مركز تأسيس
للدراسات والنشر

بمناسبة ذكرى وفاة المفكر **علي عزت بيجوفيتش**
يسر مركز تأسيس أن يعلن لمتابعيه عن إصدار ورقة بعنوان

نظرة للإسلام من الخارج: منهجية علي عزت بيجوفيتش في عرضه للإسلام للعالم والجيل الجديد

أ. خالد عثمان الفيل

tasees.org info@tasees.org @TaseesCenter

محـاور الورقة:

أ. مقدمة: هدف الدراسة وحججها الرئيسية	٢
ب. بصيرة المجاهد المجتهد: الإفلات من هيمنة النماذج الغربية عبرتقديم مقاربة أنثروبولوجيـة للإسلام	٤
ج. أبرز صفات منهجية بيجوفيتش في الاستدلال والحجاج.	٧
د. مميزات الاستجابة التي قدمها بيجوفيتش للمناهج والجدل المهيمن على العالم وقتها (القسم الأول من كتاب الإسلام بين الشرق والغرب)	٩
هـ- أبرز صفات منهجية بيجوفيتش في عرضه وتقديمه للإسلام (القسم الثاني من كتاب الإسلام بين الشرق والغرب)	١٥
و- مناقشة الانتقادات الشائعة لمنهجية بيجوفيتش والدرس المستفاد من الخطأ المنهجي الذي وقع فيه	١٨
ز- من منهج ينطلق من «أصل الإنسان» إلى خطاب فلسفي يحرك عواطف الإنسان: الحس الأدبي الرفيع لعلي عزت	٢١

نظرة للإسلام من الخارج

منهجية علي عزت بيجوفيتش في عرضه للإسلام للعالم والجيل الجديد

المؤلف: خالد عثمان الفيل

تاريخ النشر: 19 / 10 / 2020م

أ. مقدمة: هدف الدراسة وحججها الرئيسية

في تقديمه للطبعة السادسة من كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» والتي صدرت عن دار الشروق، أطلق الدكتور الراحل عبد الوهاب المسيري لقب «المجاهد المجتهد» علي بيجوفيتش بسبب الأدوار السياسية والنضالية التي لعبها في الحقل السياسي، مع المحافظة على المساهمة الفكرية الرفيعة في الحقل المعرفي. حيث لم يكن بيجوفيتش «مجتهداً» وحسب، وإنما هو «مجاهد» أيضاً، فهو «مفكر ورئيس دولة، يحلل الحضارة الغربية ويبيّن النموذج المعرفي المادي العدمي الكامن في علومها وفي نموذجها المهيمن، ثم يتصدى لها ويقاوم محاولتها إبادة شعبه. ولكنه في ذات الوقت يستفيد من اجتهادات المفكرين الغربيين المدافعين عن الإنسان»[1]. بسبب هذه الأدوار السياسية والفكرة الرائدة، تناول الكثيرون سيرة العالم والمجاهد علي عزت بيجوفيتش من عدة نواحي وزوايا مهمة، مثل كيفية جمعه بين الدعوة والنشاط السياسي ابتداءً من مقاومته للواقع السياسي واعتقاله حتى بلغ فيه أعلى مرتبة يمكن أن ينالها مشتغل بالسياسة حيث أصبح رئيساً لجمهورية البوسنة والهرسك. وتناول البعض نبوغه في الفكر والفلسفة مع نشاطه الدعوي والفكري، وركز البعض على ابداعه وتجديده في الفكر الإسلامي عموماً وفي قضايا الفن والثقافة والحضارة خصوصاً حيث قدم فيها علي عزت رؤية مختلفة عن السائد في كتابات ذلك الجيل من المهتمين بالعمل والفكر الإسلامي.

في هذه الورقة القصيرة سنركز تحليلنا على «المنهجية والأسس» التي اتبعها علي عزت بيجوفيتش في تقديمه للإسلام وللفكر الإسلامي للعالم الإسلامي وغير الإسلامي عبر التركيز على كتاب « الإسلام بين الشرق والغرب». ووقع الاختيار على هذا الكتاب تحديداً من بين باقي كتب المفكر علي عزت لأنه الكتاب الرئيسي الذي بث فيه فكره وفلسفته بصورة موسعه وبقالب فكري في الأساس لكنه توسل في توضيح أفكاره بتعابير أدبيه بليغة ولم يلتزم بالصرامة الأكاديمية والنهج الحجاجي في نفس الوقت، وهو ما جعل الكتاب يستحق فعلاً وصف «السهل الممتنع» وجعله أيضاً من أمهات كتب الفكر الإسلامي في أواخر القرن العشرين وحتى اليوم. ولو نظرنا في باقي كتب المفكر علي عزت لوجدناها في الغالب ذات طابع سياسي مع تأسيس فكري مقتضب مثل كتاب « الإعلان الإسلامي» الذي هو موجه في الأساس لأبناء دينه من المسلمين، أما باقي الكتب المترجمة للمفكر علي عزت فيغلب عليها طابع الخواطر الفكرية مثل كتاب «هروبي إلى الحرية» أو السيرة الذاتية مثل كتاب « سيرة ذاتية وأسئلة لا مفر

1 عبد الوهاب المسيري، مقدمة كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب»، الطبعة السادسة، دار الشروق، ٢٠١٥، ص ٩.

منها» وكتاب « مذكرات علي عزت بيجوفيتش».

أما سبب تركيزنا على دراسة وتحليل «المنهجية والأسس» التي اتبعها علي عزت في تقديم الإسلام وعرضه للعالم فإنما هو لسببين. أولهما، أن الهدف الذي أراد المفكر علي عزت بيجوفيتش تحقيقه من كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» هو محاولة لتقديم للإسلام بلغة الجيل الجديد. يقول علي عزت بيجوفيتش في نهاية التقديم لكتابه: «**وأكرر، مرة أخرى، أن هذا الكتاب ليس في اللاهوت ولا مؤلفه من رجال اللاهوت، إنه على الأرجح محاولة ترجمة الإسلام إلى اللغة التي يتحدث بها الجيل الجديد ويفهمها. من هذا المنطلق قد يتطرق القصور أو الخلل، فلا ترجمة كاملة مبرأة من العيوب**»[1]. وعاد المؤلف مرة أخرى ليؤكد هذه الفكرة المركزية من كتابته لهذا الكتاب في ملاحظاته حيث قال: «**كتاب الإسلام بين الشرق والغرب ليس كتاب لاهوت، وإنما هو كتاب يتناول عقائد الإسلام ومؤسساته وتعاليمه، بقصد اكتشاف موقع الإسلام في إطار الفكر العالمي. إنه ليس نظرة للإسلام من الداخل، وإنما على الأرجح نظرة من الخارج. بهذا المعنى، فإن موضوع الكتاب ليس في أساسه عن الإسلام كمعلّم، بل عن الإسلام كنظرة على العالم**»[2]. لذلك ستركز هذه الورقة على الإجابة على سؤال إلى أي مدى نجح علي عزت بيجوفيتش في تقديم نظرة خارجية للإسلام تعرضه كفكر عالمي للجيل الجديد؟ السبب الثاني لهذه المقاربة هو اعتقادي بأن الظروف التي كتب فيها علي عزت بيجوفيتش كتابه والتي كان يعيشها قومه في ذلك الوقت من تجريف وتجهيل ثقافي لأبناء المسلمين في قومه وغربة تعاليم الإسلام مع وجود استبداد سياسي وبطش من مؤسسات الدولة، أصبح كثير من المسلمين يعيشون نفس هذه الظروف في هذا القرن الواحد عشرين عبر التجريف الإعلامي للمنصات الحديثة (مثل نتفليكس) مع وجود منصات التواصل الاجتماعي التي فتح كل أبواب الأسئلة والتساؤلات بصورة تساعد على التشكيك والارتياب أكثر من الحوار وتبادل الأفكار، وأخيراً، ضعف مؤسسات التعليم الرسمية أو استعملها من قبل مؤسسات الدولة لتبرير البطش والاستبداد. هذا التشابه الكبير في الظروف يدفعنا للتعلم من تجربة الرجل ومنتوجه الفكري.

وفي محاولة الإجابة على السؤال الكبير المتعلق ب «أسس ومنهجية علي عزت»، تنحو الورقة منحى تحليلي للأفكار والأسلوب والمنهجية العامة التي اتبعها علي عزت في كتابه، وتحاول رصد وتتبع أبرز الصفات المنهجية بصورة أساسية. قد تتطرق الورقة لمناقشة نقدية لهذه الصفات في بعض الأحيان، لكن التركيز الأساسي لهذه الدراسة هو رصد المنهجية وأبرز صفاتها وهو ما أتمنى أن يفتح الباب لمزيد من النقاشات حول جدوى اتباع نفس هذه المنهجية في سياقاتنا المعاصرة.

يرصد الفصل الثاني من هذه الدراسة أهم المميزات المنهجية التي جعلت كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» إضافة للفكر الإسلامي في القرن العشرين وما بعده. في الفصل الثالث ترصد الدراسة أربع صفات في طريق الاستدلال والحجاج عند علي عزت بيجوفيتش. في الفصل الرابع ترصد الدراسة أبرز الصفات المنهجية في مناقشة بيجوفيتش للجدل العالمي ونقده للمناهج

1 علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ص ٣٧.

2 المصدر السابق، ص ٣٩.

والأيدولوجيات المهيمنة على العالم، أما الفصل الخامس فيقوم بنفس الرصد ولكن لطريق عرض بيجوفيتش للإسلام كمنهج بديل وطريق ثالث لهذه الأيدولوجيات والمناهج المهيمنة. الفصل السادس من الدراسة يناقش بعض الاعتراضات الشائعة على منهجية علي عزت، وبعد معالجتها يذكر هذا الفصل بعض الانتقادات المنهجية التي رصدتها الدراسة في مقاربة بيجوفيتش. أخيراً، تختم الدراسة بحديث عن طريقة «الخطاب» والتفاعل مع القارئ في كتاب الإسلام بين الشرق والغرب ويربطه بالفصل الثاني من الدراسة.

ب. بصيرة المجاهد المجتهد: الإفلات من هيمنة النماذج الغربية عبرتقديم مقاربة أنثروبولوجية للإسلام

مع أن الطبعة العربية من كتاب الإسلام بين الشرق والغرب صدرت في العام ١٩٩٤، إلا أنها الطبعة الثالثة في الكتاب. فقد نُشر الكتاب أولاً باللغة البوسنية في العام ١٩٨٠، ثم ترجم لاحقاً للإنجليزية في العام ١٩٨٤، وأخيراً إلى العربية بعد عشر سنوات من هذا التاريخ الأخير. وإذا أضفنا إلى الحقيقة السابقة أن كتابة مسودة الكتاب الرئيسية نفسها قد استغرقت من علي عزت قرابة ال ٢٠ عاماً (أي في الفترة من ١٩٦٠-١٩٨٠)، فإن أحد أبرز ملامح عبقرية بيجوفيتش في ذلك الوقت هو قدرته على تجاوز الجدل بين المناهج الاجتماعية التي كانت منقسمة بصورة رئيسية للمناهج تعتمد على الثقافة والعقل في قدرتها التفسيرية ومناهج أخرى تركز على المادة والمصالح المادية كأدوات لتفسير الظاهرة الاجتماعية، ومحاولته لرسم معالم طريق ثالث بين هذه المناهج يجمع بين الثقافة/العقل وبين المصالح والاحتياجات المادية في تفسير السلوك البشري. هذا التجاوز المبكر من بيجوفيتش للمناهج التي كانت مهيمنة على العلوم الاجتماعية هو إشارة واضحة على عبقرية وبصيرة هذا الرجل، خصوصاً أن المدارس الفكرية التي تحتفى بهذا الطريق الثالث مثل المدرسة السلوكية أو المدرسة المؤسسية في الدراسات السياسية/الاجتماعية المقارنة بدأت بدايتها في ثمانينات القرن الماضي، وبعضها لم يشتهر ويحتل حيز رئيسي في الجدل العلمي (مثل المدرسة السلوكية) إلا في السنوات الأخيرة.

والأمر المهم هنا، أن إضافة علي عزت لا تكمن فقط في تجاوز هيمنة هذه النماذج مع ذلك يعكس مخيلة متحررة عند بيجوفيتش، ولكن الإضافة الحقيقية هنا هي في «جودة ورصانة» هذا التجاوز عبر منهج يستوعب بصورة دقيقة ما تحتويه هذه النموذج ثم يحلله ليحدد مكامن الخلل ثم يعمد إلى تركيب منهج بديل لهذه المناهج لا يخاصمها بصورة كاملة ولكنه يستفيد مما فيها من الخير ويكمله ليعالج الخلل. باختصار، قد نجد بعض المفكرين الذي تنبهوا بصورة مبكرة لهذا الخلال في النماذج الغربية المهيمنة، لكن ميزة علي عزت لا تكمن فقط في قدرته على الانتباه فقط وإنما في أيضاً في دقة ورصانة النقد الذي قدمه لهذه النماذج وفي مقدرته على محاولة تركيب نموذج بديل.

كما ذكرنا قبل قليل، فإن عبقرية على عزت لا تكمن فقط في تجاوز المنهاج الغربية الفلسفية وإنما في منهجية هذا التجاوز حيث كانت حجته الرئيسيّة تقوم على فكرة «تعقيد الحياة» Complexity وعجز هذه المناهج الأحادية عن استيعاب هذا التعقيد على

المستوى النظري (وهي فكرة ومنهجية لم تشغل حيز في العلوم الاجتماعية الغربية إلا مؤخراً، مما يدل أيضاً على عبقرية الرجل ونفاذ بصيرته التحليلية)، ثم اذعانها لهذا التعقيد على مستوى الحياة الواقعية، وهو المنهج الذي عبّر عنه واختصره في مقولته المشهورة «الحياة أسمى من الفكر». يقول علي عزت شارحاً هذه المنهجية: « لقد رفضت الماركسية الأسرة والدولة، أما من الناحية العملية، فقد احتفظت بهاتين المؤسستين. وكل دين مجرد ينبذ اشتغال الإنسان بدنياه، ولكن لأن الدين عقيدة أناس أحياء فقد قبل النضال من أجل العدالة والكفاح في سبيل عالم أفضل. كان على الماركسية أن تقبل درجة من الحرية الفردية وأن يتقبل الدين استعمال شيء من القوة. إذ يبدو واضحاً أن الإنسان وهو يمارس حياته الواقعية لا يمكن أن يعيش وفقاً لفلسفة ثابتة..... وفي كلا الحالتين كانت المشكلة واحدة: كيف يمكن لشيء يمثل جانباً واحداً من جوانب الحياة أن يُطبق على الحياة الواقعية بأسرها وهي أكثر منه تعقيداً؟»[1].

هذه الفكرة، فكرة أن تعقيد الحياة أصعب من أن تحوطه منهجية فكرية محددة ظهرت أيضاً في تعريف علي عزت لما يقصده بالإسلام كطريقة حياة أكثر من كونه منهج فكري حيث يقول: «يمكننا أن نقول إن الإسلام يعني أن نفهم وأن نعترف بهذه الازدواجية المبدئية للعالم، ثم نتغلب على هذه الازدواجية. إن صيغة الوصف المتمثلة في كلمة «إسلامي» كما نستخدمها في هذا الكتاب، ليس فقط لكي نصف القواعد التي تُعرف عادة بأنها هي الإسلام، ولكن أيضاً لتحديد المبادئ الأساسية التي تنطوي عليها. **بهذا يكون الإسلام تسمية لمنهج أكثر من كونه حلاً جاهزاً، ويعني: المركب الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة**»، ثم يكمل في مكان آخر: «يشيع بين بعض الناس الذين يقرأون القرآن بعقلية نقدية تحليلية انطباع، بأن القرآن من الناحية الموضوعية لا يتبع نظاماً محدداً، ويبدو وكأنه مركّب من عناصر متناثرة. ولكن، لابد أن يكون مفهوماً بادئ ذي بدء، أن القرآن ليس كتاباً أدبياً وإنما هو حياة. **والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة تفكير. إن التعليق الوحيد الأصيل على القرآن هو القول بأنه «حياة»، وكما نعلم كانت هذه الحياة في نموذجها المجسّد هي حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم**»[2].

هذا التعريف للإسلام ك «طريقة حياة» أكثر من كونه منهج تفكير، جعل علي عزت على طول الكتاب يقدم تحليلاً لأفكار الإسلام وشعائره فلسفاته ليس فقط من ناحية فلسفتها وجوهرها الأخلاقي، بل من ناحية وملاءمتها و أفضليتها على باقي «الطرق والمناهج» لحياة الإنسان بوصفه كائناً معقداً. لذلك يعتبر كتاب علي عزت بيجوفيتش من الكتب الرائدة التي قدمت تحليلاً أنثرولوجيا للإسلام ولشعائره ومدي مناسبتها للإنسان (أي كان ديانته وفكره). وهذه الفكرة شرحها علي عزت بشيء من الاستفاضة في القسم الثاني من الكتاب والذي يتحدث فيه عن «الإسلام كوحدة ثنائية القطب». على سبيل المثال ففي مناقشته لأصل التصور المادي والداروينى للحياة يقول علي عزت: « **قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم. فأي مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان، تأخذنا إلى الوراء إلى حيث مسألة «أصل**

1 المصدر السابق، ص ٣١- ٣٢.

2 المصدر السابق، ص ٣٣- ٣٤

الإنسان». وفي ذلك تتناقض الإجابات التي يقدمها كل من الدين والعلم، كما هو الشأن في كثير من القضايا. ينظر العلم إلى أصل الإنسان كنتيجة لعملية طويلة من التطور ابتداءً من أدنى أشكال الحياة حيث لا يوجد تميّز واضح بين الإنسان والحيوان. على الجانب الآخر، يتحدث الدين والفن عن خلق الإنسان، والخلق ليس عملية وإنما فعل إلهي... ليس شيئاً مستمراً وإنما فعل مفاجئ، فعل أليم مفجع» إلى أن يقول «وهكذا، فإنه فيما يتعلق بالسؤال عن أصل الإنسان، يقف العلم والفن على طريق تصادم قطعي. فالعلم يُحصي الحقائق التي تؤدي بطريقة عنيدة إلى الاستنتاج بأن الإنسان قد تطور تدريجياً من الحيوان. أما الفن، فإنه يرينا الإنسان في صورة مثيرة قادماً من عالم مجهول. العلم يشير إلى «داروين» وتركيبته الجهنمية، أما الفن فيشير إلى «مايكل أنجلو» وشخوصه الرائعة على سقف كنيسة سيسكتين»[1].

وبالتالي، وبناءً على هذه المنهجية الأنثرولوجية، نري أن علي عزت بدلاً من أن يناقش النظرية الداروينية في التطور وينقضها بآليات علم البيولوجيا والعلوم الطبيعية، فإنه يلجأ لإستراتيجية مختلفة تماماً. حيث يعمد إلى التدليل على عجز النظريات المادية، بما في ذلك النظرية الداروينية، عن تفسير البعد الإنساني في ظاهرة الإنسان. وهذه المنهجية أقوى من الاعتماد على الدلائل المادية والنظريات «العلمية» في نقض التصور الداروينية للحياة (مع تأكيدنا على أهميته)، لأن دعاة الداروينية سيأتون هم أيضاً بأدلة مادية، مما يجعل من المستحيل حسم القضية. أما علي عزت بيجوفيتش فيلجأ لأسلوب مختلف تماماً، فهو يحاول أن يثبت عجز النموذج الداروينية في التطور عن تفسير ظاهرة الإنسان في سياق الثنائية الجوهرية (ثنائية الإنساني / الطبيعي أو المادي/الروحي) التي لازمت الوجود الإنساني من أولى لحظاته. وفي سياق تدليله لهذا العجز يأخذ علي عزت عدة قضايا لتدعيم موقفه مثل مناقشته المستفيضة لأصل الأخلاق، ومنبع الحرية والاختيار عند الإنسان، وفكرة الصدفة، وسلوك الإنسان البدائي[2].

يقول المسيري في إحدى محاضراته واصفاً الأثر القوي لهذه المنهجية الأنثروبولوجية المنطلقة من الإنسان في الجدل مع المخالف: « إن قلت في نقاشك للغربي الذي يؤمن بالنسبية أن موقفك وأدلتك تصدر عن القرآن والسنة ضحك، وإن قلت له في الإنجيل ضحك، وإن قلت إنك انطلقت من أي مفهوم ثابت ضحك. ولذلك فلا يوجد مناص لأي أسلوب دعوي إلا أن يبدأ بالإنسان نفسه، وعادة المنظومة المادية العلمانية مؤسسة على الإيمان بالإنسان (أو الإنسانوية)، فلنبدأ إذن بدراسة الإنسان كما يفعل علي عزت، ومن خلال دراسة الإنسان بيّن علي عزت أن الإنسان مقولة غير مادية. حيث بدأ علي عزت بتتبع الإنسان الداروينى والماركسي وقال لنا هيا نجري معه ونصنع الآليات وعلاقات الإنتاج والاقتصاد ونعيش حياة الحيوانات، سنجد فجأة أن هذا الإنسان الكُفء بدأ يصلي ويرقص ويشوه جسده ويرسم الوشم ويبنى المعابد والمقابر. إن ما قام به علي عزت بهذه المنهجية هو أنه استرد مقولة «الإنسان» من المنظومة المادية العلمانية لصالح الإيمان والأديان، وبعد ذلك بدأ علي عزت يصعد إلى الله. أي أننا في الأسلوب الدعوي الجديد ينبغي أن نبدأ من مقولة وأرضية الإنسان لأن هذه المقولة هي الأرضية

1 المصدر السابق، ص ٤٧- ٤٨

2 راجع مقدمة المسيري على الطبعة السادسة من كتاب الإسلام بين الشرق والغرب، دار الشروق.

الأكيدة القائمة أمام الإنسان الغربي، التي لا يمكن أن يتنازع معنا فيها وإن تنازع معنا فيها وأنكر الإنسان (كما تفعل بعض فلسفات ما بعد الحداثة) فلقد كشف عن وجهه القبيح، وهذا حد ذاته إنجاز ضخم»[1].

أخيراً، فإن هذا التصور للإسلام كطريقة حياة (وليس كمنهج أو طريقة تفكير)، حفظ علي عزت من الوقوع في الخطأ المنهجي الذي وقع فيه عدد من المفكرين المسلمين الذين في سبيل نقدهم لهذه المناهج المادية أو الدينية المحرفة قاموا بالميل لأحد هذه المناهج مثلما ما فعل مؤلف كتاب «اشتراكية الإسلام»[2] أو مثلما فعل كثير من مفكري الإسلام وقتها بجعل الإسلام منهج توفيقي تتجسد فيه الصفات الحسنة من الاشتراكية (مثل العدالة الاجتماعية والاعتناء بحقوق العمال وغيرها) والصفات الحسنة في الرأسمالية (من حرية التجارة وحرية التملك وغيره)، وكلا الطريقتين تعاني من مشاكل منهجية تجعل هذا التقديم للإسلام أقرب إلى تلفيق فكري. لذلك فإن تفريق علي عزت للإسلام كمنهج وطريقة حياة أكثر من كونه منهج فكري أو اقتصادي مثل الرأسمالية والاشتراكية، وكون هذا المنهج أو طريقة الحياة مختلف كلية عن باقي المناهج الثقافية والأديان المحرفة جعله يكون واضحاً في فكرة أنه وإن قام بتقديم الإسلام في منهج مقارن مع الاشتراكية والرأسمالية والمسيحية فإنه قد فعل ذلك لمجرد تقريب الفكرة للقارئ ولا يعني ذلك أنه يرى بأن الإسلام يمثل وسط بين هذه المناهج. يقول علي عزت في بيان هذه الفكرة: «إن تعريف الإسلام بأنه مركّب يؤلّف بين الدين والمادية، وأنه يقف موقفاً وسطاً بين المسيحية والاشتراكية، هو تعريف تقريبي يمكن قبوله تحت شروط معينة. إنه تعريف صحيح بشكل ما، ولكن من بعض الوجوه وليس جميعها. فالإسلام ليس وسطاً حسابياً بسيطاً ولا قاسماً مشتركاً بين تعاليم هاتين العقيدتين. فالصلاة والزكاة والوضوء كينونات لا تقبل التجزئة لأنها تعبير عن شعور فطري بسيط، إنها يقين مُعبّر عنه بكلمة واحدة وبصورة واحدة فقط، ولكنها مع ذلك تظل منطقياً تمثل دلالة ازدواجية. والتماثل هنا مع الإنسان واضح، فالإنسان هو مقياسها ومُفسرها»[3].

إذا تأمل القارئ الحصيف هذه المقاربات المنهجية الفريدة والمتجاوزة لذلك العصر يدرك بأن المقولة المنسوبة للمسيري في حق هذا الكتاب حين قال: «لو أني قرأت هذا الكتاب مبكرا لوفر على ١٥ سنة من البحث والتفكير»، ليست مبالغة أو إطراء متجاوز، بل هو وصف مستحق لكاتب يعتبر من عباقرة علماء الإسلام في القرن العشرين.

ج. أبرز صفات منهجية بيجوفيتش في الاستدلال والحجاج.

فيما يتعلق بتفاصيل والأدوات المنهجية لعلي عزت بيجوفيتش فهنالك عدة صفات لابد من ذكرها، اعتقد أن من أهمها:

1 محاضرة عبد الوهاب المسيري في معهد إسلامية المعرفة، بعنوان «محاضرة اللحظات الفارقة في تاريخ علي عزت بيجوفيتش"، من الدقيقة 60- 63.
رابط المحاضرة: https://www.youtube.com/watch?v=WnGTei_MhqfT&t=s&٨٠٣٧

2 قيل بأن الشيخ مصطفي السباعي ندم على عنوان الكتاب ومحتواه في أواخر عمره.

3 المصدر السابق، ص ٣٤

١- في بنائه لحججه وأدلته في الكتاب كان قادراً **على توظيف العلوم الاجتماعية والتطبيقية المختلفة**. على سبيل المثال، فقد وظف بيجوفيتش أمهات كتب الأنثروبولوجيا في مناقشته لأصل الإنسان البدائي وعاداته ونزوعه الفطري للدين والمعنى[1]، كما وظف كتب علوم الإدارة العامة في حديثه عن التناقض الكامن الذي يواجه الأنظمة الشيوعية/الاشتراكية في تعاملها وإدارتها للمجتمعات التقليدية[2]. أما أدبيات الفلسفة واقتباساتها فقد كانت حاضرة على طوال الكتاب بصورة سلسلة غير متكلفة مما يشير إلى المعرفة المعمقة التي امتلكها المؤلف في هذا الفرع من المعرفة. ولم يتجاهل بيجوفيتش العلوم التطبيقية ذات الصلة بالموضوعات الفكرية/الفلسفية التي يناقشها، فتراه يقتبس ويناقش وينقل عن مختلف علماء البيولوجيا في حديثه عن معضلة المادية وعجز البيولوجيا عن تفسير الحياة[3].

لذلك يمكننا القول بأن كتاب الإسلام بين الشرق والغرب يعتبر نموذجاً من أرفع النماذج على تطبيق منهجية «تكامل المعرفة الفلسفية والاجتماعية والتطبيقية». وهذا التعددية المنهجية/الاستدلالية ممتدة على طول الكتاب، وفي أغلب القضايا والملفات التي ناقشها الكتاب.

٢- في أغلب نقاشاته **لا يتجاهل علي عزت حجج واعتراضات الخصوم** التي يمكن أن ترد على طرحه. وهذه الصفة وإن كانت بديهية إلا أن كثير من كبار الكُتاب والمؤلفين لا يهتمون بها. على سبيل المثال ففي حديثه عن عجز الداروينية عن تفسير الجوهر الإنساني الفريد والذي يحاج علي عزت أنه من السماء (أي من الله)، رد باستفاضة على الاعتراضات التي يمكن أن يذكرها البعض من أن للحيوانات فنون وألعاب[4]. وفي تأسيسه بأن الأخلاق لا يمكن أن تتأسس إلا على الدين والإيمان، ناقش باستفاضة حجج واعتراضات الذين قالوا بأن الأخلاق يمكن أن تتأسس على غير الدين، كما ناقش المدافعين عن أخلاق المنفعة[5].

٣- مع أن الكتاب يعتبر كتاباً فكرياً فلسفياً، إلا أن علي عزت **لم يتجاهل استخدام لغة الأرقام والإحصاءات والبيانات متى ما كان هذا الاستخدام مفيداً وذو صلة بالموضوع المُنقاش**. بالعكس، كانت هذه اللغة حاضرة بقوة في عدد من فصول الكتاب مثل فصل «التقدم ضد الإنسان» الذي ناقش فيه الأثار السلبية للتقدم المادي في الحضارة الغربية، واعتمد فيه بصورة كلية على الأرقام والإحصاءات لدعم ادعاءاته وحججه ولم يطلقها مرسلة[6]. وهنالك فصول كثيرة استخدم فيها علي عزت الأرقام بصورة موسعة، بل حتى عندما أراد أن ينتقد ضعف روح التدين في المدينة مقارنة بالريف، مع أن غالبية الكتابات في هذا الشأن تكون فلسفية ونثرية، إلا أنه ذكر إحصائية تؤيد قوله وادعاءه في هذه القضية، فقال: «طبقاً لبعض الإحصائيات ١٢ إلى ١٣٪ من سكان باريس فقط يذهبون إلى الصلاة الكاثوليكية، وفي «ليون» ترتفع النسبة إلى ٢٠,٩٪ وفي «سانت إتيين» تبلغ النسبة ٢٨,٥٪. أما البيانات الإحصائية عن

1 المصدر السابق، 50- 65
2 المصدر السابق، ص ٣٢
3 المصدر السابق، ٦٧- ٧١
4 راجع المصدر السابق، ص ٦٠- ٦٤
5 راجع المصدر السابق، ص ١٩٨- ٢٠٨
6 المصدر السابق، ص ١١٥- ١٢٦

الجريمة فلابد أنها تعطى تدرُّجاً عكسياً»[1].

٤- كان على عزت **مطلعاً ومواكباً للإنتاج المعرفي أياً كانت مصادره في الشرق أم الغرب، وكان قادراً على الاقتباس ومناقشة أمهات الكتب الصادرة عن دور المعرفة الغربية والشرقية كذلك**. وبخلاف بعض قادة الفكر الإسلامي أو العربي الذين لم يكونوا يحيلون على مراجع أو مصادر كتبهم، فلا تكاد تخلو صفحة من صفحات كتاب الإسلام بين الشرق والغرب من مرجع أو اثنان وربما أكثر من أربعة مراجع في بعضها[2]! كما امتلك علي عزت معرفة تفصيلية ومواكبة لكل المستجدات التي تحدث في الغرب وفي دوله ومجتمعاته على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والفكرية والفلسفية، وهذا يظهر بجلاء على طوال الكتاب وفي كل فصوله.

يقول عبد المسيري في وصف منهجية الاستدلال عند علي عزت قولاً يؤيد بعض الصفات التي ذكرناه هنا، وذلك حين قال:» أنا أعتقد أن علي عزت قد قدم اجتهاداً عصرياً لتقديم الإسلام، والسبب ذلك هو التجربة الفريدة لعلي عزت فهو قد درس المنظومات المادية في العالم الرأسمالي ولديه إلمام غير عادي بالفلسفات الغربية وهو إلمام ليس مثل إلمام أساتذة الفلسفة وإنما إلمام المتفلسف الحقيقي الذي يقف على أرضية فلسفية ثم يطل منها وينفتح على الآخر فيدرك جوهر نموذج الآخر. يتحدث علي عزت بطلاقة غير عادية وبتلقائية عن فلاسفة مثل بيرداييف ويسبر و كيركجارد في سطور قليلة تبين مدي استيعابه لتلك المنظومات ومدي وصوله إلى أعماقها ومبنيتها المادية العدمية أو بنيتها الإيمانية رغم إعلانها للإلحاد. ولعي عزت إحصاءات دقيقة عن العالم الرأسمالي الغربي عن مثلاً عن دور السينما التي تعرض الأفلام الإباحية في ألمانيا، وعن نسبة الجريمة وتصاعدها في الولايات المتحدة الأمريكية وعن معدلات الانتحار في الدول المتقدمة ومدي ارتباط هذه المعدلات مع تصاعد الرفاه والتقدم»[3].

د. مميزات الاستجابة التي قدمها بيجوفيتش للمناهج والجدل المهيمن على العالم وقتها (القسم الأول من الكتاب).

١- اشتبك الكتاب مع المفاهيم الكبرى التي أسست العالم المعاصر وتحديداً مفاهيم الثقافة والحرية والأخلاق والفن التي كان يتوق إليها الإنسان في ذلك العصر، **وناقش الأفكار الرئيسية التي شكلت هذا العالم مثل الداروينية والإلحاد والمادية والحضارة (الرأسمالية) والأديان** في خليط فريد مزج هذه المفاهيم المؤسسة للعصر بالأشواق الإنسانية، وفي هذا السياق **حاول الدفاع عن الحرية وعن أشواق الإنسان كامنة (من حرية وثقافة وفن وأخلاق) منطلقاً من أساس ديني مركزي هو الوحي الإلهي والقرآن** وليس مجرد ذلك الإحساس الديني الزائف أو القائم على الفتوحات الفردية والروحية غير المنضبطة.

وهذا السعي للدفاع عن أشواق الإنسان الكامنة هو

1 المصدر السابق، ص ١١١

2 يقول الدكتور الأحمري في حلقة برنامج «أسمار وأفكار» التي ناقشت الكتاب أن من أضاف هذه الهوامش والمراجع هو المحرر الإنجليزي في كندا، لكن ذلك لا ينفي أيضاً قدرت علي عزت واطلاعه المعرفي الواسع وإدراكه لجوهر هذا المنتج المعرفي الغربي.
رابط الحلقة: https://www.youtube.com/watch?v=U٤K٤٩M
JM٣٥dfLtRJCAfJZAbYVKxkHJ٢v_PLcjIUO=list&FLAI
٦=index&

3 محاضرة عبد الوهاب المسيري في معهد إسلامية المعرفة، بعنوان «محاضرة اللحظات الفارقة في تاريخ علي عزت بيجوفيتش"، من الدقيقة ١٨- ٢٣.
رابط المحاضرة: https://www.youtube.com/watch?v=٨٠٣Vs=t&fqhM_WnGTei

ما مكّن علي عزت بيجوفيتش من استخراج الصفات المشتركة بين أشياء لم يسبقه أحد للنظر إليها بهذه الطريقة، مثل قوله بأنه الثقافة، أي ثقافة، مربوطة بعالم السماء، والمُثل العليا. وفي المقابل يرى بأن الحضارة، أي حضارة، مربوطة بعالم الأرض أو الطبيعة والعناصر المادية. فالثقافة عنده تُعنى «بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها. وكل شيء في إطار الثقافة إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. فالثقافة تتميز بهذا اللغز، وتستمر هكذا خلال الزمن في نضال مستمر لحل هذا اللغز». وأما الحضارة عنده فهي «استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، والتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة. وهذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم. ووظيفة الإنسان هنا أن يتعامل مع سلع الطبيعة ويغير العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته». وهذا الموقف من الثقافة والحضارة نبعاً في الأساس من علاقتها بالدين الذي هو المركز في تصورات علي عزت، لذلك يرى بأن للثقافة علاقة وطيدة بالدين والإنسان، يقول بيجوفيتش: «الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه. بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. الثقافة معناها الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتعني فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة. والثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم. وهذا هو تضاد الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية». بناءً على المنهجية السابقة في النظر للثقافة والحضارة، لا يستغرب الإنسان النتيجة النهائية التي وصل إلي علي عزت في كتابه من أن «كل ثقافة هي مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة هي ملحدة». وأن العلم لا يؤدي إلى -الأبعاد- الإنسانية، وليس بينه وبين الثقافة من حيث المبدأ شيء مشترك، وأن الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم. والتقدم يقصد به حسب شرح المترجم: التقدم المادي والتقني[1].

وإذا سألنا عن الجذور المعرفية التي أوصلت علي عزت لهذا الموقف نجد أنها المنهجية/المقاربة الأنثروبولوجية التي أشرنا إليها سابقاً والتي تهتم بالنظر في أصل الأشياء وارتباطها بتاريخ وطريقة معيشة الإنسان. على سبيل المثال، ففي التفريق بين الثقافة والحضارة حدد بيجوفيتش «لكل منهما مساراً تاريخياً ودينياً وأخلاقياً متباعداً ومتعارضاً باضطرار، حيث يحاول أن يرجع بهذه القضية إلى بداية ظهور الإنسان، أو بداية تشكل النظرة إلى الإنسان التي شهدت انقساماً وصفه بيجوفيتش بثنائية الأداة والعبادة. وهكذا حاول بيجوفيتش تصويره ومقاربته والنظر إليه من خلال هذه الثنائية. فحسب قوله: >هناك حقيقتان متعارضتان ارتبطتا بظهور الإنسان، هما الأداة الأولى والعبادة الأولى<، ويرى أن العبادة والأداة يمثلان طبيعتين وتاريخين للإنسان. تاريخ هو دراما إنسانية، تبدأ من المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان في الجنة، ثم تتطور خلال انتصار فكرة الحرية، وتنتهي بيوم الحساب في الآخرة، وهي الوازع الأخلاقي للتاريخ. أما الثاني فهو تاريخ الأدوات أو تاريخ الأشياء الذي ينتهي بالدخول في المجتمع الطبقي، وقصور الطاقة، شأنه في ذلك شان بقية العالم المادي. هذان التاريخان لهما العلاقة نفسها التي بين العبادة والأداة، وهي العلاقة نفسها التي بين الثقافة والحضارة»[2].

1 زكي الميلاد، الثقافة والحضارة: قراءة في نظرية علي عزت بيجوفيتش، نشر بتاريخ ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٤، في موقع الكلمة.

2 المصدر السابق.

ومن الثنائيات المتناقضة التي تحدث عنها علي عزت أيضاً بالبحث عن تأثيرها على أصل الإنسان أنثروبولوجياً ودينياً (لا يفصل علي عزت بين الدين وأصل الإنسان، بل هو يعتمد في كتابه حجج ومقاربات أنثروبولوجية لإثبات أن الدين هو جزء لا يتجزأ من الإنسان كفرد أو كمجتمع): ثنائية «التعليم والتأمل»، وثنائية «الريف والمدينة»، وثنائية «الفن والعلم»، وثنائية «التدريب والتنشئة»، وثنائية «الطوبيا والأخلاق»، وثنائية «الطوبيا والأسرة»، وغيرها. في المقابل اجتهد علي عزت في ابراز الصفات المشتركة بين ثنائيات مثل: «الفن والدين»، «الدين والثقافة»، «العدمية والايمان»[1]، «الدين والثورة»، وغيرها.

٢- من مميزات منهجية علي عزت في اشتباكه مع المذاهب الكبرى الروحية والعقلية المؤسسة لذلك العصر، أنه **رجع للكتابات الأصلية التي تمثل الجذور والمسلمات التي تنطلق منها هذه المذاهب**، وحدد بصورة واضحة (بناءً على منهجيته الأنثروبولوجية التاريخية) أن أصل الخلاف مع هذه المذاهب يكمن في تصورنا لأصل الإنسان ككائن وهو ما تجلي بصورة واضحة في فصل «داروين ومايكل أنجلو»[2].

٣- **قلب طاولة النقاش على الخصوم**: قام علي عزت بربط الحرية والإنسانية والمساواة والأخلاق بجوهر الدين وأنها لا يمكن أن تتحقق إلا بالدين، ومن ثم انطلق من التأصيل الديني لهذه الثلاثة مفاهيم لضرب الداروينية والمادية والإلحاد المعاصر، وهذا يعتبر قلب لطاولة الجدل على رأسها فبعد أن كانت هذه المذاهب توظف مفاهيم الحرية والإنسانية والمساواة لنقد الدين والأديان السماوية قال لهم علي عزت أن هذه المفاهيم التي تتحججون بها لا يمكن أن يكون لها وجود من دون الدين والأديان السماوية.

على سبيل المثال، ففي فصل «الفلسفة الإنسانية» وفي سياق حجاجه عن الأساس الديني للمساواة الإنسانية يقول علي عزت ما بدايته: «إن المساواة والإخاء بين الناس ممكن، فقط، إذا كان الإنسان مخلوقاً لله. فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسموّ إنساني أو كقيمة مساوية للشخصية الإنسانية. وفي مقابل ذلك، إذا نظرنا إلى الناس من الناحية المادية أو الفكرية، أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء في مجموعة أو طبقة أو تجمّع سياسي أو أممي، فالناس في كل هذا دائماً غير متساوين. ذلك، لأننا إذا تجاهلنا القيمة الروحية- وهي حقيقة ذات صبغة دينية- يتلاشى الأساس الحقيقي الوحيد للمساواة الإنسانية. وتبدو المساواة، حينئذ، مجرد عبارة بدون أساس ولا مضمون، وسرعان ما تتراجع وهي تواجه الوقائع الدالّة على اللّامساواة بين الناس، أو الرغبة الطبيعية للإنسان أن يسيطر، وأن يطيع ومن ثم لا يكون مساوياً للآخر. فطالما حذفنا المدخل الديني من حسابنا، سرعان ما يمتلئ المكان بأشكال من اللامساواة: عرقياً وقومياً واجتماعياً وسياسياً»[3]. ويكمل علي عزت هذه المقاربة على طوال

1 يحلل علي عزت جوهر الموقف العدمي بقوله بأن "العدمية ليست إنكارا للألوهية ولكنها احتجاجا على غيابها"

2 علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 47-52.

3 راجع المصدر السابق، ص ٨٥.

الفصل، ناقضاً أي أساس آخر مادي أو علمي يمكن أن تتأسس عليه المساواة الإنسانية إلى أن يقول: « «لماذا نصادف كثرة من المعوّقين حول المساجد والكنائس والمعابد التي نذهب إليها؟ لأن بيوت الله وحدها تفتح أبوابها لأولئك الذين ليس لديهم ما يعرضونه أو يبرهنون عليه، أولئك الفقراء في المال والصحة، أولئك الذين استبعدوا من موائد الاحتفالات في هذا العالم، حيث يُدعى الشخص لاسمه أو حسبه ونسبه أو موهبته أو علمه. إن المريض وغير المتعلم يُغلق أمامه باب المصنع أيضاً بينما يدخل المتعلم صحيح البدن. أما في بيت الله فإن الفقير والأعمى يمكن أن يقفا جنباً إلى جنب مع ملك أو نبيل وقد يكونا عند الله أفضل منهما. إن أهم معنى حضاري وإنساني لأماكن العبادة يكمن في هذا البرهان المتكرر للمساواة»١.

بل أن علي عزت في سعيه الشديد لربط الدين بالخير والعدل والجمال والأخلاق جعل الفن هو جزء من الدين في الأساس وقد فصّل علي عزت حجته في هذا الشأن على طوال فصل «الفن والنقد» الذي ختمه بقوله: «ولكي نلخّص هذا كله حول النقاط المشتركة بين الدين والفن، نقول إن الفن، في بحثه عما هو إنساني، أصبح باحثاً عن الله. وإذا كان الواقع يشير إلى وجود فنانين مُلحدين اسمياً، فإن هذا لا يغيّر كل شيء، لأن الفن كما يقول شارتير»طريقة للعمل وليس طريقة للتفكير»٢. توجد لوحات لا دينية، وتماثيل لا دينية، وكذلك قصائد من الشعر، ولكن لا يوجد فن لاديني. وظاهرة «الفنان الملحد» هي ظاهرة نادرة جداً، ويمكن إرجاعها إلى تناقض في الإنسان نفسه، وهو تناقض لا مفر منه، كما ترجع إلى الاستقلال النسبي للمنطق الواعي عن العفوية، وبالرغم من أصالة العفوية البالغة، إلاّ أن الموقف العام للإنسان يتشكّل بنوع استجابته لمحصّلة الضغوط التي تتنازعه بين الأرض والسماء. فإذا امتنع وجود حقيقة دينية، امتنع بالتالي وجود حقيقة فنية»٣. في المقابل فقد نفى علي عزت الأخلاق عن الموقف الإلحادي، مع تفريقه بأننا يمكن أن نجد «ملحدون أخلاقيون» لكننا يستحيل أن نؤسس للأخلاق من الإلحاد، وناقش هذا الفصل بين الأخلاق كممارسة وكمبدأ بشيء من التفصيل في فصل «الأخلاق والدين»٤.

يقول المسيري في وصف هذا الطريقة عند علي عزت:» خطاب علي عزت غير موجه للمسلمين وإنما لكل الناس، خطاب يحقق مقولة «يا أيها الناس»! فهو خطاب عالمي وليس خطاباً اعتذارايٍ وإنما خطاباً يتوجه للعالم كله ويقدم منهجه الإسلامي. ومن هذا المنظور أصبح بمقداره أن يأخذ حتى الرموز الوثنية وأن يقوم بتوظيفها في رؤيته الدعوية. في الفنون يتحدث مثلاً علي عزت عن مايكل أنجلو ويقول بأن أنجلز حينما يتحدث عن اليد الإنسان تطورت من أجل أن تعمل في الآلات، فيسأله علي عزت قائلاً هل يمكننا أن نعتبر يد مايكل أنجلو مثل أي يد أخرى تطورت فقط لتعمل في الآلات؟ ويشير علي عزت بأن بيتهوفن قد ألف معظم سيمفونياته وهو أصم بمعنى أن علي عزت يعمل على مهاجمة المنظومة المادية بكل شراسة موظفاً كل شيء. والسبب في هذا أنه علي عزت لم يكن مشغولاً بالدفاع عن الإسلام وإنما بالدعوة إليه. وفي الواقع فإن علي عزت في بداية كتابه يقول بأن الإسلام هو الطبيعة

1 المصدر السابق، ص ٨٧.

2 يؤكد علي عزت هنا على مقاربته الأنثروبولوجية لعلاقة الإسلام بكل تفاصيل الحياة والمفاهيم الكبرى التي ناقشها في الكتاب.

3 المصدر السابق، ص ١٧٣.

4 المصدر السابق، ص ١٩٣- ١٩٩

البشرية. ولذلك يقول بأن كلمة «دين» بمعناها الغربي لا تنطبق على الإسلام»[1].

وفي ذات المحاضرة يقول المسيري توضيحاً مكملاً لهذه الاستراتيجية قائلاً: «أنا لا أعتقد أن اهتمام المفكرين والمسلمين بعلي عزت بيجوفيتش نابع فقط من دوره السياسي المهم والكبير في قضية حرب البوسنة والهرسك، بل أعتقد أنه مفكر عظيم قدم رؤية جيدة ومتميزة للمنظومات المعرفية الغربية واقفاً على أرضية إسلامية قد تكون صامتة لكنها أرضية إسلامية مئة بالمائة. لم يفصح عنها تماماً لأن هذا جزء من أسلوبه الدعوي. وهذه مسألة من الضروري أن نتعلمها. بمعنى لا يجب في حديثنا مع الآخر المخالف لنا في المنظومة المعرفية أن نبدأ حديثنا بقال الله وقال الرسول لأن الآخر لا يؤمن بهذه الأرضية الإسلامية، فلابد في هذه الحالة أن ندخل في أرضية الآخر المعرفية ونستدرجه من أرضيته المعرفية. في الواقع أنا أعتقد أن أحد استراتيجيات العلمانية هي أن تجعلنا على أرضية إسلامية طوال الوقت، بينما يجب أن نرد على ذلك بأن نقول إن أرضيتنا هي الأرضية الإنسانية. العلمانية في تكتيكاتها تريد أن تجعل من أي منتج أو عمل إسلامي ظاهرة فريدة أو خاصة أو «انتيكة» باللغة المصرية. أتذكر أنه حينما عرف في مصر أنني بدأت في التوجه نحو الاتجاه الإسلامي، شيع عني أنني أصبحت درويشاً أقيم الصلاة وأحمل السبحة للذكر طوال الليل والنهار، وقتها قلت لهم هذا لم يحدث فأنا لا زلت استمع إلى الموسيقا الكلاسيكية واتمتع بها وأقرأ عنها، وهذا يغيظهم لأنني بذلك أوكد ذاتي كمسلم يستوعب تراث البشر ويبنى عليه. في الواقع، عندما كنت في أمريكا كنت أقول لهم أن ما هو عظيم في أمريكا وفي الغرب أنا الوريث الشرعي له وليس الغرب الذي تفسخ وأصبح ينتهج العدمية والإباحية والنفعية»[2].

٤- استراتيجية «نزع السحر عن التقدم والحضارة وكل الخصوم» لتحرير مخيلة القارئ: قبل حديثنا عن منهجية بيجوفيتش في عرضه للإسلام، من المهم أن نعرف كيف مهد لمنهجيته بتعرية المناهج الغربية المهيمنة على المشهد الحضاري وعلى مخيلة غالب القراء في ذلك الوقت في اثناء حديثه عن الإسلام ليزيد من تقبل القارئ لحججه ومقاربته. وذلك أن بيجوفيتش قد قام بهدم سردية القائلة بأن الخلاص الإنساني يكمن في الحضارة المادية الرأسمالية والتقدم، وعكس بصورة جلية في ثلاثة فصول متتالية هي: «التقدم ضد الإنسان»، و «التشاؤم المسرح»، و«العدمية»[3]، وباقي فصول الكتاب بالتأكد، كيف أن الحضارة لم تحقق طموحات الإنسان بالحرية والأخلاق والجمال والفن والسعادة، وكيف أن عقيدة التقدم التي مفادها بأن البشر يتقدمون ويتطورون مع الزمن غير صحيحة ولا تصمد أمام الاختبار، وضرب أمثلة تؤكد أنه ربما يمضي الزمن والسنوات ولا يزداد الإنسان إلا شقاء وعذاباً وتعباً. يقول علي عزت عن هذه الاستراتيجية في نهاية الثلاثة فصول السابقة: «هذا النقد للحضارة ليس دعوةً لرفضها، فالحضارة لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك. وإنما الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطّم الأسطورة التي تحيط بها. فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أنسنة هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة»[4].

1 محاضرة عبد الوهاب المسيري في معهد إسلامية المعرفة، من الدقيقة ٦٣- ٦٥.

2 المصدر السابق، من الدقيقة ١٣٠- ١٣٤.

3 المصدر السابق، ص ١١٥- ١٣٠.

4 المصدر السابق، ص ١٣٣.

وهنالك أمر ثاني مرتبط بأهمية هذه الاستراتيجية متعلق بتحريرها لمخيلة القارئ من هيمنة النماذج السائدة، وذلك أن القارئ عندما يدرك بأن المنتج الحضاري الذي أمامه ليس كاملاً وليس منزهاً عن النقائص بل هو مليء بالعيوب والتشوهات وربما يضر الجنس البشري أكثر مما ينفع، فإن هذه المعرفة ستحرر عقل القارئ للبحث عن بدائل لهذا المنتج والانفتاح على هذه البدائل المختلفة. وتحرير مخيلة الأجيال أمر في غاية الأهمية لأن الانهزام الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية وحقيقة أنه كل الأدبيات والنظريات الاقتصادية/السياسية/الاجتماعية الحديثة ولدت وتطورت في الغرب وهيمنة هذه النظريات على التفكير والخيال، تجعل الكثيرين يتجاهلون مناقشة أي نموذج بديل لما هو سائد من مسارات/نظريات/ممارسات بصورة واعية أو غير واعية بسبب هذا الفقر في الخيال وعدم الاستعداد لقبول البديل قبل النظر حتى في فاعليته أو فائدته.

أخيراً، وفي سياق استراتيجية نزع السحر عن النموذج الرأسمالي المهيمن مع استخدامه منهج التحليل الأنثروبولوجي الذي ينظر دائماً للإنسان وتفاعلاته ويحلل أثر هذه المنتجات الحضارية على ممارسات البشر وسلوكهم، قدم علي عزت نقداً دقيقاً ليس فقط لآثار هذا النموذج على الإنسان وإنما على باقي الأنظمة الحياتية التي تشكل هذا الإنسان بصورة يومية. فناقش، بصورة تفصيلية، في فصلي «التعليم والتأمل» و«التعليم التقني والتعليم الكلاسيكي»١ شكل النموذج التعليمي الذي أفرزه هذا النموذج. ثم في فصل «الثقافة الجماهيرية»٢ قدم نقداً دقيقاً لوسائل الإعلام في عصر الرأسمالية مقارنة بالثقافة الشعبية التي امتلكتها المجتمعات قبل هذه الوسائل. في ذلك النقد لوسائل الإعلام نجح علي عزت للخلوص إلى عمق مشكلة وأزمة الإعلام في النموذج الرأسمالي وهذا ما جعله نقده لتلك الوسائل يصلح بصورة كبيرة لتحليل منصات التواصل الاجتماعي المعاصرة (وخصوصاً تويتر وانستغرام). وفي فصل «الريف والمدينة»٣ لم ينس علي عزت تحليل الشكل السكني الذي أفرزه هذا النموذج ألا وهو المدن والعواصم، وآثاره هذا الشكل على الإنسان والثقافة والنفس. إذا تذكرنا بأن هذا الكتاب قد بدأت كتابته في ١٩٦٠ وانتهت في ١٩٨٠، نعلم بأن هذا النقد المبكر جداً للنموذج الرأسمالي بهذه الدقة المنهجية والشمولية يعتبر دليلاً على عبقرية الرجل وبصيرته النافذة في نزع السحر عن النموذج الرأسمالي المهيمن.

٥- **الانحياز للضعفاء والمظلومين والمهمشين:** لعلي عزت روح جارفة وانحياز كامل للدفاع عن حقوق العمال والضعفاء والفقراء والمظلومين، وهو ما يظهر بجلاء على طوال الكتاب وخصوصا في فصول: «الطبقة العاملة» و«الثورة والدين»، ٤ وفي تقريره لمفهوم المساواة الإنسانية والاقتصادية٥. ولا يجاري أو يسابق هذا الانحياز للضعفاء والمهمشين إلا شغف علي عزت وثقته بالإنسان وسعيه في تحريره من كل القيود باعتباره خليفة الله في الأرض.

غير أن علي عزت لم يكتف بالانحياز للضعفاء أو المهمشين أو يسعى لتحرير الإنسان من منطلق إنساني

1 المصدر السابق، ص ٩٨- ١٠٥

2 المصدر السابق، ١٠٥- ١١٠

3 المصدر السابق، ص ١١٠- ١١٢.

4 المصدر السابق، ص ١١٢- ١١٥.

5 المصدر السابق، ص ٨٥- ٩٠.

تحرري فقط، إنما من منطلق ديني أخلاقي. بل حاجج علي عزت بأن كل محاولة لنصرة الضعفاء والمظلومين وتحرير الإنسان، بصورة واعية أو غير واعية، هي جزء من الدين والتدين، وفي هذا السياق يقول علي عزت عن الثورة: «إن المجتمع العاجز عن التدين هو مجتمع عاجز عن الثورة. والبلاد التي تمارس الحماس الثوري هي بلاد تمارس نوعا من المشاعر الدينية الحية. إن مشاعر التضامن والإخوة والعدالة هي مشاعر دينية في صميم جوهرها، وإنما موجهة في شكل ثورة لتحقيق العدالة والجنة على الأرض. إن كلاً من الدين والثورة يولدان في مخاضٍ من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف. حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت يتسرب إليهما. ففي مرحلة التحقُّق في الواقع العملي يُنتجان مؤسسات وأبنية، وهذه المؤسسات نفسها هي التي تقضي عليهما في نهاية الأمر. فالمؤسسات الرسمية لا هي ثورية ولا هي دينية. فإذا وجدنا خصوماً للثورة في نطاق الدين، فهم خصوم ينتمون إلى الدين الرسمي فقط، أي إلى الكنيسة ونظامها الإداري الهرمي، أو الدين المؤسّسي الزائف»[1].

هـ- أبرز صفات منهجية بيجوفيتش في عرضه وتقديمه للإسلام (القسم الثاني من الكتاب)

١- فكرة الوحدة ثنائية القطب وتجلياتها: في الشق الثاني من الكتاب والذي ركّز فيه علي عزت على تقديم الإسلام للعالم بعدما بيّن ووضح الأسس المنهجية التي ينطلق منها في الشق الأول من الكتاب، عرضه بمنهج المقارنة بين اليهودية والنصرانية (الأديان السائدة في العالم) وتضمن في نقده البوذية، وقبل أن يعرض الوحدة ثنائية القطب في الإسلام قدّم نماذج للقصور الموجود في فلسفة كل دين من هذه الأديان ثم بعد ذلك شرح كيف يغطى ويتجاوز الإسلام هذا القصور عبر ما أسماه «الوحدة ثنائية القطب في الإسلام» وهي فكرة تعتبر امتداد لمقاربته الأنثروبولوجية للإسلام حيث يعكس فيها كيف أن الإسلام في تنظيمه لحياة الأفراد وسلوكهم في عباداته وأفكاره ومؤسساته كان دائماً يجمع بين المادي (على خلاف المسيحية والأديان الباطنية التي كان تهمل هذا العنصر) وبين الروحي والثقافي (على خلاف اليهودية التي كانت تهمل هذا العنصر). ولم يكتف علي عزت بمجرد هذا التقرير بل فصّل وشرح كيف أن كل عبادات الإسلام وشعائره الرئيسية «في طريقة ممارستها» تتجسد فيها هذه الثنائية.

على سبيل المثال ففي حديثه عن الصلاة يقول علي عزت: « الصلاة ليست مجرد تعبير عن موقف الإسلام من العالم، وإنما هي أيضا انعكاس للطريقة التي يريد بها الإسلام تنظيم هذا العالم. فالصلاة تعلن أمرين: أولهما، أنه يوجد هدفان إنسانيان أساسيان. وثانيهما، أن هذين الهدفين – رغم انفصالهما منطقيا – يمكن توحيدهما في الحياة الإنسانية، حيث إنه لا صلاة بدون طهارة، ولا جهود روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها. إن الصلاة أكمل تصوير لما نطلق عليه" الوحدة ثنائية القطب" في الإسلام... الصلاة في الاسلام باطلة بدون وضوء، بينما في الدين المجرد يمكن أداء الصلاة مع وجود (القذارة المقدسة) التي عرفتها بعض نظم الرهبنة في كل من المسيحية والهندوسية.

1 المصدر السابق، ص ١١٥.

فالرهبان الذين يتجنبون النظافة يشعرون شعورا دينيا أصيلا أن إغفال البدن – بل الإهمال المتعمد لنظافته – يقوي العنصر الروحي في الصلاة». ثم يتحدث علي عزت كيف أن هذا الوضوء والحركات في الصلاة تعكس أيضاً النظام والصحة وأنها ليست تأملاً صوفياً فحسب بل فعل عملي. ومن جانب آخر يشير علي عزت أن ذات الوضوء الذي يحمل دلالات مادية له أيضاً دلالات روحية إيمانية فيقول: « الوضوء نظافة صحية، ولكن هذه النظافة «ليست فقط معرفة، وإنما فضيلة كذلك». فقد أضفى عليها الإسلام شيئا باطنيا حيث إن الإسلام قد رفع الطهارة إلى مستوى الفكرة وربطها عضويا بالصلاة. حيث يقرر القرآن – خلافا لما قد يتوقعه أصحاب الدين المجرد –(إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)١.

كما يشير علي عزت إلى أن فكرة ارتباط هذه العبادات بأوقات فلكية معينة، تشير إلى تفاعل هذه الشعائر مع عنصر الزمان والمكان والعالم من حولنا، وهو ما انعكس عند علماء المسلمين في اهتمام كبير بعلوم الفلك والجغرافيا مدفوعة بما غرسته هذه الشعائر في قلوب وعقول المسلمين من السعي للفهم الدقيق للزمان والمكان.

وفي الزكاة يقول علي عزت بأن الإسلام بإعلانه لهذه الشعيرة قد « بدأ يتخذ وضع الحركة الاجتماعية، فلم يعد يعمل كدين مجرد فحسب. وقد أخذت الزكاة ثقلها الحقيقي بتشكيل المجتمع السياسي للمدينة... لقد جاء فرض الزكاة استجابة لظاهرة ليست في حد ذاتها واحدية الجانب. فالفقر ليس قضية اجتماعية بحتة. فسببه ليس في العوز فقط، وإنما أيضا في الشر الذي تنطوي عليه النفوس البشرية. فالحرمان هو الجانب الخارجي للفقر، وأما جانبه الباطني فهو الإثم (أو الجشع)، وإلا فكيف نفسر وجود الفقر في المجتمعات الثرية؟ إننا في النصف الثاني من القرن العشرين ولا يزال ثلث البشرية يعاني من نقص مزمن في التغذية. فهل يرجع هذا إلى نقص في الغذاء، أم إلى نقص في الشعور؟ إن أي حل لمشكلة الفقر ينبغي أن يتضمن الاعتراف بالذنب، وإضافة إلى ذلك لابد أن يصحبه توبة وندم. فكل حل اجتماعي لابد أن يتضمن حلا إنسانيا. بمعنى أنه لا ينبغي الاكتفاء بتغيير العلاقات الاقتصادية، بل أيضا العلاقات الإنسانية. يجب إحداث التوزيع العادل، وكذلك التنشئة الصحيحة للناس التي تقوم على الحب والتعاطف.... كل مجتمع مستقر يدعمه – بالإضافة إلى المعايير الأخلاقية والإنسانية – مبدأ البقاء. وقَدَر المجتمع الإسلامي أن يبلغ الحد الأقصى من الناحية الإنسانية ومن ناحية الكفاءة معا.. لذلك فإن غاية الإسلام ليست هي القضاء على الأغنياء، وإنما القضاء على الفقر»٢.

وبناءً على هذا التحليل للصلاة والزكاة يخلص علي عزت إلى نتيجة نهائية مهمة: « هذا التحليل التفصيلي للصلاة والزكاة – وهما أبرز الممارسات الإسلامية – يدلان على ثنائية جوانية...نرى الصلاة عنصرًا روحيا والزكاة عنصرًا اجتماعيا... الصلاة موجهة للإنسان والزكاة موجهة للعالم... في الصلاة صفة شخصية، وفي الزكاة صفة اجتماعيا.. الصلاة أداة للتنشئة، والزكاة جزء من النظام الاجتماعي...إن التوحيد بين فريضتي الصلاة والزكاة تأكد في القرآن والمعادلة القرآنية

1 منقول بتصرف من المصدر السابق، ص ٢٩٣- ٢٩٧.

2 منقول بتصرف من المصدر السابق، ص٢٩٥- ٣٠٠.

المألوفة التي تجمع بين الصلاة والزكاة ليست إلا صيغة معينة من معادلة أخرى «ثنائية القطب» والتي يمكن اعتبارها الأساس الجوهري للأوامر الدينية والأخلاقية والاجتماعية في القرآن... هذه المعادلة تحدد العمودين اللذين لا بديل لهما، واللذين يقوم عليهما الإسلام كله. ولعله من المناسب النظر إلى هذه المعادلة باعتبارها أول صيغة للإسلام وأرفعها. فالإسلام بكامله يقع تحت صيغة "الوحدة ثنائية القطب»[1].

هذه الوحدة ثنائية القطب لم تنعكس فقط في عبادات المسلمين بل حتى في منتجاتهم الفنية والأدبية يقول علي عزت في هذا السياق: «إن المنطق الذي تنطوي عليه الأفكار السابقة يقودنا إلى فكرة جوهرية في الإسلام، وأعني بها أن الإسلام يميل بطبيعته إلى دمج الفن بالتكنولوجيا. هذه النزعة التركيبية تتحقق بأكبر قدر من الثبات في فن العمارة. فمن بين الفنون الكبرى استوعب الإسلام فن المعمار وأولاه أكبر اهتمام. لعل ذلك يرجع إلى أنه أقل الفنون تجريديّة أو إلى أنه «فن عام». فالفنون التجريدية تؤكد على فردية الإنسان أكثر مما ينبغي، والروحي المجرد يؤكد على الجانب الآخر في الإنسان أكثر مما ينبغي. وكلا الموقفين مضاد لنزعة التوازن الذي يحرص عليه الإسلام. أما الفن المعماري فلا يحلّق في التجريد، وإنما هو فن وظيفي معنيٌ ومهتم بالاستجابة للاحتياجات الإنسانية مُتميزاً في ذلك عن الموسيقي. إنها تلك الخاصية المزدوجة للفن المعماري (الجمال والوظيفة) هي التي جعلته نموذجاً للفن الإسلامي، لما بينهما من تشابه، فالإسلام ينطوي على العقل والجسم معاً. ولم تكن الانجازات الباهرة لفن العمارة الإسلامية من قبيل الصدفة، بل نتيجة لعمق التأمل والتدبير»[2].

وأعتقد عموماً أن الاهتمام بتحقيق هذه الثنائية مهم جداً لنوعين من الشباب في أبناء جيلنا: النوع الأول يضم المتأثرين والمعجبين بالحضارة الغربية المادية (سواء أن كان إعجابهم بالنموذج الليبرالي فيها أو الماركسي أو الاشتراكي) والذين يغلب عليهم تسفيه أو التقليل من شأن الثقافة والعقيدة في نظرتهم لمناهج التغيير والإصلاح. وحتى إذا اهتموا بعوامل الثقافة أو العقائد تجد أن هذا الاهتمام أو الاعتراف يكون غالباً بعد الاطلاع على مدارس غربية نقدية (مثل المدرسة السلوكية وغيرها) لأن هذا النوع المعجب بالغرب يصعب عليه تقبل أي فكرة واعتبارها سبيل حقيقي للإصلاح مالم تكن قادمة من الغرب وفي هذا فقر للخيال واستلاب فكري سلبي. أما النوع الثاني يضم المنتمين للحركات والمجموعات الإسلامية الذين يغلب عليهم عدم الحماس أو التفاعل إلا للأفكار والأطروحات التي تدور حول الهوية الفكرية والصراع الأيديولوجي مع غياب الاهتمام الحقيقي بقضايا النهوض المادي والعلم والاكتشاف. ولعل غياب هذه الثنائية عند هذا النوع الثاني تحديداً هي ما جعلهم يتغيبون عن العلوم الاجتماعية لعقود وقرون، وحتى عندما انتبهوا لها مؤخراً كان اهتمامهم بها ثقافياً غير مهموماً بتداعياتها المادية. وأعتقد أن أحد أسباب غياب النماذج التطبيقية التي تجمع بين ثقافة الإسلام فيها والفاعلية والكفاءة في نواحي الحياة الاقتصادية/الاجتماعية/السياسية هو غياب هذه الوحدة ثنائية القطب في التفكير.

٢- **التأكيد على المشترك**: من طرائق الاستدلال التي أكثر علي عزت من استخدامها في عرضه للإسلام هي

1 المصدر السابق، ص ٣٠١

2 المصدر السابق، ٣٠٣- ٣٠٤.

التأكيد على جوانب الاشتراك بين الإسلام وباقي الأديان في الموضوع المعين بمنهج حجاجي مزدوج. فكأن مثلاً يؤكد على جوانب الاشتراك بين الإسلام والمسيحية في مقابل اليهودية حينما ينتقد الحس المادي في التدين وتجلياته في حياة الإنسان، ثم يؤكد جوانب الاشتراك بين الإسلام واليهودية في مقابل النصرانية والبوذية في معرض انتقاده للمناهج الروحية، وهو ما يمكن ان يكون له أثر على نفسية القارئ. وكأن علي عزت بهذه المنهجية يقول لكل متدين أن كل جوانب الخير التي تراها في دينك هي موجودة بالفعل في الإسلام وأن الإسلام يمثلها بصورة أفضل حتى من ديانتك.

٣- التأكيد على أن الفن والاكتشافات العلمية ذات ارتباط وثيق بالإسلام: طرح علي عزت الإسلام كدين يحفز ويشجع الاكتشافات العلمية وجعله متصالحاً مع العلم والطبيعة مع التأكيد على رؤية الإسلام المغايرة وطريقته المبتكرة في الدمج بين العلم والدين، وكيف أن الدين نفسه كان وراء كثير من الاكتشافات العلمية في حضارة المسلمين (مثل الجبر وعلم الفلك). ولهذا الطرح خصص علي عزت فصلاً كاملاً بعنوان «دين يتجه نحو الطبيعة» ذكر فيه ملاحظات مهمة وجديرة بالتأمل. منها قوله: «لا يحتوي القرآن على حقائق علمية جاهزة، ولكنه يتضمن موقفاً علمياً جوهرياً.. اهتماماً بالعالم الخارجي وهو أمر غير مألوف في الأديان. يشير القرآن إلى حقائق كثيرة في الطبيعة ويدعو الإنسان للاستجابة إليها. الأمر بالعلم (بالقراءة) لا يبدو هنا متعارضاً مع فكرة الألوهية، بل إنه قد صدر باسم الله «اقرأ باسم ربك الذي خلق». الإنسان بمقتضى هذا الأمر لا يلاحظ ويبحث ويفهم «طبيعة خلقت نفسها» ولكن الكون الذي أبدعه الله. ولذلك فإن الملاحظة ليست بلا هدف أو لا مبالية أو خالية من الشوق، وإنما هي مزيج من العلم وحب الاستطلاع والاعجاب الديني». إلى أن يقول: «إن الشرط المسبّق لكل تقدم اقتصادي واجتماعي هو التغيير في وجهة التفكير، التحول من التجريد إلى التعيين، من العقلي إلى التجريبي، من الركود إلى الإبداع.. إنه من المستحيل تطبيق الإسلام في الممارسة العملية انطلاقاً من مستوى بدائي، فالصلاة لا يمكن أداؤها أداءً صحيحاً إلا بضبط الوقت والاتجاه في المكان. فإذا وضعنا الأمر في أبسط صوره، وإذا صرفنا النظر عن أي شيء آخر في الإسلام، لوجدنا أن المجتمع المسلم، بدون أن يمارس أي شيء سوى هذه الأعمدة الخمسة للإسلام، يجب عليه أن يبلغ حداً أدنى من الحضارة، ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يكون مسلماً ويبقى متخلفاً»[1].

و- مناقشة الانتقادات الشائعة لمنهجية بيجوفيتش والدرس المستفاد من الخطأ المنهجي الذي وقع فيه

١- يعتبر احتفاء علي عزت بالتجربة والروح «الأنجلوسكسونية» مع احتفائه ب «الديمقراطية الاشتراكية» هدماً وتناقضاً لجوهر أطروحته الفكرية

قد يقول البعض بأن من أهم الأخطاء المنهجية التي وقع فيها علي عزت في نهاية الكتاب هي احتفائه بالروح والتجربة الأنجلوسكسونية (وتحديداً بريطانيا). وكون علي عزت قد جعل من بريطانيا الطريق الثالث الذي يريد الوصول إليه في فصل الأول من الباب الخامس «الطريق الثالث خارج الإسلام» وهو «العالم الأنجلوسكسوني»[2] مع احتفائه بطريقة التفكير

1 المصدر السابق، ص ٣٠٥- ٣١٩.
2 المصدر السابق، ص ٣٧٠- ٣٨٦.

والفلسفة الأخلاقية والروح البريطانية وكبار فلاسفتهم وعباقرتهم من دون تقديم أي انتقاد حيث يقول علي عزت: «إن الاتجاه إلى الطريق الثالث يمكن مشاهدته في أجزاء أخرى من العالم، وإن كانت مختلفة النزعة عن مثيلتها في إنجلترا. ففي إنجلترا يوجد الاتجاه على مستوى الفكر والمشاعر معاً، بينما يظهر الاتجاه في أوروبا كضرورة عملية فقط وليس من باب الاعتقاد»[1].

ويمكن أن يستطرد هذا الاعتراض بالقول بأن بعض الدول الإسكندنافية اليوم (في السويد، والدنمارك وغيرها) قد حققت بنجاح كبير ما كان يدعو إليه علي عزت في الفصل الثاني من باب «الطريق الثالث خارج الإسلام» والذي كان بعنوان «التسوية التاريخية والديمقراطية الاشتراكية» والذي قال فيه: «أما الطريق الوسط» فله شأن آخر. ففي المجتمعات البروتستانتية يكشف «الطريق الثالث» عن نفسه في تنامي أحزاب الوسط في الحياة السياسية لهذه المجتمعات...هذا الاتجاه ينعكس بصورة خاصة في الدعوة المتزايدة إلى «الديمقراطية الاشتراكية». لقد وجدت البلاد البروتستانتية في الديمقراطية الاشتراكية الحل الذي تحاول البلاد الكاثوليكية أن تجده في «التسوية التاريخية»[2].

تتركز إجابتنا على هذا الاعتراض ابتداءً بأن علي عزت بيجوفيتش كان رجلاً سياسياً في المقام الأول قبل أن يكون مفكراً، فبعد أن رسم وفصّل في ملامح «الطريق الثالث» الذي هو الدين الإسلامي وطريقة الحياة الإسلامية، ولأن السياسي مشغول دائماً بسؤال «الممكن» والقابل للتطبيق قام علي عزت بإعطاء شعبه (الشعب البوسنيّ الذي كان يعنى من أزمات سياسية وكان يقع في هامش أوروبا) وباقي الأمة الإسلامية نماذج أقرب لهذا الطريق الثالث الذي حدده. وقد كان علي عزت مدركاً لهيمنة نموذج الدولة الحديثة وأن هذه الهيمنة لن تنتهي في عقد أو عقدين وربما قرون، فحاول أن يعطي مثالاً لطبيعة الاختيارات السياسية، وطرق التفكير المنهجية، والفلسفة الأخلاقية التي يمكن أن تختارها الأمة في ظل هينمة نموذج الدولة الحديثة التي تدار بالأحزاب السياسية. ومع كل ذلك، فقد كان علي عزت مدركاً لحقيقة أن هذه النماذج لا تمثل الطريق الثالث بنفس القدر الذي يمثله الإسلام لذلك لم يكن عنوان الباب الخامس هو «الطريق الثالث» فقط وإنما «الطريق الثالث خارج الإسلام». وفي آخر الباب صرح علي عزت بمراده من هذا الباب قائلاً: «جميع هذه الظواهر التي ناقشناها ذات دلالة على توجّهاتها. ولكنها ليس إسلاماً ولا تؤدي إلى الإسلام، لأنها قسريّة ومُتكلفة غير متسقة مع نفسها وقاصرة. أما الإسلام، فإنه يتضمّن رفضاً واعياً للمسلمات الدينية والاشتراكية الأحادية الجانب، وينطوي على تسليم إرادي بمبدأ الثنائية. ومهما يكن الأمر، فإن ما رأيناه من تأرجح وانحرافات وتسويات قهرية، إنما يُمثل انتصاراً للحياة والواقع الإنساني على جميع الأيدولوجيات القاصرة على جانب واحد، وهذا في حد ذاته يُعّد انتصاراً للمفهوم الإسلامي»[3]. لكننا أيضاً نقر بأن عرض علي عزت لهذه المفاهيم أو التجارب «الأنجلوسكسونية في بريطانيا» أو «الديمقراطية الاشتراكية» كان عرضاً داعماً خالياً تقريباً من أي ملاحظات نقدية أو اعتراضات كافية.

٢- دافع علي عزت عن الرأسمالية واحتفى بكبار مفكريها واكتفى بنقد الماركسية

يقول هذا الادعاء بعض الناس اعتماداً على فكرة

1 المصدر السابق، ص ٣٨٢.
2 المصدر السابق، ص ٣٨٦
3 المصدر السابق، ص ٣٨٩

أن علي عزت اقبس لبعض كبار مفكري الرأسمالية مثل آدم سميث وغيره، وأنه في المقابل أكثر من انتقاد الماركسية وهذا غير دقيق. فلم يحتف علي عزت بالرأسمالية الأنجلوسكسونية إلا في آخر الكتاب فقط (فيما لا يزيد عن ١٠ صفحات) وإنما ضرب بها المثال لبعض النماذج القريبة من الطريق الثالث وليست هي نفسها الطريق الثالث كما ذكرنا في الاقتباس الذي ختم به الباب الخامس. وفِي الحقيقة هو لم يدافع عن الرأسمالية وإنما دافع عن النموذج الوسط بدليل دعمه واحتفاظه بالديمقراطية الاشتراكية كتجلي ثاني قريب من الطريق الثالث. ثانياً، فإن علي عزت على طوال الكتاب انتقد بصورة رئيسية النموذج المادي الذي هو الأساس الفلسفي لكل من الرأسمالية والاشتراكية على حد سواءً حيث إن كلاهما يعتبر أن جوهر المحركات النفسية للإنسان وحوافزه هي مصلحة المادية. ثالثاً، قد يكون سبب الانتقاد المتكرر للماركسية والاشتراكية في الكتاب هي حقيقة أن الظلم الذي وقع على الشعب البوسني والاضطهاد والقتل إنما حدث تحت الاتحاد السوفيتي الذي كان يرفع شعار الاشتراكية وقتها، لذلك من الطبيعي أن يصب علي عزت جزءاً معتبراً من نقده لهذا النموذج الاشتراكي.

٣- لا ينبغي التركيز على كتاب بيجوفيتش وغيره من الكتب الفكرية لتقديم الإسلام لغير المسلمين.

في الندوة التي نظمها معهد إسلامية المعرفة لمناقشة الكتاب والتي تحدث فيها المسيري، كان أول معلق على المناقشة الشيخ محمد الغزالي والذي قال في حديثه أننا يجب أن نعتمد على مثل هذه الكتب لتقديم الإسلام للعالم وأن القرآن الكريم هو أفضل كتاب يقدم للعالم للتعريف بالإسلام. كما أن بعض الشرعيين يقولون بأن أفضل طريقة لتقديم الإسلام لغير المسلم هي كتب أهل العلم المعروفين مثل كتب شيخ الإسلام ابن تيمة وابن حزن وغيرهم.

وهذا الكلام صحيح في جوهره لمن يفهم القرآن ويفهم اللغة العربية مثل العرب الذين بعث إليهم محمد صلي الله عليه وسلم، لكن في هذا الزمان يصح لنا أن «نحدث الناس بما يفقهون» كما وجهنا الرسول صلي الله عليه وسلم، وميزة علي عزت أنه قدّم الإسلام لأهل عصر عبر مناقشة الفلسفات والأفكار التي يفهمها ويعظمها أهل هذا العصر كما رأينا. وأكثر من ذلك، أنه في تقديمه للإسلام لم يقم بتجاوز القران وإنما اعاد تقديم أفكار ومواعظ القرآن وعقائده في قالب مقارن يفهمه أهل هذا الزمن. حيث إن المعرفة الانسانية في جوهرها معرفة مقارنة كما يقول المسيري، وبالتالي فإن أفضل طريقة لتقديم فكرة جديدة لإنسان ما هو أن تبين له بالضبط كيف تختلف هذه الفكرة عن باقي الأفكار التي يعرفها سابقاً عبر منهجية المقارنة وهذا هو ما قام به علي عزت بيجوفيتش بالضبط. وعلى حد علمي، فهذا هو ما كان يفعله أئمة الإسلام سابقاً في كتبهم الكبيرة، الذين كانوا يناقشون أفكار عصرهم ويبينون كيف يختلف أو يتفق الإسلام وتعاليمه مع تلك الأفكار والفلسفات.

أخيراً، أعتقد أن الخطأ المنهجي البارز الذي وقع فيه علي عزت هو ضعفه بالعلوم والمعارف الإسلامية والشرعية التي غابت بصورة واضحة عن الكتاب، بل إن علي عزت كان إذا أراد أن يتحدث عن فلسفة إسلامية أو تاريخ

إسلامي معين يحيل إلى مصادر غربية، وهو ما أثر على جودة وقيمة نقد بيجوفيتش الذي لم يكن مستوعباً لدقة العلوم والفلسفة الإسلامية بقدر ما كانت نقد من داخل الفلسفة الغربية. كما أن الأدوات التي استعملها علي عزت في النقد (الفلسفة الغربية والأدب الغربي بصورة رئيسية) جعلت من هذه الأطروحة مهمة ومركزية عند المهتمين بالفكر لكنه لم يستطع أن يخترق الفضاء الشرعي ليكون مركزي في الأدبيات الشرعية حول الفقه والعقيدة ومقارنة الأديان. وعموماً فهذا أمر متفهم جداً باعتبار حاجز اللغة وضعف الترجمة لهذه العلوم الإسلامية للغات الأخرى مثل الإنجليزية، لكن الفكرة هنا أن الأطروحة الفكرية التي قدمها علي عزت كان يمكن أن تصل مراحل مختلفة في العمق والإضافة للفلسفة الإسلامية وأن تصل لمراحل مختلفة من القبول والانتشار وسط علماء الدين إذا استصحبت معها الأدوات والمفاهيم من العلوم الشرعية والمعارف الإسلامية بمصادرها التاريخية. وإذا وجدنا العذر لعلي عزت بسبب حاجز اللغة، فإن هذا العذر ينتفي في حق من يجيدون اللغة العربية ويحاولون الخروج باجتهادات فكرية وفلسفية متعلقة بدور الإسلام في العصر الذي نعيشه، كما أن وفرة المعارف الإنجليزية وسهولة تعلمها ينفي عنهم كذلك عدم الاطلاع على أواخر المنتجات المعرفية والفكرية التي توصل إليها الشرق والغرب كما فعل علي عزت.

ز- من منهج ينطلق من «أصل الإنسان» إلى خطاب فلسفي يحرك عواطف الإنسان: الحس الأدبي الرفيع لعلي عزت

ذكرنا أن علي عزت كان مهموماً بالإنسان، بل إن المنهج المركزي للكتاب وهو المنهج الأنثروبولوجي الذي يحاكم أي منهج أو طريقة بالرجوع إلى «أصل الإنسان» وتفاعل هذا المنهج ومنتجاته مع هذا الأصل. هذا الاهتمام الشديد بالإنسان انتقل أيضاً إلى طريقة كتابة علي عزت التي كانت تخاطب وتستثير «الحس الإنساني» في «عقل» القارئ، بالرغم من أي موضوعات الكتاب وأفكاره الرئيسية هي أفكار فلسفية جامدة في العادة ويصعب وضعها في هذا القالب الإنساني. إلا أن علي عزت كما قال عنه المسيري، لم يلجأ إلى مجرد السرد الوصفي أو التوثيق كما فعلنا في هذه الدراسة، وإنما قدم ثمرة وخلاصة رحلته الفكرية وتجاربه بأسلوب شاعري رائع وبعيد كل البعد عن رتابة وملل الكتابات الأكاديمية أو الفلسفية. إن قدرة علي عزت التي يصعب تجاهلها على تقديم الأفكار والحجاج في قالب يجمع بين الآيات القرآنية والأفكار وتاريخ الموسيقي والاقتباسات الأدبية[1] كان لها أثر كبير في إيصال أفكاره للقارئ لا عبر عقله فقط بل عبر حواسه وعواطفه، وهذه القدرة نفسها جعلت من هذا الكتاب الفكري كتاباً أدبياً رفيعاً يستكشف فيه الإنسان نفسه وروحه، مع استفادته من طرح الكتاب الفكري والفلسفي لتنمية عقله وحجته.

1 منقول بتصرف من مداخلة محمد عبد العزيز، حلقة برنامج «أسمار وأفكار» التي ناقشت كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب».
رابط الحلقة: https://www.youtube.com/watch?v=U٤K٩٤٩M
JM٣٥dfLtRJCAfJZAbYVKxkHJ٢v_PLcjlUO=list&FLAI=index&٦