

سیری در آفاق فکری عبدالوهاب المسیری

چکیده: عبدالوهاب المسیری دائرة المعارف نویسنده مصری نمونه جست‌وجوگری پویا در عرصه فرهنگ و دانش و نقد است. به رغم ترجمه دانشنامه یهود و یهودیت و صهیونیسم که از آثار جاودانه اوست تاکنون معرفی تفصیلی‌ای از آراء و آثار وی به زبان فارسی منتشر نشده است. نویسنده در نوشتار حاضر می‌کوشد تا با بهره‌گیری از برخی آثار المسیری، به بازخوانی بعضی از آرای او و بازگویی پاره‌ای از خاطرات فکری اش بپردازد. نویسنده در راستای این هدف، نخست مختصری از زندگی‌نامه المسیری و آثار وی را بیان داشته و سپس، به بازخوانی برخی محورهای مهم در اندیشه و کارنامه کاری وی شامل نقد غرب، نقد سکولاریسم، و نقد پیش‌فرض بی‌طرفی علوم می‌پردازد.

کلیدواژه: عبدالوهاب المسیری، نقد غرب، نقد سکولاریسم، نقد پیش‌فرض بی‌طرفی علوم.

در سال ۱۹۷۰ به مشاورت وزیر ارشاد ملی که در آن زمان محمد حسنین هیکل نویسنده و روزنامه نگار معروف عهده‌دار این مقام بود منصوب شد. پیش از این میان آن دو رابطه دوستانه عمیقی برقرار بود.^۲

از همین سال المسیری مدیریت بخش اندیشه صهیونیسم مرکز مطالعات سیاسی و راهبردی الاهرام را بر عهده گرفت و عضو شورای کارشناسان این مرکز شد. اهتمام المسیری به صهیونیسم‌شناسی از زمانی که در ایالات متحده مشغول تحصیل بود آغاز شده بود. در سال ۱۹۶۴، آشنایی با دختری که تابعیت خود را یهودی می‌خواند، المسیری را به این تفکر واداشت که چگونه در حالی که سکولاریسم به معنای جدایی دین از دولت است، یهودیت، قومیت و واحد سیاسی است و چگونه غرب می‌تواند از دولتی که خود را یهودی می‌داند پشتیبانی می‌کند؟ از همین جا وی تصمیم گرفت تا به پژوهش در باب صهیونیسم بپردازد و تخصص ادبی اش را به حاشیه ببرد.^۳

در سال ۱۹۷۲ کتاب *نهایة التاریخ؛ مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني* (پایان تاریخ؛ درآمدی به مطالعه ساختار اندیشه صهیونیستی) از المسیری منتشر شد که وی آن را نخستین اثر حقیقی اش نامید.^۴

عبدالوهاب المسیری متفکر و دایرة المعارف نویسنده برجسته مصری که در سوم ژوئیه ۲۰۰۸ میلادی رخ در نقاب خاک کشید، نمونه جست‌وجوگری پویا و پرتلاش در عرصه فرهنگ و دانش و نقد است. با وجود ترجمه دانشنامه یهود و یهودیت و صهیونیسم که از آثار جاودانه اوست، تاکنون معرفی تفصیلی‌ای از آراء و آثار وی به زبان فارسی منتشر نشده است. این مقاله می‌کوشد تا با بهره‌گیری از برخی از آثار وی، به بازخوانی برخی آرای وی و بازگویی پاره‌ای از خاطرات فکری اش بپردازد.

المسیری در سال ۱۹۳۸ در شهر دمهور و در در نزدیکی اسکندریه در یک صد و پنجاه کیلومتری شمال قاهره دیده به جهان گشود. پس از تحصیلات اولیه، در سال ۱۹۵۵ در رشته زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه اسکندریه تحصیلات دانشگاهی اش را آغاز کرد. در سال ۱۹۵۹ فارغ‌التحصیل شد و پس از مدتی کار اداری در دانشگاه، در سال ۱۹۶۳ به ایالات متحده رفت و در مقطع فوق لیسانس ادبیات انگلیسی در دانشگاه کلمبیا ادامه تحصیل داد. سپس مرحله دکتری را در دانشگاه رتجزپی گرفت و در سال ۱۹۶۹ موفق به دریافت مدرک دکتری از این دانشگاه شد. در همین سال به مصر بازگشت و عضو هیأت علمی دانشکده دختران (کلیة البنات) دانشگاه عین شمس شد.^۱

۲. الشیخ، ممدوح، عبدالوهاب المسیری من المادیة الی الانسانیة الاسلامیة، ص ۱۵.

۳. همان، ص ۲۵.

۴. المسیری، رحلتی فی البذور و الجذور و الثمر، ص ۱۰.

۱. المسیری، رحلتی فی البذور و الجذور و الثمر، ص ۹-۱۰. الشیخ، ممدوح، عبدالوهاب المسیری من المادیة الی الانسانیة الاسلامیة، ص ۱۳-۱۵.

بتواند این تضاد را تفسیر کند و به وحدت نهفته در پس تنوع و بلکه پشت این تضاد آشکار روشن برسد.

اما مرحله نخست از بازنگری فکری او چنان که خود می‌گوید در غرب اتفاق افتاد. مشاهده آثار و عتیقه‌های مسلمانان در موزه‌های غرب که عظمت تمدن اسلامی را به او می‌شناساند، مطالعه آثار کسانی مانند سیدحسین نصر، مالک بن نبی و فضل الرحمن که می‌کوشند اسلام را نظام فکری مستقلی مطالعه کنند، و مطالعه کتاب اسلام، میان شرق و غرب، تألیف علی عزت بگوویچ که به تعبیری دیدگاه انسانی، اسلامی درخشان و عظیمی از هستی ارائه می‌کند، زمینه‌های بازگشت فکری او را به اسلام فراهم کرد.^۸ اما از شخصیت‌هایی که المسیری از تأثیرشان بر تکوین فکری خود یاد می‌کند، روزه گارودی است. وی می‌گوید:

زمانی که در دهه شصت مارکسیست بودم، احساس می‌کردم که توجه خاصی به روزه گارودی دارم. وی در آن زمان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز مارکسیست در حزب کمونیست فرانسه بود. وقتی در نوشته‌هایش تأمل کردم، متوجه شدم که او به بُعد انسان‌گرایانه اندیشه مارکس گرایش دارد و نه به بعدی که علمی نامیده می‌شود و تعاملش با مارکسیسم متفاوت از دیگران است. برای مثال او به فیلسوف آلمانی فیخته به عنوان یکی از منابع اندیشه مارکس توجه دارد؛ چنان که به اراده انسانی باور دارد. وی (گارودی) از نخستین کسانی است که خواستار گفت‌وگو میان مارکسیسم و کاتولیسم در مقابل و مقابله با سرمایه‌داری متوحش شد. گفتنی است که من روی آوردن به اسلام را در همان مرحله‌ای آغاز کردم که گارودی آغاز به نزدیک شدن تدریجی به اسلام کرد. این وضعیت را به لحاظ زمانی می‌توانم چنین تفسیر کنم که در دهه هفتاد، بحران مدرنیته غربی چه در غرب و چه در شرق در حال آشکار شدن بود و بسیاری از امثال من که به اسلام بازگشتند، بازگشتشان در نتیجه این احساس بود که منظومه مدرنیته داروینی غرب دیگر توان اداره جوامع بشری را ندارد و جهان را به عرصه نزاع میان تمدن‌ها و جوامع تبدیل کرده است و همه ما را زنده به گور خواهند کرد.^۹

المسیری راهی را که در بازگشت به اسلام پیموده، «انسان‌باوری اسلامی» نام نهاده است. این انسان‌باوری از رد و انکار انگاره تک‌بعدی مادی به هستی آغاز می‌شود و بردوگانه انسان و طبیعت تأکید می‌ورزد. این نگره از آنجا اوج می‌گیرد و به دوگانه خالق و مخلوق و دیگر دوگانه‌ها همانند آسمان و زمین، جسد و روح، حلال و حرام و مقدس و مدنس (آلوده) می‌رسد. وی می‌گوید:

سپس نخستین دانشنامه‌اش در سال ۱۹۷۵ با عنوان موسوعة المفاهیم و المصطلحات الصهيونية منتشر شد. در همین سال وی به ایالات متحده رفت و مشاور نمایندگی دائم اتحادیه عرب در سازمان ملل متحد شد که این همکاری تا سال ۱۹۷۹ ادامه داشت. در سال ۱۹۷۹ به مصر بازگشت و به تدریس خود در دانشگاه عین شمس ادامه داد. سپس مدتی در دانشگاه ملک سعود ریاض و دانشگاه کویت به تدریس ادامه داد که تا سال ۱۹۷۸ ادامه یافت. در سال ۱۹۹۰ از کار تدریس در دانشگاه عین شمس کناره گرفت تا دانشنامه یهود و یهودیت را به پایان برد.^۵ او از این پس پژوهش و نگارش را تنها حوزه فعالیت خود قرار داد. این اشتغال محض به پژوهش و نگارش، نخستین ثمراتش را در سال ۱۹۹۶ آشکار کرد که انتشار کتاب الصهيونية و النازية و نهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة: صهيونيسم و نازيسم و پایان تاریخ: نگره تمدنی جدید بود و به فاصله سه سال در ۱۹۹۹ دانشنامه اليهود و اليهودية و الصهيونية را منتشر کرد. وی در سال ۲۰۰۷ وارد جریان سیاسی «جنبش مصری برای تغییر» (الحركة المصرية للتغيير که به اختصار کفایت خوانده می‌شود) شد که هدفش مبارزه با حکومت حسنی مبارک و تلاش برای سرنگونی آن از راه مسالمت‌آمیز بود.

المسیری در دوره جوانی مدتی کوتاه به عضویت جماعت اخوان المسلمین درآمد و سپس از آن بیرون آمد؛ زیرا برنامه آنان را در آن زمان برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فکری و سیاسی خود کافی نمی‌دید. پرسش‌های فلسفی و فکری‌اش او را به پذیرش مارکسیسم و عضویت در حزب کمونیست سراسری مصر کشاند که در آن زمان محمود امین العالم فیلسوف و متفکر مصری دبیر کل حزب بود، اما این حزب پس از مدتی به چند حزب منشعب شد.^۶ پس از انقلاب ژوئیه، المسیری به شورای آزادی‌بخش پیوست؛ زیرا همانند بسیاری از هم‌نسل‌های خود بر آن بود که راه نوزایی و توسعه، وجود حزبی واحد و دولت مرکزی قوی است، ولی بعدها دریافت که تجربه تاریخی مصر و جهان سوم، نادرستی این دیدگاه را ثابت کرده است.

المسیری در این دوره به ترجمه کتاب تضاد مائوتسه تونگ اقدام کرد که نخستین ترجمه عربی این کتاب به شمار می‌رود.^۷ در دهه ۱۹۷۰، تحت تأثیر جریان انتقادی‌ای که در غرب بحران‌های ناشی از مدرنیته و بیگانگی انسان از خویش و از طبیعت سخن را دستمایه هجوم به مدرنیته غربی قرار داده بودند، به بازنگری در اندیشه خویش روی آورد. شعر سرزمین ویران تی. اس. ایوت او را به این باور رساند که آن تمدن روشنگری و عقلانیت غربی که او دیرزمانی شیفته‌اش بود، در حقیقت همین سرزمین ویرانه است. پس بر آن شد تا تفسیر کلی‌ای بیابد که

۵. روف عزت، هبه، العقل العربي عندما يكون موسوعياً: در فی عالم عبدالوهاب المسیری، ص ۲۰.

۶. المسیری، رحلتی الفکرية بين البذور و الجذور و الثمر، ص ۴۹.

۷. الشیخ، ممدوح، عبدالوهاب المسیری من المادية الى الانسانية الاسلاميه، ص ۴۳.

۸. همان، ص ۵۷.

۹. همان، ص ۵۳-۵۴.

و اجتماعی متکثرمدرنیته غربی را تشکیل می‌داد. این دو محور از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه از نگره مفهوم «جانبداری معرفتی» که نقطه مشارکت نظری المسیری در حوزه مطالعات اجتماعی است با هم پیوند دارند. المسیری پس از منتقل شدن از زمینه فکری مارکسیستی به حوزه گفتمان اسلامی که بعداً از چهره‌های شاخص آن شد، خط ابطال بی‌طرفی علوم انسانی غربی را پیش گرفت و در پی اثبات جانبداری این علوم برآمد و در پروردن نظریه «اسلامی سازی معرفت» که پروژه نظری و روشی مرکز جهانی علوم اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی) را تشکیل می‌داد مشارکتی جدی داشت. المسیری این تحول فکری را در کتاب رحلتی الفکرية (تحول فکری من) که در سال ۲۰۰۱ منتشر شده گزارش کرده است.

اکنون به بازخوانی برخی محورهای مهم در اندیشه و کارنامه فکری وی (نقد غرب، نقد سکولاریسم و نقد پیش فرض بی‌طرفی) علوم می‌پردازیم.

۱. بهشت زمینی: نقد جامعه غربی

بسیاری از نخبگان شرقی و مسلمانان در اثر تجربه زیستن در غرب، نه تنها در ارزش‌های فرهنگی این تمدن غرق نشدند، بلکه آثار ویرانگران را به دقت نقد کرده‌اند و شرقیان را از دنباله‌روی غرب برحذر داشته‌اند. سید قطب از برجسته‌ترین شواهد این مدعاست که جرقه مهم‌ترین تحول فکری‌اش در اقامت چندساله‌اش در ایالات متحده آمریکا زده شد. دکتر شریعتی نیز در بازگشت از غرب مهم‌ترین دستاوردی که برای هموطنان خود داشت، نه پیروی از غرب که بازگشت به خویشتن اسلامی شرقی‌شان و برتافتن تمدن مادی غرب بود تا جایی که سایه سابقه پیشین استعماری و غیرانسانی غرب را تا ابد برپیشانی این تمدن می‌چسباند و همانند سید قطب غرب را جاهلیت مدرن می‌شمرد.

المسیری نیز در همین مسیر گام برداشته است. او زمانی به ایالات متحده رفت که رویکرد مارکسیستی داشت و تجربه زندگی در این کشور، او را هم به خویشتن شرقی اسلامی‌اش بازگرداند.

در سال ۱۹۷۹ کتاب الفردوس الارضی، «دراسات و انطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (بهشت زمینی، پژوهش‌ها و انگاره‌هایی در باب تمدن مدرن آمریکایی)» منتشر شد. این پژوهش تلاشی است برای مطالعه جامعه آمریکایی از رهگذر الگوها. نقطه عزیمت این پژوهش، همان باور اساسی‌ای بود که در ذهن المسیری نقش بسته بود و آن عبارت است از «تفکیک میان بعد انسانی و بعد طبیعی».

در این پژوهش به توصیف مصرف‌گرایی مسلط بر انسان آمریکایی و انسان مدرن و پرداختن به اینکه چگونه این روحیه اختصاص به اکنون دارد و اینجاست که گذشته و آینده، یعنی تاریخ به کنار زده می‌شود؛ زیرا

تحول کامل از نگره مادی تک‌بعدی به نگره جمع میان ماده و روح که برآمده از دوگانگی وجود انسان است، در اوایل دهه هشتاد اتفاق افتاد؛ یعنی فرایند مقاومت من در برابر ایمان بیش از ربع قرن طول کشید و به تدریج ایمان به جهان بینی‌ام تبدیل شد و چارچوب کلی‌ام برای پاسخ به پرسش‌ها. من دریافتم که منظومه اسلامی به عنوان یک جهان بینی، تفسیر مرکبی از واقعیت به من عرضه می‌کند و مهم‌تر از این، تفسیر درستی از پدیده انسانی ارائه می‌دهد. منظومه غیردینی امکان و توان تفسیر پدیده انسان را ندارد». وی بر آن بود که اندیشه غربی (چه ایدئالیستی و چه مادی) در نگاه به انسان، طبیعت و زندگی از روش مادی پیروی می‌کنند.

در مسیر بازگشت به اسلام، آنچه از اسلام برای وی بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند، این است که در اسلام مسئله ضرورت وجود، مسافتی میان خالق و مخلوق و تنزه خدا از حلول در مخلوقاتش مورد تأکید است و به این نتیجه می‌رسد که در میان عقاید و ادیان، اسلام بیش از دیگر عقاید و ادیان از انگاره حلول و یگانگی خالق و مخلوق دور است. به نظری توحید در چارچوب اسلام مترقی‌ترین و متعالی‌ترین اشکال توحید است؛ زیرا مفهوم خدای یگانه منزّه، جدای از طبیعت و تاریخ، در نگره اسلامی ایده‌ای مرکزی است.^{۱۰}

مجموع تالیفات منتشر شده المسیری به ۵۷ جلد می‌رسد. از جمله کتاب‌های او: اشکالیة التحیز: رؤیه معرفیه و دعوة للاجتهد (دشواره جانبداری؛ نگره‌ای معرفتی و دعوت به اجتهاد)، نهایة التاریخ (پایان تاریخ)، الصهيونية و النازية و نهایة التاریخ (صهیونیسم و نازیسم و پایان تاریخ)، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية و ۸ مجله در دانشنامه یهود، یهودیت و صهیونیسم، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة ۲ مجلد (سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر)

آثار پربرگ و بار المسیری در سه محور عمده هستند:

- نقد جامعه و تمدن غربی: وی در نتیجه تجربه زیستن در غرب به این نتیجه رسید که تمدن غربی در نهایت به مسخ انسان و تهی کردن او از ارزش‌های متعالی انسانی و تبدیل او به ابزار می‌انجامد و پایان راه این بهشت زمینی، جهنمی است سوزان که سرپای انسان را می‌سوزاند.

- پژوهش‌های متعدد پیرامون صهیونیسم که المسیری به آنها اهتمام ویژه و گسترده داشت و منبعی اساسی برای پژوهش و مطالعات عربی درباره صهیونیسم است و المسیری آنها را شکلی از اشکال نازیسم می‌دید.

- پژوهش‌هایی درباره سکولاریسم که محور نگاه وی به ابعاد فکری

تولید، اشباع نیازهای انسانی نیست، بلکه خود تولید، تبدیل به هدف و الگوی برتر شده است و این اوج بیگانگی است.

این تمدن آمریکایی تمدن ستیز و تاریخ ستیزاست که سرنوشتش چنین رقم خورد که بر جوامع سرمایه داری دارای ریشه عمیق تاریخی و سنت قومی و دینی فعال مسلط شود. بلکه حتی معتقدم که جوامع سوسیالیستی همه بیش از هر چیز در برابر تهدید این تهاجم تمدنی آمریکایی قرار دارد؛ زیرا این جوامع پیوندشان را با سنت قومی و دینی شان بریده اند و خلأ تمدنی ای یافته اند که تنها امکان شکوفایی و رونق را برای ارزش های آمریکایی فراهم می کند.

تمدن سرمایه داری آمریکایی، تمدن مادی گرایان سودپرست است. تمدن جان لاک و هابز و بنتام و... تمدنی که انسان را کمیتی از نیازها می بیند که به آسانی می توان رضایش کرد و تمدن های سوسیالیستی با تداوم تمرکز و تأکید بر تولید، بدون ذکر هدف انسانی از تولید و با وانهادن تکوین آگاهی انسانی برای شهروندان و محروم کردنشان از مشارکت علمی در اداره جامعه در سیاهچال این نگره سودمحور اندیشه ستیز و انسان ستیز افتاده اند و در عالم ضرورت ها و کمیت ها متوقف شده اند.

اینها همه در سطح نظری بود تا اینکه در سال ۱۹۸۲ از مسکو دیدار کردم. در این سفر متوجه شدم که تنها من شیفته ایده عدالت و نظم اجتماعی هستم. در کتاب الفردوس الارضی به فلسفه عمل گرایی که به مراتب فلسفه ای آمریکایی است، هجوم بردم و تبیین کردم که این فلسفه، نگره ای ارتجاعی و محافظه کار است. در آن زمان این پرسش را طرح کردم که راز تناقض میان سکولاریسم و دموکراسی از سویی، و واپس گرایی و محافظه کاری از سوی دیگر چیست؟ در پاسخ این پرسش گفتم: معتقدم که با کندوکاو در خود نگره عمل گرایی، می توان این تناقض را درک کرد؛ زیرا نگره عمل گرایانه که عمل گرایی را تنها معیار موفقیت شمردن هر چیزی می داند و تاریخ و سنت را نادیده می گیرد، تنها حقیقت مقبول را حقیقت حاکم موجود می شمرد که تعامل با واقعیت را چنان که هست و نه چنان که باید باشد، برای ما تسهیل می کند. این نگره از این رو نگره ای محافظه کار است که میزان محافظه کاری اش بسیار بالاست، اما نگره انقلابی برعکس این نگره، باید انگاره جدیدی از واقعیت را عرضه کند که مخالف با وضع موجود است و گرنه انقلابی بودنش به چه چیزی می تواند باشد؟ این انگاره مستند به تحلیلی علمی از واقعیت و تاریخ است، اما در عین حال باید از مرز آن دو فراتر رود؛ زیرا اندیشه انقلابی می کوشد جامعه را به چارچوب

پژوهش هایی درباره سکولاریسم که محور نگاه وی به ابعاد فکری و اجتماعی متکثر مدرنیته غربی را تشکیل می داد. این دو محور از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه از نگره مفهوم «جانبداری معرفتی» که نقطه مشارکت نظری المسیری در حوزه مطالعات اجتماعی است با هم پیوند دارند.

انسان آمریکایی می کوشد بهشتی زمینی بنیاد نهد که بتواند بر آن حکم براند. بهشتی تهبی از زمان و سترون از بحث و جدل. این وضع کاملاً با فلسفه عمل گرایی (پراگماتیسم) و سودگرایی و داروینیسیم مرتبط است و این یعنی تکمیل پروژه سکولاریسم فراگیر.

در مقدمه کتاب از انسان طبیعی و انسان تاریخی سخن گفتم و تبیین کردم که انسان طبیعی، انسان بی مرز است و مرزهای تاریخی را بر نمی تابد. این انسان طبیعی همان انسان آزاد ژان ژاک روسو است که تبدیل به انسان تیره روی داروین شده که یا انسان های ناتوان دیگر را می بلعد و یا گرگ هایی طبیعی از جنس بشر او را می بلعند. انسان هایی که اخیراً تبدیل به سگ بیچاره پاولوف شده که در کارخانه نهاده شده و پس از دریافت اشاراتی از بیرون تکان نمی خورد؛ زیرا او پدیده مادی محضی است و باطن انسانی ای ندارد، اما انسان تاریخی را چنین وصف کردم که او انسانی است که نشانی دو بعدی دارد. از سویی در تاریخ زیست می کند و میان مطلق و نسبی تفکیک می نهد و از سوی دیگر در جست و جوی مطلق بر آن در بیرون از تاریخ است. من این بهشت گرایی فراتاریخی را «غیب گرایی علمی» نامیده ام که ادعای انحصاری در اختیار داشتن حقیقت مطلق را دارد و مدعی قدرت تحقق بهشت «اکنون و اینجا» از راه اشباع همه تمایلات بشر است و تحقق این بهشت اکنون و اینجایی، در صورتی است که مردم جهان تسلیم آن شوند و رهبری را به دست آن بسپارند و از آخرین شیوه های علمی ای که طبعاً تنها دانشمندان از آن سر در می آورند بشنوند. این مفهوم بعدها تبدیل به مفهوم جهت دهی مادی یا جهت دهی در چارچوبی مادی شد.

من این نگره بهشت گرایی علمی را، یعنی این الگوی معرفتی تحلیلی، نگره مکانیکی ساده ای نامیده ام که مفروضش این است که انسان کمیتی محض است که از موجودات طبیعی دیگر متفاوت نیست و به طور مستقیم و ساده پژوهش را محیط خویش است.

دقت کردم و پی بردم که این جریان محدود به جهان سرمایه داری نیست، بلکه بخشی از انگاره های شهروندان تمدن های صنعتی غرب است. این مفهوم خود را در ایده «پیشرفت» شتابان و پایدار به سوی بهشت علمی سازمان یافته که بعدها اتوپای تکنولوژی شد نشان داد؛ زیرا پیشرفت علمی در ذات خود و با صرف نظر از دستاورد معرفتی و انسانی اش و گذشته از میزان بدبختی یا خوشبختی ای که برای بشر به ارمغان می آورد، به هدفی تبدیل شد و افزایش تولید بدون محاسبه نیازهای حقیقی انسان امری مطلوب تلقی شد؛ یعنی اینکه هدف

پدیده‌ای انحرافی و نشانه بیماری روحی است. از این‌رو آنان به «سادگی دوره نخست» برومی‌گردند که یهودیان مانند واحد قومی مستقلی و یگانه‌ای که شائبه‌های تاریخی غیریهودی وارد آن نشده بود زندگی می‌کردند. صهیونیست‌ها برآنند که تاریخ یهود به پایان اسرائیل خوشبخت می‌انجامد و در این بهشت جدید یهودی؛ هر شهروندی اسمی عبری دارد که دارای آهنگی خاص است. افسانه جهان جدید که مزین به سادگی و تنزه است و به بهشت زمینی نزدیک‌تر است، بر وجدان آمریکایی و صهیونیستی سیطره دارد.

المسیری سپس تبیین کرد که ذهنیت رهبری هم بر صهیونیست‌ها و هم بر آمریکایی‌ها چیره شده است؛ زیرا پیوریتن‌ها آمریکا را کشف کردند و سپس از راه تأسیس مستعمره «کشاورزی» نظامی در آن پراکنده شدند. صهیونیست‌های اسکان یافته در فلسطین هم به همین شیوه فلسطین را «کشف» و اشغال کردند.

شاید نقطه تشابه اساسی میان وجدان آمریکایی و صهیونیستی اسرائیلی، خشونت نژادپرستانه است؛ زیرا برنتافتن تاریخ، نتیجه‌اش کوری نسبت به واقعیت و نادیده‌گرفتن همه جزئیات آن است. از این‌رو پیوریتن‌ها و صهیونیست‌ها در تناقضات رویاهای اتوپایی زشت خود گرفتار آمده‌اند. رویای جهان زلال و ساده جدیدی که جزا راه خشونت و نسل‌کشی (نسل‌کشی سرخ‌پوستان و فلسطینی‌ها) بنا نمی‌شود.

در سطح تبلیغاتی و رسانه‌ای باید به این نکته توجه داشت که ملت آمریکا به‌آسانی می‌تواند ذهنیت اسرائیلی را بفهمد و با ملت اسرائیل و ارزش‌های ضد اخلاقی‌اش، مانند نژادپرستی و خشونت به سبب تشابه وجدان دو ملت همدلی کند. تذکر این امر نباید مایه نومیدی شود، بلکه صرفاً برای آشنایی با حقیقتی است که وجود دارد و اگر ما آن را نشناسیم، شکست می‌خوریم و برنامه‌هایمان ناکام می‌ماند، اما درک این امر به ما کمک می‌کند تا مرزها و افق هر گونه هجوم تبلیغاتی مان را بشناسیم. ملت آمریکا و رهبران آن، که ذهنیت پیشرویی و کابویی بر آنان حاکم است، جز منطق قدرت را نمی‌فهمند و جز نتایج عملی مستقیم را حس نمی‌کنند. از این‌رو رسانه‌هایی که پشتشان به قدرت یا موجودیتی واقعی گرم نیست، فقط می‌توانند به اخلاق نیک دعوت کنند و حرفشان را تنها آدم‌های پاک‌طینت گوش می‌کنند و حتی آنها هم پس از دقایقی این حرف‌ها را فراموش می‌کنند. با وجود نقاط تشابه فراوان، یک نقطه اختلاف جوهری میان پراگماتیسم آمریکایی و پراگماتیسم صهیونیستی وجود دارد و آن اینکه پراگماتیسم آمریکایی، برنامه‌ریزی شده نیست و در زیرانباشتی از افسانه‌ها قرار ندارد؛ از این‌رو از هماهنگی درونی برخوردار است، در برابر تاریخ می‌ایستد و تاریخی ندارد، اما پراگماتیسم صهیونیستی برنامه‌ریزی شده است و در زیر انبوهی از افسانه‌ها و تاریخ‌های مقدس قرار دارد.

جدیدی مجهز کند که به انسان اجازه تحقق توانایی‌هایش را به شکلی بهتر می‌دهد. بنابراین منطق انقلابی همواره وجود تناقضی دیالکتیک را میان آنچه که هست و آنچه که باید باشد، مفروض می‌گیرد؛ زیرا قدیم حامل ویروس فنای خویش است که خود آن تخم تولدی تازه است و عقل انسانی آگاه شامل واقعیت و اشیاء است و از آن دو فراتر می‌رود.

بهشت زمینی: صهیون جدید در اسرائیل و آمریکا

پس از این به یکی از مهم‌ترین موضوعات کتاب پرداختیم و آن رابطه وجدانی و معرفتی میان ایالات متحده و اسرائیل است؛ از این حیث که ساکنان هر دو از دیگر آمده و این دو منطقه را اشغال کرده‌اند. یک صهیونیست می‌گوید: «تفاوت میان آمریکا و اسرائیل در این است که اولی دارای تاریخی کوچک و جغرافیایی بزرگ است، اما دومی تاریخی بزرگ و جغرافیایی کوچک دارد». این سخن طبعاً سخن ابلهانه‌ای است، اما با این حال مقاصد توسعه طلبانه‌ای را با خود دارد که عملاً در سال ۱۹۶۷ تحقق یافت؛ به گونه‌ای که جغرافیایی کوچک بزرگ شد.

مقایسه من میان ایالات متحده آمریکا و اسرائیل بسیار عمیق‌تر از این است. من در فصلی با عنوان صهیونیسم جدید در ایالات متحده و اسرائیل، سخنم را چنین آغاز کردم: «وجدان آمریکایی و صهیونیستی ناگزیر از مشاهده تشابه و تطابقشان با یکدیگر است. عمر تمدن آمریکایی از چند قرن تجاوز نمی‌کند، در حالی که تمدن یهودی اسرائیلی به تاریخ کهن خود که به قدمت انسان است مباحثات می‌کند. شاید مرجع صفات تشابه میان این دو، آن است که هر دو با عناد و لجاجت تاریخ را انکار می‌کنند و یا حداقل آن را به افسانه‌ای به غایت ساده تقلیل می‌دهند.

تاریخ آمریکا از زمانی آغاز شد که پیوریتن‌ها کشتی‌هایشان را به آب انداختند و از اروپا به جهان جدید یا سرزمین موعود کوچ کردند تا از مشکلاتی که تاریخ اروپا برایشان فراهم کرده بود بگریزند. پیوریتن‌ها برایشان دشوار بود؛ زیرا به باورشان، به حد کافی از شیوه عبادت کاتولیکی که متضمن شعائر و تمثال‌ها و پیرایه‌ها بود دور نشده بود. آنان خواستار تطهیر عبادت مسیحی از همه این عناصر وارداتی شدند که نامی از آن در عهد قدیم و جدید نیامده است. بازگشت به سادگی اولیه، بالاترین هدف این تنزه طلبان بود که کوشیدند مدینه فاضله خود (یا به تعبیر خودشان صهیون جدید) را بر اساس الگوها و قواعدی که مسیحیان دوره نخست وضع کرده‌اند بنا کنند. از این‌رو می‌توان گفت که وجدان پیوریتنی تمام تاریخ مسیحیت را رد می‌کند، بلکه هرگونه نگره تاریخی‌ای را رد می‌کند؛ زیرا بازگشت به سادگی عصر نخست، وظیفه هر فرد در هر زمان و مکانی است.

در مقابل پیوریتن‌ها که تاریخ اروپا را بر نمی‌تابند، صهیونیست‌های اسرائیلی هم تاریخ یهود در مناطق مختلف را بر نمی‌تابند؛ زیرا صهیونیست‌ها معتقدند که وجود یهودیان در هر تمدن غیریهودی،

زن در بهشت زمینی

از موضوعات اساسی دیگری که المسیری در کتاب الفردوس الارضی به آن توجه داده است، مشکل زن و فشارهایی است که جامعه مدرن بر او تحمیل می‌کند.

یکی از جاذبه‌های تمدن امریکایی، شعارهایی است که در ارجگزاری به جنس زن سر می‌دهد. یافته‌های المسیری در باب فمینیسم و تشابهی که وی میان فمینیسم و صهیونیسم می‌یابد جالب توجه است.

«میان صهیونیسم و فمینیسم وجوه تفاوت و تشابهی وجود دارد. هر دو جنبش، جهان را به شیوه دوانگارانانه ساده‌ای تقسیم می‌کنند که عبارت است از «مذکر/ مؤنث و دیگران / یهود» که هر عنصر از این دو عنصر خودمحور است؛ زیرا خود را مرکز راه حل‌ها می‌داند و خود را مرجع خویش می‌بیند و خودبسند است. هم جنبش صهیونیسم و هم جنبش فمینیسم خود را جنبش انقلابی می‌دانند، اما برنامه انقلابی‌شان معطوف به تحقق عدالت نسبت به یهودیان یا زنان نیست. به همین دلیل صهیونیست‌ها با هر کس که می‌کوشد از حقوق دینی و مدنی یهودیان در کشورهای خودشان دفاع کند می‌ستیزند؛ زیرا چنین تلاش‌هایی برنامه و هدف یهودیان را که کوچاندن یهودیان از کشورهای خودشان به وطن ساختگی‌شان و تبدیل آنان از شهروندان صاحب وطن به کوچ‌نشینانی‌های وطن جعلی است ناکام می‌گذارد.

فمینیسم نیز هدف مشابهی را دنبال می‌کند؛ زیرا هدف فمینیست‌ها دستیابی به حقوق زنان در چارچوب اجتماعی‌شان نیست. تنها هدف آنها دامن‌زدن به آتش اختلاف میان زن و مرد است تا جایی که زنان کاملاً از مردان مستقل شوند. از این روست که می‌بینیم برنامه انقلابی هیچ یک از این دو جنبش، برآمده از ایمان به انسانیت مشترک نیست و تنها اصرار بر تکرور یهود و زن است و دیگران و مردان نمی‌توانند احساساتشان را درک کنند و اینکه تاریخ یهودیان و زنان، مستقل از تاریخ دیگران و جنس مذکر است مواردی از این دست. از این رو هدف از برنامه انقلابی‌شان بالا بردن توانایی درگیری زن و یهودی است و این امر نشان می‌دهد که الگوی نهفته در پس این دو جنبش، الگوی تنازع داروینی است.

۲. واکنش صهیونیست‌ها به پژوهش‌های المسیری

پژوهش در باب صهیونیسم و پیشینه رژیم صهیونیستی در نقض حقوق بشر برای پژوهشگران گاه هزینه‌های سنگینی به دنبال دارد و از این رو بسیاری به دلیل همین عواقب از این پژوهش در این باره صرف نظر می‌کنند. المسیری در این باره می‌گوید:

همواره این پرسش از من می‌شود که آیا یهودی‌ها اذیت و آزاری به من رسانده‌اند؟ صهیونیست‌ها با من چه کرده‌اند؟ ابتدا باید میان یهودیان

و صهیونیست‌ها تفکیک قائل شوم؛ زیرا بسیاری از دوستان من در ایالات متحده از اعضای گروه‌های یهودی بودند و اساساً روشنفکران بزرگ یهودی در ایالات متحده، بخشی از تمدن امریکایی‌شان - با همه خوبی و بدی‌اش - شده‌اند. معنای این سخن آن است که رهبران گروه‌های یهودی در دست صهیونیست‌ها گرفتار شده‌اند و بیشتر آنها نیز هوش بالایی ندارند و از تحصیلکردگان درجه دو هستند. این هم از بزرگ‌ترین مشکلات گروه‌های یهودی در جهان است که رهبرانشان پراگمات و کوتاه‌نظرند و مشکلات آنی را حل می‌کنند بی آنکه به مشکلات درازمدت بیندیشند.

اما اینکه صهیونیست‌ها با من چه کرده‌اند داستانی دراز دارد. اسرائیلی‌ها در سال ۱۹۷۵ از من خواستند تا دانشنامه [یهود و یهودیت] را توزیع نکنم، اما من سندی ندارم که این ادعا را ثابت کند. یکی از مسئولان بلند پایه این پیغام را به من رساند. نخستین برخوردشان با من زمانی بود که در نیمه دهه هفتاد و در ایالات متحده، به سمت مشاور فرهنگی نمایندگی دائم اتحادیه عرب در سازمان ملل (نیویورک) اشتغال داشتم. در آن زمان منازل اعضای این گروه یکی پس از دیگری سرقت یا دچار آتش‌سوزی واقع می‌شد، اما منزل من در نیوجرسی در کوی دانشگاه رتجزر قرار داشت که همسرم در آن تدریس می‌کرد و همه چیز به نام او بود و از این رو صهیونیست‌ها نمی‌توانستند به نشانی من دسترسی بیابند، اما زمانی که همسرم پس از امضای قرارداد کمپ دیوید نامه‌ای اعتراض آمیز به نمایندگی از سوی دانشجویان عرب امضا کرد، کمتر از شش ماهی پس از آن منزل ما سرقت شد و هر چه اندوخته بودیم، حتی کتابخانه خصوصی‌ام و نسخه خطی کتاب‌ها و مقالاتم که آماده چاپ بودند به سرقت رفت.

ما در آن زمان در مسافرت بودیم و کامیونی آمد و دو روز تمام جلوی چشم ما موران امنیتی اسباب و اثاثیه ما را بارزد و برد. به پلیس اطلاع دادیم، ولی اتفاقی نیفتاد. به من گفتند که اگر ادعا کنم جواهر همسرم به سرقت رفته است می‌توانند همکاری کنند و ...

این حادثه برای ما دردناک و هراس‌انگیز بود؛ زیرا اشیای گران‌بهایمان نداشتیم که ارزش سرقت را داشته باشد. برخی دوستان عرب که از این امور سردر می‌آوردند، به ما گفتند که این‌گونه سرقت‌ها بیشتر از سوی صهیونیست‌ها انجام می‌شود.

۳. نقد سکولاریسم

المسیری پس از منتقل شدن از زمینه فکری مارکسیستی به حوزه گفتمان اسلامی خط ابطال بی‌طرفی علوم انسانی غربی را پیش گرفت و در پی اثبات جانبداری این علوم برآمد و در پروردن نظریه «اسلامی‌سازی معرفت» که پروژه نظری و روشی مرکز جهانی علوم اسلامی (المعهد العالمی للفکر الاسلامی) را تشکیل می‌داد مشارکتی جدی داشت.

وی میان دو گونه از سکولاریسم تفکیک می‌گذارد: سکولاریسم جزئی و سکولاریسم فراگیر. وی بر آن است که رواج تعریف سکولاریسم به « جدایی دین از دولت»، سبب سطحی‌نگری و تقلیل‌گری نسبت بدان شده است. المسیری بر آن است که این تفکیک، چالشی جدی برای مرجعیت دینی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این امر جدیدی نیست که نهاد دین از دولت جدا باشد و چنین تفکیکی در همه جوامع بشری مشترک است، جز در جوامع بدوی‌ای که در آنها رئیس قبیله، ریاست دینی و سروری سیاسی را یکجا برعهده داشته است.

من این نگره بهشت‌گرایی علمی را، یعنی این الگوی معرفتی تحلیلی، نگره مکانیکی ساده‌ای نامیده‌ام که مفروضش این است که انسان کمیتی محض است که از موجودات طبیعی دیگر متفاوت نیست و به طور مستقیم و ساده پژوهاک محیط خویش است.

المسیری بر آن است که سکولاریسم جزئی، نگره‌ای جزئی به جهان است که برعالم سیاست و چه بسا اقتصاد منطبق است و معمولاً از آن به جدایی دولت از کلیسا تعبیر می‌شود. کلیسا نماد نهادهای دینی است و دولت نماد نهادهای دولتی مختلف. گاه این تعریف توسعه داده و گفته می‌شود: جدایی دین از دولت، به مثابه زندگی عمومی است از پاره‌ای جهات. المسیری این تعبیر از سکولاریسم را به دو دلیل سکولاریسم جزئی می‌نامد:

۱. اینکه دولتی که در این تعریف بدان اشاره می‌شود، دولتی کوچک است و هنوز غول نشده است و نهادهای تربیتی و امنیتی مختلف پدید نیآورده است که بدان امکان محاصره همه جانبه شهروند را بدهد. از این رو شهروند همچنان مساحت گسترده‌ای برای تحرک براساس نظام ارزشی خود را دارد.

۲. اینکه چنین دولتی در باب مرجعیت اخلاقی و ابعاد کلی و نهایی جامعه و رفتار فرد در زندگی خصوصی و بسیاری از ابعاد زندگی عمومی‌اش پایبند به سکوت است.

اینها همگی به معنای آن است که سکولاریسم جزئی حوزه گسترده‌ای را برای ارزش‌های مطلق انسانی و اخلاقی و حتی دینی تا جایی که در جهان سیاست به معنای مشخص‌اش دخالت نکند و می‌نهد. این‌گونه از سکولاریسم در چاه ویل نسبی‌گرایی یا پوچی‌گرایی نمی‌افتد و آنچه که از سکولاریسم در میان عامه مردم در غرب و شرق رایج است، همین نوع از سکولاریسم است. حتی بسیاری از متفکران مسلمان هم این سکولاریسم جزئی اخلاق‌گرا را به هیچ روی با منظومه دینی اسلام مخالف نمی‌بینند و به همزیستی و همنشینی آن دو باور دارند و البته به یکپارچگی شان^{۱۱}.

اما نوع دوم سکولاریسم، سکولاریسم فراگیر است که وی آن را سکولاریسم

طبیعی / مادی یا سکولاریسم پوچی‌گرا می‌شمارد. این سکولاریسم نگره‌ای فراگیر به همه جهان با همه حوزه‌ها و سطوح است و نه تنها میان دین و دولت و برخی از ابعاد زندگی عمومی جدایی می‌افکند، بلکه همه ارزش‌های دینی و اخلاقی و انسانی را ابتدا از همه ابعاد زندگی عمومی و سپس از همه ابعاد زندگی خصوصی جدا می‌کند تا اینکه کاملاً از جهان و طبیعت قداست‌زدایی کند. این سکولاریسم فراگیر است و همه ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد. جهان براساس این نگره، خودکفا و خودبنیاد است و از انسجام اندامواری برخوردار است و خلأ و گسست و دوگانگی‌ای در آن نیست و تن به قوانین یگانه و یکدست حاکم بر آن سپرده است.^{۱۲}

عبدالوهاب المسیری با وجود نقد ریشه‌ای که بر سکولاریسم فراگیر دارد، از ابعاد مثبت مدرنیته که در چارچوب سکولاریسم جزئی و فراگیر قرار دارد غفلت نمی‌ورزد و بر آن است که این‌گونه از سکولاریسم ابعاد مثبتی را برای مدرنیته غربی رقم زده است. وی برخی از این ابعاد را چنین برمی‌شمارد:

۱. اداره عقلانی نهادها و جامعه از رهگذر نهادهای اداری سیاسی‌ای که توان حل مشکلات، بدون پناه‌جستن به خشونت و از طریق سازوکارهای دموکراتیک و تفکیک قوا را دارند.

۲. از مهم‌ترین این نقاط مثبت حل مشکل‌جانشینی است. هم‌جانشینی به معنای مضیقش که روی کار آمدن رئیس جدی به جای رئیس پیشین است، ولی مهم‌تر از این جایگزینی نسل‌های جدید نخبگان سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به جای نخبگان و رهبران قدیمی است.

۳. احترام به حقوق سیاسی انسان و پافشاری بر آزادی فرد.

۴. پروردن ایده شهروندی که فراتر از وابستگی‌های خانوادگی و عشیره‌ای و قومی است و از این رو شهروند غربی درک می‌کند که اخلاق تنها به حوزه زندگی شخصی محدود نیست و به حوزه زندگی عمومی هم تعمیم می‌یابد که اخلاقیات مدنی نامیده می‌شود.

۵. تأسیس دولت رفاه که ضامن حداقل نیازهای انسان است، مانند پرورشگاه‌ها و نظام بهداشتی و آموزشی مجانی و شبه مجانی.

۶. فعال‌سازی نقش زن و تأکید بر حوزه مستقل او.

۷. پروردن عقلانیت انتقادی و به تبع آن توان ابداعی.

۸. توانایی کشف و تصحیح خطا.

۹. پرداختن روش‌های پژوهشی به گونه‌ای متناسب با نیازهای روزافزون جامعه.

۱۲. همان، ص ۴۷۲.

۱۱. المسیری، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ۲، ص ۴۷۱.

۱۰. تأسیس نهادهای بزرگ از طریق ادغام شرکت‌های مختلف.

المسیری بر آن است که سکولاریسم جزئی، نگره‌ای جزئی به جهان است که بر عالم سیاست و چه بسا اقتصاد منطبق است و معمولاً از آن به جدایی دولت از کلیسا تعبیر می‌شود. کلیسا نماد نهادهای دینی است و دولت نماد نهادهای دولتی مختلف.

المسیری معتقد است که بر این فهرست موارد دیگری را می‌توان افزود و تأکید می‌کند که نباید از ارزش نوآوری‌های انسان غربی کاست؛ زیرا این نوآوری‌ها، مهم و نماد مشارکت در میراث بشری است. با این حال مدرنیته مطلوب از نگاه المسیری، مدرنیته جدیدی است که علم و تکنولوژی را بپذیرد، ولی ارزش‌ها و یا هدفمندی انسان را به یکسو نیفکند؛ مدرنیته‌ای که عقل را احیا کند، ولی دل را نمیراند. وجود مادی ما را رشد دهد،

ولی ابعاد معنوی این وجود را نادیده نگیرد. در اکنون زیست کند، اما سنت را منکر نشود. این مهم بی‌شک دشوار است، اما محال نیست. او معتقد است که گام نخست به سوی این مدرنیته جدید، تفکیک مدرنیته از مصرف‌زدگی و مفهوم پیشرفت مادی است و پیوند دادن آن با مفهوم طبیعت انسانی و انسانیت مشترک؛ به گونه‌ای که بتوانیم برای مدرنیته هدفی جز تولید و مصرف معین کنیم.

اما نوع دوم سکولاریسم که المسیری آن را نقد می‌کند، مشابه همان گونه از سکولاریسم است که ارگون نام سکولاریسم ستیزه‌جو و ناعقلانی بر آن می‌نهد. المسیری این سبک همه‌گیر را که از جدایی دین از دولت فزونیافته است، «سکولاریسم فراگیر» می‌نامد. وی دایره سکولاریسم جزئی را دایره کوچک و در حقیقت گام‌های اجرایی برای سکولاریسم فراگیر می‌داند که شامل امور کلان و منظومه‌های معرفتی و اخلاق هم می‌شود.

نقد المسیری بر سکولاریسم فراگیر، نقدی ریشه‌ای است و تا نهایی‌ترین حد ممکن به پیش می‌رود. وی در توضیح این نگاه می‌گوید: این حقیقت بدیهی را باید یادآوری کنم که همه اشیاء و پدیده‌ها و اندیشه‌هایی که درباره ما را گرفته‌اند، تجسم الگوی تمدنی یکپارچه‌ای هستند و به نگره فراگیری مستندند که در درون خود پاسخ پرسش‌های کلی نهایی‌ای را که انسان با آن مواجه می‌شود دارد.

وی این فرایند را فرایند ساختارگرایان نهفته می‌نامد و بر آن است که بسیاری از کسانی هم که خود در این فرایند مشارکت دارند، از درون مایه‌ها و استلزامات فلسفی آن و نقش قدرتمند آن در جهت‌دهی به ادراک و رفتاری‌های خیرند و از این رو ممکن است جامعه‌ای، ظاهری به شدت ایدئولوژیک - دینی داشته باشد، اما فرایند ساختاری نهفته در آن چنان قوی باشد که جامعه را به سمت وسویی کاملاً مغایر ببرد و اعضای این جامعه اصلاً احساس هم نکنند.

شاید مهم‌ترین سازوکارهای این فرایند ساختاری نهفته ویرانگر، بخش «لذت» به معنای عامش است و به ویژه فیلم‌های امریکایی و برنامه‌های تلویزیونی‌ای که به بخش اعظم مردم جهان می‌رسد و خودشناسی‌شان را در چارچوب داروینی و فرویدی یا پراگماتیک به شکل ناخودآگاه بازسازی می‌کند.

ابزارهای تبلیغاتی رسانه‌ای، مجموعه‌ای از ارزش‌ها را که بیرون از هر چارچوب معرفتی یا ارزشی قرار دارند، بدون التزام اجتماعی یا تمدنی ترویج می‌کنند؛ زیرا انگیزه اساسی سود است.

علوم انسانی غربی هم محدود به افق جامعه غربی شده‌اند، و مرجعیت سکولاریسم را پذیرفته‌اند. برای مثال این علوم به جدایی واقعیت (زندگی دنیوی) از همه ارزش‌های دینی و اخلاقی و انسانی معتقدند تا بتوانند علوم بی‌طرف (value free) باشند.

در کنار ابزارهای تبلیغاتی، نقش دولت هم برای المسیری نقشی پررنگ جلوه می‌کند؛ زیرا برخلاف آنچه که از کوچک شدن دولت‌ها و گسترده‌سازی مساحت جامعه مدنی خوانده‌ایم، معتقد است که دولت‌های غول‌آسا بزرگ شده‌اند و در سایه تحولاتی که به وقوع پیوسته، چنان توسعه یافته‌اند که خود و منافع خود را به مرجع نهایی‌ای فراتر از همه مرجع‌ها تبدیل کرده‌اند. دست این دولت چنان دراز است که می‌تواند از طریق مؤسسات امنیتی و آموزشی و تبلیغاتی‌اش به همه شهروندان برسد.

ویژگی‌هایی که المسیری برای سکولاریسم فراگیر برمی‌شمرد عبارتند از:

۱. سکولاریسم فراگیر انسان را معیار همه چیز قرار می‌دهد و ذات انسان که بازناب داده‌های مادی است به منبع معرفت تبدیل می‌شود.

۲. هدف معرفت تعادل درونی یا ارتباط با دیگری نیست؛ زیرا علم در این سکولاریسم فراگیر، قدرتی است برای فهم انسان و جهان با هدف سلطه بر آن دو و کنترل آن دو و به‌کارگرفتن آن دو در خدمت منافع صاحبان علم (امپریالیسم فرهنگی).

۳. علم شکل شواهد مادی و جزئیات دقیقی را به خود می‌گیرد که منشأ آن حواسی است که اشارت‌های مادی را از جهان خارج دریافت می‌کند و به گونه‌ای انباشت می‌یابد که انسان دخالتی در آن ندارد و وظیفه انسان صرفاً اکتشاف قوانین مادی ریاضی نهفته در ورای این فرایند انباشت است؛ زیرا به باورشان محل استقرار حقیقت در مجردات ریاضی غیرانسانی است که سزاوار است انسان آن را بپذیرد و بدان اهتمام ورزد و اذعانش کند و خود و جامعه‌اش را براساس آن تنظیم کند.

که هدفی در ورای آن نیست و رابطه اسباب با نتایج رابطه ریاضی مستقیمی است که انسان از طریق عقل و حواس خود می تواند بدان دست یابد. این فرض امکان کنترل کامل انسان (نگره ابزاری الحادی از جهان) را طرح می کند و سپس خود انسان هم نادیده گرفته می شود و محوریت اش انکار می شود و قوانین ابزاری مادی براو نیز تطبیق می یابد و علوم زیست شناختی ظهور می یابد که مفروض مادی بودن جهان را با خود دارد، اما مادیت پویایی که در درونش مؤلفه های رشد را دارد.

کتابنامه

۱. المسیری، عبدالوهاب؛ رحلتی الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ قاهره: دارالشروق، ۲۰۰۵.
۲. _____؛ الفردوس الارضی، دراسات وانطباعات عن الحضارة الامريكية؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۷۹.
۳. _____؛ العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة؛ ۲ ج، قاهره: دارالشروق، ۲۰۰۲.
۴. _____؛ اشكالية التحيز: رؤية معرفية و دعوة للاجتهد؛ قاهره: نقابة المهندسين، ۱۹۹۳.
۵. الشيخ، ممدوح؛ عبدالوهاب المسیری من المادية الى الانسانية الاسلاميه؛ بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ۲۰۰۸.
۶. روف عزت، هبه؛ العقل العربي عندما يكون موسوعيا: در في عالم عبدالوهاب المسیری؛ قاهره: دار الشروق، ۲۰۰۴.
۷. _____؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ قاهره: دارالشروق، ۱۹۹۹.
۸. _____؛ نهاية لتاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني؛ قاهره: مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالاهرام، ۱۹۷۲.

۴. انسان به همین شیوه خود را درک می کند و همانند اشیاء و شواهد مادی خودبسنده می شود. زمانی که انسان بخشی از طبیعت شد، با مجردات غیرانسانی ای که از حد و مرز انسانی فراترند پیوند می یابد.

۵. می توان علم را به استخدام هدف معینی در آورد که علم مادی قاطع جدا از ارزش ها و غایات آن را مشخص می کند و متولیان دولت به کمک گروه های فنی تخصصی و دستگاه بوروکراتیکش معین می کنند.

۶. پنداشت رایج این بود که نادانسته ها به زودی و به تدریج معلوم خواهد شد؛ زیرا این مرحله موقت است و به زودی و پشت سر نهاده خواهد شد. مفروض این سخن آن است که گسترش حوزه معلومات به کاهش حوزه مجهولات خواهد انجامید تا جایی که به پایان تاریخ خواهیم رسید؛ یعنی زمانی که علم کامل حاصل می شود و هر چیزی تابع قیاس خواهد شد و به قوانین نهایی مادی تبدیل خواهد شد.

سکولاریسم فراگیر نظریه اخلاقی را سکولاریزه می کند و اخلاق را هم به چارچوب قانون طبیعی مادی محدود می کند که انسان را با طبیعت یکی می انگارد و هیچ مرجعیت غیرمادی ای را بر نمی تابد. وقتی که طبیعت تهی از هرگونه ارزش مطلق دینی یا انسانی ای فراتر از قوانین دینی باشد، دیگر طبعاً انسان هم باید چنین وضعی داشته باشد. بنابراین نگره، انسان طبیعی ظهور می کند که مجموعه ای از انگیزه های بیولوژیک است و اگرچه ارزش هایی در جهانش وجود دارد، اما این ارزش ها قطعاً ارزش های مادی عام هستند، مانند اشباع و لذت و ترقی. همه اینها ارزش هایی اند که می توان آنها را تحت قیاس برد که از حد موجود طبیعی فراتر نمی رود، بلکه نهفته در آن است و اشاره به هیچ امری که فراتر از محیط مادی باشد ندارد.

مهم ترین ارزش ها، گستردگی افق و ظرفیت داشتن در برابر دیگری است؛ چرا که این دوازش نتیجه نسبی گرایی اند و به قبول امر جدید و نامألوف و شننا موافق جریان آب می کند؛ چرا که چارچوب اخلاقی برتری وجود ندارد.

سکولاریزه کردن فراگیر علوم به شکل رهاسازی آن از ارزش ها و غایات دینی، پس از کنار زدن خدا است؛ به گونه ای که علم خودمحور و خودبسنده می شود و مقصد این مفروض این است که خدا جهان را از ماده محض آفریده و اداره آن را بر اساس قوانین نهفته در آن مقرر کرده و سپس به حال خود رهاش کرده تا مانند ابزاری بگردد و رابطه جهان با خدا مانند رابطه ساعت با ساعت ساز است. این امر به معنای به حاشیه بردن خدا و بی هدف و غایت شمردن جهان است و به تعبیری دیگر نگره ابزاری و اتمی به جهان. سپس مفروض گرفته می شود که ماده منفصل از ارزش ها و غایات انسانی همان حقیقت یگانه است و اینکه همه حوادث از هر نوعی که باشد، صرفاً حرکتی مادی است