التصوف السياسي عند طه عبد الرحمن*

Political Sufism in the thought of Taha Abdurahman

[1]**د. حامد عباس** ، تخصص علوم سياسية، ومتخصص في النظرية السياسية والفكر السياسي

تاريخ الاستلام: 2024/08/31 تاريخ القبول: 2024/10/20 تاريخ النشر: 2024/11/22

ملخص :

التصوف كتصور فلسفي لا يرتبط بالضرورة بالدين الإسلامي بحسب ما قد يتراءى للبعض من الوهلة الأولى، يتجاوز ما هو ديني ميتافيزيقي بالمرة، فقد تم ربطه بالهندوسية أحيانًا، وأحيانًا أخرى بالفلسفة اليونانية، وهناك من ربطه بالكهانة النصرانية، والشعوذة الهندية، بحيث امتد خط التصوف ليأخذ منحى بياني ذو مسقطين: أحدهما أفقي/جغرافي والآخر رأسي/تاريخي.وعلى الرغم من هذا التشتت إلا أن مبادئ التصوف ظلت قائمة على ما يمكن تسميته بـ "الرومانسية الدينية"، فالعشق الإلهي، والترقي في مراتب المحبة، والزهد، والتقشف في الحياة، واحتقار الماديات، والعزلة، والانقطاع للتأمل، والغنوصية "الغموض"، ووحدة الوجود وغيرها. كلها اصطلاحات أقترنت بالمتصوفة وشكلت مبادئهم الأساسية، وربما أعطت في الوقت نفسه مصوغ لدى البعض لاعتبار التصوف فعلا هامشيا، مشوبا باللاعقلانية والخرافة، كما أظهره الإستشراق باعتباره حركات باطنية شبه سرية محدودة التأثير. يتوزع هذا المقال إلى ثلاثية متوالية، تبدء بمناقشة جدلية التصوف والسياسة، ثم توغل في مقاربة التصوف لدى طه وتنتهي بالتوقف على جدلية التصوف والسياسة لدى طه.

* د. حامد عباس (حاصل على دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية، ومتخصص في النظرية السياسية والفكر السياسي).

الكلمات المفتاحية:

التصوف، التصوف السياسي، طه عبد الرحمان، الفلسفة، السياسة.

Abstract:

Sufism, as a philosophical concept, is not necessarily tied to Islam, as some might assume at first glance. It transcends purely metaphysical religious ideas; it has been linked to Hinduism at times, to Greek philosophy at other times, and some have connected it to Christian priesthood and Indian witchcraft. Thus, the path of Sufism extends in two directions: one horizontal/geographical and the other vertical/historical. Despite this fragmentation, the principles of Sufism remain rooted in what can be called "religious romanticism." Divine love, spiritual ascent through stages of love, asceticism, renunciation of materialism, solitude, meditation, gnosis, the mystery of existence, and the unity of being are all terms associated with Sufis and form their core principles. These ideas may have led some to regard Sufism as a marginal practice, tainted by irrationality and superstition, as Orientalism portrayed it as a semi-secret, esoteric movement with limited influence. This article is divided into a trilogy, starting with the dialectic between Sufism and politics, followed by an exploration of Sufism in the thought of Taha, and concluding with an examination of the dialectic of Sufism and politics in Taha's philosophy.

Keywords: Sufism ; Political Sufism ; Taha Abderrahmane ; Philosophy ; Politics.

مقدمة:

التصوف كتصور فلسفي لا يرتبط بالضرورة بالدين الإسلامي بحسب ما قد يتراءى للبعض من الوهلة الأولى، ولا حتى بالأديان التوحيدية الإبراهيمية، بل ربما يتجاوز ما هو ديني ميتافيزيقي بالمرة، فقد تم ربطه بالهندوسية أحيانًا، وأحيانًا أخرى بالفلسفة اليونانية، وهناك من ربطه بالكهانة النصرانية، والشعوذة الهندية، بحيث امتد خط التصوف ليأخذ منحى بياني ذو مسقطين: أحدهما أفقي/جغرافي والآخر رأسي/تاريخي. وربما كان لحالة السيولة تلك التي لازمت التصوف أثرها في عدم إمكان تحديد كنه المفهوم ودلالاته من جهة، وحصر الاتجاهات والتيارات التي إنضوت تحته ليس فقط جغرافيًا ولكن أيضًا مذهبيًا ودينيًا أو حتى لا دينيًا. وعلى الرغم من هذا التشتت إلا أن مبادئ التصوف ظلت قائمة على ما يمكن تسميته بـ "الرومانسية الدينية"، فالعشق الإلهي، والترقي في مراتب المحبة، والزهد، والتقشف في الحياة، واحتقار الماديات، والعزلة، والانقطاع للتأمل، والغنوصية "الغموض"، ووحدة الوجود...الخ. كلها اصطلاحات أقترنت بالمتصوفة وشكلت مبادئهم الأساسية، وربما أعطت في الوقت نفسه مصوغ لدى البعض لاعتبار التصوف فعلا هامشيا، مشوبا باللاعقلانية والخرافة، كما أظهره الإستشراق باعتباره حركات باطنية شبه سرية محدودة التأثير.

ربما كل هذه الاعتبارات تجعل مقاربة جدل التصوف مع السياسة إشكال في ذاته، إذ تجعل من الجمع بينهما من قبيل جمع المتناقضات، لاسيما وأن ما هو سياسي أضحى مقترن بما هو ميكافيلي أو وقائعي/مادي/إنتهازي/لاأخلاقي،،، وهذا الانزياح والافتراق بين ما هو صوفي وسياسي بنظر البعض، والإنديا‌ح بينهما بنظر البعض الآخر، يجعل لنا مصوغًا لخوض تلك الجدلية المثارة بين التصوف والسياسة، وطرح تساؤل مؤداه: هل التصوف يهتم بالأخلاق ويبتعد عن السياسة ولا يتدخل في صراعات الحكم ومنغصات السلطة، وبمعني أخر: هل نحن أمام أرثوذكسية مبنية على قناعة صوفية بازدواجية الوجود: عالم الملك وعالم الملكوت ؟

وتجنبًا لحالة التشتت واللاجدوى التي يمكن أن تجرنا إليها تلك الجدلية المثارة في سردية التصوف/السياسة. فلن توغل ورقتنا في طبيعة التصوف والسياقات العامة التي أدت إلى انبثاقه تاريخيا، ولا لمبادئه وأعلامه أو رموزه الذين نَظَّرَو له. ولا حتى لمحاولات ترويض واستغلال السياسي للمتصوفة، أو محاولات المتصوفة للعب دور سياسي. ستحاول ورقتنا مقاربة جدلية التصوف/السياسة لدى أنموذج في السياق الإسلامي المعاصر، وبالأخص في المغرب العربي، وقد وقع الاختيار على البيئة المغربية لاعتبار أن وضعية التصوف – كحالة مجتمعية وسوسيوثقافية – تأثرت بالكثير من التحولات التي عرفها المغرب بدءً من القرن السادس عشر إلى مطلع الألفية الثالثة، حيث

أن التصوف والزوايا شكلا على مر التاريخ مجالًا للاحتماء من بطش السلطة (أو المخزن) تارة ومن بطش الاستعمار تارة أخرى. وكذلك يقدم كواجهة لمواجهة التطرف الديني.* أما اختيارنا لـ "طه عبد الرحمن" كإنموذج من داخل السياق المغربي، ليس لكونه فاعل صوفي سياسي فطه عبد الرحمن لم يمارس العمل السياسي بل كان ينأى بنفسه عنه، ولكن لكونه – أي طه - يجسد التصوف على مستوى الانتماء المذهبي كما التنظير المعرفي من جهة، ولخوضه غمار جدلية التصوف/السياسة من جهة أخرى، سواءً جاء ذلك مصارحة كما في مؤلفه "روح الدين" أو ضمنيًا كما في سائر مؤلفاته عبر شذرات متناثرة في مشروعه الفكري تحاول الاقتراب من تلك الجدلية وفحصها.

وعليه فإن هذه الورقة تتوزع ثلاثية متوالية، تبدء بمناقشة جدلية التصوف والسياسة، ثم توغل في مقاربة التصوف لدى طه وتنتهي بالتوقف على جدلية التصوف والسياسة لدى طه.

أولاً: التصوف والسياسة:-

ربما مَثّلَ المزج بين الروحاني (الغيبي) والسياسي (المادي) إشكالاً وتحديًا ليس فقط لدى أقطاب المتصوفة ولكن وبصورة أكثر إلحاحًا لدى قارئي المتن الصوفي وفق منطق الأدلوجة (سواءً بالرفض له أو قبوله)، لاسيما وأن التصوف ظل رهين مقولات من قبيل: تزكية النفس، والإحسان، ومجاهدة النفس، والزهد، وغيرها. وبعيدًا عما هو وظائفي أو توظيفي، سواءً تمثل في اشتغال بعض المتصوفة بالسياسة من عدمه أو حتى في استغلالهم وتوظيفهم من قِبَل الساسة والحكام لتحقيق أغراضهم السياسية، يمكن في هذا السياق مقاربة التصوف على مستوى الدلالة للوقوف على كنه المفهوم والعلائق أو الجدلية التي تثيرها انديا حه في السياسة أو أنزياحه عنها، وذلك بإثارة سؤالات من قبيل: هل ثمة دلالة خاصة للسياسة لدى الصوفية؟، وكيف أمكن لبعض أعلام الصوفية تجاوز تلك القطيعة (ربما المتصورة فقط) بين الصوفية والسياسة، أو بين ما هو روحي وما هو مادي؟ وما طبيعة العلاقة بين الصوفية والسياسة؟.

كما لا يوجد لدى الدارسون لعلم التصوف تعريف جامع مانع لمصطلح **التصوف** ذاته تبعًا لتباينهم في تحديد أصل التصوف ومصدره (فهناك من يقول بإسلامية التصوف من حيث النشأة،

* يمكن الوقوف في هذا السياق على دراسة "التصوف والسياسة الدينية بالمغرب"، حيث يقدم هذا المؤلف مقاربة سوسيولوجية للمسألة الدينية وعلاقتها بالتصوف في المغرب والتحولات التي طرأت عليها.(أنظر: محمد حجاج وآخرون، التصوف والسياسة الدينية بالمغرب، الدار البيضاء: دار افريقيا الشرق، 2016).

وهناك من يقول بالأصول غير الإسلامية ويشتقون الكلمة من "سوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة، أو من "جيمنوسوفيا" الحكيم الهندي، ومن الصوف الذي كان المسيحيون الرهبان يلبسونه).[1] فإنهم كذلك لم يتفقو على دلالة جامعة مانعة **للسياسة**، إلا أن ذلك لا يعني استحالة بناء تصور عن دلالة السياسة لدى الصوفية والوقوف على تضاريس مصطلح كهذا، وإذا كانت السياسة لغويًا هي القيام على الشيء بما يصلحه - كما في لسان العرب - فإن دلالتها لدى الصوفية لا تختلف كثيرًا عن تلك الدلالة اللغوية. فيعتبرها البعض فضاءً للنظر موضوعه التفكّر بالحكومة وأنواعها وظواهرها، وكذلك بنظام المؤسسات والغايات السياسية، أو هي الحكمة العملية التي يطلق عليها في الفلسفة الإسلامية "تدبير المدن والعلم المدني" كما هو الحال عند الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة". أو هي كما يبيّن "أبو البقاء" مدارها بين الصلاح والإصلاح، وذلك على مراتب، بدءًا من "استصلاح الخلق بإرشادهم الى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم. وهي من السلاطين والملوك على كل فهم في ظاهرهم لا غير. وهي كذلك من العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير. وأما السياسة البدنية فهي تدبير المعاش على العموم على سنن العدل والإستقامة"[2].

فالسياسة وفقًا لتلك الدلالات الصوفية غلبت عليها المقاربة الأخلاقية المثالية أو الروحانية، وربما لم يكترث أعلام الصوفية بصياغة مقاربة براغماتية وعملية واضحة لتسيير الدولة والنظام الاجتماعي والاقتصادي، بل اكتفو فقط بإقرار إصلاح الباطن في النفس الإنسانية. دون اقتحام فعلي لعالم السياسة، لضمان العدل والمساوة. وهذا ما يقودنا إلى القول بإن معظم المقاربات الصوفية للسياسة، قد غلب عليها القلق، والتسليم الديني بالقضاء والقدر، والطاعة التامة للحاكم، وهو ما سيؤثر في تفرعات هذا التعاطي الفكري مع الشأن السياسي. فإذا كان ينسب الفضل للغزالي في محاولته لتقديم مقاربات واجتهادات عملية تدفع بالتصوف صوب البرغماتية السياسية وواقعية الشأن اليومي، ليدحض اتهامات انفصال التصوف عن الواقع المعاش، إلا أنه في نفس الوقت أقر بمفهوم "السلطان القاهر"، الذي يستبطن المرجعية الصوفية حول الكاريزما الروحية، ومفهوم التبعية ومفهوم الشوكة والقوة، وطاعة الرعية للحاكم مثل طاعة المريدين لشيخ الطريقة. وهكذ أضحى التصوف كغيره من المقاربات الفقهية أداة لتكريس الواقع وتبريره دون تغييره، على الرغم من أن نشأة التصوف أساسا ارتبطت بنوع من المعارضة الصامتة للواقع السياسي والاجتماعي، حين انعزل

[1] حسن جلاب، دراسات مغربية في التراث، (المغرب: منشورات جامعة ميتشيغان)، 1998، ص251-252.

[2] أبوالبقاء، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، ص 510.

الصلحاء عن مجالس الساسة، وانزووا في المساجد والثغور والرباطات -بعد ثبوت عجزهم عن التغيير- كنوع من إنكار المنكر الذي باتت السلط السياسية تكرسه أو على الأقل تسكت عنه، وأما أولئك الذين وقفو في وجه السلطة فإنهم استثناء على القاعدة وخروج عن المألوف في عالم التصوف.[3]

ثانيًا: التصوف لدى طه عبد الرحمن:

شهدت البيئة المغاربية التي نشأ فيها "طه عبد الرحمن" انتشار الطرق الصوفية، وتربى "طه" في أحضان الزاوية البودشيشية، فكان للتربية الروحية التي يزكيها التصوف أثرًا كبيرًا في بلورة تصوراته، فجمع بين الروحانيات والفقهيات، ورأى أن التجربة الروحية لا تتعارض مع المعرفة العقلية بل قد تكون سبب من أسباب إثراء المعرفة والتغلغل فيها، فهي – أي التجربة الروحية – تمد صاحبها بالقيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية، فتفتح له الباب أمام الآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمده بها النظر.[4]

وإذا كان الإنسان مدني بطبعه لا يستغني عن أبناء جنسه، ولا ينفك يتأثر بهم ويؤثر فيهم، كما ذكر نحو ذلك ابن خلدون في مقدمته، فإنه لا يمكن تجاهل أثر عالم الأشخاص على أي مفكر، بدءًا بالمحيط الأدنى الذي تربى في كنفه مرورًا بجماعة الرفاق والأساتذة الذين تتلمذ على أيديهم وأيضًا المفكرين الذين طالع نتاجهم الفكري وتفاعل معهم إن نقدًا أو استثمارًا، وفي حالة "عبد الرحمن" ربما لا يمكن تجاهل دور **الأسرة** في تنشئته على روح التصوف، فالأسرة كما يراها: " منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة"[5] وكان **لوالده** دورًا بالغًا في تنشئته خلقيًا وروحيًا وقد حرص على تكوين "طه" دينيًا وروحيًا، وذلك من خلال الكُتاب الذي كان يعلم فيه أبناء القرية القرآن والحديث والمتون، ومن خلال تربيته على الأخلاق وربطه بالصالحين العارفين من الصوفية، فكانت هذه التنشئة الروحية والدينية بمثابة البذور الجنينية الكفيلة بتنشئته روحيًا وثقله معرفيًا.

---

[3] Anthony Black (2011) 'The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present'. Edinburgh University Press

[4] د. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر)، 2011، ص ص 137 – 138.

[5] د. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2006، ص 100.

كما لا يمكن تجاهل الدور الذي تركه قائد الطريقة القادرية البودشيشية "**حمزة بن العباس القادري**" على "طه عبد الرحمن"، وقد حرص "طه" على الاعتراف له بالفضل والجميل، يقول: "أنا مدين لسيدي حمزة القادري البوداشيشي بالكثير، ولولاه كان مصيري الضياع، لقد بصرني بالحق الذي يدمغ الباطل، وما أقوله وأكتبه قطرة ارتشفتها من ماء حكمته"[6]. وقد أقبل طه عبد الرحمن على التصوف لإشباع حاجة روحية ونهم معرفي في الوقت ذاته، وهذا ما أكده طه يقول: " كان إقبالي على التصوف لسببين، السبب الأول أن أقوي صلتي بالله، حبًا فيه لذاته لا فرارًا من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن أنشغل بسواها، والسبب الثاني هو أن أتحقق من طبيعة المعاني التي فوق طور العقل الفلسفي هل هي غير عقلية كليًا أم أنها عقلية بوجه ما؟ "[7]. كل هذا ساهم في الإثراء الصوفي للمشروع الفكري الطاهوي، بحيث لا يمكن تجاهل الحس الصوفي في أيًّا من كتابات طه عبد الرحمن.

ومن رواد التراث الإسلامي الصوفي الذين تأثر بهم طه عبد الرحمن، نجد "**الغزالي**"* حيث جمع "طه" كما "الغزالي" بين التصوف والمنطق، وإن كان الغزالي قد تعلق بالمنطق الأرسطي وأعطى للعقل صفة مطلقة، فإن طه لم يعطي للعقل مثل هذه الصفة، إذ ليس هناك تناقض بين العقل والنقل، ولا العلم والدين بنظر طه عبد الرحمن، والتجربة الروحية لديه مكملة للنظر العقلي.[8] ومن ثم فالتنشئة الصوفية شكلت لدى طه عبد الرحمن قناعة باستحالة الفصل بين النظر والعمل، فالعمل الحسي كما الروحي لديه لا ينفك يؤثر على النظر العقلي، بل إن تحقيق الكمال في التفلسف بنظر طه

[6] د. طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: روح الحجاب، ج3، (بيروت : المؤسسة العربية للفكر والإبداع)، 2017، ص ص 157 – 177.

[7] د. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص140.

* من أوجه التشابه بين طه عبد الرحمن والغزالي ما ذكر عباس أرحيله (المفكر المغربي)، أنهما جاءا معا في أتون شعور سائد بالهزيمة النفسية والذهنية لدى العرب والمسلمين، وأيضًا تمردهما على أشكال التقليد في الفكر، وتركيز فلسلفتهما حول الدين الإسلامي في عمقه الروحي والأخلاقي. ومن مظاهر التشابه أيضا بين طه والغزالي، وفق ارحيلة، نشأتهما معا في أسرة صوفية باعتبار الحاجة النفسية إلى الطاقة الروحية في إنجاز مشروعهما الفلسفي، ورغبتهما في خلق التوازن بين البرهان العقلي والصدق الإيماني.(انظر: د. عباس أرحيله، "نظرات في مشروع طه عبد الرحمن"، مجلة مقاربات، نوفمبر، 2008).

[8] د. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، 140.

مرهون بالجمع بين العقليات والروحيات في آن، يقول :" من ينشد الكمال الفلسفي لابد أن يستشرف أفق الجمال الروحي "[9]

والعقل الطاهوي وفقًا لما سبق يمكن نعته بالعقل التكاملي، الذي لا يعرف الفصل بين النظر والعمل أو الروحيات والعقليات، أو بين الأخلاق والدين، وكذا بين السياسة والدين. فالتكاملية لدى طه عبد الرحمن تتجاوز كونها منهج إلى كونها رؤية تحكم العقل في تعامله مع كافة الظاهرات وتنبع بالأساس من البنية الفكرية حيث التربية الروحية والمرجعيه الصوفية، وهذا الأساس الأيديولوجي بنظرنا لا يقدح في المنهج لدى طه عبد الرحمن بقدر ما يوحي بصعوبة إن لم تكن استحالة فصل ما هو إيديولوجي عما هو إبستمولوجي لدى أي مفكر، فالمرجعية الإيديولوجية تستصحب المفكر في حله كما في تنقله وترحاله وتُستبطن في طروحاته الفكرية ومطارحاته. واختراق المرجعية الصوفية للعدة العلمية أو انزياح الإيديولوجي في الإبستمولوجي لدى طه عبد الرحمن يمكن استشرافه في عدة مواضع منها – على سبيل المثال – في تراتبيته للعقول وفق ثلاثية (عقل مجرد، عقل مسدد، عقل مؤيد) ومفاضلته بينهم ووضع العقل المؤيد/الصوفي في أعلى المراتب يليه المسدد فالمجرد.[10]وكذا في مقاربته لسؤال الأخلاق كمساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، حيث انتهى إلى أن التصوف يعد الحل الأمثل لمشكلة الأخلاق كما أنه قادر على إلغاء التسيدِ والنزعة الفوقية التي يتصف بها إنسان الحداثة الغربية.**

فكيف قارب طه سؤال السياسة؟، وكيف رأى تلك العلاقة بين الصوفي والسياسي؟، هل هي علاقة وصل أم فصل، أم أنها لا تعرف تلك الحدية بالأساس؟، هل يمكن بنظره وصل عالم الغيب بعالم الشهادة أو الروحاني بالمادي، أو هل يمكن أن ينوجد الإنسان بتلك العوالم مجتمعة في آن؟.

---

[9] المرجع السابق، ص 135.

[10] د. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 1997، ص ص 221 – 223.

** المقاربة الطاهوية للأخلاق جاءت للتأسيس لحداثة وأخلاق إسلامية وعمدت إلى نقد الموروث الأخلاقي الغربي والمقلدين/الحداثيين العرب لهم ورأت أن الخاصيّة التي تميز الإنسان هي "الأخلاقية" ليس العقل ولا الضمير. وهى بذلك جعلت العقل تابعاً للأخلاق لا سيّداً عليها, كما جعلت الأخلاق منبعها الدين، وانتهت إلى اعتبار التصوف هو الحل العملي لمشكلة الأخلاق. (أنظر: د. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2000).

ثالثًا: التصوف السياسي لدى طه:

ربما لا يمكن مقاربة جدلية التصوف مع السياسة لدى طه عبد الرحمن بمعزل عن سؤال أعم وهو سؤال الدين والسياسة، إذ يظل – بنظرنا - ما هو إيديولوجي أو مذهبي (الصوفية) كامن في مقاربة سؤال السياسة وإن لم يصرح به صاحبه. فقد مثلت **العلاقة بين الدين والسياسة** واحدة من الإشكالات التي شغلت طه عبد الرحمن، وإن تجلت في مؤلفه "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية" إلا أن ثمة أفكار حول هذه الإشكالية بُثَّت في مؤلفات أخرى لطه عبد الرحمن (منها على سبيل المثال لا الحصر: "روح الحداثة" و" العمل الديني وتجديد العقل" و"سؤال الأخلاق")، لكن ما يميز "روح الدين" أنه تعرض لمعالجة إشكالية جدل الدين والسياسة بإسهاب والمبادئ التي تأسست عليها تلك الجدلية، وفق مقاربة تغاير طروحات العلمانيين والإسلاميين على اختلاف طرائقهما. والركيزة التي عول عليها طه عبد الرحمن في تناوله لإشكالية الدين والسياسة هي **"تعدية الإنسان وازدواجية وجوده"**، ومقتضاها أن ثمة عوالم متعددة منها ما هو مرئي ومنها ما هو غير مرئي/غيبي، ولا يمكن اقتصار حياة الإنسان في أحدهما دون الآخر، فالإنسان بالضرورة متواجد في العالم المرئي بجسده ومتواجد كذلك في العالم الغيبي بروحه، ومن ثم فافتراض اختصاص كل من الدين أو السياسة بجانب من جوانب الحياة الإنسانية، يعد بنظر طه افتراض لامشروعية له، فالدين والسياسة وجهان لتسيير الشأن التعبدي والتدبيري على حد سواء، من خلال آليات التشهيد والتغييب، فعلاقة الدين والسياسة كما يصفها "طه" "عبارة عن علاقة وجودية بين عالمين متقابلين"، وهذه العلاقة الوجودية تتخذ في الواحد منها عكس الاتجاه الذي تتخذه في الآخر، فتكون في الدين عبارة عن تنزيل، بجعل العالم الغيبي مشاهدًا في العالم المرئي، أو بتعبير طه "تشهيد"، وتكون في السياسة عبارة عن تنزيه بجعل العالم المرئي متواريًا في العالم الغيبي، أو كما ذكر صاحب "روح الدين" عبارة عن "تغييب".[11]

وهذا التصور الطاهاوي لـ "الوجود الإنساني"، والذي أنبنى على ثنائيات من قبيل: ظاهر/باطن، حسي/روحي، هو تصور صوفي بالأساس تواتر لدى الكثير من أرباب الصوفية، فبنى ابن عربي – على سبيل المثال – فلسفته في التأويل على أساسين: وجودي ومعرفي، منطلقًا من أن كل شئ في الوجود له

[11] د. طه عبد الرحمن، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2012 ص 46.

ظاهر وباطن، ورأى أن العلاقة بينهما لا تعرف التناقض وإنما تقوم على التفاعل والتداخل.[12]وقد طور طه هذا التصور في بديله الائتماني الذي لا مجال للحديث فيه عن "فصل" أو "وصل" بين السياسة والدين، أو حتى الحديث عن كون "الإسلام دينًا ودنيا" أو "دينًا ودولة" كما يقول الإسلاميون، فالإنسان وفق هذا التصور الطاهوي مُخَيّر بين أن يسلك طريق السياسة من خلال التغييب، أو طريق الدين من خلال التشهيد، والتغييب يتحقق بنظر "طه" برفع الواقع إلى درجة التنزيه، أما التشهيد فيتحقق بنظره بتنزيل كمالات العالم المطلق على الواقع. كما أن الإنسان وفق هذا الطرح الطاهوي الإئتماني لعلاقة الدين بالسياسة مستودَعا يرعى حقوق الوديعة "الأمانة" ومتصلًا لا يبرح يأتي أعمال التزكية، أي أنه يحقق مبدئي الإيداع الإلهي والاتصال الروحي، ومن ثم يوسع أفاق الوجود الإنساني الذي يضيقه المنظور العلماني/الدنيوي الرافض لمبدأ الإيداع الإلهي والمنظور الدياني أي المنسوب للدين (سواءً ذلك الذي يجعل العمل الديني جزء من العمل السياسي أو العكس أو ذلك الذي يماثل بينهما) والذي يأتي بدوره كردة فعل على التصور العلماني بل قد يتلبث حينًا بأدواته وآلياته دون حيازته لإمكانات نقد هذه الأدوات وبيان قصورها.[13]

هذا التصور الطاهائي الائتماني لعلاقة الدين بالسياسة والمؤطر بخلفية صوفية، والذي لا يبرح يدمج بين ثنائيات ديني/دنيوي، روحي/مادي، غيب/شهادة،... يمكن استجلائه والوقوف على معالمه عبر عدد من المفاهيم التي نحتها أو استعارها فيلسوف الأخلاق المنطقي اللغوي في مشروعه الفكري، كمفاهيم: التزكية والتسيّد، والمقاومة والإزعاج الروحي، والفتوة، والمرابطة والمجاهدة. وكلها مفاهيم وإن كان يمتحها صاحبها من معجم التصوف إلا أنه يمنحا دلالة خاصة في تصوره الائتماني.

1- مفهوم التزكية والتسيّد:

التسيّد بما هو طلب الرئاسة والسيادة والجلالة، يعد مظهر من مظاهر "التغييب" في التدبير السياسي، حسب التحليل الطاهوي، كما يعد في نفس الوقت صيرورة ينبغي تجاوزها عبر عمل **تزكوي**، وإذا كان ثمة تسيّد للدولة، وآخر للشعب، وثالث للفرد، فإن تسيّد الفرد بنظر طه المأزق الأساس، إذ لا *تسيد لحاكم* بدون محكومين، وإن كان ثمة تسيّد لمؤسسات الدولة الحديثة فإن تلك المؤسسات ما

[12] عبد الله خضر حمد، التصوف والتأويل، (العراق: شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع)، 2018، ص 168.

[13] طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص 491.

لبثت أن آلت إلى الأفراد[14]، ومن ثم فتجاوز تسيّد الفرد هو الأساس لتجاوز آفة التسيّد، إذ أن "الخروج من التسيد إنما هو دخول في التحرر"[15]، وعليه فالتسيّد بنظر طه آفة ينبغي دفعها ما أمكن، لكن هذا الإمكان يرتهن لدى طه بعمل جذري مشخص هو العمل الروحي التزكوي بما هو فعل عقلاني " له من العقلانية ما لغيره من الأعمال، هذا إن لم تكن العقلانية التزكوية أعقل عقلانية يمكن تصورها"[16] وبما هو – أي العمل الروحي التزكوي - إيمان بأولية الروح وتبعية النفس ورغباتها ومعانقةٌ لأشواق الإنسان نحو كمال التحرر، خروجا من أي استرقاق ظاهر أو باطن[17] ؛ إنه عمل ينتزع حب التسيّد من الفرد انتزاعا، إنه عمل **عمقي** لا سطحي يتجاوز التأثير على ظاهر الفرد إلى باطنه، **كلي** لا جزئي ينتهي إلى تكامل مكونات الفرد وتفاعلها فيما بينها، **تحويلي** لا تغييري يراهن دومًا على الارتقاء للأفضل، **تثويري** لا تطويري، **متصل** لا يعرف الانقطاع، **متدرج** سلمي لا يعرف الطفرة ولا العنفوان، إنه منهج " التزكية الروحية " الذي يورث " حب التعبد " و" ممارسة التشهيد".[18]

هذا التصور الطاهوي تصور ينهل من معجم التصوف وأبجدياته، إذ يسعى لتجاوز ما هو واقعي/مادي/دنيوي إلى ما هو مثالي/روحي/غيبي، والأداة الناجعة لتحقيق ذلك هي "العقل المؤيد" المتوسل بقوة الوجدان عوض قوة السلطان، والمتعبد للحق بدل التعبد للخلق، وهو تصور من ثَم يدعو الإنسان إلى التخلي عن توهمه بإنه سيد نفسه وأنه مستغني بتدبيره عن تدبير خالقه ومتعبدًا لذاته بدل من تعبده لربه، وهو تصور يقوم على ثنائية التخلية والتحلية ترقيًا إلى التجلي كما هو معهود في السرد الصوفي. تصور ينبني على أن التكامل وليس الإزدواج هو أساس الوجود الإنساني، فلا يمكن الإمعان في التغييب أو استبعاد العامل الروحي التزكوي لصالح حب التسيّد أو التسلط وشهواته بحسب ما تنتهي إليه الرؤية العلمانية التي تجعل من التدين وضعًا يتعلق بدواخل الأفراد، فتدخل العمل الديني في الدائرة الخاصة، وتترك الدائرة العامة مجالاً للعمل السياسي، كما لا يمكن في المقابل مسايرة تلك الشعارات التي أطلقها دعاة الإسلام السياسي من قبيل أن الإسلام دين ودولة، والإسلام دين ودنيا والدولة الإسلامية دولة مدنية، فالدين بنظر صاحب الائتمانية نهج أخلاقي وروحي أو أفق في

[14] المرجع السابق، ص252.

[15] المرجع السابق، ص 271.

[16] طه عبد الرحمن، سؤال العمل ، مرجع سابق، ص 159

[17] المرجع السابق، ص 153.

[18] طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص 265-268.

رؤية العالم وتدبيره وليس فرضًا من الخارج على الدولة وإدارة الشأن العام، فلا تمايز بين الدين والدولة، كما لا يصح اعتبار الدولة الإسلامية دينية أو مدنية، فهذه المقولات في مجملها بنظر طه تأتي كردة فعل على تحديدات العلمانية وتسلطها، في حين تسير حياة المسلم بسلاسة وتواصل بين الخاص والعام والروحي والمادي وتحول أخلاق التورع والتزكية دون التسيّد ودون اعتبار الدين قانونًا يفرض من الخارج.

2- مفهوم المقاومة والإزعاج الروحي:

لا ينفك مفهومي "المقاومة والإزعاج" عن مفهومي "التزكية، والتسيّد" سالفا الذكر، فالمقاومة تقترن لدى صاحب "روح الدين" بالتزكية، ليصيغ لنا ما أسماه "المقاومة التزكوية"، كما الإزعاج في حقيقته هو دفعًا للتسيّد، أو قول الحقيقة تجاه السلطة. وقد ميز "طه" بين ثلاثة صور من المقاومة لمواجهة التسيّد، وهي المقاومة بالسلطان، المقاومة بالبرهان، وأخيراً المقاومة بالوجدان؛ مُعتبراً أنه إذا كانت الأولى (أي مقاومة التسيّد بالسلطان) تتخذ صوراً ثلاثاً للوصول إلى الحكم، وهي: الثورة، والتمرد، والانقلاب، وإذا كانت المقاومة بالبرهان تتخذ لتولي الحكم صورة الانتخاب والآليات الحوارية الديموقراطية، فإن المقاومة بالوجدان تتخذ صورة خاصة يُسميها "الإزعاج الروحي" ويُعرفه بأنه: "نقل من حال أدون إلى حال أعلى".[19] ولا يتسنى ذلك بنظر طه من دون العودة للفطرة، بعد أن تخرج الذات البشرية من حال حب النسبة للنفس المؤدية للتسيّد، إلى حال الخير الأسمى المتمثل في التعبد لله وحده. والإزعاج الروحي الذي يقرره طه يتوسل بالوجدان، سواءً تسنى ذلك عبر سلوك وجداني ذاتي متعلق بباطن المزعَج، أو من خلال سلوك خُلقي؛ وفيه تزعج أخلاقُ المتزكي الظاهرة غيره إلى أن يقتدي به ويأتي بمثلها، أو من خلال التذكير الحِكْمي؛ وهو تذكير ترغيبي لا ترهيبي أقرب إلى الحكمة بالقول غير المباشر، تاركًا لغيره تأويله على الوجه الذي يرفُق به، ولا يعنِّفه.[20]

والدولة الحديثة بنظر "طه" لا تعدو أن تكون هيئة تدبيرية تتكون من أعتى وأعنف المتسيّدين، سواءً تمثلو في المؤسسات التي توجدها الدولة والتي بدورها تؤيد وتحاول أن تؤبد عقيدتها، أو صناع الإعلام والمثقفين الداعمين لسياستها أو المشرعنين لتسيّدها، ولإخراج هذه الدولة من حالة التسيّد، لا بد من أن يمارس أفراد المجتمع الإزعاج لتحرير المجتمع من فاحش تسيّده يقول: "فإن مفسدة الجمود على التدبير تكمن في كسر قوة الإزعاج لدى أفراد المجتمع،

[19] المرجع السابق، ص 296.

[20] المرجع السابق، ص 299.

والمجتمع بغير ممارسة إزعاجية كَلَا مجتمع"، إلا أن هذا الإزعاج الذي يُحرّر المجتمع ليس هو انتزاع السلطة، بنظر فيلسوف الأخلاق، وإنما إحياء الفرد بإعادة صياغته على وفق مطالب التعبد لله وحده، بما يُفيد أن طه لا يتبنى ولا يُروج لخيارات المقاومة بالسلطان، ذلك أنها في رأيه تتوسل بالعنف كما أنها تقفز مباشرة إلى السلطة وتتناسى الأصل الذي هو المجتمع، ولا يؤمَن معه أن تعود الأوضاع إلى ما كانت عليه؛ ما دام الثائر والمنقلب والمتمرد يطمح للوصول إلى سدة الحكم فقط، أي إلى التسيد على الخلق، يقول: "لئن كان هدف المقاربة التزكوية هو التحويل الجذري للفرد، فمحال أن تتخذ هذه المقاومة أية صورة من صور المقاومة التي يكون الغرض منها الاستيلاء على السلطة بالقوة لأن هذا الاستيلاء تسيد قاهر"(عبد الرحمن 2012، 290). كما يرفض المقاومة بالبرهان،؛ بدعوى أنها مجرد أقاويل لا عمل فيها، ومن ثم فهي لا تورث وازعاجًا داخليًّا يقلب الإنسان رأسا على عقب، من التسيد على الخلق إلى التعبد للحق، أضف أنها - كالمقاومة بالسلطان - تتوسل العنف، لكنه عنف لفظي كلامي قد يكون أكثر إيلامًا من العنف المادي. ، كما أن هذه الطريقة هدفها الأخير هو الوصول إلى السلطة، وفي كثير من الأحيان لا تمنع هذه الآليات الحوارية الديموقراطية من اندلاع عنف مادي في المحطات الانتخابية، وطه يرد هذا الفشل في تصريف العنف المادي عبر السياسة إلى الخواء الروحي للفاعل السياسي، ومن ثم يتبنى طه خيار الإزعاج الروحي الصادر عن الوجدان لإصلاح السلطة من داخلها وفق منطق تدريجي لا لمنازعتها أو محاولة اسقاطها، ومن ثم فهو ممارسة تهدف إلى تغيير الإنسان في الحاكم لا الحاكم بذاته، وتخرجه من حال تعلقه بهواه - بما في ذلك هوى السلطة - إلى التعلق بالله تعالى، وهو ما يورثه مباشرة حب العدل والحياء من الله التي تجعله ينفر من الظلم.[21]

لكن ربما الإشكال الذي يواجه هذه المقاربة الطاهاوية بنظرنا لثنائية مقاومة/إزعاج تكمن في مدى استجابة المستبدين أو المتسيّدين ومدي إنزعاجهم، أي ماذا إن لم ينزعج الطغاة؟ أو متى سينزعجو؟!، فهي مقاربة في الأخير ذات منزع فردي ناجعة لمن يريد أن يزكي نفسه بمحض إرادته، وهو ما لا يأبه له عادة الطغاة، وربما تعيدنا هذه المقاربة إلى ما ذكره الجابري في أن العودة إلى تجربة التخلق الصوفي تتجه إلى تزكية قيم الطاعة والتواكل وتكريس أخلاق العبودية الطرقية.

[21] المرجع السابق، ص 305.

3- مفهوم الفتوة:

يعد مفهوم الفتوة واحدًا من المفاهيم الصوفية التي نظمت مبادئهم، حتى قال أحدهم لا يكون الصوفي كاملاً إلا إذا تفتى، ويقول أحمد أمين: "أدخل الصوفية الفتوة في مذهبهم وصبغوها بصبغتهم"[22]وفي مقاربة طه لمفهوم الفتوة رأى أنه يرتبط بمفاهيم "الإنسانية والرجولة والمروءة"، فإذا كان للفتوة معنى حسيًا يدل على الشاب الحدَث، فإن ثمة دلالة أخرى معنوية أخلاقية يمنحها صاحب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لمفهوم الفتوة تجعله في أعلى سلم الأخلاق، بل أعلى من رتبة المروءة نفسها. فتتمايز الفتوة عن الإنسانية بنظر طه لكونها تستمد من الدين الإلهي أسباب قوتها الروحية، وكذلك عن الرجولة لامتيازها بكمال القوة، وعن المروءة بكمال العمل ومحاولة الخروج بصاحبها من ضيق النفعية الذاتية إلى رحابة حب البذل للغير.[23]

وبعد هذا النحت الدلالي لمفهوم الفتوة حاول طه مقاربته إجرائيًا وتوظيفه سياسيًا عبر تمييزه بين طرائق تعامل العرب مع انتفاضة الأقصى بتقسيمهم إلى أربع طبقات: طبقة الناس، وطبقة الرجال، وطبقة ذوي المروءة، وطبقة الفتيان. فطبقة الناس تقبع بنظر طه في أدنى الطبقات، ويمتاز أهلها بنقصان التخلق المقتبس من الدين، وهم أهل التطبيع مع العدو الصهيوني الذين يدعون إلى مشاريع السلام بدون تكافؤ في القوى ولا في الحقوق، ويتنكرون علنًا للأخلاق ذات الأصل الديني. بل يرون الأخلاق أخلاقا مجردة و يرون الحق في العقلانية ويتعزون بالواقع. وطبقة الرجال: يمتاز أهلها بحيازة القوة لكنها تتصف بالنقصان، وهم الذين يدعون إلى مقاطعة العدو الصهيوني، ولا ينكرون الواقع أي لا تدخل مقاطعتهم للعدو حيزَ العمل والفعل، إذ يسلمون بوجوده واقعا "وذلك لبقاء شيء من القلق في همتهم يحول بينهم وبين خرق الضغوط التي تمارَس عليهم للتسليم بهذا الواقع"، وطبقة ذوي المروءة يتصفون بالعمل مع عدم سلامته من النقصان، وأهل هذه الطبقة بنظر طه هم الرافضون لوجود العدو الصهيوني، ويرون في الواقع الظالم فسادا يجب إزالته، وما الخذلان عندهم إلا في التسليم بهذا الواقع (لان الواقع يجوز أن يتغير متى تغير ما بالنفوس من ضعف وخوف وتغير ما بالهمم من تردد و تزلزل). أما طبقة الفتيان، فقد وضعها طه في أعلى الدرجات في السلم السلوكي، فأهلها يحوزون كمال التدين وكمال القوة وكمال العمل، وهم الذين قرروا أن ينتفضوا حتى التحرر، بالجهاد والاستشهاد،

---

[22] أحمد أمين، الصعلكة والفتوة في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ١٩٥٢، ص٥٧.

[23] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،(بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2008، ص ص 177- 180.

وأخلاقهم نتجت عن نفع المقاصد ونجاعة في الوسائل ويقين لا يزلزل، فكانت "الحجارة في أيديهم أقوى من أثقل سلاح في أيدي أعدائهم كأنها حجارة سجِّيل يرشقون بها أصحاب الفيل".[24]

ومقاربة طه لمفهوم الفتوة على النحو السابق تضفي نوعًا من التداخل بين السياسي والمذهبي أو الإيديولوجي، باستحضار مفردات صوفية متواترة في السرد الصوفي وتوظيفها في مقاربته السياسية الموسومة بالائتمانية، لإضفاء صبغة أخلاقية روحانية على ما هو سياسي. لكن ربما ما يميز النحت الطاهوي لمفهوم الفتوة استدعاء وتوظيف العدة اللغوية وربط المفهوم بشبكة مفاهيمية من قبيل:الإنسانية والرجولة والمروءة، وكذا توظيفه للعدة المنطقية في تراتبية السلم السلوكي لتعامل العرب مع انتفاضة الأقصى من منظور أخلاقي. ومن ثم فهي مقاربة تجمع بين ما هو روحاني/صوفي وما هو لغوي وما هو منطقي وفلسفي فى الآن نفسه.

4- مفهوم المرابطة:

ذكر "المقريزي" في"الخطط والآثار" أن الربط جمع رباط وهو دار يسكنها أهل طريق االله، وهو بيت الصوفية ومنزلهم والمرابطة ملازمة ثغر العدو وقيل كل ثغر يدفع أهله عمّن وراءهم رُباط. فالمرابط يدفع عمن وراءه والمقيم في الرباط على طاعة االله يدفع بدعائه البلاء عن العباد والبلاد.[25] وإذا كان مفهوم المرابطة مفهوم إسلامي أصيل فإنه كذلك ارتبط بالصوفية لسيما مع هجمات التتر والصليبين على بلاد الإسلام وإعلان الجهاد المقدس حتى لُقِّب الصوفية بـ"فتيان الثغور". حيث اتخذو من الغزو والمرابطة في الثغور غاية لهم ومن مجاهدة النفس بالصبر على البلاء والمرابطة في الطريق الموصل إلى الله سبحانه وتعالى مطلوبه وغايته.[26]

وقد حاول طه توظيف مفهوم "المرابطة" في مقاربته السياسية الائتمانية الممزوجة بروح التصوف، في مؤلفه " ثغور المرابطة"، فأهل الرباط هم "أهل القدس" المعنيين بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي لتخليص الأرض بعد تدنيسها والفطرة بعد تزييفها،(أي بعودة قداسة الأرض وأصالة

[24] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص186.

[25] المقريزي، الخطط والآثار، ج٢،(بيروت: دار صادر)، د.ت، ص٤٢٧

[26] ميعاد شرف الدين الكيلاني، تاريخ تكايا بغداد والمشيخة الصوفية في العهد العثماني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2012، ص29.

الفطرة)[27]، وهذه المقاومة يسميها طه بـ"**المرابطة المقدسية**"، وقد أضفى على هذا اللون من المقاومة صفتين الأولى: **الخاصية الائتمانية**، فالمسجد (الأرض الفلسطينية) هو أمانة الإله في ذمة المرابط المقدسي، ويجب مقاومة تدنيس الإحلال لأرضه مقاومة ائتمانية وذلك على ثلاثة مستويات: تجريد الإسرائيلي من ادعاء مالكيته للأرض، وترسيخ ثقافة الائتمان، بحيث يتجدد فهم الفلسطينيين لأرضهم بأنها أمانة، وملكيتها إنما هي تبع لذلك، وأخيرًا العمل على استرداد الأمانة المسلوبة، بحيث يتعدى مقصد الفلسطيني حفظ قداسة الأرض إلى حفظ ميثاق الأمانة الذي أخذه الحق سبحانه من الإنسان[28]. أما **الخاصية الثانية فهي الإشهادية**: وتعني أن الله أشهد بني الإنسان على ربوبيته ووحدانيته في عالم الذرة، وأوجد في فطرتهم معاني روحية وقيم خلقية تجسد إرادة الله في بني الانسان، إذ أن ما تنطوى عليه الفطرة من المعاني الروحية والقيم الخلقية إنما هي من آثار التجليات الإلهية يوم الإشهاد والتي تدل عليها أسمائه الحسنى، وعلامة أصالة الفطرة عند المرابط المقدسي هي حلول إرادة الله فيه، أما علامة زيفها حلول إرادة غير الله فيه، وهذا، حال الحلولي المطبع مع الكيان الصهيوني الغاصب، ففطرته هي إرادة الإسرائيلي فيه.[29]

وفضلاً عن كون مفهوم المرابطة مفهوم صوفي أصيل إلا أن مفاهيم المقدس والمدنس والحلول والنفس والروح والفطرة كلها مفاهيم مستقاه من إرث صوفي خصب، ولكن طه يبني على هذا الإرث الصوفي الغني متسلحًا بمعرفة عميقة بالفلسفة ويصهر ذلك كله في بناء نظري متماسك للعلاقة بين الدين والسياسة في حين أن المتصوفة عادة ما يهملون مسائل السياسة.

[27] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، المغرب: منتدى المعارف، 2019، ص 36 .

[28] المرجع السابق، ص 50.

[29] المرجع السابق، ص52.

خاتمة:

التصوف كتجربة روحية ليس قاصرًا على الاسلام بل يتجاوزه بحيث ينوجد في سائر الأديان الإبراهيمية التوحيدية، بل قد يتجاوزه كذلك إلى ما هو لا ديني، كما ليس ثمة شكلاً يهودياً، مسيحياً وإسلامياً للتجربة الصوفية، وإنما هناك أشكال متعددة، وكل تعميم يقع في خطأ كبير.

ثمة رؤى متصورة قوامها أن هناك فصام بين التصوف كتجربة روحية والسياسة كممارسة وقائعية، إذ التصوف بنظر أصحاب تلك الرؤى طريقة في الحياة قوامها الزهد والتقشف في الحياة واحتقار المادة والعزوف عن الدنيا والانقطاع للتأمل والعكوف على العزلة والخلوة والجوع. وربما لتلك الرؤى ما يبررها ليس فقط نظريًا بل كذلك واقعيًا من نماذج تاريخية تكرس نمط معين لتعامل المتصوفة مع السياسة، لكن ذلك لا ينفي أن هناك نماذج من المتصوفة حاولت تجاوز هذا الفصام والاقتراب من السياسة، وربما يعد طه عبد الرحمن أنموذج من تلك النماذج.

المشروع الفكري لطه عبد الرحمن ارتهن بتركيب تصوُّرات دينية وأخلاقية مع ميول صوفية، كما لجأ في معظم كتاباته إلى الاستفادة من المخزون اللغوي العربي بإيحاءاته الأخلاقية والصوفية، فعمد صاحب المشروع الائتماني إلى ثنائيات يعج بها التراث الصوفي في تحليله للظاهرة السياسية، من قبيل ثنائية الظاهر/الباطن، البرهان/الوجدان في ثنايا تناوله لعلاقة السياسي/السلطان بالرعية/الجمهور.

فالمقاربة الطاهاوية الائتمانية لسؤال السياسة لم تعرف الفصل بين السياسة كممارسة والدين كتجربة روحية، حيث الارتهان لثنائية روحي غيبي والانزياح بينهما لدرجة الاندماج أو الحلول والاتحاد كمنحى مركزي نَظَمَ فكر طه في مقاربته لسؤال السياسة، وهو ناتج بالأس عن تصور صوفي. هذا فضلاً عن شحذ طه لعدد من المفاهيم والاصطلاحات الدارجة في المعجم الصوفي أو المنبثقة عنه كمفاهيم (التزكية، والإزعاج الروحي، والفتوة، والمقاومة).

المقاربة الطاهوية لسؤال السياسة تَؤُولُ (بنظرنا) إلى كونها مقاربة فكرانية، وإن حاولت تجاوز الفكرانيات (الإيديولوجيات) الإسلامية والعلمانية، إلا أنها تنتهي لتقع في نفس المأزق الفكراني الصوفي

وهذا بنظرنا لا يقدح في قيمتها وأصالتها ولا في جدوها بقدر ما يرسخ صعوبة إو استحالة فصل ما هو ذاتوي إيديولوجي عما هو معرفي بحيث يحدث تماهي بينهما واندياح بصورة لا شعورية.

مراجع البحث:

1. أبوالبقاء، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
2. أحمد أمين، الصعلكة والفتوة في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ١٩٥٢.
3. حسن جلاب، دراسات مغربية في التراث، المغرب: منشورات جامعة ميتشيغان ، 1998.
4. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2008.
5. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 1997.
6. طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، المغرب: منتدى المعارف، 2019.
7. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر)، 2011.
8. طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: روح الحجاب، ج3، (بيروت : المؤسسة العربية للفكر والإبداع)، 2017.
9. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2006.
10. طه عبد الرحمن، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2012.
11. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، (بيروت : المركز الثقافي العربي)، 2000.
12. طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الاصول العملية في الفكر والعلم، (بيروت: المركز الثقافي العربي)، 2012.
13. عباس أرحيله، "نظرات في مشروع طه عبد الرحمن"، مجلة مقاربات، نوفمبر، 2008.
14. عبد الله خضر حمد، التصوف والتأويل، (العراق: شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع)، 2018.

15. محمد حجاج وآخرون، التصوف والسياسة الدينية بالمغرب، (الدار البيضاء:دار افريقيا الشرق)، 2016.
16. المقريزي، الخطط والآثار،ج2، (بيروت: دار صادر)، د.ت.
17. ميعاد شرف الدين الكيلاني، تاريخ تكايا بغداد والمشيخة الصوفية في العهد العثماني، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2012.
18. Anthony Black (2011) 'The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present'. Edinburgh University Press