ص ص 71-105 P-ISSN : 2571-9807 / E-ISSN : 2710-8244

الدِّين منهجٌ في التَّركيب
" فلسفة الثُّنائيَّة القطبيَّة عند علي عزَّت بيقوفيتش "

Religion is a method of synthesis
" The philosophy of bipolarism of Ali izet Begovic "

ط. د. عتيقة بلعقروز (*)

جامعة محمَّد لمين دبَّاغين، سطيف 2 – الجزائر

atikabelagrouz20@gmail.com

تاريخ الارسال: 2020-06-07 تاريخ القبول:2020-12-13 تاريخ النشر: 2020-12-31

الملخص:

تهدفُ هذهِ الدّراسةُ في عمومها إلى محاولةِ بسطِ رؤية المفكّر البوسنيّ علي عزّت بيقوفيتش عن فلسفتهِ ثنائيّة القُطب، والبحث في أهمّ مصادرها، وتَتبُّعِ أصُولها، مع الوُقوف كذلكَ على أهمّ مظاهرها. إنَّ المقصودُ بالفلسفة ثنائيّة القُطب هُوَ الإبقاءُ على أكبرِ مسافةٍ مُمكنةٍ تفصلُ وتربطُ اليهوديَّة والمسيحيَّة معًا بواسطة الإنسان. بمعنى أنَّها الفلسفة الّتي عرفت صيغةً تركيبيّةً بين الأشواق الرّوحيّة والحاجات المادّية، وبذلك، فإنّ كلّ رؤيةٍ فلسفيّة تخرج عن إطار هذهِ الثّنائيّة وتتعارضُ معها فهي ليست بالفلسفة الإنسانيّة.

الكلمات المفتاحيَّة: علي عزَّت بيقوفيتش، الفلسفة ثنائيَّة القُطب، الإنسان.

Abstract:

The study aims at trying to extend the Bosnian thinker's vision of Izetbegovic for his bipolar philosophy, research its most important sources, and trace its origins, while also keeping an eye on its most important manifestations. Bipolar philosophy is intended to keep as far as possible the Judaism and Christianity are separated and linked together by man. In other words, it is a philosophy that defined a synthetic formula between spiritual tastes and material needs, and thus, every philosophical vision is outside and incompatible with this dualism, it is not a human philosophy.

Key words : Ali Izet Begovic, Bipolar philosophy, Human.

(*) **المؤلف المرسل: ط. د. عتيقة بلعقروز atikabelagrouz20@gmail.com**

المقدمة:

لا يمكنُ بأيّ طريقةٍ كانت أن نتحدَّثَ عن الدّين إنْ لم يكُن يعكسُ قُدُمًا، قُربًا بالنِّسبةِ للإنسان وبالنِّسبةِ للمجتمع وبالنِّسبةِ للإنسانيَّةِ قاطبةً. وإنّ الدّين إذا ما أحدثَ أثرًا حقيقيًّا مرغوبًا لَيُعيدُ بناءَ علاقة الإنسان برَبٍّ معبودٍ وذاتٍ عابِدة أيَّمَا هُوَ الرَّبُ: مُتعاليًا توصيفًا أو صنمًا مؤلَّهًا كالّذي سقطت فيهِ العربُ قديمًا: اللّات والعزَّى ومناةَ الثَّالثة الأولى، بناءً يستمرُ حدًّا في تشكيل علاقةِ إنسانٍ بإنسانٍ، وإنَّ الدُّنيا من ثَمَّ لَتُشرِقُ بنورِ ربّها كما يقولون.

وإنَّهُ لَأمرٌ طيّب ذلكَ الَّذي لم نُجاحِدْ فيهِ دوْرَ الدّين حتَّى إذا ما أخذَ فيهِ سلَّمُ العلاقةِ أنَا وآخرًا وهُمًا – من قولنَا الهُمْ – تراتُبًا معرُوفًا ومُستقلًّا عن بعضهِ البعض، وإنَّ هذا التَّراتُب والاستقلال في كيفية تأثير الدّين على الأفراد والجماعات وفي أمّةٍ ما، في جزءٍ ما من هذه المعمورة، لَيشَكِّلُ ابْتداءً استجابةً قويَّة تُناصِبُ الوعي بالحضور في العالم، حضورًا اسْتثْقلهُ الإنسانُ بالسُّؤال !. وكأنَّ قدرَهُ في هذه الحياة هُو أن يواجهِ سؤالًا واحدًا بأوْجهٍ مُتعدِّدة، عن من هُو ؟، من أين أتى؟، وإلى أين سيمضي مصيرًا مُشتركًا لا يقدرُ على شيءٍ سوى استكشافِ وتَمثُّلِ ما فيهِ من الوِحدةِ الوثيقة والمألوفة، وهي من بينِ أكثرِ الصِّفاتِ وقُلِ الفطريّةِ فينا من بينها جميعًا بين البشر، والَّتي لا مناصَ منها مادام الدّين بوصفهِ رابطًا يعكسُ فيما قلناهُ وِحدةً في نثرِ الحياة اليوميّ، في المقامِ الأوَّلِ والأخير؟. وكما أنَّ الإنسان كما يقولُ القدّيسُ أوغسطين لا يَستلذُ الحياة إلَّا بعد التُّعب والشَّقاء، ولا يستلذُّ الطَّعام إلَّا بعد جوعٍ وعطش، فإنَّهُ كذلكَ لا يستشعرُ حلاوةَ الإيمان في النَّفس إلَّا بعدَ أثرِ السُّؤال عن الدّين.

ولأنَّ هيكلَ الدّين هُو السُّؤال الَّذي هيكلُهُ الإنسان، " وإنَّكَ لستَ كينونةً بلا تحديدٍ، بلا هدفٍ، ونتيجةً لذلكَ بلا حدٍّ " [1] كما يقولُ فويَرباخ Ludwig Feuerbach. وإنّ ما يُميّزُ أصالةَ السُّؤال عن الدّين إنّما هُو في تقرير حقيقة أنَّ العقل قادرٌ على تقديمِ إجاباتٍ مُمكنةٍ ذاتِ مضمونٍ إيجابيّ عن معنى الوُجود في العالم، ولأنَّ العقل البشريّ على نحوٍ أساسيّ ليس مقطوعًا عن المعنى والفهم والوعي بل هُو في ذاتهِ من يبني ويتبنَّى، يهدمُ ويتجاوز، ولأنَّ بِلَى العقل على درجاتٍ كما يقولُ طه عبد الرَّحمان، " أخفُّها أن تُفتِرَ قُوَاهُ قليلًا، ثمَّ لا تلبثُ أن تسترجع تدفُّقها كما تسترجعُهُ المجتمعاتُ المتقدّمة عند تعثُّرها " [2]. فإنَّ كلَّ ما يُمكنُ أن نفعلُه هُو أنْ نُشيعَ بَيْننا ذلك الأثرَ الجَلَل الَّذي يمكنُ للدّين أنْ يُحدِثَهُ في الكيانِ والشُّعور بشيءٍ من الامتلاء والنَّشوة والسَّعادة حيثُ الأرواح الَّتي في الأجسام في اتِّصالٍ دائمٍ بالإلهيَّة، وإنَّها لَمِنْ

بين مهامّ الدّين الأكثرِ صعوبةٍ، ولو أنَّ جوساني Luigi Giussani لم يجعل من هذهِ الصُّعوبةِ جوهرَ الدّين في ذاتهِ، وإنَّ الدّين عندهُ ليس سوى " دعوةً إلى الصُّحبةِ المحجوبة " [3] بنفيِ الوِحدةِ عنَّا، وإنَّ الوحدةَ الحقيقيَّة من بعدها لَتذوبُ في هذه الصُّحبة لتُعيدَ بناءَ ذاتها. وإنَّهُ عند ولتر ستيس Walter Stace طريقة نختبرُ بها العالم، غاية، وتجربةٌ رفيعة المستوى طابعُها الأساسيُّ هُو اللَّاتناهيّ، لأنَّ ماهيَّتُهُ التَّصوُّف وليس الأخلاق بما هي ظاهرةٌ سطحيَّة مثل المتعة فقط، ماهيَّةً خاصّيتُها " العُلُوُّ أو التَّجاوُزُ لكلِّ كثرةٍ أو تعدُّدٍ في رؤيةٍ موحَّدة ترى الواحد".[4]

أمَّا المُفكِّرُ البوسنيّ علي عزَّت بيقوفيتش Ali izet Begovic [5] فشاهدٌ آخرُ، يَخلُدُ أيضًا إلى سؤال الدّين ليخلُقَ فكرةً أخرى جديدة، وقد أفردَ لها كتابًا خاصًّا تحت عنوان **الإسلام بين الشَّرق والغرب Islam Between East and West** لخَّصَ فيهِ مُجمَلَ فلسفتهِ ثُنائيَّة القُطب بأسلوبٍ غيرِ مجذوذٍ لا منهجًا ولا علميَّةً. ولكن في إطار تحليلِ بيقوفيتش لمفهوم الدّين فإنَّهُ يتكلَّمُ عن ذلك التَّطوُّر الَّذي عَقِبَ ظهورهُ فِيما كانَ مُرتبطًا إمَّا بعالَم الأرض وإمَّا بعالَم السَّماء في أعيُنِ أولئك الَّذين اعتنقوهُ، حتَّى إذا ما انْصرَفَ بيقوفيتش إلى إخراجِ الدّين من ثنايا الصِّراع المحموم حيثُ المسيحيَّة واليهوديَّة مثَّلَا أرقى نموذجَيْنِ لتضارب قوى الجسد وقوى الرُّوح على وجهِ البَسيطَة، وفي كوْنهما شكَّلَا أيضًا موْرِدًا هامًّا بالنِّسبةِ للإنسان في طريقة فهمِهِ للأشياء من حولهِ، فإنَّهُ يضعُ الدّين في إطارِ فلسفةٍ وطريقةٍ شاملة للحياة نابعة من الرُّؤية التَّوحيديَّة الإسلاميّة وبمنظورٍ جديد لم يَعُد فيهِ مُماهيًّا للواقع أو للرُّوح. وأيَّةُ علاقةٍ معهُما تعكسُ شعورًا ساميًّا بنفس طريقة الفكر الأكثر سُمُوًّا عند بيقوفيتش في مُمارسة التَّأويل والنَّقد والاستدلال فيما يتعلَّق بتفنيد الآراء حولَ فكرةٍ ما أو إثباتها، وما يكادُ بيقوفيتش يكتشف أهمّيَّة أحدهِما على حساب الآخر حتَّى يبدأ بالعناية بِكِليْهما.

ولعلَّ من نتائج إسهام بيقوفيتش في الانفتاح على الأديان يُحيلُنا بصفةٍ مباشرةٍ إلى الحديث عن منهجهِ في التَّكامُل، إنَّما في توحيد الكيفية الَّتي نتعا مَلُ بها مع القرآن الكريم باعتبارهِ مصدرًا أوَّلًا من مصادر التَّشريع الإسلاميّ. وإنَّ بيقوفيتش بدلًا من أن يقرأ القرآن فقط فقد ساهمَ في استخراجِ معناهِ خلف مظاهر الآيات، وإنَّ القيمة العُليا الأساسيَّة ليست تَكمُنُ أيضًا فيما يفهمُهُ القارئ أو ما لا يفهَمُهُ من القرآن وإنَّما في تقديم مبادئ عامَّة صالحة في

الزَّمان والمكان، لن نظلّ من بعدها أبدًا ما تمسكنا بها تُجسِّدُ علاقة الفرد بالخالق والكون والمجتمع.

لكن، وبصورةٍ لافتةٍ أيضًا يستجمِعُ مفهومًا عنِ الإنسان عُدَّ المسلَكَ الأوَّل والأوْحد في رسمِ معالمِ الدِّين عندهُ من خلال تفعيل ثُنائيَّة الإنسان والطَّبيعة، وإلَّا فلا معنًى صحيح للدِّين كما يقولُ بيقوفيتش بدونِ إنسانٍ يُطيقُهِ.

أهمّية البحث: ثمَّ إنَّ أهمّيَّة البحث في مفهوم الدِّين عند علي عزَّت انطلاقًا من صياغتهِ لتصوُّر جديد للدِّين بِما يشتملُ عليهِ من عناصر الثُّنائيَّة، يأتي في سياق الحديث عن الأهمّيَّة المُتزايدة لوعي النَّاس بضرورة حضور الدِّين في حياتهم، من خلال التَّطلُّع إلى أُفق روحيّ بديل يستطيع من خلاله الإنسان العودة إلى ذاتهِ، وأنَّ الذَّات هي تلك النَّبتة الرَّقيقة الَّتي تحتاج إلى العيْش في ظروف مُلائمة، وإنَّ أيَّة حركة نحو الاغتراب الذَّاتيّ أو في العناية بأنفُسنا ليسَت من طبائع الدِّين وإنَّما من طبائع الحضارة المادِّيَّة وأنَّ هذهِ الذَّات هي فقط من يتحدَّث إلَيْنا عبر الدِّين وبواسطتهِ، وبأنَّ الدِّين ليس مجرَّد وهم صنعَهُ الإنسانُ لنفسهِ وتحقَّقت فيه نُبوءة فرويد Sigmund Freud.

أهداف البحث: تتحدَّدُ في إطارِ عُنصرَيْنِ اثْنيْنِ:

1: الهدف المعرفيّ: بمُحاولة وضع البحث في مصادرهِ المعرفيَّة الأولى عند بيقوفيتش.

2: الهدف المنهجيّ: بضرورة العرض التَّقريريّ للموضوع، أو للفكرة كما هي، أيْ الحرص على ضبط مفهوم الدِّين وِفقَ ما هُو موجُود في النَّسق المعرفيّ لعلي عزَّت بيقوفيتش.

هذا واعتمد البحثُ **منهجًا تحليليًّا** بالرُّجوع إلى النُّصوص البيقوفيتشيَّة المُتيَسِّرة في فلسفتهِ ثنائيَّة القُطب.

الإشكاليّة: فكيف نُدرك ما يعنيهِ الدِّين عند بيقوفيتش مادامَ مَوْقوفًا عمومًا على ذلِكُمُ التَّطوُّر الدَّلاليّ الَّذي اكتسبَهُ عبر التَّاريخ من خلال الأفكار والنَّظريَّات الَّتي طوَّرها العقل اليهوديّ والمسيحيّ؟. وهل ينبغي قبلَ إغلاقِ باب الدِّين إضافةُ أسطرٍ عمَّا يعنيهِ أيضًا بالنِّسبةِ لعلاقتهِ بالفلسفة ثنائيَّة القُطب؟. وفيما وراء تتالي مفهومات الفلسفة والعلم عن الإنسان هل يمكنُ

لبيقوفيتش أن يعصفَ بجُلِ هذهِ المفهومات حدًّا يَستعينُ معهُ بالرُّؤية التَّوحيديَّة في إقامة الدَّليل عن أصل الإنسان؟. وإنَّ السُّؤال عن الفلسفة ثُنائيَّة القُطب عند علي عزَّت هَو الفَيْصلُ الحقَّ من حيثُ انطباقهِ على سؤال القرآن. ولكن، كيف يمكنُ للقرآن إذًا أن يتأسَّس على جوهر الثُّنائيَّة؟.

وتحقيقًا للأهداف المرجُوَّة من البحث، وللإجابة عن الإشكاليّة المطروحة قسَّمنا البحث إلى عناصرٍ ثلاثٍ مع مُقدِّمة حاولنا فيها التَّعريف بالموضوع، أو وضعهِ في سيَاقهِ، وبيَان أهمِّيَّتهِ وأهدافهِ والمنهج المُعتَمد. وخاتمة توصَّلنا فيها إلى أهمِّ النَّتائج. أمَّا عن محاور البحث فهي كالآتي:

1: في الرّؤية الدّينيّة للعالم عند بيقوفيتش، نحو نقد موضوعيّ للأديان السّماويّة: لتوضيح مفهوم الدِّين عند بيقوفيتش من خلال مفهوم الرُّؤية المادِّية والرُّوحيَّة والثُّنائيَّة للعالم.

2: من نقد المنظورات العلميّة والفلسفيّة إلى الإنسان ذِي الأصول الرّبانيّة: لتوضيح مفهوم الإنسان عند بيقوفيتش بالانتقال بين التَّفسيرات الَّتي بحثت في أصل الإنسان من المادِّيَّة مع نظريَّة التَّطوُّر إلى الثُّنائيَّة مع نظريَّة الخلق.

3: منهج التَّكامُل في رسم مفهوم جديد للقرآن الكريم: بالتَّركيز على معنى القرآن بالنِّسبة لفلسفة الثُّنائيَّة القطبيَّة. أيْ بنفس طريقة الرُّؤية الإسلاميَّة باعتبارها تعاليمًا حوَاهَا القرآن كما يقولُ بيقوفيتش.

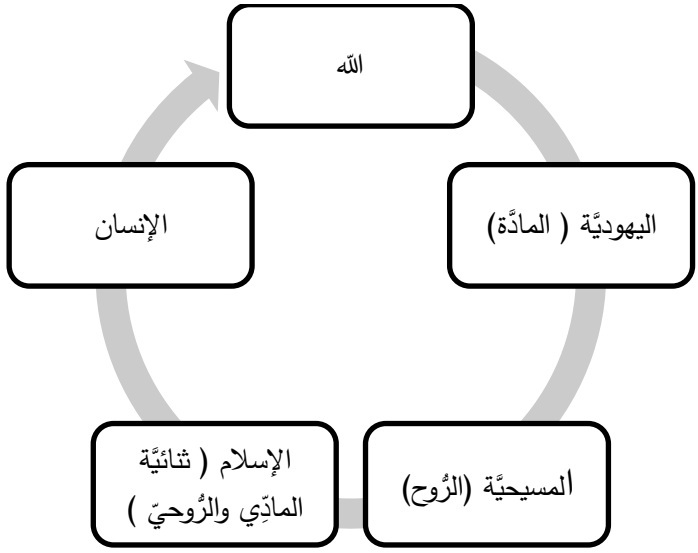
1- في الرّؤية الدّينيّة للعالم عند بيقوفيتش، نحو نقد موضوعيّ للأديان السّماويّة

إنَّ بيقوفيتش إذْ يشرعُ في تحديدِ رؤًى ثلاث للعالم، وهي الرّؤية المادّية، والدّينيّة، والإسلاميّة، فإنّهُ يغوصُ انطلاقًا من قراءةٍ عميقة وشاملة للفكريْنِ الغربيّ بصفةٍ عامّة والعربيّ الإسلاميّ بصفةٌ خاصّة في تحليلٍ نقديّ مُقارن لِتاريخ الأديان السّماويّة بِما يتوافقُ ويترافقُ مع ضرورة إبراز المبادئ الأساسيّة الّتي يقومُ عليها كلّ دين أو رؤية، سواءً من ناحية الوُجود أو المعرفة أو القيم، وإلّا أصبح النّقد والمُقارنة لا طائلَ منهُ. ومن ثَمَّ فإنّ بيقوفيتش وهُو يُعيد سرد علاقة البشر بالدّين يستنتج أنَّ هذه الأديان قد لعبت دورًا مُهمًّا في تاريخ البشريّة لأنّها علّمت الإنسان معنى الحياة أوّلًا، ولكونها تحتوي على ما هُوَ إنسانيّ قبل كلّ شيء، وبأن الدّين الوحيد

من بينها جميعًا والّذي يمكن أن يختلط فيه ما هُو مُتعارِض ومُتضاد بينَ الاثنيْن هُو الإسلام، وفي هذا يقولُ بيقوفيتش:

" لقد قامت هذه الأديان الثّلاثة بدورٍ رئيس في تاريخ الإنسانيّة، ومن خلالها أصبح الإنسانُ محورًا للتّاريخ، وتعلّمَ أنْ ينظُرَ إلى الإنسانيّة في مجموعها ككُل. ومن خلالها عرف الإنسان معنى الحياة الجوّانيّة والحياة البرّانيّة، وعرف معنى التّقدّم الجوّانيّ، والتّقدُّم البرّانيّ، وما بينهُما من علاقاتٍ وحدود. لقد تُوِّجت النّجاحات والإخفاقات التّاريخيّة لكُلٍّ من اليهوديّة والمسيحيّة، بخبرةٍ إسلاميّة عنِ الجنس البشريّ. وهكذا فإنّ موسى وعيسى ومحمّد قد تجسّدت فيهم ثلاثةُ إمكاناتٍ مَبدئيّة لكلّ ما هُو إنسانيّ " [6]. ومن هنا فإنَّ النَّظرة الدِّينيَّة للعالم استنادًا إلى ما قالهُ ولتر ستيس " ليست خاصِّيَّة تخصُّ الشُّعوب المسيحيَّة وحدها، وإنَّما هي تنتمي إلى التُّراث الكلِي للبشريَّة " [7]، وبأنَّ " الحقيقة الجوهريَّة للدِّين أنَّهُ يُوجِدُ طريقةً للخروج من ظلام الحياة: طريقٌ إلى النُّور" [8]. وبأنَّ الطَّريق الحالي إمَّا لليهوديَّة أو للمسيحيَّة أو الإسلام هي فقط طُرُق مُختلفة لبلوغ السَّعادة والنَّعيم في الحياة.

ويمكنُ أن نضعَ هذا التَّحديد للرُّؤية إلى العالم على الوجه الآتي:



وفيما يلي تفصيلُ هذا التَّصوُّر الَّذي يطرحُهُ المخطَّط أمامنا:

1-1 اليهوديّة جنّة الأرض: بخصوصِ الموقفِ من اليهوديّة فإنَّ بيقوفيتش يعلنُ صلتها بأربعةِ أفكارٍ أساسيّة وهي: أنّها جنّة الله على الأرض من حيثُ هي غير قابلة للتّحقّق دون تطابُقها مع فكرة الخلود الأرضي، الإيمان بالعدالة الإلهيّة بحلُول الله في التّاريخ اليهوديّ، ونصرهِ للشّعب بعد خروجهِ من مصر واستيطانهِ بكنعان وهي أرض الميعاد الّتي وعدهُم الله بها، اليهود شعبُ اللهِ المُختار والّذي يتضمّن فكرة الانفصال والانعزال عن الآخرين لأنّهم أمّة مُختارة من بين شعوب أخرى مُتساوية في المصير كدلالة على التّفوّق العرقيّ أوّلًا، ولأنّ الاختيار كسِرٍّ ربّانيّ وتكليف دينيّ وأخلاقيّ مشروط بعبادة الله وخدمتهِ من أجل صلاح العالم ثانيًا.(9)

وهاهُو بيقوفيتش يذكُرُ نصًّا جامعًا، خاصًّا بهذه الأفكار يقولُ فيه: " إنّ مملكة الرّب الّتي كان اليهود يتنبّأون بها قبل ظهور المسيح، كان مفروضًا أنّها ستتحقّقُ على الأرض، وليس في السّماء كما يؤمنُ المسيحيّون. ففي كتابات اليهود في سفر الرّؤيا يُمجّدون المسيح المُنتقم الّذي يأتي لتحقيق العدالة، فالمسيح الّذي كان ينتظرُهُ اليهود لم يكُن نبيًّا يعاني ويموت، وإنّما بطلًا قوميًّا سيُقيمُ دولة الشّعب المُختار. فالعالمُ الّذي يكونُ فيهِ العادلُ تعيسًا عالمٌ بلا معنى. هذا هُو المبدأ لأساسيّ للعدالة اليهوديّة وكلّ عدالة اجتماعيّة " (10). فلَم يعُد ثمّةَ من إيمانٍ حقيقيّ حتّى بوُجود عالمٍ آخر وقد تمكّنت اليهوديّة منذُ مراحلَ تاريخيّة مُتفاوتة من ترسيخ هذا الإيمان باتّخاذهِ معانٍ مُختلفة باختلاف الفِرَق والمذاهب الّتي ظهرت في بقاعٍ مُعيّنة من العالم ولا يتّسعُ المقام لذكرها جميعًا (11)، وعمومًا فكلّ ما يحدثُ معهُ هُو التَّمسُّك بالحياة على الأرض حدًّا لا يمكنُ معهُ أيضا سوى التّبشيرُ بفكرةٍ دُنيويّة من الأرض وليس من السّماء. فالخلود المُرتبط بالأرضِ وحدها والقائم على فكرة إنكار حياة ما بعد الموت هُو من المبادئ الأساسيّة و العناصر الثّابتة في النّسق الدّينيّ اليهوديّ، سواءً كما يؤكّدُ علي عزّت من ناحية خصائصهِ أو من ناحيةِ أصلهِ.

لليهوديّةِ إذًا، معراجُها الخاصّ في التّعامُلِ مع الحياة، ولذا أصبحت المقارنة على ما يبدُو، بين الحياة على الأرض والحياة في السّماء شيئًا مُلِحًّا وفاصلًا من أجل التّفكير الضّروريّ بالنّسبةِ لكلّ من أرادَ معرفة كيفية سير التّاريخ اليهوديّ عبر إحداثيّات الزّمان والمكان، فإذا كنّا نلاحظُ التّشابُهَ بين الحياة وأهمّية الأرض من جهة، باعتبار أنَّ: " الأرض في العقل الجمعيّ اليهوديّ هي الحياة الدّنيا، وفي الوقت نفسهِ هي عملُ الآخرة، وهي أرضُ الرّب،

ومغفرةُ الذّنب، هكذا حوّل التّحريف ديانة موسى عليهِ السّلام الإلهيّة السّماويّة إلى ديانةٍ أرضيّة طينيّة نفعيّة"[12]، فإنّا نلاحظُ من جهةٍ أخرى الطّابع الأساسيّ لحضور التّشابُه بين الموت والسّماء. ولكن ما إنِ انتهت اليهوديّة إلى إنكار حياة البعث والحساب فمِن الطّبيعيّ أن يشهدَ الموت نهايتَهُ السّرديّة في الحياة. إنّ الدّين اليهوديّ يرى في العالم الآخر أنّهُ ليس مُتحقّقًا سوى في الزّمن أيْ داخلهُ وليس بعدهُ، وبالنّسبةِ للمسيري فقد أظهرَ الفكرةَ ذاتها قائلًا: " الواقعُ أنّ المفهوم الأخروي يعني التّدخل المُستمر من قِبَلِ الإله في التّاريخ وحلُولهِ فيه، وإذا كان ثمّةَ نهاية فهي تتجلّى في الفكرة البدائيّة الخاصّة بيومِ الرّب. ذلك اليوم الّذي ستسودُ فيهِ جماعةُ إسرائيل على الجميع، أيْ أنّها رؤيةٌ أُخرويّة حلوليّة مادّيّة تتحقّقُ داخل التّاريخ ".[13]

في حين أنّ المسيري أثبتَ الخلود بصورةٍ حُلوليّة في التّاريخ تذهبُ حدَّ التّطابُق مع نفيْ صفات التّفرُّد والوعي والكمال وهي من أبرز خصائص الذّات الإلهيّة، فإنّ بيقوفيتش استنادًا لِمعيار المُفاضلة بين البشريّ والإلهيّ اقتصرَ على جعل الخلود مُعيَّنًا بِما هُو إنسانيّ، ولهذا نجدُ فويَرباخ قد فصّلَ بوُضوحٍ، أكثرَ من المسيري فكرة الخلود، الأمر الّذي جعلهُ قريبًا من بيقوفيتش وليس من المسيري، قائلًا: " الخلودُ ليس سوى الوفاء بالزّمن، خاصّيتهُ، وتقريريّتُهُ. كنفيٍ فاعلٍ فعليٍّ للزّمن في الزّمن، الأبديّةُ على وجهِ التّحديدِ هي الوفاء، التّقريريةُ للزّمن. الخلودُ هُو القوّة، الطّاقة، الفعلُ النّشط، النّصرُ الظّافر. لكنَّ الخلود هُو فعلٌ نشِط فقط عندما يتواجدُ في الزّمن بمعزلٍ عنِ الزّمن، فقط عندما ينفي الزّمن في الزّمن " [14]، وإنَّ كوْن الخلود Immortality عند فويَرْباخ مُلْقًى بهُ في الزَّمن هُو الأساس في أنَّ الخلود زمنيً على صعيد الواقعيَّة اليوميَّة الَّتي أمكَنَ ويمكنُ للإنسان أن يعيشها في نطاق الزَّمن المحدود لحياتهِ، ماضيهِ وحاضرهِ ومُستقبلهِ. ولكن مع انفتاح الخلود على الزَّمن الواقعيّ فقط يمكنُ أنْ يُثيرَ فينا وبصورةٍ مُباشرة ذلك الشّكل الحميم من النَّشاط والقوَّة، والطَّاقة ... ولو أنَّ فويَرباخ من جهةٍ ثانيَّة، إذْ يكتفي بِمثلِ هذا التَّعميم، حيثُ من اليسير أنْ نتتبَّع من خلال فكرة نفي الخلود في الزمن، ميلاد فكرة أخرى حيثُ الزَّمن في جوْهرهِ مخلوق من طرف اللَّه، إذا ما قُورنَ مع موقف بيقوفيتش في انتقالهِ إلى تعيين ملامح خلود اليهود في الزَّمن (الأرض عند بيقوفيتش)، وإنَّ أي شعورٍ بالعظمة الحقيقيَّة للخلود على الأرض بالنِّسبة لليهود لا يُكوِّنُ سوى حضارةً.

وفيما يصفُ ستيس، " أنَّ الفعل والنَّشاط والخلق والإبداع تتضمَّن التَّغيير في حالة اتِّساقها مع المتناهي وليس مع اللَّامتناهي " [15] فإنَّ حنَّا أرندت Hannah Arendt تتحدَّث

عن نوع الخلود المرتبط بالأفعال والآثار، بأشياءَ صنعها الإنسان أو كتبها في الزَّمن قبل الموت، وإنَّ زيادة نصيبنا من الأعمال في الحياة هُو ما يُحدِّد سلفًا قُدرتنا على التَّاريخ، وقُربَنا من الألُوهة، وحضورنا في العالم بوصفهِ انعكاسًا لتلك القوَّة والإرادة الَّتي يُمكنُ بها للإنسان أن يُقاوِمَ الفناء: " يتمكّنُ الفانونَ من الحصول على مكانٍ في كُسمُوسْ يكونُ فيهِ كلُّ شيءٍ خالدًا إلّا هُم. فهُم مُؤهلون على الأفعال الخالدة، وقادرُونَ على تركِ آثارٍ لا تفسُدُ، فإنّ البشر، ورغمَ فنائهم الفرديّ، يرتفعون إلى خلودٍ يكونُ خاصًّا بهم ويُثبتونَ أنّهم من طبيعةٍ إلهيّة " [16]. من موسيقى بتهوفن وموزار إلى أعمال آرثر ميللر، رامبُو، غوته، فلاديمير بارتُول، وألكسندر بوشكين ...

وإنْ كانت الأعمال والآثار فيما تقرّرُ أرندت هي من تُحدِّد السّمة الخاصّة للخلود، فإنّ هذا الموقف لَهُوَ نتيجةٌ حاسمة لموقف ميلان كونديرا Milan Kundera أيضًا. وما مِن إنسانٍ يجدُ نفسهُ أمام الآخرين إلَّا في ذكرى صغيرة أو كبيرة، وإنَّ نفرًا من النَّاسِ فقط فيما يعتقدُ كونديرا ليْسُوا مُتساوِين أمام هذا الخلود: " الخلودُ الصَّغير، ذكرى إنسان في ذهن أولئك الَّذين عرفُوه، والخلود الكبير، ذكرى، ذكرى إنسان في ذهن أولئك الَّذين لم يعرفُوه".[17]

ولا نُريدُ أنْ نتوقَّف زمنًا طويلًا عند هذا الخلاف فيما بينَ المسيري وفويَرباخ وأرندت وكونديرا، ثمَّ إنَّ الخلود من حيث المبدأ هُو واحد بِما يتضمَّنهُ من معنى القُرب من الأشياء والأرض وإنَّما التَّفسيرات فقط هي الَّتي تختلف وتتعدَّد. فإنّ بيقوفيتش من هذا المنظور يبحثُ في علاقة التَّاريخ اليهوديّ بالعالم الخارجيّ، فالخلود على الأرض حسب بيقوفيتش ليس سوى المظهر للحقيقة القائلة أنّ اليهود لم يعيشُوا مُستقلّينَ أبدًا عن المادّة. ولأنّ الحياة عندهُم مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بضرورة حضور الخير المادّيّ، وأنَّ " تاريخ اليهود هُو دائمًا تاريخ التَّطوُّر التِّجاريّ في العالم" [18] وحسبما ذهبَ إلى ذلك ورنر سومبارت Werner Sombart أيضًا في كتابهِ: .The Jews and Modern

ولكن، فإنَّ أيَّة حركةً دؤوبةٍ لليهود نحو الحضارة تقفُ على طرفيْ نقيض مع موقف اليهود من الثَّقافة " إنّ اليهود لم يُسهمُوا دائمًا في الثّقافة، ولكنّهم كانوا دائما يساهمون في الحضارة. ويبدو كأنّهم في هجرةٍ دائمة من حضارةٍ آفلة إلى حضارةٍ أخرى وليدة " [19]. ولقد استمر اليهود في تأسيس الحضارة في مواطن كثيرة من هذا العالم بسبب الجشع وشهوة المال وحبّ المنافع والمصالح، وما إنْ تسود الثَّقافة في بلادٍ ما حتَّى يظهروا فيها. وهُم يفعلون ذلك

لأنَّ اهتمامهُم بالدِّين إذا ما قُورِنَ باهتماماتهِم السِّياسيَّة والدُّنيويَّة يظلُّ سطحيًّا وضحلًا كما يصفُ ذلك بيقوفيتش، ولِذا هُم دائمُوا التَّواجُد هنا وهناك، بإنشائهم " مُستعمراتٍ يهوديَّة في كلِّ مدينة رئيسيَّة على طُول التَّاريخ. ففي التَّاريخ القديم نجدُ مُدن صُور وصيْدَا وأنطاكيا والقُدس والإسكندريَّة وقرطاجة وروما. وفي إسبانيا الإسلاميَّة (الأندلس) نَجدُ مُدن قرطُبة وغرناطة وإشبيليه. وفي بداية عصر النَّهضة نَجدُ مُدُن أمستردام وفينيسيا و مارسيليا ".[20]

1-2 المسيحيّة والدّين المجرّد: وبينما تتطلّب العقيدة اليهوديّة الإيمان بالمادّة إيمانًا مُطلقًا والمَسك بزِمام العلم والمعرفة المادّية، فإنّ المسيحيّة في نهاية التّحليل الأخير ليست سوى ديانة الإيمان بالرّوح، والرّوح فقط هي قوّتُها النّاعمة. ولقد أوْضح بيقوفيتش التّعارُضَ الموْجود بينَ الدّينيْنِ بقولهِ: " إنّ المادّية اليهوديّة (أو الوضعيّة) هي الّتي لفَتت العقل الإنسانيّ – خلال التّاريخ اليهوديّ – إلى العالم، وأثارت الاهتمام بالواقع الخارجيّ. أمّا المسيحيّة، فقد لَفَتت الرّوح الإنسانيّة إلى نفسها. فالواقعيّة الصّريحة "العهد القديم " لا يمكنُ التّغلّبُ عليها إلّا بمثاليّةٍ حاسمة من " العهد الجديد " ".[21]

ولكن من الجحودِ فيما يتعلّقُ بالسّؤال عن مفهوم الدّين المجرّد عند بيقوفيتش ألّا نبلغُ الوعيَ التّامّ عن وُجودِ فكرةٍ واضحةٍ عندهُ عنِ الرّوح، فهُو يقول: " الدّينُ المجرّد يحكمُ على أيّ اعتقادٍ إنسانيّ، بأنّ تنظيم العالم الخارجيّ أو تغييرهِ يؤدّي إلى زيادةٍ في الخير الحقيقيّ بأنّهُ خطيئة أو هُو في الحقيقة نوعٌ من أنواع خداع النّفس. فالدّين إجابة على سؤال كيف تحيا في ذاتك وتواجه هذه الذّات، وليس إجابةً على سؤال كيف نعيش في العالم مع الآخرين. إنّهُ معبد ... على الإنسان أن يرتقي إليه، تاركًا خلفهُ خواءً عالمٌ بلا سبيلٍ إلى إصلاحهِ، عالمٌ يهيمنُ عليهِ الشيطانُ وحدهُ. هذا هُو الدين المجرّد ".[22]

فالمعنى النّهائيّ للدّين المجرّد، أنّهُ دين غايتُهُ إصلاحُ الإنسان برسمِ علاقةٍ تأمّليّة وشخصيّة مع الذّات أيْ مع الرّوح وهي تمثّلُ أسمى شيء بالنّسبة للإنسان بمنأًى عن العالم والواقع الخارجيّ وما فيه. ومن هنا فإنّ أيْ معرفة بالعالم تسعى إلى تغييرهِ يمكنُ أن تؤدّي إلى غياب ما يحرّك الرّوح في الإنسان فهي فكرةٌ ضديدَة وباطلة لا فائدة منها.

ولكن يمكنُ للمرءِ أن يفحصَ بعضًا من مظاهرِ الحضور الدّائم للرّوح والمُتزامن مع مَطلب التّوبة والغفران عند القدّيس أوغسطين Saint Augustin في رفض الانغماس المغمور في

الملذَّات، والَّذي لا يقلُّ أهمّيةً عن حُضورهِ عند ستيس: " كرهتُ حياتي السَّابقة الَّتي عشتُها طِبقًا لروحِ العالم فأخذتُ أستثقِلها، الآن وبعد أنْ خمَدَت شهواتي الماضية وانطفأَ ولَعي بالمالِ والأمجاد، ولم يعُد لها أدنى لذَّةٍ لديْ إذا ما قستُها بلذَّةِ عُذوبتك وجمالُ بيْتك الَّذي أحببْتُهُ ".[23]

ونقتبسُ من ستيس هذا النَّص أيضًا: " إنَّ المُتَع جميعًا سطحيَّة، وضحلة وفارغة وعقيمة، فهناكَ ظلامٌ دامس تحت بريق البهرجة التَّافهة، وأنَّ البُؤس هُو محورُها، وهذا هُو السَّبب في أنَّنا باستمرار نَشغُلُ أنفُسنا في سعيٍ مؤقَّت، بسبب الانشغال أنَّنا نريدُ أن ننسَى ما نكونُ عليه نحنُ أنفسَنا في أعماقنا فعلًا ".[24]

ثمّ إنّ بيقوفيتش، يرى في المسيحيّة وهي ترسمُ معالمَ الرّوح عند الإنسان من خلال التّعاليم الطّاغية للكنيسة وليس لتعاليم عيسى عليه السَّلام بعبارة مونتين Montaigne "ملاجئ" لإفساد الرّوح. فالمسيحيّة كانت في المرحلة الأولى زمنَ المسيح مسيحًا بدون كنيسة، أمّا في المرحلة الثّانيّة فقد صارت الكنيسة بدون مسيح، فالعمليَّة الّتي تحوّلت فيها المسيحيّة عن تعاليم عيسى " الدّين الخالص " إلى أيديولوجيّة، وكنيسة، وتنظيم، من أكثر الأحداث دراميّة في تاريخ العالم، ولم تعد المسيحيَّة سوى مجموعة من الطّقوس الدّينيَّة الوثنيّة الّتي استُعيرت من الرّومان.[25]

1-3 الإسلام دينًا مُطلقًا: مُنذ أن اتّخذت اليهوديّة والدّين المجرّد اتّجاهاتٍ مُختلفة وطُرُقًا مُغايرة في التّفكير والمُمارسة،فلا يمكنُ إذًا أن نَشطُرَ الإسلام إلى اتّجاهيْنِ مُتعاكسيْنِ، اتّجاه السّماء واتّجاه الأرض، فلا يستطيعُ الإسلام أن يبلُغَ الكمالَ التّامّ أبدًا إلَّا حينما توجدُ بهِ فكرة واضحة عنِ الاتّجاهيْنِ معًا.

وفيما كان موسى عليهِ السّلام كما يذكرُ بيقوفيتش قائدًا لِشعبه، وعيسى عليهِ السَّلام واعظًا أخلاقيًّا، فإنّ محمّدًا (ص) " كان في غارِ حراء صائمًا مُتنسِّكًا مُتصوّفًا حنيفًا، وكان في مكّةَ مُبشِّرًا بفكرةٍ دينيّة. أمّا في المدينة، فقد كانَ داعيةً إلى الفكرة الإسلاميّة " [26]. وإنّ توجُّهَ محمّدٍ من الغار إلى المدينة يكشفُ عن ذلك الامتزاج بين العالمَيْنِ الجوّانيّ والواقعيّ، بين الزّهد وحبّ الحياة، بين النّشاط والتّأمّل، في الغار إشارة إلى عالمٍ آخر وفي المدينة ناقشَ محمّدٌ أمور الشّعب والسّياسة وفنون الحرب وكوّنَ دولةً. وأنّ الإسلام هُو دائمًا فلسفة حياة تهدفُ إلى تقبُّل واحتضان عالم الواقع، رغم أنّهُ بدأَ دينًا صوفيًّا نقيًّا داعيًا للتّوحيد.

ولأنّ الإسلام إذا ما تحوّل فقط إلى صوفيّة أيْ إلى دينٍ مُجرّد فسيُؤدّي إلى تدهوُر أحوال المسلمين، وإنّ كلّ أسلوبٍ في الحياة يقومُ على ضرورة تغليب الرّوح فهُو يؤدّي إلى نفي كل أسلوب واقعيّ اجتماعيّ للحياة، ف " لقد انشطرت وحدةُ الإسلام على يدِ أناسٍ قصرُوا الإسلام على جانبهِ الدّينيّ المجرّد. فأهدروا وحدتهُ ووهي خاصّيتُهُ الّتي ينفردُ بها عن سائرِ الأديان. لقد اختزلوا الإسلام إلى دينٍ مجرّد أو إلى صوفيّة فتدهوَرت أحوالُ المسلمين. ذلك لأنَّ المُسلمين عندما يضعُفُ نشاطُهُم وعندما يُهملونَ دورَهم في هذا العالم، ويتوَقّفونَ عن التّفاعُل معهُ، تصبحُ الدّولة الإسلاميّة كأيّ دولةٍ أخرى ".[27]

ولكنَّ ذلك يعني أنّ حياة الفرد الرّوحيّة لا يمكنُ أن تكون فقط أثرًا من آثارِ الدّين المجرّد، وإنّ كلّ شيءٍ يتمُّ في العالم الخارجيّ هي حقائقُ مادّيّة ثابتة على وجه الإطلاق بالقرآن والسُّنّة: " وهناكَ خطرُ التّمادي في الاتّجاه الآخر، وأعني مادّية الإسلام، ولكنَّ الانطباع العامّ السّائد أنّ مادّية الإسلام أو مجموع العناصر الطّبيعيّة والاجتماعيّة المُتضمّنة في صُلبهِ، تُحصّنُ العالم الإسلاميّ ضدّ الأفكار المادّية المتطرّفة الّتي تصدُرُ دائما من أوروبا ".[28]

وإلّا لَمَا كان هناكَ سببٌ منطقيّ يحملُ بيقوفيتش على جعلِ حياة الرّوح والمادّة مرتبطَيْنِ معًا بشكلٍ لا يمكنُ لأحدهما أن ينفصل عن الآخر، ففي الوحدة ثنائيّة القُطب تخدُمُ الأشواق الرّوحيّة الحاجات المادّيّة والعكسُ صحيح، بحصُولِ الإسلام على شرف الجمع بينَ أو بِما هُو نِتَاج مُشاركة لدينيْنِ مُختلفيْنِ: النّصرانيّة واليهوديّة، من حيثُ الأهداف، والمبادئ العامّة، والأنظمة، والسّياسات والقوانين. فالإسلامُ من شأنِ تفسيرهِ، أيْ توسيعِهِ هُو " تجميع ومُقاربة وهُو الطّريقُ الثّالث الّذي يشُقُّ خطَّ سيْرِهِ بين هذيْنِ القُطبيْنِ اللّذيْنِ يُشكّلانِ كلَّ ما هُو مُهمّ للبشريّة".[29]

ومن هنا فقد بدَا لبيقوفيتش أنَّ الإسلام يقعُ ما بين الشَّرق والغرب، في حين أنَّ التَّناقض بينهُما أحدُ أهمّ الأهداف الكبرى الّتي انشغلَ بها، وكان بُدًّا من أن يُقاسمنا جزءًا من هذا الهمّ، لِيجدَ التُّناقُض بين العقل الشَّرقي والغربيّ طريقهُ إلى الحلّ في كتاب الإسلام بين الشَّرق والغرب والَّذي استمر بتأليفهِ لمدَّة قارَبت الأربعين سنة، في دراسة المكانة الَّتي يحتلُّها الإسلام في أفكار اليوم، لا في مُعاداة الغرب ومُهاجمتهِ، ولا في الدِّفاع عن الشَّرق ونُصرتِهِ، فكلُّ النَّاس يؤمنُون ويرتبطون بمُعتقداتهم مسيحيّين، أو هندوسيّين، أو مُسلمين ... ثمَّ إنَّ ستيس حاولَ أن

يُبيّنَ بعضًا من هذا الارتباط بقولهِ: " بشرٌ مُقيَّدون بمعتقداتهم العقليَّة، بالثَّقافات المختلفة، الَّتي نشأوا فيها وبمقدار ما يكرّرون عقائد الدِّيانة الَّتي ينتمُون إليها يُناقضونَ الدِّيانة الأخرى " [30]. وستكون النَّتيجة الطَّبيعيَّة بالنِّسبة لبيقوفيتش هي المُساهمة فقط في الحفاظ على ذلكُم الثَّراء الدِّيني، باحترام مُختلف المعتقدات والمبادئ الَّتي يتمتَّع بها الطَّرفان معًا، دون السَّعي إلى تغييرها.

وإنَّ الاعتراف بجوهر الاختلاف بين الأديان والشُّعوب لَهُو الصُّورة الأنسَب والأفضل دائمًا، وفي تحويل الصِّراع المسكون بالخوف والقلق والتَّعصُّب والحقد إلى سكينة ومحبَّة وتفاهُم وخير وتسامُح ورحمة وعدل، إلى علاقة تَبْتهج بالوِصال مع مَعشوقٍ جميل بتعبير عبد الجبار الرفاعي، والانفتاح على كلّ ما يمكن أن يساعد في تطهير النَّفس البشريَّة من براثن الشَّر المنقوش فيها، وعلى قيم الإنسانيَّة المشتركة.

ثمَّ إنَّ بيقوفيتش فسَّرَ وعبر أمثلةٍ متعدّدة كيف أنّ الثّنائيّة القطبيّة للإسلام هي من صميم الحياة الإنسانيّة باختراقها جميع الأشياء من حولنا، أيْ بِما هي واضحةٌ في أمورٍ كثيرةٍ كما يقول. ولأنّ الثّنائيّة حسبهُ " ليست فلسفةً ساميّة، وإنّما هي نوعٌ من الحياة الإنسانيّة السّاميّة"[31]، في تشكيل مفهومهِ عن أركان الإسلام الخمس، وعن العدالة والعقاب، الطّب والموسيقى، العمل، التّربيّة والتّعليم، وعن فلسفتهِ في التّاريخ، والفنّ، والأخلاق.

ونظرًا لأنّ مقامَ البحث لا يتّسعُ أكثر لإثراء الحديث عن جميع مظاهر تجلّيات الثّنائيّة القطبيّة عند علي عزّت، فإنّا نقتصرُ على إبراز الملمح الجوهريّ للثّنائيّة عندهُ فيما يتعلّقُ بالمسائل الآتية:

أ / <u>الصّلاة والزّكاة</u>: إنَّ أهمِّيَّة الصَّلاة عند بيقوفيتش ليست قاصرة على ذلك الرِّباط الرُّوحيّ للفرد مع ربِّه، ولكنَّها تحتوي على عناصر مادِّيَّة يُعبَّرُ عنها في الوُضوء والحركات، وإنَّ الفرق بين الصَّلاة الإسلاميَّة والدِّين المجرَّد لَيكمُنُ في آدائها بدون طهارة وأنَّهُ كلَّما تخلَّص الإنسان من القذارة كلَّما زادَ الاهتمام بالبدن دون العناية بالرُّوح والعكس صحيح. وهي دائمًا أحد الطُّرُق المُناسبة لاجتماع النَّاس مع بعضهم البعض فقيرِهم وغنيِّهم (صلاة الجمعة). وفي أنَّ الزَّكاة حلٌ لمشكلة الفقر ولتطهير النُّفوس من الجشع. فهُو يقول: " نرى في الصَّلاة عُنصُرًا روحيًّا والزَّكاة عُنصُرًا اجتماعيًّا، الصَّلاة مُوجَّهة للإنسان والزَّكاة مُوجَّة للعالم، في الصَّلاة صفةٌ

شخصيَّة، وبالزَّكاة صفةٌ اجتماعيَّة. الصَّلاة أداةٌ للتَّنشئة، والزَّكاة جُزءٌ من النِّظام الاجتماعيّ".[32]

ب / <u>الصّيام</u>: إنَّ الصِّيام الإسلاميّ وحدَهُ يجمع بين التَّنسُّك والسَّعادة بل حتَّى المُتعة في حالاتٍ مُعيَّنة. إنَّهُ أكثر الوسائل التَّعليميَّة، طبيعيَّةً وقوَّةً، الَّتي وُضِعَت موْضع الممارسة الإنسانيَّة إلى يوْمنا هذا.[33]

ت / <u>الحضارة والثَّقافة</u>: كلُّ تعاملٍ مع مفهوم الحضارة والثّقافة عند بيقوفيتش فإنّهُ يستندُ استنادًا مُطلقًا إلى ثنائيّة الأداة والعبادة. فالأداة بوصفها حجرًا أو أيَّة وسيلة أخرى، استعملها الإنسان من أجل العيش المادّيّ وتطوُّرِهِ البيولوجيّ، ولكن حينما أخذَ الحجر وكسَّرَ بهِ ثمرةً جافَّة أو ضربَ بهِ حيوانًا، أو برسمهِ خطًّا حول ظلِّهِ بالرَّمل فهُو لم يفعل شيئًا لأنَّ الآباء من فصيلتهِ الأوَّلين فعلُوا الشَّيءَ ذاتهُ.

أمَّا وأنَّ الإنسان أخذَ الحجر ونظرَ إليهِ باعتبارهِ رمزًا لروح، فإنَّهُ قامَ بنشاطٍ متفرّدٍ خالفَ بهِ الحيوان. ومن هنا تبدأُ مرحلة جديدة في حياة الإنسان، تبدأ بأنَّ الإنسان قد هبطَ من عالمِ السَّماء إلى الأرض. وإنَّ العلاقة بين الأداة والعبادة هي العلاقة بين الحضارة والثَّقافة. على اعتبار أنَّ " الثَّقافة هي تأثير الدِّين على الإنسان أو تأثير الإنسان على نفسه، بيْنما الحضارة هي تأثير الذَّكاء على الطَّبيعة أو العالم الخارجيّ. الثَّقافة معناها الفنّ الَّذي يكونُ بهِ الإنسانُ إنسانًا، أمَّا الحضارة فتعني فنّ العمل والسَّيطرة وصناعة الأشياء صناعةً دقيقة، الثَّقافة هي الخَلق المُستمر للذَّات. أمَّا الحضارة فهي التَّغيِر المُستمر للعالم. وهذا هُو تضادُّ: الإنسان والشَّيء، الإنسان والشَّيْئيَّة ".[34]

فالأداة ابْتدأت بإخضاع الإنسان للطَّبيعة، بتَسخير كلّ ما فيها لصالِحه. والعبادة تعملُ في الحقيقة بدقَّة على تحديد ذلك الخضوع لِنظام روحيّ ذِي هدفٍ أسمى. الحضارة هي امتداد لعالم الأرض، واستمراريَّة للحياة المادّيَّة الحيوانيَّة. أمَّا الثَّقافة، وعندما لا يجدُ مالك بن نبيّ مفرًّا سوى بِتضمينها جملة " من عاداتٍ مُتجانسة، وعبقرياتٍ مُتقاربة وتقاليدَ مُتكاملة، وأذواقَ مُتناسبة وعواطف مُتشابهة "[35]، فهي امتداد لعالم السَّماء، وتعبير عن علاقة شخصيَّة بعالم الرُّوح.

ث / <u>الثُّنائيَّة في الشِّعر</u>: الشِعرُ مسألةٌ قلبيَّة، إلَّا أنَّ كبار الشُّعراء أمثال هوميروس والفردوسيّ ودانتي وشكسبير وجوته قد جمعُوا في شعرهم بين العقل والمشاعر، وبين العلم والجمال. ولوْ أنَّ الشِّعر يخصُّ الفرد لا المجتمع إلَّا أنَّ قصائد هوميروس ساعدت في تشكيل الأمَّة الإغريقيَّة.،كما ساعدت قصائد هويترWhitter الغاضبة على القضاء على العبوديَّة في أمريكا.[36]

2: من نقد المنظورات العلميّة والفلسفيّة إلى الإنسان ذِي الأصول الرّبانيّة

لعلّ ما قصدهُ ألكسيس كاريل Alexis Carrel بقولهِ: " الإنسانُ قد يكونُ شاعرًا أو بطلًا أو قدّيسًا، إنّهُ ليس فقط ذلك المخلوق الشّديدُ التّعقيد الّذي تُحلّلهُ فنونُنا العلميّة، ولكنّهُ أيضًا ذلك المُيول والتّكهنات وكلُّ ما تنشُدُهُ الإنسانيّة من طموح. وكلُّ آرائنا عنهُ مُبشّرة بالفلسفة العقليّة، وهذهِ الآراء جميعًا تنهضُ على فيضٍ من المعلومات غير الدّقيقة بحيثُ يُراودُنا إغراءٌ عظيم لنختار من بينها ما يُرضينا ويسُرُّنا فقط، ومن ثَمَّ فإنّ فكرتنا عن الإنسان تختلف تبعا لإحساساتنا ومُعتقداتنا " [37]، قد وافقَ معناهُ فيما يتعلّقُ رأسًا بمُحاولة بيقوفيتش إيجاد تفسير لأصل الإنسان وهُو لا يزالُ واقعًا بعدُ تحت تأثير التّفسيرات العلميّة والفلسفيّة وحتّى الدّينيّة والفنّيّة، حيثُ أنّ كلًّا منها قدّمَ رأيًا مُختلفًا بِما يتوافقُ مع غاياتهِ وأهدافه. وبِما مكّنتهُ وسائله الخاصّةُ به، ولكنْ هل بالفعل استطاعت كلّ هذه العلوم النّفاذ إلى حقيقة الإنسان الصّلبة، أو كما يقول كاريل ستخلّفُ وراءها بقيّة عظيمة الأهمّيّة بحيثُ لا يمكنُ إهمالُها؟.

لقد حسمَ علي عزّت فكرتهُ عنِ الإنسان بنزعةٍ دينيّة تقومُ على فكرة الحضور المُتزامن لعديد المنظورات الّتي ظهر فيها الإنسانُ واحدًا على صعيد الاسم فقط، ولكنّهُ متى وكيفَ جاءَ إلى هذا العالم مع أولئك الّذين كانوا من قبلهِ، والّذين أتَوْا من بعدهِ يبقى مُجرّد تركيبة تتعارض فيها <u>نظريّة التّطوُّر مع نظريّة الخلق ويتعارض فيها الدّين مع العلم والفنّ</u>، باتَ أصلُها وطبيعة تكوينها معروفًا عند داروين ولامارك ومايكل أنجلو وإنجلز... وعند غيرهِم من الّذين تَبنَّوْا العلم المادّيّ الطّبيعيّ ومنهجهِ التّجريبيّ، لأنّهم وببساطة آمنوا بالإنسان وبمركزيّتهِ في الكون وبأنّهُ سيّد على الطّبيعة، ولأنّهُ ورغمَ أنّ الإنسان فيه من تلك الومضة الإلهيّة الّتي قد لا تزُوقُ حتّى لبعض الشّعراء الرُّمانسيّين كما أشار إلى ذلك بيقوفيتش في مواضع عدّة من كتاباته فإنّهُ لا يمكنُ فهمُ فكرة الإنسان من دون الاستعانة على الأقل بنتائج العلم والفلسفة والدّين والفنّ وهذا ما وجدَ بيقوفيتش نفسَهُ مُضطرًّا إليهِ.

حسب نظريّة التّطوّر لداروين عُدَّ الإنسان نِتَاج سلسلة طويلة من التّطوّر الطّبيعيّ أو البيولوجيّ، ابْتداءً من أدنى أشكال الحياة على الأرض حيثُ لا يوجدُ تمييزٌ واضح بين الإنسان والحيوان. وعلى أنّ مسار العلم يتّجه نحو اختزال الإنسان إلى ما هُو مادّيّ وآليّ، بجعلهِ حيوانًا ذكيًّا، وبجعلهِ على صلة دائمة بالأشياء الّتي هي من صميم العالم الخارجيّ. وإنّ الإنسان على الجانب الآخر من تفكير الفلسفة المادّيّة، عبارة عن مجموعة من الأجزاء " المشيُ قائمًا، صناعة الأدوات، التّواصل بواسطة لغة منطوقة مُفصّلة " [38]، وجزء لا يتجزّأ من أدوات الإنتاج، وقد كشف بيقوفيتش مُستشهدًا بإنجلز هذه الحقيقة بقولهِ: " إنّ اليد ليست عضو العمل فقط، وإنّما هي أيضًا نتاج العمل. فمِن خلال العمل اكتسبت اليد البشريّة هذه الدّرجة الرّفيعة من الاتقان الّذي استطاعت من خلالهِ أنْ تُنتِجَ لوحات رافايلّو Rafaello وتماثيل ثُورفالدَسَن Thorvaldsen وموسيقى paganini باجانيني " [39]، ما إنِ اجتمعت معًا حتّى يعودُ فيها الكائن البشريّ نتيجة لحقائق مُعيّنة، مادّية وخارجيّة تؤدّي كما يقول بيقوفيتش إلى استنتاحٍ عنيدٍ مفادُهُ أنّ الإنسان قد تطوّرَ تدريجيًّا عبرَ مراحلَ عدّة من الحيوان إلى الإنسان.

ويتدخل الفنّ ليُطوّرَ مفهومًا جديدًا عنِ الإنسان، لِيُرينا إيّاهُ " في صورةٍ مُثيرةٍ قادمًا من عالمٍ مجهول، ومُشيرًا إلى مايكل أنجلو وشخوصه الرّائعة على سقف كنيسة سِكِسْتِينْ "[40]. وبين تجاذُبات العلم والفنّ، فإنّ الإنسان ليسَ مُتميّزًا في شيء عن الطّبيعة، أمّا بالنّسبة للفنّ فهُو يمتلكُ " هويّةً متميّزة، تحكي عن غُربة الإنسان في الطّبيعة " [41].

وإنّ ما يتحدّث عنهُ بيقوفيتش لَهُو عجز نظرية النّشوء والارتقاء والعلم المادّي عن تقديم تفسير منطقيّ لاّ عن أصل الإنسان وحسب وإنّما عن تقديم سبب مُقنع لظهور الدّين في المُجتمع البشريّ، وقُل مُجتمع الإنسان البدائيّ الأكثرُ ضربًا في القِدَم. ولهذا السّبب فإنّهُ يهتم بإيضاح الفرق الموجود بين الإنسان والحيوان، فهناك نزعةٌ إلى الحيوانيّة في عالم الإنسان سعى الدّين إلى تهذيبها فقط دون إنكارها من أجل عيش حياة أفضل وإلّا لمَا كان هناك معنى حقيقيّ لحياة الإنسان، ومن هذه النّاحية فقط " ليس في الإنسان شيءٌ غير موجود أيضا في المُستويات العليا من الحيوانات والفقاريّات والحشرات.، فهناكَ شعورٌ وذكاء، ووسيلة أو أكثر من وسائل الاتّصال، وهناك الرّغبة في إشباع الحاجات، والالتحاق بمجتمع، وبع أشكال الاقتصاد. بالنّظر إلى هذه الرّواية يبدو الإنسان مُشتركًا بشيءٍ مع عالم الحيوان ".[42]

ولكن لا يوجدُ شيء في عالم الحيوان يُشبهُ الإنسان فيما قبل التّاريخ أو بعدهُ، إمّا من ناحية الدّين أو الفنّ أو المعتقدات والعبادات أو المسرح الدرامي أو الرّقصات أو الخطيئة، التّضحية بالبشر من أجل الآلهة والّتي أخذت أشكالًا جدُّ مُروّعة، الأساطير أو الأخلاقيات أو المُحرّمات (التّابوTaboos) ومن ثَمَّ شيُوع الحاجة للتّطهّر من الشّر. ولعلّ أوّل ما يعترضُ عليهِ بيقوفيتش في امتلاء حياة الإنسان البدائيّ بشتّى أنواع السّحر والأساطير والعبادات والأوثان،– وهُو ما سنعملُ على إيضاحهِ فيما بعد – أنّ الإنسان الحديث بِما توافرَت لهُ من حاجاتٍ مادّيَّة فهُوَ لم يحاول فوقَ كلّ أمرٍ من هذا تفسير أسباب نُشُوء العبادات والأوثان في المجتمعات القديمة، ولقد كشف عن ذلكَ بقولهِ: " إنّنا على مدى أربعة آلاف سنة مضت نحاولُ أنْ نتخلّص من كوابيس الإنسان البدائيّ دون أن نفهمَ طبيعتهَا ومصادرها؟ ".[43]

وإنّ مفهوم بيقوفيتش عن الإنسان ذي الأصول الرّبانيّة وهُو يمثّلُ الرّكيزة الأساسيّة في نظامهِ الفلسفيّ لَيبْدأُ انطلاقًا من التّمييز بين الحيوان والإنسان وبعض الاختلافات قد تَصدُق فقط على ما هُو بيولوجيّ ومصلحيّ ومنفعيّ بينهُما لتكونَ قليلة الفائدة حسب بيقوفيتش، ولكن أيضًا من حيث ارتباطهِ بثنائيّة الإنسان والطّبيعة من جهة وبثنائية الثّقافة والحضارة من جهةٍ أخرى، والإنسان كما يراهُ مُرتبط كذلك بثنائيّة الدّين والأخلاق، " إنّ الفرق الحاسم بين الإنسان والحيوان ليس شيئًا جسميًّا ولا عقليًّا، إنّهُ فوق كلّ شيء أمرٌ روحيّ يكشفُ عن نفسهِ في وُجود ضمير دينيّ أو أخلاقيّ أو فنيّ. ومن ثَمَّ فإنّهُ لا يصحُّ التّسليم بأنّ ظهور الإنسان حدثَ في الزّمن الّذي بدأ يسيرُ قائمًا، أو عندما تطوّرت يداهُ أو لُغتهُ أو ذكاؤُهُ كما يقرّر العلم، ولكن ارتبطَ ظهور الإنسان بظهور أوّل ديانة فيها مُحرّمات" [44]. إنّ ما هُو مُشترك بين الإنسان والحيوان تؤكّدهُ المادّة والعلم، أمّا الّذي يفرّق بينهُما فهُو الدّين، وبقدرِ الإسهام الأصيل لداروين في الطّبيعة بإقامة الوحدة والاستمراريّة بين الحيوان والإنسان بقدر إسهام الدّين في الثّقافة بإقامة الاختلاف بينهُما، ثمَّ إنّ داروين قد جعل الإنسان واعيا بأصلهِ الحيوانيّ ولكن لم يجعل منهُ حيوانًا، وهذا الّذي يُفسّر لنا سبب نُشوء الأخلاق والأنظمة السّياسيّة في المُجتمعات الإنسانيّة ومن هنا فإنّ المجتمع الإنسانيّ برمّته في نظر بيقوفيتش عبارة عن " قطيع في شكل مُتحضّر، والحضارة هي يقظة الإنسان الّتي تنطلقُ مصحوبةً برفض المُحرّمات، القوّة فوق الطّبيعة، الحياة بالإحساسات وليس بالرّوح ".[45]

لم يَعُد مُمكنًا بعد الآن أن يكون الإنسان جزءً من نظام الطّبيعة، والمادّة والعلم وإنّما هُو جزءٌ من نظام الفنّ والدّين والأخلاق. وبعبارةٍ أخرى لم يفتقر العلم إلى الحضارة وإنّما للثّقافة والدّين والأخلاق جزءٌ منها، ولقد أخذ داروين على عاتقهِ تكريس الفَصل بين الإنسان والثّقافة بالوُقوف ضدّ فكرة الخلق. ثمُّ إنّهُ من النّاحية الواقعيّة ونحنُ نُشير إلى بعض مظاهر الحياة عند الإنسان البدائيّ والّتي حاول فيها بيقوفيتش تحليل البُعد الإنسانيّ كالتّضحية مثلًا وهي تمثّلُ أحد أهمّ المواقف الأخلاقيّة الّتي لا يمكن تفسيرها بواسطة المصلحة، وإنّهُ لشيءٌ مُمتع عندما نُقارنِ بينها وبين عيسى عليهِ السّلام: " على الرّغم من الكيفيّة الّتي انتهى بها عيسى فعليًّا، فإنّ الرّواية نفسُها عن المعاناة والتّضحية داخل عالم دينيّ حقيقيّ " [46]، فلأنّ مجتمع الإنسان البدائيّ حسب بيقوفيتش يوجدُ به أفضلُ تعبيرٍ عمّا سمّاهُ بالحياة الجوّانيّة وهي في أصلها موجودة في عالم آخر ليس من هذا العالم والّتي لم يعرف عنها إنسانُ داروين شيئًا، لأنّهُ من الأساس لا يملك أيّة قيم دينيّة أو أخلاقيّة أو فنّيّة أو تاريخيّة، وإنْ توهمنا أنّها موجودة فهي مُستمدّة من حُكم الطّبيعة وقوانين المادّة لا أكثر ولا أقل، وقد جاء هذا المجتمع ليؤكّد بالدّرجة الأولى على الاختلافات الموجودة بين الإنسان والحيوان يقولُ بيقوفيتش: " إنّ ظاهرة الحياة الجوّانيّة أو التّطلّع إلى السّماء – وهي ظاهرة مُلازمةٌ للإنسان غريبة عن الحيوان –، هذه الظّاهرة تظلُّ مُستعصيَّةً على أيّ تفسيرٍ منطقيّ، ويبدُو أنّها نزلت من السّماء " نزولًا حرفيًّا "، ولأنّها ليست نتاجًا للتّطوّر، فإنّها تقفُ مُتعاليّةً عنهُ، مُفارقةً لهُ ".[47]

وإنّ عبد الوهاب المسيري في وصفهِ طبيعة العلاقة بين الإنسان والطّبيعة لا من ناحية وضع الإنسان البدائيّ الّذي فسّر لنا وُجود حياة أخرى غير الّتي نعيشُها بواسطة الطّقوس والمحرّمات كما ذهب إلى ذلك بيقوفيتش بل من ناحية العقل وهُو يقذفُ بنا خارج حدود حياة الطّبيعة، قائلًا: " إنّ عقل الإنسان ليس لهُ أيّ فعاليّة، فوُجودُهُ ليس ضروريًّا لحركة الكون. بل إنّ العقل والخيال ومقدرة الإنسان على التّجاوُز والتّرميز والتّجريد تُشكّلُ عائقًا في طريقة مُحاولة الإنسان الإذعان للطّبيعة والتّحرّك معها والخضوع لحتمياتها " [48]، فمِن الجهة المُقابلة لإنسان داروين والطّبيعة وقد نسب إليه المسيري إدراك " السّطح بكفاءةٍ عالية، دون مُحاولة الغوص إلى باطن غير مادّي" [49] نجدُ الآليّة، الذّكاء، القوّة والمصلحة،الجشع والأنانيّة والقسوة وكائنًا بلا أشواق روحيّة عُليا ومشاعر دينيّة. وكلُّ التّناقُض من الجهة المُقابلة للمجتمعات القديمة عند بيقوفيتش نجدُ السُّمُو والرّفعة والتّجاوُز وأفكارًا أخرى رمزيّة ومُناقضة، عجيبة ومُثيرة، عالمٌ

مُشرَب بقدُرات وقوى مُتصارعة، تعبيرًا عن الحزن والأسى، المعاناة والخوف، النّدم والحنين، وأحيانًا الطّاعة والرّحمة، الإرادة والطّموح، الرّغبة، الانتصار والسّعادة ... لأنّها ببساطة شديدة تشكّلُ الموقف المُعتادَ والدّائم من العالم الّذي نحن فيه.

وعندما يقرّر بيقوفيتش أنّ أصل الإنسان هُو فعلٌ إلهيّ، " الإنسانُ كائنٌ ثنائيّ يتألّفُ من الجسد والرّوح وإنّ الجسد هُو مجرّدُ حاملٍ للرّوح، ولقد تطوّر الحاملُ ممَّا يعني أنّهُ أصبح لهُ تاريخ، ولكن لم تتطوّر الرّوح فلقد أملتها إرادةُ الله. وإنّ الجسد هُو مدارُ اهتمامِ العلم فيما يهتمُّ الدّين والفنّ والأخلاق بالجزء الثّاني " [50]، فإنّ المعنى النّهائيّ لفعل الخلق أيْ لمبدأ وشرف التّكريم الإلهيّ بجعل الإنسان إنسانًا لا حيوانًا وخليفة الله على الأرض، هو أنْ يكون الإنسان حرًّا ومُختارًا مُنذ اللّحظة الّتي أراد فيها الإنسانُ أيضا أن يكون إنسانًا، وقد اعتادَ النّاس أن ينسبُوا لأنفسهم إمّا الشّر وإمّا الخير. وفي هذا تأكيد على قيمة الإنسان العُليا، وعلى طبيعة خلقهُ المُزدوجة، وعلى دورِ الدّين في مُكابدة النّفس وجهادها الرّوحيّ، وكلّ ما يظهر من أمور المُكابدة والمُجاهدة الرّوحيّة يمكنُ أن نقولَ عنهُ أنّه إيمان حقيقيّ، وعلى أنّ الإثم والخطيئة هُما من صفات الرّوح الإنسانيّة وليس الحيوانيّة، " فالإنسان الحقّ هُو أكبر من القدّيس، وأنّ القدّيس هُو الإنسان الّذي حاولَ ربّما، ولكنّهُ لم ينجح في أن يكونَ إنسانًا كاملًا، ومن يقرأ حياة تولستوي فستَهُزُّهُ قصّة النّضال الّذي استمرّ ثمانينَ عامًا، والّذي شاركت فيهِ كلّ الفضائل والرّذائل"[51]، وبأنّ الحريّة جوهر الرّوح وهي من قَبيل الأشياء الّتي نُصادفُها في الإبداع الفنّي عند شكسبير مثلًا وليس عند فرويد. ليكتُبَ بيقوفيتش حينما يتعلّق الأمر بالخلق، وكأنّ الله لم يصنع فينا شيئًا أصيلًا سوى أنّهُ خلقنا، ولأنّ طريقة تفكير الله في الخلق هي طريقتُهُ في التّفكير في الحريّة بشكلٍ أساسيّ:

" البشر إمّا أخيار وإمّا أشرار، ولكنّهُم ليسُوا أبرياء، وقد يكونُ هذا هُو المعنى النّهائيّ للقصّة الإنجيليّة عن هبوط الإنسان والخطيئة الأولى. فمِن اللّحظة الّتي طُرِدَ فيها آدمُ (الإنسان) من الجنّة، لم يتخلّص من الحريّة ولم يهرُب من المأساة، فهُو لا يستطيعُ أن يكون بريئًا كالحيوان أو الملاك، وإنّما كان عليهِ أن يختار، أنْ يستخدمَ حرّيتهُ في أنْ يكون خيّرًا أو شرّيرًا، باختصار أن يكون إنسانًا. هذه القدرة الاختيار بصرفِ النّظر عن النّتائج، هي أعلى شكل من أشكال الوُجود المُمكن في هذا الكون ".[52]

ومن هذا المنظُور يمكنُ القول، إنّ بيقوفيتش يُجادلُ عن الأخلاق لأنّ منبعها الدّين، ولأنّ الدّين لم يفقد معناهُ بالنّسبة للأخلاق باعتبارهِ الفعل المُؤسّس لها. فهو يعيدُ على الدّوام تسوية وضع الإنسان على الأرض بِما يتلاءم مع مضامينه أمام كلّ مسؤوليّة أخلاقيّة، ونحنُ مُلزمون بطريقةٍ أو بأخرى على تحمّل نتائج أفعالنا وهي تُلقي بثقلُها علينا في كلّ مرّة نكون فيها أمام اختيارات صعبة في الحياة، وعندما نلتمس الأخلاق المشروطة بالمسؤوليّة فإنّ بيقوفيتش يأتي لِيُغيّر من مفهوم الدّين أوّلًا ومن علاقة الإنسان بالدّين ثانيًا، بمنحهِ أسلوبًا ومعنًى جديدًا في التّعامل معنا لم يَعد فيه مُجرّد تعاليم نزلت من السّماء بل بوصفهِ بُؤرة شبه نفسيّة لإعادة الضّبط الأخلاقيّ ولإشاعة الحياة والنّشاط بين النّاس، وفي هذا الصّدد يقولُ بيقوفيتش: " الدّين هُو انقلابٌ جذريّ، ومخرجُ الإنسان من الحالة غير الإنسانيّة ولكن على خلاف الثّورة، والّتي تُشكّلُ مخرجًا موضوعيًّا، فإنّ الدّين هُو انقلابٌ في الإنسان – إمكانيّة ذاتيّة " [53]. ولمّا كان الدّين يخصُّ الفرد لأنّهُ أضحى مسألة مُتعلّقة بالحرّيّة فقد تمكّن الإنسان بالإرادة والقوّة المُبدعة الخلّاقة من أنْ يضعَ بصمتَهُ في مجرى التّاريخ وأحداثه.

وكيف يمكنُ للأخلاق أن تكونَ فعلَ الدّين إنْ لم تكُن أثرًا في النّفس، لأنّهُ من النّاحية النّظرية والواقعيّة هناك ما يُفرّق ويجمع بينهُما معًا. فالأخلاق كمبدأ لا يمكن وُجودُها بغيرِ دين، أمّا الأخلاق كممارسة أو حالة مُعيّنة من السّلوك، فإنّها لا تعتمدُ بطريقٍ مباشر على التّديُّن، والحجّة الّتي تربط بينهُما معًا هي العالم الآخر، العالمُ الأسمى، فلأنّهُ عالمٌ آخر هُو عالمٌ دينيّ، ولأنّهُ عالمٌ أسمى هُو عالمٌ أخلاقيّ.[54]

والأخلاق هي فقط مقطوعة عن قواعد السّلوك الّتي تحدّد علاقتنا بالمجتمع، وعن الإطار المادّي الّذي يجعل من الإنسان خاضعًا لمعايير المنفعة المادّيّة. حتّى إذا ما تعزّز إيمان الفرد بوُجودِ عالمٍ آخر أو بالخلود بعد الموت كفكرةٍ دينيّة مصدرُها الله، فإنّ الأخلاق تبدأُ بمُكاشفة معناها الحقيقي الّذي هُو في معنى وُجود الله الّذي بفضلهِ نُدرك أنّ البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم هُم مُتساوُون، وأنّهم من طبيعة واحدة وأصلٍ واحد، ولولَا الله لمَا كانَ الإنسان. فإنّ " العالم وحياتي هما رهنُ الله " [55] كما يقولُ لويجي جوساني، حقيقةٌ لا يمكنُ تحطيمُها بأيّ شكلٍ كان، بل إنّها تفتحُ اطِّرادًا أسئلةً تُثيرُ العقل، تُلخِّصُ مُجملَ جهد الإنسان في مُحاولةِ معرفة الله، وإنّ " الإله الّذي صنع العالم وكلَّ ما فيهِ هُو ربُّ السّماء والأرض، لا يسكُنُ في هياكلَ شيّدتها أيدي البشر" [56]. وفي اللّحظة الّتي يُطابقُ اللهُ فيها العقل، فإنّهَ يهوي

في ثنايا الفكرة الّتي يختارُها عنهُ الأفراد بأنفُسهم. وبقدرِ ما يفسّرُ النّاس سؤال " ما هُو، ومن هُو الله؟ " بأفكارهم ويُشوّهونهُ بقدرِ ما يميلون إلى الاعتراف بفساد الفهم الإنسانيّ وأحكامهُ الخاطئة، والفهمُ قارنهُ بالّذي عند فيورباخ " يأخذُ قيلولةً على وسادةِ الخيال النّاعمة " (57)، والأهمُّ من ذلكَ بكثيرٍ بقدرِ ما يعلُو الإلهيّ يتدنّى الإنسانيّ، ولهذا " كانَ ضروريًّا تلقينُ النّاس الحقيقة الإلهيّة بوحيٍّ إلهيّ " (58)، كما يقولُ جوساني.

ولأنّ إنسانًا وُجِدَ بشكلٍ مُستَقلٍ عن عمليّة التّطوّر وعلى نحوٍ أساسيّ غيرُ مُستقلٍ عنِ الخلق، ولأنّ جوهر الخلق هُو في المُساواة الّتي هي من طبيعةٍ إلهيّة، فهُو في نهاية التّحليل الأخير وحدة تجمع بين مفهوميْ الدّوافع الطّبيعيّة والدّوافع الأخلاقيّة، المتطلّبات المادّيَّة والمتطلّبات الرّوحيّة. إنّ الإنسان حسب بيقوفيتش لا هُو على نموذج عيسى عليهِ السّلام، وفي هذا موقفٌ صريح على أنّهُ لا يمكنُ أن يعيش وِفقًا لنظام التّعاليم المسيحيّة وهي غارقة في مثاليّةٍ طافحة وإلّا كان الإنسانُ فريسةً لمشاعر الإحباط والألم والاضطرابات العُصابيَّة والمفاسد الأخلاقيّة كالزّنا النّاتج عن مطلب العفّة والكبت في المسيحيّة. ولكن بسببِ التّناقض البيّنْ بين عالم الواقع وعالم المثال، بين عالم المادّة وعالم الضّمير، عالم الدّراما والطّوبْيا فإنّهُ لا يمكن العيش كذلك خلافًا لعيسى في الوقت الّذي يكونُ فيه الإنسان عبارة عن حقيقةً بيولوجيّة، مُجرّدة من خصائصها الإنسانيّة تعني مجموع الإمكانيّات والقُدرُات الّتي تجعلُهُ مُختلفًا عن باقي الكائنات الحيّة، بسبب الحضارة وقد أورثتهُ الكثير من الأحلام عن السّعادة والقوّة والمجد والثّراء مُتوهمًا تحقيقها.

وحتّى يتمكّن الإنسان من فضّ هذا الصّراع فإنّهُ لا ينبغي أن ينشطرَ إلى قوّتيْنِ مُتصارعتيْنِ، بل عليهِ أنْ يتّخذَ موقعًا بين هذيْنِ الجانبَيْنِ المُتضادَّيْنِ لتحقيق التّوازن في الحياة على المستوى الشّخصيّ والاجتماعيّ، الدّينيّ والدّنيويّ، وفي توفير التّوازن بين الجسم والرّوح. ومن هنا فإنّ الإنسان المُتخيّل على هذا النّحو عند بيقوفيتش هُو نموذَج الإنسان الكامل، الّذي فيهِ من روح الله ومن روح العالم والطّبيعة وفيهِ من نفسهِ على إثرِ ما قالهُ جوساني " إنّ ما يسعى إليهِ الإنسانُ من اللّذات هُو لا مُتناهي، وما من أحدٍ يرفضُ أبدًا الأمل بمتابعة هذهِ اللّانهاية " (59)، والّذي نجدُ لهُ صدًّى كبيرًا في أعمال نقيب العطّاس وغيرهُ من مُفكّري الإسلام مع طرحهِ في سياقٍ مُختلف، ليأتي الإسلام مُؤكّدًا حقيقتَهُ، ولكنّهُ بلغَ حدًّا تمثّلَ في حياة الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

ولأنّ الإسلام يستنهضُ الجانبيْنِ معًا ويُكامِلُ بينهُما، لنرى أنّ بيقوفيتش ينسحبُ لإظهارِ حقيقةٍ هائلة عن الإسلام والحياة والّتي لا مكان فيها لمُقاومة الإنسان: " الحياة في الإسلام يحكُمها عاملانِ مُتكاملانِ: أحدُهما الرّغبة الطّبيعيّة في السّعادة والقوّة، والثّاني الكمال الأخلاقيّ (أو الخلق الدّائم للذّات). هذان العاملانِ يتعارضانِ، ويطرُد أحدُهُما الآخر في إطار المنطق النّظريّ فقط، ولكنّهُما يتآزرانِ بطرُقٍ عديدةٍ في حياتنا وأمامَ أعيُننا. وهذه إمكانيّة مُنِحت فقط للإنسان. ومن خلالها يتمُّ الحكمُ عليهِ " [60]. والمسيحيّة قبل قرون شوّهت المفهوم عن الإنسان بإحلالها جوهر الله في جوهر الإنسان في شكل هيئة المسيح (الإنسان / الإله). ثمّ إنّ بيقوفيتش سمح لنفسهِ بسببِ تمايُزِهِ هُو الأخر عن الطّبيعة وعن الله بتوثيق هذه الحقيقة قائلًا: "لم تستطع المسيحيّة أن تتقبّل فكرة أنْ يظلّ الإنسان الكامل إنسانًا. ومن ثَمَّ استنتج المسيحيون من كلامِ عيسى فكرة (الإله / الإنسان)، واعتبروا عيسى ابنًا لله. ولكنّ محمّدًا ظلّ إنسانًا فقط، وإلّا أصبح زيادةً لا ضرورةَ لها. لقد أعطى محمّد (ص) المُثُل الأعلى للإنسان والجندي في الوقتِ نفسه. أمّا عيسى عليه السّلام، فقد خلّف انطباعًا ملائكيّا ".[61]

في المسيحيّة إذًا، لا يوجد مفهوم واضح لا عنِ الألوهيَّة ولا عنِ الإنسان كما في الإسلام، ولأنّ الله الّذي هُو عندنا ربُّ العباد يستحقُ الحمد والثّناء بكلّ صفات التّقديس، فهُو في المسيحيّة أبْ ومحبّة، ولأنّ المسيحيّة تهدفُ فقط إلى تعميق الجانب الجوّانيّ للحياة الإنسانيّة الّذي هُو أساس حرّية الأفراد في ممارسة المُعتقد الدّينيّ أم لا، فإنّ الإسلام يُضيفُ إليهما الجانب البرانيّ كما يؤكّد بيقوفيتش.

وحدهُ الله ليس كالإنسان بسبب خاصّيّته اللّامتناهية في الوُجود. ولكنْ، وحدهُ الإنسان متى تدفّق اللهُ فيهِ، فإنّهُ يحتفظُ بأثرٍ مفتوحٍ في بناءِ هذهِ اللّحظة المسحورة في الحياة. وما مِن أحدٍ أبدًا يرفضُ الإنسانَ في تماهيهِ الكلّيّ والمُعتادِ بالحياة، وماهي الحياةُ إنْ لم يكُن فيها من الوِحدةِ المُنتصبَةِ والفعليّة، غيرِ المقطوعة، الفريدة، والنّقيّة مع الإسلام، ليكونَ هُو نفسُهُ – الإسلام – مخرجًا موضوعيًّا للإنسان وممّا هُو فيهِ. ولأنّهُ من السّذاجة أن يُختمَ سؤالُ الإنسان عند بيقوفيتش من غيرِ أن نعرض شيئًا مُثبتًا عندهُ عن الإنسان، وليس أفضلُ منهُ أن يكونَ مُسلمًا:

" ليس المُسلمون قدِّيسون عندما يُصلُّون ويصومون. إنّهم أناسٌ عاديّون – رجالًا ونساءً – يحلمُون بالحبّ ومُتَع الحياة، ومع ذلك فهُم إنسانيّونَ إلى النّخاع، يُشاركون في الحياة الواقعيّة ويعودونَ إليها دائمًا. إنّهُم لا يعتزلونَ في الكُهوف بعيدًا عن المجتمع ولا يُهملونَ أنفسهُم. إنّهُم لا يُسلِّمونَ أنفُسهم ليكونوا تحت رحمة أعدائهم، ولا يرفضون التّمتُّع بالطّيّبات الّتي رزقهُم اللهُ بها. إنّ المسلمين لا يعتبرون الحرّيّة الجوّانيّة كافيّة، فكلُّ مؤمنٍ يستمتعُ بهذا النّوع من الحرّيّة. ولكنّهم يحرِصُون على الحرّيّة المادّيّة ولا يرضوْن بأن يكونوا عبيدًا ".[62]

3: منهج التّكامُل عند بيقوفيتش في رسم مفهوم جديد للقرآن الكريم

وقد أصبحَ الإسلامُ عند بيقوفيتش، الدّين الّذي يجمعُ بين دفَّتَيْهِ أكثرَ الأطراف تنافُرًا وتعارُضًا، ولمَّا كانَت الثّنائيّة أو المنهج التّكامليّ عندَهُ هُو اللّحظة الفارقة لحضور الرّوح والمادّة معًا، وبما استلزمهُ من حقُّ القراءةُ الرَّصينة لليهوديّة والمسيحيَّة، فإنَّهُ يَتتبَّعُ هذا الحضورَ ذاتهُ حتَّى في القرآن الكريم وقد نسبَ إليهِ الإلهام والخبرة، التَّفكير والمُمارسة، الفكر والحياة، من أجلِ تكوينِ فكرةٍ أكثرَ وُضوحًا وتكامُلًا عنهُ.

ونتوقّفُ هنا كيْ نُشير إلى كيف يُعيد بيقوفيتش إنجاز الثُّنائيَّة في مفهوم القرآن؟. وحتّى يتمكّن بيقوفيتش نفسُهُ من الإجابة عن هذا السّؤال فهُو يدعونا دعوةً من مُفكِّرٍ أوروبيٍّ بروحٍ إسلاميَّة إلى الغوص في مفهوم الآيات واستجلاءِ معناها ودلالتها إلزامًا ومُطالبةً، ولكنَّ إنسانًا واحدًا أو أكثر دأبَ في حياتهِ فقط على شيءٍ من القراءة العابرة للقرآن لَهُوَ قادرٌ على أن يجعلَ النّاس والحياة في كفّة والقرآن في كفّةٍ أخرى تمامًا وإنّ الثّورة المُقبلة لَيجبُ أنْ تكونَ ثورةً دينيّة ترفعُ من شأنِ الإسلام والمسلمين، وبأنَّ الإسلام الَّذي لا يستطيع إحياء قُدُرات الأفراد فهُو دينٌ خامل، ولأنَّ المُجتمعات العاجزة عن التَّدينُ هي مُجتمعات ضعيفة في روحها، قويَّة في مادّيتها لا أكثر ولا أقل، إذا ما أرادَ الإسلامُ فعلًا استكمالَ دوْرِهِ وأثرِهِ في التّاريخ والَّذي أنحزهُ منذ قرونٍ خلَت:

" أنظروا إلى واقعنا لم يعُد هناك ذلك الصّوتُ المدَوّي " إقرأ "، بل تحوَّلَ إلى " أُتلُ "، فلا يقدرُ العربيُّ ولا العجميُّ على الغوْصِ في معاني الآيات، لأنَّهُ في انسيَابِ شلَّالاتِ التِّلاوةِ النَّديَّة لم يعُد أحدٌ قادرٌ على الإصغاء إلى تلك الكلمات القرآنيّة الصّارمة الّتي تدعُو وتُذكِّرُ في

لحظةٍ، ثمَّ تتوعَّدُ وتُرعدُ في لحظةٍ أخرى، ولكنَّها دائمًا بصرفِ النَّظرِ عن ذلك، تُطالبُنا بتغيير حياة الإنسان جذريًّا ".[63]

ولكن، لنْ يتلاشى شيءٌ أبدًا من قصورِ المعنى عند الإنسان، إلَّا على النَّحوِ الَّذي نتمكَّنُ فيه من تغيير طريقتنا في فهمِ القرآن، فهمًا فيما يجبُ أنْ نُموْضعَهُ في مستوى العقلانيَّة المحض والوعي المحض بأنَّ " القرآنُ مُستمرٌ بثباتٍ يكرّرُ دعواهُ ذاتُ الجانبيْنِ مُعطيًا إيّاها صيغةً جديدة: هناك دعوةٌ لربط التّأمّل بالملاحظة. الأوّل دين، والثّاني على الأرجح إرهاصاتُ علم " [64]. وإنَّ ملاحظة الطَّبيعة حسب بيقوفيتش هي تجربة لا يعيشُها الإنسان من الدَّاخل تأمُّلًا، وتدبُّرًا، وتفكُّرًا، شوْقًا وإعجابًا البَتَّة وإنَّما هي أيضا تجربة من الخارج، ولأنَّ الدَّور الحقيقيّ للإنسانيَّة هُو في استكشاف واستطلاع الطَّبيعة الَّتي سخَّرها الله لنا.

ولأنَّ الحكمة من الخلق ومن سجود الملائكة للإنسان هي في تنميّة خصال الإرادة والوعي والحرّيَّة والمُثُل والخلاقيَّة في الإنسان بالقدرة على تطويع الطَّبيعة والسيطرة عليها، وإنَّ مجموع هذه الخصائص هي الَّتي يشترك فيها الإنسان مع الله كما يرى علي شريعتي وهي " من تجعلُهُ مسؤولًا أمام هذه الإرادة الواعيَّة الخلاقيَّة المُطَّلعة والمافوق إنسانيَّة، أيْ الشُّعور الَّذي تنبعثُ منهُ مُعجزة الحركة والنُّظام والحياة ".[65]

فالخلافةُ إذًا حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوَّة، وهي حركةٌ لا توقُّفَ فيها لأنَّها مُتَّجهة نحو المطلق، وأيُّ هدفٍ آخر سوى المطلق تباركَ وتعالى سوف يكونُ هدفًا محدودًا وبالتَّالي سوف يُجمّدُ الحركة ويُوقِفُ عمليَّة النُّمو في خلافة الإنسان.[66]

وإنَّ أسلوب القرآن في تأكيد هذه الحقيقة دون نفيِها، فيما يصفهُ بيقوفيتش بقولهِ: " كثيرٌ من أوْصاف القرآن على قدرٍ كبير من الشَّاعريَّة " [67] هُو على وجهِ التَّحديد من دفع بعلي عزّت إلى إلغاء التَّمايُز بين الطَّبيعة والله وبين الطَّبيعة والإنسان. وفيما يلي سوف نقتبسُ بعضًا من الآيْ الَّتي قام بيقوفيتش ببسطها عن سابق اختيار في كتابهِ الإسلام بين الشَّرق والغرب، والَّتي لابُدَّ أنَّهُ اقتبسها هُو الآخرُ عن قصدٍ لِيبيّنُ على ضوئها إعجاز الله في الطَّبيعة، وبأنَّ الطَّبيعة ليست فارغة دائمًا من معناها، ولا تنتمي فحسب إلى ذلك الأُفق الوُجوديّ المُطلق الَّذي يسمُو عن وُجود الإنسان بل محورُها هُو الإنسان:

﴿ إنَّ في خلقِ السَّماواتِ والأرض واختلافِ اللَّيلِ والنَّهار والفُلكِ الَّتي تجري في البحر بِما ينفعُ النَّاس وما أنزلَ اللَّهُ من السَّماءِ من مَّاءٍ فأحيا بهِ الأرض بعد موتها وبثَّ فيها من كلِّ دابَّةٍ وتصريفِ الرِّياحِ والسَّحابِ المُسخَّرِ بين السَّماءِ والأرض لآياتٍ لقوْمٍ يعقلون ﴾ البقرة 164.

﴿ أفلا ينظرونَ إلى الابلِ كيف خُلِقت * وإلى السَّماءِ كيف رُفِعت * وإلى الجبالِ كيف نُصِبَت* وإلى الأرضِ كيف سُطِحَت ﴾ الغاشيَّة 17، 20.

﴿ أَوَلَمْ يروْا إلى الأرضِ كم أنْبتْنا فيها من كلِّ زوْجٍ كريم * إنَّ في ذلكَ لآيةً وما كانَ أكثرُهُم مُؤمنين ﴾ الشُّعراء 07، 08.

وحسب بيقوفيتش هناك من الأمثلة ما لا يُعدُّ ولا يُحصى في تاريخ الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة عن دوْر الدِّين في تشكيل معالِم الحضارة عند المسلمين وتحديد علُومهِم، " وإنَّ علوم المسلمين ازدهرت بين الشُّعوب الواقعة تحت حُكمهِم " [68]، وأنَّ توجُّه الدِّين نحو الطَّبيعة وتفاعُلُ الإنسان الإيجابيّ مع العالم الطَّبيعيّ هُو نتيجة مُباشرة وجُدُّ طبيعيَّة لتأثير القرآن، فهُوَ يقول: " اقتربَ تقويمُ الخيَّام من الدِّقة الَّتي يتميَّزُ بها التَّقويم الجريجوري الَّذي تستخدمهُ أوروبا حتَّى اليوم. أمَّا قوائمُ تُوليدُو الَّتي تُنسبُ إلى مُؤلِّفها إبراهيم الزركلي وتختصُّ بدراسة حركات الكواكب فقد ظلَّت لفترةٍ طويلة من الزَّمن أساس علم الفلك في أوروبا. وأعلنَ البيروني أنَّ الأرض تدورُ حولَ محورها أمام الشَّمس (وليست الشَّمس هي الَّتي تدور حول الأرض كما كان شائعًا قبلَهُ). وذهبَ ابنُ باجة إلى أنَّ مدارات الكواكب بيْضويَّة وليست دائريَّة ".[69]

ثمَّ إنَّ الوحدة الطَّبيعيَّة بين الدِّين والعلم لَتظهرُ أيضًا في تأسيس ما سُمِيَ بالمسجدرَسة، وهي ذلك البناء المُعبِّر عن التحام المسجد بالمدرسة، والعبادة بالعلم، من خلال الوُقوف على آراء جاك رسلر Jacque Risler بهذا الصَّدد: " يرجعُ أوَّلُ قرارٍ لِبناء المدارس قُربَ المساجد إلى الخليفة الثَّاني عمر بن الخطَّاب (رضي اللَّهُ عنهُ). وقد تكرَّر الأمرُ بذلك في عهد الخليفة هارون الرَّشيد (786 / 808) ولم تنفصل المدارس عن المساجد إلَّا بعد ذلكَ بعهدٍ طويل، وذلكَ عندما أُنشِئت المدرسة النِّظاميَّة في بغداد. ومع ذلك فقد استمرَّت البرامج الدِّراسيَّة قائمة على مبدأ " الوِحدة ثنائيَّة القُطب " ".[70]

ولاعتباراتْ تاريخيَّة فقد تمكَّنَ بيقوفيتش من أنْ يَصلَ إلى مفهومٍ للعلاقةِ بين العلم والدِّين مُختلف عن ذلكَ الَّذي نجدُهُ في عصر النَّهضة الأوروبيَّة، حينما ظهرَ العلم مُنفصلًا عن

الدِّين، ولقد أخذَ هذا الانفصال أشكالًا مُختلفة في طريقة التَّعبير عن العداء والخِصَام من خلال مُعارضة الكنيسة لرِجال العلم من أمثال غاليلي وكبلر... هؤلاء الَّذين واجهُوا مصيرًا مُشتركًا إمَّا بإحراقِ كُتُبهم وإمَّا بإنهاء حياتهم. ثمَّ إنَّ كلّ من يكرِّس جُهدهُ لخدمة سوى العلم يدخل في علاقة تبذُل نفس قوَّة عداء الكنيسة للعلم.

فنحنُ هُنا لا نرُومُ مجرَّد الإشارة إلى الصِّراع الَّذي وَسَمَ مسيرة العلم والدِّين في أوروبا نظرًا لِكونهِ حدث لأسبابٍ مفهومةٍ ومعقولةٍ أيضًا لا ندَّعي رفضها أو قَبُولَها، ولا حتَّى الخوْض في تفاصيلها، وإنَّما في التَّعامُل مع وِجهَة النَّظر القائلة أنَّ بيقوفيتش قد وَضعَ الوِحدة ما بين الدين والعلم في سياق النِّظام الرُّوحيّ والنِّظام الطَّبيعيّ أوَّلًا، وفي سياق النِّظام اللُّغويّ للنَّص وللنِّظام الثَّقافيَّ السَّائد ثانيًا. وإنَّ مجموعةً من البشر لا يستطيعون القيام بالتَّغيير في ثقافةٍ ما من دون النَّص الَّذي ينتمُون إليه واعتبرُوهُ نصًّا خاصًّا بهم، والنَّصُ الحقّ كما أكَّدَ على ذلك حامد أبو زيد " لا يفعلُ وحدَهُ بل تتحقَّقُ فعاليَتهُ بالإنسان الَّذي كان بالنِّسبةِ إلية رسالةً وبلاغًا".(71)

وما يجوزُ أن يُفهَمَ من هذا كلِّهِ، أنَّ تقدُّمنا يجبُ أن يكون على الوجه الَّذي يُريدهُ لنا القرآن، وإنَّ هذا لَيعني أنَّ الإنسان كما أكَّد بيقوفيتش يَستحيلُ أن يكون مُسلمًا ويبقى مُتخلِّفًا، "وأنَّ كلّ مُسلم مُطالَب بأن يكونَ مُشاركًا فعَّالًا في النَّهضة " (72). وإنَّ الدَّعوة إلى بناء الحضارة هي من الأعمدة الأساسيَّة الَّتي ارتكزَ عليها النَّص القرآنيّ. لقد أمرَ الإسلامُ الإنسانَ بالقراءة " إقرأ باسمِ ربِّك الَّذي خلق "، واحتوى شُعوبًا كاملة بقوَّة الدِّين والعلم، بل " كان يحكُمُ العالم خمسمائة سنة (من 700 / 1200) بمَحض تفوُّقهِ الحضاريّ على الأمم الآخرى: كان الخليفة النَّاصر في مدينة مُرَّاكش يتبَاحث مع الفيلسوف ابن رُشد في فكر أرسطو وأفلاطون، في وقتٍ كان أُمراء ونُبلاء الدُّوَل الغربيَّة يتفاخرون بأنَّهُم لا يعرفون القراءة أو الكتابة ".(73)

فالدِّين لم يتعارض أبدًا مع العلم، ولعلَّ هذا ما قصدهَ ألبرت أنشتاين Albert Einstein بقولهِ " أيَّةُ رغبةٍ مُتأجِّجة للفهم، لا تُكوِّنُ سوى بعض الأشعة الحقيقيَّة للعظمة البادية في النِّظام المُدهش للكون الَّذي سيطرَ على كيبلر ونيوتن كيْما يستطيعُوا من خلال عمل مُنعزل لِسنواتٍ طويلة ترتيب، وتنسيق ميكانيكا السَّماء" (74)، وبأنَّ الدِّين هُو من يصنع تاريخنا وثقافتنا، حاضرنا ومُستقبلنا، بل من أجل عيْش حياة أفضل كيْما نتمكَّن من الخروج من حياة

البُؤس، ولإيقاظ الشُّعور الجمعي كذلك بالاعتقاد في أهمِّيَّة الدِّين والعلم بالنِّسبة للإنسان والحياة. وإنَّ تحقُّق الإنسان كما يُشيرُ إلى ذلك بيقوفيتش " ليس في حاجة إلى أن يرفض الدِّين من أجل العلم، أو يتخلَّى عن النِّضال في سبيل حياة أفضل من الدِّين. إنَّ الأهمِّيَّة البالغة للإسلام تكمُنُ في حقيقة أنَّهُ لم يُغفل وُجود المعاناة، وضرورة النِّضال ضدَّ المعاناة وهذا هُو المحك الحاسم في التَّاريخ الإنسانيّ ".(75)

وفي الواقع، كلُّ تعامُلٍ مع مفهوم الطَّبيعة في القرآن باعتبارهِ ما يمنحُ التَّوجُّه نحو بناء الحضارة واقعيَّةً خاصَّة عند بيقوفيتش، فإنّهُ لا يستطيعُ فرضَ نفسهِ على القرآن زمنًا طويلًا، ولأنَّ ما يُزوِّدُنا به القرآنُ بوَفرةٍ أكثرُ من إدراك العلاقة مع العالم الخارجيّ إنَّما هُو تلك الحقائق النَّابضة بالحياة والَّتي ستُحدِّدُ لاحقًا مصير الفرد في المجتمع. والقرآن حينما أقرَّ بعضًا من الأمور المُتعلِّقة بالقصاص وتحريم الخمر والزِّنا والعفو عند المقدرة ... إضافةً إلى الأحكام المتعلِّقة بها، فإنَّهُ كان يضعُ قوانين سياسيَّة واجتماعيَّة وأخلاقيَّة دينيَّة لتنظيم شؤون الأفراد وسلوكهم في المجتمع:

" ويتضمّنُ القرآنُ الكريم – وينبغي أن يتضمّن – الحقائق الأساسيّة فقط الّتي توجِّهُ سلوك الإنسان وتحدِّدُ مصيرهُ في هذا العالم. وهذهِ الحقائق هي من القضايا الدّينيّة والأخلاقيّة، والّتي تمثِّلُ ثوابت الحياة الإنسانيّة – بخلافِ القضايا الّتي تتعلّقُ تعلُّقًا مباشرًا بالتّقدّم – ولا يمكنُ لأيّ تقدُّمٍ أن يُلغيها أو يتجاوزها ".(76)

ولِتقريب الصُّورة فإنَّ بيقوفيتش يَسرُد علينا الآية رقم 178 من سورة البقرة المُتعلِّقة بالقصاص: ﴿ يا أيُّها الَّذينَ آمنُوا كُتِبَ عليكُمُ القصاصُ في القتلى ﴾، إلى جانب الآية رقم 40 من سورة الشُّورى الَّتي تدعُو إلى الصَّفح والعفوْ: ﴿ وجزاءُ سيِّئةٍ سيِّئةٌ مثلُها * فمَن عفا وأصلحَ فأجرُهُ على اللَّه إنَّ اللَّه لا يُحبُّ الظَّالمين ﴾.

إنَّ هذهِ الآية تُعبِّرُ عن مبدإٍ أخلاقيٍّ ودينيٍّ، ودُنيَوِي أيضًا، وهي تتضمَّنُ مقولَتَيْنِ أساسيَّتَيْنِ، وقِسْ على ذلكَ جميع الآيات الَّتي تتحدَّث عن الجهاد، وآيات ردِّ العُدوان والظُّلم، وهُما:

الأوَّل: أنَّ اللَّه لا يُطالبُنا بأمرٍ واحدٍ، وإنَّما بأمرَيْنِ معًا. فهُو لا يُطالبُنا بالقصاص فقط ولا بالعفوْ فقط والعكسُ صحيح، كما لا يفرض علينا السَّعي للآخرة وحدَها دون السَّعي لهذهِ

الدُّنيا. آنَّ كما الإيمان حسب بيقوفيتش لا يتحقَّق في المسلمين الَّذين لا يعرفون غير العقاب لأنَّهُم لم يعفُوا، كما لا يتحقَّق كمال الإيمان في الَّذين لا يعلمُون غير العفو ولا يُجازوْنَ عن سيِّئةٍ سيِّئةٌ مثلُها. فالمُسلم الكامل هُو الَّذي يعرفُ مقدرًا مُعتدلًا للأمريْنِ معًا.(77)

ولهذا فقد أجازَ الشَّرع القصاص، وطُرُقًا أخرى من أشكال العقوبة كقطع اليد، والجَلد عند الزِّنا ... لردع الجاني وتسوية سلُوكه، ومن أجل ألَّا يقع النَّاس في مِثل الَّذي وقعَ فيهِ غيرُهُم من المفاسد والجرائم ولإرساء قواعد النِّظام والسَّلامة بين الأفراد. ولهذا فإنَّ جميع العقوبات الشَّرعيَّة الَّتي يأمُر بها الدِّين " ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لِكوْنِ المصلحة هي المقصودة في شرعها " (78). ومن ناحيَّتهِ أيضًا فقد أجازَ العفوَ والشَّفاعة في إقامة الحدود رحمةً بالنَّاس وحتَّى لا تشيع الفاحشة بيْنَهُم.

<u>الثَّاني</u>: أنَّ القرآن كلٌّ لا يتجزَّأ، وكلُّ آيةٍ قرآنيَّة مُنفردة أو مُقتضبة من السِّياق العامّ لا تقدِّمُ حقًّا كاملًا، بل تقدِّمُ جُزءًا منهِ، لأنَّ القرآن فقط إذا ما أُخذَ كاملًا يُعطينا الحقَّ كاملًا (79). وأنَّ كلّ قراءة جديد للقرآن تحتاج إلى فاصل ضروريّ للتَّفكير في الآيات الَّتي كُنَّا قد غفلنا عن معناها سابقًا.

ثمَّ إنَّ المنظور اللَّاتجزيئيّ للقرآن، والقراءة الدَّائمة الَّتي تكشف في كلّ يوم عن معنًى جديد، والَّذي يظهرُ بجلاء في طريقة تأثير القرآن على الذَّات والعالم من حولنا، يُعدُّ بمثابة الإجابة عن ذلك السُّؤال الَّذي طرحهُ بيقوفيتش في فترة من فترات حياتهِ اللَّاحقة فيما بعد وفاة الوالدة: " عندما انتقلت أمِّي إلى رحمة الله، وكان قلبي يعتصرُ ألمًا وحزنًا، كُنتُ لا أُفارقُ سورة الفجر، وأقفُ دائمًا عند هذهِ الآية البديعة ﴿ يا أيَّتُها النَّفسُ المطمئنَّة * إرجعي إلى ربِّكِ راضيَّةً مرضيَّةً ... (28 / 30)﴾ ففي كلِّ مرَّةٍ كانت عيْنيَ تذرُفُ دمعًا، ولكنِّني لم أجِد سِلوانًا خيْرًا من هذهِ الآية الكريمة، وكنتُ أتساءل: من يُمكنهُ أن يُقدِّمَ للإنسان كلمةَ عزاءٍ أبلغُ من هذهِ الكلمات، إذا قُدِّرَ لهُ أن يُقبِّلَ وجهَ ولدهِ الميِّت " (80) <u>كيف يجب أن نقرأ القرآن فعلًا</u> ؟، بل أصبحنا على يقينٍ بأنَّهُ نتيجة لِحرص بيقوفيتش الشَّديد على ضرورة تواجُد القرآن في حياتهِ.

إنَّ التَّركيب واضح جدًّا بالنِّسبة لبيقوفيتش، والقرآن يسعى دائمًا إلى تحقيق عالَمَيْن: خارجيّ وداخليّ، أخلاقيّ ودينيّ، روحيّ ومادّيّ. فيُمكنُ تعريفُ القرآن بهذهِ الثُّنائيَّة فقط لأنَّهُ يُطالبُنا بالامتثال لله وللطَّبيعة، وللعبادة وللعمل، للدُّنيا والآخرة. ومن هذا المُنطلق تبلوَرت تلك

الحقيقة في التَّاريخ الإنسانيّ، الحقيقة القائلة بأنَّ القرآن قد تميَّزَ فعلًا عن التَّوراة والإنجيل، بظهور النِّظام الَّذي يحتضن الحياة بكلّ جوانبها ويحترم جميع أشكال الحياة على الأرض.

خاتمة: وفيما يلي عرضٌ لأهمّ النّتائج الّتي توصَّلَ إليها البحث:

- إنّ منهج الثّنائيّة بين الرّوحيّ والمادّيّ عند عليّ عزّت بيقوفيتش هُو منهجٌ علميّ وعملٌ جهيد قائمَ على طريقة التّحليل والاستدلال والتّفكيك والنّقد والمقارنة في محاولة استيعاب الأفكار والرّؤى والنّظريّات الّتي استقرّت في الأذهان منذُ زمنٍ طويل، وإنْ كان منهجا قد أظهرَ لنا الموقف من الغرب وحضارتهِ بالدّرجة الأولى حيثُ الجانب المادّيّ من بين ثوابتهِ الرّاسخة في التّفكير والممارسة والمعاملة، فهُو واحدٌ من بين المناهج الّتي يمكن أن نتلقّاها ونعثرُ عليها عند رجلٍ سياسيٍّ وقائدٍ حربيّ مُحنّك وزِدْ على ذلكَ فيلسوف ومُفكّر إسلاميّ، كان أكثرَ منّا عُمقًا وتفرّدًا، في فهمِ حقيقة الإسلام وعلاقتهِ بالإنسان والحياة والعالمِ بأسره، ومُستَعلِنًا دعوتَهُ في تحقيق التّكامُل مع الوُجود الواقعيّ والرّوحيّ. وإنْ لم تكُن الثّنائيّة فيها من الطّبيعة التّوحيديّة لمَا امتلَكَت وعيًا مُتميّزًا في تفسير ظواهر أخرى كالفنّ والحضارة والثّقافة...، حيثُ الإنسان الّذي هُو جرعة من الذّاتيّة الّتي لا بدّ منها، وهُو في الوقت نفسهِ وسيلة لإحداث التّواصل مع العالم الخارجيّ، كان محورًا وركيزةً أساسيّة في توسيع بُؤرة التّحليل.

ولقد قرأ بيقوفيتش الإسلام، وهُو على درايةٍ كاملة بأنّهُ لم يَعُد ذلك الدّين الّذي يطلبُ مكانهُ ضِمنَ دائرة الفهوم السّطحيّة الّتي أفردت جانبًا خاصًّا للحديث عن الإسلام من حيثُ أنّها اعتمدت على دعمِ أطروحاتها ببعضٍ من حقائق البناء الميتافيزيقيّ والغيبيّ، وأنّ كلَّ شيء سيأخذُ ببساطةٍ شديدة ذلك الطّابع المُميّز لعقيدة التّوحيد ولأنّ النُّطق بالشّهادتيْن اشتملَ هُو الآخر على بُعدَيْنِ اثنيَنِ: بما هي تعبير عن علاقة الإنسان بربّه أوّلا، ولأنّها انضمام إلى جماعة روحيّة لها جوانبها السّياسيّة والاجتماعيّة الخاصّة بها، أو الصّلاة أو الزّكاة أو للقضاء والقدر أو حتّى الفناء ...، وللأسف فإنّ الإسلام أصبح مجرّد فكرة مُقتضبة لحياة ما بعد الموت وما صاحبها من إحياءٍ لأركان الإسلام الخمس في ذهن الكثير منّا، – ولكن رجاءً لا نُشيّدنَّ لنا مزاعمًا من الإلحاد – بقدرِ ما نُشير إلى أنّ الإسلام لا يُمكنُ إثباتُهُ (ونُضيفُ إليه كلمةَ فقط) بمثلِ هذه الأمور، وبقدرِ ما يميلُ بيقوفيتش كذلك إلى استجماع أشياءَ كثيرةً من هنا وهناك بخصوص هذه الأمور لأنّها تحتوي في ذاتها تلك الوِحدة المركّبة الّتي أشار إليها

بيقوفيتش، وهي الوِحدة الّتي لا يفقهُ عنها البشرُ كثيرًا، وبأنّ جميع الأفكار والقيم الموجودة في الإسلام كما يقولُ بيقوفيتش هي أفكار وقيم تشترك فيها الإنسانيّةُ جمعاء.

- الظّاهرة الدّينيّة حسب بيقوفيتش في المذهب الدّينيّ(اليهوديّ / المسيحيّ) تختلف عن الظّاهرة الدّينيّة (القرآنيّة) في التّوحيد الإسلاميّ بصفةٍ أساسيّة، وإنّ هذا الاختلاف لَهُوَ ما يَلفِتُ إليهِ بيقوفيتش باستمرار. فالأولى وإنْ أسهمت بأشكالَ مُختلفة في بناء عقيدة الإنسان، وفي بلورة المفهوم عن الإنسان فإنّ الثّانية حافظت باستمرار على المفهوم الأصيل للدّين والعقيدة والإنسان بِما هُما ثمرة التّلاقي بين البُعد المادّي والرّوحيّ، فإنّ اكتشاف البُعدَين معًا هُو بمثابة البديل المُبارك للطّابع الإيمانيّ والتّوحيدي الّذي انحرفَ عن المسار بسبب التّشويهات والتّحريفات الّتي طالَت الكُتب المقدّسة " التّوراة والإنجيل"، والّتي على إثرِها حدثَ الكثير من الكلام، ولأنّ الأولى لم تَعُد إنسانيّة بالمعنى الكافي وقد فقدَت تمثُّلها للوحدة المُركبة للإنسان بواسطة الأفكار والنّظريات العلميّة الّتي أسهمت إنْ بشكلٍ مباشر أو غيرِ مُباشر في صياغتها وفي تجزيء إنسانيتنا كما يقول إدغار موران Edgar Morin، وتقطيعها إلى جُزرٍ مُنفصلة بعضها عن بعض، وهُو الشّيء الّذي أثارَ سوء الفهم وخلّفَ وراءهُ انطباعًا سلبيًّا عن الإسلام الّذي كثيرًا ما أراد أن يبرز جوانب من هذه الوِحدة أخلاقيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا ... ويعلّمها للإنسان والفرد المُسلم تحديدًا.
- إنّ منهج التّكامُل عند بيقوفيتش ليس سوى دعوة من أجل إعادة إثبات الوعي بنسبيّة التّفسيرات الابستيمولوجيّة والعلميّة الّتي نظرت إلى الإنسان والمعرفة الإنسانيّة برمّتها في سياقٍ مُنفصل في المجال التّداولي الغربيّ، وهُو الموقف الّذي دفع بفيلسوف التّركيب إدغار موران إلى إعادة ضبط البوصلة فيما يتعلّقُ رأسًا بأنّ المعرفة الطّاغية هي المعرفة الّتي كرّست لمبدأ الفصل Séparabilité والاختزال، والّذي طابقَ المبدأ الدّيكارتيّ القائل بتقسيم كلّ مُشكلة إلى عناصرها أو أجزائها، فجوهر الخطاب الحداثيّ هُو الفصل بين ما هُو متّصل، وهذا الفصل في حقيقتهِ هُو ما يؤكّد عجز الرّؤية العقلانيّة للحداثة على تمثّل الكلّ في شكلهِ المركّب والمعقّد، المتنوّع والمتعدّد، ومن هنا فإنّ موران سعى إلى تبنّي عقل أكثر انفتاحًا يستوعبُ المعارف في تعدُّدها وتنوّعها، عقلٌ معرفيّ يستوعبُ ما هُو كلّي دون التّضحية بالقِطع والأجزاء، في حين

أنَّ بيقوفيتش جعلَ من فلسفتهِ الثُّنائيَّة عنوانًا لظاهرة وُجوديَّة وليس معرفيَّة فقط بالمعنى الَّذي قدَّمهُ موران.

الهوامش:

1- لودفيغ فويَرباخ، **أفكار حول الموت والأزليّة**، دار الرّافدين، ط1، بيروت (لبنان)، 2017، ص 231.

2- طه عبد الرّحمان، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسَّسة العربيَّة للفكر والإبداع، ط2، بيروت (لبنان)، 2016، ص 109.

3- لويجي جوساني، **الحسُّ الدّينيّ**، مركز تواصل، ط2، القاهرة (مصر)، 2007، ص 90.

4- ولتر ستيس، **الدِّين والعقل الحديث**، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة (مصر)، 1998، ص 273.

5- علي عزَّت بيقوفيتش، مفكِّر وفيلسوف إسلاميّ وزعيم سياسيّ سابق لدولة البوسنة والهرسك، ولد عام 1344هـ /1925م في مدينة بوسانا كروبا شمال غربي البوسنة في أسرة عريقة في إسلامها. وتعّلم في مدارس مدينة سراييفو التي أمضى حياته فيها، وفيها أكمل تعليمه الثانوي عام 1943 والتحق بجامعتها، وحصل على الشهادة العليا في القانون عام 1950، ثم نال شهادة الدكتوراه عام 1962، وعلى شهادة عليا في الاقتصاد عام 1964، ومن بعدها رئيساً لجمهورية البوسنة والهرسك، في جمادى الأولى 1411هـ الموافق لتشرين الثاني/ نوفمبر 1990، ألَّفَ العديد من الكتب ذات الطَّابع الفكريّ والسّياسيّ مُنطلقًا من فهمهِ لرسالة الإسلام وتعاليمه، ودعا في أطروحاته إلى التَّسامُح والتَّعايُش بين الأعراق والأديان. توفي في 19 أكتوبر 2003 في مستشفًى بسراييفُو.

علي عزَّت بيقوفيتش: قصَّة الإسلام، 2018، مُتوفِّر على رابط الموقع الالكتروني: https://islamstory.com/ar/artical/22160/% ، تاريخ الاطلاع الجمعة 01 ماي 2020، الساعة 23:03 مساء.

6- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشّرق والغرب**، مؤسَّسة العلم الحديث، ط1، بيروت (لبنان)، 1994، ص 271.

7- ولتر ستيس، **الدِّين والعقل الحديث**، مرجع سابق، ص 249.

8- المرجع نفسُه، ص 261.

9- للمزيد من المعلومات، راجع: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد: اليهوديَّة، المفاهيم، والفِرَق نموذج)**، دار الشُّروق، ط1، ج5، القاهرة (مصر)، 1999، ص ص 72، 74.

10- علي عزَّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص ص 272، 273.

11- يُمكن العودة أيضًا إلى: عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة**، ج5، مرجع سابق، ص ص 277، 280.

12- المقداد خليل صالح، **السّلوك النّفعيّ والانتهازيّ في الشّخصيّة اليهوديّة بين القرآن والتّوراة**، مجلة كليّة الإمام الأعظم الجامعة، كليّة الإمام الأعظم، العدد 26، ج1، 2018، ص ص 331، 332.

13- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة**، ج5، مرجع سابق، ص 278.

14- لودفيغ فويَرباخ، **أفكار حول الموت والأزليّة**، مرجع سابق، ص 241.

15- ولتر ستيس، **الدِّين والعقل الحديث**، مرجع سابق، ص 255.

16- حنّا أرندت، **الوضع البشريّ**، دار جداول ومؤسّسة مؤمنون بلا حدود، د.ط، د. م.ن، د. س. ن، ص 40.

17- ميلان كونديرا، **رواية الخلود**، ورد للطِّباعة والنَّشر، ط1، دمشق (سوريا)، 1999، ص 58.

18- علي عزَّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 273.

19- المصدر نفسُه، ص 273.

20- المصدر نفسُه، ص 274.

21- المصدر نفسُه، ص 274.

22- المصدر نفسُه، ص 275.

23- أوغسطينوس، **اعترافات القدِّيس أوغسطينوس**، دار المشرق، ط4، بيروت (لبنان)، 1991، ص 146.

24- ولتر ستيس، **الدِّين والعقل الحديث**، مرجع سابق، ص 260.

25- فؤاد مسعد، **منظور بيقوفيتش في التّوفيق بين الدّين والفلسفة**، أوراق نماء، مركز نماء للبحوث والدّراسات، د.م.ن، العدد 66 د. س. ن، ص ص 32، 33.

26- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 279.

27- المصدر نفسُه، ص 287.
28- المصدر نفسُه، ص 288.
29- علي عزّت بيقوفيتش، **سيرة ذاتيّة وأسئلة لا مفرّ منها**، دار الفكر، ط1، دمشق (سوريا)، 2004، ص 50.

30- ولتر ستيس، **الدِّين والعقل الحديث**، مرجع سابق، ص 263.
31- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 319.

32- المصدر نفسُه، ص 300.
33- المصدر نفسُه، ص 301.
34- المصدر نفسُه، ص ص 94، 95.
35- مالك بن نبي، **مشكلة الثَّقافة**، دار الفكر، ط1، دمشق (سوريا)، 2000، ص 77.
36- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 319.
37- ألكسس كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، د.ط، د. م. ن، د. س. ن، ص 13.
38- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 47.
39- المصدر نفسُه، ص 51.
40- المصدر نفسُه، ص 50.
41- المصدر نفسُه، ص 49.
42- المصدر نفسُه، ص 55.

43- المصدر نفسُه، ص 61.
44- المصدر نفسُه، ص 59.
45- المصدر نفسُه، ص 81
46- علي عزّت بيقوفيتش، **هروبي إلى الحرّيّة**، دار الفكر، ط1، دمشق، 2002، ص 104.
47- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 61.
48- عبد الوهاب المسيري، موسوعة **اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة (نموذج تفسيريّ جديد)**، دار الشّروق، ط1، ج1، القاهرة (مصر)، 1999، ص 74.
49- المرجع نفسُه، ص 74.

50- علي عزّت بيقوفيتش، **سيرة ذاتيّة وأسئلة لا مفرّ منها**، مصدر سابق، ص ص 48، 49.
51- علي عزّت بيقوفيتش، **هروبي إلى الحرّيّة**، مصدر سابق، ص 61.
52- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 84.

53- علي عزّت بيقوفيتش، **هروبي إلى الحرّيّة**، مصدر سابق، ص 104.
54- فؤاد مسعد، **منظور بيقوفيتش في التّوفيق بين الدّين والفلسفة**، مرجع سابق، ص 26.
55- لويجي جوساني، **الحسُّ الدّينيّ**، مرجع سابق، ص 227.
56- المرجع نفسُه، ص 208.
57- لودفيغ فويرباخ، **أفكار حول الموت والأزليّة**، مرجع سابق، ص 154.
58- لويجي جوساني، **الحسُّ الدّينيّ**، مرجع سابق، ص 218.
59- المرجع نفسُه، ص 86.
60- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص ص 314، 315.
61- المصدر نفسُه، ص 281.
62- المصدر نفسُه، ص ص 317، 318.
63- علي عزّت بيقوفيتش، **عوائق النّهضة الإسلاميّة**، جمعيّة قطر الخيريّة، ط1، الدّوحة، 1997، ص ص 68، 69.
64- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 305.
65- علي شريعتي، **العودة إلى الذّات**، الزّهراء للإعلام العربيّ، ط1، القاهرة (مصر)، 1986، ص 363.

66- رؤوف أحمد محمّد الشّمري، **المنظور القرآني في بناء عقيدة الإنسان**، مجلة كليّة الإسلاميّة الجامعة، الجامعة الإسلاميّة، النّجف / الأشرف، العدد 21، 2013، ص 230.

67- علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 305.
68-علي عزّت بيقوفيتش، **عوائق النّهضة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 11.

69-علي عزّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 311.
70- المصدر نفسُه، ص 311.
71- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النّص (دراسة في علوم القرآن)**، المركز العربيّ الثّقافيّ، ط1، الدّار البيضاء (المغرب)، 2014، ص 55.

72- علي عزّت بيقوفيتش، **عوائق النّهضة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 27.
73- المصدر نفسُه، ص 13.

74- ألبرت أنشتاين، **العالمُ كما أراهُ**، دار التَّكوين، ط1، دمشق (بيروت)، 2015، ص 40.

75- علي عزَّت بيقوفيتش، **الإسلام بين الشَّرق والغرب**، مصدر سابق، ص 313.

76- علي عزّت بيقوفيتش، **عوائق النّهضة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 53.

77- المصدر نفسُه، ص ص 121، 122.

78- فتحي جوهر فرمزي، **مبدأ تكريم الإنسان في ضوء أحكام التَّوراة والإنجيل والقرآن**، مجلة كليَّة العلوم الإسلاميَّة، جامعة الموصل، كليَّة العلوم الإسلاميَّة، العدد 15 / 2، المجلد 08، 2014، ص 16.

79- علي عزّت بيقوفيتش، **عوائق النّهضة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 121.

80- المصدر نفسُه، ص 123.