"محمود محمد طه" بين إحياء المعنى في الدّين وتجاوز للّامعنى في التقليد

روضـة الدرواز

المقدّمة

تُعدُّ إشكاليّة إحياء الفكر الدِّيني إشكاليّة مركزيّة سعى المسلمون الجدد إلى الخوض فيها منذ حملة نابليون بونابرت على مصر، التي مثّلت صدمة للمسلمين، ليعوا البون الشاسع حضاريًا بين أهل الشمال وأهل الجنوب. فمثّلت هذه الصدمة قادحًا لإعادة النظر في النُظم المعرفيّة والقيميّة ومسلّماتها السائدة داخل المؤسّسات الدينيّة التقليديّة الرسميّة التي احتكرت عمليّة فهم النصّ الديني وتأويله، ففرضت القراءة الواحدة والفهم الواحد لإرساء تصوّراتها من خلال رفض المتغيّر والمتحوّل. لكنَّ المتحوِّل الذي فرضته صدمة الحداثة في الواقع الحيّ، أفرز واقعًا سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا مغايرًا ومتغيّرًا، ومثّل دافعًا إلى ظهور دعوات متعدّدة تُنادي بإحياء الفكر الدينيّ باعتباره معطى حضاريًا يُعبِّر عن اللّامتناهي الحاضر كمطلق في الإنسان متّصل به، لأنّ الإنسان كبنية وكينونة فيه بُعدين؛ بُعد جسديّ بيولوجي، وبُعد روحيّ مفارق للطبيعة ولما هو جسديّ مؤثّر في كينونته، وباعتباره عنصرًا مهمًّا من عناصر تشكّل هويّة الحضارة العربيّة والإسلاميّة، وبتجاوز الجمود الفكري الذي فرضه العقل الأصولي منذ القرن الخامس هجريًا بغلقه باب الاجتهاد، وتكريس التقليد الأعمى لقوالب النصوص التفسيريّة والأحكام الفقهيّة الماضويّة الجاهزة. وهذا ما جعل من الدعوة إلى مراجعة التراث الديني، وإعادة فهم النصّ المؤسِّس وتأويله، ضرورة مُلحّة لإحياء المعنى في الدين ولإنتاج رؤية حيّة تستجيب إلى أفق انتظار الإنسان المؤمن/ المسلم وتطوّرات واقعه الحيّ ومستجدّاته التي يحكمها المتغيّر.

لذا، يُعتبر المشروع الإحيائيّ مشروعًا أنطولوجيًا، فتعدّدت فيه الأصوات؛ إصلاحًا وتجديدًا وتنويرًا، لارتباطه بكينونة الإنسان روحًا وقيمة وأخلاقًا وحقًا وواجبًا؛ وتجاوزًا للجمود الروحيّ والتكلّس العقليّ، أي أنّه مشروع يهدف إلى "أَنسنة الدين"، فلئن طرحنا فكرة الكينونة، فإننا بذلك نطرح قضيّة "المعنى واللّامعنى"، فاخترنا الخوض في إشكالية إحياء المعنى في الدين وتجاوز اللامعنى في التقليد من خلال محمود محمد طه، لكونه أحد الأصوات الإحيائيّة في الفكر الدينيّ، ذلك أنَّ تحقّق المعنى في الكينونة عنده يكمن في قيمة الحريّة باعتبارها نسيجًا يُشكِّل كينونة الإنسان، فتحرّره من البُنى التقليديّة الموروثة في عمليّة الفهم والتأويل، حتى لا يسقط في هوّة اللّامعنى باعتبارها بُنى متكلِّسة عاجزة عن إنتاج المعنى. ففقدان المعنى الحقيقي في قراءة الخطاب القرآني والركون إلى التعصُّب، دفع الآخر المقلّد المسيّج في دائرة اللّامعنى؛ دائرة الثابت ورفض المتحوّل، إلى مصادرة صوت طه وإقصاء رؤيته الإحيائيّة برميه بالردّة ومحاكمته ثمّ إعدامه. ويمثّل هذا الضيم أحد دواعي البحث في إشكاليّة "المعنى واللّامعنى" عند مشروع طه الإحيائي.

تناقش إشكاليّة "المعنى واللّامعنى" عند طه ما به يُحقّق الإنسان كينونته في علاقة بذاته/ الإنسان وبالله وبالكون حتى يكشف المعنى الحقيقي للوجود وتجلّيه في الحياة. فتبدأ بمبحث إحياء المعنى في الدِّين من خلال عمليّة "فنّ الفهم" والتأويل، وهي آلية يسعى من خلالها إلى إنتاج معنًى جديد للنصّ المؤسِّس، ليتجاوز البُنى التقليديّة المبنيّة على التفسير وعلى أُحادية المعنى، المعمول بها في القرن السابع، فينتقل إلى نُظم معرفيّة هيرمينوطقية تتلاءم مع سيرورة التاريخ البشري التي يحكمها المتغيّر والمتحوّل.

في المبحث الثاني، سننظر إلى مفهوم الحريّة الذي سعى طه إلى طرح رؤيته للحريّة وتشكّل ماهيّتها في الوجود الإنسانيّ قيميًّا، فطه لا يُحدِّد مفهومها كما حدّدته ثقافة الإجماع السائدة في المؤسّسة التأويليّة الرسميّة، بل له تعريفه الخاصّ الذي ضبطه بالرشد والمسؤوليّة، لتكون الحريّةُ الفرديّة المطلقة عتبة مركزيّة لتحقيق المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعيّة الشاملة، التي تساوي بين طبقات المجتمع.

في المبحث الثالث، سنتطرّق إلى مَنشأ اللّامعنى الذي حوَّل الدين إلى مجرَّد شعائر وطقوس ماديّة، وحال دون الولوج إلى جوهره، فنقد طه فراغ المعنى، ممّا أدّى إلى إثارة التعصّب والرفض من قبل مناوئيه الذين سعوا إلى محاكمته وإعدامه.

أما في المبحث الرابع والأخير، فسنناقش طه في مساعيه المتناقضة في إنتاج "المعنى". فمن جهة يُحدِّد وظيفة الكتاب والسنّة في البعد الإيمانيّ، ثمّ الفعل التعبّديّ، ثمّ الأخلاق الكليّة، ممّا يجعل الفكرة الدينيّة تُلامس الفكرة الأخلاقيّة ليُحيي "معنى" الدِّين ودوره في بناء حضارة عربيّة حديثة في القرن العشرين الذي بلغ فيه الإنسان الرشد والنضج العقليّ ليرفع عنه "الوصاية"، ففي هذه الحالة لم يعد الإنسان بحاجة

إلى "الوحي"، ذلك أنَّ بلوغ الرشد يُحتِّم عليه التماس الحلول في الأفكار الوضعيّة. ولكنّه من جهة أخرى؛ يدعو إلى التعويل على النصّ الدينيّ قرآنًا وسنّة، وإلى بعض علوم السلف؛ كعلوم القرآن نسخًا والمكّي والمدني من حيث الحقوق وأصول الحكم.

1. في حدّ المعنى واللامعنى

تتعلّق ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" ببنية مفهوميّة وأنطولوجيّة، لارتباطها بمباحث اللغة والوجود والمعرفة، المتّصلة بالوعي، وباعتبارها نشاطًا تعبيريًّا منطلقه "فعل الدلالة والقصديّة"[1].

لنستأنف النظر في دلالة "المعنى واللّامعنى" في الحقل اللغويّ واللّسانيّ أوّلًا، ثمّ الوجودي/ الأنطولوجي ثانيًّا، والإبستمولوجي ثالثًا في علاقته بإحياء الفكر الديني. فارتبطت دلالتهما في النحو العربي بـ"نظريّة النظم" لدى عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز. فـ"المعنى" عنده ليس مجرّد ألفاظ منفصلة، وإنّما هو نتيجة ترتيب الحروف والألفاظ وتنسيقها حتى تُنتج المعنى، فـ"الكلم على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"[2] لذا، "نظرية النظم" تقول بعدم فصل اللفظ عن المعنى. ثمّ ربط الجرجاني "المعنى" في "نظرية النظم" بالمنطق والعقل، "فليس الغرض بنظم الكَلِم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت بدلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل"[3]، فنفهم من ذلك أنّ بنية المعنى اللغويّة هي بنية القضايا المنطقيّة داخل بنية الجملة النحويّة، لذلك اقتضت إعمال الفكر في تشكّل المعنى. فـ"إنّك تتوخّى الترتيب في المعاني وتُعْمِل الفكرَ هناك، فإذا تمّ لك ذلك أَتْبَعتها الألفاظ وقَفَوْتَ بها آثارها..."[4].

يؤكّد الجرجاني أسبقيّة إعمال الفكر في ترتيب المعاني على ترتيب الألفاظ، فلا بدَّ من "ترتُّب الألفاظ على النظم الخاص... من حيث إنّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنّها لا محالة تتّبع المعاني في مواقعها، فإذًا وجب للفظ الدّال عليه أن يكون مثله أوّلًا في النطق..."[5]، أمّا إذا حدث العكس، فيُعمل الفكر لترتيب الألفاظ لتترتّب المعاني فذاك وهم وباطل سيدفع إلى الولوج في دائرة "اللّامعنى". فـ"أمّا أن تتصوّر الألفاظ أن تكون مقصودة قبل المعاني بالنُظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرًا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظنّ، ووهم يتخيّل إلى من لا يُوفي النظر حقّه، وكيف تكون مفكِّرًا في نظم الألفاظ، وأنت لا تَعْقِل لها أوصافًا وأحوالًا إذا عرفت أنَّ حقّها أن تُنظّم على وجه كذا..."[6]. ولندرك مقصد قول الجرجاني بإمكاننا أن نستحضر الجملة التي قدَّمها تشومسكي في كتابه "البُنى النحويّة"، "الأفكار الخضراء عديمة اللون تنام غاضبة" (Colorless green ideas sleep furiously)، فهذه الجملة تستقيم نحويًا من حيث ترتيب الألفاظ ولكن معناها فلا، لأنَّ الألفاظ لم تكن أوعية مناسبة لإنتاج المعنى، فانتقلت إلى دائرة "اللّامعنى"[7]. وهذا ما تُعبِّر عنه لسانيّات تشومسكي ومَن أخذ عنه بعدم المقبوليّة الدّلاليّة رغم السّلامة النّحويّة. وفي مناويل أخرى، يتحدّث الباحثون عن عدم الملاءمة/ اللّاملاءمة بين أجزاء الإسناد (مثلًا اللّسانيّ ر. مارتان R. Martin "في سبيل منطق للمعنى").

ارتبطت ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" في اللغة بالفكر والمنطق في "نظرية النَظم" للجرجاني، فتواصلت تراكميًّا مع فلاسفة التحليل المنطقي؛ مثل فريجه، راسل، فيتغنيشتاين. فمن خلالهم "تحوَّل البحث الفكريّ المنطقيّ حول قضايا اللغة، فاتّخذ وجهات تحليليّة وتأويليّة مختلفة (الذريّة المنطقيّة، الوضعيّة المنطقيّة، التحليليات، البيانيات... إلخ)"[8]، ذلك أنَّ هؤلاء جعلوا من قضيّة المعنى مركز نقاش في أطاريحهم. ففريجه يعتبر "المعنى لا يستقلّ عن اللغة بالمطلق، وإنّما يرتبط بها أيّما ترابط، غير أنَّ تحقّقه يستلزم اعتماد المفهوم الدّلاليّ الصدقي للغة الذي يتمُّ عبره تحقيق العبارات والقضايا صوريًّا وفقًا لنموذج دلاليّات منطق المحمولات"[9]، لذا، يرى فريجه أنَّ المعنى العام للتفكير لا ينفصل عن معاني الأجزاء المكوّنة للفكر، فاستخدام أسماء العلم قد يختلف من متكلِّم إلى آخر، فإنَّ معنى كلّ اسم علم سيتغيَّر بحسب تبدُّل استخدامه، ممّا أدّى إلى تأسيس مستوى ثالث من المعنى وهو "معنى المعنى"، الذي يُمثِّل تفكيرًا خالصًا مؤسّسًا إلى معنى مستقلّ تامّ عن الطابع الذاتيّ والسيكولوجي، يقوم على الموضوعيّة المنطقيّة الصوريّة "لا أعني بالفكر الممارسة الذاتيّة للتفكير، بل مضمونه الموضوعي الذي يمكن أن يكون الملكية المشتركة للعديد من الأشخاص"[10]. وبالتالي، فإنّ التصوُّر الموضوعيّ له مفاهيمه المنطقية: فعل التفكير، ومعرفة حقيقة الفكر، وإثبات الحكم.

أثّرت قضايا المنطق الصوري لفريجه في لودفيغ فيتغنيشتاين، فدفعته إلى بناء طرحه في كتاب "تحقيقات فلسفيّة"، فنظر من خلاله إلى دلالة "المعنى واللّامعنى" فرأى أنَّ المعنى مرتبط بالصورة المنطقيّة؛ ذلك أنَّ "الصورة المنطقيّة للأشياء هي التفكير. إنَّ التفكير هو القضيّة التي لها معنى"[11]، ثمَّ يضيف "أن تفهم قضيّة يعني أن تفهم لغة،

وأن تفهم لغة يعني أن تتحكَّم في تقنية"[12]، بينما دلالة اللّامعنى تكمن في تصوّره لحدود المعنى. فحدود المعنى هي "وضع حدود بين التفكير واللّاتفكير، أي باعتبار وسائل التعبير عن التفكير وما ليس منه يجعل فيتغنيشتاين الإنسان يُفكِّر على جانبي الخطّ الفاصل. وما تمكَّن الإنسان من رسم الخطّ الفاصل إلّا لقدرته على التفكير على طرفي الخطّ وبالخصوص في ما لا يمكن التفكير فيه. وسيمرّ هذا الخطّ بالضرورة من اللغة وبها. فتُصبح اللغة بذلك الوسيط الذي لا بديل منه في إدراك الكون أوّلًا وفي التعبير عنه ووصفه ثانيًا، فما هو منها يُمثِّل المعنى، وما يقع عليه من الجانب الثاني يُمثِّل اللّامعنى (Unsinn)، ولكن كي نتبيَّن حدود المعنى، أي ما يفصل بين المعنى واللّامعنى، لا بدَّ من تطبيق معيار أو سمة. لنقل إنَّ حدود اللغة ستكون حدود الكون إلّا أنَّ مجمل الأحداث هو التفكير، وما التفكير إلّا القضيّة ذات المعنى، وتتكوَّن اللغة من مجمل القضايا"[13].

ربط فيتغنيشتاين "المعنى" باللغة، ثمّ بحث في حدوده من خلال ربط حدود اللغة بحدود الكون أي الوجود. فبذلك يكون مكمن "المعنى" في "الوجود"، ومكمن "اللّامعنى" في "اللّاوجود" أي "العدم". وهو ذات التصوُّر الفلسفيّ الذي ذهب إليه جون بول سارتر، لكنَّ سارتر لم يبحث عن إشكاليّة "اللّامعنى" من خلال اللغة وقضاياها في المنطق والفكر، بل بحث عن هذه الثنائيّة أنطولوجيًّا، بالاشتغال بثنائيّة "الوجود والعدم". ففي الوجود يتحقّق "المعنى"، وفي "العدم" أو ما سمَّاه سارتر بـ"العبث" يكمن اللّامعنى. ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أنَّ ذلك لا يعني أنَّ "العبث" أو "اللّامعنى" خال من المعنى. ففيتغنيشتاين لا يرى أنَّ "اللّامعنى" خال من "المعنى"، بل اعتبره حاملًا "للمعنى" ولكنَّه ذو تكوين منطقيّ فاسد. وهذا ما جعله يُميّز بين "عديم المعنى" و"اللّامعنى". فـ"عديم المعنى" (sinnlos) هو ما لا يُخبر بأيّ شيء مثل تحصيل الحاصل والتناقض. ونحن نعلم أنَّ التقاليد المنطقيّة تجعل من "اللّامعنى" قولًا لا يمكن الحكم عليه بكونه صادقًا أو كاذبًا، أي ليست له قيمةٌ حقيقيةٌ (اللّامعنى ليس "الخلف" الذي يوافق «Absurd» باللغات الأوروبيّة، وهي القضيّة التي يكون لها معنى أنَّ تكوينها المنطقيّ فاسد، أي ما يناسب تحصيل الحاصل «Tautologie/Tautology» في إحدى معاني هذا المفهوم، حيث تكون القضيّة دائمًا صادقة)[14].

عاين سارتر ثنائيّة "المعنى واللّامعنى" من براديغم الوعي من حيث "الوجود والعدم" معًا. فـ"للوعي الإمكانيّة الدائمة في تحقيق قطيعة مع ماضيه الخاصّ، وانسلاخ عنه كي يستطيع أن يتفحّصه في ضوء اللّاكائن، وأن يمنحه المعنى الذي لديه وبأيّ طريقة، أن ينتج عملًا، أي أن يطرح غاية ترتدّ إلى الماضي كي تلقي ضوءًا عليه... ما دمنا نَنسب إلى الوعي القدرة السالبة تجاه العالم وتجاه ذاته، وما دام التعديم يشكّل جزءًا مكمّلًا من عمليّة طرح غاية كموضوع، ينبغي أن نعترف بأنَّ الشرط الضروري والأساسيّ لكلّ عمل هو حريّة الكائن الفاعل"[15]. هنا يكمن المعنى في الحريّة بالانطلاق من الحافز والقصديّة ونفي العبثيّة عن الفعل. فربّما ينطلق من "التعديم"/ "العبث" نحو تحقّق الغاية من الحرية والوجود، أي أن يكون "العدم" عتبة أولى في تجاوز "اللّامعنى"، و"لبناء المعنى". فـ"لا يوجد عمل دون حافز، (كذا)، وإنَّ الحركة الأكثر تفاهة (رفع اليد اليمنى بدل اليد اليسرى... إلخ) ترتبط بحوافز ودوافع تمنحها دلالتَها... لا بدَّ من أن تكون له غاية، وتستند الغاية بدورها إلى حافز. هذه هي في الواقع، وحدة الخروج الثلاثيّ من الذات عبر الزمنيّة: إنَّ الغاية أنَّ التكوّن الزمنيّ المستقبليّ حافزًا... أي أن تُشير نحو الماضي، والحاضر هو انبثاق للفعل..."[16].

يرى سارتر أنَّ قيمة الحريّة لا تكمن بالبحث عنها في الفعل في اللحظة ذاتها التي يحصل فيها "... فالمسألة الجوهرية هي؛ في الواقع، من التنظيم المعقّد حافز، قصد فعل غاية... لا يمكن أن يتشكَّل الحافز كحافز بالاستناد إلى موجود آخر واقعي ووضعي، أي إلى حافز سابق، ولا يمكن أن تزول طبيعة الفعل ذاتها، من حيث الفعل المنخرط قصديًا في اللّاكينونة"[17].

إذن، "المعنى" عند سارتر منطلقه ليحقّق الدلالة والمعنى أو معناه "في ذاته" "ولذاته" يكون من "اللّامعنى" كقاعدة أساسيّة لبناء "المعنى". "فاللّامعنى" هو جزء من المعنى، من خلال الحديث عن سالبية الدافع، وقد وضَّح هذه الفكرة بطرحه لقضية الموت جوعًا[18].

اتّخذ سارتر قيمة الحريّة أنموذجًا للحديث عن ثنائيّة "المعنى واللّامعنى"، وباعتبارها شرطًا أساسيًّا للفعل، ونسيجًا يُشكِّل الكينونة. فشرع في وصفها "إن الحريّة ليست لها ماهية، ولا تخضع لأي ضرورة منطقيّة، وينبغي أن نقول عنها ما قاله هيدغر عن "الدازاين" عامّة: "الوجود يسبق الماهية ويتحكّم بها"[19]. من خلال هذا الوصف، نفهم أنَّ سارتر يرفض أن تُحتجز الحريّة في تعريف، باعتبارها تتشكَّل داخل الماهية فليس لها ماهية، فالوجود يسبق الماهية، لذا سعى إلى وصفها بما هي منضوية في الكينونة الإنسانيّة. فالحرية لا تستهدف الماهية بل الموجود نفسه في فرادته. ولهذا ربطها ببراديغم الوعي كفعله مع "الوجود والعدم"، فمن خلاله يتوجَّه إلى "كوجيتو" "أنا حرّ إذن أنا موجود" لتحديد الحريّة، ويظهر ذلك في قوله "إنّي بالفعل موجود يعلم حريّته من خلال أفعاله، لكنّني أيضًا موجود يتحقّق وجوده الفردي والفريد كالحريّة عبر الزمنيّة كحريّة... فأنا بضرورة وعي

بحريّتي، لأنّه لا يُوجد شيء في الوعي، ما عدا وعي غير نظريّ بأنّه موجود. هكذا فإنّ حرّيتي هي باستمرار موضع تساؤل في وجودي، إنّها ليست صفة مُضافة أو خاصيّة لطبيعتي، إنّها بالضبط نسيج لكينونتي، وبما أنّ كينونتي هي موضع تساؤل في وجودي، عليّ بالضرورة أن أمتلك فهمًا معيّنًا للحريّة..."[20].

راهنّا في مقاربتنا لحدّ "المعنى واللّامعنى" على البنية المفهوميّة والأنطولوجيّة، التي حدّدناها في مبحث اللغة وفلسفتها، والوجود؛ أوّلًا، فاستوفينا حقّ هذه الثنائيّة دلاليًّا وفلسفيًّا، ثمّ سنجعل هذين المبحثين عتبة مركزيّة للولوج إلى مبحث ثالث ارتبط بـ"المعنى واللّامعنى" ألا وهو المبحث الإبستمولوجي. لكنّ هذا المبحث واسع المجال، فتتداخل فيه العلوم والتخصّصاتُ، لذلك سنسلّط الضوء على مجال معيَّن، وهو مجال الدراسات الهيرمينوطيقيّة ودورها في إنتاج المعنى في الدين، ذلك أنّنا سندرس إبستمولوجيا "المعنى واللّامعنى" في علاقتهما بإحياء الفكر الدّينيّ من خلال محمود محمد طه. فكيف تشكّل المعنى في عمليّة إحياء النصّ الدينيّ بفهمه وتأويله؟ وكيف مثّل اللّامعنى تقليدًا وعودة إلى الوراء؟ وإلى أيّ مدى مثّلت مرتكزات التأويل وآليّاتُه عند طه أفقًا تأويليًّا إحيائيًّا مكّنته من إنتاج معنى حيّ وتجاوز اللّامعنى تقليدًا؟

2. فنّ التأويل أفقًا لإحياء المعنى في الدّين

إنّ المقاربة الإبستمولوجيّة بين "المعنى واللّامعنى" في الدين تدخل ضمن سياق "صدمة الحداثة" التي مثّلت هزّة علميّة وفكريّة وفلسفيّة في السياق العربي والإسلامي[21]، فدفعتهم إلى دراسة الدّين بمناهج علميّة مختلفة عمّا ألِفوه من معارفهم التقليديّة. فسعوا إلى اكتساب معارف علميّة تفتح لهم الطريق لفهم الدين بوسائل علميّة حديثة، وهي أولى خطوات إحياء "المعنى" في الدين. وتتمثّل أولى خطوات إحياء الدين في التمييز بين ثنائية "الدين والتديّن". ولكن قبل الولوج إلى الحديث عنهما، علينا أن نُحدِّد دلالة الإحياء، لأنّ مفهوم الإحياء هو الذي تطلّب ضرورة التمييز بينهما. فعمليّة الإحياء تتطلّب المراجعة وإعادة النظر لبعث معنى جديد للدين. فالإحياء "هو من أحيا، إحياء الأرض ومباشرتها بتأثير شيء منها من إحاطة أو زرع أو عمارة، أو لإخراج النباتات منها. والإحياء هو البعث والحيويّة والنشاط والتجديد"[22]، والإحياء عند محمود محمد طه هو إحياء للقيم والمبادئ الدينيّة التي أُفرغت من معناها، وأصبحت بلا معنى يشدّها الجمود والركود فيمنع حيويّتها، ولنا أن نذكر أبا حامد الغزالي الذي استعمل هذا المفهوم في كتابه "إحياء علوم الدين" حتّى يُجدِّد الفقه ويُعيد النظر في علاقة الإنسان بربّه. ويُشير مفهوم الإحياء إلى إحياء التراث الدينيّ برؤية جديدة مثلما فعل الغرب في عصر النهضة الذي كان إحياء للفكر الإغريقي والرومانيّ[23]. لذا، قامت الرؤية الإحيائية للدِّين لدى رواد الفكر النهضوي[24] والمجدّدين من بعدهم على ضرورة التمييز بين الدين والتديّن قبل بدء عملية الفهم والتأويل. فمحمود محمد طه عمد في تجربته الدينيّة إلى تأويل خاصّ أثناء تعامله مع النص الديني. فباشر بتمييز الدين عن التديّن، لكنّه لم يستعمل هذه الثنائية مباشرة بل عبَّر عنها ضمنيًّا، من خلال حديثه عن الرسالة الأولى والرسالة الثانية في الإسلام. فالدين عنده هو صورة الإسلام الأولى، التي جاء بها النبي محمد في مكّة، والتي اعتبرها طه جوهر الدين. فـ"الرسالة الأولى جاءت للمؤمنين والقرآن"[25]، لذا رأى ضرورة العودة إليها، والتي أُرجئ العمل بها في القرن السابع، حتى يحين أوانها في القرن العشرين، فدعا إلى إعادة بعثها من جديد، ففي إحيائها عودة إلى الإسلام من جديد، بفهم وتأويل حي، يُحيي "المعنى" في الدين، من خلال كتابه "الرسالة الثانية في الإسلام"، وهو أحد الكتب[26] التي حُكم بسببها طه، وهذا ما صرَّح به في كُتيّب عنوانه "بيننا وبين محكمة الردّة".

وسم طه العودة إلى الإسلام الأوّل وإحيائه بالغريبة، شأنها شأن دعوة النبي محمد عند البعثة مستندًا إلى حديث منسوب إلى رسول الله "بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء"[27]، ويُفصِّل القول عن الغرابة "فالغرابة في أصل عودة الإسلام، ولكنّ هذا كثيرًا ما يغيب عن الذين يتصدّون للكتابة عن الإسلام... ولقد تورَّط بعضهم في معارضة ما لم يحسنوا فهمه، ولم يطيقوا الصبر عليه، فجاءت معارضتهم مثلًا من سوء الفهم، وسوء التخريج، وسوء القصد أيضًا..."[28]. إذن، تنطلق العمليّة "الهيرمينوطيقيّة"[29] أو التأويليّة عند طه من "اغتراب الفهم وإمكانيّة سوء الفهم"[30]، ذلك أنّها تمثّل القاعدة المركزية لبناء الفهم وتغيّره، بتجاوز الفهم الدوغمائي للنصّ حتى يفتح المجال إلى تحقيق "وحدة اتّصال"[31] فتكون منطلقًا "للفعل التواصليّ" بين النصّ والواقع وبين الأنا والآخر. لأنّ "الفهم يعني أن يفهم أحدنا الآخر. إنّ الفهم هو أساس الاتّفاق[32]. أمّا إذا سقط الاتّفاق فسيؤدي إلى "سوء الفهم" أي "اللّامعنى" بين طه ومعارضيه. فطه يدعو إلى العودة إلى الرسالة الأولى باعتبارها أنموذج جوهر الدين من حيث القيم والمبادئ. فمفهوم الدّين عنده كامن في الرسالة الأولى لما تحمله من قيم تُعبِّر عن جوهر الدين وأصله الثابت فهو الحق المطلق، والتي أُرجئ العمل بها، فنُسخت برسالة ثانية وهي القرآن المدني. "... جاء إنزاله منقسمًا بين مدنيّ ومكّيّ وكان المكّيّ سابقًا على المدنيّ، وبعبارة أخرى، بُدِئ بدعوة الناس إلى الإسلام، فلما لم يطيقوه، وظهر ظهورًا عمليًّا قصورهم

عن شأوه، نزل عنه إلى ما يطيقونه..."[33]. ونفهم من هذا القول إنَّ القرآن المدني يُمثِّل المستوى الأدنى من التشريع لكونه مستجيبًا لطاقة وعي المسلمين في ذلك "الوقت". فالقرآن في الرسالة المدنيّة تعامل مع تابعيه باعتبارهم مسلمين لا مؤمنين، على الرغم من أنّه رسالة جاءت للمؤمنين، ولكن عدم استيعابهم للرسالة الأولى وقصور وعيهم بها، تعامل معهم الآي المدني باعتبارهم مسلمين لا مؤمنين. لذا عمل طه في الرسالة الثانية على التمييز بين الإيمان والإسلام، وبين المؤمن والمسلم. أمّا معارضوه فتشبّثوا بالإسلام في شكله التاريخيّ الذي تمّ تطبيقه في العهد المدني، والذي سعى العقل الأصوليّ التقليديّ إلى إثبات معانيه ودلالاته الماضويّة في القرن العشرين، وهذا ما اعتبره طه معبِّـرًا عن مستوى "التديّن" أي في "التشريع المدني" وما دار حوله من فهم طوال أربعة عشر قرنًا. لذلك مثّلت دعوة طه إلى إحياء "المعنى" في الدين غريبة، ومنشأ هذه الغربة هو "سوء الفهم أو حيث يجعلنا تعبير ما نشعر بالغربة أمامه كونه غير واضح، تكون الحياة الطبيعيّة في الموضوع المقصود قد أُعيق سبيلها بطريقة تجعل من المعنى رأي آخر، أو رأي الأنت، أو رأي النصّ، أو بشكل عام بوصفه قضيّة ثابتة"[34].

عبّر محمود محمد طه عن ثنائية "المعنى واللّامعنى" باستحضار ثنائية "الدّين والتّديّن"، فكانت أولى خطوات الفهم والتأويل عنده، ذلك أنَّ التديّن مجاله "اللّامعنى" الذي لم يتجاوز "المعنى الظاهر" الثابت لعجز لغة "العبارة"[35] والمنطق الفقهيّ عن التعبير عن "المعنى الباطن" للرسالة الأولى. فالعمليّة التأويليّة ليست مجرّد آليّة لفهم الخطاب القرآني في الرسالة الأولى، بل إنّها آليّة لفهم "وحدة الوجود"[36] وواجب الوجود، بتخطيّ الحدود الظاهريّة للفهم التي تُعبِّر عن "اللّامعنى". فـ"اللّامعنى" لا يخلو من المعنى، ولكن حدوده التأويليّة لا تتجاوز عتبة التفسير. لهذا جعل العارفون "اللّامعنى" منطلقًا "للمعنى" و"معنى المعنى". فالمعنى هو "الجوهر الباطن" للدّين، ذلك أنَّ "التجربة الصوفيّة في جوهرها انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كلّه، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون..."[37]. ويتمّ الكشف عن "المعنى الخفيّ"[38] عبر لغة مخصوصة ملؤها الرمز و"الإشارة"، لها دلالاتها السريّة والغامضة لا يعرفها إلاّ العارف، فيسعى إليها حتى يبلغ "الحقّ" أو "سرّ المعنى".

ونتبيَّن لغة "الإشارة" في خطاب طه؛ وهي لغة مشفَّرة؛ في اعتماده عبارة "سرّ السرّ"[39] ليُحيي "المعنى" في الخطاب الإلهي فيكون ذا أفق منفتح لا مُقيَّد، وليبرِّر تقسيم هذا الخطاب إلى "مكيّ" و"مدنيّ" عبر آلية النسخ. فالنسخ عنده ليس ما عهدناه في عمليّة الاجتهاد والتفسير المعهودة لدى العقل الأصوليّ والتفسيريّ، ذلك أنَّ النسخ عند الأصوليين والمفسِّرين هو نسخ الآي اللّاحق للآي السابق، لكنّ طه قلب العمليّة فجعل النسخ نسخ الآي السابق "المكيّ" للآي اللّاحق "المدنيّ" "... قد نُسخت بما هو دونها من آيات الإكراه وعدم المساواة وهي الآيات اللاحقة. ولو نحن قلنا بأنَّ النسخ إلغاء، لكان ذلك تغيير رأي، فكأنَّ المشرّع افترض في البداية الرشد والمسؤولية في المخاطبين، ولكنّه فوجئ بقصورهم، وجاء بآيات أقل في مستوى الخطاب. ويرى محمود طه أنَّ هذا لا يجوز في حقّ المعرفة الإلهيّة. فلم يبقَ إذن غير أنَّ المشرّع كان يعلم منذ البداية قصور المخاطبين بها قصورهم عن شأوها. وعندما ظهر قصورهم بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة بالإسماح، نُسخت في حقّهم، واستبدلت بما هو أقلّ منها من حيث مستوى الخطاب، وذلك لكونها الأصلح للتطبيق في ذلك الإطار التاريخيّ. أما آيات الأصول فقد أُرجئت حتى وقتنا الراهن حيث ظهرت التناقضات التي تُحتِّم التماس الحلول في الأفكار الوضعيّة، أو نسخ الفروع التي أحكمت في الماضي وتحكيم الأصول التي نُسخت..."[40]. لذا، وقع تجميد الآي المكّي "بحكم الوقت" وهو القرن السابع نظرًا لقصور المسلمين عن استيعابه حتى يؤمنوا، ثمّ تفعيل الآي "المدنيّ" فيطيقونه. "... والحقّ أنَّ المعصوم فسَّر لهم الآية في مستوى المؤمن... وهو يعلم أنَّ تفسيرها في مستوى المسلم فوق طاقتهم، ذلك بأنَّ الظلم في الآية يعني الشرك الخفيّ على نحو ما ورد في آية سرّ السرّ... وعنت الوجوه للحيّ القيوم وقد خاب من حمل ظلمًا"[41]. لكن مع تطوّر العصر والمعارف الناتج عن نضج العقل البشريّ، رأى طه ضرورة تفعيل الآي "المكيّ" ليكشف "المعنى الخفيّ" أو ما عبَّر عنه بـ"سرّ السرّ" حتى يبلغ "سرّ المعنى" عبر الرياضة. فيسلك درجات السلم السباعي لولبيًّا ليفهم الإسلام من جديد، فـ"أوّلها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإحسان، ورابعها علم اليقين، وخامسها علم عين اليقين، وسادسها علم حقّ اليقين، وسابعها الإسلام من جديد... فهو في الدرجة الأولى انقياد الظاهر فقط، وهو الدرجة النهائيّة انقياد الظاهر والباطن معًا..."[42]. ثمّ يصعد الطريق اللولبيّ ليكتمل خلق الإنسان "الكامل" انطلاقًا من أنَّ "نفخ الروح الإلهي استغرق المرحلة الأولى من مراحل النشأة، واستغرق المرحلة الثانيّة، واستغرق من المرحلة الثالثة، طورًا كبيرًا... ولم يكن النفخ الإلهيّ في آدم الخليفة وحده... حتى رفعه إلى درجة النبوّة، والخلافة... والنفخ كلّه مستمرّ، ولكنّه يتصعّد في طريق لولبيّ، يدور على نفسه دورة كاملة كلّما رقي سبع درجات من درجات تصعيده، وتعلو نقطة نهاية الدورة فوق نقطة بدايتها سمتًا،

به تكون قفزة في الترقّي نحو الله... ويدور هذا الطريق اللّولبيّ حول مركز ينضمّ نحوه كلّما صعد درجة... فإذا انتهت دورة النفخ في الدرجة السابعة، بدأت من جديد... وهكذا دواليك..."[43]. ما نفهمه من الرياضة اللولبيّة التي يطرحها طه في مسلك العارف إلى المعرفة الإلهيّة، أنّه مسلك مفتوح لا بداية له ولا نهاية "فإنّ النقطة الأولى تحيله إلى نقطة تليها، فالتي تليها، ثمّ التي تليها... فمثله في بنائه الدائريّ اللانهائي مثل التجلّيات الإلهيّة التي لا أول لها ولا آخر، لا بداية لها ولا نهاية..."[44]. ومن خلال هذه الرحلة الرمزية الرياضيّة يبلغ العارف "سرّ المعنى" ليكشف "سرّ السرّ" عند بلوغ مقام الولاية الذي لا يبلغه إلّا "العارف الكامل" الذي يكشف سرّ الرسالة الخفيّة المُشفَّرة. فمفهوم الشفرة متضمّن لـ"مفهوم الوحي، ولا بدَّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرة مشتركة بين المُرسِل والمتقبِل، أي بين طرفَي عمليّة الاتّصال والوحي..."[45]. إذن، كشف الشفرة هو بلوغ "سرّ المعنى" الذي يُجاهد العارف في سبيله ليصل إلى "الحقيقة المطلقة" فيتحرّر من قيود "اللّامعنى" في الظاهر، ليفنى ذوقيًّا وروحيًّا في الذات الإلهيّة، فيكشف "سرّ المعنى" ممّا يجعل "التجربة الصوفيّة تجربة موازية لتجربة الوحي النبوي. الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصوفيّ يكمن في أنّ التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحيّ النبويّ بالاتّصال بنفس المصدر، هي مهمة العارف في التجربة الصوفية"[46]، فنلاحظ تشابهًا بين النبيّ والعارف رغم اختلاف المقام. فالأوّل مقامه النبوّة، والثاني مقامه "الولاية"، لكنّ هذا الاختلاف لم يمنع التقاء التجربتين في مَهمّة الكشف عن "المعنى الخفيّ"، فـ"هذا التشابه بين التجربتين الصوفيّة والنبويّة أفضى إلى تشابه الخطاب الصوفي، من حيث بنية لغته التعبيريّة، بالخطاب القرآني. ويمثّل التفسير الصوفيّ للقرآن الكريم مجال التقاء التجربتين: فمهمة التفسير كشف المعنى الخفيّ، الذي تمّت صياغته في اللغة الإنسانيّة بكلّ ما تُعانيه من قصور في التعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان الوحي التقاء المطلق بالنسبي، فقد كان ذلك الالتقاء ممكنًا من خلال وسيط اللغة. في اللغة تنزل الإلهي للإنساني، ومن هنا كان الوحي تنزيلًا، وكان على اللغة الإنسانيّة أن تحتمل ازدواج بنيتها الدلالية. يسعى الصوفي في مجال تفسير القرآن إلى شرح الغامض وإظهار الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفيّة ساعيًا إلى الستر والإخفاء والغموض..."[47].

إنَّ الإبستمولوجيا الهيرمينوطيقيّة التي اعتمدها محمود محمد طه في التعامل مع ثنائية "المعنى واللّامعنى"، وفهم النصّ الدينيّ وتأويله، إبستمولوجيا عرفانية اختصَّ بها "عُرفاء الحداثة" العربيّة والإسلاميّة، لإحياء "المعنى" في الدين وتجاوز "اللّامعنى" في التقليد الظاهر. فمن خلالها عرف طه "سرّ المعنى" المتجلّي في المعرفة الإلهيّة، فكشف عنه بلغة "الإشارة" التي فتحت "المعنى" وحرّرته من "الزمنكان" الذي فرضه أصحاب "العبارة" فقيَّدوا معناه في الظاهر، ممّا نتج عنه "صراعًا تأويليًّا" بين طه ومعارضيه، حول إشكاليّات جديدة فرضها المتغيِّر في أحوال المسلمين بواقعهم الحيّ كـ"الحريّة الفردية المطلقة" و"العدالة الاجتماعيّة الشاملة". فكيف تشكَّل "المعنى" في وعي "الحريّة المطلقة" و"العدالة الاجتماعية الشاملة" عند طه؟ وكيف مثّل سوء فهم معارضيه لطرحه مَنشأ "اللّامعنى" ليُتّهم بالردّة؟ وكيف ردّ عن قذفه بالردّة؟ وكيف مثَّلت شهادته إحياء "للمعنى"؟

3. تشكّل إحياء "المعنى" في وعي الحريّة

قبل التطرّق إلى تشكّل إحياء "المعنى" في وعي الحريّة عند طه وتمثّله إيّاها، وجب تحديد مفهوم الحريّة في تجربته التأويليّة العرفانية. فكيف عرَّف طه الحريّة؟ وكيف تمثّلها في عمليّة فهم القضايا المتّصلة بهذه الإشكاليّة؟

3.1 مفهوم الحريّة عند طه

عرَّف أهل الحقيقة الحريّة بكونها خروجًا عن رقّ الكائنات، فهذا ما نقرأه في تعريفات الجرجاني المعنى الصوفيّ للحريّة "الحريّة في اصطلاح أهل الحقيقة هي الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب"[48]، ونفهم أنَّ الحريّة عند أهل الإشارة ارتبطت بالتحرّر من كل أشكال الرقّ طبيعيّة كانت أو اجتماعيّة أو نفسيّة. وهذا ما جعل من التصوّف "تجربة فرديّة ذهنيّة تتلخّص في تمثّل الحريّة المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثّرات الخارجيّة والطبيعيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة..."[49]. ففي بحثنا عن مفهوم الحريّة لدى طه لم نجد حدًّا واضحًا، بل عبَّر عنها بمفهوم آخر ألا وهو "الإرادة"، عبر إحيائه للجدل الكلاميّ القديم حول مسألة الجبر والاختيار. فطه درس الحريّة في علاقة الناسوت باللّاهوت أوّلًا، ثمّ درس الحرية في علاقة الإنسان بالإنسان ثانيًا. فجعل مدار الحرية الأوّل متعلّقًا بالله باعتباره مركز الكون لا الإنسان. وهو ذات تصوُّر المتقدّمين من أهل الكلام والعرفان. ويظهر ذلك في ما صرّح به طه أنَّ الإنسان خاضع "للإرادة الإلهيّة" و"الرضا الإلهي"، فالأولى عنى بها "الإسلام العام"، والثانية عنى بها "الإسلام الخاص". "فالإسلام العام" يُعبِّر عنه بـ"الإرادة الإلهيّة التي سيَّرت المملكة في جميع مستوياتها، تسيّرًا قاهرًا مهتديًا، ويقول تعالى: "أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ ولَهُ أَسْلمَ مَن في السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ..." فأصبحت الحياة

تطيع توجيه اللّذة طوعًا وتطيع توجيه الألم كرهًا"[50]. أمّا "الإسلام الخاصّ" فعبَّر عنه بـ"الرضا الإلهي" وجعله في مرتبة ثانية بعد "الإسلام العام" الذي يُعبِّر عن "الإرادة الإلهيّة القاهرة هي دين الإسلام العام، فإنّ الرضا الإلهي لطيف هو دين الإسلام الخاص"[51]، وهنا يثبت طه القول بالتسيير لا التخيير، فالإرادة الإلهيّة هي الفاعلة، والتي يسير الإنسان نحوها طوعًا وكرهًا. إنَّ هذا التصوُّر الجبري للإرادة ليس تصوّرًا إحيائيًّا بل إنّه ذات التمثّل الذي دأب عليه السلف من المتكلّمين والمتصوّفين المقلّدين، ذلك أنَّ الحديث عن "الإسلام العام" أو ما سمّاه بـ"الإرادة الإلهيّة القاهرة"، و"الإسلام الخاص" أو ما سمّاه بـ"الرضا الإلهي" تصوُّر سلكه أحد العارفين وهو ابن عربي، والدليل كامن في حديث نصر حامد أبي زيد عن تاريخيّة طقس الحجّ الذي شرح من خلاله تصوُّر ابن عربي للإسلام العام؛ "فاعتبر الله تعالى لحكم الانقياد الأصليّ الذي تعطيه حقيقة الممكن وهو الإسلام العام. فمن اعتبر المجموع وجد، ومن اعتبر عين الصفة وجد. ولكل واحد شرب معلوم من علم خاص، فإنّه يدخل فيه هذا الاسم الخاص المعروف في العرف الحاكم في الظاهر والباطن"[52].

عبَّر طه عن "الحتميّة"[53]، أي العناية الإلهيّة بالإرادة الإلهيّة، فمن خلال هذا المفهوم حاول أن يتوسّط الرأيين؛ الرأي الجبري والرأي القدري، فأضاف إلى مقولة التسيير روح الحريّة من خلال نظريّة الكسب، التي سار إليها الأشاعرة. "والتسيير حريّة لأنّه يقوم على الممارسة والعمل بحريّة مدركة في مستوى مُعيَّن، فإذا أحسن المتصرِّف التصرّفَ زيد له في حريّته..."[54]. فتبنّي طه لنظريّة الكسب مألوف لدى المتقدّمين من أهل الحقيقة. فـ"لقد تبنّى الصوفيّون الأرثوذكسيّون موقف الأشعريّة، فعلى سبيل المثال، أعلن الغزالي أنّ "كلّ أفعال البشر خلقها الله مقدّرة بقدرته" ولكّنه يتبنّى نظريّة الكسب أيضًا. وقد شاركه في هذه النظرة الحتميّة... ابن عربي الذي لا تسمح نظريّته عن وحدة الوجود بثنائية الله/ العالم، ولكنّها تفترض نظامًا موحّدًا يحكمه نظام طبيعيّ إلهي من القوانين... يرى ابن عربي أنَّ الحتميّة لا تنطبق عن البشر فحسب، بل وعلى الله أيضًا. فهو يرى أنّه من غير الممكن أن نتحدَّث عن الاختيار الحرّ في ما يتّصل بالله، وذلك لأنّ الله لا يتصرّف على أساس الاختيار، بل على أساس ما تمليه عليه معرفته..."[55]. من هنا نتبيّن سعي طه إلى توسُّط الرأيين الجبري والقدري ـ وهو ذات الموقف الذي فعلته الأشعرية ـ حتى يمهِّد الطريق لمعالجة مشكل الإرادة الحرة والحتميّة. فهذا المشكل أحيا جدل التخيير والتسيير من جديد، فأصبح مركز البحث اللاهوتي والفلسفي في المعرفة الحديثة، ذلك أنّه ناتج عن الاختلاف المعرفي والمنهجي. فمعارف أهل الحقيقة معارف ذوقيّة تختلف عن المعارف الفلسفيّة عند أهل العقل، فأثّر هذا الاختلاف في تعامل كلّ منهما مع إشكاليّة الحريّة، لذلك لا بدَّ من فهم هذا المشكل "لأنّ فهم هذه الإشكاليّة يُشكِّل شرطًا أساسيًّا لتحقيق الحريّة الفرديّة المطلقة والحرية الاجتماعيّة..."[56]. فقد دفعه إلى الحرص على فكّ التناقض بين الإلهي والبشري، ليفكّ التناقض بين المعرفة الإلهيّة الكامنة في القرآن والمعرفة البشريّة الوضعيّة من خلال تفسير التناقض بين الظاهر والباطن فيتمكّن من تشكّل وحدة المعرفة، ثمّ ينزّل إشكالية الحريّة في المعرفة الموحّدة، فالفرد لا يمكن أن يبلغ "الحريّة الفرديّة المطلقة وهو منقسم على نفسه، وبعضه حرب على بعض، بل لا بدَّ من إعادة الوحدة إلى بنيته، حتى يكون في سلام مع نفسه، قبل أن يكون في سلام مع الآخرين... إنّما يكون في سلام مع نفسه حيث لا يكون العقل الواعي في تضاد وتعارض مع العقل الباطن، يومئذ تتحقّق سلامة القلب، وصفاء الفكر... تتحقّق حياة الفكر، وحياة الشعور، وتلك هي الحياة العُليا..."[57]. من خلال هذه الرؤية لمقولة الحريّة، يرى طه أنَّ "الشريعة الإسلاميّة صبَّت اهتمامها كلّه على الضمير والقصد، ولهذا كانت نيّة المؤمن خيرًا من عمله، كان حجر الزاوية هو باطن الإنسان وملكاته، بحيث يسعى إلى تبديل رذائله بالفضائل بهدف إعادة تكوين إنسان آخر، لأنّ كل شيء من الداخل، كما أنَّ هذا هو سبب وجود الشريعة في الإسلام، فهي ليست أمرًا ذاتيًّا، وإنّما هي طريق الناس لترويض أنفسهم وتأنيسها وتلطيفها حتى تبلغ رتبة الحريّة المطلقة، ولا يبلغ الإنسان الحريّة إلا عندما تنتهي التعارضات الداخليّة فيه، ويحقّق السلام والطمأنينة في نفسه. ولذلك فجرائم الإنسان ورذائل الإنسان وأفعاله الشرّيرة الناشئة من أنانيّته هي التي تأتي بالتشريعات، وليس لأنّ الشريعة أمر مطلوب في نفسه مهما تبدَّلت الظروف..."[58].

توسَّط طه الرأيين الجبري والقدري ليفكّ تناقض الإلهي والبشريّ، وليُحدِّد قاعدة مفهوم الحريّة على ضربين: ضرب أوّل أساسه الإرادة الإلهيّة القاهرة في علاقة الله بالإنسان، وضرب ثان أساسه الحريّة الفرديّة المطلقة في علاقة الإنسان بالإنسان، فتدفعه إلى أن يتحرَّر من كل أشكال الرقّ ومؤثّراته الخارجية أو الطبيعيّة أو النفسيّة أو الاجتماعيّة. ولهذا يتبنّى طه القول بتحرّر الإنسان طبقيًّا بالعودة إلى قراءة الحتمية وفقًا للجدليّة المثاليّة التي توفِّق بين الأرض والسماء، أي بين الروح والواقع، لا الجدلية الماديّة الماركسيّة، لأنّها قراءة ماديّة للتاريخ وللإنسان، ولا ترى في "المقدَّس" قدرة على النظر في قضايا المجتمع وإنتاج المعنى، لذا تعامل طه تعاملًا مثاليًّا.

فطه لم يلغ المقدَّس تمامًا بل جعله مصدرًا من مصادر المعرفة لديه، ويظهر ذلك في سعيه إلى توحيد المعرفة الإلهيّة والمعرفة البشريّة لتوّحد الوجود. في حين أنّ ماركس ألغى أي تعامل في قراءة التاريخ على أساس المثاليّة واللاهوت.

إنّ هذا المسعى الذي "يجاهد" طه في إنتاجه لا يعني أنّه أشعريّ الكلام، فقوله بالكسب ما هو إلا تمهيد لمعالجة مشكل الحتميّة وإرادة الإنسان الحرّة، ولا صوفي التقليد، فـ"طه ليس من أتباع نظريّة القدريّة بالمعنى الأرثوذكسي أو الأشعري أو صوفي التقليد، بل إنّه يطرح نظريّة أكثر تعقيدًا في نظريّة القدريّة والإرادة الحرّة، يسعى من خلالها إلى حلّ التناقض القرآني من ناحية، وإشباع الاحتياجات الفكريّة والروحيّة للمسلمين المعاصرين من ناحية أخرى... يمكن وصفه بالمصالحة التدريجيّة بدءًا بالحتمية باعتبارها الاعتقاد الأساسي للفرد، يتقدَّم الفرد من خلالها تدريجيًّا إلى تحقيق مستوى من الحريّة ليمنحه الإرادة الحرّة"[59]، وبالتالي يسعى طه، وفقًا لتصوّر المثاليّ، إلى أن يُشكِّل طريقًا ثالثًا يجمع فيه كلتا الإرادتين ليفكّ التناقض بينهما باعتبار "أنّ الإرادة البشريّة هي الروح التي نفخها الله في البشر لحظة الخلق... فإنّه ينظر إلى الإرادة كجزء لا يتجزّأ من الثالوث الخلّاق الإلهيّ الذي يتألّف من المعرفة والإرادة والقوّة... والإرادة هي الأمانة المذكورة في الآية 72/ 33[60] والتي نبذها بقيّة خلق الله ليحملها البشر. الإرادة بهذا المعنى، وعلى هذا المستوى، هي ما يسمّيه طه إرادة الحريّة في مقابل إرادة الحياة المشتركة بين جميع الكائنات الحيّة..."[61]. إذن، إرادة الحريّة الفرديّة المطلقة مرتبطة بالأمانة والمسؤوليّة نظرًا لمُنشئها الأوّل "الإرادة الإلهيّة"، ولهذا ميَّز طه بين إرادة الحريّة وإرادة الحياة. فإرادة الحريّة مجالها التكليف، أمّا إرادة الحياة فمجالها يشمل كل الكائنات التي خلقها الله. لذا، "حينما فحص طه هذه الإرادات عن كثب، فإنّه يميل إلى اعتماد التصوّرات النفسيّة الحديثة، وليس القرآنيّة، رغم ما يؤكّده من أنّ الإرادتين تختلفان فقط في الدرجة وليس في النوع... إنّ طبيعتهما ووظائفهما محدَّدة بمصطلحات فرويديّة. فإرادة الحياة، مثل الهو الفرويدي تحدّد بالحيوان في الإنسان، وتسعى إلى الإشباع دون أن يتحمل العقوبات السلبيّة للجماعة الاجتماعيّة... وبالنظر إلى ما حدث أدَّت إلى نشوء ما يمكن وصفه بنظام الأنا الفرويدي بالتخلّي عن اللّذة عندما يعني تحقيقها انتهاك قوانين المجتمع..."[62].

ارتبط الوعي بالحريّة الفردية المطلقة عند طه بالتصوّر المثاليّ الكامن في مفهوم الإيمان الذي يشكِّل أخلاق الفرد، فعلى المؤمن أن يتخلّق بأخلاق خالقه "إنّما هو يتخلّق العبد بأخلاق ربّه"[63] ليكون قادرًا على حمل الأمانة وأداء الرسالة الإنسانيّة التي كُلِّف بها، لأنّ الأصل في الإسلام هو الحريّة لا الرقّ "الأصل في الإسلام أنَّ كل إنسان حرّ، إلى أن يظهر عمليًّا عجزه عن التزام واجب الحريّة، ذلك بأنّ الحريّة حقّ طبيعيّ يقابله واجب الأداء، وهو حسن التصرّف في الحريّة، فإذا ظهر عجز الحرّ عن التزام واجب الحريّة صودرت حرّيته، عندئذ، بقانون دستوريّ..."[64]. ويتعلّق ذلك بحالة من الرشد والنضج الروحي والأخلاقي فيحسن التصرّف في حرّيته المطلقة، لأنّها حريّة مسؤولة لا عبثيّة "فالحريّة في الإسلام مطلقة، وهي حقّ لكلّ فرد بشريّ... بصرف النظر عن ملّته أو عنصره، وهي حقّ يقابله واجب فلا يؤخذ إلا به وهذا الواجب هو حسن التصرّف في الحريّة..."[65]، وبالتالي فإنّ الحرية الفرديّة المطلقة مرتبطة بالأخلاق، فـ"الأخلاق هي في الحقيقة رأس الهرم وتطوّر مقداريّ من الحضارة إلى المدنيّة يمثّل فكرة طه حول الرسالة الثانيّة في الإسلام، حيث عرَّف الأخلاق بأنّها حُسن التصرّف بالحريّة الفردية المطلقة الممنوحة للإنسان. ويرى طه، بناءً على هذا التعريف، أنَّ رسول الله كان أقدر البشر على ضبطِ نفسه وحُسنِ تصرّفه في حرّيته التي أعطاه الله إيّاها انطلاقًا من شدّة مراقبته لنفسه وربّه..."[66].

نستنتج أنَّ مفهوم الحريّة عند طه ليس محدّدًا بحدّ معيَّن أو ماهية، لأنها مرتبطة بمعنى الوجود ووحدته، فهي نسيجه. لذا عبَّر عنها بـ"الإرادة الإلهيّة القاهرة" الكامنة في "الإسلام العام" فجعلها قاعدة أساسيّة لفهم علاقة الله بالإنسان ومصيره، فسعى إلى فكّ التناقض بين اللاهوت والناسوت لتتحقّق الحريّة الفردية المطلقة التي عبَّر عنها بـ"إرادة الحريّة" المرتبطة بمبدأي الرشد والمسؤولية حتى يكون الإنسان قادرًا على حمل الأمانة تكليفًا، ولفهم علاقة الإنسان بالإنسان، فأكّد ضرورة خروجها عن كلّ شكل من أشكال الرقّ سواء كانت نفسيّة مرتبطة بذاته، أو اجتماعيّة مرتبطة بالمجتمع، أو سياسيّة مرتبطة بالسلطة.

2.3. تمثّل طه للحريّة الفردية المطلقة: حريّة المعتقد أنموذجًا

اعتبر محمود محمد طه حريّة المعتقد من موضوعات الحريّة الفرديّة المطلقة. فقد اقترن اسمه ومشروعه الفكريّ الإحيائي بهذه القضيّة، فنُعت بـ"شهيد الكلمة"، نظرًا لتجربته الـمُرّة في سبيل إحياء المعنى في الدين بالقرن العشرين. فاعتبر أنَّ الدعوة إلى الحريّة هي دعوة حقّ، فـ"أصول الدين كلّها تقوم على الدعوة إلى الحقّ عن طريق الإقناع والإفهام والإسماح"[67]، ثمّ عزَّز هذا الرأي باستناده إلى الآي القرآني الذي حثّ على حريّة المعتقد/ الضمير في الإسلام "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ

كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا[68]... وقال في معنى الإسماح "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"[69]. وقال في منع الإكراه "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا واللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[70]..."[71]. أوّل طه الخطاب القرآني فتبيّن أنّه خطاب يراعي حقّ الإنسان في حريّة معتقده، فمن خلال هذا الفهم راجع طه الشريعة الإسلاميّة في القرن السابع، وموقفها ممّن كفر أو ارتدّ عن دينه بالقتل أو بالالتزام بدينه، فعبّر بوضوح عن أنّ "الشريعة الإسلاميّة التي جرى تطبيقها في القرن السابع، لم تُعطِ حقّ الكافر في الحياة ابتداءً. فالكافر بمقتضاها إمّا أن يسلم أو أن يجري قتاله حتى يُسلم أو يُهلك، بل إنّ المسلم نفسه لا يملك حقّ تغيير دينه، ويقف حكم الردّة شاهدًا قويًّا على الإكراه في الشريعة الإسلاميّة. ومن التحدّيات التي تواجه القائلين بأنّ الشريعة الإسلاميّة تصلح لكلّ زمان ومكان..."[72]. ويتنافى رأي طه مع ما ذهب إليه محمد شحرور، الذي يرى أنّ الشريعة، أي الآيّ القرآني التشريعيّ، صالح لكل زمان ومكان لكن فهمه وتأويله يتغيَّر بتغيُّر سيرورة التاريخ البشريّ. فطه لا يرى "صالُوحيّة" كلّ الخطاب القرآنيّ في الزمنكان، بل يرى أنّ الآي المدنيّ التشريعيّ قد انتهت صلاحيّته منذ القرن السابع ميلاديًّا باعتباره تشريعًا مؤقّتًا لفترة مؤقّتة، ويدعو إلى تفعيل الآي المكيّ في العهد الجديد لحياة المؤمنين المعاصرين. ومثّل هذا الاجتهاد إحدى خطوات طه في إحياء "المعنى" في الدين.

بيَّن نور حمد، أثناء درسه لحريّة المعتقد عند طه، "أنّ من علامات قصور الشريعة الإسلاميّة في حقّ من ارتدّ أو في حقّ أهل الكتاب، فتتمثّل في الأولى؛ أي المرتدّين، ليس عن الإسلام بل عن دفع أموال الزكاة إلى بيت مال المسلمين عند خلافة أبي بكر، فمن خلالها قتل أبو بكر كل من رفض دفع الزكاة مستندًا إلى ما ورد في الحديث النبوي "من بدّل دينه فاقتلوه"[73]. إذن طه ينقد تقصير الشريعة الإسلاميّة والقائمين عليها، فأبو بكر لم يُفعِّل الآيات التي تُعبِّر عن حريّة الإنسان في معتقده، بل استند إلى حديث نُسب إلى النبيّ محمد بالدعوة إلى قتل كلّ من بدَّل دينه، أو فرض الجزية على أهل الكتاب الذين حافظوا على معتقدهم ورفضوا الاعتقاد بدين محمد عند بعثه وبعده. لذا، حريّة المعتقد في التصوُّر الإسلاميّ ارتبطت بمفهوم "الردّة"، فهذا المفهوم دلّ في ظاهره على ردّة الإيمان بالله ودعوة محمد، وادّعاء النبوّة شأن مُسيلمة وسجاح، لكن في باطنه دلّ على معارضة من آمن بمحمد فرفض دفع الزكاة. فوسم أبو بكر هذه المعارضة بالردّة، فاتّخذها مبرّرًا لشنّ حرب الردّة على مَن عصا أمره ورفض بيعته. فـ"حارب المرتدّين عن الإسلام عقب وفاة النبيّ، فقتل منهم مَن قتل وعاد منهم من عاد إلى الإسلام وهو كاره. وقد يُحاجج البعض أنّ الذين ارتدّوا بسبب الزكاة، وهذا صحيح، غير أنّ منع الزكاة خروج عن الدين، والخروج عن الدين يُوجب القتل. وقد قال أبو بكر "والله لأقاتلنّ مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة. والله لو منعوني عُقال بعير كانوا يؤدّونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه". أمّا أصحاب الذمّة من الديانات الكتابيّة فهم في حماية الدولة الإسلاميّة نظير جزية يدفعونها "عن يد وهم صاغرون" ولا يتمتّعون بالحقوق نفسها التي يتمتّع بها نظراؤهم من المسلمين..."[74].

إذن، كشفت تاريخيّة مفهوم الردّة تعلّقها بالصراع على السلطة في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر. فوعى طه بالملابسات التاريخيّة التي حفّت بهذا المفهوم، ذلك أنّ المتقدّمين طمسوا العمل بالآي القرآني "لا إكراه في الدين"، فأحياه طه ليحيي المعنى في الدين، ليقرأ "لا إكراه في الدين" بمعنى حريّة المعتقد، حتى يلغي دور الوساطة بين الإنسان وربّه وهو دور لعبته كلّ من السلطة الدينيّة الرسميّة والسلطة السياسيّة الرسميّة. إنّ هذه القراءة قراءة مختلفة عمّا دأب عليه أهل الفقه، لأنّهم طمسوا قراءة هذا الآي، ثمّ سعى طه إلى إحيائه ببناء فهم جديد له. فلئن طمس العقل الأصولي قراءة "لا إكراه في الدين" منذ القرن السابع إلى القرن العشرين، وتعاملوا مع مَن خالف الإسلام وحفظ معتقده من أهل الكتاب ذات التعامل الذي سلكه الأوّلون منذ حرب الردّة، فإنّ طه تبيَّن الآي، فأحياه، فاجتهد في فهمه، فرأى أنّ معناه حريّة المعتقد/ الضمير. وأضاف أنّ هذه الحريّة مرتبطة بالرشد والفطرة السليمة "فكأنّه قال لا تكرهوا الناس، فتبيّنوا الرشد من الغيّ، بلسان حالكم وبلسان مقالكم، في هذا يكفي كلّ فطرة سليمة..."[75]. ولم يكتفِ طه بتوفّر الرشد والفطرة السليمة في حريّة المعتقد، بل تجاوز ذلك إلى عدم التسلّط على مَن غيَّر دينه، ولم يدخل الإسلام، واكتفى بقوله "لست عليهم بمسيطر". فتجلّى في قوله: "وقال في منع التسلّط، وهو أوضح ما يُقال في هذا الباب، فذكِّر إنّما أنتَ مُذكِّر لست عليهم بمسيطر. فهو تبارك وتعالى يَنهى نبيّه الكريم، على كمال خلقه، وتجافيه مواطن الاستعلاء، ينهاه أن يسيطر على الناس... وما ذاك إلّا لقيمة كرامة الإنسان عند الله..."[76].

نستنتج أنّ طه حدَّد شروط حريّة المعتقد، التي بها تتحقّق كرامة الإنسان، ويرى أنّ فهم الدين بهذا المستوى سينقل حال المجتمع من قانون الغاب إلى قانون الإنسان. فندرك الفهم الجديد للخطاب القرآني عند طه، ووعيه بحال المسلمين في الواقع الحيّ المعاصر، خلافًا لغيره من المسلمين الجدّد مثل طه

جابر العلوانيّ، الذي ادّعى حريّة المعتقد في كتابه "لا إكراه في الدين" الذي درسه من منطلق مفهوم الردّة. فلو نقف عند تمثّل العلواني لمفهوم الردّة، لنرى أنّه تمثّل غير واضح. فهو من جهة يقرّ بحريّة الضمير والتفكير، "ثبت أنّ الإنسان في الإسلام يملك حريّة اختيار الدين الذي يتديّن لله به، وهي حريّة ذاتية اِئتَمَنه الله تعالى عليها؛ ولذلك كانت هذه الحريّة مناط المسؤوليّة الإنسانيّة، فالمكره خارج من دائرة التكليف لا يحمل ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا الآخرة، وحين تنقص حريته في الاختيار تنقص مسؤوليّاته بقدر ما ينقص من حريّته "لا يكلّف الله نفسًا إلّا وسعها"... "قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر إنّا اعتدنا للظالمين نارًا أحاط بهم سرادقها..."[77]. فالمرء حرّ بأن يتديّن بأيّ دين وفقًا لمنطوق الآي، الذي عَنْوَن به كتابه "لا إكراه في الدين". ومن جهة أخرى، يربط حريّة المعتقد بالردّة. فاعتبر أنّ الردّة لا تعني الارتداد عن السلطة أو نظام الحكم أو ما شابه ذلك. لأنّه قبل أن يقول هذا الرأي، أشار إلى أهميّة العودة إلى أصول التشريع وإلى تحكيم القرآن وأنّه "لا حكم إلا الله". وعليه، العلواني يسترجع مفهوم "الحاكمية" الذي ظهر منذ جذور الفتنة الكبرى ليبني من خلاله مفهوم حريّة المعتقد. وهي عودة غير بريئة لأنّها تُضمر الدعوة إلى نظام حكم إسلاميّ يسوس المجالين العربيّ والإسلاميّ، وهو نظام الخلافة. لذا، الردّة ليست عن الدّين فحسب، كما أوهمنا في البداية، بل شملت الإشكاليّتين، الدين والسياسة. "إنّ هذا البحث لا يُعالج قضية كفر المرتدّ ردّة حقيقية، وخروجه عن الإسلام بعد معرفته به وقبوله له وإيمانه به، فكفر هذا معلوم من الدّين بالضرورة ولا جدال فيه سواء في ذلك فضَّل المرتدّ دينًا آخر انتقل إليه وآمن به..."[78]. نلاحظ تناقضًا صارخًا في خطاب العلواني، لأنّه طرح هذا المفهوم وفقًا لـ"المعنى" الذي رسّخه المتقدمون، فأخذه عنهم، وأعاد طرحه بذات "المعنى" الماضويّ، الذي وسمه محمود محمد طه بـ"اللّامعنى" في القرن العشرين. والمتأمّل في عنوان الكتاب "لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم" سيجول في ذهنه أنّ الكاتب سيقدّم "معنى" مغايرًا لمقولة "لا إكراه في الدين"، فيراجع التصوُّر الماضوي حوله منذ وفاة النبيّ حتى اليوم، لكن العلواني فعل عكس أفق انتظار المتقبِّل، فقد أقرّ في مقدمة كتابه بأنّه بحث لا يعالج مسألة كفر المرتدّ والردّة الحقيقية بل يثير إشكالًا آخر لفّقه بطرحه لإشكالية الردّة وهو "الحاكمية". وهنا نعي أنّه طرح هذا المفهوم في سياقه السياسي.

تصوُّر العلواني للردّة لا يؤدّي إلى قتل المرتد بل إلى توفيره، وهو ذات الفعل الذي صرَّح به الفقهاء قبله. "إنّ قضيّة البحث الأساسيّة هي الردّة الفرديّة بمعنى: تغيير الإنسان عقيدته، وما بُني عليها من فكر وتصوُّر وسلوك... وكل ما كان منه هو تغيير في موقفه العقيدي نَجَمَ عن شُبَهٍ وعوامل شكّ في جملة عقيدتها، أو في بعض أركانها، ولم يقو على دفع ذلك عن قلبه..."[79]، فالفقهاء لم تكن لهم يد لتقتل بل صاحب البلاط هو الذي ينفِّذ قتل المرتدّ، لذا تراه يستعرض آليات التشريع الإسلامي من قرآن وسنّة وإجماع حتى يُبيِّن عدم وجوب قتل المرتد.

إنّ عدم وضوح مفهوم الردّة وزئبقيّته لدى العلواني، نخلص منه إلى أنّه في منزلة بين المنزلتين؛ منزلة مرجعيّته الفكرية السلفيّة التي تحتِّم عليه تكفير المرتدّ، ومنزلة الطموح إلى صعود ركب الحداثة وتأثيرات مبادئها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي الدساتير والقوانين والاتفاقيات الدولية الناجمة عنه. ولكنه لم يتمكّن من ذلك نظرًا لقراءته التوفيقيّة أو التلفيقيّة على حدّ عبارة نصر حامد أبي زيد. فالعلواني يُخبر المتقبّل أنه إزاء دراسة مفهوم الردّة استنادًا إلى المنهج الأصولي والعلمي والفلسفي في قراءته التحليلية لغاية "لا إكراه في الدين" التي عنون بها كتابه، فـ"إن أقرب المناهج التي يمكن استعمالها في هذه الدراسة هو المنهج المركّب من المنهج الفلسفي الأصولي، والمنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي والتاريخي، دون تجاهل للمناهج التقليدية المتّبعة في دراسة علومنا ومعارفنا النقلية في عصر التدوين وما تلاه. فالتفسير سيعتمد فيه ما قرّره المعنيّون به من علمائنا من أصوله ومناهجه..."[80]، ولكن الجمع بين هذه القراءات لم يمكّنه من بلوغ حدّ واضح للردة. لأن المنهج الأصولي لا يتطابق مع المنهج الفلسفي، فعلم الأصول مرتكزه النصّ وآليّاته نقليّة. في حين أنّ الفلسفة مركزها المنطق وإعمال العقل النقديّ. أمّا المنهج التحليليّ الوصفي؛ فيقوم على تحليل الظواهر الدينيّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة... إلخ وفقًا لعلم الاجتماع، علم النفس، علم الإناسة... ولكن العلوانيّ لم يستعمل أي من هذه المناهج في تحليل حريّة المعتقد، ودليل ذلك اعتماد مفهوم الردّة بدلًا من حريّة الضمير أو المعتقد.

ما نخلص إليه من إشكالية حرية المعتقد، أنّ محمودًا محمد طه تميَّز عن غيره من المصلحين الجدد حول هذه القضية، فضربنا طه جابر العلواني مثالًا لنقارنه بمحمود محمد طه. فمحمد طه جريء في طرحه إيّاها، فعاد إلى النصّ القرآني ففَهِمَه فهمًا مغايرًا للسلف، فخرجَ عنهم، وقدَّم فهمًا يتلاءم مع طبيعة الحياة البشريّة في القرن العشرين، لتبيّن حقّ الإنسان في اختيار دينه أو معتقده أو فكره ما دام ذا فطرة سليمة وراشدًا مُكلّفًا مسؤولًا. فبند الرشد والمسؤولية مسلك سلكه طه في دوائره الفكرية التي تعلّقت بالإنسان

عامة والمرأة خاصة. بينما العلواني طرح إشكالية حريّة المعتقد ولم يفعل ما فعله محمود محمد طه، وسعيه إلى إحياء "معنى" في الدين، بل ظل واقفًا عند عتبة "لا إكراه في الدين" من خلال مفهوم الردة، دون تفكيك الخطاب القرآنيّ من داخل بنيته التأويليّة ولا من محيطه الثقافي الذي انبثق عنه.

ينبغي أن نُنبّه إلى أنَّ طه يتحدَّث عن حريّة المعتقد أثناء الفعل التأويليّ، من حيث علاقة الإنسان بالإنسان. فطه يرفض أيَّ وساطة بين الإنسان وخالقه، ذلك أنَّ هذه الحريّة تتلاشى في علاقتها المباشرة بالله، لأنّ إرادة الحريّة عند الإنسان خاضعة للإرادة الإلهيّة. لكن خصمه المدّعي الثاني في محكمة الردّة فهم إلغاء دور الوساطة بالحلول في الذات الإلهيّة "يقول المدّعي الثاني عنّي: يقول السيّد محمود محمد طه في كتابه الرسالة الثانية من الإسلام في صفحة 90 الآتي: ههنا يسجد القلب، وإلى الأبد، بوصيد أوّل منازل العبوديّة، ويومئذ لا يكون العبد مسيّرًا وإنّما هو مخيّر، ذلك بأنَّ التسيير قد بلغ به منازل التشريف فأسلمه إلى حريّة الاختيار، فهو أطاع الله حتى أطاعه الله، معاوضة لفعله. فيكون حيًا حياة الله، وعالمًا علم الله، ومريدًا إرادة الله"... فهو يدعو إلى مذهب الحلول..."[81]

لم يعِ خصم طه دقّة مفهوم الحريّة عنده، فلو وعى بذلك لسعى إلى فهمه والتعمّق في معنى الإرادة الحرّة التي تحدَّث عنها طه وربطها بالإرادة الإلهيّة القاهرة لما ذهب إلى هذا الفهم. لذا، عبَّر طه عن ذلك بـ"صور من سوء الفهم، وسوء التخريج تجعل الإنسان في حيرة من أمره..."[82]، فدفع حياته ثمنًا لجرأته في إنتاج معنى جديد للدين يستجيب لأفق انتظار المسلم المعاصر أوّلًا، وثمنًا لسوء فهم معارضيه الذين حرصوا على محاكمته ثانيًا. ذلك أنَّ "المحكمة الشرعيّة العليا نظرت في دعوى الردّة المرفوعة ضد محمود محمد طه رئيس الحزب الجمهوري، من الشيخين الأمين داود محمد، وحسين محمد زكي..."[83]. لم تكن دعوى الردّة التي رُمي بها طه لأنّه غيَّر دينه، ومعتقده، أو أعلن إلحاده، بل كانت نتيجة كشفه عن رأيه والمعاني الإحيائية لقضيّة الصلاة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية الشاملة. فطه تحدَّث عن هذه الإشكاليّات بلغة مختلفة عن خصومه. فلئن كانت اللغة "الوسيط الذي يحدث فيه الفهم والاتّفاق الجوهريان بين الطرفين"[84]، فإنّها بين طه وخصومه فقدت روح الاتّفاق. فطه خرج عن "الاستعمال المألوف"[85] لها، فولَّد ذلك سوء الفهم لدى معارضيه. لأنّ لغته لغة إشارة أدَّت إلى فجوة "بين روح الكلمات الأصيلة وإعادة إنتاجها"[86]، فنتج عن هذه الفجوة القائمة بين طه وخصومه صراع تأويليّ، يظهر في موقف المدّعي الأوّل حول مسألة الصلاة، وموقف المدّعي الثاني ممّا كتبه طه في "الرسالة الثانية في الإسلام".

فادّعى الأوّل أنَّ طه مرتدٌّ عن الإسلام بأفعاله وأقواله، ففي أفعاله؛ فالرجل لا يُصلّي، "إنه لا يُصلّي، ويُصرِّح بأنه واصل والواصل لا داعي أن يُصلّي"[87]. وفي أقواله فيما كتبه برسالة الصلاة، استطرد المدعي الأول في خطبته أمام المحكمة فقال: "وبدليل ما جاء في كتابه رسالة الصلاة صفحة 46 حيث يقول: ويصبح شأن الآية ـ إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا ـ مع المسلم الذي يمرّ بمرحلة الإيمان الذي هو مرتبة الأمة الأولى. إنَّ الصلاة الشرعيّة في حقه فرضٌ له أوقات يؤدّي فيها، فإذا ارتقى بحسن أدائها، وبتجويد تقليد المعصوم، حتى ارتقى في مراقي الإيمان، التي ذكرناها، حتى بلغ حقّ اليقين، وسكن قلبه، واطمأنت نفسه، فأسلمت، طالعه المعنى البعيد لكلمة "موقوتًا"، وذلك المعنى في حقه هو أنَّ الصلاة الشرعية فرضٌ له وقت ينتهي فيه، وذلك حين يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، ويخاطب بالاستقلال عن التقليد، ويتهيّأ ليأخذ صلاته الفردية من ربّه بلا واسطة، تأسيًّا بالمعصوم، فهو حينئذ لا تسقط عنه الصلاة، وإنما يسقط عنه التقليد..."[88]. ثم يردُّ طه على هذا الرأي ويدحضه ويعتبره "نقلًا مخلًا ولا يُعطي الفكرة بوضوح، ومع ذلك فإنه يظهر مبلغ تزييفه هو في نسبة ما نُسب إلينا. ونحب أن يقارن الشعب بين قول الشيخ المدعي "أنه لا يصلّي ويصرِّح بأنه واصل والواصل لا داعي أن يصلّي" وبين قولنا، حتى في الحيِّز الذي نقله هو بيده، وعرضه على المحكمة وهو "حين يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، ويخاطب بالاستقلال عن التقليد، ويتهيّأ ليأخذ صلاته الفردية، من ربه بلا واسطة، فهو حينئذ لا تسقط عنه الصلاة وإنما يسقط عنه التقليد" وجب أن يقارن الشعب بين قول المدّعي "أنه لا يصلي" وبين قولنا "يتهيأ ليأخذ صلاته الفردية من ربه بلا واسطة"[89]. نتبيّن أنَّ مسألة الصلاة هي مجال صراع تأويليّ بين طه وخصومه. فطه لم يرفض الصلاة ولكنّه دعا إلى الغاية منها، فبها يرتفع السالك إلى مرتبة الأصالة، وليحقّق المعنى الأسمى من الصلاة ينبغي أن يُلغى دور الوساطة بين العبد وربّه. إذن في هذه الحالة لم يحدث الفهم حقيقة بين المتحادثين، ذلك أنَّ المدّعي الأوّل يحاول فرض فهم لغة الظاهر على لغة الباطن لطه، فنتج عنه سوء فهم، فورّط طه في المحاكمة.

بيَّن طه تزييف ادّعاء المدّعي الأول، ذلك أنَّ نقله لما قاله نقل مخل. إنّنا إزاء عمليّة تأويليّة جدليّة، فطه يكشف "سفسطة" المدّعي الأوّل، والتي حالت بينه وبين بلوغ المعنى المقصود الذي اجتهد في إنتاجه. فهو "يضع التأويل الموضوع على ميزان الكلمات"[90] ليوضّح لغته التي اعتمدها في قراءة طقس الصلاة. فقد انطلق من معناها الأوّل الذي أضحى معبّرًا عن "اللّامعنى" في الواقع الحيّ، ثمّ تجاوزه

ليحيي "معنى" جديدًا للصلاة. وبالتالي مأتى سوء الفهم بين طه وخصمه كامن في "الماقبليات" المعرفيّة لكلّ منهما. فطه فكّر في قبليّاته التأويليّة، فراجعها وأنتجها من جديد وفقًا لمرجعيّته العرفانيّة التي فتحت له الطريق إلى أن يحقّق تحوّلًا في المفاهيم الماضويّة، كحريّة المعتقد والصلاة والعدالة الاجتماعيّة الشاملة التي سننظر إليها لاحقًا. فطه يُفكّر من داخل حركة السيرورة التاريخيّة الجدليّة التي شكّلت وعيه بأنّ الإنسان بلغ حالة النضج والرشد، فارتفع به إلى مرتبة الأصالة. بينما خصمه المدّعي الأوّل لم يعِ تطوّر حركة السيرورة التاريخيّة التي ينضوي داخلها الإنسان، لذا حافظ على ماقبليّاته الماضويّة، ولم يجتهد في إعادة فهمها وتفكيكها لإنتاجها مجدّدًا، بل اعتبرها مستمرة في الزمنكان وهو ما دفعه إلى التملّص من المفاهيم الإحيائيّة لطه في مسألة الصلاة ورميه بالردّة. فطه خرج عن المألوف والمتعارف عليه في فهم العقائد وطقوسها التي حدّدتها مؤسّسة التأويل الرسميّة التي يمثّلها المدّعي الأوّل.

فلئن اختلف طه عن خصمه في الفهم والتأويل، فإنّه اشترك معه في المنطلقات المنهجية الاجتهادية في عمليّة التأويل. فهي ذات المنطلقات التي تعتمدها المؤسسة الرسمية في التفسير، فكلا الرأيين ينطلقان من منطلقات نصّية القرآن وسنّة المعصوم، ولكنّها تختلف في آليات الفهم. فأصحاب المؤسَّسة الرسمية فهمهم فهم ظاهري يقف عند عتبة المعنى الأوّل للنصّ، في حين أنّ طه فهمه فهمًا عرفانيًا يتجاوز المعنى الظاهري إلى "المعنى الخفي"، فيلجّ إلى باطن النص ليبلغ "معنى المعنى".

لم يكتفِ طه بدحض أقوال مناوئه المدّعي الأوّل الذي رماه بالردّة في ما يتّصل بباب العبادات كالصلاة، وإنما يتجاوز إلى دحض أقواله وأقوال المدّعي الثاني معًا في باب المعاملات فيما يتعلّق بموضوعات المرأة ومقارنتها بمنزلة الرجل. ففيمَ تمثّل موقف المدّعي الثاني؟ وكيف تعامل طه مع حقّ المرأة؟ وكيف ساوى بينها وبين الرجل؟ وكيف جعل من الحريّة والمساواة الفرديّة عتبة لتحقيق العدالة الاجتماعيّة الشاملة؟

3.3. الحرية الفردية المطلقة بين الجنسين عتبة لتحقيق العدالة الاجتماعية الشاملة

أحيا طه المعنى في الدين بمراجعة تصوّرات المتقدّمين للآي القرآني "لا إكراه في الدين" فقد تغاضوا عنه ولم يقرؤوه، فقرأه، واعتبره خطابًا متعلّقًا بحريّة المعتقد. ودحض تمثّل خصومه لهذه الحريّة، لكونهم لم يعوا وعيه بالحريّة. ولم يكتفِ بالوعي بمفهوم الحريّة الفردية المطلقة في باب المعتقد، بل سحبه إلى موضوعات المرأة، فقال بضرورة المساواة بينها وبين الرجل. ففرض أن تُعامل معاملة القاصر "العدل هو وضع الأشياء في مواضعها... العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه... فليس من العدل معاملة الرشيد معاملة القاصر، فإنّه يستحقّ أفضل منها"[91]. يرى طه ضرورة أن تُعامل المرأة معاملة الرشيد فشأنها شأن الرجل، ذلك أنّ التمييز الجنسي بينهما عامله زمنيّ. فكلاهما بلغا حالة النضج والرشد، فلا داعي إلى أن تُعامل معاملة القاصر، فذاك حالها في تشريع العهد المدني المؤقّت في القرن السابع، أما اليوم في القرن العشرين فيُبطل العمل به، ذلك أنّ ماهية المرأة الرشيد تتماهى مع ماهية الرجل فكلاهما إنسان. فـ"الصيرورة المحتومة من القصور إلى الرشد إنّما تنفذ في الزمن، وبنفاذها يقع ما يسمّى بحكم الوقت. فللقرن السابع حكم وقت، هو الذي يجعل العدل بين الرجال والنساء على الصورة التي جاءت بها شريعة الله. وللقرن العشرين حكم وقت، يجعل صورة العدل في القرن السابع ظلمًا يبرأ الله منه... وتنقل صورة العدل إلى المستوى الجديد الذي ضمنه دين الله، حين قصرت عنه شريعة الله للقرن السابع، نزولًا على مقتضى الحكمة التي أقام الله عليها حكم الوقت"[92]، وإنّ القول بتماثل منزلة المرأة بمنزلة الرجل من حيث الماهية تصوُّر مألوف في الأدبيات الصوفيّة، فابن عربي وضع "الرجل في مقابل المرأة ولكنّه تقابل صفاتي مرتّبيّ لا تقابل جنسيّ. فالرجل هو من حصل صفة الرجولة، وتحقّق بمقامها ومرتبتها (الظهور بصورة الحقّ، التّصرف، الفعل، العدل...) ذكرًا كان أم أنثى..."[93] وقوله:

إنَّـا إنَـــاثٌ لِـــا فِـينَـا يُـولِّـــدُه
فلنحمدِ الله مَا فِي الكونِ من رَجُلِ
إنَّ الرجَالَ الَّذِين العرفُ عَيَّنَهُم
هُمُ الإنَاثُ وَهُم سُؤلِي وَهُم أمَلِي[94]

وبالتالي يوضّح محمود طه أنّ كينونة الإنسان واحدة تشمل الذكر والأنثى لا الذكر فحسب، فالأنثى "هي النفس الكليّة، ومن حيث كونها النفس الكليّة فهي أوّل النفوس. وكلّ أوّل يسري في كلّ ما يتكوّن بعده، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكليّة السارية في النفوس الجزئيّة والظاهرة صفاتها بوضوح في النساء، ومن حيث أنّ المرأة هي النّفس الكليّة، إذن هي اللّوح المحفوظ الّذي يمدّه القلم الأعلى (آدم ـ الرجل)"[95].

إنّ وعي طه بحقّ المرأة وحريّتها كشف عن وعيه بالسيرورة التاريخيّة لتطوُّر المجتمع. فرأى أنّ عدم المساواة بين الرجال والنساء ليس أصلًا في الإسلام، وتعدّد الزوجات ليس أصلًا في الإسلام، والقول بـ "للذكر مثل حظّ الأنثيين" في الميراث ليس أصلًا في الإسلام، فسقط في مأزق بينه وبين معارضيه نتيجة لسوء الفهم. ويظهر ذلك في قول المدّعي الأوّل في المحكمة: "يقول في صحيفة الرأي

العام... وكرّرها في عدّة صُحف في النشرات التي يوزّعها. يقول بالحرف الواحد "نجد أنَّ حظ المرأة في تشريع الإسلام الذي بين أيدينا حظّ مبخوس، فهي على النصف من الرجل في الشهادة... وعلى النصف منه في الميراث، وعلى الربع منه في الزواج...". هذا ما قاله المدّعي الشيخ الأمين داود ثمّ ذهب يتّهمني بقوله: نسب المولى سبحانه وتعالى إلى عدم العدل في كلّ واحدة من هذه الآيات، وفي كلّ آية من الآيات الثلاث ردّة قائمة بذاتها وهي أخبث أنواع الردّة[96]. يُبيِّن طه بطلان ما قاله المدّعي الأوّل ذلك أنّه ادعاء مأتاه سوء الفهم الناتج عن عدم استيعاب لغته التي يُفكِّر بها ويُعبِّر من خلالها عن معارفه. فاللغة "عنصر من عناصر المعرفة، وتنبثق شرطيّتها الجدليّة من الموضوع نفسه الذي يتّجه إلى فعل المعرفة"[97]. وبالتالي سوء الفهم لا ينتج عن الاختلاف اللغوي فحسب بل الاختلاف المعرفيّ والفكريّ الذي يتمّ عبر اللغة. فمستوى فهم الخصم دون مستوى طه، فهو "سطحيّ" يقف عند "المظهر الحسيّ"[98] للمعرفة واللغة، فينقل قول طه نقلًا تنعدم فيه الأمانة لعجزه عن الولوج إلى "التفكير الصامت"[99] الذي تحاور من خلاله طه مع ذاته لحظة التماهي بين المثالي والواقعي، فكشف عن "المعنى الخفيّ" واعتبر أنَّ "الطريق الذي لامس أرض الناس، حيث قامت الشريعة لتنظيم حياة الأفراد، من رجال ونساء، تنظيمًا يوفق توفيقًا دقيقًا، ومتساويًا بين حاجة الفرد من رجل، وامرأة، إلى الحرية الفردية المطلقة..."[100] فأنتج فكرته بلغته الخاصة، وهي لغة ذوقيّة مبهمة للخصوم، متّصلة بالمثل الذي عدل بين الجنسين "إِنَّا خَلَقْنَاكُم من ذَكَرٍ وَأُنثَى"[101] فمن خلال هذا الآي، نفهم أنَّ الخطاب القرآني جعل "حظّ المرأة من المسؤوليّة الفرديّة مساويًا لحظ الرجل مساواة مطلقة، نجد أنَّ حظّها في تشريع الإسلام مبخوس، فهي على النصف منه في الشهادة، وعلى النصف منه في الميراث وعلى الربع منه في الزواج... هنا تبرز عوامل التاريخ الموروث، من سوالف الحقب... فقد عاشت البشرية حينًا من الدهر تحت قانون الغابة حيث القوّة هي التي تصنع الحقوق... فإنَّ الفضيلة لشدّة الأسر وقوّة العضلات وليس للمرأة هنا كبير حظ... فقد كانت تمثّل عبئًا ثقيلًا ينوء به ذووها من الرجال حين يطعمونها من ألم الجوع، وحين يصونونها من عار السبيّ..."[102].

إذن، يعود طه إلى عامل التاريخ مجدّدًا، ذلك أنَّ التطورات التي وصل إليها المجتمع الحديث فرضت منطق القانون ولغته الدستوريّة على منطق القوّة الذي فرض "القوامة"، فارتقت بالمرأة إلى المناصب الرفيعة، وبالتالي فإنَّ حقَّها من الحريّة يكون مكافئًا على مقدرتها لأداء هذا الواجب. "فإذا كانت تؤدّيه كما يؤديه الرجل فقد أصبح حقّها في الحريّة مكافئًا لحقّه فيها... ذلك لسبب واحد بسيط هو أنَّ واجبها قد كان مكافئًا لواجبه... تكافآ في الواجبات فأصبح، من مبادئ العدالة، أن يتكافآ في الحقوق... وللرجال عليهنّ درجة... لا تعني، بالطبع، أنَّ لمطلق رجل درجة على مطلق امرأة... وبهذا الفهم ينفتح طريق مساواة الرجال والنساء، في الحقوق والواجبات، في تشريعنا الإسلامي الجديد..."[103] نستنتج من هذا القول؛ رفض طه لثبات الفهم والمعنى في الخطاب القرآني، نظرًا لخضوع عمليّة التأويل إلى المتغيّر والمتحوّل المتحكّمان في سيرورة التاريخ البشري، لندرك أنَّ طه يتفاعل مع "الأفق التاريخيّ" بين النصّ القرآني ومحيطه الثقافي والاجتماعي، الذي دفعه إلى تقسيم النصّ القرآني إلى مكيّ ومدنيّ، فطوّعه إلى أفقه التأويليّ في القراءة وأفق الواقع الحيّ ومقتضياته أو ما عبَّر عنه غادامير بـ"إدماج الأفقين" ليتمكّن من إنتاج معنى جديد[104].

مثّلت التجربة التأويليّة لطه أنموذج الصراع التأويليّ "بين الفقه الرسميّ والفقه التجديديّ، بل بين الفقهاء والعُرفاء أيضًا، وقد لاحظنا في بلدان متعدّدة في العالم الإسلامي أنَّ نزاع الفقهاء والمتصوّفة حول فهم الدين وطريقة مقاربته أخذ أشكالًا مختلفة وجديدة، ولا سيّما فيما بات يُعرف في بعض الأوساط بظاهرة "عرفاء الحداثة"، وانطلاق التيّارات الحداثيّة التي تُنادي بالنزوع العرفانيّ، وتستعين بالتصوّف للمصالحة بين الإسلام والحداثة"[105].

أعاد طه الاعتبار إلى فردانيّة الشخص، لكن يجب الانتباه إلى أنّه لم يفصلها عن العدالة الاجتماعية الشاملة بل تسيّرا معًا، ذلك أنّه إذا اختلّ التوازن بينهما، تصبح الحريّة الفردية حينئذ أداة للإغفال والتخدير، حسب رأي علي شريعتي في كتابه النباهة والاستحمار "الحريّة الفرديّة أداة تخدير كبرى لإغفال الحريّة الاجتماعيّة، حيث النباهة الاجتماعيّة القضيّة ذات الأهميّة الكبرى..."، وهذا ما دفع طه إلى العمل على بناء تكامل وتداخل بين الحريّة الفردية المطلقة والعدالة الاجتماعية الشاملة فـ"الشريعتان متكاملتان متداخلتان ومؤثّرتان ومتأثّرتان ببعضهما على نحو ما تؤثّر الجماعة في الفرد وتتأثّر به"[106]. على هذا الأساس لا يرى طه فرقًا جوهريًّا بين علاقة الفرد بالجماعة، فـ"علاقة الفرد بالله يجب أن تتجلّى من خلال علاقة الفرد بالجماعة، إلا أنّهما ليسا مختلفين بالنوع بل بالمقدار، ومن الخطأ أن يتمّ فصلهما، بمعنى أنَّ علاقة الفرد بالله تنعكس على علاقته بالجماعة، وتشريع العبادات هو تشريع للمعاملات بمستوى رفيع، وتشريع المعاملات تشريع للعبادات في مستوى غليظ، إذ سمة الفرديّة في العبادات أظهر منها في المعاملات، فليس للعبادة قيمة إن لم تنعكس في المعاملة، ولهذا فالدين معاملة،

ووفقًا لذلك تكون حريّة الجماعة بمنزلة الشجرة، وحريّة الفرد بمنزلة الثمرة، فلم يُضحِ الإسلام بالفرد لصالح الجماعة، ولم يُضحِ بالجماعة لصالح الفرد...[107] والمقدرة على حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة..."[108]. نلاحظ أنَّ طه خلق تماسكًا بين "العالم الأصغر"[109] الشخصي للأفراد، و"العالم الأكبر"[110] للنظام الاجتماعي. وهنا، يمكننا القول إنَّ طه جعل من الدين آليّة لإنتاج القيم والأنماط التي تخلق تماسكًا اجتماعيًا بين الفرد المؤثّر والمتأثّر بالمجموعة والمتأثّرة به. "وهكذا يلتئم التماسك الاجتماعي ((Functional need of social integration، متطوّرًا عبر الأفراد، خاصيّات متناسقة ومتلائمة مع منطق النظام الاجتماعي (role-playing skills)[111]". (علم الاجتماع الديني، ص42).

إنَّ علاقة التأثير والتأثّر بين شريعة العبادات وشريعة المعاملات/ شريعة الفرد وشريعة المجتمع، بيّنت أنَّ تركيبة النظام الاجتماعي مركّبة يجري بداخلها بشكل متواصل تبادل مكثّف بين الفرد والمجموعة. فوجد طه في الدين وظيفة محوريّة باعتباره قانونًا اجتماعيًا يضمن انسجامًا اجتماعيًا. وهنا نلاحظ تجلّي النزعة الإحيائية للدين لدى طه. وبالتالي ندرك رغبته في تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة التي حثّ على ضرورة تجدّدها، وندرك موقفه من الماركسيّة والقول بمحدوديّتها باعتبارها ألغت الدين ووظيفته في التماسك الاجتماعيّ، فهذا ما دفعه إلى أن يُعيدَ قراءة الشريعة وردّ وظيفتها في تحقيق التماسك الاجتماعي وذلك في إطار علاقة التأثير والتأثّر بين الفرد والجماعة. وهنا يستحضر جدلية الجزء من الكلّ.

لئن اجتهد محمود محمد طه في إحياء المعنى في الدين بتجاوز القراءات الماضوية حتى يُبعث التشريع الإسلامي من مستوى الشريعة إلى الطريقة فالحقيقة، وليعيد بناء الإنسان والإنسانيّ من جديد، فإنّ خصومه صدّوا دعوته لإحياء المعنى في الدين ليحافظوا على منطقة الأمان التي يركنون إليها، ذلك أنَّ السياق التاريخيّ والثقافي العربي والإسلاميّ ظلّ راكدًا لعهود طويلة، وقد وصفه محمد عابد الجابري بحالة ركود العقل العربي في كتابه تكوين العقل العربي: "والحقّ إنَّ التاريخ الثقافي العربي السائد الآن، هو مجرّد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها، وفي حدود الإمكانات العلميّة والمنهجيّة التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجّهتهم، ممّا يجرّنا من دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل الحاضر مشغولًا بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته..."[112]. لقد أفرزت سيطرة الركود الفكري على المجالين العربي والإسلامي عدم الجرأة على تجاوز الفهم المألوف للدين الذي تُحدِّده السلطة السياسيّة فتعاضدها مؤسّسة التأويل الرسميّة، فيرسُما حدود أفق التأويل وتمنعا كلّ محاولة تأويليّة تتخطّى هذه الحدود، وهذا ما فعله طه. فلغة الإشارة تجاوزت المعاني المتّفق عليها من قبل أهل العبارة، فصادروا حقّه في التفكير ومشروعه الإحيائيّ واتّهموه بالردّة ثمّ حاكموه محاكمة صوريّة في عهد حكم جعفر النميري الذي أشرف نظامه على إعدامه.

4. في حدود إحياء المعنى في الدين

لئن تميَّز المشروع الإحيائي لمحمود محمد طه برؤيته النقديّة للفهم الماضوي للنصّ الديني كتابًا وسنّة حتى يبعث التشريع الإسلامي من مستوى الشريعة إلى الطريقة فالحقيقة، ليكون قاعدة مركزيّة لبناء نظام اجتماعي حديث يتماشى مع متطلّبات الواقع الحيّ للمسلمين، وليُعيد للدين معنى ودورًا في بناء حضارة عربيّة حديثة، فإنّ هذا المشروع الإحيائيّ له حدوده، وسنختزلها في النقاط التاليّة:

أوّلًا: التعويل على النصّ الديني كمصدر تشريعيّ وسياسيّ، مع العلم أنّه أكّد بلوغ المسلم المعاصر في القرن العشرين حالة النضج والرشد لتُرفع عنه الوصاية. ففي هذه الحال لم يعد الإنسان بحاجة إلى النصّ الدينيّ في المجال القانوني أو السياسيّ، فلا يمكن أن نجعل القرآن دستورًا قانونيًا يحكم الفرد والمجتمع، لأنَّ للقرآن دورًا أهم يضمن استمراريّته في الزمنكان من حيث مفهوم الدين الذي حدّده القرآن ذاته وهو الإيمان والفعل التعبّدي والأخلاق الكليّة، وبذلك تُلامس الفكرة الدينيّة الفكرة الأخلاقيّة، فتضيف للدين بعدًا حضاريًا إيتيقيًّا.

ثانيًا: تنزيل السنّة منزلة القرآن في العمليّة التأويليّة. وهنا يظهر إشكال في فهم طه، وهو إشكاليّة "مفهوم النص"، ذلك أنّه يرى في القرآن وحيًا وفي السنّة أيضًا. لذا، ينبغي الوقوف عند ثلاث قضايا مركزيّة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ألا وهي الوحي والقرآن والمصحف. فقضية الوحي الإلهي "مفهوم مركزيّ للنص عن ذاته... فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعًا بوصفه مفهومًا دالًا في الثقافة، سواء قبل تشكّل النص أو بعد تشكّله... الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك... فهو مفهوم يستوعب كلّ النصوص الدّالة على خطاب الله للبشر... وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في الخفاء... وإذا كانت الدلالة المركزيّة للوحي هي الإعلام، فإنّ شرط هذا الإعلام أن يكون خفيًّا سريًّا... إنَّ الوحي علاقة اتّصال بين طرفين تتضمّن إعلامًا - رسالة ـ خفيًّا سريًّا. وإذا

كان الإعلام لا يتحقّق... إلا من خلال شفرة خاصّة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمّنًا مفهوم الوحي، ولا بدَّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرة مشتركة بين المُرسِل والمتقبّل، أي بين طرفَي عمليّة الاتّصال والوحي"[113]. أمّا قضيّة القرآن المحمّدي، فيراها سعيد ناشيد "إنّ القرآن ترجمة بشرية للصور الوحيانيّة، التي لها مصدر إلهي وربّانيّ بالفعل، غير أنّها ترجمة أنجزها الرسول نفسه في خطاب وجّهه إلى الناس في تلك العصور القديمة الماضية وفق ثقافتهم وظروفهم ومدركاتهم..."[114].

ويرى ناشيد أنَّ قضيّة القرآن المحمّدي منفصلة عن الوحي الإلهي، والمقصود بالانفصال هو ذاك الفصل الذي حدّده نصر حامد أبو زيد. ففهمنا لمفهوم الوحي لدى أبي زيد هو شموله لكلّ خطاب أوحى به الله إلى البشر. بمعنى أنَّ الوحي يستدعي الأديان الأخرى التي حقّق دُعاتها تواصلًا مع الله. فشفرة عمليّة الاتّصال هذه هي التي يتحقق من خلالها مفهوم الوحي. لهذا عرَّف ناشيد القرآن بأنّه "خطاب لغوي قام به النبي القرشي للصور الوحيانيّة، خضع في كلّ صوره وأطواره للظروف الذاتيّة والموضوعيّة لشخصيّة الرسول عليه السلام. والمقصود بالظروف الذاتيّة، كلّ ما يتعلّق بمزاج وثقافة وشخصيّة وانفعالات الرسول، وهذا ما يُفسِّر التفاوت العاطفيّ والانفعاليّ والنفسي بين مختلف آيات وسور الخطاب القرآني. والمقصود بالظروف الموضوعيّة، كلّ ما يتعلّق عمومًا بأسباب النزول وسياق التنزيل وملابسات الأسئلة، والظروف الواقعيّة التاريخيّة، وهذا ما يُفسِّر اختلاف الأحوال وتضارب الأحكام واشتباه المعاني واحتمال الأوجه"[115].

ثمّ "أنَّ قضيّة المصحف العثماني، قضيّة منفصلة ومستقلّة في الزمان والأحوال، وفي المضامين والأشكال، عن قضيّة الوحي الربّاني... وعن قضيّة القرآن المحمّدي على وجه التحديد، وهي ثمرة اجتهاد تاريخيّ أنجزه المسلمون على مدى سنوات طويلة"[116].

نستنتج من الحدّ الثاني أنَّ طه لم يعِ هذا التمييز بين النصوص الدينيّة التي أثارت جدلًا في علوم القرآن. فطه اعتمد علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ، ولكنه لم يجتهد في قراء مفهوم النص قبل أن يُباشر في عمليّة الفهم والتأويل، بل أضاف إلى هذه النصوص "سنّة المعصوم" وجعلها نصًا وحيانيًّا، دون الوعي بالفترة البعديّة الفاصلة بين وفاة النبي محمد وتاريخ جمعها وتبويب موضوعاتها.

ثالثًا: التعويل على علوم السلف كالناسخ والمنسوخ والمكيّ والمدنيّ وأسباب النزول. فلئن تمكّن طه من إعادة إحياء المعنى في الدين من خلال آلية النسخ التي أبطلت الآي المدني اللاحق لتبعث الآي المكيّ السابق، ليحيي المعنى، فإنّ هذه الآلية مألوفة اعتمدها السابقون من أهل الحقيقة كابن عربي، لكن ابن عربي أثار إشكاليّة النسخ في فتوحاته ليس من داخل بنية النصّ القرآني بل من خارجه، أي من النصوص الدينيّة التوحيديّة السابقة للقرآن، أي أنَّ القرآن ناسخ للشرائع التي سبقته. ثمّ بالإمكان التخلّي عن علوم القرآن أثناء عمليّة الفهم والتأويل، فالأوّلون "عدُّوها من العلوم الثواني، أو لنقل، حسب تصنيف الغزالي (ت505هـ)، علوم القشر والصدف، التي يمكن الاستغناء عنها..."[117]. ومعناه، بالإمكان فهم النصّ الدينيّ وتأويله من داخل بنيته دون الحاجة إلى علوم القرآن.

رابعًا: ظاهرة التكرار، ذلك أنّه يتعامل مع فكرة ما فيكرّرها لمرات عديد في جلّ مصنّفاته، ويمكن أن نتّخذ مسألة الجبر والاختيار التي كرَّرها مرارًا. فقد ذكرها في كتابه "رسالة الصلاة"، وفي مؤلّفه "الرسالة الثانية من الإسلام، وفي مصنّفه "تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة"، وفي كتابه "لا إله إلا الله" وذكرها أيضًا في كُتيب "بيننا وبين محكمة الردة".

خامسًا: إشكالية حريّة المرأة، فلئن عبَّر عن إرادتها من إرادة الرجل وأنَّ كلا الإرادتين تخضعان للإرادة الإلهيّة القاهرة، فإنّه نزَّل الرجل إرادة الحريّة، ونزَّل المرأة إرادة الحياة، وهي الإرادة التي تتساوى فيها كلّ الكائنات الحيّة "وبما أنَّ الإرادتين تختلفان عن بعضهما البعض في الدرجة فقط، فإنّهما تعتبران منتميتين إلى نفس الاستمراريّة، حيث تكون إرادة الحياة، وبالتالي فهي تتوافق على التوالي مع الروح والنفس في المصطلحات النفسيّة التي يستخدمها الصوفيّون... حيث تتوافق إرادة الحريّة مع المبدأ الذكوريّ أو آدم القرآني، وتمثّل إرادة الحياة المبدأ الأنثوي أو زوجة آدم القرآنية"[118]. وبناءً عليه، ندرك أنَّ طه لم يَعْنِ المساواة التامة بين الجنسين، وإنّما عنى العدل، ذلك أنّه ميَّز مكانة الرجل عن المرأة، وقد أثّر ذلك في فهمه للآي القرآني "وللرجال عليهن درجة"، وهذا ما تبيّناه في قوله "وأمّا قوله "وللرجال عليهنّ درجة" فلا يعني أنَّ مطلق رجل أفضل من مطلق امرأة، وإنّما يعني على قمّة هرم الكمال البشريّ رجلًا تليه امرأة قرينته"[119]. ونفهم من قراءة طه للآي القرآني الآنف ذكره الاعتراف بقوامة الرجل على المرأة. لذا، المتأمّل في خطابه يدرك أنَّ طه يدعو إلى العدل بين الجنسين لا المساواة، ولهذا نلاحظ في مؤلّفه "تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة" تكرارًا لمفهوم العدل دون المساواة.

الخاتمة

نخلص، بناء على ما تطرَّقنا إليه في هذه الورقات البحثيّة، إلى أنَّ ثنائية "المعنى" و"اللّامعنى" تتّصل اتّصالًا وثيقًا بـ"الفهم" و"التأويل"، وهذا ما ميَّز مشروع طه برؤية

الإحيائيّة لـ"المعنى" في الدين، بدعوته إلى تجديد الفهم والتأويل في الإسلام، فسعى إلى تجاوز "اللامعنى" الكامن في البُنى التقليديّة التي اعتمدها السلف في فهم النصّ الديني في القرن السابع باعتبارها بُنى متكلّسة لم تعد قادرة على إحياء المعنى في الدين، ولا على استيعاب التطوّرات التي وصل إليها المجتمع المعاصر في القرن العشرين. فمكّنته القراءة العرفانيّة من إحياء "المعنى" في الدين، والتي فتحت له مجالًا أرحب لبناء فهم خاصّ لمفهوم الحريّة الفردية المطلقة ومفهوم العدالة الاجتماعيّة الشاملة. وقد استفز هذا الوعي الإحيائيّ الذهنيّة الأصوليّة، ذلك أنّها لم تع المعنى الحقيقيّ للخطاب القرآني ولا مشروع طه الإحيائيّ، لأنّه تجاوز حدود الأطر المسموح بها في التفكير التي رسمتها مؤسّسة التأويل الرسميّة، ممّا نتج عنه صراعًا تأويليًّا بين "التأويل الرسميّ" و"التأويل العرفاني الإحيائي" لطه، الذي دفع حياته ثمنًا في سبيله.

روضــة الدرواز

باحثة من تونس

الهوامش

(1) التوتر بين التطلعات العقلانية والمتطلبات التجريبية في فلسفة إدموند هوسرل (2/ 1)، ترجمة: أحمد رباص، حزيران/ يونيو 2018. https:// anfasse.org/labrosaurus/likelihead/7938_21175.xhtml

(2) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القراءة والتعليق محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي في القاهرة، ص262.

(3) نفسه، ص49-50.

(4) عبدالقاهر الجرجاني، نفسه، ص54.

(5) و (6) نفسه، ص52 - 53.

(7) يجب أن ننبّه إلى أنّ تشومسكي في المبادئ العامّة للنحو التوليديّ، دعا إلى التركيز على الأبعاد البنيوية للجمل دون يمنح للمعنى اهتمامًا، أي فصل النحو عن المعنى، وهذا يتناقض مع نظرية النظم للجرجاني، فالجرجاني شدّد على ربط اللفظ بالمعنى في نظريّته، فلا يمكن أن نضع نظامًا للقواعد دون اللجوء إلى المعنى. انظر إلى عنصر النحو والدلالة من كتاب البنى النحوية لنعوم تشومسكي حتى تبيّن نقد تشومسكي للغويين في مسألة ربط التركيب بالمعنى، ترجمة د. يؤيل يوسف عزيز، مراجعة مجيد الماشطة، الطبعة الأولى 1987، الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

(8) و (9) و (10) الحسين أخدوش، المعنى ومسألة تمثّل العالم: فيتغنيشتاين متوسّطًا فريجه وهيدغر، https://mana.net/17337/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2OudCA8ZXWy0YJNgJhwYLIQAsx9_3sE37BqDb2D2MPFAGN9rV3YjfR6To_aem_BPOtlXLy31BF7GH4QQOhgA

(11) لودفيغ فيتغنيشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبدالرزّاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2007، ص38.

(12) نفسه، ص50.

(13) نفسه، ص58.

(14) لودفيغ فيتغنيشتاين، نفسه، ص151.

(15) جون بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة نيكولا متيني، مراجعة عبدالعزيز العيّادي، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2009، ص562.

(16) و (17) نفسه، ص563.

(18) انظر كيف حلّل سارتر دافع الخوف من الموت جوعًا. "إذا قبلت راتبًا هزيلًا، فمن دون شك، بسبب الخوف ـ فالخوف هو دافع. لكنه خوف من الموت جوعًا، أي أنه ليس لهذا الخوف معنى إلا خارجًا عنه، في غاية مطروحة مثاليًا، وهي الحفاظ على الحياة التي أدرك أنها مهددة بالخطر. وكذلك لا يمكن فهم هذا الخوف إلا بالنسبة للقيمة التي أعطيها ضمنيًا لهذه الحياة، أي أنّ هذا الخوف يستند إلى ذلك النظام التراتبي لمواضيع مثالية هي القيم. هكذا، فإن ما هو عليه الدافع، يُعرف بواسطة مجموعة كائنات ليست موجودة، وبواسطة موجودات مثالية وبواسطة المستقبل. وكما أنّ إيضاح المستقبل يستدعي رجوعًا إلى الحاضر والماضي، كذلك، فإن مجموع مشاريعي يرجع إلى الوراء كي يمنح الدافع بنيته كدافع ولأنني حصرًا أفلت مما هو في-ذاته..."، ص563.

(19) و (20) سارتر، نفسه، ص564.

(21) إنّ المجال العربيّ والإسلاميّ كان تحت وطأة تركة الرجل المريض، فليس لهم من قوّة تحميهم من خطر الغزو الخارجيّ. فمثّل قدوم نابليون وجيشه حالة صدمة لدى العرب والمسلمين، فهي أخطر ما مرَّ عليهم، وهذا ما اعترف به نابليون نفسه أثناء حملته على مصر سنة ثمان وتسعين وسبعمائة وألف. وبالتالي كيف استقبل العرب والمسلمون هذه الصدمة؟ وكيف تعاملوا معها؟ فهل حافظوا على مرتكزاتهم الثقافية فكرية كانت أو دينيّة أو سياسيّة وآليّاتها أم سعوا إلى النهوض إلى بناء ما به يكون للعرب والمسلمين معنى وجوديًّا فيسهموا في بناء حضارة عربية حديثة؟ تمثّلت استجابتهم للصدمة بطرح السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان "لماذا تقدَّم الغرب وتأخّر المسلمون؟". فأجابت عن هذا الطرح ثلاثة اتّجاهات، فبيّنوا وسائلهم الإبستمولوجيّة منهجًا وعلومًا في فهم الواقع ومقاومة الغُزاة. فالاتّجاه الأوّل استجاب بغير وعي لهذه الصدمة، فصدّها بالعودة إلى الماضي، وهي استجابة سلفيّة مثّلها كلّ من الحركة الوهابيّة في السعوديّة، ثم الحركة المهديّة في السودان. ويمكن أن نذكر قصّة أحد قادة جيش المهدي في السودان وهو عبدالله التعايشي، الذي كان يغازل الجيش الإنكليزي في أواخر القرن التاسع عشر، فقد كان يقاتلهم، فكتب رسالة للملكة بريطانيا "اسلمي تسلمي فإذا أسلمت سنزوّجك عبدالله التعايشي إن قبلت طبعًا". هذا يُفسّر أنّه لم يتعامل بوعي مع اللحظة التاريخيّة. ففي حكم المماليك بالقاهرة قيل له إنّ جيش الاحتلال في قبرص، يعني قريب من الإسكندرية، ماذا قال له القائد المملوكي؟ وما الذي يعنينا؟ يعني لا يوجد وعي في التاريخ. (انظر إلى تعقيب قاسم المحبشي – أستاذ في الفلسفة بجامعة عدن باليمن ـ على محاضرة صابر مولاي أحمد "هل للدين دور في بناء حضارة عربية حديثة" يوم 27/ 11/ 2024 بالمعهد العالمي للتجديد العربي https: //www.facebook.com /share /v /1XNMveqiGA/)، إذن، هذا التيّار رأى في التقليد والعودة إلى السلف "معنى" ليتجاوز العرب والمسلمون حال التأخر، ولكنّ الوضع الفكري والسياسيّ بيّن عقم هذا التيّار، وهذا ما جعله تيّار "اللّامعنى" في التقليد. فتواصل هذا التيّار، في السودان مثلًا، في فترة حكم جعفر النميري مثّل "اللّامعنى" وذلك لإعدامه لصوت محمود محمد طه الذي سعى إلى البحث عن "المعنى" في الدين، وهذا يطرح بدوره إشكالية مفهومَي "الدين" و"التديّن". أمّا الاتّجاه الثاني، فهو الاتّجاه الذي لم يستطع أن يدير ظهره للدّين للأخذ بأسباب التقدّم، ذلك أنّ العرب والمسلمين لم يكن لديهم شيء يُفكّرون من خلاله إلا الدّين، وهذا ما دفع إلى بروز التيّار الإصلاحيّ، الذي سعى رواده إلى ضرورة إصلاح المنظومة الدينيّة، من قبيل؛ محمد عبده الذي أقرّ بفصل الدين عن السياسة، وجمال الدين الأفغاني والكواكبي... وغيرهم، فنادوا بمراجعة التراث ونقده، وبإعادة النظر في معانيه التي أكل عليها الدهر، لبناء "معنى تأويلي إصلاحي" يتماشى مع مستجّدات الواقع الذي فرضته صدمة الحداثة. أمّا الاتّجاه الثالث، وهو الاتّجاه العلماني الذي قاده كلّ من بطرس البستاني وفرح أنطوان وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين، فقد حاول هذا الاتّجاه الأخذ بشروط الحضارة الحديثة، ممّا دفع بمناوئيه إلى وسمه بالتغريب.

(22) و (23) معنى "إحياء" في المعاجم والأنطولوجيا العربية، ترجمة ومرادفات وتعريف ومصطلحات وأنواع ـ الأنطولوجيا العربية.

(24) ميَّز محمد عبده في تفسير المنار بين الدين والتديّن، فالدين في تصوّره هو الجوهر الإلهي الذي نزّله الله على نبيّه وحيًا في القرآن والسنّة، ليرشدوا الناس فتُهذّب النفوس ويصلح حال المجتمع خُلقًا وأخلاقًا، لذلك دعا إلى الفهم العقلاني للدين حتى لا يتناقض مع تطوّرات العصر التي يحيا داخلها المسلم منضو فيها. أمّا التديّن فهو الممارسة والتطبيق البشري لمبادئ وقيم الدين، لا وفق ما أتى به النص القرآني بل وفقًا للعادات والتقاليد العرفيّة للمجتمع.

(25) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط4، ص129.
(26) أدَّت الكتب والمنشورات التي كتبها طه حول الإسلام والدعوة إلى إعادة فهم نصّه المؤسِّس وهو القرآن، ومخالفة المقلّدين إلى اتهامه بالردة وإعدامه. ومن بين هذه الكتب التي أدَّت إلى حتفه؛ "رسالة الصلاة"، و"الرسالة الثانية في الإسلام"، وهذا وفقًا لما صرَّح به في كُتيِّب "بيننا وبين محكمة الردّة" لذا، ستكون مدوّنة البحث في هذا المقال مفتوحة، لانفتاح كُتيِّب "بيننا وبين محكمة الردّة" على مؤلّفات طه التي حُكِمَ بسببها.
(27) و (28) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص8.
(29) أتت لفظة الهيرمينوطيقا Hermeneutics من الفعل اليوناني Hermeneuein، ويعني "يُفسِّر"، ومن الاسم Hermeneia، ويعني "تفسير"، ويرتبط لفظ (hermenea)، من حيث الاشتقاق، باسم الإله هرمس (Hermes)، وسواء كان الاشتقاق ليس له أصلًا تاريخيًا، أو كان له أي أصل تاريخي، فإن دلالته تكمن في تحديد المهمة التي يقوم بها "الهرمانيوط" (hermeneut)، وتماهيها مع مهمة ذلك الإله؛ أي بوصفه رسولًا (angelos)، وخصوصًا كونه رسولًا بين الآلهة والبشر. ففي المعتقد اليوناني لا يُعدُّ هرمس إلهًا ولا بشرًا، بل روحًا ينقل رسالة الآلهة إلى البشر، كما ينقل أشياء معينة من البشر إلى الآلهة، وهذا ما يقصد بأن دلالة لفظ الهيرمينوطيقا تتماهى مع وظيفة هذا الرسول angelos، حيث إنه بمنزلة وسيط بين العوالم. وهذا ما يمكن أن يُقال عن الهيرمينوطيقا إنها القواعد المنهجية التي يمكن من خلالها صناعة مساحة مشتركة مع النص، تمكّن من وجود سبل إلى فهم ما به من معنى. والهيرمينوطيقا Hermeneutics لا تعني التفسير، بل هي ما يمكن أن نُطلق عليه قانون أو آلية التفسير أو منهج التفسير، أو كما يراها نصر حامد أبو زيد "هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص تاريخيًا، أم نصًّا دينيًا". والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها ـ من ثم ـ أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. انظر مقال: نشأة الهيرمينوطيقا بالفكر الغربي، للباحث المصري صبحي نايل في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ نشأة الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي.
(30) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة الأولى 2007، ص264.
(31) دومينيك مانغو؛ المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب؛ ترجمة عبدالقادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة صلاح الدين تاشريف؛ دار العربية للعلوم الناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، الطبعة الأولى، ص37.
(32) هانز جورج غادامير، نفسه، ص265.
(33) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص140.
(34) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص266.
(35) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص139.
(36) نفسه، ص135
(37) نفسه، ص138
(38) نفسه، 139.
(39) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص140.
(40) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، مؤلّف جماعي لكتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2002، ص701–702.
(41) نفسه، ص140.
(42) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص10.
(43) محمود محمد طه، رسالة الصلاة، الطبعة الخامسة، ص34–35.
(44) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص153.
(45) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2014، ص31–32.
(46) و (47) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص139.
(48) عبدالله العروي، مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012، ص16.
(49) نفسه، ص28.
(50) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الطبعة الثالثة 1989، ص17.
(51) نفسه، ص18.
(52) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، ص249.
(53) انظر إلى مفهوم "الحتميّة التاريخيّة": "كان هذا المفهوم القدري للحتمية التاريخية شائعًا في الفكر الشرقي القديم وفي الفكر اليوناني، ويستند إلى مقولة مركزية مؤداها أنَّ قوة خارجة عن العملية التاريخية نفسها تُجسِّد وتُحدِّد الأحداث في مسار لا قدرة للإنسان على تجنبه أو مقاومته، فما هو مقدَّر سيحدث مهما حاولنا منعه من الحدوث. وقد بدا هذا الادعاء لكثير من النقّاد غير منطقي. فالأحداث التاريخية هي، بمعنى من المعاني، ما يصنعه الإنسان نفسه، إذ من الصعب تصوُّر قيام ثورة من تلقاء نفسها دون أن يبادر الثوّار إلى إعلانها. ويردّ القدريون أو الحتميّون على هذا النقد بالقول إنَّ الحتمية تعني، في نظرهم، أنَّ بعض الأحداث ستقع حتمًا لا أنَّ كل شيء سيحدث بالضرورة. وبهذا المعنى، فإنَّ العديد من فلاسفة التاريخ هم قدريون، وذلك بسبب الدور الذي يخصصونه للإرادة الإلهية في أنظمتهم الفلسفية. ويحاول هؤلاء الفلاسفة أن يُعقلنوا تدخّل الإرادة الإلهية في أحداث التاريخ، وأحيانًا إضفاء طابع أخلاقي عليها، فيُطلقون تعبير العناية الإلهية على هذه الحتمية التاريخية، ويعملون جاهدين على إقامة شبه تطابق بين العناية الإلهية والقوانين التاريخية. الموسوعة السياسيّة لعبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ج2، ص159–161.
(54) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص100–101.
(55) Mahmud A. Muhammad, Quest for Divinity, A critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha, Syracuse University Press, First Edition 2007, p. 110-110.
(56) Ibid, p. 112.
(57) محمود محمد طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص109.
(58) حيدر حب الله، محمود محمد طه ومشروع الرسالة الثانية من الإسلام، تحرير وتقرير بقلم علي حمام، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام.
(59) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 115.
(60) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الآية 72 من سورة الأحزاب.
(61) و (62) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 116.
(63) محمود محمد طه، الرسالة الثانيّة في الإسلام، ص42.
(64) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، ص697.
(65) نفسه، ص41.
(66) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(67) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(68) الكهف 29.
(69) النحل 125.
(70) البقرة 256.
(71) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(72) و (73) و (74) نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، ص699.
(75) و(76) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص33.
(77) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى 2003، ص10–11.
(78) نفسه، ص14.
(79) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ص15.
(80) طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، ص13.
(81) محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ديسمبر 1968، ص16.
(82) نفسه، ص18.
(83) نفسه، ص6.
(84) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص506.
(85) نفسه، ص531.
(86) نفسه، ص506.
(87) محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ص7.
(88) و (89) نفسه، ص8.
(90) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص522.
(91) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص3.
(92) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص4.
(93) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1981؛ ص515.

(94) و (95) نفسه، ص145.
(96) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردة، ص11.
(97) و (98) و (99) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص533.
(100) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص15.
(101) الحجرات 18.
(102) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردّة، ص12.
(103) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص11-12.
(104) المقصود بإدماج الأفق؛ أفق النص وأفق القارئ. فأفق النص هو أفق الزمنكان الذي ينتمي إليه النص، وأفق القارئ هو الزمنكان الذي يتشكّل فيه وعيه الوجودي المختلف عن النص.
(105) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(105) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص16.
(106) حيدر حب الله، نفسه، محمود محمد طه ومشروع "الرسالة الثانية من الإسلام".
(107) محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص15.
(108) و (109) و (110) سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2011، ص42.
(111) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ج1، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.
(112) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص31-32.
(113) و (114) أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
(115) أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
(116) المنجي الأسود، القراءات علمًا من علوم القرآن، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017، ص9.
(117) Mohamed A. Mahmoud, Ibid, p. 117.
(118) محمود محمد طه، بيننا وبين محكمة الردّة، ص13.

المصادر:

- محمود محمد طه، السفر الأول من سلسلة بيننا وبين محكمة الردّة، ديسمبر 1968.

المراجع العربيّة:

الكتب:

- القرآن.
- المنجي الأسود، القراءات علمًا من علوم القرآن، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ج1، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1991.
- عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، القراءة والتعليق محمود محمد شاكر، الناشر مكتبة الخانجي في القاهرة، ص262.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1981.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002.
- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2014.
- سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى 2011.
- جون بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة نيكولا متيني، مراجعة عبدالعزيز العيّادي، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2009.
- محمود محمد طه: تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الطبعة الثالثة 1989.
- محمود محمد طه: رسالة الصلاة، الطبعة الخامسة.
- محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الثالثة 1969.
- عبدالله العروي، مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012.
- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة 1 2003.
- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه للألمانية جورج كتورة، الطبعة 1، 2007.
- لودفيغ فيتغنيشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبدالرزّاق بنور، المنظمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2007.
- دومينيك مانغو؛ المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب؛ ترجمة عبدالقادر المهيري وحمّادي صمّود، مراجعة صلاح الدين تاشريف، دار العربية للعلوم الناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، الطبعة الأولى.

- المقالات:

- أحمد ابراهيم الشريف، الحداثة والقرآن... كتاب عن فارق بين الوحي الإلهي والقرآن المحمّدي والمصحف العثماني لسعيد ناشيد.
- أحمد رباص، التوتر بين التطلعات العقلانية والمتطلبات التجريبية في فلسفة إدموند هوسرل (2/ 1)، حزيران/ يونيو 2018.
https: / /anfasse.org /labrosaurus /likelihead /7938_21175.xhtml
- حيدر حب الله، محمود محمد طه ومشروع الرسالة الثانية من الإسلام، تحرير وتقرير بقلم علي حمام.
- نور حمد، التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان: محمود محمد طه نموذجًا، مؤلّف جماعي لكتاب حقوق الإنسان في الفكر العربي، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى 2002.
- الحسين أخدوش، المعنى ومسألة تمثّل العالم: فيتغنيشتاين متوسّطا فريجه وهيدغر،
https://mana.net/17337/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR2OudCA8ZXWy0YJNgJhwYLIQAsx9_3sE37BqDb2D2MPFAGN9rV3YjfR6To_aem_BPOtlXLy31BF7GH4QQOhgA

الموسوعات:

- عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الثاني.
- معنى "إحياء" في المعاجم والأنطولوجيا العربية، ترجمة ومرادفات وتعريف ومصطلحات وأنواع - الأنطولوجيا العربية.

المراجع الأجنبيّة

Mahmud A. Muhammad, Quest for Divinity, A critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha, Syracuse University Press, First Edition..