الباب الأول

# المسيري الإنسان

الفصل الأول: التكوين

الفصل الثاني: التحولات

الفصل الثالث: نظرة على المسيرة والمراجعات

# الفصل الأول

# التَّكويـــن

وُلد عبد الوهاب محمد المسيري في الثامن من أكتوبر عام 1938م في مدينة دَمَنْهور المصرية، القريبة من الإسكندرية، والتي تقع شمال العاصمة القاهرة بحوالي المائة وخمسين كيلومترا. التحق المسيري بمدرسة دَمَنْهور الابتدائية وحصل على شهادتها عام 1949م، وفي العام 1955م التحق بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وفي العام 1959م تخرج وعُيِّن مُعيداً، وفي عام 1963م سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية للحصول على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة كولومبيا، ثم التحق بجامعة رِتْجرز، وحصل منها على درجة الدكتوراه عام 1969م. وفي العام نفسه عاد الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى مصر عضواً في هيئة التدريس بكلية البنات بجامعة عين شمس[1].

وفي العام 1970م عُيِّن الدكتور المسيري مستشاراً لوزير الإرشاد

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005 ـ ص 10 ـ 11.

القومي، وهي وزارة استحدثها ضُباط يوليو، وكان وزير الإرشاد آنذاك الكاتب المعروف محمد حسنين هيكل، الذي ربطت بينه وبين الدكتور المسيري علاقة شديدة الأهمية سنعرض لها خلال المراحل المختلفة من مشوار الدكتور المسيري.

شَهد عام 1972م صُدور كتاب: «نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني» الذي يصفه المسيري بأنه أوَّل مؤلفاته الحقيقية. ثمّ أصدر المسيري أوَّل مُؤلفاته الموسوعية عام 1975م: «موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية»، وفي العام نفسه عاد المسيري إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليلحق بأسرته فقد سافرت زوجته الدكتورة هدى حجازي لتحصيل درجة الدكتوراه في التربية، وخلال هذه الفترة التي امتدت حتى عام 1979م عمل المسيري مستشاراً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة[1].

وهو مُنذ سنوات أستاذ زائر بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالالمبور، وبأكاديمية ناصر العسكرية في مصر.

وبعودته إلى مصر عام 1979م عاد المسيري للتدريس بكلية البنات بجامعة عين شمس قبل أن ينتقل إلى العاصمة السعودية الرياض للتدريس بجامعة الملك سعود، ثم إلى العاصمة الكويتية للتدريس في جامعة الكويت عام 1989م. وفي العام 1990م انتهت علاقة الدكتور المسيري بالتدريس حيث استقال من الجامعة وتفرغ للكتابة، وقد بدأت مؤلفاته تتوالى بدءاً من عام 1996م بصدور كتابه: «الصهيونية والنازية ونهاية

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص 11.

التاريخ: رؤية حضارية جديدة»، ثم صدرت الموسوعة عن اليهود والصهيونية عام 1999م[1].

في يناير 2007م تولّى الدكتور المسيري منصب المنسق العام للحركة المصرية من أجل التغيير: (كفاية) وهي الحركة المعارضة لحُكم الرئيس حسني مبارك، والتي تسعى لإسقاطه من الحكم بالطُّرق السلمية ومعارضة تولي ابنه جمال مبارك منصب رئيس الجمهورية من بعده[2].

تلك كانت أهم المحطات في حياة المسيري، لكن الأرقام والتواريخ وحدها لا تكفي للإحاطة بسيرته ولا غناء عن استعراض «المعالِم»، فإلى جانب العمل الأكاديمي والنتاج الفكري ترك عبد الوهاب المسيري بصمة مُهمة في مؤسسة من المؤسسات المصرية المعروفة، فقد شغل منصب رئيس وحدة الفكر الصهيوني، وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970م ـ 1975م)، وهو مركز أُنشئ ليكون «مطبخاً» لصانع القرار السياسي في مصر. كما شغل منصب المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ( من 1992م ـ حتى وفاته)، وعضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فيرعينيا بالولايات المتحدة الأمريكية (من 1993م ـ حتى وفاته). وعضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ـ واشنطن ـ الولايات المتحدة الأمريكية (من 1997م ـ حتى وفاته)، ومستشار تحرير في عددٍ من الحَوْليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا[3].

---

(1) المصدر السابق ـ ص 11.

(2) (3) http//ar.wikipedia.org

وتعكسُ السيرة الذاتية للمسيري (رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثَّمر) اعتزازه بأصوله واهتمامه بقضية الهوية بِمعْنَييها الذاتي والعام، فهو يكشف عن أنه مبكراً بحث عن أصل عائلته ويضيف: «وبطبيعة الحال، قيل لنا إنَّنا من الأشراف، من أهل البيت. وكان أحد أعضاء العائلة يحتفظ بشجرة تبدأ فروعها من دمنهور في القرن العشرين وتنتهي عند مكة في أيام البعثة المحمدية»، ويُكمل المسيري: «وكانت إحدى علامات الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء جدوده ولذا كنت أعرف أنَّ إسمي هو: عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري».

وتُشكل مدينة دَمنهور التي وُلد فيها المسيري مؤثراً شديد الأهمية في تكوين شخصيته فلم تكن مجرد مكان ولد فيه، بل مُناخاً عاماً مُفعماً بالأفكار والرموز، شكَّل مصدراً مهماً لرؤيته للعالم، وهي رؤية تبلورت بعد أن رفدتها روافد أخرى عديدة. وحسب المسيري فإنَّ هذه النشأة جعلت منه باحثاً مثابراً فـ «أبناء البرجوازية الريفية ـ وأنا منهم ـ ينشأون في خشونة، خلافا لأبناء البرجوازية الحضرية». ويُكمل المسيري: كان والدي يُردِّد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأنَّ علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين. وأذكر جيدا أنه حينما امتلك سيارة خاصة، في منتصف الخمسينيات، منعنا من ركوبها وكان يقول لنا: اركبوا (التْرامْ) مثلكم مثل بقية الشباب. كُنت أشكو من هذا آنذاك، لكنني تعلمت، فيما بعد، عندما ازددت حكمة، أنه نفعنا كثيرا بذلك، وعندما ذهبت إلى الولايات المتحدة، ولم يكن عندي أي مصدر دخل إضافي لتغطية نفقاتي، ولم يكن من الممكن تحويل أي أموال من مصر، اضطررت للعمل خفيراً في مصنع في الولايات

المتحدة، وما كان بوسعي أن أتحمل ذلك دون طريقة والدي في التَّنشئة[1].

وهو يُشبِّه علاقته بالمجتمع في دَمْنهور بعلاقة علماء الاجتماع الألمان بمجتمعهم، فألمانيا كانت في بداية القرن التاسع عشر، من أقل الدول الغربية تحديثاً. مستوى الصناعة بها كان ضعيفاً، ولم يكن لديها مشروع استعماري مثل الدُّول الغربية الأخرى. لكن مع وُصول بِسْمارك(*) إلى الحُكم وتوحيد ألمانيا، حققت قفزات سريعة ومذهلة، بحيث أصبح مثلاً إنتاج الحديد والصلب في ألمانيا ضُعف إنتاج انجلترا نفسها. وتبع ذلك التطور تطور سريع في كافة الصناعات الألمانية. لكن ظلَّت هناك جُيوب وعادات تقليدية عديدة، فعلماء الاجتماع والمفكرين الألمان مثل ماكس فيبر وغيره، كانوا ينظرون للمجتمع، فيرون المجتمع بشقيه التقليدي والمجتمع الحديث. والمعرفة الإنسانية ـ حسب المسيري ـ هي في نهاية الأمر معرفة مُقارنة، فنحن لا نعرف الشيء في حد ذاته

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر 2005 ـ ص 15 ـ 16، و: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

(*) وُلد سنة 1815م وتوفي 1898م. سياسي ألماني، أول مستشار (أول رئيس وزارة) للامبراطورية الألمانية بين (1871م و1890م) التي كان هو مؤسسها الحقيقي. يعتبر أحد أبرز عباقرة السياسة في التاريخ الحديث. اشتهر بسمارك بالحزم والاستبداد فدُعي «المستشار الحديدي». عمل من أجل توحيد ألمانيا ووفق لذلك عام 1871. (معجم أعلام المورد: موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى مستقاة من «موسوعة المورد» ـ تأليف: منير البعلبكي (عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ـ إعداد: الدكتور رمزي البعلبكي ـ الناشر: دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1992م ـ ص 106).

وإنما نعرفه من خلال مقارنته بشيء آخر. وبالفعل قام هؤلاء العلماء والمفكرون بمقارنة المجتمع الحديث الذي كان يتشكل أمام عيونهم، بالمجتمع التقليدي الذي كان يتآكل من حولهم. فرأوا الحداثة بكل مزاياها وعيوبها، كما رأوا المجتمع التقليدي بكل مزاياه وعيوبه. وقد حدث بالنسبة لي ـ والكلام للدكتور عبد الوهاب المسيري ـ الشيء نفسه، حيث وُلدت في دَمَنْهور في أواخر الثلاثينات، وكانت دَمَنْهور تُعدُّ من أكثر المدن تصنيعاً في العالم (بالنسبة لعدد السكان) بسبب وجود عدد كبير من محالج القطن فيها، ولكنها مع هذا كانت أقرب إلى القرية منها إلى المدينة، حيث كُنا أنا وزملاء الدراسة في طريقنا للمدرسة نمرُّ على الحقول، فكُنا نشتري الخسَّ أو الطماطم من الفلاحين، ونأخذها من الحقل بأنفسنا ونأكلها طازجة. وكان هناك سوق الإثنين حيث كان يأتي الفلاحون من القرى الكثيرة المجاورة المحيطة بدَمَنْهور، فيأتون بمنتجاتهم الزراعية (البيض ـ الجُبن ـ الدجاج) ليبيعونها ويشترون ما يحتاجون، أو يأتون بعد بيع القطن ليقوموا بتجهيز بناتهم للزواج. ويكمل المسيري: ويبدو أن الاقتصاد التبادلي كان سائدا حتى عهد قريب. أذكر في طفولتي أنه بعد ذهابنا للحلاق، كُنا نداعب بعضنا البعض بقولنا «الفرخة باضت ولا خبزتم»، بمعنى أنني حملت بيضة أو رغيف خبز وأعطيته للحلاق نظير أن يقوم بحلاقة رأسي! بنْية دَمنهور كمدينة تجارية حديثة وقرية زراعية تقليدية في ذات الوقت ترك أثره عليَّ. فقد كانت العلاقات الاجتماعية والإنسانية تتَّسم بقدر من التعاقد وقدر من التراحم[1].

---

(1) المصدر السابق.

وقد اكتسبت المقابلة بين المفهومين التعاقدي والتراحمي مكاناً مركزياً في مشوار المسيري الإنساني والفكري معاً، وهو يعبر عن ذلك بقوله: «ويبدو أن مقولتي المجتمع التراحُمي والمجتمع التعاقُدي أصبحا مُكوِّناً أساسياً في فكري، وهاتان المقولتان هما اللتّان جعلتاني فيما بعد أتبنى الماركسية ثم في نهاية الأمر أتبنى الأيديولوجية الإسلامية كإطار لفهم العالم والتعامل معه، وربما يكون هذا أيضاً هو سببُ عدائي مثلا للإمبريالية، والرأسمالية، والصهيونية، ولِكلٍّ أشكال الاستغلال ومُسببات الصراع بين البشر، فالعالم في تصوري ليس ساحة قتال، والإنسان ليس ذئبا لأخيه الإنسان». ويستطرد المسيري: «هناك جانب آخر تعلّمته في صباي وجزء من شبابي في دَمَنْهور هو الإيمان بفكرة المجتمع، فالإنسان ليس فرداً مطلقاً، بل هو جزء من مجتمعه. السائد الآن أن كل مجتمع يتكون من أفراد، وأن الفرد يسبق المجتمع. ولكني تعلمت في دَمَنْهور أن المجتمع يسبق الفرد دون أن يُلغيه (فالمجتمع التقليدي زاخر بالشخصيات المتنوعة على عكس ما يتصور الكثيرون)»[1].

ويرى المسيري أن الإطار الذي تحرك فيه في طفولته هو «الأسرة الممتدة» وهي الأسرة التي تتَّسع لتشمل أفراداً غير الأب والأم والأبناء، بكل ما في الكلمة من معان. و«الأسرة الممتدة» قد تمتد أُفقيا فتشمل أفرادا من الجيل نفسه وقد تمتد رأسياً لتشمل الأجداد أو الأحفاد. ففي الحيرة التي نشأ فيها كان كل الأطفال معروفين للجميع، وكان الوقت الذي يقضيه في الشارع وقتا للتنشئة الاجتماعية، كما كان الصبية الكبار يراقبون الصغار وكأنهم أولياء أمورهم. وفي إطار «الأسرة النَّووية» ـ

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

ويقصد بها الأسرة التي تقتصر على زوج وزوجة ونسلهما ـ يكون الإنسان على اتصال مباشر مع أبيه أو أمه ويعيش الجميع داخل دائرة مغلقة، فإذا حدث وأراد أن يُطور شخصية مستقلة عنهما فإنَّ هذا يُسبب له توترات شديدة لأنَّ «الأسرة النَّووية» ضيقة بحكم تكوينها وليس أمام الفرد سوى أبيه أو أمه، إما أن يَقبلهما فيشعر أنه فقد هويَّته وشخصيته المستقلة، أو يرفضهما ويُدير لهما ظهره، وكلاهما أمران أحلاهما مُر، ويؤدي إلى شكل من أشكال الاستقطاب والتطرف. أما في إطار «الأسرة الممتدة»، فالأمر جِدُّ مختلف، فالفرد مُحاط بأفراد كثيرين أكبر منه وكل منهم نموذج مختلف، مما يُتيح له فرصة الاختيار أي نموذج يشاء دون استقطاب القبول الكامل أو الرفض الكامل. ويُطبق المسيري هذه القواعد على نشأته فيقول: «عندما كُنت في دَمَنْهور، كان لي أعمام وأخوال وزوج أخت، وكنا جميعاً نسكن إما في نفس العمارة أو في أماكن قريبة جدا من بعضنا البعض؛ أي أنني كنت أتفاعل مع شخصيات متنوعة. وكان زوج أختي الأستاذ عبد الوهاب حلمي (رحمه الله)، مدرس لغة عربية اكتشف فيَّ شيئاً ما، وكان يشجعني دائماً أن أكتب «خُطباً» وأن أحرر مجلة المدرسة وغير ذلك، مما ساعدني على إدراك مدى رحابة عالم الثقافة بالمقارنة بعالم الثروة ومراكمة الأموال. وكان خالي محمود إبراهيم حلبي، رئيساً لحزب الوفد في دَمَنْهور وكان يملك مطبعة، وكان لديه عالم آخر غير عالم تراكم الثروة لأنه كان يضع المطبعة تحت تصرف حزب الوفد والحركة الوطنية. وقد ساهمت هذه النماذج المتنوعة في فتح نوافذ أخرى لي»[1].

---

(1) المصدر السابق.

ويُميز الدكتور عبد الوهاب المسيري بين البرجوازية الريفية والبرجوازية الحضرية. فالبرجوازية الحضرية في القاهرة والإسكندرية كانت تعاني أو تتمتَّع بـ معدَّلات عالية من التحديث والتغريب والعلمنة والآن العولمة. أما البرجوازية الريفية فهي بمنأى عن هذه التحولات إلى حدٍّ كبير، وإن كان من الملاحظ أنها بدأت هي الأخرى تلحق بما يُسمى رَكْب التقدم. ولم تكن هذه البرجوازية الريفية تعرف القيم الاستهلاكية، إذ كانت تدور في إطار قيم تقليدية مثل البركة والنِّعمة والرضا والقناعة. هذا لا يمنع أن المجتمع كان يضم أثرياء وفقراء، لكن هذه القيم كانت تكبح جماح النَّزعة الاستهلاكية مما يُخفف الاستقطاب الطبقي، إلى جانب أن هذه الطبقة كانت تسيطر عليها عقلية زراعية أبوية، فعلاقة أبي بعماله وعلاقة أمي بالخدم لم تكن علاقة غير شخصية محايدة، وإنَّما كانت علاقة فيها قدر كبير من الدِّفء والاحترام والإحساس بالمساواة الإنسانية لا تعرفه المؤسسات الحديثة[1].

وقد نشأ المسيري في رحاب أسرة تجارية ثرية ليس عندها اهتمام كبير بالثقافة، وهو يصف علاقته بأسرته قائلا: كانت هناك دوما مشكلة عند والدي عندما أشتري كُتبا جديدة وكان من المعروف أن أولاد التجار في دَمَنْهور كان عليهم أن يذهبوا في الإجازة الصيفية إلى محل والدهم لمساعدته في عملية البيع والشراء. وإذا كان الوالد يمتلك أرضا زراعية فكان الواحد منهم يذهب إلى «العزبة» ليشرف على جمع القطن أو ما شابه من نشاطات مهمة، ولكنها ليست لها علاقة كبيرة بعالم الفكر. وهذا كان هو حالي حتى سن العاشرة، إذ قابلتُ صبياً في مثل عمري

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

اسمه محمد شقير (وهو الدكتور محمد شقير الذي يقيم الآن في كندا) طلب مني أن أصطحبه إلى مكتبة البلدية في دَمَنْهور، ولم أكن قد سمعت حتى هذه اللحظة عن مؤسسة تُسمى «مكتبة»، فذهبت معه. كانت مكتبة البلدية في دمنهور آنذاك مُبهجة، وحتى رائحتها كانت طيبة... ويُمكن القول إنَّني دخلت مكتبة البلدية في دَمَنْهور ولم أخرج منها حتى الآن. وكانت زيارتي الأُولى لمكتبة البلدية في دمنهور نقطة تحول في حياتي، وأعتقد أنني لو لم أقابل محمد شقير في هذه السن لما تطورت فكريا أو على الأقل لتأخَّرت عملية التطور[1].

وحينما كان عبد الوهاب المسيري في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية ـ وهو في السادسة عشرة من عمره ـ بدأت بعض الأسئلة الأساسية تُهاجمه بإلحاح شديد، وكان من أهمها أسئلة خاصة بأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون. وكان هذا العام أول عام يدرس المسيري فيه مادة الفلسفة، وقد خَلَبت هذه المادة لُبّه تماماً حيث كان يقضي الساعات في قراءة الكتاب المقرر، وساعده هذا على تنويع الأسئلة وتعميقها وصياغتها بشكل مُتبلور. لكن المسيري يتوقف بشكل خاص أمام قصيدة يرجح أنها لكامل الشناوي تقول:

**يا ربِّ فيم خلقتنا وتركتنا**

**نَهْبَ الظَّلام فلا ضياء ولا سنا**

**وندبُّ فوق الأرض لا ندري بها**

**وندبُّ فوق الأرض لا تدري بنا**

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م. س.

أنا من أنا، أنا من أكون: وسيلة

أم غاية؟ أنا لست أعرف من أنا؟

وَهْمٌ يُساور مُلحداً فيروِّعه

ويخافه من كان مثلي مُؤمنا[1].

وينتقل المسيري إلى مرحلة الدراسة الجامعية حيث انتقل إلى جامعة الإسكندرية، وكانت هذه تجربة فريدة إلى أقصى درجة، فجامعة الإسكندرية كانت ولا تزال تتميز بأساتذة يتمتعون بمستوى فكري وتربوي عالي، وكان الأساتذة عبر سنوات دراستي يدعونني إلى منازلهم لتتحاور ولم يكن الحوار بيننا ينقطع. وفي هذه الأيام، كنتُ شيوعياً أصولياً وكانوا هم من الديمقراطيين الليبراليين إلا أنهم كانوا يتحمَّلون تحليلاتي الطبقية الاختزالية! وقد أعطتني هذه المناقشات الفرصة لارتياد آفاق جديدة. ومن أهم أساتذتي في الإسكندرية الشاعر الإنجليزي الحديث البروفسير جُون هيث سْتبس الذي درستُ على يديه الشعر والرواية والتراث الكلاسيكي، اليوناني والروماني، وكتابة المقال.

أذكرُ أنه في امتحان أدب القرن السابع عشر كان هناك سؤال عن مصادر شخصية الموت والخطيئة في ملحمة «الفردوس المفقود» لجون ميلتون. أمسكت بأطراف شجاعتي وقارنت بين لندن التي عاش فيها جون ميلتون ودمنهور التي عِشْتُ فيها، ففي دمنهور كان هناك ما يُسمى موكب الحرفيين يوم الرؤية، أي اليوم الذي يسبق رمضان، إذ كانت كل

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005 ـ ص 130 ـ 131.

حرفة تُجهز عربة تدور في أنحاء دَمَنْهور عليها بعض أفراد من هذه الحرفة يقومون بتمثيل صنعتهم، فكان النَّجارون على سبيل المثال يقفون على العربة وينشُر أحدهم قطعة خشب بالمنشار، وآخر يمسك بشاكوش يدقُّ مسماراً، وكان الحدادون يفعلون نفس الشيء. وحين تأملت في هذه العادة الجميلة وجدت أنها بلا شك تعود إلى عصر ما قبل الصناعة، وأنها استمرت حتى العصر الحديث. فعمَّمت من تجربتي، واستخلصت منها نموذجا تفسيرياً لدراسة «الفردوس المفقود»، فبيَّنت أنه حينما كتب الشاعر الإنجليزي ملحمته كان عصر النهضة قد بدأ منذ قرن ونصف، بل كان قد بدأ يخبو وبدأت تظهر تباشيرُ عصر العقل والاستنارة.

ولكنَّني ـ والكلام للدكتور المسيري ـ أشرت إلى أن الرأي السائد (آنذاك) الخاص بأنَّ العصور الوسطى المظلمة اختفت مع ظهور عصر النهضة هو اختزال مُخل للأمور، لأنَّ الأشكال الحضارية لا تختفي مع التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل إنها تستمر قرونا طويلة. ولذا مع أن ميلتون كان يعيش حقاً في أواخر عصر النهضة إلا أنه يحتمل أن يكون قد احتكَّ بشكل ما بكثير من الأشكال الحضارية من العصر الوسيط. وقد فُوجئت بأنَّ البروفسير سْتبس أعطاني (النهاية) العظمى، بل أخبرني فيما بعد أنه لو كان بوسعه أن يُعطيني أكثر من هذا لفعل، إذ إن ما قلته كان جديداً تماماً، وتعلمت كيف أستند إلى تجربتي الخاصة ولا أنكرها وإلى تراثي ولا أتنكر له، بل أُوظفهما في عملية الإدراك والتفسير، كما ازْدَدْتُ إيماناً بمقدرة العقل والخيال على التوليد[1].

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، بدأ عبد الوهاب المسيري يتحول

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

من الاهتمام بدراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة الظاهرة الصهيونية التي طُرحت عليه، شأنه شأن أي عربي يجد نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو يروي هذا الجزء المفصلي من رحلته قائلا: «أتذكر جيدا أنه في عام 1964م تعرَّفت على فتاة يهودية، سألتني عن جنسيتي فقلت لها: مصري، وسألتها عن جنسيتها، فقالت: يهودية، فقلت لها إن اليهودية ديانة وليست انتماء قومياً، فقالت لي: أنت لا تفهم، اليهودية انتماء ديني وقومي في ذات الوقت. هذه العبارة أربكتني، لأنني خرجت من مصر أعرف أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، فكيف إذن يُمكن اعتبار اليهودية قومية، وكيف يُمكن للغرب تأييد دولة تدعي أنها يهودية، وأنا لا يمكن أن أتعامل مع شيء لا أفهمه، ومن هنا قررت أن أفهم القضية، ومن ثم بدأت أقرأ، وبالتدريج بدأت قراءاتي تتعمق وهمشت دراستي الأدبية، حتى أصبحت أقضي 80٪ من وقتي في القراءة عن الصهيونية، وبالتدريج أصبحت هي شُغلي الشاغل، ولذا قرَّرت التخصُّص في الصهيونية»[1].

ويُكمل الدكتور المسيري: «فكتبت للملحق الثقافي في السفارة المصرية في هذا الوقت (عام 1965) لتغيير موضوع بعثتي من دراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة الصهيونية والعِبْرية، لكنه أبلغني أنه من الصَّعب ذلك، فأكملت الدراسة حتى التقيت بالدكتور أسامة الباز المستشار السياسي في أمريكا فوجد لدي شيئاً مختلفاً في رؤية وفهم الصهيونية وإسرائيل فشجَّعني على التخصُّص في الصهيونية. وصدر لي في عام 1965م كُتيب صغير عن الصهيونية باللغة الإنجليزية يُسمى

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

إسرائيل: قاعدة للاستعمار الغربي. وحينما عُدت إلى مصر واصلتُ المسيرة. فكتبت دراسة بعنوان «نهاية التاريخ» حرَّرها الدكتور أسامة الباز وصمَّم غلافها بنفسه فهو يهوى الخط العربي. ثم قدمني الدكتور أسامة للأستاذ محمد حسنين هيكل، الذي قرأ المخطوطة، وعيَّنني باحثاً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وقام بإرسالي إلى الولايات المتحدة وأعطاني مبلغاً ضخماً لشراء مجموعة كتب كانت بمثابة نواة لمكتبة مركز الدراسات، وبدأت رحلة التخصص في الصهيونية إلى أن استقلت من العمل بالجامعة عام 1990م. وأنا أعتبر نفسي محظوظاً بلقائي بالأستاذ هيكل، الذي فتح لي صفحات الأهرام وقدَّم لي الدعم المادي لشراء الكتب، بالإضافة إلى الدعم الأدبي والمعنوي بمتابعته كل ما أكتب ومُناقشتي فيه. وهذا الأمر مُستمر حتى الآن، وأعتبر نفسي محظوظاً أيضاً بالصداقة التي نشأت بيننا فهو يسمح لي بأن ألتقي به مرة كل شهر. وفي الصيف تتعدد لقاءاتنا أكثر من ذلك»[1].

وعن الشَّخصيات التى قابلها فى الولايات المتحدة وتركت أثراً عميقاً فيه يقول الدكتور المسيري: بعد وصولي إلى الولايات المتحدة عام 1963م قضيتُ عاماً في جامعة كولومبيا حيث تعرفت على إدوارد سعيد بشكل عابر، فلم يكن آنذاك مهتما بالسياسة. ثم انتقلت إلى جامعة رتجرز بولاية نيوجرسي حيث التقيتُ بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب «الغرب والعالم: تاريخ العالم من خلال موضوعات» ونشأت صداقة عميقة بيننا (وقد قُمت بترجمة الكتاب إلى العربية أنا وزوجتي الدكتورة هدى حجازي ونُشر في سلسلة عالم المعرفة

(1) المصدر السابق.

بالكويت). كان كلانا آنذاك ماركسياً، ولكننا كُنا ماركسيين (بِشَرْطَة) إنْ صحَّ التعبير، فقد كانت عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، إذ إننا كنا نؤمن بالإنسانية الماركسية ونهتم بدور الأفكار والأفراد في التاريخ. وتعرَّفت على البروفسور ديفيد وايمر، ونشأت بيني وبينه صداقة فكرية وشخصية عميقة لا تزال مستمرة. وقد أشرف على رسالتي للدكتوراه ولولاه لما حصلتُ على الدرجة العلمية، إذ إنَّ رسالتي كانت تتحدَّى كثيراً من الثوابت الفكرية والنقدية الأمريكية. فقد بيَّنت في هذه الرسالة أن وُولت ويتمان، ليس شاعر الديموقراطية الأمريكية كما يدعي الخطاب التحليلي الأدبي الأمريكي، وإنَّما شاعر الشمولية والمادية الأمريكية. وكان البروفسور وايمر يعتقد أنني نصف عبقري ونصف مجنون، وأن من المفيد للوجدان الأمريكي أن يأتي شخص مثلي من العالم الثالث ليتحدَّى هذا الوجدان. وقد قال الأساتذة الذين ناقشوا رسالتي أن حياتهم لن تسير على نفس المنوال بعد قراءة رسالتي، ومع هذا كرهوا كل ما جاء فيها، واتَّضح هذا أثناء المناقشة، ولكن الدكتور وايمر هبَّ لمساعدتي. وفي النهاية وقع الأساتذة على الرسالة ووافقوا على منحي الدرجة ولكنهم لم يُصافحونني أو يهنئونني، كما هي العادة في مثل هذه المناسبات، بل أداروا ظهورهم لي وغادروا القاعة. وهذا يدل على مدى ضيق أفق هؤلاء الأساتذة، ولكنه يدل أيضاً على مدى سعة صدورهم. فرغم ضيقهم الشديد بأطروحتي إلا أنهم مع هذا وافقوا على منحي الدرجة. ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث في عالمنا العربي[1].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

وعن العلاقة الخاصة بالأستاذ محمد حسنين هيكل يقول: مُنذ عودتي من الولايات المتحدة الأمريكية عام 1970م وأنا ألتقي به مرة كل شهر على الأقل حيث نتحدث في كل شيء، في الفلسفة وفي السياسة أحياناً، إلا أن مُعظم حديثنا يدور حول الفكر والوضع العالمي، لكن بالنسبة لسياسة مصر تحديدا فإننا قليلا ما نتطرق إلى هذا الموضوع، وإن كنتُ بطبيعة الحال أعرف كثيراً من أفكاره. وقد تبناني الأستاذ هيكل منذ البداية، وقرأ كل أعمالي حتى أنه قرأ الموسوعة قبل أن تُنشر، وقد دعمني معنوياً ومادياً وهو يتمتَّع بذاكرة حادة، وبعقل مُبدع قادر على الربط بين الحقائق والأحداث ووضعها داخل أنماط متكررة. لا أعتقد أنه يوجد في مصر مثقف نال مثلي هذا الحظ من التفاعل مع عقل استراتيجي يتَّسم بالعُمق والوضوح مثل عقل الأستاذ هيكل. وقد بدأت علاقتي به منذ عهد الرئيس عبد الناصر، واستمرت حتى الآن، وقد رأيته وهو يُؤلف كتبه ويوثقها، بمعنى أنني دخلت مطبخه كما يقولون[1].

## جوانب عايشتُها من حياة المسيري:

تعرَّفتُ على الدكتور المسيري عام 1994م وكنت وقتها مقرراً لأمانة الدعوة والتثقيف بحزب العمل، وكان أمينه العام الراحل الأستاذ عادل حسين (رحمه الله) وكانت مسيرته الفكرية تشبه مسيرة المسيري في أنه كان هو الآخر ماركسياً سابقاً، وكلَّفني الأستاذ عادل حسين بالاتصال بالدكتور المسيري لتنظيم احتفال بالذكرى السنوية الأولى لوفاة القيادي الفلسطيني الراحل الأستاذ أبو السعيد خالد الحسن (رحمه الله)، وكانت

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، تأليف وإشراف: الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 1999م.

هذه الواقعة مدخلا للعلاقة بيننا كما كانت مفتاحاً لمعرفة مفاتيح عالم المسيري، فالراحل خالد الحسن كان مفكراً عربياً إسلامياً كبيرا وكان دائماً يُعد استثناءاً بين الرعيل الأول المؤسس للحركة وكانت أغلبيتهم الساحقة يساريين مُتشدِّدين (ماركسيِّين وقوميِّين).

وعندما صدرت موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية (1999م) كان الإهداء الذي صدَّرها به المسيري إلى الراحل خالد الحسن[1]، ولأهميتها في سياق المراجعة الفكرية التي قام بها المسيري سنتعرَّض للعلاقة بينه وبين الأستاذ عادل حسين بمزيد من التفصيل في الفصل التالي.

ومن الملامح التي لا يُمكن إغفالها في الجوانب التي عايشتُها في علاقتي بالمسيري، ملمح الباحث الدؤوب فهو يعمل بشكل يبعث على الدهشة ويكاد يقضي يومه من أوله لآخره بين الكتب والأفكار من الاستيقاظ إلى النوم، ويصفُ المسيري ذلك بنفسه قائلا: «بدأتُ كتابة الموسوعة[2] وأنا في الخامسة والثلاثين من عمري، وكنت أعمل فيها ليل نهار. أبدأ أحياناً في السادسة صباحاً ولا أنتهي إلا في الثانية عشرة مساء واستمر لمدة أسبوعين دون توقف. ورغم تقدمي في السِّن، فإنَّ حصَّتي من النشاط والصِّحة كانت آخذة في الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطا في الثامنة والخمسين مني في الخامسة والثلاثين. كما أن الله عافاني من أي مرض طوال هذه المدة (باستثناء نوبات المرض الخفيفة المعتادة التي تدوم عدة أيام ولا تُعطل عن العمل، وعملية جراحية

(1) يقول المسيري في الإهداء: كان يوماً عابقاً برائحة التاريخ والأزلية.

(2) إشارة إلى: «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية».

صغيرة دامت عدة أيام). ولذا حينما كان أحد يحدثني عن التقدم في السن كنت لا أفهم ماذا يقول»[1].

وعن المرض الذي أُصيب به المسيري منذ سنوات يقول: يوم أن انتهيت من الموسوعة، عرفت نبأ حَزيناً للغاية (موت زوج ابنتي). وقد لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأتُ أفقد النطق أحياناً. وكنتُ أظن أنه عَيبٌ فى فكّي. وظللت متماسكا مدة شهرين تقريباً، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أي أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثاً على الأرض. ويبدو أن مرضي كان في معظمه نفسياً، نتيجة للإرهاق الذي أصابني من جراء العمل المتواصل في الموسوعة ومن جراء الخبر الذي وصل إلي وأنا مُنهك القوى تماماً بعد الانتهاء منها. فكان جهازي العصبي يتصرف بإرادته مستقلاً عني، إذ قرَّر أن يستجيب لأي شيء ولكل شيء حسبما يعنُّ له، دون تدخل واع مني. وقد حضر لزيارتي صديقي الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، المهندس المعماري، فأخبرته بأنني لا يمكنني أن أتحدّث واقفاً، فضحك وقال: إذن فلتتحدَّث وأنت جالس، ونصحني بالرضا بحسبانه مدخلاً للشفاء. وبالفعل، قبلتُ حالتي وبدأت رحلة الشفاء والعودة منذ تلك اللحظة، فأخلدت إلى الراحة التامة لأول مرة في حياتي تقريبا، وقضيتُ إجازة شهرين أمام البحر، امتنعت خلالها قدر طاقتي عن التفكير حتى استرددت جزءاً كبيراً من عافيتي (كنت أعمل مدة أربع ساعات في الصباح وحسب). وأشير لهذه الفترة من حياتي بالزلزال أو الكابوس لأنها جاءت مُفاجئة وكانت بالفعل كالكابوس، وذُقت طعم المرض والموت لا كمقولات مجردة

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

وإنما كتجربة عشتها بنفسي، واستوعبتها بشكل وجودي. ولم ينقذني من هذا الزلزال سوى الرضا وتقبل الحدود. ويضيف المسيري: يبدو أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يُرسِّخ فيَّ الإحساس بالمرض والموت. إذ أصبت بمرض يُسمى ميلوما Myeloma وهو نوع من أمراض سرطان الدم. ورغم فُجائية اكتشاف المرض إلا إنني تقبلت هذا الخبر بكثير من الهدوء والرضا، بل إننا حين كنا في شيكاغو أنا وزوجتي لاستشارة الأطباء، كنا نحدد مواعيد الأطباء بما يتفق مع جدولنا «السياحي». فقمنا بزيارة المتاحف والحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية. وتعلمت الكثير في مرضي: أنا لم أمرض مرة واحدة تقريبا في أثناء كتابة الموسوعة، بل وكُنت أتحدث عن السيطرة على الجسد من خلال الإرادة والعزم والإصرار، ولذا أعددت عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء من الموسوعة، ولكني تعلمت من مرضي حُدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأت أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذي قبل حيث إنني قضيت بضعة شهور على كرسي ذي عجل وقضيت عاماً تقريباً أتوكأ على عصا (وإن كنت اكتشفت كيف أن الإنسان المعوق يُعوض نُقط النقص فيه من خلال كفاءات أخرى يُطورها). وتعلمت ما قاله لي أحد الأصدقاء إنه لا يوجد مرض وإنما يُوجد مرضى، أي أنه لا توجد قوانين عامة (أو نماذج مجردة) وإنَّما يوجد أشخاص يصابون بمرض ما ويستجيب كل واحد منهم للمرض بطريقة مختلفة. كما غمرني أصدقائي وتلاميذي بالمحبة، فعادني عشرات منهم ووصل إلي نهر جميل من الأزهار، كان يفيض من غرفتي على بقية المستشفى. وحينما كنت أسير في شوارع لندن، كان كل الناس يساعدوني، وحينما أركب إحدى وسائل المواصلات العامة يتركون لي

مقاعدهم. ففي الشدائد يظهر المعدن الإنساني الأصيل وجوهر الإنسان التراحمي. وحيث إنَّ التدهور في حالتي الصحية بدأ يوم أن انتهيت من الموسوعة، انتشرت شائعة طريفة في القاهرة مفادها أن الموساد هي التي وضعت فيَّ الميكروبات التي تسببت في هذه الأمراض. وهذا تطبيق كوميدي لنظرية المؤامرة![1].

وقد كشفت تجربة المسيري عن حجم معاناة المثقف العربي وضآلة المردود المادي لهذا العمل الرَّاقي، فحينما انتهى من كتابة الموسوعة كان خالي الوفاض تماماً فقدَّم طلباً للحكومة المصرية كي يُعالج على حساب الدولة، ولم يصله الرد حتى الآن، ولكن من كرم الله ولطفه أن جاء لزيارته صديق من المملكة العربية السعودية هو الأديب حمد العيسى وعرف بحالته وخاصة أنه كان يناقش آنذاك مع زوجته كم من التقود سيقترض من أولاده ومن البنوك. فكتب مقالاً في إحدى الجرائد السعودية، فعلم مكتب الأمير عبد العزيز بن فهد بالموضوع، فقاموا هم بتكاليف العلاج. بل عرضوا على الدكتور المسيري أن يرسلوا له طائرة خاصة لتُقلَّه إلى الولايات المتحدة الأمريكية[2].

وقد تُوفي الدكتور عبد الوهاب المسيري عن سبعين عاما في الثالث من يوليو 2008م، بعد أن ترك عددا كبيرا من المؤلفات المهمة التي أسست مدرسة جديدة في الفكر الإسلامي، وقد رحل بعد معاناة طويلة مع المرض حيث نُقل يوم الثلاثاء 1 يوليو إلى مستشفى فلسطين في

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.
(2) المصدر السابق.

القاهرة حيث لفظ أنفاسه الأخيرة. وكان الحضور الاستثنائي لرموز التيارات السياسية والمدارس الفكرية المختلفة في مصر شهادة على التأثير الكبير الذي أحدثه في الحياة الثقافية العربية.

## الفصل الثاني

# التحولات

«المراجعةُ الفكرية» تعبير يُقصد به الانتقال من رؤية معسكر فكري لمعسكر آخر، ومن تبنِّي رؤية فكرية للذات والآخر والعالم إلى تبني رؤية مغايرة، ورغم أن الظاهرة ليست طارئة على الساحة الثقافية المصرية، فإنَّ المصطلح يعدُّ حديثاً نسبياً، دفعت لبلورته موجة من التحولات المتزامنة ـ تقريباً ـ شهدتها مصر خلال عَقْدي السبعينات والثمانينات كان تأثيرها مستمداً من الوزن النسبي الكبير لمن قاموا بها. وقبل استعراض ملامح الظاهرة كمدخل لتجربة المراجعة الفكرية عند عبد الوهاب المسيري نودُّ تأكيد بعض الحقائق المتصلة بالفكرة المجردة.

فالمراجعةُ تعبير عن حيوية فكرية، فمن لا يُراجع أبداً إما أنه ممَّن يُقدسون قناعاتهم حتى لو كانت في أمر جزئي أو موضوع خلافي، وإما أنهم مرضى بالكسل العقلي القريب من «العاهة»، ومن الوقائع التي تُشير إلى هذه اليقظة العقلية التي يفتقر إليها العاجزون عن مراجعة أفكارهم، واقعة حدثت للدكتور عبد الوهاب المسيري من المؤكد أنها مرَّت بكثير

من أساتذة الأدب الإنجليزي العلمانيين دون أن تُثير فيهم رغبة في التأمل، ففي حواره مع الإعلامية سوزان حرفي في كتاب «حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري» المشار إليه سلفاً، يقول المسيري: أثناء التدريس في كلية البنات عام 1970م. كنتُ قد ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوَّهتُ فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنتُ أدرّس الشعر الإنجليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت. س. إليوت: «الأرض الخراب»، فتحدثت عن أزمة الإنسان الحديث وتفتُّته واغترابه عن ذاته وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أَحْسَسْتُ بسُخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟ كيف يمكن أن أُبشِّر بالحضارة الغربية باعتبارها حضارة الاستنارة من الساعة التاسعة حتى الساعة التاسعة وخمس وخمسين دقيقة، ثم أبيِّن لنفس الطالبات أنها في واقع الأمر حضارة الأرض الخراب من الساعة العاشرة حتى الساعة العاشرة وخمس وخمسين دقيقة؟ كان لابد أن أجد تفسيراً كلياً قادراً على تفسير هذا التناقض، والوصول إلى الوحدة الكامنة خلف التنوع، بل خلف التناقض الظاهر الواضح!

والظاهرة أقدم بكثير من اللحظة الثقافية العربية الإسلامية الراهنة، بل لها جُذور دينية، فقد كان أئمة الإسلام يعتبرون أنَّ العودة للحق نوع من التعبد؛ فالإمام الشافعي كان يقول: «إنِّي لأتديَّن بالرجوع عما كُنت أرى إلى ما رأيته من الحق»، غير أنَّ الأصولية العلمانية ترفض أن تعترف بحقيقة هذه التحولات الفكرية المهمة، وتصف بعض هؤلاء المفكرين الذي اختاروا الاتجاه الإسلامي بقناعتهم الشخصيَّة بكل نقيصة.

وقد ازداد الاهتمام بها كظاهرة فكرية فكانت للمرة الأولى موضوع رسالة أكاديمية نُوقشت مؤخراً في إحدى الجامعات المصرية، وتنطلق الرسالة من فرضية أن هزيمة يونية 1967م كانت المحرك الرئيس لهذه التحوُّلات، فقد استبشرت بعض الاتجاهات العلمانية خيرًا بالهزيمة العربية عام 1967م ورأى المفكر اليساري صادق العظم أن هذه الهزيمة «تُبشر بانهيار الدين، كآخر حصن في يد البرجوازية لمواجهة الماركسية»!، غير أنَّ هذا الفأل خاب وكانت تلك النكسة العربية تحولا نحو الدين، سواء على المستوى الجماهيري أو قطاعات النُّخبة؛ فشهدت السنوات التي أعقبت الهزيمة حالة من الترحال الفكري لعدد من المفكرين اليساريين والعلمانيين ومن اتجاهات أخرى نحو الفكر الإسلامي، وكان لهؤلاء تأثيرهم الواضح على مسار الفكرين الإسلامي والعلماني[1].

وتناولت الرسالة التحولات الفكرية لعدد من المفكرين العلمانيين نحو الاتجاه الإسلامي مثل: المستشار طارق البشري، والدكتور عبد الوهاب المسيري، والأستاذ عادل حسين، والدكتور محمد عمارة وغيرهم، وذكرتُ أنها جاءت متزامنة مع ظهور الصحوة الإسلامية في مصر وهو ما أضفى على تلك التحولات أهمية خاصة كما عرَّضها

(1) ناقشتها أطروحة ماجستير بجامعة القاهرة: التحولات الفكرية نحو الاتجاه الإسلامي بمصر، تقرير: مصطفى عاشور، المصدر: موقع وسطية أون لاين ـ http://wasatiaonline.net ـ فقد حصل الباحث المصري هاني علي نسيرة على درجة ممتاز في أطروحته للماجستير التي جاءت تحت عنوان «ظاهرة التحولات الفكرية نحو التوجه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين»، والتي نوقشت بتاريخ 16/ 2/ 2008. بقسم الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ولم تنشر حتى الآن.

لاتهامات علمانية صوَّرت تلك التحوُّلات على أنَّها لم تنتج عن قناعات شخصية وإنما جاءت للبقاء في المشهد ومحاولة اجتذاب قطاعات جماهيرية. ورغم أن التحولات الفكرية هي حالة متكررة لدى المفكرين والعلماء في المسيرة الإنسانية، وتعبر عن رحلة طويلة من القلق الفكري ومحاولة البحث عن إجابات لأسئلة لم يكن في إمكانية القناعات السابقة أن تجيب عليها، في حين أن القناعات اللاحقة تملك قدرًا من الإجابة على تلك التساؤلات وتطمين ذلك القلق الفكري وربما الوجودي أيضاً، فإنَّ التحولات قد تكون ردة فعل من الذات على الأخطار المحدقة بها من الآخر؛ لذا تتحصَّن الذات بتراثها وهويتها ومرجعيتها في مواجهة الآخر، كذلك قد تكون التحولات ناجمة عن فشل القناعات السابقة في إرواء العطش الروحي والوجداني والنفسي والإيماني؛ فيلجأ المفكر للتحول عن تلك القناعات إلى غيرها. لكن التحوُّلات الفكرية ليست على درجة واحدة، فمنها تحولات جزئية؛ حيث يتحول المفكر عن بعض قناعاته السابقة نحو قناعات جديدة، وهناك تحوُّلات كلية حيث يتحول المفكر كلية من فكر إلى فكر ومن مُعسكر إلى آخر، حتى وإن استخدم بعض أدواته البحثية والمنهجية السابقة، وربما مارس نقداً فكرياً ومنهجياً لقناعاته السابقة[1].

ورغم أنَّ المراجعات التي ساهمت في تبلور الظَّاهرة هي تلك التي شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، فإنَّ النصف الأول من القرن

---

(1) أنظر: أطروحة ماجستير بجامعة القاهرة: التحولات الفكرية نحو الاتجاه الإسلامي بمصر، تقرير: مصطفى عاشور، المصدر: موقع وسطية أون لاين ـ http//: wasatiaonline.net ـ المصدر السابق.

نفسه شهد تحولات نحو التوجه الإسلامي تميَّزت بالاشتباه وعدم الحسم وضعف التأسيس النظري، وعدم الوضوح، ووجود الصيغ الاعتذارية عن كتابات سابقة، لكن مع عدم وجود مراجعة نقدية جادة لها؛ فكانت تلك المراجعات أشبه بـ«التوبة آخر العُمر»، ومن أمثلتها مراجعات «قاسم أمين» و«علي عبد الرازق» و«طه حسين»؛ فمثلا «قاسم أمين» حمد الله تعالى لأنه «خَذل دعوته، واستنفر الناس إلى مُعارضته». كما أن البعض في تلك الفترة أجرى مراجعة وتراجعا عن أطروحاته السابقة لكنها لم تكن مفصلة مثل مشروعه السابق، ومثال ذلك منصور فهمي (المتوفى 1959م) الذي سافر في بعثة علمية إلى باريس 1908م وحصل على الدكتوراة حول «أحوال المرأة في الإسلام»، وأساء فيها للنبي صلى الله عليه وسلم إساءات كبيرة تأبى الأقلام أن تُعيد ما كتبه لتطاوله على نبي الإسلام، ثم انتهى به الحال لرفض التصور الغربي عن المرأة قُبيل وفاته. وكذلك «إسماعيل مظهر» الذي يُعد من أبرز دعاة الإلحاد في العالم العربي وقتها من خلال مجلته «العصور» التي ظهرت عام 1927م وكانت تتبنى مقولة الفيلسوف «فيورباخ»: «إنَّ الله فكرة خلقناها»، ثم انتهى به الأمر ليُعلن عام 1932م أنه لم يستطع الوصول إلى اليقين وأنه ينوي الرجوع إلى الفكر الديني، لكن عودته لرحاب الإسلام كانت أشبه بالعودة الصوفية دون مراجعة نقدية لما سبق من قناعاته [1].

وكانت تحوُّلات تلك الفترة معرفية ناتجة عن أزمة وجدان أكثر منها قناعة فكرية جديدة، وتكشف في أقصى تجلياتها عن محاولة

(1) المصدر السابق.

لإعادة الاعتبار للوجدان الديني كدين بالمعنى القلبي وليس كمنظومة اجتماعية شاملة. وكان النصف الثاني من القرن العشرين أكثر فوراناً فكرياً وسياسياً، فكان هناك تركيز على الهويَّة، ورفض التبعية للغرب، والدعوة لمواجهة المشروع الصهيوني.. وقد اتَّسمت تحولات النصف الثاني من القرن العشرين بعدة سمات أهمها: الاتِّساع حيث تعددت نماذجها مثل: المستشار طارق البشري وخالد محمد خالد وعادل حسين وغيرهم، كما شهدت تحولات جزئية لبعض الفلاسفة مثل: عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود. كما تتَّسم هذه التحولات بالحسم حيث كانت أكثر حسماً ووضوحاً في الاعتراف الشُّجاع والتأسيس المضاد لما كانت عليه في السابق، كما حملت تقارباً بين بعض من هؤلاء في الجانب الفكري والأيديولوجي مع الحركة الإسلامية المُعتدلة. كما غلبت في تلك الفترة تصورات النهضة القائمة على الأسلمة الشاملة ومركزية الدين في الحياة وعدم اقتصاره على الجانب الروحي والإيماني المحض، وهو ما شكل نقلة نوعية في الخطاب الإسلامي المعاصر سواء في أدوات بنائه أو في جدله ورُؤاه، واستطاع هؤلاء المتحوِّلون التأسيس لمفاهيم مثل «أسلمة المعرفة» وأجروا مراجعات نقدية لأطروحات الفكر الإسلامي، وأبدعوا لغة مفاهيمية أكثر عصرية في الفكر الإسلامي[1].

ويُشكل التحول الفكري في حياة عبد الوهاب المسيري مَعْلماً مهماً، أولاً لأنَّه يشير إلى شخص مهموم بالبحث عن هوية ونظَّارة يرى العالم من خلالها، والغريب أن الرجل الذي عُرف كماركسي سابق

(1) المصدر السابق.

يكشف النقاب في سيرته الذاتية عن انتماء سبق انتماءه الشيوعي، يقول إنَّه في مرحلة مبكرة من حياته ولفترة قصيرة انضم لجماعة الإخوان المسلمين، ويُضيف المسيري: في هذه الفترة المبكرة انْضممتُ إلى جماعة الإخوان المسلمين، ثم خرجت منها لأنَّني لم أجد في برنامجهم حينذاك ما يُجيب على كل الأسئلة الفكرية والسياسية التي بدأت تشغل بالي. ثم تعمَّقت الأسئلة الفلسفية والفكرية فبدأت أتجه نحو الماركسية وتمَّ تجنيدي في الحزب الشيوعي الموحد، الذي ظلَّ موحَّداً عدداً من الشهور، وكان المفكر محمود أمين العالم ـ على ما أظن ـ هو سكرتير عام الحزب، ولكن الحزب انقسم بعد ذلك إلى عدد من الأحزاب، لا أعرف عددها على وجه الدقة. وعقب قيام ثورة يوليو انضممت إلى هيئة التحرير فقد كنت شأني شأن الكثيرين في جيلي، نرى أن سبيل النهضة والتنمية هو الحزب الواحد، والدولة المركزية القوية. وأعتقد أن تجربتنا التاريخية في مصر والعالم الثالث أثبتت خلل هذه الرؤية. والظاهرة التي تَستلفتُ الانتباه هي قوله: «الطريف في الموضوع أنني اكتشفت أنَّ كثيراً من الشيوعيين في دَمِنْهور كانوا أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين قبل دخولهم الحزب الشيوعي والعكس بالعكس!!»[1].

ويستطرد: «تمَّ تجنيدي في الإسكندرية حين كُنت أدرس في الجامعة عام 1954م وكنت مسئولاً عن خلية من ثلاثة أفراد، وبعد ذلك تمَّ تصعيدي لأصبح عُضواً في لجنة الرمل، وأصبحت مسئولاً عن مصنع شربيت لتجفيف البصل في حي الحضره، وقد نظَّمت فيه

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - مصر ـ 2005م ـ ص 49. و: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

إضراباً استمر 15 يوما. هذا المصنع كان يملكه الخواجة شربيت، وكان على بعد خطوات من مصنع هامبورجر (المفتاح) مصنع للملابس الداخلية كان يمتلكه والدي، وبالطبع كانت مسألة متناقضة جدا»[1].

«في هذه الأثناء كُنت مهتماً بالثورة البروليتارية ومعادياً للرأسمالية، وبعد ذهابي إلى أمريكا، تم تأميم مصنع أبي عام 1964م. والطريف في الموضوع أن والدي أثناء شراء هذا المصنع، كنت أحذِّره، لأنني بسبب خلفيتي الماركسية كنت أدرك بعض آليات الاقتصاد الاشتراكي، وتأكدتُ من أنَّ التأميم آتٍ لا محالة، أي أنني وظَّفت معرفتي الاشتراكية في خدمة الرأسمالية! والمُضحك في الأمر أن والدي قبل أن يشتري المصنع ذهب وقابل رجال الثورة الذين أكدوا له أنهم مع الرأسمالية الوطنية، ومع التصنيع، فأخذ والدي جزءاً كبيراً من ثروته التي ادَّخرها من التجارة، واشترى بها هذا المصنع. كان والدي يؤمن بالتراكم الرأسمالي ولذا كان لا يُبدد ما يحققه من أرباح في الترف الاستهلاكي السفيه (كما يفعل رأسماليو هذه الأيام) فلم يكن يسمح لنا بركوب سيارته الملاكي، التي خصصها لكبار العملاء، وكان يرفض أن يشتري فيلا فاخرة لنا، وكان أثاث منزلنا بسيط لا يوجد فيه أي بهرجة، وكانت نصيحتي له أن يشتري عقارات وجواهر ويحتفظ بها إن أراد أن يُنقذ ثروته، أي أن يُصبح جزءاً من الرأسمالية الخاملة الجبانة، فآخر ما يؤمن في دورة الاقتصاد الاشتراكي هي العقارات الخاصة. لكنه لم يصدقني، وقال عني أنني ثوري أفهم في الشعر ولا أفهم في أي شيء

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

آخر. ولم يُدرك أن التحليل الماركسي له فعاليته وصدقه في قراءة الواقع الاقتصادي»[1].

«في هذه الآونة قُمت بترجمة كتاب ماوتسي تونغ عن التناقض، وكانت أول ترجمة عربية لهذا الكتاب المهم، كنت أرى تركيزه على التناقض مسألة مهمة ومختلفة عن النزعة الهيجيلية الماركسية التي تصفي الثنائية وترى أن ثمة نقطة ينغلق فيها الجدل حين تتَّحد الفكرة المطلقة مع الطبيعة، والزمني مع اللازمني والمطلق (وهي نقطة نهاية التاريخ). وقد لاحظت خلال فترة وجودي في الحزب الشيوعي المصري أن كثيراً من الشيوعيين المصريين، لا يوجد عندهم إيمان بأهمية التنظيم أو بآليات السِّرية. أذكر أنني كنت أجلس مع أعضاء الخلية التي كنت مسئولاً عنها في حديقة الشلالات في الأسكندرية، وكان المفروض ألا يعرف أحد عن هذا الاجتماع إلا المسئول عنِّي في الحزب. ولكني وجدت شخصاً جاء وانضم لنا. وحينما أخبرته أنه من الناحية التنظيمية كان من المفروض ألا يعرف زمان ومكان الاجتماع. فما كان منه إلا أن قال أنه أراد أن يستفيد من علمي، فكانت هذه هي نهاية علاقتي التنظيمية. وقد لاحظت كذلك أن كثيراً من أعضاء الحزب كانوا مشغولين دائما بخلاص الذات، وليس خلاص المجتمع، ويميلون إلى النزعة الاستشهادية. ويكفي أن أذكر أنه بعد القبض على الشيوعيين المصريين عام 1959م، لم تنجح قوات الشرطة في القبض على حوالي عشرة منهم، هؤلاء العشرة أصابهم الانهيار، لأنَّهم لم يتم القبض عليهم مع زملائهم، فبذلوا جهوداً

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

كبيرة حتى تمَّ القبض عليهم والحمد لله. هذا الحرص على أن يُقبض عليهم، وأن يكونوا مثل الآخرين، كان بدافع دفع تهمة أنهم عناصر من الأمن والمباحث عن أنفسهم، وهي تهمة كانت سائدة في أوساط الشيوعيين يوجهها كل واحد منهم للآخر إن اختلف معه»[1].

ويُؤرخ المسيري للمرحلة الأولى من المراجعة بقوله: ومن الطَّريف بدأتُ إعادة اكتشاف الإسلام حينما كُنت في الغرب، أولاً من خلال المتاحف التي تعرفت فيها على عظمة الحضارة الإسلامية من خلال الأجنحة الإسلامية، ثم من خلال الدراسات المختلفة مثل أعمال بعض المستشرقين ممَّن قدموا دراسات ذات مقدرة تفسيرية عالية للحضارة الإسلامية، والذين يُحاولون دراسة الإسلام كنسق فكري مستقل. كما تأثرتُ بدراسات سيد حسين نصر ومالك بن نبي وفضل الرحمن، ثُم فيما بعد مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي[2].

ويُحدد الدكتور عبد الوهاب المسيري مصادر مُحددة للأفكار الرئيسة في عملية المراجعة قائلا: من أهم الكتب أيضا التي أثرت فيّ بعد أن تبلورتُ فكرياً كتاب علي عزَّت بيجوفيتش الذي يحمل عنوان: «الإسلام بين الشرق والغرب»، ولو كنتُ قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر عليّ وقتا كبيراً، لأنه قدَّم رؤية إنسانية إسلامية للكون،

---

(1) المصدر السابق. ويشير الكاتب الفلسطيني بلال الحسن إلى أنه ترجم كتاب ماوتسي تونغ عن (التناقض) وهو في التاسعة عشرة من عمره. (غياب المسيري: الرجل الذي حاصر الفكر الصهيوني بالكلمات (مقال) بلال الحسن ـ 6 ـ 7 ـ 2008م ـ الشرق الأوسط اللندنية)

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

رائعة وعظيمة. (تماما مثل منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكتابات دكتور طه جابر العلواني ودكتور عبد الحميد أبو سليمان)، فبيجوفيتش ينطلق من الإنسان إلى الماوراء ومنه إلى الله، وليس من الله إلى الإنسان كما يفعل كثير من المفكرين والدعاة. فعلى سبيل المثال فهو يذهب إلى أن الإنسان كائن ميتافيزيقي، دائم البحث عن المعنى، وأنه لا يمكنه أن يدور في إطار النموذج المادي وحسب، ولذا لا بد أن يؤمن بشيء ما مُتجاوز للسَّطح المادي، فإن لم يؤمن بالإله، فإنه قد يؤمن بالعرق أو بالجنس أو بالآيس كريم، فهي ميتافيزيقا بلا أعباء أخلاقية. وقد حاول بيجوفيتش تقويض النظرية الداروينية المادية ليس عن طريق الإتيان بأدلة علمية وإنما عن طريق توضيح عجزها عن تفسير كثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. فيُشير إلى مقدرة الإنسان على أن يُضحي بنفسه من أجل الآخرين وكيف أن هذا يتنافى مع القوانين الطبيعية. وكيف أنَّ النظرية الداروينية تعجز عن تفسير ظاهرة الفن على سبيل المثال. فيقول إنَّ النظرية الداروينية قد تُفسر الجانب التشريحي لذراع أي إنسان، ولكنها لا يمكنها أن تفسر ذراع مايكل أنجلو.

وهو يرى أنَّ أصوله الثقافية ساعدته على هذه المراجعة الجذرية، بل إنَّه يعتبر أن التحوُّل كان حتمياً لسبب بسيط لأنه من البداية كان عنده إيمان بالإنسان ككائن مُركَّب لا يمكن ردَّه لقوانين المادة البسيطة. وإلى جانب كل هذا، كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في الطفولة والصِّبا. وأُحبُّ أن أشير إلى أن هناك شيئاً ثابتاً، لم يتحول أبداً، خلال تجوالي الفكري والفعلي، وعبر تحولاتي الفكرية الكثيرة، وهو إيماني بالإنسان كمقولة مستقلة عن قوانين الطبيعة، وإيماني بمقدرته على تجاوز

ذاته الطبيعية وظروفه الاجتماعية والتاريخية. وهذا الإيمان هو الذي دفعني إلى اعتناق الماركسية، وهو أيضاً الذي دفعني إلى استيعابها وتجاوزها، حتى وصلت إلى رحابة الإيمان بالإنسان والله. فالإنسان المتجاوز لقوانين المادة هو أكبر شاهد عندي على وجود الله[1].

ومن المفارقات التي يرويها المسيري في مرحلة المراجعة الفكرية أنَّ من الأمور التي لاحظها بشكل مباشر وهزَّت مقولاته المرجعية وكان من الصَّعب استيعابها داخل النموذج التفسيري الحاكم، أنه اكتشف خلال إقامته بالولايات المتحدة الأمريكية أن كل أصدقائه من أصل: إما كاثوليكي وإما يهودي وبدأت هذه المسألة تُحيره لأنه حسب قوله حرفياً: «تعلمت في الدروس الماركسية التي لقنتها أن الدين إن هو إلاَّ أفيون الشعوب، وجزء من بناء فوقي يُمكن رده للبناء التحتي. ومع هذا فإنه لا يصلح أساساً صلبا للتصنيف وللإدراك (فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف ـ كما تعلمنا ـ هو الاقتصادي). ومع هذا لا حظت أن المكون الديني هو الطريقة الوحيدة لتفسير انجذابي للكاثوليك»، وهو يلخص هذا التحول قائلاً: «خلاصة الأمر أنني اكتشفتُ أن الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غير حقيقي) من بناء فوقي ليس له أهمية في حد ذاته، ويمكن تفسيره (كشفه ـ فضحه) في إطار العناصر الاقتصاية، وأن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية. وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقي (إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي). . . . . كنتُ قد بدأت أشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية في

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

الواقع المادي الصلب وليست جزءا مُغلقاً من عالم الغيب، أي أن الدين أصبح تدريجياً في تصوري جزءاً من الكيان التاريخي الإنساني ليس منفصلاً عنه. ولذا، بدأتُ أتعرف على التجربة الدينية الإسلامية لأفهم منطقها الداخلي»[1].

وفي تجربة المراجعة تداخل العام والخاص، وبطبيعة الحال فإنَّ التحول تمَّ على درجات، بدأت بتجارب إنسانية بسيطة مثل قصة حُبي للدكتورة هدى التي لم أتمكن من تفسيرها مادياً، ولذا ظللت أبحث في الكتابات الماركسية إلى أن وجدت تعريف ماركس للزواج بأنه علاقة اقتصادية مُفعمة بالحب، أي أنه سقط في ثنائية إيمانية تميز بين المادة [(علاقة اقتصادية) والروح والحب]. ثم جاءت ابنتي نور، وهنا يروي الدكتور عبد الوهاب المسيري هذه القصة: عندما وُلدت ابنتي نُور طفلتنا الأولى كنتُ ساعتها مازلت ماركسياً، جلست أتأمل فى كل أبعاد هذه التجربة أربعة أو خمسة أيام في ضيق وحيرة من أمري فكنت أتساءل: هل من المعقول أن تكون هذه الطفلة مجرد نتاج لبعض الإنزيمات والغُدد، أم أن هناك شيئاً إنسانياً فريداً لا يمكن تفسيره مادياً؟ كيف تُولد طفلة من رحم أُمها، وفور ولادتها تنشأ علاقة بينها وبين أمها، أنا لست جزءاً منها؟ وزوجتي وزميلتي وصديقتي وحبيبتي، تصبح فجأة أُماً، لها عالمها الخاص، لا أنتمي إليه؟ لم أسترح من كل هذه التساؤلات إلا بعد كتابة قصيدة، وحين نظرت إلى القصيدة وجدتها تضم صورا مجازية دينية عديدة، فتساءلت كيف يمكن لإنسان مادي أن يكتب قصيدة دينية؟ هل

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ مصر ـ 2005م ـ ص 182 ـ 184.

فشل النموذج المادي في تفسير لحظة الولادة وارتباط الأم بابنتها وارتباطي بها؟[1]

من ناحية أخرى فإنَّ التحول لم يكن عملاً «عقلانياً» محضاً بل كانت له أبعاده النفسية، بل إنَّ المسيري ـ وحسب كتاب « حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري»: «قاوم» الإيمان بشدة، وهو يصف هذا البُعد المهم من أبعاد التفاعل الإنساني مع الأفكار قائلاً: أحيانا يُخيَّل لي أنه لم يقاوم أحد الأيمان الديني أكثر منِّي، وذلك بسبب نزعتي العقلية الحادة، فلم تحلَّ النماذج التفسيرية المركبة (التي تذهب إلى أن هناك قانونين: واحداً للإنسان والآخر للمادة) محلَّ النماذج التفسيرية المادية البسيطة (التي ترى أن هناك قانوناً مادياً واحداً يسري على كل من المادة والإنسان) دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. وبرغم إحساسي بقُصور الفلسفة المادية، وبرغم التناقضات الصارخة بين النموذج المُهيمن من جهة، وتجربتي وسلوكي وإحساسي بما حولي من جهة أخرى، وبرغم محاولتي التملُّص بعض الشيء من المقولات المادية المصمتة، فإنَّني حاولتُ في الوقت ذاته أن أمكث داخل حدود الفلسفة المادية قدر استطاعتي، فإسقاط النموذج المهيمن وإحلال آخر محله ليس مسألة سهلة أو هينة. ولذا بدأت أبحث عن مقولات زمنية (مادية) تتَّسم في الوقت ذاته بقدر من الثبات والتجاوز في عالم الصيرورة المادية وتصبح هي مرجعيتي النهائية ومصدر القيمة والغاية والاتجاه. باختصار شديد، حاولتُ أن أنقذ مقولة الإنسان الحر

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مُفارقة!.

ويُضيفُ الدكتور عبد الوهاب المسيري في المصدر نفسه: كانت الأسئلة تُطاردني وتُنهكني، خاصة حينما آتي بفعل فاضل، يكلفني الكثير. إذ كان علي كل مرة أن أتخذ قراراً وجودياً، ليس له أي أساس في النموذج المادي المهيمن: أن أفعل الخير وأتحاشى الشر وأدفع الثَّمن. وهذا أمر مرهق حقاً أن يفكر المرء بتوتر شديد في كل موقف يواجهه، ويوازن الأمور ويحكم عليها من منظوري نموذجين متناقضين: واحد مادي والآخر إنساني، ثم يُقرر وجودياً، ودون سبب واضح، أن يختار الثاني دون الأول. وقد استمر بحثي المحموم لمدَّة رُبع قرن قبل أن أصل إلى ما وصلت إليه من اقتناعات إيمانية.

وهذه الحزمة من الرغبات المتعارضة ربما تكون من أكثر تحليلات المسيري صراحة وإثارة في حديثه عن المراجعة الفكرية التي من الواضح أنها كانت شاقة وثرية لم تنفرد الأفكار النظرية بحسم نتيجتها على النحو الآلي الذي يتصوره كثيرون، ولعلَّ هذا مما يساعد على تفهم حقيقة أنَّ المثير الواحد ـ سواء كان مثيراً مجرداً أو متعيِّناً ـ تنتج عنه استجابات متفاوتة، بل ربما متناقضة بحسب درجة التفاوت والتناقض بين إنسان وآخر.

ويستطردُ المسيري: داخل النموذج المادي يمكن أن يتحدث المرء عن أنزيمات عامة ولا يمكن الحديث عن لحظة معينة لها خصوصيتها يتمُّ فيها هذا الفعل الإنساني الذي ينتج الأشياء الإنسانية المركبة بهذا الشكل. ومن الواضح أنني حين كتبت هذه القصيدة كتبتها بكل كياني

بوعيي ولا وعيي وبعقلي ووجداني، فتمكنت من تجاوز النموذج المادي الذي هيمن على فكري، ولكنه لم يُهيمن على وجداني أو أعماقي. ثم توالت الثغرات وتزايدت، وهكذا فرضت الثنائية نفسها على مرة أخرى. وتوالت هذه المواجهات مع النموذج المادي، إلى أن انتهى بي الأمر أن قررتُ أنه نموذج قد يصلح في تفسير عالم الطبيعة والمادة، وبعض جوانب الوجود الإنساني، لكنه لا يصلح في تفسير الإنسان في كُلِّيته[1].

وقد خصَّص المسيري الفصل الرابع من كتابه «دراسات معرفية في الحضارة الغربية»[2] لحوار مطول مع المؤرخ الأمريكي كافين رايلي متناولاً قضاياً متعددة مما جاء في كتاب الأخير «الغرب والعالم»[3] الذي ترجمه المسيري وزوجته الدكتورة هدى حجازي إلى العربية ونشر ضمن سلسلة عالم المعرفة. وقد نشأت بين الرجلين كما أشرنا في الفصل السابق، علاقة فكرية وثيقة بدأت عام 1964م حين التقيا للمرة الأولى وكان كل منهما ماركسياً وإن كانا سوياً لديهما تحفظات على التفسيرات الاختزالية للمادية البسيطة. وعلينا أن نتذكر أن هذه الصداقة التي جمعتهما في الستينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية تمت في فترة ثورة الشباب الأمريكي ضد المجتمع بإمبرياليته

(1) حوارات مع الدكتور المسيري، مصدر سابق.

(2) دراسات معرفية في الحضارة الغربية، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - مصر - 2007م.

(3) الغرب والعالم: تأليف كافين رايلي، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب المسيري، (بالاشتراك مع الدكتورة هدى حجازي) (جزءان) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة - الكويت - 1985م.

واستهلاكيته، وكان كلاهما نشيطاً في حركة اليسار. وكانا حسب تعبير المسيري يُؤمنان بالإنسانية الماركسية ويهتمان بدور الفكر في التاريخ. يُضيف المسيري: «لم يوافقني كافين في البداية ودخلنا في نقاش حاد»[1]، ويضيف المسيري: كانت شُكوكي بخصوص الرؤية المادية تتزايد بدرجة أكثر حدة من كافين رايلي ولكنه (أي رايلي) مع هذا كان صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه.

ونحن نعرف من قراءة سيرة المسيري ومن كتابيه: «العالم من منظور غربي»[2] و«الحداثة وما بعد الحداثة حوارات لقرن جديد»[3] أن تحولاً كلياً طرأ على رؤيته للعالم. يحدثنا في تمهيده للحوار حول الحداثة وما بعد الحداثة مع الأستاذ التونسي فتحي التريكي عن هذا التحول في بداية الاحتكاك الفكري مع المثقفين الأمريكيين والحضارة الغربية عبر اللقاءات التي كان ينظمها وليام فيليبس رئيس تحرير الباراتيزن ريفيو والتي كان يحضرها: دانيال بل واريفنج هاو ولسلي فيدلر وسوزان سونتاج حين اكتشف ـ وهو المؤمن بالعقلانية والاستنارة وقُدرة الإنسان على تغيير واقعه وتجاوز ظروفه ـ اهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة باللاوعي والأساطير والانتحار والمخدرات واللذة الجنسية والشكل الذي لا مضمون له أو المضمون الذي لا يمكن لشكل أن يحتويه. ويُوضِّح لنا المسيري أن إدراكه المبكر لهذا التطور للفكر الغربي تجاه اللاعقلانية

---

(1) الغرب والعالم: تأليف كافين رايلي، ص 123.

(2) العالم من منظور غربي، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة ـ 2001م.

(3) الحداثة وما بعد الحداثة، الدكتور عبد الوهاب المسيري، (بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي)، دار الفكر ـ دمشق ـ 2003م.

والعدمية قد غيَّر الصورة الإدراكية التي ينظر من خلالها إلى هذه الحضارة[1].

ويُحدِّد المسيري النقطة المعرفية الأكثر وضوحا في عملية المراجعة الفكرية بأنها دراسته للنظرية «البنيوية»، وهو يفسر هذه الصِّلة قائلاً: قضيتُ بعض الوقت فى دراسة البنيوية لأنني عندما بدأت أنتقل من الماركسية لأبحث عن نموذج تفسيري آخر، وجدت أن الماركسية دائما تتحدث عن أن البناء التحتي هو البناء المادي وأن البناء الفوقي هو الأفكار، وأن البنية التحتية هي التي تفرز البنية الفوقية، وذلك دون أن تُبين كيف يحدث ذلك. وقد قال سارتر: «إذا كان بول فاليري بُورجوازياً صغيراً، فلماذا لا يكون كل بورجوازي صغير بول فاليري؟»، وهذه إشكالية حقيقية دفعتني إلى الاهتمام بالفلسفة البنيوية. ونحن في عالمنا العربي نهتم أكثر بالمضمون، والمضمون مثل الرمال المتحركة ومثل المعلومات لا بنية محددة لهم، وأعتقد أن «البنية» هي النقطة التي يتقاطع فيها الشكل بالمضمون بحيث يصبح المضمون شكلا ويصبح الشكل مضموناً. وقد فشلت في أن أجد ما أبحث عنه، أي حل إشكالية علاقة البناء الفوقي بالبناء التَّحتي. وتدريجياً أكتشف أن البنيوية معادية للإنسان، بل إنها تُميته (على حد قول جارودي). ويُمكن القول إنَّ مفهوم البنية في الفكر البنيوي حل محل مفهوم المادة عند ماركس. لكن مع هذا أزعم أن الفلسفة البنيوية تتضمن منهجا من الممكن أن يتم تخليصه من أصوله الفلسفية ويُستخدم في تفسير كثير من الظواهر[2].

---

(1) الحضارة الغربية والحنين إلى الأخلاق، مقال الدكتور عبدالملك بن منصور، جريدة الجزيرة، السعودية ـ 14 ـ 5 ـ 2007م.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

ويتوقّفُ المسيري بشكل خاص أمام المفكر الفرنسي روجيه جاروي الذي أثّر بقوة في تكوينه الفكري، يقول المسيري: حينما كنتُ ماركسياً في الستينيات لاحظت أنني مُهتم بروجيه جارودي، وكان آنذاك أهم مُنظر ماركسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وعندما تأملت في كتاباته وجدت أنه مهتم بالجانب الإنساني في ماركس وليس بالجانب الذي يُسمونه علمياً. وأن تناوله للماركسية مختلف لأنه مثلاً كان مهتماً بالفيلسوف الألماني فيخته كمصدر من مصادر فكر ماركس، كما كان مهتما بالإرادة الإنسانية والتجاوز، وكان من أوائل من طالب بالحوار بين الماركسية والكاثوليكية في مقابل الرأسمالية المتوحشة. ومما يجدر ذكره أنني بدأت اقترابي من الإسلام في نفس المرحلة التي بدأ جارودي فيها الاقتراب التدريجي من الإسلام. وأفسر هذا أنه في السبعينيات بدأت أزمة الحداثة الغربية تتّضح، سواء في الشرق أو الغرب، وأن كثيراً من أمثالي ممن عادوا إلى الإسلام، قد فعلوا ذلك نتيجة لإحساسهم بأن منظومة الحداثة الغربية الداروينية لم تعد قادرة على إدارة المجتمعات الإنسانية، وأنها حوّلت العالم إلى حلبة صراع بين الحضارات والمجتمعات، وأنها ستُودي بنا جميعاً[1].

وفي محاولة للتوفيق بين عالمين مختلفين تماماً يحاول المسيري البحث عن «مرتكز إنساني» يُقرب بين رؤيتيه القديمة والجديدة، إذ يرى أن الماركسيين المؤمنين بالإنسان عندهم مشكلة هي أنه إذا كانت المرجعية النهائية للمرء مادية، فعليه أن يُذعن لقوانين المادة، وبالتالي

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

يسقط الإنسان في الحتميات المادية ويطبق عليه السقف المادي بقوانينه الصارمة ويفقد مقدرته على التجاوز وبالتالي يفقد حرية الاختيار ومسئوليته الخُلقية ويتخلّى عنها، وفي نهاية الأمر تخمد النزعة الثورية ذاتها، لأنَّ الثورة على الوضع القائم تتطلب إيماناً بمثل أعلى متجاوز للسقف المادي، المتمثل في الوضع القائم. لكن لو كان المرء مؤمناً إيماناً حقاً بالإنسانية فإنَّه سيجد نفسه، شاء أم أبى، مؤمناً بالإنسان ككائن مختلف عن المادة، يشير إلى ما ورائها وما يتجاوزها. إذا آمن الإنسان المتسق مع نفسه منهجياً وفلسفياً بالإنسان ككائن غير خاضع لقوانين المادة الصماء، فإنَّ عليه أن يفعل واحدة من اثنتين: إما أن يؤمن بهذه القوة المتجاوزة لسطح المادة، التي نُسميها الإله، أو أن يُسقط الإنسان من اعتباره هذه القوة ويتحول إلى عدمي يذعن لقانون المادة. وعندما اعتنق روجيه جارودي الإسلام قال إنه انتقل من واحدية السوق إلى وحدانية الله بعد أن تجاوز المادة[1].

وقد كانت أول محطة وصول في هذا الطريق المُضني في كتاب «الفردوس الأرضي»[2] الذي بدأه المسيري عام 1971م وانتهى منه عام 1979م وأودع فيه كل تساؤلاته. فهاجم منطق التقدم الدائم وتسليع الإنسان. ولكن الأهم من هذا أن الكتاب مليء بالإشارات ذات النُكهة الدينية، فعلى سبيل المثال حينما كتب عن الهيبّي، أي الأمريكي الذي يترك عالم الثروة والاستهلاك، ويعيش حياة بُوهيمية تتسم بالزهد ولكنها في ذات الوقت تتسم بالتمركز حول الذات. اختتم المقال بهذه العبارة:

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

(2) الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية، الدكتور عبد الوهاب المسيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، 1979م.

«حقاً إنَّ الصمت هو قُدس الأقداس للمنتشي الذي يفقد عقله، أما آدم فقد كان عليه أن يتعلم الأسماء كلها كي يُصبح إنساناً سوياً تخر له الملائكة ساجدين»[1].

وإذا كانت هذه هي محطة الوصول الأولى، فإنَّ العنصر الحاسم في انتقال الدكتور عبد الوهاب المسيري من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجدانه وتحوله إلى النموذج الحاكم. ويذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حُر يصنع التاريخ، جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يردُّ لها، كائن له منتجاته الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية، والتي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري. إنَّه الإنسان/ الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي). يقول المسيري: «وقد بذلتُ محاولات شتَّى في إبقاء هذا النموذج داخل إطار مادي. فتحدثت عن الكوني والتاريخي وتقاطعهما لينتجا حركة حلزونية حية. ولكن الحركة الحلزونية، حركة لها غاية، وليست دائرية (كما بيَّنت)، ومن هنا فمحاولة الإستناد إلى الإنسان ككيان ثابت مطلق (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله) هي محاولتي الأخيرة ألا «أسقط» في الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تماماً إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها. وبذا أصبح عالمنا يحتوى على المحدود (المادي) واللامحدود (الذي لا يمكننا الإحاطة به حتى ونحن ندرك تبدِّياته)»[2].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

إنَّ الإنسان داخل الطبيعة أصبح ـ حسب تصوُّر المسيري ـ علامة الثبات في عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتصل، أي أن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية. وثمة مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة، وثمة ثنائية أساسية هنا تحتاج لتفسير، ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، ثنائية الطبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير الإنساني والإنساني. ولتفسير هذه الثنائية كان لابد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة ونُقطة ما تقع خارجة: نقطة ثابتة منزهة متجاوزة، هي نفسها ضمان ثبات الإنسان وانفصاله عن الطبيعة، هذه النقطة هي الإله. فكأنه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/ المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله فإنَّه كان يُعلن، في واقع الأمر، موت الإنسان، وأنه إذا مات الإله، على حدِّ قوله، فإنَّ الإنسان يعيش في عالم مادي طبيعي شيء مُصمت، ويتحول هو نفسه إلى كائن طبيعي مادي يقف شيئاً بين الأشياء، أي أنه هو الآخر يموت. وهذا ما عبَّرت عنه الآية الكريمة: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1].

والمسيري يعتبر أنه وصل إلى الله من خلال الإنسان وليس العكس، وهو يقول ما نصَّه: «ولا يزال هذا هو أساس إيماني الدِّيني، وهو ما أسميه «الإنسانية الإسلامية»! التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتُصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصعد منها إلي ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء ـ الجسد والروح ـ الحلال والحرام ـ المقدس والمدنس. ولم يحدث

(1) سورة الحشر: 19.

التحوُّل الكامل من الرؤية المادية الواحدية إلى الرؤية التي تجمع بين المادية والروحية التي تنطلق من ثنائية الوجود الإنساني إلا في أوائل الثمانينيات، أي أن عملية مقاومة الإيمان من جانبي دامت ما يزيد على ربع قرن. وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة عن كل التساؤلات. لقد وجدت أن المنظومة الإسلامية كرؤية للكون تفسر لي الواقع تفسيراً مركباً والأهم من هذا تفسير الظاهرة الإنسانية. فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان. ومن هنا أرى أهمية كتاب علي عزت بيجوفيتش «الإسلام بين الشرق والغرب» فهو لا يذكر الله أو الإسلام إلا في الجزء الأخير. في بداية الكتاب يأخذ ظاهرة الإنسان ويقول: فلتنظر في هذا الإنسان. يقول الماديون إنَّه مادة. حسناً! هذه المادة الإنسانية عاشت جنباً إلى جنب مع الحيوانات: اصطادت مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات. لكن في يوم من الأيام توقف الإنسان وبدأ يقدم القرابين، فماذا حدث لهذا الحيوان؟ لقد أصيب بشيء ما! يُسميه علي عزت بيجوفيتش «الدُّوار الميتافيزيقي». أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل بقية الحيوانات متبعاً برنامجاً طبيعياً وقف وبدأ يقدم قرابين ويرسم وشماً أو يعبد صنماً، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيواناً، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار. ومنذ تلك اللحظة ـ يُسميها علي عزَّت بيجوفيتش «اللحظة الفارقة» ـ أصبح الإنسان إنساناً»[1].

ولم يترك عبد الوهاب المسيري عملية التحول الفكري لمنطق

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

التداعي الحر، بل أخضعها لما يُشبه «الإدارة المنظمة»، وهنا يبرز دور عنصر إنساني/ موضوعي في آن واحد هو علاقته بالمفكر الإسلامي (المتحول هو الآخر عن الماركسية) الأستاذ عادل حسين، ويروي المسيري بدء علاقته به بقوله: «اتصل بي بلا سابق معرفة وأخبرني أنه قرأ كتابي: «الفردوس الأرضي» (ولم يكن هذا الكتاب معروفاً) وأنه يتفق مع معظم ما جاء فيه. عبارته هذه أخرجتني من عُزلتي. وبعد عدة أسابيع كوّن عادل حسين مجموعة من المثقفين (جلال أمين ـ طارق البشري ـ محمد عمارة ـ جودة عبد الخالق ـ كريمة كريم ـ عبد الحليم إبراهيماً هدى حجازي وآخرون) كُلنا كنَّا مهتمين بالحداثة الغربية ونشعر أن ثمة خللاً ما فيها. كنا نلتقي مرة كل شهر في بيت أحدنا، ونتناول طعام عشاء بسيط ونناقش إحدى الكتب أو إحدى القضايا. ورغم أنها لم تكن مجموعة إسلامية، إلا أننا كنا نبحث عن طريق جديد ونموذج بديل[1].

لكن المسيري يتحدث باستفاضة عن الكيفية التي تمت بها المراجعة، بينما يتحدث نادراً عن الأسباب التي دفعته للمراجعة الفكرية العميقة، فالوقائع قد تكون سبباً وقد تكون نتيجة بل قد تراوح فتكون أحياناً سبباً وأحياناً نتيجة، أما القوة الدافعة التي حركت المسيري في طريق التحول الفكري فكانت «أجندةُ غايات» معدة مسبقاً، كانت تتَّضح في ذهنه بالتدريج، وهو يقول إنَّه بقي مدة من الوقت مؤمناً بالله وبالإسلام، ولكن إيمانه بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهنه، وهو يردف قائلا: «وأنا لا أقبل شيئاً إلا إذا كان له

(1) المصدر نفسه.

أساس فلسفي». وقد حيَّرني هذا السؤال بعض الوقت: لِمَ الإسلام وليس أي دين آخر؟ وحيث إني أحب أن أكون نزيهاً ومُتَّسقاً مع نفسي، قدر طاقتي، فقد بتُّ أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعاداً عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام ـ في تصوري ـ هو أكثر أشكال التوحيد رُقياً وتَسامياً. فمفهوم الإله الواحد المنزه المفارق للطبيعة والتاريخ فكرة مركزية في الرؤية الإسلامية[1].

وهذا ـ في نظر المسيري ـ لا يعني رفضاً للآخر، إذ يظل مفهوم التدافع مفهوما أساسياً، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل الصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيَّل، حين تُلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق، بل هو جزء منه. ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوره، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعا بعدله ورحمته. ولعل كل هذه العناصر توسع من آفاق إيمانه الديني، وتجعل للآخر مكاناً في عالمه رغم إيمانه بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إن الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، برغم أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل[2].

لقد كانت المراجعة الفكرية عند الدكتور عبد الوهاب المسيري

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر السابق.

مدفوعة بطبيعته العقلية، وهو ما يصفه بقوله: «لاحظتُ أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار. وسيصدر لي كتاب بعنوان: «من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان» عن «تلاقى الإنسانية الغربية، سواء كانت مسيحية أم علمانية، بالإنسانية الإسلامية، فيوجد فصل عن الفيلسوف الإيطالي فيكو وآخر عن كانط، وقد حاولت أن أُعمِّق رؤيتي لكليهما فأتيت ببعض المراجع التي تتناول فلسفتها، ولكنني ضِقْتُ ذرعاً بها، فاكتشفت أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار، مهتم بعلاقة فيكو بالمنظومة الديكارتية، علاقة كانط بالمنظومات الحلولية، وكيف أن ثنائية كانط هي آخر محاولة غربية حقيقية لتأكيد الثنائية، في مقابل رؤية سبينوزا التي طورها هيجل وتمرد عليها نيتشه والتي ترتكز إلى الواحدية والحلول، إلى أن نصل إلى مرحلة النيرفانا والفناء، أي مرحلة دريدا وما بعد الحداثة. وبالتالي أنا أعتقد أن من يدخل في المنظومات الفلسفية المجردة، يسقط في النموذج الهجيلي المعلوماتي، وربما الهجيلي بدون المعلوماتي، أما من يهتم بتاريخ الأفكار فهو يضع المنظومة الفلسفية في سياق إشكالية إنسانية محددة، يمكن لي أنا كعربي وكمسلم، أن أتناولها وأتعامل معها وأتفاعل معها، وبخاصة أن تاريخ الأفكار تاريخ مقارن دائماً، وأنا أرى أن المعرفة الإنسانية الحقيقية معرفة مقارنة، لا يمكن أن تعرف الشيء في حد ذاته. لذلك لو قرأتَ كانط في حدِّ ذاته تُصاب بالملل، لكن حينما تراه في علاقته بهيجل، بالوضع الاجتماعي في أوروبا في ذلك الوقت، في تأثيره في المفكرين الآخرين، يتحول إلى إشكالية حقيقية. نفس الشيء نجده في دراسة الشعر، كثير من طلابي كانوا يأتون لي وهم كارهون للشعر، لأنهم درسوا الشعر باعتباره شيئاً يوجد في قسم مستقل من العقل أو

الوجدان الإنساني، يُسمى القسم الشعري، لا علاقة له بالواقع الإنساني. لكني كنت أبدأ في تدريس الشعر بأن أطرح إشكالية إنسانية، وأبدأ قراءة القصائد في إطار هذه الإشكاليات، فكان يخرج الطلبة من محاضراتي وهم راغبون في التخصص في الشعر بعد أن تحول من شيء مُجرد لا معنى له إلى شيء مرتبط بإشكالية إنسانية حقيقية، وهذا هو موقفي من الفلسفة في مقابل تاريخ الأفكار»[1].

والمسيري يعتبر أنَّ الوصف الأدق لرحلته هو وصف «رحلةُ بحث عن الحقيقة» فرغم التحولات التي مر بها، فإن مكونات رؤيته وعناصرها الأساسية لم تتغير، رغم تغير بعض الأسس الفلسفية، ورغم تغير المنهج. فجوهر رؤيته للعالم أن الإنسان كائن فريد وليس كائناً مادياً، وأن المساواة بين البشر مسألة ضرورية. الإنسان بلا شك يعيش في عالم المادة وجزء منها، لكنه جزء يتجزأ وليس جزءاً لا يتجزأ منها، لأن فيه ما يجعله يتجاوز السقف المادي. وهذه الرؤية الإنسانية كانت تترجم نفسها إلى الإيمان بضرورة المساواة بين البشر، وأنَّ العدل من ثم قيمة أخلاقية أساسية. هذه الرؤية الأساسية هي الخيط الناظم في كل ما يكتب، وفي تطور حياته الفكرية، حسب تعبير المسيري نفسه. والمرجعية الفلسفية تغيّرت من فترة لأخرى، لكن الرؤية بقيت كما هي، رغم تغير السُّبل والمناهج التي تؤدي إلى تحقيق هذه الرؤية.

ويقولُ المسيري في وصف مراحل التحول: «التحقتُ في بداية حياتي لفترة قصيرة بـ«الإخوان المسلمين» في مرحلة الصبا، ثم اتجهت

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

إلى الماركسية، وعشتُ مرحلة من الشك ولكن مع الالتزام بالقيم المطلقة مثل الحق والخير والجمال والإيمان بأنَّ الإنسان كائن غير مادي وضرورة إقامة العدل في الأرض، وبالتدريج وعلى مدى رحلة فكرية استغرقت أكثر من ثلاثين عاماً عُدت مرة أخرى إلى الإسلام لا كعقيدة دينية وحسب ولا كشعائر، وإنما كرؤية للكون وللحياة وكأيديولوجية»[1].

ولعل الختام الأفضل لهذا الفصل هو قول المسيري:

«لقد بلغتُ الثامنة والستين عام 2006م، لكنني لا أستبعد تحوُّلاً آخر في المنهج، فعلى سبيل المثال أصبحت الديموقراطية هي الهاجس الأكبر، وانتقلت إلى مركز تفكيري، وأنا في هذا لا أختلف عن كثير من المثقفين العرب، كما أنني أشارك في العمل السياسي اليومي، بشكل أكثر عن ذي قبل. الحياة رحلة استكشاف مستمرة، رحلة فيها المأساة والملهاة، فنحن بشر، والبشر كيانات مركبة من الصعب تفسيرها، وكي يفهم الإنسان نفسه ومن حوله، يحتاج لكثير من الصبر والأناة والتعاطف»[2].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

## الفصل الثالث

# نظرة على المسيرة والمراجعات

تُثير سيرة الدكتور عبد الوهاب المسيري الكثير من القضايا، وكذلك الحال بالنسبة إلى المراجعة الفكرية التي قام بها، وسنكتفي هنا بقضايا أراها تُشكل معاً التقاطع الذي ينبغي الوقوف عنده ويمكن عبره الولوج إلى عالمه الفكري في الفصول التالية. ثمة عبارت ثلاث تُشكل مفاتيح لهذا التقاطع، وهي:

1 ـ يقول المسيري: «هناك جانب آخر تعلَّمته في صباي وجزء من شبابي في دَمَنْهور هو الإيمان بفكرة المجتمع، فالإنسان ليس فرداً مطلقاً، بل هو جزء من مجتمعه. السائد الآن أن كل مجتمع يتكون من أفراد، وأنَّ الفرد يسبق المجتمع. ولكني تعلمت في دَمَنْهور أن المجتمع يسبق الفرد دون أن يُلغيه فالمجتمع التقليدي زاخر بالشخصيات المتنوعة على عكس ما يتصور الكثيرون»[1].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

2 ـ ويقول: «وعقب قيام ثورة يوليو انْضممتُ إلى هيئة التحرير، فقد كنتُ شأني شأن الكثيرين في جيلي، نرى أن سبيل النهضة والتنمية هو الحزب الواحد، والدولة المركزية القوية. وأعتقد أن تجربتنا التاريخية في مصر والعالم الثالث أثبتت خلل هذه الرؤية»[1].

3 ـ ويقول عن السيرة الهلالية: «كذلك السيرة الهلالية حيث نجد مجموعة القيم التي تتجاوز سطح المادة والمنفعة المادية، كما نُقابل الارتباط بالقيم البطولية التي يشير لها الآن البعض ممن يسمون بالواقعيين «بالعنترية:». فالعنترية هي ما يميز الإنسان لأنه غير خاضع لحسابات المكسب والخسارة المادية، فمثلا تأتي امرأة لأبي زيد الهلالي تشكو من ظلم وقع عليها، فيقرر الدخول في حرب من أجلها. وحينما يعترض من حوله على موقفه هذا، فالمرأة ليست ذات أهمية، خاصة وأن الظلم الذي وقع عليها هو مجرد سرقة حصانها ولذا فموقف أبي زيد ليس له أي مبرر من منظور حسابات المكسب والخسارة المادية. ولكن أبي زيد يُبين لهم إخفاقهم في إدراك المعنى الأكبر لنُصرتها واستعادة حقوقها، وأن القضية ليست قضية امرأة سُرق منها حصانها، وإنَّما هي قضية القيم الإنسانية، فالمسألة مسألة القيم الإنسانية. لا يعبر أبو زيد عن موقفه بهذه الطريقة لكن حديثه يبين بشكل واضح أن هناك من القيم ما يتجاوز حسابات المكسب والخسارة المادية»[2].

العبارات الثلاث تتناول «موضوعات» ثلاثُ ولكنها تدور حول

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

«قضية» واحدة هي قضية الأفكار المسبقة والانحيازات غير القابلة للتبرير التي تسهم بشكل واعٍ أو غير واعٍ في توجيه العاملين بالفكر، في العبارة الأولى يتحدث المسيري عن أسبقية المجتمع على الفرد.

ولمناقشة مدى صحة هذا الانحياز المسبق الذي ترك بصمات واضحة في كتابات المسيري واختياراته الفكرية والسياسية نبدأ من حقيقة أن هناك علاقة تفاعل ثُلاثي بين الفرد والمجتمع والثقافة، و«الوعي» يشكل ميزة أساسية للإنسان يتكئ عليها في ممارسة الحياة والحفاظ عليها دون بقية الموجودات؛ فمنذ اللحظة التي ينشأ فيها الارتباط بين الإنسان والعالم فإنَّ الوعي يبدأ بالفاعلية، ويشرع بتكوين تراكم من المدركات والمعارف تعكس طبيعة تفاعله مع العالم، أو لنقل: «نمطاً من الفكر والعمل المتسق مع بعضه البعض بدرجةٍ أو أخرى «بالنسبة للفرد، ويُسمى مقابله «ثقافة» بالنسبة للجماعة»[1].

وهذا الوعي الذي يمارسه الإنسان سيتأثر بأدوات تكوينه، ولذا فإنَّ الوعي سيكون ذا أثر مزدوج؛ فهو من جهة عملية تعرّف وإدراك للعالم، لكنه من جهة أخرى عملية محددة بأطرٍ وحدود القائم بها هو الإنسان؛ فهنالك أثر إيجابي يترتب على الوعي نفسه، كونه عملية إدراك وتعرّف على العالم، وآخر سلبي ينشأ عن محدودية أدوات الإدراك، كالحواس وطبيعة العقل الذي يرتبط بنوع الإنسان. ولهذا فإنَّ لكل وجه من وجهي الوعي انعكاساً على واقع الإنسان وحياته، فإذا كان الوعي يُشبه عدسة

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان - عدد ديسمبر 2001م.

تنقل بتواصل صور العالم الخارجي، فإنها حينئذٍ لا تنقل إلا صوراً محدودة، وتبقى حقيقة العالم الواسعة محجوبة؛ فلا يأخذ الإنسان إلا الجزء الذي تناله حواسه، ومعه ذلك الجزء الذي يركبه بواسطة عملياته العقلية. وبعبارة أخرى فإن الوعي ذو جانب إيجابي شديد الأهمية؛ لأنه النافذة التي يتعرف الإنسان من خلالها على أشياء تتعدى ذاته الفردية، وهناك جانب سلبي، لأن هذه النافذة محدودة وعاجزة عن نقل الواقع الخارجي بموضوعية تامة؛ وهو ما يقود إلى الغلط في أحيان كثيرة. فالوعي إذاً سيقف وراء بقاء الإنسان وحفظ نوعه وتشكيل حضارته، لكنه من جهة أخرى يساهم في خلق أنواع من الصعوبات[1].

وهذه الآثار السالبة الناشئة من محدودية الوعي تظهر بوضوح بمجرد إلقاء نظرة على طبيعة الإدراك البشري الذي نجده يتغذى من مصدرين لا يخلوان من عجز عن الوصول إلى الموضوعية، وهما، أولاً: المصدر الفطري ويعتمد على نوعين من أنواع المدركات هما: البدهيات وهي المدركات التي يُدركها الإنسان بصورة فطرية، ولا يحتاج للوصول إليها لكسب أو نظر، وهي مشتركة لدى جميع أبناء البشر. والمدركات الحسية، وهي أيضاً تنتقل إلى الذهن بمجرد اتصال الحواس السليمة بالعالم الخارجي. ودائرة الغلط في البدهيات غير موجودة، بينما هي موجودة باحتمال محدود في دائرة الحسيات، وحدودها في العين ـ مثلاً ـ عندما ينظر الرائي إلى سمكة في الماء فيراها أقرب مما هي عليه في الواقع[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

ثانياً: المصدر الكسبي وهو الدائرة الأوسع من المعارف التي يعمد الإنسان إلى تركيبها من خلال تركيب الصور الواردة إليه من أدوات الحس، وبالاعتماد على البدهيات، لتكوين معارف جديدة، وهذه الكسبيات هي التي ستغدو طبقة فوقية بالنسبة للبدهيات والحسيات؛ ولهذا فهي تتأثَّر بقوة بنوعية الإنسان الذي يمارس عملية التركيب، وهو ما يعادل وجود فضاء واسع للغلط، وخصوصاً إذا لم يكن الموضوع من التجريبيات. وهناك كما نرى حالة من التَّدرج في مساحة الغلط، إذا كانت بالنسبة للبديهيات معدومة فهي توجد بنسبة ضئيلة وقابلة للتشخيص في الحسّيات، على حين تكون واسعة جداً في الكسبيات؛ وهذا يعني أن خللاً أصيلاً ينتهي إليه وعي الإنسان يجعله غير قادر - وهو بوضعه الحالي - على الوصول إلى الصورة الموضوعية الكاملة عن العالم[1].

وإذا كان الوعي الإنساني قابلاً للتشكُّل بأكثر من طريقة، فهل يستطيع أحدٌ ما أن يدّعي بأنَّ جميع أشكال الوعي (صحيحة)؟ مع أننا نلمس عجز هذا الوعي في أحيان كثيرة عن تحديد وتبني علاقات سليمة مع مواضيع شديدة القرب والوضوح. وإذا وضعنا في اعتبارنا علاقة هذا الفكر بحركة الواقع، وكونه القوة التي تجر الحياة البشرية وراءها بأي اتجاه سارت، عرفنا خطورة وأهمية عملية تشكيل الأفكار وخطورة الأغلاط التي يقترفها الوعي وهو يحدد علاقته بموضوعاته. فالأغلاط في اعتبار ما ليس بحقيقة حقيقة تقود في المآل إلى تعدُّد هذه الرؤى بالنسبة لموضوع واحد؛ فينفرد كل إنسان بالاعتقاد بأن ما لديه حقيقة،

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان - عدد ديسمبر 2001م.

بينما لا يشاركه الآخرون هذا الاعتقاد؛ وسرعان ما يدب الاختلاف ويبدأ التناحر، وبخاصة إذا سيطر الانغلاق والتعصب.

من هنا، فإنّنا إزاء حقيقة ذات وجهين: فالتعدد المعرفي جزء أصيل من أجزاء الحياة الإنسانية، ويعبر عن سعي الإنسان لمعرفة الحقيقة، لكنه من جهة أخرى يفضي إلى الصراعات والاحتراب. والثقافة هي البيئة التي يصنعها الإنسان بنفسه (وقد سماها هربرت سبنسر «فوق العضوية» أي البيئة التي تختلف عن البيئة الطبيعية، لكن هذا الاصطلاح لم يكتب له الذيوع بل ذاع استخدام كلمة (الثقافة). فبمجرد وجود الإنسان ضمن جماعة ـ وهو لا يوجد إلا ضمنها ـ فإنه يبدأ بالتعاطي مع العالم؛ فيرسم أثناء تعاطيه معالم ثقافته الخاصة، وإذا كان نظرنا إلى الجزء المعرفي من الثقافة فإنَّ معالم المعرفة (الوعي) تبدأ بالتشكل، وهي مرتبطة بالإنسان الممارس لها؛ لأنه هو الذي سيطبع كل شيء بذاتياته. غير أننا نلاحظ وجود قواسم مشتركة لا تختلف باختلاف الإنسان، بينما نلحظ أيضاً وجود أجزاء أخرى خاصة بكل فرد وجماعة، تعبر عن خصوصيتها الإدراكية، ولهذا فإن حالة من التشابه تلوح بين بنية الإنسان البيولوجية وبنيته المعرفية[1].

لذا يمكننا الإشارة إلى وجود دائرة من المعارف لا يختلف عليها أبناء البشر، بينما هناك معارف خاصة، من قبيل اهتمام فائق توليه بعض الحضارات لبعض العلوم نجد مثاله في اهتمام اليونان بالفلسفة وعزوفهم عن المهن والحرف، وكذلك اهتمام العرب بالشعر وفنون التأنق بالكلام

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان - عدد ديسمبر 2001م.

وعزوفهم عن الصناعات، والمتأمل يرى أن هذا الاهتمام يُخفي وراءه أحكاماً تطلقها الثقافة على بعض أوجه النشاط العقلي أو العملي سلباً، فيعزف عنه الناس، أو إيجابياً فيؤدي إلى إقبالهم عليه، وهكذا فإن الوجهة الخصوصية لحركة الثقافة ترتبط بالحلقات السابقة من تطورها. فالحلقات السابقة في وضع أي ثقافة، هي التي ستنتهي بها إلى السلب والإيجاب، وهو ما يعني أننا لكي نقرأ حال أي حضارة في وضعها الراهن فسنحتاج إلى قراءته من خلال حلقات تطوره السابقة؛ فهناك دائماً أوضاع سابقة هي المسؤولة عن حركة الوعي. وإذا كانت الحالة الفعلية لأي ثقافة ناتجة عن حال الثقافة في المراحل السابقة عليها، فإن عملية تطور الثقافة عند أي جماعة تشبه ما يحدث لدى الفرد أثناء عملية التفكير الرامية لإنتاج معارف جديدة فيما يُعرف في علم المنطق بـ «حركة العقل بين المعلوم والمجهول» وتتضمن حركة العقل من المشكلة إلى المعلومات لفحصها، وتأليف ما يناسب المشكلة ويصلح لحلّها. فهذه العملية التي يمارسها الفرد لتكوين طبقات جديدة من المعارف تعتمد على المخزون وهو ليس سوى المعارف التي كونها في أطواره السابقة، وهذا ينفعنا في تصور سلسلة إنتاج المعرفة، تلك السلسلة التي لا تقبل حلقاتها الانفراط، فمن غير المعقول أن نتصور أن أحداً في الدنيا جلس هكذا لا يعرف نفسه ولا يعرف الكون من حوله؛ ليبدأ بحثاً أو علاقة معرفية من الصفر.

وعدم الابتداء من الصفر، كما يبدو، يشير إلى أن بعض ملامح الخطوات القادمة قد تُحدد سلفاً وتبعاً لطبيعة المخزون الذي جرت عملية تكوينه، وهذا على وجه الدقة ما نعنيه بـ «الأفكار المسبقة»، ويُلقي بالضوء على اللحظات الأولى لتكون المعرفة، تلك اللحظات التي

ستتحدد على ضوئها معالم تطور هذه الثقافة، وإنَّ تسرباً بسيطاً من اللاموضوعية حين تضمه الأسس يتحول إلى شرخٍ هائل قد يؤدي بالثقافة إلى مهاوي التردي، ويقودها وهي مُغمضة العينين إلى الهاوية. وهذا النوع من العمى هو الهيمنة التي نفرضها على الأفراد، عندما نفرض عليهم مسلماتها دون أن نسمح لهم بمراجعة هذه المسلمات ومحاكمتها، بل يعبَّأ بها الفرد وهو لا يزال غراً، فتزوده بالمعايير التي يعرف بها الصحيح والخطأ، وبواسطة هذه المعايير فإنَّ المسلمات ستقدم له على أنها صحيحة لأنها مطابقة تماماً لتلك المعايير. والإنسان وهو في إطار الثقافة قلَّما يلتفت إلى نواحي الشذوذ في بنيتها، وإذا التفت بعض الأفراد إليها بالنقد، فإن الجماعة تبدأ بمقاومة هذا الشذوذ، وتحاول إعادة هؤلاء إلى بيت الطاعة أو طردهم خارج البنية، فينتهي الحال إلى نوع من التعدد.

وهذه الحقيقة هي التي أجبرت بعض المفكرين على افتراض استحالة قدرة الثقافة على ولادة حالة أكمل منها بدون تدخل عامل خارجي، ومن هؤلاء يلخانوف الذي قال: «وجد هيجل نفسه في ذات الحلقة المفرغة التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون، فهم يفسرون الوضع الاجتماعي بحالة الأفكار، ويفسرون حالة الأفكار بالوضع الاجتماعي.. وما دامت هذه المسألة بلا حل كان العلم لا ينفك يدور في حلقات مفرغة بإعلانه أن (ب) سبب لـ (أ) مع تعيينه (أ) كسبب لـ (ب)». وخلاصة ذلك أن الفكر حتى يطور المجتمع فإنه يحتاج إلى من يطوره، لأن التطور يعني زيادة، والزيادة تحتاج إلى مصدر يسببها، ونحن نعلم أن الفكر هو الذي يطور المجتمع، ولكن من سيطوِّر الفكر؟ ففي ضوء الفكر الغربي تبقى هذه المسألة بلا حل، وظلت الفلسفة تراوح

مكانها أمام هذه المسألة دون الاهتداء إلى حل. لكن على صعيد الواقع فإنَّ التطور حقيقة مادية ملموسة، إلا أنها تفتقر إلى تفسير فقط، وهذا التفسير في ضوء الفلسفة الغربية يبقى كنقطة فراغ، وإذا شئنا الجري مع هذه الفلسفة فإننا سنؤكد وجود هذه العلة دون أن نحددها؛ إذ لابد لنا من القول بوجود عُنصر يمثل الطاقة التي تدفع بالفكر إلى التنامي، وتدفع به إلى أوج حالاته، وهو طبعاً ككل طاقة سرعان ما تبدأ بالنضوب بعد أن تُستهلك أثناء عملية وصول الثقافة إلى أعلى أطوارها، لتبدأ مرحلة التراجع والهبوط[1].

فكما أننا نستطيع أن نفسر نمو الثقافة بطروء عامل ما، فإننا نستطيع تفسير التراجع بنضوب هذا العامل، غير أننا يجب أن نلتفت إلى أن هذه العملية ليست عبثية أو أنها لا تؤدي دوراً على صعيد التأريخ، وعلى العكس من ذلك، فإنَّ كل دورة حضارية تؤدي إلى تأهيل مجموعة بشرية من خلال اكتسابها للنقلة، أي إن العملية لا تبدأ من الصفر بل من آخر قيمة حققتها الثقافة واحتفظت بها. ولهذا فإننا سنفهم وضع الثقافة من خلال عملية الاستيعاب التي أشرنا إليها، أي امتزاج ذاتيات الإنسان بالمدركات المنقولة من الخارج، فما دام العامل المؤثر في حركة الثقافة هو الفكر، فلابد أن يكون العامل المؤثر على الفكر أيضاً فكراً، لكنه ليس من داخل الثقافة، وإذا قلنا إنه من داخلها فإننا سنعود إلى ما هربنا منه من تفسير حركة الفكر بالفكر، غير أن الحصيلة النهائية ستكون امتزاج لهذا الفكر الذي لم ينتجه الإنسان وهو أيضاً عامل النقلة الحضارية بفكر الإنسان في النهاية. فإذا عرف الإنسان منذ بدأ بتفحص

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مصدر سابق.

نشاطه الفكري أن عقله ليس تلك المرآة الصافية التي تعكس الحقيقة أو الواقع بشفافية ونقاء، وعرف أن ما تراه الأعين لا يصل إلى الأذهان عبر طريق مستقيم، وأن المعرفة الصادقة مطلب محجوب وراء ستار سميك من العوائق، فإنَّ تأثير العامل الخارجي على الفكر الإنساني سيعبُر من خلال نفس الممرات وبالتالي يتأثر بها تماماً، كما أن الماء الصافي سيتأثر بالأنابيب التي يمر بها إذا كانت تحمل مواداً أخرى. وهذا بحد ذاته هو التنوع؛ إذ إن العامل الخارجي سيؤثر في عدد من البشَر من حيث قدرتهم على استيعاب تأثيرات العامل الخارجي، بسبب وجود العوائق أو كون التأثير جاءهم مباشرة وعن طريق وسائط، ولهذا فإنَّ حالات التأثير ودرجاته ستَتَبايَنُ بحسب عمليات التفاعل بين العامل الخارجي وفكر الإنسان.[1].

ولذا فعلينا أن نوجه أنظارنا إلى هذه العدسات التي تشكل عنصراً أساسياً في دفع تفكيرنا باتجاهات معينة، ولا تسمح له بالتوجه في اتجاهات أخرى؛ فتساهم في تحديد مسبق للقرارات والأحكام، لأنها تتحكم بالمقدمات فتتحكم بالنتائج. وعلى هذا الأساس تم التمييز بين عقل وآخر، وبات سائغاً القول بوجود (عقل عربي) و(عقل غربي) وثالث (إفريقي)؛ فالعقل هنا ليس هو القوة المدركة التي توجد بطريقة واحدة عند جميع البشر، بل هو المرجعيات والأسس، وهي بالطبع متفاوتة من أمة لأخرى ومن ثقافة لأخرى. فالتفكير بواسطة ثقافة ما؛ معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي،

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، م.س.

والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم: الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. ولهذا فإنَّ الشخصية المعرفية ستبقى قائمة ما دامت الأسس والمرجعيات مستمرة، ومن ثم نستطيع تحديد الأطر والمعالم للمواقف والأحكام التي تصدر في ضوء تلك الأسس والمرجعيات[1].

وقد سجّل لنا التاريخ قبول العديد من مفكري الغرب أحكاما متعجلة في قضايا عديدة، والمعرفة البشرية ـ إذن ـ ترتبط مباشرة بالإنسان لأنه هو الذي يمارس عملية التفكير، وبحكم القصور الطبيعي في أدوات إدراكه والذي يشكل وجود الإنسان تلقائياً داخل ثقافة مهيمنة جزءاً هاماً من هذا القصور فينتج عن هيمنة الثقافة على تفكير الفرد، وفرض قواسم مشتركة في النهاية تؤخذ على أنها مسلمات تسود في تفكير أي جماعة، كما أننا غالباً ما نجد أن هذه المسلمات تُفرض عبر أساليب قهرية.

وفكرة أسبقية الفرد على الجماعة واحدة من هذه الأفكار التي أرى في تقديري المتواضع أنها مشكلة من مشكلات العميقة في رؤية المسيري للذات والعالم قبل أن تكون من مشكلات رؤيته الفكرية، فأصحاب النظرة الجماعية يرون أن الجماعة هي الوحدة الأساسية للحقيقة، وهي القيمة المطلقة وعليه فإن هوية الفرد تُقررها الجماعة والجماعة هي الوسيط الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الآخرين، وبالتالي فإنَّ شخصية الفرد تذوب في الجماعة، ويصبح الفرد كالآلة التي تحركها الجماعة متى شاءت. كما أن أصحاب النظرة الجماعية يرون أن الإنجاز هو نتاج

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، م.س.

المجتمع، ويتوقف دور الفرد على التعبير الضمني عن عملية التقدم الجماعية. فيما يرى أصحاب النظرة الفردية أن الشخص هو وحدة الإنجاز، فالإنجاز عندهم هو شيء جديد يحققه الفرد ويتجاوز به ما تم تحقيقه، وأن الفرد هو المعيار الحقيقي، وهو القيمة المطلقة، وما المجتمعات إلا عبارة عن مجموعة من الأشخاص مع اعترافهم باعتماد نجاح الفرد على نجاح الآخرين. والفردية لا تعني (العزلة) ولا تعني أن يسعى الإنسان في الحياة بعيداً عن الجماعة التي من حوله، بل إنَّ معنى الفردية أن الفرد هو العنصر الأساس والفعال والمكون للمجتمع، وهو منبع الإبداع والتطور، لأن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد، فإذا استشعر كل فرد من أولئك الأفراد مسؤولياتهم وكانوا مُضطلعين بها، تحقق للمجتمع ما يريده أصحاب النظرة الجماعية من إنجاز عام وشامل وتحققت الفردية الحميدة المطلوبة لأنه لا يتصور وجود مجتمع ناجح مكون من أفراد فاشلين أو غير قادرين على تحمل مسؤولياتهم[1].

ومعنى كون الفرد مسؤولاً يعني أن يختار بوعي وحذر، ويتحمل نتيجة تلك المسؤولية بكل تبعاتها، وما يترتب عليها، ولدى الفرد حاجة إلى الانضمام إلى الجماعة بمعنى الأمة (الجماعة المطلقة) وإلى الجماعة بمعنى الفئة المحصورة العدد (مطلق جماعة)، وفق اختصاص معين أو منهجية معينة بانتماء فقهي أو عقدي أو أي اختصاص في أي مجال. كما أثبت الإسلام أحكاماً على الفرد وعلى المجتمع، فخاطب الفرد في جانب التعبُّد وجانب الأحكام (أهلية الأداء وأهلية الوجوب)، وربطه

(1) مفهوما الفرد والجماعة.. الوصل والفصل، (مقال) عبد الملك بن أحمد آل الشيخ، جريدة الشرق الأوسط اللندنية ـ 21 مايو 2007م.

بالمجتمع في جانب التعبد (الصلوات الخمس في الجماعة والأعياد) إضافة إلى جُملة من الأحكام في الزكاة والتكافل وغير ذلك، ولا بد أيضاً من الإقرار بالحاجة إلى التوازن في العلاقة بين مسؤولية الفرد من حيث هو ومسؤوليته من حيث هو فرد في جماعة[1].

الانحياز المسبق الثاني يتصل بالدولة والسلطة وقد صرح المسيري كما أسلفنا في السابق أنه قد تراجع عنه، كما أن العبارة نفسها تشير لإقراره بأنَّه لم يكن الاختيار الصائب، أما ما يورده المسيري عن السيرة الهلالية، فيعمق بشكل أكبر مشكلة «مصادر المعايير والقيم»، فالنموذج الذي اختاره هو في النهاية نص من نصوص التراث الشفاهي، وهي الحالة الثانية التي ينحاز فيها إلى مصدر «أرضي» للقيم، إذ يُعد القول بأسبقية الفرد على المجتمع تأسيساً لعلاقة صراع ثنائية بدلاً من وضع الفرد والمجتمع معاً تحت سقف سلطة أعلى تُنتج القيم وتوحي بالحق وتشرع لهما معا، وبطبيعة الحال ينتج المجتمع وبخاصة إذا كان ريفياً ـ شأن المجتمع الذي نشأ فيه الدكتور المسيري ـ قيماً لا تتجاوز سقف الثقافة السائدة التي تتناقلها الأجيال بوسائل شفاهية أو عبر محاكاة كل جيل للجيل السابق عليه.

وإشكالية الشفاهية والكتابية هي الأخرى من إشكاليات الأفكار المسبقة وتأثيرها في الاختيارات. والبُعد الأكثر أهمية الذي نرى البدء منه هو علاقة اللغة بالمقدس، حيث تطرح القضية عادة على نحو مبتسر يقصر دائرة النظر على «المعيش» المباشر اليومي دون الإشارة إلى صلته

(1) مفهوما الفرد والجماعة.. الوصل والفصل، (مقال) عبد الملك بن أحمد آل الشيخ، جريدة الشرق الأوسط اللندنية ـ 21 مايو 2007م.

بالمقدس، وحسب المفكر الفلسطيني المعروف الراحل الدكتور إدوارد سعيد فإن إشكالية الشفاهية والكتابة تثير «العديد من السجالات، إنها مسألة على درجة عالية من الخطورة كونها ترتبط بعناصر أيديولوجية لا شأن لها في المعيش اليومي للغة عند الناطقين بها»[1].

ويُضيف الدكتور إدوارد أن البلاغة في التقليد الأدبي العربي عمرها ألف عام والكتاب العباسيون من أمثال الجاحظ والجرجاني بلوروا أنظمة بالغة التعقيد وحديثة إلى حد غريب، سخَّروها لفهم البيان والفصاحة والاستعارة. لكن هذه الأبحاث ارتكزت على اللغة الكلاسيكية المكتوبة وليس على المحكي اليومي منها. فالأولى يطغى عليها القرآن بصفته الأصل والنموذج لكل ما يأتي بعده في حقل اللغة. وهي نقطة لا يعتادها مستخدمو اللغات الأوروبية الحديثة التي تتطابق فيها اللغتان: المحكية والمكتوبة وفقدت فيها الكتب المقدسة سُلطانها اللغوي[2].

والملاحظتان اللتان ينبغي التوقف عندهما في أطروحة إدوارد سعيد أن الإجابة عن السؤال تتصل بالأيديولوجيا أي بـ «الأفكار المسبقة» غير القابلة للبرهنة، ما يعني أنها جزء من رؤية الإنسان للكون والذات كما أنها تتضمن بالضرورة انحيازاً ولا تتصل بالعلم بطبيعته المحايدة المنضبطة بالمنهج. أما الملاحظة الثانية: فهي الارتباط بين غياب «النموذج المكتوب» المتصف بالثبات كوسيط مواز للشفاهي المتطور بتطور الحياة اليومية، وبين فقدان «السلطة اللغوية» للكتب المقدسة، وإن

---

(1) إدوارد سعيد ـ مقال ـ اللغة العربية: الرولز رويس والفولسفاغن، لوموند ديبلوماتيك ـ أغسطس 2004.

(2) المصدر نفسه.

لم يشر إلى تأثير ذلك في فقدان السلطة المعرفية والثقافية لهذه الكتب كنتيجة طبيعية لفقدان سلطانها اللغوي. ولا يقتصر مفهوم الشفاهي على المنطوق والمسموع بل يزيد عليه وسائل أخرى للتواصل الحركي من إيماءات وإشارات وملامح وأوضاع لحركة الجسد كتعبيرات مصاحبة تسند التعبيرات اللفظية لتؤكدها أو تعززها أو تضيف إليها قصد جعل ما تتضمنه هذه النصوص الشفاهية أكثر حياة ووضوحا وجاذبية[1].

وقضية السبق والمعيارية هنا ليست قضية شكلية بل تتصل اتصالا مباشرا بالمعرفة التي يقدمها الوحي السماوي لخلق الإنسان كما تترتب عليها نتائج شديدة الأهمية. وأسبقية الكتابة تعني أسبقية «السماوي» المفارق للمادة على «الأرضي» المادي الذي صنعه الإنسان عبر تاريخه، ويحفل القرآن الكريم بالشواهد الكثيرة جدا على انحيازه التام للكتابي مقابل الشفاهي، فمادة «كتب» ومشتقاتها ترد بأكثر من ثلاثين مفردة[2] بعضها سمى الله فيها بعض أفعاله كتابة وبعضها نسب فعل الكتابة للملائكة. وابتداء الوحي السماوي هو بالأمر الإلهي ﴿اقْرَأْ﴾ (سورة العلق: 1) ولا قراءة إلا من مكتوب، وفي القرآن أقسم الله سبحانه وتعالى بالكتابة وأدواتها ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة القلم: 1)، كما سمَّى الوحي كلمة وكلاما وكلمات وكذلك عيسى عليه السلام[3] و . . . . .

---

(1) النص الإبداعي بين الشفاهي والكتابي: السيرة الشعبية نموذجاً، د. محمد حافظ دياب، دراسة منشورة في: المستقبل يبدأ الآن: الدورة الثامنة عشرة لمؤتمر أدباء مصر في الأقاليم، مجموعة باحثين، وزارة الثقافة ـ الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة ـ مصر ـ 2003م ـ ص 113.

(2) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ 1996م ـ 695 ـ 699.

(3) راجع: المصدر نفسه ـ 722 ـ 723.

وموقف المسيري من هذه الأفكار المسبقة يعكس حقيقتين:

الأولى: أن عبد الوهاب المسيري استطاع الإفلات من أسر ما يسمى «المركزية الأوروبية» لكنه لم يستطع الإفلات من قيود ثقافته، وبعضها متعارض بشكل لا مواربة فيه مع توجهه الجديد.

الثانية: أن فكر المسيري بصفة عامة ينطوي على علاقة صراع بين الماضي الماركسي بطبيعته الجماعية البشرية والحاضر الإسلامي، وأحيانا تؤول محاولاته للتوفيق إلى انتصار القديم، وقد سُئل:

ماذا تبقَّى من آثار الفلسفة الماركسية في البنية الذهنية والمعرفية للمسيري؟.. أم أنه وصل إلى مرحلة من القطيعة الكاملة معها؟

فأجاب: «تبقَّى الكثير والقليل، كل شيء تقريباً، ولا شيء على الإطلاق! فلا تزال لديَّ النظرة النقدية التحليلية للظواهر، ومفاهيم مثل العدل والمساواة وربطها بسياقها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري. أقول: ربطها لا ردّها، ولعل هذا هو جوهر الاختلاف بين الرؤية الإنسانية الحقّة والأيديولوجيات المادية المختلفة. فالماركسية (في بعض جوانبها) والفرويدية تردان الإنسان إلى عناصر مادية، ولا تتركان له حيزا إنسانيا فريدا يتحرك فيه، متحررا من قوانين الطبيعة والمادة. فالرؤية المادية للإنسان رؤية تفكيكية، تقوم بتفكيك هذا الكائن العظيم ـ المحفوف بالأسرار، المتجاوز لقوانين الطبيعة والمادة ـ من خلال ردِّه إلى عنصر مادي واحد أو أكثر (قوى الإنتاج ـ إيروس [الجنس] ـ البقاء المادي... إلخ). كما أنه لا تزال لديَّ الرغبة في إعلاء الإنسان وتأكيد حريته ومركزيته، وهو ما يشكِّل محور الرؤية الماركسية الإنسانية. أما الذي تغير، فهو المرجعية: ما أساس هذه الرؤية والتجاوز؟ من أين

يستمد الإنسان كرامته ومركزيته؟ لماذا لا يمكن رده إلى عناصر المادة؟ بمعنى أنني تبنيت الإسلام لأنه يحل هذه الإشكالية، فالعدل والمساواة والتراحم والتجاوز، وهي قيم غير مادية، توجد في المنظومة الماركسية الإنسانية دون أساس، لكن أصبح لها أساس فلسفي داخل المنظومة الإسلامية»[1].

وفي النهاية، هناك من يرى أن المسيري كان يجب أن يُوضع في سياق تطور الفكر المصري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لفهم مسار تحولاته الفكرية، فرغم أنه كان من المفاجئ أن يتخصص بالرومانسية في مرحلة إعداد الماجستير والدكتوراه، بينما كانت نظريات «الواقعية» تسود العديد من الأوساط الأدبية العربية والعالمية، وبخاصة في فترة الخمسينات، إلا أنه في النهاية وليد الحالة الفكرية التي سادت في مصر، قبل ولادته، وأثناء تكونه، وعند بدايات نُضجه. فهو وليد الحالة التي تبلورت في أربع مدارس فكرية.

المدرسة الأولى: التي تبلورت على يدي محمد علي باشا وبعثته العلمية الأولى للطلاب المصريين إلى فرنسا، وكذلك على يد رفاعة رافع الطهطاوي الذي كان مشرفاً على البعثة وموجِّهاً لها، وهي المدرسة التي دعت إلى التحديث العلمي، وواصل العمل بعدها محمد عبده وآخرون.

المدرسة الثانية: تبلورت على يد طه حسين الذي كان أول مصري يحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون وكانت هذه المدرسة تدعو

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

إلى اقتباس النموذج الأوروبي حضارياً وفكرياً، ثم طورها سلامه موسى إلى اقتباسها اشتراكياً.

المدرسة الثالثة: ظهرت كرد فعل وكتيار مضاد، ينتقد الابتعاد عن حقيقة الدين الإسلامي، وتمثلت بجهود محمد رشيد رضا عبر جريدة (المنار). المدرسة الرابعة كانت مدرسة الفريق الوسط والتي كان أحمد أمين (1886م ـ 1954م) من أبرز رُموزها.

وقد شكلت هذه المدارس الأربع الخلفية الفكرية للحركة الوطنية المصرية، التي نشأ في كنفها، وانحاز يافعا إلى أحد أطرافها. ولكن تبلوره النظري المباشر كان بعد ثورة 1952م التي شهدت ظهور جيل فكري جديد هو الجيل الذي تعايش معه، وذهب إلى الدراسة في أميركا وهو يحمل معه إرثه[1].

(1) غياب المسيري: الرجل الذي حاصر الفكر الصهيوني بالكلمات، مقال ـ بلال الحسن، 6 ـ 7 ـ 2008م مجلة الشرق الأوسط اللندنية.