

القمع باستعمال المفاهيم المجردة: مدخل مكثف

Oppression via Abstract Concepts:
An Intensive Introduction

المدرس الدكتور فارس نجم عبد حرام
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكوفة - العراق

Faris Najem Abd Harram
Department of Philosophy , College of Arts, University of Kufa, Iraq
farisn.al-mawwashi@uokufa.edu.iq

المستخلص:

يمثل هذا البحث جزءاً من مشروع كتاب واسع يدرس علاقة المفاهيم المجردة بالسلطة. فكلّيات مثل (الزندقة، الكفر، الأمة، سمعة الدولة، التحرر، الثورة، التغيير، الاستقلال)، قد جرى استعمالها عبر التاريخ، على نحوٍ مجرّد من أيّ محدّدات واقعية ضابطة للمعنى، حتى أصبحت (أيّ هذه المفاهيم) فضاءً لإسناد هيمنة السلطات المختلفة على المجال العام، وقمع الخصوم. ويحاول هذا البحث، بشكل خاص، أن يتتبع بشكل موجز ومكثف، محطات تاريخية مهمة لاستعمال «المفاهيم المجردة» في مهمات القمع الواسعة. متخذاً من مفهوم «الزندقة» في الثقافة العربية، منطلقاً لإعطاء مثال بارز على هذه الإشكالية السياسية - الاجتماعية، مروراً بمفاهيم مجرّدة معاصرة، كـ «الرايخ» في زمن النظام النازي في ألمانيا، ومفهوم «الثورة» في زمن النظام العراقي السابق. والبحث - من بعد هذا كله - محاولة مكثفة ليس لفهم العلاقة بين المفهوم المجرّد والسلطة فحسب، وإنما أيضاً لإلقاء أسئلة حول المصير

but also to raise questions regarding the future of this relationship—one for which humanity has paid a heavy price after being ensnared in its trap for centuries.

Keywords: Oppression, Abstract Concept, Power, Zandaqa, The Reich, Revolution

١. المقدمة

يحاول هذا البحث أن يصوغ مدخلاً مكثفاً لتتبع العلاقة القائمة بين السلطة السياسية واستعمال «المفاهيم المجردة» بوصفها أدوات للسيطرة والقمع عبر التاريخ، وذلك عبر إطلالة موجزة لنماذج تاريخية، ابتداءً من العصر العباسي وصولاً إلى نماذج من الأنظمة الشمولية في القرن العشرين. وينطلق البحث من قراءة تاريخية وتحليلية لمفهوم «الزندقة» وتطبيقاته في العصور الوسطى، موضحاً كيف تحول هذا المصطلح من دلالات دينية أو فلسفية أو اجتماعية غامضة إلى سلاح سياسي فعال استعمل لتصفية الخصوم وتثبيت دعائم الحكم، مع عقد مقاربات تربط بين هذا النمط التاريخي وممارسات الأنظمة الحديثة التي استبدلت بالمفاهيم الدينية مفاهيم أيديولوجية لا تقل عنها تجريداً وغموضاً. وبقدر تعلق الأمر بموضوع البحث، فإن من الطبيعي أن يرتبط الناس بالمفاهيم المجردة ارتباطاً خاصاً، فيؤمنون ببعضها ويزدرون بعضها الآخر، ومنهم من سخر سنوات من عمره لترويجها في المجتمع،

المرتقب لهذه العلاقة، التي دفع البشر ثمناً جسيماً للوقوع في شركها، طوال قرون من الزمان.

الكلمات المفتاحية: القمع، المفهوم المجرد، السلطة، الزندقة، الرايخ، الثورة

Abstract

This research constitutes part of an extensive book project examining the relationship between abstract concepts and power. Terms such as (Zandaqa, Disbelief, The Nation, State Prestige, Liberation, Revolution, Change, Independence) have historically been deployed in a manner detached from any realistic parameters that govern their meaning. Consequently, these concepts have become a space for legitimizing the hegemony of various authorities over the public sphere and suppressing dissent.

Specifically, this study attempts to provide a concise and intensive tracing of significant historical milestones where “abstract concepts” were utilized in broad-scale repressive missions. It takes the concept of Zandaqa (heresy) in Arab culture as a primary point of departure to illustrate this socio-political dilemma, while also examining contemporary abstract constructs, such as the Reich during the Nazi regime in Germany and the concept of Revolution under the former Iraqi regime. Ultimately, this research is an intensive endeavor not only to understand the link between abstract concepts and power

والفنون والتأليف الفكري بغرض الترويج لمفاهيمها المجردة «الخاصة بها»، ومن ثمّ بقائها في قمة التحكم العام، وقمع المخالفين.

من الأمثلة على ذلك، الاستعمال القمعي لمفاهيم مثل {العار، المروءة، السؤدد، الشرف...} في عصر ما قبل الإسلام، و{الله، الإيمان، الكفر، الشريعة، البدعة، الزندقة، الفتنة، الجهاد، العدل، الحسبة...} في عصر الإسلام، و{الأمة، الدولة، سمعة البلاد، الاستقرار، الثورة، وحدة الشعب، الوطنية، الخيانة، النضال، أعداء الوطن، السيادة، الهوية، الاستقلال، المؤامرة...} في عصرنا الحديث.

تتمثل إذن مشكلة البحث في ما نذهب لتسميته بـ «التضخيم الدلالي» للمفاهيم المجردة، حين تعمد السلطة (سواء أكانت دينية أو سياسية أو اجتماعية) إلى توسعة دلالات هذه المفاهيم - مثل الزندقة أو الثورة أو مصلحة الدولة - بشكل قسري وممنهج، وتجعلها بعيدة عن التحديد الحاسم والتعريف الدقيق، لكي تصبح - من ثمّ - وعاءً فضفاضاً يستوعب كافة أشكال المختلفين والمعارضين، لغرض إقصائهم. وتكمن الإشكالية في أنّ هذا الغموض المقصود يمنح السلطة صلاحيات مطلقة في تأويل المفهوم بما يخدم بقاءها، وهو ما يحوّل «التجريد» من عملية ذهنية - بشرية اعتيادية تصاحب التفكير، إلى «ثغرة قانونية وأخلاقية» تُشرعن

ومنهم من بلغ في ذلك التضحية بحياته من أجلها، وبهذا تصبح هذه المفاهيم المجردة منظومة قيم اجتماعية ومحورية لحياة الإنسان. لكن ما هو غير طبيعي أن يتم احتكار دلالات هذه المفاهيم بيد سلطة سياسية أو دينية أو اجتماعية، فيصبح معناها مرتبطاً بتفسير هذه المفاهيم وتأويلها عند تلك السلطة، ثم يجري التحكم بالمجتمع بوساطتها، فيصبح الخروج على تفسير السلطة لها وكأنه تهديد لأمن الجماعة ووحدتهم، ومن هنا جاءت العقوبات القاسية على «الخارجين» على تأويل السلطة لهذه المفاهيم، استبعاداً، أو إفقاراً، أو تكفيراً، أو سجنًا، أو إعدامًا.

وفي الوقت الذي يمثل فيه هذا السلوك التأويلي القامع حدثاً مكرراً واعتيادياً في تاريخ الشعوب والحضارات جميعها، إلى يومنا الحاضر، فإن ما يحاوله بحثي يتمثل في تتبع هذا السلوك في التاريخ العربي بشكل خاص، منذ تشكل العرب بوصفهم قومًا مشتركين اللغة والأدب والاجتماع، أي بالتحديد منذ بضعة قرون قبل الإسلام، ولن نكتفي بالتتبع التاريخي وحده، وإنما سنسعى إلى تفكيك الهيكل اللغوي لاحتكار السلطة لتفسير النصوص، ومحاولتها الدائمة لصناعة «فهم جماعي» يماثل فكرها، فضلاً عن تحديد العناصر الأساسية التي تجعلها تنجح باستعمال المفاهيم المجردة واحتكار مساحة الآداب

المعاصرة في الأنظمة الشمولية (النازية والبعثية مثلاً)، بهدف استجلاء النمط المتكرر للسلوك السلطوي تجاه المفاهيم المجردة.

إنّ هذه الدراسة تكتسب أهميتها من محاولتها تسليط الضوء على آليات التلاعب بالعقول واللغة التي تمارسها السلطات عبر العصور، فهي لا تكتفي بالسرد التاريخي، بل تقدم رؤية نقدية للواقع السياسي القديم والمعاصر. وتكمن الأهمية في تنبيه القارئ والباحث إلى أنّ خطر القمع لا يأتي فقط من العنف أو القوة العسكرية، وإنما أيضاً من «الاستبداد بالمصطلحات»، وهو ما يفتح آفاقاً لفهم الكيفية التي تُبنى بها الأيديولوجيات الشمولية وكيفية تحصين الفكر المجتمعي ضد الغموض المفهومي الذي يسبق عادةً عمليات التصفية الجسدية والمعنوية.

يبقى أن نشير إلى أنّ هذا البحث هو مقطع مكثف من مشروع كتاب يعمل عليه الباحث حالياً، يناقش الطريقة التي تقوم فيها الأدبيات السياسيّة والدينيّة والاجتماعية لاستعمال «المفاهيم المجردة» بقصد قمع المجتمعات العربيّة، مع الاستئناء بتجارب من المجتمعات الأخرى.

٢. الإطار النظري

٢-١ مصطلحات الدراسة

٢-١-١ المفهوم المجرد:

يُعنى بالمفاهيم المجردة تلك الكلمات

القمع والتنكيل بكلّ من يخرج عن السياق الذي ترسمه السلطة، وأنّذاك، تظهر في المجتمع حالة من انعدام اليقين القانوني والاجتماعي.

ويكمن الهدف البعيد للبحث في تلمس الأرضية المشتركة بين المفاهيم المجردة التي تستعملها السلطة للتحكم بالآخرين. أما الأهداف القريبة المباشرة فيتمثل أبرزها في محاولة تفكيك الجذور اللغوية والفلسفية لمفهوم الزندقة، بوصفه مثلاً بارزاً لفكرة البحث، ثم الكشف عن الكيفية التي استثمرت بها السلطة العباسية هذا المفهوم سياسياً لغرض القمع، ثمّ الإجابة عن مجموعة من الأسئلة من قبيل: كيف يُسهم الفصل بين «عالم الحواس» و«عالم المفاهيم» في تمكين الاستبداد؟ وما هي أوجه التشابه بين استعمال مفهوم «الزندقة» قديماً ومفهوم «الثورة» أو «الرايخ» في العصور الحديثة؟ وهل يمكن للعمل السياسي أن يستقيم من دون الارتكاز على مفاهيم مجردة قابلة للتحوير؟

منهجياً، يعتمد البحث في تحليله على المنهج التاريخي النقدي في رصد وتتبع حالات الاتهام بالزندقة وسياقاتها السياسية في العصر العباسي، مع الاستعانة بالمنهج الفلسفي التحليلي لتفكيك بنية «المفهوم المجرد» عند بعض الفلاسفة. ثمّ إننا سنوظف المنهج المقارن لربط الممارسات القمعية التاريخية بنظيراتها

تشير المصادر الى بعض الأسماء التي تنطبق عليها صفة المفكر الحر مثل الراوندي، التوحيدي، المعري وغيرهم. وقد اتخذ المذهب الرسمي الرباعي للسنة، أي الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، موقفاً ضدياً صريحاً من التفلسف الكلامي والزندقة كما حدث للهرطقة وموقف الكنيسة الأوروبية منها في مطالع عصر النهضة (زيادة، ١٩٨٦، ص ٤٦٨، ٤٦٩) ولم تكن الزندقة حركة اجتماعية - مذهبية، وإنما كانت موقفاً نقدياً فردياً دائماً، ويرتبط ببعض حالات التمرد الاجتماعي أو مواقف الحرية المعارضة للسلطة الرسمية دينياً وسياسياً وعلمياً. على هذا النحو ارتبط اسم الصوفي المصلوب الحلاج بثورة الزنج، كما ارتبطت أسماء الزنادقة الآخرين من علماء الطبيعة (جابر بن حيان، محمد الرازي) والفلاسفة، بحالات معارضة الموقف الرسمي الشائع (زيادة، ١٩٨٦، ص ٤٦٩).

٣. مفهوم «الزندقة» المجرد سبيلاً للقمع

في أواسط القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، شنَّ الخليفة المهدي حملة قمعية واسعة على أشخاص تسميهم السلطان السياسي والديني بـ «الزنادقة». يخبرنا القاضي التنوخي في كتابه نشوار المحاضرة أنَّ من بينهم رجلاً كان قد جلس يقسم للخليفة أنَّه مسلم يؤمن بالله ورسوله، فأخذ المهدي يعذِّبه لكي يعترف بأنه زنديق، فاستغرب الرجل

التي يستخدمها الناس عادة في مخاطباتهم اليومية وآدابهم للإشارة إلى موضوعات تتجاوز عالمنا الواقعي، أي تقع خارج إدراك حواسنا الخمس، وتشمل أفكاراً ومشاعر ومبادئ لا يمكن تجربتها مباشرةً، ولكنها مع ذلك محورية وذات معنى بالنسبة لنا. من بين ذلك مثلاً: الحب والحرية والعدالة والمعرفة، كلها أمثلة على المفاهيم المجردة. في مقابل ذلك لدينا «المفاهيم المحسوسة»، فالشجرة والنهر والسجن والطعام، كلها «أشياء» يمكن تجربتها حسيّاً، يمكن لمسها، وشمها وتذوقها. إنَّ المعرفة الإنسانية تتشكّل من هذين النوعين من المفاهيم، كما تقول موسوعة ستانفورد في مادة Abstract Objects (Falguera et al., 2025).

٢-١-٢ الزندقة:

جاء في لسان العرب أنَّ «الزنديق» هو لفظ فارسيّ الأصل يُطلق على «القائل ببقاء الدهر [...] وأَنَّهُ لا يؤمن بالآخرة ووحداية الخالق» (ابن منظور، ١٩٨١، ص ١٨٧١). وتلتقي مصادر اللغة والمصطلحات من دون استثناء في تحديد الدلالة المفهومية للزندقة بأنها تعبر عن موقف شكي، رافض، متمرد، يكسر مواصفات ما هو مألوف موروث عقائدي - ديني. ولهذا فإنَّ الزندقة هي في الأخير موقف عصيان. وقد اقترن مفهوم الزندقة في جميع مراحل بحرية الفكر. فالزنديق اسم «يطلق على المفكر الحر»... لذلك

ذلك، وأخبره أنّ الإسلام يقاتل الناس لكي يؤمنوا وأنت تضربني حتى أكفر، فخرج المهدي وعلم أنّه أخطأ، وأمر بإطلاقه (التنوخي، ١٩٧٣، ص ٢٦٧).

وقد اتّهم أحدُ الفقهاء في عصر المأمون، الشاعر أبا العتاهية بالزندقة لأنّه تغزّل بحبيبتة مشبّهاً إياها بحور العين، لكنّه نجا من التهمة بسبب قربه من الخليفة آنذاك (الأصفهاني، ٢٠٠٨، ج ٤، ص ٤٢). في حين حبس المهدي شاعراً آخر بالتهمة نفسها لأنّه وصف - ملتذّاً - حالة سكره الشديد، قبل أن يقسم الشاعر له أنّه مسلم لا شائبة في إيمانه، فعفا عنه (الأصفهاني، ٢٠٠٨، ج ١٥، ص ١٩٤).

متهمون آخرون بالزندقة، جرى قتل بعضهم، أو سجن بعضهم الآخر، أو ترهيبهم، أبرزهم الكاتب عبد الله بن المقفع، الذي جرى إعدامه بهذه التهمة على يد الخليفة المنصور، و إنَّ قارئ التاريخ حين يمرُّ للوهلة الأولى على أخبار كهذه، سيتساءل من دون ريب: وما هذه التهمة المسماة بالزندقة؟ ما تعريفها؟ وكيف تتميّز عن غيرها من «الجرائم»؟

دعونا - للإجابة على هذا السؤال - نستعين بال موسوعة الفلسفة العربيّة (زيادة، ١٩٨٦، ص ٤٦٨-٤٧١) التي لخصت لنا عدة احتمالات لأصل هذا المصطلح: ١. أنّ كلمة «زندقة» قد عُرِّبت في العراق بعد أخذها عن مصطلحات

فارسية كانت متداولة أيام الساسانيين. ٢. أصلها الكلمة الفارسية «زنده»، وتعني الإنسان المؤمن بديمومة الدهر.

٣. أصلها الكلمة الفارسية «زند»، ومن دلالاتها القول بأنّ الكون ليست له نقطة بداية، أي ليس مخلوقاً.

٤ - أصلها الكلمة الفارسية «زندين»، بمعنى تأويل الدين.

٥. أصلها العبارة الفارسية «زند/ كراي»، أو الانسان المؤمن ببقاء الدهر (أي عدم وجود يوم للقيامة).

٦. أصلها إما «زنديك» وإما «زندي» وهو المؤمن بتعاليم كتاب «الزند» لمزدك (زعيم ديني فارسي توفي نحو ٥٢٨ ميلادي، يقول بأن أصل الكون هو النور والظلام، أو الخير والشر).

٧. أصلها الكلمة الفارسية «زندين» أي دين المرأة.

٨. أنّ كلمة «زنديق» أصلها أفريقي.

٩. أنّ «زندقة» أصلها آرامي وهي «زدقيق». تحيلنا هذه الاحتمالات المختلفة لمعنى كلمة «زندقة» إلى السعة الكبيرة التي يتضمنها تأويل الكلمة على المستوى الاصطلاحي، من المجال الفلسفي (القول ببقاء الدهر والأصل الثنائي للكون)، إلى المجال الديني (اتخاذ تعاليم زعيم ديني فارسي)، إلى المجال الاجتماعي (التحرّر الجنسي، وإعطاء مكانة للمرأة غير مسبوقة في الثقافة العربيّة). نجد تداخل هذه المجالات الثلاثة في الوصية

التي ينقلها ابن الأثير عن أكثر الخلفاء العباسيين بطشاً بالزندقة، نعني به المهدي، يقول في وصيته لابنه الهادي وقد قُدمَ إليه زنديق فقتله وأمر بصلبه: «يا بُنَيَّ، إذا صار الأمرُ إليك فتجرّد لهذه العصابة [...] فإنّها تدعو النَّاسَ إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش، والرُّهد في الدُّنيا، والعمل للأخرة. ثُمَّ تُخرجُها من هذا إلى تحريم اللُّحوم، ومَسِّ الماء الطَّهور، وترك قتل الهوامِّ تحرُّجاً، ثُمَّ تُخرجُها إلى عبادة اثنين: أحدهما النُّور، والآخر الظُّلمة، ثُمَّ تُبيحُ بعد هذا نكاح الأخوات والبنات، والاعتسال بالبول، وسرقة الأطفال من الطُّرق، لتُنقذَهُم من ضلال الظُّلمة إلى هداية النُّور. فارفع فيها الخشب، (وجرّد السِّيف فيها، وتقرب بأمرها إلى الله، فإنّي رأيتُ جدّي العبّاس، رضي الله عنه)، في المنام قلّدي سيفين لقتل أصحاب الاثنين». (ابن الأثير، ١٩٩٧، ج٥، ص ٢٧٢).

لكن، ماذا لو التزمنا حرفياً بالشروط التي وضعها المهدي هنا لمفهوم «زندقة»؟ وقارنّاها بهذه القصة التي ينقلها لنا في أدناه كتاب الأغاني:

كان الشاعر آدم بن عبد العزيز (وهو من المتبقيين من بني أمية) يشرب الخمر ويفرط في المجون، فأخذه المهدي فضربه ثلاثمائة سوط على أن يقرّ بالزندقة، وجرى بينهما هذا الحوار:

آدم: والله ما أشركت بالله طرفة عين

ومتى رأيت قرشياً تزندق؟
المهدي: فأين قولك
اسقني واسق غصيتاً ...
لا تبع بالنقد ديناً
اسقنيها مزة الطعم ...
تريك الشين زينا
آدم: لئن كنت ذاك فما هو مما يشهد
على قائله بالزندقة!
المهدي: فأين قولك
اسقني واسق خليلي ...
في مدى الليل الطويل
قهوة صهباء صرفاً ...
سبيت من نهر بيل
لونها أصفر صافٍ ...
وهي كالمسك الفتيل
في لسان المرء منها ...
مثل طعم الزنجبيل
ريحها ينفح منها ...
ساطعاً من رأس ميل
من يتل منها ثلاثاً ...
يئس منهاج السبيل
فمتى ما نال خمساً ...
تركته كالقتيل
ليس يدري حين ذاكم ...
ما دبير من قبيل
إن سمعي عن كلام اللائم ...
فيها الثقيل
لشديد الوقر إني ...
غير مطواع ذليل
قل لمن يلحاك فيها ...

مِنْ فقيهٍ أو نبيل
أنت دَعَّها وارجُ أخرى ...
مِنْ رحيق السلسبيل
نعطش اليومَ ونُسْقَى ...
في غدٍ نَعَتَ الطلول

الإسلام، فإن من نتائج ذلك، من دون شك، إضعاف السلطة نفسها، لأنها قد قامت على أساس ديني، ومن ثم يصبح الدفاع عن الدين دفاعاً سياسياً بالدرجة الأولى.

هذا بالنسبة للحملة القائمة على الزندقة من دافع ديني، ولكن المثال الذي أوردناه للشاعر آدم بن عبد العزيز، وكذلك الرجل المجهول الذي مرّ بنا سابقاً حين أفحم المهدي في الحوار، وأمثلة مشابهة كثيرة، تؤكد أن السلطة كانت تستخدم «الزندقة» بوصفها «مفهوماً مجرداً»، لا يمكن بلوغ معناه بشكل حاسم ونهائي، بل إن من شأن السلطة نفسها أن تجرد هذا المفهوم من أيّ حسم وتحديد للمعنى على الأرض، فهي تجد في غموض المفاهيم ساحتها المفضلة، للسيطرة على المجتمع. يقول عبد الرحمن بدوي في ذلك «ولم يكن كل هؤلاء الذين يُتَّهَمُونَ بالزندقة زنادقة حقاً؛ وإنما كان منهم من يُتَّهَم بالزندقة لأسباب سياسية»، ثم يقول في موضع آخر «ولم يقتصر الأمر على الخلفاء في اتهامهم الخصوم بالزندقة لأغراض سياسية، بل كان هناك من الوزراء من يتخذون الاتهام - الباطل غالباً - بالزندقة سبيلاً للكيد والوقعة بنظرائهم أو خصومهم الذين يحقدون عليهم»، (من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٤٢-٤٣).

آدم: كنت فتى من فتیان قريش أشرب
النبيد وأقول ما قلت على سبيل المجون،
والله ما كفرت بالله قط ولا شككت
فيه. ينتهي الحوار بإحراج المهدي، فيخلي
سبيله ويرقّ له (الأصفهاني، ٢٠٠٨، ج ١٥،
ص ١٩٤-١٩٥). لقد أوردنا المقطع الشعري
كاملاً لكي نتشارك مع القارئ في فحصه
عن الشروط التي وضعها المهدي لكلمة
«زندقة»، إذ لم يرد فيها أيّ شيء مما جاء
في وصيته للهادي، وبمعنى آخر، لم يرد
فيها ما يدلّ على الزندقة بمعناها الذي
أشاعته السلطة آنذاك، وقتلت بسببه
خلقاً كثيراً. ولم يبق في هذه القصة إلا أن
نعطي احتمالاً هو الأقرب، نعني به رغبة
التنكيل بشاعر ينتمي لأسرة معادية، هي
بنو أمية، وبمعنى آخر: سبب سياسي.
نعم، يمكن القول إن بعض الذين جرى
قتلهم كانوا ينتمون للأفكار التي وردت في
وصية المهدي، باعتراف شخصي أو بأدلة
ثابتة، ومن ثم يكون السبب دينياً في
الظاهر، ولكن ما هو أعمق من هذا
يتصل بمسألة البقاء في السلطة، فلو
أُتيحت الفرصة للمجتمع أن تنتشر فيه
نزعات دينية مخالفة لدرجة إضعاف

٤. «الزندقة» وسط شبكة مفاهيم مجردة أخرى

يجمل أحمد أمين في كتابه «هارون الرشيد» (ص ٤٩-٥٠) المعاني التي كانت السلطة تستخدم بها مفهوم «الزندقة» في العصر العباسي، فيراها خمسة، ننقلها عنه هنا كاملة لأهميتها:

١. يطلقونها على المبالغين بشرب الخمر واللهو والمجون كحماد عجرد، وآدم بن عبد العزيز.

٢. يطلقونها على المرشحين للخلافة حتى يكرههم الناس، وحتى يسهل للخليفة عزلهم، وتولية أولاده بدلهم، أو على الشخص العظيم الذي يريد الخلفاء أن يتخلصوا منه كما أطلقوها على أبي مسلم الخرساني، وعلى البرامكة.

٣. يطلقونها أيضاً بحق على الذين يلحدون في أقوالهم كقول أبي نواس: فدعي الكلام لقد أطعت رواية ... وَصَرَفْتُ مَعْرِفَتِي إِلَى الْإِنْكَارِ ورأيت إتياني اللذاعة والهوى ... وتعجلاً من طيب هذي الدار أخرى وأحزم من تَنْظُرِ آجل ... علمي به رَجُم من الأخبار ما جاءنا أحد يُخَبِّرُ أنه ...

في جنة من مات أو في نار وقوله:

يا ناظراً في الدين ما الأمر ... لا قَدَرُ صَحِّ ولا جَبَرُ

ما صحَّ عندي من جميع الذي ...

تذكره ألا الموت والقبر وقوله:

قلت والكأس على كفي تهوى الالتئام أنا لا أعرف ذاك اليوم في ذاك الزحام وقول ابن سيابة:

قل لمن يلحاك فيها ...

من فقيه أو نبيل

أنت دعها وارح أخرى ...

من رحيق السلسيل

ثم يعقب أمين بأن من يسمعون مثل هذا الشعر كانوا طائفتين: طائفة متمتعة تسخط على قائل مثل هذا القول، وترميه بالإلحاد وبالزندقة، وطائفة متسامحة ترى أن هذه الأقوال قيلت على سبيل الفكاهة والتملح.

٤. كانوا يستعملون كلمة زنديق أحياناً للدلالة على الظرف والتملح، كالذي يقول:

تزندق مُعلنًا ليقول قَوْمٌ ...

إذا ذكروه زنديقٌ ظريفٌ

فقد بقيَ التزندقُ فيه وسمًا ...

وما قيل الظريف ولا اللطيف

٥. وأحياناً يطلقونها بحق على طائفة من الفُرس كانوا يُظهرون الإسلام، ويُبطنون أديانهم الأولى من مانية وغيرها، وكان هذا الصنف كثيراً في هذا العصر، يَرْمُون إلى إعادة الدولة الفارسية، كما كانت في العصور الأولى قبل الفتح الإسلامي.

يختم أحمد أمين تقسيمه لدلالات لفظ «الزندقة» في العصر العباسي بقوله «وأيّاً

كانت فقد طُبِّقَت الكلمة ظُلماً على قوم عُرِفوا بأصالة الفكر وحُرِّية القول، ولكن خُشيَ بَأْسُهم فَأَتَّهِمُوا بالزندقة، وقُتِلُوا كالذي حدث مع عبد الله بَنِ المِقْفَع». ويتفق عبد الرحمن بدوي إجمالاً مع ما ذهب إليه أحمد أمين، في الإشارة إلى استعمال تعدّد معاني «الزندقة» في العصر العباسي لأغراض سياسيّة، إذ يقول:

«لفظ «زنديق» لفظ غامض مشترك قد أُطْلِقَ على معانٍ عدة مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة. ثم اتسع المعنى من بَعْدُ اتساعاً كبيراً حتى أُطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجنون من الشعراء والكتاب ومن إليهم» (بدوي، ١٩٩٣، ص ٣٦).

ولم يقتصر الأمر على السلطة السياسيّة في إرسال تهمة الزندقة على من تشاء، وإنّما كان للسلطة الدينيّة سعي محايث للساسّة، يقع في كثير من الأحيان في خدمتها. ويحفل تاريخ الثقافة العربيّة بفقهاء ناصبوا العداء لأدباء وعلماء تجريبيين وفلاسفة ومتصوّفين، سعيّاً منهم لبسط نفوذ الرأي الدينيّ في كلّ مكان. تساعد على هذا السعي الدينيّ شبكة

مفاهيم اصطلاحية مترابطة، تجمع الزندقة إلى الكفر والإلحاد، والشرك، والبدعة، والضلال، والشكّ، والفسق، والمجون، والتجهم (أي القول بعقيدة الجهمية الذين ينفون الصفات عن الله)، والقرمطة (أي القول بعقيدة القرامطة الذين يؤمنون بالظاهر والباطن في الشريعة)، كما تضاف إليها بعض المصطلحات المقولة على سبيل الاستبعاد والاستنكار، مثل «التفلسف» و«التكلم» (أي الاشتغال بعلم الكلام)، و«التصوّف». لهذا كان من المألوف في الثقافة العربيّة أن تشيع عبارات من مثل «من قال بقدم العالم فهو كافر»، بمعنى: من تفلسف فهو كافر، أو «من قال بوحدة الوجود فهو مشرك»، أو «علم الكلام من البدع»، أو «أهل الكلام فيهم تجهم» (أي يتبعون الجهمية)، أو «القرامطة ملاحدة وزنادقة». وصار من المعتاد أيضاً أن يجتمع عدد من هذه المفاهيم المترادفة مع الزندقة في فتوى واحدة، مثال ذلك قول الفقيه ابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ) إنّ «الفلسفة أَسُّ السَّفَه والانهلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة». (ابن الصلاح، ١٤٠٧هـ ج ١، ص ٢٠٩-٢١٠)، وقول الفقيه أبي بكر الخوارزمي، (المتوفى: ٣٨٣هـ) عن الفلاسفة أنّهم «أساس الإلحاد والزندقة مبنيّ على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شُعْبِهِم [...] ورئيسهم أفلاطون المُلْحِد [...] فهم مشركون ملحدون، لعنهم الله!»

سبعين (ابن تيمية، ٢٠٢٤، ج ١٢، ص ٣٥٣).
على هذا النحو جرى وضع مفهوم
مجرّد غامض، كالزندقة، في قلب نظام
من الفتاوى الفقهية، إلى جنب مفاهيم
مجرّدة أخرى لا تقل - عند استعمالها في
القانون - غموضاً عنها.

إِنَّ قَلْبَ الْأَدِيَانِ، يتسع في العادة إلى المفاهيم المجردة، ما دامت الغاية منها تتشكّل في مثال عُلوِّيِّ مفارق، يجد فيه الإنسان إيمانه، وخلصه، وسكينته الروحية، وترفعه عن العالم الحسّي المقيّد للروح - كما يعبر هيجل. مفاهيم مجردة مثل {الله، الحق، الروح، الخلاص، الإيمان، الخير، الفضيلة، المقدّس، ... إلى آخر ذلك}، تصبح أنيس المؤمن بها، وأساسه الروحي والقيمي، وتشكّل - من ثمّ - جوهر قيمه الأخلاقية والاجتماعية.

والقول عن هذه المفاهيم أنها «مجردة»، لا يقلل من شأنها كما قد يلوح من صفة التجريد، وإنما التجريد جزء من سمو هذه المفاهيم، إذ لولا هذا السمو لن يستطيع البشر المختلفون فيما بينهم، عقلاً، ونفساً، واجتماعاً، وذوقاً، وحساً، على التقارب فيما بينهم في ضوءها، وعلى دخولهم في تجارب روحية مشتركة، إحداها - على سبيل المثال - الصلاة. ناهيك عن أن التجريد - بوصفه عملية عقلية ونفسية - جزء لا يتجزأ من طبيعة المعرفة البشرية، هذه المعرفة التي تقوم بتشارك غير محدود بين المفاهيم المجردة

وليس بعيداً عنا ما فعله قاضي بغداد
الفقيه محمد بن داود بتقديم شكوى
للخليفة العباسي المقتدر بالله، يتهم فيها
الحلاج بالزندقة وادعاء الربوبية وممارسة
السحر، فقام الخليفة على أثر ذلك
بحبس الحلاج لسنين، قبل أن يتم تنفيذ
حكم الإعدام به بعد سنوات. (البغدادي،
٢٠٠٤، ج ٨، ص ١٢٩-١٣٥؛ ابن كثير، ٢٠١٥،
ج ١٢، ص ٤٠-٤٥).

والقارئ لكتاب ابن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة» سيفهم منه أنَّ الزندقة تعني فقط «الشك والتساؤل»، إذ لم يتكلم عن عقيدة ماني الثنائية التي وصفت بها الزندقة في بدايات حملة العباسيين عليها، ولا عن الشعر الماجن، ولا عن دين المرأة (ابن حنبل، ٢٠٠٢).

وقد كان ابن تيمية يحسب كل من يخرج على ملة السنة والجماعة على الزندقة، وعلى هذا قامت مؤلفاته الأساسية، منها: الرد على المنطقيين، درء تعارض العقل والنقل، منهاج السنة النبوية، بيان تلبيس الجهمية، وقد حوى كتاب «مجموع الفتاوى»، الذي جُمع من فتاواه ورسائله بعد مماته، موجزاً مكثفاً لطريقته في وضع المعنى لمفهوم «الزندقة»، فهو يطلقه على الصابئة، والقرامطة الباطنية من الإسماعيلية، والإمامية، والزيدية، والمتصوفة، والمتفلسفين، وعلى شيوخ محدّدين كالفارابي وابن سينا، وابن

من جهة والمفاهيم المحسوسة من جهة أخرى، وقد جمع هيجل في عالم التجريد ثلاثة أنشطة إنسانية: الدين، والفلسفة، والفن، وسمّى العالم الذي تتحرك فيه هذه الأنشطة بـ«عالم الروح».

لكن، مع هذا، فإنّ الارتباط الروحي - الإيماني بالمفاهيم الدينية المجردة، ليس هو نفسه الارتباط السياسي أو الاختزالي، ذلك الذي عكف على تمثله سياسيون وفقهاء شغلهم الحفاظ على الدين باستعمال القوة، أكثر مما شغلهم «الموعظة الحسنة»، ولم يبرأ كثيرٌ منهم من اختلاط حَمِيَّتِهِ الدينية بحمية اجتماعية - سياسية - نفعية، يريد بها الحفاظ على مكانة مرموقة بين قومه، أو مداخيل مادية تدرّها عليه خزائن مختلفة الأنواع، فظهروا كأنهم يهزمون باستمرار أمام الفكر القادم من خارج أسوار الدين، مهما كان منسوبه، عميقاً أو سطحيّاً، ومهما كانت غاياته: عدائية أو حوارية، فأصبحت نزعة السيطرة على الآخرين هي ما يدفع هؤلاء الساسة والفقهاء أكثر من أيّ نزعة أخرى، وإن شُدَّ عنهم أشباه لهم في المهنة، على قلتهم، كانوا متحاورين، صادقين، متسامحين.

٥. عودة إلى الأصول

إذا كانت المفاهيم المجردة أساس الدين، استناداً إلى جوهر الشعور الدينيّ المفارق لعالم الحسّ، فإنّ ارتباط هذه المفاهيم

بالسياسة سيكون مدخلاً لا محيد عنه للقمع، ويصبح الأمر أكثر خطورة عندما يجتمع الثلاثة معاً: الدين والسياسة والمفهوم المجرد، تارة بجعل المفهوم الدينيّ (مثل: الله، الحق، الإيمان) نفسه جزءاً من سياسة الحكومة (كالدول الدينية)، أو بجعل المفهوم السياسيّ (مثل: الأمة، العدالة، الحرية، الديمقراطية، الاشتراكية) ذا مسحة مقدسة تقرّبها من المفاهيم الدينية، وفي الحالتين، تصبح معارضة المواطن لفكر الدولة المتشدّدة في دفاعها عنها مغامرة غير محمودة العواقب، لأنّها - في العمق - تعني تحدي ما قد أصبح «مقدساً».

يخبرنا التاريخ أنّ المحاولات الأولى للمزج بين المفاهيم المجردة والسياسة والدين بدأت منذ أقدم الحضارات. نجد على سبيل المثال في شريعة أورنمو العراقية (حوالي ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد) هذا النص: «في ذلك الوقت كانت الحقول خاضعة (لسطوة) النسقوم والتجارة البحرية خاضعة لسطوة مراقبي الملاحة ورعاة المواشي خاضعين لسطوة ناهبي الثيران وناهبي الأغنام وناهبي الحمير. وبعد ذلك استطاع أورنمو المحارب الشجاع ملك أور، ملك بلاد سومر وأكد بقوة الإله ن نار سيد مدينة (أور) وبأمر الإله أوتو استطاع أن يوطد العدالة في البلاد وأن يزيل البغضاء والظلم والعداوة، ويتوفيره الحرية في بلاد أكد للتجارة البحرية»

تعليمي واضح ومبرّز، تقوم الآلهة فيه بتلقين الشاعر تعاليمها، مصبوبة في بحر شعريّ.

وغاية المحتوى الفكري للقصيدة أننا نتلقى عن الآلهة معرفتنا بـ «كلّ شيء»، بقلب الحقيقة المستدير والذي لا يلين، وبالأراء البشرية»، كما تقول القصيدة؛ وأما موضوعها الرئيس فيتمحور حول تنبيهنا إلى الوجود الثابت القابع خلف عالم الصيرورة والتغيرات، خلف الواقع الذي نعيشه، وهو عالم وهميّ تمدنا به الحواس الخدّاعة، مستخدماً في ذلك مصطلحات أصبحت فيما بعد جزءاً من الاشتغال الفلسفيّ قرونًا طويلة، هي {الوجود، اللاوجود، الحقيقة، اليقين}. تقول القصيدة مثلاً: «ليس بإمكاننا أن ندرك اللاوجود بالفكر، لأنّه خارج متناولنا، كما لا يمكننا أن نعبر عنه بعبارات، في الواقع أنّ الفكر والوجود هما نفس الشيء» (بارمنيدس، ١٩٨٣، ص ١١٤).

ولأنّ القصيدة تنطلق من التزام دينيّ مع هذا التفكير المنطقي المنظم، فإنّ بارمنيدس قد وصل بذلك إلى إقامة ما يعبر عنه غادامير بـ «علاقة وثيقة بين النظرة الدينية والتفكير المفهومي»، حين اشتملت على الظهور الأول لحالة تعزيز المفاهيم المجرّدة بالحجج والإطار المنطقي، فأصبحت بهذا بداية «الفصل المطلق بين عالم الحواس وعالم المفاهيم» كما يقول نيتشه.

(رشيد، ١٩٧٣، ص ١٧).

هكذا نجد أقدم التشريعات الإنسانية المكتشفة إلى الآن، تقوم على ربط مفاهيم مجرّدة مثل {العدالة، البغضاء، الظلم، العداوة، الحرية} بعمل سياسيّ حكومي، وبدعم دينيّ من «الآلهة».

غير أنّ هذه المحاولات توقفت عند صياغة تشريعات تنظّم الحياة في الدولة، ليس غير، فلم تكن مصحوبة بجهد إقناع عقلي للآخرين، ومحاججات منطقية، وشن حملات فكرية قائمة على التحريض ضدّ المخالفين، إذ لم يبدأ آنذاك العمل العقلي المنظم للدفاع عن المفاهيم المجرّدة - بصورته المتطورة، ولن تُكتب له البداية الحقة إلا عند اليونان، وبالذات ابتداءً من الفيلسوف بارمنيدس الإيلي (حوالي ٥٤٠-٥١٢ ق.م)، وذلك في قصيدته الشعرية - الفلسفيّة «في الطبيعة»، وقد أصبحت أقدم نصوص الفلسفة المنظّمة تاريخياً، كما يقول الفيلسوف الألماني غادامير، وقد شكّلت هذه القصيدة نقطة تحوّل تاريخية في العلاقة بين الفلسفة والشعر، بعد قرون من تداخلهما معاً وامتزاجهما أحياناً كثيرة في الآداب والملاحم القديمة، عبر اختلاط المشاعر الحسية واليومية بالمفاهيم المجرّدة. لكن قصيدة بارمنيدس لم تقتصر على التدفق الملحمي أو الغنائي أو الأسطوري، وحده، على الرغم من أنها تبتدئ بمقطوعة تجمع هذه الصفات معاً، وإنما يظهر فيها محتوى فلسفي

كانت الأمم قبل الحضارة اليونانية تكتفي حين تمارس جهداً عقلياً بأن تستفيد منه في التطبيقات العملية، أو إدارة الدولة والمنزل، وعلى اكتساب الخبرة في حل المشكلات والمخاطر التي تواجهها، ولم تتوصل إلى النظريات الكامنة وراء هذه الخبرة، في حين اتصفت الحضارة اليونانية ببحثها المستمر والمعمق عن «المبادئ العامة» خلف التطبيقات العملية، وخلف الأحداث التي نواجهها في الحياة، فهي أول من اخترع «المفهوم» والتفكير المجرد. ويُنسب عادةً اختراع المفهوم في التاريخ الفلسفي إلى «بارمينيدس»^١.

مع هذا كانت محاولة بارمينيدس قد توقفت عند التفلسف الخالص الممزوج بروح دينية، ولم تتعداها إلى صياغة برنامج سياسي يجمع الأطراف الثلاثة معاً: الدين، المفاهيم المجردة، السياسة. فهذه المحاولة قام بها - بشكل ناجح إلى حد بعيد - فيلسوف جاء بعد بارمينيدس بسنوات قليلة، هو أفلاطون، الذي امتزجت في نفسه هذه الأطراف الثلاثة حدّ انصهارها معاً، فبقي حاملاً طوال حياته في تأسيس دولة تجسّد المثل العليا المجردة، وتنقذ التعاليم الدينية.

وصمم فلسفة أفلاطون يقوم على الفصل بين عالم الحواس وعالم المفاهيم، وصولاً إلى إقامة عالمين متمايزين: عالم الأشياء (السفلى) وعالم المثل (العليا)، وكانت المعرفة الحقيقية عنده تتم بالانتقال

من ملاحظة الشيء المتكثّر في حياتنا الملموسة، كالأشجار مثلاً، إلى تعقّل مثاله الأول والواحد (صورة الشجرة في الذهن)، وهكذا الأمر بالنسبة للأشياء جميعاً. غير أنّ أفلاطون لم يكتفِ بهذا الفصل بين الأشياء ومُثُلها، وإمّا قرّر أن عالمنا هو العالم الأقلّ شأنًا، فهو مرتبط بما هو حسيّ وخداع ورذيل، بينما عالم المثل هو العالم الأعلى، عالم الحقائق الكلية الخالدة، أي كلّ المفاهيم المجردة التي تتأملها عقولنا، كالمثال الأعلى للشجرة، وللكرسيّ، وللشخص المحبوب، وصولاً إلى ثلاث مثل أساسية تشكل «النبع» الذي تصدر منه مفاهيم عقولنا المختلفة. تتمثل هذه المثل الثلاث في الخير، والحق، والجمال. أفلاطون أضاف مسحته الدينية على هذه الفلسفة حين أخبرنا أنّ هذه الحقائق الخالدة قد صنعها الله، وبلوغنا إياها لا يتم إلا بالتسامي الروحيّ والعقلي، فهي المعرفة الحقيقية، وما الأشياء في واقعنا إلا ظلالٌ لتلك المثل (أفلاطون، ٢٠٠٤، ص ٣٩٥).

وهكذا عرفنا الارتباط الدينيّ بنظرية المثل الأفلاطونية، لكن أين الجزء السياسيّ فيها؟

تبدأ السياسة عند أفلاطون من حيث يبدأ السعي لجعل الآخرين يطبقون المفاهيم المجردة على الأرض إرضاءً للآلهة، ولقد صاغ أشهر ثلاث محاورات مختصة بهذا الشأن، نعني بها «السياسي»، و«الجمهورية»، و«القوانين»، بدافع من

القديس أوغسطين (ت ٤٣٠م) «مدينة الله»، والفارابي (ت ٩٥٠م) في «المدينة الفاضلة»، وتوما الأكويني (ت ١٢٧٤م) في «الخلاصة اللاهوتية».

ولكن يبقى التحدي الأكبر أمام هذه الأعمال مسألة تطبيق أفكارها على الأرض، والعائق الأبرز هو كيفية تجسيد المفاهيم المجردة - التي تقع في قلب هذه الأعمال - تجسيدا كاملاً، فهذا يستحيل بلوغه بالنسبة إلى بشر فانيين، خطائين، متعجلين، كثيري التفكير والتأمل والتردد، والانتقالة الفكرية عندهم ممكنة، من الضد إلى الضد.

وبعيداً عن السياسة، فإن تجسيد المفهوم المجرد - من الوجهة الدينية الخالصة - أمر خارج إمكانية البشر، لأنه يختص به الله وحده؛ ومن ثم يصبح سعي البشر محصوراً في مقارنة هذه المفاهيم بقدر المستطاع فحسب، ومن هذه الإمكانية النسبية جاءت دوافع العمل السياسي المستند إلى المفاهيم المجردة، نعني بها دوافع السيطرة على الآخرين، بحجة حثهم على التعالي المستمر من دونيتهم السفلى المرتبطة بالخروج عن طاعة الآلهة، إلى وجوب محاولة التجسيد «الممكنة» للمفاهيم المجردة، وبعبارة أخرى: وجوب الخضوع لممثلي الآلهة الذي سيرايقون كيفية هذا التجسيد. يقول أفلاطون على سبيل المثال: «سيكون مثل هؤلاء المواطنون وقد حققوا حياة

هذا السعي. نراه مثلاً يخاطب أحد محاوريه في «الجمهورية»: «لسنا الآن شعراء يا ديماتنتوس، لا أنت ولا أنا، وإنما نحن ننشئ دولة. ومهمة منشئ الدولة هي أن يصوغ القوالب العامة التي يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع الحدود التي ينبغي أن نلتزمها في الكلام عن الآلهة» (أفلاطون، ٢٠٠٤، ص ٢٣٩). بهذا المعنى، يريد أفلاطون أن تصاغ الدولة بما يناسب الآلهة، ابتداءً من السلوك اليومي وصولاً إلى التعبير الأدبي والفني، لكن ما معايير هذه النسبة للآلهة؟ إنها المفاهيم المجردة، وأبرزها عند أفلاطون: الخير والجمال والحق، لهذا يوصي بمعاقبة الشعراء الذين لا يعملون على وفق الدعاية لقيم الآلهة، ففي دولته التي حلم بها «لا يؤلف شاعر شيئاً يخالف القانون والحق، والشرف والخير، وسوف لا يكون حراً في عرض أي شيء من تصنيفه على أي مواطن خاص مهما كان أمره، قبل أن يعرضه أولاً على الرقباء المعيّنين لمثل هذه الشؤون، ثم على حراس القانون، وينال موافقتهم، (وقد عينا هؤلاء الرقباء لكل الأغراض) بانتخابنا لمشرعي الموسيقى والمشرفين على التعليم» (أفلاطون، ١٩٨٦، ص ٣٣٧).

لاحقاً من عمل أفلاطون، ظهرت نظريات فلسفية تربط الدين بالسياسة بالمفاهيم المجردة معاً، أبرزها عمل أفلوطين (ت ٢٧٠م)، المسمى بـ «التاسوعات»، وعمل

حصلوا فيها فضائل جسمية وعقلية كلها الحماس والشرف والخضوع للقانون: سيعتبرون جديرين بالثناء» (١٩٨٦، ٣٣٨).

٦. القمع السياسي الحديث باستعمال المفاهيم المجردة

إذا جاز القول إن التحالف الثلاثي بين الدين والسياسة والمفاهيم المجردة قد امتد قروناً طويلة فإن ظهور أفكار مكيافيلي (ت ١٥٢٧م)، سيكون علامة بارزة على طريق اقتضاض هذا التحالف.

ففي العصور الوسطى (المسيحية والإسلامية)، ثم عصر النهضة الأوروبية، كانت العلاقة بين الدين والسياسة والمفاهيم المجردة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، وكان الدين المسيحي والإسلامي يشكل الأساس للأنظمة السياسية. كان الحكام والملوك والخلفاء يستمدون شرعيتهم السياسية من الدين بوصفه سلطة، وكانت الفلسفات السياسية غالباً ما تُؤطر من خلال المفاهيم الدينية. ونهضت علاقة توازن بين السياسيين ورجال الدين في بعض أنظمة العصور الوسطى، كما في حالة نظام دولة السيفين في العالم المسيحي آنذاك (سيف الدين وسيف الملك)، أو ربما كانت العلاقة بينهما:

تابعاً بمتبوع، كما هو الحال في الخلافتين الأموية والعباسية، حين كان رجال الدين، على قوتهم وسلطتهم الكبيرة، يتبعون السلطة، ويخشون معارضتها، باستثناء قلة منهم.

في تلكم العصور يمكن القول بوجود ترابط ثلاثي مشترك ومتعاون بين الدين والسياسة والمفاهيم المجردة، وأن العنف السياسي غالباً ما كان ينتقل إلى رجل الدين أو يكون مدفوعاً حصرياً بالسلطة الدينية.

إلا أن ظهور كتاب «الأمير» لمكيافيلي (نشر بعد وفاته العام ١٥٣٢م)، يمكن أن يُعد بمثابة قطيعة جذرية مع الفكر السياسي المبني على الوظيفة الدينية «المقدسة».

ففي هذا الكتاب، دعا مكيافيلي إلى نظرية سياسية براغماتية، وأصر على أن السياسة ينبغي أن تسترشد بالواقع كما هو موجود، وليس بالاعتبارات الدينية أو الأخلاقية، فأعطى المسوغات إلى الحكام إذا اضطروا أحياناً إلى استعمال الحرب والعنف لتحقيق الاستقرار والحفاظ على سلطتهم، حتى لو كان ذلك يتعارض مع القوانين الأخلاقية أو الدينية. وبالنسبة له: كانت «الغاية تسوّغ الوسيلة»، وهو ما يُعدّ تحولاً كبيراً في الفهم السياسي الذي كان سائداً قروناً من الزمن، من أن السياسة يجب أن تنطلق من دعوة التزام بمبادئ دينية أو أخلاقية (مكيافيلي، ٢٠١٤).

لكن كيف تستطيع السياسة الصمود بعد أن تنطلق حرّة من الدين؟ ما عوامل بقاء سلطة النظام السياسي أكثر وقت ممكن؟ إن الواقع الذي يخبّرنا به التاريخ، يرينا أن الحل أمام السياسة لتعويض انفصالها

فمنذ معاهدة ويستفاليا، في العام ١٦٤٨م، المعقودة لإنهاء الحروب الدينية الكبرى التي اجتاحت أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، انطلق من الأرض مفهوم مجرد جديد هو «الدولة الوطنية» أو «السيادة القوميّة»، ليحلّ بديلاً عن فكرة «دولة الإله»، وقد نتج عن هذه المعاهدة الحد من سلطة الكنيسة في الشؤون السياسيّة، وأصبح مفهوم «الدولة» الكيان السياسيّ الرئيس الذي يحدد السياسات والتوجهات الدينية في الإقليم، وبدأت فكرة العلمانية (أو الفصل بين الدين والدولة) في الظهور تدريجياً في بعض مناطق أوروبا. وكان من جراء هذه المعاهدة أن أصبحت الحروب الدينية أقل تأثيراً على السياسة الأوروبية، ولم تعد عنوان صراعٍ سياسيٍّ رسمي بين دولتين، فاتحةً الطريق إلى نوع آخر من الصراع، هو صراع النفوذ السياسيّ البحت. ولأنّ التاريخ ولأدّ ومباغت دائماً، فقد نتج من المفهوم المجرد الجديد، أي «الدولة الوطنية»، مفاهيم سياسيّة تكاد تخلو من الصبغة الدينية، سرعان ما استعملتها القوى السياسيّة لتحمي بقاءها في السلطة، تعويضاً عن فقدان الطرف الدينيّ في معادلة السلطة، فقامت بإحاطة هذه المفاهيم الجديدة بهالة من القداسة، جعل التفكير مناقشتها والتشكيك فيها

ضرباً من العبث السياسيّ والتهور الشخصي ضدّ سلطة قامعة، ولعلّ أكثر قرون الزمان امتلاءً بهذه المفاهيم كان القرن العشرين، فكان أن ظهرت الأيديولوجيات المعاصرة، مستخدمة مفاهيم مجرّدة لا يقلّ تحديد معناها بشكل كامل وحاسم استحالةً عن التحديد الكامل والحاسم (المستحيل بالأصل) لمعنى المفاهيم الدينية المجرّدة. ولكن الفرق هنا أنّ القوى السياسيّة التي تستخدم الأيديولوجيا، فهمت اللعبة القديمة للمفاهيم المجرّدة، وعند ذاك أخذت تستخدم غموضها واستحالة حسم تعريفاتها لتصبح أداة قمع بيديها، كما أضافت عنصراً جديداً لهذه اللعبة، يتمثل في إنشاء ما يمكن أن نسميه «شجرة مفاهيم مجرّدة» يستفيء في ظلها كامل النظام السياسيّ، ولا بدّ - ضمن هذه اللعبة - أن يصاغ مفهوم مجرّد متميز واحد، يمثل رأس المفاهيم الأخرى، ويتخذ موقعه في أعلى الشجرة.

لنوضح ما تقدّم بمثالين اثنين من القرن العشرين.

كانت ألمانيا النازية في الثلاثينيات ممتلئة بالحماس لتجسيد مفاهيم مجردة كالاشتراكية، والوحدة القومية، والمجد، والنصر على الأعداء، وروح الأمة، وغيرها؛ لكنّ هذه المفاهيم كانت تدور جميعها في فلك مفهوم مجرد أساسي واحد هو «الرايخ» (أي الإمبراطورية، أو الدولة العظمى). كلّ أفعال الشعب

الرايخ». وفي العام ١٩٣٩م أعلن في إحدى خطبه: «أنّ الشباب هم الحجر الذي على أساسه يقوم الرايخ الجديد» (Office of United States Chief of Counsel for Prosecution of Axis Criminality, 1946, vol. v, p. 197).

أما المثال الثاني فهو العراق في عهد نظام البعث (١٩٦٨-٢٠٠٣م)، إذ لم يكن بعيداً هو الآخر عن استعمال المفاهيم المجردة مدخلاً لتحويل الدولة إلى نظام شمولي قمعي، فمع وجود مفاهيم مجرّدة مختلفة استعملها حزب البعث للعودة إلى السلطة، مثل الوحدة العربية، والحرية، والاشتراكية، والأمة العربية، والاستقلال، والتراث، ومواجهة الاستعمار، إلّا أنّ المفهوم الذي هيمن على هذه المفاهيم فعلياً كان «الثورة»؛ وكان واضحاً أنّ المعنى العام للثورة (كما كان البعث يستخدمه) يتضمّن - فيما يتضمّن - تغيير وتثوير النظم الاجتماعية والفكرية التقليدية في العراق والعالم العربي. غير أنّ السنوات اللاحقة، وبالذات منذ سيطرة صدام المطلقة العام ١٩٧٩ بعد انتقاله من نائب إلى رئيس البلاد، شهدت عودةً إلى إحياء النظم الاجتماعية والفكرية التقليدية نفسها التي كان البعث يناهز بتحطيمها. فبينما كان صدام يدعو في بداياته صاعده إلى مواجهة الفكر الديني باسم (الرجعية) وينادي بتحرير المرأة ونبد الحجاب، رأيناه ينقلب على عقبيه

الألماني، وأحلامه، كانت يجب أن تصبّ في هذا المفهوم الذي لا يعرف أحد كيف - تحديداً - يتجسّد، وبأي طريقة بالذات دون أخرى. فتحّى لو كان الرايخ سيقوم (في أول صعود النازيين للسلطة) على وحدة الأراضي الألمانية قبل اقتطاع أجزاء منها في الحرب العالمية الأولى ومنها النمسا، بموجب معاهدة فرساي ١٩١٩م، إلّا أنّ الإجراءات العملية لهتلر ورفاقه لاحقاً أخذت توسّع الرايخ ليشمل كامل تشيكوسلوفاكيا وبعدها بولندا، ثم الدانمارك والنرويج، ولاحقاً فرنسا، ثمّ يوماً بعد آخر اتّضح أنّ الرايخ ليس كلمة تعبر عن جغرافيا محددة، بل هي مفهوم مجرّد لا يمكن التنبؤ بكيفية تجسيده على الأرض، حاله حال المفاهيم المجردة الأخرى. وبعبارة نويمان في كتابه «البهيموت» فإنّ «من السهل نسبياً تحديد أيديولوجية رايخ ألمانيا الكبرى وبنيتها انطلاقاً من خطط النازية، ولكن لا يسهل تحديد النطاق النهائي لهذا الرايخ» (نويمان، ٢٠١٧، ص ٢٤٣). كان هتلر قد ملأ كتابه «كفاحي» بالكلام عن الرايخ، بحيث تكاد لا تخلو كلّ خمس صفحات من هذه المفردة، وهو يذكّر دائماً أنّه الهدف الأسمى للنازيين، وأنّ النازية إنّما هي «حركة تهدف إلى تحقيق ما عجزت عن تحقيقه أحزاب كبيرة: بعث الرايخ الألماني قوياً» (هتلر، ١٩٦٥، ص ٢٠٠)، كما كان يهرق قوانينه وأوامره بعبارة «مستشار

منذ الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨م) ثم يتصاعد بشكل حاد بعد حرب الخليج الثانية العام ١٩٩١ فيشرع بحملة «إعادة تأهيل ديني» للمجتمع، وتبدأ زوجته بالظهور إعلامياً مرتدية الحجاب بعد أن كانت لا ترتديه، وفي هذا تناقض مع مفهوم الثورة كما كان النظام يروج لها في سنواته الأولى. الأمر يقال أيضاً على تسويق فكرة الثورة على أنها مواجهة للنظام القبلي القائم وتذويب الولاء العشائري داخل الولاء للدولة، ومن بين مفردات هذه المواجهة إصدار البعث قراراً في السبعينيات يمنع استعمال الألقاب العشائرية في أسماء المسؤولين، قبل أن يعود فيستخدمها مرة أخرى في الثمانينيات وما بعدها، سواء أكان ذلك في القرارات الرسمية أم في الإعلام. وبالمجمل لم يكن معنى «الثورة» زئبقياً فحسب، وإنما كان قناعاً لمعنى «البقاء في السلطة بأي ثمن»، وكان هذا المفهوم المجرد قوياً لدرجة يمكن أن تُسحق من أجله الدولة والمجتمع وكل شيء.

إنّ العمل السياسي يتطلب دائماً استعمال مفاهيم مجردة يمكن أن تتحول إلى برنامج عملي ونضال ملموس، كالحرية والعدالة والديمقراطية والمصلحة والرفاهية والتقدم وغيرها، لكن السلطة المستبدّة بطبيعتها تجعل المفاهيم المجردة التي تستعملها غامضة، وتبقيها محلقة في السماء، وتمنع جاهدة أيّ إمكان للتنبؤ بسياق تحديدها

بشكل واضح، ولا بطريقة تنفيذها على الأرض، وتظلّ تتشبث بهذا الغموض حتى آخر لحظة. يقول صدام حسين - على سبيل المثال - في إحدى ندواته عن «الثورة»: نحن «جميعاً مطالبون بأن نطلق من حقائق توصلنا إلى التفاعل وتضعنا أمام حقائق جديدة، وفي المقدمة من هذه الحقائق اعتبار الثورة حقيقتنا الكبرى» (حسين، ١٩٧٧، ص ٩)، لكن كيف يمكن أن نعرف حدود هذه الانتقالات المستمرة إلى «الحقائق الجديدة»؟ وما حدود «الحقيقة الكبرى»؟ - لا أحد يعرف. يخاطب أيضاً عدداً كبيراً من الصحفيين الأجانب بمناسبة مرور عشر سنوات على انقلاب ١٩٦٨ بالقول: «إنّ إرادة الثورة ومصلحة الشعب الوطنية والأفق التاريخي للدور المطلوب أن تلعبه الثورة، والدور الإنساني للأمة العربية، كانت حاضرة دوماً وأبداً في كلّ المفردات الأساسية ذات التأثير الشمولي في منهجنا الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي» (حسين، ١٩٧٨، ص ٣٩). ولعلّ العراقيين الذين عاصروا صداماً يتذكرون العبارة الترهيبية الأخطر آنذاك لتهديد أيّ أحد بمجرد القول له: «إنك عدو الثورة». كانت أعلى سلطة في البلاد آنذاك اسمها «مجلس قيادة الثورة»، وكان رئيس هذا المجلس (الذي هو صدام) هو القائد التلقائي لكلّ المؤسسات المدنية والعسكرية وحتى القضاء. مجلس يمكن

تخمين اسمه الحقيقي هكذا: «مجلس قيادة ما لا يمكن تحديد معناه».

٧. استنتاجات

١. توصل البحث إلى إن حركة البناء المنطقي لأطروحة السلطة المستبدّة، بغض النظر عن التوجهات في الفكر والسياسة، تقوم دائماً على المفاهيم المجردة، التي تغدو أدوات بيد السلطة، تستخدمها لتنظيم الجماهير، وتغطية عجزها السياسي والإداري، ومواجهة خصومها، وقتلهم إذا اقتضى الأمر.

٢. توظيف «التضخيم الدلالي» بوصفه استراتيجية أساسية للسلطة، تتجه عبرها إلى توسيع دلالات المفاهيم المجردة (كالزندقة أو الثورة) لتجريدها من معناها الاصطلاحي المحدد، وتحويلها إلى «أدوات اتهام» فضفاضة تتسع لكل خصم سياسي بغض النظر عن خلفيته الفكرية.

٣. أثبتت الدراسة أن الفصل الأفلاطوني بين «عالم الحواس» و«عالم المثل» قد تم استغلاله سياسياً؛ من جهة أن المفاهيم المجردة لا يمكن تجسيدها بالكامل في الواقع الحسي، وهذا ما منح السلطة نفسها الحق الحصري في «تأويل» هذا التجسيد، وجعل المواطن دائماً في حالة تقصير أو اتهام أمام «المطلق» الذي تمثله الدولة.

٤. كشف البحث عن وجود ما يشبه «وحدة نمط» تربط بين الأنظمة الدينية القديمة والأنظمة الأيديولوجية

الحديثة؛ فبالرغم من اختلاف المسميات (زنديق، عدو الرايخ، عدو الثورة)، إلا أن الميكانيكية واحدة، وهي إحاطة المفهوم المجرد بشحن سياسي ضخم، ثم بهالة من «القداسة»، كافية لمنع المساءلة أو النقد.

٥. استنتجت الدراسة أن الغموض المتعمد في تعريف المفاهيم ليس عجزاً لغوياً، بل هو ضرورة سياسية؛ فالتعريف الحاسم للمفهوم المجرد يقيد سلطة الدولة، بينما - في المقابل - يمنحها الغموض مرونة التحرك لتصفية أي فئة تحت مسمى «الدفاع عن المقدسات الدينية»، أو «حماية وحدة الأمة»، أو «مصلحة الثورة».

٦. في حالات انفصال العمل السياسي عن الدين، أو فقدان الشرعية التقليدية، تلجأ السلطة إلى خلق «شجرة مفاهيم» بديلة (مثل العرق أو الوطن أو الحزب) وتضفي عليها طابعاً غيبياً، لتمارس من خلالها دور «الرقيب الروحي»، والمادي على المجتمع في آن واحد.

٧. تنتهي الدراسة إلى أن المحاولات التاريخية لفرض المفاهيم المجردة على أرض الواقع أدت دائماً إلى نتائج دموية؛ لأن هذه المفاهيم بطبيعتها «متعالية»، ومحاولة اختزالها في شخص الحاكم أو الحزب تحولها قسراً من «مصطلحات» ذات دلالات خاصة بحقولها إلى «أدوات قمع».

الهوامش:

١ - نقول هذا ولا نعني بذلك أنَّ ما يسمى بـ «المعجزة اليونانية» لم تظهر من العدم، وإنما كانت لها أصول وبدايات يقع البحث فيها خارج نطاق مجالنا الآن، ولكننا أردنا فقط الإشارة إلى أسبقية إنجاز ظاهرة «المفاهيم» و«التفكير المجرد المنظم» على يدها، كحال اختراعات الحضارات الأخرى التي اخترعت أشياء خاصة بها.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير. (١٩٩٧). الكامل في التاريخ (ع. ع. تدمري، محقق؛ الطبعة الخامسة؛ ج ٥). بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن الصلاح. (١٤٠٧هـ). فتاوى ابن الصلاح (م. ع. عبد القادر، محقق؛ الطبعة الأولى؛ ج ٢). بيروت: مكتبة العلوم والحكم و عالم الكتب.
- ابن تيمية. (٢٠٠٤). مجموع الفتاوى (ع. ب. م. ب. قاسم، محقق؛ م. مجيد، مترجم؛ الطبعة الأولى؛ ج ١٢). المدينة المنورة (السعودية): مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حنبل. (٢٠٠٢). الرد على الجهمية والزنادقة (ص. س. شاهين، محقق؛ الطبعة الأولى). الرياض: دار الثبات للنشر والتوزيع.
- ابن كثير. (٢٠١٥). البداية والنهاية (إ. الزبيقي، محقق؛ د. ط. ج ١٢). قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن منظور. (١٩٨١). لسان العرب (ع. ع. ا.، وم. أ. حسب الله، و ه. م. الشاذلي، محقق؛ د. ط. ج ٢١). القاهرة: دار المعارف.
- الأصفهاني، أ. (٢٠٠٨). الأغاني (إ. عباس،

وإ. السعافين، و ب. عباس، محقق؛ الطبعة الثالثة؛ ج ٤). بيروت: دار صادر.

- ———. (٢٠٠٨). الأغاني (إ. عباس، وإ. السعافين، و ب. عباس، محقق؛ الطبعة الثالثة؛ ج ١٥). بيروت: دار صادر.
- أفلاطون. (١٩٨٦). القوانين (م. ح. ظاها، مترجم؛ د. ط.). القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- ———. (٢٠٠٤). جمهوريّة أفلاطون (ف. زكريا، مترجم؛ د. ط.). الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

- أمين، أ. (٢٠١٤). هارون الرشيد (الطبعة الأولى). القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. (العمل الأصلي منشور في ١٩٥١)
- بارمينيس. (١٩٨٣). مقاطع من قصيدة «في الطبيعة» (س. القش، مترجم). في نيتشه (محرر)، «الفلسفة في العصر المأساوي» (الطبعة الثانية). المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع.
- بدوي، ع. (١٩٩٣). من تاريخ الإلحاد في الإسلام (الطبعة الثانية). القاهرة: سينا للنشر.
- البغدادي، أ. (٢٠٠٥). تاريخ بغداد (م. ع. عطا، محقق؛ الطبعة الثانية؛ ج ٨). بيروت: دار الكتب العلمية.
- التنوخي، أ. ب. ع. (١٩٧٣). نشوار المحاضرة (ع. الشالجي، محقق؛ الطبعة الأولى؛ ج ٨). بيروت: دار صادر.
- حسين، ص. (١٩٧٨). النص الكامل لوقائع المؤتمر الصحفي بمناسبة الذكرى العاشرة للثورة في ١٨ / ٧ / ١٩٧٨ (د. ط.). الموصل: مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر.
- ———. (١٩٧٧). خندق واحد أم

- Falguera, J. L., Martínez-Vidal, C., & Rosen, G. (2025). *Abstract Objects*. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.). *Metaphysics Research Lab, Stanford University*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/abstract-objects>
- Office of United States Chief of Counsel for Prosecution of Axis Criminality. (1946). *Nazi Conspiracy and Aggression (Red Series)* (Vol. v). U. S. Government. https://hdl.loc.gov/loc.law/llmlp.2011525363_NT_Nazi_Vol-V.

- خندقان (د.ط). بغداد: دار الثورة للصحافة والنشر.
- حسين، ط. (٢٠١٤). حديث الأربعاء (الطبعة الأولى). القاهرة: مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة. (العمل الأصلي منشور في ١٩٢٥)
 - الخوارزمي، أ. (١٩٩٨). مفيد العلوم ومبيد الهموم (ع.إ. الأنصاري، محقق؛ الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العصرية.
 - رشيد، ف. (١٩٧٣). الشرائع العراقية القديمة (د.ط). بغداد: وزارة الإعلام العراقية.
 - زيادة، م. (محرر). (١٩٨٦). الموسوعة الفلسفية العربية (الطبعة الأولى؛ ج١). بيروت: معهد الإنماء العربي.
 - الطبري، م. ب. ج. (١٩٦٨). تاريخ الرسل والملوك (م. أ. ا. إبراهيم، محقق؛ ج٨). بيروت: دار التراث.
 - مكيافيلي، ن. (٢٠١٤). الأمير (م. ل. جمعة، مترجم؛ الطبعة الأولى). القاهرة: مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة. (العمل الأصلي منشور في ١٨٢٤-١٨٢٥).
 - نويمان، ف. ل. (٢٠١٧). البهيموت - بنية الاشتراكية القومية (النازية) وممارساتها (ح. زينة، مترجم؛ الطبعة الأولى). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
 - نيتشه. (١٩٨٣). الفلسفة في العصر المأساوي (س. القش، مترجم؛ الطبعة الثانية). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع.
 - هتلر، أ. (١٩٦٥). كفاحي (ل. الحاج، مترجم؛ الطبعة الثانية). بيروت: دار بيسان.