

مفهوم «أنا» في
نظرة بديع الزمان الى الفلسفة
د. اسماعيل قللي أوغلو *

لقد بدأ استخدام مفهوم «فلسفة الطبيعة» في الزمن القريب. وإلى جانب التعبيرات التي تدل على نفس المفهوم مثل «ميتافيزيقية الطبيعة»، و «فلسفة الطبيعة»، و «الفيزياء التأملية» مع الزمن، بدأ تعبير المفكر الروماني سينيكا «فلسفة الطبيعة Pilosophia naturalis» ينتشر من قبل التيار المثقف كاسم خاص في القرن الثامن عشر.

لم يتم التفريق بين «فلسفة الطبيعة» و «علم الطبيعة» في مراحل العصور الأولى والعصور الوسطى من زاوية الفكر الغربي. حتى ان اول دراسة نظرية ظهرت في الفكر الغربي هي حول «فلسفة الطبيعة»، وبتعبير آخر نستطيع ان نقول ان فلسفة الطبيعة هي أقدم الأنظمة الفلسفية في الغرب.

إن كلمة Physis المشتقة من مصدر Phy اليونانية والتي تستخدم مقابل كلمة الطبيعة، وتشمل معنى وتيرة التبرعم، والولادة، واللفاح، والتطور العضوي. وقد أصبح المفهوم غنياً من منظور المعنى. وقد سمي الفلاسفة أعمال الرب (1) «خلق» Physis، طبيعة»، والقوانين التي يضعها الانسان «nomos»، نواميس» والأشياء التي يضعها كقواعد «Thesis»، رأي علمي، اطروحة» والأشياء التي يشكلها بالمهارة والفن «Techne»، التقنية، التطبيق». و اود ان ابين مباشرة ان هذا التقسيم الذي قام به الفلاسفة، هو كما كان في زمن افلاطون، يحمل أهمية في تشكيل الفكر والعقلية منذ مرحلة النهضة في العصر الحديث وحتى يومنا.

وقد كان ارسطو يعتبر كلمة «Physis» مبدأ يربط كل شئ ببعضه ومحرك كل فرد في الوجود. ولأول مرة بدأ المعمدين بشرح «Physis» بالطبيعة العامة» (2)

او الكل الذي يشمل حيوية احد القطع الموجودة داخل نظامه المغلق». لكن من طرف آخر بقوا مرتبطين بمصدر كلمة «Physis»، واستمروا في فهم التأثير الخاص بالنباتات، وذلك كمبدأ فصل تجاه الحيوانات «Zoo» و روح الانسان «Physis» و عقله (Logos).

وقد نقل Cicero مفهوم Physis الى روما باسم Naturo وحسب ذلك إن Naturo هي ولادة مستمرة، ونشاط تفتح وظهور، ومصدر تكون جميع الموجودات. وقد عرف Naturob Lucretius أنا 1- قوة الخلق الموجودة في كل شئ؛ 2- الكون الذي خلقتة هذه القوة؛ 3- الأشياء التي خلقت على انفراد؛ 4- النظام الطبيعي.

وبسبب عدم إجراء فصل بين فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة في العصور الأولى، والعصور الوسطى صارت مذهباً «كونياً» بجميع الموجودات التي تحتويها بعلم الطبيعة كمذهب طبيعي. وكان يقبل بوجود ثلاث ساحات مختلفة لهذا المذهب علم الكونيات «كوزومولوجي» كمذهب للطبيعة اللاعضوية؛ علم اللاهوت «ثيولوجي». واعضاءها يعني الأحياء. لكن علم النفس انفصل عن هذه العلوم الثلاثة في القرن السابع عشر. والساحتين الأخرتين او النظام «الى جانب فلسفة الطبيعة والفيزيائية» تسمى الفيسيولوجيا. كما ان laml Baco Feancis Bacon[Vere يفصل Mistoria علم الطبيعة التصويري التجريبي عن «فلسفة الطبيعة» او «مذهب الطبيعة» doctrina de natura. وفي القرن الثامن عشر تنتقل الفيسيولوجيا عن فلسفة الطبيعة. وهكذا فإن التحول للعلمانية خطوة خطوة وعلم الطبيعة العلماني، صار طراز العلم المشروع الوحيد

وذلك كسبب للأزمة في العلاقة بين الانسان والطبيعة من طرف، ومن طرف آخر نتيجة للعلوم الطبيعية. مع العلم أنه قبل انفصال انظمة العلوم المستقلة، وقبول مفهوم الطبيعة هو الطريق الوحيد الممكن «إن آثار الله في الطبيعة لم تعد تجربة استثنائية فقط، بل كان يعد طريقاً عادياً للنظر الى العالم»(3)

وقد كان للاغريق في العصور الاولى علم كونيّات شبيه بالذي عند الشعوب الشرقية، وقد كان يعتقد ان الكون، يعني الطبيعة ومثلها من العناصر هي على علاقة وثيقة مع الآلهة. وكون المادة صاحبة روح كانوا يقبلون انها حية، لذلك لم يكون هناك فصل بين الوجود المعنوي والوجود المادي. وقد كانت الطبيعة physis والنواميس nomas والاطروحات thesis وغيرها من المبادئ الموضحة للعلم والفلسفة في القرون الاولى، تعابير لها معاني دينية وبالتالي لها قيم نموذجية. لكن مع مرور الزمن اختفت الروح المعنوية التي تحملها هذه المفاهيم شيئاً فشيئاً. وإن الفلاسفة قبل سقراط الى جانب كونهم طليعة علماء الطبيعة ورجال العلم، كانوا يبحثون في لب الكون او بالمعنى المجرد اللب الكلي للوجود. فمثلاً يرى طاليس ان الماء ليس هو الذي يسيل في الانهار والوديان، بل هو بداية ومبدأ [psiko-sprituel] للكون (4) ويقول آخر إنه كلما ازدادت سرعة انهيار الدين الاغريقي اوليمبوس، ازدادت سرعة ابتعاد القيم المعنوية من فهم الطبيعة وروحها بنفس النسبة، وفي النهاية توجه الى الطبيعية والتجريبية. ويمكن ان يقال ان التفسير الرمزي والمعنوي للطبيعة تحول الى فلسفة عقلية ميتافيزيقية تستند على الطبيعة والمراقبة الذاتية. وباختصار إن الفلسفة التي مهما ارسطو مع الغرب بدأت بالظهور، وانتهت الفلسفة التي فهمها الشرق. وقد استمر ستوا وابقرس بنفس خط فلسفة روما ما عدا الامور الفرعية.

ورغم ان النصرانية جاءت من مصدر مختلف إلا انها لم تستطع تخلص نفسها من هذا المسار. فقد كان الولع الزائد بالطبيعة والذي جاء بالوراثة للاغريق الهيلينيين، ستاراً يمنع رؤية الآلهة للنصارى، ثم هدف رد الطبيعية برسم خط بين الطبيعة وما فوق الطبيعة. لكنه في هذه الحالة ابعده «الروح الذاتية» عن الانظار حتى انه خنقها. يعني انه من اجل تخلص الروح البشرية وقع في اهمال المعنى الالهي والمعنوي للطبيعة، او نساها او تناساه. وذلك لان نصارى الغرب اهتموا وعارضوا دراسة وبحث الطبيعة من منظور إلهي. فقد قام بعض علماء الالهيات بلعن الطبيعة من اجل المحافظة على عقيدتهم ولمواجهة «الدين الكوني» للاغريق. «مثل Massa perditionis».

«من اجل مواجهة خطى المذهب العقلي الذي ابتعد عن الحكمة، قامت النصرانية بانكار جوهر العقل الفطري الذي يملكه الناس فوق الطبيعة والذي سخر المعرفة للإيمان. والنصرانية لم تستطع تخلص الحضارة واكساب الحياة المعنوية الجديدة للعالم المتفسخ إلا بهذه الطريقة. لكن اثناء ذلك حدث ابتعاد عن الطبيعة، وهذا الابتعاد كان له تأثيره على النصرانية طوال التاريخ. وإن هذا هو احد الاسباب الكامنة في اعماق الازمة التي يعيشها الانسان المعاصر اليوم في علاقته مع الطبيعة»(5)

ومن طرف آخر إن افتقاد الفراسة المستندة على الميتافيزيق او المعرفة التي تستطيع النفوذ الى المعنى الرمزي والمعنوي للعلوم الكونية، حولت العلوم الكونية «الكوزمولوجيا» الى علم وصف الكون «الكوزموغرافيا». وهذا عبارة عن تحول من المحتوي او اللب الى الشكل او الصورة. وقد بدأ علماء الكوزموغرافيا في مرحلة النهضة بالسعي لايضاح الكون بشكله ومن الخارج وليس بلبه. وقد كانت نظرية Kopernik آخر ضربة في هذه الساحة، وخلع الإنسانية عن عرش الإنسان «صورة الإله» على الأرض. وإن نظرية Kopernik اكسبت المفهوم الانساني والبروميثيوسي prometheus قوة في مرحلة النهضة. ففي علم الكون في القرون الوسطى كان

الانسان يوضع في مركز الكائنات لأنه «صورة الاله» وليس لأنه موجود مرتبط بالعالم بالمعنى الكامل. وإن قيام علم الفلك الجديد بإبعاده عن مركز كل شئ يكون قد ألغى البعد العلوى لفطرته. إن تخريب بعض المبادئ التي هي مقياس المعرفة والحقيقة، وظهور الإنسان المرتبط بالعالم كمقياس لكل شئ» (6) بدأت الموضوعية التي استمرت في الغرب حتى يومنا بالميل الى الذاتية. ولا يمكن القول بوجود ميتافيزيقيا وكوزومولوجيا تعين صحة او خطأ حركة وأفعال الانسان. وقد قام ديكرت على هذا الاساس بإتمام الحلقة بمبدئه المشهور وذلك بإجاعه التوصل القطعي للمعرفة بالكمية الصافية الغنية بالتنوع للحقائق الخارجية، وارجاع الفلسفة للرياضيات. وبهذا صار لا مفر من انفصال العلم عن الدين منذ القرن السابع عشر.

والحقيقة: إن السحرية «التأويلية» في نفس القرن حافظت على قوتها في مدرسة كامبريدج وخاصة في انجلترا، وجاكوب بوهمه في المانيا. وقد قاوم بوهمه بشكل جدي الفلسفة الآلية الميكانيكية، وقد أثر بعمق على مدرسة الفلسفة الطبيعية Naturphilosophie، لكن الواقع ان تأثيره كان محدوداً من زاوية العلم الحديث. وإنما نشاهد ان تأثير العلم في القرن الثامن عشر ازداد اكثر. أصحاب المذهب التجريبي هوم Hume و «مع تحديد المذهب الظاهري في الدنيا و كانت Kant يوصلون فلسفة ديكرت الى نتيجة منطقية. وبواسطة الموسوعيين، وروسو، وفولتير، وديدروت تنتشر فلسفة الانسان التي ليس لها بعدعلوى ويتم إرجاع الحقيقة الى الفائدة. وبهذا تصير الفائدة هي مقياس معرفة الانسان، والانسان الذي يقبل هذا المقياس يصير موجوداً لا غاية له سوى استثمار نعم الارض واستخدامها. وهذا المفهوم النفعي اليومي الذي ظهر مع الثورة الفرنسية، ويوجه جميع الانظار الى العلوم التجريبية، ويلغي آخر آثار مفهوم الطبيعة المستند على المراقبة، وستتم تقوية العلم الميكانيكي الجديد. ومع هذا العلم بقي أمام الإنسان طريق واحد: «السيطرة على الطبيعة وحكمها، واستخدامها لخدمة الانسان الذي هو حيوان مزود بالعقل التحليلي والفكر» (7)

وحسب المفهوم الطبيعي المادي للقرن التاسع عشر، فإن التيار الرومانسي وخاصة في مجال الفن والآداب جرب إجراء رابطة قوية مع الطبيعة وإعادة الروح اليها، إلا أنه بسبب بقائه في الساحة العاطفية اكثر من الساحة العقلية ظلت حركة موضعية. ويمكن ذكر Novalis، وجوته، والشاعر الانجليزي Wordswrth، وVeget, Keats، و Franz van Baader, Schelleng، وباختصار إن كلمات T. Burckhardt تلخص ما أردنا قوله حتى هنا «نظام المركز الشمسي، يحمل نموذج واضح، لأنه يركز مصدر نوره على المركز. إلا ان اكتشاف Kopernik لهذا النظام من جديد لم يجلب وجهة نظر معنوية جديدة للعالم؛ حتى إن ذلك يعد تعميم حقيقة باطنية بشكل خطر وإن نظام المركزي الشمسي لا يحمل اية ميزات مشتركة مع التجارب الذاتية للناس. والايمان في هذا النظام ليس له مكانة عضوية، وبدل ان يقوم هذا النظام بشرح الطرق التي يستطيع الإنسان بواسطتها تخطى نفسه ويؤمن له تقييم كل شئ داخل ما فوق طاقة الكون، بل فتح الطريق الى تقييم لا إنساني فضلاً عن ان يكون فوق اعتياد البشر المادي برومبثيوسي» (8) إن الفلسفة الطبيعية التي سعينا لعرضها بشكل عام جداً وقصير وبخطوطها العريضة، هي الى جانب كونها إحدى الساحات الرئيسية للفلسفة، فهي مؤثرة في تأسيس الساحات الاخرى للفلسفة بنفس الوقت. ومن جانب آخر هي موضوع علاقة وتأثير قوي وجذري لا يستغنى عنه بين المجالات الفلسفية. وكى تستطيع الفلسفة الانفتاح على هذه المجالات يجب ان نتابع الفكر الفلسفي كبؤرة مفهوم وموضوع يعود الى مجال معين. وإنني افكر أننا نستطيع تعيين تناول بديع الزمان سعيد النورسي للفلسفة ونظراته اليها وتفسيره لها بالإرتباط بهذا المفهوم، وقبوله ورفضه لها

باختصار. واظن انه يمكن القيام بتجربة لتعميم ذلك بالاستناد على «الكلمة الثلاثين» من كتابه الشهير «الكلمات» في هذه المقالة.

ويقول بديع الزمان سعيد النورسي «فك طلسم مهم للقرآن الكريم وكاشف طلسم الكائنات» «الكلمة الثلاثون»، «هو عبارة عن «ألف» و«نقطة» من «أنا» ومن «ذرة». وهدفه توضيح ماهية ونتيجة «أنا وحركة وظيفة «الذرة». لكن الذي يهتم به بشكل كثيف هو «أنا». ومن أجل تسهيل الموضوع في الفكر الفلسفي لنعبر «أنا» هو «الوجود» و «الذرة» هي «الذات». لكن كي نستطيع توضيح مقصد بديع الزمان بشكل جيد سأستخدم «أنا» كما هي .

وكي يضع الزمان اسس كلمة او مفهوم «انا» يتخذ الآية 72 من سورة الاحزاب نقطة انطلاق لفكره.

إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً(9)

إن الامانة التي رفضت ان تحملها السموات والارض والجبال وخافت منها هي في رأى بديع الزمان وجه «أنا» من عده وجهات فرد. ويشرح وضع وجود وتاريخ بداية «أنا» بهذا التشبيه: «نعم! ان «أنا» بذرة، نشأت منها شجرة طوبى نورانية عظيمة، وشجرة زقوم رهيبية، تمدان اغصانهما وتنتشران فروعهما في أرجاء عالم الانسان من لدن آدم عليه السلام الى الوقت الحاضر.»(10)

وبالنسبة له إن «أنا» باحدى وجهاته هي مفتاح الاسماء الالهية التي هي الكنوز المخفية، ومن وجهتها الاخرى مفتاح الطلسم المغلق للكون، والتي تحل المشكلة المعماة. وهكذا إذا عرفنا وفهمنا ماهية «أنا»، يفتح امامنا هذا المعنى الغريب والطلسم العجيب أنا، ويفتح ايضاً طلسم الكون وخزائن عالم الوجود واسراره.(11) وذلك لأن مفتاح الكون بيد الانسان، ومعلق بنفسه. ومن طرف آخر إن ابواب الكون تشاهد مفتوحة لكنها في الحقيقة مغلقة.

وإنه من المناسب ان اذكر هنا: إن طبيعية Meister Eckhart التي لعبت دوراً في إعداد الانتقال من سكولاسيكية القرون الوسطى الى نهضة العصر الحديث، وإن تعريفها على شكل كتاب مفتوح امامنا يجب قراءته، يشكل اساساً لمفهوم الفلسفة الطبيعية في العصر الحديث. والحقيقة إن محاولة هذا المفكر الغموضي الالمانى لفهم الطبيعة بهذا الشكل، اثر على دفع Jacob Böhme, Paracelsus, Nicoluv Cvсанus في الاتجاه الغموضي، وإن تطور في وحدة الوجود عند Pantheist Giocdano Bruna

و Baruch Spinaza تشكل مصدراً لذلك لحد ما.

أثناء قيام بديع الزمان سعيد النورسي بشرح الكون انطلاقاً من مفهوم «أنا» يعرض فكرة مختلفة كثيراً. ورغم انه يرى من النظرة الاولى ان الانسان هو بؤرة «أنا» إلا أنه عندما تتابع الفكرة التي طورها نرى انه يقول شيئاً مختلفاً جداً. ومن هذا المنظور انه من المفيد متابعة هذا التطور قبل التوصل الى حكم حول ذلك.

كيف نستطيع فهم الكون الذي يرى وكأنه مفتوح وهو في الحقيقة مغلق، وبالتالي كيف نستطيع فهم ماهية الطبيعة؟ ونحن نعرف انه سعى للإجابة على ذلك بكلمة «أنا» لكن كيف يجب ان نفهم «أنا»، حتى ما هي ماهية «أنا»؟ وهذه العبارة مهمة جداً في هذا النقطة.

«اعلم ! ان مفتاح العالم بيد الانسان، وفي نفسه، فالكائنات مع انها مفتوحة الابواب - ظاهراً - إلا انها منغلقة - حقيقة - فالحق سبحانه وتعالى أودع من جهة الأمانة في الانسان مفتاحاً يفتح كل ابواب العالم، وطلسماً يفتح به الكنوز المخفية لخلق الكون، والمفتاح - هو - ما فيك من «أنا».

إلا ان «انا» أيضاً معمى مغلق وطلسم منغلق. فاذا فتحت «انا» بمعرفة ماهيته الموهومة - وسر خلقته - انفتح لكل - طلسم - الكائنات» (12)

لكن «أنا» بذاتها «طلسم مغلق ومعنى يصعب فتحه». وإذا عرفنا ماهيتها وسر خلقها وفهمنا، نستطيع تخطي انا وتخطي الكون أيضاً.

إذا كيف ان السعي لفهم انا بشكل اولي «إن الفلسفة الطبيعية في العصر الحديث تقترح فهم الطبيعة أولاً» ضروري، فإن اتباع طريق مختلف لفهم «أنا» يحمل ضرورة بنفس النسبة. لأنه:

«ان الله جل جلاله وضع بيد الانسان امانة هي: «انا» الذي ينطوي على إشارات ونماذج يستدل بها على حقائق اوصاف ربوبيته الجليلة وشؤونها المقدسة. اي يكون «انا» وحدة قياسية تُعرف بها اوصاف الربوبية وشؤون الالهية.» (13)

ويجب ان تكون هذه الأنا وحدة القياس ومقياس لا يتغير، كي تعرف اوصاف الربوبية وأفعال الالهية. لكن لا يجب ان تكون وحدة القياس وجود حقيقي. وذلك مثل اشكال الهندسة الفراغية، حيث يمكن تشكيل مقياس لا يتغير بالمسلمات والنظريات.

وإذا قبلنا كل ذلك لماذا تربط معرفة صفات الله وأسمائه «بالانانية»؟. وذلك لأن بديع الزمان يقول: « ان الشئ المطلق والمحيط، لا يكون له حدود ولا نهاية؛ فلا يُعطى له شكل ولا يُحكم عليه بحكم، وذلك لعدم وجود وجه تعين وصورة له؛ لذا لا تُفهم حقيقة ماهيته. فمثلاً: الضياء الدائم الذي لا يتخلله ظلام ، لا يُشعر به ولا يُعرف وجوده الا اذا حُدّد بظلمة حقيقية أو موهومة.

وهكذا، فان صفات اسبحانه وتعالى — كالعلم والقدرة — واسماءه الحسنی — كالحكيم والرحيم — لانها مطلقة لا حدود لها ومحيطة بكل شئ، لا شريك لها ولاند، لا يمكن الاحاطة بها أو تقييدها بشئ، فلا تُعرف ماهيتها، ولا يُشعر بها؛ لذا لا بد من وضع حدّ فرضي وخيالي لتلك الصفات والاسماء المطلقة، ليكون وسيلة لفهمها — حيث لا حدود ولا نهاية حقيقية لها — وهذا ما تفعله «الانانية» اي ما يقوم به «انا» ؛ اذ يتصور في نفسه ربوبية موهومة، ومالكية مفترضة وقدرة وعلم، فيحدّ حدوداً معينة، ويضع بها حداً موهوماً لصفاتٍ محيطية 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.» (14)

وبتعبير آخر، إنه بالربوبية الموهومة داخل إطار صلاحيتها وقدرتها، تفهم ربوبية الخالق في عالم الإمكان، وتفهم الملكية الحقيقية للخالق بملكيتها المشاهدة. وتعطى حكم ملكية هذا الكون للخالق.

يعني يمكن ان تفهم العلم الشامل للاله بعلمها المحدود «صنعة الإبداع للصانع ذي الجلال» بصنعتها المكتسبة. وباختصار، إن جميع الحالات المخفية التي ستظهر الصفات والافعال الالهية، موجودة في «أنا» و «أنا» هي كما بين بديع الزمان بقوله:

«أي أن «أنا» لا يحمل في ذاته معنى، بل يدل على معنى في غيره ؛ كالمرآة العاكسة، والوحدة القياسية، وآلة الانكشاف، والمعنى الحرفي فهو شعرة حساسة من حبل وجود الانسان الجسيم .. وهو خيط رفيع من نسيج ثوب ماهية البشر.. وهو حرف «ألف» في كتاب شخصية بنى

أدم» (15)

أنا لها «وجهان»: الأول نحو الإحسان والثاني نحو «الشر». وهذه الخاصية جعلت انا ماهرة في التوجه للفيض، يعني للإحسان والنور، لكن هذه المهارة هي على شكل «قبول لما يعطى»؛ وليس على شكل إظهار شئ للوجود او القدرة على الخلق. ولا يمكن تعريف «انا» مثل المفهوم اليوناني القديم، لا بداية لها ولا نهاية، وهي الفاعل الاول والمطلق. وهي لا تشبه قطعاً الشكل المطلق

الذي بينه ارسطو طاليس سببها الاول وغاية سببها بنفس الوقت. وهنا تظهر خاصية فكر بديع الزمان. تفسيره من جديد للعلاقة التي وضعها الاسلام بين الله الخالق المطلق و«أنا» المخلوقة. هذا التفسير، هو وبمعنى حل للعلاقة بين فعل الخلق والتقدير \$، وسلوك و ارادة المخلوق، يعني العبد، والتي تناقش في ساحة علم الكلم والفلسفة، وذلك بالتمسك برابطة مبدأ العقيدة الاسلامية. وبالنسبة له فإن «أنا» ليست فاعلاً، بل يدها قصيرة عن الابدان، لكنها متوجهة الى الشر بأحد وجهاتها؛ وهذا يعني انها تذهب الى الفناء. وماهيتها تعكس مفهوم وجود آخر. وهي من نوع اجهزة مقاييس تقيس مراتب ومقادير الاشياء او الموجودات. وبهذا فهي «ميزان يبين الصفات المطلقة والمحيطة واللامتناهية لواجب الوجود». والذي يعرف ذاته على هذا الشكل ويفهمها ويتحرك وفق ذلك ينجو. ويؤدي الامانة بحقها، ويفهم بمنظار «أنا» بهذه المرتبة ماهية الكون ووصفه ووظيفته، ويرى «الانا» مصدقة للحقيقة؛ وتبقى «علوماً ونوراً وحكمة»، ولا تتحول الى الفناء والظلمة، والعبث. وباختصار تسمو الى «مقام احسن تقويم» (16) وفي حالة العكس، يعني إذا نسي حكمة خلق انا، وإذا ترك وظيفته الفطرية وعرف نفسه فقط، وإذا قبل نفسه المالك المطلق، فعندها يكون قد خان ماهيته وبالتالي يكون قد خان الأمانة (17). يعني أن السموات والارض والجبال، وباختصار كل الكون والطبيعة خافت وخشيت من الانانية التي تولد الشرك بالله والفساد والانحراف. ومثل هذه الأنا لن تتجو من إهانة حكمة الوجود، لذلك فهي في الجهل مطلق. وتعبير بديع الزمان:

«وهكذا، فـ «أنا» في وضعه هذا، المتلبس بالخيانة للامانة، انما هو في جهل مطبق بل هو أجهل الجهلاء، يتخبط في درك جهالة مركبة حتى لو علم آلاف العلوم والفنون، ذلك لأن ما تتلقفه حواسه وافكاره من انوار المعرفة المبنوثة في رحاب الكون لا يجد في نفسه مادةً تصدقه وتنوره وتديمه، لذا تتطفئ كل تلك المعارف، وتغدو ظلاماً دامساً؛ اذ ينصبغ كل ما يرد اليه بصبغة نفسه المظلمة القاتمة، حتى لو وردت حكمة محضة باهرة فانها تلبس في نفسه لبوس العبث المطلق؛ لأن لون «انا» في هذه الحالة هو الشرك وتعطيل الخالق من صفاته الجليلة وانكار وجوده تعالى. بل لو امتلأ الكون كله بآيات ساطعات ومصايح هدى فان النقطة المظلمة الموجودة في «انا» تكسف جميع تلك الانوار القادمة، وتحجبها عن الظهور.» (18)

وقد سعينا حتى هنا لتصوير مفهوم «أنا» الذي تناوله بديع الزمان سعيد النورسي في الكلمة الثلاثين من أثره المعظم «الكلمات» بشكل عام. والذي يشاهد، وبواسطة هذا المفهوم، انه يمكن القول بإمكانية نظام فكر يؤسس ساحات فلسفة الميافيزيقيا وفلسفة الطبيعة، ونظرية الانسان والاخلاق والمعرفة. ومن طرف آخر يمكن القول ايضاً إن بديع الزمان يتناول الموضوع بشكل مختلف عن محاولات تأسيس هذه الساحات التي ظهرت فيها نقاشات مكثفة في القرون الأولى في الغرب، وحتى في العصور الوسطى والعصر الحديث، ويركزه في مفهوم انا. ونتيجة مناقشة القضية داخل فكرة الفلسفة الشرقية وخاصة الفلسفة الهندية (19) يمكن ان ندعي بسهولة ان بديع الزمان يشكل بناءً «فكراً متكاملًا» بذاته. وهذا يؤيدنا في اجراء تقييم بأن بديع الزمان بشخصه وافكاره لا يزال داخل ازهار فكر خاص في القرن العشرين للفكر الاسلامي. ولا شك ان الافكار التي سعى بديع الزمان لتطويرها في هذا الموضوع وفي العناصر الاخرى التي تشكل الفكر الاسلامي، هي ميزة مهمة تبين العلاقة المكثفة بين المفكرين المسلمين في الماضي والحاضر. ونأمل ان تسهم الابحاث التي ستجرى في هذا الموضوع بتوسيع أفقنا. وهذه الجمل التي اقتبسناها عن بديع الزمان تشكل مصدراً لنقاشات متعددة الوجهات ولتعليقات فلسفية مختلفة:

«هذا الوجه منشأ العبودية الخالصة لله. أي أن «أنا»:

يعرف أنه عبدٌ لله، ومطيع لمعبوده..
ويفهم ان ماهيته حرفية، أي دال على معنى في غيره..
ويعتقد ان وجوده تبعي، أي قائم بوجود غيره وبايجاده..
ويعلم ان مالكيته للاشياء وهمية، أي: ان له مالكية مؤقتة ظاهرية باذن مالكة الحقيقي..
وحقيقته ظلية — ليست اصيلة — أي انه ممكنٌ مخلوق هزيل، وظلٌ ضعيف يعكس تجلياً
لحقيقة واجبة حقة..

أما وظيفته فهي القيام بطاعة مولاه، طاعةً شعوريةً كاملة، لكونه ميزاناً لمعرفة صفات خالقه،
ومقياساً للتعرف على شؤونه سبحانه.

هكذا نظر الانبياء والمرسلون عليهم السلام، ومن تبعهم من الاصفياء والاولياء، الى «انا» بهذا
الوجه. وشاهدوه على حقيقته هكذا. فادركوا الحقيقة الصائبة، وفوضوا المُلْك كله الى مالك الملك
ذي الجلال، واقرّوا جميعاً، ان ذلك المالك جل وعلا لا شريك له ولا نظير، لا في ملكه ولا في
ربوبيته ولا في الوهيته، وهو المتعال الذي لا يحتاج الى شيء، فلا معين له ولا وزير، بيده مقاليد
كل شيء وهو على كل شيء قدير. وما «الاسباب» إلا أستار وحُجب ظاهرية تدل على قدرته
وعظمته.. وما «الطبيعة» إلا شريعته الفطرية، ومجموعة قوانينه الجارية في الكون، اظهاراً
لقدرته وعظمته جل جلاله.

فهذا الوجه الوضئ المنور الجميل، قد أخذ حكم بذرة حية ذات مغزى وحكمة. خلق أ جل وعلا
منها شجرة طوبى العبودية، امتدت اغصانها المباركة الى انحاء عالم البشرية كافة وزينته بثمرات
طيبة ساطعة، بددت ظلمات الماضي كلها، واثبتت بحق ان ذلك الزمن الغابر المديد ليس كما تراه
الفلسفة مقبرة شاسعة موحشة، وميدان إعدامات مخيفة، بل هو روضة من رياض النور، للارواح
التي ألفت عبئها الثقيل لتغادر الدنيا طليقة، وهو مدار أنوار ومعراج منور متفاوتة الدرجات لتلك
الارواح الأفلة لتنتقل الى الآخرة والى المستقبل الزاهر والسعادة الابدية.»(20)

الهوامش

(1) لم يكن يفهم من مفهوم سلوك الاغريق في العصور الاولى ان الرب «الخالق» يعني الخالق
من عدم، لذلك كانوا يستخدمون كلمة Demivrgus وتعني «صانع الكون» اما في العقيدة والفكر
الاسلامي إن الله خالق وصانع أيضاً.

(2) Kônig: «فلسفة الطبيعة» داخل «الانظمة الفلسفية في يومنا» ، ص 217 أيضاً انظر:
Irwin Terence: Classical Thought Oxford University Paess Ahitory of Western
losophy: سلسلة phi Oxford-New york 1989.

-Armstrong A.h: An Introduction to Ancient philosophy. University
poperbacks. Methuen
1968 لندن

Brahier E. : Histoire de la philosophie c. 1. Librairie Felix Alcan paris –
1926

استانبول دون تاريخ «فلسفة الطبيعة في العصور الاولى» - demokritos Arde Denk
Aristoteles

ارسطو: الميتافيزيق «ترجمة احمد ارسلان»، مج 1، «A-z»، منشورات كلية الآداب بجامعة
إيجة، إزمير 1985

- (3) Taylor. F. Sherwood: The Fourfold Vision, Londra 1945
- (4) نصر ، س. ه. : الإنسان والطبيعة، «ترجمة : ن. اقجي»، استانبول 1982م، ص 65.
- (5) نصر: الإنسان والطبيعة، ص 67.
- (6) ان النسبية والذاتية التي هي بمعنى «الإنسان مقياس لكل شيء» والتي وضعها المفكر الشهير protagoras في العصور الاولى تتعلق بهذا الموضوع ايضاً.
- (7) نصر : الإنسان والطبيعة، ص 89.
- (8) Burckhardt, T., Cosmology and Modern Science . 185-184 : «ذكر ذلك نصر ص 99-200» ص
- (9) انظر شرح ح. بصري جانتاي: شرح المعاني الكريمة للقرآن الحكيم، مج، ص 13، ص 757 وغيرها وخاصة الايضاحات في الهامش رقم 122، استانبول 1404هـ/ 1984م.
- (10- 12) بديع الزمان سعيد النورسي. الكلمات، ت: احسان قاسم، الكلمة 30 ص 635 استانبول/ 1992
- (13، 14) نفس المصدر، ص 636
- (15، 16) نفس المصدر ص 637
- (17) نفس المصدر، ص 638
- (18) سعيد النورسي، الكلمات، ت: احسان قاسم، الكلمة 30، ص 639. انظر الكلمة 11 .
- (19) من اجل الفكر والاعتقادات الهندية انظر Hz. Zimmer: الفلسفة الهندية «ترجمة سادات عمران» منشورات الروح والمادة، استانبول، 1992م. ج. ع. قادر: الفكر الهندي قبل الاسلام «ترجمة: ك. دميرجي»، «داخل تاريخ الفكر الاسلامي» مج ان منشورات إنسان، استانبول 1990.
- (20) بديع الزمان سعيد النورسي، الكلمات، ت: احسان قاسم، الكلمة 30، ص 640