

## إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة

### في فكر طه عبد الرحمن

#### الجزء الثالث



#### جميلة تِلوت<sup>١</sup>

كاتبة وباحثة مغربية

٢٠١٥/٧/٢٦

#### مدخل: نقد دعوى الإسلاميين (الديانيين)<sup>٢</sup>:

بدأ د. طه نقده للتوجهات الإسلامية في العمل السياسي في بواكير كتبه "العمل الديني وتجديد العقل" رغبة منه في توجيه مسار "اليقظة الدينية" أو ما يسمى بـ "الصحة الإسلامية"، وحينها أسس دعائم مشروع التزكية الصوفية بالجمع بين التجربة الإيمانية الحية والاستناد على المناهج العقلية والمعايير العلمية، ثم ما لبث أن وجه سهام النقد لحركة "تسييس الدين" بتعبيره في كتابه "سؤال الأخلاق"<sup>٣</sup>، حيث رأى أن "تسييس الدين" مقاربٌ لمقتضى الثقافات الأجنبية العلمانية، لأنه يقتل في النفس القيم التي ترفع الهمة ويستبدل مكانها قيما مادية لا مطمع في الآخرة من ورائها، وفي هذه المرحلة، أي قبل أكثر من اثنتي عشرة سنة من تأليف كتاب "روح الدين"، أقر طه بأن اتجاه "تسييس الدين" يُضَيِّقُ أفقَ دعوة الإحياء الإسلامي بما لا

<sup>١</sup> من مؤلفاتها: مرتبة العفو: قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي، فقه التنزيل عند الإمام ابن تيمية، التصور القرآني للأسرة... jamila.tilout19@gmail.com

٢- والناظر للكتابات التراثية سيجد استعمالات للديانيين قريبة لاستعمال طه، حيث كان يطلق على الإسلاميين الديانيين؛ يقول أبو حيان التوحيدي: "وقد بلينا بهذا الدهر الخالي من الديانيين الذي يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم"، ويقصد بالديانيين أهل الإصلاح من ذوي العلم والمعرفة الدينية. الإمتاع والمؤانسة، تج: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٣، لكن سأستعمل في المقالة مصطلح "الإسلامي" بدل "الدياني" الذي استعمله طه عبد الرحمن نظرا لاتحاد المعنى ورفعاً للتشويش الذي يثيره استعمال مفهوم "الدياني"، والله أعلم.

٣- سؤال الأخلاق، ص ٧٨.



مزيد عليه، إن لم يخرج بها إلى نقيض مقصودها، ليقدر وقتها أن السياسة التي يجوز أن توافق الدين لا تكون إلا السياسة الأخلاقية لإصلاح فئات المجتمع، وليست السياسة الأخلاقية لحيازة السلطة<sup>٤</sup>.

لكن في "روح الدين" جاء نقده أكثر تفصيلاً خصوصاً بعد تطور حركات "الإسلام السياسي" بشقيها السني والشيعي، وتأسيسها نماذج معرفية ومؤسسات عملية على أرض الواقع، ولا يمكن فهم نقد طه للدعوى الإسلامية دون العروج على نهجه في نقد الدعوى العلمانية<sup>٥</sup>، والتي تقول بالفصل بين الدين والسياسة، وكذا أطروحته الائتمانية التي ختم بها كتابه "روح الدين".

وقد سبق معنا أن التصور الائتماني يقوم على أن الدين والسياسة طريقان متناظران في تدبير مختلف النشاطات، وقد أقام د. طه التقابل بين التدبير الديني والتدبير السياسي بناء على التنظير الخلدوني للخلافة والسياسة، فلأنه ألحق التدبير الديني بالخلافة والتدبير السياسي بالملك السياسي، ولما انتقد طه من رام تنزيل المنهج السياسي التسيدي في التدبير كالعلماني، فإنه لم يستثن المنهج الديني التعبدي في التدبير عند الإسلاميين أو "الديانيين" باصطلاح طه.

فما هي الانتقادات التي وجهها د. طه للإسلاميين؟ وهل الإسلاميون على نهج واحد؟ ألم يعرف الإسلاميون مراجعات في بنيتهم الفكرية وتطورات حتى صار الاتجاه الواحد اتجاهات؛ فما هو الثابت في فكرهم من المتغير؟ وكيف يمكن مجاوزة أطروحات الإسلاميين إلى أطروحة أكثر توافقاً مع "الدين"؟ وهل يعتبر تصور طه البديل ناجعاً واقعياً؟ وما هي إشكالاته المعرفية والعملية؟

## أولاً: الانتقادات العامة

ويمكن وسماها بالانتقادات الجُمليّة، وينتقد د. طه الخطاب الإسلامي/الدياني باديء ذي بدء بعدد من الانتقادات التي يرى أن الخطاب العلماني لم يقع فيها، وهي تدور حول التشويش المفهومي، ويتجلى ذلك في استعمال عدد من المفاهيم نحو "السياسة" و"الدولة" و"الدين" حيث يمكن إحصاء عدد من المدلولات المتبانية لهذه المفاهيم المركزية، وأسباب هذا التشويش، في نظر د. طه، متعددة؛

أحدها: انقسام فكر الإسلاميين بين تراث غني وتحديث فقير، فيُستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي وتارة بمعناه الحديث.

٤- سؤال الأخلاق، ص ٧٩.

٥- ينظر الجزء الثاني من هذه الدراسة والمخصص لنقد الدعوى العلمانية، <http://fairforum.org/?p=2608>.



ثانيها: عدم تمكن الإسلاميين من أدوات البناء المنطقي والنظري تمكن العلماني منها، فلا يستطيعون القيام بنقد المفاهيم المنقولة عن العلماني أو تحديد الخصائص الإجرائية لاستعمالاتها، فضلا عن إبداع مفاهيم جديدة تتجاوز المفاهيم المنقولة.

ثالثها: عدم قدرة الإسلاميين على الدفاع عن عقيدتهم، لذلك قاموا بمحاكاة العلمانيين في اصطلاحاتهم وتصوراتهم كيف اتفق، لدفع تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر.

رابعها: ملاقاتة الإسلاميين من أشكال الحرب لاختياراتهم العقدية في الداخل والخارج ما لا يلاقيه العلمانيون، مما اضطرهم إلى التقيّة بالجمع بين القديم والحديث جمعا مشوهاً<sup>٦</sup>.

وينتقد طه وصل الدين بالسياسة عند هذه الطوائف بأنها حصرت الوصل بين نوعين من الأوامر إلهية وبشرية، ولم تتعدّه إلى الوصل بين الأمر الإلهي والأمر البشري، وغياب هذا النوع من الوصل، أي تجريد الأمر من أمره، قد يوهّم بالتسوية بينه وبين غيرهم فيظنّ أنهما سواء في التدبير خصوصا فيما يتعلق بتدبير شؤون الإنسان الدنيوية.

### ثانيا: الانتقادات التفصيلية

بعد أن استقرأ د.طه الطوائف الديانية رأى أن نظرتها لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة تتباين؛ فإما أن تكون العلاقة بين الدين والسياسة "علاقة تدّخل"؛ وهي على قسمين: إما اندراج الدين في السياسة، ووسم د.طه ذوي هذا التوجه بـ"أهل التسييس"، وإما اندراج السياسة في الدين، وهم "أهل التدين".

وإما أن تكون "علاقة تماثل"؛ وتضم "أهل التحكيم" وهم القائلون بالحاكمية، و"أهل التفقيه"، أي من يقول بولاية الفقيه<sup>٧</sup>.

#### ١- أهل التسييس:

وهم القائلون بدخول الدين في السياسة، ويمثلهم بعض الحكام في الدول الإسلامية، حسب قول د.طه، ويرى أن آفة هذا الضرب من الإسلاميين الجمع بين المقتضيات العلمانية للحدّثة والمتطلبات الإيمانية، ليؤكد أن أهل التسييس جعلوا الدين تابعا للسياسة، ولم يتخرجوا من مخالفتها لأوامر السلطة

<sup>٦</sup> - روح الدين، ص ٣٢٦.

<sup>٧</sup> - ينظر روح الدين، ص ٣١٩.



الإلهية، إما بتأويل مُسَوِّغٍ لهذه المخالفة، أو بالتعالى عن طلب المشروعية أصلاً، كما انحصر التعبد عندهم في جملة شعائر وطقوس، فكانوا إسلاميين قولاً، علمانيين فعلاً.

فأفة هذا الفريق، كما يقول طه عبد الرحمن، أن دمج الدين في السياسة كان من أجل خدمة أغراض تسيدية تتيح للدولة السيطرة على المواطنين دون مراقبة، فهي تخدم بهذا الدمج أهدافها التسلطية وتقصي ما لا يخدم هذه الأغراض ولو باسم الدين إما بتأويل النصوص الدينية على هواها أو إصدار فتاوى على مقاسها.

## ٢- أهل التدين:

وهم القائلون بدخول السياسة في الدين، وقد يمثل هذا الاتجاه "غالب الحركات الإسلامية السنية" خصوصاً في بداياتها<sup>٨</sup>، وقد انبنى تصورهم على مسلمة أساسية تقول بـ "جامعية الإسلام" وتتجلى هذه الجامعية في صفتين:

إحداهما، السعة، ومقتضاها أن التشريع الإسلامي أحاط بجميع مناحي الحياة والسلوك.

ثانيهما، التكامل، ومقتضاها أن أحكام الإسلام متعلق بعضها ببعض، فلا يجوز التخيير بينها بالتشبي<sup>٩</sup>. وقد انطلق د. طه في تأصيله لهذا الفريق بما ذكره د. يوسف القرضاوي في كتاباته الأولى، ود. محمد عمارة، ود. محمد سليم العوا.

ورفع هذا الفريق جملة من الشعارات التي تلخص أسسه الفكرية والفكرانية -بتعبير د. طه، والتي عمل على نقدها، وهذا بيان ذلك:

## أ- نقد شعار "الإسلام دين ودولة"

يعتري هذا البناء القلق من جوانب مختلفة، في نظر د. طه عبد الرحمن:

أولها: الشبهة العلمانية للشعار الأصولي؛ حيث إن هذه المقولة أقرب إلى ردة فعل على الموقف العلماني الذي يقول بالفصل. ومن مقتضيات هذه المقولة الإفادة أن الدين شيء والدولة شيء آخر، والإسلام يجمع بينهما، مكتملاً أحدهما بالآخر، والحال أن هذا الجمع لا يصح إلا إذا قصرنا مفهوم "الدين" على معنى

<sup>٨</sup> - وقد توسل طه في جمعه للدعوى على ما كتبه د. يوسف القرضاوي في كتابه "الدين والسياسة" والدكتور محمد سليم العوا في كتابه "في النظام السياسي للدولة الإسلامية" ود. محمد عمارة في كتابه "الدولة الإسلامية"، ولا يخفى أن الارتكاز على هذه الأدبيات لا يكفي في تأسيس الدعوى بله الاعتراضات.

<sup>٩</sup> - روح الدين، ص ٣٣٥.



"الاعتقادات الخاصة" ومفهوم الدولة على معنى "تدبير المعاملات العامة" كما تفعل العلمانية، والحق أن الدين عبارة عن نهج تديري للسلوك في الحياة، متكامل العناصر متداخل الجوانب.<sup>١٠</sup>

ثانيها: شبهة تكميل الدولة للدين: أي اعتبار الدولة قسيمَ الدين، فيكون الدين محتاجا إلى الدولة احتياج العنصر إلى ما يكمله لا احتياج الغاية إلى الوسيلة.<sup>١١</sup> وهذا لا يصح وفق منظور د. طه، واستند في نقده على مفهوم الدين كما جاء في القرآن: "ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله" [يوسف: ٧٦] فيكون دين الأمة هو بالذات نظام تديرها وحكمها، أي دولتها.

ثالثها: شبهة اقتباس الآليات التدييرية العلمانية؛ حيث انتقد طه قبول دخول الجماعات في اللعبة السياسية والتي قد تخضع لقواعد مشبوهة أو إجراءات منحازة، بالإضافة إلى همها تحصيل الأدوات الحديثة بأي وجه كان، والحال أن هذه المسالك السياسية إذا صلحت للتدبير الديني المبني على السيطرة والمنفعة والصراع، فإنها لا تصلح لخدمة المصالح الغيبية المبنية على التقوى والاستقامة والنصيحة. وينطلق د. طه من أن تصورات العمل التدييري وتطبيقاته مختلفة، فليس هناك تطبيق واحد وتصور واحد، فالديمقراطية "ديمقراطيات"، فيبقى بالإمكان إنشاء تصورات غير علمانية للشأن العام والآليات تديره.<sup>١٢</sup>

## ب- نقد شعار "الإسلام دين ودنيا"

يرى د. طه أن التقابل بين الدين والدنيا لا يصح، ذلك أن الإسلام تولى تدبير شؤون الحياة الدنيوية بواسطة مبادئ وقوانين منزلة، بل حتى حراسة الدين كما جاء في التعريف الخلدوني للخلافة "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، أمر دنيوي.

وبدلا من هذه التقابلات التي يراها طه لا تصح بحال يرى أن يقال: "الإسلام دنيا وأخرة" أو "الإسلام معاش ومعاد" لأن الطرفين معا من جنس الحياة.<sup>١٣</sup>

## ج- نقد شعار "الدولة الإسلامية دولة مدنية"

<sup>١٠</sup> - روح الدين، ٣٣٥-٣٣٦.

<sup>١١</sup> - روح الدين، ص ٣٣٦.

<sup>١٢</sup> - ينظر روح الدين، ٣٤٠-٣٤١.

<sup>١٣</sup> - روح الدين، ٣٤٧.



جاء هذا الشعار إبان سعي الإسلاميين إلى المشاركة في الحكم، لتفادي القول إن "الدولة الإسلامية دولة كهنوتية إلهية" - ثيوقراطية- في حين أنها دولة مدينة بشرية، فكان هذا الشعار بمثابة ردة فعل على القول إن "الدولة الإسلامية دولة دينية".

ومن الإشكالات التي يثيرها هذا الشعار استيراده لمصطلحات علمانية ك"المدنية"، وتعني أن المواطنين يدبرون أنفسهم بقوانين يضعونها من عندهم، في حين أن الدولة الإسلامية اجتهاد بشري محكوم بمرجعية إلهية<sup>١٤</sup>، ليوصل نقده بأن الإسلام دين إلهي ويستلزم ذلك إسناد صفة "الإسلام" للدولة أن تسند إليها كذلك صفة "الدين الإلهي"<sup>١٥</sup>.

لذلك يرى د.طه أن الشعار الأنسب هو "الدولة الإسلامية دولة دينية"، فالإسلام يشكل المرجعية الدينية لتدابير الدولة، وتقضي هذه المرجعية بإقامة التعاليم الدينية في مختلف شؤون الحياة، فلا يلزم منه أن هذه الإجراءات تخرج من دائرة الاجتهاد البشري، فإذا كانت التعاليم إلهية فإن إقامتها فعل بشري يتطلب فهم النصوص الدينية وتشخيص النوازل الطارئة والعلم بكيفية تنزيل أحكام هذه النصوص على الوقائع بمراعاة مصالحها.<sup>١٦</sup>

لذلك تظل آفة هذا الفريق، أي "أهل التدين"، تقليد المفاهيم الآليات التدييرية ذات الأصل العلماني، وقد تجلى هذا التقليد في بعض الشعارات التي تقوم على الفصل بين الدين والدنيا، وذلك إما لدفع تهمة التطرف أو الطمع في السلطة، أو بسبب التأثير اللاوعي لأساليب الممارسة السياسية السائدة في مجتمعاتهم، ويؤكد طه أن سبب هذا التقليد عدم ارتقائهم بتعبدهم إلى الدرجة التي يصبح معها معيناً حياً يمددهم بأسباب الإنشاء والابتكار، مكتفين بإتيان رسوم العبادات التي لا تنزلهم إلا رتبة "التعبد النفسي" ولا تقدرهم على الاجتهاد.

ثم يختم طه نقده بالقول إن السبب وراء هذا التقليد العجز عن ابتكار مفاهيم وآليات تكون بدائل عن المفاهيم والآليات العلمانية، وعدم إيلائهم الاهتمام للعمل التزكوي الذي يورث التعبد الروحي، حيث اكتفوا بإتيان رسوم العبادات التي لا تنزلهم إلا رتبة "التعبد النفسي"، وفق منظور د.طه عبد الرحمن.<sup>١٧</sup>

### ٣- أهل التحكيم:

<sup>١٤</sup> - روح الدين، ٣٥٢-٣٥٣.

<sup>١٥</sup> - ينظر روح الدين، ص ٣٥١.

<sup>١٦</sup> - روح الدين، من ص ٣٤٧-٣٤٩.

<sup>١٧</sup> - روح الدين، ص ٣٥٤.

وهم الذين رفعوا شعار "الحاكمية"، أي "لا حاكم إلا الله"، وجاء هذا الشعار في إطار المفاضلة بين نظام الحكم الإسلامي ونظام الحكم الكهنوتي، وقد أثارته هذه الفكرة التي رفع لواءها المودودي وسيد قطب جدالات كثيرة.

والنظر في هذا الكلام يحيل على ضرورة فهم مفهوم "الحكم"، كما يقول طه عبد الرحمن، وذلك بإعادة تحديد مجال "الحاكمية الإلهية"، فهي رتبة من مراتب "الشاهدية الإلهية"، فلا يقول بالحاكمية لله إلا من يشاهد الحق في الخلق، وهذه من رتب الإنسان المتزكي فكانت الحاكمية تتكون من ركن رئيس وهو الأمرية بالإضافة إلى الشاهدية، وهذه المفاهيم أعاد د. طه تأصيلها بما يتناسب وتحيّزها؛ ف"الشاهدية" مقصودة هنا بمدلولها الصوفي، وذلك باستحضار "شهود الله" عز وجل، حتى يصير التدبير تعبديا بحيث يشاهد الحق في الخلق، ويرى أن هذه المرتبة تتأني للإنسان المتزكي وفق التصور الائتماني لطله عبد الرحمن.

ويرى د. طه أن آفة ذوي التحكيم سعيهم إلى إقامة "الحاكمية" على نمط السياسة المتسلطة، بدليل أنهم يطالبون بإقامة هذه الأحكام بواسطة توليهم الحكم، بالإضافة إلى أن مشروعهم ظل مثاليا طوباويا ولم يتحقق واقعا.

ومن إيجابيات أصحاب "الحاكمية"، كما يقول د. طه، أنهم وإن لم يرتقوا إلى استيعاب علاقة "الحاكمية" بـ"الشاهدية" إلا أنه لم تعرض لهم شبهة تقليد التدبير العلماني الذي وقع فيه "أهل التدين".

#### ٤- أهل التفقيه:

وهم القائلون بـ"ولاية الفقيه"، ويقوم هذا الفريق من الإسلاميين على إدراج الأحكام الفقهية في التدبير، ويتميز "أهل التفقيه" عن "أهل التحكيم" في أن الحاكمية ظلت شعارا مثاليا طوباويا، في حين أصبحت مع التفقيمين مشروعا واقعيا عمليا متحققا بواسطة السلطة المادية<sup>١٨</sup>، ويقصد د. طه بكلامه هذا دولة "إيران" حيث السيادة لولاية الفقيه.

وقد عمل طه على نقد ولاية الفقيه من منظور أخلاقي صوفي<sup>١٩</sup>، شأن مجمل الانتقادات، وينتقد هذه النظرية بأنها انبنت على تصور للفقيه يجعله خصما للعمل التزكوي وأهله، لا سيما الصوفية منهم، في حين أن الفقه حسب هذا التصور صار يضبط الأعمال الظاهرة، فكانت ولاية الفقيه جامدة على الظواهر، بخلاف التزكية المختصة بتقويم الأعمال الباطنة والأخلاق وإخراجها من الوجود البرزخي إلى الوجود الجواني.

<sup>١٨</sup> - لمزيد من التفصيل ينظر: روح الدين، ص ٤٠١.

<sup>١٩</sup> - روح الدين، ص ٤٠٢.



كما أن آفة هذا التصور، من منظور د. طه، قيامها على تصور للفقه يخالف التصور القرآني، بحيث إن تصورهم يركز على الجانب القانوني من الفقه ويهمل الجانب الأخلاقي، في حين أن المفهوم الحي للفقه، من منظور طه، يأخذ بأسباب الفطرة وهو مشترك بين جميع أفراد الأمة وحامل لهم على الاشتغال بتزكية نفوسهم، فلا يمكن أن تنحصر الولاية العامة في فئة من المختصين في الفقه، وإنما تتسع لكل أفراد المجتمع المتفقه.

ومما يلاحظ على نقد طه، أن هذه الانتقادات لتصوير الفقه يمكن أن توجه لجل الفرق السابقة خصوصا عند من يقول بدخول السياسة في الدين، وهم "أهل التدين". فالاختلاف ليس في الأصل وإنما في الدرجة فقط.

فهذه هي جل الانتقادات الموجهة للإسلاميين كما قرر ذلك د. طه عبد الرحمن، وينقسمون إلى أربعة أقسام:

- أهل التسييس: القائلون بدخول الدين في السياسة، فتكون السياسة هي الأصل، ويمثلهم رجال الدولة، وقد شاب تعبدهم تمسك صريح بالتسيد.

- أهل التدين: القائلون بدخول السياسة في الدين، وهو حال جل الحركات الإسلامية السنية، وأفهم اقتباس المفاهيم والآليات العلمانية. والجانب المشترك بين الفريقين أنهم يرون العلاقة بين الدين والسياسة تقوم على "التداخل" وإن اختلفت أوجهه.

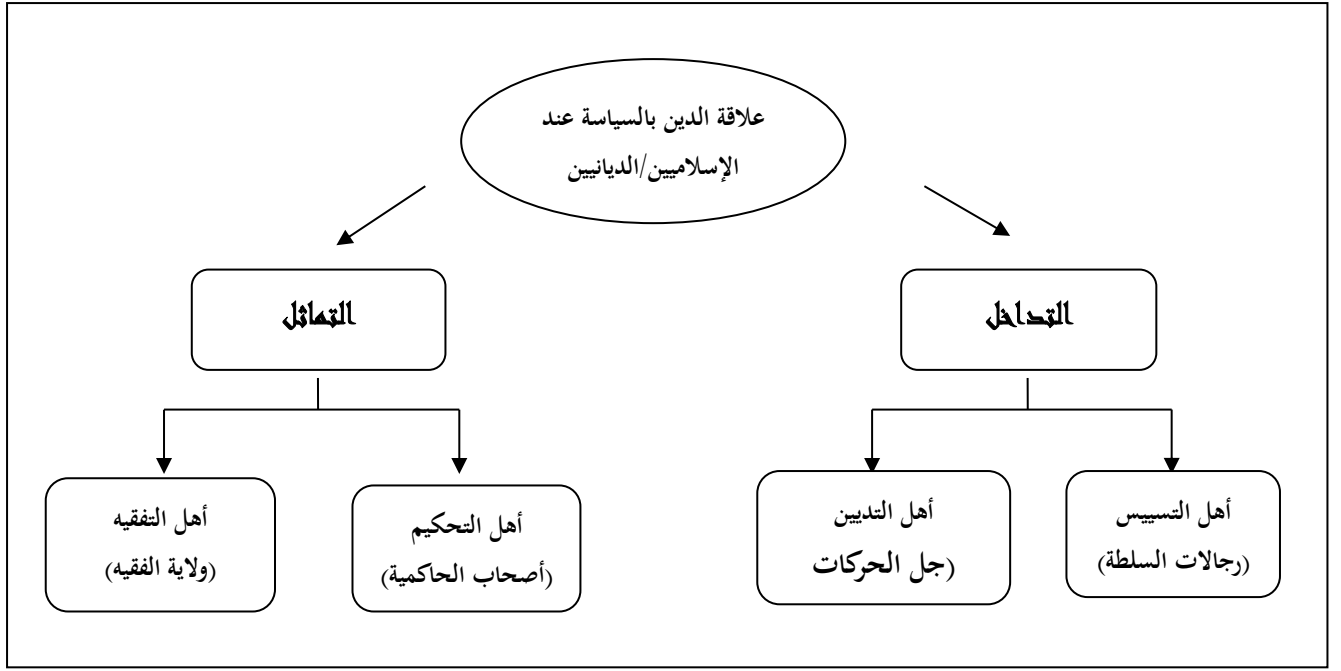
- أهل التحكيم: وهم القائلون بـ"تحكيم الدين"، وقد تعذر عليهم تطبيق "الحاكمية" فكانت مشروعا مثاليا طوباويا، ولو أنهم جردوها من الشاهدية وردوها إلى الأمرية لكانت أقرب للتجسيد.

- أهل التفقيه: والذي قالوا بـ"تفقيه السياسة" وقد حاول هؤلاء إنزال الأمرية الإلهية على الواقع وإقامة نظام ولاية الفقيه، ونجده عند الشيعة ممثلا في دولة "إيران"، وميزة تديبرهم خلوه من التجريد.

والجانب المشترك بين هذين الفريقين أنهم يرون العلاقة بين الدين والسياسة تقوم على "التماثل"، أي التطابق.

لكن آفة هذه الفرق مجتمعة عند طه عبد الرحمن عدم اشتراطها العمل التزكوي في إقامة أحكام الدين، فلم يرق تديبرهم إلى مستوى التديبر الروحي، الذي يعتبر ثمرة للعمل التزكوي والذي يقدر على اختراق حجب النفس، وينفذ إلى الفطرة الروحية التي من ورائها، كما يقول طه، فكان بذلك تديبرا ضيقا يقع في التسيد، والدعوى البديلة التي رفع لواءها د. طه هي دعوى الائتمانية بدل الديانية/الإسلامية.





### ثالثا: الدعوى الائتمانية

عمل طه عبد الرحمن على تأصيل أسس تصور بديل عن التصورات العلمانية والإسلامية، حيث إنه وإن اختلفت نظرة العلمانيين والإسلاميين لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، فإن أفتهما معا، كما يرى د.طه، خلوهما من "العمل التزكوي"، وهذه التزكية قائمة أساسا على الأمانة، ومن هذه اللفظة جاء اشتقاق مفهوم "الائتمان"، إذ إن الله عرض الأمانة على المخلوقات فأبت واختارها الإنسان، لذلك يرى د.طه أن الفطرة وهي ركيزة التزكية تقوم على مبدأ "الاختيار" و"تحمل الأمانة".

ويتميز مفهوم الدين وفق هذا التصور أنه يقوم على مبدأ الاختيار الذي يستلزم الخيرية والمسؤولية، وميزة الاختيار في التصور الائتماني أن القانون الإلهي يكون محل اختيار الإنسان كما يكون القانون الإنساني محل اختيار، ومدار الأمر على الإنسان المختار، فإذا كان الواضع للقانون هو الله سمي القانون تعبديا وإذا كان الواضع إنسانا سمي تديريا.

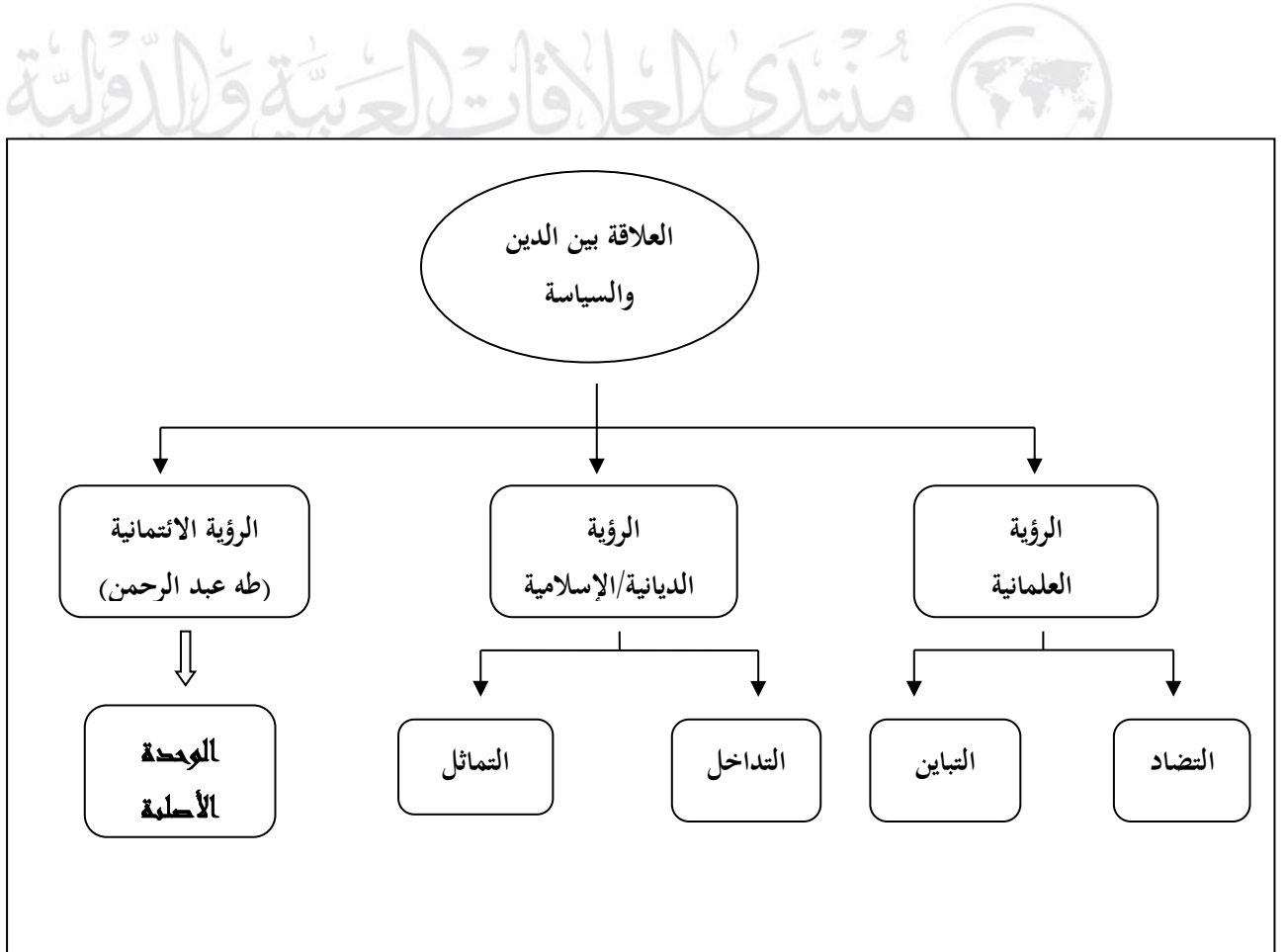
ومفهوم الائتمان يتأسس على مفهوم الإيداع –من الوديعة، بحيث يكون كل ما خلق الله جل جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء، شريطة أن يصون حقوقها<sup>٢٠</sup>.

<sup>٢٠</sup>- روح الدين، ص ٤٧٤.

كما يقوم هذا الائتمان على مفهوم "الاتصال الروحي"، بحيث يجعل ظاهر الصلة بالإنسان يزدوج بباطن الصلة بالله، وهذا الاتصال هو الذي يمكنه من دفع الاستعباد الخفي،<sup>٢١</sup> فيمكن القول إن:

معادلة الائتمان = إيداع إلهي + اتصال روحي

وطبيعة المقاربة بين الدين والسياسة حسب التصور الائتماني "روحية"، ومن خصائص الروحي في تصور د. طه التفكير في العوالم، فهي مقاربة تتذكر العوالم الغيبية ولا تنساها، فإذا كانت الدعوى العلمانية تقول بالتضاد أو التباين بين الديني والسياسي، والدعوى الإسلامية تقول بالتداخل أو التماثل بين الديني والسياسي، فإن تصور طه، والمتمثل في الدعوى الائتمانية، يقول بوجود أصل واحد لا ثاني له وهو "الأمانة"، حيث أرجع الأمور إلى ما قبل التفريق أصلاً وهو ما يسميه برتبة "الوحدة الأصلية" التي منشؤها العالم الغيبي، وتتمثل في الأمانة التي تحمّلها الإنسان بـ "اختيار" منه، فلا تعارض بين التدبير والتعبد، بل إن التدبير مجاله العالم المرئي، والتعبد مجاله العالم الغيبي، فلا فصل ولا وصل بين "التعبد" و"التدبير" في الأمانة، وهذه الأمانة وديعة عند الإنسان ولحفظها فهو متصل بمودعها وهو الله. لذلك قام التصور الائتماني على مبدأي "الإيداع الإلهي" للأمانة و"الاتصال الروحي" من أجل الحفاظ عليها، وهذا التصور هو الذي سيوسع آفاق الوجود الإنساني التي تضيقها المبادئ العلمانية والديانية، حسب رأي طه عبد الرحمن.



<sup>٢١</sup> - لمزيد من التفصيل ينظر: روح الدين، ص ٤٧٤ وما بعدها.



لكن هذا التصور لا يخلو من إشكالات، لذلك نجد طه عمل في خاتمة روح الدين<sup>٢٢</sup> عمل على عرض الاعتراضات التي قد ترد على تصوره الائتماني وأبرز هذه الاعتراضات المعقولة وعدم قابلية هذا التصور للتحقق أو التنزيل، ورأى أن تصوره ينزل في "العقلانية" و"الواقعية" رتبة تعلو على رتبة التصور الإسلامي درجة وعلى رتبة التصور العلماني درجتين، حيث إن تصوره، كما يقول، يتخذ التعبد لله غاية أكثر تعقلا من التصور الذي مبناه على غاية دونها، فهو أقرب للفطرة التي خلق الإنسان عليها<sup>٢٣</sup>، كما أن ميزة هذا الدعوى الائتماني، من وجهة نظره، التفريق في التعبد بين ظاهر الأعمال وباطنها، فيكون الباطن حاكما على الظاهر.

ويؤكد أن تصوره أقرب إلى الواقعية إذ يغدو الإنسان متصلا بالواقع بظاهره وباطنه، والواقع، في نظره، مستويات منها الجلي والخفي، ولتحقيق غايته، فإن الائتماني يتوسل في الوصول إلى غايته بالتركيز العملية، فيصير الإنسان متعبدا لله في كل شيء وفي كل وقت وفي كل أين، ليختتم طه أن التحول الإيماني الجذري الذي يحدثه الائتمان في الإنسان، مطلقا إمكاناته ومخرجا مكنوناته، يجعله يجدد ممارسته للعقل، موسعا نطاقه، ويجدد مكابذته للواقع، باسطة فضاءه؛ بل إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي، كما يقول طه<sup>٢٤</sup>.

#### رابعا: وقفة مع الدعوى الائتمانية

الناظر لقراءة طه عبد الرحمن لإشكالية الديني والسياسي يجد أنها تنطلق من رؤيته الفلسفية وتحيزه الصوفي؛ حيث إن واجب الفيلسوف، كما يتصوره د.طه، عدم الاهتمام بالخوض في الواقع بقدر ما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع؛ وهنا يكمن الفرق بينه وبين السياسي في نظره: الفيلسوف يتطلع إلى أن تصير الأشياء إلى ما هو أفضل، وينظر إلى المثال الذي ينبغي أن ترتقي إليه، في حين أن السياسي يرى الأشياء كما هي وينظر إلى الواقع، باحثا كيف يمكن الاستفادة من ظروفه<sup>٢٥</sup>.

<sup>٢٢</sup> - ص ٤٩٥.

<sup>٢٣</sup> - روح الدين، ٤٩٧-٤٩٨.

<sup>٢٤</sup> - روح الدين، ص ٥٠٧.

<sup>٢٥</sup> - الحوار أفقا للفكر، ص ٤٩.

لكن الخروج من الإشكال بهذا التصور لوظيفة الفيلسوف، يظل قاصرا حين يكون الموضوع يشترك فيه التجريد بالتجسيد، بل إن طه عاتب "أهل التحكيم" أن مقاربتهم كانت تجريدية لا تجسيدية، وتصوره وإن قارب التجسيد في شكل العمل التزكوي الذي يوجه التدبير الفردي بالتركيز على الإنسان، إلا أنه غير كافٍ نظرا لتركيبه الدولة الحديثة وانبنائها على المؤسسات وضرورة ابتكار آليات إما تفكيكية أو بنائية جديدة في ضوء العرف السياسي والذي يراه طه عرفا علمانيا ويعاتب "أهل التدين" أنهم يجتهدون في إطاره، لكنه بتصوره البديل يفترض واقعا جديدا يكون فيه "الواقع الباطني" أو "الواقع الخفي" هو الأصل لا "الواقع الظاهري" أو "الواقع الجلي"، وهو محل النزاع والخلاف، لذلك كان تنظيره أقرب إلى التصوف السياسي الذي يروم الانعزال عن السياسة وإن ادعى الخوض فيها باسم "التزكية"، وليس حديثي هنا عن الإنسان وقابليته للاتمان، وإنما عن واقع يغدو فيه الائتماني عنصرا مكينا، والحال أن تركيبه الدولة كما هو الشأن اليوم لن يقبل بهذه المعادلات الروحية العسيرة على الانضباط، وإلا تلزمنا دولة أخرى وسياسة أخرى، بل وواقع آخر.

لذلك ظلَّ الإشكال المتعلق بصعوبة التنزيل، والذي عمل د. طه على دحضه في خاتمته، قائما، لأن التماسك المنطقي لا يلزم منه القوة المعرفية والنجاعة العملية، فعدم قوله بعدم التعارض بين الدين والسياسة على حد قوله، جعله يركز على الجانب التعبدي، أو على الجانب الديني، في حين أن عنصر "السياسي" كان شبه غائب عن المعادلة، وإن ادعى د. طه إدراجه في التصور الائتماني فعلى أساس التدبير الفردي، لأن العمل التزكوي شأن فردي أساسا، وليس شأنًا جماعيا. لذلك جاء هذا التصور تأسيسا للمقاومة بالوجدان على حساب المقاومة بالسلطان أو البرهان، حيث يراها مقاومة مستغنية بذاتها، وذلك بإعلاء شأن الإزعاج الروحي، وكأن الإنسان يعيش في عالم المثل لا يهدد كينونته وراحته الوجدانية شيء، فتنظيره كان "للمثال" لا "الواقع"، ويؤكد هذا نظرتة للفيلسوف القائمة على الارتقاء إلى المثال، لكن هذا الارتقاء ينبغي أن يكون انطلاقا من الواقع أصلا.

ومما يعزز صعوبة التحقق لهذا التصور كونه متعاليا، فهو يرى "أن العمل الديني ليس من جنس المؤسسات الأخرى ولا من رتبها، كالجمعيات والمنظمات والهيئات والأحزاب، فالمنطق العام الذي يحكم هذه المؤسسات، في أفضل الأحوال، هو تدبير الشأن الدنيوي بناء على أسس المنهج العقلاني والتحليل الموضوعي لموازن القوى الموجودة في الساحة مع الحساب الدقيق للمصالح والاستشراف البعيد لأثار التكتلات والتوافقات، ثم اتخاذ المواقف المدروسة من الأحداث والتقلبات"<sup>٢٦</sup>.

وعليه، فإن التصور الائتماني يتجه إلى "روحنة السياسة"، حيث إنه لما كان الدين والتدبير مترادفين في عرف طه، كان تأسيسه لـ "روح الدين" في العمق تأسيسا لـ "روح السياسة" أيضا، لكن الناظر يجد أن هذا

<sup>٢٦</sup> - سؤال العمل، ١٦٥.



التنظير السياسي بالمقارنة مع الديني باهت في التصور الائتماني بل يعسر التنظير له، حيث إنه تصور يسبح في فلك الأرواح، والقول بالوحدة الأصلية لن يخرج من الخلاف، فجعل الدعاوى المنتقدة أصلّت نماذجها المعرفية وأسست لمسالك العملية، ولولا قابلية "النموذج" للتطبيق لما تم تنزيله.

فهذه هي بعض ملامح تصور طه عبد الرحمن للعلاقة بين الدين والسياسة، وانتقاده للتصورات الكبرى علمانية أو إسلامية ثم تأسيسه للتصور الائتماني على أنقاض هذه التصورات، وذلك بالخروج من إشكالية "الفصل أو الوصل" بين الدين والسياسة إلى القول بالوحدة الأصلية بين الدين والسياسة، بناء على أن الدين والتدبير أمانة أوكلها الله لخلقه قبل ظهور هذه التحديدات، وقد عملت على تجليتها انطلاقاً من متنه، فهي قراءة تفاعلية داخلية.

لكن تظل بعض المشاريع الفكرية مهما تماسكت منطقياً، إلا أن التنزيل العملي ليس مرهوناً بالتماسك المنطقي وحده، وإنما بقابلية "التصور" للتحقق على "الواقع" لا "المثال"، خصوصاً إذا ناقش أمراً يزدوج فيه العلمي بالعملي، وهذه ميزة الإشكال المعرفي القديم/الجديد "الديني والسياسي"، ومن ثمّ، فحتى وإن قلنا "بالوحدة الأصلية" وأن الدين والسياسة أمر واحد، فإن التفكيك الإجرائي—هذا إن تجاوزنا المعياري—أمر أساس في مقارنة الإشكال.

فيظهر أن التصور الائتماني ليس تدبيراً للإشكال، بقدر ما هو هروب روحاني من الإشكال الحقيقي الواقعي الذي يثيره الديني والسياسي في عالمنا اليوم، بافتراض وجود جديد أكثر اتساعاً من الوجود المضيق الذي تقوم عليه الدعوى العلمانية أو الإسلامية، فالحديث عن "سعة الوجود الإنساني" كان الأساس لنظرية طه، وهذا الأساس مبني على تحييزه الصوفي وقيامه على اللقاء الأزلي بين الإله والإنسان وتحمل هذا الأخير الأمانة، ومن هنا جاءت الوحدة الأصلية بين الدين والتدبير حيث إنها جزء من الأمانة التي تحملها الإنسان.

وتظل أهم مميزات هذا التصور تقويمه للاعوجاج الذي ساد التصور الإسلامي وإبعاد التركيز عن مشروعه برفع لواء "العقلنة"، فتصوره تقويمي لا تأسيسي.

فهذه مجرد وقفة مع التصور الائتماني لا ترقى لمستوى النقد المنهجي المؤسس، فمحل ذلك دراسة كاملة لا جزء من مقالة، حيث يستلزم "النقد" الوقوف على عدد من الأسس التي انبنى عليها التصور بدءاً بنظرية "تعدد العوالم"، وهي الأساس التي بنى عليها طه قوله بتوسيع "الوجود الإنساني"، ثم إشكالية الظاهر والباطن وأثرها في توجيه التصور الائتماني، وإلى أي حد استطاع أن يزاوج بين الظاهر والباطن في تصوره؟ ثم العمل على وضع جوابه عن الإشكال ضمن الإطار المعرفي الكلي لإشكالية الديني والسياسي؛ فهل أجب "عن" الإشكال، أم أجب "على" إشكال آخر؟ وهل التصور الائتماني حلّ الخلاف أم أنه أضاف جواباً محتملاً ضمن أجوبة أخرى؟

وإذا كان العلماني غوّل الدولة، والإسلامي عمل على ترويضها لتتناسب مع تحيزه، ألا يعتبر تصور طه تجاوزاً لمعطى الدولة في معادلة الدين والسياسة؟ فهو يتحدث عن "تدبير غير التدبير وسياسة غير السياسة"<sup>٢٧</sup>؟ فهل السياسة التي يتحدث عنها "طه" هي السياسة "محل الخلاف" أم أنه يتحدث عن "سياسة أخرى"؟

ألا يشير بذلك إلى تدبير يعزل عن السياسة الواقعية العملية ويرنو إلى سياسة النفس<sup>٢٨</sup> بشيطنة جانب الحكم، أو المقاومة بالسلطان وترسيخ المقاومة بالوجدان؟ ألا يتحدث طه عن جنس آخر من أجناس السياسة<sup>٢٩</sup>؟

وإذا كان التنظير نافعا في "العالم الخفي أو الباطني"، بتعبير طه، فما هي آثاره العملية السياسية على العالم الظاهري أو الواقع المرئي؟

فهذه بعض الإشكالات التي يثيرها تصور طه عبد الرحمن في مقارنته الائتمانية، في أفق حل معرفي لإشكالية الديني والسياسي.

<sup>٢٧</sup> - روح الدين، ص ٤٠٠.

<sup>٢٨</sup> - يتقوى هذا بنقد طه لذوي التحكيم برغبتهم في إقامة فكرة الحاكمية على نمط السياسة المتسلطة، ومطالبتهم إقامة هذه الأحكام بواسطة الحكم.

<sup>٢٩</sup> - حتى إنه يرى أن العمل التزكوي يفتح طريقا آخر في السياسة لا يرى فيه الخصوم خطرا يهدد سلطانه، لأنه لن يكون مطلقا من جنس عملهم، روح الدين، ص ٤٠٠.