الفُتوَّة الحِكميَّة

درس العرفان السياسي عند سعيد النورسي

جعفر نجم نصر
باحث في الفلسفة وأستاذ أنثروبولوجيا الدين . الجامعة المستنصريّة . العراق

ملخص إجمالي

يقدِّم البحث مقاربة جديدة لصلة الفتوَّة بالعرفان السياسيّ، تلك الصلة التي ظلَّت غائبة أو مغيَّبة عن المراجعات الأكاديميَّة الحديثة والمعاصرة، ظنّاً منها أنَّ مركزيَّة الأخلاق الصوفيَّة (الفتوَّة) لا تلتقي والممارسة الصوفيَّة السياسيَّة؛ ولكن عند التمحيص وإعادة النظر وجدنا أنَّ هنالك تجارب كثيرة هي على صلة وثيقة بالفتوَّة، بل كانت الأخيرة هي الباعث والموجِّه لها في الوقت عينه، وهذا ما أشار إليه ابن عربي وتجسَّد عمليّاً في تجارب مختلفة لمجموعة كبيرة من المتصوِّفة كان الحلاَّج في طليعتهم.

كانت الفتوَّة السياسيَّة لدى العارف بديع الزمان سعيد النورسي بمثابة استكمال لتلك الحلقات التي ابتدأها هؤلاء المتصوِّفة والعرفاء عبر أزمان متباعدة، ولكن ميزته أنَّه سار على وفق تلك المواريث الأخلاقيَّة (للفتوَّة)، وكان يسعى نحو (العمل الإيجابيّ البنَّاء) لأجل مواجهة التحوُّلات السياسيَّة المرعبة التي عاشتها تركيا إبّان عصر كمال أتاتورك وما تلاها، والتي استصحبت سياقات العلمنة لكلِّ جوانب الحياة ولم تقف عند حدِّ السياسة فحسب.

لقد ظهرت مواقف النورسيّ وتلاميذه عبر نشر رسائل النور وتوليد (جيل قرآني) يمتلك عناصر التهذيب والتزكية الروحيَّة(الفتوَّة) لمواجهة مدِّ (الجيل العلمانيّ) الذي داس على منظومة القيم الروحيَّة والتحق بركب الحضارة الغربيَّة، كانت تلك المواقف هي المرتكزات والمنطلقات لأجل قراءة صلات الفتوَّة بالعرفان السياسيّ الذي صنعه النورسي.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العرفان السياسي، التزكية، جيل قرآني، المسؤوليَّة الاجتماعيَّة، الخدمة الإيمانيَّة.

علوم المبدأ
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

تمهيد:

لعلَّ العنوان بجزئه الأول وبجزئه الثاني الذي يحيل إلى مصطلح مركَّب يبدو متناقضاً بين العرفان الذي هو تجربة ذوقيَّة روحيَّة باطنيَّة فرديَّة خارج دائرة المجتمع وانشغالاته، ومصطلح السياسة الذي يشير إلى عمليَّة بشريَّة أداتيَّة لإدارة السلطة وشؤون الدولة عموماً، وهو أمر دنيويٌّ صرف ولا شأن له بعالم الباطن أو عالم الأخرويَّات.

في حقيقة الأمر، إنَّ الفتوَّة على صلة وثيقة تماماً بالعرفان السياسيِّ بوصفها الأداة أو الوسيلة العمليَّة التي يتوخَّى من خلالها العارف إعادة إنتاج المجتمع السياسيِّ، إذ من دونها تظلُّ مشاريع السياسة الأخلاقيَّة أو أخلاقيَّات السلطة أو الدعوة إلى التغيير السياسيِّ مجرَّد يوتوبيا حالمة لا أرضيَّةَ صلبةً لها، أو بعبارة أدقَّ لا منطقَ ممارساتيّاً/عمليَّاتيّاً أخلاقيّاً مباشراً لها، وبذلك تكون الفتوَّة بمثابة الحاضنة والوسيلة والغاية في الوقت عينه لأيِّ إصلاح للمملكة الإنسانيَّة وشؤونها السياسيَّة (التي هي محلُّ اهتمام المقال).

وهنا نلحظ الفرق بين من يقدِّم الرؤى السياسيَّة أو المشاريع السياسيَّة للإصلاح والتغيير السياسيِّ من دون مرجعيَّة أخلاقيَّة (مرشدة) عبر أيديولوجيَّات مصلحيَّة، آنيَّة، تستبدل المستبدَّ بمستبدٍّ آخر أو الفساد السياسيِّ لمجموعة بمجموعة أخرى، أو تهدم طغياناً سياسيّاً ما لتقيم بدلاً منه طغياناً جديداً تحت ذرائع شتَّى!؟ .

ثمَّة فرقٌ أيضاً بين هذه الرؤى والإيديولوجيَّات والاستراتيجيَّات التي لا سند أخلاقيّاً ضامناً لها، وبين الرؤى العرفانيَّة والصوفيَّة السياسيَّة الإصلاحيَّة التي لا تتحرَّك إلاَّ ومنطق الفتوَّة يوجِّهها ويرعاها ويساندها في كلِّ خطوة من خطواتها، إذ إنَّ بناء الظاهر (المجتمع والدولة) لا يستقيم من دون بناء الباطن (إصلاح النفس وتهذيبها)، وهذا ما تمثِّلهُ الفتوَّة فكراً وممارسة ورعاية.

وهنا نتساءل: كيف استطاع النورسيُّ أن يجمع بين الفتوَّة من جهة وبين العرفان السياسيِّ من جهة أخرى؟ وكيف استطاع صياغة منطق جديد للفتوَّة يتلاءم والتحوُّلات السياسيَّة حينئذٍ؟ وعن أيِّ نمط أو صيغة من العرفان السياسيِّ لديه نتحدَّث؟ وهل تناول السياسة بمنهج جديد، وكيف ذلك وهو من اعتزل السياسة بنصوص صريحة؟ أم أنَّه كان يتحدَّث عن بناء الباطن وبناء المجتمع قبل بناء السياسة وظاهرها؟ ثمَّ هل استطاع تمرير عرفانه السياسيِّ بحاضنة (الفتوَّة) تحت وطأة الضغط السياسيِّ الرهيب بعد علمنة الدولة والمجتمع في تركيا؟ وبذلك النحو استطاع تمرير خطابه السياسيِّ من خلال (الفتوَّة) ذاتها ؟...هذا ما سنسعى للوقوف عليه والكشف عن مضامينه.

أوَّلاً: في التصوُّف والفتوَّة والسياسة / مدخل تأطيريّ:

من المفيد القول أنَّ ظهور المتصوِّفة والعُرفاء في داخل الإسلام إنمَّا جاء بوصفه رد فعل ضدَّ السياسة وأهلها من الخلفاء والأمراء والوزراء وقادة جيشهم، فأخلاقيَّات الفتوَّة تجعلهم أمام مسؤوليَّة اجتماعيَّة وسياسيَّة في آن واحد. والفتوة كما أوجزها حسن حنفي نقلاً عن المدوَّنات الصوفيَّة: عذر الإخوان في الزلأَّت وعدم معاملتهم بما يوجب الاعتذار. هي إذن الشهامة، وهي احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين، وتقوم على إنكار الذات والتضحية بالنفس في سبيل الآخر. فمن النفاق لبس لباس الفتيان من دون حمل أثقالها. والفتوَّة رؤية أعذار الخلق وتقصير الذات، وتمامهم ونقصانها، والشفقة عليهم كلِّهم بِرِّهم وفاجرهم، وكمالها هو عدم الانشغال بالخلق عن الله.

والفتوة كذلك رؤية فضل الناس بنقصان الذات، وهي سمة التواضع، وعدم رؤية الإنسان زيادة فضل له على غيره، وهي فضيلة من دون رؤية النفس فيها...، وهي كفُّ الأذى، وبذل الندى، والمسالمة لدرجة عدم منافرة الفقير ومعارضة الغنيِّ وهما ضروريَّان للتغيرُّ الاجتماعي. فالفتى من كسر الصنم مثل إبراهيم، وتكسير الأصنام رمز للقضاء على الضلال الدينيِّ والانحطاط الخُلقيِّ والفساد الاجتماعي. كما أنَّ الفتوَّة هي عدم الهروب من المسائل وعدم الاحتجاب من القاصدين[1].

من هنا، فإنَّ الفتوة هي الحركة الإنسانيَّة الدائبة والمستمرَّة في خدمة المجتمع، وأي شأن من شؤونه، فما بالك، بأهمِّ شأن وهو السياسة وواقع السلطة وتأثيراتها، سلباً أم إيجاباً، ضمن أخلاقيَّات الفتوَّة الاعتناء بشؤون الخاصَّة والعامَّة.

بعبارة أخرى، ولتوضيح معاني الفتوَّة، أو الفتوَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة (إن صح التعبير)، نجد قراءة عصريَّة لها بقلم محمد بن الطيّب تحت عنوان موسَّع هو (من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف) وضمن عنوان فرعيٍّ هو (في صنع نماذج السلوكيَّة الحسنة فرديّاً وجماعيّاً)، إذ قال: إنَّ لدى أقطاب التصوُّف شعوراً مرهفاً بالمسؤوليَّة عن البشر جميعاً فهم متَّفقون على العمل من أجل إنقاذ البشر من الفقر والذلِّ في الدنيا ومن العذاب في الآخرة. ولعلَّ أبرز نموذج لذلك هو الحلاَّج باعتباره متصوِّفاً على الجهتين: جهة التصوُّف الاجتماعيِّ المناضل، وجهة التصوُّف العرفانيِّ، وربما كان هذا الصوفيُّ الكبير مركز الصدارة من اهتمامات ماسينون والقطب من بحوثه، لأنَّه رأى فيها شبهاً بالمسيح المطلوب،...[2].

---

[1]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الأول: الوعي الموضوعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص862.

[2]- محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف، مقالة في كتاب: التصوُّف والعنف، لمجموعة باحثين، إشراف: صابر سويسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2021، ص197.

وفي سيرة الحلاَّج من الأخبار ما ينطبق على هذه المسؤوليَّة العامَّة، فقد اتَّسم سلوكه بالتسامح المطلق والاستعداد للفداء، فكان يزور المرضى والبؤساء لا من المسلمين فحسب، بل من النصارى واليهود والوثنيين أيضاً. لقد عبرَّ أمام الجمهور عن رغبته الغريبة في الموت منبوذاً من أجل نجاة الآخرين، وهو ما يدلُّ على رغبة جامحة في أن يجود بنفسه لله قرباناً يفتدي جميع الخلائق. ولا يقتصر مثل هذا السلوك الاجتماعيِّ الإنسانيِّ على متصوِّفة المشرق، بل إنَّنا نجد له أشباهاً ونظائرَ وشواهدَ كثيرة عند متصوِّفة المغرب الإسلاميِّ تدلُّ على أنَّ الصوفيَّ غيري المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديَّة ومصلحتها ونفعها، وإنما همُّه مساعدة غيره، وخاصَّة من الفقراء والمستضعفين وذوي الحاجة[1] .

وينبغي القول أنَّ فعل المعارضة بحدِّ ذاته هو فعل المتصوِّفة والعرفاء على طول الخطِّ إلاَّ بحالات شاذَّة هنا وهناك، إذ قال الكاتب هادي العلوي عن تلك المعارضة عندهم: لم يستعمل مشايخنا (يقصد المتصوِّفة والعرفاء)، هذا المصطلح الذي هو من مستحدثات جيلنا لكنَّهم مارسوه بوصفه مسلكاً للخروج من قيد الأغيار، وتعني المعارضة قطع العلاقة مع الدولة وأربابها، والدعوة إلى - أو العمل- على تغييرها، فالدولة شيطان تتألَّف من شياطين، وفعلها شيطانيٌّ، وسلوك أربابها شيطانيٌّ، وشيطانٌ من يعاملها ويتعامل معها، وتتألَّف منهم جملة الأغيار المقيمين في دار الضدِّ والحسِّ والشهوة، وهم عماد الظلم ومنشأ الظلمة والخلق منهم في بوار[2].

هذهِ المعارضة تجسَّدت بمظاهر اجتماعيَّة وثقافيَّة بل وسياسيَّة متعدِّدة على مدى العصور، ولهذا وجدنا كبار العرفاء من أوائل المقتولين على أيدي السلطة(الحلاَّج، السهروردي، عين القضاة الهمذاني) وغيرهم الكثير، وإذ كان هؤلاء يناوئون السلاطين في العالم الإسلامي، فإنَّ الكثير من المتصوِّفة في عصور لاحقة دخلوا في صراع مع السلطات السياسيَّة الاستعماريَّة في عدد من البلدان لاسيما في شمال أفريقيا.

في هذا السياق، ينبغي التذكير بما قاله الكثير من الباحثين حول عصر ظهور التصوُّف والعرفان، والذي ظهر بوصفه اتِّجاه معارضة صامتة للوهلة الأولى إزاء عالم الإسراف والبذخ ومظاهر الفسق والفجور التي سادت العالم الإسلامي بعد تزاحم الفتوحات وتضخُّم بنية الدولة الإسلاميَّة من جهة مواردها الماليَّة (الخراج) الذي بلغ حدَّ التخمة.

يذهب الباحث علي سامي النشار إلى أنَّ الزهد ومظاهر التقوى كانت موجودة في القرن الأول الهجري، وأنَّ الكثير من هؤلاء الزهَّاد ظهروا معارضين لبعض الخلفاء أمثال أبي ذر الغفاريِّ والحسن

---

[1]- المصدر نفسه : ص197-198.

[2]- هادي العلوي، مدارات صوفيَّة: تراث الثورة المشاعيَّة في الشرق، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - بغداد، ط2، 2007، ص49.

البصريِّ وغيرهما الكثير، ولكن لم تظهر اللُّغة الاصطلاحيَّة وتقعيد القواعد الصوفيَّة والعرفانيَّة إلاَّ في القرن الثاني الهجريِّ، والأمر الجوهريُّ هو أنَّ هنالك روحاً للمعارضة كانت تسري في هذين القرنين إزاء ترف السلطة ومفاسدها[1].

ولا يخرج كامل مصطفى الشيبي عن ذلك الأمر كثيراً، بل يزيد عليه بالحديث المفصَّل عن خصوصيَّة المجتمع الكوفيِّ وبداية تشكُّل حركة للزهد على نطاق واسع، إذ يقول: أمَّا ميادين الزهد الكوفيِّ فقد تعدَّدت، ووجدنا فيها الزهد الإسلاميَّ الأصيل القائم على التواضع في الملبس والمأكل، والتزام تلاوة القرآن، والخوف من عذاب الآخرة، ووجدنا في الكوفة الزُّهد المنبعث من عذاب الآخرة، والزهد الآتي من الأحداث التي تناوبت عليها من قتل ذريع، ومن خيانة، ومن نصرة للباطل، ومن حسرة على العجز عن ردِّ الظلم. وسنرى أنَّ الكوفة ستكون مثابة للبس الصوف في العالم الإسلاميِّ كلِّه، وسيتبيَّن لنا أنَّ ذلك كان مقصوراً عليها، وكان تعبيراً عن معارضة سلبيَّة، وفوق هذا كان في الكوفة أول من تسمّى صوفيّاً وأول من قال بالولاية الصوفيَّة[2].

يعلِّل الشيبي هذا السلوك ويربطه بما جرى في عصر الفتنة إبَّان الخليفة الثالث، وثمَّ صراع معاوية بن أبي سفيان والإمام علي بن أبي طالب، وثورة الإمام الحسين، ونكص أهل الكوفة على عقبيهما، ومن ثمَّ شعورهم بالندم الشديد ومحاسبة النفس، مما دفعهم إلى ذلك. ولكنَّ هذا الأمر يعدُّ معارضة سلبيَّة لأنهم لم ينصروا الحقَّ وأهله آنذاك.

وتأسيساً على هذا العصر، واعتماداً على أنموذج سعد بن أبي وقَّاص، يرى الباحث السنغاليُّ الأصل الفرنسيُّ الجنسيَّة سليمان بشير ديان أنَّ المتصوِّفة كانوا انسحابيين من الحياة السياسيَّة من جهة، وغير مدركين لتماميَّة وجود دولة إسلاميَّة يوالونها أو يسعون دائماً لإقامتها من جهة أخرى!؟. إذ يقول: يقف سعد بوصفه نموذجاً مثاليّاً في عيون المسلمين لما يعنيه (القتال في سبيل الله بالأموال والأنفس) خاصَّة الصوفيين منهم، عندما أصبح في نهاية حياته رمز التوجُّه الواضح الذي يقف أمام الدولة وجهاً لوجه. وخلال الفتنة والحروب الطاحنة التي شقَّت المجتمع المسلم، بدءاً من السنوات الأخيرة من حكم الخليفة الثالث عثمان (ت656م) إلى أن بلغت ذروتها في المعارك بين علي الخليفة الرابع، ومعاوية الذي تمرَّد عليه (بدءاً من عام 656م وحتى وفاة علي عام 661م)، انسحب سعد بن أبي وقَّاص، ببساطة من المجال العام، رافضاً الانحياز وتأييد أحد الطرفين في مسألة الخلافة السياسيَّة – الدينيَّة، وعندما تمَّ الضغط عليه ليفعل ذلك، نقل عنه أنه قال: لن أشارك في القتال حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان يقول هذا مؤمن وهذا كافر. يستدعي هذا الموقف

[1]- ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفيِّ في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1977، ص63-65.
[2]- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، الجزء الأول، منشورات الجمل-بيروت-بغداد، 2011، ص280.

ملاحظتين اثنتين: الأولى وثيقة الصلة بما يسمَّى الدولة الإسلاميَّة، والثانية معنيَّة بما يمكن تسميته بالنزعة الصوفيَّة للانسحاب[1].

ثمَّ يستمر ليقول: كان للطريقة التي انسحب بها سعد بن أبي وقَّاص من الميدان العام، حيث كان وجوده قد يعني الإجابة عن السؤال الصعب حول من يجب أن يكون الخليفة، إرثٌ غنيٌّ، وقد تبنَّاها عدد من الفلاسفة والصوفيين ونظَّروا لها، وكان أبو نصر الفارابي (874-905م) الذي يمكن اعتباره مؤسِّس التراث الإسلاميِّ للفلسفة السياسيَّة المتجذِّرة في تعاليم أفلاطون أحد هؤلاء، وتبعه في ذلك الفيلسوف ابن باجة (1085-1138م)، الذي اعتبر أنَّ الدرس الرئيس الذي يمكن أخذه من فلسفة أفلاطون هو أنَّ: (المدينة الفاضلة) يوتوبيا مستحيلة، ولذلك فقد رفض مجرَّد فكرة تدخُّل ((محب الحكمة Lover of Wisdom)) في شؤون الدولة[2].

نلاحظ هنا أنَّ الباحث ديان يمظهر مدَيات الانسحاب الصوفيِّ من المجال السياسيِّ ويجعله يأخذ منطقاً فلسفيّاً كذلك عادَّاً تجربة أبي وقَّاص أنموذجاً متكرِّراً احتذى بهِ الفلاسفة والمتصوِّفة على حدٍّ سواء، على اعتبار أن اليوتوبيا السياسيَّة أمر مستحيل، ومن ثمَّ الانخراط في أيِّ ممارسة سياسيَّة هي أمرٌ عبثيٌّ، بل ليُسهِمَ في تلويث صاحبه وإعاقته عن القيام بالعمل المثمر الخادم لشؤون المجتمع وأعضائه.

ثمَّ يستمر قائلاً: تقليد تقدير الانسحاب بالطريقة التي قام بها سعد بن أبي وقَّاص بوصفها ردَّ فعل على حالة الشؤون العامَّة، تمَّ استحضارها كثيراً من فلاسفة حديثين، اعتبر محمد إقبال أنَّ واحداً من الأسباب المبكرة لحالة التحجُّر التي وجد فيها الفكر الدينيَّ للإسلام نفسه بعد القرن الثالث عشر هو حقيقة أنَّ أفضل العقول المسلمة انسحبت من حالة الوهن التي انتابت الشؤون العامَّة واختاروا مسار الانسحاب في تصوُّر نيو- أفلاطونيٍّ يقدِّر الحياة التأمُّليَّة "Viata Contempativa" قبل كلِّ شيء. يقول إقبال إن: الروح الغيبيَّة الكليَّة في الصوفيَّة المتأخِّرة حجبت رؤية الناس عن مفهوم مهمٍّ جدّاً في الإسلام كأدب اجتماعيٍّ، وبتقديمه إمكانيَّة التفكير المتحرِّر بجانبه التأمُّليِّ، فقد جذب وأخيراً امتصَّ أفضل العقول في الإسلام ولذلك، فقد تُركت الدولة المسلمة بشكل عام بأيدي متوسَّطي القدرة فكريّاً، والأغلبيَّة غير المفكِّرة في الإسلام، بلا شخصيَّات ذات معايير عليا لتقودهم، ووجدوا الأمن فقط بالاتباع الأعمى للمدارس [3].

---

[1]- سليمان بشير ديان، الصوفي والدولة، مقالة في كتاب: ما وراء الغرب العلماني، تحرير: عقيل بلغرامي، ت: عبيدة عامر، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018، ص41-42.

[2]- المصدر نفسه، ص47-48.

[3]- المصدر نفسه،ص50_51.

(10) لتفاصيل أكثر يُنظر: خليل عبد الكريم، شدد الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2011، ص328 وص334.

لا أعتقد أنَّ اختيار شخصيَّة مثل ابن أبي وقَّاص كان أمراً دقيقاً وملائماً بالنسبة إلى ذلك العصر، وكان الأولى اختيار شخصيَّة أكثر ورعاً وزهداً من قبل الأستاذ ديان، وكان جيل وعصر بن أبي وقَّاص يضمُّ شخصيَّات مشهورة بالميل الصوفيِّ والعرفانيِّ الواضح أمثال: عمَّار بن ياسر وأبي ذرٍّ الغفاريِّ وأضرابهم، إذ كان الأنموذج هذا من كبار أصحاب الإقطاعيَّات والثروات بعد فتح العراق وعاش حياة ترف كبيرة[1].

ولربما كان الكاتب نفسه (ديان) لا يعرف الحقَّ وأهله في ذلك العصر، فوجد أنَّ أبي وقَّاص يمثِّل ذاته، أي أنَّه اختاره كإسقاط نفسيٍّ وذلك لعدم اتّضاح الرؤية أمامه، أن انسحاب المتصوِّفة والكثير من الفلاسفة يرتبط بأمر جوهريٍّ لم يلتفت إليه (ديان) مطلقاً وهو (شرعيَّة السلطة) هل كانت موجودة أم أنَّ الحاكم والنظام هو منطق المغالبة المسند إلى (العصبيَّة) بالمعنى الخلدونيِّ؟ وهذا الأمر هو ما استشعره هؤلاء وليست مسألة علمانيَّة الدولة آنذاك التي وجدوا فيها مبرِّراً للانسحاب ولعدم نصرة طرف على آخر!؟.

ولعلَّ محمد إقبال أدرك ذلك وزاد عليه أنَّ الإسلام الطرقيَّ هو الخطر الماحق لتجارب المتصوِّفة والعرفاء، لأنَّ التنظيمات الصوفيَّة أيّاً كانت (إخوانيَّات أو هياكل طرقيَّة) أو نحو ذلك ستكون مبعثاً للبحث عن مصالحها الماديَّة ومن ثمَّ تدخل في هدنة مع الوضع السياسيِّ القائم، وهذا ما جرى في المشرق والمغرب على مدى قرون إلاَّ حالات محدودة دخلت في صراع سياسيّ.

يقول الباحث بومدين بوزيد بهذا السياق: ظلَّت ظاهرة التحالف مع السلطة أو التمرُّد عليها ملازمة للطرقيَّة الصوفيَّة التي هي شبيهة ما ننعته اليوم بالإسلام السياسيِّ، ولعلَّ الصورة تتَّضح حين نعلم أنَّ بعض الطرقيين كانوا مباركين للمستعمر الفرنسيِّ، وهذا لا يطعن فيها كطريقة صوفيَّة ولكن علينا أن ندرك التفاوت والاختلاف بين مرحلة وأخرى...[2].

وقد تزامنت مواقف بعض المتصوِّفة وأحكامهم الفقهيَّة-الباطنيَّة مع قيام بعض الانتفاضات واستغلَّها المستعمر، كمنشور محمد الموسوم (3 فيفري 1883) الذي يحرِّم على أتباعه الثورة، ويلغي من يتدخَّل في السياسة، كما استعمل الفرنسيون سمعة الشاذليَّة وطلبوا تأييدها في حربهم سنة 1914 فقد أصدر شيخ زاوية قصر البخاري فتوى مضمونها طاعة الفرنسيين لأنَّهم (أولو الأمر) وهنا فسِّر أولو الأمر بأنَّهم الحكام الفرنسيون، وقد كان أول الخارجين عن ثورة بوعمامة عام 1881 أتباع الزيَّانيين والتيجانيَّة [3].

---

[1]

[2]- بومدين بوزيد، التصوُّف والسلطة: جدل المقاومة والسلم ورمزيَّة صاحب الوقت، دائرة الأمَّة، الجزائر، 2012، ص85.

[3]- المصدر نفسه، ص87.

وعليه، يمكن القول أنَّ المتصوِّفة والعرفاء الأوائل كانوا كأفراد هم أكثر مواجهة للأمر السياسيِّ من التنظيمات أو الإسلام الطُّرقيِّ، ولهذا الأمر دلالة واضحة من جهة أنَّ نفي المصالح بوجود الجماعة صعب بالنسبة إلى بعض الطرق وزعمائها وليس جميعهم لأنَّ بعضهم دخل في مواجهة مع المدِّ الاستعماريِّ كما نعلم أمثال (السنوسيَّة) وغيرهم، هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإنَّ صلة تجربة الباطن بالنسبة إلى العارف مع عالم الظاهر (الدنيا وشؤونها) ستكون تجربة فرديَّة ذوقيَّة خاصَّة، لا تؤثر فيها الضغوط الحياتيَّة التي يمكن مصادفتها في الطرق التي أصبحت مرتبطة اقتصاديّاً بحسب اتّساع عدد أسر المريدين والذين لم تكتمل لديهم عمليَّة السير والسلوك كما لدى كبار العرفاء، ولهذا كانوا يتأثَّرون سريعاً بالضغوط السياسيَّة، ويخضعون لها إلاَّ البعض منهم وهم عدد ضئيل بطبيعة الحال.

لا ريب في أنَّ المسألة معقَّدة للغاية، ولا يمكن اختزالها بسببين أو علَّتين، وذلك لأن الكثير من الامور متداخلة ضمن سياقات اجتماعيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة فرضت نفسها على الكثير من الطرق الصوفيَّة والعرفاء، ونحن هنا لسنا بصدد الدفاع بقدر ما نبحث عن مشهديَّة سياسيَّة متعدِّدة الأوجه لممارسة العرفاء والمتصوِّفة في عصور متفاوتة.

في قبالة ذلك كلِّه، نجد أنَّ هنالك دولة أو سلطة روحيَّة تسيّر شؤونهم إن كان ضمن مدَيات علاقة العرفاء بعضهم ببعض، أو من خلال علاقة المريدين المخلصين بوليّهم أو شيخهم الروحيِّ (شيخ الطريقة)، ولقد تحدَّث الباحث حسن محمد الشرقاوي عن هذا الأمر فأطلق على عالم السياسة الباطنيَّة هذا ومتعلِّقاته اسم (الحكومة الباطنيَّة)، وقال: لهؤلاء الصالحين، دولة وحكومة، ونظام رئاسة، وطاعة وإخلاص، وأحكام، واتصالات، ومجالس واجتماعات، وأوامر وتعليمات، وسلطات واختصاصات، وليس كما نراها في الحكومات المدنيَّة، أو في القوانين الوضعيَّة، أو في الدساتير والقواعد القانونيَّة، وإنما دستورهم لم يضعه من البشر أحد، وقانونهم لم يضعه أحد من الناس، وإنما خصَّهُ رب الناس، وخالق الموجودات، الحقُّ تعالى إله العباد [1].

لا بد من الإشارة إلى أنَّ الأولياء يتصل بعضهم ببعض عن طريق المبشِّرات، وهي رؤى يراها المؤمن فتتحقَّق له، ويتقابلون بطريق التوجُّه رغم بعد الزمان والمكان، ويُلهَمون إلهاماً بالمغيَّبات، وحلول المشكلات، ودولتهم تقوم على مصادر ثلاثة: الرؤيا، والطاعة، والاخلاص،...، ويتأكد للدولة الباطنية وجودها بما يفيض الله على اعضائها من كشوفات وانتصارات وفتوحات، وفيوضات، وما يُمنُّ عليهم من نِعم ومِنن وعطايا ومشاهدات وتجلّيات، وما يتولاَّهم الله برعايته من رحمات، فيفتح عليهم، فيصبحون في عباده المخلصين، إذا قالوا صدقوا، وإذا وعدوا أنجزوا،

[1]- حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنيَّة، المؤسَّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص20.

لهم فراسات وتوسُّمات، ورؤى وكرامات، وحكم ومعارف، وعلوم إشراقيَّة عجز عنها الوصف ويقف أمامها العقل حائراً [1].

بطبيعة الحال، إنَّ الحديث هنا عن حكومة روحيَّة خاصَّة لا تسري سلطاتها الروحيَّة على أفراد المجتمع كافَّة، إذ هي مخصوصة بأبناء الطرق الصوفيَّة وجملة العرفاء الموجودين، ولكن السؤال المحوريَّ الذي يطرح هنا هو: هل لهذهِ الحكومة الباطنيَّة تأثير على الدولة وسلطتها السياسيَّة وسائر المؤسَّسات المرتبطة بها؟: وهل هؤلاء أعضاء هذهِ الحكومة الباطنيَّة لهم أدوار أو وظائف سياسيَّة، ومن ثمَّ لديهم مواقف سياسيَّة واضحة؟.

لا يمكن أن يكون لها أثر سياسي أو نشاط سياسي مباشر وواضح ولكن انعزالها وانسحابها عن المشهد السياسي بالضرورة سيكون ذا صيغة معارضة بطبيعة الحال، ولعل السلطات السياسية في الكثير من البلاد تسعى إلى إرضائها، لما لها من دور كبير في العملية الانتخابية كما في مصر والمغرب والجزائر على وجه الخصوص، ومن ثم فإن دورهم سلبي بنحوٍ ما، ولكن احدى ايجابياتهم هي ترشيد سلوك أعضائها أو مريديها الذين ينتشرون بين المدن والارياف بنحوٍ كبير، ولعل السلبية السياسية هي الطاغية عليهم عموماً.

ولكن المعوّل دائماً منذُ القرن الثالث الهجريِّ إلى القرن المعاصر كان ولا يزال على العرفاء المتفرِّقين هنا وهناك في العالم الإسلامي، وهذا الأمر أشار إليه وأكَّده العارف الأكبر الشيخ محي الدين بن عربي، من خلال حديثه الدائم عن الولاية المطلقة لـ(الوليِّ) العارف. وهذا ما فصلَ في وظائفه ومن جملته الوظائف السياسيَّة في كتابه المبرَّز في هذا الشأن (التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة) والذي يقابل فيه بين العوالم الماديَّة والاجتماعيَّة والباطنيَّة، وقد وصفه قائلاً: وهو مشتمل على مقدِّمة وتمهيد وواحد وعشرين باباً من دقائق التوحيد في تدبير الملك الذي لا يبيد على الترتيب الحكميِّ والنظام الإلهيِّ، وجاء غريباً في شأنه ممزوجاً رمزه ببيانه، يقرأه الخاصُّ والعامُّ ومن كان في الحضيض الأوهد ومستوى الجلال والإكرام. (قد علم كلُّ أناس مشربهم) ففيه للخواصِّ إشارة لائحة وللعوامِّ طريقة واضحة، وهو لباب التصوُّف، وسبيل التعرُّف بحضرة الترؤُّف والتعطُّف، يلهج به الواصل والسالك، ويأخذ حظَّه منه المملوك والمالك، يُعرب عن حقيقة الإنسان وعُلوِّ منصبه على سائر الحيوان، وأنه مختصر من العالم المحيط، مركَّب من كثيف وبسيط، لم يبق في الأماكن شيء إلاَّ أودع فيه أول منشئه ومبانيه، حتى برز على غاية الكمال، وظهر في البرازخ بين الجلال والجمال [2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص20.

[2]- محي الدين بن العربي، التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص70.

ويقابل الشيخ الأكبر بين الممالك الثلاث: عالم الأفلاك والأجرام، وعالم الطبيعة (النبات والحيوان)، وعالم الإنسان كيما يصل بين تداخلهنَّ وتمازجهنَّ وتشابههنَّ، ولكنه يولي لعالم الإنسان أو المملكة الإنسانيَّة الحصَّة الأوفر لمقام الإنسان (خليفة الله)، وهنا تظهر ملامح الرؤية السياسيَّة لديه والتي تتمظهر بحسب المنطق العرفانيِّ والعالم الباطنيِّ للإنسان الكامل أو الساعي للكمال ضمن شؤونه كافَّة ومن ضمنها (الشأن السياسيُّ) الذي لا يغيب عنه. وفي هذا يقول: ولمَّا أردنا أن نأخذ في مقابلة النسختين العالم الأكبر والأصغر على الإطلاق في جميع الأسرار العامَّة والخاصَّة، رأينا أن ذلك يطول وغرضنا من العلوم ما يوصل إلى النجاة في الآخرة، إذ الدنيا فانية داثرة، فعدلنا إلى أمرٍ يكون فيه النجاة ويتمشَّى معهُ المراد الذي بنينا عليه كتابنا وهو: أنا نظرنا الإنسان فوجدناه مكلَّفاً مسخَّراً بين وعدٍ ووعيدٍ، فسعينا في نجاته ممّا توعد بهِ وتخليصه لما وعد الله فاضطرَّنا الحال في إقامة القسطاس عليه من العالم الأكبر، فقلنا: أين ظهرت الحكمة من الخطاب والوعد والوعيد من العالم الأكبر؟ فرأينا ذلك في حضرة الأمر والنهي وحضرة الإمامة ومقرّ الخلافة، فوجدنا الخليفة شاهداً، فيه ظهرت الحكمة وأثر الأسماء وعلى يديه تنفعل أكثر المكوّنات المخلوقة للباري تعالى. فتقصَّينا الأثر وأمعنَّا النظر في حظِّ الإنسان من هذه الحضرة الإماميَّة، فوجدنا في الإنسان خليفة ووزيراً وقاضياً وكاتباً، وقابض خراجٍ وجبايات، وأعواناً ومقابلة أعداء، وقتلاً وأسراً إلى أمثال هذا مما يليق بحضرة الخلافة التي هي محلُّ الإرث، وفي الأنبياء انتشرت راياتها ولاحت علامتها، وأذعن الكلُّ لسلطانها[1].

هي مقابلة تامَّة بين الدولة بالمعنى الخاصِّ بأدواتها أو مؤسَّساتها باختلاف العصور وبين الإنسان الحاوي لذات تلك الأدوات، فالخليفة عنده هو الروح، والذي يضع لها واجبات ومشاغل خاصَّة، والوزير عنده هو العقل، والقاضي هو العدل، وهكذا يستمر ابن العربي في بيان معالم تلك الدولة أو الحكومة الباطنية التي تقابل عالم الظاهر والحس في الدنيا، وما مراده إلاَّ ليبيّن أن إصلاح الباطن كفيل بإصلاح الظاهر والتي في مقدِّمتها (السلطة) ومؤسَّساتها الراعية لها، ونحيل القارئ إلى الكتاب للمراجعة والبحث عن المماثلة والمطابقة بين ما قاله ابن عربي وبين الدولة في صيغتها الواقعيَّة.

ثانياً: الفتوَّة عند النورسي / من تهذيب الذَّات إلى المسؤوليَّة المجتمعيَّة:

إذا كانت الفتوَّة وأخلاقيَّاتها المتعدِّدة هي مدار التصوُّف الإسلاميِّ، فإنَّ عمليَّة رصدها وسردها من خلال سيرة حياة العارف النورسيِّ (1877-1960)، أمرٌ غاية في المشقَّة، ولكن التوقُّف عند محطَّات معيَّنة منها وهي كثيرة للغاية يكفينا مؤونة تفصيلاتها الهائلة من عمره الشريف. ونعتقد

[1]- المصدر نفسه، ص77.

أنَّ الفتوَّة في حياته اقترنت بثلاثة أنماط أو صيغ للتصوُّف، والتي نقتبسها عن حسن حنفي الذي تحدَّث عن ثلاثة أنواع للتصوُّف لأجل الضبط اللُّغويِّ والاصطلاحيِّ والمراحليِّ له ، وهذه الأنواع هي:

أ- التصوُّف الخلقي: ويعني الدخول في كلِّ خلق سنيٍّ، والخروج من كلِّ خلق دنيٍّ ، ...، ولا يؤخذ التصوُّف فيه من القيل والقال، لكن من الجوع أي من التجربة وترك الدنيا، والتخلّي عن المألوف والمستحسن، التصوُّف صفاء المعاملة مع الله والعزوف عن الدنيا.[1]

ومجاهد أغر مثل الأستاذ النورسي المتَّخذ الأنبياء (عليهم السلام) قدوة ورائداً في التجرُّد والاستغناء يلازمه الاقتصاد حتى يصبح شيمته الفطريَّة وخصلته العاديَّة، فيكفيه من القوت اليوميِّ قليل من الحساء وكأس من الماء وقطعة من الرغيف، فهو يحصر اقتصاده في المأكل والمشرب والملبس وما إليها من الأمور البسيطة، بل وسعه بعدم الإسراف بالقيم المجرَّدة والأمور المعنويَّة مثل الفكر والاستعداد والقابليَّة والوقت والزمن والنفس.[2]

فملكوت الصوفيِّ ليس من هذا العالم مثل ملكوت بوذا، وعلاقة الصوفيِّ الكاذب الغنى بعد الفقر، والعزُّ بعد الذلِّ، والشهرة بعد الخفاء، والتحوُّل من الآخرة إلى الدنيا. والتصوُّف فقر وذلٌّ وخفاء، عزلة وتواضع وكمون. هو التحوُّل عن العالم والقوَّة والشهرة. وهو التمسُّك بالفقر والافتقار، والتحقُّق بالذلِّ والإيثار وترك التعرُّض والاختيار[3] .

إنَّ مسلك الفتوَّة بقوَّة وبصدق، طريقٌ لا حياد عنه، وهذا ما حدث لدى النورسيِّ الذي لم يكتفِ بمظهريَّة العلم الصوفيِّ والعلامات المشهورة فيه، بل ذهب نحو ما سمَّاه (عودة الصحوة الروحيَّة) وهو الفعل والعمل المباشر(الفتوَّة العلميَّة)، إذ قال عن تحوُّله الروحيِّ التامِّ سنة 1919م/1336: وبينما كنت أحسُّ بأنيّ أسعد إنسان في العالم، نظرت إلى المرأة، ورأيتُ شعيرات بيضاء في رأسي وفي لحيتي، وإذا بتلك الصحوة الروحيَّة التي أحسست بها في الأسر في جامع (قوصتورما) تبدأ بالظهور. فأخذت أنعم النظر وأفكِّر مدقِّقاً في تلك الحالات التي كنتُ أرتبط بها قلبيّاً، وكنت أظنُّها أنها مدار السعادة الدنيويَّة. فما من حالة أو سبب دقَّقت النظر فيه، إلاَّ رأيت أنَّه سبب تافه وخادع، لا يستحقُّ التعلُّق به ولا الارتباط معه...، كل ذلك أدَّى إلى النفرة والامتعاض من الحياة الدنيا، فقلت لقلبي: يا ترى هل أنا منخدع كلّيّاً فأرى الكثيرين ينظرون إلى حياتنا التي يرثى لها من زاوية الحقيقة نظر الغبطة؟ فهل جنّ جنون جميع هؤلاء الناس؟ أم أنا في طريقي إلى الجنون، لرؤيتي

---

[1]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، مصدر سابق، ص844-845.

[2]- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة (كليَّات رسائل النور)، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهره، ط6، 2011، ص46-47.

[3]- حسن حنفي، المصدر نفسه، ص846.

هؤلاء المفتونين بالدنيا مجانين بلهاء؟! وعلى كل حال...فالصحوة الشديدة التي صحوتها برؤية الشيب جعلتني أرى أولاً فناء ما ارتبط به الأشياء المعرضة للفناء والزوال ثم التفتّ إلى نفسي، فوجدتها في منتهى العجز!. عندها صرخت روحي وهي التي تنشد البقاء دون الفناء وقد تثبّتت بالأشياء الفانية متوهِّمة فيها البقاء، صرخت من أعماقها: ما دمتُ فانية جسماً فأيُّ فائدة أرجوها من هذه الفانيات؟ وما دمتُ عاجزة فماذا أنتظر من العاجزين؟.. فليس لدائي دواء إلاَّ عند الباقي السرمدي، عند القدير الأزلي[1] .

أمَّا النوع الآخر عند حسن حنفي فهو:

ب- التصوُّف النفسي: وهو المعنى الذي يبدأ من النفس لسلوك الطريق بداية بالوقت أي باللَّحظة، لحظة التوبة. واختيار التحوُّل هو أن يكون الإنسان في كلِّ وقت بما هو أولي به في الوقت، التصوُّف علم لبواطن القلوب. فمن اعتنى بظاهرة فإن باطنه خراب. هو استرسال النفس مع الله علمها ما يريد، وتسليم الانقياد له.،،، فالطريق الصوفيُّ بداية التصوُّف النفسي[2].

إنَّ طريق الفتوَّة بالمعنى النفسي هو انكشاف حقيقة النفس من جهة وانكشاف حقيقة العالم أو الدنيا من جهة أخرى، وبذلك النحو يبدأ المسير في سلوك طريق أهل الله (المتصوِّفة)، وهنا تظهر تجلّيات علم الباطن على السالك، وعن هذهِ المعاني قال النورسيُّ: ثم نظرت إلى (الدنيا) التي عشقها أكثر الناس، وابتلوا بها، فرأيتُ بنور القرآن الكريم أن هناك ثلاث دنى كليَّة قد تداخل بعضها في البعض الآخر:

الأولى، هي الدنيا المتوجّهة إلى الأسماء الإلهيَّة الحسنى، فهي مرآة لها.

الثانية، هي الدنيا المتوجِّهة نحو الآخرة، فهي مزرعتها.

الثالثة: هي الدنيا المتوجِّهة إلى أرباب الدنيا وأهل الضلالة فهي لعبة أهل الغفلة ولهوهم.

ورأيت كذلك أن لكل أحد في هذه الدنيا دنيا عظيمة خاصَّة به، فهناك إذن دنى متداخلة بعدد البشر، غير أنَّ دنيا كلِّ شخص قائمة على حياته الشخصيَّة، فمتى ما ينهار جسم شخص فإنَّ دنياه تتهدَّم وقيامته تقوم. وحيث أن الغافلين لا يدركون انهدام دنياهم الخاصَّة بهذه السرعة الخاطفة؛ فهم يفتنون بها، ويظنّونها كالدنيا العامَّة المستقرَّة من حولهم. فتأمَّلت قائلاً: لا شكَّ في أنَّ لي أيضاً دنيا خاصَّة -كدنيا غيري- تتهدَّم بسرعة فما فائدة هذه الدنيا الخاصَّة إذن في عمري القصير جداً؟!... فرأيت بنور القرآن الكريم أن هذه الدنيا الخاصَّة -بالنسبة إلي ولغيري- ما هي إلاَّ متجر

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق, ص 181-182.
[2]- حسن حنفي، المصدر السابق نفسه، ص 848-849

مؤقَّت، ودار ضيافة تمُلأ كلَّ يوم وتُخلى، وهي سوق مقامة على الطريق لتجارة الغادين والرائحين، وهي كتاب مفتوح يتجدد للبارئ المصور، فيمحو فيه ما يشاء ويثبته بحكمه.[1]

أما النوع أو اللَّفظ الأخير من التصوُّف عند حسن حنفي فهو:

ج- التصوُّف الفلسفي: والتصوُّف أيضاً قول في المعرفة والتوحيد. وأرفع العلوم فيه علم الأسماء والصفات، وتميز الخلاف عن الاختلاف. والتصوُّ هوف الفناء عن الذات والبقاء بالله (أن يميتك الحق عنك، ويحييك بك)، والموت عن الذات فناؤها، والإحياء بالله بقاؤها بقواها الذاتيَّة. وثمن التصوُّف الفناء فيه ثمَّ البقاء فيه أي الأبد، لأنَّ الفناء عن الحس بقاء بمشاهدة المطلوب إلى الأبد يعني الفناء في التصوُّف الإخلاص له، والبقاء للمشاهدة،...[2]

ونلاحظ أن للنورسي انتقالة عجيبة في عالم التصوُّف الفلسفيِّ اقترنت بحياته الشخصيَّة ذاتها، وهي، بحسب تعبيراته، انتقالهُ من (سعيد القديم) إلى (سعيد الجديد) صاحب النهضة الروحيَّة الذاتيَّة والاجتماعيَّة الخاصَّة، والتي فرضت عليه مراجعة العلوم الفلسفيَّة الغربيَّة التي أعاقت ومنعت رقيَّه الروحيَّ وسيره نحو الحقِّ سبحانه، وهو يقول متحدِّثاً عن (سعيد القديم) وإعجابه بالفلسفة الغربيَّة:

"ولكن كنت – ويالللأسف - أي ذلك الوقت مغترفاً من العلوم الإسلاميَّة مع العلوم الفلسفيَّة ظنّاً منّي – ظنّاً خطأ جداً- أنَّ تلك العلوم الفلسفيَّة هي مصدر الرقيِّ والتكامل ومحور الثقافة وتنوُّر الفكر، بينما تلك المسائل الفلسفيّة هي التي لوَّثت روحي كثيراً، بل أصبحت عائقة أمام سموّي المعنويّ".[3]

بل هو يعدُّ العلم الفلسفيَّ مرضاً ينبغي التخلُّص منه، ولا يمكن ذلك إلاَّ بالترياق الإسلاميِّ المعالج لذلك القلب السقيم الذي تأثَّر بتلك الفلسفة الغربيَّة، وبحسب قوله:

"قد شاهدت ازدياد العلم الفلسفيِّ في ازدياد المرض، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقليّ. فالأمراض المعنويَّة توصل إلى علوم عقليَّة، كما أنَّ العلوم العقليَّة تولِّد أمراضاً قلبيَّة، إذ حينما سار (سعيد الجديد) في طريق التأمُّل والتفكُّر، انقلبت تلك العلوم الأوروبيَّة الفلسفيَّة وفنونها التي كانت مستقرَّة إلى حدٍّ ما في أفكار (سعيد القديم) إلى أمراض قلبيَّة، نشأت منها مصاعب ومعضلات كثيرة في تلك السياسة القلبيَّة، فما كان من (سعيد الجديد) إلاَّ القيام بتمخيض فكره

[1]- بديع الزمان النورسي، المصدر نفسه، ص188-189.
[2]- حسن حنفي، المصدر نفسه، ص851.
[3]- بديع الزمان النورسي، المصدر نفسه، ص182.

والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفيهة".[1]

وهنا يأتيه الخلاص عبر نور القرآن الكريم الذي كشف له عن معاني ودلالات التوحيد والمعرفة الإلهيَّة الحقّة: "وبينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدَّسة تسعفني، رحمةً من العليِّ القدير، وفضلاً وكرماً من عنده سبحانه، فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفيَّة، وطهرت روحي منها -كما هو مبيَّن في كثير من الرسائل- إذ كان الظلام الروحيُّ المنبثق من العلوم الفلسفيَّة، يغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجَّه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نوراً ولا أجد قبساً، ولم أتمكَّن من التنفس والانشراح، حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقّن (لا إله إلاَّ هو) فمزَّق ذلك الظلام وبدَّدهُ"[2].

ثمرة الإعداد الروحي: تلقّي الفتوَّة من منبعها:

لقد انعكست معالم الإعداد الروحيِّ الذاتيِّ لدى النورسيِّ في صورة متكاملة من صور الفتوَّة، كيف لا وهو اختبر (التصوُّف الخلقيَّ) ليغيّب الذَّات أو الأنا عبر فرط إحسانه بمن حوله ضمن مدارات سلوكيَّة غاية في الإنسانيَّة، ثم جاء اختبار(التصوُّف النفسيِّ) وهو الولوج المستمرُّ في طريق السير والسلوك والتوقُّف في محطَّات الأحوال والمقامات تهذيباً وتزكية أكثر فأكثر، ولا يكتمل الأمر لديه حتى ينال العلم الشهوديَّ وتنفرج له حقيقة نفسه الكليَّة وحقيقة العالم بعدئذٍ.

وينبغي القول أنَّه من دون هذا الإعداد لا يكتمل لديه منطق (الفتوَّة) الذي من أولى محاسنه أنَّه كان وثيق الصلة بالمعنى الروحيِّ لتلقّي الحقائق الإلهيَّة عبره، ألا وهو صاحب الفتوَّة المطلقة الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، وهذا ما أورده عرَضاً في محكمة (دنيزلي) بعدئذٍ، وهو بصدد الدفاع عن نفسه:"،...، قلت لهم في المحكمة: إنني لا أستطيع أن أعدَّ نفسي من آل البيت حيث إنَّ الأنساب مختلطة في هذا الزمان بما لا يمكن تميُّزها، بينما مهدي آخر الزمان سيكون من آل البيت، رغم أنَّني بمثابة ابن معنوي لسيدنا علي كرَّم الله وجهه وتلقَّيتُ درس الحقيقة منه،.."[3].

يقول كذلك في مكان من (الملاحق): "إنَّ الإمام عليّاً رضي الله عنه هو أستاذ رسائل النور، وهو الذي يولي اهتماماً بالغاً برسائل النور في قصيدته(البديعيَّة) بإشارات رمزيَّة، وهو أستاذي الخاصُّ في الحقائق الإيمانيَّة"[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ص182.

[2]- المصدر نفسه، ص183.

[3]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، المصدر نفسه، ص 62.

[4]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات، رسائل النور (الملاحق)، ت، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة ، ط6, 2011، ص280.

إن الكلمات التي قالها النورسي ذات مغزى عظيم وتفتح الأفق على فضاءات معرفيَّة ذوقيَّة عالية ومتعدِّدة في آن واحد، لعلَّنا لا نستطيع الوقوف على كلِّ وجوهها في مقالنا هذا، ولكن الأمر المهمَّ هو صلتها بموضوعة (الفتوَّة).

ولو توقَّفنا قليلاً عند إشارات كامل مصطفى الشيبي حول الفتوَّة وصلتها بشخص الإمام علي بن ابي طالب، لوجدنا أنَّ النورسيَّ يحيل إلى معاني الفتوَّة الحقَّة ومنابعها، التي التصق بها هو شخصيّاً، وكانت بالنسبة إليه مصدراً من مصادر تلقّي (الحقائق الإلهيَّة)، الأساسيَّة والجوهريَّة.

يقول الشيبي: «لقد تنبَّه الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أنَّ عليّاً وأهل بيته وصفوا بالفتوَّة اعتبارها مجموعة من الفضائل أخصّها الكرم والسخاء والمروءة، تميّز المتَّصف بها من غيره من الناس»، ثم يقول (معلِّقاً): ومن الملاحظ أن هذا هو خلق الإمام علي الرجل الشجاع المؤثِر على نفسه زملاءَه في الخلافة، الذي لم يثر ولم يعارض إلاَّ تغليباً للمصلحة العامَّة وتغلُّباً على المصلحة الشخصيَّة، الذي عرَّض نفسه للموت بمبيته في فراش النبيِّ ﷺ ليلة الهجرة. وقد وُصِف عليٌّ بالسخاء والمروءة - وهما أخصُّ صفات الفتوَّة - في القرآن ودارت حوله الآية الكريمة: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ (سورة الدهر، الآيتان8-9)، ويشارك عليّاً في ذلك فاطمة وجارية لهما اسمها فضَّة، وقد يضاف إليهم الحسن والحسين. والقصة تدور حول السخاء والإيثار إذ كان المعنيون بالآية صائمين وجادوا بإفطارهم على مسكين ويتيم وأسير[1].

وقد صار عليٌّ رأساً للفتوَّة وسيّداً لها - باعتبارها مشرباً جديداً يجتمع في الانتماء إليه طائفة معيَّنة من الناس، وفي ذلك يقول ابن ابي الحديد: فإن أربابها (يعني أصحاب الفتوَّة) نسبوا أنفسهم إليه، وصنَّفوا في ذلك كتباً، وجعلوا لذلك إسناداً أنهوه إليه وقصروه عليه وسمّوه سيد الفتيان .....، وقد نسب الشيخ الذي ألبس الناصر لدين الله العباس لباس الفتوَّة سنة 578ه/ 1182-1183م الفتوَّة إلى علي بن ابي طالب، وذكر أنَّ: أرباب الفتوة يسندونها بالعنعنة إلى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، وناهيك بذلك شرفاً وفخراً وعظمة وقدراً.[2]

والشيبي بعدئذ يحيل إلى أمر جوهريٍّ مشهور للغاية غابت معانيه عن أجيال كثيرة، لم تلتفت بعضها إلى صلة الفتوَّة بالإمام عليٍّ عليه السلام إذ قال: وهناك أمر مهمٌّ جدّاً يصل عليّاً بالفتوَّة، ذلك أنَّه قد قيل عنه: (لا فتى إلاَّ علي) فوصف بالفتوَّة إلى القدر الذي لا يصل إليه فتى آخر، وذلك على أنَّ لاصطلاح الفتوَّة نفسه صلة بهذه العبارة.[3]

---

[1]- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، المجلَّد (1)، مصدر سابق، ص527-528.

[2]- المصدر نفسه، ص528-529.

[3]- المصدر نفسه، ص529.

علوم المبدأ
العدد الثالث ـ 1444هـ ـ خريف 2022م

وبذلك النحو يتَّضح جزء من المعاني والدلالات العميقة لقول النورسيِّ أنَّه ابن معنويٌّ للإمام علي بن ابي طالب عليه السلام، وأنَّه تلقَّى الحقيقة منه، لعلَّ المنطق لهذا يشير إلى تلقّيه أخلاقيَّات الفتوَّة بالدرجة الأولى منه، وأنها كانت موجَّهة ومرشدةً له طوال حياته، وأنَّها كانت المعين له في المسؤوليَّات الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي التزم بها.

الفتوَّة والجيل القرآنيُّ عند النورسي:

لقد وجَّه النورسيُّ عنايته وتركيزه الشديد نحو تربية جيل روحيٍّ / أخلاقيٍّ / قرآنيٍّ عبر مدِّه بتقنيَّات (التزكية) الروحيَّة، التي هي في صميمها تعبير دقيق عن مشروع (الفتوَّة)، وخصائصها وسماتها، فهو لم يكتفِ بمستوى التنظير الذي عبرَّت عنه (رسائل النور) من جهة التفسيرات الروحيَّة والمعاصرة للنصِّ القرآنيِّ، بل سعى لأن تحتوي تلك الرسائل منهجاً روحيّاً اخلاقيّاً (متكاملاً) لصياغة أجيال جديدة حاملة للتزكية الفعليَّة التي هي المعادل الموضوعيُّ التامُّ لمسألة (الفتوَّة) لديه حسبما نعتقد.

ينطلق النورسيُّ من أساسيَّات (الفتوَّة)، وهي الرَّحمة وتحمُّل الناس وعدم تعييرهم، والأخذ بأيدي قويّهم وضعيفهم، والمرونة التامَّة معهم، بعد أن تختفي لديه (الأنويَّة) وتظهر (الغيريَّة)، بأجلى تمظهُراتها الأخلاقيَّة، إذ قال بهذا الصدد: للوصول إلى الله سبحانه وتعالى طرائق كثيرة، وسبل عديدة، ومورد جميع الطرق الحقَّة ومنهل السبل الصائبة هو القرآن الكريم. إلاَّ أنَّ بعض هذه الطرق أقرب من بعض وأسلم وأتمّ. وقد استفدت من فيض القرآن الكريم - بالرغم من فهمي القاصر - طريقة قصيراً وسبيلاً سويّاً هو طريق الله العجز، الفقر، الشفقة، التفكُّر. نعم، إن العجز كالعشق طريق موصل إلى الله، بل أقرب وأسلم، إذ هو يوصل إلى المحبوبيَّة بطريق العبوديَّة ... والفقر مثله يوصل إلى اسم الله (الرحمن) ... وكذلك الشفقة كالعشق موصل إلى الله إلاَّ أنَّه أنفذ منه في السير وأوسع منه مدى، إذ هو يوصل إلى اسم الله (الرحيم) ... والتفكُّر أيضاً كالعشق إلاَّ أنَّه أغنى منه وأسطع نوراً وأرحب سبيلاً، إذ هو يوصل السالك إلى اسم الله (الحكيم).[1]

ويمكن نفتتح بهذه الإشارات المهمَّة التي قال بها النورسيُّ على المدوَّنات الصوفيَّة، لكي نتلمَّس وحدة الموضوع والممارسة الروحيَّة(التزكية) الساعية لتوليد (الفتوَّة)، وهذا يدلُّ على أنَّهم كانوا متوافقين من جيل إلى جيل في عالم الصوفيَّة، وهذا ما نقارنه مع ما جمعه الباحث إيريك جوفروا في كتابه (التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة) إذ قال: وعلى الأتباع أن يتحلَّوا بالرَّحمة والإخلاص والإيثار. وإذا ما رأى أحدهم عيباً في أخيه ستره ولا يكشفه أما عندما يكره أحدهم فلا بدَّ أن يحاسب نفسه، وأن يجد في أعماق ذاته السبب لذلك التنافر. صحيح أنَّه يمكن أن يشعر

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (الكلمات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلز للنشر، القاهرة، ط6، 2011، ص549.

بميل لهذا أو ذاك من الإخوان ، ولكنه لا بدَّ أن يحرص على ألاَّ يكون ذلك الميل ظاهراً، فالتعاون مطلوب في كلِّ مناحي الحياة: يرشد المريد البصير الطالب الجديد ويظهر شفقة به، وفي المقابل، فإنَّ هذا الأخير لابدَّ أن يسارع بخدمة الجماعة، لأنَّ ذلك جزء من تربيته لا وجود لمكان للأنانيَّة في صلب الجماعة. يقول أحد الشيوخ: لا صحبة لمن قال (نعلي). والصوفيُّ (لا يقرض ولا يقترض). فهو لم يعد يملك شيئاً لنفسه. كيف يتمسَّك بأغراض خاصَّة وهو يحاول ترك صفات الأنانيَّة؟ .[1]

تجدر الإشارة إلى أنَّ النورسي يؤكِّد على ممارسة (الفتوَّة) لأجل مواجهة (الأنويَّة) أي الأنا العاصفة والمهيمنة على ذهن الإنسان وقلبه وسلوكه، ولعلَّ أهم ما قاله المتصوِّفة عن (الفتوَّة) في هذا الصدد هو ما أورده القشيري:... «سمعت الفضول يقول الفتوَّة الصفح عن عثرات الإخوان. قيل الفتوَّة أن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك،..»[2].

وهو يضرب مثالاً بموقف شخصيٍّ تعرَّض فيه للإهانة والتحقير من أحدهم فقال إثره: قلت لنفسي! إن كان تحقيره وما أورده من نقائض تخصُّ شخصي ونفسي بالذات، فليرضَ الله عنه إذ أطلعني على عيوب نفسي، فإن كان صادقاً فسوف يسوقني اعتراضه إلى تربية نفسي الأمَّارة وتأديبها، فهو إذن يعاونني في النجاة من الغرور، وإن كان كاذباً، فهو عون لي أيضاً للخلاص من الرياء، ومن الشهرة الكاذبة التي هي أساس الرياء.[3]

ولهذا، فهو يؤكِّد دائماً على ما سمَّاه بـ (الشخص المعنويِّ) الذي هو الفتى الصوفيُّ الحقيقيُّ قائلاً: «إن هذا الزمان - لأهل الحقيقة. زمان الجماعة، وليس زمان الشخصيَّة الفرديَّة وإظهار الفرديَّة والأنانيَّة. فالشخص المعنويُّ الناشئ من الجماعة هو الذي ينفِّذ حكمه ويصمد تجاه الأعاصير، فلأجل الحصول على حوض عظيم، ينبغي للفرد إلقاء شخصيَّته وأنانيَّته التي هي كقطعة ثلج في ذلك الحوض وإذابتها فيه، وإلاَّ فستذوب حتماً تلك القطعة من الثلج، وتذهب هباء، وتفوت الفرصة من الاستفادة من ذلك الحوض أيضاً.[4]

وهو يعلِّم تلاميذه ومريديه أنَّ الفتوَّة مبنيَّة على العمل وديمومته وأنَّ التوفيق من الله، إذ يقول: «إن وظيفتنا العمل للإيمان والقرآن بإخلاص، أما إحراز التوفيق وحمل الناس على القبول ودفع المعارضين، فهو ممَّا يتولاَّه الله سبحانه. نحن لا نتدخَّل فيما هو موكول إلى الله، حتى إذا غلبنا فلا يؤثر هذا في قوانا المعنويَّة وخدماتنا».[5]

---

[1]- إيريك جوفروا، التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة، ت: عبد الحق الزموري، دار الحكمة، أبو ظبي، ط1، 2010، ص154.

[2]- ينظر تفاصيل أكثر: أبي القاسم القشيري، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، د.ت، ص 177.

[3]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (المكتوبات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011، ص82.

[4]- المصدر السابق نفسه، (الملاحق)، ص154.

[5]- المصدر السابق نفسه، (الملاحق)، ص327.

أليس هذا هو عين (الفتوَّة)، التوكُّل الدائم على الله سبحانه وديمومة الشكر والإيثار، أي أنَّ الصعاب لا تفتُّ من عضدهم (الجيل القرآني)، جيل رسائل النور، ونقرأ عن الفتوَّة في هذا السياق وقيل: سأل شقيق البلخي جعفر بن محمد (الصادق) عن الفتوَّة فقال: ما تقول أنت فقال شقيق إن أُعطينا شكرنا وإن مُنعنا صبرنا. قال جعفر، الكلاب عندنا بالمدينة كذلك تفعل، فقال شقيق يا بن بنت رسول الله ما الفتوَّة عندك، فقال: إن أُعطينا آثرنا وإن مُنعنا شكرنا.[1]

إنَّه يرى أنَّ جوهر الفتوَّة بالنسبة إليه وإلى تلاميذه هي (العمل الإيجابي البنَّاء)، وهذا ما أكَّده في أحد دروسه الأخيرة: إن وظيفتنا هي العمل الإيجابيُّ البنَّاء وليس السعي للعمل السلبيِّ الهدَّام. ومهمَّتنا القيام بالخدمة الإيمانيَّة ضمن نطاق الرضى الإلهيِّ من دون التدخُّل بما هو موكول أمره إلى الله، إننا مكلَّفون بالتجمُّل بالبصر والتقلُّد بالشكر تجاه كلِّ ضيق ومشقَّة تواجهنا وذلك بالقيام بالخدمة الإيمانيَّة البنَّاءة التي تثمر الحفاظ على الأمن والاستقرار الداخلي.[2]

من المفيد القول أنَّ العمل الإيجابيَّ البنَّاء قاد النورسيَّ إلى صياغة (عرفان سياسيٍّ) خاصٍّ ودقيق، يمارس السياسة بنحو غير مباشر بعد تحوُّله الشخصيِّ تحت ما سمَّاه بـ(سعيد الجديد). لقد وجد أنَّ المواجهة المباشرة مع السلطة السياسيَّة تؤدّي إلى الفوضى من ناحية والى ذهاب الأنفس من ناحية أخرى، فضلاً عن كونها تقوّض روح التسامح والإخاء ودعوى التقارب والتحاور خدمة للمجتمع برمَّته، فالأصل لديه هو البناء لا الهدم؛ ولعلَّنا سنحاول الوقوف على بعض محطَّات هذا (العرفان السياسيِّ) أو (الفتوَّة السياسيَّة)، إن صحَّ التعبير، لنتبيَّن بنحو جليٍّ ملامح المشروع الأخلاقيِّ الأكبر لديه (التزكية) و(بناء اجيال اخلاقية) و(حفظ المجتمع من الفرقة والفوضى) و(مواجهة مدِّ الإلحاد والعلمنة).

ثالثاً: من المسؤوليَّة الاجتماعيَّة إلى الفتوَّة السياسيَّة:

ثمَّة من يتساءل: هل إنَّ المتصوِّفة مشغولون ومنهمُّون في مدوَّناتهم بحكومة الباطن أكثر من حكومة الظاهر؟ أم أن للأمر وجهة نظر أخرى؟ أو توجد مواقف أخرى عن مواجهة العرفاء أو التصدّي للشؤون السياسيَّة وتحوُّلاتها إن كانت لحاكم من أبناء البلد أو كان غازياً؟ بطبيعة الحال نحن نوَّهنا عن ألوان وصيغ التعاطي مع الشأن السياسيِّ وعلى مراحل تاريخيَّة متباينة. فلقد واجه النورسيُّ أعتى وأبشع أشكال إنهاء الحياة الروحيَّة وإقصاء الدين عن الدولة والمجتمع إلاَّ وهي سياسات (العلمنة) التي اعتمدها كمال أتاتورك وأسلافه (1881-1938)، لأجل الوقوف عن معاني ودلالات (عرفان سياسيٍّ) مارسهُ الأستاذ إلى ساعة رحيله، وهو يتحدَّى ويقارع تلك السياسات

[1]- القشيري، المصدر نفسه، ص179.
[2]- بديع الزمان النورسي، (الملاحق)، مصدر سابق، ص400.

التي استدعت منهُ نهضة روحيَّة بثَّها في مشروعه الفكريِّ والروحيِّ والأخلاقيِّ (رسائل النور).

يجدر القول أنَّه في حدود المواجهة المباشرة، كان النورسيُّ ضدَّ علمنة الدولة العثمانيَّة بعد سقوط الخلافة وتوليّ أتاتورك الحكم كرئيس جمهوريَّة، ولكن في حقيقة الأمر أنَّ المواجهة التي أقامها إزاء العلمانيَّة كانت تنتمي إلى حدود وفضاءات أوسع لأنَّه جعل من مركزيَّة القرآن الكريم مواجهة للمركزيَّة الغربيَّة وفي شتَّى القضايا، وهذا الأمر ظلَّ يعمل عليه إلى حين وفاته، وهذا ما أكَّدته (رسائل النور).

ولعلَّ الجدير بالأهميَّة والتأمُّل أنَّ مؤلف رسائل النور قد حدث له انقلاب مهم في حوالي سنة 1899م (1316ه)، إذ كان يهتمُّ بالعلوم المتنوِّعة إلى هذا التاريخ لأجل استيعاب العلوم والاستنارة بها، أما بعده فقد علم من الوالي المرحوم (طاهر باشا) أنَّ أوروبا تحيك مؤامرة خبيثة حول القرآن الكريم، إذ سمع منهُ أنَّ وزير المستعمرات البريطاني قد قال: (ما دام هذا القرآن بيد المسلمين فلن نحكمهم حكماً حقيقيّاً، فلنسعَ إلى نزعه منهم)، فثارت ثائرته واحتدَّ وغضب... وغيَّر اهتمامه من جرَّاء هذا الانقلاب الفكريِّ فيه... جاعلاً جميع العلوم المتنوِّعة المخزونة في ذهنه مدارج للوصول إلى إدراك معاني القرآن الكريم وإثبات حقائقه، ولم يعرف بعد ذلك سواه هدفاً لعلمه وغاية لحياته، وأصبحت المعجزة المعنويَّة للقرآن دليلاً ومرشداً وأستاذاً له حتى أنه أعلن لمن حوله: (لأبرهننَّ للعالم بأن القرآن شمس معنويَّة لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها)[1].

إلى ذلك، مرَّ النشاط السياسيُّ للنورسيِّ بأطوار مختلفة ينبغي الإشارة إليها، لأنها تبيِّن لنا كيف تحوَّل من رجل كان على المحكِّ بالشؤون السياسيَّة بنحو مباشر، وكيف تحوَّل النشاط السياسيُّ لديه عبر انتقاله إلى (العرفان السياسيِّ)، وبطريقة مغايرة لما سمَّاه هو في مذكراته بين (سعيد القديم) و(سعيد الجديد)، ولهذا الأمر مغزى جوهريٌّ من جهة أنَّ تركيزه على القرآن الكريم وتلمذة أتباعه في أجواء الفهم الجديد للقرآن أو استخراج جواهره المتنوِّعة، استدعى منه فهماً جديداً لمعنى أن يكون مواجهاً السلطات آنذاك.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ مرحلة (سعيد القديم) تبدأ من السنوات المبكرة لشبابه حتى نفيه إلى (بارلا) سنة (1926م)، وخلال هذهِ المرحلة حاول النورسيُّ خدمة الإسلام عبر الانخراط في الحياة السياسيَّة ومحاولة التأثير فيها، وعبر دعوته للإصلاح السياسيِّ والتعليميِّ في عهد السلطان عبد الحميد، وإلقائه الخطب في الجوامع والساحات، ونشره للمقالات السياسيَّة العنيفة في جريدة (وولقان)، ومحاولته استمالة رجال الاتحاد والترقّي وتسخيرهم لخدمة الإسلام، وتصدّيه للتيَّارات المُعادية للدين[2].

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص88-89.

[2]- إبراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي وتحدّيات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص30.

لقد كان الأستاذ ينظر بعين الريبة والشكِّ في رجال الاتحاد والترقّي وكان يتَّهمهم بالتغريب وسحق الهويَّة الإسلاميَّة، وهذا ما عبرَّت عنه مواقفه إبَّان إعلان المشروطيَّة التي أيَّد دلالاتها وأهمّيتها في إدارة الدولة، ولكن كان يخشى من سطوة الحريَّة المنفلتة، التي يتزعَّمها رجال الاتحاد والترقّي، ولهذا قال: إنَّ أصحاب الأفكار الفاسدة يريدون الاستبداد والمظالم تحت شعار الحريَّة، فلأجل ألاَّ نشاهد مرَّة أخرى تلك الاستبدادات التي دفنت في حفر الماضي ولا تلك المظالم التي جرت في سيل الزمان،...، إنَّ هذا الانقلاب لو أعطى الحريَّة التي ولَّدها لأحضان الشورى الشرعيَّة لتربّيها فتُبعث أمجاد الماضي لهذهِ الأمَّة قويَّة حاكمة، بينما لو صادفت تلك الحريَّة الأغراض الشخصيَّة، فستنقلب إلى استبداد مطلق، فتموت تلك المولودة في مهدها، يا أبناء الوطن، لا تفسّروا الحريَّة تفسيراً سيّئاً، كي لا تفلت من أيديكم، ولا تخنقونا بسقي الاستعباد السابق الفاسد في إناء آخر، وذلك لأنَّ الحريَّة إنما تزدهر بمراعاة الأحكام الشرعيَّة وآدابها والتخلُّق بالأخلاق الفاضلة[1].

إلى ذلك، لا تغيب المركزيَّة الغربيَّة عن ناظريه حتى لو كان الشأن داخليّاً وخاصّاً للغاية، إذ ينوّه عنها قائلاً: إنَّ أوروبا تظنُّ أنَّ الشريعة هي التي تمدُّ الاستبداد بالقوَّة وتعينه، حاشى وكلَّ.. إنَّ الجهل والتعصُّب المتفشّيين فينا قد ساعدا أوروبا لتحمل ظناً خاطئاً من أنَّ الشريعة تعني الاستبداد، لذا تألَّمتُ كثيراً من أعماق قلبي على ظنِّهم السيّئ هذا بالشريعة....[2].

بعد ذلك، اتَّخذ النورسيُّ موقفاً مغايراً من السياسة، ولعلَّ الأمر يبدو كمفارقة للوهلة الأولى، ولكن من يتمعَّن يدرك أنَّ ممارسة الموقف من السياسة والسياسيين بطريقة جديدة نلاحظها بوضوح شديد بعد وصول أتاتورك إلى سدَّة الحكم، ولعلَّ هذه المفارقة تظهر لمن يرى جوابه عن السؤال الآتي: لم انسحبت من ميدان السياسة ولا تتقرَّب إليها قط؟ قال مجيباً: لقد خاض سعيد القديم غمار السياسة ما يقارب عشر سنوات علَّه يخدم الدين والعلم عن طريقها، فذهبت محاولته أدراج الرياح، إذ رأى أنَّ تلك الطريق ذات مشاكل، ومشكوك فيها، وأنَّ التدخُّل فيها فضول- بالنسبة إليَّ، فهي تحول بيني وبين القيام بأهمِّ واجب، وهي ذات خطورة، وأن أغلبها خداع وأكاذيب. وهناك احتمال أن يكون الشخص آلة بيد الأجنبيِّ من دون أن يشعر، وكذا فالذي يخوض غمار السياسة إما أن يكون موافقاً لسياسة الدولة أو معارضاً لها، فإن كنت موافقاً فالتدخُّل فيها بالنسبة إليّ فضول ولا يغنيني بشيء، حيث إنَّني لست موظَّفاً في الدولة ولا نائباً في برلمانها، فلا معنى -عندئذٍ- لممارستي الأمور السياسيَّة وهم ليسوا بحاجة إليَّ لأتدخَّل فيها، وإذا دخلت ضمن المعارضة أو السياسة المخالفة للدولة، فلابد من أن أتدخَّل إما عن طريق الفكر أو عن طريق القوَّة، فإن كان التدخُّل فكريّاً فليس هنالك حاجة إليَّ أيضاً، لأن الأمور واضحة جداً، والجميع يعرفون المسائل مثلي،

[1]- بديع الزمان سعيد النورسي، المصدر نفسه، ص105-106.
[2]- المصدر السابق نفسه، ص107.

فلا داعي إلى الثرثرة. وإن كان التدخُّل بالقوة، أي بأن أظهر المعارضة بإحداث المشاكل لأجل الوصول إلى هدف مشكوك فيه، فهناك احتمال الولوج في آلاف من الآثام والأوزار، حيث يُبتلى الكثيرون بجريرة شخص واحد، فلا يرضى وجداني الولوج في الآثام وإلقاء الأبرياء فيها بناء على احتمال أو احتمالين من بين عشرة احتمالات، لأجل هذا فقد ترك سعيد القديم السياسة ومجالسها الدنيويَّة وقراءة الجرائد...[1].

لم يكن الهاجس الدائم عند النورسيِّ إسقاط النظام السياسيِّ، بل كل أعماله قبل موقفه الآنف الذكر وبعده، إنما يقوم على ضرورة الإصلاح الدائم وبذل النصح، لكنه كان يدرك ببصيرته الثاقبة أنَّ المعارضة المسلَّحة وتغيير النظام بالقوَّة يقودان إلى الفوضى وإسالة الدماء، وهذا ما رفضه بشكل قاطع، ولذا لم يشارك بالثورة التي تزعمها سعيد بيران 1925/2/13[2]. فعرفانهُ السياسيُّ كان يدور في فلك إصلاح الباطن كمقدِّمة لإصلاح الظاهر عبر إنشاء وإعداد جيل كامل تحت تربيته على المعاني الكليَّة في القرآن الكريم.

إنَّ التحوُّلات الهائلة التي حدثت بعد إنهاء الخلافة وتأسيس الجمهوريَّة التركيَّة الحديثة، دفعت النورسيَّ إلى اتخاذ مواقف سياسيَّة متعدِّدة، لاسيما بعد القرارات التي أقصت الدين عن الدولة والمجتمع على حدٍّ سواء، إذ قام أتاتورك إلى حين وفاته عام 1938 بكلِّ ما ملكت يداه وما من شأنه إنهاء الحضور الإسلاميِّ في مختلف مجالات الحياة، ألغى الخلافة والمحاكم الشرعيَّة، وعدَّل الدستور لإلغاء الدين من نصوصه، وحظر نشاط كلِّ الفرق والطرق الدينيَّة، وقام بتغييرات تطمس حتى بعض المظاهر الدالَّة على ماضٍ إسلاميٍّ، مثل إلغاء الطربوش والحجاب، والأبجديَّة العربيَّة، والتقويم الهجريِّ، وعطلة يوم الجمعة... مُقرراً، بدلاً منها، مظاهر غربيَّة مثل: القبَّعة والحرف اللاَّتيني والتقويم الميلاديِّ والتعطيل يومَي السبت والأحد. ومضى أتاتورك أبعد من ذلك عندما فرض مبدأ العلمانيَّة في الدستور، وأنشأ مؤسَّسات تابعة للدولة تشرف على الشؤون الدينيَّة، و(تضبط) حركة الأئمَّة والوعَّاظ الذين تحوَّلوا موظَّفين عند الدولة، كما ألغى الدروس الدينيَّة من المدارس بموجب قانون (توحيد التدريس). باختصار، لقد وضع تركيَّا على سكَّة (العلمنة والتغريب)[3].

بوجهٍ عام، حاربت السلطة الجديدة الدين، وطال اضطهادها كلَّ من رأت منه عدم الامتثال لها، فأعدمت عدداً كبيراً من علماء الإسلام، وأصدرت بحقِّهم قانون الخيانة الوطنيَّة، وهو القانون نفسه الذي تمَّ بموجبه إعدام (الشيخ سعيد بيران)، وسجنت أربعين عالماً من أصحابه بحجَّة قيامهم بحركة مقاومة كرديَّة مدعومة من قبل الإنكليز، في حين كانت في حقيقتها حركة إسلاميَّة ضدَّ النظام

[1]- المصدر نفسه، ص241.

[2]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر نفسه، ص243.

[3]- محمد نور الدين، قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلاميَّة في تركيا، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1997، ص20.

العلمانيِّ، كما أُعدم كثيرون غيرهم، وسجن وعذب آخر في محاكم الاستقلال التي أنشئت لتصفية الخصوم[1].

إنَّ الاستبداد السياسيَّ العلمانيَّ الجديد ذا القبضة الحديديَّة والعنيفة، فرض على الأستاذ النورسيِّ ممارسة تقيَّة سياسيَّة لأجل تمرير خطابه الروحيِّ والنقديِّ ضمن سياقات خاصَّة، إذ بعد فشل ثورة الشيخ بيران اتُّهم بدعمها ممَّا دفع السلطات إلى نفيه إلى قرية نائية في غربيِّ الأناضول من أعمال (إسبارطة) اسمها (بارلا)، وكان تحت المراقبة الدائمة، وكما قال كاتب السيرة: كانت عيون السلطة تترصَّد الأستاذ وتراقب حركاته وسكناته، لذا كان الأهالي يتجنَّبون الاقتراب منه والتحدُّث إليه، فكان يقضي أكثر وقته في البيت، أو يخرج في فصلَي الربيع والصيف إلى جبل وجام، ويختلي هناك بنفسه في قمَّة الجبل بين الأشجار متأمِّلاً ومتعبِّداً[2].

ولكن رويداً رويداً، بدأ الناس يتجمَّعون حوله بعدما بنى مسجداً في هذه القرية وبدأ في مشروعه العاكف على تجريد فهم آيات القرآن واستخراج المعاني والدلالات الكونيَّة والروحيَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة منها، وعن ذلك الأمر قال النورسيُّ: أخذتني الأقدار نفياً من مدينة إلى أخرى... وفي هذه الأثناء تولَّدت من صميم قلبي معانٍ جليلة نابعة من فيوضات القرآن الكريم... أمليتُها على من حولي من الأشخاص، تلك الرسائل التي أطلقت عليها اسم (رسائل النور) انبعثت حقَّاً من نور القرآن الكريم، لذا نبع هذا الاسم من صميم وجدانيٍّ، فأنا على قناعة تامَّة ويقين جازم بأن هذه الرسائل ليست مما مضغته أفكاري وإنما هي إلهام إلهيّ[3].

ولكن هذه الرسائل لا يمكن أن تستمر من دون هذه التقيَّة السياسيَّة التي مارسها الأستاذ وعبرّ عنها بمبادئ معيَّنة قائلاً: في زمن عجيب كزماننا هذا، لا بدَّ من تطبيق خمسة أسُس ثابتة، حتى يمكن إنقاذ البلاد وإنقاذ الحياة الاجتماعية بأبنائها من الفوضى والانقسام، وهذه المبادئ هي:

1. الاحترام المتبادل
2. الشفقة والرَّحمة
3. الابتعاد عن الحرام
4. الحفاظ على الأمن
5. نبذ الفوضى والغوغائيَّة، والدخول في الطَّاعة[4].

---

[1]- إبراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي، مصدر سابق، ص65.
[2]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتية، مصدر سابق، ص259.
[3]- المصدر نفسه، ص277.
[4]- بديع الزمان النورسي، كليَّات رسائل النور، الشعاعات، المجلَّد (4)، مصدر سباق، ص384.

لقد كان النورسيُّ يتوخَّى نشر فكره وكسب الأتباع والمريدين عبر هذه الرسائل التي لا يمكن نشرها على نطاق واسع من دون الاعتماد على هذه المبادئ، ولهذا قال: والدليل على أنَّ رسائل النور في نظرتها إلى الحياة الاجتماعيَّة قد ظلَّت تبثُّ وتحكم هذه الأسس الخمسة وتحترمها احتراماً جادّاً محافظة بذلك على الحجر الأساس لأمن البلاد، وهو أن الرسائل استطاعت في مدى عشرين عاماً أن تجعل أكثر من مائة ألف رجل أعضاء نافعين للبلاد والعباد من دون أن يتأذَّى أو يتضرَّر بهم أحد من الناس، ولعلَّ محافظتي إسبارطة وقسطموني خير شاهد وأبرز دليل على صدق ما نقول[1].

من يتمعَّن جيداً برسائل النور وبجملة المواضيع التي غطَّتها منذُ انطلاقها واهتمام الناس بها، ومن كل الفئات والطبقات، يتأكّد له أنَّ الأستاذ النورسي أراد لتلك الرسائل أن تعبرِّ عن مضامين القرآن الكريم المتعدِّدة والتي تغطّي كلَّ شؤون الحياة والوجود بشكلٍ عام كيما تكون هي (المعادل الموضوعي) لسياسات العلمنة وثقافتها التي ابتلعت جوانب الحياة كافَّة آنذاك في تركيا.

ولعلَّ اللافَت للنظر هنا أنَّ علمنة الدولة التركيَّة أسَّست جيلاً واسعاً من الشباب اللادِّينيين الذين كانوا يناصبون الأستاذ النورسي العداء، قبالة جيل روحيٍّ/ أخلاقيٍّ عمل الأستاذ على إعداده وتهذيبه، ولهذا كانت هنالك حرب مجتمعيَّة خفيَّة بين هذين الجيلين، جيل (العلمنة) وجيل (رسائل النور)، وفي سياقها وجَّه الجيل العلمانيُّ ومن خلفه السلطات السياسيَّة والأمنيَّة المراقبة لنشاطات الأستاذ وجيله (القرآنيِّ الجديد)، تهمة تشكيل جمعيَّة سرّيَّة، والقيام بأعمال ضدَّ النظام الحاكم وما يهدم أسسه... وأمثالها من التهم. وعلى إثر هذا أُخِذ الأستاذ النورسي وطلاَّبه في 1935/4/25 وسيقوا مكبَّلي الأيدي إلى (أسكي شهر) لمحاكمتهم، وكانت هنالك خشية من السلطات من حدوث ثورة واسعة، ولهذا كانت الأجهزة الأمنيَّة برئاسة رئيس الوزراء آنذاك (عصمت إينونو) تراقب خطورة الموقف[2].

وهكذا اقتيد الأستاذ النورسي ومائة وعشرون من طلاَّبه إلى سجن أسكي شهر، ووضعوا في السجن الانفراديِّ والتجريد المطلق، وبدأت عمليَّات التعذيب الرهيب تنهال عليهم، لكن الأستاذ، رغم الظروف الشاقَّة، استمرَّ في الإرشاد والتوجيه، فتحوَّل كثير من المسجونين إلى ذوي صلاح وتقوى[3].

وبعدما قضى مدَّة محكوميَّته في سجن (أسكي شهر) تمَّ نفيه إلى مدينة قسطموني التي بقي فيها ثماني سنوات، وهو يكتب رسائل النور، ويرشد المجتمع، ويستمرُّ في تهذيب الأفراد آنذاك كيما ينضمّوا إلى الجيل القرآنيِّ/النورانيِّ الذي عكف على تهذيبه قبالة جيل اللادِّينيّين، ثمَّ يستمرُّ

[1]- المصدر نفسه، ص384-385.

[2]- ينظر: بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص295-296.

[3]- المصدر نفسه، ص296.

مسلسل الاتهامات له ولتلاميذه وأتباعه بأنَّهم يؤلِّفون (جمعيَّة سرّيَّة) تحرِّض الشعب على الحكومة العلمانيَّة، ومحاولة قلب نظام الحكم، ثمَّ تسمية مصطفى أتاتورك بـ(الدجَّال و(السفياني)[1].

ولقد حاولوا مراراً وتكراراً تسميم طعامه، ولكن بعض تلاميذه كانوا ينقذونه ويستمر النفي تلو النفي، والسجن تلو السجن، تحت دعاوى الاتهام ذاتها التي تتكرَّر، وما خشيتهم منه ومن رسائل النور ومن تلاميذه إلاَّ لأنَّهم جيل قرآنيٌّ يمارس العرفان السياسيَّ بنحوٍ من التقيَّة المكثَّفة تحت مظلَّة نشر معارف القرآن الكريم المتعدِّدة.

ما نريد أن نختم بهِ هو القول بأنَّ الأستاذ النورسي على سيرة الأولياء والعرفاء وفي مقدِّمتهم إبن العربي، ذهبَ نحو أنَّ إصلاح الباطن مقدِّمة جوهريَّة لا مهرب منها لإصلاح الظاهر، فإصلاح الدولة لا يتمُّ من دون أفراد صالحين يقودون هذا الأمر ويولونه أهميَّته، ومن دون هذهِ المعادلة لا طائل من الاندكاك بالعمل السياسي.

[1]- بديع الزمان النورسي، سيرة ذاتيَّة، مصدر سابق، ص375.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابراهيم سليم أبو حليوه، بديع الزمان النورسي وتحدّيات عصره، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.
2. أبي القائم القشيري، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد.د.ت.
3. إيريك جوفروا، التصوُّف: طريقة الإسلام الجوانيَّة، ت: عبد الحق الزموري، دار الحكمة، أبو ظبي، ط1، 2010.
4. بديع الزمان النورسي، كليات، رسائل النور (الملاحق)، ت، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
5. بديع الزمان سعيد النورسي، سيرة ذاتيَّة (كليَّات رسائل النور)، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار شوزلر للنشر، القاهره، ط6، 2011.
6. بديع الزمان سعيد النورسي، كليَّات رسائل النور (الكلمات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلز للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
7. بديع الزمان سعيد النورسي، عمليَّات رسائل النور (المكتوبات)، ت: إحسان قاسم الصالحي، دار شوزلر للنشر، القاهرة، ط6، 2011.
8. بومدين بوزيد، التصوُّف والسلطة: جدل المقاومة والسلم ورمزيّة صاحب الوقت، دائرة الأمَّة، الجزائر، 2012.
9. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الأول: الوعي الموضوعي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.
10. حسن محمد الشرقاوي، الحكومة الباطنيَّة، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992.
11. خليل عبد الكريم، شدد الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2011.
12. سليمان بشير ديان، الصوفي والدولة، مقالة في كتاب: ما وراء الغرب العلماني، تحرير: عقيل بلغرامي، ت: عبيدة عامر، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018.
13. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1977.

14. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوُّف والتشيُّع، الجزء الأول، منشورات الجمل-بيروت-بغداد، 2011.

15. محمد بن الطيب، من وجوه مقاومة التصوُّف للتطرُّف، فصالة في كتاب: التصوُّف والعنف، لمجموعة باحثين، إشراف: صابر سويسي ، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2021.

16. محمد نور الدين، قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلاميَّة في تركيا، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1997.

17. محي الدين بن العربي، التدبيرات الإلهيَّة في إصلاح المملكة الإنسانيَّة، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.

18. هادي العلوي، مدارات صوفيَّة: تراث الثورة المشاعيَّة في الشرق، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - بغداد، ط2، 2007.