سكان غانا الذين -بدورهم- نجحوا في تحويل هذه الدولة وتحمست قبائل السوننك وزداد نشاطها لبث الدعوة الإسلامية بين القبائل الإفريقية الأخرى فيما بعد.[45]

٤. المرحلة الثالثة: دولة مالي الإسلامية:

كان الماندنجو مؤسسو الدولة المالية، أكثر تحمسا للإسلام والدعوة له، كما كان لملوك مالي الآخرين الفضل في نشر الإسلام، ومن أشهر هؤلاء الملوك الذين بذلوا جهودا كبيرة في نشر الإسلام والدعوة له، الملك منسي موسى (١٣٠٧-١٣٣٢) الذي يعتبر من أعظم ملوك هذه المملكة التي بلغت في عهده أوج عزها ومجدها، وقد استطاع قواده أن يفتحوا ولاتة وتنبكتو وأن يضموا جوا (Goa) في أواسط النيجر.[46]

وأما تاريخ دخول الإسلام إلى غرب إفريقيا بالتّحديد فقد رجّح بعض علماء هذه المنطقة القول بأنّ دخول الإسلام إليها يرجع إلى القرن الأوّل الهجري على يد عقبة بن نافع الصّحابي الجليل،[47] إذ أنّه وصل إلى قبيلة من قبائل المنطقة فدعاهم إلى الإسلام فأسلم ملكهم من غير قتال وتزوّج عقبة بنتَ ذلك الملك واسمها (بج منغ)، فولدتْ له أولاداً نشأوا في بلاد أمّهم وتكلّموا بلغة أبيهم.

ولما جاء الإسلام ودان به كثير من شعوب إفريقيا عمل أمراؤها وملوكها بالنظام الإسلامي، وكان للعلماء والفقهاء دور عظيم في تبيين أحكام الله ورسوله فيما يصدر للناس في حياتهم الفردية والاجتماعية. وعلى كلّ إقليم أو قطر إسلامي ملك أو سلطان يحمل لقبا معينا مثل: ''الماي'' لأهل برنو، و ''المنسا'' لأهل مالي، و ''الزا'' و ''السن'' و ''أسكيا'' لأهل سنغاي، و ''سركي'' لأهل هوسا.

وأكثر أولئك السلاطين علماء وفقهاء، وإذا لم يكن السلطان نفسه عالما فقيها اتخذ أحد العلماء البارزين وزيرا يدير له الدولة على وفق الشريعة. ولا بد من هيئة شورية من كبار العلماء والفقهاء، على ما سن الخليفتان أبوبكر وعمر رضي الله عنهما من الأنظمة، لذلك يلقب أكثرهم بأمير المؤمنين. وأول من تلقب بأمير المؤمنين في هذه المنطقة هو محمد أسيكيا الأكبر ثمّ الشّيخ عثمان بن فودى وخلفاؤه، وكان له أمراء في الأقاليم على نحو ما للخلفاء من الولاة والحكام والأمراء. ولكل أمير في إقليمه وزير الدولة وقائد الجنود وإمامُ الصلاة، وقاضي القضاة، وكبار العلماء، وكبار الجنود، وعمال الولايات.

المطلب الثالث: المكون العقدي والفقهي والزوايا في بلاد شنقيط

أولا: العقيدة الأشعرية ودخولها لبلاد شنقيط

تقوم العقيدة الأشعرية على مؤلفات أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري في المجال العقدي و الفكري كـ: (الإبانة في أصول الديانة) و(مقالات الإسلاميين) و(اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع). وقد نشأ الأشعري متكلما على نهج شيخه الأول أبي علي الجبائي (٣٣٠هـ ـ٩٤١م)،ثم تطور بعد ذلك فكان مذهبه يختلف عن مذهب شيخيه المعتزلي، فأسسه مزيجا بين النقل والعقل[48] مع تحكيم النقل في العقل عند ظاهر التصادم، ومن الناحية التاريخية ارتبطت العقيدة الأشعرية بمذاهب أهل السنة والجماعة وخاصة المذهبين المالكي والشافعي وتبني أتباع المذهبين للعقيدة الأشعرية في الغالب كالباقلاني (ت ٤٠٣هـ-١٠١٢م)، وأبي إسحاق الاسفراييني وابن فورك والجويني (ت ٤٧٨هـ-١٠٨٥م)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ-١١١١م) وغيرهم.[49]

وقد عرفت العقيدة الأشعرية طريقها إلى المغرب الأقصى بشكل كبير قبل أواخر القرن ٥هـ-١١م، عن طريق أبي بكر بن محمد ابن الحسن الحضرمي المرادي، وهو: "...أول من أدخل علوم الاعتقادات، بالمغرب الأقصى، فلما توجه أبوبكر بن عمر إلى الصحراء حمله وولاه القضاء بآزوكي... فخلفه أبو الحجاج في علم الاعتقادات..."[50]

وقد انتشرت العقيدة الأشعرية "بعد تقلص المد الشيعي الفاطمي على إفريقيا بدأت بوادر الفكر السني الأشعري تهب رياحها من بغداد. ففي النصف الثاني من القرن الرابع جدّ عنصر مهم سيكون له أثر واضح في نمو الأشعرية بالقيروان وذلك هو ظهور القاضي أبي بكر الباقلاني(ت ٤٠٣هـ)".[51]

وتتقاطع الأشعرية مع العقيدة الماتردية في علم الكلام وهما مع الطحاوية التي على المذهب الإمام أحمد بن حنبل يستأثرون بعقائد أهل السنة والجماعة في مقابل الفرق الأخرى: الشيعة والمعتزلة والخوارج.[52]

يقول عبد الواحد ابن عاشر في مقدمة منظومته المرشد المعين على الضروري من علوم الدين:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد[53] السالك.

ومع ذلك يشير بعض الباحثين إلى أن صمت المراجع المغربية والأندلسية عن المرادي وعدم تعرضها للحديث عنه ما هو إلا إعراض عائد إلى نفور فقهاء المالكية بتلك البلاد من علم الكلام.[54]

ويرى الدكتور الناني ولد الحسين أن أبا الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير هو الذي نشر مؤلفات شيخه المرادي[55] في العقيدة بالمغرب، وقد أكدت المصادر أنه اخذ عنه علم الكلام وكان يتردد عليه في آزوكي بالصحراء.[56]

١. دخول الأشعرية إلى المغرب:

ظل المغرب على العقيدة السلفية حتى ظهور المهدي بن تومرت، يقول ابن خلدون: ''وجاء المهدي على أثرهم (الدولة المرابطية)، داعيا إلى الحق آخذا بمذاهب الأشعرية، ناعيا على أهل المغرب عدولهم عنها إلى تقليد السلف في ترك التأويل لظواهر الشريعة، وما يؤول إليه ذلك من التجسيم، كما هو معروف في مذهب الأشعرية''.[57]

و يؤكد المقريزي[58] أن ابن تومرت زار العراق وأخذ مذهب الأشعري عن أبي حامد الغزالي، ثم رجع إلى المغرب وقام يلقن الناس العقيدة الجديدة، وبعد وفاته خلف تلميذه عبد المؤمن بن علي حتى سيطرت دولة الموحدين.[59]

ومع ذلك فالواضح أن ابن تومرت ليس هو أول من أدخل العقيدة الأشعرية إلى بلاد المغرب، فقد سبق للفقيه أبي عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ)، أن شد الرحال إلى بغداد في عام ٣٩٩هـ، وتلقى أصول المذهب عن القاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ). كما رحل أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ)، إلى المشرق وتردد على كثير من مراكز العلم، وجلس بالموصل سنة فأخذ عن أبي جعفر السمناني (ت ٤٤٤هـ).وأيضا سافر أبوبكر محمد بن عبد الله العربي المعافري (٥٤٣هـ)، إلى بغداد ودرس في المدارس النظامية. وأخذ العقيدة الأشعرية عن أبي حامد الغزالي وإسماعيل الطوسي ورجع إلى المغرب ٤٩٤هـ. وكان ذلك قبل رحلة ابن تومر إلى المشرق بست سنوات.[60]

والواقع أن علماء المغرب وإن كانوا قد عرفوا هذه العقيدة قبل ابن تومرت فإنهم لم يشتهروا بها، لأنهم لم يدعوا إليها عامة الناس، وهذا ما بدأ به ابن تومرت.

٢. العقيدة عند أهل شنقيط:

عرفت بلاد شنقيط العقيدة الأشعرية مع مجيء دولة المرابطين،[61] وكان أهل الحل والعقد من العلماء ينطلقون في فهم المستجدات والحكم عليها و التعبير عنها من الخلفية المركبة من :العقيدة الأشعرية والفقه المالكي وطريقة الجنيد.

وقد يكون مما ساعد على تجذر العقيدة الأشعرية التوفيقية طبيعة حياة المجتمع البدوي الذي يميل إلى الاعتدال والتوسط والتوفيق بين الأشياء كما هي سمات العقيدة الأشعرية.[62]

يقول المتنبي:

إنما تنجح المقالة في المر ء إذا وافقت هوى في الفؤاد

كما أن تأخر ظهور الأشعرية في شنقيط يعود إلى أن القيروان المركز المالكي في شمال إفريقيا لم تكن قد عرفت منذ القرن ٤هـ، هذا المنحى العقدي نظرا إلى تأخر ظهوره في مصر التي لم تتغلغل فيها الأشعرية إلا في بعد انتهاء الوجود الشيعي الفاطمي بها[63]

٣. الاتجاهات السلفية في العقيدة الشنقيطية:

ذهب الشناقطة في مشاربهم الفكرية في اتجاهات ثلاث: اتجاه أشعري عقلاني متوسع في مذهبه يؤمن بالمنطق الصوري وعلم الكلام المنطقي وتمثله مدرسة المختار بن بونة. واتجاه سلفي نصاني يعادي علم الكلام والمنطق اليوناني متأثرا بالظاهرية والوهابية يمثله المجيدري اليعقوبي، والاتجاه الثالث اتجاه صوفي قوامه التبحر في العلم والاستقامة في السلوك يمثله الشيخ سيدي المختار الكنتي.[64]

وقد تصارعت الاتجاهات الثلاثة في بعض المراحل كما حدث بين المختار بن بونه والشيخ سيدي المختار الكنتي، وانتهى الأمر بالتراضي والتفاهم بين الرجلين دون اتفاق المشربين.[65]

وفي الجانب الآخر دار صراع ساخن بين المختار بن بونة والمجيدري اليعقوبي وجماعته. والغريب كما يقول الخليل النحوي أن اليعقوبيين كانوا أهل علم باللغة وإنما استقدموا المختار ليدرسوا عليه علم الكلام وكان مجليا فيه . ثم كان صراعهم

معه صراعا كلاميا، سار فيه الطلبة على غير نهج أستاذهم، فاتهموه بتوهين الدين والابتداع فيه والعدول عنه إلى المنطق اليوناني وفي ذلك يقول الشاعر المامون بن محمد الصوفي اليعقوبي:[66]

قد جرت معتسفا يا هادي الطرق وانه البحر لا يقتلك بالغرق.

أكثرت حزك لو دريت مفصلة فادر المفاصل قبل الحز واستفق.

ما الدين إلا الذي تسعى لتوهنه آي النبي وآثار الهدى العتق.

لا كل خبط عن اليونان مبتدع قد سن بين أصول الدين مختلق.

إن قلت ساغت لمن تمت قريحته أو أن تخلص لنا من مسلم تلق.

ردا بأن أبا حفص قد أوردها وردها المصطفى منه على تلق.

كما البخاري في التوحيد أخرجه والحبر أحمد والبزار في طرق.[67]

ويؤكد الباحثون أن لمجيدري لم يقع في خلافه مع معلمه إلا بعد رحلة المجيدري إلى الحج وعودته مما يرجح كونه تأثر بأستاذ لقيه في رحلته أو أن يكون عاد متأثرا بالحركة الوهابية التي كانت يومئذ في بدايتها هناك. ولكن هذا التأثير لم يكن عميقا، أو كان الرجل متحررا في الاجتهاد، لكونه تلقى أيضا الطريقة الشاذلية أو الخضرية بالمغرب.[68]

٤. دخول الأشعرية إلى موريتانيا:

وينتظم أهل هذه البلاد في خط فكري مذهبي واحد هو الخط السني الأشعري العقيدة على ضوء مؤلفات السنوسي في العقيدة وفي الفقه المالكي المتون المعروفة بمختصر الشيخ خليل- الرسالة لابن أبي زيد القيرواني- التحفة لابن عاصم وشروحها خاصة على أيدي الفروعيين المتأخرين، وما استتبع ذلك من ابتعاد عن التجديد والاجتهاد أكثر الأحيان، أما في علوم اللغة فيعتبرون الشعر الجاهلي المثل الفني الأعلى يدرسونه ويقلدونه، وفي النحو أخذوا بالمنهج البصري على شرعة ابن مالك في كتبه.[69]

و لاشك أن الأوضاع الدينية في بلاد شنقيط ظلت غامضة خاصة بعد سقوط دولة المرابطين في القرن الثاني عشر الهجري،[70] حيث زار القطر الشنقيطي عدة علماء

ورحالة عرب، حيث ذكروا انتشار العقيد الفاسدة بعد سقوط المرابطين وابتعاد أهل هذه البلاد عن العقيدة السلفية الصحيحة، ومن بين هؤلاء الرحالة ابن بطوطة، حيث يقول:'' أما هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلم الفقه و حفظ القرآن، وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن مع مواظبتهم على الصلوات، ويقول -أيضا- متحدثا عن نظام التوريث في ولاته إنه مخالف لأحكام التوريث في الإسلام''.[71]

٥. مكانة العقيدة الأشعرية في ترتيب المعارف المحظرية:

يقرأها بعضهم قبل البلوغ، ويمضي سنين عديدة في إتقان تآليف السنوسي، حتى لا يبقى عليه منطوق ولا مفهوم ليصير عندهم مؤمنا حقيقة، وإلا فإنه إذا كان لا يقدر على معرفة أنواع الصفات، وتعيينها بالألفاظ المتداولة عندهم فهو عرضة للكفر[72]

٦. العلماء الشناقطة ورحلات الحج، التأثر والتأثير:

لقد اتجهت أفواج من خريجي المحاظِر الشنقيطية إلى علماء المغرب، واعتنوا بمؤلفات السنوسي في العقيدة الأشعرية، عناية فائقة جعلتهم يستوعبونها حفظا وفهما و ينظمونها وينظمون مؤلفاتها، ومن ذلك نظم المختار بن بونة:

نظما حوى عقائد الشريف محمد السنوسي الظريف.

لخصت فيه ما حوته الصغرى مع ضمن وسطاه وضمن الكبرى.

سميته وسيلة السعادة في نشر ما تضمن الشهادة.[73]

وقد ظهر بعد السنوسي،[74] ابن عاشر[75] وكان لكتبه رواج كبير في البلاد، الموريتانية، وخاصة كتابه:المرشد المعين على الضروري من علوم الدين الذي يعتبر مقدمة للمبتدئين .

وهنا نتوقف مع نماذج من العلماء الذين أخذوا العقيدة الأشعرية في بلاد شنقيط:

أ- نمادج من العلماء الشناقطة الذين رحلوا إلى المغرب وأخذوا العقيدة الأشعرية:

١. ابن رازكة:[76] وقد ترجم له البرتلي، فيقول: عالم فذ كان عارفا بعلم الأصول، وماهرا في المنطق، أخذ عقائد أهل السنة، وعلم المعاني والبيان والمنطق ممن أدركه

من علماء المغرب الأقصى والسوس الأدنى كالسيد أحمد العطار، وأبي مدين القاضي الأكبر، وغيرهما.[77]

ومن تلاميذ ابن رازكة الذين اشتهروا بعده ونشروا العقيدة الأشعرية على نطاق واسع المختار بن بون حامل لواء الأشعرية.

٢. **الشيخ محمد عبد الله بن أبي بكر**:[78] درس على الشيخ أحمد الحبيب اللمطي السجلماسي القراءات العشر، وعلوم أخرى، وعاد إلى أهله بمكتبة كبيرة، وقد وصفه البرتلي بقوله:

"كان إماما جليلا، صدرا من صدور العلماء بحرا من مفاخر النجباء، لا تكدره الدلاء، محبا للسنة مميتا للبدعة انتهت إليه رئاسة الإقراء ببلاد التكرور في زمانه وبعد صيته."[79]

٣. **العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، الذي رحل إلى الحج وفي طريق عودته مر بالمغرب ومكث فيها عدة سنوات فدرس العقيدة الأشعرية، والفقه المالكي على عدد من علماء المغرب منهم: الشيخ البناني محشي شرح عبد الباقي الزرقاني، على مختصر خليل بن إسحاق، والشيخ التاودي المعرف بابن سودة، وعمر الفاسي شارح اللامية. كما أخذ أيضا الطريقة الشاذلية، وعاد إلى بلاده حاملا معه مكتبة ضخمة.[80]

٤. **محمد الحافظ بن محمد المختار** بن حبيب العلوي المتوفى عام ١٢٣٦هـ، لأداء مناسك الحج وفي عودته هو الآخر بالمغرب استقر فيه عدة سنوات، وأثناء إقامته في مدينة فاس، لقي بها أحمد بن محمد المختار التيجاني المتوفى عام ١٢٣٠هـ وأخذ عنه طريقته، ثم عاد إلى بلاده بعد أن نهل من العلوم والمعارف فأصبح أشعريا تيجانيا مشهورا.[81]

وقد استحكم في نفوس المغاربة المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، ووصل الأمر إلى أن بعض ملوك الدولة في المغرب يعرف نفسه بأنه مالكي المذهب، وأشعري العقيدة. ومن ذلك تقريظ للملك المغربي عبد الحفيظ، بن الحسين على كتاب للشيخ محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي يقول فيه : كتبه عبد الحفيظ المالكي مذهبا والأشعري عقيدة.[82]

ب. نمادج من العلماء المغاربة الذين زاروا شنقيط:

١. نور الدين أبو الحسين على بن أحمد بن محمد بن عبد الله الأنصاري العالم النحوي، المتوفى عام ٧٢٤هـ، رحل من المغرب إلى بلاد التكرور(موريتانيا)، ودرس بها القرآن ثم قدم القاهرة، وأخذ عنه العربية بها جماعة من بينهم جمال الدين الأسنوي[83] وغيرهم.

٢. أحمد الذهبي: الشريف التلمساني، الفقيه، رحل إلى مدينة شنقيط في أواخر القرن العاشر أوائل القرن الحادي عشر، وأقام بها مدة، يدرس علوم الدين، وهو أول من درس مختصر خليل بن إسحاق في موريتانيا،[84]

3. الشاب الشاطر: وهو شريف علوي حسني من أهل مدينة فاس ذكره البرتلي باسم: الشريف الشاب، وقال إنه كان حيا في عام ١٠٤٥هـ، وأشاد بعلمه، وقد انتخب أربعة من نوابغ الطلاب ليعلمهم ولما أراد السفر قال لهم ''تركت فيكم المحمدين والعبدلين''. وقد أختار من هذه المجموعة الطالب محمد بن الأعمش الذي هو أحد المحمدين، ولم يعين صاحب الوسيط من العبدلين سوى القاضي عبد الله بن الطالب محمد قائد هجرة العلوين من شنقيط إلى بلاد القبلة.[85]

ورغم ضمور المراجع المتوفرة عن الحياة الدينية في هذه البلاد في تلك الفترة، فالمعلومات التي تحدثت عن الحالة العقدية في هذه الحقبة التاريخية تصف مستوى من الانحراف بدأ يظهر بعد سقوط دولة المرابطين.

وتطلعنا رسالة محمد بن محمد بن علي اللمتوني التي أرسلها إلى جلال الدين السيوطي في شوال عام ٨٩٨هـ، ما يدل على أن بعض أهل البلاد رجعوا إلى الشرك والوثنية، بعد عهد المرابطين، حيث يقول فيها: '' ومنهم من عادته بناء المساجد، وتلاوة القرآن والعلوم والمدائح والحج، ومع ذلك يعبدون الأصنام، ويذبحون لها، ومنهم من يجحد البعث، والحشر والنشر والحساب، والثواب والعقاب ، وعندهم طلسمات للنكاح والبيع والشراء والمحبة وغير ذلك''.

كما أن الفقهاء ابتعدوا عن الكتاب والسنة حيث ورد في هذه الرسالة عن الفقهاء في تلك البلاد: ''عادتهم ترك القرآن والسنة، وأخذ الرسالة، والمدونة الصغرى، وابن

الجلاب والطليطلي، وابن الحاجب حتى عادوْا من يفسر القرآن وإذا سمعوا آية تتلى لتفسيرها نفروا عنها''.[86]

وفي هذه الظرفية بالذات بدأت العقيدة الأشعرية تنتشر وتترسخ في القطر الموريتاني حين ظهر علماء أشاعرة مشاهير في المغرب، ونقلت مؤلفاتهم إلى محاظر موريتانيا، حيث اعتمدت في مناهجها، وكان من أهم أسباب انتشار المذهب الأشعري في المغرب، ظهور رائده السنوسي التلمساني.[87]

المطلب الرابع: المذهب المالكي في بلاد شنقيط

يحتل الفقه مكانة متميزة في الثقافة العربية والإسلامية حتى قيل إن الحضارة العربية هي في المقام الأول حضارة فقه.[88] ''ويمثل القرنان (١٢هـ و١٣هـ) قمة عطاء الثقافة الموريتانية بعد ما عرفته سماتها البنيوية ومسارها العام من تغير ابتداء من نهاية القرن ١٠هـ/١٦م، حيث أخذت التقاليد العلمية تهجر مراكز ومحطات مدن القوافل ''الساحلية'' إلى الأرياف البدوية المرتبطة بالتجارة الأطلسية مع اكتمال انتشار بنى حسان في المنطقة وإحكامهم قبضتهم على مختلف فئات المجتمع[89] كما يشكل أصحاب هذا الحقل سلطة مرجعية بالنسبة لهذا المجتمع.

وقد اهتمت الحركة الإستشراقية بدراسة المذهب المالكي بشكل كبير ومن أمثلة ذلك المستشرق الفرنسي (أوكتاف هوداس O. Houdas)، الذي ألف في الفقه المالكي والتاريخ المغربي الحديث، إلى جانب ترجمة لمعاني بعض سور القرآن الكريم.[90]

كما ركز المستشرق الفرنسي (بلانشى Blanchet)[91] في زيارته لمنطقة آدرار (شمال موريتانيا) على دراسة الحياة الدينية لأهل المنطقة، حيث تعرف على المذهب السائد والطرق الصوفية المتبعة، ومدى اهتمام الناس بأداء العبادات والانصياع لأوامر الزعامات الروحية: وخلص في نهاية تقريره المعنون ب: مهمة في آدرار: Rapport de mission en Adrar، إلى أن الزعامات المتنفذة قادرية وتتبع المذهب المالكي و عامة الناس مقلد لهذه الزعامات على حد وصفه.[92]

فالمذهب المالكي هو المذهب السائد في هذه البلاد وفي شمال وغرب إفريقيا منذ وصوله إلى المنطقة وحتى اليوم. وقد وصل إلى شمال إفريقيا علي يد أسد بن الفرات المتوفى ٢١٣هـ وعبد السلام بن سعيد الملقب ب سحنون التنوخي المتوفي ٢٤٠هـ،

أما في المغرب الأقصى فقد وصل على يد أبي ميمونة دراس بن إسماعيل الحراوي المتوفى ٣٧٥هـ، وكان أهله قبل ذلك على المذهب الحنفي.[93]

وهكذا فقد ساد في بلاد شنقيط المذهب السني المالكي[94] -في روايته القاسمية- الذي يُعتبر الاحتياطُ فى أمور الدين وسدُّ الذرائع من مبادئه الأساسية. وقد حلت مختصرات هذا المذهب محلّ أمهاته ''حتى أصبح المعول النهائي على الأحكام الواردة في **مختصر خليل بن إسحاق** وشروحه وحواشيه حيث اشتهر تمثل الفقهاء الشناقطة بعبارة الشمس اللقاني: ''نحن قوم خليليون فإن ضل ضللنا''.[95]

وقد امتدت فترة دخول المذهب المالكي لتونس والأندلس ثم المغرب الأقصى، من بداية القرن الثاني وأواسط القرن الرابع الهجري، وينتهي عصر الرواد الأوائل بوفاة الإمامين:

١. دراس بن إسماعيل الفاسي سنة ٣٥٨هـ بالمغرب،

٢. أبي عبد الله محمد ابن أبي زيد القيرواني، سنة ٣٨٦هـ بتونس''.[96]

أما الأندلس التي كانت تتبنى المذهب الأوزاعي، فقد دخلها المذهب المالكي على يد رجال من أهلها أخذوا عن مالك في المدينة، في عهد عبد الرحمن الداخل، وأخذ بهذا المذهب الأمير هشام بن عبد الرحمن بن معاوية رسميا وحمل الناس على أتباعه وأمر القضاة باعتماده في القضاء سنة ١٧٠ هـ، في حين دخل المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى في عهد إدريس بن عبد الله، مع أنه لم ينتشر فيها بشكل كبير في بداية القرن ٤هـ، على يد دارس بن إسماعيل المتوفى سنة ٣٥٧هـ الذي تعتبره بعض الروايات أول من جاء بمدونة سحنون إلى هذه البلاد.[97]

من جهة أخرى ''لئن سيطر المذهب المالكي بالأندلس منذ نهاية القرن ٢هـ ٨م، وبإفريقية منذ منتصف القرن ٣هـ ٩م، فإن ذلك كان في المغرب الأقصى في عهد المرابطين. ولئن ظهرت في إفريقية مدرستان فقهيتان داخل المذهب المالكي وهما المدرسة القيروانية والمدرسة التونسية، فقد ظهرت بالأندلس على ما ذكر محمود علي مكي، واعتمادا على مبدأ العمل المحلي، مدارس فقهية مالكية منها مدرسة مجريط ومدرسة طلمنكة ومدرسة قرطبة. أما في المغرب الأقصى فقد برزت على الأقل مدرستان هما المدرسة السبتية والمدرسة الفاسية''.[98]

وقد كانت منطقة المغرب والأندلس -حتى قبيل سيطرة المرابطين على معظم أجزائها- عبارة عن ساحة تتصارع فيها النحل والمذاهب المختلفة، بل إن سكان بعض الجهات فيها ارتدوا عن الإسلام، واستولى النصارى على جهات أخرى وشردوا أهلها وأصبحوا يفرضون الجزية على المسلمين، ففي المغربين الأقصى والأوسط، ظهرت الدولتان الخارجيتان اللتان قامتا في سجلماسة وتاهرت خلال القرن ٢هـ، قبل أن تسقطا على يد الفاطميين في أواخر القرن ٣هـ، وتهيئة الظروف لانتشار المذهب الخارجي بفرعيه الإباضي والصفري بين سكان المنطقة، فضلا عما أدى إليه قيام الدولة الفاطمية في المغرب من ذيوع للتشيع بين سكانه وأخذ بعضهم به.[99]

كما تحدث البكري ومصادر أخرى عن وجود جماعات متشيعة كالصفرية في المغرب الأقصى و الإباضية التي استقر بعض أتباعها في صحراء الملثمين.[100] أما ابن حوقل فيطلعنا على وجود الشيعة بالسوس "...ومن بالسوس ونواحي درعة شيعة..."[101]

ويضيف ابن أبي زرع واصفا أهل تارودانت: "وكان برودانة قوم من الروافض يقال لهم البجلية في إفريقية، فشاع هنالك مذهبهم، فورثوه جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن لا يرون الحق إلا ما بأيديهم".[102]

"وبالإضافة إلى توزيع السكان بين المذاهب والمعتقدات المختلفة، فإن حكام الدويلات الزناتية التي تقاسمت المغرب الأقصى خلال تلك الفترة مارسوا من الظلم والجور قدرا فقدت معه الرعية الأمن ولم يعد هنالك اطمئنان على الأنفس والأموال".[103]

ويشير ابن حوقل إلى أن الأمر لم يقتصر على ضعف الوازع الديني بين السكان والحكام، ولا على ذيوع النحل والمذاهب المختلفة في المنطقة وتوزيعها لأهواء الناس، وإنما أدى عدم وجود سلطة سياسية مركزية قوية وقادرة على إجبار السكان على التمسك بالشريعة، إلى انتشار العادات والأخلاق المنافية للإسلام في معظم أرجاء المغرب خلال النصف الثاني من القرن ٤هـ/١٠م.[104]

ويضيف بعض الباحثين إلى أن الردة حدثت بشكل صريح مثل ما وقع بالنسبة لقبيلة برغواطة في منطقة تامسنا، التي اتبعت منذ سنة ١٢٥هـ-٧٤٣م، شخصا يدعى

صالح بن طريف ادعى النبوة، واستقرت خلافته في عقبه، وظل أتباعه يتزايدون حتى منتصف القرن٥هـ-١١م، عندما قضى عليهم المرابطون.[105]

كل هذه الأمور دفعت المرابطين في الصحراء إلى العمل على ترسيخ المذهب المالكي وتشجيع تدريس كتبه، وتقريب الفقهاء المالكين وأشركوهم في تسير دولتهم.[106] وبذلك ''رسخت بين صفوف صنهاجة الصحراء الإسلام السني على المستوى العقدي ونشرت على الصعيد الفروعي، المذهب المالكي في صياغته المرابطية''.[107]

وقد هيمن في البلاد الشنقيطية رافدان أساسيان هما الرافد السوداني المصري مجسدا في مدرسة تنبكتو التي أخذ نجمها في الأفول مع نهاية القرن ١٠هـ/١٦م، والرافد المغربي الذي اشتد الإقبال عليه خلال القرنين ١٢ و ١٣هـ، وكانت القيروان وفاس والزوايا العلمية في جنوب المغرب مراكز إشعاعه الأساسية.

وقد تعرض المذهب المالكي لهجمات متكررة في فترات تاريخية متلاحقة، فحاربه الأغالبة والفاطميون في تونس والموحدون في المغرب. فالأغالبة أرادوا نشر المذهب الحنفي لوحده في تونس معبرين بذلك عن الدولة المركزية في بغداد. والفاطميون حاولوا حمل المالكية على اعتناق المذهب الشيعي، والموحدون رَامُوا حمل المالكية على المذهب الظاهري.[108] فتعرض علماء المالكية للتعذيب وأحرقت كتبهم، وقد ورد هذا في عدة مصادر.[109]

ولئن كان المذهب المالكي قد عرف مدا أيام سحنون وتلامذته من بعده، بعد تبني دولة الأغالبة[110] في أيامها الأولى لفكرها وإفساحها المجال واسعا لأئمتها في القضاء والإفتاء والتدريس وبالتالي دخولها الحياة السياسية والاجتماعية مما كان له أكبر الأثر في ازدهار التفريع والتأصيل - فإنها كذلك قد عرفت جزرا شديدا أيام دولة بني عبيد التي منعت الفقهاء أن يفتوا بمذهب مالك ألا يفتوا إلا بمذهبهم الذي ينسبونه إلى جعفر بن محمد ويسمونه مذهب أهل البيت...[111]

وبعد أن منع علماء المذهب من الفتوى والتدريس واستحر القتل فيهم بسبب اضطهاد العبيديين توجه أغلب من بقي منهم إلى التصوف، والابتعاد عن واقع الناس حتى صار تدريس التصوف هو موضوع الحلق بدلا من تدريس الفقه والأصول، قنوطا من تغيير الواقع أو محاولة لتربية الناس على الصبر والابتلاء، حتى لا ينزلقوا في كفة

الشيعة، إلا أن المدرسة استطاعت أن تسترد بعض لمعانها بعد ما أزاح الله عنهم العبيديين، ثم بمجهود الإمام ابن أبي زيد القيرواني.[112]

أما بلاد الأندلس والمغرب وشنقيط (موريتانيا)، فقد كان لفكر هذه المدرسة (المالكية)، الصولة والجولة فيها أكثر من أربعة قرون متوالية لا ينازعه غيره، حيث احتضنته الدولة الأموية في بدايتها الأولى وصيرت القضاء عليه والفتيا، ثم احتضنته الدولة المرابطية وعظمت من شأنه حتى أصبح لأشياخه الحظوة لدى قادتها.[113]

لكن تلك الصولة ما لبثت أن فقدت بعد سقوط دولة المرابطين وحلول دولة الموحدين[114] مكانها، حيث كان من أهداف هذه الأخيرة محو المذهب المالكي وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وقد حملهم ذلك إلى إحراق كتب المذهب المالكي،[115] لكن المذهب المالكي عاد بقوة بعد سقوط الموحدين وصعود دولة المرينين مكانها.

وخلاصة القول إن دخول المذهب المالكي إلى الصحراء جاء بعد شمال إفريقيا، وكانت بداية دخوله إلى الشمال الإفريقي في وقت مبكر أثناء حياة مالك نفسه، وذلك على يد تلامذته، أمثال: علي بن زيادة الذي يعتقد أنه أول من أدخل المذهب المالكي، وكذلك عبد الله بن فروج والبهلول بن راشد وعبد الله بن غانم وأسد بن الفرات وغيرهم.

١. العوامل الفكرية:

لوحظت هجرة أئمة المذهب المالكي حيث اتصلوا بأئمة من مذاهب مختلفة خاصة المذهب الشافعي، لتقوى بعد ذاك شوكة المذهب المذهب المالكي ويصلب عوده في المشرق على يدي الغزالي والرازي[116] وغيرهما.[117]

وقد اتضح ذلك التأثير منذ رحلة الإمام الباجي وبعده ابن زيتون، حيث حاولا الاستفادة من طريقة أئمة الشافعية الأصولية القائمة على حسن التقسيم وبراعة التعليل بل تجاوزت ذلك إلى الاستفادة من طريقة الترتيب الفقهي كما ظهر عند ابن حيث قلد الإمام الغزالي في وجيزه[119] فنسخ على منواله كتابه المعروف بعقد الجواهر الثمينة، بل إن الأمر تجاوز ذلك إلى حد التقليد في الفروع، فقد ذكر خليل في مختصره مسائل اتبع فيها رأي ابن الحاجب متبعا فيها ابن شأس متبعا فيها الغزالي.

ولعل من الأسباب التي جعلت المالكية يفزعون إلى المذهب الشافعي بالذات، دون غيره من المذاهب الأخرى، هو التقارب الواضح والتشابه في الأصول، نتيجة لكون الإمام الشافعي كان من أكابر تلاميذ الإمام مالك.[120]

كما اهتم المالكية بمؤلفات الشافعية كما فعل القرافي في شرحه لمحصول الرازي، كما فعل البناني[121] وغيره في حاشيته على جمع الجوامع لابن السيكي،[122] وفي المقابل أيضا اهتم الشافعية بكتب المالكية الأصولية، فنجد عضد الدين الإيجي[123] وشمس الدين الأصفهاني[124] وغيرهما، يشرحون مختصر ابن الحاجب الأصولي.

٢. المدارس الفقهية الشنقيطية:

أولا: مدرسة التقليد:

وتعتمد على الفروع، وبالأخص مختصر خليل، ويمنعون الاجتهاد: يقول ابن بونا وعالم للوقت إذ هو استدل بالذكر والحديث ضل وأضل.[125]

ويقول سيدي عبد الله:

من لم يكن مجتهدا فالعمل منه بمعنى النص مما يحظر[126]

ويقول محمد ولد محمذن فال:

وأهل مغرب عليهم يمنع غير الإمام مالك أن يتبعوا

لفقد غيره وكل خارجي عن نهجه فهو من الخوارج[127]

ويقول النابغة القلاوي

والاجتهاد في بلاد المغرب طارت به في الجو عنقا مغرب[128]

ثانيا: مدرسة الاجتهاد:

١. الاجتهاد العام:

وقد نادى بعض علماء شنقيط بالاجتهاد في قضايا الواقع المعاش وحث العلماء عليه ومن هؤلاء: المختار بن الأعمش[129] و باب بن الشيخ سيديا[130] والشيخ سيدي المختار الكنتي.

٢. الاجتهاد التخريجي:

وهو القياس على فروع المذهب كقضية زكاة أموال الأتباع ومرجع الأحباس، وطعمية الصمغ العربي واستحلال أموال مستغرقي الذمة، و حلية الشاي وزكاة الورق النقدي.[131]

كما ظل هناك جدل بين العلماء حول مسألة الاجتهاد بين مؤيد و مانع له، فعندما قال أحد الخليلين:[132]

قبضت على ديني بنص خليل إن لامني في ذاك كل خليل.

وإن سألوني عن دليلي وحجتي أقول خليل حجتي ودليلي.

وقد رد عليه الكنتي[133] بقوله:

قبضت على ديني بهدي الرسول وتلك لعمري حجتي ودليلي

ومع ذلك فقد ظلت شجرة المذهب المالكي وارفة الظل على أهل شنقيط، فما خرجوا عنه قيد أنملة. حتى إن سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم ومع علو كعبه في علم الأصول ما خرج عن فقه مالك، في فتاويه وخطبه، وقضائه...

المطلب الخامس: الزوايا الصوفية في بلاد شنقيط

أ: تقديم: ظهرت الحركات الدينية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي كالسلفية في نجد بالجزيرة العربية والسنوسية في برقة بليبيا والثورة المهدية بالسودان إلى جانب فكرة الجامعة الإسلامية والطرق الصوفية التي ظهرت في المشرق كالطريقة القادرية في العراق والطريقة الشاذلية والطريقة التجانية في الشمال الإفريقي وكان ظهور هذه الحركات نتيجة للشوائب التي ألمت بالعقيدة الإسلامية.

فالتصوف إذن ظاهرة دينية وفهم معين للإسلام عرفه التاريخ الإسلامي، قوامه فلسفة روحية ترتكز على الذكر والاعتكاف وفق أساليب تربوية لتزكية النفس وحملها على الطاعة.

وقد شاع وانتشر المذهب الصوفي في عصر الدولة العباسية، لاتساع الفتوحات وركون المسلمين إلى حياة الترف والبذخ مما ولد نفورا من تلك الحياة المادية

والاتجاه نحو الزهد والانقطاع للعبادة،[134] ولشيوع العقيدة الفاسدة في بعض أقطار العالم الإسلامي الكبير.

وهكذا جاءت بدايات التصوف في المائة الأولى والثانية للهجرة متمثلة في الزهد والورع، ويمثله أفراد معينون، ولم يلبث حتى صار مذهبا قائما على أركان، مدعمة بنصوص مؤولة من الكتاب والسنة يسمى ''علم الباطن''، وقد تجسد في أبي الفيض ثوبان بن إبراهيم المشهور بذي النون المصري (ت: ٩٨٥ م)، ورابعة العدوية (ت: ٨٠١م)، وغيرهما، وقد لقي هذا التيار (المذهب)، مناهضة شديدة أدت إلى اتهام أبي الغيث حسين المنصور الحلاج بالزندقة، وإلى قتله سنة ٩٢٢م. ومع ذلك لم يتوقف مد هذا المذهب، بل في المائة الثالثة للهجرة بدأت تدوين أقوال مشايخهم، ومناقبهم، فظهرت مؤلفات كاللمع للسراج الطوسي، وقوت القلوب لأبي طالب المالكي، وبعد نضج التصوف ظهر الإمام الغزالي في كتابه الإحياء.[135]

وأهتم المستشرقون بدراسة العلوم العربية والشرعية وبالأخص علم التصوف، حيث تعطي الحركة لاستشراقية عناية فائقة بمؤلفات علماء المسلمين ومن هؤلاء المستشرق الفرنسي Xavier coppolanie (كزافي كوبولاني) الذي ألف في التصوف، عندما عمل ملحقا إداريا في الجزائر وبها درس العربية والعلوم الشرعية فألف كتاب الطرق الصوفية الإسلامية.[136]

ب: الطرق الصوفية في بلاد شنقيط:

جاءت الطرق الصوفية كردة فعل على الشوائب التي ألمت بالعقيدة الإسلامية،[137] فظهرت القادرية في العراق والشاذلية في مصر والتجانية في شمال إفريقيا كغيرهم من الحركات الإسلامية.

ومن الظروف التاريخية -أيضا- التي شجعت على التصوف في بلاد المغرب ما حصل من: منع لعلماء المذهب من الفتوى والتدريس حيث استحر القتل فيهم بسبب اضطهاد العبيديين فتوجه أغلب من بقي منهم إلى التصوف، والابتعاد عن واقع الناس حتى صار تدريس التصوف هو موضوع الحلق بدلا من تدريس الفقه والأصول.[138]

وفي بلاد شنقيط مرت العقيدة بمراحل كغيرها من الأقطار الإسلامية، فقد ظل مذهب السلف هو السائد في عهد المرابطين (٤٤٨-٥٤٢هـ)،[139] لتدخل بعد ذلك

الطرق الصوفية التي شاعت في القطر المغربي، ومن أبرزها: القادرية والتيجانية والشاذلية وتحدث المستكشف بلانشي[140] في تقريره، المعنون بـ: مهمة إلى آدرار (الشمال الموريتاني)، Rapport de mission en Adrar، عن عدة جوانب منها الحياة الدينية، والتركبة الاجتماعية وقد تطرق للدور المهم الذي يتمتع به مشايخ الصوفية في تلك الفترة في منطقة آدرار، حيث يقول:

''أن موردي الطريقة القادرية في الشمال الموريتاني يتمتعون بنفوذ قوي في صفوف أتباعهم الكثر، ويذكر من بين الزعامات الصوفية ذات النفوذ الكبير في الشمال الموريتاني الشيخ محمد فاضل بن مامين الذي يعتبر مؤسس الطريقة القادرية الفاضلية''.[141] وقد عرفت البلاد الموريتانية ثلاثة أنماط من الطرق الصوفية:

١. الشاذلية:

نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت ٩٣٩هـ-١٥٣٢م) ظهر في مصر، وبرز من مريديه في المغرب شيخ المحققين أحمد زروق (٩٦٣هـ-١٤٩٣م)، ثم محمد بن ناصر الدرعي(١٠٣٦هـ-١٦٢٦م)، وبهذين الشيخين تمر سلسلة الطريقة الشاذلية في موريتانيا[142].

وهي محدودة الانتشار بل تقتصر على بعض العلماء والفقهاء الذين حازوا مرتبة من العلم ومن أبرز مشايخها: سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم وتلميذه الطالب أحمد بن أطوير الجنة وغيرهم.

ولهذه الطريقة عدة أحزاب منها:حزب البر وهو الشهير بالحزب الكبير ويقال له: الورد الكامل وغيرها[143] من الأوراد.

٢. التيجانية:

وتنسب الطريقة التجانية إلي الشيخ احمد بن محمد ابن المختار بن سالم التجاني ١١٥٠هـ-١٢٣٠هـ-١٧٣٧-١٨١٥م نزيل فاس،[144] والذي ولد في عين ماضي بالجزائر وقد تلقي علومه الأولى في مسقط رأسه وأتمها في فاس عام ١١٧١هـ-١٧٤٨م ثم رحل إلى السودان الغربي حيث أقام خمس سنوات ثم رحل إلى تلمسان ومنها ذهب إلى مكة والمدينة سنة ١١٨٦هـ-١٧٧٣م، ومن ثمّ عاد إلى القاهرة وقد دخل في عدة طرق كما التقى أيضا الشيخ حمد بن عبد الكريم السمان في المدينة المنورة ثم عاد

إلى تونس ثم تلمسان ثم فاس. وفي هذه الفترة قابل أهم تلاميذه علي حرازم بن العربي الفاسي المغربي مؤلف أهم مصادر التجانية – جواهر المعاني وبلوغ الأماني، وعاش بعد ذلك في الصحراء حتى أشار عليه تلميذه أن يعود لفاس فجاءها سنة ١٢٠٣هـ-١٧٩٨م حيث ظل فيها حتى وفاته سنة ١٢٣٠هـ-١٨١٥م وقد دفن بزاويته فيها.

وقد وصلت الطريقة التجانية في مدها إلى غرب إفريقيا بعد أن انضم الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن حبيب العلوي سنة ١٨٣٠م إلى التجانية على يد مؤسسها مباشرة الذي عينه مقدما وخلفه على موريتانيا وما جاورها فقام محمد الحافظ بنشر الطريقة التجانية بين قبائل الشناقطة ثم وصلت إلى السنغال.

الذي عاد الى البلاد (١٢٢٠هـ) وإليه يعود الفضل في نشر التيجانية في هذه البلاد وقد بدأ بعمومته. كما برز من رجالاتها الشيخ حماه الله التيشيتي، الذي ناصب الفرنسيين العداء، وتزعم ثورة كبيرة ضدهم في المناطق الشرقية من البلاد أدت بفرنسا إلى نفيه حيث مات في ظروف غامضة حوالي سنة ''١٩٤٣م''.

وقد سارت التجانية في بداية أمرها على نفس أساليب القادرية في الدعوة[145] ثم تحولت إلى الجهاد بقيادة الحاج عمر الفوتي والذي يعد شخصية فذة ومن دعائم الفكر والثقافة في غرب القارة الإفريقية بل يعد المجدد الأول للطريقة التجانية في غرب القارة ومن ثم في السنغال.[146] وقد اعتمد الحاج عمر الفوتي على الطريقة التجانية كمنهج عقائدي في إقامة دولة إسلامية في غرب إفريقيا.[147]

ولتتحول اليوم كغيرها إلى طريقة واسعة الإنتشار، يحافظ منتسبوها على تلاوة الأوراد فرادى وجماعات، وتعتبر هذه الطريقة من أوسع الطرق الصوفية في موريتانيا انتشارا، إلا أنها لم تسلم من بعض التحريف طالها من أيادي العامة كتقديس الأشخاص واتخاذها طريقة للتكسب.

٣. القادرية:

وهي المنسوبة للشيخ عبد القادر الجيلاني دفين بغداد (ت: سنة ٥٦١هـ-١١٦٧م)، وهو المؤسس للطريقة القادرية وينسب إليه قوله: ''ويجب على المبتدئ في هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح، الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالحط''،

وقد ذكر بعض البدع، وحذر منها: مثل الأوراد، والتوكل الصوفي والفقر وصلوات الأيام والليالي[148] وغير ذلك.

وفي القرن التاسع الهجري كان الشيخ المباشر للقادرية الموريتانية الإمام عبد الكريم المغيلي (ت٩٤٠هـ-١٥٣٣م)، الذي انتقل إلى بلاد السودان الغربي ومر ببلاد التكرور وهناك تتلمذ عليه سيد أحمد البكاي الكنتي الشنقيطي والذي كان يتخذ من ولاتة دار استقرار له، وقد التقى ابنه سيدأعمر الشيخ المغيلي وأخذ عنه ورد الطريقة القادرية كما أجمع كتاب المنطقة على إمامته وجهاده -أي المغيلي- في جميع ميادين الجهاد حتى قارنه النشار في ذلك بشيخ الإسلام ابن تيمية.[149]

ويقول عنه بول مارتي ''إنه أبرز وجه ديني في ذلك العصر(...) وكان المغيلي هذا الرئيس الأعلى للطريقة القادرية في الغرب الإفريقي''.[150]

ولم تبلغ القادرية أقصى مراتب الازدهار والانتشار إلا مع الشيخ سيدي المختار الكنتي (ت: ١٢٢٦هـ-١٨٢١م) واشتهرت شعبتهم بالبكائية الكنتية، والشعبة الثانية بالفاضلية نسبة: إلى الشيخ محمد فاضل بن مامين القلقمي ''١٧٨٠-١٨٦٩م'' الذي نشأ في منطقة الحوض الشرقي، ومن هناك انتقل إلى قرية اجريف الواقعة شمال مدينة شنقيط بولاية آدرار.

وهكذا انتشرت الطرق الصوفية في الربوع الشنقيطية، وظلت تحافظ على شعبيتها، وتبدي مواقفها في القضايا الكبرى خاصة مع مجئ الاستعمار حيث ظهرت زعامات تندد بتدخله وأخرى لا ترى فيه خطرا على البلاد.[151] وسنتطرق لهذا بالتفصيل في الباب الثاني من هذا البحث.

* * *

الهوامش

[1] أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية-موريتانيا.

[2] التعريفات، الجرجاني،تح: محمد صديق المنشاوي، ص: ٢١٦،المصطلح رقم: ٢٠٠٦، دار الفضيلة- القاهرة بدون السنة.

[3] معجم الوسيط، تأليف: إبراهيم صطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، ج:٢، ص: 998 مجمع اللغة العربية القاهرة، دار الدعوة

[4] Identity: The fact of being who or what a person or thing is. Oxford dictionaries:

http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/identity

[5] صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، هنتنجتون ص:39 ترجمة طلعت الشايب،ط٢، ١٩٩٩.

[6] العولمة والهوية الثقافية، محمد عابد الجابري. ص: ١٥ المستقبل العربي .ع:228..،1998.

[7] العولمة والهوية الثقافية، السابق. ص: ١٩.

[8] بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٧. ص:١٨

[9] ''عرف صنهاجة الصحراء بالملثمين تمييزا لهم عن بني عمومتهم من حاسري الرؤوس والقاطنين آنداك في التخوم الشمالية للصحراء الكبرى'' تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية ،حماه الله ولد السالم، ص:٢٩، منشورات الزمن، قضايا تاريخية العدد (٩). ٢٠٠٧.

[10] تعد صنهاجة أهم عناصر سكان المغرب الأقصى في العصر المرابطي فإلى جانب كثرة عددها لعبت الدور الحاسم في قيام دولة المرابطين. راجع: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، د.إبراهيم القادري البوتشيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص ص:١١-١٢.

[11] فقه التمكين عند دولة المرابطين، على محمد الصلابي، ط١، ٢٠٠٦ مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، مصر.

[12] كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات دار الكتاب اللبنانية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٨، م٦، ص:٣٧٣,

[13] البارتيلي، الطالب محمد، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور ص:٢٦.

[14] من كتاب مؤرخي تنبكتو الذين استخدموا هذه التسمية : محمود كعت في كتابه تاريخ الفتاش، وعبدالرحمن السعدي ، في كتابه تاريخ السودان، راجع: وثائق من التاريخ الموريتاني، د. محمدو ولد محمذن، منشوات جامعة انواكشوط, ٢٠٠٠.

[15] تقع منطقة فوتا: ''شمال شرق السنغال وجنوب غرب موريتانيا، ويشقها النهر السنغالي الذي ينبع من 'فوتا جالو' بغينيا عبر مالي متجها نحو المحيط الأطلسي ليلتقي به عند مدينة سانلوي السنغالية ''وقد ظهر هذا الاسم في عهد الملك: دينيانكوبي'' راجع الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي، عمر محمد صالح،ط١، ص:٤٠. و٤٢.

[16] موسوعة حياة موريتانيا، التاريخ السياسي، المختار ولد حامد الجزء ١، ص:٣٢.

[17] مدن بلاد السودان: صنغانة، وتكرور، وسلي وقلنو وترنفة وزافقو، والفرويين وغانة، موسوعة حياة موريتانيا، التاريخ السياسي، المختار ولد حامد الجزء ١، ص:٣١

[18] ويذكر مترجم كتاب: تاريخ فوتة أن ''وارجابي'' كان احد رؤساء مملكة ''مانا''، راجع :موسوعة حياة موريتانيا، التاريخ السياسي، المختار ولد حامدن الجزء ١، ص:٣٢.

[19] ''ومما يؤكد أن اسم تكرور كان يطلق على عموم منطقة السودان الغربي ما جاء في تاريخ الفتاش، فموقع تكرور في هذا السياق يعطي إنطباعا واضحا بأن المقصود هو إقليم السودان الغربي'' الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي، عمر محمد صالح، ط١، ص: ٤٢.

[20] شنقيط تعني: (عيون الخيل)، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ٤٢٢.

[21] الوسيط في تراجم أدباء شنقيط،:محمد بن الأمين الشنقيطي ص: ٤١٢.

[22] بلاد شنقيط المنارة والرباط، سابق، ص:٧٢. .

[23] وثائق من التاريخ الموريتاني، محمدو ولد محمدن،ص:٤٦، مشورات جامعة انواكشوط، ٢٠٠٠.

[24] السابق، ص:٤٥

[25] السابق، ص:٥٣-٥٤

[26] موريتانيا الحديثة، محمد يوسف مقلد، دار الكتاب اللبنانية،ط١، ١٩٦٠، ص: ١٩.

[27] ورد في كتاب (قادة فتح المغرب العربي)، أن الفينيقيين قد أطلقوا لفظ ''أفري Afri''، على أهل البلاد المجاورة لمدينتهم القديمة (Utlca)، وعاصمتهم الجديدة قرطاجنة، ثم أخذ عنهم اليونان هذه التسمية فأطلقوها على سكان المغرب العربي اليوم أي من حدود مصر حتى المحيط, ومن ثم سميت هذه المنطقة (أفريكا) أي بلاد الأفري، وأصبح هذا المعنى يتسع ليشمل كل المناطق التي خضعت لنفوذ الرومان في إفريقية، فأصبحت إفريقة القنصلية تضم ولاية إفريقية الأصلية والجزء الشرقي من تونس الحالية والمنطقة الداخلية التي تمتد حتى (فزان)، اما بقية إفريقيا الرومانية فسمي الجزء المقابل منها للجزائر الحالية: نوميديا ويلي ذلك موريتانيا القيصرية والطنجية، راجع: قادة فتح المغرب العربي، محمود شيت خطاب، ص:١٣-١٤، ج١، دار الفكر، ط١٩٨٤،٧. راجع كذلك كتاب: صفحات من تاريخ ليبيا والشمال الإفريقي،ص:١١٦، ط١، ١٩٨٤، دار البيارق، عمان.

[28] يراجع السّيرة النّبوية دروس وعبر، مصطفى السّباعي، دار الورّاق، والمكتب الإسلامي،ص:٥٣.

[29] بعد محاولات عديدة انتشر الإسلام بين قبائل السونينك، وانتشرت المساجد في جميع أنحاء مملكة غانا، حتى بلغ عدد المساجد في تنبكتو ١٢ مسجدا في وقت مبكر من دخول الإسلام إليها. للتوسع ينظر: الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء، ص: ٤٨، يراجع كذلك: تاريخ المجتمع السوننكي، علي ببكر سيسي، مركز الدراسات والبحوث الإستراتيجية، ص: ٣٨، ٢٠١٢.

[30] موسوعة حياة موريتانيا الجزء السياسي، ص: ٢٢-٢١.

[31] انتشار الإسلام في إفريقيا، ص: ١٦، يوسف فضل. دار جامعة الخرطوم للنّشر، ١٩٧٩م.

[32] موريتانيا في الذاكرة العربية،ص: ٥٤ د.حماه الله ولد السالم، مركز دراسات الوحدة العربية،ط١، حزيران-يونيو ٢٠٠٥.

[33] كانت تعيش في المنطقة الصحراوية فيما قبل الإسلام عدد من القبائل أشهرها قبائل ''كدالة''، لمتونة، مسوفة (وتوجد اليوم في موريتانيا قبيلة تحمل اسم ''مشظوف'' وهو تحريف للاسم الأصلي مسوفة)، وكانت أكدالة تعيش في غرب الصحراء (على شاطئ المحيط)، تليها من الشرق ''لمتونة ثم مسوفة وهذه القبائل الثلاث تؤلف جزءا من شعب'' صنهاجة الملثمين، ينظر موسوعة حياة موريتانيا، الجزء السياسي، ص: ١٩.

[34] قدمت هجرات بني حسان العربية إلى البلاد بعد القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي.

[35] شعر المقاومة الموريتانية ضد الاستعمار الفرنسي (من ١٨٥٤ إلى ١٩٦٠)، أطروحة دكتوراه، يحي بن محمدن محمدن الهاشمي، جامعة الشيخ آنتاجوب_داكار. ص: ١٧.

[36] السابق. ص: ١٧، ١٨.

[37] فقه التمكين عند دولة المرابطين،م.سابق ص: ١٥و١٦.

[38] المغرب الكبير ط١، الإسكندرية ١٩٦٦م، ص:٦٩٢.

[39] التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، حمدي عبد المنعم حسين، ١٩٩٨م، ص: ٣٨.

[40] السابق ص: ٤١.

[41] أبو عبد الله البكري، ص: ١٦٥-١٦٦، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب.

[42] التقافة العربية والإسلامية في غرب إفريقيا، عمر محمد صالح، ط١، ١٩٩٣، ص: ٥٨.

[43] البيان المعرب في ذكر اخبار الأندلس والمغرب، إبن عذاري، ج٤، تحقيق: د. احسان عباس يحي، دار الثقافة، ط٣، ج٤، ص: ٩.

[44] عبد الله ابن ياسين: هو عبد الله بن ياسين بن مكوك بن سير بن علي الجزولي، أصله من قرية ''تماماناوت. راجع: فقه التمكين عند دولة المرابطين،د. علي محمد الصلابي ص:٢١.ط٢٠٠٦،١.). وأمه تنسب إلى قبيلة كزولة. ويعتبر بعض الدارسين أن تمامناوت هي ذاتها تامانازت، الواقعة في جنوب المغرب الأقصى، وأن معنى الكلمة هو ''الجو الفاصل'' باعتبار أنها تفصل بين منطقتين متمايزتين من حيث المناخ والظروف الطبيعية الأخرى (صحراء الملثمين الناني ولد الحسين، ص: ٣٥٩. راجع: فقه التمكين عند دولة المرابطين، د. على محمد الصلابي، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٢٢.

[45] انتشار الإسلام في القارة الأفريقية، حسن إبراهيم حسن، ص ٩٩، القاهرة ١٩٦٣.

[46] راجع: ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأقطار، ص ٢٨٩، القاهرة ١٣٢٢هـ .

[47] الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، أحمد محمد كانى، ص: ١٣.

[48] يقول إبن رشد إن: ''الحق لا يضاد الحق ولكن يعينه ويعضده''. (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال)، ص: ٣٥، دار الفكر بيروت ٢٠٠٧.

[49] يحي بن محمدن الهاشمي، شعر المقاومة الموريتانية ضد الاستعمار الفرنسي (من ١٨٥٤ إلى ١٩٦٠)، أطروحة دكتوراه، جامعة الشيخ آنتاجوب-داكار. ص: ٢٠.

[50] أحمد التوفيق، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي يعقوب السبتي، ''تحقيق''، ص: ١٠٦، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٨٤

[51] وقد كانت الأشعرية في القرن ٤هـ وحتى ١٥هـ، هي الممثل لعقيدة ''أهل السنة والجماعة بالمعنى الخاص'' في غالب العالم الإسلامي. جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص: ٤٥٩، ط١، بيروت ١٩٨٢.

[52] شعر المقاومة الموريتانية ضد الاستعمار الفرنسي (من ١٨٥٤ إلى ١٩٦٠)، أطروحة دكتوراه، د. يحي بن محمدن الهاشمي، جامعة الشيخ آنتاجوب - داكار. ص: ٢١

[53] أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي، البغدادي، عالم وأحد مشايخ الصوفية، سير أعلام النبلاء، م١٤، ٦٦، تحقيق أكرم البوشي وشعيب الأرنؤوط.

[54] في العصر المرابطي كان بالفعل هناك نفور من علم الكلام، الإشارة إلى أدب الإمارة، المرادي (أبوبكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني)، تح: رضوان السيد، ص: ١٣ دار الطليعة بيروت. ط١.

[55] (أبوبكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني).

[56] الناني ولد الحسين، صحراء الملثمين الناني ولد الحسين، ص: ٣٩١.

[57] مقدمة ابن خلدون ص: ٢٣٠، ط٥، دار القلم بيروت لبنان.

[58] تقي الدين أحمد بن علي، توفي: ٨٤٥هـ.

[59] المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٢، ٣٥٨، نقلا عن السلفية وأعلامها في بلاد شنقيط ص: ٢٢١.

[60] تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، السلفية وأعلامها في بلاد شنقيط (موريتانيا)، ص: ٢٢١.

[61] لم تظهر العقيدة الأشعرية إلا بعد المرابطون، فالمرابطون لم يكونوا أشاعرة، موريتانيا في الذاكرة العربية، ص: ٥٩ د. حماه الله ولد السالم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، حزيران - يونيو ٢٠٠٥.

[62] شعر المقاومة الموريتانية ضد الاستعمار الفرنسي، من ١٨٥٤ إلى ١٩٦٠، رسالة دكتورا، د يحي لد الهاشمي.

[63] موريتانيا في الذاكرة العربية، ص: ٥٩، سابق.

[64] بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ١٩٦.

[65] الوسيط، ص: ٢٨٢.

[66] بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ١٩٦.

[67] الوسيط: ٢١٧.
[68] الخليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ١٩٧.
[69] يحيى بن البراء: ألفية ابن مالك وأثرها في الثقافة الموريتانية ص٧، بحث لنيل شهادة المتريز، المدرسة العليا للتعليم إشراف أحمد ولد الحسن/ انواكشوط ١٩٨١ - ١٩٨٢.
[70] السلفية في بلاد شنقيط، ص: ٢٢٥.
[71] رحلة ابن بطوطة، ص: ٦٦١، نقلا عن السلفية وإعلامها في موريتانيا، ص: ٢٢٦.
[72] الوسيط، ص: ٥١٨، السلفية وأعلامها في بلاد شنقيط، ص:٢٣٩.
[73] وسيلة السعادة مخطوط، ص: ٦، نقلا عن السلفية وأعلامها في موريتانيا، ص: ٢٣٠.
[74] أبو محمد بن يوسف الحسني السنوسي الفقيه، من أشهر علماء الأشعرية في بلاد المغرب، له مؤلفات كثيرة منها: الكبرى وشرحها والوسطى وشرحها والصغرى وشرحها، توفي في تلمسان ٨٩٥هـ. محمد يوسف مقلد شعراء موريتانيا القدامى والمحدثين، ص: ٤٦٥، والوسيط، ٨٤.
[75] هو أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن علي بن عاشر الأنصاري الأندلسي و الفاسي، له مؤلفات عديدة في العقيدة وعلم القراءات وعلم الكلام والأصول والفرائض وغيرها، توفي عام ١٠٤ هـ.
[76] هو عبد الله بن محمد العلوي.
[77] شرح ودراسة وتحقيق ديوان ابن رازكة، محمد سعيد بن دهاه ص:١٥، ١٦.
[78] هو: أبو محمد عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي، فقه لغوي، أشعري العقيدة، له اليد الطولى في علوم القراءات، وقد وجد الناس يلحنون في القراءات في بلاد شنقيط ويصحفون في الحروف، فأزال اللحن والتصحيف عنهم، الخليل النحوي، ص: ١١٢، والسلفية وأعلامها في بلاد شنقيط، ص: ٢٣٧.
[79] فتح الشكور: ص: ٢٠٨،٢٠٩، والخليل النحوي، ص: ١١٢.
[80] السلفية وأعلامها في بلاد شنقيط، ص:٢٣٧، فتح العليم في معرفة سيدي عبد الله بن الحاج أبراهيم.
[81] الخليل النحوي، ص: ١١١، والسلفية وأعلامه في موريتانيا ، ص: ٢٣٧.
[82] السلفية وأعلامها في موريتانيا، ص: ٢٣٨.
[83] السلفية وأعلامها في موريتانيا: ص: ٢٢٧.
[84] السابق، ص: ٢٢٧، وكذلك بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ٧٣.
[85] الوسيط: ٥٧٨، بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ٧٣، السلفية واعلامها في بلاد شنقيط ص: ٢٢٧.
[86] السيوطي، الحاوي للفتاوى، م ٢٨٧/١، ٢٨٨ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٢هـ، نقلا عن: السلفية وأعلامها في موريتانيا، ص: ٢٢٨.
[87] السلفية وأعلامها في موريتانيا، ص: ٢٢٩.
[88] تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: بيروت، لبنان، ط. ٤، ١٩٩١، ص: ٩٦
[89] بحث مقدم للندوة الوطنية للتعريف بأعلام العلماء الموريتانيين (الرعيل الثاني) المنعقدة في يوليو ٢٠٠٣ بالتعاون مع الأستاذ سيدى عبد الله بن المحبوبي. ص: ١.
[90] نذير حمدان، المستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، ص: ٨٠، ٨١، الناشر مكتة الصديق للنشر، الطائف السعودية، ط١، ١٩٨٨.
[91] بول بلانشى استاذ للتاريخ، عمل في تحقيق التراث العلمي في الجزائر وشارك في تأسيس الرابطة التاريخية لدراسة شمال إفريقيا، لينتقل الى الشمال موريتانيا في رحلة إلى ولاية آدرار، محمدو ولد محمدن، وثائق من التاريخ الموريتاني (نصوص فرنسية غير منشورة)، ص:١٧٧-١٧٨، منشورات جامعة انواكشوط.

[92] Rapport de mission en Adrar (Mauritanie) 1900, no: 4, 36p, séie: Affaires Politique . L'archive francaise

[93] الشيخ الطيب بن عمر بن الحسين، السلفية وأعلامها في موريتانيا ''بلاد شنقيط''، ص:١٢٣-١٢٤، ط١، دار ابن حزم بيروت ١٩٩٥.

[94] وعن علم مالك بن أنس: إذ لم يزاحمه أحد في المدينة التي كان فيها إماما مفتيا ومحدثا ومدرسا. فلم يزاحمه يزاحمه طيلة حياته فيها أحد، واشتهرت فيها القولة المأثورة ''أيفتى ومالك في المدينة'' غير أنه في آخر القرن الثاني الهجري ظهرت في العراق أولا، وفي مصر ثانيا حركة فكرية حاولت تأصيل المذاهب وتثبيت الأصول الاحتجاج في مسائل الخلاف. د. محمد المختار ولد أباه، مدخل إلى أصول الفقه المالكي ، ص: ١٨.

[95] ددود ولد عبد الله: الحركة الفكرية فى بلاد شنقيط خلال القرنين الحادى عشر والثاني عشر الهجريين (١٧-١٨)، بحث لنيل ديبلوم الدراسات العليا فى التاريخ، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٢-١٩٩٣، ص. ٧٨.

[96] أ. عبد العلي العبودي، ''بعض الرواد الأوائل الذين ثبتوا مبادئ الفقه المالكي بالمغرب'' من أشغال الندوة الأكاديمية الدولية حول: ''المذهب المالكي في المغرب ''من الموطأ إلى المدونة المنعقدة أيام ٢٦-٢٨ مارس ٢٠٠٨، فاس- المغرب، المجلد الأول، ص: ٤٥.

[97] مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، عمر الجيدي، ١٩٩٣،ط١، ص: ١٤-١٦.

[98] مرجعيات المدرسة المالكية الفاسية في العصر الوسيط وخصائصها العامة. نجم الدين الهنتاتي، مجلة التاريخ العربي، العدد ٥١، ٢٠١٠.

[99] صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، سابق: ص: ٣٨٧.

[100] المسالك والممالك، البكري،جزء: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب: ص: ١٤٨ ،١٤٩ ،١٥٨.

[101] صورة الأرض، ابن حوقل، منشورات مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٩، نقلا عن صحراء الملثمين دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، سابق ص:٣٨٨.

[102] الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، إبن أبي زرع، ص: ١٢٩.

[103] المغرب عبر التاريخ، ابراهيم حركات، ص:١٢٩، ج١، الجزء الأول، ط٢، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٤.

[104] ابن حوقل، ص: ٩١، نقلا عن صحراء الملثمين، ٣٨٨.

[105] صحراء الملثمين ، ص: ٣٨٨.

[106] السابق، ص: ٣٨٩.

[107] موريتانيا في الذاكرة العربية، حماه الله ولد السالم، ص: ٥٨، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، حزيران-يونيو ٢٠٠٥.

[108] مباحث في المذهب المالكي، عمر اجيدي، ص:٤١، ١٩٩٣، ط١.

[109] راجع :كتاب المدارك للقاضي عياض والخشني في طبقات علماء افريقية والدباغ في معالم الإيمان وغيرهم.

[110] نسبة إلى دولة الأغالبة :نشأت على يد إبراهيم بن الأغلب والي الدولة العباسية على بلاد إفريقية (تونس)، سنة ١٨٤هـ، واستمر من بعده في أولاده حتى سقطت على يد العبيديين كما سبق أن عرفنا سنة ٢٩٦هـ. المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي، مركز زايد للتاريخ

والتراث، ص: ١٠٧، ط١، ٢٠٠٢. راجع كذلك: الأغالبة وسياستهم الخارجية للدكتور محمود إسماعيل عبد الرزاق.

[111] المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي، مركز زايد للتاريخ والتراث، ص:١٠٧، ط١، ٢٠٠٢.

[112] المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي ، ص: ١٠٨ مركز زايد للتاريخ والتراث، ط١، ٢٠٠٢.

[113] السابق ص: ١٠٩.

[114] قامت هذه الدولة على يد المهدي بن تومرت سنة ٥١٥هـ، وكان الدافع الكبير لها عقديا بالأساس، حيث كان المرابطون في أغلبهم أهل سنة، وكان المهدي على مذهب المعتزلة، حتى سقطت دولتهم على يد بني مرين ٦٦٨هـ.

[115] السابق ص:١١٠.

[116] كان قائما لنصرة الأشاعرة، ويرد على الفلاسفة والمعتزلة، وكان إذا ركب يمشى حوله ثلاث مئة تلميذ من الفقهاء، ولقب بشيخ الإسلام. محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري ، توفي ٦٠٦هـ.

[117] خصائص المذهب المالكي، ص:١١١.

[118] هو محمد عبد الله بن شأس بن نزار الجذامي، صاحب كتاب عقد الجواهر الثمينة في مهب عالم المدينة، توفي ٦١٠

[119] الوجيز في فقه الإمام الشافعي.

[120] خصائص المذهب المالكي، ص: ١١١، ١١٢.

[121] هو هو عبد الرحمن بن حاد الله المغربي، تولى مشيخة رواق المغارب بالأزهر، توفي ١١٩٨هـ.

[122] عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي أبو نصر تاج الدين أحد علماء الشافعية من مؤلفاته: جمع الجوامع وطبقات الشافعية الكبري، توفي ٧٧١هـ.

[123] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الايجي أحد علماء أصول الفقه من الشافعية، توفي في السجن عام ٧٥٦هـ.

[124] الأصفهاني هو شمس الدين محمود بن جمال الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن حيي الدين بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، أحد علماء الشافعية له مؤلفات منها: شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، توفي ٧٤٩هـ.

[125] من قصيدة وسيلة السعادة في أصول الديانة، تقع في ألفي بيت خاصة بالعقائد، للمختار بن بونة (ت ١٢٢٠هـ)،

[126] نثر البنود على مراقي السعود، ج ٢، ص :٢٦٥

[127] التاريخ القضائي وكبريات النوازل القضائية في موريتانيا، محمدن ولد حمين، ص: ٨١.

[128] نظم بوطليحاية، النابغة القلاوي، تحقيق، يحي ولد البراء ص:١.

[129] محمد بن المختار بن الأعمش، (١٠٣٦-١١٠٧هـ)، له مؤلفات منها: المنن العديدة في شرح الفريدة، معجم المؤلفين في القطر الشنقيطي، سيدي محمد ولد محمد عبد لله ولد بزيد ص: ١٣٩، منشورات شعيدان تونس، ١٩٩٦.

[130] (توفي ١٣٤٢هـ-١٩٢٤م)، له مؤلفت منها: إرشاد المقلدين عند اختلاف المجتهدين.

[131] التاريخ القضائي ص: ٨١.

[132] بين نصية المذهب المالكي والتحديات المعاصرة رسالة جامعية، الباحث: سيدي ولد الهاشمي، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠٤، ص: ٦٥.

[133] هو سيدي محمد بن سيدي المختار.

[134] ينظر: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية، التليلي لعجيلي، (١٨٨١_١٩٣٩)، المجلد ٢، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٢.

[135] السابق، ص ص: ٢٧-٢٨.

[136] كما زار بلاد موريتانيا (منطقة الحوض)، راجع: الخليل النحوي، شنقيط المنارة والرباط، ص:٣٢٧-٣٢٨.

[137] في تاريخ العرب الحديث، رافت الشيخ، ط (٣) دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٠م، ص ١٧١.

[138] المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته وخصائصه وسماته، محمد المختار محمد المامي، مركز زايد للتاريخ والتراث، ص: ١٠٨، ط١، ٢٠٠٢.

[139] المعجب في تلخيص اخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، ص: ٢٠٢، تحقيق محمد يعيد العريان، ومحمد ومحمد العربي العلمي، ط١، القاهرة، ١٣٦٧هـ,

[140] Rapport de mission en Adrar (Mauritanie) 1900, n: 4, 36p, séie: Affaires Politique. L'archive francaise.

[141] وثائق من التاريخ الموريتاني، ص: ٢٢٣، سابق.

[142] تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، ص:١٥٢، سابق.

[143] الطريقة الشاذلية وأعلامها، محمد درنيقة. ص: ٢١، ط/ الأولى ١٤١٠هـ الناشر المكتبة الجامعية-بيروت.

[144] تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، ص: ١٥٣سابق.

[145] الدعوة إلى الإسلام توماس ارنولد، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون ط ٣ دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١م ص: ٣٦٦.

[146] مع حركة الإسلام والثقافة العربية في السنغال، مهدي ساتي صالح. إصدارة رقم ١٢، المركز الإسلامي الافريقي في الخرطوم ١٩٩١م ص: ٣١.

[147] احمد محمد كاني، حركة الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا في القرن التاسع عشر في دعوة الشيخ عثمان بن فودي، إصدار جامعة إفريقيا العالمية والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الخرطوم ١٩٩٥م.

[148] انظر: الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤه الاعتيادية والصوفية د. سعيد بن مسفر القحطاني ص: ٦٤٤-٦٥٥، ط/ الأولى ١٤١٨هـ.

[149] ترجمة الإمام المغيلي مقدمة تحقيق مختصر الفرائض للإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني تح: محمد شايب شريف، دار ابن حزم ط١، ٢٠١٢. راجع أيضا: حماه الله ولد السالم، تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، ص: ١٥٢، مشورات الزمن، قضايا تاربخة العدد (٩)، ٢٠٠٧.

[150] كنتة الشرقيون، ترجمة محمد محمود ولد ودادي، ص: ٣٣.

[151] إزيد بيه ولد محمد محمود، (فصول في التاريخ السياسي الموريتاني الحديث)، ص: ٢٧٩، ٢٥٩-٢٥٨ المطبعة الوطنية الموريتانية، ٢٠٠١م.

ابن خلدون والمقريزي، دراسة مقارنة في المنهج والحقول والمصادر

ملخص

زكرياء الهكار.[1]

تتناول هذه الدراسة بالرصد والتحليل كل من المنهج التاريخي عند ابن خلدون والمقريزي، إذ تضمنت مقارنة بين اختلاف المناهج التاريخية لكل منهما، وكذاك اختلاف المصادر التي اعتمداها بالرغم من تزامن الفترة التي كتبا فيها، بالإضافة إلى مقارنة رؤيتيهما حول بعض المجالات التي كتبا فيها، مثل: المجتمع والاقتصاد.

قسمت هذه الدراسة إلى قسمين، القسم الأول خصصته للتعريف بابن خلدون والمقريزي، ومن خلاله أدرجت بعض أبرز مراحل حياتهما السياسية والعلمية، بينما القسم الثاني جاء مركبا بين ثلاث عناصر، العنصر الأول خصصته لمقارنة المنهج التاريخي عند ابن خلدون والمقريزي، والثاني للحقول التي تناولوها بالبحث والتنظير، وفي الثالث لطبيعة المصادر التي اعتمداها.

وفي الخاتمة خلص الباحث إلى تقديم أجوبة مباشرة عن الأسئلة الإشكالية التي جاءت في المقدمة، ومن أبرزها أن المعرفة التاريخية التي أنتجها ابن خلدون أثرت على مؤرخي عصره، ومن بينهم المقريزي غير أن هذا الأخير استطاع أن يشق طريق منهج جديد في البحث التاريخي بطرقه لمواضيع لم يشتغل عليها ابن خلدون.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، المقريزي، المناهج التاريخية.

* * *

Ibn Khaldun and al-Maqrizi: A Comparative Study in Method, Fields, and Sources

Abstract

Zakariya al-Hakar

Most of Arabic archives in early centuries was narrating incidents and news. Narrators were repeating what they heard from their ancestors without checking its authenticity. This was the reason behind the absence of the concept of the

historian. This also created certain narratives that are similar to myth or contain some supernatural elements that prevailed in storytelling sets .

Ibn Khaldun created a new approach in historicizing past events and news. He turned similar history components to real living creators, thanks to his historical approach in relation to those incidents. His approach was applicable to society and history. In other words, He initiated an epistemic turn with past approaches of history processes which were limited to tell unquestioned news. At the other side, Miqrizi focused on the logical explanation of news to check its authenticity. He developed his approach by studying his society, monitoring historical incidents of his time, and comparing them with others from the past. Thus, he is similar to Ibn Khaldun. They both studied the past through the eye of the present.

Keywords: narrating incidents, Ibn Khaldun, Miqrizi, approaches to history.

* * *

تقديم

لن نبالـغ إذا قلنا أن ابن خلدون تم ''قتله'' بحثا ودراسة، فألفت فيه مجلدات ونوقشت في فكره أطروحات كثيرة، كان القاسم المشترك بينها هو دراسة ابن خلدون، دون مقارنته بأبناء عصره، وذلك ما نرجعه إلى نقطتين: أولاها أن ابن خلدون شكل الاستثناء، وثانيها أن ما كتبه ابن خلدون شكل مادة دسمة للبحث، أسالت مداد المفكرين والمؤرخين على حد السواء، لكن هذه المعطيات لا تلغي إمكانية مقارنة ابن خلدون مـع مؤرخين معاصرين أثروا وتأثروا بفكره. ومن هذا المنطلق نقدم هذه الورقة التي تعد دراسة مقارنة، بين مؤرخين كبيرين، الأول مغربي والثاني مشرقي، فالاثنين عاشا في نفس العصر، بل والتقيا التقاء الأستاذ بالتلميذ، الأستاذ ابن خلدون والتلميذ تقي الدين المقريزي، هذا التلميذ الذي نال حظه من الدراسة والشهرة في مصر، وذلك من خلال كتاباته الرصينة، الخارجة عن التقليد الممارس في الكتابة التاريخية السائدة في عصره، هاته الكتابة التي صنف أصحابها إخباريون أكثر منهم مؤرخين، بالتالي فالانقلاب على التوجه المنتشر يجب أن يكون مسلحا بأليات تنظيرية معرفية، قادرة على إنشاء أو حتى بناء علم قائم بذاته يؤسس للكتابة التاريخية، بمنهجيات محددة ومضبوطة، وهذه التنظيرات هي التي جاء بها ابن خلدون وأثرت في كتابات معاصريه ومن بينهم المقريزي، من هنا كان الداعي للقيام بهذه المقارنة هو معرفة إلى أي حد أثر الفكر الخلدوني على معاصريه؟ وما هي نقط الالتقاء والاختلاف

بين منهج المقريزي وابن خلدون؟ وما هي الزوايا التي تم من خلالها تناول حقول دراساتهم؟ وماهي أبرز المصادر التي اعتمدها المقريزي وابن خلدون؟ وكيف تعاملوا معها؟

وكمحاولة للإجابة على هذه التساؤلات جاءت هذه الورقة مقسمة إلى قسمين، أما القسم الأول فتناولت فيه التعريف بابن خلدون والمقريزي، ومن خلاله أدرجت بعض أبرز مراحل حياتهما السياسية والعلمية، بينما القسم الثاني جاء مركبا بين ثلاث عناصر، العنصر الأول خصصته لمقارنة المنهج التاريخي عند ابن خلدون والمقريزي، والثاني للحقول التي تناولوها بالبحث والتنظير، وفي الثالث لطبيعة المصادر التي اعتمداها.

١. التعريف بابن خلدون[2] والمقريزي

١. المولد والنشأة

يرجع نسب ابن خلدون إلى حضرموت في اليمن فهو عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، يقول في كتابه الذي عرف فيه بنفسه'' أما نشأتي فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة''[3] أما المقريزي فلم يترجم لنفسه في كتاب خاص كما فعل ابن خلدون، إلا أننا نجد كثيرا ممن ترجموا له ،فهو تقي الدين أحمد بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم التقي العبيدي -نسبة إلى الخلفاء الفاطميين- المقريزي، وهذه الشهرة التي لازمته تعود إلى إحدى حارات بعلبك التي عاشت فيها أسرته، قبل انتقال جده لأبيه منها إلى دمشق ومن بعدها إلى القاهرة التي ولد فيها مؤرخنا، سنة ٧٦٦ه/١٣٦٤م وتوفي فيها سنة ٨٤٥هـ/١٤٤١م، بينما تربى ابن خلدون في كنف والده، وحفظ القران على أستاذه أبي عبد الله محمد بن سعد، كما أخذ قواعد النحو على والده و على أساتذة كثر، من بينهم الشيخ أبو عبد الله بن العربي الحصايري، وأبو العباس أحمد بن القصار وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي شيخ العلوم العقلية، الذي درس عليه ثلاث سنوات. كما درس الفقه المالكي عن جماعة من الفقهاء منهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجياني، وأبو القاسم محمد القصير.[4] في حين أن المقريزي حفظ القران عن جده لأمه ''الشمس بن صايغ الحنفي'' لينتقل إلى الدراسة في الأزهر على عدد من العلماء، منهم أبيي إسحاق التنوخي، وسراج الدين البلقيني، وعبد الرحمن ابن خلدون[5] -كما أسلفنا-

والذي تأثر المقريزي به كثيرا فنجده يقول فيه: ''الرجل الفاضل، جم الفضل، باهر الخلق رفيع القدر ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاص الزي، عالي الهمة عزوف عن الضيم، قوي الجأش، متعدد المزايا، شديد البحث كثير الحفظ، صحيح التصور، مفخر من مفاخر التخوم المغربية.''[6]

٢. الحياة السياسية والعلمية لابن خلدون والمقريزي

لقد خصص ابن خلدون منذ شبابه مساحة للاشتغال في السياسة، فقد بدأ مع ''محمد بن تافراكين'' حاكم تونس، بكتابة (العلامة) أي المسؤول عن وضع الاختام في المراسيم الصادرة، وذلك سنة ٧٥٢هـ. لينتقل بعدها إلى فاس تلبية لطلب أبي عنان المريني الذي عينه كاتبا له بدء من أواخر ٧٥٥هـ، ليترقى بعدها لمنصب أمين شؤون السلطان، وكما هو الشأن بالنسبة لابن خلدون، احتك المقريزي بالسلطة السياسية في مصر، فقد كان على اتصال وثيق ''بالسلطان برقوق'' وابنه ''فرج'' وهذا ما سهل له الاشتغال في مناصب مع الدولة المملوكية، فشغل منصب محتسب[7] القاهرة وشغل كاتب الإنشاء (موقع بالديوان)، ثم عين نائبا من نواب الحكم، ثم عين بعدها إماما للجامع الحاكم الفاطمي وهي أهم وظيفة شغلها المقريزي، أما الوظائف العلمية فقد تعددت هي الأخرى لكلا المؤرخين، فعلى الرغم من انشغالات ابن خلدون السياسية إلا أننا نجده يذكر في ''التعريف'' أنه عمل على التردد على مجالس العلماء والشيوخ، المغاربة والاندلسيين، القادمين في السفارات، فاستمر على هذا الحال حتى الثامن عشر من صفر ٧٥٨، وهو التاريخ الذي سجن فيه بسبب وشاية وصلت لأبي عنان، مفادها أنه تواصل مع الأمير محمد أمير بجاية، الراغب في استرجاع أراضيه وهذا ما أثار حفيظة أبي عنان الذي أمر بسجنه.

أفرج عنه بعد وفاة أبي عنان وتحكم الوزير الحسن بن عمر في السلطة في السادس والعشرين من ذي الحجة سنة ٧٥٩،[8] وعاد بعدها ابن خلدون إلى مكانته السياسية وانتقل بعدها إلى غرناطة، في ظل حكم الأمير محمد الخامس، إلا أن كثرة الدسائس التي عانى منها وتطور الاحداث نحو الأسوأ، سرعت بعودته إلى بلاد المغرب التي كانت هي الأخرى تعرف اضطرابا سياسيا، أثر على نفسية ابن خلدون وجعلته يمل السياسة ويتفرغ للعلم.[9] فتوجه إلى قلعة ''بني سلامة'' غرب الجزائر لينقطع فيها أربع سنوات ويخرج منها بأعظم كتبه ''المقدمة''.

توجه بعد ذلك إلى مصر سنة ٧٨٤هـ، واستقر بها بعدما أكرمه السلطان ''الظاهر برقوق'' وكلفه بالتدريس في المدرسة القمحية، -وهنا التقى به المقريزي وتتلمذ عليه- ،[10] وعينه قاضياً للمالكية، ليتفرغ بعدها للعلم والتدريس والقراءة، حتى سنة ٨٠٨هـ، وهي السنة التي توفي فيها، حيث استقر هناك أربعة وعشرين سنةً، من أصل أربعة وسبعين سنة من حياته قضاها متنقلا بين تونس والمغرب والأندلس والشام. في حين نجد المقريزي هو الأخر درَس بالمدرسة المؤيدية بناءً على توصية أستاذه ابن خلدون، ثم ما لبث أن نهج طريق أستاذه باعتزال الحياة السياسية، لينصرف إلى تدوين مؤلفاته التي بلغت عددا كبيرا حيث يشير أحد تلامذته إلى مئتي مؤلف، إلا أن ما وصل منها لا يكاد يتجاوز العشرين مؤلفا.[11] ونرجع هذه الغزارة في الإنتاج إلى طبيعة الحياة التي حظي بها المقريزي والتي كانت مستقرة نوعا ما مقارنة مع ابن خلدون، الذي لم يكد يستقر في بلد ما حتى يشد الرحال لغيره، كما أن المقريزي استفاد كثيرا من ابن خلدون، وهذا ما فتح له أبواب البحث في حقول مختلفة ، فقد ألف ''المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار'' وهو نوع من الكتب تقدم معلومات طوبوغرافية وثقافية واقتصادية مرتبة ومصنفة، وقد شكل أفرد الكتب في هذا الباب،[12] كما أنه أرخ للخلافة الفاطمية من خلال كتاب ''اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا''، وهو يعد من أفضل المصادر عن العهد الفاطمي لما تضمنه من معلومات المصادر المعاصرة التي ضاع كثير منها،[13] والتي اتبع في كتابتها منهجا مخالفا عن من سبقوه. كما أن ابن خلدون هو الأخر خلف لنا إنتاج علميا مهما، فبالإضافة لمقدمة كتاب العبر -التي ارتبط اسمه بها-، والتي تعد المجلد الأول من أصل سبع مجلدات تكون منها الكتاب، ألف أيضا ''كتاب في المنطق'' و ''كتاب في الحساب'' أشار إليهما لسان الدين ابن الخطيب، وكتاب ''شفاء السائل لتهذيب المسائل'' المنسوب إليه، ومجموعة كبيرة من تلخيصات كتب ابن رشد.[14] فلقد ساهمت تجاربه وتنقلاته الكثيرة في توسيع أفكاره وإكسابه معلومات قيمة قلما تجود بها أقلام معاصريه، فبالإضافة إلى كل المناصب السياسية والعلمية التي شغلها، نجد أن ابن خلدون كان شغوفا بالعلم لدرجة أنه هاجر إلى المغرب ليدرس على أيدي علمائها، إذ بعد غزوة السلطان أبي الحسن المريني إلى تونس سنة ٧٤٨ وعودته إلى المغرب رفقة علمائه، عزم ابن خلدون على اللحاق بهم. أما تنقلاته السياسية فهي كثيرة إلا أنا أبرزها كان مقامه عند تيمورلنك خلال السفارة التي توجه بها إليه بطلب من السلطان المملوكي ''الناصر

فرج"،[15] فقد ساهمت هذه المهمة وغيرها في كتابة ابن خلدون تاريخ أقرب ما يكون إلى الشمولي.

نستنتج من خلال هذا التعريف أن هناك العديد من التقاطعات والتشابهات بين سيرتي ابن خلدون والمقريزي، بحيث أن كلاهما ينحدر من أسر مهاجرة، فأسرة ابن خلدون هاجرت من اليمن إلى الأندلس ثم توجهت بعدها إلى تونس، وأيضا انتقلت أسرة المقريزي من بعلبك لتستوطن في القاهرة بمصر. وكلاهما شغلا مناصب عليا في الدولة، إلا أن ابن خلدون لم يبقى حبيس الدولة المرينية كما أشرنا سابقا، فقد شغل مناصب في كل من دولة بني عبد الواد في المغرب الأوسط، والدولة المملوكية بمصر، وإمارة غرناطة بالأندلس، في حين أن المقريزي لم يخرج عن محيط الدولة المملوكية، وهذا الوضع هو الذي ساهم في استقراره في مصر، وعلى العكس من ذلك فابن خلدون من خلال كل التنقلات التي أشرنا لها لم يعرف موضعا للاستقرار، وهذا ما ساهم في نظرنا في عدم التحاقه بمؤسسة تعليمية كما فعل المقريزي حين التحق بالدراسة في الأزهر.

٢. المنهج والحقول والمصادر عند ابن خلدون و المقريزي

١. المنهج التاريخي

تميزت معظم التصانيف العربية في القرون الهجرية الأولى بسرد الوقائع والأخبار ، فكان أصحابها مجرد ناقلين للأخبار من الذين سبقوهم، دون نقذها أو حتى الشك في مدى صحتها. وهذا ما ساهم في غياب مهنة المؤرخ (المحترف للكتابة التاريخية)، فبرزت مهنة الإخباري أو الروائي الذي أقحم إلى الكتابة التاريخية روايات يكاد يجزم العقل ببطلانها، بالإضافة إلى الأساطير التي تشيع أشخاصا أو أحداث لا يمكن تصديقها. من هذا الوضع الذي يمكن وصفه بالمتردي للكتابة التاريخية، انطلق ابن خلدون محولاً التاريخ من معلومات تاريخية جامدة، إلى وقائع متحركة، أسقطها على قوانين التاريخ والمجتمع، بمعنى أن ابن خلدون قام بقطيعة إبستملوجية مع المنهج السابق، المعتمد على نقل كل الأخبار دون التقصي منها. وهذا الطريق الذي رسمه ابن خلدون، هو الذي سايره فيه تلميذه المقريزي، ليرفض نقل الأخبار دون تقيمها ووزنها بميزان العقل والتي يخضعها لركائز من ذاتيته، أي قوانينه الخاصة التي بلورها واكتسبها من خلال احتكاكه بالمجتمع، ومراقبة الأحداث وتطورها، وذلك محاولة منه لفهم

الماضي انطلاقا من قوانين الحاضر، وهو نفس طرح ابن خلدون حيث وضع عصره في مجرى التاريخ واعتبره من مراحله الحاسمة، فالتاريخ عنده يحتاج إلى ''مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبيت... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ويقيس الغائب منها الشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يأمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق''[16] فإذا ما ربطنا عصر ما قبل ابن خلدون والمقريزي بطبيعة الكتابة التاريخية السائدة، نجد أنه عصر نقل وسرد للأحداث، حيث اكتفى مؤرخو هذا العصر على تقليد المتقدمين، دون التنبه للأسباب و الدوافع التي جعلتهم يكتبون، ودون نقذ الاخبار الواردة إليهم، حيث تعلقوا بتفاصيل الماضي مستأصليها من سياقتها، فيخلدون في الحاضر ماضيا قد تجمد في تواريخ تتناقل على نحو ألي،[17] فالقطيعة التي تحدثنا عنها أنفا، جعلت من المنهج الخلدوني، ينتقل نقلة نوعية عن الإخبار مثل الطبري، والوصف على طريقة المسعودي، ثم التفحص بأسلوب البيروني، إلى مرحلة التحليل والنقد والتعليل، المرحلة التي جددت الكتابة التاريخية من خلال التمحيص في استحصال المعرفة وتوخي الدقة من خلال المأخذ المتعددة، والمعارف المتنوعة، فيقول ابن خلدون'' التفنن في العلم إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله''.[18] إن التغيير الذي مارسه ابن خلدون في الكتابة التاريخية خلق تأطيرا جديدا لعلم التاريخ، يستطيع فهم أسباب حدوث الحدث التاريخي، وربطه بشروط وقوعه، ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتبر عمل ابن خلدون خاصة ''المقدمة''، ميلاد تاريخ عربي جديد كعلم مؤسس له بمرجعية نظرية لازمة، تضع الحدود المنهجية الفاصلة بين علوم الدين وعلم التاريخ،[19] فالأولى تعتمد على ''الجرح والتعديل''، بينما الثاني يستعمل فيه قانون المطابقة، أو ما اصطلح عليه ابن خلدون مبدأ'' الإمكان والاستحالة''، وهو المبدأ الذي استعان به من أجل منح كتابة التاريخ دلالتها العلمية، فالمؤرخ من هذا المنطلق لا يهمه إحصاء الأخبار وتسجيلها فقط، بل الكشف عن الأسباب التي تحكم صيرورة الظواهر الاجتماعية في التاريخ، كما تميزت كتابته بمنهج النقد التاريخي،[20] أي نقد الخبر من خلال البحث عن نقطة ضعفه، والمتمثلة حسب ابن خلدون في ''النقل''، لهذا اشترط في النقل كي يكون صحيحا، أن يحكم إلى أصول العادة، وأن يحكم على طبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الإنساني،

بالتالي فالمؤرخ من وجهة نظره، لا يتقبل الأخبار كما وردت له إنما يتعامل معها من خلال نقدها.

لكن بالرغم من عقلانية ابن خلدون التي أشرنا لها سابقا، فقد سجلنا من خلال قراءة بعض نصوصه أنه كان يؤمن بـ ''الغيبيات'' أي بالسحر والطلاسم والكهانة، بل ويخصص الحديث عنها في الفصل الثامن والعشرون من ''مقدمته''، فيقول في تعريفها: ''هي علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات''.[21] إن تعرض ابن خلدون لهذه المسائل ''الغيبية'' حسب الجابري ، لا يطعن في تفكيره مادام العلم كان يقبل مثل هذه الأمور في عصره، كما أنه لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون، إضافة إلى أن دراسته للعمران البشري، ألزمته التعرض لهذه المسائل ومحاولة فهمها،[22] ومن جهة المقريزي نلاحظ أنه ذهب في نفس الاتجاه، خاصة وأنه كان عالما بالتنجيم، بالتالي نجده يربط بعض الظواهر والأحداث بعلم الغيبيات، كما كان يفسرها بالأقدار الإلهية فيقول على سبيل المثال في ''الاتعاظ'': ''أبو علي بن منصور العزيز بالله... ولد بالقصر من القاهرة والطالع من برج السرطان سبع وعشرون درجة.''[23] كما أن اعتقاده بهذه الأمور جعله يسقط في فخ نقل بعض الأساطير من بعض مصادره، حيث نجده ينقل عن البكري قوله: ''ويقال أن التمساح لا يضر منطقة أنصنا لطلاسم وضعت بها''،[24] ولعل هذا النوع من التحليل راجع الى الثقافة السائدة في عصره التي لم تستطع التخلص من رواسب الماضي، والتي لم يستطع المقريزي أن ينفلت منها.[25]

وبالعودة إلى التنظير الذي نظر له ابن خلدون في ''المقدمة'' فإننا نجده ينقل التاريخ من حالته القلقة، في الموقع بين العلوم إلى مرحلة التاريخ كعلم له شروطه وتنظيراته، إلا أن الدارس لتراث ابن خلدون يتساءل هل كان حذوه حذو المؤرخين السابقين في ''كتاب العبر'' طبيعيا؟

نلغي فرضية كتابته ''لكتاب العبر'' قبل كتابة ''المقدمة''، لأن هذا يشكل تفسيرا بسيطا وسهلا قد لا يستند على معلومات دقيقة خاصة وان ابن خلدون لم يورد أي عبارة تفيد بذلك، ونذهب إلى أن ابن خلدون كان واعيا بعدم تطبيق تنظيراته المنهجية في ''العبر''، وذلك قد يكون راجع إلى مبررات معرفية حتمتها طبيعة الكتابة التاريخية، فالمقدمة كانت مشروعا وخطة نظرية تنتظر من يكملها أو يصل إلى نهايتها، وما يدل على ذلك هو قوله في نهايتها ''ولعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله بفكر

صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا''[26] من هذه القولة نبدأ مع المقريزي ونسائل منهجه في التدوين التاريخي من خلال اتباعه منهج ابن خلدون من عدمه وذلك عبر كتاب: ''الخطط'' الذي شرع المقريزي في كتابته سنة ٨٢٠هـ/١٤١٧م. وفرغ منه حوالي عام ٨٤٣هـ/١٤٣٨م. أي قبل وفاته بعامين، وعلى ذلك فقد استغرق حوالي عشرين عاما في كتابته، ولعل اهتمام المقريزي بقضايا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في عصره راجع إلى عاملين رئيسين وهما:

– تأثر المقريزي بابن خلدون في رؤيته للتاريخ والعمران، فالمرحلة التي تتلمذ فيها عليه من خلال حلقات دراسية، شكلت نواة لمدرسة فكرية تخرج واستفاد منها المقريزي.[27]

– معايشته للواقع المصري من خلال تقلده لوظائف كان من أهمها، محتسب القاهرة، ولا يخفى علينا ما تمنحه هذه الوظيفة لصاحبها من قدرة على الاختلاط مع كافة فئات المجتمع، خاصة في الأسواق.

ففي هذا الكتاب نجده مثلا يقدم أسباب وعوامل ظهور النظام الإقطاعي بمصر خلال الفترة المملوكية، فيربط وجوده بالطبيعة العسكرية للنظام المملوكي ونشأته، كما يلقي الضوء على القوى المستفيدة منه، ويصنفها تراتبيا من الأمراء، والأجناد، ثم في الأخير القسم المحبس على الجوامع والمدارس، ثم يعرض لمظاهر الأزمة التي عاشتها الدولة المملوكية ويربطها بشكل منطقي مع الإقطاع الذي كان من أبرز أسبابها.[28] فمن خلال هذا النموذج نجد أن المقريزي خرج عن النهج المتداول في طريقة كتابة الخبر التاريخي، فقد استهل الحديث عن الأسباب والعوامل المؤدية للظاهرة، ثم ربطها بالمؤثرات الخارجية والداخلية، ليخلص لنتائجها وتأثيراتها، كما أنه حافظ على كرنولوجية الأزمنة التي تناولتها دراسته، وهو بذلك قد استفاد من أستاذه ابن خلدون، حيث رسم لعمله ترتيبا تاريخيا استهدف منه كتابة تاريخ كل دولة من الدول الإسلامية في مصر حتى عصره في مؤلف واحد مستقل،[29] إلا أن ابن خلدون تجاوز المقريزي عندما ضم إلى كتابه ''العبر'' تاريخ أمم أخرى فقد مال إلى كتابة تاريخ عالمي وكوني، بحيث أرخ للفرس والأتراك بالإضافة إلى اليونان والرومان،[30] بالتالي كان مشروعه أوسع من مشروع المقريزي الذي قارب تاريخ مصر فقط، فابن خلدون.

٢. حقول الكتابة

اختلفت وتعددت الحقول المعرفية، التي تناولها كل من المقريزي وابن خلدون في تصنيفاتهم، فتحدثا عن الدولة ومقوماتها، وعن المجتمع وفئاته، كما تحدثا عن الاقتصاد الذي يؤثر في كل ما سبق، فغيابه يساوي انهيار الدولة والمجتمع، وحضوره يقوي الدولة وينمي المجتمع، وانطلاقا من هذا الطرح سنخصص الحديث عن الحقل الاقتصادي لما له من تأثير مباشر على باقي الحقول الأخرى.

لقد أخذ الحقل الاقتصادي الحيز الكبير من كتابات المقريزي، وأعاره ابن خلدون اهتمام كبير، إلا أنه يصعب تحليل واستنباط أراءه في الاقتصاد، حيث أنه لم يضمنها في مؤلف مستقل، بل جاءت متفرقة في كتبه، كما أنه أدرجها في سياق حديثه عن حوادث تاريخية أو ظواهر اجتماعية معينة، فهو لم يفرد لها فصلا أو كتابا عكس المقريزي الذي اهتم بالقضايا ذات البعد الاقتصادي، وذلك عبر تسجيلها في كتب مستقلة، حيث تعد النقود والمعاملات داخل الأسواق والاحتكار، من بعض أبرز مساهمات المقريزي في الاقتصاد، ومن أهم الكتب التي عالج فيها هذه القضايا هو كتاب ''إغاثة الأمة في كشف الغمة''، الذي ألفه في ظروف اقتصادية جد قاسية، من واقع المجاعة التي حلت بمصر ما بين ٧٩٦ و ٨٠٨هـ، وما صاحبها من انتشار الطاعون والوباء.

لقد استهدف المقريزي من كتابه هذا ، توضيح الأسباب التي أدت إلى هاته الأزمة وإلى مخلفاتها، ثم أشار إلى بعض الحلول التي من شأنها رفع الأزمة،[31] كما أشار إلى طبيعة النقود السائدة في مصر فيقول: ''اعلم أرشدك الله إلى صلاح نفسك، وألهمك مراشد أبناء جنسك أن النقود المعتبرة شرعا وعقلا وعادة إنما هي الذهب والفضة فقط، وما عداها لا يصلح أن يكون نقدا''،[32] ونجد ابن خلدون يتحدث عن ظاهرة الاحتكار التي انتشرت في فترات الأزمات والمجاعات، ويربطها بقلة العرض، وكثرة الطلب، كما فرق بالاحتكار الفردي والاحتكار الذي تقوم به الدولة، واعتبره ''أخذ لأموال الناس بالباطل''[33] وهو ما ذهب إليه حتى المقريزي بحيث ربطه بغلاء الأسعار في زمن الأزمة واعتبره فسادا.[34]

ومن الظواهر الاقتصادية التي عالجها المؤرخان، هي ظاهرة غلاء الأسعار، التي لاحظنا اختلاف الرؤى بينهما، فابن خلدون يرى أن رخص الأسعار هو مضر فإذا كانت البضائع رخيصة، فهي تفسد الربح والنماء، ولا يحصل التاجر منها إلا على

العناء دون الحصول على قيمة العمل البشري[35] وهو ما يفسد رأس ماله ويؤثر حتى على الدولة، بحيث تقل جبايتها.[36] بينما يراه المقريزي، غلاء فاحش يربط أسبابه بالظروف السياسية الناجمة عن تقصير الحكام في رعاية مصالح الرعايا، فنجده يصف الغلاء في فترة الخليفة المستنصر بقوله: ''ثم وقع في أيام المستنصر الغلاء، الذي فحش أمره، وشنع ذكره، وكان أمده سبع سنين، وسببه ضعف السلطنة، واختلال أحوال المملكة، واستيلاء الأمراء على الدولة''،[37] كما ربطه بالمتغيرات الطبيعية كالمناخ، ونقصان مجرى نهر النيل، وبعض الآفات الطبيعية الأخرى.

من خلال استقراء بعض الظواهر الاقتصادية عند ابن خلدون والمقريزي، نجد أنهما كانا واعيين بالأسباب الحقيقية وراء بروزها، فلم يركنا إلى التفسير البسيط المرتبط على الخصوص بالعامل الديني، بل عملا على تحليلها والنظر في مسبباتها، كما أنهم اقترحوا حلولا لها.

٣. المصادر:

لم تختلف أنواع المصادر التي اعتمد عليها كل من المقريزي وابن خلدون، فكلاهما اعتمد على ثلاث مواد مصدرية، الأولى هي المصادر الشفوية، التي رجعوا فيها إلى معاصريهم من بين رجال السلطة والفكر والأدب، والفقهاء، أو حتى عامة الناس كالصناع والتجار وغيرهم، أما المصادر الثانية، فهي المكتوبة والمتمثلة في الغالب من كتب الجغرافية والفلسفة (العربية والإغريقية)، والكتب الدينية كالحديث والقرآن.

لقد أشار ابن خلدون إلى العديد من المؤرخين من القرون الهجرية الأولى الذين اعتمد عليهم ، وحتى من القرن السادس والسابع ، ومن بين هؤلاء نجد اسم ''ابن حزم'' يتكرر عنده كثيرًا فقد كان ابن خلدون يستعمله لتأكيد الأنساب أو مقارنتها بغيرها من المصادر الأخرى ،كما نقل عن المسعودي في كتاب ''مروج الذهب''، والبكري في كتاب '' المسالك والممالك''[38] ومجموعة أخرى من كتب التاريخ العام، ، كما نجد المقريزي يعتمد هو الأخر على عدد من المصادر، فنقل عن المتصوفة والفقهاء، كشهاب الدين السهروردي، والشيخ فتح الدين محمد بن سيد الناس[39] كما نجده يرجع إلى المعاصرين منهم كالشيخ أحمد بن علي القصار،[40] ويقول في مناح أخرى'' وأخبرني ثقة''، أو ''وأخبرني من لا أتهم أنه شاهد''،[41] فالصيغة الأولى نستشف من خلالها أن الخبر بالنسبة للمقريزي صحيح وذلك لمعرفته بالمخبر، بينما

الصيغة الثانية، يتحفظ من خلالها على الناقل للخبر، وبالإضافة إلى هذا فقد اعتمد أيضا على كتب التاريخ العام، ككتاب ''معجم البلدان'' لياقوت الحموي، والمسعودي والبكري[42] وغيرهم، وقد اعتمد أيضا على وثائق صادرة عن ديوان المواريث (المراسيم الصادرة عن الدولة)، فاعتمدها من أجل إحصاء عدد الوفيات،[43] كما أن المقريزي كان دقيقا في الإحالة على مصادره، فلم يكن يكتفي بذكر صاحب الكتاب كما يفعل ابن خلدون، بل كان يشير في الغالب إلى الكاتب واسم الكتاب فنجده يقول مثلا: ''وأنشد أبو عمر الكندي في كتاب 'الأمراء'، لسعيد القاص أبياتا.''[44] بالتالي فهو كان يحيل إلى القارئ على مصدر معلومته عبر ذكر اسم المؤِلف والمؤَلف.

بالإضافة إلى هذه المصادر فقد استغل كل من المقريزي وابن خلدون النصوص الدينية، وعلى رأسها القران والحديث، فكثيرا ما نصادف في كتاباتهم استشهادات من النص الديني وذلك إما بطريقة الاقتباس المباشر، أي عبر نقل الآية أو الحديث كاملين مثل ما نجد عند ابن خلدون فيقول مثلا: ''وانظر ما وقع لوزراء الدولة العباسية... ﴿سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ﴾''، المؤمن:٨٥ [45] وإما يتم التلميح والإشارة فقط، وهذا ما نجده عند المقريزي، فيقول: ''وهذا الغلاء دبر أمر البلاد فيه يوسف عليه السلام، وقد ذكره الله سبحانه وتعالى في قرآنه العظيم وتضمنته التوراة''،[46] ولقد جاء الاعتماد على النص الديني لما يتضمنه من قيمة على مستوى الخطاب خاصة في الفترة قيد الدراسة، فهو يضفي نوعا من المصداقية على السياق العام الذي يأتي استخدامه فيه.

خاتمة

في الأخير نخلص إلى أن المعرفة التاريخية التي أنتجها ابن خلدون أثرت على مؤرخي عصره، ومن بينهم تلميذه المقريزي، الذي تجاوب بشكل كبير مع منهج ابن خلدون وذلك ما يبدوا جليا من خلال كتاباته وتصنيفاته، ومن خلال رصدنا لبعض الحقول المعرفية عند ابن خلدون والمقريزي لاحظنا مدى وجود تقارب في طبيعة الحقول المتناولة بالدراسة، وعلى الرغم من هذا فقد حافظ المقريزي على ذاتيته، بحيث خصص جل اهتماماته بتاريخ مصر، بينما قارب ابن خلدون في كتابه ''العبر'' التاريخ الكوني الشمولي، وهذا الاختلاف في مجالات الدراسة هو ما ساهم في بلورة فكر تاريخي عربي شامل، قارب مواضيع مختلفة بمنهجية موحدة، خاصة في الفترات اللاحقة لعصر ابن خلدون والمقريزي. وخلاصة القول إن ما يميز دراسة ابن خلدون بمقارنته مع مفكري عصره، هو الكشف عن التأثير والتأثر الذي حصل خاصة بين ابن

خلدون والمقريزي لاسيما وأنهما من بين أكبر المؤرخين الذي عرفهم العالم العربي من غربه إلى شرقه في القرن السابع والثامن الهجريين.

* * *

المصادر والمراجع

المصادر

- ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، طبعة المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣.
- تقي الدين احمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار، تحقيق: محمد زينهم - مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي ٦، القاهرة، ١٩٩٧.
- تقي الدين، أحمد بن علي المقريزي، إغاثة الأمة في كشف الغمة، دراسة تحقيق: كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠٠٧.
- شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت،١٩٩٢.

المراجع العربية

- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨.
- أومليل، علي، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ اتجاهات -مدارس- مناهج، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ٢٠١٢.
- أنطوان خليل ضومط، التأريخ في العصور الوسطى الإسلامية دراسة نقدية في المناهج، دار الحداثة، بيروت، ٢٠٠٥.
- أنور الجندي، نوابغ الفكر الإسلامي، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٣.
- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات بن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.
- محمد الجوهري، محسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، مكتبة الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٨.

المراجع الأجنبية

-Y. La coste. Ibn Khaldoun naissance de l'histoire, passe du tiers monde nouv, Ed, La découverte, paris 1998.

- Gustave Le bon, La Civilisation Des Arabes, ED Al Biruni, Beyrouth, 2014.

-Ibrahim Oweiss, "Ibn Khaldoun, the father of Economics", Arab civilization challenges and response, state university of New York press, 1988.

مقالات

- علي بركات، "الإقطاع العسكري المملوكي: قراءة في خطط المقريزي، مجلة إبداع مصر، مجلد ٢٠، ٢٠١٢.

– محمد مصطفى زيادة، ''٦٠٠ عام على مولد المؤرخ المصري المقريزي''، مجلة الهلال، عدد ٥، ١٩٦٦، ص ٢٨-٣٤.
– محمد مصطفى زيادة، المقريزي المؤرخ الكبير، مجلة العربي، عدد ١٤، يناير ١٩٦٠، ص ٧٢-٧٩.

* * *

الهوامش

[1] طالب باحث بمعهد الدوحة للدراسات العليا، الدوحة ، قطر.
[2] اشتهر بين الناس باسم ''ابن خلدون'' إلا ان اسمه الفعلي كان ''عبد الرحمن'' وتلقيبه بهذا اللقب راجع الى أحد أجداده القدماء، وهو الجد الذي دخل مع الجند اليمانية إلى الأندلس، قبل ولادة ''عبد الرحمن'' بما يناهز أربع قرون. (انظر، ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦).
[3] ابن خلدون، التعريف، مصدر سابق، ص ١٧.
[4] نفسه، ص ١٨.
[5] شمس الدين السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، دار الجيل، بيروت،١٩٩٢، الجزء الثاني، ص٢٣.
[6] أنور الجندي، *نوابغ الفكر الإسلامي*، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٩٥.
[7] الحسبة: ''هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء بل له النظر فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفعه إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقا، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس، في المعاش وغيرها وفي المكاييل والموازين'' (ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢٦).
[8] نفسه، ص ٧٠.
[9] محمد الجوهري، محسن يوسف، *ابن خلدون إنجاز فكري متجدد*، مكتبة الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٨، ص١٥.
[10] نفسه، ص ١٨.
[11] شمس الدين السخاوي، *مصدر سابق* ، ص ٢٢.
[12] وجيه كوثراني، *تاريخ التاريخ اتجاهات -مدارس- مناهج*، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ٢٠١٢، ص ٥٨.
[13] أنطوان خليل ضومط، التاريخ في العصور الوسطى الإسلامية دراسة نقدية في المناهج، دار الحداثة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ١٩٨.
[14] عبد الرحمن بدوي، *مؤلفات بن خلدون*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٠.
[15] ابن خلدون، **التعريف**، مصدر سابق، ص ٤١٧-٤١٥.
[16] ابن خلدون، *المقدمة*، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٨٨.
[17] علي أومليل، *الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص ٨٢.
[18] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٢.

[19] Y. La coste. *Ibn Khaldoun naissance de l'histoire*, passe du tiers monde nouv, Ed, La découverte, paris 1998, p8

[20] Gustave Le bon, La Civilisation Des Arabes, ED Al Biruni, Beyrouth, 2014, p573

[21] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٢٩٥.

[22] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١١٥.

[23] تقي الدين احمد بن علي المقريزي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار*، تحقيق: محمد زينهم – مديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي ٦، القاهرة، ١٩٩٧، ج١، ص ١٥٤.

[24] نفسه، ص ٥٧١.

[25] أنطوان خليل ضومط، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

[26] ابن خلدون، *المقدمة*، مصدر سابق، ص ١١٦٩.

[27] محمد مصطفى زيادة، المقريزي المؤرخ الكبير، مجلة العربي، عدد ١٤، يناير ١٩٦٠، ص ٣٣.

[28] علي بركات، "الإقطاع العسكري المملوكي: قراءة في خطط المقريزي، مجلة إبداع مصر، مجلد ٢٠، ٢٠١٢، ص ١١٥.

[29] محمد مصطفى زيادة، "٦٠٠ عام على مولد المؤرخ المصري المقريزي"، مجلة الهلال، عدد ٥، ١٩٦٦، ص ٧٧.

[30] علي أومليل، مرجع سابق، ص ١٥٠-١٤٤.

[31] تقي الدين أحمد المقريزي، إغاثة الأمة في كشف الغمة، دراسة تحقيق: كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠٠٧، ص ٣٠.

[32] نفسه، ص ١٥٥.

[33] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

[34] تقي الدين أحمد المقريزي، إغاثة الأمة، مصدر سابق، ص ٩٤.

[35] Ibrahim Oweiss, "Ibn Khaldoun, the father of Economics", *Arab civilization challenges and response*, state university of New York press, 1988, p80.

[36] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

[37] المقريزي، إغاثة الأمة، مصدر سابق، ص ٩٨.

[38] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ١٢٠.

[39] تقي الدين المقريزي، الخطط، مصدر سابق، ص ٥٦٧.

[40] نفسه، ٥٧١.

[41] المقريزي، إغاثة الأمة، مصدر سابق، ص ١٢٠.

[42] المقريزي، الخطط، مصدر سابق، ص ٧٩٥.

[43] المقريزي، السلوك، الجزء الثالث.

[44] المقريزي، الخطط، مصدر سابق، ص ٦٧١.

[45] ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٧٤.

[46] المقريزي، إغاثة الأمة، مصدر سابق، ص ٦.

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

Dossier: Studies on the Risale-i Nur

• Dr. 'Abd al-Ghani al-Haradi: Educational and Learning Methods in the Risale-i Nur 7
• 'Arif 'Ali al-Nayed: Bediuzzaman Sa'id al-Nursi: A Man of the Qur'an..... 31
• Prof. Dr. Farid al-Ansari: Man and the Conception of the Relationship of Belief in the Works of Ustad Bediuzzaman Sa'id al-Nursi 43
• Dr. Hafiza 'Akyawi/Morocco: Bediuzzaman al-Nursi as a Representative of the Contemporary Trend to Understand the Implied Meanings of Prophetic Hadiths63

Miscellaneous Studies

• Dr. Rabih b. Khawiyya: Islamic Literature: A Study of Terms and Concepts ... 79
• 'Atiyya b. 'Atiyya: Recent Readings of the Religious Texts: Studies in Concepts, Terminology, and Methods 115
• Dr. Buha Muhammad 'Abdullah Sidi: Cultural and Religious Identity in Mauritania 143
• Zakariya al-Hakar: Ibn Khaldun and al-Maqrizi: A Comparative Study in Method, Fields, and Sources 177
• Information on Publishing Papers in al-Nur 192
• Contents / Annual Subscriptions 193

Only papers conforming to academic standards will be considered for publication

Only papers conforming to academic standards will be considered for publication