موقف سعيد النورسي من التحدي الحضاري

أ. د. أحمد أرياس *

يتذمر الناس في الغرب دوماً بحجة ان الاسلام لم يطور منهج فلسفي وإلهى يستطيع المؤمنون التوجه إليه في الزمن المعاصر. هذا الرأى لا يعكس جميع الاوضاع في المجتمعات الاسلامية سواء كانت دنيوية او غير دنيوية. وفي هذه النقطة هناك اقوال وتحديات غربية واسعة في مجال التطورات التقنية، والمقاييس الطبية، والعلوم، والنقابات، والضمان الاجتماعي وغيره. والقضية الاساسية التي توجد وراء ذلك، كما بينها الملك فيصل، هل من الممكن ان تستمر الدول الاسلامية في تفادي دفع البدل الذي دفعته الامم الغربية في الماضي والحاضر في نظر المسلمين.

ولا شك ان هذه النقاشات ضرورية للشرق بقدر ضرورتها للغرب.

لكن هناك مستوى آخر يجب ان نديم فيه الفكر. وهو المستوى المعنوي. وانني لا اقصد العلمانية او الدنيوية.وفي هذا المجال فإن الحلين اللذين وجدتهما اوروبا الغربية للقضايا النصرانية كانت تتعلق بالقضية بشكل سطحى.

وأريد ان ادخل في النقاش الذي فتح له الطريق سعيد النورسي بقوله: "الايمان يأتي اولاً".

ومن اجل المحافظة على مجاهدته في المستقبل، فانه من الضروري ان تديم الاجيال القادمة آثاره. وهذا لايتم بنشر رسائل النور فقط، وإنما يجب النظر إلى سلوكه وطراز حياته وجسارته التي لا تتزعزع في مواجهة تحدي الفكر البشري. ويجب تناول آثاره وحياته معاً. وهي لا تزال تشكل وحدة واتحاداً يحمل ماهية التحدي؛ وذلك لانه لم يجر وراء سحر الاحداث الدنيوية او إمكانية استغلال الدنيا، او تطبيقها، او تغييرها. ولم يتعب نفسه وراءها كمسلم؛ ولذلك لأنه كان يعرف حتى لو كان يمكن إيضاحها، فإنها جميعاً من خلق الله.

ومقابل ذلك فإن العلم والسياسة ليس لديهما امكانية تعريف أو تصوير القيم التي وراء ما يمكن ايضاحه.

وإن حياة سعيد النورسي وآثاره تسأل هذا السؤال دون تردد وتجيب عليه:

جميع الكائنات تدل على الواحد. ألسنا تحت هذه المسؤلية؟

وإنني اعتقد ان رسائل النور ليست متحفاً إسلامياً، وانما هي مكان للدراسة من اجل مواجهة المسؤوليات التي امامنا.

كما أنني آمل ان تعطي الدراسات في هذا المجال إمكانية مواجهة التحديات التي تحدث اليوم.

وقبل ان أتناول القضية التي هي موضوع مقالتي، اود ان اوجه تحذيرين حول المنظور الذي انظره لقضيتنا. الاول يتعلق بماضَّي والبيئة التي اعيش فيها. ان جذوري تعود للاقلية البروسية، ومثقف اوروبي غربي الى الستينات من هذا القرن. لذلك فإن لسلوكي العلمي جذران.

والعامل الثاني يشكل سؤالاً: رغم ان شخصية وآثار سعيد النورسي جذبت كثير من الناس اليها في تركيا فإنني افكر دوماً لماذا لم يتحقق ذلك خارج تركيا.

ربما تكون لغته قد شكلت عائقاً لذلك، لكن تناوله للموضوع يمكن التفكير به ضمن هذا الاطار. أنه كان يصر على القول بوضع القضايا الدينية والمعنوية في مركز التفكر على عكس الميول العامة التي تجعل هذه القضايا هامشية. ويبين انه بالنسبة له "ان اهم واكبر قضية في نظر الحقيقة هي قضية الايمان" . وإذا ترجمنا ذلك الى طراز التعبير الحديث نقول: يجب قبول قابلية انتفاح الانسان لدراسة علم الانسان، وهو مضطر لمواجهة متطلباته وعلى المجتمع أن يستخرج نتائجه منه.

إن ترجمتي تشير الى قضية معينة. إن عالم مفكرنا المحترم قد تشكل بين الاختلاف والفروق بين التطور التقني والعلمي للعالم الغربي وانهيار الامبراطورية ومن اجل الخروج من هذه الازمة فان عنصر تفكيره يحمل بعض وجهات اجتماعية نفسية بقدر ما يحمل الوجهات السياسية. وإلى جانب ذلك ودون استخدام المصطلحات النفسية - التحليلية أو نتائج علم الاجتماع، فإنه ركز على قضايا الانسان الكبرى بطراز خاص جداً وتحداهم فيها. إلا أن المقولات المعاصرة المتعلقة بهذه العلوم البشرية، لا يمكن التفكير فيها خارج لغة هذه العلوم الاجتماعية. ونتيجة ذلك فإن الذين لم يعتادوا على تطبيق المصطلحات الاجتماعية على آثار مفكرنا، ومن منظور افكاري ايضا سيتولد لديهم نوع من التوتر في الحوار الذي بدأه سعيد النورسي.

وبما ان المكان ليس لبدء نقاش حول المعاصرة والمجتمعات المعاصرة، فإنني اود ان الخص بعض الخواص الموجودة في المراجع المتعلقة بالموضوع. وقد اخترت خمسة مناظر في هذه النقطة. اولها سياسي.

حسناً، فماذا يشكل المنظور السياسي داخل العصرية؟

١- ان الايضاح الذي أوجده الانسان نتيجة دراسته لنفسه من وجهه الانثروبولوجي هو أن قرار الشخص وترجيحه هو الاصل مهما كان الوضع..

٢- ان كل اجراءات الحكم والادارة تستند على الاسس العقلية.

٣- يجب بناء التعاون الاجتماعي الضروري فوق جميع القواعد الصغرى التي تمثل حقوق الانسان.

٤- السلطة السياسية تحت حاكمية الشعب.

ويعرف المنظور الثقافي بالوجهات التالية:

٥- العلوم التجريبية تعرضت لوتيرة تعليم مستمرة.

٦- الخاصية التي يجب الانتباه إليها في جميع المقولات الاخلاقية والحقوقية، إيجاد الاسباب المقبولة - بشكل عام - لأجل الحركات الاجتماعية والحياة.

٧- الفنون صاحبة استقلال ذاتي

والمظنور الاجتماعي له الى جانب ذلك ثلاث وجهات

٨- الاستثمار الرأسمالي يستند الى المحاسبة العقلية.

٩- يجب تأسيس البناء الادارى البيروقراطي للدولة فوق قرارات حقوقية واسس ادارية موثوقة.

١٠- المجتمعات تؤسس علاقات قومية - دولية.

المنظور الفلسفي

١١- يجب ان يكون كل معيار وتقاليد مفتوحة للتحقيق، وان تكون مضطرة للدفاع عن نفسها بالادلة العقلية فوق ارضية النقاش الاجتماعي المفتوح.

١٢- يجب تصديق وتأييد المعايير الاجتماعية بالمعايير العالمية.

١٣- ان اجتماعية الشخصية تفتح الطريق للانانية المجردة في المجتمع الذي ينشأ فيه الفرد.

وجهات مختلفة

١٤- يملك الفرد إرادة امتثال ومزج كل شئ يريد الامتثال به

١٥- إن معايير الثقافية للمجتمعات والتي لا تتوافق مع المعايير العالمية هي نسبية واضافية. والذي يحقق التغيير بين المجموعات المختلفة، يعني ان الفرد الذي يغير جماعته، لم يكتف بتغيير المرجع الذي يرتبط به، بل يغير اطار المؤهلات المعيارية.

١٦- إن الانفتاحية الجذرية الاضطرارية تفتح الطريق الى عدم الثقة والمجهول

١٧- الفرد يأخذ مكانة الى جانب السلوك الذي يطلبه منه المجتمع فقط.

ولا حاجة للتعليق، فإن هذا السيناريو يختلف تماماً عن السيناريو الذي كان موجوداً في ذهن سعيد النورسي عندما كتب رسائل النور. وان تفكيره تحدي التضاد بين الدين والعلم، والتعارض بين امكانية التطبيق والخلق. ومن احد اجوبته، هو تعلمه ان المعرفة والعلم لا يمكن ان تقف ضد الايمان. ولقد ترك هذا السؤال اليوم. والمعاصرية لا تهتم بذلك. ويتجاهل تماماً احتمال كون الدنيا مخلوقة . واليوم ان المجتمعات تناقش اية مسألة او موضوع بالاسباب العقلية بقدر مناقشة الباحثين للموضوع، لكنهم لا يناقشون موضوع الخلق. والناس ليسوا وراء الحقائق، وانما هم وراء تحقيق الحصول على اي شئ كان. لذلك فإن قضية الايمان او الالحاد هي خارجة عن الموضوع تماماً. والافتراض الذي لاقى قبولاً، يمكن اتخاد القرار دون العطف على البعد العلوى للانسان والبدء في الفعليات.

وكي نجد جواب مفكرنا، يجب ان لا ننظر الى اثره فقط، بل يجب ان ننظر الي حياته والى التطورات الاجتماعية التي حدثت خلال العشرينات والثلاثينات في هذا القرن. لقد نُفّذ في هذه المرحلة سياسة التحول الى دولة قومية دنيوية تماماً. ولم يعترض سعيد النورسي على هذا التصرف العام بالعقل فقط، بل عاش حياة بديلة . سواء أكان قد اجبر على ذلك ام لم يجبر. فقد توجه الى توضيح "الانساني العلوي" حتى خلال كتابته للجملة الاولى في مدخل "الكلمة الاولى" : "بسم الله رأس كل خير". وبفعله هذا عاش الفاعلية البديلة لطراز الحياة العامة للمجتمع.

وهذان الفاعلان البديلان هما:

أ- ليس هناك أى وجود خارج حدود الادراك البشري

ب- هناك وجود يخبر عن نفسه بالوحي، وهو خالقي

ولا يمكن اثبات الجملة الاولى ولا الثانية بالشكل العقلي؛ لكن الفرد يتخذ قراراً لصالح احداهما، وبهذا يقترب من الوضوح الانساني "الانتروبولوجي".

ولم يدخل سعيد النورسي في اي نقاش حول احتمال الفاعل الاول اي معني. وبدل ذلك قام بايضاح كيفية جعله مفهوماً بنظرته الى الدنيا كمخلوق خالقه، وذلك بحياته وكتاباته. ورسائل النور مليئة بالامثلة التي تشكل دليلاً واحداً يستند الى الاحداث التي عاشها سعيد النورسي، وعلى النتائج العلمية والتجارب البشرية. ويمكن التقرب من الوضوح بُعد الانسان اللامنظور بواسطة الادلة بشكل مفهوم.

ومن هذا المنظور فإن الجملة التي اقتبستها اعلاه تصير على الشكل التالي: ".... وكما ان هذه الكلمة المباركة هي شعار الاسلام: فهي ذكر جميع الموجودات بألسنة احوالها....."

إن اهم شئ قام به سعيد النورسي كمسلم هو عدم إهماله للاسئلة والإلهامات التي جاءت اليه. وسيقال في هذه النقطة

باللغة الاسلامية: لقد جعل القرآن صراطاً مستقيماً للحياة والدنيا. ومن زاوية نظر عصرية، يسوق الى التفكير كيف حدث مثل هذا القرار المهم انطلاقاً من هذه النقطة. وهذا يوصل الى النظام النفسي المتعلق بتطور الانسان على مدى الحياة. والبحوث المتعلقة بالتطور النفسى، تفرض مرحلة البلوغ هي المرحلة التي يجب اتخاذ القرار فيها حول التظاهرات المختلفة لوضوح الفرد. وإن التحديات تسوق الشخص للبحث عن نقطة الرأى الخاص به وذلك بتنظيم حياته وتخطيطها وهذه التحديات هي اساساً هي الاسئلة التالية: "من أنا؟، ما أنا؟ لماذا أنا هنا، وماذا سأصير؟" وخلال هذه السلسلة الواسعة من الأسئلة يصل الانسان لحظة الى وضوح بعد الانسان اللامنظور: "هل هناك وجود خارج حدود عقلي وقابلية ادراكي؟"

نحن نعلم ان التحقيق بذلك او الشعور به ليس ضرورياً. وربما يغفل الانسان عن حقيقة الوضوح الانسان للبعد اللامنظور. لكن إذا قبل الفرد ذلك، واتخذ قراره في هذه النقطة، فسوف تتأثر ثوابت شخصيته منه. وإن قبول هذا الوجود بلغة علماء الالهيات هو نتيجة الايمان، الخالق هو ايمان المخلوق، وهذا في دائرة الاسلام قبول وحدانية وأحدية الخالق. لذلك اراد مفكرنا "تجديد الايمان بقول لا اله الاالله". وبالاستناد الى هذا الايمان، يتخذ الفرد مكاناً في الدنيا، يجعل شخصيته لا تتجه باتجاه تطور اناني مجرد، بل العكس، فإن نظام الوظائف الاسلامية، يشكل بناء مقاوماً في مواجهة اتخاذ هذا المكان. واود ان اذكر حياة سعيد النورسي في السجن. لقد قام بالعبادة ووجه سائر المساجين لذلك. وقد بين Jonm Lifton في بحثه حول عملية غسل الدماغ. ان قيام الشخص بالعودة إلى قراءة بعد الانسان اللامنظور يشكل جداراً تجاه الهجمات عليه.

خلال وتيرة التطورالاجتماعي العصري يقوم الفرد بتغيير هويته خلال ساعات او أيام او سابيع. ويمكن ان يكون بعضها عائداً لثقافات مختلفة تماماً، لكن الفرد اذا كان قد اتخذ قراراً على فاعل التوحيد فإن هذا القرار "المتعلق بالادراك" يعمل كنقطة استناد. جميع الموجودات تذكر اسمه.

هذه الملاحظات تقوم بالعطف على وجهة سياسية. واننا نعرف اليوم ان الدولة الليبرالية لم تستطع اثبات الفاعليات والاسس التي بنت نفسها عليها. والامرّ من ذلك فإن المجتمع الليبرالي مضطر لاقناع أعضاء لاتخاذ القرار الذي يجعل فاعلياته اساساً لحياتهم الشخصية، وذلك كي يجعل ليبراليته بأمان. ولا يمكن ان ينمو النظام باستقرار الا بمثل هذا التعهد. ولا يمكن إجراء كثير من المعايير العالمية ومعايير الجماعات بشكل تام؛ وكما يتضح من الاحداث السياسية التي تجري بين الدول، فإنه لا توجد قوة تستطيع ان تفعل ذلك. ومن يهتم بالامر؟ ان جواب سعيد النورسي، هو ما تناوله في اول "كلماته" : الآخرة. وقد جاء في اثره المسمى "اللمعات" ما يلي:

"كما يعاقب من يرتكب أخطاء طفيفة في القضاء او الناحية، بينما يساق مرتكبو الجرائم الكبيرة الى محاكم الجزاء الكبرى، كذلك الاخطاء الصغيرة والهفوات التي يرتكبها أهلُ الايمان وأصدقاء القرآن يتلقون على إثرها جزاءاً من العقاب بسرعة في الدنيا ليكفّر عن سيئاتهم ويتطهروا منها، أما جرائم أهل الضلالة فهي كبيرة وجسيمة الى حد لاتسع هذه الحياة الدنيا القصيرة عقابهم، فيمهّلون الى عالم البقاء والخلود والى المحكمة الكبرى لتقتص منهم العدالة الإلهية القصاص العادل، لذا لايلقون غالباً عقابهم في هذه الدنيا." اللمعات / ٧٨

وإذا كانت هذه المؤسسات الدنيوية لا تقم بأية محاكمات او لم تكن تنوي القيام بها، فإن الشخص يبقي في موقع التعرض للحساب. إن مصطلح الآخرة" المستند على فاعلية وجود البعد اللامنظور للانسان لا يعطي خللاً لعمر الانسان، لكنه يعطيه بعداً زمنياً يضعه بموضع الظرف الذي يحيط بالموضوع. واذا اردنا النظر بالمفاهيم التي استخدم سعيد النورسي مصطلحها، يجب ان نشاهد انه انتج استراتيجية تركت جميع المواقف الاخرى جانباً. حتى تُتخذ الوضعيات المعاصرة داخل هذه الحدود. ولا يمكن ان تمتثلوا شيئاً دون مؤهلات.

وإذا استمريتم في هذا الخط تصلون الى النتيجة التي يوجد صاحبها في حدود الاستقلال الذاتي للفنان. واذا نظرنا من الزاوية العملية والثقافية، فمن سيعطي القرارات بحق الحدود؟ وهل هذه الحدود ثابتة، ام متغيرة؟ وهل يمكن اجراء التغييرات عليها؟

وهذه الاسئلة توصلنا الى مصطلح اساسي للتطور الحديث: وهو التعلم.

إن القول بأن العلم يتعرض الى وتيرة تعليم مستمرة، وان كان هذا الادعاء صميماً او خاطئاً، يومي الى انه لا يمكن اتخاذ اي حكم مسبق بشكل جدي. وكما قال Popper الباحث هو الذي يستطيع تخطئة الفرضية. لذلك فانه يجب على العلماء ان يكونوا مستعدين لتصحيح وتطوير حكم ما. والى جانب ذلك فإن كثيراً من الدراسات اليوم لم تجر اليوم باسم الحقيقة؛ بل العكس، بل تم تناول الفرضية التي تطرحها بمنظور يبين امكانية فتحها لطريق تلاعب ناجح يعرف امكانية السيطرة على استخداماتها الصناعية المتوقعة. وقد شاهدت ان سعيد النورسي لم يشجع هذا السلوك، وذلك لانه حكم بأن التعليم ونتائجه لم تأت بأى تضاد للايمان. ولم يكن يتخيل كمسلم اي كلام كان يمكن أن يلغي اطار النصوص القرآنية.

وإذا تغير الوضع، فان الانسان يعامل بمثل معاملة العلوم الاجتماعية له أي يعامل، بنفس الطراز الذي يعامل به موضوع العلم الطبيعي. اما بالنسبة للحدود الاخلاقية، فإن علماء الإجتماع لا يفعلون ذلك حرفياً. والى جانب ذلك فإن سلوكهم بتطبيق القواعد يسير على هذه الاستقامة. هذا احد وجهي المداليا، اما الوجه الآخر، فنستطيع ان نصور حالة كالتي شاهدها اليوناني Norcissos عندما نظرالانسان الى الماء وشاهد صورته المنعكسة وعشق نفسه. وهذا التدني اللامتناهي للانسان هو تدنٍ لم يشاهد مثله. وقد قام فنانو الفيديو بتقليد هذا البناء بوضع تلفازين يواجه بعضهما الى بعض.

وفي نفس الوقت، فإن كل شخص مضطر على ان يسلم بأن سلوك الانسان ومشاهداته المنظمة يظهر نتائج مهمة تتعلق بفطرتنا، وبنائنا، ونشأتنا، ومؤهلاتنا، وروابطنا الاجتماعية. ويتضح لي ان سعيد النورسي لا يرفض مثل هذه الدراسة اصلاً. لكنه فسر جميع نتائجها بالاشارات التي ترتبط بالشروط التي وضعها خالق الانسان. فمثلاً، "اصل ماهية جميع الموجودات هي بحكم مرآة. جميعها تابعة لقدرة الله الازلية على الخلق". وهذا يستند الى الآية الكريمة "وهو على كل شئ قدير"

وفي النتيجة، مهما اجريت دراسات وبحوث تتعلق بالعلوم الاجتماعية، فإنه سيتضح لنا ان هناك جهة ذات معنى في خلقه سبحانه.

ويقوم مفكرنا بعطف هذا السلوك الى الفاعليات المتعلقة بالفكر البشري، ويذكر بالنتائج المتعلقة بتفكير كل شخص وسلوكه وافعاله وغيرها. وان جملته "الايمان يأتي اولاً" هي عبارة عن تحدٍ دائم للمفكرين المعاصرين الذين يرفضون القبول بالوضوح الانساني "الانتروبولوجي" الذي يشكل مكانة داخل البناء الانساني "الانتوبولوجي".

يتناول بعض الناس هذا الكلام كهجوم على العلمانية والدنيوية. لكن رد هذا الكلام بالمنطق المعاصر او ما بعد المعاصر، كما يعتبر مؤيداً للروحانية داخل التمييز بين الجسماني والروحاني، رغم مشاهدة أن ذلك يقدم حلولاً مختلفة تماماً لنفس القضية، فإن الاثنين يمثلان سلوكاً خاطئاً. وهذان السلوكان ظهرا في قضية من سيخلف امبراطورية روما المنهارة، ومن سيحل مكانها. وفي نفس الوقت، كانت هذه القضية هي قضية من سيكون الخلف المشروع للقائد السياسي او الروحاني: هل الامبراطور يعني ملك الجرمان، أم Pontifex maximusيعني البابا؟ واستمر الصراع طيلة قرون، وفي النهاية واجهت اوربا الغربية حلين مختلفين للقضية.

أ- اجاب كاثوليك الرومان: من الضروري ان تحكم المؤسسات السياسية المؤسسات الروحانية. ومع مرور الزمان،

ادى هذا الشكل الى نتيجة مشاركة الدولة والكنيسة اليوم؛ لكن الدولة هي التي كانت الحاكم الواضح في هذه الشراكة. وخلال هذه الشراكة بلغ الأمر الى حد الضغط على اي طراز حياة معنوية اخرى بشكل قاسي.

ب- وقد قام الالمان اللوثيريون الكاثوليك بتطوير "التسامح الاداري "Toleranz Vunoben" وتعرض لسلسلة تغيرات طيلة القرن التاسع عشر وتحول الى تعاون متبادل بعد سنة ١٩٤٥م.

وكونه يوجد نظامين مختلفين وواضح البناء والتشكيل الهرمي ويعبران عن القوة والارادة، فإن كلا الحلين ممكن. والمجتمعات الاسلامية لا يمكن ان تشكّل بناء يفتح الباب لبعض المؤسسات كما في المسيحية كالكنائس التابعة للحقوق العامة في جمهورية المانيا الاتحادية، كما انها لم تشعر بالحاجة الى الكنيسة المستقلة.

الاسلام لا يعطي اي امكان او صلاحية لاهوتية تسمح بتشكيل صنف من الرهبان والرهبانية. والمسلمون لا يحتاجون الى مؤسسات لاهوتية تدخل بينهم وبين الله للشفاعة. والنتيجة الانتربولوجية لذلك هي كون المؤمن في كل وقت بذاته وبشكل مباشر بمواجهة سلسلة الاوامر الالهية.

ولو كان المنورون الاوروبيون يريدون ان يفهموا سلوك وتناول سعيد النورسي للوضع، فيجب الرجوع الى هذه الوضعية المهمة. وهي وضع الانسان المسلم. وتحت هذا المنظور، فإن الركوع امام الجدار الذي هو جزء من السجن، او الجامع الذي بني بشكل محتشم، او امام الخلق البشري، ليس له اي فرق لاهوتي. والانسان يحمل في ذهنه الجواب الذي سيعطيه بسلوكه وحركاته لوضوح بُعد الانسان اللامنظور؛ يعني اذا عبرنا عن ذلك بالمصطلحات الاساسية فإنه يقوم بعبادته وذكره بهذا الشعور. وهذا هو الشئ الذي فعله سعيد النورسي باستمرار. وقد عاش البديل الاسلامي تجاه الفصل بين الايمان والدنيا. وفي هذه النقطة، فإنني متأسف جداً لكوننا لا نملك سيرة ذاتية كتبت تحت تصرفنا من زاوية النظر النفسي - التحليلي بحقه مثل قيام Erikson بنشر دراسته حول مارتين لوثر.

إن الغربيين كالمسلمين ينظرون الى النتائج التي يطرحها مجتمع بلا كنيسة في كثير من الاحوال. ان المؤمنين مضطرين لعرض هذه النتيجة ، الإيمان، والتقاليد، والسلوك وغيرها بطراز آخرلنقلها الى الأجيال. وهناك شق آخر في هذه النقطة ينظر الى العائلة وغيرها، ويقوم بالعطف على المثال الاول الذي طرحه المعلم الذي هضم المعايير والتفاسير حتى التاريخ. وهكذا فإن الشخصيات المنزوية للداخل مثل الاحداث الحرجة التي تحدث او كمجتمع مجتمع يعمل مثل المجتمعات المعاصرة، في المراحل التي تميل الى الاتجاه للخارج، فهي تعمل مثل المستندات الاجتماعية. وإن الصراعات التي عاشها سعيد النورسي قلبت الموازين، واظهرت ضرورة تغيير السلوكيات التي استمرت الى ذلك اليوم، وصارت الشخصية المنزوية الى الداخل بشكل مكثف شخصية مثالية ونموذجية وتمثال بسهولة في المرحلة التي ادى فيها الاستعمار الثقافي المرئى وغير المرئي والهجمات والتطورات الخارجية الى ضياع كبير. وإذا كان هذا الشخص - مثل مفكرنا القدير - نادر قليل امثاله ومزود بصفات وبلاغة سيصير شخصية غير عادية ومختارة . ويمكن ان ينظر الى هذه الشخصية كعنصر ثقل مقابل وكعنصر توازن تجاه زاوية النظر العصرية الانانية المجردة للشخصية المنزوية للداخل.

وانني استطيع تلخيص افكاري على هذا الشكل الآتي: ان بديع الزمان سعيد النورسي لم يكن بمواجهة التحدي الذي عاشه بذاته في مرحلة حياته فقط، بل هو بمثابة جواب اسلامي بمواجهة التحديات المستقبلية ايضاً.

---

* Wolf. D. Ahmed Aries: ولد في ألمانيا سنة ١٩٣٨م. واعتنق الاسلام سنة ١٩٥٣. تلقى علم النفس. ولا يزال

مديراً لمدرسة يدرس فيها البالغون. اجرى دراسات حول التربية الصحية، كما قام بنشاطات النشر. ومنذ سنة ١٩٧٢م وحتى الآن يشارك في النشاطات الاسلامية في المانيا. ولا يزال عضواً في المجلس الاسلامي الاتحادي الالماني ويكتب في المجلة الالمانية Mozlemize Revue كما يعمل مدرساً للمواضيع الاسلامية في جامعة Poderborn

نظرة بديع الزمان الى الفلسفة

أ. د. سليمان خيري بولاي *

»اَروني مفسداً يقول : اَنا مفسد، وما هو الاّ مفسد الا أنه يتراءى في صورة الحق، اَو يري الباطل حقاً. نعم؛ ما من أحد يقول: مخيضي حامض.. فلا تأخذوا شيئاً الاّ بعد إمراره على المحلك، لأن أقوالاً مغشوشة مزيّفة قد كثرت في تجارة الأفكار حتى كلامي انا لا تأخذوه على علاّته - بحسن ظنكم - لانه صادر عني فقد اكون مفسداً، أو اُفسد من حيث لا أشعر، فعلى هذا تيقظوا!« (١)

عندما قررت المشاركة في »مؤتمر سعيد النورسي الدولي« بمقالة حول آراء الاستاذ في الفلسفة عرضت الامر على استاذ مشهور في الفلسفة. فقال لي »لا تشارك!« فقلت »لماذا؟« فاجاب »ان الاستاذ ينكر الفلسفة«.

في الحقيقة هل كان المرحوم سعيد النورسي يرد وينكر الفلسفة من جذورها؟ هل يحاربها بشكل واضح؟ ام انه يرى الفلسفة مفيدة في بعض الشروط؟ وإذا كان ذلك، فما هي الشروط التي يعرضها؟ او ماذا يفهم الاستاذ من الفلسفة؟ وهل تتوافق الفلسفة التي فهمها مع الفلسفة التي يرفضها؟ وهل يتبع الاستاذ مفهوماً فلسفياً مثل الامام الغزالي عند نقده للفلاسفة والفلسفة؟ وهل جاء بمفهوم فلسفي جديد دون ان يدري؟

وسنسعى للإجابة على هذه الاسئلة وامثالها في هذه المقالة، وسنشرح هذه المواضيع. لكن قبل ان نتناول نظرة بديع الزمان للفلسفة بشكل مباشريجب ان تحدد الإطار العام في هذا المجال في المرحلة التي عاش فيها وخاصة في مرحلة المشروطية الثانية.

البيئة التي عاش فيها سعيد النورسي

من المعلوم انه بعد التنظيمات بدأت مختلف التيارات السياسية والادبية والفلسفية التي ظهرت في الغرب تدخل الى الدولة العثمانية شيئاً فشيئاً. وكان من بين هذه التيارات التيار المادي، والواقعي، والداروينى، والطبيعي، والرومانتيكية، والمفهوم الثقافي التقدمي، والالحادي. ورغم قيام بعض المفكرين الاتراك مثل نامق كمال، وعلي سواعي وجودت باشا بإحداث إيديولوجيات قومية، الا ان التيارات الغربية كانت كفتها ارجح. وقد تركت هذه التيارات آثاراً سلبية على المثقفين العثمانيين في هذه المرحلة حتى المشروطية الثانية.

وبعد إعلان المشروطية سنة ١٩٠٨م استفادت هذه التيارات من اجواء الحرية التي جاءت مع المشروطية، واستطاعت التعريف بنفسها بواسطة صحفها ومنشوراتها مما ادى الى ظهورها بشكل اقوى. وقد بقي مثقفو التنظيمات المعارضون للدين يتبعون سلوكاً يحترم الدين ضمن مقياس معين، لكن بعض المثقفين في مرحلة المشروطية كانوا يتبعون سلوكاً متهجماً على الدين. وكان علي رأس هؤلاء بهاء توفيق ورفاقه. وعندما كان بهاء توفيق في الصف الثاني كتب كتاباً من ٨٠ صفحة يمدح فيه الفلسفة المادية. ولم يكن هو ورفاقه يعترفون بأية قيم. وكانوا يتلذذون بمهاجمة العادات والعقائد وهدمها. ولم يكونوا يتورعون عن كتابة ذلك وقوله.

كما قام بهاء توفيق بترجمة كتاب »المادة والقوة« للكاتب الالماني د. بوخنر. ووظف رفاقه الآخرين بترجمة الكتب المختلفة.

وقد كان Ludwig Büchner ورفاقه في القرن التاسع عشر يتخدون التطورات التي حدثت في مجال الفيزياء والبيولوجي وعلم المستحثات »البليونتولوجيا« أساساً لاراءهم، وسعوا لإيضاح كل شئ أنه ظهر من المادة.

وإن كثرة امثال هذه المنشورات اقلقت المسلمين. وابدوا ردود فعل مختلفة. وكان منها كتابة ردّ على كتاب بو خنر. ورغم ان قسم من هذه الردود كان مخلصاً، إلا انها كانت غير كافية بسبب الجهل، حتى انهم كانوا يقعون في اوضاع مضحكة. وإذا استثنينا بعض الاشخاص الذين تابعوا التطورات العلمية والفلسفية في الغرب مثل اسماعيل غني، واحمد حلمي، وحمدي يازير، كانت كلمات الآخرين لا تتجاوز التعابير العمومية.

وبعد الثورة الصناعية في الغرب تسارعت الحركات الاستعمارية، ولما كانت تستند الى مفهوم القوة فقط في الحياة، ادى ذلك الى نتيجة جعل النشاطات العلمية آلة للغايات الايديلوجية. ونستطيع ان نقرأ هذا التغيير في التفكير من قلم الفيلسوف Karl Popper الذي مات سنة ١٩٩٤م:

».. ان الثورة الطبيعية اخذت موقفاً مضاداً للإله وجعلت الطبيعة مكان الاله. وخارج ذلك بقي كل شئ على ما كان عليه. وبذلك ترك العلم اللاهوتي مكانه للعلم الطبيعي والقوانين الالهية مكانها لقوانين الطبيعية وإرادة الله وقوته لإرادة وقوة الطبيعية، وفي النهاية ترك النظام الالهي مكانه لخيارات الطبيعة. واخذت الحتمية الطبيعية مكان الحتمية اللاهوتية. يعني ان قدرة الطبيعة على كل شئ ووحدة كل شئ اخذت مكان قدرة الله على كل شئ وانه ووحدانيته«(٢).

ويتضح من ذلك ان الطريق الذي فتحته الواقعية، والمادية، والماركسية ادى الى تغيرات جذرية في الفكر الغربي. وتجاه تغير هذه الافكار ظهرت آراء فلسفية جديدة تصارعها من الجذور، لكنها لم تكن مؤثرة مثل النشاطات الايديولوجية المذكورة. وقد دخل تركيا مع هذه التيارات المختلفة هذا التغيير في الفكر . وصار قسم من الكتّاب والمثقفين يسعون لنشر الاعتقاد بالطبيعة بدل الدين وبدل الايمان »بوجود الله وقدرته«.

وقد اشتد الصراع في هذه النقطة. وبينما كان الغرب ينتج فلسفات جديدة تجاه هذا التغير، لم يستطع مفكرينا طرح مفهوم فلسفي قومي. والى جانب ذلك كانوا يحرفون التطورات العلمية ، ويرون انها حقائق مطلقة لا تتغير.

علاقة سعيد القديم بالفلسفة.

لقد كان على رأس المكافحين تجاه هذه التيارات والافكار الجديدة المستوردة أحمد حلمي واسماعيل فني. وكان من بين هؤلاء بعض علماء الدين. وكان من هؤلاء شخص كان يسمى في مرحلة من حياته باسم »سعيد القديم« وكان يسعى للنفوذ الى آراء المدارس الفلسفية تجاه التأثيرات السلبية للمسالك الفلسفية المختلفة من طرف، وكان يسعى لإزالة التأثير السلبي الذي يراه في الافكار الضارة خلال المناقشات الحادة التي كان يشارك فيها وذلك بالاستناد على مدخره العلمي. وكان هذا الشخص هو سعيد النورسي.

ثم ترك هذه النشاطات التي لم يطمئن لها، وجدد نفسه منسلخاً من »سعيد القديم« وظهر بهوية »سعيد الجديد«.

ماذا كان يفعل سعيد القديم وماذا كان يقول حتى صار لا يعجب بنفسه؟ فما هي الاسباب التي دعته لترك »سعيد القديم الذي له علاقة بمسلك الفلسفة، حسب تعبير سعيد النورسي؟

وان احد اسباب ذلك كما يبين هو انه لم يحب الجدال، والغوغاء، والنقاش فقد وجد ان مخاطبة عقول الناس ومنطقهم باسلوب المناقشة ليس له مردود جيد، كما شعر انه يعيق التقدم من الناحية المعنوية . مع العلم ان البرفيسور حلمي ضياء اولكن يقول ان »سعيد القديم« كان ناجحاً في نقاشاته. فيقول انه عندما كان سعيد النورسي في إسطنبول في العشرينات كان يأتيني الي مقهى نور عثمانية بلباسه حذائه الخاص ويناقش استاتدة دار الفنون عدة ساعات. »يقول حلمي ضياء اولكن ان الاستاذ كان يتبع اسلوب الغزالي، لكنه لم يكن على مستوى الغزالي«.

هل سعيد الجديد يرفض الفلسفة؟

كيف استاء الاستاذ سعيد النورسي بسبب علاقته بالفلسفة؟ وما هي الخواص التي استاء منها؟ وما هي الخواص الموجودة في الفلسفة، والتي جعلته يستاء من هذا الطريق وجعلته يترك هذا الطريق المرسوم؟ وهل رد الفلسفة بكاملها ام ترك باباً مفتوحاً؟ وهل هناك فلسفة لم يرفضها ام لا؟

ويمكن ان نجد اجوبة هذه الاسئلة في مختلف الاماكن من الكتب التي كتبها سعيد القديم وسعيد الجديد الذي لم يعجبه سعيد القديم.

الاستاذ يشجع العقل

بجب ان نبين قبل كل شئ ان الاستاذ سعيد النورسي حث على استخدام العقل في كلتا المرحلتين من حياته، وطالب المسلمين خاصة بذلك. ويبين في بداية كتابه »المحاكمات« الذي رسم فيه مفاتيح التفكر بتعريف الشريعة بعد حمده للحاكم الازلي الهادي الى الشريعة الغراء والصراط المستقيم: »إنها شريعة. اتفق فيها العقل والنقل وصدقا حقائق وحقيقة هذه الشريعة«. وفي مدخل هذا الاثر ايضاً نجده يمدح المعارف والفنون لانها تحث الى الميل للبحث عن الحقيقة. واتهم الذين يقولون ان الاسلام يعارض الفنون وان الفنون تعارض الاسلام يتسببون بكسوف شمس الاسلام. حيث يقول» الاسلام سيد الفنون ومرشدها، ورئيس حقائق العلوم ووالدها«. وقوله »وإذا تعارض العقل والنقل، يكون الاعتبار للعقل والتأويل للنقل. لكن يجب ان يكون هذا العقل عقلاً«. واصراره على »الحق مكان التعصب، والبرهان مكان السفسطة، والعقل بدل الطبع«، واصراره على القول »إننا لا نخدع بتصوير المدعى. ونريد برهاناً« هي خاصية يجب الاهتمام بها على وجه الخصوص.

وفي رسالة »اللمعات« التي كتبها سعيد القديم عندما يتحدث عن »المراتب في الدماغ« يقول »يتم التخيل اولاً، ثم يأتي التصور، وبعده يأتي التعقل« وإنه يربط التصديق والتوصل الى الايمان والاعتقاد بشرط التعقل، يعني استخدام العقل والتفكر؛ وانه يرى ان التفكر والتحقيق شرط للوصول الى التصديق. ويرى ان الاعتقاد دون التعقل »تعصب«. ومن طرف آخر نجده يدافع عن حرية الرأى بقوله »إن الانسان محايد في التعقل« تجاه الاعتراض الذي يمكن ان يقع على الشكل التالي »عندما استخدم عقلي تأتي الشبه. فمن الافضل عدم استخدامه كثيراً«.

كيف يمتزج العلم مع الدين؟

يصف الاستاذ العلوم الحديثة في »المناظرات« بـ»نور العقل« ، ويربط تجلي الحقائق بامتزاج العلوم الدينية والطبيعية ، وهذه النقطة مهمة جداً. ويقول حول هذه الخاصية: »ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، فبإمتزاجهما تتجلّى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولد التعصب في الاولى والحيل والشبهات في الثانية«(٣)

لا يمكن الضغط على العقل

وذلك لأن الاستاذ يقول يجب ان يتخذ العقل القرار بمفرده، ويجب ان لا يكون عليه اي ضغط، ويجب ايضاً ان لا يسلب العقل قوة الانتخاب والاختيار. وهذه النقطة مهمة جداً من منظور حرية الانسان ومسؤوليته. ويرى الاستاذ انه من الضروري اتفاق وامتزاج العقل مع الدين والعلوم الدينية مع العلوم الحديثة - يسميها العلوم المدنية - وذلك لأنه يجب ان لا يبقى الانسان بجناح واحد. ولذلك يقول الاستاذ ان همة الطالب تطير بهذه الاجنحة، وإذا لم يكن هناك عقل وعلوم عقلية يكون الطالب مثل الطير المكسور الجناح. وفي الاصل إذا كان الدين يستند على العقل والحس فقط، يكون مخالفاً لخلق الانسان. والانسان لا يرتفع الى الله بمثل هذا الدين. وربما يفتح الطريق للانزلاق الى تجسيم الاله والشرك او المادية. والدين والعبادات الدينية التي لم تتلق الدعم من المعطيات العلمية تكون ناقصة وبلا مردود.

وعندما يتحدث الاستاذ في هذا الاطار في »المكتوبات« عن حادثة شق القمر يقول ان المعجزة حدثت من »اجل إقناع المنكرين« وليس لإجبارهم؛ وان اجبارهم يعني اجبارهم على الايمان بخلاف الحكمة الالهية وسر التكليف. ويبين ان سر

التكليف الالهي هو »فتح الباب للعقل، وعدم اخذ الخيار من يديه« ثم يشرح هذه الخاصية على الشكل التالي:
»فلو كان الخالق الكريم قد ترك معجزة الانشقاق باقية لساعتين من الزمان، واظهرها للعالم اجمع ودخلت بطون كتب التاريخ كما يريدها الفلاسفة لكان الكفار يقولون انها ظاهرة فلكية معتادة. وما كانت حجة على صدق النبوة، ولا معجزة تخص الرسول الاعظمﷺ. او لكانت تصبح معجزة بديهية ترغم العقل على الايمان وتسلبه من الاختيار وعندئذٍ تتساوى ارواح سافلة كالفحم الخسيس من امثال ابي جهل، مع الارواح العالية الصافية كالالماس من امثال ابي بكر الصديق رضي الله عنه، اي لكان يضيع سر التكليف الإلهي.« (٤)
ويشاهد من ذلك ان الاستاذ كان حساساً و دقيقاً جداً بخصوص استقلالية العقل وعدم بقائه تحت الضغط، وعدم سلبه حق الاختيار - يعني القرار الحر وقوة الاختيار- لذلك نجده يعترض على عرض المعجزات لكل شخص وفي كل مكان، ويقول عندها ان نبوة نبينا تبقى بدرجة البداهة، لذلك يرى انه لا يجب إجبار احد على التصديق. لذلك يقول »عندها لا يبقى اختيار للعقل«. وإذا لم يبق اختيار للعقل لا تبقى له مسؤولية. وعندها لن يعرف كيف ولماذا آمن الشخص. لذلك يكون الاستاذ محقاً عندما يقول »الايمان يكون باختيار العقل«(٥).
ويصف الاستاذ الذي اعطى هذه الاهمية لاستقلالية العقل المتصوفين الذين ينكرون وجود العالم الخارجي ومعرفته بـ »المستقيلين من العقل«
ويقول الاستاذ في مكان آخر حول قيمة العقل والفكر:
»ان الانسان ـ بما مُنح من عقل وفكر ـ ذو علاقة فطرية وثيقة بالماضي والمستقبل فضلاً عما هو عليه من زمان حاضر حتى انه يتمكن من ان يذوق لذائذ تلك الازمنة ويشعر بآلامها، خلافاً للحيوان الذي لا تعكر صفو لذته الحاضرة الاحزانُ الواردة من الماضي ولا المخاوف المتوقعة في المستقبل، حيث لم يمنح الفكر.«(٦)
والاستاذ يشير الى قيمة العقل وأهمية استخدام العقل في كثير من آثاره تكراراً و مراراً. ولو لم يعط للعقل والمطنق والكلام الاولوية، لما قال انه فتح في رسائل النور بدل السلوك والاوراد الطريق الى حقيقة الحقائق داخل البراهين المنطقية والحجج العلمية.
واثناء تقييم الاستاذ للفلسفة، يجب تذكر الاهمية التي اعطاها للعقل. وإذا صرفنا النظر عنها يمكن الوقوع في كثير من الاخطاء. والنقطة الثانية التي يجب تذكرها دوماً هي ان بديع الزمان اتبع سبيلاً وسطاً بعيداً عن الافراط والتفريط. وهذه الخاصية عنده مرتبطة بالقيمة التي اعطاها للانسان الذي قال انه »مكرم بالفطرة«، كما هي مرتبطة بالتسامح الواسع الذي كان يتحلى به. فمثلاً عندما سئل عن اوضاع الناس الذين عاشوا في المرحلة التي تسمى »مرحلة الفترة« اي التي لم يكن فيها نبياً او المرحلة التي نسيت فيها رسالة النبي او حرفت، يجيب بالاستناد الى قول الامام الشافعي والامام الاشعري ان »اهل الفترة هم اهل النجاة«، ويرى انهم ناجين رغم انهم » لم يقوموا باصول الايمان«. كما ان القول بأن »الذين يجرءون على التكفير هم الذين يفكرون بسرعة«. وهذا يعنى ان الاستاذ كان يطلب من قرائه الاعتدال والتسامح دوماً، وكان يشكل بحياته اجمل نموذج على ذلك.
أمتزاج الفلسفة الايجابية بالدين
يجب ان نضع بعين الاعتبار عند التعليق على نظرة الاستاذ للفلسفة الخاصية التالية وهي: إن الرأي الذي يعتبر الاستاذ يعادي الفلسفة تماماً هو رأي ليس صحيحاً. بل القائل بهذا يعكس موقفه المعادي للفلسفة وينسبه الى الاستاذ، اذ العداء لا يتناسب مع حيات الاستاذ ومع كتاباته. وذلك لأن قول الاستاذ »واحد بالمائة ينجو. أمثال افلاطون وسقراط«(٧)
توضح زاوية نظره.
ويقسم الفلسفة الى قسمين في مكتوبه الذي وضعه على رأس كتابه عصى موسى:
»إن الفلسفة التي تهاجمها رسائل النور وتصفعها بصفعاتها القوية، هي الفلسفة المضرة وحدها، وليست الفلسفة على اطلاقها،

ذلك لأن قسم الحكمة من الفلسفة التي تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الاخلاق والمثل الانسانية، وتمهّد السبل للرقي الصناعي، هي في وفاق ومصالحة مع القرآن الكريم، بل هي خادمة لحكمة القرآن، ولا تعارضها، ولا يسعها ذلك؛ لذا لا تتصدى رسائل النور لهذا القسم من الفلسفة«.(*)

ويقول الاستاذ في هذا المكتوب انه يتعرض »للقسم الثاني من الفلسفة التي تردت في الضلال والالحاد ومستنقع الفلسفة الطبيعية، ويبين الى جانب تعرضه لهذا القسم من الفلسفة انه »لا تمس القسم السديد النافع من الفلسفة«. ويشجع على »الفلسفة الايجابية«.

ويمكن تقييم وجهة نظر الاستاذ بما جاء في »المذكرة الخامسة« التي حلل فيها الحضارة الاوروبية. وقبل ان يبدأ بنقد الحضارة الاوروبية يقول: »لئلا يُساء الفهم لابد أن ننبه ان اوروبا اثنتان«. ويقول انه لا يتعرض لـ» اوربا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدّت خدماتٍ لحياة الانسان الاجتماعية، بما توصلت اليه من صناعاتٍ وعلومٍ تخدم العدل والانصاف ، فلا أخاطب – في هذه المحاورة – هذا القسم من اوربا. وانما أخاطب اوربا الثانية تلك التي تعفّنت بظلمات الفلسفة الطبيعية وفسدت بالمادية الجاسية، وحَسبِتْ سيئات الحضارة حسناتٍ لها، وتوهّمت مساوءها فضائل. فساقت البشرية الى السفاهة وأردتها الضلالة والتعاسة«(٨).

إمكانية الفلسفة الإسلامية

تنقسم الفلسفة في الرسالة المسماة »الكلمة الثلاثون« والتي سنتناولها في هذه المقالة بشكل مفصل الى قسمين، ويقول: ».....«

وإن قول الاستاذ الذي يرى الفلسفة التي تطيع السلسلة النبوية يمكن ان يطلق عليها بفلسفة اسلامية. ويقول إن سعادة البشر هي بهذا الامتزاج او بهذا التوحيد. والاستاذ الذي مزج العلم بالدين يقدم حلاً للصراع بين الدين والفلسفة بهذا الامتزاج.

بعض ادعاءاته حول الفلسفة

بعد ان يعرض الاستاذ هذه الآراء حول الفلسفة في هذه الرسالة يقوم بتحليل الفلسفة التي تبارز سلسلة الدين اساس »الانانية« . وحسب وجهة نظر سعيد النورسي رحمه الله:

١- ان اسس هذه الفلسفة ضعيفة وفاسدة. وهي تستند علي اساس ضعيف هو »أنا«. »وإن لون انا في هذه الحالة هو الشرك والتعطيل، وانكار الله«. » ثم بسبب الأُلفة والتوغل في الماديات والشهوات كأنه يتصلب، ثم تعتريه الغفلة والإنكار فتتجمد تلك »الانانية«. ثم بالعصيان ـ لاوامر الله ـ يتكدر »أنا« ويفقد شفافيته ويصبح قاتماً. ثم يستغلظ شيئاً فشيئاً حتى يبتلع صاحبه. بل لا يقف »انا« عند هذا الحد وانما ينتفخ ويتوسع بافكار الانسان ويشرع بقياس الناس، وحتى الاسباب، على نفسه، فيمنحها فرعونية طاغية ـ رغم رفضها واستعاذتها منها ـ وعند ذلك يأخذ طور الخصم للاوامر الإلهية فيقول:

من يحي العظام وهي رميم (يس:٧٨) وكأنه يتحدى الله عزوجل، ويتهم القدير على كل شئ بالعجز«.

٢- هذه الفلسفة تشجع النفس الامارة وتثيرها.

٣- نظر الفلسفة مشئوم يائس.

٤- تنظر الي الاشياء »بالمعنى الاسمي«. يعنى انها تنظر الى الاشياء بذاتها، لذلك فقإن معناها فيها، وهذا يعني انها تعمل لحسابها. »تزعم انها المالك الحقيقي في دائرة تصرفها«. »وهي لا تنسب جمال المعنى وحسن الصناعة في النقش الى الصانع والى جمال النقاش المجرد والمقدس، وبدل ان تقول »ما اجمل صنعه« تقول »ما اجمله« . وتجعله في حكم صنم يعبد«.

٥- سلسلة الفلسفة والحكمة »تأخذ صورة شجرة زقوم وتنشر حولها ظلمات الشرك والضلال«. »سلّمت في غصن القوة العقلية وضعت الدهريين والماديين والطبيعيين وأمثالهم من الثمرات الخبيثة في عقل الانسانية، فشتتت عقل الانسان أي تشتيت«.

»قذفت بالنماريد والفراعنه والشدادين على رأس البشرية في غصن القوة الغضبية«. »وربّت في غصن القوة الشهوية البهيمية ثمرات الالهة والاصنام ومدّعي الالوهية«.

٦- »القوة مستحسنة في أساس الفلسفة. حتى ان الحكم للغالب دستور. وتقول: »ان هناك قوة في الغالب، والقوة فيها حق«. والفلسفة »قبلت دستور الجدال في الحياة الاجتماعية كأساس كلي، وحكموا حكماً أبلهاً بأن الحياة عبارة عن جدال مصراع«. مع العلم ان ذلك »نشأ من سوء استعمال الفطرة لدى بعض الظالمين والمتوحشين من البشر والحيوانات الوحشية«. والاستاذ يضع بدل ذلك »دستور التعاون، وقانون الكرم وناموس الإكرام«.

٧- وبهذا المعنى فإن الفلسفة »رحبت ضمناً بالظلم، وشجعت الظالمين وساقت الجبارين الي ادعاء الاولوهية«.

٨- »دستور الفلسفة القديمة وعقيدتها هو »ان الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد« أي لا يصدر عن ذات واحدة إلاّ شئ واحد، ثم الاشياء الاخرى تصدر بتوسط الوسائط. هذه القاعدة للفلسفة القديمة تعطي للاسباب القائمة والوسائط نوعاً من الشراكة في الربوبية، وتُظهر ان القدير على كل شئ والغني المطلق والمستغني عن كل شئ بحاجة الى وسائط عاجزة! بل ضلوا ضلالاً بعيداً فأطلقوا على الخالق جل وعلا اسم مخلوق وهو »العقل الاول«! وقسّموا سائر ملكه بين الوسائط، ففتحوا الطريق الى شرك عظيم.«(٩)

٩- الفلسفة تقبل القوة نقطة استناد في الحياة الاجتماعية، وتعرف المنفعة هدفاً، وتتخذ الجدال دستور حياة، وكونها تقبل العنصرية رابطة للجماعة، فقد سلبت السعادة البشرية. وذلك لأن شأن القوة التجاوز، وشأن المنفعة الخصام، وعمل الجدال الصراع، وعمل العنصرية التغذي بابتلاع الآخرين والتجاوز. و»وثمارها طمئنة الاهواء النفسانية وتزييد الحاجات البشرية«.(١٠)

لقد كان بديع الزمان سعيد النورسي يقيم الادعاءات العائدة لأسس الفلسفة التي تحارب الدين، والافكار التي يطرحها بعض الفلاسفة إستناداً على هذه الاسس، ضمن هذا الإطار اذ يقول:

١- »ونظراً لاستناد الفلسفة الى مثل هذه الاسس السقيمة ولنتائجها الوخيمة فان فلاسفة الاسلام الدهاة، الذين غرّهم مظهر الفلسفة البراق، فانساقوا الى طريقها كابن سينا والفارابي، لم ينالوا إلاّ أدنى درجة الايمان، درجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجة الاسلام الامام الغزالي حتى تلك الدرجة.«(*)

ويذكر الاستاذ حادثة تشبه الرؤيا رآها خلال انقلاب سعيد القديم إلى سعيد الجديد. وفي سياحته الخيالية يرى الاستاذ نفسه في صحراء كبيرة وقد غطت سطحها طبقة من الغيوم المظلمة الخنقة. ولا يوجد اي نسيم ولا ضوء ولا ماء. ويتوهم انها مليئة بالحيوانات المتوحشة في جميع انحاءها. ويشعر بالهام الى قلبه ان خلف هذا الظلام ملئ بالنور والنسيم والماء. وانه يساق الى هناك دون إرادته. ويدخل الى كهف على شكل نفق. وكلما تقدم في النفق شاهد آثار اقدامهم. ويسمع الاستاذ احياناً اصوات بعضهم. ثم تنقطع هذه الاصوات. وهنا ينادب الاستاذ احد الذين يشاركونه في سياحته الخيالية ويقول:

»فيا صديقي الذي يرافقني بخياله في سياحتي الخيالية هذه!

ان تلك الارض هي »الطبيعة« و»الفلسفة الطبيعية«. اماالنفق فهو المسلك الذي شقه اهل الفلسفة بافكارهم لبلوغ الحقيقة.أما آثار الاقدام التي رأيتها فهي لمشاهير الفلاسفة كافلاطون وارسطو. وما سمعته من اصوات هو أصوات الدهاة كابن سينا والفارابي.. نعم كنت أجد اقوالاً لإبن سينا وقوانين له في عدد من الاماكن، ولكن كانت الاصوات تنقطع كلياً، بمعنى انه لم يستطع ان يتقدم، أي انه اختنق..«(١١)

ثم يبين الاستاذ انه تخلص من ظلمات النفق في سياحته الخيالية بمصباح كهربائي وبآلة أعطيت له من خزينة القرآن.

ولم يهمل الاستاذ الرد على الاعتراضات المحتمل ظهورها بسبب نقده القوي للفلاسفة الكبار أمثال ارسطو والفارابي:

»وان قلت: فما تكون انت حتى تنازل هؤلاء المشاهير؟ فهل اصبحت نظير ذبابة حتى تتدخل في طيران الصقور؟

وانا اقول: لما كان لي استاذ أزلي وهو القرآن العظيم، فلا أراني مضطراً ان ابالي ـ ولو بقدر جناح ذبابة ـ في طريق الحقيقة والمعرفة، باولئك الصقور الذين هم تلاميذ الفلسفة الملوثة بالضلالة والعقل المبتلى بالاوهام. فمهما كنت أدنى منهم درجة إلاّ ان استاذهم ادنى بدرجات لاحدّ لها من استاذي، فبفضل استاذي وهمته لم تستطع المادةُ التي اغرقتهم ان تبلل قدمي.
نعم! ان الجندي البسيط الحامل لأوامر سلطان عظيم وقوانينه، يمكنه ان ينجز من الاعمال مالا ينجزه مشير لدى ملك صغير«(*) والاستاذ هنا يبين ان الطريق المشار إليه في نهاية سورة الفاتحة »ولا الضالين« هو مسلك الطبيعيين والذين انغمسوا في الطبيعة ويجدون مشقة كبيرة في الانتقال الى الحقيقة والنور. وعبارة »غير المغضوب« هو مسلك المنتسبين إلى عباد الاسباب وحكماء المشائين الذين اعطوا للوسائط قدرة الايجاد والتأثير، والذين فتحوا الطريق الى حقيقة الحقائق ولمعرفة واجب الوجود بالعقل والفكر فقط.
ويستمر الاستاذ في نقده لبعض الفلاسفة الذين انغمسوا في الفلسفة فيقول:
٢- »اطلقت طائفة من الفلاسفة على اللّٰه سبحانه وتعالى: اسم »الموجب بالذات« فنفوا الارادة والاختيار منه تعالى، مكذّبين شهادة جميع الكون على ارادته الطليقة.
فيا سبحان الله! ما اعجب هذا الانسان! ان الموجودات قاطبةً من الذرات الى الشموس لتدل دلالة واضحة على ارادة الخالق الحكيم؛ بتعيّناتها، وانتظامها، وحِكَمها، وموازينها، كيف لا تراها عينُ الفلسفة؟ أعمى الله أبصارهم!«(١٢)
٣- »وادّعت طائفة اخرى من الفلاسفة: »ان العلم الإلهي لا يتعلق بالجزئيات« نافين إحاطة علم الله سبحانه بكل شئ، رافضين شهادة الموجودات الصادقة على علمه المحيط بكل شئ.
ثم ان الفلسفة تمنح التأثير للأسباب، وتعطي بيد الطبيعة الايجاد والابداع«(١٣)
»فالتلميذ المخلص .....لم اجده في ١٤٤ من كتاب اللمعات الذي اشرتم اليه..... مصالح الأمة«
»أجل! لكأن الشياطين اختطفوا عقول الفلاسفة الملحدين بمنقار »أنا« ومخاليبه وألقوها في أودية الضلالة، ومزقوها شر ممزق.
ف »أنا« في العالم الصغير ـ الانسان ـ كالطبيعة في العالم الكبير، كلاهما من الطواغيت«(١٤)
»ولقد اعتقد عظماء الفلسفة وروادها ودهاتها، امثال افلاطون وارسطو وابن سينا والفارابي ـ بناء على تلك الاسس الفاسدة ـ بأن الغاية القصوى لكمال الانسانية هي »التشبّه بالواجب«! أي بالخالق جلّ وعلا، فاطلقوه حكماً فرعونياً طاغياً، ومهّدوا الطريق لكثير من الطوائف المتلبسة بأنواع من الشرك، امثال: عَبدة الاسباب وعَبدة الاصنام وعبدة الطبيعة وعبدة النجوم، وذلك بتهييجهم »الانانية«(١٥)
والآن لنسعى لتحليل إدعاءات الاستاذ بحق الفلسفة والفلاسفة كل على حدة:
تحليل ونقد آراءه حول الفلسفة
١- ادعاءه ان أساس الفلسفة ضعيف وفاسد. تستند إلى أساس ضعيف هو »أنا«. »إن لون أنا هو الشرك والتعطيل«.
ولنبين هنا مباشرة ان أساس الفلسفة ليس »أنا«. نعم انه العقل، والذهن ولكن العقل هو الإجراء، والتفكير، والمنطق، والنقد المستند الى هذه كلها. ولا يستطيع احد ان يعيش بدونها. لكن هناك فرق بين استخدام العقل من شخص لآخر. وهناك ملايين الاشخاص يستخدمون العقل استخداماً سيئاً وليس لهم أية علاقة بالفلسفة عن قرب او بعد، حتى انهم لا يحبون الفلسفة.
ربما يكون هناك بعض الفلاسفة اتخذوا »أنا« اساساً للفلسفة. لكن الاستاذ يقسم »الأنا« الي قسمين احدهما »مفتاح الاسماء الحسنى«، والثاني »نواة شجرة الزقوم«. يعني ان »أنا « مصدر قوتين كامنتين احداهما سلبية والآخرى ايجابية. وبتعبيره ان الأنا الاولي هي شجرة الطوبى النورانية التي غرست جذورها حول اطراف العالم الانساني منذ زمن آدم حتى الآن، ونواة شجرة الزقوم المدهشة«.

»ان »انا« مفتاح؛ يفتح الكنوز المخفية للاسماء الإلهية الحسنى، كما يفتح مغاليق الكون. فهو بحد ذاته طلسمٌ عجيب، ومعمىً غريب. ولكن بمعرفة ماهية »انا« ينحَلّ ذلك الطلسم العجيب وينكشف ذلك المعمى الغريب »أنا« وينفتح بدوره لغز الكون، وكنوز عالم الوجوب.

»اعلم! ان مفتاح العالم بيد الانسان، وفي نفسه، فالكائنات مع انها مفتحة الابواب ـ ظاهراً ـ إلاّ انها منغلقة ـ حقيقةً ـ فالحق سبحانه وتعالى أودع من جهة الأمانة في الانسان مفتاحاً يفتح كل ابواب العالم، وطلسماً يفتح به الكنوز المخفية لخلاّق الكون، والمفتاح ـ هو ـ ما فيك من»انا«. إلاّ ان »انا« ايضاً معمىً مغلق وطلسم منغلق. فاذا فتحتَ »انا« بمعرفة ماهيته الموهومة ـ وسر خلقته ـ انفتح لك ـ طلسم ـ الكائنات كالآتي«

ان اللّٰه جل جلاله وضع بيد الانسان امانةً هي:»انا« الذي ينطوي على إشارات ونماذج يستدل بها على حقائق اوصاف ربوبيته الجليلة وشؤونها المقدسة. اي يكون »انا« وحدة قياسية تُعرَف بها اوصاف الربوبية وشؤون الالوهية.«(١٦)

والذي يجلب الانتباه ان الاستاذ يتحدث حول الامتداد الوهمي المفتوح على العالم لعنصر نفسي تماماً. وتحاليله غالباً ما تكون نفسية. فهل من الممكن ان يكون هذا العنصر النفسي أساساً للفلسفة؟ وإذا اجعلت تجليات الشئونات التي تكمن في الأنا موضوع بحث وفكر فيلسوف، عندها تظهر نظرية وجود ميتافيزيقية، وما قام به الاستاذ لا يختلف عن هذا. وفي هذه الحالة يمكن إجراء فلسفة بمعارضة الفلسفة ونقد الفلاسفة . كما قال عالم الفيزياء الشهير »باسكال« إن الاستهزاء بالفلسفة فلسفة«، فهو يومى بكلامه هذا ان الذين يستطيعون التفكير بعمق وانتظام لن ينجوا من الفلسفة. فالغزالي مثلاً عندما تهجم على الفلاسفة، درسها دراسة دقيقة لمدة ثلاث سنوات وطرح افكاراً كفيلسوف لذا ذُكر بين كبار الفلاسفة. وقد قال صديقه ابو بكر الجصاص »لقد انغمس استاذنا الغزالي في الفلسفة ولم يخرج منها«.

والفلسفة في الاصل ليست عبارة عن افكار افلاطون، وارسطو، كانت ، وهيغل، وليست عبارة عن انظمة ابن سينا والفارابي، وليست عبارة عن نقد الغزالي لكانت، وكومت. بل ربما تكون كل ذلك. وربما ليست اي شئ من ذلك. فلو لم يكن احد من هؤلاء الفلاسفة، لكان هناك فلسفة ايضاً. وذلك لأنه قبل وجود هؤلاد كانت الفلسفة موجودة كذلك.

إذاً متى يصير هذا المفتاح السحري المفيد ضاراً؟

ويفكر الاستاذ اثناء استمراره في تحليله لـ »أنا« ويقول: »لا يعرف الضياء الدائم الذي لا يتخلله ظلام، لا يُشعر به ولا يُعرف وجوده، الاّ ان أُحدّد بظلمة حقيقية أو موهومة«. يعني ان الاستاذ يرى ان الاشياء تعرف بأضدادها في العالم. وذلك لأنه لا يُشعر بالنور الدائم إلا إذا حدث الظلام. »يفكر الاستاذ هنا مثل الفلاسفة الذين يقولون بصراع او امتزاج الاضداد في العالم«. ويستمر الاستاذ قائلاً: »وهكذا، فان صفات الله سبحانه وتعالى ـ كالعلم والقدرة ـ واسماءه الحسنى ـ كالحكيم والرحيم ـ لانها مطلقة لا حدود لها ومحيطة بكل شئ، لا شريك لها ولاندّ، لايمكن الاحاطة بها أو تقييدها بشئ، فلا تُعرف ماهيتها، ولا يُشعر بها؛ لذا لابد من وضع حدٍّ فرضي وخيالي لتلك الصفات والاسماء المطلقة، ليكون وسيلة لفهمها ـ حيث لا حدود ولا نهاية حقيقية لها ـ وهذا ما تفعله »الانانية« اي ما يقوم به »انا« ؛ اذ يتصور في نفسه ربوبيةً موهومة، ومالكيةً مفترضة وقدرة وعلماً، فيحدّ حدوداً معينة، ويضع بها حداً موهوماً لصفاتٍ محيطة واسماء مطلقة فيقول مثلاً: من هنا الى هناك لي، ومن بعده يعود الى تلك الصفات. أي: يضع نوعاً من تقسيم الامور، ويستعد بهذا الى فهم ماهية تلك الصفات غير المحدودة شيئاً فشيئاً، وذلك بما لديه من موازين صغيرة ومقاييس بسيطة«(١٧)

والاستاذ يستمر في هذا الإيضاح، ويجسم الأنا بشكل مختلف، ويوضح ذلك علي الشكل التالي: »أي أن »أنا« لايحمل في ذاته معنىً، بل يدل على معنىً في غيره ؛ كالمرآة العاكسة، والوحدة القياسية، وآلة الانكشاف، والمعنى الحرفي فهو شعرةٌ حساسة من حبل وجود الانسان الجسيم .. وهو خيط رفيع من نسيج ثوب ماهية البشر.. وهو حرف »ألفٍ« في كتاب شخصية بنى آدم، بحيث ان ذلك الحرف له وجهان«(١٨)

وحسب هذه الصفات فإن أنا، مثال العالم يعني مرآة امثلة افلاطون للعالم، وآلة إنكشاف، وسلك شعور معناه ليس فيه، وحبل رفيع او الف. واذا كانت انا مرآة تعكس الموجودات الالهية كما هي في عالم امثلة افلاطون، فكيف تصير صاحبة حسن؟ أما إذا كان آلة، فيجب ان يكون بدون حس. أما إذا كان ألف بدون محتوى »بمعنى حرف«، كذلك يجب ان يكون واسطة معرفة لا حس لها. وفي هذه الحالة كيف ستكون آلة إنكشاف؟ لا يعرف ذلك؟ وخاصة إذا كان خطاً فرضياً، فكيف يمكن ان يغير الانسان؟

ويتضح من ذلك انه لا يمكن ان نفهم ونعلق على تحليل الاستاذ للأنا بنظرة سطحية. وبمثل هذه النظرة، وبالعكس، فإنه يفتح الباب الى تعليق ضيق على الأسئلة المحقة التي عرضناها في المثال المذكور أعلاه. ومن اجل دراسة هذا التحليل بعمق يجب ان نحدد بشكل جيد ماذا يقصد من التفكر الحر، والخط الفرضي، والمعنى الحرفي، والآلة، والشعور. وهذا لا يتم الا بالعقل وبالنظر التحقيقي. ويجب تشجيع ذلك وليس الخوف منه.

وبالنسبة للاستاذ فإن للألف وجهين: »وجه متوجه الى الخير والوجود؛ فهو في هذا الوجه يتلقى الفيض ويقبله فحسب، أي يقبل الإفاضة عليه فقط؛ اذ هو عاجز عن ايجاد شئ في هذا الوجه، أي: ليس فاعلاً فيه، لأن يده قصيرة لا تملك قدرة الايجاد. والوجه الآخر متوجه الى الشر، ويُفضي الى العدم؛ فهو في هذا الوجه فاعل، وصاحب فعل.«.

وبعد ان يشرح الاستاذ هذين الوجهين يتناول ماهية اخرى للأنا:

»وإن ماهيته حرفية، تظهر معنى في غيره. فربوبيته خيالية. ووجوده ضعيف هزيل الى حد لا يطيق ان يحمل بذاته اي شئ كان«.

وإذا كان أنا كما وضحه الاستاذ، إذا كان نتيجة الى الخير بوجهه الذي ينظر الى الوجود ، يجب ان تكون فاعلاً. وفي حالة العكس لا يستطيع إعطاء الفيض الذي يأخذه ويسوقه الى الخير. حتى انه لا يستطيع معرفة الحق. ويمكن الاعتراض هنا بالآية الكريمة »ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك..«(١٩) كما يجب ان لا ننسى الاية الكريمة»...لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت...«(٢٠)وإلا فإنه سيظهر مفهوم غريب بحيث تذهب جميع الآثام للانسان، ويذهب جميع الثواب لله. لذلك يجب ان يكون الوجه المتوجه الى الخير فاعلاً. والقسم المتجه نحو الشر، إذا لم يكن يتحمل شيئاً بسبب ضعف الأنا، يجب ان لا يكون فاعلاً. وذلك لأنه لا يأخذ شيئاً، وإذا لم شيئاً لا يكون مؤثراً.

ويشاهد ان هذا التحليل لا يمكن ان يفهم بنظرة سطحية فهو ليس قضية بسيطة. وبالعكس فإن التحليل يأوى بداخله جهة تري وكأنها موهمة للتناقض. ولا يمكن إزالة هذا التناقض إلا إذا تم تناول الموضوع مع قضية »الكسب« التي تحدث عنها الاستاذ في رسالة القدر.

وإن طراز إيضاح الاستاذ هنا، هو أعقد من طراز إيضاح المرحوم الغزالي في كتابه ميزان العمل. والشئ المسمى »أنا« يعني الانانية سماها الغزالي »النفس«. وبالنسبة للغزالي فإن للنفس وجهين احد هذين الوجهين ينظر الى العالم الالهي ويأخذ منه الفيض الالهي. والثاني متجه الى العالم الحيواني والمادي، ويأخذ من هناك مؤثرات مختلفة. وإذا غلبت المؤثرات التي يأخذها من العالم الالهي، تصدر عن الانسان افعال حسنة، وفي حالة العكس تصدر افعال سيئة.

٢- إدعاءه ان الفلسفة تثير النفس الامارة:

الفلسفة هي طراز تفكير انتقادي. يمكن انتقاد افكار كل شخص. ويمكن تطوير افكار جديدة تجاه افكاره، وهذا يبين قوة الفكر الفلسفي وليس ضعفه. وقد ظهرت في الفقه، يعني في الفكر الحقوقي، وفي الفكر الكلامي مذاهب معارضة لبعضها، وآراء متعارضة في نفس المذهب. وهذا يبين قوة التفكير للذهن والعقل. وإن كثيراً من الآيات القرآنية تدعو الانسان للتفكير. يفكر كل إنسان بنفس الشئ ويقوله؛ فعندها ما كان يحدث اي تقدم.

إن كل من يتمكن من طرح افكار جديدة يشعر اثناء تفكيره بالسعادة، وتأخذ النفس حصتها من ذلك تتأثر. وهذه الإثاره يمكن

ان تصل بها الى معصية الله. وهذه الحالة ليست محصورة على الفلسفة. وكل إنسان ينجح في عمل ما يمكن ان يواجه مثل هذه الحالة. وان رأى الاستاذ حول ذلك صحيح. لكن ثوران النفس الامارة ليس له علاقة بالفلسفة، ويمكن ان تحدث عند من يكره الفلسفة ايضاً. والوظيفة الاساسية هنا تقع على عاتق الشخص الذي عليه أن يسيطر على نفسه. وذلك لان هناك فلاسفة سيطروا على النفس الامارة ولم يثيروها. ويمكن ان نعد الغزالي على رأس هؤلاء الفلاسفة.

وحسب إيضاح الاستاذ »إن »انا« مع انه ألفٌ رقيق، خيطٌ دقيق، خطٌ مفترض، إلاّ انه ان لم تُعرف ماهيته ينمو في الخفاء ـ كنمو البذرة تحت التراب ـ ويكبر شيئاً فشيئاً، حتى ينتشر في جميع انحاء وجود الانسان، فيبتلعه ابتلاع الثعبان الضخم، فيكون ذلك الانسان بكامله وبجميع لطائفه ومشاعره عبارة عن »أنا«.

والحاصل إن كل من ينسى ربه تزداد أنانيته من اي جنس او مسلك كان، وتثور أنانيته ونفسه، لكن ليس من المصيب ان يخصص ذلك للفلسفة والفلاسفة فقط. وقد قيل »إن النفس تثير العالم بعلمه، والعابد بعبادته، والزاهد بزهده«. والقضية الاساسية هنا هي معرفة حد النفس، وذلك لان »من عرف فقد عرف ربه«، والذي يعرف ربه جيداً يمنع نفسه من الإثارة.

٣- إدعاءه بأن نظر الفلسفة مشئوم

أظن ان التشاؤم من الفسلفة او من اي معرفة اخري لا يتناسب مع الاسلام. بالشؤم ليس في النظر، ولا في الفكر، ولا في اية نشاطات اخرى. بل من الاصوب ان نقيّم الفكر او الدراسات العلمية حسب صحيحة او خاطئة بدلاً من عدها شؤماً. ومن المعلوم ان الرسول ﷺ حذر الذين يعتبرون كسوف الشمس تشاؤماً. وإنه من الانسب ان نعتبر كلام الاستاذ حول الفسلفة مجازياً وكناية.

٤- ادعاءه بأن الفلسفة تنظر الى الاشياء »بمعنى اسمائها« وليس »بمعناها الحرفي«

يمكن اعتبار ذلك صحيحاً. وذلك لأن قسم من الفلاسفة انكروا الله، ونظروا الى العالم الفيزيائى وعالم الاحداث، وانكروا ما بعد ذلك او اهملوا الموجود وراء هذه الاحداث. ولكن مقابل ذلك، وحتى لو تركنا فلاسفة الفرون الوسطى النصارى جانباً، نجد ان قسماً من الفلاسفة في العصر الحديث والفلاسفة المعاصرين نظروا الى الاحداث والاشياء »بمعناها الحرفي«. فمثلاً نتيجة الهجوم الشديد على كتاب »النظريات الفيزيائية« الذي كتبه الفيزيائى والفيلسف الشهير Pieerre Dvhem سنة ١٩١٦م، قام بإعداد ملحق للكتاب ونشره في الطبعة الثانية للكتاب تحت عنوان »فيزياء المؤمن Physigus du Croyant وهناك امثلة كثيرة على هذا في الغرب.

إذاً إن النظر الى الأشياء بمعنى اسمها ليس من ماهية الفلسفة، وانما يأتى من موقف الفيلسوف. لذلك فان هناك منذ القدم فلاسفة وعلماء لهم نظرتان. ويجب فصلهما بدقة. وإذا وضعنا بعين الاعتبار ان الاستاذ بقسم الفلسفة إلى قسمين؛ وأنه يتهجم على الفلاسفة الذين يسعون وراء الضلالة فقط، يتضح أن كلامه بأنه »ينظر الى الفلسفة بمعناها الاسمي« ينحصر على الفلسفة التي تنظر الى المعنى الاسمى فقط.

٥- ادعاءه بأن سلسلة الفلسفة مثل شجرة الزقوم تنشر الشرك والضلال:

هناك أنظمة فلسفية وبعض الفلاسفة وقعوا في الشرك او هناك من طرح أفكاراً توقع في الشرك او الضلال. ويوجد في سلسلة الفلسفة الغربية ماديون وملحدون وطبعيون. لكن عدد هؤلاء اذا ما قيس بالمؤمنين وبالذين طرحوا أفكاراً ضد الالحاد. فمثلاً كان هناك فلاسفة ماديين وملحدين وطبيعين يونانين في العصور الاولى امثال ديموقريط وابيكور ولقرس. لكن مقابل هؤلاء كان فيثاغورث يدافع عن سمو الروح وابديتها، كما سعى كسينوفانيس لنشر فكر وحدانية الاله وانه لم يلد ولم يولد. كما ان سقراط ادعى ان هناك صوت يحركه منذ كان في الثالثة من عمره، وانه عند القبول بوجود الإنسان والخيل، فإنه من الضروري القبول بوجود قوة عظمى تضح الروح في مفهوم الانسانية والخيل؛ وقد قدم روحه في هذا السبيل. كما ان تلميذه افلاطون وصف المادة بأنها درن الروح وطور فكر الروحية والمثالية؛ واستطاع قصم ظهر المادية في تلك المرحلة. وقد تهجم ارسطو

على الماديين وقال ان المادة سلبية وخاملة، واستخفهم بقوله انهم مفقودي القابلية بحيث لا يستطيعون أخذ الصورة التي اعطاها واهب الصور بشكل حسن.

والآن لنلقِ نظرة على ما قاله نجيب فاضل في كتابه الفكر الغربي والتصوف الإسلامي »إسطنبول ١٩٨٢م) في بحث أفلاطون:

»أفلاطون لا يؤمن بالمادة ولا يبحث عن علّية المادة في المادة وانما يبحث عنها فيما وراء عالم المادة. وان داخل الانسان مرتبط بعالم هذه الافكار. والمادة هي اكتساب الفكر صورة وشكلاً..

»أفلاطون يتصور نحاتاً. اقول التصور مجازاً، إنظر الى الدقة! هناك اسم من اسماء الله وهو المصوّر. فهو الذي رسم صورتنا، واعطي للمادة شكلها.

»النحات هو ذاتٌ مجازاً... وحركة المطرقة اللامتناهية فوق كتلة الرخام، هي مواد المخلوقات..

»هذا الرأى هو النقطة العليا التي يستطيع الارتفاع اليها فكر مستقل، وليس الدين... إن افلاطون تحت درجة النبوة المؤيدة من الله والتي لا يمكن التوصل اليها. لكنه فوق العقل البشري بكثير..«(٢١).

ويتضح من ذلك ان نجيب فاضل يوشك ان يقول ان أفلاطون نبي. لكنه لا يقول ولن يقول ولن يحاول قول ذلك، لكنه يعرض عظمة أفكار أفلاطون بتعبير جميل. »كما ان نجيب فاضل يقول عن ارسطوا كلاماً ايجابياً مماثلاً«.

إذا يجب ان لا ينقد الفلاسفة الكبار دون دراسة جيدة لهم.

وإذا تركنا الفلاسفة النصارى في القرون الوسطى جانباً، فإن كثيراً من فلاسفة العصر الحديث أمثال ديسكارت، وباسكال، ومالبيرانش، ولينبيز، وبيركليلي، وجون لوك، وهيغل نذروا عمرهم للدفاع عن النصرانية تجاه الماديين. والفلاسفة المسلمون هم اسبق منهم في هذا المجال.

إذا إن القول بأن الفلسفة »ضلالة علود« وتنشر الانحراف هو قول عام جداً. نعم، هناك مفهوم فلسفي على هذا الشكل، لكن الفلسفة ليست كلها على هذا الشكل. الفلسفة هي نمط للتفكير. ويتشكل محتواها من الافكار التي يضعها الفيلسوف بتأثير اعتقاداته. والفلسفة بذاتها ليست محرّفة. بل العكس إن الذي فهم الفلسفة جيداً، ويعرف أفكار الفلاسفة بشكل جيد يستطيع مجابهة الافكار المنحرفة بالاستناد على ذلك. فمثلاً إن الذي يعرف الادلة التي طرحها ديسكارت ولوك وكثير من امثالهم حول اثبات وجود الله، يستطيع إفحام الافكار المعاكسة ويطمئن نفسه ذهنياً. لذلك فإن فيلسوفنا المعاصر المفسر م. حمدي يازير الذي دقق الفلسفة الغربية جيداً يقول في ديباجته الشهيرة انه عندما يقرأ الفلسفة الغربية يقوى ايمانه بدل ان يضعف، وانه يرى ان الفلسفة الغربية تسعى وراء التوحيد وتخدم العقيدة الاسلامية دون ان تشعر. ويقول:

»وقد فهمت في النتيجة ان هذا العقل »العقل الغربي« سعى لديننا الذي هو عقيدة التوحيد الالهي بكل تياراته ومساراته،ورغم كل الرغبات لم يستطع اثبات اللادينية ولا عقيدة التثليث. وعند دراستي له اكتسب العقل والفلسفة الذي حصلت عليه من الاسلام قوة بدل الضعف. والآن إن المعرفة الفلسفية عند السابقين يمكن ان تعرض بالتاريخ في هذا الاسلوب، وإذا استطعنا التعرف على الفلسفة المعاصرة التي بدأت منذ ديكارت، يمكننا ان نثبت ان الفلسفة حرام على جميع الاديان ما عدا الاسلام«.

إنه من الصواب ان نقول ان الدهريون، والماديين هم من ثمار القوة العقلية. لكن الفلسفة المثالية، والروحية، والايمانية، وحتى وحدة الوجود قد ظهرت بقوة اكثر مما كانت عليه في العصور الاولى، وواجهت الفلسفة المادية والالحادية بأنظمتها الجديدة وبنقدها وادلتها. ويجب ان نشاهد هذا ايضاً. هم ثمار القوة العقلية كذلك.

وكما يمكن استخدام المسدس والسكين للحسن والسيئ، يمكن استخدام العقل للحسن والسيئ ايضاً. مثلما يستخدم الاستاذ عقله ومنطقه في انتقاداته . والا فكيف يكون موفقاً؟ حتى انه يقول »إن رسائل النور فتحت طريقاً الى الحقيقة داخل العلم لمكان العبادة؛ وطريقاً الى حقيقة الحقائق داخل الحجج العلمية بالبراهين المنطقية بمكان السلوك والاوراد؛ وطريقاً الى الولاية الكبرى داخل علم الكلام، وعلم العقائد، واصول الدين بشكل مباشر بمكان علم التصوف والطريقة.« ويتضح من هذا

القول انه يرجح المنطق والكلام على التصوف. وإن مثل هذا الاستاذ لا يمكن ان يأخذ القول بأن الدهريين والماديين صدروا عن القوة العقلية، ولا يمكن التوصل الى نتيجة انه لا يصدر عن القوة العقلية سواهم. ويقول الاستاذ في »اشارات الإعجاز« إذا تم استخدام القوة العقلية بشكل مستقيم تؤدي الى الحكمة، ويشجع عليها.

ويجب ان نقول ان الفلسفة طورت الفكر والتفكير اكثر من تشتيتها للعقل البشري. وفتحت الطريق الى الافكار والآراء، والنظريات والاكتشافات الجديدة. ولو لم تحدث افكار مختلفة، لما استطاع الاستاذ نفسه ان يطرح الافكار الجديدة. حتى ان الاستاذ نفسه قبل دستور »تعرف الاشياء بأضدادها«، ويجب ان تكون هناك افكار مختلفة ومعارضة وحتى آراء منحرفة كي تُعرف قيمة آرائنا الصائبة.

وادعاءه ان »القوة الغضبية سلطت على البشر النمرود، والفراعنة، والشدادين« يجب أن لا يكون له علاقة بالفلسفة. وذلك لأن نمرود، وفرعون، واحفادهم المعنويين لم يكونوا يعرفون الفلسفة، ولم يكن لديهم علم بالفلسفة. وكل شخص صاحب عزة نفس ونفس أمارة عندما يملك المال والقوة والقدرة يمكن ان يصير شداداً وفرعوناً دون ان يعرف الفلسفة أو يستشير الفلاسفة. والاشخاص الذين يفكرون بانتظام وبعمق والذين يستطيعون استخدام عقولهم بشكل جيد يكبحون جماح انفسهم عن التفرعن. وذلك لانهم يفكرون بعاقبة الفراعنة ويأخذون الدروس منها.

التعميم ليس صواباً

ويتضح لي ان تحليل الاستاذ هنا، يرى ان سبب ثوران النفس في اي صورة من الصور هو الفلسفة، او انه يعرفه من الفلسفة. ويجب ان لا يكون هذا الرأى مصيباً. والا يجب ان نقول ان الفلسفة والفلاسفة هم الذين حرضوا قابيل على قتل هابيل، لكن لم يكن هناك فلسفة وفلاسفة. لكن الإنسان كان موجوداً، ولا شك ان النفس الامارة كانت موجودة.

ومن هذا المنظور يتضح ان الاستاذ اكتفى باستخدام التعابير العامة خلال انتقادها للفلسفة التي يعارضها.

وهناك فائدة في الاشارة الى ان الفلسفة والعلم ينطلقان من الشبهة. وذلك لانه إذا لم تكن هناك شبههة، فإن هذا يعني انه لا توجد مشكلة يجب التفكير بها ودراستها. والمهم هنا هو البحث عن موضوع الشبهة وحل المشكلة. والبقاء في الشبهة بشكل مستمر يتعب الانسان ذهنياً وروحياً، ويجعل المعرفة والعلم امراً مستحيلاً. ويسوق بالانسان الى الازمات والاضطرابات. وإن Pyron و Montaigme وغيرهم من فلاسفة مذهب الشبهة لم يريدوا التخلص من الشبهة. لكن الغزالي وديسكارت وامثالهم استخدموا الشبهة النظامية، وعندما توصلوا الى المعرفة والاطمئنان في الموضوع الذي يشتبهون فيه تركوا الشبهة.

والنقطة التي يمكن ان يكون الاستاذ قد رآها خطيرة هي حالة البقاء في الشبهة. لكن يمكن التخلص من هذه الحالة بالتفكير العميق والبحث، وباتخاذ التدابير التي تعيق استيلاء النفس على الانسان. وذلك لأن الكفر، وانكار الاله حسب رأيي هو عبارة عن استيلاء النفس على العقل والقلب وإغلاق افقهما.

كما أن الازمات الفكرية والروحية الجدية، تشكل طلقات ولادة للافكار العظيمة. وهناك أمثلة كثيرة لذلك في التاريخ. وعلى رأسها مثلا الغزالي.

وإن ادعاءه بأن الفلسفة في »غصن القوى الشهوية تنشئ الذين ادعوا الالوهية الصنمية« هو عبارة عن تعميم عام بتعلق بالفلسفة التي لم تمتزج بالسلسلة النبوية. وهو قول عام. وإذا تركنا اصحاب مذهب المتعة الذين يشكلون اقلية صغيرة في اليونان القديم من تاريخ الفلسفة الغربية جانباً، فإن الآخرين عارضوا مذهب المتعة وطرحوا أفكار اخلاقية مختلفة. وقد كان هؤلاء تحت تأثير الدين بشكل من الاشكال. فمثلاً يقول الفيلسوف الواقعي Augvste Comte أنه اسس الأخلاق الإيقارية بالاستناد على قول الانجيل: »أحبوا ابناد جنسكم كحبكم لانفسكم«. كما ان الفيلسوف الواقعي John Stuart Mill أنه استند في اخلاقة المنفعية على دستور عيسى عليه السلام »افعل للآخرين ما تحب ان يفعله الآخرون لك، واحب جارك كحبك لنفسك..«(٢٢).

كما ان هناك عدد غير قليل من الفلاسفة غير المتدينين الذين يقولون انه يجب عدم الخضوع للشهوة وكبح جماح الغريزة الجنسية.

٦- ادعاءه بأن القول »في القوة حق« و»إن الحياة جدال وصراع« ومثلها من الأسس هي اساس ومبدأ الفلسفة هو تعميم ايضاً. والحقيقة ان هناك بعض الفلاسفة امثال توماس هوبيس الذي قال »الإنسان ذئب الانسان«، وامثال تشارلز داروين الذي قال »الحياة كفاح«. لكن في اي مفهوم قالوا ذلك، وما هو سياقه وسباقه؟ وهل هذه الاقوال هي قناعة جميع الفلاسفة؟ ولا شك اصحاب الفكر الذي يحول الحياة الى كفاح هم داروين من الوجهة البيولوجية، وكارل ماركس من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية. وكلاهما عاش في نفس المرحلة تقريباً. وإن فكرة داروين (١٨١٣- ١٨٨٢م) »الحياة كفاح« حولها كارل ماركس ال قوى صراع الاصناف والطبقات الاجتماعية. كما ان صاحب فكرة الفلسفة السياسية القائلة بأن الحق في القوة هو ماكيافيل. وقد حول ماركس بعض أفكاره الى اسس الفلسفة الاجتماعية. وقد قام كثير من الفلاسفة والعلماء الآخرين بتطوير آراء جديدة تجاه هذه الافكار. أما في العالم الاسلامي فلم تشاهد مثل هذه الافكار لدى احد من الفلاسفة او العالم السياسي. وإن كتاب »المدينة الفاضلة« للفارابي وامثاله من الآثار مليئة بالافكار المعارضة لرجال الدولة الذين يستخدمون القوة.

وفي الحقيقة إن بناء الفلسفة غير مناسب لطرح مثل هذا الدستور. بل الانسان والفكر، او الفيلسوف هو الذي يطرح كل الافكار. وفي العالم الاسلامي هناك نظريات الدولة والسياسة، كثيرة تختلف من بعضها. ومصدرها جميعاً هو الاسلام؛ القرآن والسنة.

٧- الإدعاء بأن »لا يصدر من الواحد الاّ الواحد« قد دخل في الفكر الاسلامي من اليونان. والاصوب أن ذلك يسلب قوة الخلق المستمرة من الله. ويجب ان نشارك الاستاذ في إيضاحه الذي يبين ان هذا الفكر يوقع القدرة المطلقة لله في العجز. لكن في مفهوم »العقل الاول« يستمر تدخل الله. ورغم عدم وجود فكر الوحي في فلسفة اليونان، نجد ان الفارابي وابن سينا اسسوا الوحي من الوجهة العقلية ورأوا النبي رئيس دولة.

اما ادعاء ان الفلاسفة يقسمون سائر ملكه الى الاسباب ويقعون في الشرك الاعظم« يعد صحيحاً نوعاً ما. وذلك لأن هناك مفاهيم توضح الاحداث بالاسباب تماماً. لكن المفكرين المسلمين والاستاذ يقولون بأن الله هو »مسبب الاسباب« . وإن عدد الفلاسفة الذين يعارضون التيارات الفلسفية المرتبطة بالاسباب ارتباطاً اعمى في الغرب ليس بالقليل.

وقد عارض الفيلسوف الفرنسي Malebranche(١٦٨٣- ١٧١٤م) فكر السببية ودافع عن فكر البحث عن السبب والوسيلة، وذلك مثل معارضة الغزالي لذلك. وقد اعدت رسالة دكتوراه تقارن بين الفيلسوفين من هذه الزاوية بجامعة فيلاد لفيا سنة ١٩٦٨م.

كما عارض الفيلسوف الانجليزي Hume(١٧١١- ١٧٧٧م« فكر الاستقراء والعلية وادعى مثل الغزالي ان الرابطة بين السبب والنتيجة ليست ضرورية.

والفيلسوف الالماني الشهير هيغل (١٧٧٠- ١٨٣١م) - والذي يعد قمة المذهب العقلي ادعى ان السبب بذاته بلا شعور ولا هدف؛ وقال: وكما ان البرد لا يعرف انه يجمد الماء، فإن الماء لا يشعر ان البرد هو الذي يجمده.

والفيلسوف الفرنسي Emile Boutroux(١٨٤٥- ١٩٢١م) ادعى ان العلاقة بين السبب والنتيجة غير ضرورية، وادعى ان علوم الطبيعة وقوانينها لن تكون صاحبة ميزة إجبار للانسان، وصار صاحب مبدأ عدم الاضطرارية. وبعد ان لاقى هذا الفكر رواجاً في الغرب أثر على بعض مفكرينا في مرحلة المشروطية والجمهورية.

حتى ان الفيلسوف وعالم الاجتماع Gurvitch(١٨٩٦- ١٩٦٥م) ادعى ان فكر »العلية« تحول الى أًصنام محطمة بعد ظهور مبدأ عدم الاضطرارية لـ Boutroux. (٢٣).

٨- إدعاءه بأن »الفلسفة التي جعلت مبدأها القوة والجدال، سلبت السعادة البشرية« إنه من الصحيح أنها تسلب السعادة

البشرية. لكن لم يتم التوصل الى السعادة في المراحل والاقوام التي لم توجد فيها اية حركة فلسفية او فيلسوف او نظام فلسفي. فاية دولة من دول اسيا وافريقيا المتأخرة ينتشر الفكر الفلسفي؟ وفضلاً عن وجود الفلاسفة فلا نستطيع القول انه يوجد عندهم علماء حقاً. وإذا كان المستعمرون هم الذين دفعوهم الى هذه الحالة، فإن ذهاب المستعمرين لتلك المنقطة لا يعود الاّ لعدة مئات من السنين.

فهل كانت الفلسفة منتشرة في الجزيرة العربية قبل الاسلام، حيث كان الفساد منتشر والبشر يعيشون في بؤس؟ وإذا لم توجد السعادة والسكينة اليوم في تركيا، فهل للفكر الفلسفي المتطور دور في ذلك؟ ام هو دخول الصناع والاهليين والسياسيين ورجال الاعمال الذين جميعهم مسلمين تحت إمرة النفس الأمارة؟ لذلك يجب ان نفهم من قوله »ان الفلسفة سلبت السعادة البشرية« ان الاستاذ يقسم الفلسفة الى قسمين. والا نكون قد اجرينا تعميماًخاطئاً وغير محقاً بحق الفلسفة.

والاستاذ على حق عندما قال ان شأن القوة التجاوز، شأن المنفعة الخصام، وشأن المصالح الصراع، وشأن العنصرية التجاوز والتغذي ببلع الآخرين. وقد قدم للانسانية بهذا الفكر الجميل السلام، والاتحاد، والاخوة.

لكن يجب ان لا ننسى ان كل من حصل على القوة لم يقم بالظلم. واجمل مثال على ذلك العثمانيون والسلاجقة. وعندما دعي الاستاذ للمشاركة بحركة العصيان الكردية رفض الدعوة بقوله »لا يشهر السيف بوجه الامة التي حملت راية الاسلام طوال الف سنة« وعارض هذه الحركة من زاوية روح الاتحاد، وكافح ضد هذه الحركة. وإن نذره لحياته من اجل تأسيس اتحاد يستند على الوحدة الايمانية، هو عبارة عن مثاليته في الاستمرار بنشر العدالة باستخدام القوة التي حققها العثمانيون بالخير.

ونود ان نقول هنا: إن الميل الى تطمين الهوسات النفسانية يمكن ان يظهر مع القوة، لكنه يظهر ايضاً دون الاستناد الى القوة وعند الضعفاء والفقراء. وذلك لان هذه الميول موجودة في طينة كل بشر. والمهم هو كبح جماح هذه الميول والتوصل الى النضوج الذي يسلم العقل للارادة.

ويبدو أن الاستاذ سعيد النورسي يشاهد وكأنه يربط كل السلوك اللاأخلاقي في الحياة اليومية، والشرك، والكفر، والفحش، والفساد السياسي بالفلسفة دون فصل بينها. لكن الاستاذ يقسم الفلسفة الى قسمين، ويتحدث إيجابياً عن الفلسفة، »المسالمة للقرآن، والتي تخدم حكمة القرآن«، والتي سماها »الفلسفة السديدة النافعة«. إذا يجب ان ينحصر حكمه على القسم الثاني من الفلسفة التي رآها »وسيلة اسقاط الناس في الضلال والالحاد مستنقع الطبيعة«.

إذا كانت الفلسفة هي شكل التفكير المنظم والعميق، فإنه ليس من الضروري ان توصل الانسان الذي يفكر بجدية الى الصنمية واتباع الشهوات وغيرها من الحالات. ويجب ربط الولع بالخمر والنساء الذي شوهد في قصور الامويين والبيزنطيين والعباسيين، واسباب الامور السلبية في بومباى وغيرها الى انتشار الحركات الفلسفية. وهذا يخالف المنطق والتطور التاريخي.

تحليل ونقد آرائه حول الفلاسفة

والآن لنلقي نظرة حول ادعاءاته بحق الفلاسفة:

١- يقول الاستاذ ان الفارابي وابن سينا وأمثالهم من الدهاة انخدعوا ببريق الفلسفة المشع لذلك »لم يستطيعوا اكتساب سوى درجة المؤمن العادي«. ثم يبين في سياحته الخيالية التي تشبه الرؤيا أنهما غرقا في النفق وأن صياحهم لم يسمع. ومن طرف آخر فهو يعطيهم صفة الايمان التي لم يعطها لهم الغزالي.

وإذا كان يُفهم من ذلك ان الناس يتحرفون بسبب الفلسفة، فيجب علينا ان نسأل لماذا انكر وانحرف جميع الكفار واصحاب الافكار المنحرفة الذين لا يفهمون الفلسفة ويكرهونها ولا يهتمون بها.

لقد انتقد الفارابي وابن سينا كثيراً بسبب بعض افكارهما. لكن هناك اتفاق في الرأى تقريباً بين الباحثين الحديثين ان الغزالي استعجل في انتقاداته للفارابي وابن سينا، وانه كفّرهما دون ان يشاهد ويقرأ قسماً من آثارهما. وربما يكون الاستاذ قد احتاط

في رأيه حولهما ولم يفعل ما فعله الغزالي ووصفهما بأنهما مؤمنين عاديين. وإنني أظن ان الاستاذ لم يقرأ اي اثر من آثار الفارابي وابن سينا. ولو قرأ لما تحدث بشكل عام، ولقال ان بعض افكارهما مصيبة، ولقام بنقدهما في بعض النقاط فقط مثلما فعل الغزالي.

ورغم ذلك كله نجد ان الغزالي والاستاذ، والمتكلمين استخدموا المفاهيم والادلة التي طورها الفارابي وابن سينا. وإذا اجرينا مقايسة بين الايضاحات التي عرضها الغزالي في كثير من اثاره وبين الإيضاحات التي سردها الفارابي وابن سينا في آثارهما نجد ان كثيراً منها اخذت كما هي عن الفاربي وابن سينا. يعني انه يوجد خلف آراء الغزالي وكثير من المتكلمين الفاربي وابن سينا وخاصة ابن سينا.

ومثل ذلك فقد كان الاستاذ يستخدم التعابير التي استخدمها الفارابي وابن سينا مثل »واجب الوجود« ، و»دائرة الممكنات«. والتعبير الذي اوجده افلاطون »علم الامثال«، استخدمه السهروردي على شكل ، »عالم المثال«، حتى انه كان يستخدم كلمة »الصانع« التي استخدمها الفلاسفة اليونانيون بكثرة دون تردد. ومع ذلك فقد كان هناك فرق بارز في الاستخدام. فقد كان الفلاسفة اليونانيون يستخدمون اسم الصانع لانهم لم يكونوا اصحاب رأى في موضوع خلق الله. وبالنسبة لهم فإن الله هو معمار الكون وصانعه فقط. فالمعمار هو الذي يخطط المشروع والصانع هو الذي يصنع العالم من المواد الموجودة. وعندما كان الاستاذ يستخدم كلمات »الصانع الحكيم« و»الصانع ذوالجلال« كان يستخدم اسم الخالق بكثرة والتي تعنى الخلق من العدم. ويجب الانتباه بدقة في هذا الموضوع. حيث يجب ان لا تطغى صفة الصانع على صفة الخالق، ولا تحل مكانها، وهذا خطأ فادح. وذلك لأنه كما بينا ان الخلق هو الخلق من العدم، بينما الصنع يتم من المواد الموجودة، يعني صنع العالم كمعمار وكفنان. فمثلاً يقول ارسطو ان الاله صنع العالم من الروح والمادة الموجودة من الأزل. لذلك فإن الاستاذ على حق من هذا المنظور. لكن الفارابي وابن سينا لم يلغيا تدخل الله.

إذ ان الاستاذ انتقد دون تعمق وبشكل عام او ان التعابير تتحمل مثل هذا المفهوم. والاستاذ لم يعط لامثال ارسطو والفارابي من الفلاسفة قيمة »جناح بعوضة« نسبة الى القرآن الذي سماه »استاذي الازلي«، ويقول ان الحكماء المشائين فتحوا الطريق لمعرفة حقيقة الحقائق وواجب الوجود بالعقل والفكر فقط، وهذا يحتاج الي توضيح وإذا نظرنا الى ظاهر هذا الكلام يتضح ان الفارابي وابن سينا لا يؤمنان بالقرآن. وهذا غير صحيح. وذلك لان الفارابي وابن سينا آمنا بالقرآن والوحي وسعيا لاثبات الوحي من الوجهة العقلية، وأقاما الصلاة »كما ان ابن سينا له رسالة في الصلاة« ولم يبقيا مرتبطان بالعقل فقط. حتى ان الاستاذ قال في »الكلمة العاشرة« ان ابن سينا قال في مسألة الحشر الجسماني » الحشر ليس بمقايس عقلية« لكنه يقول انه يؤمن بالحشر الجسماني كحقيقة يبينها القرآن الكريم. إذا يجب الانتباه والتدقيق عند إعطاء الحكم بحقهما، ويجب التحقيق جيداً في المسألة.

٢- هناك قسم من الفلاسفة يقولون ان الله »موجب بالذات« ويربطون إرادة الله في الخلق للضرورة، وهذا ليس صحيحاً. وأنا شخصياً لا اشارك في هذا الرأى.

يعني إذا كان الله يخلق بضرورة ايجاب ماهيته، فإن إرادته تلغى بسبب اضطراره للقيام بهذه الضرورة. لذلك يجب ان يدقق من قال ذلك وبأى معنى قالوه. ولا يمكن التعميم بأن جميع الفلاسفة قالوا ذلك.

والادعاءات التي طرحها الاستاذ هي بعض الاعتراضات التي قام بها الغزالي. وهي موجودة في كتب الكلام القديمة.

لكن إذا دققنا النظر نجد ان الاستاذ لم يتحدث عن التيارات والمشكلات الفلسفية التي تطورت في الغرب خاصة بعد عصر النهضة. ألم يكن على علم بها، ام لم يدققها؛ ام أنه لم يرها تستوجب جواباً خاصاً. ويجب دراسة ذلك وايضاحه. وقد جاء في ترجمة شخصيته انه قرأ كتب كثيرة تتعلق بالفكر والفنون في السنوات التي أقام فيها بقصر طاهر بك في »وان« وذلك الى جانب التعليم في المدارس التقليدية. لكننا نجهل ماهية هذه الكتب. وكونه لم يوجد في آثاره اي عطف على هذا الموضوع

بشكل مباشر واكتفاءه بسرد الاعتراضات الموجودة في بعض كتب الكلام التي تدرس في المدارس كما فعل علماء الدين في مرحلة المشروطية الثانية، يوحي بأنه لم يقم بدراسات اكثر تقدماً.

٣- لا يمكن الاشتراك في القول الذي يدعي ان الله لا يعلم الجزئيات، يعنى ان علمه لا يشمل كل الخلق، يعني ان الله يعلم الكليات وليس الجزئيات. فمثلاً ان الله يعرف الانسان، لكنه لا يعرف زيد من عمرو، ففي هذه الحالة لا يستطيع محاسبتهم او مكافئتهم. وفي هذه الحالة لا حاجة الى الآخرة. والاستاد صاحب الحق في هذا الموضوع. وقبل ان نعطف رأي الفارابي وابن سينا في هذا الموضوع يجب تدقيق أفكارهم حوله بشكل جيد. وذلك لأن بعض الباحثين على آراء مختلفة تماماً.

والادعاء بأن الفلسفة هي تأمين المنفعة لتمليذها المنكر للدين، والجبار، والمغرور من اجل تطمين اهواء بطنه وفرجه هو كلام عام. وهناك من يفعل ذلك ومن لا يفعله. وهناك من يسعى لتطمين مزاجه، ومن لا يسعى وراء ذلك. إذاً فإنه من الانسب ذكر التقسيم الذي قام به الاستاذ للفلسفة في جميع التحليلات كي نمنع تشميل مثل هذا الكلام على عموم الفلسفة.

إذا كان أفلاطون، وارسطو، والفارابي، وابن سينا وامثالهم من الفلاسفة يقصدون من القول بأن اعظم غاية للانسانية هي سالتشبه بالواجب«، هو تجلي الصفات التي يحبها الله في الانسان فيمكن ان يكون هذا صحيحاً. أما إذا كان المقصود هو تأليه الانسان او إعطاءه حصة من الالوهية فهي فكرة خطرة جداً. لذلك يجب توضيح هذه القضية. وقد جاء في القرآن الكريم »صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة، ونحن له عابدون« (٢٤) كما ان الرسول ﷺ اوصانا بقوله »تخلقوا بخلق الله«. والاستاذ يشرح المقصود من هذا الحديث بقوله: »من القواعد المقررة للنبوة في حياة الانسان الشخصية، التخلق باخلاق الله. أي كونوا عباد الله المخلصين، متحلين باخلاق الله محتمين بحماه معترفين في قرارة انفسكم بعجزكم وفقركم وقصوركم.«(٢٥)

وهذا الايضاح يحمل اهمية كبيرة في هذه القضية.

ونستطيع ان نقول بالاستناد على ما شاهدناه: يقسم الاستاذ الفلسفة الى قسمين، يهاجم القسم الثاني منها؛ ويصفها بأنها تسوق الانسان الي الضلال ، وتفرعنه، وتجعله اسير الشهوة والمنفعة، والحمق والعمى، وإنها ساحة النشاطات العمياء؛ كما انه يحتقر الفلاسفة الذين يسيرون في هذا الطريق. لكنه عندما يفعل ذلك لم يوضح هذا التفريق في كل مرة، وهذا يؤدي الى الفهم بأن هذا الهجوم والتصرف تجاه كل الفلسفة وجميع الفلاسفة. ولأنه يفهم على هذا الشكل، فإنه يمكن ان يترك البعض البعض استخدام العقل والتفكير، والسؤال، والبحث متخذاً الاستاذ دليلاً له فيكرهون ذلك. وبسبب بقاء هذه الافكار عمومية كذلك مثلما بينت في بداية مقالتي فإن هناك خبراء فلسفة توصلوا الى نتيجة بأن »الاستاذ ينكر الفلسفة«. ويجب ان لا نبعد عن الذهن ان الاستاذ يميّز في هذه المسألة عن نوعي الفلسفة.

والحقيقة أننا منذ القرن الثالث عشر تركنا التفكير والبحث. ونسينا استخدام العقل. لذلك فقد اضطررنا لاتباع المتقدمين في العلم والتفكير.

والاستاذ يطرح »السلسلة النبوية« تجاه »سلسلة الفلسفة«. ويقول مقابل الضرر الكبير لسلسلة الفلسفة، ان الفلسفة النبوية هي الطريق الوحيد الذي يحقق السعادة للانسانية. تنظر إلى العالم »بالمعنى الحرفي«. وإن وجود الأنا بهذا المفهوم تبعي؛ مالكيتها وهمية، وحقيقها ظلية. ووظيفتها »الخدمة باخلاص، باتخاذ صفات وشئونات خالقها كمقياس وميزان«. وبهذا المفهوم »الاسباب هي ستارة ظاهرية؛ والطبيعة هي شريعة إلهية فطرية، ومجموعة قوانينها موضع قدرتها«.

والاستاذ يشبه هذه السلسلة بشجرة الطوبى النورانية. والفروع المباركة لهذه الشجرة زينت جميع اطراف العالم البشري بالثمار النورانية. وشجرة النبوة بددت الظلمات الماضية، وهي ليست كالفلسفة تري الزمن الماضي الطويل قبراً اكبر او عالم العدم. وحسب رأى الاستاذ فإن هذه السلسلة هي بستان وروضة الارواح النورانية للارواح التي رحلت من الدنيا، نحو المستقبل والسعادة الابدية. وان الدستور الاجتماعي للنبوة في الحياة هو التعاون، وقانونها هو الكرم، وشرفها الإكرام، والاتحاد الناتج عن التوحيد.

إن افكار الاستاذ هذه صحيحه وتعابيره غاية في الجمال. لكن بالنسبة لي لو انه لم يطرح سلسلة النبوة تجاه الفلسفة ولو لم يجر مقايسة بينهما لكان افضل. وذلك لأن سلسلة النبوة، هي مصدر الهي مباشر وتحوي اوامر الوحي. وماهيتهما مختلفة. وليس للعبد أو العقل البشري اثر فيها. لكن الكلام، او التصوف، او الحقوق، او الساحات الأخرى المتعلقة بالفلسفة، هي اثر العقل البشري على الاغلب. وعندما يتفلسف الانسان يستطيع ان يقوم بتوفيقها مع الاسس التي جاء بها الوحي او بالاستفادة منها. وهناك امثلة كثيرة على ذلك في الغرب وفي يومنا. ويتضح لي انه يجب عدم المقايسة بين اثر العقل والوحي، بل كان يجب البحث عن نقاط الامتزاج بينهما. وعلى ما يبدو ان الاستاذ لاحظ هذه المسألة وتحدث في بحث الأنا قبل الانتقال للتفريق بين سلسلة النبوة وسلسلة الفلسفة عن »امتزاج واتحاد هاتين السلسلتين«، وقال عندما يتحقق هذا الامتزاج والاتحاد »قضى العالم الانساني سعادة وحياة اجتماعية براقة«. لكن بعد هذه الإيضاحات لم يشاهد هذا التفريق بشكل واضح، ويظهر من ذلك منظر مفاده ان الاستاذ معادٍ للفلسفة تماماً؛ او ان البعض يحاول ان يعادي الفلسفة مستنداً الى الاستاذ.

المعيقون للفكر الفلسفي في تركيا:

إنني ارى من المناسب ان اوضح النقطة التالية: هناك زمرتان ابعدت الناس المؤمنين عن الفلسفة:

١- الفلاسفة الملحدين:

يعتقد هؤلاء ان الفلسفة يجب ان تكون ضد الدين والعقائد، وان الفلسفة سوف تنهار في المكان الذي يوجد فيه الدين. حتى ان هؤلاء يطالبون بتجاهل. وعدم تعليم وجهات نظر الفلاسفة المتعلقة بعرض مختلف الادلة لاثبات وجود الله او التي تعطي مكانة للدين والوحي كثيراً او قليلاً امثال ديكارت. وعلي رأس هؤلاء البرفيسور د. تقي الدين منكوش اوغلو اذ يقول:

».. إنه من الضروري فهم الافكار التي يطرحها الفيلسوف، ولماذا طرحها بهذا الشكل وليس بشكل آخر. لكن يجب ان نقف عند الطرف الذي يحمل القابلية للمعرفة. فمثلاً يجب الفصل بين الاطراف صاحبة المعرفة الاستدلالية عند ديكارت، وتناول الطرف العلمي فقط. والآن اليوم يجب ترك مشكلات تصنيف ديكارت للامثلة، ومشكلات السعي لاثبات وجود الله للعالم الخارجي كبناء محروم من جميع الآراء والمعرفة«(٢٦).

ويقول منكوش اوغلو في مكان آخر: »إن المعرفة التي يعطيها الدين ليست معرفة بالمعنى العلمي والفلسفي؛ حتى ان هذه المعرفة مضطرة للرفض من طرف المعرفة العلمية والفلسفية. وذلك لأن العلم والفلسفة لا تتعلق بالمعرفة المستندة على العقيدة، ولا بالايمان العقيدي«(٢٧)

وحسب هذا المفهوم يجب ترك افكارهم بحق الإله او الافكار المشابهة للفلاسفة الآخرين. وإذا حدث ذلك فهل تبقى نظرية المعرفة والوجود لديكارت؟ لا تبقى حتماً. وذلك لأنه وضع في اساس المعرفة الصحيحة عدم خطأ الاله. وعندها ينهار نظام الفيلسوف. انهياره ليس مهماً بالنسبة لهم تناسي الجهة الدينية.

ترى هل يتفق مع المفهوم العلمي شرح المعرفة او افكار فيلسوف بشكل ناقص؟ فهذه قضية اخرى.

وحسب هذا المفهوم فإن اي شكل كان للفكر له علاقة قريبة او بعيدة بعقيدة دينية او تأثرت بها لا تحمل اي قيمة. واي شخص يؤمن بأى دين من الاديان لا يمكن ان يقترب من هؤلاء الفلاسفة ومن هذه الفلسفة. وإذا رفض هؤلاء الفلاسفة هذه الافكار، فان أصحاب العقيدة يشكلون تجاههم جبهة. وبهذا يبدأ الناس المؤمنون بالقول: »الفلسفة ابتعاد عن الدين، وتضلل بالانسان، وتبعده ان دينه، وتسوقه للسلوك المنحرف. فابتعدوا عنها«.

٢- المسلمون الغاضبون على الملحدين:

الخصم الآخر للفكر الفلسفي هم الاشخاص هم المتدينون. وعندما يقال فلسفة يفهم هؤلاء ان المقصود هو معاداة الدين وهديه. وذلك لأن معظم المنورين والمفكرين المشهورين بعد المشروطية الثانية كانوا تحت تأثير الواقعية، والمادية، والالحاد، والماركسية؛ وقاموا بنشر الافكار الفلسفية التي قبلوها بشكل سطحي دون دراستها بتعمق. وبهذا انقطعوا عن الاكثرية من

الامة الكبيرة، مما ادي الى انفصال بين المثقفين والشعب وما يزال مستمراً منذ مائة او مائة وخمسين سنة.
وقد عادى كثير من المتدينين الفلسفة كردّ فعل على هؤلاء المثقفين والفلاسفة الملحدين والمعتدين؛ حتى انهم لم يكتفوا بذلك بل ادعوا انه يجب ان لا يكون في الاسلام تفكير او فكر فلسفي. ويمكن تفسير ذلك بالقول انهم غضبوا من القس فنقضوا صيامهم.
وعندما شاهد الفلاسفة الملحدون والماديون هذا، بدأوا يدعون ان الاسلام يخنق التفكير ويعاديه. وبهذا تم الوقوع في دائرة فاسدة، حيث قام المتدينون السطحيون الغلاة وكذا الفلاسفة الملحدون بتغذية كل في جبهة دون ان يشعروا. وفي النتيجة اتحد الطرفان في نقطة عدم وجود فكر فلسفي في الاسلام دون ان يدروا.
وفي مثل هذه الدائرة الفاسدة التي وجد المفكرون المتدينون انفسهم فيها قام المرحوم سعيد النورسي بالتهجم القاسي على الفلسفة والفلاسفة الماديين الذين قال عنهم »القسم الثاني«، والى جانب ذلك بحث عن نقطة اتفاق »بالفلسفة الايجابية« وبحث عن الحل. وهذا عبارة عن توحيد للأفكار.
وذلك لأنه كان يعرف أنه في المكان الذي يستخدم فيه العلم والعقل وحدها تكثر الشبهة والافكار، وفي المكان الذي يستخدم فيه الدين فقط يكثر التعصب والجهل. ومن المعلوم ان التعصب والجهل من اعداء الاسلام.
حتى ان كاتب جلبي يبين انه في القرن السابع عشر عندما أخرجت الرياضيات والفلسفة من منهاج المدارس عم التعصب والجهل في البلاد، وانتشر العداء للعلم الحديث.
ويمكن ان يكون الاستاذ قد تصرف بقسوة من اجل المحافظة على إيمان المسلمين تجاه قسم من التيارات الفلسفية والفلاسفة. لكنه عندما يفعل ذلك كان يشعر بالحاجة لترك الباب مفتوحاً قليلاً للعلم والفكر الفلسفي. ويعيب الاستاذ على سعيد القديم قوله »قبوله قسماً لدساتير المتفكرين والفلسفة البشرية والحكمة الاوروبية ومبارزتهم بسلاحهم« ويبين انه ترك هذا الرأى واظهر فعلاً : »ان اسس الاسلام عريقة وغائرة الي درجة لا تبلغها ابداً أعمق اسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها«(٢٨)
إن تفسير كلام الاستاذ هذا على انه يمكن وجود فلسفة اسلامية اظن انه لن يكون خاطئاً.
الاستاذ يؤيد السلام في الحياة الاجتماعية:
يقول الاستاذ ان سعادة البشرية هي في امتزاج او توحيد الدين - الفلسفة والتي هي موضوع مقالتنا. ولا يريد صراع الدين الفلسفة، أو الدين والعلم. وهو ليس مصارع ومنازع في الحياة الاجتماعية بل مسالم، كما انه لا يؤيد صراع القلب والعقل في الساحة الفكرية والعلمية. ومقابل ذلك فإن الانسان مضطر الى تطويع انانيته »نفسه« وكبح لشهواته النفسانية. والفلسفة التي هاجمها الاستاذ هي المادية والالحادية والطبعية والسفسطائية وغيرها من التيارات الالحادية والعدمية. لكن لكونه لم يقيم بتدقيقات مفصلة حول الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، يحتمل ان يكون قد وضع جميع النشاطات الفلسفية في بعض الاحيان بنفس الميزان. لذلك لم يحصل على معلومات مفصلة حول التيارات الفلسفية التي كافحت التيارات المادية والالحادية. وان الادلة والافكار المستخدمة في هذا الكفاح طرحت من طرف منتسبي التيارات المختلفة مثل المثالية والروحانية.
تفسير الاستاذ من جديد من الزاوية الفلسفية
كما إنه لا مكانة ولا معنى لمعارضة الفلسفة بالاستناد الى الغزالي دون فهمه، والى بديع الزمان دون تدقيقه.
الاستاذ مفكر. حتى انه يعدّ فيلسوفاً. وذلك لان له أفكار خاصة به في مختلف المواضيع. وقد شعر بعض طلبة رسائل النور اليوم بالحاجة الي وضع اسس فلسفية وعقلية لأفكاره. فمثلا لقد قام صفا مرسل بتأليف كتاب كبير حول الافكار السياسية لشخص قال »اعوذ بالله من السياسة« باسم »فلسفة الدولة عند بديع الزمان«. ويتضح من ذلك ان الاستاذ له افكار فلسفية برغم الفلسفة. ويمكن ان تكون هذه الافكار متعلقة بساحات علم الوجود، واللاهوت، والمعرفة، والاخلاق، وغيرها. ويجب

ان تدرس هذه كل على حدة.

وذلك لأننا اليوم بحاجة اكثر من اي وقت آخر الى تطوير الفكر الفلسفي وتأسيس تقاليدها من جديد. ولا يمكننا ان نتخلص من التعصب اليميني واليسارى.

النتائج السيئة لامتزاج العلم بالدين

ولو لا تعصب العلماء لما قصفت بالمدفعية ودمرت دار الرصد التي اسسها تقي الدين سنة ١٥٧٢م والتي جاء بها من الغرب؟ مع العلم انه اخترع التلسكوب قبل الغربيين بـ ٣٥ سنة. ولم يخرج في تلك المرحلة رجل علم يفهم قيمة نشاطاته العلمية في تلك المرحلة. ولا يمكن تخطى هذا التعصب الا بترك الفكر الفلسفي ينتشر ويتطور بشكل حر. وإن حل هذه القضية اليوم لا يتم الا بنفس الاسلوب. والذين يدعون ان الدين هو الذي ادى الى تأخرنا، فإنهم رغم وجود النظام العلمانى، وعدم وجود اي ضغط ديني منذ مائة سنة، لم يتم طرح اية افكار فلسفية وأفكار يمكن ان تكون موضوع نقاش في الغرب. وبما اننا فقدنا تقاليد الفكر الفلسفي فإننا لم نتخلص من السطحية ولم ندرس الانظمة الفلسفية التي استوردناها من الغرب بشكل عميق بل اعتبرناها الحقيقة العليا. وانتقلنا من طرف الى الآخر ومن تعصب الى تعصب. وبدون فكر وعلم لا يمكن التقدم ولا التحضر! وذلك لأن التقدم في الافكار الفلسفية يكون نتيجة النشاط الايجاد شئ جديد وتطوير آراء وافكار جديدة حول العالم الموضوعي، وإقامتها مكان القديم.

لذلك فرنني أقد وأشكر الذين فسحوا المجال لمناقشة هذا الموضوع في هذا المؤتمر وفتحوا الباب لتفسير الاستاذ من جديد ومنعوا تقديسه. وهذا هو طريق تأسيس الفكر الفلسفي وتقاليده من جديد بشكل بعيد عن التعصب. وإلا فإننا لن نسمو بعدم التفكير او بالسعي وراء الذي يفكر. وعندها لن نتخلص من الاسر الفكري والمعنوي للمجتمعات التي تفكر.

المصادر التي استفيد منها في إعداد هذه المقالة

١- بديع الزمان سعيد النورسي، الكلمات، إسطنبول١٩٨٦م

٢- بديع الزمان سعيد النورسي، اللمعات، إسطنبول ١٩٧٦م

٣- بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، إسطنبول ١٩٨٦م

٤- بديع الزمان سعيد النورسي، المناظرات، إسطنبول١٩٧٦م

٥- بديع الزمان سعيد النورسي،المحاكمات، إسطنبول ١٩٧٧م

٦- بديع الزمان سعيد النورسي،إشارة الاعجاز، إسطنبول ١٩٧٨م

٧- بديع الزمان سعيد النورسي،عصى موسى، إسطنبول ١٩٧٨م

٨- م. حمدي يازير، ترجمة المطالب والمذاهب، »الديباجة« إسطنبول ١٩٧٦م

٩- بولاي، س. خيري، مقايسة بين ميتافيزيقية ارسطو وميتافيزيقية الغزلي، ط ٤. إسطنبول ١٩٩٤م

١٠- بولاي، س. خيري. مذهب عدم الاضطرارية عند Emile Boutroux، إسطنبول ١٩٨٩م

١١- بولاي، س. خير؛ قاموش المذاهب الفلسفية، ط٥، أنقرة ١٩٩٠م

١٢- بولاي، س. خيري؛ صراع افلكر الروحي والفكر المادي في تركيا، ط٤، انقرة ١٩٩٥م

١٣- قيساكورك، نجيب فاضل؛ التفكر الغربي والتصوف الاسلامي، إسطنبول ١٩٨٢م

١٤- Gurwitchb George؛ انواع الحتمية الاجتماعية وحرية الانسان، ترجمة ن. ش. كوسه ميخال، إسطنبول ١٩٥٨م

١٥- Bryan Magee؛ نظرية Karl Popper السياسية وفلسفة العلم، ترجمة فته توبخاي، إسطنبول ١٩٨٢م

* * *

الهوامش

(١)صيقل الاسلام - المناظرات /٣٩٠

(٢) براين ماجي، فلسفة العلم ونظرية السياسة عند كار بوبر، ص ١٤٨- ١٤٩

(٣)صيقل الاسلام-٤٢٨

(٤)(المكتوبات ص٢٧٢)

(٥) نفس المصدر ص ١٩١

(٦) الكلمات ص ١٦٠

(٧) الكلمات ص ٨٩٠

(*) الملاحق/ ملحق اميرداغ ص ٢٨٦

(٨) اللمعات ، ص ١٧٦

(٩) الكلمات ص ٦٤٤.

(١٠) الكلمات ص ٦٤٤

(*) الكلمات / ٦٤٥

(١١) الكلمات ص ٦٤٨

(*) الكلمات ص ٦٤٨

(١٢) الكلمات ص ٦٤٧

(١٣) الكلمات/ ٦٤٧

(١٤) الكلمات ص ٦٤٨

(١٥) الكلمات ص ٦٤٢

(١٦) الكلمات، الكلمة الثلاثون، ص ٥٠٢

(١٧) الكلمات ص ٦٣٦.

(١٨) الكلمات / ٦٣٧

(١٩)سورة النساء، آية ٧٩.

(٢٠)سورة البقرة، آية ٢٨٦

(٢١)نجيب فاضل؛ الفكر الغربي والتصوف الاسلامي »إسطنبول ١٩٨٢م« ص ٢٨

(٢٢)انظر الاستفادية، ص ٢٦- ٢٧، إسطنبول ١٩٨٦

(٢٣)انظر انواع الحتمية الاجتماعية وحرية الانسان، ص ١٩، إسطنبول ١٩٥٨م

(٢٤)سورة البقرة، آية ١٣٨

(٢٥) الكلمات ص ٦٤٣

(٢٦)المدخل الى الفلسفة، ص ٣٢٧، إسطنبول ١٩٥٨م

(٢٧)نفس المصدر، ص ٣٠٩، الهامش ٢.

(٢٨)المكتوبات، ص٥٧٠