

هل يمكن أسلمة المعرفة؟

قراءة في استقبال عبد الوهاب المسيري



حجاج أبو جبر

أكاديمي وباحث في العلوم الاجتماعية والأدب والترجمة ودراسات الشرق الأوسط

٢٠١٥/٥/١٩



مقدمة

منذ ظهور موسوعته الشهيرة عن "اليهود واليهودية والصهيونية"، تعددت أشكال استقبال أطروحات عبد الوهاب المسيري، من ندوات ومؤتمرات ومجلات وكتب شاركت فيها جماعات متنوعة من الباحثين من مختلف المجالات، بما في ذلك الأدب، والسياسة، والفلسفة، والسوسيولوجيا. وأصبح لهذا الاستقبال دلالاته من خلال إشارات عبد الوهاب المسيري لعلاقته القصيرة بالإخوان المسلمين، وانضمامه إلى حزب الوسط، وقبوله منصب منسق حركة كفاية للتغيير. ولم ينحصر استقبال المسيري في المستوى الأكاديمي، بل تجلّى في علاقات إنسانية جعلت منه "مثقفاً عضويًا"، إذا جاز تعبير جرامتشي في مثل هذا السياق، له مُريدون وتلامذة يحرصون على إحياء ذكراه في ندوات ومقالات وكتب تكريمية. ولا عجب أنه بعد وفاته، وبعد اندلاع ثورة الخامس والعشرين من يناير في مصر، وخلال الاحتفالات الدورية بذكراه، ظهر مثقفون وسياسيون ينتمون إلى تيارات مختلفة، بل ومتضاربة، للإشادة بدوره في الحياة الثقافية المصرية والعربية والإسلامية.

لكن "النماذج التفسيرية" التي قدمها المسيري للقارئ العربي استقبلها كثير من الباحثين في مصر والعالم العربي في عدد من المؤتمرات والندوات والإصدارات على أنها "خطاب إسلامي جديد"، وهذا أمر يحتاج إلى تدقيق ومراجعة جادة، لاسيما أن المسيري لم يعبر عن واقع العرب والمسلمين بمصطلحات مستمدة من التراث العربي والإسلامي، وإنما استلهم التراث الغربي النقدي ووضعه في لغة بدت جديدة تمامًا لغير المتخصصين الذين ما زالوا يرددونها من دون تمحيص، ومهيرة للمتخصصين الذين مالوا كل الميل إلى الاحتفال الكرنفالي بالمسيري^١ وتحاول هذه الدراسة أن تتناول الأسباب التي ربما دفعت بعض الباحثين إلى رؤية المسيري في سياق أسلمة المعرفة ومدى إمكانية فكرة الأسلمة في حدها.

صعود الإسلام السياسي

ربما تضخمت فكرة "الخطاب الإسلامي الجديد" في عيون أصدقاء المسيري وتلاميذه بسبب انحسار الحركات اليسارية وانكشاف سوءات الفكر الليبرالي في مقابل صعود الإسلام السياسي. وربما يفسر انتشار فكرة الخطاب الإسلامي الجديد أن المسيري نفسه شرح بعض ملامحه في التسعينيات من القرن الماضي، وميز بين نوعين من الخطاب: (١) الخطاب الإسلامي التقليدي الذي ظهر كرد فعل مباشر للتدخل الاستعماري الغربي، و(٢) الخطاب الإسلامي الجديد الذي أخذ يتبلور منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين. ويذهب



المسيري إلى أن الفرق بين الخطابين يكمن في قدرة أنصار الخطاب الإسلامي الجديد على إدراك الوجه الآخر للحدائثة الغربية، إذ ظهرت في القرن العشرين حدائثة علمانية دموية إرهابية استعمارية على كافة المستويات الفكرية والحياتية، ومن ثم فهي تختلف تمام الاختلاف عن الحدائثة التي حاول التأقلم معها رموز جيل الرواد أمثال الإمام محمد عبده والشيخ رفاعة الطهطاوي.^٢ والمسيري يفرق بين ثلاثة مستويات من هذا الخطاب الجديد: (١) الإسلام الشعبي أو الاستغاثي الذي يصدر عن فطرة سليمة ويقف في وجه المجتمع الحديث المتوحش من خلال الأعمال الخيرية أو الأعمال الإرهابية، (٢) الإسلام السياسي الذي يسعى إلى تطبيق برنامجه عبر القنوات الشرعية وليس عن طريق الإرهاب أو الاستيلاء على نظام الحكم، (٣) الإسلام الفكري الحضاري الثقافي الذي يطور رؤية إسلامية تتعامل مع العصر الحديث. وهو يصنف كتاباته ضمن هذا المستوى الثالث من الخطاب الإسلامي الجديد، ويذكر أمثلة أخرى تضم اجتهادات الدكتور سليم العوا في القانون، ومحاولات الدكتور الموصللي صنع الأخشاب من سعف النخيل، والتصميم المعماري الذي أنجزه الدكتور إبراهيم عبد الحلیم لحديقة الحوض المرصود وحاز عنه جائزة آغا خان الدولية في العمارة الإسلامية! وبالطبع ربما يعترض القارئ على هذه الأمثلة باعتبارها تمثل الخطاب الإسلامي الجديد أو الإسلام الفكري الحضاري، فالنزوع نحو العدالة والحفاظ على البيئة أو التصميم المعماري المنفتح ليس حكراً على الإسلام والمسلمين، بل نزوع إنساني لا يبرز أية خصوصية إسلامية جديدة.^٣

الإشادة بدور روجيه جارودي

وربما انتشرت دعاوى أسلمة إسلامية كتابات المسيري نتيجة إهداء المسيري كتابه "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ" (١٩٩٧) إلى روجيه جارودي، أو بالأحرى "رجاء جارودي" بعد تحوله للإسلام وكشفه للأساطير التي تستغلها إسرائيل في إضفاء الشرعية على وجودها. لكن من يقرأ كتاب المسيري ويقارنه بكتاب عالم الاجتماع البولندي (اليهودي) زيجمونت باومان "الحدائثة والهولوكوست" الذي صدر عام ١٩٨٩ سيجد أن المسيري كان عليه أن يهدي كتابه إلى باومان لا إلى جارودي، إذ لا يوجد أثر يُذكر في هذا الكتاب لرجاء جارودي! بل إن المرء لا يستطيع أن يفرق بين صوت المسيري وصوت باومان في هذا الكتاب المهم الذي سبق ظهور موسوعة ١٩٩٩ بعامين واشتمل على مداخل كثيرة جاءت بها، لا من حيث المعلومات والأفكار والمنهج فحسب، بل من حيث الرؤية النقدية والنماذج التفسيرية كذلك. وواقع الأمر أن المسيري أشار في مقدمة كتابه إلى باومان، كما نوه به في مقدمة موسوعته "اليهود والمسيحية والصهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد" (١٩٩٩)، واعتبر أعماله من أهم

الكتابات التي شكلت مرجعيته الفكرية ومقولاته التحليلية (التي لم يصفها بأنها إسلامية أو يهودية!)، كما امتدحه في ثنايا سيرته الفكرية، وفي ثنايا مجلدين عن "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" (٢٠٠٢)، لكن المسيري، رغم كل ذلك، لم يهد أيًا من أعماله إلى باومان! وهذه علامة استفهام كبرى ربما تتعلق بفهم المسيري لعقلية الاستقبال العربي التي لا تطمئن إلى ما ينتجه أعلام الجماعات اليهودية حتى وإن كان فكرًا نقديًا يقاوم العلمانية المتطرفة والامبريالية الرأسمالية والصهيونية الاستيطانية الاستعمارية! وربما كان للمسيري عذره حتى لا ينقلب الغوغائيون عليه.

ومنذ أواخر عام ٢٠٠٥، كان المسيري - رحمة الله عليه - يعلم أنني أتتبع أثر زيجمونت باومان في رؤيته للحدثة العلمانية، ومنذ ذلك الحين أخذ يقدم لي شتى سبل العون ومنحني فرصة العمل معه والتعلم على يديه، وفي عام ٢٠٠٧ نشر لي ورقة بحثية عن أثر باومان في فكره تحت عنوان "المعالجة المجازية للحدثة الغربية في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان"، وذلك ضمن كتاب "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقادته" الصادر عن دار الفكر بدمشق، لكن مجموعة "حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري" الصادرة بعد وفاته عام ٢٠٠٩ عن دار الفكر بدمشق أغفلت ذلك تمامًا، وانصب اهتمامها على نفي السرقة الفكرية، فجاءت علاقة باومان والمسيري على أنها مفاجأة غريبة، وتوارد أفكار، وتجربة مثيرة للدهشة! يقول المسيري في إجابته عن سؤال طرحته مُحررة الحوارات حول مفهومه لقضية التأثير والتأثر:

"يوجد عالم اجتماع إنجليزي من أصل بولندي اسمه زيجمونت باومان كتب كتابًا مهمًا للغاية بعنوان الحدثة والهولوكوست نشر في أواخر الثمانينيات بين فيه علاقة الواحد بالآخر. وحيث إنني طرحته الرؤية نفسها في كتابي (الأيدولوجية الصهيونية: دراسة في علم اجتماع المعرفة) والذي نشر عام ١٩٨١، فقد أوردت في مقدمة كتابي (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية) بضع صفحات من كتاب الأيدولوجية الصهيونية وأوردت تاريخ النشر ثم أوردت أطروحة زيجمونت باومان [في سطرين] مع تاريخ نشرها [الخطأ]، وأشرت إلى أن هذا تلاق عميق في الأفكار [لم يقل المسيري ذلك مطلقًا في مقدمة الكتاب، وإنما أشار إلى استفادته من باومان في الصفحة قبل الأخيرة من الكتاب بين السطور عند حديثه عن المراجع التي اعتمد عليها في صياغة رؤيته وأفكاره]. الأطرف من هذا أنني منذ مدة أتحدث عن أن الحضارة الغربية الحديثة مرت بمرحلة الصلابة وأنها الآن تمر بمرحلة السيولة، عالم بلا مركز. وفوجئت بأن باومان نشر كتابًا بعنوان Liquid Life الحياة السائلة

[صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٥، وسبقه "الحب السائل عام ٢٠٠٣، والحادثة السائلة عام ٢٠٠٠]، وهذه ليست سرقة فكرية، وإنما توارد أفكار بين مفكرين يتبنيان موقفين متقاربين من الحادثة.^٤

ارتباط المسيري بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي

من المؤكد أن الفترة التي قضاها عبد الوهاب المسيري في المملكة العربية السعودية قد لعبت دورًا كبيرًا في صياغة نماذجه التفسيرية. فالمسيري نفسه يشير إلى تلك الفترة باعتبارها لحظة فارقة في تحوله إلى الإسلام واهتمامه بالبعد الديني في تفسير الواقع. أضف إلى ذلك ارتباط عبد الوهاب المسيري بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، إذ قدم هذا المعهد الدعم لانعقاد مؤتمر حول إشكالية التحيز في أوائل التسعينيات من القرن العشرين، وهو مؤتمر استلهمت فكرته من حلقات علمية شهرية كانت تعقد في الرياض حول موضوع التحيز، وعندما عُقد المؤتمر في القاهرة أشار إليه الأستاذ فهمي هويدي في مقال له في الأهرام بأنه "انتفاضة ثقافية".^٥ ويقول المسيري إنه جمع الدراسات التي قُدمت إلى المؤتمر وأضاف لها دراسات أخرى، وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب في جزأين عام ١٩٩٥ بعنوان: *إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، وصدرت الطبعة الثانية في واشنطن عام ١٩٩٦ (أيضًا عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ثم صدرت طبعة ثالثة في سبعة مجلدات عام ١٩٩٨، ويضم المجلد الأول "فقه التحيز"، وهو المقدمة الطويلة التي كتبها المسيري وعرّف فيها التحيز وأسبابه وأشكاله وكيفية تجاوزه.^٦ ومن المعلوم أن المسيري أشاد في مواضع كثيرة بالموقف المنفتح للتيار الإسلامي الأساسي الذي يضم مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، علاوة على رموز من مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي مثل راشد الغنوشي في تونس، وبارفيز منظور في باكستان، وأحمد داود أغلو في تركيا، وطه جابر العلواني في العراق، وعبد الحميد أبو سليمان في السعودية.^٧

ولطالما أشاد المسيري بالمفكر الفلسطيني إسماعيل راجي الفاروقي (أول رئيس منتخب للمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظر لفكرة إسلامية المعرفة). ففي حوار بمكتبة الإسكندرية أداره الدكتور صلاح فضل يوم السبت الموافق ١٩ نوفمبر ٢٠٠٥، أشار المسيري إلى الأثر الذي تركه فيه كتاب الناقد الأمريكي ابراهام ماير إبرامز "*المصباح والمرأة*"، واستطرد قائلاً: "ثم قرأت كتيبين صغيرين للمفكر الفلسطيني الإسلامي إسماعيل راجي الفاروقي، أحدهما عن اليهودية والثاني عن الصهيونية، وهما عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة. ولأول مرة وجدت معالجة معرفية لقضايا سياسية وكان لهذين الكتابين الصغيرين الفضل في أنهما نهاني إلى أهمية البعد



المعرفي، وبالتالي تحولت الصهيونية بالنسبة لي من كونها ظاهرة سياسية إلى أنها ظاهرة إنسانية ذات أبعاد فلسفية، ولذلك كان أول كتاب لي عن الصهيونية هو كتاب نهاية التاريخ: مقدمة لدارسة بنية الفكر الصهيوني، وهي دراسة في فلسفة التاريخ عند الصهاينة، وأول فصل فيه كان بعنوان "حلول الإله في التاريخ" حيث استخدمت نموذج الحلولية ووحدة الوجود، الذي أصبح واحدًا من أهم النماذج التحليلية التي طورتها واستخدمتها في تحليل النصوص والظواهر".^١ لكن لا ينبغي أن ننسى أن المسيري أكد في موضع آخر أن نموذج الحلولية لم يتبلور عنده إلا في التسعينيات من القرن العشرين.^٢

لكن المسيري أشار في أكثر من موضع إلى عدم رضاه عن مصطلح "أسلمة المعرفة" الذي يتبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأنه يحتوي على قدر كبير من السطحية. ورغم أن المعهد العالمي يستخدم الآن مصطلحاً أخف وطأة وهو "إسلامية المعرفة"، فإن المسيري قبل وفاته ظل يدعو إلى منهج بحثي أكثر تركيبية أطلق عليه "توليد المعرفة الإسلامية" من "النموذج الإسلامي" أو "المرجعية الإسلامية". لكن هذا النموذج يفقد كل خصوصية عندما ينتهي المسيري إلى القول بأن جوهر هذا المشروع هو "أنسنة المعرفة"، وأن خطابه الإسلامي لا يختلف كثيرًا عن خطاب مدرسة فرانكفورت الألمانية الأمريكية، وأن الاختلاف الوحيد يكمن في أن خطاب مدرسة فرانكفورت مأساوي، أما خطابه الإسلامي فهو خطاب مفعم بالأمل!^٣ وهذا أمر مستغرب! ولا يمكن أن يصدر عن مفكر كبير مثل عبد الوهاب المسيري، وأغلب الظن أن محررة الكتاب قد أضافت هذه الجملة دون الرجوع إلى المسيري؛ إذ أصدر إريك فروم عام ١٩٦٨ كتابًا بعنوان "ثورة الأمل: نحو تكنولوجيا مؤنسة"، ومن ثم - وفق منظور المسيري أو محررة الكتاب - لا يوجد فرق بين الخطاب الإسلامي الجديد ومدرسة فرانكفورت!

انضمام المسيري إلى حزب الوسط

ربما رأى الباحثون في عبد الوهاب المسيري مفكرًا إسلاميًا لانضمامه إلى حزب الوسط، إذ كتب مقدمة طويلة لبرنامج هذا الحزب صدرت في شهر أغسطس من عام ٢٠٠٤، وفي نهاية المقدمة يظهر اسم المسيري في قائمة المؤسسين مباشرة بعد اسم وكيل المؤسسين المهندس أبو العلا ماضي. وظل المسيري يؤكد أن البرنامج السياسي لحزب الوسط ينتهي إلى الخطاب الإسلامي الجديد، وأن هذا الخطاب يقوم على مرجعية إسلامية. بيد أن هذه المرجعية الإسلامية ليست لها ملامح محددة، ولا يمكن التفرقة بينها وبين الماركسية في خطاب المسيري، وكل ما يفعله المسيري أنه يحذر القارئ من الدولة العلمانية التي تنفصل عن القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، ويمتدح الشريعة في ظل دولة مدنية! يقول المسيري: "والشريعة بوصفها مرجعية ليست مجرد نصوص تتلى أو أحكام يتم تطبيقها أمام المحاكم، فالمسألة



أعمق من هذا بكثير. فالشريعة منظومة قيمية ومعايير مرجعية يهتدي الناس بهديها في سلوكهم أمام القانون، وأمام أنفسهم في حياتهم العامة والخاصة، والشريعة بوصفها مرجعية لا تعني أنها مجموعة من القيم الساكنة وإنما هي عملية متحركة حية تهدف إلى تحقيق المقاصد العامة للشريعة؛ من حرمة النفس الإنسانية وحفظ العقل، وتفعيل دوره في الحياة، وحرية الاعتقاد، وحرمة المال العام والخاص، وصيانة العرض وكرامة الإنسان".^{١١}

وهذا الفهم للمرجعية الإسلامية لا يميزها عن اليهودية أو المسيحية أو البوذية أو حتى الماركسية! فالإسلام يتحول في تصور المسيري إلى إطار عام للمجتمع والدولة المدنية التي يحكمها "رجال مدنيون متخصصون في الحكم والإدارة والسياسة [مثل الخبراء والمتخصصين الذين ظل المسيري يهاجمهم طوال رحلته الفكرية وعزا إليهم الكفاءة في تنفيذ الإبادة النازية وغيرها]، وليسوا فقهاء أو مشايخ أو قساوسة [فهم لا يصلحون لقضاء مصالح العباد]، وإن ضمت هذه الدولة أيًا من رجال الدين فإنهم يوجدون باعتبارهم ممثلين لرأي قطاع من الشعب [باعتبار أن هذا أمر شاذ لا يتوافق وفصل الدين عن الدولة؟]. والدولة المدنية تقوم على أساس دستور بشري [فلماذا تمسك المسيري في خطابه السياسي وبرنامج حزب الوسط بالمادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع؟!]، وعلى احترام القوانين، وعلى المساواة وعلى حرية الاعتقاد، والإيمان بأن الشعب هو مصدر السلطات. ولكن مع هذا ثمة مرجعية نهائية للدولة المدنية وفي حالتنا مرجعيتنا النهائية هي الإسلام".^{١٢}

إشادة المسيري بكتاب "الإسلام بين الشرق والغرب"

ربما قرأ الباحثون أعمال المسيري على أنها خطاب إسلامي جديد لأنه ظل يشيد بكتاب علي عزت بيغوفيتش "الإسلام بين الشرق والغرب"، وكيف أنه لو كان قرأ هذا الكتاب في وقت مبكر من رحلته الفكرية، لوفر عليه عناءً كبيراً في صياغة نماذجه التفسيرية التي قدمها للمقارئ العربي. يقول المسيري: "ومن أهم الكتب أيضاً التي أثرت في بعد أن تبلورت أفكاره كتاب علي عزت بيغوفيتش الذي يحمل عنوان الإسلام بين الشرق والغرب، الذي ترجمه الأستاذ محمد عدس ترجمة ممتازة، بل إن ترجمته العربية أفضل من النص الإنجليزي بمراحل. لو كنت قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر على وقتاً كبيراً، فبيغوفيتش ينطلق من الإنسان إلى الماوراء ومنه إلى الله، وليس من الله إلى الإنسان كما يفعل كثير من المفكرين والدعاة".^{١٣}

سردية التحول إلى الإسلام في الرحلة الفكرية

ربما وجد الباحثون في نقد المسيري خطابًا إسلاميًا جديدًا لأنهم قرأوا رحلته الفكرية، وفهموا منها أننا أمام لغة عربية نقدية جديدة، لا أمام خطاب غربي نقدي أصيل يكشف الوعي الزائف للحدثة العلمانية الغربية حتى تضبط مسارها وتتجاوز تناقضاتها. والمسيري نفسه لم يخف ذلك، وأشار إليه في مقدمة موسوعة عام ١٩٩٩. ولطالما أكد تأثير الماركسية في فكره، لكنه ظل يؤكد أن ما استوعبه من الماركسية انصهر تمامًا في رؤيته "الإسلامية الإنسانية"، لاسيما رفض الظلم والاستغلال، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وعدم الانغماس في الاستهلاكية، وعدم الإذعان أو القبول بالأمر الواقع.^٤ وربما عزز فكرة الخطاب الإسلامي الجديد أن المسيري نشأ في بيئة محافظة، وفي مجتمع يتسم بالتراحم والروابط الأسرية، علاوة على انضمامه العابر لجماعة الإخوان المسلمين وهو في سن الثانية عشرة، وإنهاء عضويته في الحزب الشيوعي بعد أن شارك في أنشطته في منتصف الخمسينيات وحتى عام ١٩٥٩.^٥

ناهيك عن سردية التحول والعودة إلى الإسلام فيما بعد. فهذه السردية يعرضها المسيري على أنها لحظة تنوير مهمة في حياته تتمثل في إدراكه بأن النموذج المعرفي الإسلامي هو أفضل النماذج. وهذه السردية ترتبط بوضوح بالفترة التي قضاها المسيري بالمملكة العربية السعودية وعمل خلالها أستاذًا للأدب الإنجليزي لمدة خمس سنوات (١٩٨٣ - ١٩٨٨). وفي منتدى الحوار بمكتبة الإسكندرية عام ٢٠٠٥ أعرب الدكتور صلاح فضل في حوار مع المسيري عن توجسه من استغلال هذه السردية على المستوى السياسي: "أسأل الدكتور عبد الوهاب المسيري كيف يقول إنه عاد إلى الإسلام؟ هل غادره يومًا؟ إن نشأته الديمقراطية في أحضان أسرته الديمقراطية المصرية المسلمة ستجعل روحه وشخصه بالكامل متشبعًا بالإسلام وسيكون من المستحيل عليه أن يغادر الإسلام في أي يوم من الأيام. وأذكر أنني جلست يومًا في مواجهة الدكتور زكي نجيب محمود في عام ثمانين، وكان قد أعلن في أحد مقالاته أنه عاد إلى الإسلام، فقلت له في هذه الجلسة أن فكره عظيم وخلاق وعلمي إلا أنني أود أن أعرف ماذا جرى وكيف يقول ذلك في مقال؟ فأجابني موضحًا أنني أسأت قراءة كلماته، وأوضح أنه قال إنه عاد ليأخذ البعد الديني في اعتباره، والبعد الديني مكون جوهر في الشخصية المصرية منذ الفراعنة وحتى الآن، والبعد الديني هو البعد الفرعوني وهو البعد القبطي وهو البعد الإسلامي. وأتساءل ألم يكن الفكر الإسلامي مصاحبًا للدكتور عبد الوهاب المسيري في كل مراحل حياته وإن كان من الوجهة الثقافية يؤمن بالماركسية إلا أن ذلك لم يكن ليتعارض إطلاقًا مع إيمانه الديني في كل مسيرته. هل نفهم من شعار العودة إلى الإسلام هو العودة إلى الإسلام السياسي أو الأصولي الذي يريد أن يقفز على الحكم؟"^٦



إن سرديّة العودة إلى الإسلام تحظى في خطاب المسيري بمركزية كبرى على المستويين الشخصي والفكري كليهما. يقول المسيري: "في هذه الفترة (١٩٨٤ - ١٩٨٥) [فترة الإقامة في المملكة العربية السعودية] تحوّل الإسلام بالنسبة لي من كونه مجرد عقيدة أو من بها إلى رؤية لتكون أو من بأنه يمكن للإنسان أن يولّد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية كما يعطي إجابات عن الأسئلة النهائية.^{١٧} والنماذج الثلاثة الأساسية التي قدمها للقارئ العربي (الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية) ارتبطت دائماً بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة، لكن المسيري لم يستخلص هذه النماذج من التراث الإسلامي وإنما من النقد الغربي. فالمفارقة تكمن في أن "الإسلاميين" أنفسهم ينهلون من الفكر الغربي نفسه عند تقديمهم للحداثة العلمانية أو عند إبرازهم لأفضلية ما يسمونه بـ"الرؤية التوحيدية" أو "الرؤية الإسلامية".

فالنماذج التي شرع المسيري في صياغتها أخذت في الاتساع حتى إن الموسوعة أصبحت مجرد "دراسة حالة" وتطبيق لنماذج ثلاثة على اليهود واليهودية والصهيونية. ولكن، تظل النماذج أكثر اتساعاً وشمولاً من "الحالة" التي طبقت عليها. وصارت هذه النماذج على قدر كبير من الأهمية حتى أن المسيري رأى أنها ذات صلة وثيقة بالفقه الإسلامي. يقول المسيري: بل إنني أزعّم أن استخدام النماذج التحليلية سيساعدنا على تجديد الفقه الإسلامي؛ فبدلاً من النظر لكل المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث نحدد ما هو الأساسي وما هو الفرعي.^{١٨}

لكن هذا الأمر لم يحدث، وإذا حدث فسيكون الفضل الأول للنقاد الغربيين (اليهود والمسيحيين والملحدّين واللأدريين وغيرهم) الذين صاغوا فكرة النموذج ونقلها المسيري عنهم. وهذه هي المفارقة التي تنطوي عليها فكرة الخطاب الإسلامي الجديد.

نقد العلمانية الشاملة

وربما اهتم الباحثون بفكرة "الخطاب الإسلامي الجديد" عند المسيري لأنه أصدر بالفعل مجموعة من الكتب تتناول كل نموذج على حدة وتشرح إمكاناته التحليلية، لاسيما كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" الذي صدر في جزأين عام ٢٠٠٢، إذ أخذ المسيري يسوق فيهما ما ظل يؤكده في أعماله كافة: "فكر حركة الاستنارة هو الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة ... هذا الفكر كان يتحدث عن متتالية العلمانية والتحديث المثالية ويبشر بثمراتها وأن ما تشكل في الواقع كان مغايراً إلى حدٍ كبير عما تحدثت

عنه البُشْرَى.^{١٩} والأهم هو إعادة تعريف المسيحي للعلمانية وتمييزه بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: "العلمانية الجزئية" هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويُعبّر عنها كثيراً بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني "المؤسسات الكهنوتية" عموماً، أما الدولة فهي تعني "مؤسسات الدولة المختلفة". ويوسّع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها.^{٢٠} أما العلمانية الشاملة فهي تتجاوز مجرد فصل الدين عن الدولة: "العلمانية الشاملة" ليست فصل الدين عن الدولة، وإنما فصل القيم كافة (سواء أكانت دينية أو أخلاقية أو إنسانية) ليس عن "الدولة" فحسب، بل وعن الحياة العامة والخاصة، وعن العالم ككل. وهذا يعني أن العلمانية الشاملة تطمح إلى خلق "عالم منفصل عن القيمة".^{٢١}

ومن المعلوم أن كلمة "العلمانية" ترتبط في الوعي الجمعي في العالم العربي والإسلامي المحافظ بمناهضة الدين والقيم الأخلاقية مهما ادعى أنصارها غير ذلك، ومهما حاول البعض درء هذا التعارض بين العلمانية والإسلام. فمهما قيل إن العلمانية يراد بها وصف حال الإنسان الذي يتعامل مع مستجدات العصر دون إهدار ديانتها أو قيمه أو كرامته، فإن هذه الكلمة في مصر وكثير من البلاد العربية والإسلامية تحمل معاني سلبية وتنطوي على إحياءات مناهضة للقرآن والسنة والقيم والهوية الإسلامية، إذ يطلقها المتدينون على أنصار العلمانية بمثابة السبّة، ويهتمون الشخص العلماني بالتبعية للفكر الغربي ومناهضة الإسلام والقيم الأخلاقية.

وفي دراسة كاتب هذه الأسطر عن عبد الوهاب المسيري وإريك فوجيلين (نشرتها مجلة عالم الفكر في إبريل عام ٢٠١٥)، تعمد كاتب هذه الأسطر أن يضع ديانة المسيري وباومان وفوجيلين بين قوسين. فلم أقصد إبراز انتمائهما الديني، وإنما أردت أن أبين أن أحداً لم يقل إن فوجيلين يقدم خطاباً مسيحياً جديداً، ولا إن باومان يقدم خطاباً يهودياً جديداً. فالمسيحي نقل المعرفة النقدية الغربية ثم وضعها في السياق العربي الإسلامي، والمسيري نفسه لم يدع أن مراجعته للحدثة العلمانية جديدة تمام الجدة، بل أكد أن مفكرين غربيين كثيرين سبقوه إلى ذلك، لاسيما عرّاب حركة المحافظين الجدد إرفينج كريستول الذي تناول العلمانية بوصفها رؤية دينية تؤله الإنسان. ولا شك أن كريستول هو الحلقة المفقودة بين المسيري وفوجيلين، لاسيما أن المسيري لم يشر مطلقاً إلى فوجيلين في أي من أعماله الصادرة باللغتين العربية والإنجليزية.

إننا أمام نقاد عظام للحدثة العلمانية يكشفون تناقضاتها حتى تصحح مسارها. وليس أدل على ذلك من قبول المسيري نفسه في نهاية المطاف، وبعد رحلة نقدية طويلة،



بالعلمانية الجزئية ومبادئها، والقول بأنها لا تتناقض بأية حال والمنظومة الدينية الإسلامية، وتسميته لها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية». يقول المسيري:

وأنا باعتباري مدافعاً عن الإنسان والإيمان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة)، إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوْحًا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به. فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تُترك للفنيين.^{٢٢}

وربما يرى البعض أن علمانية المسيري تتضح هنا بكل جلاء، وأنه ليس مفكرًا إسلاميًا كما يدعي كثيرون، وأنه يقع بذلك في تناقض معرفي كبير لأنه جزم أن العلمانية حلقة متصلة تبدأ بالعلمانية الجزئية الإنسانية وتنتهي بالعلمانية الشاملة للإنسانية، ومن ثم فقد وقع في فخ النموذج المعرفي الغربي الذي ظل يحذرنا منه: عالم الخبراء والفنيين، وعالم العلم والتكنولوجيا المنفصل عن القيمة. وهكذا يرتد المسيري عن نقده للعلمانية، ويسير في درب الحداثة العلمانية التي تترك كل شيء للخبراء والفنيين في السلم والحرب، وينسى أنه هو الذي ظل يحذر من التطرف العلماني، وترك الأمور إلى الخبراء والفنيين، لاسيما أنهم قسموا البشر، إبان الحقبة النازية، إلى كائنات نافعة وكائنات لا تستحق الحياة، كما أن الخبراء والفنيين ألقوا القنابل والنبالم على الأبرياء، وأجروا التجارب العلمية على الأطفال في معسكرات الاعتقال.

لقد قام منهج المسيري على ثنائية جامدة بين العلمانية والرؤية الإسلامية، وقاده هذا المنهج إلى النتائج التي كان يريدتها (ككشف تناقضات الحداثة العلمانية بما فيها من استنارة مظلمة وعلمانية متوحشة يختفي فيها الإنسان والإله)، لكنه اصطدم بنتائجه عندما شرع في محاولة التوفيق بين الرؤية الإسلامية والعلمانية.

ويكاد القارئ يشعر بالعجز الكامل عندما يلخص المسيري موقفه النقدي على النحو التالي: "باختصار شديد، أنا لا أرى أن الشرق شرق والغرب غرب، أو أن الشرق رُوحِي والغرب مادي، إلى آخر هذه المقولات الجاهزة، وإنما أرى أن هناك متتالية نماذجية [العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة] إن أمسكت بتلابيب حضارة ما فهي تأخذ في التحقق (إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعي إنساني وأخلاقي)".^{٢٣} هذه العبارة بين القوسين تناقض منهج المسيري، فهي تعني أن البطل العلماني المساوي الغربي بوسعه أن يتصدى لتناقضات الحداثة وتصحيح مسارها، كما تعني أن سطوة العلمانية الشاملة ليست نهاية المطاف، وأن الإنسان الغربي يمكن أن يصل إلى علمانية ثالثة تتجاوز العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. لكن المسيري

يجعل النموذج الغربي المادي المجازي يُحكم قبضته وكأنه الواقع، أما محاولة تجاوز هذا النموذج أو هذا الواقع فلا مجال لها في قاموس المسيري، وإن كان لها محل من الإعراب؛ فهي، كما نرى، بين قوسين. فالنماذج المعرفية التي قوّمت الحداثة العلمانية على مدار قرون، والتي أفاد منها المسيري أيما إفادة (وهذه مفارقة كبرى تستحق التسجيل)، لا تحظى بوزن أو أهمية مهما تصدى المثقفون الغربيون في الماضي والحاضر لسطوة هذا النموذج العلماني المادي.

اصطدم المسيري بمنهجه في مرحلة التأسيس لفكرة الإسلام العلماني عندما أكد أنه لا يوجد تعارض بين العلمانية الجزئية والرؤية الإسلامية. لكنه لم يستطع أن يقول إن الإسلام السُّني علماني بالجوهر. لقد حاول المسيري درء التعارض بين العلمانية والإسلام، ولكن بعد أن رسخ في ذهن القارئ العربي والمسلم حقلاً دلاليًا ضخماً يضم كافة الجوانب المظلمة للعلمانية في سياقها الفلسفي والتاريخي والاجتماعي! لقد جاءت محاولة التوفيق في مرحلة متأخرة جداً من رحلة المسيري الفكرية بعد أن فكك مصطلح العلمانية وقوضه وجعله وعاءً يضم كافة النعوت المقيتة (دارويني، مادي، نيتشوي، إمبريالي، عنصري، .. إلخ). وهكذا قادت افتراضات المسيري وأدواته التحليلية ومنهجه إلى نتائجها المرجوة (إبراز خطورة الفكر العلماني)، لكن هذه النتيجة أفضلت محاولته المتأخرة للتوفيق بين الإسلام والعلمانية. ولم يستطع الخروج من هذا المأزق إلا باقتراح مفهوم الدول المدنية والحزب المدني.

لم يقدم المسيري مشروعًا إسلاميًا، ولم يطمح إلى ذلك مطلقاً، وإنما قدم نقدًا ثقافيًا ضخماً للحداثة الغربية. إن كلمة "مشروع" هي نفسها كلمة "حداثة" تمامًا مثل كلمة "مستقبل" في خطاب التحديث، وهي تطمح إلى وضع خطة محكمة تضع نهاية للتدافع الإنساني والوصول إلى لحظة فردوسية ينتهي فيها الصراع والتاريخ. والمسيري كان أذكى من أن يقع في هذا الفخ الحدائي وي طرح ما كان يطلبه منه المصريون والعرب والمسلمون في مؤتمرات وندوات لا تعد ولا تحصى: المشروع الإسلامي بألف لام التعريف، الخلاص من الواقع المرير عبر وصفة سحرية تضع نهاية لآلام البشرية. وهذا ما لم يدركه المصريون حينما قالت جماعة الإخوان المسلمين قبيل انتخابات الرئاسة في عام ٢٠١٢ إنها تحمل معها "مشروع نهضة" ذا "مرجعية إسلامية"، إذ اعتقدوا بأنه مشروع اقتصادي وسياسي متكامل يحقق السعادة للجميع، ويضع نهاية للمعاناة والآلام، ويقضي على البؤس والشقاء، ولم ينتبهوا إلى أنه لا يتجاوز الترويج لأفكار العدالة الاجتماعية والحفاظ على المنظومة الأخلاقية ومحاربة الفساد المالي والإداري.

كان المسيري يقف على أرضية الخطاب النقدي الغربي للعلمانية، وربما ظن أنه بذلك يؤكد تفوق الرؤية الإسلامية وعلوها، لكن ذلك لم يتحقق بعدما قبل في نهاية المطاف

بالعلمانية. بل إنه رفض فكرة الخطاب الإسلامي البديل الذي يمكن أن يزيح المرجعيات العلمانية قائلاً: "أفضل ألا نستخدم كلمة "بديل"، الخطاب الإسلامي استوعب كثيراً من مقولات الخطاب القومي العلماني والخطاب الماركسي. فالإسلام شئنا أم أبينا هو جزء أساسي من مكونات الشخصية العربية وتاريخها، وبعقادي أننا يمكن أن نطلق على الخطاب الإسلامي صفة الخطاب القومي/ الإسلامي. كما أن العدل وهو القيمة القطب في الإسلام، هو أيضاً أهم أبعاد الماركسية".^{٢٤}

لكن القارئ لأعمال المسيري ربما لا يستسيغ هذا الكلام، وربما يرى أنه يتناقض مع العلمانية المقيمة التي تسود كتابات المسيري. وأن هذا الاستشهاد ما هو إلا حوار مختزل ظهر بعد وفاة المسيري.

كان المسيري يؤمن بقيمة العلمانية في العالم الغربي وما أبدعته في عوالم الفن والأدب والعلوم الطبيعية والإنسانية، لكنه أخفى ذلك تماماً في أعماله كافة، ولم يبرز أي جانب مضيء من العلمانية إلا في إشارة عابرة في سطر أو سطرين على الأكثر، إذ كان شغله الشاغل إبراز تلك الاستنارة المادية التي لا يعرفها أو يغض الطرف عنها دعاة العلمانية والاستنارة في العالمين العربي والغربي، وبذلك فهو تخلى طواعية وعمداً عن أية نظرة جدلية تحاور الجوانب المضيئة والمظلمة للعلمانية، ولهذا لن تستطيع أعمال المسيري مهما حاولت أن تقنع القارئ العربي أو المسلم بإمكانية قبول العلمانية الجزئية بعد أن صورها بأنها علمانية مقيمة مظلمة وستتحول لا محالة إلى العلمانية الشاملة التي يختفي فيها الإله والإنسان. حاول المسيري أن يُرغّب في العلمانية بعد أن رَغّب عنها، وذبحها وهو يعشقها، ودعا الناس إلى الإيمان بها بعد أن كفرهم بها، فضيَّع فرصة عظيمة لدرء التعارض بين العلمانية والإسلام.

^١ انظر أحمد عبد الحليم عطية "في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري" (ملجدان، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤)؛ العدد الخاص رقم ١٩ عن عبد الوهاب المسيري من مجلة أوراق فلسفية (٢٠٠٨)؛ العدد الخاص رقم ٢٠ عن عبد الوهاب المسيري من مجلة أوراق فلسفية (٢٠٠٩)؛ العدد الخاص عن عبد الوهاب المسيري من مجلة إسلامية المعرفة (مايو ٢٠١٢). كما عُقد مؤتمر كبير في فبراير عام 2007 تحت عنوان "عبد الوهاب المسيري: الرؤية والمنهج"، وكانت ثمرته ثلاثاً وأربعين ورقة بحثية صدرت في كتاب عن دار الفكر بعنوان "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"، وصدر كتابان آخران عن المسيري: الأول لعمر شريف تحت عنوان "رحلة عبد الوهاب المسيري: قراءة في فكره وسيرته" (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦)، والثاني لممدوح الشيخ تحت عنوان "عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإسلامية الإنسانية" (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨). ويلاحظ أن معظم الدراسات التي جاءت بهذه المجلدات

والأعداد والكتب اتسمت في الغالب الأعم بالطابع المحفلي الكرنفالي، فأخذت تكرر ما أتى به المسيري من أطروحات دون تمحيص أو تدبر، باستثناء قلة قليلة، كان من أبرزها مقالة محمود أمين العالم "في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة" التي انتقد فيها مشروع "أسلمة المعرفة"، ومقالة رفيق بو شلاقة التي جاء تحت عنوان "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري". ناهيك عن مقالات مجدي يوسف في مجلة الهلال في منتصف التسعينيات من القرن العشرين وردود المسيري عليها، وقد صدرت هذه المقالات ضمن دراسات أخرى لمجدي يوسف في كتابه معارك نقدية (مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧). كما ظهرت ثلاث مقالات جيدة: الأولى ليوسف زيدان بعنوان "مفهوم الحلولية وتطبيقه في الموسوعة اليهودية" (موقع المؤلف على شبكة الانترنت)، والثانية لرضوان السيد بعنوان "المسيري ولعنة الغرب" (صحيفة الحياة، ٨ يوليو، ٢٠٠٨)، والثالثة لعصام حجازي بعنوان "عبد الوهاب المسيري بين دعاوى الأسلمة وأطروحات العلمنة" (مجلة الجزيرة الثقافية، العدد ٣٦٩، ٢٠١٢).

^٢ Elmessiri, A. (1997). 'Features of the New Islamic Discourse,' Azzam Tamimi (trans.), a paper delivered at the conference on "The West and Islam: Clash points and Dialogues," held in Cairo on 15-23 February 1997, organized by 21st Century Trust.

^٣ المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٠، ص ٥٤-٥٥.

^٤ (حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٩).

^٥ المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

^٦ المرجع السابق، ص ٤٥١-٤٥٢

^٧ المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ص ١٢٤.

^٨ المسيري، هؤلاء علموني- سيرة غير ذاتية، منتدى الحوار، مكتبة الاسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢٠.

^٩ المسيري، رحلتي الفكرية. مرجع سابق، ص ٣٨٠.

^{١٠} المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، ص ١٠٥-١٠٧

^{١١} المرجع السابق، ص ٩٩.

^{١٢} المرجع السابق، ص ١٠٠.

^{١٣} المسيري، هؤلاء علموني- سيرة غير ذاتية، ص ٢٢

^{١٤} المسيري، رحلتي الفكرية، ١٣٦، ١٣٧

^{١٥} المسيري، رحلتي الفكرية، ص ١٣١ - ١٣٦

^{١٦} المسيري، هؤلاء علموني، ص ٤٢

^{١٧} المسيري، رحلتي الفكرية، ص ٥٤٢

^{١٨} المسيري، رحلتي الفكرية، ٣٧٩-٣٨٠

^{١٩} المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ١، ص ٢٩٠

^{٢٠} المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ٢، ص ٤٧١

^{٢١} Elmessiri, A. (2000). 'Secularism, Immanence and Deconstruction,' in *Islam and Secularism in the Middle East*.

Ed. John L. Esposito and Azzam Tamimi. London: Hurst & Co, p.68

^{٢٢} المسيري، رحلتي الفكرية، ص ٣٨٩-٣٩٠

^{٢٣} رحلتي الفكرية، ص ٣٧٨.

^{٢٤} المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، ص ٥١