الفصل الرابع

obeikandl.com

المبحث الأول

المرأة في الخطاب الفلسفي

حضور المرأة ككائن إنساني واجتماعي في الفكر العالمي سواء القديم والمعاصر، يتسم بعدم الوضوح خاصة على مستوى التعريف والمفهوم، ويتسم من ناحية أخرى بالتناقض على مستوى الأحكام.

وفي اللغة العربية المرأة تأنيث امرئ، والتي اشتقت من المرء. والمرء يعني الرجل كما يعني الإنسان الذي يخص الذكر والأنثى معا، وهو ما عبر عنه ابن منظور في قوله: "المرء تعني الرجل، ويقصد بالمرء أيضا الإنسان"(١).

يعتقد علماء الأنثربولوجيا أن المجتمعات الأولى عرفت نظاما أموسيا، تمثل في حكم المرأة وقيامها بتدبير المنزل والقبيلة معا، باعتبار أن الرجل (الذكر) منعته ظروف الصيد والمطاردة من الاستقرار، وبالتالي نصّب المرأة راعية للقبيلة أو الجماعة، وتكون بذلك المرأة إن صدق الافتراض أول من باشر الحكم وأمور تدبير الجماعة.

غير أن ظهور المجتمع الزراعي أدى إلى إعادة ترتيب نظام الحكم، فالرجل الصّياد أصبح يلازم المكان، وتقلد عندئذ كل ما له علاقة بالسلطة والحكم، وأصبحت المرأة منذ تلك الفترة كائنا ثانويا، بل ستجعل منها بعض الثقافات رمز الشّر وأحبولة الشيطان.

إن الأمم القديمة لم تعط المرأة المناصب الدينية والمدنية إلا في حالات نادرة - المجتمع الفرعوني منح المرأة حق الملك - من باب كونها قاصرة وغير مؤهلة، وأنّها لم

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، المجلد ٥، دار الجيل، بيروت، ص٤٥٩.

تخلق إلا للمتعة والنسل. وصف إيميل دوركايم تلك الوضعية الاجتماعية في قوله: "أهلية المناصب الدينية لم تتساوَ بين الجنسين، فكان الرجال يتمتعون بتلك المناصب بالدرجة الأولى، حيث كان ينظر للنساء على العموم بأنهن نجسات غير طاهرات، وبهذا يشكل الرجال الطبقة الممتازة في الجماعة بالنسبة للنساء"(١).

وفلاسفة اليونان القدامى تصنيفهم للمرأة لم يكن أفضل ممن سبقوهم من الأمم، ففيثاغورس ينظر لها على النحو التالي: "إن مبدأ الخير الذي خلق النظام والنور والرجل، ومبدأ الشر الذي خلق الفوضى والظلمات والمرأة"(٢). وبالتالي فالمرأة قرينة الشر في الفلسفة اليونانية وقبلها في الفلسفة المانوية والهندية.

وفي الفلسفة الأفلاطونية يأتي موضوع المرأة في كتاب الجمهورية المعروف عند المسلمين القدامى بكتاب السياسة، الذي يعالج فيه أفلاطون مسائل السياسة المدنية ضمن إشكالية العدالة. ورغم اعترافه للمرأة بضرورة السّماح لها بالقيام بالواجبات المدنية إلا أنه يعتبرها كائنا سلبيا، ينتمي إلى الطبقة الأخيرة من التصنيف الاجتماعي اليوناني، ومن جهة أخرى المرأة مجرد ماكينة إنجاب، ووسيلة للمشاع الأفلاطوني.

ولقد اشتهر عن أفلاطون قوله: "يا ليتني لم تلدن امرأة "(٣). ولذا اعتقد أن الحب الحقيقي والمثالي هو الذي يكون بين الذكران وليس ذلك الذي بين الرجال والنساء: "من أجل ذلك ينبغي أن نضع ناموسا في هذه المدينة بمقتضاه يكون حب المحبين وعشقهما بمثابة الحب الذي يكون بين الآباء والأبناء(٤).

---

(١) نقلا عن: عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط٢،١٩٨١،ص ٢٩٠.

(٢) نقلا عن: أحمد المانسي، الشيوعية والمرأة،صامد للنشر والتوزيع،تونس،د.ط .س، ص ١٠.

(٣) قول مأثور عن أفلاطون لكن لم نجد له تقيّيدا.

(٤) الضروري في السياسة ، ص ٩٧ .

إن قيمة المرأة عند البعض تكمن في كونها موضوع الحب والفن، الذي يلهم الشعراء والفنانين قبس الإبداع، وعليه يثور أفلاطون على الشعراء ويطلب من حاكم المدينة الفاضلة طردهم منها.

وجاء على لسان سقراط الحكيم في محاورة أفلاطون ما يلي: "إن وجود المرأة هنا أكبر منشأ للأزمة والانهيار في العالم، إن المرأة تشبه الشجرة المسمومة حيث يكون ظاهرها جميل ولكن عندما تأكل العصافير منها تموت حالا "(١).

إن المرأة في التصور الأفلاطوني تصبح ملازمة للموت والفناء، ولعل الخلود يتحقق عندما يستطيع الرجل التخلص من المرأة التي خلقتها الآلهة فقط لغوايته.

والعرض الأفلاطوني لمشكلة المرأة لا يخرج عن الرؤية الاجتماعية السائدة في المجتمع الأثيني، وبالتالي هي تقر ثقافة الأساطير، وأعطت مصداقية للعرف اليوناني.

١- المرأة ما هو كائن وما ينبغي أن تكون عليه.

يعد ابن رشد أول فيلسوف عربي لفت النظر الاجتماعي إلى ضرورة إعادة النظر والسؤال في مسألة المرأة، ليس من الزاوية الفلسفية فحسب بل من جميع النواحي المعرفية.

وابن رشد أثناء عرضه لموضوع المرأة في المشروع السياسي، نلاحظه يخالف أفلاطون في ثلاث مسائل هامة:

-المرأة والغاية الإنسانية.

-المرأة والحكم.

-المرأة والحكمة (الفلسفة). . .

---

(١) نقلا عن: المرجع الأسبق،ص ١١.

obeikandl.com

بينما وافق أفلاطون في قضيتين أساسيتين هما على النحو التالي:

- المرأة والواجبات المدنية.

- المرأة والمشاعة الاجتماعية.

وقبل التطرق لشرح النقاط الخمس المذكورة أعلاه، ينبغي القول أن موقف ابن رشد من المرأة أشد إنسانية من الطرح الأفلاطوني، ذلك أن أفلاطون يقر التقسيم اليوناني للمجتمع والذي نعرضه على نمطين، فالنمط الأول يقسم المجتمع اليوناني إلى ثلاث فئات هي على النحو التالي:

- الطبقة الأولى: الحكماء والنبلاء.

- الطبقة الثانية:الجند والتجار.

- الطبقة الثالثة:العبيد والنساء.

ونلاحظ أن النساء جعلن في المرتبة الدنيا، بل أن العبيد أكثر رفعة منهن، ذاك أن العبد في المجتمع اليوناني هو الذي يوفر الحاجة للأسياد، وأن زوال العبد هو زوال النعمة والسعادة، لأن السادة لا يقدرون من موقع مكانتهم الاجتماعية الدخول في صراع مع التراب أو الشيء الذي هو حقل العبيد وموضوع وجوده.

ولكن لو أردنا تقسيما دقيقا، فلنتأمل النمط الثاني، والذي نقدمه على الصيغة التالية:

- الفلاسفة ــ اللوغوس ـ الحكم والنظر.

- النبلاء ــ القوة والذكاء ــ القيادة والحرب.

- الجند ــ القوة ــ الحرب.

- الحرفيون ـ الذكاء العملي ــ الصناعة والتجارة.

- العبيد ـــ اليد العاملة ـــ التراب.

- النساء ـــ النسل ـــ الإنجاب.

وفي كلتا الحالتين تقبع المرأة في المرتبة الأخيرة، إن النظرة الأفلاطونية لم تكن من إبداعه الخاص بل نظرة ورثها مما هو كائن وما يعكسه الواقع الاجتماعي، وما يحفظه اللاشعور الجمعي المتخم بالموروث الأسطوري الضارب في الثقافة الشعبية للأمم الجبلية التي ألّهت المرأة في السماء (١)، وألّهت الرجل في الأرض.

١-١- المرأة والحكم

في الكتاب الخامس من كتاب السياسة لأفلاطون، يأتي دور التناظر حول موضوع المرأة، والحديث عن مركزها في الدولة المزمع تشيدها. وهذا يعني أن غياب المرأة في الفصول السابقة يؤكد أن الرجال هم الفئة الأولى التي تبنى المدينة، وأن الحديث عن المرأة في متون النص السياسي لم يكن واردا إلا عندما أثاره أحد المحاورين حين سأل بوليمارخوس إيدمانتوس: "أنتركه يستمر وحده، أم ماذا نفعل ؟"(٢).

والعبارة تحاول الإشارة إلى تهرب سقراط من التعرض لمسألة المرأة داخل مشروع المدينة الفاضلة التي هم في صدد الحديث عن إمكانية قيامها.

عندها يحاول أفلاطون على لسان سقراط أن يعلل تغيب المرأة بالتبرير التالي: "ذلك إذن هو نوع الدولة والحكومة التي أراها خيرة قويمة، والفرد المناظر لها، بالقياس إلى هذا النوع تكون الأنماط الأخرى لتكوين الدولة، أو لطبيعة الفرد أنماطا ناقصة"(٣).

---

(١) عند دراسة تاريخ اليونان و الأساطير نلاحظ أن أغلب الآلهة إناث،ذلك أن الأنثى رمز الخصب والحب، في حين أن الرجل أُله في الأرض من خلال أعماله وبطولاته كأركيل مثلا.

(٢) أفلاطون، الجمهورية،ص ٢٠٣.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا،موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠،ص ٢٠٣.

إن أفلاطون وفق العبارة السقراطية، يريد أن يؤكد أن الدولة الفاضلة تم الحديث عنها، واكتملت النظرية السياسية، ولم يبق الآن سوى الحديث عن نظائرها من الدول الفاسدة التي تملأ المعمورة، لكن المحاورين في الكتاب الخامس يجرون سقراط إلى الحديث عن النساء في نظام الدولة الفاضلة قبل الحديث عن الدول المضادة والفاسدة.ونلاحظ ذلك من خلال قول إيدمانتوس: "يبدو أنك تمضي كما تهو، وأنك تخفي عنا جزءا عظيم الأهمية من الموضوع، وذلك لأنك لا تملك له تفسيرا، فلقد قلت أن الجميع يعلمون أن كل أنثى مشاع بين الأصدقاء فيما يتعلق بالنساء والأطفال، وظَننتَ أنك أفلت منا بهذه الملاحظة العابرة "(١).

يعلق سقراط على تدخل إيدمانتوس كون عدم حديثه عن النساء ناجم عن الأسباب التالية:

١- "خشية أن يؤدي بنا إلى كثير من الصدام"(٢).

٢- "إنك يا صديقي لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع، فهو يثير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن"(٣).

٣- "إنني أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشأون على النحو الذي ذكرناه أن يمتلكوا النساء والأطفال، وتحديد طرق معاملاتهم، إن هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح، إلا إذا التزمنا نفس الطريقة الذي سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكوِّن محاربين في خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة القطيع"(٤).

---

(١) المصدر نفسه،ص ٢٠٤.
(٢) المصدر نفسه،٢٠٥.
(٣) المصدر والمكان نفسه.
(٤) المصدر نفسه،ص .ص ٢٠٦-٢٠٧.

ونستنتج من العبارات الآنفة ما يلي:

١- أن موضوع المرأة يؤدي إلى الصدام بين المتحاورين، لأن موضوع المرأة مرتبط بالثقافة المكتسبة، والنظرة التيموسية للرجل المتجهة نحو شقه المتعالي الميغالوتيموس، فالرجل اللاتيني لا زالت ثقافته البربرية تسكن شعوره، وموضوع المرأة في مجتمع خرج من حالة ما قبل التحضر يرتبط بفكرة هامشية المرأة، وأن وظيفة المرأة تدبير المنزل، لأن تدبير المدينة من مهام الرجل فقط.

ومنه يصبح كل محاور يوظف المرأة كما يريد لا كما ينبغي أن يكون، وهنا تتداخل الخلفيات والمصالح ويغدو الحوار حول موضوع المرأة مجرد تبرير لغريزة التملك.

٢- كل نقاش حول الموضوع السابق يكتسي صعوبة، ويتطلب الأمر من المحاور جملة من الشكوك تجاه الآخر، ذلك أن علاقة الرجل بالمرأة تُحدد كثيرا من مواقفه غير المُعلنة.

٣-إن طبيعة تكوين الدولة يعتمد على الرجل كونه هو الوحيد المؤهل للنظر الفلسفي، كما أنه هو الوحيد الذي يصلح أن يكون محاربا، أي مشروع كلب حراسة.

ومن خلال ما سبق يحدد أفلاطون على لسان سقراط دور المرأة والمتمثل فيما يلي:

١-لو كانت طبيعة المرأة كطبيعة الرجل من حيث الدرجة والقوة فإنه يلزم أن تخضع المرأة لنفس برامج التعليم التي يخضع له الذكر، وبالتالي تتقلد نفس المناصب، وتتحصل على نفس المكاسب.

وليس من الغرابة عندئذ أن تكون المرأة حاكمة وحكيمة، لكن المرأة تختلف طبيعتها عن طبيعة الرجل حسب رأي أفلاطون لا من حيث العقل والقوة فحسب، ومنه يتعين أن لا تخضع لنفس برامج التعليم التي يخضع لها الرجل. وليس من العدل في

الدولة الجديدة المزمع تحقيقها في المجتمع الأثيني أن تمنح النساء المناصب العليا في الدولة للعلّة السابقة(الحرب-الحكم).

ونستدل على ذلك من خلال العبارات التالية:

١- "أنعتقد نحن أن على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم في كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتها، على أساس أنها لا تصلح إلا لرعاية صغارها، بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل وإلى حراسة القطيع ؟"(١).

إن أفلاطون يحاول أن يفترض وضعين للمرأة:

- المرأة المشاركة في كل الأنشطة المنوطة بالذكر، قياسا على إناث الحيوانات.

- المرأة المربية للأطفال فحسب.

ونعلم من سياق العبارة أن أفلاطون يرجح الافتراض الثاني، وذاك على لسان غولكون حين يجيب سقراط: "إن على الجنسين معا أن يقوما معا بكل شيء سويا، ولكن ليس لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الأخر(٢)".

إن غولكون لم يكن وفيا لمقدمة طرحه، لأنه في آخر طرحه يثبت ما يريده أفلاطون، أي ضعف المرأة وقوة الرجل، فلو كان الطرفين على نفس الدرجة إذن لأمكن أن يقوما بكل شيئا سويا.

ويتابع أفلاطون برهانه على عدم أهلية المرأة للحكم من خلال سؤال سقراط:

---

(١) أفلاطون، الجمهورية،ص ٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٧ .

"وهل يمكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر، إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة ؟"(١).

إن غلوكون يحسم الأمر في إجابة واحدة وهي: "هذا محال"(٢).

إن المحاورة تذهب إلى ترسيخ قاعدة اجتماعية لا معرفية، هي أن المرأة من حيث الجنس هي والرجل سيان وعلى السواء، لكن بما أن للجنس أنواع تتحدد من خلال الخصائص كالضعف والقوة، تصبح المرأة نوع، ومنه لا يمكن أن نمنح النساء وظائفا في الدولة لكونه يدخل في منطق المحال الاجتماعي.

وأفلاطون أراد أن يجعل الطبيعة هي المسؤولة عن ترتيب المرأة في السلم الاجتماعي، وبالتالي فليس هناك ما يتنافى مع روح العدالة التي هي أحد العناصر الأربعة المكونة للفضيلة.ومنه فإن محاولة إعادة ترتيب وضع المرأة في المجتمع يعد عملا اعتباطيا، ويدخل في منطق المحال الغلوكوني.كما أنه يخالف الطبيعة التي هي مصدر الموجودات، وكل شيء جعلت له غاية وحكمة من وجوده.

١- أن دور المرأة من خلال ما سبق يتمثل في الإنجاب أولا، ثم تربية الصغار والسهر عليهم كما تسهر كل أنثى على صغارها، وآخر ما تقوم به هو تدبير المنزل الذي يعد أنقص التدابير، ولا يرتقي إلى مرتبة تدبير المدينة التي يغدو تدبيرها عملا ونظرا سياسيا.

٢- ومن جهة أخرى أن منطق أفلاطون في السياسة المدنية يذهب إلى القول بضرورة أن يتعلم كل مواطن بالمدينة الفاضلة مهنة وحرفة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يجمع بين اثنتين، لأن من أسباب سقوط المدينة كثرة المشتركين في الحرفة الذي يؤدي

---

(١) المصدر نفسه،ص ٢٠٧.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

حتما إلى ضعف اللحمة الاجتماعية التي تدفعنا إليها حاجة بعضنا للبعض، فلو امتهن كل مواطن عدة حرف لوجد نفسه في غنى عن أخيه المواطن.

وعليه فالمرأة مهنتها وحيدة مثلها مثل الرجل عندما نوجهه للحرفة التي تتناسب مع مؤهلاته، وبما أن المرأة حددنا وظيفتها في التربية والرعاية فإنه يستحيل أن تمتهن غير ذلك، ووفق ذلك فقط نحفظ التناغم الموجود داخل المدينة الفاضلة.

ومما سبق يقر أفلاطون مسلمته الاجتماعية قائلا: "ليس من داع يا سقراط وجلكون أن يعارضكما غيركما في هذه الآراء، فلقد أقررتما بنفسيكما حين بدأتما تشيدان هذه الدولة، بأن من الضروري أن يؤدي واحد مهنة واحدة فحسب، وهي تلك التي تتفق وطبيعته"(١).

وعندما نتابع نص المحاورة نلاحظ أن أفلاطون يحاول أن يوهم السامع أن أمر النساء في مشروعه السياسي أمر مفرغ منه بالبرهان، ولكن رغم ذلك يحاول أن يسوق السؤال التالي الذي ظاهره معرفي وباطنه إيديولوجي: "فهل هناك من ينكر أن بين الرجل وطبيعة المرأة فرقا هائلا؟؟"(٢).

وكعادة أفلاطون في فن المحاورة – يريد أن يصل إلى صحة المسلمة التي انطلق منها- يقدم الإجابة التالية: "لا أحد ينكر ذلك؟؟"(٣).

والنتيجة كلية سالبة، موضوعها ومحمولها مستغرق، تجزم أن الفرق بين المرأة والرجل ثابت وواقع، وعليه يصبح الرجل أقوى من المرأة وأفضل، عندئذ لا بد من الإقرار

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٩.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر السابق،٢٠٩ .

بالقاعدة التالية: "وإذن، فلا بد من اختلاف العمل الذي يعهد إلى كل منهما وفقا لطبيعته(١)".

وبما أن الرجل هو المسؤول عن جلب الأمن والغذاء فإن من مهام المرأة توفير المتعة له، ذلك أن المحارب يحتاج في فترات راحته واستجمامه الجسد الناعم واللذة الجنسية، وأن المرأة حتى لا تتحول إلى مِلك لذكر بعينه فإنه من الضروري إحلال مشاعيتها.

ولا يكتمل البرهان الأفلاطوني دون الرجوع إلى فلسفة الجمال والفن، من خلال المثال الذي يسوقه أفلاطون، وهو كالتالي:

لو أردنا تكوين المرأة تكوينا حربيا، وإعدادها إعدادا بدنيا، فإنه يتطلب من المربي تربيتها تربية بدنية، وبما أن الرياضة تتطلب حسب رأي أفلاطون التعري التام -على عادة أهل اليونان- لكي يَفتل الرجل ساعده، ويعد جسده إعدادا يليق بالمحارب.فإن المرأة سواء في حالة الشباب أو الكهولة لا يمكنها ممارسة الرياضة لعدم جواز التعري، فالمرأة الشابة لو تعرت لألهَتِ الرجال بمفاتن جسدها، فينشغل الرجال بالنظر إليها فلا يحصل التعلم ولا الكمال. ومن جهة أخرى تفتر همم الرجال وتغلبهم الشهوة، فيفقدون صفة المحارب.

أما المتقدمات في السن من النساء في حالة تعريهن فإنهن بصورهن المتهرئلة وأثدائهن المتدلية، وجلودهن المنكشمة يثرن في نفوس الرجال القبح لقبح منظرهن، فيؤثر ذلك على تعلم فن الحرب والحراسة، ولنتأمل القول التالي:

---

(١) المصدر نفسه،ص٢١٠.

"لا شك أن قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماما مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات منهن في السن أيضا، كالشيوخ الذين يميلون إلى رياضة أبدانهم مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها..

- أجل إن هذا لا يبدو غريبا حقا إذا تأملنا العرف السائد(١)".

يلاحظ القارئ للوهلة الأولى سذاجة البرهان الأفلاطوني الأخير، فإذا كانت علة عدم ترقية النساء إلى مرتبة المحاربين يعود إلى عدم جواز السماح لهن بتعلم الرياضة لكون العرف الاجتماعي اليوناني وقيم الجمال يمنعان تعرية المرأة داخلة حلبة الصراع، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: ما المانع أن يتعلمن الرياضة الحربية بعيدا عن الرجال؟؟.وهل من الضروري اقتران ممارسة الرياضة بالتعري التام؟؟

إن أفلاطون عندما لم يجد برهانا عقليا في شأن المرأة عمد إلى العرف، ولعله أراد أن يحسم القضية نهائيا، فقوة العرف لها من الأثر ما لا يدفعه أحيانا العقل أو الشرع، لأنه أصبح بفعل سلطان العادة أمرا مقضيا. ولعل دافيد هيوم عندما هاجم العقل وأنصاره معتبرا أنه مجرد أسطورة ميتافزيقية، وأن العقل المتعالي عن الذات لا وجود له، وإنما العقل هو تلك التجارب والأعراف المتراكمة شكلت بفعل الزمن ملكة سميناها العقل، يكون قد أصاب في بعض كلامه.

ولكن الغريب في الأمر أن الذاكرة الأسطورية الإغريقية تحدثت في رحلة جيزون عن مدينة شديدة البأس، حراسها وجندها النساء، وقد استطعن أن يأسرن فرقة جيزون التي قهرت ذا البأس من المحاربين(٢).

---

(١) المصدر السابق،ص ٢٠٩.

(٢) أسطورة يونانية تروي قصة ابن ملك يقوم برحلة خطيرة في البحر من أجل استرجاع ملكه، يتعرض خلال مسيرته إلى الكثير من العجائب والغرائب، ويتعرف على إمارة تحكمها النساء فقط .

٢- إن أفلاطون يجيد حبك تركيب الأفكار وتنسيقها، فلكي تصبح المرأة موضوعا خارج بؤرة الحدث السياسي والاجتماعي يقدم أفلاطون فكرة جعل النساء في المدينة الجديدة ملكا مُشاعا بين رجال الدولة، والغرض في اعتقاده وضع حد لمقولة "هذا لي".

إن شر الأمور التي تؤدي بالدولة إلى التبدل والانهيار جنوح الرجال إلى التملك وكنز الأموال. وبما أن المشروع السياسي الأفلاطوني قائم على عدم الملكية أصلا، فإن المرأة باعتبارها شيئا يتنافس عليه الرجال ينبغي أن نجعلها ملكا للجميع.

ويبدو لنا أن القضية تسير وفق متتالية فلسفية يفرضها منطق النظرية السياسية، لكن في الحقيقة أن أفلاطون يريد من وراء الفكرة إرضاء جميع الرجال، وبالخصوص المحاربين.

إنه يعتقد أنه من الغرر أن يخالف الرجل طبيعته، فيسجن نفسه المتعالية والتائقة إلى عالم الكمال في أسرة محصورة ومحدودة المجال، وأن يدنس نفسه بحب أنثى.

إن المرأة في النظرة الأفلاطونية مجرد محطة لذة في مسيرة حارس المدينة، وإذا كانت الغاية من الزواج كعقد هو حفظ النسل، فإن أفلاطون يقترح طريقة أخرى لحفظ النسل، تتمثل في تنكيح أحسن النساء لأحسن الرجال، بغية إنجاب أحسن الأطفال.

إن الدولة المزمع إنشاؤها في نظر أفلاطون تسير وفق نسق رياضي، والنتيجة المتحصل عليها من خلال المقدمات السابقة تقر من حيث المنهج لا من حيث الحقيقة القاعدة التالية: "وأن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل(١)".

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٤.

إن السؤال الذي يعقب النتيجة هو ما طرحه غلوكون على سقراط: "فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء"(١).

إن أفلاطون أراد أن يخفف من حكمه على النساء، محاولا إعطاء بعض الامتيازات لفئة منهن على الأقل - نعتقد أنها فئة النبلاء - فيجيب على لسان سقراط أن النساء الموهوبات في الطب والموسيقى(٢) لابد أن يوجهن إلى امتهان الطب والموسيقى.

إن الخط الفلسفي الذي رسمه أفلاطون لا يخرج عن سياق العقلية اليونانية، كما أنه لا يخرج عن فلسفات أغلب الشعوب القديمة.

١-٢- المرأة والمشاعة الاجتماعية

يعتقد بعض الباحثين في التراث الرشدي أن ابن رشد يتبنى شيوعية النساء والولدان التي قال بها أفلاطون، وخاصة المفكر الإنجليزي ليرنر (Lerner). وقبل أن نتطرق إلى تحليل ونقد موقف ابن رشد من مسألة شيوعية النساء والولدان يجب أن نحلل التصور الأفلاطوني للمشاعة المقترحة من خلال الفهم الرشدي أولا ثم من خلال المتن الأفلاطوني.

إن ابن رشد يرى أن وحدة المدينة تُعتبر أهم غاية وأعظمها شأنا، لكونها تؤدي بالجماعة إلى التكتل والوحدة، وتكون بذلك كالجسد الواحد: "وذلك لأن اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو كاشتراك أعضاء الجسم الحي في الألم واللذة اللذين يعمان سائر الجسم، ولذلك يتألم الجسد كله إذا تألم الإصبع الواحد منه ويسرى هذا الألم في الجسد كله "(٣). لكن الوحدة المنشودة تعترضها جملة من المضادات والصعوبات، والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفه.

(٣) الضروري في السياسة، ص ١٣٠.

(*) اقتبسه من الحديث النبوي (راجع فهرس الآيات والأحاديث)

أولا: مقولة "هذا لي وهذا ليس لي"(*).

لقد جاء في كثير من المتون الفلسفية والدينية أن الشر بدأ مع مقولة الإنسان "هذا لي"، وهي تعكس بداية الأنانية وحب السيطرة على الأشياء والمتلكات بما فيها المخلوقات التي أرقها وأشرفها الإنسان، ولذا يرى أفلاطون أن المرأة تدخل في مقولة "هذا لي "لما تحققه من لذة حسية للرجال ومتعة معنوية، وأن المرأة بذلك كانت موضوع الخصومات والنزاعات وتعظم الشرور. والمدينة الفاضلة بما أن قوتها في الوحدة فإنه يسهل على النوابت تدميرها عن طريق إشاعة قضية النساء. لأن النساء ليس بطبعهن مجتلبات للشرور ولكن الشر حاصل مما يحصل عندهن من المتع واللذات. وعليه فإن التّحاسد والتّخاصم على من يمتلك امرأة هو من بين أخطر ما يصيب المدينة الفاضلة. وذلك ما نراه في مجتمعاتنا كون الرجال يتصارعون على كسب قلوب النساء مما يخلق في كثير من الأوقات جرائم تهدد المجتمع ناهيك عن الأحقاد والضغائن وكره الرجال للرجال، وتفرق الأصدقاء والخلان، والأفظع من ذلك تقاتل الأخوة على ذلك مثلما حدث في فجر التاريخ بين هابيل وقابيل.

ثانيا: ما تنجبه النساء من ولدان

والنساء من حيث هن مختصات بالولادة يصبحن موضوعا للتحاسد، لأن الرجال يتباهون بالولد للنسب، كما أن المدن المنزلية إنما تقوم على أساس العصبية التي تنشأ من روابط الدم. وعندما يجتمع النساء ووالولدان معا ستكثر البغضاء وينمو الحسد، وتلك هي عين الشرور داخل الجماعة: "وأكثر من ذلك أن يكون له ولد ينسب إليه ونسوة ينفرد بهن، فيكون له هؤلاء مصدر شرور ومضار، وكما سبق القول، سببا في نشأة الشرور المؤذية للغير. وهذا هو أصل المنازعات، التي تحدث بين أهل هذه المدينة بسبب الأموال والأولاد والنسوة"(١).

---

(١) الضروري في السياسة،ص ١٣١.

ثالثا: ما تفرضه النساء من سكن

وبما أن الحافظ في المدينة ينبغي أن لا يكون له مِلك ولا سكن، فيتوجب عندئذ أن لا تكون له زوجة معينة. لأن وجود الزوجة يفرض عليه بالضرورة أن يكون له مسكن يجمعه بها ثم بولده منها مستقبلا. وبما أن المدينة الموحدة تستدعي عدم ارتباط الواحد منهم بزوجة أو ولد كما سبق فلا يجب أن يكون له مسكن خاص به، لأنه سيقوده آخر الأمر إلى القول هذا لي: "ولذلك قلنا أنه لا ينبغي أن يكون لأي منهم سكن يخصه، ولا أي شيء آخر ينفرد به فيقيم كل واحد منهم في سكنه بمعزل عن الآخرين[1]".

ومن جهة أخرى أن مبدأ الشّراكة يعتبر ميثاق الجماعة الفاضلة يمنع أن يستأثر أحد بسكن لنفسه: "أنه بعيد أن يجوز للرجل السكن في بيت ينفرد به، إذ ليس لواحد من أهل هذه المدينة أمر يخصه وحده، وإنما شأنهم في اشتراكهم شأن اشتراك سائر الأعضاء في الجسم الواحد"[2].

رابعا: ما يفرضه السكن من أموال

إن نظام الأسر بطبيعته يفرض الإنفاق على أعضاء الأسرة، ويغدو طلب المال هو الغاية لأن به حياة الأسرة ومستقبلها، وأن تأمين الضرورات في المدن المنزلية قائم على ما يكسبه رب الأسرة من أموال. وهنا تنشأ الحاجة إلى الأموال فيكثر الاحتيال والخداع، وتستفحل ظاهرة السرقة. فتحتاج الدولة إلى سن القوانين والشرائع لأجل سن العقوبات مما يفقد الدولة وحدتها وتحتاج إلى قضاة، ولكن في حالة العمل بمشاعة النساء والولدان، ومنع الحفظة من جمع الأموال وتكديسها تكون الدولة في غنى عن ما سبق: "ولذلك فلا حاجة لهم في سن العقوبات درءا للاستيلاء على الأموال أو السرقة أو غير ذلك من هذه الأمور القائمة في هذه المدن"[3].

---

(١) المصدر والمكان نفسه.
(٢) المصدر نفسه،ص ١٢٩.
(٣) المصدر السابق،١٣١.

ومن خلال ما سبق نفهم من خلال التلخيص الرشدي للمتن الأفلاطوني أن الدعوة للمشاعة في جمهورية أفلاطون جاءت من أجل تجاوز تلك المضادات التي تعترض وحدة المدينة، وبالتالي فإن أفلاطون يرى أن المشاعة النسائية ينبغي أن تكون وفق الطريقة التالية:

١- الرجال مع النساء في الإقامة الواحدة

إن أخلاق أهل المدينة الفاضلة تمتاز بالعفة والحكمة، ومن هنا يجيز أفلاطون أن تقيم النساء مع الرجال في مسكن عام، ويقمن بنفس الواجبات المدنية التي يقوم بها الرجال: "أما شيوع النساء فيكون كذاك الذي وصفنا، وذلك بأن تكون النسوة مقيمات مع جميع الرجال دون أن يجوز لهم التزاوج بينهم(١)".

وعلة اشتراك النساء مع الرجال في السكن هو ناتج إن جميع ما في المدينة يخص الجميع بما فيها الغذاء واللباس: "فتبين له بعد ذلك أن على النساء أن يقمن بالحراسة كما يقوم بها الرجال، وإنهن يقمن وإياهم في مكان واحد، إذ ليس لأحد من الذين هم في المدينة من علية الحفظة مسكن يخصه، كما أن طعامهم سيكون شراكة"(٢).

٢- إن النّكاح مشروط بالحكمة

وبما أن وحدة الإقامة تحرك في النساء والرجال شهوة الاتصال ورغبة الجماع وذلك معلوم فيهم بالطبع، فإن النكاح داخل المجتمع المدني مشروط بالحكمة والعقل، وأن الحاكم لا يسمح بالنكاح لمن يريد بمن يريد، بل ينبغي أن يكون بمن يريد الحكماء. ومعنى ذلك أن الإنجاب قرار تتخذه الرئاسة الفاضلة، ويخضع لمنطق عدد السكان ومساحة الرقعة، ومن جهة أخرى إن الإنجاب مرتبط بمسألة انتقاء السلالة الراقية.

---

(١) المصدر نفسه،ص١٢٦.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

ولهذا لا يجوز لرجل أن ينكح امرأة إلا في أوقات معينة: "ويجب أن يكون ترتيب إنجابهم على أفضل حال يكون عليها خلال الحراسة، لكن في أوقات محددة، ومع رجال وصفات معلومة[١]".

٣- النّكاح بين الحفظة يكون حسب طبيعة المعدن

ولا يجوز أن يسمح رؤساء المدينة الفاضلة أن ينكح رجل امرأة ليست من صنفه ومعدنه لأن الغاية من النكاح أصلا هي المحافظة على السلالة: "أما أيّ من الأفراد يتزوج مع أيّ نوع في هذه المدينة، فالأفراد الذين يشبه بعضهم بعضا، طلبا للحفاظ على أسمى خصالهم في نسلهم"[٢].

٤- النّكاح مشروط بالحرب

إن الإكثار من النسل مضر بالمدينة لكون المدينة محكومة بعدد معين ومحدد، ولكن يمكن أن يكثر من التناسل في حالة دوام الحروب حتى نضمن الخلف لمن تلف في الحرب. ومن جهة أخرى أن الحرب تفرض أن يكون الخلف شبيها بسلفه المحارب، وعليه ينبغي أن يسمح لأقوى الرجال بمجامعة أقوى النساء لكي تنجب أفضل الحراس[٣].

٥- أن النّكاح مشروط بالسن

يشترط أفلاطون أن يكون التناسل بين الحراس رجالا ونساء محدد بسن معينة، فالنساء يتناسلن ما بين سن العشرين والثلاثين، والعلة تكمن كون قوة المرأة وخصوبتها تكون في هذا المجال، أما الرجال في ما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.
(٣) المصدر نفسه،ص ١٣٢.

للعلة نفسها، والتناسل في هذا السن المعين يتم بينهم على أساس التنوع والتعدد، فلا يختص رجل بامرأة طيلة السنين المحددة.

والعلة في ذلك حتى لا يكون منهما ولد معروف أو موصوف، وهو ما سنراه لا حقا كغاية وحكمة من المشاعة الاجتماعية.

٦-كيفية المشاعة

لا ينبغي لأي حافظ من المدينة أن يختص بامرأة واحدة، بل النساء مشاعات بين الرجال: "فهي أن تكون النساء مشاعة بين الرجال، وأن لا تقيم الواحدة منهن مع واحد منهم يختص بها، كما هو الأمر في هذه المدن(١)". والكيفية التي يتم بها التناسل تكون منظمة وفق حكمة قادة المدينة وفلاسفتها، فكلما دعتهم الحاجة إلى الإكثار من النسل دعوا الناس إلى إقامة الأفراح، فيذبحون القرابين وينشدون الأشعار.

ويجعلون من ذلك الميقات مناسبة لأهل المدينة تكون متكررة حتى يُعتقد أن المشاع حقيقة لا احتيال رغم كونه كذلك. وبعد ما ينالون حظهم من المرح واللهو يجتمع الرجال [٣٠/٣٥ سنة] والنساء [٢٠/٣٠ سنة] داخل دار كبيرة، ويعمد رئيس المدينة إلى إجراء القرعة التي تكون شكلية فقط، لأن الحكمة العملية تفرض أن يُنكح الرجل شبيهته. فيقترع للرجال على النساء: "بعد ذلك يجتمع الرجال والنسوة فيحتال [الحاكم] في القرعة فيقترعون للرجال على النساء، فتكون القرعة للواحد منهم على الواحدة منهن، وكأنها محض صدفة واتفاق، وبهذا يعتقدون أنهن مشاعات بينهم، بينما القصد الحقيقي من القرعة هو الجمع بين الأشباه(٢)".

---

(١) المصدر السابق،ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٢٨ ، ١٢٧

ولعل المتتبع لنظرية أفلاطون في المشاعة الاجتماعية للمرأة يتساءل عن الغاية المدنية من جعل المرأة أمرا مشاعا بين الحفظة، وابن رشد في شرحه للمتن الأفلاطوني يقدم لنا الغاية الكبرى من جعل المرأة شركة بين الرجال، وتلك الغاية نخلص لها من خلال النتائج التالية:

أولا: أنه بعد أن تظهر أعراض الحمل على النسوة يفصلن عن غيرهن من النساء، ويقمن بجناح خاص بالتوليد والعناية، وما إن يلدن يُؤخذ منهن أولادهن حتى لا يعرفنهم ويُسَلّم الأولاد لمربيات يتعهدنهن بالرعاية والتربية الصالحة.

ثانيا: ضرورة اعتقاد رجال المدينة أن كل مولود من النساء هو ابن لهم بالضرورة لكون التناسل شمل أغلبهن من خلال تلك المناسبات المتكررة.

ومن خلال ما سبق نصل إلى تحقيق الغاية الكبرى من المشاعة، وهي أن تتحول المدينة كلها إلى وحدة متجانسة من خلال اعتقاد الأبناء أن جميع الرجال آباؤهم فيكنون لهم الاحترام والتقدير والحب، ويعتقد الرجال أن كل الأبناء أبناؤهم فيكنون لهم الحب والمودة، عندئذ يصبح الجميع يقولون "هذا لنا".وهو الخير الأعظم كما يقول ابن رشد(١).

ومن جهة أخرى يكون المجتمع الفاضل قد تخلص من رابطة الدم التي هي أساس قيام المدن المنزلية أعني العصبية، لأنه ستبقى قرابة واحدة هي قرابة الأبوة والأمومة والأجداد والأبناء والأخوة والأخوات فقط. ويكون التناسل طبعا بين الأخوة والأخوات فحسب(٢).

ويقدم ابن رشد الغاية الكبرى على لسان أفلاطون في قوله: "فإنه جلي أن الشياع في المنافع والمضار يقود إلى تضامن هذه المدينة وتآلفها. وذلك لأن أهل المدينة

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٨.

جميعا بما أنهم إذا عاشوا عاشوا جميعا، وإذا قتلوا قتلوا جميعا، كانت أفراحهم وأحزانهم في ذلك على مثل واحد(١)".

وبعد ما قدمنا التلخيص الرشدي لنظرية المشاعة الأفلاطونية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه: هل يتبنى ابن رشد موقف أفلاطون في مشاعة النساء والولدان، علما أنه مسلم وفقيه ؟؟

المبحث الثاني

ابن رشد وإشكالية المرأة -الرؤية والمجاوزة.

إن ابن رشد في عرضه لكتاب أفلاطون [السياسة] يسجل وقفة فلسفية متقدمة، وتمثل قيمة الحداثة في عصره وعصرنا تجاه مسألة المرأة، ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث العربي، وتجاه الفلسفة، وضد الفقه المرابطي والموحدي أيضا.

إنه وظف أفلاطون لكي يتقدم وينتقد وضع المرأة في المدينة الإسلامية وخاصة الأندلسية، بل يذهب إلى عمق المسألة الحضارية وفق ما نسميه اليوم بالنقد الحضاري عندما يجزم أن سبب مأساة المدينة الإسلامية يرتبط بوضع المرأة داخل الهيئة الاجتماعية، وهو ما تفطن إليه روزنتال في قوله: "ولكن سأقتصر على بيان شيئين أساسيين في شرحه لأفلاطون..... وانتقاده الصريح للدولة الإسلامية في عصره بما في ذلك استنكاره المدهش لمكانة المرأة في الإسلام"(٢).

---

(١) المصدر نفسه،١٣٠.

(٢) ج، روزنتال (آراء ابن رشد السياسية) مجلة البيّنة،العدد الأول،مايو ١٩٦٢، المغرب، ص ٩٥.

إن ابن رشد لّما درس كتاب السياسة لأفلاطون ولخصه، تجاوز كثيرا من الأفكار الأفلاطونية وخاصة المتعلقة بالمرأة، واعتبر أن آفة المدن الإسلامية وضعية المرأة في سلمها الاجتماعي، وأن قيمة الظلم تتجلى في ما يُفعل بالنساء، بل هو علامة جهالة المدن وابتعادها عن الفضيلة، وهو ما عبر عنه فريدرخ نيوفونر (F.N): "إن اضطهاد النساء في المدن الجاهلة هو في نظر ابن رشد أحسن مثال يضرب على الظلم "(١).

ومن جهة أخرى هي عالة على المجتمع لكونها لم تخرج عن إطار المرأة الخادمة التي مهمتها النسل وتوفير المتعة والغذاء، يقول ابن رشد: "ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية،كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه"(٢).

إن التحليل الرشدي يجعله يماثل ابن خلدون لاحقا حين انطلق من نقد الواقع وجعله موضوعا للدراسة، إن ابن رشد قد وضع السؤال الفلسفي العربي في قمة منتهاه حين تعرض بصراحة لمسألة المرأة في مجتمع لا زال فقه الفروع مسيطرا عليه، إن موقف ابن رشد من المرأة وربطها بالمسألة الاقتصادية هو محاولة لفت السياسي إلى ضرورة إعادة ترتيب المدينة. وعظمة ابن رشد تكمن في كونه ربط السياسة بالاقتصاد مثلما قال فريدرخ نيوفونر: "يواصل ابن رشد بعد أخذ القول المدهش عرضه لأفكاره عن النساء فيكشف عن نتيجة جديرة بالانتباه وهي التالية: إن كون النساء عالة على

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،تصدرها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس،العدد ١٩، ١٩٩٨، ص ٣٦.

(٢) الضروري في السياسة ، ص ١٢٥.

الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن.وهذا الدليل يكشف على أن ابن رشد مفكر في علم الاقتصاد السياسي"(١).

١- المرأة: الطبيعة والغاية الإنسانية.

عندما يتحدث ابن رشد عن المرأة في المقالة الأولى، تشدك الملاحظة التي يقدمها على شكل السؤال التالي:

"وهاهنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟؟(٢)".

إن ابن رشد من خلال محاولة إجابته عن السؤال، يقدم فرضيتين هما على النّحو التالي:

١- أن النساء تماثل الرجال في الطبع.

٢- أن النساء تختلف عن الرجال من حيث الطبع.

فالفرضية الأولى تقر حسب ابن رشد ضرورة إشراك النساء في كل الأعمال التي يقوم بها الرجال دون تمييز، أما الفرضية الثانية فتتجه نحو تحديد أعمال النساء وفق طبيعتهن.

لكن ابن رشد يخرج عن المتن الأفلاطوني، مبديا رأيه في الفرضيتين، معلقا ومجاوزا للطرح الأفلاطوني: "قلت: إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجل أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)،ص ٣٦.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١٢٤.

النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء"(١).

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد يتجاوز الطرح الأفلاطوني وحتى الفقهي في المسائل التالية:

أولا: أن الغاية الإنسانية تجعل المرأة مساوية للرجل ومماثلة له في الطبع، وبالتالي يمكن للمرأة أن تحتل نفس المنصب الذي يحتله الرجل، ولو تعلق الأمر بما هو ممتنع عند أفلاطون وبعض الفقهاء، ويقصد بذلك أن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفة وهذا محال في فلسفة أفلاطون، بل يذهب إلى القول أنه بإمكانها تولي الرياسة وتدبير المدينة. والشق الثاني يدخل في منطق المحال بالنسبة لأفلاطون وفقهاء الإسلام، ولنتأمل قول ابن رشد: ".. فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغيرها(٢)".

ويستطرد ابن رشد في تحليل نظرته من خلال مثال تاريخي يتمثل أن المرأة تصبح مقاتلة وقائدة عند أهل البراري والثغور أي الحدود. ويرد ذلك إلى أن المرأة تملك من الاستعداد الذهني ما يملكه الرجل، وعليه يمكن للمرأة من هذا المنطلق أن تكون حاكمة وحكيمة: "ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن كحكيمات أو صاحبات رياسة(٣)".

ثانيا: إن الاختلاف الموجود بين النساء والرجال لا يُفهم على أساس التّفوق، بل ينبغي أن يُفهم على أساس العناية، ونعني بذلك أن الرجال ينبغي عند توزيع الأعمال

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٢٤.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢٥.

أن لا يمنح النساء الأعمال الأكثر مشقة وكدا، بل يمنحن الأعمال الأكثر حذقا ومهارة، ولكن إذا وُجدت من بين النساء من تمتلك المؤهلات الطبيعية فينبغي أن تُمنح العمل الذي يناسب استعدادها ولو كان يخالف ما تعارف عليه المجتمع، ونستدل على ذلك من خلال مقولة ابن رشد التالية: "..وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد في النوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة(١)".

ثالثا: أن المرأة تخضع لنفس المقياس الذي يخضع له الرجل في تحديد معدنه، وبالتالي يمكن أن يكون معدنها ذهبيا فتُرتب ضمن فئة الفلاسفة أو معدنها فضيا فترتب ضمن فئة التجار والمحاربين، أو نحاسيا فترتب ضمن فئة العبيد.

كما أن المرأة قوة سياسة واقتصادية، حيث ثبت في كثير من الأمكنة والأزمنة، قدرة بعض النساء على تدبير البيوتات والقبيلة خاصة في الأمم الجبلية.

ولكن هل فعلا ابن رشد يقول بمشاعة المرأة؟؟

لا حظنا سابقا أن ابن رشد حلل نظرية المشاعة الأفلاطونية وبيَّن الغاية الكبرى منها في الحفاظ على بنية المدينة ووحدتها، لكن هل فعلا يتبنى الطرح ؟ أم هو مقام الشرح والتلخيص؟

لقد نتج من خلال الدراسات القليلة لعمل ابن رشد السياسي أن ثمة فرضيتين: الأولى ترى أن ابن رشد قال بالمشاعة إيمانا منه، والثانية تقول أنه طرحها لكونها من صميم نظرية أفلاطون.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٢٤.

١- يعتقد المفكر البريطاني لرن وبعض الدارسين العرب أن ابن رشد فعلا يؤمن بفكرة المشاعة، مستدلا ببعض الشواهد التي تثبت قوله بالشراكة. وأورد بعض ما يعتبره البعض دليلا، من خلال العبارات الرشدية التالية:

- "وكان ينبغي على المدن التي نريد أن تصبح جماعتها فاضلة أن تكون على هذا الحال [الشيوع](١)".

- "والشأن في شيوع ....ولذلك قلنا"(٢).

كما يُستدل على ذلك من خلال ما قدمه ابن رشد من شواهد عربية وإسلامية ومن ذلك:

- استشهاده بمعنى الحديث النبوي الشريف(٣).

-استشهاده بعجز بيت المتنبي المشهور "مصائب قوم عند قوم فوائد(٤)".

-حضوره كفقيه في قوله: "أما الزّواج بين الآباء والبنات فمع أنه يُدني (يُقرب) فهو حرام، وكذلك الأمر في الزواج بين الآباء والبنات مع أنه يُعلي(٥)". وفي قوله التالي أيضا: "ولذلك يفعلون مع الوالدين ما يوجبه الشرع من خفض الجناح والاحترام(٦)". ونلاحظ أن القول يتضمن الآية الكريمة ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ (*)

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٣١.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص١٣٠.
(٤) المصدر والمكان نفسه.
(٥) المصدر نفسه،ص١٢٨.
(٦) المصدر نفسه،ص ١٣١.
(*) سورة الإسراء الآية ٢٤.

obeikandl.com

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد لا يقف عند شرح نظرية أفلاطون في مشاعة النساء والولدان بل يبدي رأيه، ويستدل بالشواهد من الفكر الإسلامي ولعل هذا ما جعل البعض يعتقد أن ابن رشد يوافق أفلاطون في دعوته إلى المشاعة. يقول وفريدرخ نيفونر: "ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك قبوله القول بشيوعية الملكية والبناء والمساواة بين الرجال والنساء"(١).

٢- ويذهب بعض الباحثين كعمار طالبي وغيره إلى القول أن ابن رشد كان شارحا لها فقط، وأن الأمانة تستدعي أن ينقل النظرية كما هي ويستدلون على ذلك بما يلي:

- العبارات الرشدية التي تبين أن الرأي منسوب إلى أفلاطون وليس لنفسه، ومنها قوله:

"ثم أنه أتى بعد ذلك ببرهان على وجوب هذا الشيوع، فبدأ كلامه بقوله(٢)".

- "ثم قال: وتفصل النسوة عن الرجال(٣)".

- "أما الكيفية التي يرى أنه ينبغي أن يكون عليها تزاوج هؤلاء الحفظة(٤)".

- "وهنا نوجز ما يراه أفلاطون في هذه الأمور فنقول: أما السن التي يتزوج فيها هؤلاء الحفظة"(٥).

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) مرجع سابق،ص٣٢.
(٢) الضروري في السياسة،ص ١٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٥) المصدر والمكان نفسه

obeikandl.com

ويلاحظ أن التعبير الرشدي موجه إلى أفلاطون ومنه يمكن الاعتقاد أنه مجرد شارح للنظرية، لكن هذا لا يثبت من جهة أخرى عدم اقتناعه بها. وعليه سأحاول أن أتبين موقف ابن رشد من خلال تحليل مضامين عباراته والشواهد المقدمة.

ومنه يمكن أن نظرية المشاعة قد لا تتعارض مع أفكار ابن رشد الإسلامية إذا نظرنا إلى فكرة المشاعة من وجهة إسلامية، أعني أن هناك مخارج فقهية تجيز المشاعة ظاهريا، ومن ذلك مثلا أن المشاعة تخص فئة الجند فقط الذين أعمارهم ما بين ٣٠ و٣٥ حولا من باب أن الرسول الكريم أجاز للمجاهدين نكاح المتعة، الذي حرمه عمر بن الخطاب بعد ذلك، والذي لا زال عند الشيعة معمول به لكن ضمن أطر ضيقة. ويمكن أن نلجأ لهذا الأسلوب للحفاظ على الطبيعة القتالية للحفظة، والحفاظ على سلالتهم كما فعل الأتراك عند استحداث الجيش الإنكشاري.

والمظهر الآخر للجواز الفقهي أن النكاح ما دام يعتمد على القرعة المزيفة وما دام الفيلسوف أو الحاكم يعلم من ستقع عليه القرعة، فإنّه بالضرورة يعلم نسب الطفل وبالتالي يكون بهذا العمل قد حققنا مقصدا من مقاصد الشريعة وهو الحفاظ على النسب. ولعل ابن رشد رأى أن المشاعة هي مجرد حيلة تنطلي على الحفظة من باب أن الحكمة تجيز للحاكم عند سعيه للخير أن يستعمل ما يراه مناسبا ولو كان مستهجنا ما دامت الفضيلة هي أساسه.

عندئذ تصبح المشاعة محدودة، النسب عند الحاكم معلوم، والغاية من جعل كل أهل المدينة جسدا واحدا قائمة.

وهناك دليل آخر يجعلنا نعتقد أن ابن رشد اعتقد صحة الفكرة من حيث فقهه هو لا أفلاطون، أن أرسطو هاجم نظرية المشاعة الأفلاطونية، وسفه رأي أفلاطون، معتبرا أن قيام المدينة مرتكز على وجود الأسرة أصلا. وان المدينة من حيث وجودها

ومع العلم أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو، فلو كان كذلك لرفضها من منطق أن أرسطو رفضها جملة وتفصيلا.

وفي الأخير يمكن القول أن نظرية المشاعة حتى ولو سلمنا أن ابن رشد يرفضها من منطق كونه مسلما وفقيها، فهي لا تقوض المشروع الرشدي السياسي لوجود وسائل أخرى تؤدي وظيفة المشاعة الاجتماعية. وفي تاريخنا الإسلامي دليل على ذلك من خلال ميثاق المدينة الذي آخى بموجبه النبي محمد (ص) بين الأنصار والمهاجرين، حيث بلغ الإيثار بالصحابة أن اقتسموا المال والضياع، وذهب بعضهم إلى التنازل عن إحدى الزيجات لمن لا زوجة له.

٢-ابن رشد: إرادة المرأة علة وجودها

إن المحلل لمكانة المرأة في فلسفة ابن رشد يدرك أن الوجود هو مسألة إرادة واختيار وليس مسألة هبة تمنحها الطبيعة للأقوياء فحسب، بل إن مسألة المواطنة في مشروع ابن رشد هي للجميع، وينبغي للمرأة أن تبادر إلى تحرير نفسها بنفسها عن طريق امتلاك الملكات التي تجعلها قادرة على مشاركة الرجل، ولاكتساب تلك الفضائل والكيفيات ينبغي أن تنخرط في برنامج التربية المعد لحفظة المدينة. وفي حالة امتلاكها لعنصر القوة والتحدي يمكن أن تقهر الطبيعة التي حاول البعض أن يقيد حريتها بها من خلال مقولة القوة والضعف.

يقول في هذا الصدد أ. فريدرخ نيوفونر: "..والآن في وسعنا أن نقول: إذا اضطرت النساء إلى أن يكن رؤساء، يكون من الممكن حينئذ أن يوجد رؤساء من بين النساء. وأظن أن رأي ابن رشد الثاقب هذا هام جدا بالنسبة إلى كل مشروع تحرير أو إصلاح نسائي، لا يوجد فرق عام بين الرجال والنساء، وإذا ما احتاج النساء إلى أن يحررن فسيتحررن، ولا تقف الطبيعة عائقا أمام تحرير النساء(١)".

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) مرجع سابق، ص ٣٤.

ومن جهة أخرى أن نظرة ابن رشد للمرأة ليست فلسفية فحسب بل هي في صميم روح الشريعة الإسلامية، إن القرآن الكريم في كثير من سوره يشير إلى ضرورة تغيير النظرة الموروثة عن المرأة. بل أن المرآة وجدت حضورها في تسمية الله لإحدى أكبر سوره باسمها (سورة النساء). فالتأويل الرشدي لم يكن مخالفا لمقاصد الشرع الإسلامي بل متماشيا معه، إن مسألة تحقير المرأة في الفكر الإسلامي لا يعود إلى الإسلام ذاته بل إلى جمهرة فقهاء الفروع الذين حولوا الإسلام إلى قضايا فرعية ومسائل لا تمت للمشروع الحضاري بصلة.

إن الحديث عن المرأة في الخطاب الرشدي هو اجتهاد حضاري، ورؤية فقهية متطورة تتجاوز فقه الفروع، إن ابن رشد يستحق بذلك ما قاله عنه أ. فريدرخ نيوفونر: "إن صح تأويلي لشرح ابن رشد على أنه تأليف إسلامي فعلىّ حينئذ أن أبين لماذا لا يناقض الآيات المتعلقة بالنساء، والواردة في القرآن، ولا يناقض ما يعتقده المسلمون بالاعتماد على القرآن والحديث. والجواب عن هذا السؤال لا يوجد في الشرح ذاته، بل في كتاب ابن رشد فصل المقال، فقد بين ابن رشد في هذا التأليف أن الشريعة ينبغي أن تفهم بالأقوال التي تثبتها الحكمة، فالحق لا يمكنه أن يضاد الحق، والحقيقة أبدا واحدة، إلا أنه يمكن للفيلسوف أن يقرأ القرآن ويفهمه بالتأويل[1]".

إنه بالفعل استمرار لفلسفته المتدرجة والمتكاملة، التي تتكامل بنيتها من خلال التتابع الزمني للمعرفة، إن ابن رشد كان صاحب مشروع ولم يكن مجرد مؤلف مرتزق يكتب للسلطان، ولم يكن جَمّاعَة، لأن أغلب كتبه هي تلخيصات وجوامع مختصرة من تسميتها ندرك أنها جُعلت للنهوض الحضاري ومحاولة إنقاذ المدينة الإسلامية التي أوشك التاريخ أن يضع نهاية لكينونتها.

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)،ص ٣٦.

والاجتهاد الفقهي المُطعم بالنظر الفلسفي هو الذي دفع ابن رشد أن يكون متنورا في طرحه لمسائل المجتمع وخاصة مسألة المرأة، إن تحطيم العقلية الفقهية لا ينجح بأسلوب المهادنة بل بأسلوب الصدع بما يعتقده المفكر تجاه مصير مجتمعه. لقد كان ابن رشد يؤمن أن المجتمع الإسلامي لن يَأمَن الانحطاط إذا حافظ على ما هو عليه، لذا أراد أن يحرك مسألة المرأة ليحرك الاجتهاد المكبل بفقه الفروع. يعلق عبد الله شريط على موضوع المرأة في الخطاب الرشدي قائلا: "بل إن ابن رشد تناول بالاجتهاد قضايا حساسة في حياة المجتمع كقضية المرأة التي دعا إلى مساواتها بالرجل حتى تصبح عضوا كاملا في حياة المجتمع يستفيد من كفاءاتها الكثيرة(١)".

إن الثورة الرشدية على الأوضاع في المدينة الإسلامية هي استمرار للثورة القرآنية، تلك الثورة التي اقتلعت كثيرا من المفاسد الاجتماعية وعلى رأسها تحرير المرأة من التصور القبلي، إن القرآن حرر المرأة من ظاهرة الوأد والغصب والتحقير، وجاء ابن رشد ليواصل الرسالة القرآنية ليحرر المرأة من الوأد الفكري والسياسي، إنّه وأد يدخل في صميم الهدم الحضاري، لقد عبر أ.ربيع ميمون عن تلك الثورة الرشدية فقال: "وأما دفاعه عن المرأة فإعراب عن تلك الثورة القرآنية التي منحتها حقوقها كاملة لا كلعبة في يد الرجل يفعل بها ما يشاء، ولكن كإنسان كريم كامل الإنسانية. وهي ثورة تشير إليها العالمة الفرنسية جرمون تليون Germaine Tillon في كتابها (الحريم وأبناء الأعمام والأخوال)(٢)".

إن بناء المدينة الفاضلة ينبغي أن يسير وفق تناغم اجتماعي يمثل كل من الرجل والمرأة أساسه، وأن جميع المشاريع التي تهمل المرأة كقوة اقتصادية أو سياسية تكون

---

(١) عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد)مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة جامعة الجزائر،العدد ٥، ١٩٩٨، ص ٩٤.

(٢) ربيع، ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد،م.سابق، ص ٣٢٢.

بذلك وضعت بذور فنائها، وعجلت في سقوط المدينة وتحويلها إلى مدينة جاهلة أو ضالة أو فاسقة.

إن العالم الإسلامي منذ عصور المرابطين كان قد أسس في فكره العام معاول هدم وجوده من خلال خروجه عن مقاصد الشريعة السمحاء أولا، ومن خلال تعطيل دور أحد أقوى دعائم المجتمع ألا وهي المرأة.

إن ابن رشد حاول من خلال التطرق لمسائل المرأة في تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون أن يلفت حكام المدن الإسلامية إلى ضرورة إشراك المرأة في تدبير شؤون المدينة الإسلامية.

المبحث الثالث

إشكالية الحرب والسلم في الخطاب الرشدي

علاقة الإنسان بالحرب وأشكال العنف قديمة قدم الإنسان ذاته، ذلك أن العدوانية ضرورية للحفاظ على النفس والمأوى والغذاء، وأن الطّبيعة فرضت على الإنسان أن يكون صائدا ومحاربا قبل كل شيء، وبالتّالي أصبحت الحرب مسلمة اجتماعية، وحتمية سياسية، وقانونا يحدد مبدأ الأفضلية والقوة بين البشر، وليس هناك مجال للشك أن الحرب سبقت فكرة السلم، وأن السّلم لم يتجل كمفهوم إلا بعدما وصلت الحرب إلى منتهاها. وأصبحت ظاهرة مقلقة، تستدعي المجاوزة والتفكير في حالة اللاحرب، أو على الأقل تضمينها بقيم إنسانية.

أسبقية الحرب على السلم يدل على أن الحرب فطرية في الإنسان، ونزوع حيواني تمليه النفس الغضبية كما جاء في الاعتقاد الأفلاطوني (١)، ولعل داروين لم يكن مخطئا حين ربط العلاقة بين عدوانية الإنسان والحيوان بغائية البقاء وقانون التناحر الطبيعي الذي يفرضه مبدأ الانتخاب الطبيعي. فاقتناص الفريسة ذاتها حرب، والقتال إعلان أن للحمى حام وسيد.

وبيار كلاستر (P. Clastres) في أبحاثه حول العنف والحرب (٢)، يؤكد أن الحرب أصل ثابت في عقليات الجماعات البشرية، وأن صيد الإنسان للحيوان تطور إلى صيد الإنسان للإنسان. ومعنى ذلك أن الحرب تغدو مسلمة بشرية، تاريخية، اجتماعية.

١ - بشرية: لكونهم جبلوا على العدوانية والعنف، وأن الإنسان عدواني بالطبع في الأصل كما ذهب إلى ذلك أرسطو في كثير من نصوصه، والتي نقتبس منها النص الموالي: "أحيانا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذي يشتبه بها، فَيعد رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده، كما يأخذ الحيوانات المُفترسة إذ تنقض على من يجرحها(٣)". فالعدوانية تُفهم من خلال المُعطى الطبيعي أنها وسيلة انتقام.وابن خلدون في مقدمته حاول أن يفسر ظاهرة الحرب من خلال ردها إلى أصل الانتقام: "اعلم أن الحروب وأنوا ع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها اللّه. وأصلها إرادة

---

(١) التيموس مصطلح وظفه أفلاطون للدلالة على القوة الغضبية، وهو مصطلح منحوت من عنفوان الخيول البرية، وينقسم التيموس إلى مبدأين:الميغالو تيموس الذي يتجه صوب نزع الاعتراف بالتفوق بالقوة من الآخر، والثاني الإيسو تيموس الذي يفيد نزع الاعتراف بالتكافؤ من الأخر بالقوة. ومنه نستنتج أن الحرب عند أفلاطون تنطلق من تصادم المبدأين أصلا.

(٢) له مجموعة من الأبحاث الأنثروبولوجية تخص موضع الحرب والعنف، من أشهرها المجتمع ضد الدولة، وأصل الحرب.

(٣) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (م . .سابق)ص .ص ٣٠٨، ٣٠٧.

obeikandl.com

انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته[1]". وابن خلدون كعادته العلمية، يحاول أن يستقرأ الأسباب الكامنة وراء حركة الانتقام، فيقول: "وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة،وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده[2]". ولعل السبب الأخير هو الذي يرتبط مع الفكر السّياسي.

إن العنف طبع من طباعنا الغريزية، وما الحرب إلا الصورة المكتملة عنه. إن الحرب مظهر خارجي لتلك القوى الكامنة في جبلتنا، لذا نلاحظ الإنسان يؤرخ للحرب أكثر من تأريخه للسلم أو الأمن.

٢ – اجتماعية: كل الجماعات البشرية جعلت من الحرب طقسا من طقوسها، تتخذ العبادة من خلال ما تطرحه من رموز ودلالات تضفي على الحرب سلطة اللاهوت، فالحرب كالصلاة، والأعراف القبلية تمجد الحرب لأنها قوام العصبية وأساس الهيمنة، والمجتمعات لم تصنع مدنيتها إلا بعد أن لعبت الحرب الدور في تشكيل أولي التمدنات.

٣ – تاريخية: كل المدونات التاريخية التي تعكس بالضرورة الأنماط الثقافية وأشكال التعبير والتفكير، تتغنى بالمجد التليد الذي تصنعه الحرب بوصفها مقياس القوةوالحضارة، وحتى الأساطير والملاحم أغلبها تدور حول الحرب والأعمال البطولية.

ومنه نستنتج أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحرب.

والخطاب الديني مفعم بالحرب والقتال، والدّعوة إليه ترهيبا وترغيبا، فالقرآن الكريم حضر السلم في نصوصه بضع مرات فقط لفظا. في حين الحرب والقتال ذكرت عشرات المرات أحيطت بهالة قدسية، واعتبر الجهاد أسمى عمل يقوم به المؤمن، والنّص النبوي قارن منزلة المجاهد بمنزلة العالم حين ساوى حبر العلماء بدماء الشهداء.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ج ١، ص ٦٨٧.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

ومعنى ذلك أن السلم مجرد حلم أو نزوع يوتوبي حين يجد الإنسان نفسه أمام خطر يهدد حياته وجماعته، ففي الحقبة المعاصرة لم يظهر السلم كمطلب وقيمة أخلاقية وإنسانية إلا بعد أن شهد العالم حربين عالميتين.

إذن فالحرب واقع وحادث يؤثر في مجرى التاريخ، وليس من التطرف القول أن الحرب جوهر، وأن السلم لحد الساعة مجرد عرض، نستدعيه إلى ساحة شعورنا عندما تعوزنا الوسيلة لتحقيق تفوق الذات، أو عندما نريد الحد من سلطة وقهر الآخر. إن الجماعات البشرية عندما تفقد مسوغات الحرب ومؤهلات القتال تجنح إلى السلم كسلوك سحري. ومن ما سبق هل الحرب جوهر كامن في الإنسان أم مجرد عرض؟

وأيهما ضروري لضمان مسيرة الإنسان والتاريخ والحضارة؟

لاشك أن مقولات السلم لم تكن حاضرة في الفكر الاجتماعي والسياسي إلا كمقولات إستراتيجية ودفاعية تكرس منطق الهروب إلى الأمام، وأن السلم في مخيالهم لم يخرج عن دائرة أخلاق الضعفاء ومطلب الجبناء، فالفيلسوف نيتشه (F.Nietsche) أكد في كتابه جينيالوجيا الأخلاق أن الإرادة هي القوة، أن المحبة والتسامح والمساواة والعدل مجرد قيم جوفاء صنعها الضعفاء ليحدوا بها من قوة السادة والأقوياء.

إن فلسفة التّفوق ترفض السلم كمعطى أجوف لا معنى له، وترى في الحرب حقيقة الذات المغامرة. وأهل المدينة الفاضلة يمتلكون هاجس التفوق في مجال الفضائل والكمالات، وبالتالي فإن الحرب تصبح من الفضائل العملية. وعلى هذا الأساس فإن إشكالية الحرب في فلسفة ابن رشد لها ما يبررها، وأول ما يمكن أن نسوغ به رأيه في الحرب استنطاق المخيال واللاشعور الجمعي العربي الذي يقدس الحرب، ويجعل منها كينونة وجوده، ومصدر وجوده الطبيعي. لقد أصبحت الحرب في مخيالنا العربي أكثر من الوجود ذاته. فالشّعر العربي نفسه يذهب إلى تمجيد الحرب والقوة، وهو يعكس فلسفة خاصة تمجد الفارس والبطل وتذم الجبان.

فقصائد عمرو بن كلثوم وعنترة العبسي والمتنبي فيما بعد كلها تصب في نهر واحد المجد في الحرب وبالحرب. فعمرو بن كلثوم نستشف ذاك من خلال نونيته الشهيرة التي منها:

أننا نصدر الرايـــات بيـض * ونردهن حمرا قـــد روينـــا

أما عنترة العبسي فقصيدته الميمية تعكس الحرب كونها أداة إثبات للوجود، فلو لا الحرب ما استطاع أن ينتزع مركزه في القبيلة فلنتأمل قوله التالي:

هلا سألت الخيل يا بنت مالك * إن كنت جاهلة بما لم تعلمي

يخبرك من شهد الوقيعة أنني * أغشى الوغى وأعف عند المغنم

والمتنبي يحذو حذو من سبقه من الشعراء معتبرا الحرب أساس الوجود التاريخي، وأن الإنسان المتفوق يتفوق فقط بالقوة التي رمزها الأول السيف، ولنتأمل بيته المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفني * والسيف والرمح والقرطاس والقلم

إن الأدب العربي تطرق إلى موضوعات الحرب أكثر من موضوع السلم، والإنتاج الفلسفي ذاته لم يخرج من دائرة التنظير للحرب، خاصة ومنطق حرب المدن الفاضلة والضالة.

إن خطاب السلم لم يتجل كقيمة إلا في الخطاب الفلسفي والديني، خصوصا عندما تتأزم القيم الأخلاقية والإنسانية، ويصبح مصير كل البشر في خطر محدق.

وبوصف ابن رشد فيلسوف المغرب والأندلس، وممجد العقل والإنسان، وصاحب منهج قائم على ثنائية الواقع والمعقول، والفلسفة والشرع. ومساءلته حول السلم والحرب من خلال مؤلفه الضروري في السياسة تكشف عن مدى ارتباط التغيير السياسي بالحرب كحتمية.

فأيهما ضرورة للدولة الحرب أم السلم؟ هل يتنافى السلم مع فضيلة الشجاعة؟ وهل يمكن تصور مدينة السلم؟ وأي الأنماط الاجتماعية أقدر على صناعة السلم؟ منذ البداية نستشف أن ابن رشد اتخذ موقفا من التجمعات البشرية من حيث طبيعة التجمع، إذ هي نوعان:

أ- التجمعات الفاضلة:

تمثل أقلية في المعمورة تتوسط مدنا ودولا أغلبها جاهلة، تجعل من القوة العقل حكما ومعيارا للفضيلة، لأجل تحصيل السعادة، ويأتي ذلك بطلب الحكمة والتعمق في الشريعة لغرض بناء مجتمع مستقبلي فاضل. والتجمع الفاضل بما أنّه يجعل الشجاعة فضيلة كبرى فهو حتما مجتمع يتقن الحرب ويدعو لها من باب العدالة ودفع الضلالة.

ب- التجمعات الجاهلة:

تمثل الأغلبية الساحقة من التجمعات رغم كونها غير متجانسة في اللون أو الدين أو العرق. لأن هذه التجمعات سريعة التبدل من حال لآخر لعدم امتلاكها العقل والحكمة، وسيطرة الهوى والنزوع إلى التفوق والكرامة.

ومن خلال التقسيمين السابقين، ونلاحظ أن ابن رشد يجزم أن العلاقة بين التجمعين تتجه نحو الحرب والعنف، لأن كل مدينة من المدن الضالة ترغب في نزع الاعتراف بالقوة من المدن الأخرى.

٢- مفهوم الحرب والسلم عند ابن رشد:

٢-١- الحرب:

الحرب من المنظور الرشدي هي نزوع الجماعة أو الفرد إلى العدوانية واستعمال القوة الطبيعية أو غيرها لترويض وإكراه الآخر، أي قهر الإنسان لأخيه الإنسان.

والحرب عند ابن رشد تتخذ شكلين:

١- الحرب الاضطرارية:

يضطر إليها الحاكم لدفع الضرر أو جلب منافع، ولدفع مجمع الأشرار، ذكرها أفلاطون في جمهوريته: "أما إذا رأى نفسه ضحية ظلم، فإنّه يثور غضبا ويمتلئ انفعالا، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل(١)". بيد أن ابن رشد وظفها في سياق بناء مشروع سياسي جديد يخلف الأنظمة الأندلسية المتهافتة، والتي يصدق عليها قول الشاعر آنذاك:

مما يزهدني في أرض أندلـــس * أسماء معتصم فيها ومعتضـــد

ألقاب مملكة في غير موضعهـــا * كالهر يحكى انتفاخا صولة الأسد

لأن المدن الأندلسية أضحت مدنا للفتن والجهالة، ولتقويض معالمها وأنظمتها نظّر ابن رشد للحرب الاضطرارية، ورغّب الملك الحق في شن الحرب على أنظمة الفساد.

أما في حالة ما إذا تأسست المدينة الفاضلة فهي مضطرة لشن الحرب لجل غايات متعددة: ".. وإنما يكون ذلك عن اضطرار: إما على القصد الأول أن يأخذوا من سائر المدن ما يكرهونها عليه من الأموال، لضرورة تدعوهم إلى ذلك أو طلبا للأفضل، وإما على القصد الثاني بأن يكون (استعدادهم للحرب) بمثابة وقاية المدينة مما يمكن أن يروّعها من خارج(٢)".

٢- الحرب العادلة:

يسعى إليها أهل المدنية الفاضلة اعتقادا منهم أنها فضيلة وحكمة عقلية، ومرتبة علوية، تجلب السعادة الكبرى. والحرب العادلة مشروعة داخل المدينة الفاضلة

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ١٩١.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٨٢.

بغية إرساء القيم وتأديب المارقين من الحفظة، ومشروعة ضد المدن الجاهلة من أجل إخراج أهلها من الجهالة.

إن المدينة الفاضلة كمشروع سياسي عند ابن رشد لا يمكن أن يقوم إلا بالتدرج التَّصاعدي، الذي يخضع لمبدأ تحول المدن الجاهلة من صورة لأخرى حتى ينتهي التحول عند المدينة الفاضلة(١).

وإذا حدث أن نشأت مثل هذه المدن تنشأ بالحرب العادلة أو الاضطرارية، لأن الفضيلة نفسها مبنية على أربعة مبادئ رئيسة: الحكمة - الشجاعة - العدل - العفة.

وبما أن الشجاعة فضيلة الحرب إذن تصبح الحرب ضرورة إنسانية، لكن لما ؟

ينطلق ابن رشد في تنظيره للحرب من منطلقات فلسفية وما يفرزه الواقع العربي آنذاك، معتمدا على مقولات أفلاطونية وأرسطوطاليسية يمكن أن نفصلها على النحو التالي:

١- الشجاعة فضيلة فن الحرب:

الإنسان الكامل في الخطاب الفلسفي لا يمكن الاعتراف بكماله إن لم يكن شجاعا لأن الفضائل الثلاث المتبقية لا توجد إلا بفعل الشجاعة فحسب.

فالعفة تتولد من شجاعة النفس في قهر الشهوة، ومحاربة الجزء الحيواني من النفس الخاضع لتأثير القوة الغضبية، والعدل يتحقق بإرادة أخذ الحق من الظالم وإعطائه لمستحقه، والحكمة تقتضي شجاعة النفس في إيثار الحكمة وطلبها رغم المشقة.

ومما سبق نلاحظ أن الفضيلة لا يوسم بها شخص ما أو جماعة أو مدينة إذا لم تكن الشجاعة المبدأ الأكثر حضورا مع الحكمة، يقول ابن رشد في الضروري: "ولما كانت

---

(١) راجع مبحث المدن الضالة من البحث.

الصناعة الحربية لا تبلغ كمالها إلا بفضيلة خلقية لها تقترب مما يجب في الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب، أعني فضيلة الشجاعة[1]".

٢- الحرب منهج تحصيل السعادة:

السعادة في شتى صورها كانت ولا تزال مطمح الفلاسفة والحكماء، وهدف تأملاتهم بل حتى الغاية التي دفع البعض حياتهم ثمنا لها، وابن رشد كباقي فلاسفة الإسلام حلم بالسعادة، وبنى مشروعا سياسيا يهدف إلى بناء تجمع إنساني فاضل قائم على ثنائية العقل والنقل، والسعادة لا يمكن حصولها في النفس إلا بعد مجاهدة صعبة تحتاج إلى نوعين من الشجاعة، الأولى شجاعة الإقناع والتي تتناسب مع أهل المدينة الفاضلة فقط، وتحتاج إلى ثلاثة وسائط: البرهان - الشعر - الموسيقى.

والثانية شجاعة الإكراه وتخص أهل المدن غير الفاضلة، لكونها جاهلة وتعتمد على قانون التغالب، ويمكن أن نلجأ إلى الإكراه داخل المدينة الفاضلة ذاتها إذا تعلق الأمر بالتأديب أو التعزير ومحاربة المتبدلين نلاحظ أن الإكراه ضرورة للتدافع وحفظ المجتمع الفاضل، يقول ابن رشد: "أما المدينة التي نتكلم عنها في هذه المقالة، فيندر وقوع مثل ذلك أعني التأديب الذي يكون بالإكراه، أما سائر الأمم التي هي من خارج فباضطرار يحدث فيها ذلك أن لا يكون الإكراه في الأمم الضالة بغير الحرب"[2].

٣- الحرب منهج تحصيل السعادة الإلهية:

الفرد العاقل المدرك لما يفعله ويحسه ويحدسه، ينشد السعادتين، خاصة السعادة الميتافيزيقية التي تتعالى عن السعادة الأرضية بوصفها جوهرا في ذاتها في حين السعادة المادية عرض، والشريعة الإسلامية تجعل من الشهادة في سبيل الله وإعلاء كلمته

---

(١) الضروري في السياسة،ص٨١.

(٢) المصدر السابق،ص ٨١ .

النموذج الأمثل للتقرب إلى الله، والوسيلة الفضلى لإعلان الولاء له والإذعان بالعبودية لسلطته. ولما كانت الشهادة مطلب المؤمن الواعي فإن حصولها مرهون بالحرب، ومنه تغدو الحرب مقدسة عند المسلمين والشهيد حي يرزق في ملكوت الله(١).

إن الجهاد كفريضة إسلامية هو في حقيقته حرب عادلة لأنها قائمة على مبدأين: التمكين للخير والعدل، إخراج العباد من عبادة العباد والأنظمة إلى عبادة العادل الأوحد. وثانيا التمكين لجماعة الأخيار والفئة العاقلة، والتي يحاول ابن رشد أن يُمهد لها من خلال الضروري. كما يوجد له تباشير فقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

٤- حتمية التغالب والتدافع:

قانون التغالب أزلي أقره الله في سننه الكونية، والحكمة من وجوده هي إقرار التوازن بين العلاقات البشرية، وجعل الحياة تكتسي طابع الحركة والتبدل والتحول، لأن سكون الفعل الإنساني ينهي حركة التاريخ ويجعل من الحدث الإنساني مجرد وقائع متتالية لا تحمل معاني الحياة أصلا.

ليس من الغلو بمكان القول أن الله جعل في الحرب حياة لأولي الألباب، ومصطلح التدافع القرآني يعكس بوضوح ضرورة الصراع بين الناس، وحاول البعض أن يجعل الصراع بين الأخيار والأشرار بيد أن القرآن يفتح إمكانية قيام الحرب والصراع بين فئة الأخيار نفسها في قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾(٢).

---

(١) (لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون).
(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

وابن رشد لم يتفطن إلى دلالة المصطلح القرآني [التدافع] لذا وظف نفس المصطلح الذي وظفه الفارابي التغالب وهذا التقاطع بين الفيلسوفين له ما يبرره، خاصة المرجعية الأفلاطونية. وقانون التغالب بموجبه تصبح الحرب الاضطرارية أكيدة، لأن مدن الغلبة تسعى إلى الحرب من أجل اكتساب الأمجاد: "وأما مدن التغلب، فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها[1]". إنها فلسفة نزع الاعتراف من المدن الأخرى بالتغلب والقهر.

5- قيم الخير والشر تصنع الحرب:

يؤكد ابن رشد في الضروري في السياسة أن قيم الشر والخير هي التي تصنع الحرب، لأن التربية وعمليات التثقيف تعمل على إعداد الناشئة إعدادا حربيا، منمية في نفوسهم روح الشجاعة والإقدام، والتراث الإسلامي يبرز ذلك من خلال القاعدة التالية: "علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل."

فقيم الخير تحض على الاستمالة في القتال وعدم الهروب من المصير [الموت] لأن الموت على المبدأ خير في ذاته. فسقراط لم يهرب من السجن رغم توفر الأسباب وفضل الموت بالسم على أن يهرب من مصير محتوم، لأن هروبه يعني لا قيمة لفلسفته المؤسسة على الفضيلة والتي أهم ركائزها الشجاعة.

والمتنبي عبَّر عن الموقف السابق في قوله:

إذا كـــان مـــن الموت بـد * فمن العجز أن تموت جبانـــا

كما أن قيم الخير تحض على التضحية بالنفس والنفيس، والمصابرة والمجالدة.

---

(١) الضروري في السياسة،ص .ص ١٨٧ .١٨٦.

والمحارب يوسم بالخير والفضائل كلما ازدادت مشاركته في الحروب، ويدخل التاريخ بفضل بطولاته، فالتاريخ أصلا بدأ بالتأريخ للبطولة.وقيم الشر تقترن بالجبن والتولي يوم الزحف. والمدن التي لا تحارب هي تلك المدن التي تخضع لحكم القلة، وعزفهم عن الحرب لعدم إدراكهم لقيم الخير والشّر: "ومن الشرور التي تحل بهذه المدينة [القلة] أنها لا تستطيع خوض الحرب أبدا(١)".

والمدن غير الفاضلة تلجأ إلى إصباغ صفة الخيرية على الحرب باعتبارها تحقق منفعة لأهل المدينة، في حين أن أهل المدينة الفاضلة يرون الحرب تكون خيرا كما تكون شرا، لأن المنفعة لا تحدد قيمة الحرب بل العقل والشرع.

٦- تقلبات المدينة:

المدن تتشكل في كل عصر ومصر لأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، غير أن طبيعتها تمتاز بالتبدل والتغير، أو ما يسميه ابن رشد بالتقلب، وابن رشد كالفارابي يقر بعدم ثبات المدينة سواء كنت فاضلة أو جاهلة.

ومعنى ذلك أن الدولة تتحول من حال إلى حال، فلا تبقى المدينة الفاضلة فاضلة أبد الدهر كما أن المدن الجاهلة يتحول بعضها إلى مدينة فاضلة، وهذا التحول في حد ذاته يفرض وجود الحرب، لأن كل تحول ينشأ بالحرب ويحسم بالحرب.

والمدن المتحولة من حالة الفضيلة إلى غيرها إنما تعود إلى الأسباب التالية:

١- طلب اللذة:

طالب اللذة لا يتورع عن استعمال كل الوسائل الكفيلة بتحصيل اللذة وتمكين الشهوة، وبالتالي يصبح القهر والتسلط شيمة حاكم المدينة، ويسعى إلى نزع الاعتراف بالقوة من رعيته أولا، وعندما يحقق الرغبات والنزوات داخل مدينته تتملكه رغبة

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٨٥.

تحصيل الشهوات خارج نطاق المدينة، وبما أن أعراف أهل كل مدينة ترفض استباحة أموالها وتعتبر من الواجب الدفاع عن المال والمتاع كما هو الحال بالنسبة للنفس والعرض والأرض، فإن المتعطش للذة يشن الحرب وتصبح وسيلة قنص اللذة وحرفة للتكسب ونيل المآرب، وأغلب الحروب إنما تنشأ لدافع اقتصادي ولتأمين الغذاء ومستلزمات الحياة. وعندما تصبح اللذات عند طالبيها غير ممكنة التحصيل لعدم وجود كفاية في الأموال، فإن الحاكم المتسلط يضاعف الضرائب والجبايات، ويطلب زيادة في الخراج، لأجل تحقيق رغباته(١).

٢- طلب المجد:

وبعض البشر طباعهم تتجه نحو طلب المجد وتحصيل السؤدد، ويعتقدون أن المجد عنوان عزها ووجودها، ولذا تسعى إلى تحقيقه بكل الطرق وعلى رأسها الحرب، وتسمى المدينة عندئذ مدينة كرامية. والمجد يقترن بكثرة الحروب والعدة والعتاد كما كان الحال عند الرومان، ويرتبط من جهة أخرى بالشعر كمدون للانتصارات والمآثر(٢).

٣- طلب التفرد:

وبعض البشر جبلوا على التسلط الأحادي، فهمهم الوصول إلى السلطة وبسط النفوذ على جميع الرعايا وحكمهم بالقوة والبطش، وترويض كل رافض بالترهيب. ووحداني التسلط كما يرى ابن رشد همه الوحيد تجسيد ذاته المتعطشة للسلطة بالحرب والقتال(٣).

---

(١) المصدر السابق،ص ١٧٦.
(٢) المصدر نفسه،ص١٧٨.
(٣) المصدر نفسه،ص١٩١ .

ومن خلال المطالب الثلاثة، فإن المدينة الفاضلة تتحول إلى مدينة كرامية ثم إلى مدينة القلة، وبعدها إلى مدينة جماعية، ثم إلى مدينة وحداني التسلط.

إذا كانت الحرب ضرورية في [الضروري في السياسة] فما موقع السلم ؟؟

٢ - ٢ - السلم في الخطاب الرشدي:

قبل التطرق إلى السلم كمفهوم لابد أن نشير إلى كون السلم في الخطاب العربي إبان العصر الوسيط لم يكن هاجسا، يقلق النخب المفكرة، بل كان هاجس الحرب والصراع هوالمسيطر على بؤرة الشعور الجمعي، نتيجة وجود الآخر المخالف في الاعتقاد والثقافة واللون وحتى المكان، ومن جهة الآخر المنتمي إلى الأنا الجمعي المخالف في المصلحة والنزعة والعرق.

ومنه فالسلم لم يحضر في الخطاب الرشدي إلا حضورا ثانويا، وفي السياق التناص مع النص الأفلاطوني.

لكن ما السلم؟

السلم مصدر من فعل ثلاثي: سلم - السالم - المسالم - السلامة، وكلها مصطلحات تتجه في عمومها إلى معاني البراءة من كل ما يحمل الشر، أو العافية من كل بلاء، وجاء في لسان العرب أن السلم يرادفه في كلام العرب الصلح والبراءة، وبالتالي نلاحظ اتصاله بقيمة الخير والجمال، ولذا ربطه ابن منظور بما يلي:

١ - اسم من أسماء الذات الإلهية (السلام).

٢ - اسم من أسماء الجنة: "لهم دار السلام عند ربهم".

٣ - اسم من أسماء الشجر: "والشجر رمز البركة والخير".

ومفهوم السلم عند ابن رشد لا يتعدى المفهوم الأفلاطوني: ضمان عدم قيام النزاع بين الجماعة وفق ما تمليه الشرائع (٣١).

ويمكن رصد الموقف الرشدي من السلم مما يلي:

أ – السلم ممكن وضرورة داخل المدينة الفاضلة، لأنها تسعى لتحصيل السعادة الفضلى والخير الأسمى، كما أن السلم يقترن بالعقل المتعقل لسلوكه ونزوعه: "وتنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية[1]".

ب – السلم عند ابن رشد حالة غير دائمة ومشروع محكوم عليه بالفشل لكون المدن متحولة ومتبدلة من حال لحال.

ج – السلم ممكن داخل المدينة الجماعية رغم كونها مدينة جاهلة – تشبه إلى حد ما الدولة الديمقراطية اليوم – لأن المدينة الجماعية يعتقد أفرادها بالمساواة المطلقة، وكلهم سيد وحر. ونتيجة لهذا الشعور السياسي المفرط فكل مواطن يمنع الآخر من القتال والمغالبة، لأن المساواة بين أطراف متساوية في الحقوق والواجبات يحقق مبدأ العدل، وقد نبه أرسطو أن سبب النزاعات يعود أصلا إلى ما يلي:

١ – حصول أناس غير متساويين على حصص متساوية.

٢ – تقسيم حصص متساوية على أطراف غير متساوية.

وبما أن المدينة الجماعية يذوب الفرد في الجماعة ذوبانا كليا فإن الجماعة تحوي الفرد ويصبح القانون هو السيد والفيصل، يعلق ابن رشد على ذلك شارحا: "وبين أنه لا سيادة (المدينة الجماعية) إلا بإرادة المسودين أو تبعا للقوانين الأولى، لأنه يظن أيضا في هذه المدينة أنه لا ينبغي أن يسمح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء، لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم ويسلب البعض منهم البعض الآخر[2]".

ونخلص من خلال النقاط السابقة إلى السؤال التالي:

---

(١) أفلاطون،الجمهورية،ص ١٩١.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١٧٤.

إذا كان السلم ممكن في التجمعين السابقين، فما هي أدوات وآليات تأسيس مشروع السلم من خلال الضروري في السياسة ؟؟؟

ينطلق ابن رشد من القاعدة التالية: السلم باعتباره عرضا لا جوهرا، فإنه لا يتأسس من كون الاجتماع ذاته حالة عريضة، خاصة في المدن غير الفاضلة، يعبر عنه في قوله: "والاجتماع في هذه المدن ضرورة، إنما هو اجتماع عرضي(١)".

لكن رغم عرضية السلم وحضوره كحلم في الخطابات الفلسفية الحالمة، فهو قابل للتمثل والتجسد واقعيا من خلال القاعدتين التاليتين:

١- الإيمان بمبدأ الحرية:

من منطلق كون الحرية فعل ناتج من التأمل العقلي الواعي، فالناس عندما يؤمنون بأنهم أحرار يعاملون بعضهم البعض بروح المسؤولية، ويرى كل مواطن نفسه في الآخر عندئذ تختفي مظاهر النبذ والقهر، والعنف والبطش، واستقى ابن رشد هذا المبدأ من أفكار أهل المدينة الجماعية: ".. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها، يعتقد ببادئي الرأي أنه أحق بأن يكون حرا(٢)".

لكن الإيمان بالحرية عند بن رشد يحقق السلم ظرفيا، لأن الإيمان بالحرية يتحول إلى اعتقاد أن يفعل الفرد ما يشاء، عندما يقع التجاوز وتكثر المظالم باسم الحرية، فيتحول حكم الجماعة إلى حكم القلة أو الصفوة، أين يكثر الإكراه بالقوة مما يمهد لقيام الحروب(٣).

---

(١) المصدر نفسه،ص ١٧٥.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) المصدر السابق،ص ١٧٥.

٢- العدل:

لا يخلو خطاب فلسفي أو ديني من الدعوة إلى العدل، لأن العدل قيمة خلقية وإنسانية منذ أن وعت البشرية وجودها، وأصل المآسي تعود إلى وجود الجور والظلم، واغتصاب حقوق المستضعفين، ويكفي الظلم باعتباره نقيضا للعدل أن الله حرمه على نفسه أولا ثم على عباده.

وابن رشد حاول أن يركز على العدل بصورة ملفتة للانتباه، لقيام سلام حقيقي داخل المدينة الفاضلة، وأن السلم المدني ممكن التحقق لو عدل الناس وتناصفوا.

والحاكم الفاضل هو الذي يقدر أن يحقق العدل في التوزيع وأن ينزل الناس منازلهم ويقسم المراتب والشرف على قدر منازل أهل مدينته، وبذلك فأسباب الحرب بين البشر تنحل من ذاتها، وينجو الإنسان من نير الحرب وينجو نحو السلم والتعايش، ويجنح للمبدأ الإلهي "ادخلوا في السلم كافة."

إن مقولة الحرب أشمل من مقولة السلم في الخطاب الرشدي، لكون ابن رشد كان يعيش في زمان ومكان يفرض منطق الحرب على الجميع.

نكون بهذه المسألة قد أنهينا أهم النقاط الرئيسة في كتاب ابن رشد الضروري في السياسة، بالرغم من وجود كثير من المسائل التي تصلح أن تكون موضوعا للبحث.

والسؤال الذي سنطرحه في الختام هو: ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم؟؟ وهل يمكن أن نستحضره اليوم لكي نفكر من خلاله في مشاكلنا الراهنة.