

شروط الحكم الرشيد



مصطفى بن تمسك
باحث تونسي

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

شروط الحكم الرشيد⁽¹⁾

1- عنوان الفصل الرابع من كتاب: مصطفى بن تمسك، ابن رشد، السياسة والدين بين الفصل والوصل، ص ص 77-104. منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

تماماً كما يصرّح به عنوان الفصل، ينصبُّ اهتمام الباحث على شرح أفكار ابن رشد في شروط الحكم الرشيد، ويتوزّع على خمسة محاور، حدّدها الباحث على النحو التالي:

(1) التربية على الفضائل، (2) الدستور أساس العمران، (3) الرئيس: حكيم المدينة وعقلها المدبّر،

(4) العدالة: الميثافيزيقا في خدمة السياسة، (5) تحرير المرأة: بين مقتضيات الشريعة وأحكام السياسة.

مدار الاهتمام في المحور الأوّل هو تفسير الترابط في التصوّر الرشدي للمدينة الفاضلة بين التربية والسياسة، فحسب هذا التصوّر يؤكّد ابن رشد تبعاً لأفلاطون أنّ التأسيس الأخلاقي للفرد هو شرط ضروري سابق للانتماء التعاقدّي الذي يفسد من دونه الوجود السياسي. وعلى هذا الأساس يصرّ ابن رشد على تأهيل الفرد أخلاقياً بواسطة نظام تربوي صارم يفرض على الناشئة منذ طفولتهم لتكوين الفضيلة فيهم.

وإذا كانت التربية هي العمل التمهيدّي الأوّل للوجود التعاقدّي الفاضل، فإنّ هذا الوجود لا يكون ولا يستمرّ إلا إذا وقع تعهده بالقوانين. فإذا لم توجد القوانين، فلن تقوى الفضائل التي تكوّنت في الفرد بفضل التربية على الصمود في وجه التهديد القارّ بالعودة إلى وضع الطبيعة، أي وضع حرب الكل ضدّ الكل. إنّ هذا التركيز على القوانين، وفي مرتبة عليا منها الدساتير -وقد كان موضوع اهتمام المحور الثاني من هذا الفصل- مهّد به الباحث للحديث عن المشرّع، أو حاكم المدينة الفيلسوف وعقلها المدبّر، من منظوره الأخلاقي السياسي الذي ينبني عليه تصوّره للمدينة. فلئن كان ابن رشد يضع الفيلسوف في قمة هرم السلطة المدني، أو يجعله محور العملية السياسية في كليّتها، فإنّ ذلك نابع من إيمانه الأنتروبولوجي بنظرية تفاضل البشر طبيعياً، وفضل العقل من هذا المنظور أيضاً. وبناء على ذلك ينبني فضل الفلاسفة على سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى طبيعياً، لأنّ الطبيعة خلقتهم من معدن الذهب، بينما خلقت العبيد والحراس من نحاس وفضة. ولكنّ هذا الوضع البدئي الذي يختصّ به أبناء الطبقة الأرستقراطية يحتاج إلى تعهده بنظام التربية، لتنشأ فيهم ملكات الحكم ومهاراته العملية التي يتوسّع ابن رشد في شرحها على أثر معلّمه، في عملية استعراض لمجمل المعارف الاقتصادية والبشرية والحربية التي يحتاج إليها الرئيس، لإدامة وجود المدينة وحفظ بقائها.

فأمّا الغاية القصوى للمدينة التي على الفيلسوف تحقيقها، فهي العدالة. إنّ هذه القيمة التي تمثّل أساس الوجود المدني، تشرح في المحور الرابع من هذا الفصل استناداً إلى التصوّر الرشدي السياسي الأخلاقي للمدينة، بوصفها أخلاقاً موسّعة حادثة من توازن فردي نفسي بين القوى الفطرية الثلاث في الإنسان؛ أي

القوة الغضبيّة، والقوة الشهوانيّة، والقوة الحكميّة أو العقليّة، تحت سيطرة العقل وبفضله. وتاماً كما تحدث العدالة بذلك التوازن الأخلاقيّ الفرديّ، فإنّ توسيعه وقراءته في النموذج المكبّر للفرد أي المدينة، يجعل العدالة فيها توازناً بين طبقاتها الثلاث تحت هيمنة طبقة الحكّام الفلاسفة.

إنّ منزلة العقل عند ابن رشد، وهي مناط الحرّيّة التي يجب أن تتحقّق في الوجود المدنيّ، هي التي تفسّر قبوله لهذه التراتبيّة الأفلاطونيّة في تصنيف البشر وملكاتهم. ولكنّ قاعها الطبيعيّ الأنثروبولوجي يأخذه، خلافاً لأفلاطون وأرسطو، إلى موقف مختلف في شأن المرأة بصفتها فرداً من أفراد المدينة. فهنا يبدو موقف ابن رشد فريداً في الثقافة الإسلاميّة، إذ يعتبر، استناداً إلى تصوّره السابق للعدالة، أنّ المرأة مساوية للرجل في وجودها المدنيّ، بل هي متجاوزة له في الكفاءة أحياناً. لهذا لا يحرمها ابن رشد حقّ إدارة أعمال الدولة والحرب. بل يعتبر أنّ الحكم بدونيّتها هو من خصائص المدن الجاهلة قياساً إلى مدينته الفاضلة التي حلم بها على غرار أستاذه أفلاطون.

1- التربية على الفضائل

لَمَّا كَانَ الإنسان كائناً اجتماعياً وسياسياً بالطبع، فهو ليس محتاجاً فحسب للتعاون مع الآخر استكمالاً لحاجاته، بل لتنظيمات ومؤسسات مستقرة أيضاً تؤمّن تواصله الاجتماعي وتضبط حقوق الأفراد وواجباتهم تجاه بعضهم بعضاً. لكنّ هذا الشكل التعاقدى الاجتماعى والحقوقى والسياسى، لا يبدو كافياً لتحقيق كمالات الوجود الاجتماعى والمدنى والسياسى، إذ في غياب الفضائل النظرية والعملية والفنية، يعود الإنسان سريعاً إلى الحالة الطبيعية التي تحرّر منها. ذلك أنّ العلاقات التعاقدية الصرفة، لا تكفي لإقامة مجتمع الخير والفضيلة، لأنّ ما سيهمّ المتعاقدين بالدرجة الأولى هو إحلال السلام بينهم، بمعنى تحقيق أمن دائم يقيهم عنف بعضهم بعضاً. لذلك سيفوضون حياتهم وحرّياتهم وأموالهم إمّا لرجل واحد أو لهيئة تحكمهم بواسطة قانون يكون عادلاً بين الجميع. والملاحظة المهمة هنا هي أنّ هذا الحاكم أو هذه الهيئة التي أجمع عليها المتعاقدون وفوضوا إليها جميع السلطات، سوف تكفي بإرساء السلم بين المواطنين بكلّ الوسائل المتاحة. ولكنّها لن تتدخل في أفكارهم ومعتقداتهم وتصوراتهم للحياة الجيدة، عملاً بمبدأ «حيادية الدولة».¹

وهنا تحديداً يقع الإشكال؛ هل بإمكان الأفراد المخلّى بهم لأنفسهم (وفق ما يمليه مجتمع الحقوق والحرّيات الفردية) والذين تجمعهم علاقات تعاقدية وبرغماتية صرفة سواء تجاه بعضهم بعضاً أو تجاه الدولة ومؤسساتها، هل بإمكانهم أن ينتصروا على أنانيتهم، وأن ينصرفوا لخدمة الخير المشترك بكلّ طوعية واختيار؟

لقد أثبتت التجارب الليبرالية في المجتمعات الديمقراطية، سواء منها الحديثة أو التي تناولها بالتحليل فيلسوف قرطبة في عصره تحت مسمى «السياسة الجماعية»، أنّ الإفراط في الحرّيات الفردية باسم الاستقلالية وحقّ الاختلاف ورفع كلّ أشكال الوصاية عن المجتمع، لا يؤدي إلا إلى تنمية النزعات البرغماتية الفردية، وإلى الصراع المميت من أجل الفوز بأكبر قدر ممكن من المغام بشكل ميكياڤلي تغيب منه القيم والغايات الأخلاقية والإنسانية. وبهذا تعود النزعات العدوانية الطبيعية بكلّ عنفوان إلى قلب ما اعتقدنا أنّه مجتمع «متقدّم» و«متحضّر» تسوده الحرّيات وتحرسه المؤسسات والقانون بكلّ حياد.

يرفض ابن رشد أن يكون التعاقد على خلفية إطلاق الحرّيات الفردية وحيادية الدولة عن المجتمع. ويعتبر - على أثر أفلاطون وأرسطو - أنّ الغاية من الاجتماع البشري هي السعادة الجماعية، ولكونها شأنًا

1- Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celles des modernes », in De l'esprit de conquête et de l'usurpation, Flammarion, Paris, 1986, p. 289.

أخلاقياً وليس سياسياً، فهي لا تتحقق إلا بالفضائل. كتب يقول: «إنَّ الناس لا يتمُّ وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم».²

لا شك أنَّ تنمية الفضائل في نفوس الأفراد هي الكفيلة بنزع فتيل الكراهية والحرب بين الناس، وليس مجرد الاجتماع طلباً للحماية الأمنية.

إنَّ غاية الاجتماع المدني والسياسي هي أخلاقية وتربوية قبل أن تكون سياسية، بل إنَّ الفرد لا يتأهل سياسياً ليكون مواطناً كاملاً الحقوق والواجبات، حتى يتأهل تربوياً وأخلاقياً. ولكن عندما نقم المواطن الذي خرج من توه من حياة قبل-مدنية، سواء أكانت عشائرية أم قبلية أم بدائية، إلى دائرة العقد المدني والسياسي مباشرة، ونتركه على طبيعته العدوانية الأولى باسم حيادية الدولة عن التدخل في الاختيارات الأخلاقية والتربوية والسياسية لمواطنيها، فإنَّ ذلك سيؤول حتماً إلى عودة الاستبداد والتطرف، مثلما أشار إلى ذلك فيلسوف قرطبة.

التربية هي أساس الحكم الرشيد وقاعدة استمراره في الزمن، لذلك يحذو ابن رشد حذو أفلاطون في جلِّ ما قرَّره حول موضوعات تربية الناشئة. وهنا تبرز العلاقة الوثيقة بين التربية والسياسة: فلكي نعدَّ مجتمعاً فاضلاً، يتعيَّن إعادة تأهيله أخلاقياً، وتربيته على الفضائل التالية:

- تحصين الأطفال ضدَّ الأوهام، وذلك من خلال تعويد أذانهم ومتخيلاتهم الصغيرة على استساعة الحكايات المجدية، حتى ولو كانت خيالية، ولكن دون أن تكون وهمية تبعث في نفوسهم البرينة الرعب والخوف (على غرار حكايات الأشباح والجن). يجب على القصص النافع أن ينمي في نفوس الناشئة قيم الفضيلة والتعاون والمحبة بدل العنف والخوف والقشعريرة في أجسامهم. «قال أفلاطون إنَّ الشيء الأكثر ضرراً على الصغار هو أن يسمعوها في صغرهم الحكايات الوهمية، لأنَّهم في هذا العمر من حياتهم سوف ينقادون ببسر لقبول تلك الحكايات التي يرغبون في سماعها (...). يجب أن نحصنهم ضدَّ هذه الحكايات، وأن نكون حذرين من أن نسبب الأذى في أجسامهم من الخوف والقشعريرة».³

- إزالة جميع الأقاويل والحكايات التي تحتُّ على طلب المال واللذة. يدرك ابن رشد تمام الإدراك أنَّ سبب فساد المجتمعات والسياسات يكمن في القاعدة التربوية الأولى. فالمجتمع يتحمَّل وزر هذا الفساد السياسي، لأنَّه يشجّع على تنمية نزعات التملك والسيطرة والقوة من خلال ما يسمح بتداوله من حكايات، سواء من التراث أو من الواقع الجاري، تدفع بشكل مباشر على محاكاة شخوص وهمية تحوَّلت فجأة

2- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 8.

3- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، مرجع سابق، ص 84-85.

إلى أبطال غير عاديين امتلكوا أسباب السلطان وقطعوا الرقاب بكل فتوة وكبرياء. هنا يحمل ابن رشد فساد الأخلاقيات الجماعية للثقافة الأسطورية السائدة التي تقوم بتهميش دعاة الفضائل الأخلاقية والمعرفية والفنية، في مقابل المبالغة في إطراء حكايات المجد الأسطورية. لذلك بات «من الواجب، بل من الضروري، إزالة جميع الأقاويل والحكايات التي تحت على طلب المال واللذة، والتي يكثر ذكرها في أشعار العرب. بل يجب أن يستمعوا للحكايات التي تنصحهم بعدم الاهتمام بالملذات والانغماس فيها، لأن العفة للنفس، كما حكى أفلاطون، إنما تقوم مع الاعتدال والابتعاد عن الشهوات الحسية».⁴

ويشير ابن رشد بصراحة نادرة عند غيره إلى موضع من مواضع هذا الفساد الثقافي المتداول في مدارسنا ومنطوقنا اليومي، ألا وهو الشعر العربي القديم. فقد حفل بقصائد الهجاء والمدح والخمرة والنساء. ورغم تأثيراتها على القيم الأخلاقية وتعارضها في بعض الأحيان مع المقتضيات الدينية (مدح الخمرة مثلاً في شعر أبي نواس)، إلا أن الثقافة الشعبية لا تجد حرجاً في تداولها واستهلاكها. ولذلك فعندما يتعلق الأمر بمشروع بناء المدينة الفاضلة وجب التنبيه إلى «أن في شعر العرب قصائد مليئة بمثل هذه الشرور».⁵ وبالتالي: «يجب حذف الأشعار والقصائد التي تحذو حذو عادات العرب في وصف هذه الأشياء ومحاكاة الأشياء المشابهة لها».⁶

- وأخيراً واستكمالاً لمبادئ التربية الفاضلة يتعين تقوية ملكتين في النفس: الروح والجسد. فالروح تتغذى بالموسيقى الجيدة التي تبعث فيها السكينة الداخلية. أما الجسد فيتغذى بالرياضة التي تجعله صلباً مقوماً وفتياً.⁷

2- الدستور أساس العمران

القوانين أو الدساتير هي الشريان الحيوي لاستمرارية الاجتماع البشري. ويعرفها أرسطو كما يلي: «الدستور هو هذا الذي يعين في الدولة النظام المرتب لجميع الوظائف، لكن على الخصوص الوظيفة التي لها السيادة، وسيادة الدولة إنما هي في كل مكان للحكومة، والحكومة هي الدستور نفسه (...)، مثلاً في الديمقراطيات السيادة للأمة، وفي الأوليغارشيات على ضد ذلك إنما هي لأقلية مؤلفة من الأغنياء. ومن أجل ذلك يقال إن دساتير الديمقراطية والأوليغارشية مختلفة في أصولها».⁸

4- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)، مرجع سابق، ص 89.

5- المرجع نفسه، ص 89.

6- المرجع نفسه، ص 92.

7- المرجع نفسه، ص 96.

8- أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 195.

في غياب الدساتير المنظمة للحياة المدنية، يعود الإنسان إلى الحالة الطبيعية كما تحدت عنها فلاسفة العقد الاجتماعي. وهي حالة اتسمت حسب توصيف هوبس: «بحرب الكل ضد الكل»، وبالقتال الهيجي الذي كان يندز بفناء الجنس البشري. تمثل الحالة المدنية وضعيّة التعاقد التي أنجزها البشر بحريّة ومساواة من أجل وضع حدّ لحالة الفوضى الطبيعيّة وإرساء عقد سياسي وقانوني يحفظ لهم حياتهم وحقوقهم الطبيعيّة. لكن في إطار قانوني متفق عليه بين الحاكم والمواطن. يحرص ابن رشد على استتباب الحالة القانونيّة (وهنا تظهر بوضوح شخصيته القانونيّة بوصفه شغل منصب قاضي القضاة في قرطبة)، لأنّ غيابها يعني هلاك المجتمع والسلطة. ومهما كانت السلطة جائرة، فإنّها لا يمكن أن تحكم إلا بقوانين حتى ولو كانت جائرة... فمدن الشرف أو الخسة أو وحدانيّة التسلط أو الجماعيّة كانت تحرّكها منظومة قانونيّة ما، بحيث لم يخلُ نظام سياسي من قوانين مهما كانت طبيعتها. «إنّ المدن إنّما يسلم وجودها بالسنن. ولذلك ينبغي لواقع السنن أن يعرف كم أصناف السياسات، وأيّ سنّة تنفع وأيّ ناس تصلح بهم سنّة سنّة وسياسة سياسة، وأيّ أناس لا تصلح بهم، وأن يكون يعرف الأشياء التي يخاف أن يدخل فيها الفساد على المدينة، وذلك إمّا من الأضداد من الخارج أو من أهل المدينة. فإنّ سائر المدن ما عدا المدينة الفاضلة قد تفسد من قبل السنن الموضوعة فيها، وذلك إذا كانت السنّة مفرطة الضعف واللين أو مفرطة الشدّة. وسواء كانت في رأي أو في فعل أو في خلق. وذلك أنّ السياسة التي تُسمّى الحرّيّة قد يظهر من أمرها أنّها تنتقل كثيراً من قبل هذا المعنى إلى رياسة الخسة، أعني رياسة الشهوات أو رياسة المال. والذي قاله (أرسطو) ظاهر عندنا من أمر السياسات التي وصلتنا أخبارها»⁹.

3- الرئيس: حكيم المدينة وعقلها المدبّر

يمثل رئيس المدينة الفاضلة قلبها النابض وعقلها المدبّر، بما اجتمع بين يديه من فضائل قلماً تجتمع في شخص مفرد، فضلاً عن كون ماهيته الأولى تتميز بالسمو والرفعة، لأنّها قدّت من معدن الذهب الخالص. وهذا ما قرّره أفلاطون واطلع عليه ابن رشد وشرحه دون أن يؤاخذه، وكأنّه يتفق معه ضمناً على تميز الفلاسفة-الحكام على بقية الفئات بالدرجة وبالمهية. وللتذكير يشبّه أفلاطون طبائع البشر بالمعادن الثلاثة: النحاس ويقابله العبيد، الفضة ويقابلها حراس المدينة، الذهب ويقابله الفلاسفة-الحكام.

ويبدو أنّ حكام المدينة الفاضلة لا ينتخبهم الشعب، بل تنتخبهم الطبيعة، فتختار هذا للإمرة وذاك للطاعة. ويعني هذا أنّ الحكمة معطاة سلفاً ومترسبة منذ الولادة في جبلة المولود الذي تتحد منزلته الاجتماعيّة والسياسيّة بالفطرة، كما يتجلى معدنه منذ الولادة. لذلك يدعو أفلاطون إلى اتخاذ التدابير اللازمة لفصل المعادن عن بعضها بعضاً. بمعنى فرز الأطفال الذين تبرز عليهم علامات الذكاء والفطنة عن أولئك الذين لم

9- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 68.

يظهروا هذه الملكات. وبعبارات أوضح، يتعيّن فصل الأطفال اعتماداً على مقاييس طبقية محضة، فالأطفال الذين ينحدرون من الفئة الأرستقراطية لا يختلطون أبداً مع أقرانهم من طبقة حراس المدينة أو طبقة العبيد. لأنّ أرستقراطية المولد تعني علامة من علامات القيادة والحكم. «فإن كان المولود من نحاس فيجب أن يبعده عن الأطفال الآخرين، وألا تأخذهم به في ذلك رافة أو رحمة، وأن يوضع بين الصّناع والحرفيين بالإكراه. وإن ولد لهؤلاء الناس مولود من ذهب أو فضة، فيجب أن يقدّروه حقّ قدره، ويعيّن الذهب الجدير بكلّ احترام وثقة حاكماً، ويعيّن الآخرون الفضة مساعدين، إذ أنّ هناك حكمة تقول: سرعان ما تفنى المدينة التي يكون حكامها من الحديد أو النحاس».¹⁰

ولمّا كان المعدن الثمين نادراً وباهظاً، فكذلك حال الفلاسفة-الحكماء. إنهم «نوابت» بتعبير ابن باجة، أي إنهم نادرون، وعندما نعثر على علاماتهم، يتعيّن صقلهم وتربيتهم تربية ملوك وأخيار حتى يتحمّلوا عبء الحكم كما قرّره لهم الطبيعة عندما خلقتهم من معدن الذهب. إنّ هذه «الفئة التي تمتلك الحكمة هي بالطبع أقلّ الفئات عدداً، وأفرادها هم الفلاسفة. وإنّ طباعهم مختلفة عن طباع من يمتلك الصناعات العملية. وهذا دليل على أنّ الحكمة هي التي يجب أن يتّصف بها حاكم المدينة ويعمل بها. وبناء عليه فإنّ حكام هذه المدينة هم الفلاسفة ضرورة».¹¹

لكن هل تكفي علامات القيادة الفطرية، بمعنى الأصل الأرستقراطي، حتى يتأهّل الحاكم إلى مرتبة الحكم، أم يتعيّن إخضاعه لتدريبات طويلة وقاسية يتشبع من خلالها على الفضائل النظرية والعملية والفنية؟

- الخصال المعيارية لحكام المدينة الفاضلة

في إجابته عن هذا السؤال، يحاول ابن رشد الجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو. إذ نراه في تلخيص الخطابة لأرسطو يركّز على الصفات العملية والإجرائية الواجب توفرها في الرئيس. وهي: المعرفة الكاملة، الفضيلة الأخلاقية، الكفاءة العسكرية، الكفاءة القانونية والسياسية، سنّ القوانين.¹² بينما يؤكد في جوامع سياسة أفلاطون على الصفات النفسية التالية: الحكمة، جودة الفطنة، حسن الإقناع، قوّة المخيلة، القدرة على الجهاد؛ أي «أن يكون تام الأعضاء الجهادية في أداء المهام الجهادية». عندها يكون ملكاً مطلقاً، وتكون حكومته هي حقاً حكومة ملكية».¹³

10- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، مرجع سابق، ص 104.

11- المرجع نفسه، ص 117.

12- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، مرجع سابق، ص 176.

13- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 135-136.

ولكن إذا لم تتوفر هذه الصفات في شخص واحد، فيجوز البحث عنها متفرقة في كثير من الرجال؛ «فإنَّ الأوَّل سيعاون في كمال المدينة من خلال حكمته، والثاني من خلال جودة فطنته، والثالث من خلال حسن إقناعه، والرابع من خلال قوَّة مخيلته، والخامس من خلال قدرته على الجهاد. وعندها لا بدَّ أن يؤازر الواحد منهم الآخر في إقامة الدستور والحفاظ عليه. وعندها يُدعى الحُكَّام صفوة الأمراء، وحكمهم يُسمَّى حكم الأخيار».¹⁴

لا يرى ابن رشد مانعاً من أن يحكم المدينة الفاضلة نخبة من الأخيار، إذا تعدَّ حصول الملكات الحكيمية والقيادية في شخص واحد. يندرج هذا الاختيار حسب اعتقادنا- ضمن خلفيَّة الإيمان بالحكم الشوري ذي الأصول الإسلامية. فهذه النخبة تماثل في الإسلام ما يُعرف بأهل الحلِّ والعقد. ويبدو أنَّ هذا الاختيار، أي نظام الحكم «النخبوي»، هو ضمانه عدم بروز نزعات الحكم الفرديَّة والاستبداديَّة. وليس هذا وحسب، فابن رشد يشترط في الرئيس أو «صفوة الأخيار» ألا يكونوا مجرد ملوك يمتنون السلطة دون ضوابط أو غايات أخلاقيَّة يجري إليها نظام العمران، بدليل أنَّه يدعوهم إلى ضرورة امتلاك «العلم بالسنن التي يضعها الشارع».¹⁵ وحتى إن لم توجد هذه الأحكام، فيتعيَّن عليهم استنباطها بوسائل القياس والاجتهاد العقلي، وهو «ما يُسمَّى عندنا بعلم الفقه».¹⁶ يتوجب على الحاكم أو الصفوة امتلاك قدرتين متلازمتين: «قوة الاستنباط للأحكام التي لم ينصَّ عليها الشرع (...)، والقدرة على الجهاد»، فإن امتلاك القدرتين معاً، «دُعي هذا الرجل بملك السنن».¹⁷

- الخصال العمليَّة والإجرائيَّة

في هذا المستوى من التوصيف، نكتشف الصفات العمليَّة والبرامغاتيَّة الواجب توفرها في رجل الدولة. والحقيقة أنَّها ليست مجرد صفات، بل قدرات وملكات متنوِّعة تتراوح بين تقنية جلب الأموال والحفاظ عليها وإتقان فنِّ الحرب والسلم والمحافظة على السيادة الترابية للوطن والقدرة على تشريع القوانين الملائمة للوقائع الحادثة». فأماً الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن، فهي قريبة من أن تكون خمسة: أحدها الإشارة بالعدَّة المدخرة من الأموال للمدينة. والثاني الإشارة بالحرب أو السلم. والثالث

14- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريَّة)، مرجع سابق، ص 177.

15- المرجع نفسه، ص 177.

16- المرجع نفسه، ص 177.

17- المرجع نفسه، ص 177.

الإشارة بحفظ الثغر، ما يرد عليه من خارج. والرابع الإشارة بما يدخل في البلد وما يخرج منه. والخامس الإشارة بالتزام السنن»¹⁸.

- الإشارة بالعدة

يحتاج المشير بالعدة «إلى أن يعرف ثلاثة أمور: أحدها أن يعرف غلات المدينة ما هي (...)، والثاني أن يعرف مع ذلك نفقات أهل المدينة كلها، والثالث أن يعرف أصناف الناس الذين في المدينة. فإذا كان فيها إنسان بطال، وهو لا فضيلة عنده أو عاطل وهو الذي لا صناعة له، أشار بتحتيته من البلد. وإن كان هنالك عظيم النفقات في غير الجميل أو غير الضروري، أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه...»¹⁹.

إعداد «العدة» من أوكذ وأولى اهتمامات الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. وبإمكاننا ترجمة هذه المهمة بلغة عصرنا، فنقول إن المقصود «بالعدة» هو إجراءات وتقنيات التصرف المالي والبشري. واعتباراً لجسامة هذه المسؤولية، فإنها غير قابلة للقرار الفردي، ولهذا يصنفها ابن رشد ضمن «الأمر العظام» التي تحتاج إلى مشورة بين حكماء المدينة.

تتشعب اتجاهات هذا الاختصاص المتراوح بين معرفة مداخل المدينة المادية ونفقاتها، إلى معرفة أخلاقيات المواطنين وفرزهم، حتى يتطهر المجتمع من غير الفضلاء منهم، وأيضاً من غير أصحاب المهن أو العاطلين، وأخيراً من المبذرين والمرائين بالجاه والمال. إن التعاطي مع هذه الأصناف إنما يندرج ضمن فلسفة التصرف في البشر. ومن الواضح أن ابن رشد يعتبره أساس جودة التصرف في الأموال، ذلك أن السماح بهذه السلوكات يفسد مشروع ثقافة الفضائل التي يسعى الحاكم-الفيلسوف وحكومته إلى نشرها.

- الإشارة بالحرب أو السلم

«وأمّا المشير بالحرب أو السلم، فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذي ينال بالمحاربة هل هو يسير أو عظيم، وحال المدينة في وثاقتها وحصانتها، وضعف أهلها وقوتهم وفي صغر المدينة وعظمتها...»²⁰.

18- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 61.

ملاحظة: يتحدث أرسطو في كتاب السياسة، في الباب الخامس من الكتاب الرابع، ص 251-252، ترجمة لطفي السيد، عن مسألة سد الثغور وعن موقع المدينة ومخارجها ومداخلها، ودور البحر والتجارة والحرب، وعموماً عن شروط قيام المدينة... إلخ. فهل استعار ابن رشد هذه الأفكار ونقلها من السياسة إلى الخطابة، أم تراه يسعى لتأليف رؤية موحدة للعلم السياسي تجمع ليس فقط بين مؤلفات أرسطو، بل وتقارنها أيضاً بالمحاورات السياسية الأفلاطونية، وأيضاً بإضافات الفارابي المبنية عربياً وإسلامياً؟

19- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 62.

20- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 63 - 65.

تندرج مسألة الحرب والسلام ضمن الاختيارات الجيو-استراتيجية المتعلقة ببقاء الدولة من عدمه. لهذا يحتاج مثل هذا القرار الحيوي إلى مشورة أهل الحل والعقد من الحكماء الاستشاريين المحيطين بالفيلسوف-الحاكم. فبالتوازي مع إعداد العدة المالية والبشرية الهادفة إلى تكريس ثقافة الفضيلة، تنهياً الدولة والمجتمع للحروب القادمة، وذلك بالاستعلام عن قوة العدو المفترض، وذلك على جهتين:

- إرساء جهاز استعلاماتي يُعنى بأمن الدولة القومي، ومهمته جمع المعلومات المتعلقة بقدرات العدو المفترض، وبمدى نجاعة التقنيات الحربية المعتمدة، وبكل ما يتصل بالمسائل اللوجستية كثغور المدينة ومخارجها ومداخلها.²¹

- إجراء تدريبات على وضعيات شبه واقعية، واستنفار الجنود لخوض حروب برقية واستباقية غير متوقعة. لذلك يتعين على حكام المدينة الفاضلة تحصينها مسبقاً حتى لا يباغتها العدو وهي في حالة من الضعف والوهن.

- الإشارة بحفظ البلاد

«يحتاج المشير أن يعرف كيف يحفظ البلاد، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارئ، وكم أنواع الحفظ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال...»²².

يندرج إعداد العدة المالية وحسن التصرف في الموارد البشرية، ضمن مشروع الأمن القومي. وهو يراهن على حفظ البلاد من المخاطر المحدقة به. ويكون ذلك بالاستعداد المسبق والجيد المستند أساساً إلى عنصرين: سياسي: يتمثل في الشورى، ومعرفي: يتمثل في امتلاك تقنيات الأمن والحرب.

يلحّ ابن رشد على الدور المركزي الذي يتعين على من نسميهم اليوم بالاستراتيجيين أن يلعبوه في مجال تجميع المعلومات وتحليل أبعادها ومقاصدها، لأنك لا تستطيع أن تحمي أمنك وأن تهزم عدوك إلا إذا عرفت مواضع قوته وضعفه.

- الإشارة بالقوت

«وأمّا الإشارة بالقوت (...)، فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها، وكم يكفي المدينة منها، وكم الحاضر الموجود في المدينة من ذلك؟ وهل أدخل الكافي من ذلك في المدينة وأحرز أم لم يدخل؟ والأشياء التي يجب أن تخرج من المدينة (...). فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين:

21- المرجع نفسه، ص 66.

22- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 66.

أحدهما: لِمكان ذوي الفضائل، والثاني: لِمكان ذوي المال الذين هم من أجل ذوي الفضائل. والحافظ للمدن يحتاج بالجملة إلى أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة عند حفظه لها».²³

تتعلق هذه المهمة بالجوانب اللوجستية المدنية بالأساس. وتعنى بقوت المواطن اليومي. وهي كسابقتها من المهام المناطة بعهدة الحاكم، تحتاج إلى مشورة أهل الاختصاص. لكن هذه المشورة تشترط أن يكون الحاكم عارفاً ومحيطاً بالموضوعات التي يستشير فيها أو يعهدا إلى أهل الاختصاص. لذلك يستعمل ابن رشد عبارة «يحتاج المشير أن يعرف...» مراراً وتكراراً للدلالة على مسؤولية الحاكم في أن يكون مطلعاً وعالمًا موسوعياً بكل ما يتعلق بالحياة السياسية والمدنية، وألا يسلم صلاحياته إلى الغير وينشغل في المقابل سواء بالعبادة، أو باللهو والمجون، لأن في ذلك هلاكه وهلاك الدولة. وهو الأمر الذي عاينه ابن رشد في نهاية حكم الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين.²⁴

- الالتزام بالسنن النافعة

«إنَّ المدن إنما يسلم وجودها بالسنن. ولذلك ينبغي لواضع السنن أن يعرف كم أصناف السياسات، وأي سنة تنفع وأي ناس تصلح بهم سنة سنة وسياسة سياسة، وأي أناس لا تصلح بهم، وأن يكون يعرف الأشياء التي يخاف أن يدخل فيها الفساد على المدينة، وذلك إما من الأضداد من الخارج أو من أهل المدينة. فإن سائر المدن ما عدا المدينة الفاضلة قد تفسد من قبل السنن الموضوععة فيها، وذلك إذا كانت السنة مفرطة الضعف واللين أو مفرطة الشدة. وسواء كانت في رأي أو في فعل أو في خلق».²⁵

تتعلق هذه المهمة بالجوانب التشريعية. فهي من «الأمر العظام» التي تحتاج إلى مشورة ذوي الاختصاص من فقهاء القانون. لكن الملاحظ هنا أن ابن رشد لم يعهد إلى الفيلسوف-الحاكم مهمة التشريع سواء بمفرده أو ضمن جماعة اختصاص للدستور الملائم للمدينة الفاضلة، ونراه يكتفي بعبارة «ينبغي لواضع السنن أن يعرف...»، وكأنَّ الحاكم ورغم إحاطته بكل الأمور المالية والبشرية والحربية واللوجستية والاستعلامية والقانونية، لا يمكنه سوى أن يحيط علماً بالأمور الكلية، أي بالكلّيات أو «الأمر العظام»، ثم يستطيع بعد المشورة والاستماع إلى آراء الحكماء من ذوي الاختصاص أن يفوض جزءاً من صلاحياته أو يشير إلى أهل الخبرة بالتنفيذ.

وبالنسبة إلى مسألة التشريع، يضع الحاكم أمام فقهاء القانون خارطة طريق معينة يلزمهم باتباعها، لأنَّه الأكثر تشوّفاً واستشراقاً لما يمكن أن يؤول إليه دستور لا يراعي قيم ومبادئ الفضيلة السياسية والمدنية.

23- المرجع نفسه، ص 66-67.

24- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مرجع سابق، ص 171.

25- ابن رشد، تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص 68.

لذلك فهو الذي يحدّد استراتيجيّة عمل تقنيّي القانون، ثمّ يقوم بمراجعة مضامين هذا الدستور، ويأمر بإجراء التعديلات اللازمة انطلاقاً من معرفته لأنواع السياسات وأشكال الانحراف عن النمط الفاضل منها.

تمثل صفات الحاكم وواجباته مدوّنّة سلوك سياسي، أو قلّ هي بمثابة العقد السياسي-الأخلاقي بين الحاكم وشعبه. وهي أيضاً بمثابة التوصيات العامّة والكلّيّة (غير المقيّدة بمكان أو زمان) التي يقدّمها ابن رشد لحكّام الدولة الموحديّة. وهي تذكّرنا بنصائح ميكافلي لأمرأء عصره التي ضمّنّها كتابه الشهير «الأمير». بيد أنّ ما يميّز توجيهات ابن رشد عن توجيهات ميكافلي هو أنّ سياسة الأوّل تشترط الأخلاق والدين كغاية قصوى يتحقّق من خلالها الكمال المدني أي الفضيلة والعدل. في حين أنّ نصائح ميكافلي للحكّام تشترط تخليص الفعل السياسي من كلّ النزعات الأخلاقيّة واللاهوتيّة، سعياً لتحويل السياسة إلى تقنيات أدائيّة وبرغماتيّة يتحقّق من خلالها الحكم المطلق.

4- العدالة: الميثافيزيقا في خدمة السياسة

لعلنا لا نبالغ في القول إنّ مسألة العدالة ظلت وما تزال التحدي الأكبر الذي واجهه العقل البشري ضمن محاولات تدبيره للفضاء العمومي.

منذ انتقاله من الطور الطبيعي إلى الطور المدني أو المجتمع السياسي والقانوني، طرحت قضية العدالة بكلّ واجهاتها على محكّ الاختبار والتنفيذ، ذلك أنّ تضحية الإنسان الأوّل بحرياته الطبيعيّة وقبوله الانخراط في الحياة المدنيّة، كان دافعها الأوّل الفوز بحقوق مدنيّة ثابتة ودائمة، يضمنها القانون والمؤسسات، وهما رمزا العدالة الحقيقيّة بامتياز.

مثلما تخلّى الإنسان المدني عن حقوقه الطبيعيّة، تخلّى أيضاً عن العدالة الطبيعيّة، التي خلقت هذا للإمرة وذاك للطاعة،²⁶ وكرّست التفاوت الطبيعي بين الناس، بحيث لا يقدرّون على تغيير طبائعهم الثابتة ولا التراتبيّة الطبيعيّة التي ستحوّل في الطور الاجتماعي إلى تراتبيّة اجتماعيّة وسياسيّة، تحاول إيديولوجيات أصحاب النفوذ تأبيدها بكلّ الطرق.

لكنّ المدهش فعلاً هو أنّ فلاسفة السياسة الإغريق، كانوا أكثر من دافعوا عن العدالة الطبيعيّة ذات الأصول الميثافيزيقية والميثولوجيّة، داخل ما كانوا يعتبرونه فضاءً حرّاً للمواطنين الأثينيين (بوليس). فكيف نفسّر هذه المفارقة التي تحاول أن تجمع في سجل واحد مفاهيم المواطنة والمدنيّة وإيديولوجيا ثبات الطبائع

26- أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 94.

والمواقع الاجتماعية بوصفهما أرقى تعبيرات العدالة الميتافيزيقية والسياسية؟ ثم هل سيتفق ابن رشد مع أفلاطون وأرسطو حول معقولية هذه المفارقة؟

لا تفهم العدالة السياسية إلا في أفق العدالة الميتافيزيقية أو الطبيعية المطلقة. وقد بينا سابقاً أن الطبيعة، وهي توزع الطبائع على الناس أثناء خلقهم، منحت هذا معدناً سامياً ومنحت الآخر معدناً بخساً. وكانت هذه حيلة ابتدعها ملاك العبيد في المجتمعات العبودية القديمة تسويقاً وتخريجاً ديمagogياً لاستحواذهم على رقاب الناس والسلطة.

يترتب عن نظرية ثبات الطبائع الميتافيزيقية هذه ضرورتان عمليتان:

أولاً: وجوب احترام التفاضل الطبيعي بين الناس، لأن إنكاره يؤدي إلى دمار الدولة، وخصوصاً إذا كان المشرع الذي يحكم المدينة من معدن النحاس أو الحديد، وبلغه ابن رشد إذا كان المشرع لا يملك العلم البرهاني.

ثانياً: ضرورة التزام المرء بالدور والوظيفة التي خلق من أجلها، فالعدالة تتمثل في أن يضطلع كل فرد بالوظيفة التي انتدب من أجلها، وهذه هي المسمّاة «العدالة السياسية». «توصف المدينة بالعدالة عندما يكون فيها أناس عادلون، لأن العدالة موجودة في كل فرد من أفرادها، وهو ما انتهى إليه (أفلاطون) بالضبط. وهذه هي العدالة السياسية. وإذا ما كان الظلم يرتكب في المدن الأخرى، فذلك مرده إلى عدم العدالة، وسببه أن كل واحد من أفرادها إنما ينشأ على أكثر من صناعة أو حرفة واحدة، وينتقل من حرفة إلى أخرى ومن طبقة إلى أخرى. (...)، وهكذا يتضح من هذا القول في ماهية العدالة أنها شيء موجود في كل أجزاء المدينة».²⁷

اللاعقل هو أن يمارس المواطنون أكثر من وظيفة واحدة، وأن ينتقلوا من وظيفة إلى أخرى.²⁸ فالعدالة كما يصرح بذلك أفلاطون تتمثل «في اقتصار الإنسان على ما يخصه».²⁹ وما يخص الإنسان قد قرّره الطبيعة منذ الأزل ولا يمكن تغييره، «فالتبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصر بوصفه سيّداً، كما أن الطبيعة هي أيضاً التي أرادت أن الكائن الكفء بخصائصه الجسمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً. وبهذا تمتزج

27- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، مرجع سابق، ص 119-120.

28- المرجع نفسه، ص 160.

29- أفلاطون، الجمهوريّة، مرجع سابق، ص 129.

منفعة السيّد ومنفعة العبد».³⁰ وفي موضع آخر يضيف أرسطو ما يدعم التحليل السابق قائلاً: «إنَّ البعض هم أحرار، وإنَّ الآخرين بالطبع عبيد، وإنَّ الرقَّ في حقِّ هؤلاء نافع بقدر ما هو عادل».³¹

وصفوة القول: إنَّ العدالة تقوم على أساس مراعاة التفاوت الطبيعي والاجتماعي بين الأفراد والطبقات؛ بمعنى التزام كلِّ امرئ بوظيفته وعدم التدخُّل في شؤون غيره. «فكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإنَّ العمَّال يخضعون للمحاربين، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام، فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد».³² ومثلما نصَّ عليه الشرع، فإنَّ العدالة تتمثل في أن ينمو الخير في نفس الفرد وفي سلوكه ومعاملاته حتى تنتشر العدالة في كامل أجزاء المجتمع والدولة، ذلك «أنَّ العدالة والمساواة في نفس الفرد يجب أن تكون هي ذاتها الموجودة في الدولة. وقد بيَّن أفلاطون أنَّ العدالة تتجلَّى في الفضائل الثلاث التالية: العقلية والغضبية والشهوانية (...)، وبذلك نقول إنَّ هذه الدولة شجاعة وحكيمة ومعتدلة».³³ أمَّا إذا انعدمت صفات العدالة في نفوس الأفراد وانحرفوا عن قيم الخير والتعاون، فقد ضلَّت الدولة. إذ «من البديهي أنَّه إذا كانت هذه الملكات لا توجد في الدولة، فلأنَّها لا توجد فيها إلا من خلال أفرادها».³⁴ «وبالفعل فإنَّ علة وجود هذه الملكات في الدولة هي بذاتها التي توجد في نفس الفرد، وبالنتيجة فالعدالة والمساواة في الأفراد تتمثل في أن يقوم كلُّ واحد بوظيفته. فالقسم العقلي هو المشرع والحكيم (...)، أمَّا القسم الغضبي فهو الخاضع».³⁵ فابن رشد يذهب إلى أنَّ المدينة تكون حكيمة وعاقلة بمقدار ما يحكم الجزء الناطق فيها الجزأين الآخرين، أي الغضبي والشهواني...، فالحاكمة واحدة سواء في النفس أو في المدينة، لأنَّ كليهما يخضعان إلى سلطان العقل دون سواه، وعليه «فالحاصل على الفضائل النظرية أو الكمال النظري يحكم أولئك الذين لهم استعداد طبيعي لاكتساب الكمالات العملية. فما ينطبق على النفس ينطبق على الجماعة. النفس الفاضلة هي التي يسيطر فيها العقل النظري على العقل العملي. ولذلك فالمدينة الفاضلة إنما هي التي يحكم فيها أصحاب العقل النظري، ويوجهون ذوي الكمالات العملية».³⁶

إنَّ المماثلة الطريفة التي أقامها ابن رشد بين الأنظمة السياسية من جهة، والهيكل العضوية والمعرفية من جهة أخرى، كان غرضها بيان أهمية العقل سواء داخل الجسم أو داخل المدينة. وللإشارة فقد أقام

30- أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 94.

31- المرجع نفسه، ص 103.

32- محمد جلال شرف، الفكر السياسي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، مصر، 1978، ص 253.

33- ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، (تعريبنا)، مرجع سابق، ص 161.

34- المرجع نفسه، ص 160-161.

35- المرجع نفسه، ص 162.

36- عمار الطالبي، "النظرية السياسية لدى ابن رشد"، مرجع سابق، ص 227-228.

الفارابي أيضاً المماثلة ذاتها بين أقسام النفس طبقات المدينة.³⁷ وعلى أثر الفارابي يعتبر ابن رشد أن الاجتماع البشري لا يكون إلا إذا سيطرت القوة العاقلة على القوة الانفعالية الغضبية والحماسية. فإذا كانت قوى النفس «خاضعة للقوة الغضبية، فإن الاجتماع الإنساني يكون تيموقراطياً (Timocratic) أو استبدادياً. أما إذا كانت النفس الغاذية هي الحاكمة، فإن الاجتماع الإنساني يكون بلوتقراطياً.³⁸ (Plutocratic)

وهكذا فإن قوى النفس الثلاث تقابلها ثلاثة أصناف من الدول: النفس العاقلة وتقابلها المدينة الفاضلة، والنفس الغضبية وتقابلها الحكومة الاستبدادية، أما النفس الغاذية فتقابلها الحكومة الأولغارشية.³⁹ وإن فطالما كان العقل رمز فضيلة النفس ورمز فضيلة المدن، فإن الدول التي تضطهد العقل، ولا سيما الفلسفة والفلاسفة العقلانيين، هي دول جاهلة وظالمة.

ويتحصّل لدينا أن العدالة بالنسبة إلى أفلاطون هي الالتزام بالمواقع الطبقيّة وعدم السعي إلى تغييرها، لكون ذلك يعني اختلاط الطبقات وتحرك المجتمع في اتجاهات لا تتوافق وما قرّره الطبيعة حين وضعت البشر في مواقعهم الطبيعيّة بموجب المعدن الأوّل الذي صنعوا منه. العدالة هنا هي نوع من القدر المسلّط على البشر في غفلة عنهم، وعليهم أن يتكيّفوا مع أحكامه وألا يسعوا إلى تغييره، باعتبار أن ذلك سيؤدي إلى انخراط النظام المعدني وانقلاب الذهب والفضة إلى النحاس والحديد. العدالة بهذه الصفة في علاقة عضويّة وطيدة مع نظرية ثبات الطبائع البشرية. بعبارة أخرى مع ميتافيزيقا الخلق البشري. بل هي لا تفهم إلا في إطار ميثولوجيا تعتقد أن الحظوظ قسّمت بين بني البشر في عالم ما ورائي، وليس لهم سوى الخضوع إلى تحكّات القدر. إن خلفيات هذه العدالة الموعلة في القدريّة والثبوتيّة، إنّما تكرّس تصوّراً استاتيكيّاً للمجتمع، بموجبه تعتبر كلّ حركة أو حراك اجتماعي أو طبقي من قبيل التمرّد على العدالة الطبيعيّة كما قرّرتها الآلهة حين وضعتنا في المواقع التي ألقينا أنفسنا فيها. إنّ نموذج هذه العدالة إنّما يخدم في نهاية التحليل الإيديولوجيات المحافظة التي ترفض الحراك الاجتماعي، لأنها تسعى بشتّى الطرق إلى تأبيد سلطانها على المجتمع. لذلك تُقرأ كلّ محاولات التغيير أو الثورة بأنّها عاهات في الجسم الاجتماعي يتعيّن قمعها واستئصالها بالقوّة.

37- نحيل القارئ إلى مرجعين أساسيين في هاته المسألة:

- أبو نصر الفارابي:

- آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، 1968، ص 118 و 119 و 122.

- كتاب السياسة المدنيّة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1964.

38- ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، (تعريبن)، مرجع سابق، ص 218.

39- المرجع نفسه، ص 247.

5- تحرير المرأة: بين ثوابت الشريعة ومقتضيات السياسة

لعلنا لا نبالغ حين نعتبر أن الإرهاصات الأولى والمبكرة للحدثة العربية الإسلامية، بشّر بها ابن رشد من خلال مواقفه الجريئة، وهو ما سيُعرف في القرن العشرين بقضية المرأة. لقد أدرك فيلسوف قرطبة، بالمعاصرة الاختبارية والتحليل البرهاني، أن التحرر الشامل للمجتمعات العربية الإسلامية رهين تحرر نصفه المشلول أي المرأة. وهو في هذا الموقف السابق لعصره ومصره، لا يتبع خطوات أفلاطون ولا أرسطو، لأن المعلمين لم يناصروا قط قضية المرأة، بل اعتبروها جزءاً من المنظومة العبودية السائدة في عصرهما. فهي كائن منزلي كالعبد تماماً، وليست مواطناً منخرطاً في الفضاء السياسي الذي يظل حكرًا على السادة من الرجال. وهي في الجمهورية متاع جنسي مشاع للعموم على غرار الأطفال والعبيد.⁴⁰ بينما هي لدى ابن رشد مكفولة الحقوق ومساوية للرجل، بشكل قد يؤدي إلى التعارض مع منزلتها في الإسلام وثانويتها، بل وتبعيتها للسلطة الذكورية. ولا شك أن ابن رشد كان مدركاً لمخاطر مشروع تحرير المرأة هذا، لا سيما في صلب مجتمعات لم تنتهياً بعد لهذه الخطوة الحدائبة الحاسمة، إلا أنه كان فيما يبدو بصدد اختبار ردود أفعال معاصريه، وفي الوقت نفسه أراد أن يكون فاتحاً لمجال مغلق (تابو)، كالسياسة تماماً حين تكون نقدية وعقلانية، أي خارج ركاب السلطان.

لهذا فليس من باب المصادفة أن تفتقر قضية المرأة عنده بأصناف المدن والسياسات. فالعدل في المدينة المنشودة ليس سياسياً وحسب، بل هو أيضاً اجتماعي وثقافي وأخلاقي. وهو يفترض رفع كل أنواع الاستعباد من المجتمع الفاضل، بما في ذلك استعباد الرجل للمرأة. وبالنتيجة إعادة النظر في الهيمنة الذكورية وفي تركيبة المجتمعات الأبوية، حيث تكون المرأة مجرد موضع للمتعة والحضانة.

يشترط التحرر الشامل للمجتمع عدم إغفال قضية المرأة، لكونها جوهر العملية السياسية برمتها، ولكون العدالة والفضائل لا تكتمل طالما ظلت المرأة أسيرة نزوات الرجل وتحكماته. أي طالما ظل الرجل يتعاطى معها «ككنبات» لا يؤخذ منه سوى ثمره، أو أنها لا تصلح إلا للحياكة والنسيج والتنسيل.

يرفض ابن رشد هذه المنزلة الدونية، ويعتبر أن المرأة ليست مساوية فقط للرجل، بل قد تتفوق عليه في أنشطة أخرى. فالمرأة تصلح للحكم وإدارة شؤون الدولة والحرب.⁴¹ يقول ابن رشد: النساء «متساويات مع

40. يعتقد روزنتال أن ابن رشد صمت عن نقد مشاعية النساء والأولاد كما ورد في الجمهورية الأفلاطونية. بل اعتبر أن هذه المشاعية «ضرورية» (ابن رشد، جوامع...، ص 165). الشيء الذي جعل رالف لرنر (Ralph Lerner) يستخلص أنه قد يكون تبني شيوعية أفلاطون في الأموال والنساء والأطفال في سياق المدينة الفاضلة المنشودة. لكنّ عمار الطالبي يؤكد في رده على هذا الموقف أن هذه «الضرورة» ليست مطلقة وقائمة بذاتها وكأنّها حقيقة يدعو ابن رشد إلى تطبيقها، بل هي ضرورة اقتضاها نسق التفكير الأفلاطوني ومذهبه (الطالب، «النظرية السياسية لدى ابن رشد»، مؤتمر الجزائر، ص 245-246). وهي لا تملك شرعيتها إلا داخل جمهورية أفلاطون الخيالية. أمّا في الواقع العملي والتاريخي فليس هناك شرعية مذهبية أو دستورية لهذه الاجتماعات البشرية البدائية والفوضوية.

41. ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، (تعريبننا) مرجع سابق، ص 165.

الرجال بالنوع ومختلفات معهم بالدرجة فقط. وهذا يعني أنَّ الرجل هو في معظم أفعاله أكفأ من المرأة، وإن كان من غير المستحيل أن تؤدي المرأة بعض الأعمال بكفاءة أعلى، كما هي الحال مع فنَّ الموسيقى العملي، ولهذا يقال إنَّ الألحان تكون تامة إذا ما وضعها الرجال وأدتها النساء. إذن فإنَّ طباع النساء والرجال التي تبدو من نوع واحد وطبيعة واحدة بالنوع، تقود المدينة إلى الفعل الواحد عينه. ومن هنا يتضح أنَّ النساء في هذه المدينة سوف يمارسن أعمال الرجال عينها سوى تلك التي لا يقدرن عليها. ولهذا السبب، فمن الواجب أن نسمي هذا النوع من الفعل أفضل الأنواع (...). ونحن نعتقد أنَّ النساء يتشاركن والرجال في المهن، سوى أنهم أضعف في ذلك، وإن كنَّ في بعض الفنون أكثر كفاءة من الرجال مثل فنَّ النسيج والحياكة وغير ذلك. أمَّا مشاركتهم في فنَّ الحرب وما شابه ذلك، فإنَّ هذا واضح عند أهل البراري والثغور. وبصورة مشابهة، وبما أنَّ بعض النساء ينشأن وهنَّ على جانب كبير من الفطنة والعقل، فإنَّه من غير المحال أن نجد بينهنَّ حكيماً وحاكماً وما شابه ذلك، وإن كان هناك من يعتقد أنَّ هذا النوع من النساء نادر الحصول، لا سيَّما وأنَّ بعض الشرائع ترفض أن تقرَّ للنساء بالإمامة، أي الإمامة العظمى، بينما نجد شرائع أخرى على خلاف ذلك، ما دام وجود مثل هؤلاء النسوة بينهم أمراً ليس بالمحال».⁴²

وهكذا بإمكان النساء ممارسة «النشاطات نفسها التي للرجال، ويقدم ابن رشد الدليل لتوضيح أنَّ بإمكان النساء إثبات دورهنَّ في الحرب. وهو يرى أنَّه لا يوجد هناك شيء يمنع وجود الفلاسفة والحكام بينهنَّ. وقد تمَّ رسم التناقض بين ما تضعه القوانين أو بعض القوانين المتعلقة بمكانة النساء، وما يؤكد عليه بحث الحيوانات. ومن التاريخ الطبيعي تتمُّ قيادتنا إلى رؤية كيف أنَّ المعاملة السائدة للإناث معاملة غير طبيعية. وبما أنَّ النساء في هذه المدن غير متهيئات للعلاقة مع أيِّ واحدة من الفضائل البشريَّة، لذا فإنَّهنَّ يشبهن النباتات في هذه المدن. وعن طريق تطبيق أو إلغاء قابليات النساء، يساهم الرجال في الفقر المضاعف لهذه المدن».⁴³

تعتبر قضية المرأة سياسية بامتياز، إذ تقتزن أيَّما اقتران بنوعية السياسات والسنن المطابقة لها. ففي الدول الجاهلة تلغى ذاتية المرأة نهائياً وتغدو ظلاً للرجل. «تطمس هذه الدول قدرات المرأة وتعتبرها آلة حضانة».⁴⁴ في حين يرى ابن رشد أنَّها لا تختلف بتاتاً عن الرجل من حيث الطبيعة، وإنَّما فقط من حيث الدرجة. بل إنَّ النساء أفضل من الرجال في بعض الأعمال. وهنَّ قادرات على القيام بكلِّ الأنشطة المدنيَّة، ويمكن أن «يكون من ضمنهنَّ محاربات وفلاسفة ومشروعات».⁴⁵

42. ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريَّة)، مرجع سابق، ص 124-125.

43. من مقدمة رالف لرنر، ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريَّة)، مرجع سابق، ص 44-45.

44. ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، (تعريبنا)، مرجع سابق، ص 166.

45. المرجع نفسه، ص 164.

بيد أن الدول غير الفاضلة تشلُّ نصف طاقاتها العمليّة والبشريّة، وتعزل المرأة عن الحركيّة الاقتصاديّة والسياسيّة. وهذا هو أحد «أسباب الفقر في هذه الدول». وفي مدننا القائمة، كتب ابن رشد قائلاً: فإنّ قابليّة النساء ليست واضحة، لأنّ النساء غالباً ما يؤخذن للإنجاب، ولهذا فإنّهنّ يوضعن في خدمة أزواجهنّ، وما عليهنّ إلا الإنجاب والرضاعة والعناية بالولد، وإن كان هذا الأمر يعطل أفعالهنّ الأخرى. والذي يبدو للعيان أنّ نساء مدننا لا يصلحن لفضيلة غير هذه، وهنّ بذلك يشبهن النباتات. وكونهنّ عالة على الرجال في هذه المدن جعلها فقيرة».⁴⁶

يقرن ابن رشد أسباب تخلف المجتمعات العربيّة بتعطيل قدرات المرأة وتمثلها ككائن منزلي. في حين يحتاج المجتمع إلى كفاءاتها الاجتماعيّة والتقنيّة والإداريّة. والنتيجة هي أنّ نصف طاقة المجتمع مشلولة بالكامل. وهذا ما يفسّر تخلف المجتمع اقتصادياً وثقافياً. هناك إذن علاقة وثيقة بين النظرة الاستنقاصيّة والدونيّة للمرأة والتخلف الاقتصادي والسياسي.

«يلاحظ ابن رشد بمنتهى سداد الرأي أنّ الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أنّ الرجل يمسك المرأة لنفسه، كأنّها نبات أو حيوان أليف لمجرّد متاع فإن...».⁴⁷

لا يتحرّر المجتمع إلا إذا تحرّر من هذه الأحكام القيميّة التي تستعبد المرأة وتعتبرها آلة شهوة وحضانة، وأنّها بطبيعتها عاجزة عن مجارة ذكاء الرجل وقوّته. والحال أنّ تجربة تحرير المرأة أثبتت عكس هذه الادعاءات الإيديولوجيّة.

تقدّم ابن رشد فعلاً على عصره في موقفه الجريء من مسألة المرأة، متصدّياً لمنظومة المجتمعات الذكوريّة التي تحتكر مقاليد التسيير والتحكّم الاجتماعيّين. وبهذا الموقف المبكر يلتحق بدعاة تحرير المرأة على غرار قاسم أمين والطاهر الحداد. يقول فرح أنطون: «أمّا رأيه في النساء فهو منطبق على رأي قاسم أمين مؤلف كتابي تحرير المرأة، والمرأة الجديدة. فإنّه يرى أنّ الاختلاف بين النساء والرجال إنّما هو اختلاف في الكم لا في الطبع».⁴⁸

وهكذا تبدو دعوة ابن رشد إلى مساواة الجنسين في الوظائف الاجتماعيّة والسياسيّة متجاوزة ليس فقط للحظتها التاريخيّة، بل أيضاً لما قرّره الشريعة الإسلاميّة في هذا الشأن بخصوص تفوّق الرجل على المرأة عقلياً واقتصادياً وسياسياً.

46- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، مرجع سابق، ص 126.

47- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 403.

48- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص 60.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهوريّة)، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي نقلًا عن الترجمة الإنجليزيّة للمستشرق إروين روزنتال، دار الطليعة، بيروت، 1998.
- أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، 1968.
- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنيّة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1964.
- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط 2، مصر، 1979.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد الهادي أبو ريّة.
- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، الإسكندريّة، 1903.
- محمد جلال شرف، الفكر السياسي في الإسلام، دار الجامعات المصريّة، مصر، 1978.
- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، 1949.
- Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée à celles des modernes», in De l'esprit de conquête et de l'usurpation, Flammarion, Paris, 1986.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com