الخطاب الديني عند طه عبد الرحمن
"دراسة تحليلية نقدية"

أ.د.عبد الكريم سلمان الشمري

م. م. حسن فالح مهدي

نقد طه عبد الرحمن للعلمانية والدينية في علاقة الدين والسياسة

أ- إشكالية الدين والسياسة في نطاق الرؤية الطاهوية:

تعود إشكالية علاقة الدين بالسياسة أو لا يمكن ذلك أو هناك طريق ثالث يجمع بينهم؟

تعددت الأجوبة على هذا السؤال لكن الإشكالية تبقى قائمة بالتوفيق بين الدين والسياسة، وذلك لأن الدين ينظر إلى مصير الإنسان في الحياة الآخرة في حين أن السياسة ممارسة دنيوية حاضرة قابلة للتبديل والتغير وعلى هذا الأساس لا يمكن الوصل بين ما هو غيبي وما هو واقع معاش، وإذا قلنا العكس يمكن الوصل بينهما فهذا يؤدي إلى افتراض مسبق هو أن الدين يعالج مسألة وينتقد هذا الرأي بأن الدين أحكامه ثابتة لا تتغير في حين أن السياسة هي عالم المتغيرات فلا يمكن التوفيق بينهما(١).

وبهذا الصدد يرى طه عبد الرحمن أن الدين والسياسة بهذا التداول السياسي تزدحم فيها المعاني وتمتنع على تمام الضبط(٢).

ويرى أيضاً أن الخوض في العلاقة بين الدين والسياسة بلغ حد العسر على المتأمل في تبيين الصلة بينهما أو معرفة الحق معها(٣). حتى يخرج من التشويش الدلالي بحسب قوله في الدين والسياسة، يضع مقدمات منهجية تتمثل في البحث عن الخصائص التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات وصولاً إلى مقومات للماهية الجامعة للإنسان بحيث لا يشاركه فيها سواه.

فيستعرض عدداً من التعريفات منها تعريف أرسطو بقوله: ((الإنسان حيوان سياسي، أو مدني))، ويستظهر من هذا التعريف أن لا يمارس العمل السياسي إلا الإنسان وكذلك يضيف تعريف آخر للإنسان بقوله: ((إن الإنسان حيوان ديني)) ويستظهر منه أن الإنسان وحده من يمارس العمل الديني، ويرجع التعريفات الخاصة بالإنسان إلى معرفين:

الأول: الإنسان حيواناً عاقلاً: وهذا التعريف كما هو واضح يرجع إلى ديكارت ويلتصق بمبدأ الكوجيتو الديكارتي.

الثاني: الإنسان حيواناً معلوماتياً: وكذلك يعود إلى الرؤيا الكانتية حول الإنسان إذا يرى أن ماهية الإنسان مجرد شرط ذاتي مقدم لولاه لما كان هناك فكر ولا وجود وهذا هو العنصر الشرطي في المعرفة(٤).

وينتقد تلك التعريفات للإنسان بكونها تنظر إليه كائن لا يمكن أن يحيا إلا في عالم واحد أي العالم المرئي، ويطلق طه عبد الرحمن عليه تعبير تراثي (عالم الشهادة)(٥). ويناقش رؤية أمانؤيل ليفانس، وهايدغر، حيث يقولان أن الإنسان يستطيع أن يتعالى على واقعه ويرون أن هذا التعالي يبقى محصوراً في نطاق العالم المرئي، وهذا يؤدي بحسب رؤية طه عبد الرحمن إلى وجود الإنسان في عالم واحد هو العالم المرئي وحتى إذا تعالى عليه فهو تعالياً له غير مفارق(٦).

وبعد نقد تلك التعريفات يطلق مصطلحين الإنسان الأفقي والإنسان المتعدي أو (الإنسان العمودي) ويريد بالإنسان الأفقي ((هو الذي يحصر وجوده في نطاق عالم واحد))(٧).

وإذا كانت حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده فهو إنسان أفقي وعلى هذا الأساس بينت النظريات السياسية على مسلمة يسميها طه عبد الرحمن مسلمة قصور الوجود الإنساني.

وفي المقابل يرى أن الإنسان المتعدي هو الإنسان الذي يتسع وجوده لأكثر من عالمٍ واحد وعلى هذا الأساس يبني نظريته في السياسة لأنه يرى أن الإنسان يوجد في عالمين أثنين لا في عالمٍ واحد وهذه الفرضية تقتضي منهجياً أن تنتقد مسلمة قصور الوجود الإنساني أو ما يسميه بالإنسان العمودي، وعليه أن ترى كيف نقد تلك المسلمة وصولاً إلى بناء نظريته في الإنسان المتعدي وعلاقة هذه التعدية بالدين والسياسة.

١- ابطال مسلمة قصور الوجود الإنساني:

يعتمد على ابطال هذه المسلمة على أربعة استدلالات:

- **الأول:** كون الإنسان أفقياً يفترض أنه مردود بكليته إلى الجسمية بمعنى أنه يعش داخل العالم المرئي متخيراً مكاناً وزماناً ولا يستطيع الانفكاك من هذا التميز، يقول طه عبد الرحمن ((تأخذ حظوظ الانفكاك عن العالم المرئي في التدني إذا ارتقت الجسمية أقصى درجاتها))(٨) وهذا النص يعني أن جسمية الإنسان تختلف عن جسمية الحيوان

فالحيوان زمنه حاضر يعيش الزمن الحاضر ولا يستطيع مغادر هذا الزمن بخلاف الإنسان الذي يخرج إلى زمن الماضي والمستقبل وهنا ينفك عن التميز المفروض في العالم المرئي فتغدوا الجسمية مراتب متفاوتة ((أعلاها جسمية كثيفة وأدناها جسمية لطيفة))[٩] وعلى هذا الأساس تكون جسمية الإنسان الطف أشكال الجسمية وينفك بها عن العالم المرئي ((بحيث لا تكون حياته محصورة في داخل العالم وحده بل ممتدة إلى خارجه مما لا تراه في العوالم))[١٠].

- **الثاني:** إن الإنسان بحسب طبيعته يحاول البحث عن أفضل العوالم فيضع خططاً ومشاريع لإيجاد عالم أفضل من عالمه، وحتى إذا فرغ من إيجاده في الواقع يصير إلى طلب عالمٍ غيره يكون أفضل منه، وهكذا يرتحل الإنسان بين تلك العوالم وبهذا الصدد يقول طه عبد الرحمن: ((لولا أن الإنسان مغرور في نفسه من أصل خلقته أن العالم المرئي لا يسع الوجود بأسره، لما تشوف إلى أن يرتحل من عالمٍ إلى عالمٍ أكمل منه ولو أنه متميز... إذ يريد أن يحقق في العالم المرئي نفسه عوالم ليست من جنسه يستشعر وجودها بفطرته))[١١].

يقسم طه عبد الرحمن السعي إلى تجاوز العالم المرئي إلى عالمٍ أفضل منه إلى قسمين:

أ- **عالم المثل الأفلاطونية:** وهنا يتعالى الإنسان تعالياً مفارقاً بطلب العالم الذي فوقه فيحاكية وعلى قدر محاكاته لذلك العالم يكون اتقانه لأعماله.

ب- **القسم الثاني:** يدعو إلى تعالٍ يقارن العالم المرئي حامل الإنسان على الانحصار في عالمٍ واحد[١٢]، والسؤال هنا إذا كان طه عبد الرحمن يريد بالتعالي القسم الأول فهل بقدرة ملكات الإنسان أن تتجاوز العالم المرئي وصولاً إلى عالمٍ مفارق فإذا كان الجواب نعم فهذا يؤدي إلى أن الإنسان قادر بملكاته تجاوز العالم المرئي وإذا كان الجواب بالسلب فأن الإنسان لا يستطيع أن يفارق عالمه المرئي وهنا يضع طه عبد الرحمن الدليل الثالث وكما يأتي:

- **الثالث:** إن هذا الدليل يقدم فيه طه عبد الرحمن أدلة تؤكد قدرة ملكات الإنسان على تجاوز العالم المرئي فيقول: ((لقد خلق الإنسان بملكات وقدرات واستعدادات تجعله قادراً على أن يتجاوز مشهوداته من العالم المرئي)).

ويستدل على هذه المقولة بما يأتي:

أ- **المخيلة:** أن المخيلة تباشر إيجاد عالمٍ يزخر بمشاهد المستقبل وبها يستطيع أن يتعدى مشهوداته من العالم المرئي(١٣).

ب- **الذاكرة:** الذاكرة تحفظ صوراً أضمحل جسمها وزال رسمها لكن حينما تسترجع كأنها تشاهد أرواحاً.

ج- **الرؤى (المنامات):** إن الإنسان في عالم نومه يرى وقائع على نحو ما يراها في عالمه المرئي إذ أنها تشكل عالماً غير مرئي تملؤه بشائر ونذر المستقبل البعيد، وهو هنا يفارق عالمه المرئي.

د- **العقل:** والعقل أيضاً، يجرد المحسوسات من العالم المرئي إلى صور أخرى لا ترى كما لو أن العقل، يجري إلى عالم مرئي(١٤).

❖ **الرابع:** وهذا الدليل يقوم على اختصاص الروح بتجاوز العالم المرئي وعليه يفرق طه عبد الرحمن بين نمطين في الوجود أو الحياة: المنط الأول.. ويسميه بالانوجاد ((وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح ويتحدد به العالم المرئي أو المشهود))(١٥). النمط الثاني.. ويسميه بالتواجد ((وهو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم، ويتحدد به العالم الغير مرئي))(١٦).

ونلاحظ ان الفرق بين الأنوجاد والتواجد أن الأول يعنى بالعالم المرئي والثاني في العالم غير المرئي بمعنى أنه أي الإنسان يقيم بالأول مزدوجاً بجسمه وروحه في حين أنه في الثاني يعرج بروحه وحدها، وهذا التفريق ما هو إلا للتأكيد على وجود الإنسان في عالمين وبختام هذا الدليل تكون الأدلة الأربعة برأي طه عبد الرحمن كافية لإبطال مسلمة قصور الوجود الإنساني ويضع بديلاً عنها عالمين عالمٍ واحد ويورد مزايا خاصة بهذه المسلمة وهي(١٧):

أولاً: صحة مسلمة تعدية الوجود الإنساني وفيها أن الإنسان يحيا في عالمين يحيا في العالم الأول، وفق النمط الأنوجادي للوجود، بينما يحيا في العالم الثاني وفي النمط التواجدي للوجود.

ثانياً: انفتاح مسلمة تعدية الوجود الإنساني وتعني هذه الميزة أن الإنسان يتساما منفكاً عن العالم المرئي إلى عوالم لا تنحصر في عالم غيبي واحد وهذا بحسب رؤيته يعود إلى السمة الأساسية للروح التي هي العروج أو الأرتحال إلى أعلى أو الارتقاء في سلم

الكمال، وهذا العروج ليس بمرتبة واحدة بل بمراتب متعددة وعليه تتحدد العوالم الغيبية بتعدد تلك المراتب.

ثالثاً: تشكل حياة الإنسان بازدواج المرئي بالغيبي لما ثبت أن الإنسان يعيش في عالمين أحدهما يحيا فيه على جهة الانوجاد، والآخر يحيا فيه على جهة التواجد فلا يكفي أن يأتي الإنسان أعماله وأحواله وأوضاعه معتقداً تأثير الجانب الغيبي من الحياة فيها بل لابد أن تتشكل هذه الأعمال والأوضاع والأحوال في كينونتها بموجب مقتضيات الحياة المزدوجة.

رابعاً: تتفاوت الناس في هذا التشكل المزدوج فالذين يدركون الحقيقة المزدوجة للحياة ويقرون بوجودها لا يتساوون في تقدير خطورتها أو العمل بالمقارنة لهذا التقدير بانياً ما يراه من الأشياء هو غاية في الضالة لما يرى...؟

بعد هذا الاستعراض يتبين أن الإنسان يعيش حياة مزدوجة ذات نمطين وجوديين (الأنوجاد-التواجد) كلاهما يساهم مساهمة فاعلة في بناء الرؤية الخاصة بالبعد الوجودي للإنسان عند طه عبد الرحمن، يبقى شيء هو إذا عرفنا بطلان مسلمة قصور الوجود الإنساني وترجيح مسلمة تعدية الوجود الإنساني فما هو وجه العلاقة بين مسلمة تعدية الوجود الإنساني والعمل السياسي.

هذا التساؤل يظهر الإشكالية الآتية، أن الممارسة السياسية لا تتجلى في مسلمة تهدية الوجود الإنساني كما تتجلى في الممارسة الدينية بمعنى، كيف يجوز أن يتواجد الفاعل السياسي بالعالم الغيبي وعمله يقوم أصلاً في تدبير الحياة في العالم المرئي؟ وبالعكس كيف يجوز أن يتحقق الفاعل الديني بتمام الأنوجاد في العالم المرئي وعمله يقوم أصلاً في التعبد لله على مقتضى العالم الغيبي[١٨].

ويدافع طه عبد الرحمن هذه الإشكالية ثلاثة أدلة وكما يأتي[١٩]:

١- **اختلاف التحقق بنمطي الوجود:** وهنا يبين أنه ليس المطلوب أن يكون الفاعل السياسي بالعالم الغيبي على طريقة تواجد الفاعل الديني فيه، وذلك لأن التواجد بالعالم الغيبي هو عبارة عن الحضور فيه، بالروح وحدها، حتى لو كان الإنسان متغلغلاً في عالم المرئيات والفاعل السياسي يستخدم قواه الباطنة أو الداخلية في بناء أحلامه الإصلاحية والثورية، كما أنه ليس المطلوب أنوجاد الفاعل الديني في العالم المرئي

على طريقة أنوجاد الفاعل السياسي فيه وذلك لأن الأنوجاد في العالم المرئي عبارة عن الحضور فيه بالجسم والروح معاً.

٢- **حفظ الصلة بين نمطي الوجود:** ويريد هنا أن تبقى العلاقة موصولة بين العالمين فالفاعل السياسي في العالم المرئي يخلع على مرئياته التي أسهم في تشكيلها صفة التقديس من حيث يشعر أو لا يشعر وهذا يعني أنه خرج عن طور المرئي إلى طور الغيبي بمعنى أن الفاعل السياسي حينما ينتهي إلى تقديس مرئياته فأنه يرتقي بها إلى رتبة المغيبات، وهنا تكون علاقة تواجدية بكلية روحه على قدر دخوله في علاقة أوجادية مع آثارها المرئية بمجموع جسمه وروحه.

أما الفاعل الديني وان كان مستغرباً في المغيبات فأنه يتعامل معها على أنها موصولة بالمرئيات بغير انقطاع بمعنى أن الفاعل الديني يرى أن المغيبات تتجلى بأنوارها في مرئياته وهنا يدخل معها في علاقة أنوجادية بمجموع جسمه وروحه على قدر دخوله في علاقة تواجدية مع أسبابها المغيبة.

وهذا الدليل يؤدي بالضرورة إلى تغييب العالم المرئي وتشهيد العالم الغيبي وبعبارة أخرى تواجد العالم المرئي وأنوجاد العالم الغيبي، وهذا هو الدليل الثالث والذي يعني ان العامل السياسي الذي يدبر عالمه المرئي ويتحكم بشؤونه حتى تغريه شهوة السلطة ليقدس مرئياته رافعها.

بعد هذه الأدلة ما هي العلاقة بين الدين والسياسة:

إن العلاقة بين الدين والسياسة بهذه الحدود الموضحة سابقاً تعني ((علاقة وجودية بين عالمين متقابلين، وأن هذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحد منهما عكس الاتجاه الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن تنزيل يجعل العالم الغيبي مشاهداً في العالم المرئي أو قل عبارة عن تشييد وتكون في السياسة عبارة عن تنزيه يجعل العالم المرئي متوارياً في العالم الغيبي أو قل عبارة عن تغييب))[٢٠].

ويظهر من هذا النص أن العلاقة بين الدين والسياسة هي علاقة وجودية والعلاقة الوجودية بالمفهوم الطاهوي تعني علاقة بين التواجد والأنوجاد والعكس صحيح ((أي بين الأنوجاد والتواجد)) وهذا بدوره يؤدي إلى وظيفتين هما التشييد والتغييب، وبهما يظهر أن الدين والسياسة ليسا مجالين مستقلين عن مجالات الحياة الإنسانية ظن بل هما طريقان متقابلان للفعالية الإنسانية يتوصل بهما إلى تحقيق أغراض في مجالات الحياة وينظر إلى أخذ

الاعتبار في العلاقة بين العالمين ووجود طريق خاص بهما وهذا الطريق على صنيفين أحدهما طريق تعبدي، والآخر طريق تسيدي[٢١]، ونحن سنخوض هذه الرؤية في المبحث الثاني وأتصور أن هذا التحليل كافٍ لإظهار إشكالية والسياسة عند طه عبد الرحمن.

ب- نقد العلمانية:

إن العلمانية مصطلح يعود جذوره إلى عنصر غريب عن المجتمع الإسلامي أو الفكر الإسلامي، فهو في الأصل عن مفردة ( ) التي تعني الشخص الذي لا يؤدي طقوسه في الكنيسة بل خارجها، حتى تواردت على هذا المصطلح مقاصد تداولية كثيرة بحيث شابه الغموض، لكن المورد المتداول بسياقٍ معرفي مشهور هو فصل الدين عن السياسة، والالتجاء إلى العلم بديلاً عن الدين.

هذا المفهوم العام للعلمانية، ونحن نريد هنا أن نبين بمقصد تحليلي وجهة النظر الطاهوية بخصوص ذلك، فهو يحاول أن يضع دعوى إجمالية تشمل كل إشكال العلمانية لأنه يفترض مسبقاً أن العلمانية ذات أشكال متعددة ولم يوضح من خلال أبرز كتبه تلك الأشكال المتعددة للعلمانية سوى إشارة مقتضبة حول علمنة المعتقدات يضعها في كتابه (سؤال العمل)[٢٢].

وصيغة الدعوى الإجمالية للعلمانية هي: ((لا سبيل إلى أن يضع المواطنون قوانينهم بأنفسهم، مدبرين لأمورهم العامة إلا بتقرير الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي)) [٢٣] وهذه الدعوى تتضمن مسائل ثلاث[٢٤]:

أولاً: أن القوانين يضعها الناس بأنفسهم تتعلق بالعمل السياسي في حين يتعلق القانون الذي يضعه لهم الشارع الإلهي بالعمل الديني.

ثانياً: أن الحدود بين مجال العمل السياسي ومجال العمل الديني تكون بموجب اختلاف الواضعين لقوانينها وواضحة لا غموض فيها.

ثالثاً: نفي التدبير عن الدين ونفي التعبد عن السياسة وهذا يؤدي إلى ان لا يجوز أن يكون العمل السياسي محل تعبد ديني والعكس صحيح بمعنى أنه لا يجوز أن يكون العمل الديني محل تدبير سياسي.

وحتى يرد على هذه المسائل الثلاث لابد أولاً بيان الفرق بين الوضع الإنساني والوضع الإلهي بالنسبة للقوانين لأن أصل الدعوى العلمانية تتضمن القول بوجوب أن يضع الناس

قوانينهم لأنفسهم دون الرجوع إلى قوانين إلهية، وثانياً معرفة الحدود التي تفصل بين العمل الديني والعمل السياسي، وثالثاً التدبير في الدين والتعبد في السياسة، وهذه كلها تدخل تحت طرح البديل والنقض لأطروحة العلمانية في العمل السياسي.

ج- نقد الديانية:

أولاً- مفهوم الديانية ودعواها:

أ- مفهوم الديانية:

يعد مفهوم الديانية في الفكر الطاهوي مفهوماً اشتقاقياً وهو نظير للتقابل الذي أقامه ابن خلدون بين الخلافة والسياسة إذ يقول ابن خلدون في حق الخلاقة ((الخلافة حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة))[٢٥].

وعلى هذا النص يبني طه عبد الرحمن مفهومه للديانية، وذلك لأن ابن خلدون بالنص أعلاه عرف لخلافة بما هي دين، وعرف السياسة بما هي تدبير عقلي مذموم لأنها خالية من النظر إلى نور الله[٢٦]، فيشق طه عبد الرحمن مصطلح التدبير التسيدي ومن تعريف ابن خدلون اشتق كذلك التدبير التعبدي والتدبير التسيدي والمزاوجة بين هذين المفهومين يؤدي إلى مفهوم (الديانية) أي وصل الدين بالسياسة[٢٧]، ونتيجة أن الديانية تساوي التدبير التعبدي والتدبير التسيدي وكلاهما بعد المزاوجة بينهما يؤديان إلى وصل الدين بالسياسة.

الفرق بين ابن خلدون وطه عبد الرحمن هو أن الأخير اشتق من السيادة مصطلح التسييس أو التدبير التسيدي حيث أن السياسة يتصورها الحديث للدولة تفيد السيادة وبمفهومها القديم عند ابن خلدون تفيد الملك وهنا يقول طه عبد الرحمن: ((كان منطلق ابن خلدون هو التصور الإسلامي للدولة لا ينازع الإلوهية في سيادتها المطلقة))[٢٨].

ب- دعوى الديانية:

يرى طه عبد الرحمن أن الدعوى العامة التي يشترك فيها جميع الديانيون هي ((ان تسليم المواطنين، حكماً ومحكومين، بوجود القانون الإلهي يجمعون بين العمل السياسي والعمل الديني في تدبير شؤونهم))[٢٩].

ويستنتج من هذه الدعوى نتائج ثلاث[٣٠]:

١- إن العمل الديني جزء من العمل السياسي.

٢- ان العمل السياسي جزء من العمل الديني.

٣- العمل الديني هو عين العمل السياسي.

ويستنتج من هذه النتائج تصنيف لصلة الدين بالسياسة، فهو يصنفها إلى نوعين: علاقة تداخل وهذه العلاقة على ضربين:-

١- دخول الدين في السياسة.

٢- دخول السياسة في الدين.

والعلاقة الثانية هي علاقة تماثل إذ أن الدين والسياسة متطابقان وهما ضربين أيضاً، والذي يهمنا هو علاقة التداخل بين الدين والسياسة. وعلى أساس هذه الدعوى يقسم طه عبد الرحمن الديانيون إلى طوائف أربعة وكما يأتي:

١- **أهل التسييس:** الذين يقولون باندراج الدين في السياسة، وهذا يؤسس على أساس أن العمل الديني جزء من العمل السياسي، علماً أن مصطلح التسييس يقصد به دمج الدين في السياسة.

٢- **أهل التديين:** هم الذين يقولون اندراج السياسة في الدين وهذا يتأسس على أساس أن العمل السياسي جزء من العمل الديني، ويقصد بالتدسييس مثلما يقصد بالتسييس، لكن بلحاظ شمولية الدين.

٣- **أهل التحكيم:** وأهل التحكيم الذين يقولون بتطابق الدين والسياسة ومعنى التحكيم هو القول بالحاكمية لله وحده، وهي تتاسس على أساس قاعدة أن العمل الديني هو عين العمل السياسي.

٤- **أهل التفقيه:** أيضاً يتطابق الدين والسياسة وأن العمل الديني هو عين العمل السياسي، ويقصد بالتفقيه تسييس الفقه، وتختلف هذه الطاقة عن سابقتها بأن أصحابها أقاموا دولة تعمل بموجب هذا التطابق

والفرق بين هذه الطوائف الأربع يظهر عند طه عبد الرحمن من خلال تفريقه بين طائفة أهل التسييس والطوائف الأخرى، هذا من جهة ومن أخرى تفريقه بين الطوائف الثلاث فمن الجهة الأولى، أن طائفة أهل التسييس تمثل بعض الحكام في الدول الإسلامية الذين يأخذون بطريق للوصل بين الدين والسياسة لا ترتضيه المجتمعات التي يحكمونها فهو ينظر لهم إنهم جعلوا الدين تابع للسياسة مما يجعلهم يمارسون سلطتهم من غير أن يتحرجوا من مخالفتها لأوامر السلطة الإلهية، وهذا يؤدي بطائفة أهل التسييس أن تكون ديانته قولاً وعلمانية

فعلاً، ومن الجهة الثانية أن الطوائف الثلاث الأخرى كلها تشترك في الحرص على ممارسة السلطة السياسية البشرية مع التوافق مع أوامر السلطة الإلهية.

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن دعوى الديانية تتكون من قسمين:

القسم الأول: الذي يضم القائلون بالتداخل بين الدين والسياسة وتحتوي على فئتين هم التسييسيون القائلون بدخول الدين بالسياسة والتدينيون القائلون بدخول السياسة في الدين.

القسم الثاني: القائلون بالتماثل أو التطابق بين الدين والسياسة وهم التحكيميون الذين يقولون بتحكيم الدين والتفقيهيون الذين يقولون بتفقيه السياسة وهذه طوائف الدعوى الديانية.

نتوجه هنا الآن إلى تحليل طائفة من طوائف الدعوى الديانية وفي الفقرات اللاحقة سنمضي في تحليل بقية الطوائف.

ثانياً- نقد أهل التسييس والتديين في التداخل بين الدين والسياسة:

مر بنا قبل قليل أن التداخل بين الدين والسياسة عند طه عبد الرحمن يفضي إلى نتيجتين الأولى يكون العمل الديني جزء من العمل السياسي وهؤلاء هم أهل التسييس، والثانية العمل السياسي جزء من العمل الديني وهؤلاء هم أهل التديين وكلا النتيجتين يخضعهما طه عب الرحمن إلى النقد وكما يأتي:

أ- نقد أهل التسييس بوصفهم أصحاب تدبير تسيدي للدين:

إن أهل التسييس ينظرون إلى العمل الديني جزءاً من العمل السياسي وهم بذلك يسيسون الدين، ومن أجل أن تكتسب الدولة الشرعية تستجير بالدين[٣١]، لاكسابها المشروعية وهذه الدولة يسميها طه عبد الرحمن (الدولة المشتبهة) التي تتميز بالجمع بين المقتضيات العلمانية للحداثة والمتطلبات الإيمانية، وهي بذلك كما يسميها طه عبد الرحمن ثيوقراطية هجينة أي لا تلتزم بإقامة الدين بكليته ولا تقاوم الفصل العلماني[٣٢].

والسؤال هنا أن شعور الدولة بالحاجة إلى مثل ذلك النمط من الشرعية يقودنا إلى القول أن القيادة تمثل مرجعاً معيارياً لقياس الأشياء وهذا ما يجعلنا نسأل عن مدى شرعية لجوء السياسة إلى الدين؟[٣٣].

وبغية الجواب على هذا السؤال علينا أن نوضح مصطلح التدبير التسيدي المشتبه، لما يمثل مفتاحاً للجواب على هذا السؤال..!

يقول طه عبد الرحمن: ((قد نفرق في التسيد بين نوعين اثنين يختلفان باختلاف التغيب الذي أفضى إليه، فهناك التغيب الإقراري، وهذا التغيب الذي يقر بوجود العالم الغيبي متشبهاً بكلماته، وهذا النوع الأول من التغيب يورث ما نسميه بالتسيد المتشبه))(٣٤).

وهذا النص يبين أن دولة التسييد المشتبه تؤمن بالتغييب لكنها تطلب لحكمها المشروعية الدينية كي يتسنا لها التحكم في رقاب المواطنين والحجر على حرية تعبدهم، وتضع أيضاً حدوداً للممارسة الدينية وترسم أهدافاً لإرادة التعبد، فالدولة المشتبهة تبسط سلطانها على مختلف جوانب حياة الإنسان.

وهنا ما هي العواقب التي تترتب على ذلك؟

يرى محمد سعيد العشماوي في كتابه الإسلام السياسي، ان تسييس الدين يؤدي إلى رفع شعار تقنين الشرعية الإسلامية وتطبيق شرع الله، وهنا تلوح بالقوة إذا لم يطبق ما تدعوا إليه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ان اتباع تسييس الدين يدعون إلى قلب نظام الحكم على أساس قاعدة الحكومة الإسلامية ودعوى قلب نظام الحكم تتضمن استعمال العنف الذي يقتضيه الجهاد، وأيضاً يؤدي إلى نقض الوحدة الوطنية حين يزعم أن المجتمع جاهلي، وخير ما يمثل ذلك كتاب سيد قطب (جاهلية القرن العشرين)(٣٥).

والآن هل يوافق طه عبد الرحمن هذه الرؤيا أم ينتقدها؟

إن طه عبد الرحمن يوافق رؤية العشماوي في ذلك ويضيف أن ما ينجب عن الدولة المشتبهة تطويق حياة الإنسان الداخلية المتمثلة في حرية التعبد، وهذا ينتج عواقب وخيمة على الفرد والمجتمع فضلاً عن المحضورات الشرعية والمخالفات الدينية التي تقع فيها الدولة المشتبهة، فتسبيح حق التعبد بمجموعة من القيود والضوابط إلا شرعية تحرم المجتمع عن تنافس شريف محمود حول الأتيان بالخيرات والتسابق عليها، وهنا تحجر الدولة المشتبهة على الوجود الإنساني في أغنى جوانبه أي حياته الروحية التي تصل انوجاده المادي بوجوده الروحي، فضلاً عن محاولة الدولة المشتبهة التسلط على حياة الإنسان الجوانية لأنها تحتكر الفصل في القول الديني، مبررة فعلها بما يسمى التطرف الديني، إذ أن التنافس في الجانب التعبدي يؤدي ضرورة إلى التطرف، واعتبر طه عبد الرحمن ان هذا الظلام شبه واهية، وينفضها من وجهين:

الوجهة الأول: أن التطرف يحدث في التنافس السياسي لا التعبدي، وبناءاً على ثنائية الوجود الإنساني وتعديته يكون التعبد يقترب إلى اعتبار مصالح العالم المرئي بغايات

العالم الغيبي (حسن مهم) ومعروف أن لا سيادة في العالم الغيبي، على عكس التدبير التسيدي الذي يتعلق بمصالح العالم المرئي الذي يدعي الإنسان السيادة فيه[٣٦]، هذا فضلاً عن أن التعبد لا يؤدي إلى العنف إلا إذا شاب الاعتقاد مصلحة مادية تبعث فيه روح التعصب الذي يقود إلى العنف غالباً.

الوجهة الثاني: ان التدبير التعبدي لا يوجب الصراع على السلطة وإنما على إحقاق العدل ودرء الظلم من المجتمع، بينما التدبير التسيدي يتوسل بكل السبل لتحقيق غايته التي تخلو كذلك من شر، وأن من المعروف أن فصل السياسة عن الأخلاق صار عرفاً، وبهذا الصدد يقول طه عبد الرحمن: ((ان البعض يرى ان الأصل في التدبير التسيدي، ترك الأخلاق، فيخوض غمار هذا الصراع بكل ما أوتي من الوسائل لبلوغ غايته، في حين أن التنافس على العدل لا مناص له من التقيد بالسلوك الأخلاقي في كل أطاوره)).

ويترتب على النص أعلاه أن الدولة تستطيع أن تدير التدبير التعبدي الذي يأخذ بأسباب الحق والعدل بأسر مما تدير به التدبير السياسي الذي أخذ بكل الأسباب عملاً بالمبدأ النفعي (الغاية تبرر الوسيلة)[٣٧].

ويقترح طه عبد الرحمن على الدولة المشتبهة أن تقر بحق المواطنين في التنافس التعبدي، كما تقر الدولة العلمانية حقهم في التنافس على التدبير التسيدي الأول.. مبدأ التعبد الموسع، والذي يعني ترك التصور المضيف للتعبد، القلب وأخلاق الباطن. الثاني.. مبدأ التدبير المخلق، والذي يعني جلب المصلحة العامة مقروناً بطلب الصلاح.

وهذان المبدءان يؤديان إلى أن يكون الحوار بين الأطراف المتنازعة حواراً يقابل فيه القول السيئ بالقول الطيب، وهكذا ما قيمت الدولة المشتبهة يتوجب عليها ما سبق، والحال ان هذا الكلام هو كلام طوباوي غير مقترن بالواقع المعاش، وعسانا أن نوفر له النقد اللازم في المبحث الثالث من هذا الفصل.

ب- نقد أهل التديين بوصفهم أصحاب تعبد نفسي قلق:

التدنييون هم القائلون بكون العمل السياسي جزء من العمل الديني، فهم يقومون بتديين السياسة، وهذا أدى إلى أن تدخل عليهم شبهات تقليد المفاهيم والآليات التدبيرية ذات الأصل العلماني، وأول ما يواجهنا قبل أن نبين بتفصيل نقد طه عبد الرحمن لهذه الطائفة هو التشويش المفهومي في الخطاب الدياني العربي وتفوق الخطاب العربي العلماني.

١- التشويش المفهومي في الخطاب الديني العربي وتفوق الخطاب العربي العلماني:

ويقصد طه عبد الرحمن بتفوق الخطاب العربي العلماني على الخطاب العربي الدياني –الديني– التدينيين– أنه لا يعني أن الخطاب العلماني يقدر على الإبداع الذي لا يقدر عليه الدياني، وإنما يعني أنه يتعاطى التقليد لمكاسب الحداثة أو النقل من روادها، هذا التقليد أو النقل يأنفه الدياني، تغلفاً بتراثه وإطالته، أما أن ينشأ هذا العلماني من عنده هذا الجديد النافع الذي يضاهي جديد أساتذته من مفكري الغرب فلا مقدرة له على ذلك لحد الآن.

أما مقصده من التشويش المفهومي في الخطاب الدياني هو أنه قد شاب المصطلحات التي تتعلق بالصلة بين الدين والسياسة عند الدينيين كثيرٌ من الخلط إلى حد البلبلة والسبب في ذلك يوعزه إلى أسباب أربعة(٣٨):

١- الدياني يتوزع فكره تراث غني وتحديث فقير، إذ يستعمل المفهوم الواحد تارةً بمعناه الذاتي وتارةً بمعناه الحديث متقلباً من حيث يشعر أو يشعر.
٢- الدياني لا يتمكن من أدوات البناء المنطقي والنظري التي تمكن العلماني منها.
٣- إن الدياني وان كان واثقاً من عقيدته فليس دائماً واثقاً من قدرته فتجده دائماً يحاكي العلماني في اصطلاحاته وتصوراته كيف اتفق حتى يدفع عن نفسه تهمة حمود الفكر والتخلف عن العصر.
٤- الدياني يلاقي حروباً داخلية وخارجية لاختياراته العقدية وهذا ما لا يلاقيه العلماني فيضطر الدياني إلى التقية جامعاً بين القديم والحديث جمعاً مشوهاً باختياراته أكثر مما ينفعها.

ومن المصطلحات التي تعرضت للتشويش عند الدينيين، السياسة والدولة والدين، فالسياسة لها أربع معاني يتقلب بينها الدياني من غير أن ينبه على هذا التقلب أو من غير الوعي به فالمعنى الأول للسياسة عند الدينيين التدبير على وجه العموم والثاني.. تدبير المصالح الدنيوية في مقابل الخلافة التي تتولى تدبير المصالح الأخروية والدنيوية والثالث.. بمعنى تدبير الشأن العام، والرابع بمعنى الملك، وكذلك للدولة أربع مفاهيم، الأول.. انتقال الحكم من حال إلى حال، والثاني.. بمعنى السلطان الوازع، والثالث.. بمعنى الكيان السياسي الذي يتحدد بأرض وسكن وحكومة، والرابع.. بمعنى المؤسسة التي تملك السيادة المطلقة، وأيضاً الدين يستعمله الدياني تارةً بمعناه الواسع الذي يفيد المنهاج الشامل المتبع في الحياة

وتارةً في معناه الضيق الذي يفيد جانب العقيدة وبالأخير تأثر الدياني من حيث يدري أو لا يدري بالاستعمال الأجنبي لمفهوم الدين[٣٩].

٢- نقد مقولات أهل التديين:

يعتمد أهل التديين على مقولة أساسية بنائية يمتد تأثيرها على الشعارات التي يرفعونها، وهذه المقولة هي (شمولية الدين للسياسة) ومعنى شمولية الدين للسياسة يمكن ان تفهم من خلال مستويين الأول إمكانية تدخل الدين في السياسة التي يضع الدين فيها تعاليمه، والمستوى الثاني، تدخل الدين بالفعل من خلال الرجوع إلى مضمون الدين ومناقشة التعاليم الاجتماعية الخاصة به بصورة موضوعية[٤٠].

ويرى طه عبد الرحمن أن شمولية الدين للسياسة تعني مسلمة أساسية هي جامعية الإسلام، وتلك الجامعية لها صفتان الأولى السعة ومقتضاها أن الإسلام لم يفرط في أي سبب من أسباب هداية الإنسان في هذا العالم، وأن التشريعات أحاطت بجميع مناحي الحياة، والثانية التكامل بمعنى أن أحكام الإسلام متعلق بعضها ببعض فلا يجوز التغير بينها أو ترك بعضها[٤١].

ينبثق عن المقولة أعلاه مقولات أخرى هي (الإسلام دين ودولة) و(الإسلام دين ودنيا) وهذه الشعارات تعرضت للنقد من قبل العلمانيين العرب من أمثال، سعيد العشماوي، وأيضاً واجهها طه عبد الرحمن بالنقد.

أن مقولة (الإسلام دين ودولة) يعود بها المستشار محمد سعيد العشماوي إلى أعقاب الحرب العالمية الأولى وبعد إلغاء الخلافة حيث فزع كثير من المسلمين من النتائج التي كانت بوادرها تلوح في الآفاق حيث رأوا أن الخلافة هي المحور الذي يمسك كل بلاد العالم الإسلامي وربما تغافلوا عن المفاسد التي كانت في الخلافة العثمانية، وفي هذا الجو المحموم بالعواطف كتب عبد الرزاق السنهوري سنة ١٩٢٩ مقالة عنوانها (الدين والدجولة في الإسلام) حيث تضمن في أول فقرة عبارة الإسلام دولة ودين وبعد هذا اعتمد هذا الشعار لدى الأصولية الإسلامية[٤٢].

ويحمل هذا الشعار بوجهة نظر العشماوي أربعة معاني، أنه قد يعني أن نظام الحكم في البلاد الإسلامية من صميم الدين الإسلامي، أو قد يعني أن السياسة من الدين والعمل السياسي عمل ديني أو تقوم الدولة الإسلامية على نظام الإسلام التاريخي، سواء كان قانونياً أم فقهياً، وأخيراً قد تعني أن يكون الأساس في الدول الإسلامية المنهج الإسلامي والنظام الخلقي

والتقاليد والعادات الإسلامية، فأن كان المقصود الأول فهو أشد خطراً على الدين، وإذا كان المقصود أن السياسة من الدين ففي الإسلام يوجد خط فاصل بين أعمال الله وأفعال الناس، وعلى هذا الأساس يتحول الدين إلى ممارسة بشرية خاطئة(٤٣).

وهنا تحضر تلك التفصيلات العشماوية في نقد طه عبد الرحمن لشعار (الإسلام دين ودولة) وهنالك الشبهة العلمانية للشعار والتي تقول أن الوصل بين الدين والدولة في هذا الشعار يبدو أشبه بتعريف للإسلام، وهو ردة فعل على الموقف العلماني الذي يقول بفصل الدين عن الدولة، وهذا يؤدي باقتباس بعض الآليات التدبيرية العلمانية عند التدينيين، وبالنتيجة أن التدينيين قد وقعوا في شبهة تقليد العلمانيين، وهذا يؤدي إلى أن يكون تدبيرهم تدبيراً تعبدياً قلقاً لا تدبيراً تعبدياً متمكناً(٤٤).

ثالثاً- نقد التحكيميون والتفقيهيون في التماثل بين الدين والسياسة:

بعد أن نقد طه عبد الرحمن العلمانية بمقولاتها لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة واعتبرهما مقولتين باطلتين، وإذا كانت كذلك فيلزم بالضرورة من بطلان مقولة لا سياسة في الدين، أن السياسة جزء من الدين، ومن بطلان مقولة لا دين في السياسة يلزم منه أن الدين جزء من السياسة وهذا ما ناقشه نقدياً في نقده للتسيسيين والتدينيين ليظهر بعد ذلك النقد أن التصورين، الدين جزء من السياسة والسياسة جزء من الدين حينما يجمعان يلزم منه أن السياسة والدين متماثلان، أي متطابقان، وهذا التطابق أو التماثل يتخذ صورتين تعتمد على مبدأين:

المبدأ الأول: مبدأ تحكيم ويسميهم بالتحكمين.

المبدأ الثاني: مبدأ تفقيه السياسة ويسميهم بالتفقيهيين.

أ- نقد التحكيميون:

تقوم مقولة أهل التحكيم على مبدأ تحكيم الدين والذي يعني لا حاكم الله تعالى وأنه لا حكم إلا حكمه وبمعنى الحاكمية لله وحده، وهذا يعني يعني ((أن محور نظرية الإسلام السياسية يتمثل في نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، لأن ذلك أمر مختص به الله وحده، ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعاً فلا يصح أطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق تعبير منها تعبير كلمة الحكومة الإلهية))(٤٥). وهذه النظرية قال به أبو الأعلى المنودودي وتحمل هذه المقولة مجالاً للجدل

والغط لالتباس مفهوم الحاكمية وبهذا الصدد يرى طه عبد الرحمن أن هناك استشكال مفهومي بين الحكم والأمر.

وأهل التحكيم بموجب هذا المبدأ يضعون سلطة جماهير الأمة نقيضاً لسلطة الله ويحكمون بكفر من يحيا راضياً في مجتمع تكون فيه الأمة مصدر السلطات، ومن الذين يقولون بهذه النظرية أو الأعلى المودودي، وخصوصاً في كتابه نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور.

وقد تعرضت هذه النظرية للنقد من قبل مفكرين إسلاميين وعلمانيين على حد سواء ومن بين الإسلاميين دكتور محمد عمارة ومن بين العلمانيين سعيد العشماوي، وعسانا أن نتوقف على هذين النقدين من خلال مقاربات مع نقد طه عبد الرحمن لهذه النظرية.

ينتقد طه عبد الرحمن نظرية الحاكمية من خلال متابعة بعض الاستشكالات المفهومية التي سنوردها فيما يأتي، ولكن قبل أيراد ذلك، يمتدح طه عبد الرحمن التحكيميين من ناحية كون تدبيرهم تدبيراً تعبدياً متمكناً بمعنى لم تعرض لهم شبهة تقليد التدبير العلماني وعلى هذا الأساس فهم يتميزون عن التدينيين لأن أصحاب التدينيين دخلت عليهم شبهة تقليد العلمانيين فكان تدبيرهم تدبيراً تعبدياً قلق.

إن مفهوم الحاكمية أو مفهوم الحكم هو مفهوم إشكالي من حيث المعنى وهو لا يشير في سياقات النص المقدس على التدبير السياسي وإنما يختص بالقضاء واتفق محمد عمارة وسعيد العشماوي على كون أن كلمة الحكم بالتداول الإسلامي الأول تعني القضاء ولا تعني التدبير السياسي، وهذا ما يجعل نظرية حاكمية الدين أو حاكمية الله غير ناهضة من ناحية استعمال المصطلح ومؤداه المفهومي لأن مصطلح الحكم يدل على القضاء[٤٦].

وبهذا الصدد يحاول طه عبد الرحمن أن يدفع بمفهوم الحكم إلى مقاصد سياسية حيث يقول: ((لأن سلمنا بأن كلمة الحكم تفيد فيما معنى القضاء فلا نسلم بأنها لا تتعلق مطلقاً بالسلطة التدبيرية))[٤٧]، فمثلاً إذا كان القضاء يعني الفصل في الخصومات والمنازعات بين الناس لم يكن الرجوع إلى القاضي وحده بل كان يرجع كذلك إلى الحاكم، كما أن مدار الحكم القضائي والحكم السياسي على شيء واحد هو إقامة العدل، ومتعلق القضاء يكون ركناً من أركان السياسة العادلة، لأن فعل عدل يعني في اللغة حكم في العدل، والحكم بالعدل يتناول في مجالات السلوك الإنساني.

وعلى هذا يرى طه عبد الرحمن ((أنه يجوز القول بن هنالك استعمالاً طبيعياً للفظ الحكم لا يفرق بين الجانب القضائي والجانب السياسي))[٤٨]. وعلى هذا الأساس أن كلمة الحكم تجمع بين القضاء والسياسة في استعلاماتها الأولى ويصل إلى نتيجة هي أن كلمة الحكم في استعمالاتها الأولى المقرونة سابقة على التفريق بين ما هو قضائي وما هو سياسي فكلمة (الحكم) قوة تجميعية تجمع بين القضاء والسياسة، ويفهم من هذا التخريج اللغوي الطاهوي أنه أراد أن يدافع عن مقولة حاكية الله بوصف أن مفردة الحكم وان تضمنت دلالتها على القضاء فأنها تمتد إلى السياسي، وهنا يسجل نقده لعماره والعشماوي ودفاعه عن أبي الأعلى.

وبعد ذلك ينتقل إلى تحليل مفردة الأمر، ومفردة الأمر تدل على السلطة السياسية ويصل بالنتيجة إلى أن الحكم قرين الأمر فكلاهما يدل على التدبير.

ويخلص إلى نتيجة في نقده للتحكيميين مفادها أن دعوى الحاكمية لله وحده ليس كما ظن الحكيميون هي مجال التدبير التسلطي والتصرفات فيه محكومة بالأمرية البشرية، وهنا أن مجال التدبير التعبدي الذي تشاهد فيه الأعمال والتصرفات محكومة بالأمرية الإلهية وحدها فبالنتيجة أن الحاكمية لله تعني من يشاهد الحق في الخلق وهذا إلى رتبة العقل المسدد.

ب- نقد التفقيهيون:

يقصد طه عبد الرحمن بالتفقيهيين الذين يقولون بمبدأ ولاية الفقيه والذي يعتمد على مبدأ تفقيه السياسة ومقتضاه ((أنه لا تدبير تسلطي بغير القوانين الفقهية، وأنه لا قدرة على هذا التدبير إلا لمن اختص بمعرفة هذه القوانين))[٤٩]، وقبل أن نوضح معنى الفقه أو القوانين الفقهية الواردة في هذا النص نسرد وجوه الاختلاف بين التحكيميين والتفقيهيين حتى لا يتصور إنهما متفقان من حيث المبدأ.

١- وجوه الاختلاف بين التحكيميين والتفقيهيين[٥٠]:

- ❖ أن التحكميين لم يتبنوا حقيقة الحاكمية في حين التفقيهيين تبنوا الأمر وقرروا أن مقتضى الحاكمية هو مقتضى الأمرية المتمثلة في جملة الأحكام الفقهية.
- ❖ ان الحاكمية مع التحكيميين ظلت شعاراً مثالياً يستفز المتسيدين وأصحاب الثقافة العلمانية في حين أصبحت مع التفقيهيين مشروعاً واقعياً متحققاً بواسطة السلطة المادية.

❖ أن التحكيميين يرون أن أهلية التدبير التسلطي مفتوحة وحق عموم المؤمنين أو الأمة بأجمعها، في حين أن الأهلية مغلقة عند التفقهيين، لكونها موقوفة على فئة مخصوصة، فالتدبير التسلطي الذي يميز التفقيهيين على التحكيميين هو تدبير خصوصي لا عمومي.

لو نظرنا في هذه الوجوه الثلاثة المذكورة آنفاً لوجدنا تميز طائفة التفقيهيين على طائفة التحكيميين من خلال كون أصحاب التحكم مشروعهم مشروع مثالي، في حين أصحاب التفقيه مشروعهم مشروع واقعي، لأنه متحقق بواسطة السلطة المادية، وهذا مقاس لما هو مشروع مثالي أو مشروع واقعي في العلاقة بين الدين والسياسة، ربما نستفيد من هذا المقاس الطاهوي في نقد طه عبد الرحمن في مشروعه العلاقة بين الدين والسياسة لأنه سيمضي في محاولة إيجاد الجانب الأخلاقي التأسيسي لربط الدين بالسياسة.

٢- البعد التاريخي لنظرية ولاية الفقيه عند طه عبد الرحمن:

يعود طه عبد الرحمن بنظرية ولاية الفقيه إلى تصور صناعي للفقه والفقيه موروث عن الطور التدويني والعصر الصفوي[٥١]، وعندما نحلل هذه المقولة يظهر لنا أنها تحتوي على فكرتين متلازمتين في السياق والمعنى، الأولى أن مفهوم الفقه بموجب نظرية ولاية الفقيه موروث من مفهوم الفقه في الطور التدويني، والثانية أن مفهوم الفقيه بحسب نظرية ولاية الفقيه موروث من العصر الصفوي، وغيتنا الآن أن نبين بطريقة تحليلية هاتين الفكرتين الناتجتين عن المقولة السابقة، وكما يلي:

أ- الموروث من العصر التدويني:

يرى طه عبد الرحمن أن نظرية ولاية الفقيه ورثت تصورها للفقه عن طور التدوين، وهذه الدعوى الطاهرية يثبتها بما يأتي:

عندما نشأ علم أصول الفقه في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة حيث وضع هذا العلم الصياغة النظرية للفقه وبه أصبح الفقه يُعرفْ ((العلم الذي يختص ببيان الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين والمستخرجة من أدلة شرعية محددة بواسطة قواعد مقررة في علم الأصول))، وهذا يفترض أن تكون الممارسة الفقهية قد مرت بطورين، الطور العفوي ويسميه طه عبد الرحمن بالفقه الحدي ويريد به القدر الذي يجب أن يحصله كل مسلم من معرفة الدين، ويدرك باول العقل ولا يحتاج فيه إلى استعمال التجريد[٥٢]، والثاني ويصل إلى صياغة

الفقه الحي بما يأتي ((الفقه الذي يأخذ بآداب الدين بقدر ما يأخذ بأحكامه، حرصاً على التحقق العملي بمقاصد الدين)) [٥٣]. والثاني الطور التقني وينتج ما يسميه طه عبد الرحمن بالفقه الصناعي، ويريد بالفقه الصناعي الذي يبتني على التجريد والنظر ويصيغه بالآتي: ((الفقه الذي يشتغل بأحكام الدين، مرتباً كلياتها ومتتبعاً جزيئاتها، حرصاً على التمكن المعرفي من أدلة الشريعة))[٥٤]، وأن الفرق بين الفقهين فرقاً كيفياً يتعلق باختلاف منشيئها إذ أن منشأ الفقه الحي الفطرة الروحية التي خلق عليها الإنسان والتي تحمل في ذاتها الدين، وهذا يمكن على هذا النوع من الفقه بالفقه الروحي، في حين أن الفقه الصناعي منشأه هو النسبة النفسية التي يتعاطاها الإنسان مسنداً الأشياء إلى نفسه، وهذا ما يمكن تسميته بالفقه النفسي، وهذا النوع من الفقه يكتفي بالجانب القانوني للأوامر الإلهية، ولا يهتم بالجوانب الروحية ولا يعنيه ضبط السلوك والأعمال القلبية، بل تعلق باختلاف الظاهر بضبط السلوك الخارجي، وإخضاع مختلف أعمال الجوارح لأحكام الفقه بصورته القانونية، وقد اعتمدت نظرية ولاية الفقيه على هذا التصور الصناعي للفقه الذي يجعله علماً قانونياً لا يقوم به إلا المختصون[٥٥].

ب- الموروث من العصر الصفوي:

إن نظرية ولاية الفقيه قد ورثت تصورها للفقيه من العصر الصفوي حيث كان في هذا العصر أن يؤسس لمفهوم ولاية الفقيه في عصر الغيبة لاحتياج الحاكم الصفوي إلى رجال دين من أجل الغلبة في الصراع المحتدم بين الصفويين والدولة العثمانية من جهة أخرى، فسعى الحاكم الصفوي الشاه إسماعيل إلى استجلاب العلامة الكركي[*]، من أجل وضع سياق ديني يخدم الدولة الصفوية ووضع لأول مرة العلامة الكركي نظرية الفقيه النائب عن الإمام الغائب واستصدر مرسوماً من الشاه طهماسب يولي فيه العلامة الكركي جميع السلطات التدبيرية بوصفه نائباً عن الإمام.

ويلاحظ طه عبد الرحمن ان الفقيه في العصر الصفوي كان منعزلاً عن العمل التزكوي، أي العمل الصوفي، لذلك يحدد أن الكركي ومحمد باقر المجلسي وغيرهم من علماء الشيعة في الفصر الصفوي قد حاربوا التصوف وشنعوا عليه حتى التصوف النخبوي متمثل بالسفيان الثوري وجلال الدين الرومي وأبو حامد الغزالي، حتى القوا كتباً في ذم التصوف.

والنتيجة أن أهم سمة مميزة للفقيه في العصر الصفوي أنه يمثل القيادة النائبة عن الإمام الغائب هذا من جهة، ومن أخرى أن الفقيه في العصر الصفوي ليست أي علاقة بالعمل التزكوي الصوفي فبالنتيجة هناك في هذا العصر فصل بين الفقيه والتصوف[٥٦].

٣- الأخلاق معيار التحقق من صلاحية نظرية ولاية الفقيه:

يضع طه عبد الرحمن شرط الأخلاق بوصفه معياراً للتحقق من صلاحية نظرية ولاية الفقيه فيقول بصيغة التساؤل ((هل استطاعت ولاية الفقيه أن توفي بشرط الأخلاق الذي يوجبه شرط الأمرية من الحاكمية الإلهية))[٥٧].

الجواب على هذا السؤال، أن نظرية ولاية الفقيه لم تفي بشرط الأخلاق وعليه لا يمكن اعتمادها كنظرية في السياسة، وبغية تحليل هذه النتيجة يفرق طه عبد الرحمن بين نوعين من الأخلاق:

النوع الأول: الأخلاق الجوانية: ويقصد بها ((الأخلاق التي يكون تحصيلها مقصوداً لذاته إذ يعامل كل خلق منها على أنه غاية في ذاته، بغض النظر عما يترتب عليه من مصلحة في العالم المرئي، مكوناً صفة قائمة بباطن الإنسان، بصرف النظر عما ينتج عنها من آثار في الظاهر))[٥٨]، علماً أنه يقصد بمفردة الجواني وصف ما هو داخلي أو باطن[٥٩]؟

النوع الثاني: الأخلاق البرانية: يقصد بالبراني ما هو خارجي أو ظاهر للعيان[٦٠]، ويريد بالأخلاق البرانية، الأخلاق التي يكون تحصيلها مقصوداً لغرض آخر يحدده القانون بحيث يعامل كل خلق منها على أنه وسيلة لبلوغ هذا الغرض القانوني مكوناً صفة قائمة بظاهر الإنسان[٦١].

ويشترط التحقق بالأخلاق الجوانية لأنها توجد بوجود الإخلاص لله في تنزيلات أحكامه على الورق، وبهذا الصدد يكون الفقه الصناعي ومفهوم الفقيه بالتداول الصفوي كلاهما فاقدان للأخلاق الجوانية، وحتى ينتقد طه عبد الرحمن أرجع مفهوم الفقه في نظرية ولاية الفقيه من العصر التدويني وهو الفقه القانوني (الفقه الصناعي) وأرجع مفهوم الفقيه في نظرية ولاية الفقيه إلى مفهوم موروث أيضاً لكن من العصر الصفوي، فالفقيه في المفهوم الصفوي خصماً شرساً للمتزكي المتصرف، وهذا المفهوم يعتمد على أخلاق برانية وعلى هذا الأساس تكون نظرية ولاية الفقيه قد أخلت بشرط الأخلاق، وهنا يقول طه عبد الرحمن ((فتكون ولاية الفقيه، بوقوفها عند حد القانون وجمودها على الظاهر، قد جعلت الفقه وظيفته في تقويم الأخلاق وإخراجها من الوجود البراني إلى الوجود الجواني، مخلاً بشرط أساسي من شروط الحاكمية))[٦٢].

والدليل على هذه الدعوى التي يقدمها طه عبد الرحمن بعد أن قرأ تاريخ ونظرية ولاية الفقيه بطريقة نقدية يقدم الأدلة الآتية:

أ- إن الفقيه وهو يمارس عمله القانوني الفقهي لزم أن يتحلى بتمام العدالة وهذه العدالة التي يتحلى بها الفقيه الولي هي عدالة ظاهرية، لأنه يشتغل بتدبير الشأن العام فيوغل في الواقع المرئي ليجلب مصالح مرئية، وهنا يتقرر أن عمله عملاً مرئياً وان ظهر فيه اهتماماً غيبياً لكنه ليس اهتماماً مباشراً، لأن العمل الغيبي عمل الجوارح في حين الفقيه الولي لا يتعرض إلى ذلك لكون عمله يتخذ الشكل المادي فبالنتيجة أن الولي يترك جانب الغيب في عمله وعلى هذا الأساس يخل عمل الفقيه الولي بشرط العدالة(٦٣).

ب- إن أخلاق الفقيه الولي تنحصر في التحقق بالعدالة وهذه سمة أخلاقية فاضلة ونافعة لكن تبقى أخلاقاً برانية، لأن الفقيه الولي يتمتع بالصفات العادلة في كيفيات تعامله مع غيره، في حين أن المراد أن يمتلك بالإضافة إلى ما ذكر الصفات التي هي شرط في كيفيات تعامله مع ذاته لتحقيق الأخلاق الجوانية(٦٤).

ج- إن الاقتداء بالفقيه الولي ليس اقتداءاً روحياً وإنما هو اقتداء نفسي والمطلوب هو الاقتداء الروحي(٦٥).

ويخلص طه عبد الرحمن إلى نتيجتين:

الأولى: ((أن ولاية الفقيه لم تستطع ان تحفظ الصيغة العملية التي أعطتها لمقولة الحاكمية لله))(٦٦).

الثانية: ((على الفقيه الولي أن ينتقل من فقه الأمرية إلى فقه الأمرية، بمعنى ان يخرج عن كونه يفقه أوامر الله إلى كونه يفقه عن الأمر أوامره، بمعنى أن يكون شهود الأمر الإلهي في أوامره المنزلة وشهوده أيضاً في كيفيات جريانها على الأحداث، حتى كأنه هو المنزل لها على الواقع(٦٧).

ولا يخلو هذا الكلام من نقد ظاهر سنتناوله في المبحث الثالث من هذا الفصل.

عموماً وبعد هذه النتائج، يحاول طه عبد الرحمن أن يقرأ نظرية ولاية الفقيه بصياغة جديدة خاصة به متضمنة بالسؤال الآتي:

((هل في الإمكان ان توجد ولاية للفقيه لا ترد الأمر الإلهي إلى القانون وحده ولا تجعل الأخلاق تنحصر في خدمته؟)).

والجواب على هذا السؤال سيأتي مفصلاً في تضاعيف المبحث الثاني من هذا الفصل الموسوم بـ((النظرية الائتمانية لعلاقة الدين بالسياسة)) ((مشروع طه عبد الرحمن لعلاقة الدين بالسياسة)).

هوامش البحث:

(١) ينظر: زنجاني، عباس علي عميد: الدين والسياسة، ضمن كتاب الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، سلسلة كتاب المنهاج، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص٤٥.

(٢) ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الدين، ص٢٧٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨.

(٤) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٢٩.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٠.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٣١.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٣١.

(٨) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٢.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٣.

(١٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص٣٣.

(١٤) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٣-٣٥.

(١٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص٣٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٩-٤١.

(١٨) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص٤٢-٤٦.

(٢٠) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤٦-٤٧.

(٢١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٧.

(٢٢) ينظر: عبد الرحمن، طه: سؤال العمل، ص٢٣٨.

(٢٣) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص١٨٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٢٥) عبد الرحمن، طه: ابن خلدون، المقدمة، ص٩١.

(٢٦) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٢٤.

(٢٧) ينظر: المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢٨) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٢٥.

(٣٠) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٣١) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٢٨.

(٣٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٥.

(٣٣) ينظر: بقلزيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨، ص٦١.

(٣٤) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٢٣٩.

(٣٥) ينظر: العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤، ص٢٠٧-٢٢١.

(٣٦) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٣١.

(٣٧) ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الدين، ص٣٣٢.

(٣٨) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٢٦.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٢٧.

(٤٠) ينظر: دراسات في الفكر السياسي والإسلامي، إعداد مركز الإمام الخميني الثقافي، دار الأميرة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٢٨-٢٩.

(٤١) ينظر: عبد الرحمن، طه، ص٣٢٥.

(٤٢) ينظر: العشماوي، محمد سعيد، الإسلام، ص٢٧٣-٢٧٤.

(٤٣) ينظر: العشماوي، محمد سعيد، المصدر السابق، ص٢٧٤-٢٧٩.

(٤٤) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٣٦-٣٣٩-٣٥٥.

(٤٥) عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص٣٤.

(٤٦) ينظر: عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص٣٥-٤٧؛ وينظر: العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي، ص٧٨-٨٢.

(٤٧) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٣٥٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٣٥٩-٣٦٠.

(٤٩) عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤٠٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٤٠١.

(٥١) ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الدين، ص٤٤٤.

(٥٢) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤٠٣.

(٥٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥١٢.

(٥٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٥١٣.

(٥٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٣-٤٠٤.

(*) العلامة الكركي: وهو علي بن محمد من علماء الشيعة ولد في جبل عامل في لبنان وأتم دراسته فيها حتى تحصل على العلوم الدينية وكتب مؤلفات قيمة أبرزها كنز الفوائد.

(٥٦) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤٠٥-٤٠٧.

(٥٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠١.

(٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠١.

(٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٥١٠.

(٦٠) ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٥٠٩.

(٦١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٦٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٧.

(٦٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٠٧-٤٠٩.

[٦٤] ينظر: عبد الرحمن، طه: روح الدين، ص٤١٠.

[٦٥] ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٥.

[٦٦] ينظر: المصدر نفسه، ص٤١١.

[٦٧] ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٦.

قائمة المصادر

١- زنجاني، عباس علي عميد: الدين والسياسة، ضمن كتاب الدين والسياسة نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، سلسلة كتاب المنهاج، الغدير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.

٢- بقلزيز، عبد الإله: الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨.

٣- العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤.

٤- دراسات في الفكر السياسي والإسلامي، إعداد مركز الإمام الخميني الثقافي، دار الأميرة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

٥- عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

٦- عبد الرحمن، طه: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٢.

٧- عبد الرحمن، ابن خلدون،: المقدمة، تحقيق: نواف الجرح، دار صادر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٩.