

إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة

في فكر طه عبد الرحمن

الجزء الثاني: نقد الدعوى العلمانية



جميلة تِلوت^١

كاتبة وباحثة مغربية

٢٠١٤/١١/٢٦

مدخل

أفردت هذا المحور للنظر في نقد طه عبد الرحمن للدعوى العلمانية القائمة على الفصل بين الدين والسياسة، حيث عرض طه جملة من دعاوى العلمانية وعمل على تنفيذها وفق منهج جدلي يعرض الدعوى والرد عليهما، ليقوم بعد عملية النقد بعرض الأنموذج المقوم وهو "العمل التزكوي".

وينطلق طه في نقده من نظريته في الوجود الإنساني، حيث يرى أن جوهر إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، ليس "إرادة الفصل بين سبب العدل المتمثل في السياسة وسبب الظلم المتمثل في الدين"، وإنما هو إرادة الفصل بين الوجود المرئي، أي عالم الشهادة، للإنسان ووجوده غير المرئي، أي عالم الغيب، فيؤخذ بالأول وينسى الثاني.^٢

وفي "بؤس الدهرانية"^٣ بين طه سبب نقده للعلمانية، إذ يقول: "وقفنا طويلا عند فصل الحداثة للسياسة عن الدين في كتاب "روح الدين"؛ وما حملنا على ذلك إلا ما نشاهده لدى المثقفين من أمتنا من استغراق في تقليد الآخرين كبل عقولهم، وثبُّت عزائمهم، وقطع عنهم طريق الاجتهاد من حيث يظنون أنه حرَّ عقولهم، وشحذ عزائمهم وفتح لهم باب الإبداع، كما لو أن مكرا بعيدا أتاهم من حيث لا يدرون؛ فقد قلدوا "مفكري الحداثة" في فصلهم بين السياسة والدين لا يأتون فيه بأدنى دعوى أو دليل أو اعتراض أو

^١ من مؤلفاتها: مرتبة العفو: قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي، فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية، المنهجية والمذهبية: دراسة في المفهوم وأعمال أخرى. للتواصل: jamila.tilout19@gmail.com

^٢ - روح الدين، ٢٤.

^٣ - صدر هذا الكتاب بعد "روح الدين".



سؤال يندُّ عن دعاوى أو أدلة أو اعتراضات أو أسئلة هؤلاء المفكرين، حتى تحسب أن أسبابهم هي عين أسبابهم وظروفهم هي عين ظروفهم كأن عقولهم عُطِّلت وقلوبهم سُلبت وصحفهم طُويت".^٤

لذلك، فإن نقد طه ينطلق من الإطار المنهجي الواسع الذي بينته في الجزء الأول من الدراسة، وهو نظريته في الوجود الإنساني، والتي تقوم على تأكيد الصلة بين عالمي الغيب والشهادة، ولما كانت الدعوى العلمانية تفرق بين العالمين المذكورين، وجب بيان أوجه الخلل فيها.^٥

أولاً: مسلمات قبل مناقشة الدعوى:

- نقد طه للعلمانية مستمر لنقده للحدائثة في كتاباته التي سبقت "روح الدين"، خصوصاً كتاب "روح الحدائثة"، لأن الآليات المتوسل بها واحدة.^٦
- العلمانية ليست مرتبة واحدة، وإنما هي مراتب متعددة تختلف باختلاف التقديرات لمدى هذا الفصل وحدوده، فكان لها طرفان متباينان، أعلى وأدنى، وبينهما مراتب كثيرة يزيد أو ينقص تفاوتها؛ ولعل أخف أشكال العلمانية الغربية "العلمانية الأمريكية" ولذلك تسمى بـ "العلمانية الناعمة"؛ ولعل أشد هذه الأشكال "العلمانية الفرنسية" وتسمى أيضاً بـ "العلمانية الصلبة"، وقد أشار طه إلى هذه المسألة غير ما مرة في "روح الدين".
- "تعدد وجهات النظر العلماني" سيكون له أثر في النقد، حيث تفترق "العلمانيات" في مسائل كثيرة، لكن ذلك لا يعني غياب المشترك الفكري؛ حيث تتفق "العلمانيات" على دعوى الفصل بين الدين والسياسة، وهي الدعوى المركزية وإن اختلفت تنزيلاتها بحسب كل توجه علماني.

ثانياً: دراسة المفهوم: بين العلمانية والدُّنيانية

لا نجد في كتاب "روح الدين" وقفة مفهومية مع مصطلح "العلمانية"، لكن بالنظر إلى كتابات طه التي سبقت "روح الدين"، والمؤلفات التي تلتها "بؤس الدهرانية"، سنجد وقفة مفهومية جديدة بالذكر؛ ويرى د. طه أن تسمية "العلمانية" تبدو ملتبسة:

^٤ - بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٤، ٢٠-٢١.
^٥ - أحب أن أشير في هذا الصدد أني لا ألزم بالمنهج الذي سطره طه في عرضه ونقده، حيث أحاول تقريب الأفكار الكبرى بما يتلاءم وخصوصية الدراسة.

^٦ - حيث "إن من أبرز الآليات التي توسلت بها الحدائثة في إقامة مشروعها الدنيوي "آلية تفريق المجموع" أو قل "آلية فصل المتصل": ولما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بها يتخذ أشكالاً وأقذاراً متفاوتة، فقد انبرت الحدائثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال، لتعطل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تديراً وتقديراً". بؤس الدهرانية، ١١.

ف"العلمانية" (بكسر العين) تفيد أن الحداثة تتبع طريق العلم في كل شيء، هذا هو مفهومها في اللغة العربية، وهذا المدلول ليس هو المقصود، ولا يوجد في مقابلها الأجنبي على الإطلاق، لأن المراد في المصطلح الأجنبي هو "الاهتمام بأمور الدنيا دون الاهتمام بأمور الآخرة"؛

أما "العلمانية" (بفتح العين) فهي أيضا مبعث التشبه، لأن العلمانية مشتقة من العلم، والعلم هو العالم، ولفظ "العالم" يحمل معنى "العلامة"، والعلامة لا بد من أن تشير إلى صاحبها أو واضعها -وهو هنا الخالق سبحانه وتعالى- أي أنها تشير إلى دلالة غيبية، وهذا لا يمكن أن يقبل به الحداثيون في نسق عقيدتهم؛

ويرى طه عبد الرحمن أن التسمية الصحيحة لهذا المبدأ ليست "العلمانية" ولا "العلمانية"، وإنما هي "مبدأ الدنيوية"، أو "الدنيانية"، إذ يقضي بالتعلق بالدنيا والاهتمام بها وحدها دون الاهتمام بالآخرة^٧، ثم ما لبث طه أن طور استعمال مصطلح "الدنيانية" في كتابه "بؤس الدهرانية" ورأى أنه فصل للدين عن قطاعات الحياة؛ فالتفكير في الدنيا ينبغي أن يستقطب كل اهتمام الحداثي، ولا يهمله أمر الآخرة؛ بينما الاهتمام بالدنيا، بالنسبة للمسلم، هو مطية للاهتمام بالآخرة، بل إن اهتمامه بالآخرة هو خادم لحياته الدنيوية^٨، وإذ ذلك، تتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول، فتكون "العلمانية" (بفتح العين)، مثلا، هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، و"العلمانية" (بكسر العين) هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين^٩، لذلك، فحسب اصطلاح طه، فإن "الدنيانية" أعم من العلمانية، فكل علمانية دنيانية وليس العكس.

ثالثا: تاريخية الفصل^{١٠}:

من وجهة نظر د. طه، فإن الحداثة حاولت أن تحقق انفصالات محددة؛ وكان ذلك على مراحل:

- المرحلة الأولى؛ وفيها كان الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية مع العودة إلى الدين المسيحي، وهذا واضح في "ثورة الإصلاح الديني"، ف"البروتستانت" رجعوا إلى الدين المسيحي دون التوسط بالكنيسة، وتلّت ذلك جهود أخرى في هذا السياق مع "الأنكليكان" في إنجلترا.
- المرحلة الثانية؛ وتميزت بالانفصال عن المسيحية مع حفظ الصلة بمبدأ الدين، بمعنى أنهم قطعوا الصلة بالدين المسيحي، ولكن لم يقطعوا صلتهم بالدين كله، بدليل أنهم أرادوا وضع أديان من عندهم، فأنشأ المفكر الفرنسي "جان جاك روسو" دينا سماه بـ "الدين المدني"، وقال إنه يقوم

^٧ - الحوار أفقا للفكر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣، ص٩٨.

^٨ - المرجع السابق، ص٩٩.

^٩ - بؤس الدهرانية، ص١١.

^{١٠} - سأنتقل في هذا المقام مما قرره د. طه أساسا، وإن لم يشر إلى ذلك كثيرا في "روح الدين"، حيث تجاوز التركيز على السياق التاريخي، لكن هذا لا يمنع من جمع نصوصه من "كتابات الأخرى" بغية إكمال معالم أطروحة طه. ولزيد من التفصيل في هذه المسألة ينظر مثلا: الدين والعلمانية في سياق تاريخي (الجزء ١) لعزمي بشارة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، يناير ٢٠١٣.



على الإيمان بالله واليوم الآخر وخلود الروح؛ وكذلك أنشأ عالم الاجتماع الفرنسي "أوغست كونت" ما سماه بـ "الدين الوضعي"، واحتفظ في تشكيله ببنية الكنيسة دون عقيدتها...

- المرحلة الثالثة: وفيها كان الانفصال عن مبدأ الإيمان الديني مع حفظ الصلة بالأخلاق التي يتضمنها الدين، بدليل "الثورة الفرنسية" التي حافظت على المعاني الأخلاقية التي كان يدعو إليها الدين، وهي "الإخاء" -الذي هو موصول بمبدأ "المحبة" الذي يقول به المسيحيون- وكذلك "الحرية" والمساواة؛ فهذه المحاولات كلها تدل على أن الانفصال لم يحصل دفعة واحدة أولاً، بل حصل على التدرج، ولم يكن انفصالا كلياً، بل كان جزئياً.^{١١}

لكن، متى وضعنا في الاعتبار أن حياة الإنسان هي، في الواقع، كل متكامل يتداخل فيها عالم الغيب بعالم الشهادة، كما يقول طه، تبين أن الحدود التي أقامها مبدأ الفصل بين هذه المجالات لا يمكن أن تكون حدوداً حقيقية، وإنما لا تعدو أن تكون إجراءات صناعية تفيد في تدبير شؤون الحياة بحسب الحاجة؛ وأنه يجوز أن تتقلب مقتضياتها وكيفياتها بحسب تقلب ظروف الحياة في المجتمع، بحيث ما كان معدوداً من هذا المجال في ظرف معين قد يصبح معدوداً من مجال آخر في ظرف غيره، والعكس بالعكس؛ وحسبك دليلاً على ذلك اختلاف بلدان العالم الغربي في رسم الحدود بين الدين والسياسة؛ فـ "العلمانية الأمريكية" ترسم هذه الحدود على غير الوجه الذي ترسمها به "العلمانية الإنجليزية"، وبالأحرى "العلمانية الفرنسية" التي تعتبر أكثر العلمانيات حرصاً على الفصل بين هذين المجالين.^{١٢}

رابعاً: نقد الدعوى العلمانية:

وضع طه عبد الرحمن دعوى جامعة للدعوى التي انبنى عليه القول بالفصل بين الدين والسياسة، وهذه الدعوى تتضمن ثلاث مسائل كبرى:

أولاًها مسألة وضع القوانين ومشكلة القانون الإلهي لدى العلمانيين، والثانية مسألة الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي، وآخرها مسألة نفي التدبير عن الدين ونفي التعبد^{١٣} عن السياسة، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

١- دعوى وضع القوانين:

يربط د. طه هذه الدعوى مع ما ذكره "إيمانويل كانط" حين توهم التعارض بين "قانون الذات"، وهو القانون الذي يضعه المرء بنفسه لتدبير أمره، و"قانون الغير"، وهو القانون الذي يتلقاه المرء من

^{١١} - الحوار أفقا للفكر، ١٠١-١٠٢. وانظر كذلك روح الدين: ٢٠٢-٢٠٣.

^{١٢} - روح الدين، ٢٠٣.

^{١٣} - ويعرف د. طه التعبد بأنه ممارسة الذات لعبادة الحق أو الخلق، بدءاً بالذات وانتهاء بالمعاني. روح الدين، ٥١٢.



خارجه، بحيث يضعه من هو خارج الذات، لذلك صار القانون الإلهي "تشريعاً غيرياً" فهو تشريع من خارج الإنسان ومن فوقه، وصار السياسي "تشريعاً ذاتياً" لأنه من داخل الإنسان ومن لدنه.

وغدت الحدائثة التي تضع "العلمانية" قواعدها وترفع صرحها تُعَرِّفُ بكونها العمل بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي، لا سيما في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسة.

ثم يرد د. طه على هذه الدعوى بعد تفصيلها بأن القوانين تنقسم إلى "قوانين بشرية" و"قوانين إلهية"، ومهما دبر الإنسان فإنه يفزع إلى الله ملتصقاً منه الاطمئنان إلى تديره. والقانون الإلهي، بحكم إحاطته، يدبر الوجود الإنساني بما يخرج من واقع استلابه ويعيد إليه أصالة كنهه.^{١٤}

وهذا الجواب يستلزم تسليم الفاعل العلماني بوجود عالم الغيب أولاً، والإيمان بوجود قانون إلهي، أما من ينفي عالم الغيبيات فلن يقنعه هذا الجواب.

٢- دعوى الحدود بين العمل الديني والعمل السياسي:

يعرف طه العمل الديني بأنه تجليات إرادة الإنسان في نطاق الامتثال لإرادة الله، قياماً بواجب عبادته الذي هو الغاية من خلقه؛ ويحد العمل السياسي بكونه تجليات إرادة الإنسان في نطاق النهوض بشؤون الحياة، قياماً بواجب تديرها الذي هو الغاية من اجتماعه.^{١٥}

ومن آثار فصل العمل الديني عن العمل السياسي الإخلال بمبدأ "اختيار منهج التدبير"، وهو أحد ركائز أطروحة د. طه عبد الرحمن، ومن مقتضيات هذا المبدأ أن الدين يسع حياة الإنسان بكليتها، في حين تجعله الدعوى العلمانية محصوراً في جانب واحد، فتضييق بذلك على نطاق الدين ونطاق السياسة معاً؛ إذ ترى العلمانية أن الدين والسياسة ليسا مجالين مختلفين من مجالات النشاط الإنساني، وإنما هما منهجان متباينان لتدير هذه المجالات كلها، فيتعين الاختيار بين المنهجين لوجود التباين بينهما، ويتحدد هذا الاختيار بحسب الغاية التي يراد الوصول إليها؛ فإن كانت هي التعبد لله وحده، فالمنهج المختار هو الدين، وإن كانت هي التعبد لغير الله، فالمنهج المختار هو السياسة.^{١٦}

ومحل الإشكال في هذا الطرح صعوبة التعميم، حيث إن العلمانية علمانيات، ولا يمكن تعميم أن جميع الفاعلين العلمانيين يتعبدون لغير الله حين يختارون السياسة منهجاً في التدبير!

كما أن الكثير من الفاعلين لا يفترضون هذا التعارض بين الدين والسياسة، بل قد يتوسلون بالدين في عدد من النواحي التدبيرية، خصوصاً "العلمانية الناعمة".

^{١٤}- لمزيد من التفصيل ينظر: روح الدين، ٢٠٢. سؤال العمل، ص ٩٨.

^{١٥}- روح الدين، ٢٠٣.

^{١٦}- ينظر روح الدين، ٢٠٤.



ومن مظاهر تضيق الفصل العلماني على الوجود الإنساني خصوصية الدين وتعميم السياسة:

أ- خصوصية الدين؛ أي دخول العمل الديني في الدائرة الخاصة، والمقصود بالدائرة الخاصة كل ما يتصل بالحياة الشخصية للفرد الواحد لا يتعداه لغيره^{١٧}.

ويعرف العمل الديني في سياق هذه الخصوصية، بكونه "جملة عبادات تصل المؤمن بربه في سره"^{١٨}، وهذا التعريف يعرض جملة من الآفات، وهي:

• آفة اختزال الدين:

واتخذت أشكالاً متعددة، منها:

- اختزال الدين في العباديات:

أي انحصار الدين في شعائر خاصة، فيصير بذلك عملاً طقوسياً لا أثر له في الحياة العامة، وهذا اختزال صارخ للدين، في حين أن الفاعل الديني، كما يقول د. طه، لا تقف ممارسته الدينية مطلقاً عند حد إقامة رسوم العبادة، مستجيباً لحاجة روحية خاصة، بل تتعداها إلى الأبعاد الأخرى لحياته: الاجتماعية منها والتربوية والثقافية والاقتصادية والصحية.

- اختزال الدين في الروحانيات:

ومعناه انحصار الدين في الإيمان الداخلي؛ فيكون مجال الاشتغال الديني هو الروحانيات، وقد يستغنى فيها عن العبادات المقررة، ويكتفى بالتأملات المتكررة، ومنه نفهم الصيغة المشهورة (Believing without belonging)، وزعم بعضهم أنه يجوز انقطاع صلة الروحانية بالدين المنزل؛ فاشتغلوا بالكلام عن "روحانية بلا دين"، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا، وزعموا انقطاع صلة الروحانية بالله نفسه، فتفاخروا بـ"روحانية من غير الله"، سماها بعضهم "روحانية علمانية".

واختزال الدين في الروحانيات أسوأ من اختزاله في العباديات؛ إذ حصر الدين في الشعور الإيماني الباطن أشد تضيقاً على الوجود الإنساني من حصره في السلوك التعبدي الظاهر^{١٩}.

• آفة تحييد الدين:

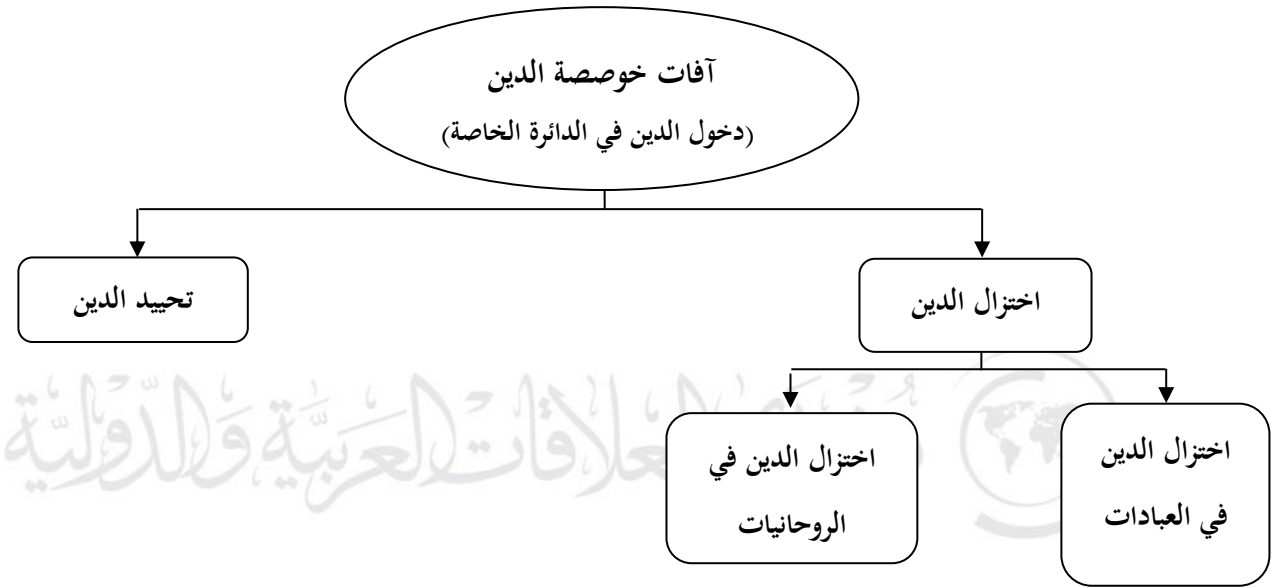
^{١٧} - ينظر روح الدين: ٢٠٤. وسؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ٢٣-٣٤.

^{١٨} - روح الدين، ٢٠٤.

^{١٩} - روح الدين، ٢٠٦.

تكمّن خطورة التحييد في أنه ينزع من الدين كل أسباب الفاعلية والإنتاجية داخل المحيط الاجتماعي، ويعزله عن معترك الحياة بالكلية، فيسعى إلى أن يقطع الأسباب الروحية التي تيسر عمل الفاعل الديني في العالم المرئي ببدنه وروحه، وفي إخضاع الدين للتحديد قضاء على قوة التشهيد، أي تنزيل العالم الغيبي على العالم المرئي^{٢٠}.

لذلك، فليس الأصل في الدين، كما يقول د.طه، لزوم دائرة الخصوص، كما رسخت العلمانية، وإنما، هو لزوم دائرة العموم، فيكون الدين أولى بالوجود في الدائرة العامة من غيره^{٢١}.



ب- تعميم السياسة:

والمقصود بذلك دخول العمل السياسي في الدائرة العامة، وهي كل ما يتصل بتدبير الحياة التي تعم كل الأفراد في مجتمع معين؛ ويدعي العلمانيون أن العمل السياسي لا يتدخل في الحياة الروحية للمواطنين، حفظاً لحريتهم في الاعتقاد الديني ومراعاة لاستقلالهم الأخلاقي.

ويرد د.طه على هذه الدعوى بأن التدبير السياسي له آثار مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو خفية في الحياة الشخصية للمواطنين، وبيان ذلك أن الدولة العلمانية لا يمكنها أن تتحرر من كل خيار عقدي، فكما أن للأفراد معتقداتهم وقناعاتهم الخاصة، فكذلك للدولة معتقدها وقناعاتها، بدءاً بالمعتقد العلماني، وانتهاءً بالقناعة السياسية.

^{٢٠}- المرجع نفسه.

^{٢١}- ينظرواح الدين، ٢٠٨.



فالعلمانية معتقد صريح، كما يقول د.طه، لأن المعتقد هو ما كان ثمرة قرار مختار يقطع كل منازعة بشأنه، وحتى إذا سلمنا بأن معنى "العلمانية" هو بالذات تجاوز الاعتقادات الخاصة كـ"الإيمان بالله"، فلا مفر لها من أن تعتقد، بدورها، صحة هذا التجاوز المتعلق بما هو غير مرئي. فالمعتقد العلماني معتقد تديري يتعبد به لذات غير ذات الله؛ ولما كان لا يُعبد من دون الله إلا الطاغوت، وجب أن يكون صاحب هذا المعتقد، حين يطغى ويستغنى، متعبدا للطاغوت.

وإذا كان المعتقد العلماني يخص الدولة ذاتها، سواء أقرت به أم لم تقربه، فإنه يضيق فسحة الوجود على المواطن الذي لا يسلم بهذا المعتقد، أو يأخذ به وهو لا يعلم، فيحجب عنه إمكانات الانطلاق في فضاء أوسع من فضاء العالم المرئي.^{٢٢}

وهنا نتساءل مع د.طه عن مفهوم "المعتقد"، وهل يمكن تعميم هذه الدعوى في جميع أشكال العلمانية خصوصا إذا استحضرننا أن العلمانية علمانيات؟

ومن مظاهر تدخل الدولة في الحياة الروحية للمواطنين تدخل الدولة العلمانية في معتقدات المواطنين، بحيث تراقب جوانب من حياة الأفراد، ولا أدل على ذلك من القوانين الفرنسية المتعلقة بمنع ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية والأمكنة العمومية.

لكن أشير في هذا الصدد إلى أن التضييق يختلف قوة وضعفا بحسب نوع العلمانية، فالعلمانية الناعمة" شأن علمانية أمريكا، أقل تدخلا من "العلمانية الصلبة" كعلمانية فرنسا، حيث يزداد التدخل شراسة وتحكما.

ومما يفند دعوى "تعميم السياسة" أيضا تأثير معتقدات المسؤولين في الدولة العلمانية؛ فلئن كانت الدولة عبارة عن مؤسسات عامة، يبقى القائمون أفرادا مخصوصين، يحملون معتقدات وقناعات تختلف باختلافهم؛ ولا يتصور أن يتجرد هؤلاء كليا من هذه المعتقدات خلال أداء مهامهم، وعلى فرض حمل هذا المسؤول اقتناعات مخالفة لاقتناعات الدولة، فلا يمكّنه من القدرة على المقاومة الروحية التي تمنح المسؤول قسطا من التدين، ولا غرابة أن يأتي هؤلاء أعمالا وتصرفات قد لا يخالف ظاهرها الدين، ولكن باطنها يخالفه قطعاً، لأن القصد منها ليس التشهيد الروحي، وإنما التغييب المادي.^{٢٣}

فيتضح أن الفصل الذي يقيمه مبدأ "اختيار منهج التدبير بين الدين والسياسة"، وهو المبدأ الذي أسسه طه، يختلف جذريا عن الفصل الذي تقره دعوى العلمانية، إذ هذا المبدأ يجعل التدبير الديني يسع حياة الإنسان بكليتها، في حين تجعله هذه الدعوى محصورا في جانب واحد من جوانبها؛ كما أنه يجعل

^{٢٢}- روح الدين، ٢٠٩.

^{٢٣}- ينظر روح الدين، ٢١١-٢١٢.



التدبير السياسي يسع جميع مجالات الحياة، في حين تجعله هي محصورا في جانب محدد من هذه الجوانب. وهذا ما سماه د. طه بأفة التضييق بسبب الفصل العلماني.^{٢٤}

٣- دعوى التدبير في الدين والتعبد في السياسة:

لقد رأى العلمانيون أن التفريق بين دائرتي الدين والسياسة لا يرتبط بأسباب تاريخية ترجع إلى الصراع المعلوم بين الكنيسة والدولة فقط، بل إنه، يرتبط بأسباب منهجية، إذ إن هاتين الدائرتين، أي الدين والسياسة، لا تختلفان اختلاف النوعين المتكاملين شأن الاختلاف بين "دائرة القانون" و"دائرة الاقتصاد"، وإنما اختلاف الجنسين المتعارضين بحيث يتعذر اجتماعهما في شيء واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يختلف منهجهما، لا اختلاف التكامل، وإنما اختلاف التباين، بحيث لا يصح اجتماعهما أبدا، بله نقله أحدهما إلى الآخر.^{٢٥}

ومن مستلزمات هذا الادعاء ألا يوجد تعبد في السياسة كما لا يوجد تدبير في الدين.

أ- الاعتراض على دعوى أنه لا تدبير في الدين:

يذهب العلمانيون إلى إسناد التدبير للدولة، لأنه اقترن قيام الدولة بالتسيد المشروع على المواطنين وبالاستئثار بممارسة القوة عليهم عند الاقتضاء؛ والصواب أن الدولة تعد مؤسسة متأخرة جدا في تاريخ المجتمعات، في حين أن التدبير رافق الاجتماع البشري، بل رافق الفرد الواحد، لذلك كان التدبير على أضرب؛ التدبير الذي تقوم به الدولة، والتدبير الذي يقوم به المجتمع، والتدبير الذي يقوم به الفرد.

• تدبير الدولة للدين:

إذا كان التدبير هو إدارة التنازع بين المواطنين لزم أن يكون تدبير الدولة في الدين هو إدارة التنازع في القضايا الدينية، والواقع أن الدولة العلمانية لا تدير نقاشات أو مناظرات دينية بين المواطنين قصد التواصل إلى اتفاقهم أو توافقهم أو قصد تقرير رأي الأغلبية في القضايا المطروحة كما تفعل في النزاعات المتعلقة بالقضايا السياسية.^{٢٦}

كما أن حقيقة الدين، كما يقول د. طه، لا تنحصر، كما يتوهم بعض المستأثرين بالدين، في إتيان بعض رسوم العبادات وإصدار بعض الفتاوى، وإنما في إحياء الروح التي بها حياة كل مدارك الإنسان، بدءا بالعقل، وانتهاء بالحس، فما توسع العقل إلا من التشعب بمعاني الدين! وما تطف الحس إلا من التحقق

^{٢٤}- روح الدين، ٢٠٤.

^{٢٥}- ينظر: روح الدين، ٢١٤.

^{٢٦}- روح الدين، ٢١٤-٢١٥.



بأخلاق الدين!^{٢٧} وهذا مباين لبعض التصورات العلمانية للدين التي تحصره في جملة قيم أخلاقية ومعان روحية.

وعليه، فالدولة العلمانية تتدخل في الدين مهما ادعت التزام الحياد، حيث إنها لا تتردد في التدخل في القضايا الدينية واستصدار قوانين وقرارات تضيق على المتدينين من مواطنيها متى قدرت أن أعمالهم تضر بمعتقداتها العلماني، بل تضر بالمعتقدات التاريخية التي تزعم أنها خرجت منها بالكلية؛^{٢٨} لذلك فإذا كانت الدولة العلمانية لا تدبر النزاعات الدينية علنا، فإنها لا تنفك تتدخل فيها بوجه أو بآخر، ثم إنه لو لم تكن تعتبر هذه النزاعات شأنا عاما، لما أقدمت على هذا العمل.

• تدير المجتمع للدين:

ويمكن وسمه بـ "التدبير الاجتماعي"، ويتولى هذا التدبير عموم المواطنين بأنفسهم في سياق اجتهاداتهم للجمع بين الانتماء إلى الجماعة الواحدة وممارسة الحرية الكاملة، فيفتح فضاء مشترك تتداعى فيه هذه المبادرات والأفعال، ويتجاوز بعضها بعضا. فكان التدبير الاجتماعي يتعامل مع تعدد المواطنين بما يحفظ اختلاف تصرفاتهم الحرة، كما أن هذا التدبير يرتقي على تدبير الدولة من جهة أن المصالح التي يراها هي مصالح متعددة إلى العالم الغيبي خلاف المصالح العلمانية القاصرة على العالم المرنى، لذلك كان التدبير الاجتماعي لا يسقط من الاعتبار القيم الدينية والمعايير الأخلاقية في ابتغاء مصالح المتنازعين.^{٢٩} وتدبير المجتمع هو الأصل، لأن الدولة شكلا تنظيميا وجدت متأخرة، فيلزم أن التدبير قد اتخذ شكله الأول وتقررت عناصره الأولى في نطاق المجتمع، ثم انتقلت هذه العناصر التديرية الأولى إلى الدولة.^{٣٠}

• تدير الفرد للدين:

وهذا الشكل التديرية يقبله العلماني، لأنه يبقي الدين في نطاق الفرد، لكنه لا يقبل أن يرقى هذا التدبير الفردي إلى رتبة الدولة، لأنه بنى رأيه على أن التدبير الحقيقي يدور مع الجمع أو الجماعة وجودا وعدما.^{٣١}

والحال أن تدبير الفرد للدين يرد المعاملات بين المواطنين إلى أصولها الروحية، مرتقيا بها إلى درجة أن يجعل وجود الفاعلين يبلغ غاية الانفساح في عالم أو عوالم حجبت عن الأبصار، ولكن كشفت للبصائر.^{٣٢}

^{٢٧}- المرجع السابق، ٢١٦.

^{٢٨}- المرجع نفسه، ٢١٨.

^{٢٩}- ينظر: روح الدين، ٢٢١.

^{٣٠}- المرجع السابق، ٢٢٢.

^{٣١}- المرجع نفسه، ٢٢٢.



فيتميز تدير الفرد والمجتمع بكونهما أضربا من التدير الطوعي، ويتفرد تدير الدولة في هذا النسق بأنه تدير قهري.

وخلصه المقال، إن الدعوى العلمانية القائلة بتفرد السياسة بالتدير معارضة ل"مبدأ اختيار منهج التدير"، فهي تحرم الفاعل الديني من حق تدير حياته في كليتها بغير تديرها، مع وجود يقينه المبني على البرهان والوجدان بأن تديره يفتح له من العوالم ما لا يفتح له التدير العلماني.^{٣٣}

والمقترح الذي يقدمه الدكتور طه أن يحل التدير الاجتماعي والتدير الفردي محل التدير السياسي، لأن تدير المجتمع للدين لا يقهره بالقوة على طريقة مخصوصة في العبد، لا قدرا ولا شكلا، وإنما ينشئ فضاء مشتركا بين الفاعلين تسوده المعاملات المبنية على القيم الأخلاقية، فتتطلع همهم إلى أن يتعدى وجودهم عالم المرثيات.

أما تدير الفرد للدين، فيرد هذه المعاملات إلى أصولها الروحية، مرتقيا بها إلى درجة أن يجعل وجود الفاعلين يبلغ غاية الانفساح في عالم أو عوالم حجبت عن الأبصار، ولكنها كشف للبصائر.^{٣٤}

ب- نقد دعوى أنه لا تعبد في السياسة:

ويستدلون على ذلك بأن السياسة لا مجال فيها لتقديس يشبه التقديس الديني، فكانت بذلك خالية من مظاهر التعبد.^{٣٥}

ونقد ذلك أن واقع الممارسة السياسية يكذب هذه الدعوى، والدعوى المضادة التي رفع لواءها د. طه هي أن التعبد في مجال السياسة يتخذ صورة "التعبد للسياسة".

والمقصود بهذا التعبير "التعبد للسياسة" أن ممارسة المواطن للسياسة كنشاط تدير أعلى يستحق إضفاء القداسة عليه، مع إظهاره لأشكال من الخدمة والتفاني تليق بجلال هذه الرتبة،^{٣٦} وإسناد القداسة للسياسة أو -تقديس السياسة - له بالغ الأثر في التضيق على الإنسان في وجوده؛ إذ يتطلب لزوم الإنسان عالما واحدا، وهو عالم الشهادة؛ وليس هذا فحسب، بل يقتضي منه أن يلزم أدنى العالمين، وهو العالم الذي يحتمل النقص، أي العالم المرئي، وهي المرثيات السياسية.^{٣٧}

^{٣٢} - روح الدين، ٢٢٥.

^{٣٣} - روح الدين، ٢٢٠.

^{٣٤} - روح الدين، ٢٢٥.

^{٣٥} - روح الدين، ٢٢٥.

^{٣٦} - روح الدين، ٢٢٥.

^{٣٧} - المرجع نفسه، ٢٢٦.

فيمكن القول إن آفة الفصل عند الدولة العلمانية التضييق؛ وقد ابتنت على مسلمات باطلة أدت إلى قصر وجود الإنسان على عوالم وهمية غير حقيقية إما بقطع الصلة بين العالمين: المرئي والغيبي، وإما بقلب مقاصدها.

سادسا: العمل التزكوي ونهاية التسيد^{٣٨}

بعد نقد أطاريح العلمانية، قام طه بعرض مقترح "العمل التزكوي"، حيث اعتبره الآلية الأنجع للخروج من التسيد، نظرا لأن الباعث الدفين الذي يحرك الفاعل السياسي في كل نشاطه ونضاله، حسب رأيه، هو "طلب التسيد على الناس" والذي سماه المتقدمون "حب الرئاسة"، وسماه المحدثون "حب السلطة"، فكل فاعل سياسي هو مشروع تسيدي^{٣٩}، حسب طه عبد الرحمن.

١- نقد التسيد المحكم:

قسم طه أشكال التسيد باعتبار الموقف من العالم غير المرئي إلى؛ التسيد المشتبه وهو الذي يقر بعالم الغيب، لكن يتشبه بكمالاته، وإلى التسيد المحكم، وهو الذي ينكر وجود عالم الغيب وينتحل بكمالاته، ومن أشكاله: تسيد الدولة، وتسيد الشعب، وتسيد الفرد.

- تسيد الدولة: من المنظرين لهذا الشكل "جان بودان Jean BODIN" و"توماس هوبز Thomas HOBBS"، ومعنى تسيد الدولة أن تستأثر بالقانون الوضعي، ويجعل رئيسها فوق القوانين المدنية. والدولة المتسيدة لا يحدها القانون الدستوري، ومن باب أولى أن لا يحدها القانون الطبيعي ولا القانون الإلهي، لثبوت علمانية الدولة الحديثة، فلا سلطة القانون، ولا سلطة الطبيعة، ولا سلطة الإله تعلق على سلطتها.^{٤٠}

- تسيد الشعب: يعد الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو Jean Jacques ROUSSEAU" أول من وضع الأسس النظرية لتسيد الشعب في كتابه "العقد الاجتماعي"، إذ نسب التسيد إلى ما أسماه بـ "الإرادة العامة" التي هي إرادة الشعب كله^{٤١}.
- تسيد الفرد: ليس المقصود هنا "تسيد الحاكم" وإنما تسيد "الفرد العادي"، ومن الاتجاهات التي نظرت لهذا تيار "الفوضوية" وأبرز منظرها "ماكس شتيرنر" و"الليبرالية" (أو باصطلاح طه "الحُرَّانية") ومن أبرز منظرها "موري روثبارد"^{٤٢}.

^{٣٨} - التسيد هو ممارسة الذات السيادة على الخلق، وهو ضد التعبد. روح الدين، ٥١٢.

^{٣٩} - روح الدين، ٢٣٩.

^{٤٠} - روح الدين، ٢٤١.

^{٤١} - روح الدين، ٢٤٢.

٢- ملاحظات عامة على أشكال التسيد:

يرى طه أن المنظرين للتسيد المحكم يقومون بـ "علمنة" المفاهيم اللاهوتية، اعتقاداً منهم بأن هذه العلمنة تخرجهم من دائرة التعامل مع الغيب، كما أن أشكال التسيد وإن اختلفت فيما بينها، يبقى أن الأصل فيها هو تسيد الفرد، فالأزمنة القديمة شهدت تسيد الأفراد، والأزمة الحديثة وإن عرفت تسيد المؤسسات، فإن هذه المؤسسات ما لبثت أن آلت إلى أيدي الأفراد، وتسيد الفرد تعبد للذات، وعلى قدر درجته في التغييب يكون التعبد، فإن أوغل فيه ألّه نفسه وأنزل نفسه رتبة التأله المتوحد، بحيث يصح أن نقول إن الحاكم المتسيد هو طاغوت نفسه قبل أن يكون طاغوتا لمحكوميته.^{٤٣}

ومن بين الإشكالات التي يثيرها نقد طه القول بإنكار العلمانية للعالم الغيبي، ثم الإقرار في مواضع أخرى بأن بعض المبادئ العلمانية مستمدة من الدين مما يثير السؤال عن حقيقة هذا الإنكار.

٢- طرق الخروج من التسيد:

تنقسم هذه الطرق إلى طرق "قولية" وطرق "عملية"؛ ولما كان الطريق القولي غير ناجع، فإن البديل الذي يقترحه طه سيكون آلية "العمل"، وتكون بالتزكية الروحية، أو "العمل التزكوي" وهو الاجتهاد في التعبد لله بالفرد الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد.^{٤٤}

وخصائص "العمل التزكوي"^{٤٥} هي أنه:

"عمل جذري"، فهو يتجاوز السطح إلى العمق، ويتجاوز باطن الفرد إلى باطن باطنه؛

عمل كلي لا جزئي، إذ يتسع ليشمل ذات الفرد كاملة غير منقوصة، فيجعلها تتداعى باليقظة والشعور؛

عمل تحويلي لا تغييري إذ يسعى إلى أن يحصل التبدل إلى الأحسن في الجوانب الجوهرية للسلوك البشري، فهو يرتقي بالفرد من حال إلى حال؛

عمل "تشويري لا تطويري"، إذ يقلب سلوكه رأساً على عقب؛

عمل "متصل لا منقطع" فليست له مدة زمنية محددة، فهو دائم بدوام الحياة، فالأصل في هذا العمل أن يصير صبغة للفرد لا تزول عنه^{٤٦}؛

^{٤٢} - يرجى النظر: روح الدين، ٢٤٣-٢٤٤-٢٤٥.

^{٤٣} - ينظر روح الدين: ٢٥١-٢٥٢-٢٥٣.

^{٤٤} - سؤال العمل، ص ١٦٠.

^{٤٥} - لمزيد من التفصيل ينظر: سؤال العمل: ص ١٥٩.

^{٤٦} - ينظر روح الدين، ٢٦٤ وما وراءها.



عمل "تدرجي لا طَفرِي"، إذ يبدأ تكليف الفرد بالقدر الذي تطيقه نفسه هذا إذا استأنست نفسه انتقل به إلى تعبدات أخرى حتى يرتقي درجة أعلى في مفارقة شهواته وردائله؛

عمل "سلمي لا عُنفِي" فهو لا يقهر الفرد بالقوة ولا يرغمه على ممارسة معينة، فالأصل فيه إرادة الفرد الدخول فيه عن طواعية.^{٤٧}

وبفضل اجتماع هذه الخواص السبع يصبح العمل التزكوي، كما يقول د.طه، قادرا على أن ينتزع حب التسيد من قلب الفرد، ويثبت في قلبه حب التعبد الذي يتوسل بالتدين، فهو، أي العمل التزكوي، يورث "حب التعبد" و"حب الإيمان" و"وازع الحياء". ثم يتوغل د. طه عبد الرحمن في المعاني الصوفية للعمل التزكوي، معتمدا في ذلك على كثير من مقالات "أهل التزكية"، ومستدلا بمقالات "ابن عربي"، فجعل العمل التزكوي ضربا من أضرب الاتصال بين المرئي والغيبى، وذلك بالشهود بعين الروح، مع نقد "للحلول والاتحاد" لأنها تقتضي "التحيز"^{٤٨}.

٣- الصفة الوجدانية للمقاومة التزكوية

يرى طه أن المقاومة التزكوية هي مقاومة بالوجدان، لا مقاومة "بالقوة أو السلطان"، أو مقاومة "بالبرهان"؛ لأن السلطان ينبي أصلا على استعمال القوة المادية والعنف البدني أو النفسي، والغرض من ذلك التسيد على الخلق، في حين أن العمل التزكوي ينبي على القوة الروحية والغرض منه التعبد للحق^{٤٩}، وتتخذ المقاومة بالسلطان صورا ثلاثة للوصول إلى الحكم وهي: الثورة والتمرد والانقلاب.

كما أن البرهان يبدو طريقا سلميا في المقاومة قد يسد مسد السلطان الذي يتخذ طريق العنف، لكن يرى د.طه أن البرهان هو امتداد للسلطان؛ ذلك أنه يستبدل بعنف السلاح عنف الكلام ويقصد هو الآخر التسيد على الخلق، ومن صور المقاومة بالبرهان الانتخاب، وينتقد طه أمر الانتخاب، معتبرا إياه أمرا عجبا! إذ يزعم أنه آلية تسلك إلى طلب القوة طريقا غير طريق القوة؛ والواقع أنه كثيرا ما يسبق بصراعات ونزاعات يغلب عليها العنف المعنوي كما قد يشوبه، يوم موعدة، العنف المادي، وغاية هذه الصراعات التسيد، ويتنافس المرشحون إليه ويتنازعون عليه، فأين هؤلاء من أهل التزكية الذي يحرصون على التغلغل في عملهم التعبدية الذي كله تحبب وتقرب، متبارين في كبح الشهوات، ومسارعين إلى الخيرات، ليس لهم من غاية إلا الدوام على هذا التنافس الروحي عينه، مع شهود ممن الحق سبحانه عليهم في تعاطي هذا التنافس الخالص والإقامة عليه دون سواه^{٥٠}.

^{٤٧} - ينظر روح الدين، ٢٦٧-٢٦٨. سؤال العمل، من ١٦٠ إلى ١٦٤.

^{٤٨} - لمزيد من التفصيل ينظر روح الدين، من ص ٢٧٦ إلى ص ٢٨٤.

^{٤٩} - ينظر: روح الدين، ٢٩٠.

^{٥٠} - لمزيد من التفصيل ينظر: روح الدين، ٢٩٢.



فكانت المقاومة التركوية، في نظر د. طه عبد الرحمن، مقاومة بالوجدان لأنها تتغيا التعبد للخالق، لذلك فالوجدان هو الأصل، والسلطان أو البرهان فرع، فكان الوجدان بذلك مستغنيا بنفسه، بخلاف السلطان أو البرهان لا يستغني بنفسه.

بالإضافة إلى أن المقاومة الوجدانية، على خلاف المقاومة السلطانية والبرهانية، هي مقاومة تدخل فيها ذات الإنسان بكليتها؛ فالتأثر على الظلم قد يقاوم بيده، منكرًا عمله بقلبه، كما أن المرشح للانتخابات قد يقاوم بلسانه، رياء أو طمعا، وفي الحالتين، فكل من التأثر والمرشح يقاوم ببعضه لا بكليته، في حين أن المتزكي إذا قاوم بوجدانه، فإن هذه المقاومة تستغرق ذاته كلها.^{٥١}

وتتخذ المقاومة بالوجدان صورة خاصة وسمها طه بـ "الإزعاج"^{٥٢}، والعمل الإزعاجي يبتغي إصلاح السلطة من داخلها، بحيث تتحسن أحوال الحكام وأخلاقهم، ولا يبتغي إسقاطهم أو احتلال مواقعهم، كما أن العمل الإزعاجي لا يسعى إلى تغيير الحاكم، وإنما إلى تغيير الإنسان.

ثم يخلص طه إلى أن الدور الذي يمكن أن ينهض به الإزعاج في الدولة الحديثة هو أن يخرجها من جمودها على التدبير الذي يحيط بكليّة المجتمع، مؤديا إلى مزيد الظلم، تغييبا وتعبيدا؛ ولا سبيل إلى إخراجها من هذا الجمود التدبيري إلا بأن يستعيد المجتمع حريته إلا بإحياء روح الإزعاج في الأفراد، هذه الروح التي تقضي بالصبر على العمل التزكوي والاستقلال به والإبداع فيه، كما تقضي بأن يتحمل كل فرد منهم واجبه الإزعاجي، زاهدا في السلطة لا يتحملها إلا تكليفا أو اضطرارا.^{٥٣}

ولما كان التسيد في الدولة الحديثة تسيدا محكما يهيمن على جزئيات المجتمع ويأسر قدرات العطاء فيه، صار دور الإزعاج الروحي هو أن يتولى تحرير المجتمع من الدولة لصالحهما معا؛ إذ أن تحرر المجتمع يجدد روحانية أفراده ويفجر طاقات الإبداع فيه، وأن الدولة تستفيد من هذا التجدد الروحي في الخروج من الجمود على تدبير بعينه قد يكون تدبيرا طاغوتيا، ضامنة بقاءها بفضل تغييرها المستمر لمنهجية التدبير؛ فإذن الإزعاج إلى العدل لا يبتغي هدم الدولة بوصفها مؤسسة تدبيرية، وإنما يبتغي أن تتخذ الدولة على التدريج وبحسب الظروف تدبيرا لا يتعبد فيه للخلق، وإنما يتعبد فيه للحق وحده.^{٥٤}

سابعاً: وقفة مع مقاربة طه عبد الرحمن:

^{٥١} - روح الدين، ٢٩٣ وما وراءها.

^{٥٢} - المرجع السابق، ٢٩٦.

^{٥٣} - المرجع نفسه، ٣١٤.

^{٥٤} - روح الدين، ص ٣١٤-٣١٥.



إن عرض نقد طه للعلمانية بله تحليله، من أصعب القضايا نظرا لتشعب القضايا المذكورة من جهة، والكثافة الدلالية والترابط المنطقي بين الأفكار، بحيث يصعب فصل بعض كلامه عن بعض، وهذه خاصية في تأليف طه عبد الرحمن عموما إذا يتهج في كتابته منهج الاستلزام المنطقي بين الأفكار.

ويظل أكبر إشكال يعترض نقد العلمانية صعوبة تعميم دعاوى "العلمانية"، حيث إن العلمانية "علمانيات"، وهذا التعدد من شأنه أن يكون له أثر على تعميم النقد.

لكن ما يمكن الوقوف عنده هو آلية "العمل التزكوي" الذي اقترحها د. طه لـلجم التسيد، وهي تنطلق من التحيز الصوفي لطفه عبد الرحمن^{٥٥}، حيث رفع الوجدان إلى أعلى المراتب واعتبره الأصل، وبخس شأن البرهان والقوة أو السلطان، وهذه من الإشكالات الكبرى لمقاربة طه، فسيطنته للمقاومة بالقوة والمقاومة بالبرهان، واعتبارهما آيتين للتسيد، لكي يرفع شأن المقاومة بالوجدان يجعله يخرج من المفاضلة المحمودة إلى المفاضلة السلبية، بإعلاء شأن الوجدان وبخس حق البرهان مثلا وآلياته المتمثلة في الانتخاب!

وهذه المفاضلة غير مسلمة، خصوصا في هذا المقام، لأن محل النقاش هو إشكالية الديني والسياسي، التي يختلط فيها المؤسسي بالمجتمعي بالفردى، لا التدبير الفردى وحده، ومنه كان من الضروري تفصيل النظر في المقاومة بالسلطان والبرهان، وعدم شيطنتهما باعتبارها تجليا من تجليات التسيد، حيث سيعتبر ذلك ضربا من التنظير الطوباوى الذي قد يؤسس لثقافة الانسحاب من تدبير الإنسان الدولة، ولا يستفيد من التراكمات المعرفية والعملية التي أفرزتها هذه الأشكال المقاومة، خصوصا أنه انتقد آلية عملية نحو آلية الانتخاب وكان نقده تزكويلا لا عمليا، بالتشكيك في نية المنتخبين، ولا أعرف ما البديل "العملي" الذي سيقدمه، حيث لا يكفي النقد الفلسفى في مثل هذه التدابير العملية!

وقد يفهم أن التركيز على "العمل التزكوي" يعتبر رد فعل على تضخم العمل السياسي، فقد أشغلت العلمانية، كما يقول د. طه، الناس بالعمل السياسي أكثر مما أشغلتهم بغيره من الأعمال الدنيوية^{٥٦}.

لكن يظل محل الإشكال في مقاربة طه أنها مبنية أساسا على صلاح الأفراد مما قد يثير السؤال عن نجاعتها المعرفية والعملية إذ يركز على الدينى ويفغل السياسي؛ كما أنه لا يتخيل أن يكون كل الأفراد على مستوى واحد من هذا العمل، بل لا يتصور أن يكون همهم مجتمعين الارتقاء في العمل التزكوي، ولو كان الأمر متحققا لتحقق أيام الرسالة، ووجود النبي صلى الله عليه وسلم بينهم، إذ كان في الناس عمررضي الله عنه، وكان عبد الله بن أبي بن سلول وكان يرى مسلما مثلهم، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق شأن سائر المسلمين.

^{٥٥} - للتأكد من هذه المسألة ينظر العمل الدينى وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع: الرباط، ط ١، ١٩٨٩، ص ٥-١٧ وما بعدها، ص ٢٠٠ وما بعدها.

^{٥٦} - لمزيد من التفصيل ينظر: سؤال العمل، ص ٣٣.

كما قرر طه هذا الكلام بناء على أن الأصل في التسيد هو تسيد الفرد، ويلزم منه أن الفرد إذا صلح صلحت المؤسسة، وإذا فسد فسدت المؤسسة، لكن طه أقر بنفسه أن الإنسان ولو كان متزكياً فإن تديره في إطار الدولة العلمانية يلبس لبوساً مادياً! فكيف يمكن أن يكون العمل التزكوي ناجعاً للمسؤول في الدولة الحديثة؟ وكيف يمكن التركيز على آليات تهذيب الفرد دون آليات ترويض المؤسسة والدولة؟

فالذي أراه، أنه يجب إبداع طرق لمحاسبة الإنسان أثناء قيامه بعمله التديري، خصوصاً إذا استحضرننا أن الخاصية اللصيقة بالإنسان هي النسيان، كما يقول د.طه، فقد ينسى هدفه وقصد خلقه، فمهما جاهد الإنسان ليرتقي في مدارج التزكية إلا أنه قد ينسى، ولا ضير في ذلك، وإلا ألّهنا الإنسان ونزهنناه عنه الخطأ فضلاً عن حظوظ النفس!

كما أن آثار تحديد طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة ليست قاصرة على الفرد، وإنما تتعداه إلى المجتمع والدولة.

ولا أقول هنا بعدم نجاعة العمل التزكوي فهو آلية تربوية تزكوية ناجعة للفرد، إلا أن د.طه نفسه أقر أنه على فرض حمل هذا المسؤول اقتناعات مخالفة لاقتناعات الدولة العلمانية، فلا يمكّنه من القدرة على المقاومة الروحية التي تحصل المسؤول قسطاً من التدين، لأن التغييب الذي تمارسه العلمانية قد يلبس أو يخفى عليه، فيشرك تدينه بالعلمنة فيقع في "العلمانية الغافلة"^{٥٧}، مما يستلزم اقتراح آليات نقدية أكثر فاعلية، حتى لا يظل النموذج المقترح أقرب للانسحاب منه إلى التفاعل.

^{٥٧} - ينظر روح الدين، ٢١١-٢١٢.