رهانات الحقيقة والمعرفة والسلطة

قراءة في المشروع الفلسفي لـ «محمود محمد طه»(*)

أشرف عثمان محمد الحسن(**)

«لسنا بحاجة إلى مذهب متكامل ولكننا بحاجة إلى تفجير المذاهب لإدراك كنهها ومضمونها الحقيقي، ولسنا بحاجة إلى أن نختم المناقشة حول أي من المسائل المطروحة بل نحن بحاجة إلى أن نفتحها على أوسع نطاق، لسنا بحاجة إلى أن نعطي إجابة سريعة مبتسرة ترضي غرورنا الذاتي عن كل سؤال مهما كان خطرة، إنما نحن بحاجة إلى أن نطرح أسئلة ونعيد طرح الأسئلة ونزيد من طرح الأسئلة»

[برهان غليون، مجتمع النخبة،٢٩٢]

إذا كانت معظم القراءات والمشاريع التي باشرت نصوص التراث قد حاولت تحديث ذلك التراث، من خلال الطفرات والثورات الابستمولوجية التي أنجزتها الحداثة الغربية في حقول مختلفة، فان المشروع موضوع الورقة على خلاف انطلاقات محاولات التجديد تلك أعلن نيته إنجاز التحديث اعتماداً على معطيات الإسلام الشعبي/ التصوف،على الفكرة العرفانية القائلة بوجود حقيقتين للنص القرآني، كما كانت مأساة الحلاج مع السائد الرافض للاختلاف

(*) محمود محمد طه مفكر ومؤلف وسياسي سوداني ١٩٠٩ـ١٩٨٥. أسس مع آخرين الحزب الجمهوري وصاغ أيديولوجيته وسماها الفكرة الجمهورية عُرف بين أتباعه ـ الأخوان الجمهوريين ـ بلقب (الأستاذ) .ثار كثير من الجدل حول آرائه المختلفة. حوكم بتهمة الردة عن الإسلام مرتين الأولى في العام ١٩٦٨، والثانية هي التي أعدم على أثرها نظام جعفر محمد نميري في عام ١٩٨٥. ذلك بعد إعلانه معارضته لقوانين الشريعة الإسلامية التي كان قد أعلنها النظام في سبتمبر ١٩٨٣، وغيرها، لمزيد من التفصيلات حول السيرة الذاتية لـ«محمود محمد طه» يمكن مراجعة الموقع الإلكتروني www.alfikra.org.

(**) أستاذ مساعد قسم العلوم السياسية، ،جامعة القضارف، السودان.

معه كانت مواجهة «محمود محمد طه» للسلطة السياسية المدفوعة بسلطة الإسلام الرسمي، وكما كان وضع التلقي عاجزاً عن استيعاب أفق مغاير بشرت به صيحات الحلاج سيجري من جديد إقصاء «محمود محمد طه» باعتباره يهيئ لمعالم أفق انتظار مختلف حينما يعلن أن «الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين» أو حين يبشر بـ «الرسالة الثانية من الإسلام»، مهدداً تماسك الحقل الخطابي الديني برمته. ومثلما استمر الخلاف حول الحلاج سيندلع الاختلاف حول «محمود محمد طه» ومشروعه الفلسفي، ففيما رأي فيه البعض مرتداً وزنديقاً والبعض الآخر مسيحاً أو مخلصاً منتظراً، بذل حياته فداءً للناس وتحمل خطاياهم بدلاً عنهم، رأي فيه فريق ثالث تدشين لقول مغاير أو انه الفرصة التي اتيحت للخطاب الديني كي يتطور نحو آفاق جديدة من التأمل والبحث والتأويل. في الأحوال جميعها فإن الأمر يتعلق دائماً بخطاب له منطقه الخاص الذي يفرض استكشاف إمكانياته وحدوده.

تركز الورقة على خطاب «محمود محمد طه» ليس فقط بسبب انه يتيح الاشتغال على عدة أسئلة حول التصوف، الحقل الخطابي الذي تموقع ضمنه «طه»، كأساس معرفي يمكن أن تشيد عليه تصورات الحداثة ونظرتها للإنسان، وإن كان الخطاب قد تمكن عبر هذه المحاولة من إنجاز انزياح ما عن المنجز الفلسفي للحداثة الغربية. عبر إعادة فهم النص بناء على الترتيب الصوفي للوجود هل انفلت الخطاب من سلطة الحداثة؟ هل أفاد الخطاب عبر تجذره في التصوف من سلطة هذا الأخير؟ كيف تحرك الخطاب بين الضفتين؟ أليس ثمة مفارقة أو فجوة بين الأساس المعرفي الذي شيد عليه «طه» خطابه وبين مضمون الخطاب الحداثوي؟ في الأخير هل مثل الخطاب بديلاً نقدياً عمل على تحرير الخطاب الديني من سلطة العقل الارثوذكسي؟ حسب تعبير محمد اركون ـ أم أن ما حدث هو استبدال لأرثوذكسية بأرثوذكسية نقيضة؟

رغم أن الورقة تدرك أن ليس بمقدورها الاشتغال على كل جوانب التشكيلة الخطابية لـ «محمود محمد طه» فهي ـ أي الورقة ـ ليست في الأخير إلا محاولة لإنجاز قراءة أولى على خطاب مفتوح قابل لأن تكون له قراءات عديدة، فانها تأمل أن تجيب على أسئلتها عبر تركيزها على أسئلة المعرفة والتأويل التي تقع في القلب من تلك التشكيلة، التي استطاعت من خلال مفهوم قيام الإسلام على رسالتين، رسالة أولى قامت على فروع القرآن ورسالة ثانية تقوم على أصوله، وفكرته حول الناسخ والمنسوخ وأن نسخ أصول القرآن بفروعه في القرن السابع الميلادي لم

يكن إلغاءً نهائياً لتلك الأحكام و إنما كان إرجاءً لها، استطاعت تقديم قراءة جديدة للنص بدا أنها تقطع مع القراءات السائدة.

مباشرة قراءة المدونة الفلسفية لـ «محمود محمد طه» ستمر عبر الوعي بملاحظة منهجية ـ تقترح الورقة ـ أن من الملائم الوعي بها واستحضارها ـ هي أن الإشكالية النظرية التي تؤسس تماثل الخطابات هي أساساً إشكالية معرفية بمعنى إنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين و بالتالي فهي تظل قائمة ما دام الشرط الأبستمولوجي الذي يؤسس ذلك الحقل المعرفي قائماً، هكذا فإن عملية استرجاع «محمود محمد طه» للأثر الصوفي لا سيما فلسفة الصوفي الأندلسي محي الدين ابن عربي لا تمثل فقط عملية نقل من الماضي البعيد ولكنها عملية استحضار / استدعاء للنص أو الأثر الصوفي ولا تعتقد الورقة انه يمكن استحضار الأثر إلا إذا كان لديه ما يؤهله لأن يكون له حضور فيما هو حاضر للمشاركة فيه، في حاضر القارئ ـ وهو هنا محمود محمد طه ـ الذي يسائل ذلك الأثر و يؤوله. وهي الملاحظة التي تنقلنا مباشرة إلى سؤال التاريخ السوداني.

على الرغم من أن الورقة لن تضع ضمن مهامها الخوض في الشروط السوسيو ـ تاريخية التي أحاطت بالمشروع والتي استدعى «طه» ضمنها التصورات الصوفية، ذلك على الرغم من إقرارها انه من الضروري لقراءة أي خطاب التفكير فيه داخل المجال التاريخي الذي انتجه، فطرق تشكيل الخطابات والمعارف والتصورات يمكن أن تقرأ من خلال الأطر الإجتماعية ومن خلال الذاكرة التاريخية التي تقود مختلف الفئات إلى إنتاج خطابات تجيب عن أسئلتها ـ لكن في سياق هذه المقدمة قد يكون من المفيد قبل الانتقال إلى معالجة بعض جوانب هذا الخطاب تقديم بعض الإضاءات من منظور سوسيوتاريخي. كمحاولة للإمساك ببعض الخيوط التي قد تعين على الاقتراب من الخطاب موضوع الورقة اقتراباً نقدياً يحاول التعرف على حدود المنطق الذي يحكمها سواء على مستوى الأساس المعرفي أو على مستوى المضامين التي جرى تشييدها على ذاك الأساس.

ضمن هذا المسعى يمكن الإشارة إلى أن التصوف شكل دائماً ـ على الأقل منذ ١٥٠٤ تاريخ تأسيس السلطنة الزرقاء في سنار ـ حجر الزواية في بناء المخيال الاجتماعي للسودانيين، وبعد هزيمة المشروع المهدوي في١٨٩٨ أصيب المجتمع بحالة من الاغتراب عن ذاته وتداعى حتى بدا وكأنه فقد محوره فلم يعد يمتلك إرادة بعد انكسار إراداته بهزيمة ١٨٩٨، لقد قادت الهزيمة إلى ما يمكن تسميته بالانتكاس العصابي الجمعي في أوساط من عاشوا في تلك الفترة حيث

سيشكل الدين الشعبي/ التصوف لديهم محاولة لتجاوز حالة الاغتراب أو العجز السائدة في حينه، أن حالة القهر التي تعرض لها المشروع الوطني هي التي دفعت إلى إعادة إنتاج مثل هذه الحلول، إعادة الإنتاج هذه «تفرض نفسها كرد فعل تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوض عن واقعها البائس والمزري وعن الانهيار الهائل لبناها التقليدية بواسطة الرفع الزائد من قيمة تراثها، يتيح هذا الهروب داخل الذات المضخمة والمشكلة سابقاً عبر القرون تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية»[1] مثلت إعادة الإنتاج هذه محاولة للنضال ضد تفكك الشفرات الثقافية والأنظمة الرمزية للتصور والإدراك بعد أن كانت قد أمنت شعوراً بالهوية وأملاً في الخلاص والنجاة، من هنا كان التراث الصوفي كمتخيل جمعي هو أهم آليات الدفاع الجماعية التي رفضت الاعتراف بالصدمة، يمكن ذلك من إدراك الأهمية المتزايدة للتصوف كرأسمال رمزي كما يمكن من إدراك طبيعة المقاومات التي طبعت حائزي هذا الرأسمال بعد هزيمة ١٨٩٨.

يمكن للورقة الآن أن تتقدم خطوة باتجاه المدونة الفلسفية لـ «محمود محمد طه» وهي المدونة التي تطرح مقاربتها العديد من التساؤلات، لذا تقترح الورقة انه ربما من الممكن من أجل السيطرة على الموضوع نوعاً ما وتنظيم التفكير فيه التركيز على عدد من العناوين الرئيسية، مع أن الورقة ستبحث في كل من هذه المكونات تحت عنوان منفصل إلا أن هذا لا يعني انها لا تلاحظ الوشائج الوثيقة التي تربط بينها في نسيج شديد التعقيد تتكئ عناصره بعضها على بعض، الورقة تصدر عن اعتقاد أن عدم الوعي بهذا الترابط النسقي عند «محمود محمد طه» لا يمكن إلا أن ينتج رؤية جزئية تضيع الكل في الجزء وتضيع الغابة في الشجرة ولا ترى إلى ما وراء الغابة، وانه يمكن تحسين حظوظنا الورقة في فهم الخطاب متى ما موضعنا التحليل في نقطة تقاطع هذه الأسئلة، التقسيم إذاً لا يحمل أي قيمة في ذاته بل هو بمثابة أقواس مؤقتة فصلت الورقة بواسطتها بين قضايا مترابطة بطبيعتها غير أن بحثها يقتضي اصطناع مثل هذا الفصل المؤقت.

في آليات إنتاج المعرفة: إذا كان للورقة أن تضع يدها على مدخل لفهم المنتج الفلسفي لـ «محمود محمد طه» فلا بد لها من البحث أولاً عن المفهومات المنهجية التي شيد عليها «طه»

(١) محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص ١٢٣ - ١٢٤.

نظرته الفلسفية بمعنى رصد الآليات المنتجة للمعرفة ذاتها ـ البحث في المنهج بمعناه الأبستمولوجي ـ ومحاولة الكشف عن تلك الآليات التي أطرت قراءة النص القرآني.

يستعيد «محمود محمد طه» في نسقه المعرفي التصورات الصوفية حول المعرفة الكشفية التي تتجاوز العقل الإنساني عندما يقرر «بالممارسة العملية يجئ العلم الوهبي في مقابلة العلم الكسبي وهذا العلم الوهبي هو المعنى بقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] واتقوا الله يعني اعملوا بالشريعة وهي العلم الكسبي و يعلمكم الله العلم الوهبي أو العلم اللدني لأنه من لدن الذات بلا واسطة»[١] في ذات السياق يورد «طه» أحاديث منسوبة للنبي «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم» والذي يعثر فيه على حسم كامل للموقف وحديث آخر «إنما أنا قاسم والله يعطي ومن يرد به الله خيراً يفقهه في الدين» والذي يعلق عليه بالقول «النبي إنما يعلمنا الوسيلة التي بها نتوسل إلى منازل العلم اللدني قال «إنما إنا قاسم» يعني إنما أنا معلم الشريعة والله يعطى يعني والله يعطي الحقيقة والحقيقة هي أسرار الألوهية قوله ومن يرد به الله خيراً يفقهه في الدين هو لا يعني بالفقه هذا الذي يفني الناس أعمارهم في دراسته وتحصيله الآن و إنما يعني معرفة أسرار الحكمة الباطنة في فعل الله الظاهر»[٢] أيضاً «أن اسرار القرآن من وراء العقول وأنه لا يشم شميمها إلا من استطاع أن يرفع عن قلبه حجاب الفكر وذلك بإتقان العبادة في تقليد محمد في اسلوب عبادته وفيما تيسر من أسلوب عادته ذلك بأن العبادة وسيلة إلى الفكر، والفكر وسيلة إلى رفع حجاب الفكر حيث ينتهي الإدراك الشفعي الذي أداته العقل و يبدأ الإدراك الوتري الذي أداته القلب ودقائق اسرار القرآن وترية و إنما الشفعية والتعددية في ظواهره وحواشيه»[٣].

تقود كل الاستشهادات السابقة فيما يبدو إلى نتيجة واحدة هي استبعاد كل معرفة ساهم العقل في تأسيسها ونفى كل مقاربة عقلية للنص الديني، لقد تم ابعاد العقل ومقتضياته ليتم تسليم الأمور إلى ما يهدي إليه الكشف الصوفي. ضمن هذه الرؤية يستعاد تقديم القلب كأداة بديلة لانتاج المعرفة بوصفه القوة التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً لا يخالطه شك، فالقلب يستطيع أن يتقلب في صور لا تنتهي من أجل أن يتطابق مع التجليات المتواصلة ومع إمداداتها،

(١) محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، (د.ن)، ١٩٧٢، ص٢٣.
(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، أم درمان، ١٩٧٢، ص ١٠.
(٣) نفسه ص ٥٩-٦٠.

القلب واسع يسع المطلق وهو ما يعبر عنه حديث يهتم به المتصوفة «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» وهو بحكم تقلبه قادر على عكس الأشكال التي يتجلى فيها المطلق، وبما أنه لا نهاية للتجلي فلا نهاية للتقلب ولا نهاية للمعرفة[١] ومتى ما تجلت الحقيقة في قلب العبد حاز المعرفة التي لا يحوزها غيره وصولاً إلى أن يشاهد العارف الله شهوداً ذاتياً، يربط «محمود محمد طه» بين توقف جبريل عند سدرة المنتهى في قصة المعراج وبين تصوره حول عجز العقل فـ «هو إيذان بأن يقف الفكر في محمد لأن الفكر شفعي، حركة العقل بين طرفين بين نقيضين فالعقل لا يدرك إلا بالشفعية ... وعندما يسير المجود في المراقي نحو الوحدة المطلقة نحو الذات يتوقف الفكر عن الحركة وهي لحظة رفع حجاب الفكر»[٢].

إذا كان للمعراج/ الترقي إلى الله بداية فان نهاياته دائماً تظل مفتوحة فـ « نهاية الترقي مطلقة فيصبح حظنا من التطور سرمدياً مستمراً فليس لكمال البشرية نهاية لأن نهايتهم الله وليس لله نهاية ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم: ٤٢] ولا منتهى وكمال الإنسان أن يكون الله ولن يكون لأنه ليس لله نهاية فيبلغها ولا صورة فيكونها وإنما كمال الإنسان أن يكون مستمر التطور من النقص إلى الكمال»[٣] أيضاً «إنما كان الإطلاق في الإسلام أصلًا لأنه

---

(١) وفقاً لابن عربي (إذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجل إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه .. فيتخيل في أول تجل أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وإنه ليس وراء ذلك شئ يطلب إلا دوام ذلك فيقوم له تجلي آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول والمتجلي واحد ثم تتوالي عليه التجليات باختلاف أحكامها فيه فيعلم عند ذلك أن الأمر ماله نهاية) (ابن عربي، الفتوحات، ج١ ص ٦١٣).

(٢) محمود محمد طه، سلسلة محاضرات التبسيط، أم درمان، ١٩٧٧، المحاضرة الأولى.

إذا كان المتصوفة عامة وابن عربي معهم يدينون العقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة ويدينون آليات قياس المتكلمين فإنهم كما سبق يقدمون القلب كآلية بديلة للمعرفة ، يستفيد ابن عربي لتأكيد وتعزيز مكانة القلب ودوره المعرفي من الآية ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [ق : ٣٧] ليؤكد أن الله (لم يقل غير ذلك فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية.. فالتقليب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل) الفتوحات المكية ج ١ ص ٦٥٠.

(٣) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، أم درمان، ١٩٧٠، ص ١١

محمود محمد طه كامتداد للتيارات العرفانية يرى في الإنسان شرارة إلهية تم الإنحطاط عنها ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ تفهم على أنها دالة على أصله في عالم الملكوت و﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴾ إشارة إلى انحطاطه إلى عالم الملك، وإذا ما استطاع الإنسان العودة إلى الله فإنه لن يعود إلى بداياته الأولى فحسب بل سيكون بإمكانه بعث هذه الأصول الإلهية وتجسيدها في الإنسان الكامل.

لا يرى لترقي الفرد حداً يقف عنده فهو سائر من المحدود إلى المطلق أو قل مسير من النقص إلى الكمال والكمال المطلق، فنهاية العبد في الإسلام كمال الرب وكمال الرب في الإطلاق... ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦][١].

السؤال الذي تواجهه الورقة يتعلق بالوسائل التي يقترحها «محمود محمد طه» للترقي أو العروج إلى الله، يشيد «طه» تصوراً يقضي بوجوب أن يتبع السالك خطوات النبي - أو المعصوم كما يدعوه «طه» - وهو ما يطلق عليه طه تجويد التوحيد «التوحيد في الحقيقة مراقي ولا اله إلا الله تصاحب وتوجه ترقي السالك في تلك المراقي لكن منذ قولك «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله دخلت في حرم التوحيد ودخولك إنما هو طرف البداية ثم بإتقانك لتقليد المعصوم في العبادة والمعاملة ترتقي المراقي»[٢].

ليس معنى ذلك أن تقليد محمد النبي هو نهاية تطور وترقي السالك بل أن هذا التقليد هو في الآخير وسيلة للتحرر من التقليد، عندها يأخذ العارف من الله كفاحاً بلا واسطة أي بلا واسطة محمد النبي ويكون العارف بذلك قد تحقق بفرديته فـ «الشهود الذاتي لا يتم بواسطة وقد كان تخلف جبريل عن النبي لأنه لا مقام له هناك والنبي الذي هو جبريلنا نحن يرقى بنا إلى سدرة منتهى كل منا ويقف هناك كما وقف جبريل، بيد انه يقف لكمال تبليغه رسالته... حتى يتم اللقاء بين العابد المجود وبين الله بلا واسطة»[٣] عند ذاك المقام لا يحصل السالك على المعارف الحقيقية فحسب بل يتلقى شرائعه الفردية فـ «تكون له شهادته وتكون له صلاته وصيامه وزكاته وحجه ويكون في كل ذلك أصيلاً ويكون في كل ذلك متأسياً بالمعصوم في الأصالة»[٤].

السالك عند هذا المقام يصل لأن يكشف له الله عن ذاته حتى يعرفه ورغم أن الله قد يكشف عن ذاته من خلال تنزلاته لكن المعارف المعطاة في حالة التنزلات لا يمكن أن تشكل سوى إشارة إلى المعرفة الحقيقية التي يحوزها العارف عند شهوده الذات ليكون بعدها قادراً على التخلص من ثنائتيه - التعارض بين العقل والقلب - والوصول إلى حقيقته الباطنة ويعرف

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان ١٩٦٩، ص ٤٢.
(٢) محمود محمد طه، لا اله إلا الله ، أم درمان، ١٩٦٩، ص ٤٦.
(٣) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، أم درمان، ١٩٦٦، ص ١٨.
(٤) نفسه، ص ٣٨.

نفسه ويعرف الله وبذلك تتحقق الإرادة الإلهية من الخلق وهي المعرفة ويعود آخر الدائرة إلى أولها فيرتد كل شيء إلى الله فـ «الوجود مصدره واحد وطريقه واحد ومصيره واحد من الله صدر وإلى الله يعود، وليست العودة إلى الله بقطع المسافات وإنما هي بتقريب الصفات من الصفات»[١].

المعرفة وفق هذا التصور تصبح متعالية الذات والموضوع معاً فالمعرفة الحقيقية لا يمكن للإنسان أن يدركها، أو إنه لا يدرك منها إلا ما ينقل إليه بواسطة التجليات الإلهية فالله وحده القادر على المعرفة، أن كل موضوع المعرفة هو فيه وبه وإن بقي ثمة عمل للإنسان فهو تأمل كمالات الله ومحاولة التحقق بها عن طريق المعراج الصاعد باتجاه هذه الكمالات.

في اللغة والتأويل والوجود : يعبر «محمود محمد طه» عن تصوره للغة بعبارات موجزة كالتالية «اللغة أواني تصب فيها المعاني حسب ممارسة السامع وحسب ممارسة المتكلم»[٢] يبدو أن «طه» يحاول من خلال اختزال اللغة إلى مجرد وسيط/ شفرة بين السامع والمتكلم أن يخلص إلى أن التجربة العرفانية هي تجربة فوق لغوية، فطالما أن اللغة تجئ من العالم ـ وفهم الرسالة اللغوية ناتج عن الخبرات الثقافية للمتلقي ـ بينما تجئ التجربة من ورائه أي من وراء العالم فاللغة الإنسانية ستكون بالضرورة محدودة وغير صالحة لمقاربة المطلق أو كما عبر النفري المتصوف «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة»، تأسيساً على هذا التصور ستكون الكلمات مجرد «إشارات للمعاني فهي توجه إليها ولا تعطيها وإنما تؤخذ المعاني من الله بحسب التوجه إليه وتمام الحضور معه وذلك هو توحيده»[٣] في موضع آخر «يظن كثير من كبار العلماء أن القرآن هو اللغة العربية وذلك خطأ شنيع وهو خطأ جعلهم يلتمسون معاني القرآن في اللغة العربية فانحجبوا بالكلمات وهم يظنون أنهم على شيء واللغة أساساً نشأت بدوافع الحاجة اليومية فهي مهما تطورت فإنها تعجز كل العجز عن تحمل معاني كلام الله وهي في

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٤٠.

(٢) محمود محمد طه، سلسلة محاضرات التبسيط، أم درمان، ١٩٧٧.

ويجب أن نشير هنا إلى أن طه لا يرمي إلى تأسيس نظرية عن اللغة وهذه قضية عامة يمكن أن تنطبق على كل المفكرين المسلمين الذين اهتموا باللغة، ان ما شغل اهتمام طه هو التأويل واهتمامه باللغة جاء بهدف نقد الاعتماد على اللغة كإطار ابستمولوجي قبلي للتأويل.

(٣) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٧٣.

خير حالاتها لا تقوم منه إلا مقام الرمز والإشارة»[١] ما يقترحه الاقتباس السابق هو انه طالما أن اللغة هي تعبير عن مجموعة من القوانين الاجتماعية بدءاً بالمستوى الصوتي وانتهاءً بدلالات اللغة فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الأطر الثقافية وهو ما يعتبره «طه» دليلاً على عجز اللغة الإنسانية عن تحمل دلالات النص القادم من خارج تلك الأطر.

عبر هذا التصور الذي تكاد تُسمع فيه أصداء ابن عربي يصل «محمود محمد طه» إلى فض العلاقة بين المنطوق اللفظي والدلالة، إن المنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ لكن هذا المفهوم قد يخالف الدلالات «الحقيقية» للنص فهذه الأخيرة ليست ناتجة عن منطوق النص بل ناتجة عما يمكن أن يطلق عليه ما وراء النص، هكذا وعلى الضد من تصورات أخرى تفترض شفافية النص بمعنى أنها تعتقد انه إذا حاز القارئ على الكفاءة اللغوية المطلوبة، فانه يستطيع عندئذ أن يحوز على كل الدلالات التي قصدها الخطاب القرآني، النص عند «محمود محمد طه» يتكلم لغة الرموز وهي لغة تتناسل منها دلالات غير محدودة فالنص في الأخير «ليس له معنى واحد هو ما تعطيه اللفظة العربية وإنما معانيه لا تحصى ولا تستنفذ»[٢].

لذلك يكون هدف المجاهدات والرياضات الصوفية والتحقق بالتوحيد تسليح القارئ بالقدرة على فض هذه الرموز، فهو ـ أي القارئ ـ يدخل في حوار لا ينتهي مع الدالات التي جردت المدلولات وحولتها إلى أسماء للمجهول لا يمكن بناؤها للمعلوم إلا بممارسة هذه الإجراءات.

نحن إزاء تصور نقيض لتصورات المتكلمون والفقهاء الذين أحاطوا العملية التأويلية للنص القرآني بسلسلة من الحواجز والإرغامات اللغوية - اصطلح على إطلاق لفظة المواضعة على هذه الحواجز - وجدوا فيها دليلاً على أنهم فهموا ما يود النص قوله، على النقيض يبدو تصور طه ـ المندرج ضمن التصورات الصوفية ـ غير آبه بأية حدود أو عوائق لغوية.

يتمفصل تصور «محمود محمد طه» للغة مع تصوره للوجود فوفقاً للمنظور الذي يتبناه الخطاب فإن الغاية من الوجود هي عودة الإنسان إلى الأصل «الله» بالترقي بمعناه الصوفي، ذلك الترقي ليس رحلة في اتجاه واحد بل تقابلها رحلة في اتجاه مقابل هي ما يدعوه «طه» بتنزلات

(١) محمود محمد طه، الإسلام، أم درمان ١٩٦٨، ص ١٥.
(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ٢١- ٢٢.

الذات، تأسيساً على هذه النظرة تجري المطابقة بين القرآن والذات في تنزلاتها فـ «القرآن في حقيقته هو ذات الله، هو ذات الله تنزلت في المستويات المختلفة»[1] طالما أن الغاية التي يُعلن عنها للوجود الإنساني هي معانقة المطلق، يمكن تفهم أن المعنى أو الدلالة ليست بناء على هذا التصور هي الغاية بل أن ذات الله/ المتكلم القديم/ أم الكتاب هو الهدف الذي يجب أن يسعى له القارئ من خلال فك رموز النص.

ثمة مسألة تستحق التوقف عندها هي أن رمزية اللغة الصوفية التي قامت على تعدد المعاني للفظ الواحد لا تنفصل عن رؤية المتصوفة للموجودات فكل موجود له ظاهر وباطن وهو حامل لأسرار لا تنتهي ولا تنفد، ذلك لأنه تجسيد لتجلي الحقيقة الإلهية، إذا كانت تجليات المطلق وتحولاته لا تنقطع والوجود لا يكرر نفسه فإن على العارف أن يحرر ذاته من اللبس الراجع إلى الاحتفاء بظاهر الوجود. وفقاً لـ «ابن عربي» على العارف ألا يعنى بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه ولايعني بالصورة و إنما يعني بها من حيث إنها تخبئ دلالة ما وتشير إلى معنى.

لا تكمن أهمية الصورة في ما تمنحه للرؤية المباشرة العادية بل في كونها بداية ما تقود العارف إلى ما وراءها، بهذه النظرة يتم التعامل مع الوجود الظاهر كله على أنه حجاب على العارف أن يخترقه وصولاً إلى حقيقته الكامنة في العمق غير المرئي وهذه الحقيقة هي فقط التي تستدعي الرؤية،[2] كما تم الفصل في الوجود بين مستويين يتم الفصل داخل النص بين مستويين من الدلالة فالقرآن العربي وأم الكتاب نصين مختلفين ـ أو نص واحد ذو مستويين مختلفين ـ الأول تستنبط دلالته من اللغة أما الثاني الذي هو في أم الكتاب فلا بد أن تتبع إجراءات خاصة في مواجهته، فنكون بالتالي أمام نصين من حيث البنية والشفرة المستخدمة ومن حيث طريقة الإدراك والتلقي.

---

(١) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٧٩.

(٢) من هنا إصرار محي الدين بن عربي على خيالية الوجود (ما في الوجود الحقيقي إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي) و إلحاحه على ضرورة التعامل معه كحلم من خلال مقاربة الحديث «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» مقاربة حرفية تسمح له بالمطابقة بين الوجود الظاهر والصور في الحلم التي تمثل غطاءً على المعنى، يقرر ابن عربي في هذا الخصوص (إذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وإن الأمر الذي هو فيه رؤيا)، وفقاً لهذا فإن العارف يجب أن يتأول الوجود لينفذ إلى حقيقته الباطنة عليه بلغة ابن عربي أن يتجوز/يعبر (مما أعطاكم البصر بنوره ، ما أدركه من المبصرات وأحكامها إلى ما تدركونه بعين بصائركم شهوداً وهو الأتم الأقوى).

ثمة استعادة إذاً للتمييز الصوفي ـ الذي أقلق الفقهاء كثيراً ـ بين مستويين من النص القرآني مستوى الدلالة اللغوية أو ما يفصح عنه النص مباشرة والمطابقة بينها وبين الظاهر ومستوى الدلالة الإشارية الرمزية أو ما يخبئه النص ويطابق المتصوفة بينه وبين الباطن، تصبح المعرفة تأسيساً على هذا التمييز معرفة الكامن والعميق ذلك أن ما يوجد تحت سطح النص هو الأكثر ثراء ودلالة وبناء على ذلك فإن الحقيقة ستكون هي ما لم يقله ظاهر النص.

من الممكن قراءة هذه الثنائية لدى «محمود محمد طه» في اتصالها مع ثنائية قرآن عربي/ أم الكتاب، يكتب طه «القرآن ظاهر وباطن فظاهره عني بظواهر الأشياء وباطنه قام على الحقائق المركوزة وراء ثم اتخذ في نهجه الظواهر مجازاً يعبر منها العارف إلى البواطن»[1] لا يمكن الوصول إلى الدلالات الباطنة للنص إلا عبر المجاهدات والتحقق بالتوحيد الذي من شأنه أن يؤدي عبر مراحل السلوك العديدة إلى الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الملكوت وبهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر إلى الباطن والتقاط معاني النص الكامنة وراء حجاب اللغة الظاهر، بدون هذا الانتقال يستحيل الوصول إلى دلالات النص. «محمود محمد طه» يتابع ابن عربي والمتصوفة في اعتبار المعنى الظاهر حجاباً على المعنى الباطن وعلى هذا فإن فعل القراءة وإن كان يبدأ من المعنى الظاهر إلا أن هدفه حل شفرة المعنى الباطن/ البعيد في المعنى الظاهر/ القريب وكشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي. يتحول النص ضمن هذا التصور من وضع الحاضن لدلالة ما ليكتسي طابع لا متناهي على قارئه أن ينطلق من تصور مفاده أن كل عبارة وكل كلمة تخفي دلالة وراء المعنى الظاهر وفي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما يدرك القارئ العارف إنها ليست الدلالة النهائية إن الدلالة هي التي ستأتي بعد ذلك وهكذا إلى ما لا نهاية.

أن كان التفسير يكفي لاستخراج المعنى الظاهر/ القريب فإن المعاني الباطنة البعيدة تحتاج إلى تأويل فوق لغوي للإمساك بدلالتها، يميز «محمود محمود طه» بين التفسير والتأويل «التفسير يتناول القرآن فيما تعطي ظواهر الكلمات العربية وهذا حظ مشترك أو يكاد يكون مشترك بين العارفين ثم تتفاوت حظوظ العارفين من القرآن في التنزلات كلما تسامت المعاني نحو القمة قل عدد العارفين ثم يسيرون في الندرة حتى ينقطعوا فإن المجال مجال سير وترقي غير متناه والغاية عند الله حيث لا عند»[2] أيضاً «للقرآن تفسير وله تأويل وبين التفسير والتأويل

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٧٤.

(٢) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص٢٣- ٢٤.

اختلاف مقدار لا اختلاف نوع فالتفسير قاعدة هرم المعاني والتأويل قمته وتتفاوت المعاني بين القاعدة والقمة من صور الكثافة إلى صور اللطافة، فلكأن التأويل هو الطرف اللطيف من التفسير»[١] تنبثق عن ثنائية ظاهر/باطن ثنائية أخرى هي ثنائية شريعة / حقيقية فكما أن الظاهر هو المعبر إلى الباطن فإن الشريعة هي المدخل على الحقيقة، التعارض بين الشريعة والحقيقة كما بين الظاهر والباطن، تعارض معرفي مؤقت يزيله الإنسان الكامل الذي تحقق بباطنه فيكون قادراً على العبور من الشريعة إلى الحقيقة وبوصوله إلى الحقيقة يصبح قادراً على تجاوز الشريعة ـ بما إنها تمثل الظاهر ـ وتلقي شريعته الفردية، بحسب «طه» فإن «المسلم إذا اكتملت حقيقته انبثقت منها شريعته فأصبح صاحب شريعة فردية ... وهو إنما تكتمل له حقيقته وتبرز له شريعته الفردية منها بفضل الله ثم بفضل حسن تقليده النبي»[٢].

تصور «محمود محمد طه» للغة والتأويل يمكن أن يفتح الباب واسعاً لاختراق النص تأويلياً، فإذا كان التأويل لدلالة النصوص عموماً، والنص القرآني منها يشترط تحليل مستويات السياق ومراعاة قوانين لغة النص فإن مثل هذه التصور عبر عدم التعامل مع النص القرآني كنص لغوي يجب البحث عن دلالاته داخل إطار اللغة، بل اعتباره نصاً مفارقاً للنصوص اللغوية، يرسخ فكرة القدرة الهائلة للنص على توليد المعاني متجاوزاً النظام اللغوي للنص نفسه ليصبح من العسير أن لم يكن من المستحيل تبرير الأسس التي يستند عليها المسؤول في إخضاع النص فينطق الأخير ليس بما يريد قوله بل بما يريد المؤول قوله.

في الرسالة الثانية من الإسلام : يمكن القول أن مفهوم قيام الإسلام على رسالتين ـ رسالة أولى قامت على فروع القرآن ورسالة ثانية قامت على أصوله ـ هو المفهوم المفصلي في نظرية «محمود محمد طه» الرامية إلى تطوير التشريع الإسلامي، كلا الرسالتين مما نزل على النبي محمد، بيد انه فصل الأولى وأجمل الثانية ومبرر تفصيل الأولى وإجمال الثانية أن الرسالة الأولى جاءت على قدر حاجة وطاقة مجتمع القرن السابع بينما ارجئت الثانية إلى أن يجئ زمانها، تتلخص نظرية «طه» في عبارة واحدة مكثفة هي أن «الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين»[٣].

---

(١) نفسه ص ١٨.

(٢) محمود محمد طه، طريق محمد، أم درمان، ١٩٨١، ص ٣٧.

(٣) محمود محمد طه، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، أم درمان ١٩٦٩.

من أجل تثبيت معطيات هذا التصور سيكون على الورقة البدء بمفهمة الإسلام عند «محمود محمد طه» الذي يكتب « الإسلام دين واحد، بدايته في الأرض في التعدديات والوثنيات البدائية ونهايته عند الله في إطلاقه حيث لا عند والسير في مراقيه سرمدي، والديانات الكتابية والمرحلة الأولى من الإسلام كلها منازل من منازل السير فيه»[١] الفكرة الأولى التي تطالعنا عند قراءة مثل هذا الاقتباس هي أن الإسلام أقرب إلى مفهوم العملية منه إلى مفهوم الحالة، أو أنه مشروع في حالة تطور دائم لم ينته بموت النبي أو المؤسس الأول كما إنه لم يبتدئ معه، أما الفكرة الثانية والتي تهم أغراض الورقة اكثر فهي التمييز بين مرحلتين للإسلام، الإسلام الأول والإسلام الأخير وهي الثنائية التي يحاول «طه» أن يجلوها بعبارات كـ«السير كأنه سير في مراقي سبعة، سلم سباعي أوله الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان فثم علم اليقين ثم علم عين اليقين ثم علم حق اليقين ثم الإسلام من جديد، فالإسلام مرتبتين الأول أقل من الإيمان، ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ «دالة على الإسلام الأول، الإسلام الثاني معبر عنه في ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾»[٢].

المسألة الثانية في تصور «محمود محمد طه» للإسلام هي برزخية/ وسطية الإسلام بين طرفين ـ مع ملاحظة أن البرزخية ليست تاريخية، وبسبب هذه البرزخية بالذات و«كون الإسلام وسطاً بين طرفين اليهودية والمسيحية وجامعاً لخصائص الطرفين من البداية والنهاية جعل الإسلام نفسه ذا طرفين، طرف أقرب إلى البداية وطرف أقرب إلى النهاية ... ذلك أن الإسلام كما هو في القرآن ليس رسالة واحدة وإنما هو رسالتان، رسالة في طرف البداية أو هي مما يلي طرف اليهودية ورسالة في طرف النهاية أو هي مما يلي المسيحية، وقد بلغ المعصوم الرسالتين معاً بالقرآن وبالسيرة التي سارها بين الناس ولكنه فصل الرسالة الأولى من تشريعه وأجمل الثانية»[٣].

---

(١) محمود محمد طه،القرآن ومصطفى محمود، ص ١٧٢.

(٢) محمود محمد طه، لا اله الا الله، ص٤٧.

تأسيساً على هذا التمييز يجري تصنيف الآيات التي ورد فيها الدال إسلام واشتقاته فبينما تكون الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] دالة على الإسلام الأول فإن ايات مثل ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [آل عمران: ١٩] و﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] ايضاً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [ال عمران: ١٠٢] تصبح كلها دالة على الإسلام الثاني.

(٣) محمود محمد طه، الإسلام، ص ٢٦.

ستكون إحدى نتائج هذا التمييز بين الإيمان/ أمة المؤمنين والإسلام /أمة المسلمين تمايز الخطاب موضوع التحليل عن الخطاب الديني التقليدي في النظر إلى حركة التاريخ، ففي حين نظرت تلك الخطابات للتاريخ كفعل انحطاط مستمر وتمسكت بتفاسير القدماء على أساس انها صدرت في العصر الأفضل، نظر «محمود محمد طه» إلى حركة التاريخ على إنها حركة صاعدة، تتحول اللحظة المركزية في هذا التصور من لحظة تحققت إلى صيرورة تتجاوز الماضي وتنشد المستقبل، المركزي هنا يتموضع في نقطة ما في المستقبل محدداً كل ما سبق بأنه ترق إليه، حركة التاريخ ينظر لها على اساس انها اقتراب متواصل من أمة المسلمين، التي تتجاوز مكانتها الدينية الأمة الأولى ـ أمة المؤمنين ـ وبالتالي فإن إمكانياتهم ـ أي أفراد أمة المسلمين الثانية ـ أكبر في قراءة النص واستقطار دلالاته. وهو ما سيمكنه من تجاوز السلطات الراسخة ـ في الفكر الإسلامي ـ للتفاسير الكلاسيكية ـ التي رأى أن التمسك بها سيؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي للأجيال الأولى من المسلمين، وعلى الرغم من أن اقراره لتلك التفاسير بالمشروعية في إطارها الزماني والثقافي إلا أن تحرك مجتمع القرن العشرين في أطر ثقافية مختلفة يحتم في تصور «طه» إحداث فهم جديد للنصوص.

إذا كان ظاهر اقتراح «طه» يقربه من القول بأن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي ـ بما انه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني ـ إلا أن استخلاص مثل هذه النتيجة ينطوي في نظر الورقة على كثير من التسرع والقفز على المعطيات، فهي ـ أي النتيجة ـ تتناقض بوضوح مع المقدمات والمسلمات المعرفية التي يرضخ لها ويتأسس عليها مشروع «محمود محمد طه»، تلك المتمثلة في التمسك بمفهوم قدم الكلام وأزليته، فعندما ينبه «طه» في أكثر من مناسبة على أن « القرآن كلام الله... كلام الله صفة قديمة قائمة بذاته وهي في التناهي ما هي إلا ذاته»[1] فإن ذلك يؤدي إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية.

لتجاوز ما يبدو كتناقض يميز «طه» بين دالين يستخدمان عادة للدلالة على ذات المدلول وهما الشريعة والدين، فالشريعة عنده ليست الدين ولكنها المدخل على الدين أو هي تنزل الدين لأرض الناس، مما يعني أن المفهومين ليسا متقابلين فـ «الشريعة ليست غير الدين لكن الاختلاف اختلاف مقدار... الدين لا يتناهى، الدين نهايته عند الله حيث لا عند، حيث

(١) محمود محمد طه، لا إله إلا الله، ص ٢٤.

تنقطع العندية والحيثية معنى هذا أن الدين لا يتطور لكن البشر يتطوروا في فهمه»[1] يبدو الهدف الذي يسعى نحوه «طه» من هذه التفرقة بين الشريعة والدين، التأكيد على أن الشريعة في جوهرها ذات طابع متغير على الضد من الدين ذا الجوهر الثابت على أساس انها فهم البشر للدين بما هي تنزل لأرضهم وبالتالي فهي قابلة لإعادة النظر فيها على نحو يزيل ما يفترض «طه» وجوده من تناقضات بينها وبين العصر.

في تأسيس مختلف لمبدأ النسخ: يعتبر التأسيس الجديد لمبدأ النسخ أو ما يمكن تسميته النسخ المعكوس إحدى أهم الآليات التي يعتمد عليها «محمود محمد طه» في تطوير التشريع، ففي الوقت الذي يؤكد فيه أن حاجة الإسلام ليست في مستوى معالجات موضعية كتلك التي تحققها الآليات الداخلية للإصلاح في إطار شريعة القرن السابع والتي لا تكفي في نظره لمواجهة المشكلات الحديثة الناتجة عن تطور المجتمعات يقدم النسخ المعكوس كآلية كفيلة بتحقيق تلك المؤامة بين الدين وتطور العصر. تطوير الشريعة هو بحسب طه «انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذٍ أكبر من الوقت فنسخ، قال تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] قوله ما ننسخ من آية يعني نؤجل من فعل حكمها ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يعني أقرب لفهم الناس وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة أو مثلها يعني نعيدها إلى المحكم حين يحين وقتها، فكأن الآيات التي نسخت لحكم الوقت فهي مرجأة إلى أن يحين حينها أصبحت هي صاحبة الوقت ويكون لها الحكم وتصبح بذلك هي الآية المحكمة وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن».[2]

---

(١) محمود محمد طه، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، ص ١٩.

(٢) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٩٢.

بالإضافة إلى الاية ١٠٦ من سورة البقرة الواردة في الاقتباس والتي كانت بمثابة الأساس الذي شيد عليه محمود محمد طه مقاربته النظرية، فإن مصطلح النسخ يرد في نصوص قرآنية أخرى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢] المصطلح يرد أيضاً بمعنى الكتابة ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] بالإضافة إلى نص لم يرد فيه مصطلح النسخ لكن اعتمد عليه في تحديد معنى النسخ ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١]، كما أن هناك نص آخر تم توجيهه للدلالة على معنى النسخ ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

كانت المدونة الفقهية قد قررت أن كل آيات المدينة تعتبر ناسخة لآيات مكة ـ نسخ الأحكام المكية دون التلاوة فالآية تظل معتبرة آية قرآنية ولكن حكمها يلغى ـ وهو ما يعترض عليه «محمود محمد طه» الذي يطابق بين القرآن المكي والمرحلة الثانية من الإسلام « جاء القرآن مقسماً بين الإيمان والإسلام في معنى ما جاء إنزاله مقسماً بين مدني ومكي»[١]، الرسالة المكية ـ بحسب طه ـ هي رسالة الإسلام الأساسية القائمة على قرآن الأصول الذي تضمن آيات الحرية وحين رُفض هذا المستوى الرفيع للرسالة وبدا أن المجتمع ليس مستعداً بعد للأخذ بها جاءت الرسالة القائمة على آيات الفروع/ قرآن المدينة أكثر واقعية «هناك معنيين، معنى أصلي ومعنى فرعي، وإنما المراد في المكان الأول المعنى الأصلي وإذا أملت الضرورة تأجيله انتقل العمل إلى المعنى الفرعي ريثما يتم التحول من الفرع إلى الأصل بتهيؤ الظرف المناسب لذلك، والظرف المناسب هو الزمن الذي يتضح فيه الاستعداد البشري الفردي والجماعي وتتسع الطاقة، وإلى نقص الاستعداد هذا يرجع السبب في تأجيل أصول الدين».[٢]

إذا كانت البشرية قد عجزت في القرن السابع عن التسامي لآيات الأصول فهي مستعدة في ـ القرن العشرين ـ لاستقبال الرسالة الثانية بما بلغته المجتمعات من تقدم، يكتب طه «الإسلام عائد عما قريب بعون الله وتوفيقه هو عائد لأن القرآن لا يزال بكراً لم يفض الأوائل من أختامه غير ختم الغلاف وهو عائد لأن البشرية قد تهيأت له بالحاجة إليه وبالطاقة به، وهو سيعود نوراً بلا نار لأن ناره بفضل الله ثم بفضل الاستعداد البشري المعاصر قد أصبحت كنار إبراهيم برداً وسلاما».[٣]

مثلت الرؤية التي صدر عنها «محمود محمد طه» في فهمه للنسخ ما يشبه منصة انطلاق سيتحرك منها لتشييد نظريته الرامية إلى تطوير التشريع بحيث يتلاءم مع منجزات الحداثة من ديمقراطية وحقوق إنسان، السؤال المضمر للخطاب موضوع التحليل ـ بإعتقاد الورقة ـ هو

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ١٣٠.

(٢) نفسه ص ١٤٢

يبدو ان محمود محمد طه يؤسس نوعاً ما لمعراج جمعي بعد أن كان قد استعاد المعراج الصوفي الفردي، إذ نلمح هنا فكرة الترقي من ما انحط إليه الأفراد وتصبح فترة المدينة موازية لـ «ما بعد الخطئية» ويصبح رفض الرسالة المكية موازياً للخطئية، وإذا كان على الفرد في معراجه أن ينجز الرحلة صعوداً فان على المجموع إنجاز معراجه بالعودة إلى تشريعات الفترة المكية أو حالة ما قبل الخطئية.

(٣) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، ص ٣.

سؤال العلاقة مع الآخر الأوروبي ويتضمن جدلية العلاقة معه، هكذا فان منهجية التطوير المقترحة هي في العمق محاولة لتأسيس توجه مغاير في قراءة النص يتضمن أسلمة منجزات الآخر التاريخية، ويمكن لحقيقة تاريخية هي انخراط منتج الخطاب في عملية النضال من أجل انتزاع الاستقلال أن تلقي بعض الضوء على محاولة تشكيل نموذج مثالي يكون منافساً للنموذج الغربي ويصبح من المفهوم محاولة نفي احتكار الغرب المنظور إليه كآخر لهذه القيم ومحاولة إيجاد أصول لها في النص القرآني.

لقد تحرك «محمود محمود طه» بدافع قومي ما زال يعاني الهزيمة في كافة المجالات ـ في أعقاب هزيمة ١٨٩٨ العسكرية ـ لقد حاول «طه» مواجهة التحديات المنقولة عبر النظام الكولونيالي الذي أدى إلى احتقار التراث المحلي أو تفكيكه والحط من قدره ـ ضمن هذه الظروف التاريخية سيتم إنتاج الخطاب، وستكون المعادلة التي يحاول الخطاب الحفاظ على طرفيها هي كونية الإسلام وصلاحيته دون السماح لهذه الصلاحية أن تتحول إلى فرض تعاليمه التشريعية المغايرة لقيم الحداثة، يفترض الخطاب «يخطئ عامة المسلمين كما يخطئ علماؤهم خطأً جسيماً عندما يظنون أن كمال الشريعة الإسلامية في بقائها على صورة ثابتة والحق عكس ذلك تماماً فإن كمال الشريعة في مقدرتها على التطور»[1] يعتبر هذا الوضع الناتج عن مسكونية خطاب الآخر الأوروبي في بنية المشروع مسئولاً إلى حد كبير عن الجمع بين نظامين للقيم ومحاولة إجبارهما على التعايش رغم تناقضهما، فقد ظل مشروع «طه» النظري موزعاً بين ارتكاز خطابه على أساس معرفي كلاسيكي ورغبة الخطاب في الانفتاح على دمج وتمثل مفاهيم وأفكار حديثة تنتمي إلى خطاب الآخر المطروح بشكل عنيف على الخطاب موضوع التحليل، هذا الحضور المكثف للآخر في بنية المشروع سيجعل من عملية فهم النص ذات طابع موجه من خارج النص.

يبدأ الخطاب بتشييد تصوراته بتأكيد أن الإسلام قد بدأ بالحرية الفردية والمُعتبرة أصل أصول الدين فـ «الأصل الذي عجزت البشرية عن الوفاء به في القرن السابع هو الحرية المطلقة فوجب تقييد الحرية بالنسبة إليهم» الأصل في الحرية الإطلاق ذلك بأن الحرية المقيدة إنما هي نفحة من نفحات الإطلاق تضوعت على أهل الأرض بقدر طاقتهم على احتمالها فكأن القيد ليس أصلاً وإنما الأصل الإطلاق وما القيد إلا لازمة مرحلية تصاحب تطور الفرد من المحدود

(١) الأخوان الجمهوريون، نحن نتهم شريعة الأحوال الشخصية، أم درمان، ١٩٧٦، ص ٤٧.

إلى المطلق»[1]، الفكرة التي يقترحها الخطاب باختزال ـ ترجو الورقة أن لا يكون مخلّا ـ هي أن الرسالة المكية تحتوي على القيم الخاصة بالحرية وان التنزل من هذه القيم جاء نتيجة رد الفعل العنيف الذي وجهت به الدعوة لذلك جاءت الهجرة وجاء التنزل من الآيات المكية/ آيات الأصول/ آيات الحرية إلى الآيات المدنية /آيات الفروع/آيات الوصاية.

في الرسالة الثانية من الإسلام القائمة على آيات الأصول تسقط كل صور الإكراه الواردة في الشريعة، بمعنى إنها تنسخ آيات الفروع المؤسسة لها. يذهب «محمود محمد طه» إلى أن الجهاد ـ كتقييد للحرية ـ ليس أصلاً في الإسلام وإنما الأصل الدعوة بالموعظة الحسنة وإن الوصاية كما تمثلت في الأمر بالجهاد مرتبطة بعجز المجتمع فـ «بعد أن كان العمل بقوله تعالى ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢] نقل إلى قوله تعالى ﴿ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴾ [الغاشية: ٢٣- ٢٤] فكأنه قال اما من تولى وكفر فقد جعلنا لك عليه السيطرة فيعذبه الله بيدك العذاب الأصغر بالقتال ثم يعذبه العذاب الأكبر بالنار وأعتبرت الآيتان السابقتان منسوختين بالآيتان التاليتين وكذلك نسخت جميع آيات الإسماح وهن الأصل بآية السيف وأخواتها وهن فرع أملته الملابسة الزمانية وقصور الطاقة البشرية يومئذ عن النهوض بواجب الحرية».[2] يشير «طه» هنا إلى الآية ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥] بوصفها آية السيف، والآيات ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] و﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] بوصفها آيات الإسماح.

تأسيساً على هذه النظرة فإن النصين الذين ذكرا الشورى في القرآن ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] والنص ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨] ليست آيات أصول والإعتماد عليها وعلى الآيات المدنية الأخرى يثير ضمن وجهة النظر هذه العديد من الإشكالات، في احتجاجه على الجماعات الإسلامية يكتب «طه» «هم يلتمسون الدستور في الشريعة

(١) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ٤١.

(٢) نفسه، الرسالة الثانية ١٤٤.

الإسلامية وما في الشريعة الإسلامية دستور وإنما الدستور في القرآن (= قرآن الأصول المكي) فهي لم تكن في عهد ديمقراطي وإنما كانت في عهد القصور الذي استلزم وصاية من الرشيد المعصوم على الأمة القاصرة عن شأن الحكم الديمقراطي»[1] أما في المجتمعات المعاصرة وقد انقضت الأسباب التاريخية للوصاية فان الحكم سينتقل إلى النص ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]. باستخدام ذات المنهجية سيقرر الخطاب أن عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلاً في الإسلام، المساواة التامة بين الرجال والنساء هي الأصل، والمجتمع المنعزل رجاله عن نسائه ليس أصلاً في الإسلام كما أن الحجاب ليس أصلاً في الإسلام.[2]

خلاصة كل ذلك هي بعبارة واحدة ضرورة العودة إلى النصوص المكية باعتبارها ضامناً للحرية وما يتبعها من مساواة وإلغاء فاعلية النصوص المدنية القائمة على التمييز فيما يبدو على أنه تأسيس نظرية حقوق إسلامية اعتماداً على النصوص المكية.

هذا النسق كما عرضت له الورقة في الفقرات السابقة يثير في رأيها عدداً من الإشكالات المنهجية، تقترح الورقة التعاطي مع هذه الإشكالات على ثلاث مستويات المستوى الأول يتعلق بتأسيس النظرة برمتها على التمييز بين القرآن المكي والمدني، ومستوى ثان هو مستوى تناقض/ اتساق هذه النتائج مع المسلمات المعرفية التي يتأسس عليها الخطاب، والمستوى الثالث يركز على استعارة الخطاب للقيم والمواقف الخاصة بالحداثة وإدعاء امتلاكها عن طريق القول بأنها في أصول القرآن المكي وانتقاء بعض الآيات للقول بأنها تحتوي على قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

ضمن المستوى الأول تبرز إشكالية تحديد القرآن المكي من المدني وهي إشكالية ملتبسة فالتمايز الحاد بين المكي والمدني ـ في تقدير الورقة ـ يظل مجرد افتراضات بمعنى أن تداخل النصوص المكية والمدنية يجعل التفرقة بين المكي والمدني في النص تقوم على خصائص عامة ولكنها ليست حاسمة، تقترح الورقة أن المعيار المُستخدم للتفرقة بين ما هو أصلي وما هو فرعي قد وجه بعدة إشكالات على النحو الذي تعثرت معالجته عند «طه» حين وجد في بعض الآيات المدنية مثل ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ما يتعارض مع

(١) محمود محمد طه، لا اله إلا الله، ص ٩..

(٢) محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص١٥٨.

نظريته في النسخ المعكوس، أو نسخ آيات مكة لآيات المدينة، وهو التعارض الذي يحاول أحد تلاميذ «طه» إزالته «القرآن المكي قرآن الأصول والقرآن المدني قرآن الفروع غير أن هنالك تداخلاً بين القرآن المكي والمدني، أوجد آيات أصول مدنية وآيات فروع مكية وعكس القاعدة سببه تدرج تطور المجتمع فقد هاجر المؤمنون الأوائل إلى المدينة ونزل عليهم القرآن في أول عهدهم به بالمستوى الذي درج على مخاطبتهم به في مكة فجاءت بعض آيات السور المدنية الأولى في مستوى قرآن الأصول»[1] رغم ما يبدو على الاقتراح من تماسك عند المعاينة الأولى، غير أن آيات أخرى تتجاوز مرحلة بداية التنزيل المدني تبدد هذا التماسك، فنص مثل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ [الحجرات: ١٣] تضعه معايير ترتيب النزول التي استندت عليها وجهة نظر «طه» ضمن قرآن الفروع فالنص من آخر ما نزل من القرآن المدني، بينما يضعه ابتدار الخطاب فيه بـ «يا أيها الناس» في خانة قرآن الأصول. تخشى الورقة من أن غياب معيار حاسم للتمييز بين الأصل والفرع داخل النص ربما يقود إلى انتقاء بعض النصوص وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الأيديولوجيا والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية، وهي ذات الانتقائية التي اتخذ منها «محمود محمد طه» وتلاميذه مبرراً للحكم بلا صلاحية المعالجات الفقهية للتكيف.

ضمن المستوى الثاني من الإشكالات التي تثيرها مقاربة «محمود محمد طه»، نجد أنفسنا أمام مطلب ملح وهو جلاء مفهوم الإنسان في النسق المعرفي الذي تتأسس عليه المقاربة، في هذا النسق يغيب الإنسان الكائن الاجتماعي غير العارف، الخطاب يصوغ مفاهيمه وفي ذهنه الإنسان العارف أي الذي تحقق بالمعرفة التامة الكاملة بنفسه وبالألوهة، ترقي السالك نحو الله هو ذاته ترقيه نحو إنسانيته «مبتعداً عن الحيوانية وكل مشقة يتحملها في هذا الاتجاه إنما هي منزلة قرب من إنسانيته ... السلوك إنما هو ارتفاع من النفس السفلى إلى النفس العليا، سيرك منك وصولك إليك».[2] الخطاب يستبطن نظاماً للمعرفة / للقيم تبلغ ذروتها في الإنسان الكامل عبر معراج للترقي يتيح للأفراد أن يرتفعوا إلى درجة عليا أكثر فأكثر، وفقاً لهذا المعراج فإن الله يتجلى بكامل صفاته التي لا يمكن للإنسان أن يتحقق بإنسانيته الكاملة إلا عبر اكتسابها فعلياً

(١) عمر القراي، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،١٩٩٩، ص ٥٠.

(٢) محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، أم درمان ١٩٧٢، ص ١٨.

بواسطة ما دعاه «محمود محمد طه» بتقريب الصفات من الصفات.تأسيساً على هذا التصور الذي يعتبر أن «آدم هو مرحلة نحو الإنسان... آدم مشروع إنسان وهو مشروع ذروته الله وان إلى ربك المنتهى»[١] فإن كل الأفراد/المواطنين ليسوا إناساً فهم لا يمكن أن يتوصلوا إلى مرتبة الإنسان إلا وفقاً لهذا المعراج الصاعد إلى الله، الفرد يقترب من الإنسان كلما اقترب من مثال الكمال المتطلب من قبل الخطاب.

من خلال مناقشة هذا البعد من أبعاد الخطاب، تتعرض الدراسة لبعد ثان يتجاذب بنيوياً مع البعد السابق ويتمثل في إلغاء فاعلية الإنسان موضوع الحقوق في ظل نظرية وحدة الفاعل التي يتمسك بها «محمود محمد طه»، معمماً الفعل الإلهي على أفعال البشر وأنظمتهم، عندما يقرر «طه» أن الله هو فاعل كل شيء بعبارات كالتالية «وحدة الفاعل تعني ما في خالق لكبير الأشياء والأفعال ولا صغيرها إلا الله ولا فاعل لدقيق الأعمال ولا جليلها إلا الله»[٢] إلا يعني ذلك إلغاء أي فاعلية للإنسان، هذا الموقف اللاهوتي يؤدي إلى هزيمة العقل الإنساني وتراجعه عن حقه في التوصل إلى حرية الاختيار والإرادة، بمعنى إن الله هو الذي يفعل دائماً والإنسان منفذ لا إرادي، هكذا يعاد سجن الشرط البشري ضمن مقولة الجبر والحتمية، ثم ألا يمكن ـ تتساءل الورقة ـ اتخاذ مقولة الجبر غطاءً دينياً وشرعياً لتبرير نفي وانتهاك هذه الحقوق؟ ألا تسبعد تلك الفكرة حول وحدة الفاعل الإنسان نفسه المستهدف بالحقوق من مجال تنظيم الحياة الإنسانية؟

الأفكار التي ترتكز عليها فلسفات حقوق الإنسان فيما ترى الورقة هي أفكار القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي المؤسسة للرؤية الفلسفية للحداثة، فقد مثلت فكرة العقد الاجتماعي التجلي الأول للرفض الفلسفي لمقومات النظام الاقطاعي وهو ذلك العقد الذي يحقق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني، فالعقد هنا ليس مجرد صيغة قانونية ولكنه تعبير عن ضرورة فلسفية ونظرية ذلك أن القول بأن المجتمع هو وليد عقد بين الأفراد إنما يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية، في هذا تقويض للأسس النظرية التي قام عليها النظام القديم المتميز بحضور طاغ للمقدس. هذه الفرضية الإجتماعية تتبدى بوضوح عند مراجعة النصوص الكبرى المؤسسة لفكرة العقد الاجتماعي، نص «اللوثيان» لتوماس هوبز،

(١) محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود، ص ١١٧.

(٢) محمود محمد طه، لا الله إلا الله، ص٣٩.

نص « الحكم المدني» لجون لوك ونص جان جاك روسو في التعاقد الاجتماعي وهي النصوص التي تشكل الملامح البارزة لنظرية العقد الاجتماعي.

في المقابل ينطلق الخطاب موضوع الورقة من موقف ابستمولوجي يقول بوجود أساس أخير للمعرفة المطلوبة لتنظيم الشئون الدنيوية هو المعرفة الدينية، بناءً على هذا الموقف الأبستمولوجي فإن التشريعات المطلوبة لتنظيم الحياة الإنسانية يفترض أن تجد أساسها في العقل الكلي المتعالي والمفارق للعقل الإنساني، يكتب طه «القانون الطبيعي المحكم الدقيق هو أثر العقل الكلي القديم الذي ما عقولنا الجزئية المحدثة إلا أقباس منه، والقرآن يهدف إلى تحرير عقولنا بأن يوحد بينها وبين العقل الكلي القديم».[1]

الورقة في هذا السياق تشاطر وجهة النظر التي ترى امكانية إعادة التفكير بالحداثة أو ببعض تجلياتها كالديمقراطية، والنظر اليها في محيط غير غربي بصورة نقدية، وبحثها من دون إلصاقها بشكل معين أو بمبدأ عقلاني أو بمجموعة من المبادئ الرئيسية أو برواية كبرى أو بأصل تاريخي أو ببنية محددة. بهدف تجاوز فكرة أن المفهوم قد بني مرة واحدة وإلى الأبد وأصبح نموذجاً جاهزاً ليس على الذين يطلبون تحقيق منطوقه إلا استيعابه وتمثله كما كان في الأصل.تصدر الورقة عن اعتقاد أن ليس الأمر كذلك في الواقع التاريخي، فللمفاهيم النظرية حياتها التاريخية أيضاً، وهي تتطور وتتغير أو تعدل من مضمونها ومن أشكال تطبيقها تاريخياً مع تطور الفضاء الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الذي انتجها، وهو ما يفتح باب التفكير في الحداثة مع تبدل الفضاءات التي تدخلها والحاجات الجديدة التي ترد عليها، ويبحث إمكانية تأسيس مختلف للحداثة وتجلياتها المختلفة عبر استيعاب إيجابي / نقدي للمرجعيات الفلسفية المؤسسة لها، عبر مساءلة نقدية تكون قادرة على إعادة بناء معطياتها وتكييفها مع الوقائع والأطر خارج منشأها الأصلي، أو ضمن تواريخ تمتلك مجرى آخر غير مجرى التاريخ الأوروبي. الورقة لا تقصد إذاً الدفاع عن واحدية الإطار المرجعي. بقدر ما تشير أساساً إلى نمط التركيب أو المزج الذي يربط الخطاب عبره بين منظومتين تنميان إلى فضاءات معرفية مختلفة. نحن بصدد اقتراب لا يسعى لتفكيك خطاب الحداثة متطلعاً إلى ما بعدها، ذاك الـ «ما بعد» الذي ينزع عن الحقيقة اطلاقيتها وقداستها والذي يشترط بلوغه التخلي عن أي حنين للحقيقة المطلقة والالتزام المسبَّق بإضفاء الطابع النسبي على الحقيقة كشئ لم يعد معطى بصورة نهائية

(١) محمود محمد طه، أسس دستور السودان، ص ٣٦.

وناجزة بل كشئ متحول هو دوماً في طور الإنشاء والإعداد، حيث لا يمكن حينئذٍ احتكارُها احتكارًا توتاليتاريًّا، ينتج تجهيلاً للآخر أو إقصاءاً له.

الخطاب يكتفي بمصادرة أجزاء من هذه المنظومة الحداثوية ـ متجاهلاً تشكيلها لنظام أو كلاً واحداً يضفى على كل جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده في اطار سلم معين تتسلسل فيه القيم وفق منطق معين، ليستطيع من ثم القول أن مفاهيم كالديمقراطية مثلاً وجدت في أصول القرآن وأن ما أنجزته التجربة التاريخية للغرب ليس إلا سيراً نحو تلك الأصول «الدستور العلماني الذي ينص على الحقوق الأساسية إنما يقترب خطوات من الدستور كما هو في أصل القرآن»[١] النصوص التي يعتمد عليها الخطاب في تأسيس قيم الحرية والديمقراطية نصوص ذات رمزانية عالية قابلة لكل عمليات الإسقاط، أي إسقاط قيم الحداثة عليها مع وضعها في ذات الوقت تحت هيبة كلام الله الذي توصل العارف عبر فيض إلهي إلى تأويل جديد له، إننا بإزاء علاقة يفرضها الخطاب بين الإسلام الصوفي ومنجزات الحداثة عبر قراءة عرفانية تسقط الكثير من مفاهيم وقيم الحداثة على النص، لتعلن مطابقتها للحداثة أو محايثتها لها.

الديمقراطية وحقوق الإنسان فيما ترى الورقة لم تكن موضوعاً وإنما تفرض كموضوع بأثر رجعي فـ «ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق الا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون... ومع ظهور التسامح بالمعنى الحديث للكلمة ظهرت مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الإنسان هذه الحقوق التي أعلنتها الثورة الفرنسية باستقلالية كاملة عن حقوق الله»[٢] بينما يتأسس الخطاب موضوع الورقة على فضاء معرفي محدد فان قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان تنتمي إلى فضاء مغاير كلياً، الورقة في هذه المسألة تشاطر ما ذهب إليه «محمد اركون» من أن «الإبستمي نفسه قد أصيب في الصميم وتزحزح عن موضعه وأنحل لكي يحل محله ابستمي آخر جديد».[٣] المفهوم ـ أي مفهوم ـ في تقدير الورقة ـ لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباته في أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضافرة بإطار تاريخي ومعرفي محدد، من هنا صعوبة انتزاع مفهوم أو جملة مفاهيم من سياقاتها المعرفية والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة معرفياً.

---

(١) الأخوان الجمهوريون، الشريعة الإسلامية تتعارض مع الدستور الإسلامي، أم درمان ١٩٧٧، ص ٣٢.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ت هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ٢٤٠.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٣٣٢.

مما يزيد من خطورة هذه القراءة ربطها بعدم القابلية للتصحيح أو بعدم إمكان الخطأ، بالمعصومية و إسباغ رداء التقديس والتعالي علي النسق، عن طريق المطابقة التي تجريها القراءة بين ذاتها وبين الإسلام بمعناه الصحيح، القراءة لا تطرح أي تساؤل عن شروط الإمكانية الأبستمولوجية لشرح المعنى النهائي والصحيح للنص القرآني، على العكس من ذلك تبدو مطمئنة ـ يكتب طه ـ إلى أن «الإسلام ما هو إلا ما ندعو إليه نحن دون سائر الداعين وليس بين الدعاة من يعرف سنة المعصوم ويدعو إلى إحيائها بلسان الحال ولسان المقال غيري وغير أصحابي»[١] أيضاً «هذه الدعوة هي الإسلام ولا إسلام إلا إياها فإنها هي الناطقة عن المصحف اليوم»[٢] أيضاً «إن أي ابطاء في الأخذ بهذه الدعوة أو أي معارضة لها أو أي انصراف إلى أي دعوة أخرى سواها إنما هو تعويق لذلك البعث (بعث الإسلام) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الصف: ٧][٣].

الخطاب بهذا فضلاً على انه يصادر على إمكانيات أي تقدم بعد لحظة التأويل ولا يترك الباب مفتوحاً لقراءات تالية مع مزيد من التطور ـ فيما يبدو للورقة تناقضاً مع لا نهائية المعنى في التصور الصوفي ـ فالقراءة لا تقدم نفسه بكونها وجهة نظر أو رأياً من الأراء أو فهماً عن النص بل تماهي بينها وبين المطلق والنهائي والصحيح بالمعني الأرثوذكسي للكلمة، ثم ألا يؤدئ تأكيد خطاب على أنه المعبر الوحيد عن الإسلام وأن كل ما سواه خاطئ؟ نوعاً ما إلى المطالبة بإمتياز أنطولوجي لقراءته للنص تمتلكه دون سائر القراءات أو الأنظمة المعرفية الأخرى، عبر هذه المطالبة تتولد منظومة تتيح لنظام الخطاب وتصوراته ومسلماته أن تعمل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من داخل الخطاب أو من خارجه وذلك بإلحاح الخطاب على عدم قابلية قراءته للتصحيح و إسباغ رداء من التقديس والتعالي على وجهات نظره عن طريق المطابقة التي يجريها الخطاب بين نفسه وبين الإسلام بمعناه الصحيح عبر ممارسة تأويلية لا تحيل إلى تصور للنص حمال أوجه أو منطوياً على ضروب من المعاني والدلالات الكامنة، ممارسة لا يبدو انها تسعى إلى تحرير النص من أحادية التفسير وواحدية المعنى، أو إلى زحزحة المستقر والثابت بهدف إبراز ما ينطوي عليه النص من دلالات ومعاني كامنة كضد لإهدار الثراء الدلالي للنص،

(١) محمود محمد طه، أسئلة وأجوبة، ص ٥٥.

(٢) محمود محمد طه، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، ص ٤٨.

(٣) الإخوان الجمهوريون، الموالدالثلاثة، ص ٣٥.

بل كان هدفها استبدال معنى بآخر والإصرار على صحة هذا الأخير ليس كاحتمال من بين عدة احتمالات بل باعتباره وهو فقط المعنى الوحيد للنص؟ ألا يبدو في التحليل الأخير أن هذه الوثوقية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقة الخاصة بنفس الفضاء الذي تتجاور داخله قراءة محمود محمد طه والقراءة الأصولية في آن معاً حيث ترسخ كل منهما يقينياتها بشكل كلي ينفي ما عداه.رغم التناقض العدائي والواضح بين القراءتين ألا يمكن المجادلة بان هناك وعميقاً على مستوى البنية أوجهاً من التماثل؟

في الصلب الجديد للحلاج: إذا كان ثمة تساؤل على الورقة إثارته أخير فليكن حول الرهان الأساسي في النفي الذي عبر عن نفسه من خلال إعدام «محمود محمد طه» في ١٨/ يناير / ١٩٨٥، في وضعية تعبر بامتياز عن البنية الفكرية للفضاء الخاص بالقرون الوسطي، الحالة التي أمامنا تمثل استعادة لأساليب الحذف والإقصاء الأكثر جذرية للخطابات المعارضة والتي مارسها الإسلام الرسمي تاريخياً مثلما حدث عندما أمر صلاح الدين الأيوبي ولده الوالي على حلب بقتل شهاب الدين السهروردي تنفيذاً لفتوى أصدرها فقهاء حلب يتهمون فيها القتيل بمعاندة الشريعة الإسلامية، ومثلما حدث عندما صلب الحسين بن منصور الحلاج وأحرقت جثته ونثر رمادها في نهر دجلة.الرهان الأساسي ـ كما تراه الورقة ـ في هذا التواصل التاريخي المدهش هو استمرار الإيمان بضرورة وجود تأويل واحد للنص والمماهاة بين هذا التأويل والنص نفسه وبضرورة الدفاع عن ذلك التأويل بجميع الوسائل.

لقد كسبت المؤسسة الدينية الرسمية والتيارات الإسلامية بتحالفها آنذاك مع السلطة السياسية الباحثة عن أي مصدر للشرعية ـ في مقابل توفيرها ذلك الغطاء ـ حرية إقصاء كل ما يخالف ما اعتقدت هذه الدوائر انه القراءة الوحيدة الصحيحة للنص، ومحاربة أي قراءة أخرى إلى أبعد حد ممكن، أما محمود محمد طه «فكما الحلاج الذي كان يبتسم أثناء الصلب واطرافه تقطع بخلاف»[١] مضى مبتسمًا، منتصراً ليس على خصومه فحسب بل على الموت ذاته وهو الذي كان قد أعلن «انتصارنا على الخوف من الموت إنما يجئ من إطلاعنا على حقيقة الموت ومن استيقاننا أن الموت في الحقيقة إنما هو ميلاد في حيز جديد تكون فيه حياتنا أكمل واتم»[٢] أيضاً «أن هذا اليوم يوم السماء قد أظلنا الآن والناس عنه في عماية عمياء... ولا يجئ

(١) أمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي، بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠ ص ٦٠.

(٢) محمود محمدطه، القرآن ومصطفى محمود، ص ١٤٨.

ألا حين تنتصر الحياة على الموت بتجربته واجتيازه»[١] مقارباً الموت كفعل فداء نعى نفسه لتلاميذه في ٤ يناير ١٩٨٥ «جاء الوقت لتجسيد معارفنا وأن نضع أنفسناعلى المحك ونسمو في مدارج العبودية، سمو جديد للصوفية سلفنا»[٢] بعد أن فكر كما أراد وقال كما فكر وعمل كما قال سيمضي مقتفياً آثار الحلاج المصلوب والسهروردي القتيل فكأنما الموت مجرد انتقال من حال إلى حال والغياب تكملة للحضور وليخط في ابتسامته من على منصة الإعدام انتصاراً نادراً للحياة على الموت. فسلام أيها الإنسان.

(١) محمود محمد طه، حوار مع محجوب كرار، صحيفة الصحافة، ١٩٧٢/١٢/١٦.

(٢) أورد الكلمة سعيد الطيب شايب في مقابلة مع كاتب الورقة، مدني، أبريل ١٩٩٧.