

Bibliothèque des Histoires

الأعمال الكاملة

MICHEL FOUCAULT

HISTOIRE

DE LA SEXUALITÉ

2

**L'USAGE
DES PLAISIRS**

nrf
GALLIMARD

ميشيل فوكو

تاريخ الجنسية

2

استعمال الذات

مراجعة: مطاع صفدي

ترجمة: جورج أبي صالح

الكتاب: استعمال اللذات
المؤلف: ميشيل فوكو
لوحة الغلاف:

الناشر:

الطبعة الثانية: 2015

:ISBN

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:

www.arabicebook.com

المدخل

تعديلات *Modifications*

ظهرت هذه السلسلة من الأبحاث متأخرة أكثر مما توقعت، وتحت شكل آخر تماماً. إليكم السبب. فهذه الأبحاث ما كان عليها أن تكون تاريخاً لسلوكيات، وليس تاريخاً للتمثيلات. ولكنّها تاريخٌ لـ «الجنسانية»: هذه الأهلّة لها أهميّتها. ولم يكن قصدي هو إعادة إنشاء لتاريخ التصرفات والممارسات الجنسية، بحسب أشكالها المتتابة، وتطوّرها، وانتشارها. فلم يكن ذلك هو هدفي في تحليل الأفكار (العلميّة، الدينيّة أو الفلسفيّة) التي من خلالها قد تمّ تمثيل [تصوّر] هذه السلوكيات. إذ كنتُ أريد مبدئياً التوقّف أمام هذا المعنى، جدّ اليوميّ، وجدّ الراهن للـ «الجنسانية»: أي القيام بخطوةٍ تراجعيةٍ بالنسبة إليه، والإحاطة ببدايته المألوفة، وتحليل السياق النظري والعملية الذي يشترك فيه. فإنّ مفردة «الجنسانية» نفسها قد ظهرت متأخرة، في مطلع القرن التاسع عشر؛ وتلك واقعةٌ ينبغي ألاّ يُقلّل من اعتبارها، ولا أن يُبالغ في تأويلها. فهي تُشيرُ إلى ما ليس مجرد تصحيح لغويّ؛ لكنّه لا يُلحظ بوضوح الانبثاق المفاجيء الذي ترَبّطُ به [هذه المفردة]. ذلك أنّ استخدام الكلمة قد تمّ حسبَ علاقته بظواهر أخرى: منها تطوّر ميادين المعارف المختلفة (الذي يغطّي كذلك الأواليّات البيولوجيّة للإنتاج مثلما يغطّي المتغيّرات الفرديّة أو الاجتماعية للسلوك)؛ ومنها ظهور مجموعةٍ

من القواعد والمعايير، تقليدية في جانب منها وجديدة في جانب آخر، تستند إلى مؤسسات دينية، وقانونية، وتربوية، وطبية؛ ومنها التحولات الواقعة كذلك في الطريقة التي يتوصل بها الأفراد إلى منح معنى أو قيمة لسلوكهم، وواجباتهم، وملذاتهم، ومشاعرهم وأحاسيسهم وأحلامهم. فكان الهدف بصورة عامة أن نرى كيف تشكلت في المجتمعات الغربية المعاصرة، «تجربة»، تعرّف من خلالها الأفراد على أنفسهم باعتبارهم ذوات لـ «جنسانية»، بحيث تفتح هذه التجربة على ميادين معرفة متنوعة جداً، وتمحور حول نظام من القواعد والإكراهات. فالمشروع كان إذاً هو مشروع تاريخ للجنسانية باعتبارها تجربة، - إن كنا نفهم في التجربة الترابط، في ثقافة ما بين ميادين المعرفة، ونماذج المعيارية وأشكال الذاتية.

وهكذا، فإنّ الكلام عن الجنسانية يتضمّن أننا نتجاوز ترسيمة فكر كانت شائعة بما يكفي: بحيث تجعل من الجنسانية «عنصراً» لا متغيراً مع الافتراض أنه حتى عندما تتخذ الجنسانية في مظاهرها هذه أشكالاً متميزة تاريخياً، فذلك إنّما يقع نتيجة أليات متنوعة من القمع يُمكن أن تلقى نفسها عرضة لها في كل مجتمع؛ وهذا ممّا يرجع إلى وضع الرغبة والذات الراغبة خارج الحقل التاريخي، وأن نطلب من الشكل العام للممنوع أن يفسر كلّ ما له صلة بالتاريخ في الجنسانية. إلا أن رفض هذه الفرضية لم يكن كافياً وحده. إذ إنّ الكلام عن «الجنسانية» كتجربة مُتميّزة تاريخياً كان يفترض كذلك أن باستطاعتنا التزوّد بأدوات قابلة لتحليل المحاور الثلاثة، التي تُكوّن هذه الجنسانية باعتبارها تجربة بحيث [تُبين] خاصية كل محور على حدة، وكذلك ارتباطاتها فيما بينها. فقد منحني العمل، حول النقطتين الأوليين، والذي كنت تعاطيته سابقاً - سواءً بما يخص الطب والتحليل النفسي، سواءً المتعلّق بالسلطة العقابية للممارسات الانضباطية - منحني هذا العمل الأدوات التي كنت بحاجة إليها؛ فإنّ تحليل الممارسات الخطيئة تسمح بمتابعة تشكّل المعارف دون الوقوع في [إحراجات] التعارض ما بين العلم والإيديولوجيا؛ فإنّ تحليل علاقات السلطة وتقنياتها كان يسمح بمواجهتها كاستراتيجيات مفتوحة، مُتجنّبين بذلك النظر إلى السلطة كخيار بين أن تكون هيمنة أو تكون موضع اعتراض

باعتبارها شُبهاً أو ظلاً لها [للهيمنة].

بالمقابل، فإن دراسة الصيغ التي يتوصّل الأفراد عبرها إلى إدراك ذواتهم باعتبارهم ذوات جنسانية، قد أثارت لديّ صعوبات كثيرة. ذلك أن معنى الرغبة أو معنى الذات الراغبة، إن لم يُنشأ نظريّة فعلى الأقلّ موضوعة نظرية مقبولة بصفة عامّة. هذا القبول ذاته كان غريباً: فإنّ هذه الموضوعة في الواقع هي التي كنّا نعثر عليها، مع بعض المتغيّرات، في الصميم ذاته من النظرية الكلاسيكية حول الجنسية، كما أنّنا نلقاها عبر التصورات التي تسعى إلى التخلص منها؛ وهي تلك الموضوعة كذلك التي كان يبدو أنها موروثّة، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين عن تقليد مسيحيّ مديد. فيمكن لتجربة الجنسية أن تميّز كثيراً كوجه متقرّد عن التجربة المسيحية حول «الشهوة»: إذ كان يسودهما معاً مبدأ «إنسان الرغبة». على كلّ حال يبدو من الصعب تحليل تشكّل وتطوّر تجربة الجنسية، انطلاقاً من القرن الثامن عشر، دون القيام بخصوص الرغبة والذات الراغبة، بعملٍ تاريخيّ ونقديّ، أي دون التعاطي إذاً مع «جينالوجيا» معيّنة. من هنا لا أريد القول إنّني أقوم بوضع تاريخ للتصورات المتتابة عن الرغبة، عن الشبق أو الليبدو، ولكنني أُحلّل الممارسات التي يتوصّل بواسطتها الأفراد إلى التنبّه والاهتمام بذواتهم، وفكّ رموزها، وإدراك أنفسهم، والتصريح بكونهم ذواتٍ راغبة، محرّكين بينهم وبين أنفسهم نوعاً من علاقة تسمح بالكشف في الرغبة عن حقيقة وجودهم، سواءً كانت الرغبة طبيعيّة أو مُنحرفة. باختصار، كانت الفكرة في هذه الجينالوجيا هي البحث كيف كان الأفراد يتوصّلون إزاء ذواتهم، والآخرين، إلى ممارسة تأويلٍ للرغبة التي كان سلوكهم الجنسيّ بدون شك مناسبة لتحقيقها، ولكن دون أن يكون ذلك حتماً هو المجال الحصريّ. بصورة عامّة كان من الضروري من أجل فهم كيف كان الفرد العصريّ قادراً على وعي تجربة ذاته كذاتٍ لـ «جنسانية» معيّنة، كان علينا أن نستخلص من قبل، الطريقة التي كان الإنسان الغربي، خلال عصور يتوصّل بواسطتها إلى إدراك نفسه كذاتٍ راغبة.

كان يبدو لي أن من الضروري القيام بانزياح نظريّ من أجل تحليل ما كان غالباً

يُفَهِّمُ على أنه تقدّم المعارف: فقد قادني [هذا الانزياح] إلى التساؤل حول أشكال الممارسات الخطائية التي تتمفصلُ حول المعرفة. كان لا بُدَّ كذلك من انزياحٍ نظريٍّ من أجل تحليل ما كان يوصفُ غالباً على أنه مظهراتُ «السلطة»: فقداني هذا بالأحرى إلى التساؤل حول العلاقات التعدّدية، والاستراتيجيات المفتوحة، والتقنيات العقلانية التي تُمفصلُ مُمارسة السلطات. كان يبدو أنّه ينبغي التعاملُ الآن مع انزياحٍ ثالثٍ، من أجل تحليل ما كان يُدرَكُ على أنّه «الذات»؛ فَمِنْ المناسب البحثُ عمّا تكون عليه أشكالُ وصيغُ العلاقة بالذات التي يُنشئها الفردُ ويُدركُ نفسه عبرها كذات. فبعد دراسة ألعاب الحقيقة بعضها بالنسبة لبعضها الآخر - حسبَ نموذجٍ عددٍ من العلوم التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر - ومن ثمّ بعد دراسة ألعاب الحقيقة بالنسبة إلى علاقات السلطة، حسبَ نموذج الممارسات العقائية، كان يبدو أنّ هناك عملاً آخر يفرض نفسه وهو: دراسة ألعاب الحقيقة في علاقة الذات بذاتها وبناء ذات النفس. باعتبارها ذاتاً، وذلك باعتماد ما يمكن تسميته بـ «تاريخ إنسان الرغبة» كحيزٍ مرجعيٍّ وكحقلٍ بحث.

غير أنّه من الواضح أن التعامل مع هذه الجينالوجيا قد أبعدني كثيراً عن مشروعَي الأوليّ. فعلي أن أختار: إمّا أن أعتمد المخطّط القائم، مع ارتفاقه بفحص سريعٍ تاريخيٍّ لموضوعة الرغبة هذه. وإمّا أن أعيد تنظيم كلّ الدراسة حول التشكيل الداخليّ خلال المرحلة القديمة، بواسطة تأويل الذات. وقد اخترتُ هذا الجانب الأخير وذلك اعتقاداً مني بعد كلّ شيء، أنّ ما كنتُ اعتمدته - وما كنتُ أريدُ اعتماده منذ سنواتٍ عديدة - هو المشروع الذي يؤدّي إلى استخلاص بعض العناصر التي يمكنها أن تفيّد في إنشاء تاريخٍ للحقيقة. وهو تاريخٌ لن يكون تاريخاً لما اكتسبهُ من حقيقةٍ حول المعارف؛ لكنّه تحليلٌ لـ «ألعاب الحقيقة»، لألعاب الصّحّ والخطأ التي تنبني الكينونة من خلالها تاريخياً من حيثُ هي تجربة، أي باعتبارها قادرةً [على التفكير] وينبغي عليها أن تكون مُفكّراً بها. فما هي ألعابُ الحقيقة تلك التي من خلالها يُتاحُ للإنسان أن يفكّر كينونته الخاصة عندما يُدرِك ذاته كمجنون، وعندما ينظر إلى ذاته كمريض، وعندما يتفكّر في نفسه

باعتباره كائناً حياً، ناطقاً وعاملاً، وعندما يُقاضي ذاته ويعاقب نفسه تحت صفة مجرم؟ وما هي ألعاب الحقيقة التي من خلالها يُدرك الكائن الإنساني نفسه باعتباره إنسان الرغبة؟ فيبدو لي بطرح هذا السؤال ومحاولة تنميته بخصوص مرحلة هي بعيدة عن آفاقي المألوفة مني سابقاً، فإنني أكون قد تخلّيت بدون شك عن المخطّط المقصود، غير أنني أكون قد أدركت أكثر من قُرب التساؤل الذي اجتهدت في طرحه زمناً طويلاً. ولهذا السبب، فقد تطلّبت مني هذه المقاربة بضع سنوات إضافية من العمل. بكل تأكيد فقد كان لهذه الارتجاعة المديدة أخطارها؛ غير أنه كان لديّ الدافع، وقد بدا لي أنني أعثر في هذا البحث على بعض الفائدة النظرية.

الأخطار؟ إنّه التأخير وتشويش برنامج النشر الذي توقّعتُه. فأنا ممتنٌّ لهؤلاء الذين تتبّعوا مسارات وانعطافات عملي - أقصد المستمعين في الكوليج دو فرانس - ولهؤلاء الذين كان لهم الصبر على الانتظار حتى نهايتها، - ويأتي بيار نورا Pierre Nora في المقدمة. أمّا هؤلاء الذين يسوؤهم الشروع ثمّ معاودة الشروع، والمحاولة، والانخداع، ومعاودة تناول الموضوع من أساسه بجملته، والمضيّ في التردّد من خطوة إلى أخرى، بالنسبة لهؤلاء الذين إجمالاً عنى لهم العمل المصحوب بالتحوّط والقلق استقالة [منه]، نعم فنحن بكلّ وضوح لسنا من ذات الكوكب.

كان الخطر كذلك ألاّ أنطرق إلى وثائق مجهولة جدّاً من قبلي^(*). فأغامر في طيّها، دون إعارتها اهتماماً كبيراً، تحت أشكالٍ من التحليل أو صيغٍ من التساؤل قد قام بها آخرون، ولا تكادُ تتناسبُ معها؛ فإنّ أعمال ب. براون P. Brown، وأعمال ب. هادو P. Hadot، وكذلك محادثتهما ونصائحهما، قد أمدّني كل ذلك في مرات عديدة بعون كبير. وعلى العكس، خلال الجهد الذي كنت أبذله للتآلف مع النصوص القديمة فقد

(*) لستُ متخصصاً في الإغريقيّات ولا في اللاتينيّات لكن بدا لي أنه في حال بذل قليل من العناية والصبر، التواضع والاهتمام، فإنّه يمكنُ اكتسابُ مؤالفةٍ كافيةٍ مع نصوص العصور الإغريقيّة والرومانيّة: أردتُ القول مؤالفةً تتيحُ بدون شك، حسب ممارسة بناءةٍ للفلسفة الغربيّة، التساؤل في وقتٍ واحد حول الاختلاف الذي يجمعنا على مسافةٍ من فكرٍ نتعرّف فيه على أصل فكرنا، [وبالتساؤل] حول هذا القرب المستمرّ بفضل هذا الابتعاد الذي نطّل نحفره دون انقطاع.

كنتُ أتعرّضُ لخطرٍ فقدان حبل الأسئلة الذي كنتُ أرغبُ بطرحه. فإنّ هـ. دريفوس H. Drefus وب رابينوف P. Rabinow في جامعة بركلي(*) Brekley، قد أتاحا لي بأفكارهما وأسئلتهما وبفضل تطلّعهما أن أقوم بإعادة تشكيلٍ نظري ومنهجيّ. وكان ف. فال F.Wahl قد أمدني بنصائح ثمينة.

أمّا پ. فين(**) P.Veyne فقد ساعدني دائماً طوال هذه السنوات. إنّهُ يعلم ماذا يعني البحث الحقيقي بالنسبة لمؤرّخٍ حقيقيّ؛ لكنّه كان يُدركُ كذلك المتاهة التي يلجُ إليها المؤرّخ، ما أن يقصد إلى إنشاء تاريخٍ لألعاب الصّحّ والخطأ؛ إنّهُ أحدُ هؤلاء، جدّ النادرين هذه الأيام الذي يقبلون بمواجهة الخطر الذي يحمله معه، بالنسبة لكلّ فكر، سؤالٍ تاريخٍ الحقيقة. فإنّ تأثيره في هذه الصفحات يصعبُ حصره. أمّا بالنسبة للمحرّك الذي دفعني فقد كان جدّ بسيطٍ. وبالنسبة للبعض، فإنّني آملُ أن يكون كافياً في حد ذاته. إنّهُ حبُّ الاستطلاع - وهو نموذج الاستطلاع وحده الذي يستحقّ جُهدَ ممارسته مع قليلٍ من العناد: فليس هو الاستطلاع الذي يحاول أن يتطابق مع ما يناسب إدراكه، ولكنّه [هو ذلك النموذج] الذي يسمحُ بانفصاله عن ذاته. فما قيمة السعي الحثيث إلى المعرفة إذا لم يكن عليه إلّا أن يدعم تحصيلَ الحقائق فحسب، وليس ابتعاد الشخص الذي يُدركُ قليلاً [عن موضوعه]. هناك لحظات في الحياة يكون فيها سؤال المعرفة، إن أمكن التفكيرُ بشكلٍ مختلفٍ، فيما لا يُفكّر فيه، وأن تُدرك بشكلٍ مختلفٍ ما لا يدرك، يكون [هذا السؤال] ضرورياً من أجل متابعة النظر أو التفكير. قد يُقال لي إنّ هذه الألعاب مع ذات النفس ليس لها إلّا أن تبقى وراء الكواليس؛ ومن الأفضل أن تُشكّل جانباً من هذه الأعمال حول الأعداد، التي تمحّي من تلقاء ذاتها ما إن تكتسب نتائجها. ولكن ماذا تكون الفلسفة إذاً اليوم - أريد القول الفعاليّة الفلسفيّة - إن لم تكن هي نتاج نقد الفكر

(*) نشر إلى أنّ دريفوس ورايينوف هما أستاذان في جامعة بركلي في أميركا حاورهما فوكو بما أتاح لهما تأليف أهمّ كتاب صدر حتى الآن حول فلسفة فوكو. تمّت ترجمة ونشرُ هذا الكتاب من قبل مركز الإنماء القومي. [م]

(**) پول فين فيلسوف ومؤرّخٌ متميز في تخصصه بحضارة اليونان. وهو أستاذ لـ فوكو، وصديق مقرب جداً منه. وقد كتب عنه دراسة معمقة حول شخصيته وفكره فيها بعد وفاته. [م].

لذاته؟ وإذا هي بدلاً من أن تشرعن ما نعرفه سابقاً لا تسعى إلى معرفة كيف وإلى أي حدّ يمكن التفكير بشكلٍ مختلفٍ؟ هناك شيء من الوهم في الخطاب الفلسفي عندما يريد فرض القانون على الآخرين من الخارج، وأن يقول لهم اين هي حقيقتهم، وكيف العثور عليها؛ أو عندما يجتهد بتلقينهم قضيتهم في موقفٍ من الإيجابية الساذجة؛ ولكن من حقّه [الخطاب الفلسفي] أن يستكشف ما يمكنه أن يتغيّر في فكره الخاص بالممارسة التي يجريها إزاء معرفة هي غريبة عنه. فالمبحث "L'essai" - الذي يجبُ فهمه كنوعٍ من المعاناة التحويلية لذات النفس عبر لعبة الحقيقة، وليس كتملّك تبسيطي من الآخر لأهدافٍ في التواصل - هذا [المبحث] هو الجسدُ الحيُّ للفلسفة، إذا لم تكن الفلسفة على الأقلّ لا تزال الآن ما كانت عليه سابقاً، أي «تزهّداً»، ممارسةً للذات عبر الفكر.

إنّ الدراسات الآتية، مثل الدراسات الأخرى التي قمتُ بها من قبلُ هي دراساتُ «تاريخ» من الحيز الذي تعالجه والمراجع التي تتخذها؛ ولكنها ليست بأعمال «مؤرّخ». ممّا لا يعني القول إنّها تلخّص أو تُعيد تركيب عملٍ كان قد أنجزه آخرون، إنّها - إذا أردنا مواجهتها من وجهة نظر تداولها «Pragmatique» - مسودةٌ ممارسةٍ كانت قد تحسّست دربها طويلاً، وكانت غالباً في حاجةٍ إلى أن تراجع ذاتها، وتصحّح عملها. إنّها ممارسة فلسفيّة: وكان رهانها هو في معرفةٍ في أي مقياسٍ يمكنُ لجهد التفكير في تاريخها الخاص أن يتجاوز الفكر الذي تتفكّره بصمت، ويسمحُ لها بالتفكير في شكلٍ مختلفٍ.

هل كان يحقّ لي أن أقوم بهذه المجازفات؟ ليس لي أنا أن أقول ذلك. أعلم فقط أنّي عندما قمتُ هكذا بانزياح موضوعة دراستي ومعالمها التسلسليّة حصلتُ على ثمة فائدة نظرية؛ فكان باستطاعتي أن أقوم بتعميمين أتاحا لي معاً أن أضع دراستي في أفقٍ أوسع، وأن أتيّن بشكلٍ أفضلٍ منهجها وموضوعها.

هكذا عندما رجعتُ من المرحلة المعاصرة، مروراً بالمسيحيّة وصولاً إلى العصور القديمة «L'Antiquité» تبيّنتُ أنّي لا أستطيع تجنّب طرح سؤالٍ هو جدّ بسيطٍ وجدّ عامٌ في وقتٍ واحد: لماذا السلوك الجنسيّ، لماذا الفعاليات والذاتُ الناجمة عنه، أتكوّن

موضوع اهتمام أخلاقي؟ لماذا هذا الانهمام الأتيكي (Souci éthique) الذي في بعض المراحل على الأقل، وفي بعض المجتمعات أو بعض الجماعات، يبدو أنه أكثر أهمية من الانتباه الأخلاقي الذي يُحمل على مجالات أخرى، بالرغم من كونها أساسية في الحياة الفردية أو الجماعية، من مثل التصرفات الغذائية، أو إنجاز الواجبات المدنية؟ أعرف أن هناك جواباً يحضر مباشرة إلى الذهن: وهو أن [تلك الفعاليات] هي موضوع موانع جذرية بحيث يُعتبر تجاوزها خطيئة خطيرة. ولكننا بذلك نكون هنا قد أعطينا السؤال نفسه وكأنه حل؛ ونكون بذلك خاصة قد تجاهلنا أن الانهمام الأتيكي المتعلق بالسلوك الجنساني ليس هو دائماً في شدته أو في أشكاله، على علاقة مباشرة مع نظام الموانع؛ فقد يحدث غالباً أن يكون الانشغال الأخلاقي قوياً حيثما لا يوجد قسراً أو حظراً. باختصار، فالممنوع هو أمرٌ والمشكلة الأخلاقية هي أمرٌ آخر بالنسبة له. بدا لي إذاً أن السؤال الذي يجب أن أستخدمه كخط توجيه كان هو الآتي: كيف، ولماذا وتحت أي شكل قد تم تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي؟ لماذا هذا الانهمام الأتيكي الملح جداً، مهما كان متنوعاً في أشكاله وفي شدته؟ لماذا هذه «المشكلة»؟ وفي النهاية، تلك هي حقاً مهمة تاريخ الفكر، بالتعارض مع تاريخ السلوكيات أو للتمثيلات: [وهذا التاريخ يقوم] بتحديد الشروط التي من خلالها «يُمشكل» «Problématiser» ما يكونه، وما يفعل، والعالم الذي يعيش فيه.

إنني في طرحي هذا السؤال العام جداً، وفي طرحه على الثقافة الإغريقية والإغريقية - اللاتينية، فقد ظهر لي أن هذه المشكلة كانت قد ارتبطت بمجموعة من الممارسات التي كان لها بعض الأهمية العظيمة في مجتمعاتنا: وهو ما يمكن أن ندعوه «فنون الوجود». نفهم منها الممارسات التفكيرية والإرادية التي يمكن للبشر، ليس فقط أن يثبتوا عبرها قواعد السلوك فقط، ولكنهم يسعون من خلالها إلى أن يتغيروا هم أنفسهم، وإلى التحول في كينونتهم المتفردة، وأن يجعلوا من حياتهم نوعاً من إنتاج فني يتمتع ببعض القيم الجمالية ويتجاوب مع بعض معايير الأسلوب. إن «فنون الوجود» هذه، و«تقنيات الذات» هذه قد فقدت بدون شك جانباً من أهميتها واستقلالها عندما تم

دمجها مع المسيحية، وعبر ممارسة سلطة أبوية ما، تمّ فيما بعد خلال ممارسات من نوع تربوي، طبي، أو نفسي. بالرغم من هذا، فلا شكّ أنّه يبقى علينا أن نعمل أو أن نستعيد التاريخ الطويل لجماليات الوجود ولتقنيات الذات هذه. فقد مضى زمنٌ طويلٌ الآن منذ أن اشار بوركهاردت Burkhardt إلى أهميتها في عصر النهضة؛ غير أنّ استمرارها وتاريخها وتطورها لا تتوقّف هناك^(*). على كلّ حال يبدو لي أنّ دراسة مشكّلية السلوك الجنساني في العصور القديمة يمكن اعتبارها كفصل - كواحد من الفصول الأولى - من هذا التاريخ العام لـ «تقنيات الذات». ذلك هو الجانب الهزلي لهذه الجهود المبذولة من أجل تحويل طريقتها في النظر، ومن أجل تغيير أفق ما ندركه والسعي إلى الابتعاد قليلاً. فهل قادت هذه الجهود إلى التفكير بطريقة مختلفة؟ لعلّها سمحت أكثر بالتفكير اختلافياً فيما كان فُكرٌ به قبلاً، وإدراك ما كان قد تمّ صنّعه حسب زاويةٍ مختلفة، وتحت ضوءٍ أشدّ وضوحاً. فقد كنّا نعتقد بأننا ابتعدنا غير أنّنا نجد أنفسنا في موازاة ذاتنا. فالسفرُ يُجدّد شباب الأشياء ويُشخّص العلاقة بالذات. يبدو لي أنّي الآن أدرك أكثر كيف أنّني كنتُ مأخوذاً بهذا المشروع لتاريخ الحقيقة بطريقة عمياء قليلاً وحسب أجزاء متتابعة ومختلفة: فلا نقوم بتحليل السلوكيات ولا الأفكار، ليس المجتمعات ولا «إيديولوجياتها»، ولكن بتحليل المشكّليات التي تُعطي الكينونة من خلالها ذاتها من حيث هي قادرة، وينبغي عليها أن تكون مُفكّراً بها؛ [ومن خلال] الممارسات التي تشكّل هي انطلاقةً منها. إذ يسمَح البُعْد الأركيولوجي للتحليل بتحليل الأشكال ذاتها للمشكّلية؛ [ويسمَح] بُعْدُها الجينالوجي [بتحليل] تشكّلها انطلاقةً من الممارسات ومن تحولاتها. فإنّ مشكّليةً للجنون والمرض [تنشأ] اعتباراً من ممارسات اجتماعية ومرضية، إنّما تحدّد ثمة صورةً جانبيةً لـ «الحالة السوية» «Normalisation»؛ وإنّ إثارة مشكّلية الحياة، اللغة والعمل عبر التقنيات الخطابية [تُظهر] خضوعها إلى بعض

(*) لن يكون صحيحاً الاعتقاد أنّه منذ بوركهاردت قد تمّ إهمال هذه الفنون وجماليّة الوجود بصورة نهائية. فلنذكر دراسة بنجامين Benjamin عن بودلير. كذلك يمكننا أن نعر على تحليلٍ مثيرٍ في الكتاب الراهن لـ S. Greenblatt, Renaissance Self - fashioning, ١٩٨٠.

القواعد «الأبستمية» «Epistémiques» [المعرفية]؛ وإنَّ مشكلية الجريمة والسلوك الجنائي انطلاقاً من بعض التقنيات العقابية تُظهرُ خضوعها لنموذج «انضباطي»، والآن فإنني أريدُ أن أظهر كيف أنَّه خلال العصور القديمة قد تَمَّتْ مُشكلَةُ الفعالية والذات الجنسية وخلال تقنيات الذات، فأجعلُها تلعبُ دورَ معايير لـ «استطبيقا الوجود».

تلك هي الأسباب التي دفعتني إلى إعادة مركزة كلِّ دراستي حول جينالوجيا إنسان الرغبة، منذ العصور القديمة الكلاسيكية حتى العصور الأولى للمسيحية. فقد تَبَعْتُ توزعاً تعاقبياً بسيطاً: فالمجلد الأول، (استخدام المِلدَّات) قد تَكَرَّس للطريقة التي قد تَمَّشكت من خلالها الفعاليات الجنسية من قبل الفلاسفة والأطباء، عبر الثقافة الإغريقية الكلاسيكية، في القرن الرابع قبل الميلاد [والكتاب الثاني] (الإنهمام بالذات) قد تَكَرَّس لهذه المشكلية في النصوص الإغريقية واللاتينية، خلال القرنين الأولين بعد الميلاد، أخيراً يأتي كتاب (اعترافات الشهوة) (*) [وفيه تبحثُ هذه الاعترافات] في تشكيل مَذْهَبٍ وَرَعَوِيَّةٍ الشهوة [مسيحياً]. أمَّا بالنسبة للوثائق التي سوف أستخدمُها فستكون في معظمها نصوصاً «موضوعانية» «Prescriptifs»؛ وأعني بها نصوصاً، مهما اختلف شكلُها (خطابات، حوار، مبحث، مجموعة وصفات، رسائل... إلخ)، فإن موضوعها الرئيسي اقتراح قواعد للسلوك. فلا أتوجَّه إليها إلاَّ لأعثر فيها على إضاءاتٍ لنصوصٍ نظرية تكشف عن مذهب اللذة أو الأهواء. ذلك أنَّ المجال الذي سأحلُّله إنما هو مبنيٌّ بنصوصٍ تدعي إعطاء قواعد وتنبيهات ونصائح من أجل السلوك كما ينبغي: فهي نصوصٌ «عملية» وتكون هي ذاتها موضوعات لـ «العمل» [الممارسة] بمقدار ما هي مصنوعةٌ لتكون مَقْرُوءَةً، محفوظةً، مُتَأَمَّلَةً فيها، مُسْتَحْدَمَةً، مَوْضُوعَةً تحت التجربة. ومن حيث إنَّها تَهْدَفُ أخيراً إلى بناء دعامةٍ للسلوك اليومي. فقد كان لهذه النصوص دورٌ في أن تغدو عملائية تتيحُ للأفراد التساؤل حول سلوكهم الخاص ورعايته، وتشكيله، وصياغة ذاتهم باعتبارها ذاتاً أتيكيةً [أخلاقيةً] فهي تنهض في جملتها من وظيفة أتيكية

(*) هذا الكتاب لم يُنشر، وقد توفي الفيلسوف قبل أن يكمله. ولكن نُشرت منه بعض أبحاثه متفرقة في كتب متأخرة من مرحلة ما بعد الغياب. [المراجع]

- شعريّة»، مستعيراً هذا التعبير من نصّ لـ بلوتارك Plutarque.

إنّه، بما أنّ هذا التحليل لإنسان الرغبة يقوم في نقطة تقاطع بين أركيولوجيا المشكليات وجينالوجيا ممارسات الذات، فإنّني أرغبُ بالتوقّف قبل أن أبدأ، حول هذين المعنيين: هما تبريرُ أشكال «التمشكيّة» التي استخلصتها، وتبيانُ ما يمكنُ أن أعنيه بعبارة «تقنيّات الذات» وشرحُ أيّة تعارضاتٍ قادّتي إلى أن أستبدل تاريخاً للمذاهب الأخلاقية المصنوع انطلاّقاً من الممنوعات، بتاريخ للتمشكيلات الأتيكية مصنوعاً انطلاّقاً من تقنيات الذات.

ترجمة: مطاع صفدي

أشكال الطرح المسألي

Les formes De Problématisation

لِنفترض أننا نقبل للحظة واحدة مقولات هي على جانب من العمومية من مثل [مقولة] «الوثنية» و «المسيحية» و «الأخلاق» و «الأخلاق الجنسية». ولنفترض أننا نتساءل حول أية نقطة من النقاط التي تتعارض بشأنها «الأخلاق الجنسية للمسيحية» بأوضح وجه مع «الأخلاق الجنسية للوثنية القديمة»: منع ارتكاب المحارم، الهيمنة الذكورية، خضوع المرأة؟ بالطبع، ليست هذه هي الأجوبة التي ستُعطي: فنحن نعلم امتداد ودوام هذه الظاهرات بأشكالها المتنوعة. غالب الظن أنه ستُقدّم نقاط تمايز أخرى: قيمة الفعل الجنسي نفسه: فالمسيحية ربطته بالشرّ والخطيئة والسقوط والموت، بينما خصّته العصور القديمة بمعانٍ إيجابية. [فيما يتعلق] بتحديد مواصفات الشريك الشرعي: فالمسيحية، خلافاً لما كان يحصل في المجتمعات اليونانية والرومانية، لم تكن تقبل هذا الشريك إلاّ في إطار الزواج الأحادي، وقد فرضت عليه، داخل هذا الزواج، مبدأ الغائية المحصورة فقط بخاصية الإنجاب. وأمّا ما يتعلق بموضوع إعاقة العلاقات بين أفراد من جنس واحد: فالمسيحية حرمتها تماماً، بينما مجدتها اليونان - وقبلت بها روما - بين الرجال على الأقل. يمكن أن نضيف إلى نقاط التعارض الثلاث الكبرى هذه القيمة المعنوية والروحية العالية التي تمنحها المسيحية، بخلاف الأخلاق الوثنية، للترهّد الشديد والعفة الدائمة والبتولة. بالإجمال، يبدو أن القدامى لم يكتثروا

بالأحرى بكل هذه النقاط التي طالما اعتُبرت على جانب من الأهمية - طبيعة الاتصال الجنسي، الوفاء لزوج واحد، العلاقات الجنسية المثلية، العقّة -، وأن شيئاً من كل ذلك لم يسترِع الكثير من اهتمامهم ولم يشكّل بالنسبة إليهم مشكلات حادة جداً.

والحال، أن هذا غير صحيح كثيراً؛ ومن السهل إثبات ذلك. يمكننا برهنته بإبراز الاقتباسات المباشرة والتواصلات الوثيقة جداً، التي يمكن ملاحظتها بين العقائد المسيحية الأولى والفلسفة الأخلاقية للعصور القديمة: إن أول نص مسيحي كبير مخصّص للممارسة الجنسية في الحياة الزوجية - وهو الفصل العاشر من الجزء الثاني من كتاب المربي (Pédagogue) لكليمان الاسكندري - يستند إلى عدد من إشارات الكتاب المقدس، إنما أيضاً إلى مجموعة مبادئ وتعاليم أخلاقية مقتبسة مباشرة من الفلسفة الوثنية، ونقع فيه على نوع من المقاربة بين النشاط الجنسي والشر، وعلى قاعدة الزواج الأحادي المُنجب، وإدانة العلاقات الجنسية المثلية وتمجيد التعفّف. ليس هذا كل شيء: فعلى مستوى تاريخي أطول بكثير، يمكننا تتبّع استمرار موضوعات وانشغالات وموجبات ميّزت بلا ريب الأخلاق المسيحية وأخلاق المجتمعات الأوروبية الحديثة، لكنها كانت قبلاً ماثلة بوضوح في صلب الفكر اليوناني أو اليوناني - الروماني. وهذه عدة بيّات عليها: التعبير عن خوفٍ قائم، ترسيمٍ سلوكي، صورةٌ موقفٍ معيب، ومثّل تقشفي.

1. خوف

إن الشباب المصابين بفقدان المنّي «يحملون في دُبدن الجسد كله علامة الوهن والشيخوخة؛ فهم يصبحون جنّاء، بلا قوة، مخدّرين، بليدين، منهارين، محدّبي الظهر، عاجزين عن كل شيء، ذوي سحنة باهتة، شاحبة ومتخنّثة، عديمي الشهية والهمّة، ثقيلي الأعضاء، متخدّري السيقان، ذوي ضعف شديد، وباختصار، يصبحون ضائعين كلياً تقريباً. وهذا المرض هو حتى، عند الكثيرين، انسياقٌ إلى الشلل؛ بالفعل، كيف لا تتضرّر الطاقة العصبية وقد أضعفت الطبيعة الإنسانية في المبدأ التجديدي وفي مصدر

الحياة عينه؟. إن هذا المرض «المخزي بحدّ ذاته» وهو «خطير [للحيوية] لكونه يؤدّي إلى الضّوى، المضرّ بالمجتمع، لتعارضه مع تكاثر الجنس البشري؛ ولأنه، من جميع النواحي، مصدر عدد لا يحصى من البلايا، فهو يستلزم إسعافات عاجلة»⁽¹⁾.

في هذا النص، نستكشف بسهولة الوسوس التي غذّاها الطب والتربية منذ القرن الثامن عشر حول الاستهلاك الجنسي الصرف - الذي لا خصب له ولا شريك. فالذي يسيء استعمال طاقته الجنسية كان يُشرّ بانتظام، من خلال أدب ثرثار، بإضناء تدريجي للجسد، وبموت الفرد وإبادة عرقه، وأخيراً بالإضرار بالإنسانية جمعاء. ويبدو أن هذه المخاوف المثارة قد شكّلت البديل «الطبيعي» (Naturaliste) والعلمي، في الفكر الطبي للقرن التاسع عشر، من تقليد مسيحي كان ينسب اللذة إلى مجال الموت والشرّ. والحال، إن هذا الوصف هو، في الواقع، ترجمة - ترجمةٌ بتصرف حسب أسلوب العصر - لنصّ مكتوب بقلم طبيب يوناني، يُدعى أريتي (Arétée)، في القرن الأول من تاريخنا، ونجد [فيما يتعلق]، بهذا الخوف من الاتصال الجنسي الذي من شأنه، إذا كان ماجناً، أن يلحق أكبر الأضرار بحياة الفرد، نجد الكثير من الأدلة في العصر ذاته: فقد كان سورانوس (Soranus)، مثلاً، يعتبر أن النشاط الجنسي هو، في جميع الأحوال، أقلّ ملائمة للصحة من الامتناع المطلق والبتولة. وفي عهد أقدم أيضاً، أعطى الطب نصائح ملحّة بالاحتباس والاقتصاد في ممارسة اللذات الجنسية: تحاشي ممارستها في وقت غير مناسب، مراعاة الشروط التي تُمارَس بها، الخشيّة من عنفها الخاص ومن أخطاء الحِمية. ويقول البعض حتى أنه يجب ألاّ نقبل بها إلّا «إذا كنّا نريد إيذاء أنفسنا». إنه، إذاً، خوف قديم جداً.

2. ترسيم سلوكي

معلوم كيف كان فرنسوا دو سال يحدّث على فضيلة الزواج؛ كان يسطّ أمام المتزوجين مرآة طبيعية، بعرضه عليهم نموذج الفيل والعادات الحسنة التي كان يظهرها مع زوجته. ليس الفيل «سوى حيوان ضخم، لكنه أكثر الحيوانات التي تعيش على

الأرض وقاراً وإحساساً... إنه لا يغيّر أنثاه أبداً ويحبّ بحنوّ تلك التي اختارها، والتي مع ذلك لا يزاوجها إلّا كل ثلاث سنوات، ولمدة خمسة أيام فقط، وفي خفاء بالغ، إلى حدّ أنه لم ير قطّ أثناء الممارسة؛ لكنه يرى في اليوم السادس حين يتّجه مباشرة، قبل أن يفعل أي شيء آخر، إلى النهر، حيث يغسل فيه جسده كله، إذ إنه يأبى العودة إلى القطيع دون أن يكون قد تطهّر قبلاً. أوليست هذه طباعاً حميدة ولا ثقة؟»⁽²⁾ والحال، أن هذا النص نفسه هو تنويع لموضوعة نُقلت عبر تقليد طويل الأمد (من خلال ألدروفاندي (Adrovandi)، و جسنر (Gessner)، و فنسان دو بوفيه (Vincent de Beauvais) والعالم الفيزيولوجي الشهير (Physiologus)؛ ونقع الآن على صياغتها عند بلين (Plin)، الذي يتابعها عن كُتب في: المدخل إلى الحياة الورعة: «من باب الحشمة، لا تتزاوج الفيلة إلّا خفية... لا تُسَفَد الأنثى إلّا مرة كل سنتين، ولمدة خمسة أيام في السنة، لا أكثر، كما يقال؛ وفي اليوم السادس، يغتسلان في النهر ولا ينضمّان إلى قطيعهما إلّا بعد الاستحمام. فالفيلة لا تعرف الزنى...»⁽³⁾. بالطبع، لا يريد بلين أن يقدم ترسيماً إرشادياً في مثل وضوح ترسيم فرنسوا دو سال؛ غير أنه يردع إلى نموذج سلوكي مقدّر جلياً. هذا لا يعني أن الوفاء المتبادل بين الزوجين كان ضرورة مُقرّة ومقبولة عموماً عند اليونان والرومان، لكنه كان تعليمياً يردّ بإلحاح في بعض التيارات الفلسفية، كالرواقية المتأخرة؛ كما كان سلوكاً مقدراً كمظهر من مظاهر الفضيلة وقوة الإرادة وضبط النفس. كان بالامكان امتداح كاتون لوجون (Caton le Jeune) الذي لم تكن له بعد، حين قرّر الزواج، علاقة مع أبة امرأة، والأحسن منه، ليوس (Lælius)، الذي «لم يقرب طوال حياته إلّا من امرأة واحدة، هي الأولى والوحيدة التي تزوّجها»⁽⁴⁾. يمكننا العودة إلى أبعد من ذلك أيضاً في تحديد هذا النموذج من الاقتران المتبادل والمخلص. ففي الكلام الذي ينسبه ايزوقراط (Isocrate) إلى نيكوكليس (Nicoclès)، يُظهر هذا الأخير كلّ الأهمية الأخلاقية والسياسية التي يعطيها لكونه «لم يُقم أبداً منذ زواجه أبة علاقة جنسية مع شخص آخر غير زوجته»⁽⁵⁾. ويطلب أرسطو، في مدينته الفاضلة، أن تُعتبر علاقة الزوج مع امرأة أخرى أو الزوجة مع رجل آخر «عملاً شائناً» (وذلك «بصورة

مطلقة وبلا استثناء»⁽⁶⁾. إن «وفاء» الزوج الجنسي تجاه زوجته لم يكن واجباً بمقتضى القوانين أو الأعراف؛ غير أنه كان مسألة مطروحة وشكلاً من أشكال التزهّد يعلّق عليه بعض الكتّاب الأخلاقيين أهمية كبيرة.

3. صورة

نقع في نصوص القرن التاسع عشر على وصف نموذجي للجنسين المثليين، أو للوطني: فحركاته، وجلسته، والطريقة التي يتبرّج بها، وتأثقه المفرط وكذلك هيئة وتعابير وجهه، وبنيته، والتشكّل الأنثوي لكل جسده تدخل بانتظام في هذا الوصف المعيب؛ يستند هذا الوصف في آنٍ معاً إلى موضوعه انقلاب الأدوار الجنسية، وإلى مبدأ علامة طبيعية على هذه الإساءة إلى الطبيعة؛ ويقال إنه كان يُعتقد بأن «الطبيعة نفسها شاركت في هذا البهتان الجنسي»⁽⁷⁾. ثمة حاجة طبعاً إلى سرد التاريخ الطويل لهذه الصورة (التي تقابلها تصرفات فعلية، من خلال مجموعة معقّدة من التحريضات والتحدّيات). نستشفّ من الكثافة السلبية للغاية التي تتّصف بها هذه الصورة المقولبة، الصعوبة القديمة في مجتمعاتنا، لجهة الدمج بين هاتين الظاهرتين، المتباينتين، اللتين هما انقلاب الأدوار الجنسية والعلاقة بين أفراد من جنس واحد. والحال، أن هذه الصورة، بما لها من الهالة المنفّرة التي تحيط بها، قد جابت العصور. لقد رُسمت بوضوح كبير في الأدب اليوناني - الروماني للعهد الامبراطوري. ونقع عليها في صورة المخنّث (L'Effeminatus) التي رسمها مؤلّف علم الفراسة (Physiognomonis) المجهول في القرن الرابع؛ وفي وصف كهنة أتاغاتيس (Atargatis) الذين يسخر منهم أبوليّه (Apulée) في كتابه «التحوّلات»⁽⁸⁾ (Métamorphoses)؛ وفي الترميز الذي يقترحه (ديون دو بروز) لشیطان الشراهة، أثناء إحدى محاضراته حول الملكية⁽⁹⁾؛ وفي الإشارة العابرة إلى الخطباء المتصنّعين الصغار، المعطّرين والمجعدّي الشعر، الذين يستجوبهم إبيكتيت (Epictète) وهم في مؤخّر صفّه، ويسألهم إن كانوا رجالاً أم نساءً⁽¹⁰⁾. كما نقع عليها أيضاً في صورة الشباب المنحطّ، مثلما يلاحظها سينيك

الخطيب (Sénèque le Rhéteur) حوله باشمئزاز كبير: «إن الولع المنحرف بالغناء والرقص يملأ نفوس مختئين؛ فتمويج شعر الرأس، وترقيق الصوت حتى يعادل بعدوبته الأصوات النسائية، ومنافسة النساء في تموّع الوقفات، والاجتهاد في السعي وراء الفحش، ذاك هو المثل الأعلى لمراهقين... وإذ يتميّزون بالرخاوة والضعف منذ ولادتهم، فإنهم يبقون كذلك بطيبة خاطر، مستعدين دوماً لهتك حرمة الآخرين، دونما اهتمام بحرمتهم»⁽¹¹⁾. لكن هذه اللوحة، بسماتها الأساسية، هي أقدم عهداً أيضاً. فخطاب سقراط الأول في «فيدر» (Phèdre) يشير إليها، عندما يستنكر الحب الذي يكنّه البعض للغلمان كثيري الرخاوة، المتربين في رقة الظل^(*)، والمزنيين كلياً بالحلي ومساحيق التجميل⁽¹²⁾. وبهذه السمات أيضاً، يظهر أغاثون (Agathon) في مسرحية لأرسطوفان وهي (Thesmophories) - سحنة شاحبة، خدان حليقان، صوت نسائي، ثوب أصفر، شعيرة^(**) - إلى حدّ أن مخاطبه يتساءل ما إذا كان حقاً بحضرة رجل أم امرأة⁽¹³⁾. من الخطأ تماماً أن نرى في ذلك إدانة لحب الغلمان، أو لما نسميه عادة العلاقات الجنسية المثلية؛ إنّما لا بدّ وأن نكشف فيه أثر أحكام سلبية جداً بشأن بعض المظاهر الممكنة للعلاقة بين الرجال، بالإضافة إلى نفور حاد تجاه كل ما يمكن أن يدلّ على تخلّ طوعي عن هبة الدور الرجولي ومزاياه. كان ميدان حب الذكور «حرّاً» في العصور اليونانية القديمة، وعلى أي حال، أكثر حرية بكثير منه في المجتمعات الأوروبية الحديثة؛ مع ذلك، نلاحظ أنه برزت في وقت مبكّر جداً ردود فعل سلبية قوية واشكال من الإدانة، سوف تدوم زمناً طويلاً.

4. نموذج تزهدّي

إن البطل الفاضل، القادر على الابتعاد عن اللذة: كما عن إغراء، يدرك كيف لا يقع فيه، هو صورة مألوفة بالنسبة إلى المسيحية، مثلما كانت شائعة الفكرة القائلة إن هذا

(*) أي في نعومة العيش [م].

(**) Resille: حلقة أو شبكة لجمع الشعر.

التخلي يوصل إلى اختبار روحاني للحقيقة والحب حين يُستبعد منه النشاط الجنسي. إنما كانت معروفة أيضاً في العصور الوثنية القديمة صورة المصارعين الزاهدين الذين يسيطرون على أنفسهم ورغباتهم، بقدر كافٍ للتخلي عن اللذة الجنسية. كما عرفت اليونان نماذج مماثلة، وبجلتها قبل وقت كثير من مجيء صانع المعجزات، أبولونيوس دو تيان (Apollonius de Tyane)، الذي نذر على نفسه العفة نهائياً وامتنع طوال حياته عن إقامة علاقات جنسية⁽¹⁴⁾. لقد كانت هذه الفضيلة القصوى، عند البعض، الدليل الواضح على السيطرة التي كانوا يمارسونها على أنفسهم، وبالتالي، على السلطة التي كانوا أهلاً لممارستها على الآخرين: وهكذا، ليس فقط أن أجيزلاس الزينوفوني (Agésilas) لم يكن «يلمس الذين لا يوحون له بأية رغبة»، بل كان يمتنع حتى عن تقبيل الغلام الذي يحبه؛ وكان يحرص على ألا يسكن إلا في المعابد أو في مكان ظاهر «حتى يكون الجميع شاهدين على اعتداله»⁽¹⁵⁾. لكن البعض الآخر كان يرى أن هذا التقشف مرتبط ارتباطاً مباشراً بنوع من الحكمة التي تجعلهم على اتصال مباشر بعنصر ما أسمى من الطبيعة الإنسانية، ويجعلهم يصلون إلى كينونة الحقيقة بالذات: ذاك كان بالضبط شأن سقراط، كما كان يظهر في محاورته «الوليمة» الذي كان الجميع يرغبون في الاقتراب منه، والجميع مغرمين به، والجميع يسعون إلى امتلاك حكمته. - هذه الحكمة التي كانت تتجلى وتحقق في أنه كان قادراً هو عينه على ألا يلمس بيده جمال ألسيبياد (Alcibiade) المثير⁽¹⁶⁾. لقد كانت موضوع العلاقة بين التزهد الجنسي والوصول إلى الحقيقة ظاهرة بقوة^(*).

غير أنه لا ينبغي الإفراط في توسل هذه الإشارات القليلة. ولا يسعنا أن نستنتج منها سوى أن الأخلاق الجنسية لكل من المسيحية والوثنية تشكل تواصلًا. قد نفع في كليهما على الكثير من الموضوعات والمبادئ أو المفاهيم؛ على أنه ليس لها فيهما الموقع ذاته ولا الأهمية ذاتها. فسقراط ليس كاهناً في الصحراء يقاوم الإغراء،

(*) يقصد أنه من خلال هذا المشهد في محاورته «المأدبة» كانت موضوع العلاقة، التي تلح على عفة الفيلسوف، واضحة [م].

ونيكوكليس ليس زوجاً مسيحياً؛ وليس لضحكة أرسطوفان (Aristophane) أمام أغاتون المتنكر بزيّ النساء سوى القليل من السمات المشتركة مع تجريد اللوطي من أهليته الذي سنجده آجلاً في الخطاب الطبي. فوق ذلك، يجب ألا ننسى بأن الكنيسة والرعية المسيحية أبرزتا مبدأ أخلاق ذات تعاليم مُلزمة ونطاق عام (مما لا يستثني لا الاختلافات الوصفية المتعلقة بوضع الأفراد، ولا وجود حركات تزهدية ذات مطامح خاصة). بالمقابل، لم تكن الضرورات التزهدية، في الفكر القديم، منظّمة في أخلاق موحّدة، مترابطة، تسلّطية ومفروضة على الجميع بالطريقة ذاتها؛ كانت بالأحرى إضافةً، وأشبه بـ «ترف» بالنسبة إلى الأخلاق المقبولة عادة. من جهة أخرى، كانت تظهر في «بؤر مبعثرة»، يرجع أصلها إلى حركات فلسفية أو دينية عدة؛ وكانت هذه البؤر تجد البيئة المؤاتية لنموّها في جماعات متعددة؛ كانت تقترح، أكثر مما تفرض، أنماطاً من الاعتدال أو القسوة يتمتّع كل منها بمظهر خاص: لم يكن التزهد الفيثاغوري مماثلاً لتزهد الرواقين، الذي كان بدوره مختلفاً جداً عن التزهد الذي أوصى به أبيقور (Epicure). لا ينبغي أن نستنتج من المقارنات القليلة التي أجملناها بأن الأخلاق المسيحية المتعلقة بالجنس كانت نوعاً ما «مكوّنة سابقاً» في الفكر القديم. بل يجب أن ندرك بأنه قد تكوّن باكراً جداً، في التفكير الأخلاقي للعصور القديمة، مبحثٌ - «مبحث رباعي» - [قسمه] الأول خاص بالتزهد الجنسي حول الحياة الجسدية وبصددّها، والثاني حول مؤسسة الزواج، والثالث حول العلاقة بين الرجال، والرابع حول وجود الحكمة. وقد احتفظ هذا المبحث عبر الزمن بشيء من الثبات، من خلال مؤسسات ومجموعات من التعاليم الأخلاقية ومراجع نظرية متنوعة للغاية، وبالرغم من التعديلات الكثيرة التي طرأت عليه: كما لو أنه كانت هناك، منذ العصور القديمة، أربع مسأليات مطروحة كانت تتمّ انطلاقاً منها إعادة صياغة مستمرة للاهتمام بالتزهد الجنسي - وفقاً لترسيمات مختلفة غالباً.

والحال، إنه تجدر الإشارة إلى أن هذه الموضوعات التزهدية لم تكن مطابقة للتقسيمات التي وضعها أهمّ المحظورات الاجتماعية، المدنية أو الدينية. بالفعل،

يمكن الاعتقاد بأنه حيثما تكون النواهي هي الأكثر جوهرية، وحيثما تكون الفرائض هي الأكثر جبرية، فإن الأخلاقيات بوجه عام تنشر الضرورات التزهّدية الأكثر إلحاحاً: فالحالة ممكنة الحدوث؛ وتاريخ المسيحية أو أوروبا الحديثة يقدم لنا بلا ريب أمثلة عليها⁽¹⁷⁾. لكن يبدو جيداً أن الأمر لم يكن كذلك في العصور القديمة. يظهر ذلك أولاً بوضوح كبير في اللاتماثل الخاص جداً بكل ذلك التفكير الأخلاقي حول السلوك الجنسي: فالنساء ملزمات عموماً (وباستثناء الحرية التي يمكن أن يمنحهنّ إياها وضع كوضع المومس) بقيود صارمة للغاية؛ ومع ذلك، فهذه الأخلاق لا تتوجّه إلى النساء؛ لا واجباتهن ولا التزاماتهن هي التي يجري التذكير بها، وتبريرها، أو تفصيلها. إنها أخلاق رجالية: أخلاق مفكّر فيها، مكتوبة ومعلّمة من قبل الرجال، وموجّهة إلى رجال، أحرار طبعاً. وهي بالتالي أخلاق ذكورية، حيث لا تظهر النساء إلا كأشياء أو في الأكثر كشريكات يقتضي تدريبهن وتربيتهن ومراقبتهن عندما يكنّ تحت سلطتنا، بينما ينبغي الامتناع عنهنّ عندما يكنّ تحت سلطة شخص آخر (أب، زوج، وصي). لا ريب في أن هذه هي إحدى أبرز النقاط في هذا التفكير الأخلاقي: فهو لا يحاول أن يحدّد مجال سلوك وميدان قواعد صالحين - وفقاً للتعدّيلات الضرورية - للجنسين معاً؛ إنه إعداد للسلوك الذكوري، موضوع من وجهة نظر الرجال، ولإعطاء سلوكهم شكلاً معيّناً.

وأكثر من ذلك: إنه لا يتوجّه إلى الرجال بشأن تصرفات قد تتعلّق ببعض المحظورات المعترف بها من الجميع، والمذكّر بها علناً ورسمياً في القوانين والأعراف أو الفرائض الدينية. فهو يتوجّه إليهم بشأن التصرفات التي عليهم أن يستعملوا فيها حقهم، وسلطتهم، ونفوذهم، وحرّيتهم: في ممارسات اللذات غير المُدانة، في حياة زوجية حيث لا تمنع أية قاعدة أو عرف الرجل من إقامة علاقات جنسية خارج النطاق الزواجي، وفي علاقات مع الغلمان هي، ضمن حدود معيّنة على الأقل، تكون مقبولة، شائعة وحتى مثمّنة. يجب أن نفهم موضوعات التزهّد هذه، لا كترجمة أو شرح لمحظورات جوهرية وأساسية، إنما كتحصير وتنميط لنشاط معين في ممارسة سلطته وحرّيته.

هذا لا يعني أن مبحث التزهّد الجنسي هذا لا يمثل أكثر من تمحيص عديم الأهمية

وتأمل عديم الارتباط بأي اهتمام محدّد. بالعكس، من السهل أن نلاحظ بأن كلا من هذه الصور الكبرى للتزهد الجنسي مرتبطة بمحور من محاور التجربة وبمجموعة علاقات واقعية: علاقات بالجسد، مع مسألة الصحة، ومن ورائها كل لعبة الحياة والموت؛ علاقة بالجنس الآخر، مع مسألة الشركاء الذين يمكن اختيارهم فيها، ومشكلة التوفيق بين الأدوار الاجتماعية والأدوار الجنسية؛ أخيراً، علاقة بالحقيقة حيث تطرح مسألة الشروط الروحية التي تسمح بالوصول إلى الحكمة.

هكذا، بدا لي أن ثمة إعادة تركيزٍ كاملةً ينبغي القيام بها. فبدلاً من البحث عن المحظورات الأساسية التي تستر أو تظهر في ضرورات التزهد الجنسي، يجب أن نبحث انطلاقاً من أية ميادين من التجربة وبأية أشكالٍ طُرحت مسألة السلوك الجنسي، بحيث صار موضوعَ اهتمام وعنصراً مثيراً للتفكير، ومادةً للتنميط (Stylisation). وبشكل أدق، يقتضي أن نتساءل لماذا كانت مجالات العلاقات الأربعة الكبرى حيث بدا أن الإنسان الحر، في المجتمعات القديمة قد استطاع القيام بنشاطه دون مواجهة حظر مهم، لماذا كانت بالضبط مجالات طرح مسألة الممارسة الجنسية بقوة. لماذا كانت ممارسة اللذات، بشأن الجسد والزوجة والغلمان والحقيقة، موضوع نقاش؟ لماذا صار تداخل النشاط الجنسي في هذه العلاقات موضوع قلق، وجدال، وتفكير؟ لماذا أفسحت محاور التجربة اليومية هذه المجال أمام فكرٍ يسعى وراء تخفيف السلوك الجنسي واعتداله، وتشكيله [وضعه ضمن أشكال]، وتحديد نمط تزهدي في ممارسة اللذات؟ وكيف أن السلوك الجنسي، بما ينطوي عليه من هذه الأنواع المختلفة من العلاقات، كيف تم التفكير فيه كميدان من ميادين التجربة الأخلاقية؟.

الأخلاق المران الذاتي

Morale et Pratique De Soi

للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نقدّم بعض الملاحظات المنهجية؛ أو على الأصح ينبغي أن نتساءل حول الهدف الذي نرمي إليه حين نقوم بدراسة أشكال «أخلاق» معيّنة وتحولاتها.

إننا ندرك غموض الكلمة. يُفهم من «الأخلاق» مجموعة قيم وقواعد عمل مقترحة على الأفراد والجماعات بواسطة أجهزة فارضة مختلفة، مثلما يمكن أن تكون عليه العائلة والمؤسسات التربوية والكنائس، إلخ. فيحدث أن تأتي هذه القواعد والقيم مصاغَةً بوضوح كبير في مذهب مترابط وتعليم جليّ. لكنه يحدث أيضاً أن تكون منقولة بصورة مشّتة وأن تشكّل، بدلاً من مجموعة منظّمة، مجموعة معقّدة من العناصر التي تتوازن فيما بينها، ويصحح بعضها بعضاً، كما قد يلغي بعضها بعضاً حول نقاط معيّنة، مفسحة المجال بالتالي أمام تسويات أو مخارج. مع مراعاة هذه التحفظات، يمكننا أن نسمّي هذه المجموعة الفرضية «قانوناً أخلاقياً». لكنه يُفهم بـ «الأخلاق» أيضاً سلوك الأفراد الحقيقي، في علاقته بالقواعد والقيم المقترحة عليه: ونطلق هذه التسمية على الطريقة التي بها يخضعون كلياً تقريباً لمبدأ سلوكي ما، والطريقة التي يطيعون أو يقاومون بها حظراً أو أمراً معيّناً، والطريقة التي يحترمون أو يهملون بها مجموعة

من القيم. فيتعين على دراسة هذا المظهر من الأخلاق أن تحدّد كيف وبأي هامش من التغيير أو الانتهاك يتصرّف الأفراد والجماعات، بالاستناد إلى نظام رَفْضي محدّد صراحةً أو ضمناً في ثقافتهم، وتكون لهم معرفة واضحة به تقريباً. لنُسَمِّ هذا المستوى من الظاهرات «أخلاقية التصرفات».

ليس هذا كل شيء، في الواقع، إن القاعدة السلوكية شيء، والسلوك الذي يمكننا مقارنته بهذه القاعدة شيء آخر؛ وشيء آخر أيضاً هي الطريقة التي يجب أن «نتصرف» بها - أي الطريقة التي يجب أن نكون بها أنفسنا بأنفسنا - كذات أخلاقية فاعلة، بالاستناد إلى العناصر الفرضية التي تؤلّف القانون. بما أن هناك قانون أفعالٍ محدّدًا ولنوع معيّن من الأفعال (ويمكن تحديدها بمدى مطابقتها لهذا القانون أو اختلافها عنه)، فهناك طرائقٌ عدة «للتصرّف» أخلاقياً، وطرائقٌ عدة حتى يتصرّف الفرد الفاعل لا كفاعل وحسب، إنما كذات أخلاقية لهذا الفعل. لنفرض أن ثمة قانوناً من الفرائض الجنسية التي تلزم الزوجين بوفاء زوجي تام ومتوازن. وبدوام إرادة الإنجاب [لدى كل منهما]. فستكون هناك، حتى في هذا الإطار الصارم جداً، طرائقٌ كثيرة لممارسة هذا الترهّد، وطرائقٌ كثيرة ليكون المرء وفياً. يمكن أن تتناول هذه الاختلافات نقاطاً عدة.

إنها تتعلق بما يمكن تسميته تحديّد الجوهر الأخلاقي، أي الطريقة التي يتعيّن بها على الفرد أن يكون هذا الجزء أو ذاك من نفسه كمادة أساسية لسلوكه الأخلاقي. وهكذا، يمكننا أن نوجّه ما هو جوهر في تطبيق الوفاء نحو الاحترام الدقيق للمحظورات والواجبات في الأفعال نفسها التي نقوم بها. إنما يمكننا أيضاً أن نجعل الجوهر في الوفاء يتحقق في السيطرة على الرغبات، وفي المعركة الضارية التي نشنّها ضدها وفي قوة مقاومتنا للاغراءات: وما يشكّل حيثنّد مضمون الوفاء، هو هذا التيقّظ وهذا الصراع؛ في هذه الحالة، ستكون ميول النفس المتناقضة هي مادة الممارسة الأخلاقية، أكبر بكثير من الأفعال نفسها في تنفيذها. كذلك يمكننا أن نجعل قوام الوفاء في قوة، ودوام، وتبادل المشاعر، التي نكنّها للزوج، وفي نوع العلاقة التي تربط الزوجين باستمرار.

قد تناول الاختلافات أيضاً طريقة الخضوع، أي الطريقة التي يقيم بها الفرد علاقته مع هذه القاعدة ويعتبر نفسه مقيداً بواجب تنفيذها. يمكننا، مثلاً، أن نمارس الوفاء الزوجي وأن نخضع للقاعدة التي تفرضه، لأننا نعتبر أنفسنا في عداد الفئة الاجتماعية التي تقرّه، والتي تنادي به جهاراً، وتحافظ على عاداته بصمت؛ إنما يمكننا أن نمارسه أيضاً لأننا نعتبر أنفسنا ورثة تقليد روحي، إنما تقع علينا مسؤولية الحفاظ عليه أو إحيائه؛ كما يمكننا ممارسة هذا الوفاء تلبيةً لنداء ما، أو رغبةً في طرح أنفسنا كقدوة، أو سعيًا وراء إعطاء حياتنا الشخصية شكلاً يتفق مع معايير الإبهار والجمال والنبيل أو الكمال.

هناك أيضاً اختلافات ممكنة في أشكال الإعداد، والجهد الأخلاقي الذي نبذله على أنفسنا، ليس فقط لجعل تصرفنا مطابقاً لقاعدة معينة، إنما لمحاولة تحويل أنفسنا بأنفسنا إلى موضوع أخلاقي لسلوكنا. وهكذا، يمكن أن يُمارس التقشف الجنسي من خلال عمل طويل قائم على تعلّم، وحفظ، واستيعاب مجموعة منظّمة من الصفات، ومن خلال مراقبة منتظمة، للسلوك مخصّصة لتقدير مدى الصحة التي تطبّق بها هذه القواعد؛ يمكن ممارسته [أي التقشف الجنسي] على شكل تخلّ فجائي، كليّ ونهائي عن الذات؛ ويمكن ممارسته أيضاً على شكل معركة دائمة قد تكون لحوادثها الطارئة - حتى في هزائمها العابرة - معناها وقيمتها؛ ويمكن أن يُمارس أيضاً من خلال كشف جادّ، مستمر ومفصّل بقدر الإمكان لتقلّبات الرغبة بجميع الأشكال التي تستر بها، وحتى بأكثرها غموضاً.

أخيراً، ثمّ اختلافاتٌ أخرى تتعلّق بما يمكن تسميته غائيّة الذات الأخلاقية: لأن الفعل لا يكون أخلاقياً في ذاته وتميّزه وحسب، إنما هو أخلاقي أيضاً في اندراجه ضمن سلوك عام والموقع الذي يحتلّه فيه؛ إنه أحد عناصر ومظاهر هذا السلوك، ويعبّر عن مرحلة ما في مدّته، وعن تقدّم احتمالي في دوامه. ينزع الفعل الأخلاقي إلى تحقيق اكتماله؛ لكنه يسعى علاوة على ذلك، ومن خلاله، إلى تكوين سلوك أخلاقي يقود الفرد ليس فقط إلى أفعال مطابقة دوماً لقيم وقواعد، إنما أيضاً إلى نمط عيش معيّن، مميّز

للذات الأخلاقية. وحول هذه النقطة، هناك الكثير من الاختلافات الممكنة: فيمكن أن ينمّ الوفاء الزوجي عن سلوك أخلاقي يوجّه نحو ضبط أكمل فأكمل للنفس؛ ويمكن أن يكون سلوكاً أخلاقياً معبراً عن انفصال فجائي ونهائي عن العالم؛ وقد ينزع إلى طمأنينة للروح كاملة، وإلى نوع من فقد الإحساس التام باحتياجات الرغبات، أو إلى تطهير يضمن الخلاص بعد الموت والخلود السعيد.

بالإجمال، لكي يُسمّى فعلٌ ما «أخلاقياً»، لا ينبغي أن ينحل إلى عمل أو مجموعة أعمال مطابقة لقاعدة، وقانون أو قيمة ما. صحيح أن كل فعل أخلاقي ينطوي على علاقة بالواقع الذي يتمّ فيه، وعلى علاقة بالقانون الذي يستند إليه؛ لكنه ينطوي أيضاً على علاقة معيّنة مع الذات؛ ليست هذه العلاقة مجرد «إحساس بالذات»، بل هي تكوين للنفس كـ «ذات أخلاقية»، فيه يحدّد الفرد ذلك الجزء من نفسه الذي يشكّل موضوع هذه الممارسة الأخلاقية، وموقفه بالنسبة إلى القاعدة التي يتبعها، ويركّز نفسه نمط عيش معيّن يصلح كت تحقيق أخلاقي لذاته. ولهذا الغرض، يؤثّر الفرد على نفسه، يشرع في معرفة نفسه، يراقبها يختبرها، يصلحها ويتغيّر. ليس هناك فعل أخلاقي مستقل لا يستند إلى وحدة سلوك أخلاقي معيّن؛ وليس هناك سلوك أخلاقي لا يستدعي تكوين النفس كذات أخلاقية؛ وليس هناك تكوين للذات الأخلاقية بلا «أشكال من التذويت»^(*) وبلا «تزهّدية» أو «مران ذاتي» يدعمه. لا يمكن فصل الفعل الأخلاقي عن هذه الأشكال من التأثير على النفس التي لا تقلّ اختلافاً بين أخلاق وأخرى عن نظام القيم والقواعد والمحظورات.

ليس لهذه التميزات سوى آثار نظرية. ولها نتائجها أيضاً بالنسبة إلى التحليل التاريخي. فعلى من يريد أن يدوّن تاريخ «أخلاق» ما أن يأخذ في الاعتبار مختلف الوقائع التي تشتمل عليها الكلمة. فتاريخ «الأخلاقيات»: هو الذي يدرس إلى أي مدى تتطابق

(*) يستخدم فوكو هذا التعبير كمصطلح يخص فلسفته، ويعني به تكوين الفرد لذاته بفعل خياراته الشخصية في حالة الفرد الحر حقاً، وهي نادرة، بينما يفرض التذويت غالباً من قبل البيئة، تحت ضغط الأخلاق والعادات العامة. (Subjectivation). [م].

أم لا أفعال فئة من الأفراد» أو الجماعات، مع القواعد والقيم المقترحة من مختلف المراتب. وتاريخ «القوانين» [أو «المدونات القانونية»]، هو الذي يحلّل مختلف أنظمة القواعد والقيم السارية المفعول في مجتمع أو جماعة معيّنة، والمراتب، أو أجهزة الإكراه التي تروّج لها، والأشكال التي يتّخذها تعدّدها، وتبايناتها، أو تناقضاتها. وأخيراً تاريخ الطريقة التي يُدعى فيها الأفراد إلى تكوين أنفسهم كذوات للسلوك الأخلاقي: هذا التاريخ هو تاريخ النماذج المقترحة لإقامة العلاقات مع النفس وتنميتها، وللتأمل في النفس، ولمعرفة النفس وامتحانها، وكشف خباياها ذاتياً، وللتغييرات التي يحاول المرء إحداثها في نفسه. هوذا ما يمكن تسميته تاريخاً لـ «الأخلاق» و «التزهدية»، مفهوماً كتاريخ لأشكال التدويت الأخلاقي والمران الذاتي المخصّص لتأمينها.

إذا صحَّ فعلاً أن كل «أخلاق» بالمعنى الواسع تشتمل على الوجهين اللذين أشرتُ إليهما، وجه القوانين السلوكية ووجه أشكال التدويت؛ وإذا صحَّ أنه لا يمكن أبداً فصلهما كلياً، إنما قد يحدث أن ينمو كلاهما في استقلالية نسبية؛ فإنه ينبغي الإقرار أيضاً بأن التشديد، في بعض الأخلاق، يتمّ بخاصة على القانون، ونظاميته، وغناه، وقدرته على التكيّف مع جميع الحالات الممكنة وعلى تغطية جميع الميادين السلوكية؛ أما المهم في مثل هذه الأخلاق فهو البحث عنها في جانب المراتب التي تروّج لهذا القانون والتي تفرض تعلّمه، والتقيّد به، وتعاقب على مخالفاته؛ في هذه الحالة، يتمّ قوام التدويت في شكل شبه قضائي، حيث تستند الذات الأخلاقية إلى قانون أو إلى مجموعة قوانين يتعيّن عليها الخضوع لها تحت طائلة الخطايا التي تُعرّضها لعقاب ما. من الخطأ تماماً إرجاع الأخلاق المسيحية - ويجب أن نقول على الأرجح: «أنواع الأخلاق المسيحية» - إلى نموذج كهذا؛ غير أنه ليس من الخطأ الاعتقاد بأن وضع نظام عقوبات في بداية القرن الثالث عشر وتطوره حتى عشية الإصلاح الديني قد دفعا إلى حركة صياغة تشريعية كبيرة جداً - إلى قونة قوية جداً بالمعنى الدقيق للكلمة - للتجربة الأخلاقية: وقد قاوم هذه القوّة العديد من الحركات الروحية والتزهدية التي نمت قبل [حركة] الإصلاح الديني.

في المقابل، يمكننا أن نتصور أنواعاً من الأخلاق، حيث يجب البحث عن العنصر القوي والحركي فيها، في جانب أشكال التدويت والمران الذاتي. في هذه الحالة، يمكن أن تكون مجموعة القوانين والقواعد السلوكية أولية نوعاً ما. قد يكون التقيّد الصحيح بها ثانوياً نسبياً، إذا قارناها على الأقل بما هو مطلوب من الفرد حتى يكون نفسه كذات أخلاقية، في علاقته مع نفسه، وفي مختلف أفعاله وأفكاره ومشاعره؛ حينئذٍ يكون التشديد على أشكال العلاقات مع النفس، على الأساليب والتقنيات التي تُعدُّ بها، وعلى التمرينات التي بواسطتها يحدّد المرء نفسه لنفسه كموضوع ينبغي معرفته، وعلى الممارسات التي تسمح بتغيير نمط وجوده الخاص. كانت هذه الأنواع من الأخلاق «الموجّهة نحو الآداب» (والتي لا تتطابق بالضرورة مع أخلاق ما يسمّى الامتناع الترهّدي) مهمة جداً في المسيحية إلى جانب الأخلاقيات «الموجّهة نحو القانون»: وقد حدثت فيما بينهما تقاربات أحياناً، وخصومات وصراعات أحياناً، وتآلف أحياناً أخرى.

والحال، أنه يظهر، في المقاربة الأولية على الأقل، أن الأفكار الأخلاقية في العصور القديمة اليونانية أو اليونانية - الرومانية كانت أكثر توجّهاً بكثير نحو المران الذاتي ومسألة التزهد (Askesis) منها نحو قوْنَنَة (Codification) التصرفات والتحديد الدقيق للمسموح والممنوع. وإذا استثنينا [محاورتي] «الجمهورية» و «القوانين»، فلن نفع إلا على إشارات قليلة جداً إلى مبدأ قانونٍ يحدّد بالتفصيل السلوك الواجب اتّباعه، وإلى ضرورة وجود مرتبة سلطوية مكلفة بمراقبة تطبيقه، وإلى إمكانية وضع عقوبات تجازي المخالفات المرتكبة. حتى ولو كان هناك في كثير من الأحيان تشديد على ضرورة احترام القانون والأعراف - Nomoi - فإن العنصر المهم لم يكن في مضمون القانون وشروط تطبيقه بقدر ما كان في الموقف الذي يجعل الناس تحترمهما. فالتشديد قائم على العلاقة مع النفس التي تسمح بعدم الانجراف وراء الشهوات والملذّات، وبالاحتفاظ تجاهها بالسيطرة والغلبة عليها، وبإبقاء الأحاسيس في حالة من السكينة، وبالتحرير الدائم من كل عبودية داخلية تجاه الأهواء، وببلوغ نمط عيش أو وجود،

يمكن تحديده بالتمتع الكامل بذات النفس، أو بالسيادة الكاملة للذات على الذات.

من هنا، كان الاختيار المنهجي الذي قمت به طوال هذه الدراسة حول الأخلاق الجنسية للعصور القديمة الوثنية والمسيحية: وهو ألاّ يغيب عن بالي التمييز بين العناصر القانونية لأخلاق معيّنة والعناصر الترهّدية؛ ألاّ أنسى تعايشها ولا علاقاتها ولا استقلاليتها النسبية ولا اختلافات بروزها الممكنة؛ وأن آخذ في الاعتبار كل ما يشير إلى الامتياز الذي يتمتع به، في أنواع الأخلاق هذه، المران الذاتي، وإلى الاهتمام الذي خُصّ به، وإلى الجهد الذي بُذل لتنميته، وتحسينه، وتلقيه، وإلى الجدل الذي دار في شأنه. بحيث إنه بات علينا أن نغيّر السؤال المطروح غالباً بصدد التواصل (أو الانقطاع) بين أنواع الأخلاق الفلسفية للعصور القديمة والأخلاق المسيحية؛ بدلاً من أن نتساءل ما هي العناصر القانونية التي اقتبستها المسيحية من الفكر القديم، وما هي تلك التي أضافتها إليه من تلقاء نفسها، لكي نحدّد ما هو مسموح وممنوع في نظام جنسانيةٍ مفترضةٍ بأنها ثابتة، يجدر بنا أن نتساءل كيف تحدّدت، في ظل تواصل القوانين، ونقلها، أو تعديلها، أشكال العلاقة مع الذات (والمران الذاتي المرتبط بها)، وكيف تغيّرت، وكيف تمت إعادة صياغتها من جديد، وتنويعها.

نحن لا نفترض أن تكون القوانين عديمة الشأن، أو أنها تظلّ ثابتة؛ غير أنه يمكن الملاحظة أنها تدور في النهاية حول بعض المبادئ البسيطة والقليلة نوعاً ما: لعلّ البشر لا يبتكرون في مجال المحظورات أكثر بكثير مما يبتكرونه في مجال اللذات. ودوامها هو أيضاً على جانب من الكبر: فالانتشار الملموس للقوانين (المتعلقة بالأماكن، والشركاء، والحركات المسموحة أو الممنوعة) سوف يحصل في وقتٍ متأخر من عهد المسيحية. بالمقابل، يبدو - وهذه هي على أي حال الفرضية التي أودّ أن أنفحصها هنا - أنّ ثمة ميداناً واسعاً من التاريخية المعقّدة والغنيّة في كيفية دعوة الفرد إلى اكتشاف نفسه كذات أخلاقية للسلوك الجنسي. والمطلوب هو أن نعرف كيف تحدّد هذا التدويت وتغيّر، منذ الفكر اليوناني الكلاسيكي حتى تكوين المذهب المسيحي والرعوية المسيحية لرغبة الجسد.

أودّ أن أحدّد، في هذا الجزء الأول، بعض السمات العامة التي تميّز الطريقة التي كان يتأمل بها الفكر اليوناني الكلاسيكي في السلوك الجنسي، كميدان للتقويم والاختيار الأخلاقيين. سوف أنطلق من مفهوم «استعمال اللذات» الشائع آنذاك (Chrèsis Aphrodision) لأستخلص أشكال التذويت التي يستند إليها: الجوهر الأخلاقي، أنواع الخضوع، أشكال إعداد النفس والغائية الأخلاقية. ثم، بالانطلاق كل مرة من عادة، كان لها في الثقافة اليونانية وجودها وقانونها وقواعدها (ممارسة الحمية الصحية، ممارسة الإدارة البيئية، ممارسة الوصال العاطفي)، سوف أدرس الطريقة التي أعدّها بها الفكر الطبي والفلسفي «استعمال اللذات» هذا، والتي صاغ بها بعض الموضوعات الترهّدية التي ستكرّر حول أربعة محاور للتجربة هي: العلاقة بالجسد، العلاقة بالزوجة، العلاقة بالغلّمان، والعلاقة بالحقيقة.

هوامش ومراجع المدخل:

(1) ARETEE, Des signes et de la cure des maladies chroniques, II, 5.

- إن المترجم الفرنسي ل. ريون (1834) يشرح هذا المقطع على الوجه الآتي: «إن التعقية (Gonorrhée) التي يجري الحديث عنها هنا تختلف جوهرياً عن المرض الذي يحمل اليوم هذا الاسم، والذي يسمّى بمزيد من الصحة السيلان الأبيض (Blennoragie)... فالتعقية البسيطة أو الحقيقية، التي يتكلّم عنها أريتي هنا، تميّز بسيلان لا إرادي وخارج المجامعة للخلط المنويّ ممزوجاً بخلط بروتاتي أو موئيّ. غالباً ما يُستثار هذا المرض المخزي بالاستمناء وهو نتيجة له». إن الترجمة تغيّر قليلاً معنى النص اليوناني الذي يمكن أن نجده في: Le Corpus Medeiorum Graecorum .

(2) FRANÇOIS DE SALES, Introduction à la vie devote, III, 39.

(3) PLINE, Histoire naturelle, VIII, 5, 13.

(4) PLURARQUE, Vie de CATON. VII.

(5) ISOCRATE, Nicolès, 36 .

(6) ARISTOTE, Politique, VII, 16, 1335b.

(7) H.DAUVERGNE, Les forçats, 1941, P. 289.

(8) APULEE, Métamorphose, BIII, 26sq.

(9) DION DE PRUSE, Discours, IV, 101 - 115.

(10) EPICTETE, Entretiens, III, 1, الإشارة إلى إبيكتيت الفيلسوف اللّذيّ اليوناني المعروف.

(11) SENEQUE LE RHETEUR, Controverse, 1. Préface, 8.

(12) PLATON, Phèdre 239 c- d.

(13) ARISTOPHANE, Thesmophories, v. 130 sq.

(14) PHILOSTRATE, Vie d'Apollonius de Tyane, I, 13.

(15) XENOPHON, Agésilas, 6.

(16) PLATON, Banquet, 217 a - 219e.

(17) يمكن الاعتقاد بأن انتشار أخلاق لعلاقات الزواج، وبشكل أدق، انتشار أفكار حول سلوك الزوجين الجنسي في العلاقة الزوجية (والتي اتّخذت أهمية كبيرة جداً في الرعوية المسيحية) هو نتيجة لإقامة النموذج المسيحي للزواج في غضون النصف الأول من العصر الوسيط، وإن كانت إقامة النموذج هذه بطيئة، متأخرة وصعبة.

DUBY, Le Chevalier, La Femme et le Prêtre, 1981 راجع:

الفصل الأول

طرح المسألة الأخلاقية للذات

La problématisation des plaisirs

APHRODISIA

I. الأفروديزيات

CHRÉISIS

II. الاستعمال

ENKRATEIA

III. ضبط النفس

LIBERTÉ ET VÉRITÉ

IV. الحرية والحقيقة

يصعب علينا أن نجد عند اليونانيين (كما عند اللاتينيين) مفهوماً مماثلاً لمفهوم «الجنسانية Sexualité» والشهوة - أو «رغبة الجسد» - (Chair). وأعني: مفهوماً يرجع إلى كنه واحد ويسمح بضم ظاهرات متنوّعة ومتباعدة ظاهراً بعضها عن بعض مثل: تصرفات، أحاسيس، صور، رغبات، غرائز وأهواء⁽¹⁾؛ كما لو أنها من نوع واحد، ومشتقة من مصدر واحد أو محرّكة لنموذج السببية عينه.

بلا ريب، يملك اليونانيون مجموعة كبيرة من الكلمات للتدليل على مختلف الحركات أو الأفعال التي نسمّيها «جنسية». لديهم مفردات للتدليل على ممارسات محدّدة؛ ولديهم ألفاظ أكثر غموضاً تتعلّق بما نسمّيه عموماً «معاشرة»، و «اتصال» أو «علاقات» جنسية؛ مثل: Mixis, Ocheia, Sunousia, Homilia, Plèsiasmos. أما المقولة الشاملة التي تدرج ضمنها جميع الحركات والأفعال والممارسات، فهي أصعب فهماً بكثير. يستخدم اليونانيون بطيبة خاطر نعتاً مستعملاً كاسم هو: Ta Aphrodisia⁽²⁾، يترجمه اللاتينيون تقريباً بلفظة Venerea. ونحاول بقدر المستطاع أن نعطيه مرادفاً في الفرنسية مثل «Choses» ou «Plaisirs de l'Amour»، و«Sexuels» و«Actes de la chair» و«Voluptés»^(*). لكن اختلاف المجموعات المفهومية تجعل الترجمة الدقيقة

(*) «الأشياء» أو «لذات الحب» أو «العلاقات الجنسية» أو «فعل الحب» أو «الشهوات».

للّفظَة عسيرة. ففكرتنا عن «الجنسانية» لا تشمل ميداناً أوسع بكثير وحسب؛ بل تشير إلى واقع من نوع آخر؛ ولها في أخلاقنا ومعرفتنا وظائف مختلفة تماماً. في المقابل، لا نملك، من جهتنا، مفهوماً يقسّم ويضمّ مجموعة بآنٍ معاً، مماثلاً لمفهوم الـ Aphrodisia. وقد يسامحني القارئ إذا ما تركت اللفظة اليونانية، أكثر من مرة، بصيغتها الأصلية(*).

لا أنوي أن أقدم، في هذا الفصل، عرضاً شاملاً ولا حتى ملخصاً منهجياً لمختلف المذاهب الفلسفية أو الطّبيّة التي تعلّقت باللذة عموماً وباللذات الجنسية خصوصاً، منذ القرن الخامس حتى مطلع القرن الثالث عشر.

إنما، تمهيداً لدراسة الأنواع الرئيسية لتنميط (Stylisation) السلوك الجنسي التي عُرِضت في الحميّات بشأن الجسد، وفي الاقتصاديات بشأن الزواج، وفي الشبقيّات بشأن الغلمان، وفي الفلسفة بشأن الحقيقة، أودّ فقط أن أبرز بعض السمات العامة التي شكّلت إطاراً لها، لأنها كانت مشتركة بين مختلف الأفكار حول الأفروديزيات. قد نسلم بالفرضية الشائعة التي مفادها أن يونانيي ذلك الزمان كانوا يقبلون بعض التصرفات الجنسية بسهولة أكبر بكثير من تلك التي نجدها عند مسيحيي القرون الوسطى أو أوروبيي العصر الحديث؛ وقد نسلم أيضاً بأن الخطايا وسوء السيرة في هذا المجال كانت تسبّب آنذاك قدراً أقل من العار. وتعرّض لقدر أقل من الردّ المضاد، ولا سيما أن أية مؤسسة - رعائية أو طيبة - لم تزعم أنها في نطاق هذه الأمور قد حدّدت المسموح أو الممنوع، والسويّ والشاذ منها؛ وقد نسلم كذلك بأن اليونانيين كانوا يولون كل هذه المسائل أهمية أقل بكثير مما نفعله نحن. لكن، سواء كان كل ذلك مسلماً به أو مفترضاً، فثمة نقطة ثابتة هي: إنهم اهتموا به؛ وكان هناك مفكّرون وكتّاب أخلاقيون وفلاسفة وأطباء اعتبروا بأن ما كانت تقضي به أو تحظره قوانين المدينة، وما كان يتقبّله العرف أو يرفضه، لا يمكن أن يكفي لينظّم كما يجب السلوك الجنسي لرجل مهتم بنفسه؛ لقد كانوا يقرّون بوجود مشكلة أخلاقية في كيفية ممارسة هذا النوع من اللذة.

(*) وهذا ما سنفعله نحن في الترجمة العربية وسنستعملها بصيغة الجمع أيضاً.

ما أريد أن أحده في هذه الصفحات القليلة هو بالضبط المظاهر العامة التي اتخذها اهتمامهم بهذه المسائل، والصيغة العامة للسؤال الأخلاقي الذي طرحوه بشأن الأفروديزيا. ولهذا الغرض، استعنتُ بنصوص متباينة للغاية بعضها عن بعض - وبخاصة نصوص زينوفون وأفلاطون وأرسطو؛ سأحاول أن أستعيد لا «السياق المذهبي» الذي يمكن أن يعطي كل نص معناه الخاص وقيمه التفاضلية، بل «حقل الطرح المسألي» الذي كان مشتركاً بينها والذي جعلها كلها ممكنة. والمقصود هو أن نبرز تكون الأفروديزيات، بسماتها العامة، كمجال اهتمام أخلاقي. سوف أتأمل في أربعة مفاهيم، غالباً ما نصادفها في التفكير حول الأخلاق الجنسية: مفهوم الأفروديزيات، الذي يمكن أن ندرك من خلاله ما كان معترفاً به كـ «جوهر أخلاقي» في السلوك الجنسي؛ ومفهوم «الاستعمال» (Chrèsis) الذي يسمح بفهم نوع الكبح، الذي ينبغي أن تخضع له ممارسة هذه اللذات حتى تكون مقدرة أخلاقياً؛ ومفهوم الضبط (Enkrateia) الذي يحدّد الموقف الذي يجب أن يتّخذه المرء تجاه نفسه حتى يتكوّن كذات أخلاقية؛ أخيراً، مفهوم «الاعتدال»، و«الحكمة»، (So phrosune) الذي يميّز الذات الأخلاقية في تحقّقها. وهكذا، ستمكن من الإحاطة بما يؤلّف بنية التجربة الأخلاقية للذات الجنسية - أنطولوجيتها، ولا أنطولوجيتها، تزهديتها، وغائيتها.

الأفروديزيات

Aphrodisia

يقدم المؤلف سودا (Souda) هذا التعريف الذي سيردّه هزيكيوس: الأفروديزيات هي «أعمال» و«أفعال» أفروديت (*) - Erga Aphrodités. بالطبع، لا ينبغي أن نتوقع العثور، في هذا النوع من المؤلفات، على مفهومة دقيقة جداً. لكنّ الواقع هو أن اليونانيين قلّمًا أظهرُوا، لا في فكرهم النظري ولا في تفكيرهم العملي، اهتماماً ملحاً جداً بتحديد ما يقصدونه تماماً بعبارة Aphrodisia، سواء تعلّق الأمر بتحديد طبيعة الشيء المعني، أم بتحديد نطاق ميدانه، أم بوضع قائمة بعناصره. على أي حال، لا نقع عندهم على أي شيء شبيه بتلك اللوائح الطويلة من الأفعال الممكنة، مثلما سنجد لاحقاً في كتب التوبة وفي كتيّبات الاعتراف [المسيحية] أو في مصنّفات علم النفس المرضي؛ ولا على أي جدول يفيد لتحديد المشروع، والمسموح، أو السويّ، ولوصف الطائفة الكبيرة من الحركات الممنوعة. ولا أيضاً على ما يشبه الاهتمام - المميّز جداً لموضوع الشهوة أو الجنسية - بكشف ما يختفي تحت ما هو مسالم أو وديع من وجود ماكر لقوة ذات حدود متغيّرة وأقنعة متعدّدة. لا تصنيف، ولا تفكيك رموز. بل سوف يحدّد بعناية العمر الذي يُستحسن فيه الزواج وإنجاب الأولاد، والوقت الذي يجب أن تُمارَس فيه

(*) أفروديت: آلهة الحب والجمال عند اليونان (م).

العلاقات الجنسية؛ لن يُقال أبداً، على غرار المرشد المسيحي، أية حركة يجب القيام بها أو تجنبها، وأية مداعبات تمهيدية هي المُباحة، وأية وضعية يجب اتّخاذها، أو في أية ظروف يمكن وقف الجماع. لقد أوصى سقراط الأشخاص الذين لم يكونوا مسلّحين بما فيه الكفاية بالابتعاد عن نظر صبيّ وسيم، وحتى بوجوب الارتحال بعيداً لمدة سنة كاملة⁽³⁾. وأشار فيدّر (Phèdre)^(*) إلى مقاومة العاشق الطويلة لرغبته الخاصة: غير أنها لم تُذكر في أي موضع، كما سيحصل في الفلسفة الروحية المسيحية، الاحتياطات الواجب اتّخاذها للحؤول دون تسلّل الرغبة خلصةً إلى النفس أو لمحو آثارها الخفية. ولعلّ الأغرب من ذلك: إن الأطباء الذين عرضوا، بشيء من التفصيل، عناصر تنظيم الأفروديزيات قد صمّموا تقريباً بصدد الأشكال التي يمكن أن يتّخذها الاتصال الجنسي نفسه؛ فقد قالوا أشياء قليلة جداً - خارج بعض الإشارات إلى الوضعية «الطبيعية» - حول ما هو متفق أو مناقض لإرادة الطبيعة.

أهو من قبيل الحياء؟ ربما: لأنه قد تُنسب إلى اليونانيين حرية أخلاقية كبيرة. فتصوير الاتصالات الجنسية التي يقترحونها في المؤلّفات المكتوبة - وحتى في الأدب الإيروسي [الجنس المكشوف] - يبدو متّسماً بجانب كبير من التحفظ⁽⁴⁾: وذلك بخلاف المسرحيات التي كانوا يقدّمونها أو الرسوم الأيقونية التي أمكن العثور عليها⁽⁵⁾. على أي حال، ندرك جيداً بأن زينوفون وأرسطو، وبلوتارك فيما بعد، قلّما رأوا أنه من اللائق أن تُنشر، بشأن العلاقات الجنسية مع الزوجة الشرعية، النصائح التحذيرية والتطبيقية التي أغدقها المؤلّفون المسيحيون بشأن اللذات الزوجية؛ لم يكونوا مستعدّين، على غرار المرشدين فيما بعد، لتنظيم لعبة الرغبة والرفض، والمداعبات الأولية، وطرائق الاتصال، واللذات التي يمكن التمتع بها والخاتمة التي ينبغي إعطاؤها لها.

غير أن هناك سبباً إيجابياً لما قد نعتبره استعادياً «تكتماً» أو «تحفظاً». ذاك أن الأسلوب الذي جرى به التأمّل في الأفروديزيات ونوع التساؤل الذي دار حولها، كان

(*) والإشارة إلى محاوره فيدّر لأفلاطون (م).

موجَّهًا نحو شيء مختلف تماماً عن البحث عن طبيعتها الجوهرية وأشكالها المقبولة أو قوتها الخفية.

1. الأفروديزيات هي أفعال، وحركات، وملازمات تسبَّب نوعاً معيَّناً من اللذة. عندما سيستعيد القديس أوغسطينوس في كتابه: الاعترافات ذكرى صداقات صباه، وقوة عواطفه، ومتعة الأيام المقضيَّة معاً، والأحاديث والتحمُّسات والضحكات، سوف يتساءل ما إذا لم يكن كل ذلك مرتبطاً، تحت براءة ظاهرة، بالرغبة الجسدية وبذلك «الدُّبُق» الذي يعلِّقنا بها⁽⁶⁾. لكن، عندما يتساءل أرسطو في «الأخلاق إلى نيكوماك»⁽⁷⁾، ليعرف مَنْ هم بالضبط أولئك الذين يستحقُّون أن يُسمَّوا «المفرطين»، كان تعريفه حصرياً بعناية: فعنده أنه لا تتعلق بالإفراط (Akolasia) غير لذات الجسد وحدها؛ ومن بين هذه الأخيرة، ينبغي استثناء لذات النظر، والسمع، أو الشم. فلا يكون المرء مفرطاً إذا ما سعى وراء التمتع (Chairein)، بالألوان والحركات والرسوم، ولا بالمرسح أو الموسيقى؛ ويمكن أن يلذَّ لنا بلا إفراط عطر الفواكه والورود والبخور. وكما يقول كتاب «الأخلاق إلى أوديم»⁽⁸⁾، لا يمكن أن تؤخذ الشراهة على الشخص الذي يستغرق بشدة في تأمل تمثال أو الإصغاء إلى غناء بحيث يفقد النزوع أو الميل إلى الجماع، ولا على الشخص الذي تغويه حوريات البحر. لأنه لا توجد لذة قابلة للإفراط إلاَّ حيث تكون هناك ملازمة أو اتصال: اتصال بالفم واللسان والحلقوم (بالنسبة إلى لذائذ الطعام والشراب)، واتصال ببقية أجزاء الجسد (بالنسبة إلى اللذة الجنسية). وقد أشار أرسطو أيضاً إلى أنه من الجور الظن بالإفراط والشراهة ببعض اللذات التي نشعر بها عبر ظاهر الجسد - مثل اللذات النبيلة التي يسببها التدليك والحرارة في دار الرياضة: «لأن حاسة اللمس، عند المفرط لا تنتشر من خلال الجسد كله؛ فهي لا تعني غير بعض أجزائه»⁽⁹⁾.

سوف تكون إحدى السمات المميِّزة لتجربة «الشهوة» المسيحية، ثم لتجربة الجنسية، أن يكون الشخص فيها مدعوّاً للاشتباه غالباً وللتحقُّق بعمق من مظاهر قوة خفيَّة، مرنة، ومربية بحيث لا بدَّ من الاكتشاف بأنها قادرة على التربُّص وراء عدة أشكال

أخرى غير الاتصالات الجنسية(*)). ومثل هذه الشبهة لا تحلّ في تجربة الأفروديزيات. بالطبع، يُوصى في تعليم الاعتدال والتدريب عليه، بالحذر من الأصوات والصور والعمود. إنما ليس لأن التعلّق بها ليس هو إلاّ الشكل المقنّع لرغبة، جوهرها أنها رغبة جنسية؛ بل لأن هناك ضرباً من الموسيقى قادرةً بإيقاعها على إضعاف النفس، ولأن هناك عروضاً مسرحية قادرة على التأثير في النفس كالسّم، ولأن ثمة عطراً أو صورة من شأنهما «التذكير بالشيء المُشتهى»⁽¹⁰⁾. وعندما سنسخر من الفلاسفة الذين يزعمون أنهم لا يحبّون من الغلمان سوى نفوسهم الطيّبة، فإننا لن نشبه بأنهم يغدّون مشاعر غامضة قد لا يكونون واعين لها، إنما بكونهم يتظنون الانفراد بهم حتى يدسّوا أيديهم تحت جلباب الحبيب⁽¹¹⁾.

ما هو شكل هذه الأفعال ونوعها؟ يقدّم لنا التاريخ الطبيعي وصفاً لها، أقلّه عندما يتعلّق الأمر بالحيوانات: يلاحظ أرسطو أن السفاد ليس هو نفسه عند جميع الحيوانات ولا يتمّ بالطريقة ذاتها⁽¹²⁾. وفي القسم المخصّص للحيوانات الولودة من الجزء السادس من كتاب: تاريخ الحيوانات يصف مختلف أشكال التسايف التي يمكن ملاحظتها: وهي تختلف باختلاف شكل الأعضاء وموضعها، والوضعية التي يتّخذها الشركاء ومدة الاتصال: لكنه يذكر أيضاً أنواع السلوك التي تدلّ على أوان الجماع: فالخنازير البريّة تستعد للمعركة⁽¹³⁾، والفيلة تصل حميتها إلى حدّ تهديم بيت صاحبها، وفحول الخيول تجمّع إنائها راسمةً حولها دائرة كبيرة قبل أن تتوجّه إلى الانقضاض على خصومها⁽¹⁴⁾. في ما يتعلّق بالجنس البشري، إذا كان بالإمكان تفصيل وصف الأعضاء ووظيفتها، فإننا نكاد لا نقع على ذكر للتصرفات الجنسية، بأشكالها الممكنة. لكن هذا لا يعني أنه توجد، في الطب والفلسفة أو الأخلاق اليونانية، دائرة من الصمت الشديد حول

(*) حافظنا على صياغة العبارة كما أرادها المؤلف. لكن المقصود بصورة مباشرة أكثر هو أن تجربة الشهوة سوف تتميز في المسيحية، ثم في الفكر الحديث عندما تدخل تحت مصطلح الجنسية بصورة عامة (كما فسّرناه في مقدمة الجزء الأول من تاريخ المعرفة) بخاصية رئيسة وهي أنه غدا من الضروري البحث بعمق تحت المعاناة الجنسية عن قوة خفية ومربية يمكنها أن تربيص بصاحبها ليس تحت الشكل الجنسي المباشر فحسب، ولكن تحت أشكال جسدية نفسية وسلوكية مختلفة، من مثل قوة الليبدو عند فرويد. وهو ما لم يكن معروفاً لدى اليونان. (م).

نشاط البشر الجنسي. الواقع هو أنه لا يتم تجنب الكلام عن هذه اللذات: إنما، عند التساؤل بشأنها، لا يكون موضوع النقاش الشكل الذي ترتديه بل النشاط الذي تعبر عنه: ديناميكيته، أكثر بكثير من تشكّلها.

تتحدّد هذه الديناميكية بالحركة التي تربط الأفروديزيات فيما بينها وباللذة المقرونة بها واللذة التي تثيرها. فالإغراء الذي تمارسه اللذة وقوة الرغبة التي تدفع إليها يشكّلان، مع ممارسة الأفروديزيات عيناها، وحدة متينة. وفيما بعد، سيكون تفكيك هذه المجموعة - الجزئي على الأقل - إحدى السمات الأساسية لأخلاق الرغبة ولمفهوم الجنسانية. وسيتمّ هذا التفكيك بنوع من «الحذف» «للذة» (انقصاص من قيمتها الأخلاقية بالأمر المعطى في الرعوية المسيحية بعدم السعي وراء الشبق كغاية للممارسة الجنسية، انقصاص من قيمتها النظرية يظهر في الصعوبة البالغة في تخصيص مكان للذة في مفهوم الجنسانية)؛ وسيتمّ أيضاً بطرح مسألة الرغبة بقوة متزايدة (والتي سنرى فيها العلامة الأصلية على الطبيعة المنحطّة أو البنية الصالحة للكائن البشري). بالمقابل، يؤلّف الفعل والرغبة واللذة، في تجربة الأفروديزيات مجموعة ذات عناصر، يمكن بالطبع تمييزها، لكنها شديدة الترابط ببعضها بعضاً. فإن هذه الرابطة القوية هي التي تكوّن واحدة من الخصائص الجوهرية لهذا الشكل من الفعالية. لقد شاءت الطبيعة (لأسباب سنعرفها بعد قليل) أن يكون إتمام الاتصال الجنسي مقروناً بلذة؛ وهذه اللذة هي التي تثير الرغبة (Epithumia)، التي هي حركة متّجهة بطبيعتها نحو ما «يلذ»، تبعاً للمبدأ الذي يذكر به أرسطو: الرغبة هي دوماً «رغبة في الشيء المستحبّ»⁽¹⁵⁾ (Hégar Epithumia tou hédeos estin). صحيح - وهذه نقطة غالباً ما يرجع إليها افلاطون - أنه لا يمكن أن تكون هناك رغبة بلا حرمان، دون فقدان الشيء المشتهى [أو المرغوب فيه] بدون امتزاج بشيء من المعاناة؛ لكنه يمكن إثارة الرغبة، حسبما يوضح في حوار Le Philèbe، إلاّ بواسطة عرض الشيء الذي يلذ، وصورته أو ذكره؛ ويخلص إلى أنه لا يمكن أن تكون هناك رغبة إلاّ في النفس، لأنه إذا كان الجسد مصاباً بالحرمان، فإن النفس، والنفس وحدها، هي التي تستطيع، بواسطة الذكرى، أن

تستحضر الشيء المرغوب وأن تثير بالتالي الرغبة⁽¹⁶⁾. وعليه، يبدو أن ما يشكّل، في نطاق السلوك الجنسي، موضوع التفكير الأخلاقي بالنسبة إلى اليونانيين، ليس الفعل ذاته (مفكراً فيه بمختلف أشكاله) ولا الرغبة (معتبرة بحسب مصدرها أو اتجاهها) ولا حتى اللذة (المقدّرة بحسب مختلف الأشياء أو التصرفات التي يمكن أن تثيرها)؛ إنما هو بالأحرى الحركية التي تربطها كلها بصورة دائرية (اللذة التي تحثّ على الفعل، والفعل المرتبط بالمتعة، واللذة التي تثير الرغبة). فالسؤال الأخلاقي المطروح ليس: أية رغبات؟ وأية أفعال؟ وأية لذات؟ إنما: بأية قوة توجّهنا «الرغبات واللذات؟». إن الأونطولوجيا التي تستند إليها أخلاق السلوك الجنسي هذه ليست، في شكلها العام على الأقل، أونطولوجيا النقص والرغبة؛ وهي ليست أونطولوجيا طبيعة محدّدة لقاعدة الأفعال، بل أونطولوجيا قوة تربط الأفعال واللذات والرغبات فيما بينها. وهذه العلاقة الديناميكية هي التي تشكّل ما يمكن تسميته نواة التجربة الأخلاقية للأفروديزيات⁽¹⁷⁾.

تحلّل هذه الديناميّة وفقاً لمتغيّرين اثنين: الأول كمي، ويتعلّق بدرجة النشاط التي يعبر عنها عدد الأفعال وتواترها. فما يميّز الناس عن بعضهم بعضاً، بالنسبة إلى الطب كما بالنسبة إلى الأخلاق، ليس نوع الأشياء الذي يتوجّهون إليه ولا طريقة الممارسة الجنسية التي يفضّلونها؛ إنما هو قبل كل شيء قوة هذه الممارسة. القسمة بين الناقص والزائد: الاعتدال أو التطرف. عندما نرسم صورة شخص ما، من النادر أن نُبرز تفضيله لهذا الشكل أو ذاك من اللذة الجنسية⁽¹⁸⁾؛ في المقابل، من المهم دوماً بالنسبة إلى تمييزه الأخلاقي أن نبين ما إذا كان، في تصرفه مع النساء أو الغلمان، قد أظهر قدراً من الرزانة، مثل أجيزيلاس (Agésilas) الذي بالغ في الاعتدال إلى حدّ رفضه قبله الشاب الذي يحبه⁽¹⁹⁾، أو ما إذا كان قد استسلم، مثل ألسيباد (Alcibiade) أو أرسيزيلاس (Arcésilas)، لاشتّاء الملذات التي يمكن التمتع بها مع الجنسين⁽²⁰⁾. يمكننا أن نُبرز في هذا الصدد المقطع الشهير من الجزء الأول من القوانين: صحيح أن أفلاطون يقابل فيه بوضوح كبير بين العلاقة «الموافقة للطبيعة»، التي تربط الرجل والمرأة لأغراض الإنجاب، والعلاقة «المضادة للطبيعة» القائمة بين الذكر والذكر، وبين الأنثى

والأنثى⁽²¹⁾. لكن أفلاطون يردّ هذا التعارض، مهما كان محدّداً على أساس الطبيعة، إلى التمييز الأكثر جوهرية بين التعقّف والشبق: إن الممارسات التي تخالف الطبيعة ومبدأ الإنجاب لا تفسّر كنتيجة لطبيعة غير سوية أو لنوع معين من الرغبة؛ فهي ليست سوى نتيجة للإفراط. ذاك أن سببها⁽²²⁾ هو «الشراهة في اللذة» (Akrateia Hédonés). وعندما يبيّن أفلاطون في محاوره (Timée) بأنه يجب اعتبار الفسق كنتيجة لآلية سيئة في النفس إنما لمرض في الجسد، فهو يصف هذا الشرّ كما لو كان حالة مرضية كبرى من الإسراف: فالمني، بدلاً من أن يظل محصوراً في المخ وفي هيكله العظمي، فقد طُفح وسال عبر الجسم كله [مخترقاً] كلّ الحدود: بحيث بات هذا الأخير شبيهاً بشجرة تجاوزت طاقة حيويتها النباتية. وهكذا، يُجنّ الفرد، طوال جزء كبير من حياته، «من الإفراط في اللذات والآلام»⁽²³⁾. فأن يكون الفسق في اللذات الجنسية، على الدوام، نوعاً من المبالغة والفيض والإسراف، فهذه فكرة نجدها ثانية في الجزء الثالث من «الأخلاق إلى نيكوماك»؛ ويوضح أرسطو أن الأخطاء الوحيدة التي يمكن ارتكابها، بصدد الرغبات الطبيعية المشتركة بين الجميع، هي أخطاء ذات طابع كمي: إنها تتعلق «بالزيادة» (To Pleion)؛ في حين أن الرغبة الطبيعية تقوم فقط على تلبية الحاجة، فإن «شرب وأكل أي شيء كان حتى التشبّع منه زيادةً، هو تجاوز كمي (Tōi Plēthei) لما تحتاجه الطبيعة». صحيح أن أرسطو يخصّص مكاناً أيضاً للذات الأفراد الخاصة؛ يحدث أن يرتكب المرء أنواعاً عدة من الأخطاء، إما بالآ يمارس لذته «حيثما ينبغي ذلك»، وإما بأن يتصرّف «مثل عامة الناس»، وإما بالآ يمارسها «كما يجب». لكن أرسطو يضيف «أن الشرهين يسرفون (Huperballousi) بهذه الأشكال جميعاً، إما بأن يتمتعوا بمباهج يقتضي تحاشيها، وإما، إذا كانت هذه الأفعال مباحة، بأن يتمتعوا بها أكثر مما يفعل معظم الناس». إن ما يشكّل الشراهة هو الإسراف في هذا المجال، «وهذا شيء يستحقّ اللوم»⁽²⁴⁾. يظهر بوضوح أن أول خط فاصل حدّده التقدير الأخلاقي في ميدان السلوك الجنسي لم يُرسم انطلاقاً من طبيعة الفعل، بأشكاله الممكنة، إنما انطلاقاً من النشاط ومن تدرّجاته الكمية.

كذلك، ترتبط ممارسة اللذات بمتغير آخر يمكن تسميته «الدور» أو «القطبية». يقابل لفظة *Aphrodisia* فعل *Aphrodisiazein*؛ وهو يتعلّق بالنشاط الجنسي بعامة: وهكذا، يُحكى عن الوقت الذي تبلغ فيه الحيوانات العمر الذي تصير فيه قادرة على فعل الأفرودية [المجامعة]⁽²⁵⁾ (*Aphrodisiazein*). كما يدل على القيام بأي اتصال جنسي ما: وهكذا يشير أنتيستاتان (*Antisthène*) إلى الميل لممارسة الأفرودية التي يبيدها إكزنوفون أحياناً⁽²⁶⁾. غير أنه يمكن استخدام هذا الفعل اليوناني بصيغة المعلوم؛ في هذه الحال، يرتبط خصوصاً بالدور «الذكري» في العلاقة الجنسية، وبالدور «الفاعل» المحدّد بالولوج (*Pénétration*). وبالعكس، يمكن استخدامه بصيغة المفعول، فيدلّ حينئذٍ على الدور الآخر في الاتصال الجنسي: الدور «المنفعل» للشريك - موضوع الفعل. وهذا الدور هو الذي خصته الطبيعة بالنساء - يتكلّم أرسطو على العمر الذي تصير فيه الفتيات قابلات لممارسة الأفرودية (*Aphrodisiasthēnai*)⁽²⁷⁾؛ وهو الذي يمكن فرضه بالإكراه على من يمسي موضوع لذة الآخر⁽²⁸⁾. وهو أيضاً الدور المقبول من الغلام أو الرجل الذي يُدخل به شريكه - وهكذا يتساءل مؤلّف المسائل (*Problèmes*) عن السبب الذي يجعل بعض الرجال يتمتّعون بالتلاشي في العشق⁽²⁹⁾ *L'Aphrodisiazeisthai*.

بالطبع، يحقّ لنا القول إنه لا يوجد، في مفردات اللغة اليونانية، اسمٌ يجمع في مفهوم واحد ما يمكن أن يكون خاصيةً نوعية في الجنسية الذكورية والجنسانية الأنثوية⁽³⁰⁾. إنما ينبغي الإيضاح بأنه يمكن التمييز بجلاء، في ممارسة اللذات الجنسية، بين دورين وقطين، مثلما يمكن التمييز بينهما أيضاً في وظيفة الإنجاب؛ إنهما قيمتان موضعيتان - موضع الفاعل وموضع المفعول به، موضع العامل، ومن يقع عليه الفعل. وكما يقول أرسطو «فإن الأنثى بما هي أنثى هي عنصر منفعل، والذكر بما هو ذكر هو عنصر فاعل»⁽³¹⁾. وبينما ستُعتبر تجربة «الرغبة» تجربة مشتركة بين الرجال والنساء، حتى ولو لم تتخذ الشكل ذاته عند هؤلاء وأولئك، وبينما ستُسمّى «الجنسانية» بالفاصل الكبير بين الجنسية الذكورية والجنسانية الأنثوية، فإنه يُفكّر في الأفروديزيات كنشاط

مُشْرِك لعنصرين، لكل منهما دوره ووظيفته - العنصر الذي يمارس النشاط والعنصر الذي يُمارس عليه.

من هذه الزاوية، وفي هذه الأخلاق (التي ينبغي أن نتذكّر دوماً بأنها أخلاق ذكرية، موضوعة من الرجال وللرجال)، يمكن القول إن الخط الفاصل يمرّ بخاصة بين الرجال والنساء - بسبب التمييز القوي جداً بين عالم الرجال وعالم النساء في كثير من المجتمعات القديمة. غير أنه، بصورة أعمّ أيضاً، يمرّ بالأحرى بين ما يمكن تسميته «الممثّلين الفاعلين» على مسرح اللذات و«الممثّلين المنفعلين»: من جهة، هناك فاعلو النشاط الجنسي (والذين عليهم أن يمارسوه بشكل معتدل وملائم)؛ ومن جهة أخرى الشركاء - موضوعات الفعل، أو الأشخاص الصامتون الذين يمارس عليهم ومعهم. من المسلّم به أن الأوّلين هم الرجال، لكنهم على الأصح الرجال الراشدون والأحرار؛ والأخرون يشتملون على النساء طبعاً، لكنهن لا يظهرن في عدادهم إلّا كعنصر من عناصر مجموعة أوسع يُشار إليها أحياناً للتدليل على موضوعات اللذة الممكنة، وهم: «النساء، الغلمان، والعبيد». في النص المعروف بقسم أبوقراط، يتعهد الطبيب بأن يمتنع في كل بيت يدخله عن الأفروديزيات (Erga Aphrodisia)، مع أي شخص كان، سواء كان امرأة أم رجلاً حرّاً أم عبداً⁽³²⁾. فأن يحتفظ المرء بدوره أو يتخلّى عنه، أن يكون فاعل النشاط أو موضوعه، وأن ينتقل من جهة الذين يخضعون له، حينما يكون رجلاً، أو يبقى في جهة الذين يمارسونه، ذاك هو المتغيّر الثاني الكبير، إلى جانب «كمية النشاط»، الذي يتعرّض للتقدير الأخلاقي. فالإسراف والانفعالية هما، بالنسبة إلى الرجل، أهم شكلين من أشكال الفسق في ممارسة الأفروديزيات.

2. وهكذا، إذا كان لا بدّ من أن يكون النشاط الجنسي موضع مفاضلة وتقدير أخلاقيّين، فليس سبب ذلك أن الاتصال الجنسي هو شرّ بحدّ ذاته؛ وليس أيضاً لأنه يحمل معه علامة انحطاط أوّلي. حتى عندما يُربط الشكل الحالي للحبّ والعلاقة الجنسية، كما هو شأنه في وليمة (Banquet) أرسطوفان، بنوع من الدراما الأصلية - غطرسة البشر وعقاب الآلهة - يلاحظ أنه لا الفعل ولا اللذة يُعتبران سيّئتين؛ فهما يميلان

بالعكس إلى تجديد ما كان بالنسبة إلى البشر نمط العيش الأكمل⁽³³⁾. بصورة عامة، يُعتبر النشاط الجنسي بأنه طبيعي (طبيعي وضروري)، لأنه بواسطته يتمكن الأحياء من التناسل، وينجو البشر بمجملهم من الموت⁽³⁴⁾، وتستطيع المدن والعائلات والأسماء والعبادات أن تدوم أكثر بكثير من الأفراد المحكوم عليهم بالزوال. يصنّف أفلاطون الرغبات التي تحثنا على الأفروديزيات من بين الرغبات الأكثر طبيعيةً وضرورةً⁽³⁵⁾(*) . وبحسب أرسطو، فإن سبب اللذات التي تجلبها لنا تلك الرغبات، يرجع إلى أمور ضرورية تتعلق بالجسد وب حياة الجسد عموماً⁽³⁶⁾. بالإجمال، لا يمكن اعتبار النشاط الجنسي، الراسخ بعمق في الطبيعة وبصورة طبيعية جداً، نشاطاً سيئاً - كما سيذكر بذلك روفوس ديفيز⁽³⁷⁾. وبذلك طبعاً، تختلف تجربة الأفروديزيات الأخلاقية، اختلافاً تاماً عما ستكون عليه تجربة الرغبة.

غير أنه مهما كانت طبيعيةً وحتى ضروريةً، فهي تبقى موضع اهتمام أخلاقي؛ إنها تستدعي تحديداً يسمح بتبيان إلى أي مدى وضمن أي نطاق يكون من اللائق ممارستها. لكن، إذا كان من الممكن أن تخضع للخير والشر، فليس ذلك بالرغم من صفتها الطبيعية، أو لأن هذه الأخيرة قد أُفسدت، بل بسبب الطريقة التي جهّزتها بها الطبيعة. في الواقع، ثمة سمتان تميّزان اللذة التي تقترن بها هذه التجربة. أولاً، طابعها الدوني: دون أن ننسى «بأن اللذات لا تختلف فيما بينها»⁽³⁸⁾، بالنسبة إلى أريستيب والفلاسفة السيريناكيين (Aristippe et les Cyrénaïques)^(**)، فغالباً ما تتميز اللذة الجنسية بكونها ليست حاملة للشر بل توصف بكونها دونية أنطولوجياً ونوعياً: لأنها مشتركة بين الحيوانات والبشر (ولا تشكّل ميزة مختصة بهؤلاء)؛ ولأنها ممزوجة بالحرمان والألم (وهي تتعارض بذلك مع اللذات التي يمكن أن يتيحها النظر أو السمع)؛ ولأنها

(*) أي أنه يقدمها على سواها من الرغبات (م).

(**) مدرسة فلسفية أسسها أريستيب، وكان ممثلها أريستيب Le Jeune الشاب، وإيجيزياس (Hégésias) وأنيسيرس (Anniceris). وتعتبر هذه المدرسة من التيار اللذّي، وقد وحدت بين الفضيلة والسعادة واللذة. وتنسب إلى منطقة (Cyrène) الواقعة في ليبيا. وكان احتلها اليونان منذ القرن السابع قبل الميلاد.

خاضعة للجسد وحاجاته، ولأنها موجهة لهدف إعادة الجسد إلى حالته السابقة لبروز الحاجة⁽³⁹⁾ لكن، من جهة أخرى، فإن هذه اللذة المشروطة، التابعة والدنيا هي لذة ذات حيوية بالغة، وكما يوضح أفلاطون في مستهل القوانين، إذا كانت الطبيعة قد شاءت أن ينجذب الرجال والنساء إلى بعضهم بعضاً، فذاك لكي يكون الإنجاب ممكناً، وحتى يتأمن بقاء البشر⁽⁴⁰⁾. والحال، أن هذا الهدف مهم، وأن يكون للبشرية خلف أمرٌ أساسي إلى حدّ أن الطبيعة قرنت فعل الإنجاب بلذة شديدة للغاية: وتاماً مثلما تُذكر الحيوانات بضرورة الاغتذاء وتأمين بقائها الفردي عن طريق اللذة الطبيعية المرتبطة بالطعام والشراب، كذلك تُذكر على الدوام بالحاجة إلى الإيلاد وإلى ترك نسل وراءها عن طريق اللذة والرغبة المرتبطتين باتصال الجنسين. وهكذا، تشير محاور «القوانين» إلى وجود هذه الرغبات الأساسية الثلاث الكبرى، التي تتعلق بالطعام والشراب والتوالد: جميعها قويّة، ملحة، ومضطربة، لكن ثالثتها بوجه خاص هي «أكثر أهوائنا حيوية»، مع أنها «آخرها بزوغاً»⁽⁴¹⁾. فقد سأل سقراط محاوره في الجمهورية عمّا إذا كان يعرف «لذة أكبر وأكثر حيوية من لذة الحب»⁽⁴²⁾.

إن هذه الحيوية الطبيعية للذة مع الجاذبية التي تمارسها على الرغبة هي التي تدفع النشاط الجنسي إلى تجاوز الحدود المعيّنة من الطبيعة عندما جعلت من لذة الأفروديزيات لذة دنيا، تابعة ومشروطة. وبسبب هذه الحيوية، نميل إلى قلب التراتب، وإلى وضع هذه الرغبات وإروائها في المقام الأول، وإلى منحها سلطة مطلقة على النفس. وبسببها أيضاً، نميل إلى الذهاب إلى أبعد من تلبية الحاجات وإلى مواصلة السعي وراء اللذة حتى بعد إنعاش الجسد. فالنزعة إلى التمرد والعصيان هي الإمكانية «الركودية» (Stasiastique) للرغبة الجنسية؛ والنزعة إلى التجاوز والإفراط هي إمكانياتها في «الغلو والشطط»^{(*) (43)} (Hyperbulique). لقد وضعت الطبيعة في الكائن البشري هذه القوة الضرورية والمخيفة، الجاهزة دوماً لتجاوز الهدف الذي حُدّد لها.

(*) يريد فوكو أن يضع المقابل لتعابير أفلاطون وأرسطو القديمة، بما يفسرها في المصطلح التحليلي النفسي الحديث. (م).

في هذه الحالة، ندرك لماذا يتطلب النشاط الجنسي تمييزاً أخلاقياً، وكنا قد لاحظنا أنه كان ديناميكياً أكثر منه تشكلياً (مورفولوجياً). فإذا كان ينبغي، كما يقول أفلاطون، أن نفرض عليه أقوى ثلاثة مكابح - الخوف، القانون، والخطاب الصحيح⁽⁴⁴⁾ - وإذا كان ينبغي، بحسب أرسطو، أن تخضع ملكة الرغبة للعقل مثلما يخضع الولد لأوامر سيده⁽⁴⁵⁾، وإذا كان أريستيب نفسه يريد أن نحرص على عدم الاستسلام للذات⁽⁴⁶⁾، دون التوقّف عن «استعمالها»، فليس ذلك لأن النشاط الجنسي هو شرّ بذاته؛ ولا لأنه يجازف بالانحراف عن نموذج شرعي؛ بل لأنه يتعلّق بقوة، وبطاقّة (Energeia) ميّالة بحدّ ذاتها إلى الإفراط. فنحن نرى في مذهب الشهوة المسيحية أن القوة المفرطة للذة إنما تجد أساسها في [فكرة] السقطة [المسيحية] وفي النقص الذي يميّز الطبيعة الإنسانية منذ بداية الخليقة. وبالنسبة إلى الفكر اليوناني الكلاسيكي، فإن هذه القوة هي بطبيعتها مفرطة فرضياً، وحينئذٍ تصبح المسألة الأخلاقية هي أن نعرف كيف نواجه هذه القوة، وكيف نسيطر عليها ونؤمّن ادّخارها المناسب.

أن يظهر النشاط الجنسي بمظهر مجموعة قوى، قد أنشأتها الطبيعة إنما قابلة للمغالاة في الاستعمال، فهذا أمر يقربه من التغذية والمشكلات الأخلاقية التي قد تطرحها هذه الأخيرة. وهذا الجمع بين أخلاق الجنس وآداب المائدة هو واقع ثابت في الثقافة القديمة. ونجد أمثلة عديدة عليه. عندما أراد زينوفون، في الجزء الأول من المآثر (Mémoires)، أن يبيّن كم كان سقراط مفيداً لتلاميذه بقدوته وأقواله فقد عرض تعاليم معلّمه وسلوكه بشأن «الأكل والشرب ولذات الحب»⁽⁴⁷⁾. وعندما يعالج متحاورو الجمهورية تربية الحراس، يتفقون على أن الاعتدال يتطلب السيطرة المثلى على لذات الخمر والحب والطعام⁽⁴⁸⁾ (Potoi, Aphrodisia, Edōdai). كذلك هو شأن أرسطو: فالأمثلة الثلاثة على «اللذات العامة»، التي يعطيها في كتاب «الأخلاق إلى نيكوماك»، هي أمثلة الطعام والشراب، ثم «ملذّات السرير»⁽⁴⁹⁾، بالنسبة إلى الفتيان والرجال في شرح شبابه؛ ويقرّ بأن هذه الأنواع الثلاثة من اللذة تنطوي على نوع واحد من الخطر، هو الإفراط الذي يتجاوز الحاجة؛ حتى أنه اكتشف لها مبدأ فيزيولوجياً

مشتركاً، بما أنه لاحظ فيها جميعاً لذة الاتصال واللمس (فالطعام والشراب لا يحدثان اللذة الخاصة بهما إلاّ عند الاتصال باللسان وخصوصاً بالحلقوم)⁽⁵⁰⁾. وعندما يتكلم الطبيب إريكسيماك (Eryximaque) في محاوراة الوليمة، يدّعي أن فنّه قادر على تقديم نصائح حول الطريقة التي يجب أن تُستعمل بها متع المائدة والسرير؛ فهو يرى أنه من شأن الأطباء أن يوضحوا كيف يتمتع المرء بالأكل الفاخر دون أن يمرض؛ ومن شأنهم أيضاً أن يصفوا للذين يمارسون العلاقة الجنسية [في الأعياد الدينية الإباحية] (Le Pendémien) - كيف يمكنهم أن يشعروا بالمتعة دون أن ينتج عن ذلك أي خلل⁽⁵¹⁾.

سيكون من المفيد طبعاً متابعة التاريخ الطويل للعلاقات بين الأخلاق الغذائية والأخلاق الجنسية من خلال المذاهب، إنما أيضاً من خلال الطقوس الدينية أو القواعد الغذائية؛ يجب أن نحاول أن نعرف كيف تمّ، على الأجل الطويل، الانفصال بين لعبة التعليمات الغذائية ولعبة الأخلاق الجنسية: تطور أهميتها الخاصة (مع الوقت المتأخر طبعاً الذي بات فيه مشكلة السلوك الجنسي أكثر إقلاقاً من مشكلة التصرفات الغذائية)، والتمايز التدريجي لبنيتها الخاصة (في الوقت الذي دُرست الرغبة الجنسية من منظار آخر غير الشهية الغذائية). على أي حال، يبدو أن طرح المسألة الأخلاقية للطعام والشراب والنشاط الجنسي قد تمّ بشكل مماثل نوعاً ما في تفكير اليونانيين في العصر الكلاسيكي. فالأطعمة والخمور والعلاقات مع النساء والغلمان تؤلّف مادة أخلاقية مماثلة. إنها تستنهض قوىً طبيعية، إنما ميّالة دوماً إلى الإفراط: وهي تطرح كلها السؤال نفسه: كيف يمكن وكيف يجب «استعمال» (Chrēsthai) ديناميكية اللذات والرغبات والأفعال هذه؟ إنها إذاً مسألة حسن استعمال. وكما يقول أرسطو: «الكل إلى حدّ ما يتمتّع بالطعام والخمر والحب؛ غير أنهم لا يفعلون ذلك، كلّهم، على الوجه اللائق»⁽⁵²⁾ (Ouch'hōs dei).

الاستعمال

Chrēsis

كيف ينال المرء لذته «بشكل لائق»؟ وإلى أي مبدأ يستند ليخفف هذا النشاط ويحدّ منه وينظّمه؟ وأي نموذج من الصحة لهذه المبادئ تقرُّ به حتى يمكنه أن يبرّر وجوب الخضوع له؟ أو، بتعبير آخر، ما هو شكل الرضوخ الذي ينطوي عليه هذا الطرح لمسألة الأخلاقية حول السلوك الجنسي؟

لا ينزع التفكير الأخلاقي حول الأفروديزيات إلى وضع قانون منظمّ يحدّد الشكل الشرعي للاتصالات الجنسية ويرسم حدود المحظورات ويوزّع الممارسات على جانبي خطّ فاصلٍ معيّن، بقدر ما ينزع إلى إعداد شروط «استعمال» ما وطرائقه: أسلوب ما كان يسمّيه اليونانيون استعمال اللذات (Chrēsis Aphrodision). بصورة عامة، يرتبط هذا التعبير اليوناني الشائع بالنشاط الجنسي (وهكذا سيجري الكلام) عن أوقات من السنة أو فترات من العمر يحسن فيها استعمال اللذات⁽⁵³⁾. لكنّ العبارة تتعلّق أيضاً بكيفية قيام الفرد بنشاطه الجنسي، وبطريقة تصرّفه في هذا المجال، وبالحميّة التي يجيزها لنفسه أو يُلزم نفسه بها، وبشروط قيامه بالاتصالات الجنسية، وبالقسط المخصّص لها من حياته⁽⁵⁴⁾. ليست المسألة مسألة ما هو مسموح أو ممنوع من بين الرغبات التي نشعر بها أو الأفعال التي نقترفها، بل مسألة احتراس وتبصّر وتقدير في الطريقة التي

نوزع بها هذه الأفعال ونراقبها. ولئن صحَّ بأنه ينبغي، في استخدام اللذات، احترام قوانين البلد وعاداته، وعدم الإساءة إلى الآلهة والرجوع إلى ما تقضي به الطبيعة، فإن القواعد الأخلاقية التي نخضع لها هي بعيدة للغاية عما قد يشكّل رضوخاً لقانون محدّد تماماً⁽⁵⁵⁾. المقصود بالأحرى هو توفيق متنوّع يجب أن تُراعى فيه عناصر عدة: العنصر الأول هو الحاجة وما جعلته الطبيعة ضرورياً، والآخر الزمني والظرفي، هو عنصر المناسبة، والعنصر الثالث هو وضع الفرد نفسه. فيجب أن يتقرّر الاستعمال في ضوء هذه الاعتبارات المختلفة. ويمكننا أن نكشف، في التفكير حول استعمال اللذات، الاهتمام باستراتيجية مثلثة: استراتيجية الحاجة، والوقت، والوضع الشخصي.

1. استراتيجية الحاجة: إننا نعلم حركة ديوجين المُشينة: عندما احتاج إلى تلبية شهوته الجنسية، أَرْضَى حاجته بنفسه في الساحة العامة⁽⁵⁶⁾. ولهذا التحدي، ككثير من التحديات الصلّفة، معنيان. فالتحدي يتناول في الواقع الطابع العلني للشيء - مما كان يتعارض مع جميع الأعراف في اليونان؛ كانت تُقدّم ضرورة الاحتجاب عن الأنظار كحجة لعدم ممارسة الجنس إلّا في الليل. وكان يُعتبر احتراس المرء من أن يراه أحد في هذا النوع من العلاقات دليلاً على أن ممارسة الأفروديزيات لم تكن شيئاً يَجُلُّ أنبل ما في الانسان. فضدّ قاعدة اللاعلنية هذه وجّه ديوجين نقده «الحركي»؛ بالفعل، يروي ديوجين اللارسي بأنه كان يدأب على «فعل كل شيء علانيةً، الأكل والحب، وبأنه كان يفكر على النحو التالي: «إذا لم يكن هناك أي ضير في الأكل، فلا يوجد أي ضير أيضاً في الأكل علانية»⁽⁵⁷⁾. لكنّ حركة ديوجين تأخذ أيضاً دلالة أخرى، مع هذه المقارنة بالطعام: إن ممارسة الأفروديزيات، التي لا يمكن أن تكون مُخزية بما أنها طبيعية، ليست أكثر ولا أقل من تلبية حاجة؛ ومثلما فتّش الصِّلَف عن الطعام الذي يمكنه أن يشبع جوعه على أبسط وجه (فقد حاول أن يأكل لحماً نيئاً)، كذلك وجد في الاستمئاء الوسيلة الأكثر مباشرة لإشباع شهوته؛ حتى أنه يأسف لعدم إمكانية إشباع الجوع والعطش بهذا القدر من البساطة: «ليته يكفي المرء أن يفرك بطنه حتى يشبع جوعه».

على أن جلّ ما فعله ديوجين في ذلك هو أنه مضى إلى أبعد حدّ في إحدى أهم

قواعد استعمال اللذات. لقد اختصر بأقل ما يمكن السلوك الذي سبق أن عرضه أنتيستين في وليمة زينوفون، حيث قال: «إن أغوتني رغبة جنسية معينة، أكتفي بأية امرأة، والنساء اللواتي ألجأ إليهن يغمرنني بالمداعبات، بما أن أحداً غيري لا يقبل بالاقتراب منهن. وتبدو لي كل هذه اللذات قوية إلى حدّ أنني لا أشتهي، وأنا مستسلم لكل منها، الحصول على أقوى منها، بل أبتغيها بالأحرى أقل حدةً لفرط ما يتجاوز بعضها حدود النافع»⁽⁵⁸⁾. فليس نظام أنتيستين هذا بعيداً جداً، في مبدأه (حتى ولو كانت نتائجه العملية مختلفة جداً) عن الكثير من الوصفات أو الأمثلة التي كان سقراط يعطيها لتلاميذه، بحسب زينوفون. لأنه وإن كان يوصي مَنْ هم غير مسلّحين بما فيه الكفاية ضد لذات الحب بالابتعاد عن نظر الغلمان الوسيمين، وبالانعزال حتى إذا اقتضى الأمر، فهو لم يأمر، على أي حال، بالامتناع التام، النهائي والمطلق؛ «فالنفس - على الأقل، هكذا يعرض زينوفون الدرس السقراطي - لا تستحسن هذه اللذات إلا إذا كانت الحاجة الطبيعية إليها ملحّة وممكنة الإشباع بلا ضرر»⁽⁵⁹⁾.

لكن الهدف في ممارسة اللذات هذه، المنضبطة بالحاجة، ليس إلغاء اللذة؛ إنما المقصود بالعكس هو الحفاظ عليها، والحفاظ عليها بواسطة الحاجة التي تثير الرغبة، نعلم جيداً أن اللذة تخفّ إذا لم تُرض حيوية رغبة ما. ففي حديث بروديكوس الذي ينقله سقراط، تقول الفضيلة: «إنّ أصدقائي يتمتّعون بالطعام والشراب بكل سرور، وبلا عناء: لأنهم يتوقّعون أن يشعروا بالرغبة في ذلك»⁽⁶⁰⁾. وفي مناقشة مع أوتيديم^(*) (Euthydème)، يذكّر سقراط بأن «الجوع والعطش والرغبة الجنسية والسهرات هي الأسباب الوحيدة للذة التي نحسّ بها في الأكل والشرب والجماع والاستراحة والنوم، حينما نكون قد ترقّبنا هذه الحاجات وعانيناها إلى أن يصبح إشباعها ممتعاً بقدر المستطاع»⁽⁶¹⁾. غير أنه إذا كان ينبغي، بواسطة الرغبة، الحفاظ على الإحساس باللذة، فإنه لا ينبغي بالعكس مضاعفة الرغبات بالجوع إلى اللذات غير الموجودة في

(*) الأسماء الواردة في المحاورات ليست جميعها معروفة، فهي غالباً أسماء لشبان من تلاميذ سقراط وأحياناً أسماء لبعض شخصيات فكرية من مجتمع أثينا. (م).

الطبيعة؛ فقد قيل أيضاً في حديث بروديكوس: إنه التعب، وليس العطالة المستمرة، هو الذي يجب أن يمنح الرغبة في النوم؛ وإذا كان بوسعنا أن نشبع الرغبات الجنسية عندما تظهر، فإنه لا ينبغي أن نخلق رغبات تتجاوز بعيداً الحاجات. يجب أن تقوم الحاجة مقام المبدأ الموجّه في هذه الاستراتيجية التي نلاحظ تماماً بأنها لا يمكن أن تحوز أبداً على صياغة عقلانية دقيقة أو قانون قابل للتطبيق على الجميع، بالطريقة ذاتها، وفي جميع الأحوال. إنها تسمح بقيام توازن في دينامية اللذة والرغبة: فهي تمنعها من «الاحتدام» والسقوط في الإفراط، بأن تعيّن لها كحدّ داخلي إشباع حاجة ما. وهي تتحاشى أن تتمرد هذه القوة الطبيعية وتغتصب موقعاً ليس لها: لأنها لا تمنح غير ما هو ضروري للجسد ومطلوب من الطبيعة، بلا أية زيادة.

تتيح هذه الاستراتيجية تجنّب الشراهة، التي هي بالإجمال تصرّف لا سمة له في الحاجة. لذلك، يمكن أن تأخذ شكلين يجب أن يكافحهما نظام اللذات الأخلاقي. هناك شراهة يمكن وصفها بأنها «زائدة» و«حشوية»⁽⁶²⁾: فهي تمنح الجسد كل اللذات الممكنة حتى قبل أن يشعر بالحاجة إليها، دون أن تترك له الوقت ليشعر «لا بالجوع ولا بالعطش ولا بالرغبات الجنسية ولا بالأرق»، خائفةً بذلك كل إحساس بالذة. هناك أيضاً شراهة يمكن وصفها بأنها «متكلفة»، وهي نتيجة للأولى: فهي تقوم على السعي وراء الملذّات في إشباع رغبات غير طبيعية: إنها التي تُحضر طبّاخين من أجل الأكل بلذّة، وتزوّد بخمور مكلفة من أجل الشرب بلذّة، والتي تطلب الثلج في عزّ الصيف؛ إنها هي التي تستعمل «رجالاً كما لو كانوا نساءً» لتكتشف لذات جديدة في الأفروديزيات⁽⁶³⁾. وبهذا المفهوم، لا يمكن أن يظهر كمبدأ إلغائي للذات؛ إنه فن، وممارسة للذات تكون قادرة على أن تقيّد نفسها بنفسها، وذلك باستعمال تلك المبنية منها على الحاجة. يقول سقراط: «إن الاعتدال الذي وحده يجعلنا نعاني الحاجات التي تكلمتُ عنها، وحده أيضاً الذي يجعلنا نشعر بلذة جديدة بالتذكّر»⁽⁶⁴⁾. وهكذا بالضبط، كان يتصرّف سقراط نفسه في الحياة اليومية، إذا صدقنا قول زينوفون: «لم يكن يأكل إلاّ بقدر ما يلذّ له الأكل، وكان يصل إلى وجبته مهياً بحيث كانت الشهية بمثابة تمليح لها. كان كل شراب

لذيذ الطعم بالنسبة إليه، إذ إنه لم يكن يشرب أبداً بلا عطش»⁽⁶⁵⁾.

2. ثمة استراتيجية أخرى تقوم على تحديد الوقت المناسب (Kairos). فهذا أحد أهم الأهداف وأدقها في فن استعمال اللذات. ويدكر أفلاطون بذلك في القوانين: سعيد هو (سواء تعلّق الأمر بفرد أم بدولة) الذي يعرف ما يجب فعله، في هذه الأحوال، «عندما يلزم وبقدر ما يلزم»؛ أما الذي يتصرّف بالعكس «على نحو أخرق» و «خارج الأوقات المطلوبة»، فله «حياة مختلفة تماماً»⁽⁶⁶⁾.

يجب ألا يغيب عن بالنا بأن موضوع «عندما يلزم» هذا قد شغل دوماً مكاناً مهماً عند اليونانيين، ليس فقط كمسألة أخلاقية إنما كمسألة علمية وتقنية أيضاً. إن هذه المعارف العملية التي هي - حسب مقارنة تقليدية جداً - الطب والحكم وقيادة السفينة، تفرض ألا نكتفي بمعرفة المبادئ العامة بل أن نكون قادرين على تحديد الوقت الذي ينبغي التدخل فيه والطريقة الدقيقة للقيام بذلك، تبعاً للظروف في لحظتها الراهنة. وأن أحد المظاهر الأساسية لفضيلة الفطنة هو بالضبط إعطاء القدرة على اتباع «سياسة الوقت» كما يجب، في مختلف الميادين - سواء تعلّق الأمر بالمدينة أم بالفرد، بالجسد أم بالروح - التي يقتضي فيها انتهاز الفرصة المناسبة. ففي استعمال اللذات، تكون الأخلاق هي أيضاً فناً من فنون «الوقت».

يمكن تحديد هذا الوقت بحسب مستويات عدة. هناك مستوى الحياة بأسرها؛ فالأطباء يرون أنه من غير المناسب الشروع في سن مبكرة جداً في ممارسة هذه اللذات: ويعتبرون أيضاً أنها قد تكون مضرّة إذا ما أطلناها إلى سنّ متقدّمة جداً؛ فلها مؤسّمها في الحياة: ويحدّد هذا الوقت عموماً بحقبة توصف ليس فقط بأنها تلك التي يكون الإنجاب فيها ممكناً، إنما التي يأتي الخلف فيها سليماً، سويّ البنية وفي صحة جيدة⁽⁶⁷⁾. هناك أيضاً مستوى السنة، مع الفصول: فأنظمة الحِمّية، كما سنرى لاحقاً، تعلّق أهمية كبيرة على الترابط بين النشاط الجنسي وتبدّل التوازن في المناخ، بين الحرارة والبرودة، والرطوبة والجفاف⁽⁶⁸⁾. كما يليق أن نختار الوقت المناسب من

اليوم: فإن أحد أحاديث كتاب «المأدبة» لبلوتارك سيعالج هذه المسألة مقترحاً لها حلاً يبدو أنه كان تقليدياً؛ فثمة أسباب غذائية، وكذلك هناك حجج متعلّقة بالحشمة، ودوافع دينية توصي بتفضيل المساء: لأنه الوقت الأكثر ملاءمة للجسد، والوقت الذي تخفي فيه الظلمة الصور القليلة اللياقة، والذي يسمح بكسب فترة ليلة كاملة قبل ممارسات العبادة الدينية في صبيحة اليوم التالي⁽⁶⁹⁾. ويتوقف اختيار الوقت أيضاً على نشاطات أخرى. فإذا كان زينوفون قد استشهد بسيروس (Cyrus) كمثال على الاعتدال، فليس لأنه تخلّى عن اللذات؛ بل لأنه كان يعرف كيف يوزّعها كما يجب على امتداد حياته، فلا يدعها تصرفه عن اهتماماته، ولا يبيحها إلاّ بعد عمل تمهيدي يفسح المجال أمام تسليّات لاثقة⁽⁷⁰⁾.

تظهر أهمية «الوقت المناسب» في السلوكيات الجنسية بقدر من الوضوح في مقطع من «المآثر» (Mémoires) مخصّص لارتكاب المحارم. يؤكّد سقراط صراحةً «بأن منع العلاقات بين أب وبناته، بين ابن وأمه» يشكّل مبدأ عاماً ومثبتاً من الآلهة: ويرى الدليل على ذلك في كون الذين يخالفونه إنما يتلقون عقاباً. ذلك أن قوام العقاب هذا يظهر في كون أن الخلف يأتي ضعيف البنية أو مشوّه الخلقة، بالرغم من الصفات الأصلية التي قد يتمتع بها الأهل مرتكبو المحرّم^(*). ولماذا؟ لأنهم تجاهلوا مبدأ «الوقت»، ومزجوا في غير أوانه مني والدّين أحدهما أكبر سنّاً بكثير من الآخر: فأن يؤلّد المرء حينما لا يعود «في شرخ الشباب»⁽⁷¹⁾ هو دائماً «إنجاب بشروط سيئة». لا يقول زينوفون أو سقراط بأن ارتكاب المحارم لا يُدان إلاّ عندما يكون «عملاً في غير أوانه»؛ لكنّ الأمر الجدير بالملاحظة هو أن ضرر ارتكاب المحارم يظهر على النحو ذاته ومن خلال الآثار ذاتها التي يظهر بها ضرر تجاهل الوقت.

3. إن فن استعمال اللذة يجب أن يتكيّف أيضاً بالنظر إلى الشخص الذي يستعمل هذه اللذة وحسب وضعه. إن مؤلّف ايروتيكوس (Eroticos)، المنسوب إلى ديموستين

(*) لمزيد من إيضاح العبارة هنا، فالمقصود أن الأولاد الذين يأتون من هذه العلاقات المحرمة يكونون ضعيفي البنية حتى لو كانت صفات الأبوين جيدة. (م).

(Démosthène)، يذكر بذلك بعد الوليمة: يدرك كل مفكر عاقل بأن العلاقات العشقية لصبيّ معيّن ليست «فاضلة أو فاحشة بصورة مطلقة»، لكنها «تختلف كلياً بحسب الأشخاص المعيّنين»؛ «فمن غير المعقول إذن اتّباع المبدأ ذاته في جميع الحالات»⁽⁷²⁾.

لا شك في أنها سمة مشتركة بين مجتمعات عدة أن تختلف قواعد السلوك الجنسي بحسب العمر، والجنس، ووضع الأفراد، وألاً تكون الواجبات والمحظورات مفروضة على الجميع بالطريقة ذاتها. لكن، للاكتفاء بحالة الأخلاق المسيحية، نقول إن هذا التخصيص يتم في إطار نظام شامل يحدّد قيمة الاتصال الجنسي وفقاً لمبادئ عامة، ويبيّن الشروط التي بها يمكن أن يكون مشروعاً أم لا، حسبما يكون المرء متزوجاً أم لا، ومرتبطاً بنذور أم لا، إلخ. المقصود هنا هو عموميّة معدّلة. يبدو واضحاً أنه في الأخلاق القديمة، وباستثناء بعض الوصفات التي تصلح للجميع، تشكّل الأخلاق الجنسية دوماً جزءاً من نمط العيش، المحدّد هو نفسه بالوضع الذي ورثه المرء وبالغائيات التي اختارها. مرةً أخرى، يخاطب ديموستين المزعوم، مؤلّف ايروتيكوس، ابيقراط «ليعطيه نصائح جديرة بجعل سلوكه موضع إجلال وتقدير»؛ فهو لا يريد في الواقع أن يتّخذ الشاب قرارات متعلّقة بشخصه «لا تكون متّفقة مع أفضل الآراء»؛ وليس دور هذه النصائح السديدة أن تذكّر بالمبادئ السلوكية العامة، بل أن تُبرز التباين المشروع للمعايير الأخلاقية: «من يكون ذا حالة وضيعة ومتواضعة، لا ننتقده، حتى في حال الخطأ غير المشرف كثيراً». بالمقابل، إذا كان قد «وصل إلى الشهرة»، مثل أبيقراط نفسه، «فإن أقل إهمال بشأن مسألة متعلّقة بالشرف قد يغمره بالعار»⁽⁷³⁾. إنه لمبدأً مسلّم به عموماً أنه كلما كان المرء مرموقاً، وكلما كانت له أو أراد أن تكون له سلطة على الآخرين، وكلما سعى إلى أن يجعل من حياته ماثرة ينتشر صيتها بعيداً وزمناً طويلاً، فقد وجب أن يُلزم نفسه، اختياراً وطوعاً، بمبادئ صارمة للسلوك الجنسي. تلك كانت النصيحة المقدّمة من سيمونيد إلى هيريون بشأن «الشرب والأكل والنوم والحب»: فهذه «اللذات مشتركة بين جميع الحيوانات بلا تمييز»، في حين أن حب المجد والمديح خاص بالبشر؛ وهذا الحب هو الذي يسمح بتحمّل المخاطر

كالحرمان⁽⁷⁴⁾. وتلك هي أيضاً الطريقة التي كان يتصرّف بها أجيذيلاس، ودائماً بحسب زينوفون، حيال اللذات «التي تسيطر على الكثير من الرجال»؛ فقد كان يرى بالفعل أنه «على القائد أن يتميّز عن الأفراد العاديين ليس بالرخاوة، ولكن بالجلد»⁽⁷⁵⁾.

بانتظام، كان يُعرض الاعتدال بين الصفات التي تخصّ - أو على الأقل التي يجب أن تخصّ - لا أي إنسان كان، إنما بصورة مميّزة الأشخاص ذوي المكانة، والمركز، والمسؤولية، في المدينة. فعندما يصف سقراط لـ كريتوبول (*Critobule*) في كتاب: المآثر (*Mémorables*) صورة الرجل الصالح الذي من المفيد التماسّ صداقته، فإنه يضع الاعتدال في لائحة الصفات التي تميّز رجلاً موقّراً اجتماعياً: أن يكون مستعدّاً لخدمة صديق، ولردّ المعروف، وأن يكون متهاوداً في التجارة⁽⁷⁶⁾. ودائماً بحسب زينوفون، يبيّن سقراط لتلميذه أريستيب الذي «يسرف في المجون» منافع الاعتدال بطرحه عليه السؤال التالي: إذا كان عليه أن يربّي تلميذين، واحداً ليعيش حياة عادية والآخر ليكون قائداً، فأَي من الاثنين سيعلّمه أن يكون «سيدّ رغباته الجنسية» حتى لا تمنعه من فعل ما يجب عليه فعله؟⁽⁷⁷⁾ لقد جاء في المآثر أننا نفضّل أن يكون لدينا عبيد غير شرهين؛ ومن باب أولى، إذا كنا نريد اختيار قائد لنا، «فهل سنختار الشخص الذي نعرف أنه أسير بطنه والخمر ولذات الحب والرخواوة والنوم»⁽⁷⁸⁾. صحيح أن أفلاطون يريد أن يمنح الدولة بأسرها فضيلة الاعتدال؛ لكنه لا يقصد بذلك أن الجميع سيكونون معتدلين بالتساوي. فالاعتدال سيميّز الدولة التي سيطيع فيها أولئك الذين يجب أن ينقادوا والتي سيأمر فيها فعلاً أولئك الذين يجب أن يقودوا: سنقع إذاً على عدد وافر من «الرغبات واللذات والآلام» عند الأولاد والنساء والعبيد كما عند جمهور من الناس العديمي الشأن. «أما الرغبات البسيطة والمعتدلة التي يوجّهها العقل والرأي السديد بفعل تأثرها بالاستدلال»، فلن نجدها إلا «عند عدد ضئيل من الناس الذين يجمعون بين أجمل خُلق وأحسن تربية». وفي الدولة المعتدلة، تخضع أهواء الكثرة الفاسدة «لأهواء وفطنة قلة فاضلة»⁽⁷⁹⁾.

نحن هنا بعيدون جداً عن نوع من التزهد ينزع إلى إخضاع جميع الأفراد على النحو

ذاته، والأكثر تكبراً كما الأكثر تواضعاً، لقانون عام لا يمكن أن يعدّل فيه غير تطبيقه استناداً إلى نوع من تحكيم الضمير (Casuistique). فكل شيء هنا هو بالعكس رهن التوفيق، والظرف، والموقف الشخصي. فإن القوانين العامة الكبرى القليلة - قوانين المدينة والدين أو الطبيعة - تظلّ حاضرة، إنما كما لو أنها ترسم إلى مسافة بعيدة دائرة واسعة جداً، مما ينبغي على الفكر العملي أن يحدّد داخلها ما يجدر به فعله. وهو من أجل ذلك فإنه لا يحتاج إلى شيء، من مثل النص، ليشكّل قانوناً، إنما يحتاج إلى تقنية (Techné) أو إلى «تطبيق»، وإلى مهارة توجّه الفعل في وقته، حسب سياقه، وتبعاً لغاياته، آخذة المبادئ العامة في الاعتبار. إذًا، في هذا النوع من الأخلاق، لا يتكوّن الفرد كذات أخلاقية بتعميم قاعدة فعله. إنما على العكس بموقفٍ وبحثٍ، يُفردنان فعله، ويعدّ لانه، ويستطيعان حتى أن يضيفا عليه روعة فريدة من خلال البنية العقلانية والرزية المنسوبة إليه.

ضبط النفس

Enkrateia

غالباً ما تُقابل داخلية الأخلاق المسيحية بخارجية أخلاق وثنية لا تنظر في الأفعال إلاّ بإنجازها الحقيقي، وبشكلها الظاهر والواضح، ويتطابقها مع قواعد معينة، وحسب المظهر الذي يمكنها أن تتخذه في الرأي [العام] أو الذكرى التي قد تخلفها وراءها. لكنّ هذه المقابلة المسلّم بها تقليدياً يكاد ينقصها الأساس. فما يُسمّى الداخلية المسيحية هو نمط خاص من العلاقة مع النفس، ينطوي على أشكال معينة من التيقّظ والريبة، والكشف، وتحرير المحاضر، والاعتراف، والانتهاام الذاتي، ومقاومة الإغراءات، والتخلّي، والصراع الروحي، إلخ. وما يسمّى «خارجية» الأخلاق القديمة ينطوي أيضاً على مبدأ اشتغال في النفس، إنما بشكل مختلف جداً. إن التطور الذي سيحصل، بكثير من البطء، بين الوثنية والمسيحية لن يركز على استبطان تدريجي للقاعدة والفعل والخطأ؛ وسيغيّر بالأحرى بنية أشكال العلاقة مع النفس، ويدخل تغييراً على الممارسات والتقنيات التي تركز إليها هذه العلاقة.

في اللغة الكلاسيكية، نستخدم عبارة للتدليل على هذا النوع من العلاقة مع النفس، وعلى هذا «الموقف» الضروري لأخلاق الذات والذي يظهر في حسن استعمالها. هذه العبارة هي: ضبط النفس (Enkrateia). في الواقع، لقد ظلّت الكلمة اليونانية زمنًا

طويلاً قريبةً نوعاً ما من الاعتدال (Sōphrosunē): غالباً ما نجدهما مستعملتين معاً أو بالتناوب، بمعانٍ قريبة جداً. فلكي يشير زينوفون إلى الاعتدال - الذي يؤلف مع الورع والحكمة والشجاعة والعدل، وهي الفضائل الخمس التي يُعترف بها عادةً - يستخدم تارة كلمة Sōphrosunē وتارةً أخرى كلمة Enkrateia⁽⁸⁰⁾. ويرجع أفلاطون إلى تقارب الكلمتين هذا عندما يجيب سقراط على سؤال كاليكليس حول معنى «أن يقود المرء نفسه بنفسه»، بقوله: هذا يعني أن «يكون حكيماً ويسيطر على نفسه وأن يوجّه بذاته اللذات والرغبات»⁽⁸¹⁾. وعندما تناول في الجمهورية دورياً الفضائل الأساسية الأربع - الحكمة والشجاعة والعدل والاعتدال (Sōphrosunē) - أعطى لهذا الأخير تعريفاً قائماً على مضمون ضبط النفس (Enkrateia)، إذ قال: «الاعتدال هو نوع من الإمرة والسيطرة على بعض اللذات والرغبات»⁽⁸²⁾.

غير أنه يمكننا الملاحظة أنه إذا كانت معاني هاتين الكلمتين متقاربة جداً، فمن اللازم أن تكونا مترادفتين تماماً. تتعلّق كل منهما بنمط مختلف قليلاً من العلاقة مع النفس. ففضيلة الاعتدال (Sōphrosunē) موصوفة بالأحرى كحالة عامة جداً تضمن أن تتصرّف «بشكل لائق تجاه الآلهة وتجاه البشر»، أي أن نكون لا معتدلين وحسب إنما ورعين وعادلين وشجعاناً أيضاً⁽⁸³⁾. في المقابل، يتّصف ضبط النفس (Enkrateia) بالأحرى بشكل فعّال من أشكال تمالك الذات، يسمح للمرء بالمقاومة أو المكافحة، وبضمان سيطرته في مجال اللذات والرغبات. لقد كان أرسطو، بحسب هـ. نورث، أول من ميّز بمنهجية بين لفظيّ (Sōphrosunē) و⁽⁸⁴⁾ (Enkrateia). تتسم الأولى، في كتاب الأخلاق إلى نيكوماك، بكون الفرد يختار عمداً مبادئ سلوكية موافقة للعقل، وبكونه قادراً على اتّباعها وتطبيقها، ويقف في تصرّفه «موقفاً وسطاً» بين اللاحساسية والإفراط (الموقف الوسط لا يعني تساوي البعد، لأن الاعتدال هو في الواقع ابعاد بكثير من الثاني عنه من الأول)، وبكونه يشعر بلذة في الاعتدال الذي يظهره؛ وتقابل الاعتدال الشراهة (Akolasia) التي تجعل المرء يتبع طوعاً وباختيار متعمداً، مبادئ سيئة، مستسلماً حتى لأضعف الرغبات ومتمتّعاً بهذا التصرف السيئ: فالشره لا يعرف

الندم ولا الشفاء. إن ضبط النفس يقع، مع نقيضه الشبق (Akrasia)، على محور الكفاح والمقاومة والصراع: فهو تحفُّظ، ضغط [شدة على الذات] وتَعَفُّف؛ ذاك أن ضبط النفس يسيطر على اللذات والرغبات، لكنه بحاجة للكفاح من أجل التغلب عليها. وبخلاف الإنسان «المعتدل»، يشعر «المتعَفِّف» بلذات أخرى غير تلك التي توافق العقل؛ لكنه لا ينجرف وراءها، وتزداد مقدرته كلما زادت قوة رغباته. في المقابل، ليس الشبق كالشراهة اختياراً متعمداً لمبادئ سيئة؛ ويجدر تشبيهه بتلك المدن التي لديها قوانين جيّدة، لكنها غير قادرة على تطبيقها؛ فالإنسان الشبق يستسلم رغماً عنه وبالرغم من مبادئه العاقلة، إما لأنه عاجز عن تنفيذها وإما لأنه لم يفكر فيها بما فيه الكفاية: وهذا بالضبط ما يجعل المرء الشبق ممكن الشفاء والوصول إلى ضبط النفس⁽⁸⁵⁾. بهذا المعنى، يكون ضبط النفس شرط الاعتدال، ونوع الجهد والمراقبة اللذين يتعيّن على الفرد أن يمارسهما على نفسه حتى يصبح معتدلاً.

على أي حال، يبدو أن لفظة Enkrateia في المعجم الكلاسيكي تتعلّق عموماً بديناميكا السيطرة الذاتية على النفس وبالجهد الذي تتطلبه.

1. إن ممارسة هذه السيطرة تنطوي أولاً على علاقة صراعية. فالأثيني يذكر كلينياس بذلك في محاوره «القوانين»: «إذا صحّ أن الرجل الأكثر أهلاً للشجاعة لن يكون، بدون «الاختبار والتدريب» في المعارك، سوى «نصف ذاته»، فإنه يجوز الاعتقاد بأنه لا يمكن للمرء أن يصبح معتدلاً (Sōphrōn) دون أن يكون قد واصل الكفاح ضد الكثير من اللذات والرغبات، وانتصر بفضل العقل والتدرب والفن سواء في الألعاب أم في التصرف»⁽⁸⁶⁾، وهذه هي تقريباً الكلمات نفسها التي استخدمها أنثيفون السفسطي: «لا يكون رزيناً (Sōphrōn) مَنْ لم يرغب في القبح والشرّ، ولم يختبرهما؛ لأنه ليس هناك حينئذٍ ما يكون قد انتصر عليه وما يسمح له بتوكيد فضيلته»⁽⁸⁷⁾. لا يمكننا أن نتصرّف أخلاقياً إلاّ باتخاذ موقف صراعي تجاه اللذات. فقد رأينا أن الأفروديزيات صارت ليس فقط ممكنةً إنما مشتهاة. بفعل مجموعة قوى ذات أصل وغاية طبيعيين،

لكنّ القدرات الكامنة تحثّ، بفعل طاقتها الخاصة، على التمرد والإفراط. لا يمكننا أن نستخدم هذه القوى بالاعتدال المناسب إلا إذا كنّا قادرين على مجابهتها ومقاومتها والسيطرة عليها. بالطبع، إذا كان يجب التصدّي لها، فلأنها رغبات دنيا نشارك فيها - كالجوع والعطش - مع الحيوانات⁽⁸⁸⁾؛ لكنّ هذه الدونيّة الطبيعية ليست بحدّ ذاتها سبباً لوجوب مقاومتها، ذاك أن الخطر يكمن في تغلّبها على كل ما تبقى بحيث تبسط هيمنتها على الفرد كلّه وتستعبده في النهاية. بتعبير آخر، ليست طبيعتها الذاتية ولا حطّتها المبدئية هي التي تستدعي الموقف «الهجومي» مع النفس، بل نفوذها الاحتمالي وسيطرتها. إن السلوك الأخلاقي، بشأن الذات، مركّز إلى معركة من أجل السيطرة. وهذا التصور للذات والرغبات كقوة مخيفة ومعادية، وما يتلازم معه من تكوين للذات كخصم يقظ يجابهها، يقاومها ويسعى إلى السيطرة عليها، يظهر في مجموعة كبيرة من العبارات المستخدمة تقليدياً لوصف الاعتدال والشراسة: مجابهة الذات والرغبات، عدم التخلّي عنها، مقاومة هجماتها، أو بالعكس الاستسلام لها⁽⁸⁹⁾، الانتصار عليها أو الانهزام أمامها⁽⁹⁰⁾، التسلّح أو التّجهز ضدها⁽⁹¹⁾. وهو يظهر أيضاً في استعارات كاستعارة المعركة الواجب شنها ضد أعداء مسلّحين⁽⁹²⁾، أو استعارة النفس - الحصن المهاجمة من قبل فرقة معادية والتي عليها أن تدافع عن نفسها بفضل حامية قوية⁽⁹³⁾، أو استعارة الزنابر (Frelons) التي تهاجم الرغبات العاقلة والمعتدلة، فتقتلها وتطردها⁽⁹⁴⁾، إذا لم نوفّق إلى التخلص منها. وهو يبين أيضاً في موضوعات مثل موضوعة قوى الرغبة الوحشية التي تغزو النفس في أثناء رقادها، إذا لم تتمكّن من الاحتماء مسبقاً باتخاذ الاحتياطات اللازمة⁽⁹⁵⁾. إن العلاقة مع الرغبات والذات مفهومة كعلاقة صراعية: على المرء أن يأخذ حيالها موقع الخصم ودوره، إنّما وفقاً لنموذج الجندي الذي يقاتل، أو وفقاً لنموذج المصارع في مباراة. لا ننسى أن واضع «القوانين» الأثيني، عندما يتكلّم على ضرورة كبح الرغبات الأساسية الثلاث الكبرى، يشير إلى «دعم ربّات الفن والآلهة اللواتي يشرفن على الألعاب»⁽⁹⁶⁾. إن التقليد الطويل للصراع الروحي، الذي اتّخذ عدة أشكال متنوعة، كان مبنياً قبلاً بوضوح في الفكر اليوناني الكلاسيكي.

2. إن هذه العلاقة القتالية مع أعداء معيّنين هي أيضاً علاقة صراعية مع النفس. فالمعركة الواجب شنها والانتصار المطلوب تحقيقه والهزيمة التي يُجازَف بتكبّدها هي سياقات وأحداث جرت بين النفس والنفس. ذاك أن الأعداء الذين يتعيّن على الفرد محاربتهم ليسوا فقط في داخله أو أقرب ما يكون إليه، بل إنهم جزء منه. بالطبع، يجب أن نأخذ في الاعتبار مختلف النظريات التي طُرحت حول هذا التفريق بين الجزء من النفس الذي يجب أن يُحارب، والجزء الذي تجبُّ محاربته: هل هما جزءا النفس للذات ينبغي أن يُراعى فيما بينهما نوعاً من العلاقة التراتبية؟ أم هما جسدٌ وروحٌ مفهومان كواقعين من أصل مختلف، يتعيّن على أحدهما أن يحاول التحرّر من الآخر؟ أم هما قوّتان تنزعان إلى أهداف متباينة وتتجابهان كجواديّ مُقرّنين؟ مهما يكن من أمر، فإن ما ينبغي إقراره لتحديد النمط العام لهذه «التزهّدية»، هو أن العدو المطلوب محاربته، مهما كان بعيداً بطبيعته عمّا يمكن أن تكونه الروح أو العقل أو الفضيحة، لا يمثّل قوة أخرى، غريبة أونطولوجياً. وستكون إحدى السمات الأساسية للأخلاق المسيحية المتعلقة برغبة الجسد تلك الصلة المبدئية بين حركة الشبق، بأشكاله الأكثر خداعاً وخفاءً، ووجود الآخر، بحيله وسلطته الوهمية. فضرورة الصراع وصعوبته، في أخلاق الأفروديزيات، إنما تتعلّقان بالعكس بكونه يدور كمبارزة مع النفس: إن «مقاومة الرغبات والذات» هي تبارٍ مع النفس.

في «الجمهورية»، يلفت أفلاطون إلى مدى غرابة عبارة مألوقة لجأ هو نفسه إليها مراتٍ عدة، وفي الوقت ذاته، إلى كونها مضحكة ومبتذلة قليلاً⁽⁹⁷⁾: إنها تلك التي تشمل على القول إننا «أقوى» أو «أضعف» من أنفسنا. في الواقع، ثمة مفارقة في الادّعاء بأننا أقوى من ذاتنا لأن ذلك يستتبع أننا، في الوقت نفسه ومن جرّاء ذلك، أضعف من ذاتنا. لكن العبارة تتماشى، بحسب أفلاطون، لكونها تفترض التمييز بين جزئين للنفس، واحد أفضل والآخر أقلّ صلاحاً، وحين نطلق من نصر النفس على ذاتها أو هزيمتها تجاهها نكون قد وقفنا إلى جانب وجهة نظر الجزء الأول من النفس: «عندما يُبقي الجزء، الذي هو الأفضل طبيعياً، الجزء الأقلّ صلاحاً تحت سيطرته، يُشار إلى ذلك

بعبارة «إنه أقوى من نفسه»، وهذا مدح له. أما، بالعكس، حين يصبح الجزء الأفضل هو الأضعف وتتغلب عليه قوى الجزء السيئ نتيجة تربية سيئة أو عشرة معينة، فإنه يقال عندئذٍ عن الإنسان في حالته هذه إنه «أسير نفسه وشره»، وهذا لوم له وتأنيب⁽⁹⁸⁾. وهذا ما هو مؤكد بوضوح في مستهل القوانين، وهو أنه من شأن تخاصم النفس مع النفس هذا أن يبنى موقف الفرد الأخلاقي تجاه الرغبات والذات: فالسبب المَعطى لكي تكون في كل دولة قيادة وشرائع، هو أن جميع الدول تتحارب فيما بينها، حتى في زمن السلم؛ وعلى النحو ذاته، يجب أن ندرك بأنه «إذا كان كل إنسان عدوًّا لكل إنسان في الحياة العامة»، فإنه في الحياة الخاصة «كل امرئ هو تجاه ذاته عدو نفسه»؛ وإن «أكبر وأعظم انتصار» بين جميع الانتصارات التي يمكن تحقيقها، هو ذاك الذي يحققه المرء «على نفسه»، في حين أن «أخرى» الهزائم و«أجبنها» هي أن «ينهزم المرء أمام نفسه»⁽⁹⁹⁾.

3. ينزع مثل هذا الموقف «الهجومي» تجاه النفس إلى نتيجة معبر عنها بطبيعة الحال بعبارات الانتصار - انتصار احلى بكثير من انتصارات ميدان الرياضة والمباريات حسبما يقول كتاب القوانين⁽¹⁰⁰⁾. ويحدث أن يتميز هذا الانتصار بالاستئصال التام للرغبات أو استبعادها⁽¹⁰¹⁾. لكنه يتحدّد في أغلب الأحيان بإقامة حالة قوية وثابتة من هيمنة النفس على النفس إن حيوية الرغبات والذات لا تزول، لكن الشخص المعتدل يمارس عليها سيطرة كاملة بما يكفي لعدم التغلب عليها أبداً بواسطة العنف. فالتجربة الشهيرة التي مرّ بها سقراط، القادر على مقاومة إغراء ألسيبياد، لا تظهره «مطهراً» من كل رغبة حيال الغلمان: إنما هي تبين قدرته على مقاومتها بالضبط حينما يشاء وكما يشاء. على أن المسيحيين سيستذكرون مثل هذه التجربة، لأنها تؤكّد وجود الرغبة المُصان، واللاأخلاقي بالنسبة إليهم؛ غير أنه قبلهم بزمان طويل، سخر منها بيون دو بورستان (Bion de Boristhène) زاعماً أنه إذا كان سقراط، يشتهي ألسيبياد فقد كان غيباً لامتناعه عنه، وأنه لا فضل له على الإطلاق إن لم يكن يشعر بمثل هذه الشهوة⁽¹⁰²⁾. على النحو ذاته، فإن ضبط النفس (Enkrateia)، المحدّد كسيطرة وانتصار في تحليل أرسطو، يفترض وجود الرغبات، وتزداد أهميته بقدر ما يفلح في السيطرة على العنيفة

منها⁽¹⁰³⁾. أما الاعتدال نفسه، الذي يحدّده أرسطو في ذلك كحالة فاضلة، فلا ينطوي على إلغاء الرغبات إنما على السيطرة عليها: وهو يضعه في موقع وسط بين مجوّن (Akolasia) يستسلم المرء فيه للذاته بطيبة خاطر ولا حساسية (Anaisthēsia) نادرة للغاية، لا يشعر فيها بأية لذّة؛ إن الشخص المعتدل ليس ذلك الذي لم تعد له رغبات، بل الذي يرغب «باعتدال، لا أكثر من اللازم ولا عندما لا يلزم ذلك»⁽¹⁰⁴⁾.

إن الفضيلة، في سياق اللذات، غير مفهومة كحالة من الكمال [أو طهارة الذيل] بل كعلاقة هيمنة وسيطرة: هذا ما تبيّنه الألفاظ المستخدمة - سواء عند أفلاطون وزينوفون وديوجين وأنثيفون أم عند أرسطو - لتعريف الاعتدال: «السيطرة على الرغبات والذات»، «ممارسة السلطة عليها» و «التحكّم فيها». وتُنقل عن أريستيب، الذي كانت له حول اللذة نظرية مختلفة نوعاً ما عن نظرية سقراط، هذه الحكمة التي تعبّر جيداً عن مفهوم عام للاعتدال: «الأفضل هو أن يسيطر المرء على لذاته دون أن يدعها تهزمه؛ وهذا لا يعني عدم اللجوء إليها»⁽¹⁰⁵⁾. بتعبير آخر، يتعيّن على الفرد كي يكون نفسه كذات فاضلة ومعتدلة في استعمالها للذات، أن يقيم علاقة مع النفس من نوع «الهيمنة - الخضوع» و «الإمرة - الطاعة» و «السيطرة - الانقياد» (وليس، كما ستكون الحال في الروحية المسيحية، علاقة من نوع «توضيح - تخلّل» و «كشف - تطهّر»). هذا ما يمكن تسميته بنية الذات «الذاتانية» (أو الهيوتوقراطية Héautocratique) في الممارسة الأخلاقية للذات.

4. يُعرض هذا الشكل الهيوتوقراطي وفقاً لنماذج عدة: نموذج الدّواب المقرونة مع حوذيّها عند أفلاطون، ونموذج الولد مع الراشد عند أرسطو (يجب أن تخضع ملكة الشهوة عندنا لأوامر العقل مثلما «يجب أن يعيش الولد حسب أوامر مربيّه»)⁽¹⁰⁶⁾. لكنه [أي هذا الشكل الهيوتوقراطي] يُربط خصوصاً بترسيمتين أخريين كبيرتين. ترسيمة الحياة البيّنة: مثلما يتعذّر أن تكون الأسرة منظّمة ما لم تُحترم فيها مرتبة ربّ الأسرة وسلطته، كذلك يكون الرجل معتدلاً بقدر ما يتمكّن من التحكّم في رغباته، كما يتحكّم في عبيده. بالعكس، يمكن فهم الشراة كمنزل سيّء الإدارة والتدبير. في

مستهل «الاقتصادي» - حيث يجري الحديث بالضبط عن دور رب البيت وفن سياسته لزوجته ولممتلكاته وخدمه - يصف زينوفون النفس المضطربة؛ وهذا الوصف هو في آن معاً مثلاً معاكس على ما يجب أن يكون عليه بيت حسن التنظيم، وصورة عن الأسياد السيئين، العاجزين عن حكم أنفسهم بأنفسهم، والذين يودون بممتلكاتهم إلى الخراب؛ في نفس الرجل الشره، هناك أسياد «أشرار»، «متطلبون» - المقصود هو النهم وإدمان الخمر والدعارة والطمع - يحولون الشخص الذي ينبغي أن يكون آمراً وقائداً إلى عبد، ويعدّون له شيخوخة بائسة⁽¹⁰⁷⁾، بعد أن يكونوا قد استغلّوه خلال شبابه. ولتحديد موقف الاعتدال، تمّ اللجوء أيضاً إلى نموذج الحياة المدنية. فثمة موضوعة معروفة عند افلاطون هي تشبيه الرغبات بشعب وضع يهيج ويحاول دائماً أن يثور ما لم يوجّه⁽¹⁰⁸⁾؛ لكن الارتباط الشديد بين الفرد والمدينة الذي يدعم تفكير الجمهورية يسمح بعرض كامل لنموذج الاعتدال «المدني» ونقيضه. إن أخلاق اللذات مماثلة فيه للبنية السياسية: «إذا كان الفرد مشابهاً للمدينة، وأليس من الواجب أن تحدث فيه الأشياء نفسها؟» ويصبح الرجل شرهاً عندما تغيب البنية السلطوية (Archē) التي تتيح له أن يتغلّب ويسيطر (Kratein) على القوى الدنيا؛ حينئذٍ، ستملاً نفسه «عبودية ودناءة شديدتان»؛ أما «أشرف» أجزاء هذه النفس، فستسقط في العبودية وستتولى فيها «أقلية مكوّنة من الجزء الأسوأ والأكثر هيجاناً الإمرة والسيادة»⁽¹⁰⁹⁾. في ختام الجزء ما قبل الأخير من الجمهورية، وبعد أن وضع أفلاطون نموذج المدينة، يُقرّ بأنه قلماً سيّاح للفيلسوف أن يصادف في هذا العالم دولاً بمثل هذا الكمال وأن يمارس فيها نشاطه؛ لكنه يضيف أن «مثال» المدينة موجود في السماء لمن يريد أن يتأمّله؛ وسيتمكن الفيلسوف، بتطلّعه إلى هذا المثال، من «تنظيم حكمه الخاص»: «قلّما يهمّ أن تكون هذه الدولة محقّقة في مكان ما أو أنها لا تزال برسم التحقيق: فهو سيتبع قوانين هذه الدولة دون سواها»⁽¹¹⁰⁾. يتعيّن على الفضيلة الفردية أن تنبني كمدنية.

5. من أجل كفاح مماثل تكون التدريبات ضرورية، فاستعارة المبارزة الفروسية والمصارعة الرياضية، أو المعركة، لا تفيد فقط للتدليل على طبيعة العلاقة التي

تربطنا بال رغبات وال لذات، وبقوتها الجاهزة دوماً للعصيان والتمرد؛ إنها تتعلق أيضاً بالاستعداد الذي يسمح بمساندة هذه المواجهة. وأفلاطون يوضح ذلك: لا يمكننا مقاومتها ولا التغلب عليها إذا كنا غير مدرّبين⁽¹¹¹⁾ (Agumnastos). ولا يكون التدريب في هذه الأحوال أقل ضرورةً مما يكون عليه حين يتعلق الأمر باكتساب أية تقنية أخرى: لا يمكن أن تكون الرياضة (Mathēsis) وحدها كافية، إن لم تعتمد على تدريب (Askēsis). نحن هنا بصدد أحد أهم الدروس السقراطية؛ فهو لا ينكر مبدأ عدم القدرة على اقرار الإثم بقصدٍ ومعرفة؛ ويعطي هذه المعرفة شكلاً لا يقتصر على مجرد الإلمام بمبدأ ما. وفي معرض الاتهامات الموجهة إلى سقراط، يحرص زينوفون على تمييز تعليمه عن تعليم الفلاسفة - أو «الفلاسفة المزعومين» - الذين يرون أنه ليس بوسع الإنسان أن يصبح جائراً ومستهتراً عندما يتعلم ماذا يعني أن يكون المرء عادلاً ومعتدلاً. فزينوفون، مثل سقراط، يعارض هذه النظرية: إذا لم يدرب المرء جسمه، هو لا يستطيع أن يؤدّي وظائف الجسد [Ta Tou Sōmatos Erga]؛ كذلك، إذا لم يروّض روحه، فهو لا يستطيع أن يؤدّي وظائف النفس: ويكون حينئذ عاجزاً عن «القيام بما يجب فعله والامتناع عما يجب تجنّبه»⁽¹¹²⁾. لذلك لا يريد زينوفون اعتبار سقراط مسؤولاً عن سوء سلوك ألسيبياد: لم يكن هذا الأخير ضحية التعليم الذي تلقاه، لكنه بعد كل انتصاراته تجاه الرجال والنساء، وأمام الشعب بأسره الذي رفعه إلى المقام الأول، تصرّف ككثير من الرياضيين: ما إن أحرز الفوز حتى ظنّ أنه يستطيع «إهمال التدريب»⁽¹¹³⁾ (Amelein Tēs Askēsēos).

سوف يردّد أفلاطون غالباً مبدأ التدريب السقراطي هذا. وسيأتي على ذكر سقراط وهو يبيّن لألسيبياد أو كاليكليدس بأنه لا يسعهما ادّعاء الاهتمام بالمدينة وحكم الآخرين، إن لم يتعلّموا أولاً ما هو ضروري، وإن لم يتدربوا عليه: «عندما نكون قد مارسنا معاً هذا التدريب بما فيه الكفاية، يمكننا حينئذ أن نتطرّق إلى السياسة، إذا بدا لنا ذلك مناسباً»⁽¹¹⁴⁾. وسيربط لزوم التدريب هذا بضرورة الاعتناء بالنفس (Epimeleia Heautou): فالاهتمام بالذات، الذي هو شرط أول للتمكّن من الاهتمام بالآخرين

وقيادتهم، ينطوي ليس فقط على ضرورة المعرفة (معرفة ما نجهل، ومعرفة أننا جاهلون، ومعرفة ما نحن عليه) إنما على الانكباب فعلاً على النفس والتمرس الذاتي وتغيير النفس⁽¹¹⁵⁾. ثم إن مذهب الكلبيين (Cyniques) وسلوكهم يُوليان التدريب أهمية كبيرة جداً، إلى حدّ أن الحياة الكلبيّة قد تبدو بأسرها كنوع من التدريب المستمر. لقد أراد ديوجين أن يُدرّب الجسد والروح معاً: فكل من التدرّيبين «عاجز بدون الآخر، ذاك أن الصحة الجيدة والقوّة ليستا أقلّ فائدة من البقية، إذ إن ما يعني الجسد يعني الروح أيضاً». يهدف هذا التدريب المزدوج في آنٍ واحد إلى التمكن من مواجهة الحرمان بلا ألم عند ظهوره، وإلى قصر اللذات باستمرار على إشباع الحاجات الأوّلي ليس إلّا. فالتدريب هو في وقت واحد ارتجاع إلى الطبيعة وانتصار على النفس وادّخار طبيعي لحياة مكوّنة من إشباعات حقيقية. فقد قال ديوجين: «لا يسعنا أن نفعل شيئاً في الحياة بدون تدريب، والتدريب يسمح للناس بالتغلّب على كل شيء... بإهمالنا الآلام التافهة التي نسببها لأنفسنا، وتدرّبنا وفقاً للطبيعة، يمكننا وبنبغي علينا أن نعيش سعداء... إن ازدياد اللذة نفسه يكسبنا الكثير من الارتياح، إذ كنا نتدرّب. إذا كان الذين اعتادوا على العيش في اللذات يتألّمون عندما يضطرون لتغيير حياتهم، فإن الذين تدرّبوا على تحمّل الأشياء الشاقّة يزدرون اللذات بسهولة»⁽¹¹⁶⁾.

على أن أهمية التدريب لن تُنسى أبداً في التراث الفلسفي اللاحق. وستأخذ حتى حجماً كبيراً. سوف تُضاعف التدريبات، وتُحدّد إجراءاتها وأهدافها وأشكالها الممكنة؛ وسوف تُناقش فعاليتها؛ سيصبح التدريب بمختلف أنواعه (تمرّن، تأمل، اختبارات فكرية، فحص ضمير، مراقبة التمثيلات) مادة تعليمية، وسيشكّل أحد الأدوات الأساسية للتوجيه النفسي. في المقابل، نجد في نصوص العهد الكلاسيكي تفاصيل قليلة حول الشكل الواقعي الذي يمكن أن يتّخذه التدريب الأخلاقي. لا شك في أن التقليد الفيثاغوري عرف تدريبات عدة: حمية غذائية، تأمل في الخطايا في آخر النهار، أو أيضاً ممارسات تأملية تسبق النوم بحيث تطرد الأحلام المزعجة وتسهّل الرؤى التي يمكن أن تأتي من الآلهة: وقد أشار أفلاطون بوضوح إلى هذه الاستعدادات الروحية المسائية في مقطع

من الجمهورية حيث يذكر خطر الرغبات الجاهزة دوماً لغزو النفس⁽¹¹⁷⁾. لكننا قلّما نعرّج خارج هذه الممارسات الفيثاغورية - سواء عند زينوفون وأفلاطون وديوجين أو أرسطو - على تحديد للفظَة (Askēsis) كممارسة تَزْهَدِيَّة. ولذلك طبعاً سبيان. الأول هو أن التدريب مفهوم على أنه بالذات ممارسة ما ينبغي التدرّب عليه؛ فلا تميّز للتدريب عن الهدف المقصود: فنحن نتعوّد بالتدرّب على السلوك الذي ينبغي اتّباعه فيما بعد⁽¹¹⁸⁾. وهكذا يمتدح زينوفون التربية الإسبرطية التي يُعوّد الأولاد فيها على تحمّل البرد بالباسهم ثوباً واحداً، وعلى تحمّل الألم بتعريضهم لعقوبات جسدهم، مثلما يجري تعويدهم على التزهد بفرض أقصى درجات التواضع على هيتّهم الخارجية (السير في الشوارع بصمت، عيونهم في الأرض وأيديهم مخفية)⁽¹¹⁹⁾. كذلك، يفكّر أفلاطون في إخضاع الشباب لامتحانات شجاعة تقوم على تعريضهم لمخاطر وهمية؛ وهو يرى في ذلك طريقة لتعويدهم، وإصلاحهم وتحسين تقديرهم في الوقت نفسه: فمثلما يُساق «التلاميذ في الضجة والضوضاء للتعرف ما إذا كانوا خائفين»، كذلك يجدر «نقل محاربينا، عندما يكونون شباباً، وسط أشياء مرعبة ثم إقحامهم في اللذات»؛ هكذا، تُتاح لنا وسيلة لاختبارهم «بعناية تفوق تلك التي يُختبر بها الذهب بالنار، وذلك لمعرفة ما إذا كانوا يقاومون الإغراءات ويحافظون على لياقتهم في جميع الأحوال، وما إذا كانوا الحراس الأمناء على أنفسهم وعلى الموسيقى التي تلقّوا دروساً فيها»⁽¹²⁰⁾. وقد ذهب حتى، في القوانين، إلى حدّ الحلم بعقار [مخدّر] لم يُبتكر بعد، من شأنه أن يُظهر كل شيء مخيفاً. بنظر من يكون قد تجرّعه؛ ويمكن استخدامه للتدرّب على الشجاعة: إما على انفراد، إذا رأينا بأنه «يجب ألاّ نظهر للعيان قبل أن نكون قد تدرّبنا جيداً»، وإما ضمن مجموعة وحتى علانية «مع العديد من المدعوّين» لنظهر أننا قادرون على السيطرة على «الاهتزاز المحتوم الذي يسبّبه المشروب»⁽¹²¹⁾. ووفقاً لهذا النموذج الاصطناعي والمثالي يمكن أن تُقبل الولائم^(*) وتُنظّم كأشكال من اختبارات الاعتدال. فقد قال أرسطو ذلك بكلمة تبيّن

(*) تورّد الولائم بمعنى المآدب التي اشتهرت بها حياة المثقفين في أثينا، وكانت مناسبة للحوارات العالية.. والعاطفية كذلك. (م).

دائرية(*) التدرّب الأخلاقي والفضيلة التي يتمّ تعلّمها: «بالابتعاد عن اللذات يصبح المرء معتدلاً. لكنه عندما يصبح كذلك، يصير في وسعه الابتعاد عنها بصورة أفضل»⁽¹²²⁾.

أما السبب الآخر الذي يمكنه أن يفسّر عدم وجود فن خاص لتدريب النفس، فيتعلّق بكون السيطرة على النفس والسيطرة على الآخرين معتبرتيّن من نوع واحد؛ بما أنه يتعيّن على المرء أن يحكم نفسه بنفسه مثلما يحكم بيته ومثلما يلعب دوره في المدينة، فإنه ينتج عن ذلك أن تكوين الفضائل الشخصية، وضبط النفس بوجه خاص، لا يختلف بطبيعته عن التدريب الذي يسمح له بالسيطرة على بقيّة المواطنين وقيادتهم. يجب أن يجعله التدريب ذاته قادراً على امتلاك الفضيلة والسلطة. ذاك أن ضمان توجيه النفس ومزاولة إدارة البيت والمشاركة في حكم المدينة هي ثلاث ممارسات من نوع واحد. ويبيّن كتاب الاقتصاد (L'Economique) لزينوفون أنه يوجد بين هذه «الفنون» الثلاثة اتصال وتشاكل، وتعاقب زمني في استخدامها في حياة الفرد. يؤكّد كريتوبل (Critobule) الشاب أنه بات قادراً على السيطرة على نفسه وعدم الاستسلام لرغباته ولذاته (ويذكره سقراط بأن هذه الأخيرة هي أشبه بالخدم الذين يجدر الاحتفاظ بالسلطة عليهم)؛ وعليه، فقد آن الأوان بالنسبة إليه كي يتزوّج ويؤمّن إدارة البيت مع زوجته. يوضح زينوفون مراراً أن هذا الحكم المنزلي - المفهوم كإدارة بيت واستثمار أملاك معيّنة، والحفاظ على إرث أو تنميته - يشكّل عندما نتفرد له كما يجب، تدريباً جسدياً ومعنوياً رائعاً لمن يريد أن يمارس واجباته المدنية ويوطّد سلطته العامة ويضطلع بمهام قيادية. بصورة عامة، إن كل ما يفيد لتربية الرجل السياسية باعتباره مواطناً يفيد أيضاً لتدريبه على الفضيلة، وبالعكس: فالاثنتان يترافقان. إن التدريب الأخلاقي هو جزء من تربية (Paideia) الإنسان الحر الذي عليه أن يلعب دوراً في المدينة وبالنسبة إلى الآخرين؛ ليس عليه أن يستخدم أساليب متميّزة؛ فالرياضة البدنية واختبارات التحمّل والجلد، والموسيقى وتعلّم الإيقاعات الرجولية والقويّة، وممارسة الصيد والرماية والاهتمام بحسن التصرف أمام الناس، واكتساب الحياء (Aidōs)، الذي يجعل المرء يحترم نفسه

(*) أي أن هناك علاقة بين التدرّب الأخلاقي والفضيلة دائرية. أحدهما يؤدي إلى الآخر. (م).

من خلال احترامه للغير. كل ذلك هو في آنٍ معاً إعدادٌ للرجل، الذي سيصبح مفيداً لمدينته، وتدريب أخلاقي لمن يريد أن يسيطر على نفسه بنفسه. عندما تحدّث أفلاطون عن تجارب الخوف المصطنع التي نصّح بها، رأى فيها وسيلة لكشف الشباب الذين سيكونون الأكثر أهلاً بين أقرانهم «لإفادة أنفسهم والدولة»؛ وهم الذين سيتم اختيارهم لتولي الحكم: «سوف نعيّن قائداً وحارساً على المدينة الشخص الذي سيخرج سليماً (Akēratōs) من جميع الامتحانات المتعاقبة للطفولة والشباب وسنّ النضج»⁽¹²³⁾. وعندما أراد الأثيني أن يعطي، في القوانين، تعريفاً لما يقصده بلفظة Paideia (تربية) وصفها بأنها ما يدرّب «على الفضيلة منذ الطفولة»، ويحثّ على «الرغبة المتقدّدة في أن يصبح المرء مواطناً كاملاً، يعرف كيف يأمر ويطيع بحسب العدل»⁽¹²⁴⁾.

يمكن القول باختصار إن موضوع التزهد [أو التعقّف] (Askēsis) كتدريب عملي ضروري للفرد حتى يتكوّن كذات أخلاقية، هي موضوع مهمة - وحتى ملحّة - في الفكر اليوناني الكلاسيكي، وعلى أي حال في التقليد المتحدّر من سقراط. غير أن هذه «التزهدية» غير منظّمة ولا مفكّر فيها كمجموعة ممارسات خاصة تؤلّف نوعاً من الفن المختصّ بالروح، بتقنيّاته وإجراءاته ووصفاته. فهي، من جهة، لا تختلف عن ممارسة الفضيلة عينها؛ إنها تكرارها المسبّق. وهي تستخدم، من جهة أخرى، التمرينات ذاتها التي تعدّ المواطن: فمن سيكون سيّداً على نفسه وعلى الآخرين إنما يتكوّن في آنٍ واحد. وقريباً، ستبدأ هذه التزهدية في نيل استقلالها، أو على الأقل في التمتع باستقلالية جزئية ونسبية. وذلك على وجهين؛ سوف يحصل انفصال بين التدريبات التي تمكّن المرء من أن يحكم نفسه بنفسه وبين تعلّم ما هو ضروري لحكم الآخرين؛ وسوف يحصل انفصال أيضاً بين التدريبات بشكلها الخاص وبين الفضيلة والاعتدال والزهد التي تمرّن هو عليها: سوف تنزع إجراءاتها (تجارب، امتحانات، ضبط النفس) إلى تكوين تقنية خاصة أكثر تعقيداً من مجرد تكرار السلوك الأخلاقي الذي ترمي إليه. وهكذا، سنلاحظ أن فن الذات سيّخذ شكله الخاص بالنسبة إلى التربية (Paideia) التي تؤلّف سياقها، وإلى السلوك الأخلاقي الذي هو هدفه. لكن الفكر اليوناني للعصر

الكلاسيكي يرى أن «التزهدية» التي تتيح للفرد أن يتكوّن كذاتٍ أخلاقية هي جزء لا يتجزأ، حتى في شكلها عينه، من ممارسة حياة فاضلة هي أيضاً حياة الإنسان «الحرّ» بالمعنى الكامل، الإيجابي، والسلبي للكلمة.

الحرية والحقيقة

Liberté et Vérité

1. «قُل لي، يا أوثيديم، أعتقد أن الحرية فضيلة نبيلة وعظيمة، سواء كان الأمر متعلقاً بفرد أم بدولة؟ - إنها أجمل ما يمكن امتلاكه، يجب أوثيديم - لكن هل تعتبر الشخص الذي يستسلم للذات الجسد ويكون بالتالي عاجزاً عن ممارسة الفضيلة إنساناً حراً؟ - أبداً»⁽¹²⁵⁾.

إن الاعتدال (Sōphrosunē)، أو الحالة التي ننزع إلى بلوغها بضبط النفس والتحفّظ في ممارسة اللذات، موصوف كحرية. فإذا كان كبح الرغبات واللذات مهماً إلى هذا الحد، وإذا كان استعمالها يشكّل رهاناً أخلاقياً بمثل هذه القيمة، فليس ذلك من أجل الحفاظ على نقاوة أصلية أو استعادتها. وليس بوجه العموم - إلا في التقليد الفيشاغوري طبعاً - من أجل صيانة طهارة قائمة⁽¹²⁶⁾؛ إنما لكي يكون المرء حراً ويتمكّن من البقاء كذلك. يمكننا أن نكتشف هنا - إذا كان ثمة حاجة بعدُ إلى ذلك - الدليل على أن الحرية في الفكر اليوناني غير متأمّل فيها على أنها استقلال المدينة بأسرها وحسب، في حين أن المواطنين ليسوا من ناحيتهم سوى عناصر مفتقرة إلى أية فردية أو ذاتية. فالحرية التي يقتضي إقامتها والحفاظ عليها هي بالطبع حرية المواطنين بمجملهم، لكنها أيضاً، بالنسبة إلى كل واحد منهم، نوع من علاقة الفرد مع نفسه. إن دستور المدينة

وطبيعة قوانينها وأنواع التربية وكيفية تصرّف القادة هي بلا ريب عوامل مهمة بالنسبة إلى سلوك المواطنين. على أن حرية الأفراد، المفهومة بأنها السيطرة التي يستطيعون ممارستها على أنفسهم، هي في المقابل ضرورية للدولة بأسرها. لِسْتَمَعَ إلى أرسطو وهو يقول في السياسة: «تكون مدينة ما فاضلة من جرّاء كون المواطنين المشاركين في حكمهم فاضلين هم أنفسهم؛ والحال أن جميع المواطنين في دولتنا مشاركون في الحكم. إذاً، إن النقطة التي يجب النظر فيها هي التالية: كيف يصبح الإنسان فاضلاً؟ لأنه وإن كان من الجائز أن يكون مجموع المواطنين فاضلاً دون أن يكون أي فرد منهم كذلك، فلا بدّ مع ذلك من تفضيل الفضيلة الفردية، إذ إن فضيلة الجسم الاجتماعي بأسره تنتج منطقياً عن فضيلة كل مواطن»⁽¹²⁷⁾. فموقف الفرد تجاه نفسه والطريقة التي يضمن بها حريته الخاصة تجاه الرغبات، ونوع السيادة التي يمارسها على نفسه هي عنصر مكوّن لسعادة المدينة وانتظامها.

غير أنه لا ينبغي أن تُفهم هذه الحرية الفردية وكأنها استقلال حكم حرّ. فمقابلها، والنقيض الذي يواجهها، ليسا حتميّة طبيعية ولا إرادة قدرة كلّية. إنها عبودية، وعبودية النفس للنفس. فأن يكون المرء حرّاً بالنسبة إلى اللذات، يعني ألا يكون في خدمتها، وألا يكون عبداً لها. فالخطر الذي تحمله معها الأفروديزيات، هو أكبر من الدنس بكثير: إنه العبودية. لقد قال ديوجين إن الخدم عبيد أسيادهم وإن الفاسقين عبيد رغباتهم⁽¹²⁸⁾. ومن هذه العبودية، حذّر سقراط كريتوبول، في مستهل الاقتصادي⁽¹²⁹⁾، وكذلك أوثيديم في واحد من حوارات المآثر، الذي هو بمثابة نشيد للاعتدال المعتبر كحرية: «أعتقد حقاً أن ممارسة الفضيلة تعني أن المرء حرّ، وأن وجود أسياد له يمنعونه من ذلك يعني أنه عبد؟ - هذا هو رأيي فعلاً - صحيح إذاً أن الشرهين هم عبيد بنظرك... - وما هي برأيك أسوأ العبوديات؟ - برأيي، إنها تلك التي يكون للعبيد فيها أكثر الأسياد سوءاً - إذاً، إن أسوأ العبوديات هي عبودية الشرهين... - إذاً كنت أفهمك جيداً، يا سقراط، فأنت تزعم أن الرجل المستعبد بلذات الحواس لا يتّصف بأية فضيلة؟ - أجل، يا أوثيديم، لأنه بماذا يتفوّق الرجل الشره على الحيوان الأكثر غباءً؟»⁽¹³⁰⁾.

لكنّ هذه الحرية هي أكثر من لا عبودية، وأكثر من اعتناق يجعل الفرد مستقلاً عن كل إكراه خارجي أو داخلي. إنها، بشكلها الكامل والايجابي، سلطة يمارسها المرء على نفسه ضمن السلطة التي يمارسها على الآخرين. فالذي يكون، في الواقع، تحت سلطة الآخرين، لا يسعه أن ينتظر انبثاق اعتداله من نفسه؛ يكفي أن يخضع للأوامر والتعليمات التي تُعطى له. هذا ما يوضحه أفلاطون في معرض الحديث عن الحرفيّ: فالشيء المُحِطُّ عنده هو أن أفضل جزء من نفسه «ضعيف بطبيعته إلى حدّ أنه لا يستطيع أن يأمر حيواناته البتية، وأنه يلاطفها ولا يسعه أن يتعلّم شيئاً آخر غير تملّقها؛ والحالة هذه، ما العمل إذا إردنا أن يسوس هذا الرجل مبدأً حكيمٌ، كذاك المبدأ الذي يحكم الرجل الراقي؟»؛ فإن السبيل الوحيد هو وضعه تحت سلطة وسيطرة هذا الرجل الراقي: «ليكنّ العبد هو من يكون الذي يأمر عنده هو العنصرُ الإلهي»^(131*). في المقابل، فإن الذي يجب أن يقود الآخرين هو ذاك الذي يجب أن يكون قادراً على ممارسة سلطة تامة على نفسه: وذلك لأنه سيكون من السهل عليه، في وضعه هذا وبالسلطة التي يمارسها، أن يُشبع جميع رغباته، وبالتالي أن يستسلم لها، إنما أيضاً لأن لفساد سلوكه آثاره على الجميع وفي الحياة العامة للمدينة. إذاً، لكي لا تكون ممارسة السلطة السياسية مفرطة ومُكرهة، ولكي تنجو من مزدوجة السلطة الاستبدادية (على الآخرين) والنفس المضطّعدة (من الرغبات الذاتية)، فإنها تستدعي السيطرة على النفس، كما لو كانت [هذه السيطرة] بمثابة مبدئها الخاص في تنظيمها الداخلي. إن الاعتدال المفهوم كأحد مظاهر السيادة على النفس هو فضيلة مميزة لمن يُعطى له أن يمارس سيادته على الآخرين، شأنه شأن العدل والشجاعة أو الحكمة. فالرجل الأكثر ملكية هو ملك نفسه⁽¹³²⁾.

من هنا الأهمية المعطاة في أخلاق اللذات لصورتين بارزتين يُضرب بهما المثل الأخلاقي. من جهة، الطاغية السيّء: فهو عاجز عن كبح أهوائه الخاصة، ولذلك يكون ميّالاً دائماً إلى إساءة استعمال سلطته الشخصية وإلى إكراه رعاياه بالعنف؛

(*) أوردنا العبارة بحسب صياغتها اليونانية الأصلية. والمراد هو أن على الإنسان أن يأتمر بما فيه من العنصر الإلهي، أي ألا يكون عبداً لشهواته أو لشهوات أو سيادة الآخر عليه (م).

إنه يُدخل البلبلة إلى دولته ويشهد ثورة مواطنيه ضده. فغالباً ما يتمّ التذرّع بمفاسد الطاغية الجنسية، عندما يقوم بإغواء أولاد المواطنين - من صبيان وبنات - كسبب أساسي للمؤامرات الهادفة إلى قلب الأنظمة الاستبدادية واستعادة الحرية: هكذا كان شأن سلالة بيزستراتيدس (Les Pisistratides) في أثينا، وبرياندر (Périandre) في أمبراسيا وسواهما، ممن أشار إليهم أرسطو في الجزء الخامس من السياسة⁽¹³³⁾. في مقابل ذلك، ترسم الصورة الإيجابية للقائد القادر على ممارسة سلطة صارمة على نفسه ضمن إطار السلطة التي يمارسها على الآخرين. وسيادته على نفسه تضيي الاعتدال على سيادته على الغير. خير شاهد على ذلك هو سيروس الزينوفوني، الذي كان بوسعه أكثر من أي شخص آخر أن يسيء استعمال سبطه، ومع ذلك، فقد أظهر في وسط بلاطه سيطرته على مشاعره: وهكذا خلق مثل هذا التصرف عند المرؤوسين في البلاط شعوراً صحيحاً بمقامهم جعلهم يخضعون لرؤسائهم، ومما خلقه عندهم أيضاً شعوراً صحيحاً بالاحترام والكياسة⁽¹³⁴⁾. كذلك، عندما يمتدح نيكوكليس الايزوقراطي بنفسه اعتداله ووفاءه الزوجي، فإنه يستند إلى متطلّبات مركزه السياسي: كيف يمكن أن ينشد الحصول على طاعة الآخرين إذا لم يكن قادراً على ضمان انقياد رغبته الخاصة⁽¹³⁵⁾؟ ومن قبيل الاحتراس، يوصي أرسطو العاهل المطلق بعدم الاستسلام لأي استهتار؛ إذ عليه بالفعل أن يراعي تعلق الرجال الصالحين بشرفهم؛ لذلك، فمن التهور أن يُخضعهم لإذلال العقوبات الجسدية؛ وللسبب عينه، ينبغي عليه أن يتجنّب «هتك حرمة الأحداث». لِيُتملّ علاقاته الحميمة مع الشباب اسباباً عاطفية وليس فكرة أن كل شيء مباح له، وأنه بصورة عامة يعوض كل ما يبدو له أن يُنقص من اعتباره [باصطناعه] أمجاداً متعاطمة لذاته». ويمكننا أن نتذكّر بأن هذا كان محور المناقشة بين سقراط وكاليكليس: هل يجب أن نتصوّر الذين يحكمون الآخرين «كحاكمين أو كمحكومين» بالنسبة إلى أنفسهم - بما أن حكم الذات محدّد بالتّصاف بالاعتدال وضبط النفس، أي بالكبح الذاتي «للذات والرغبات»⁽¹³⁷⁾؟

سوف يأتي يوم يكون فيه المثال الأكثر استخداماً للتدليل على الفضيلة الجنسية

هو مثال المرأة، أو الفتاة التي تقاوم تعديّات من يملك كل السلطة عليها؛ حينئذٍ، سوف يشكّل الحفاظ على الطهارة والبتولة والوفاء بالالتزامات والنذور الدليل النموذجيَّ على الفضيلة. بالطبع، ليست هذه الصورة والبتولة والوفاء بالالتزامات والنذور الدليل النموذجيَّ على الفضيلة. بالطبع، ليست هذه الصورة القديمة؛ إنما يبدو جيداً أن الرجل، القائد والسيد، القادر على كبح رغباته بنفسه في الوقت الذي تمكّنه سلطته على الآخرين من استعمال هذه الرغبات على هواه، يمثّل على نحو أفضل، بالنسبة إلى الفكر اليوناني، نموذجاً لما هي عليه فضيلة الاعتدال بطبيعتها الخاصة.

2. إن ما يجري تأكيده من خلال هذا المفهوم للسيادة كحرية فاعلة هو الطابع «الرجولي» للاعتدال. فكما أن الرجل هو الذي يأمر في البيت، وكما أنه من شأن الرجال والرجال وحدهم، لا العبيد ولا الأولاد ولا النساء، أن يمارسوا السلطة في المدينة، كذلك يتعيّن على كل امرئ أن يظهر لنفسه مزاياه الرجوليّة. إن ضبط النفس هو طريقة ليكون المرء رجلاً بالنسبة إلى نفسه، أي لأن يأمر ما يجب أن يكون مأموراً، ويُلزم بالانقياد ما لا يقدر على التوجّه ذاتياً، ويفرض مبادئ العقل على ما هو مجرد منها. باختصار، إنه طريقة ليكون المرء فاعلاً بالنسبة إلى ما هو بطبيعته منفعلاً، ويجب أن يظل كذلك. في هذه الأخلاق الرجاليّة الموضوعة للرجال، يقوم تكوين النفس كذات أخلاقية على أن يُنشئ المرء بنفسه لنفسه بنية رجولة [أو ذكورة - هنا]: فأَنْ يكون المرء رجلاً بالنسبة إلى نفسه، يمكنه أن يراقب ويضبط النشاط الرجولي الذي يمارسه تجاه الآخرين في السلوك الجنسي. وما يجب أن ينزع المرء إليه في المصارعة مع النفس وفي الكفاح من أجل قمع الرغبات، هو النقطة التي تصير فيها العلاقة مع النفس مشكلة لعلاقة الهيمنة والعلاقة التراتبية والسلطوية التي ينشد المرء، بصفته رجلاً ورجلاً حراً، إقامتها مع رؤوسيه. وبشرط «الرجولة الأخلاقية» هذا يمكننا، وفقاً لنموذج «رجولة اجتماعية»، أن نقدّر ممارسة «الرجولة الجنسية» التقدير المناسب. ففي استعمال المرء للذاته الذكورية، يجب أن يكون رجلاً تجاه نفسه، مثلما هو ذكر في دوره الاجتماعي. فلاعتدال هو بمعناه الكامل فضيلة رجاليّة.

هذا لا يعني طبعاً أنه ليس على النساء أن يكنّ معتدلات، وأنهنّ عاجزات عن ضبط النفس، أو أنهنّ يجهلنّ فضيلة الاعتدال. لكنّ هذه الفضيلة، عندهنّ، مُرجّعة دوماً وبشكل ما إلى الرجولة. إرجاع مؤسسي، بما أن ما يفرض عليهنّ الاعتدال هو تبعيتهنّ تجاه عائلاتهنّ وأزواجهنّ ووظيفتهنّ الإنجابية التي تسمح بدوام اسم العائلة وبانتقال الأموال وبقاء المدينة. إنما إرجاع بنيوي أيضاً بما أنه على المرأة كي تستطيع أن تكون معتدلة، أن تقيم مع نفسها علاقة سموّ وهيمنة هي في حدّ ذاتها رجوليّة الطابع. ومن المعبر أن يعلن سقراط (مبتهاً إلى آلهة الزواجية المتزهدة)، في اقتصادي زينوفون، بعد أن سمع ايزكوماك وهو يمجّد مزايا زوجته التي علّمها هو عينه: بـ«هيرا (Héra)، هو ذا ما ينمّ عند امرأتك عن روح رجوليّة تماماً». وهو ما اضاف إليه ايزكوماك، ممهداً لأمثولة الوقار المجرّد من الدلال التي أعطاه لزوجته، ذلك الردّ الذي يظهر فيه العنصران الأساسيان لهذه الرجولة الفاضلة التي تتمتع بها المرأة - قوة نفس شخصيّة وخضوع للرجل: «أودّ أن أذكر لك أيضاً سماتٍ أخرى لقوة نفسها (Megalophrōn)، وأن أبين لك بأية سرعة تطيعني بعدما أصغيتُ إلى نصائحي»⁽¹³⁸⁾.

معلوم أن أرسطو عارض بصراحة الطرح السقراطي القائل بوحدة جوهرية للفضيلة، وتالياً بتمائل هذه الأخيرة عند الرجال والنساء تتحدّد بالاستناد إلى فضيلة جوهرية تلقى شكلها الكامل والناجز عند الرجل. وهو يرى سبب ذلك في كون العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة «سياسية»: إنها علاقة حُكم ومحكوم. ولحسن انتظام العلاقة، لا بدّ أن يشارك الطرفان في الفضائل ذاتها؛ على أن يشارك كل طرف على طريقته. فالذي يأمر - [هو] الرجل، والحالة هذه - «يتمتع بالفضيلة الأخلاقية بكاملها»، بينما يكفي أن يكون لدى المحكومين - ولدى المرأة - يكفي أن يكون لديها «حاصل الفضيلة المخصّص لكل منهم». إذاً، فالاعتدال والشجاعة هما عند الرجل فضيلتان «قياديتان» كاملتان وتامتان، أما اعتدال المرأة وشجاعتهما فهما فضيلتان «تبعيتان»، أي أنهما تجدان في الرجل في أنّ معاً نموذجهما الكامل والناجز ومبدأ تطبيقهما⁽¹³⁹⁾.

إن لواقع كون الاعتدال ذا بنية رجولية جوهرياً نتيجةً أخرى، متساوقة مع النتيجة

السابقة ومعاكسة لها: وهي أن الشراهة تنم عن انفعالية تقربها من الأنوثة. بالفعل، أن يكون المرء شراً يعني أنه في حالة عدم مقاومة وفي موقف ضعيف وخضوع تجاه قوة اللذات؛ وأنه عاجز عن اتخاذ ذلك الموقف الرجولي تجاه نفسه، الذي يتيح له أن يكون أقوى من نفسه. وبهذا المعنى، فإن رجل اللذات والرغبات، رجل الانجراف أو الشراهة، هو رجل يمكن وصفه بأنه أنثوي، إنما تجاه نفسه أكثر منه تجاه الآخرين. في تجربة الجنسية خاصتنا، حيث هناك فصل أساسي يقابل بين المذكر والمؤنث، يلاحظ تخنث الرجل في المخالفة الفعلية أو الافتراضية لدوره الجنسي. فما من أحد يميل إلى القول عن رجل يدفعه حب النساء إلى الإفراط بأنه رجل مخنث، ما لم يكشف عن خبايا شهوته، ويُزَع الستار عن «لواطته الخفية»، التي تكمن سرّاً في علاقته المتقلّبة والمتعدّدة مع النساء. بالعكس عند اليونان، فإن التعارض بين الفاعلية والانفعالية هو التعارض الأساسي، وهو الذي يميّز ميدان التصرفات الجنسية وميدان المواقف الأخلاقية على السواء؛ حينئذٍ، يتّضح لنا لماذا يسع أحد الرجال أن يفضّل العلاقات الجنسية الذكورية دون أن يفكر أحد في الارتياح بتخنّثه، ما دام فاعلاً في العلاقة الجنسية وفاعلاً في السيطرة الأخلاقية على نفسه؛ في المقابل، يُعتبر «مخنثاً» الرجل الذي لا يكون سيّداً لذاته بما فيه الكفاية - أيّاً كان مُرامه المختار. إن الفصل بين رجل فحل ورجل مخنث لا يتطابق مع مقابلتنا بين الجنسية المثلية والجنسية المغايرة؛ كما أنه لا يقتصر على المقابلة بين الجنسية المثلية الفاعلة والمنفعلة. إنه يعبر عن اختلاف الموقف تجاه اللذات. والسمات التقليدية لهذا التخنث - الكسل، البلادة، رفض النشاطات الرياضية القاسية قليلاً، ميل للعطور والحلي، رخاوة... - لن تبال بالضرورة ذاك الذي سيُسمّى في القرن التاسع عشر «المنحرف»، بل الذي يستسلم للذات التي تغريه: إنه منقاد لرغباته الخاصة كما لرغبات الآخرين. أمام غلام شديد التكلف يغطاظ ديوجين؛ لكنه يعتبر أن هيئته المخنّثة هذه قد تفضح ميله للنساء كما للرجال على السواء⁽¹⁴⁰⁾. فما يشكّل، بنظر اليونان، أقصى غاية السلبية الأخلاقية ليس بالطبع حب الجنسين معاً، ولا أيضاً تفضيل المرء لجنسه على الجنس الآخر؛ بل أن

يكون طيعاً إزاء اللذات.

3. لا يمكن تصوّر هذه الحرية - السلطة التي تميّز نمط عيش الرجل المعتدل دون علاقةٍ بالحقيقة. فكبح اللذات وإخضاعها للعقل (Logos) ليسا سوى شيء واحد: فالمعتدل، يقول أرسطو، لا يرغب إلاّ «ما يقضي به العقل السليم»⁽¹⁴¹⁾. إننا على علم بالجدل المسهب الذي اتّسع، انطلاقاً من التقليد السقراطي، حول دور المعرفة في الفضيلة بعامة وفي الاعتدال بخاصة. في المآثر، ذكّر زينوفون بطرح سقراط القائل إنه لا يسعنا الفصل بين العلم والاعتدال: وعلى الذين يتكلّمون عن إمكانية معرفة ما يجب فعله والتصرف مع ذلك على نحو مغاير، يردّ سقراط بأن الشرهين هم دائماً في الوقت نفسه جهلة، لأن الرجال في جميع الأحوال «يختارون من بين كل الأعمال تلك التي يرونها الأكثر نفعاً»⁽¹⁴²⁾. سوف يناقش أرسطو هذه المبادئ بإسهاب، دون أن ينهي نقدهُ جداً سيتواصل مع الرواقية وحولها. لكن، سواء سلّمنا أم لا بإمكانية ارتكاب السوء عن دراية، وأياً كان شكل المعرفة التي نفترضها عند الذين يتصرفون رغماً عن المبادئ التي يعرفونها، فثمة نقطة لا نزاع فيها، هي: أنه لا يمكن ممارسة الاعتدال بلا نوع معيّن من المعرفة، هو على الأقل أحد شروطه الأساسية. لا يمكن أن نكون أنفسنا كذات أخلاقية في استعمال اللذات، دون أن نكون أنفسنا في الوقت عينه كذات معرفية.

لقد وصفت الفلسفة اليونانية للقرن الرابع العلاقة مع العقل في ممارسة اللذات بثلاثة اشكال رئيسية. شكل بنيوي: الاعتدال يفرض أن يكون العقل سيّداً في الكائن البشري وأن يكون بوسعه إخضاع الرغبات، وأن يكون قادراً على ضبط السلوك. ففي حين أن الطاقة التي تشتهي هي التي تغتصب المقام الأول عند الشره وتمارس الطغيان، فإن العقل هو الذي يأمر ويوجّه عند المعتدل، طبقاً لبنية الكائن البشري. هو ذا سقراط يتساءل: «أوليس من شأن العقل أن يأمر بما أنه حكيم ومكلّف بالإشراف على النفس بأسرها؟» وانطلاقاً من هنا، يعرف المعتدل بأنه الشخص الذي تكون عنده مختلف أجزاء النفس في وئام وانسجام، عندما يكون الجزء الذي يأمر والأجزاء التي تطيع متّفقة على التسليم بأن الإمرة هي للعقل، وبأنها لا تراحم سلطته قط⁽¹⁴³⁾. وبالرغم من

جميع الاختلافات التي تقابل بين التقسيم الأفلاطوني الثلاثي للنفس وبين المفهوم الأرسطوطاليسي في عهد [كتابه]: الأخلاق إلى نيكوماك، فقد تميّز الاعتدال في هذا النص الأخير بتفوّق العقل على الرغبة: «إن اشتهاء اللذة لا يُشْبَع، وكل شيء يثيره عند الكائن المجرّد من العقل»؛ بناءً عليه، سوف تزداد الرغبة بصورة مفرطة، «إذ لم نكن طيّعين وخاضعين للسلطة»؛ وهذه السلطة هي سلطة العقل (اللوغوس) التي يجب أن تخضع لها قوة الاشتهاء»⁽¹⁴⁴⁾.

لكن وظيفة العقل في الاعتدال موصوفة أيضاً بشكل أداتي. في الواقع، ما إن تضمن هيمنة اللذات استعمالاً يعرف كيف يتكيّف مع الحاجات والأوقات والظروف، حتى تظهر ضرورة عقلٍ عملي يمكنه أن يحدّد، بحسب تعبير أرسطو، «ما يجب فعله وكيف يجب فعله ومتى يجب فعله»⁽¹⁴⁵⁾. لقد شدّد أفلاطون على أهمية عدم استعمال اللذات «خارج الظروف المناسبة وبلا معرفة»⁽¹⁴⁶⁾، وذلك بالنسبة إلى الفرد والمدينة على السواء. وبمنحى قريب نوعاً ما، أظهر زينوفون أن رجل الاعتدال هو أيضاً رجل الحوار - القادر على القيادة والمناقشة، والقادر على أن يكون الأفضل - لأن «الرجال المعتدلين وحدهم قادرون على أن يميّزوا أفضل الأشياء، ويصنّفوها بحسب الأنواع نظرياً وعملياً، ويختاروا الصالح منها ويتجنّبوا السيئ»⁽¹⁴⁷⁾، كما أوضح سقراط في المآثر.

أخيراً، عند أفلاطون، تظهر وظيفة العقل في الاعتدال بشكل ثالث: شكل المعرفة الأنطولوجية الذاتية للنفس. لقد كانت ضرورة أن يعرف المرء نفسه بنفسه ليمارس الفضيلة ويكبح الرغبات، موضوعاً سقراطية. غير أن ثمة نصّاً، مثل خطاب فيدر (Phèdre) الكبير، حيث تُروى رحلة النفوس وولادة الحب، يقدّم إيضاحات حول الشكل الذي يجب أن تتّخذ معرفة النفس هذه. لا ريب في أننا نقع هنا، في الأدب القديم، على أول وصف لما سيصبح فيما بعد «المعركة الروحية». ونجد فيها - بعيداً جداً عن برودة الأعصاب ومآثر المكابدة أو التعفّف التي استطاع سقراط أن يظهرها بحسب قول ألسيبياد في المأدبة - هناك مَسْرَحَةً كاملة للنفس المتصارعة مع ذاتها والمقاومة لعنف رغباتها؛ سوف يكون لمختلف هذه العناصر مصيرٌ مديدٌ في تاريخ

الروحانية: الاضطراب الذي يستحوذ على النفس والذي تجهل حتى اسمه، القلق الذي يبقّيها متيقّظة، الغليان الغريب، الأمل واللذة اللذان يتناوبان ويمتزجان، والحركة التي تحتل الوجود، والصراع بين القوى المتعارضة، والانهيّارات والجراح والآلام والتعويض والسكينة النهائية. والحال أن العلاقة مع الحقيقة تلعب دوراً أساسياً طوال هذه الرواية التي تظهر كتعبير عما هي، في حقيقتها، طبيعة النفس البشرية والإلهية على السواء. بالفعل، لكي تتأمّل النفس «الحقائق الموجودة خارج السماء» وتدرّك انعكاسها في جمال أرضي، فهي تكون أسيرة هذيان هيامي، ومثارة وغير مسيطرة على ذاتها؛ إنما أيضاً لأن ذكرياتها تنقلها «إلى حقيقة الجمال»، ولأنها «تراه ثانيةً مصحوباً بالحكمة ومنصوباً على قاعدته المقدّسة»، فإنها تتمالك ذاتها وتشعر في كبح الرغبة الجسدية وتسعى إلى التحرر من كل ما قد يرهقها ويمنعها من الاهتمام إلى الحقيقة التي رأتها⁽¹⁴⁸⁾(*) . إن علاقة النفس مع الحقيقة هي في آنٍ معاً ما يبرّر الإيروس (أو غريزة الحب) في تحرّكه وقوّته وحدّته، وما يتيح له أن يصبح الحب الحقيقي حين يساعده على التخلص من كل لذة جسدية.

هكذا، نبيّن أن العلاقة مع الحقيقة هي عنصر أساسي من عناصر الاعتدال، سواء كان ذلك على شكل بنية تراتبية للكائن البشري أم على شكل ممارسة التعقل أو معرفة النفس لكي نونتها الخاصة. وهذه العلاقة ضرورية لاستعمال الذات باعتدال، وضرورية للهيمنة على عنفها. إنما لا بدّ وأن نلاحظ أن هذه العلاقة مع الحقيقة لا تأخذ أبداً شكل كشف ذاتي لغوامض النفس وتأويلية للرغبة. إنها مكوّنة لمنط عيش الشخص المعتدل. وهي لا تعادل التزاماً من الفرد بقول الحقيقة عن نفسه؛ وهي لا تشرّع النفس ابداً كميدان معرفي ممكن حيث يجب أن تُقرأ وتفسّر آثار الرغبة الصعبة التمييز. إن العلاقة مع الحقيقة هي شرط بنيوي، أداتي وأونطولوجي لتكوين الفرد كشخص معتدل، يعيش حياة اعتدال؛ وهي ليست شرطاً إبستمولوجياً حتى يعرف الفرد نفسه في تميّزه كشخص

(*) يعرض أفلاطون هنا تفسيره لتألف الحب مع الفضيلة على أساس نظريته في المثل وتذكّرها. إذ إن المتع الأرضية تذكر النفس بمثال الجمال فترتد إليه، لتتأمله، مصحوباً بالحقيقة في عالم المثل. (م).

مشتته، كي يتمكن من التطهر من الرغبة المكتشفة على هذا النحو.

4. والحال، أنه إذا كانت هذه العلاقة مع الحقيقة المكوّنة للشخص المعتدل لا تقود إلى تأويلية للرغبة، كما ستكون الحال في الروحية المسيحية، فإنها تفضي بالمقابل إلى جمالية للوجود. ويُفهم بذلك نمطُ عيشٍ لا تتوقف قيمته الأخلاقية على تقيّده بقانون سلوكي ولا على عمل تطهيري، إنما على بعض الأشكال، أو بالأحرى بعض المبادئ الشكلية العامة في استعمال الذات، في التوزيع الحاصل لها، في الحدود المراعاة وفي الترتيب المحترم. بواسطة العقل والعلاقة مع الحقيقة التي توجّهه، تدرج مثل هذه الحياة في الحفاظ على نظام أونطولوجي معين أو إعادة إنتاجه؛ وهي تستمدّ من جهة أخرى روعةً جمالٍ ظاهر لأعين الذين يستطيعون التأمل فيها، أو الاحتفاظ بذكرها. في كثير من الأحيان، قدّم زينوفون وأفلاطون وأرسطو لمحات عن هذه الحياة المعتدلة التي يشكّل اعتدالها المبني على الحقيقة، في آنٍ معاً، احتراماً لبنية أنطولوجية وجانباً من جوانب جمالٍ ظاهر. هوذا مثلاً في: *Gorgias*، [يبدو] الأسلوب الذي وصفها به سقراط، مقدّماً هو نفسه لأسئلته الخاصة أجوبةً كاليكليس الصامت: «إن المزيّة الخاصة لكل شيء وأثاثٍ وجسدٍ وروحٍ لأي حيوان كان لا تأتيه صدفةً: فهي تنجم عن نظامٍ معيّن، عن دقةٍ معيّنة وعن فنٍ معيّن متكيّفة مع طبيعة هذا الشيء. هل هذا صحيح؟ - من جهتي، أوكدّ ذلك - والحالة هذه، هل تتركز مزيّة كل شيء إلى تناسق وترتيب صحيح ناجمين عن النظام؟ - أوكدّ ذلك. - بناءً عليه، فإن جمال نوع من التنسيق الخاص بطبيعة كل شيء هو ما يجعل هذا الشيء، بوجوده، شيئاً صالحاً؟ - أعتقد ذلك - وبناءً عليه أيضاً، فإن نفساً يكون فيها النظام الموافق للنفس هي أصلح من نفس يغيب عنها هذا النظام؟ - حتماً. - والحال أن نفساً تتمتع بالنظام هي نفسٌ حسنة التنظيم؟ - بلا شك - والنفس الحسنة التنظيم هي نفسٌ معتدلة وحكيمة؟ - لا محالة. - وبالتالي فإن النفس المعتدلة هي نفسٌ صالحة... هذا ما أوكدّه من جهتي وأعتبره ثابتاً. إذا صح ذلك، يبدو لي إذاً أن على كل منّا، لكي يكون سعيداً، أن يسعى وراء الاعتدال ويتدرّب عليه»⁽¹⁴⁹⁾.

وكصدى لهذا النص الذي يربط بين اعتدال نفس وجمالها يتطابق تنظيمها مع طبيعتها الخاصة، سوف تُظهر الجمهورية بالعكس إلى أي مدى تتعارض روعة النفس والجسد مع الإفراط في اللذات وعنقها: «إذا جمع رجل ما، في آنٍ معاً، بين حُسن الطبع في نفسه وبين سمات في مظهره تنسجم وتتوافق مع طبعه، لأنها تنتمي كلها إلى النموذج ذاته، أو ليس هذا أجمل المشاهد بالنسبة إلى من يستطيع رؤيته؟ - أجملها على الإطلاق. - والحال، أن الأجل هو أيضاً الأحب. - بلا ريب... لكن، قل لي، هل يتفق الإسراف في اللذة مع الاعتدال؟ - كيف يمكن أن يحصل ذلك، بما أنه لا يقل عن الألم تكديراً للنفس؟ - ومع الفضيلة بوجه عام؟ - كلا. - ومع العنف والشبق؟ - أكثر منه مع أي شيء آخر. لكن، هل يمكنك أن تذكر لذة أكبر وأقوى من لذة الحب؟ - كلا، ليس هناك أشد منها - بالعكس، إن الحب الموافق للعقل هو حب حكيم ومضبوط للنظام والجمال؟ - بالطبع. - إذاً، يجب أن نُبعد الجنون وكل ما يتعلّق بالشبق عن الحب العاقل»⁽¹⁵⁰⁾.

يمكننا أن نتذكّر أيضاً الوصف المثالي الذي قدّمه زينوفون عن بلاط سيروس الذي كان يسترعي الانتباه لروعته، بالسيطرة الكاملة التي كان يمارسها كل امرئ على نفسه؛ كان الملك يُظهر علانية انضباطاً وتحفظاً حوله عند الجميع، وبحسب مقاماتهم، تصرف متّزن، واحترام النفس والآخرين، والضبط المتقن للنفس والجسد، وتناسق الحركات، بحيث لم تكن أية حركة لا إرادية وعنيفة لتُخلّ بتنظيم جمالي كان ماثلاً في ذهن الجميع: «ما سمعنا قط أحداً يصيح غضباً أو فرحاً، ويضحك بأعلى صوته، بل قد يقال عند رؤيتهم إن الجمال مثالهم»⁽¹⁵¹⁾. يتحقّق الفرد كذات أخلاقية في ممارسة سلوك متّزن تماماً، ظاهر للعيان وجدير بالذكر زمناً طويلاً.

ليس ذلك سوى نظرة إجمالية لأغراض تمهيدية عن بعض السمات العامة التي ميّزت طريقة التفكير في الممارسة الجنسية، في الفكر اليوناني الكلاسيكي، وكيفية تكوينها كميدان أخلاقي. كانت عناصر هذا الميدان - «الجوهر الأخلاقي» - مؤلّفة من أفروديزيات، أي من أفعال مطلوبة من الطبيعة ومقرونة منها بلذة كبيرة، وتحت هي

عليها بقوة قابلة دوماً للإفراط والتمرد. أما المبدأ الذي كان ينبغي أن يُنظَّم هذا النشاط بموجبه، أي «طريقة الإخضاع»، فلم يكن محدداً بتشريع عام يعين الأفعال المسموحة والممنوحة؛ إنما بالأحرى بمهارة، وبفن يحدّد أشكال ممارسة ما تبعاً لمتغيرات عدة (الحاجة، الوقت، الوضع الشخصي). وكان للجهد الذي يتوجّب على الفرد أن يمارسه على نفسه، أي التزهّد الضروري، شكلٌ معركةٍ ينبغي خوضُها، وانتصارٌ يقتضي تحقيقه بإثبات سيطرة ذاتية على النفس، وفقاً لنموذج سلطة بيتية أو سياسية. أخيراً، كان يوصف نمط العيش الذي تؤدي إليه هذه السيطرة على النفس كحرية فاعلة ملازمة لعلاقة بنوية وأداتية وأونطولوجية مع الحقيقة.

سوف نرى ذلك الآن: لقد نشر هذا التفكير الأخلاقي، بشأن الجسد والزواج وحب الغلمان، موضوعات تزهّدية شبيهة بالأوامر والنواهي التي قد نصادفها فيما بعد. لكن، يجب ألاّ يغيب عن بالنا، وراء هذه التواصلية الظاهرة، أن الذات الأخلاقية لن تتكوّن على النحو ذاته. ففي الأخلاق المسيحية للسلوك الجنسي، لن يتحدّد الجوهر الأخلاقي بالأفروديزيات إنما بحقل من الرغبات يكمن في خفايا القلب وبمجموعة أفعال محدّدة بعناية من حيث شكلها وشروطها؛ ولن يأخذ الإخضاعُ شكلَ مهارةٍ وفن، بل شكلَ اعترافٍ بالقانون، وطاعةٍ للسلطة الرعائية؛ وعليه، ليست السيطرة الذاتية التامة على النفس في ممارسة نشاط رجولي الطابع هي التي ستميّز الذات الأخلاقية، بل بالأحرى نكران الذات، وطهارة يتمثّل نموذجها في البتولة. من هنا، يمكننا أن نفهم الأهمية التي توليها الأخلاق المسيحية لهاتين الممارستين، المتعارضتين والمتكاملتين في آنٍ معاً: قوّة الاتصالات الجنسية التي ستصبح دقيقة أكثر فأكثر، ونشرُ تأويلية للرغبة ولإجراءات كشف خبايا النفس.

يمكننا القول على نحو مبسّط إن التفكير الأخلاقي للعصور القديمة بشأن اللذات لا يتّجه نحو قوّة الأفعال ولا نحو تأويلية للذات، بل نحو أسلوبية(*) في التصرف

(*) إقترحنا لها اشتقاقاً عربياً من: أسلوب، فعل اسلب، ومنه: أسلوبية في التصرف.

Stylisation de l'attitude.

وجمالية للوجود. أسلبة لأن تخفيف النشاط الجنسي يظهر كنوع من الضرورة الواضحة. ويمكننا أن نلاحظ ذلك بسهولة: فلا الأطباء الناصحين بالحيمة، ولا الكتّاب الأخلاقيين المطالبين للرجال باحترام زوجاتهم، ولا أولئك الذين يقدمون بالضبط ما الذي يجب فعله، أو الامتناع عنه في نطاق الاتصالات أو الممارسات الجنسية. ولا يكمن سبب ذلك طبعاً في حياة المؤلّفين أو تحفّظهم، بل في كون المسألة هي غير ذلك: إن الاعتدال الجنسي هو ممارسة للحرية تتجسّد في ضبط النفس؛ ويظهر هذا الأخير في كيفية تصرف الشخص وتمالكه في ممارسة نشاطه الرجولي، وفي كيفية إقامة علاقته مع نفسه ضمن إطار علاقته مع الآخرين. وهذا الموقف هو عرضةٌ للأحكام التقويمية، أكثر بكثير من الأفعال التي نرتكبها أو الرغبات التي نخفيها: قيمة أخلاقية هي أيضاً قيمة جمالية وقيمة حقيقية، إذ إننا، بسعينا إلى إشباع حاجات حقيقية، وباحترامنا التراتبية الحقيقية للكائن البشري، وبدعم نسياننا أبداً ما نحن عليه حقيقة، يمكننا أن نصف على سلوكنا الشكل الذي يضمن الشهرة ويستحق الذكر.

لا بدّ أن نرى الآن كيف تكوّنت وتطوّرت في فكر القرن الرابع بعض أهم مسائل التزهد الجنسي، التي سيتجاوز مصيرها التاريخي الثقافة اليونانية. لن أنطلق من النظريات العامة للذة أو الفضيلة؛ سوف أستند إلى ممارسات قائمة ومعرّفة بها، كان الناس يسعون بواسطتها إلى تجسيد سلوكهم: ممارسة الحيمة، ممارسة الحكم البيتي، ممارسة الغزل في فعل الحب؛ وسأحاول أن أبين كيف كان يُفكر في هذه الممارسات الثلاث في الطب أو الفلسفة، وكيف طرحت هذه الأفكار عدة طرق لا لقونة السلوك الجنسي بل «لأسلبته»: أسلبة في الشأن الحمّي، بما هو فن علاقة الفرد اليومية بجسده، وأسلبة في الشأن الاقتصادي، بما هو فن تصرف الرجل كرجل أسرة، وفي الشأن الشبقي، بما هو فن التصرف المتبادل للرجل والغلام في علاقة الحب بينهما⁽¹⁵²⁾.

هوامش ومراجع الفصل الأول:

E. LESKI, «Die Zeugungslehre der Antike», Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, XIX, Mayence, 1950, P. 1248 (1)

K. J. Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour», *Arethusa* 6, ne 1, 1973, (2)
P. 59; ID., *Greek Popular Morality*, 1974, P. 205 et *Homosexualité grecque*, PP. 83 - 84

XENOPHON, *Mémorables*, I, 3, 13. (3)

(4) يلاحظ. دوفر (K. J. Dover) ازدياد هذه الحشمة في غضون العصر الكلاسيكي:

-Greek Popular Morality, PP. 206 - 207.

K.J. dover, *Homosexualité grecque*, PP. 17 et sq. (5)

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IV, Chap 8,9 et 10. (6)

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 10, 1118 a - b (trad. R - A. Gauthier et J.Y. Jolit . (7)

ID. *Ethique à Eudème*, III, 2, 8 - 9, 1230b . (8)

Ethique à Nicomaque, loc. cit. (9)

PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, XXVIII, 2. - راجع أيضاً:

- غير أنه تجدر الإشارة إلى الأهمية التي تعطيها نصوص يونانية كثيرة للنظر والعينين في تكون الشهوة أو الحب: هذا لا يعني أن متعة النظر شرهة بحد ذاتها؛ بل إنها تشكل ثغرة تُصاب النفس من خلالها. أنظر في هذا الصدد: XENOPHON, *Mémorable*, 13, 12 - 13.

- أما القبلية، فقد كانت، بالرغم من الخطر الذي تحمله معها، موضع تقدير كبير كلذة جسدية واتصال روحي. في الواقع، ثمة حاجة للقيام بدراسة تاريخية حول «الجسد الممتع» وتحولاته. (XENOPHON, *Ibid*).

(10) حول مخاطر الموسيقى، راجع: PLATON, *République*, III, 398e (الإيقاعات اليدوية [نوع من الموسيقى الإغريقية القديمة] مؤذية حتى للنساء، ومن باب أولى للرجال). وحول الدور الذاكري للرائحة وللصورة البصرية، راجع: ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 10, 1118a.

(11) سوف نقع في وقت لاحق جداً على مأخذ مماثل في كتاب غراميات (AMOURS) المنسوب إلى لوسيان، [كاتب ساخر يوناني من أصل سوري (أنطاكية) 125 - 192 له عشرات المؤلفات التي أثرت في الفكر الحديث].

ARISTOTE, *Histoire des animaux*, V, 2, 539b. (12)

Ibid., VI, 18, 571b. (13)

Ibid., VI, 18, 571b et 572b. (14)

ARISTOTE, Parties des animaux, 660b. (15)

PLATON, Philèbe, 44e sq. (16)

(17) تجب الإشارة إلى كثرة العبارات التي تربط بقوة بين اللذات والرغبات، والتي تدلّ على أن رهان أخلاق الأفروديزيا هو ضبط المجموعة الديناميكية المكوّنة من الرغبة واللذة المتّصلة بالفعل. فمزدوجة الرغبة - المتعة (Epithumiai - hédonai) موجودة بشكل شائع جداً عند أفلاطون:

- Gorgias 484, 491d, Banquet 196c.

- Phèdre 237 d. République, IV, 430e, 431c et d; IX, 571b. Lois, I, 647e; IV, 714 a; VI, 782e; VII, 802e; 864b; X, 8 886b, etc.

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 1148 a. انظر أيضاً:

وكثيرة هي أيضاً العبارات التي تشير إلى المتعة إلى المتعة كقوة تُقنع، تجذب وتُنتظر؛ انظر:

- XENOPHON, Mémoires, I, 2,23; I,4,14; I, 8; IV, 5,3, etc.

(18) يجب أن يُشار، للزوم السرد، إلى ميل أحد الرجال الخاص للغلمان. هكذا فعل زينوفون في Anabase، حين تحدّث عن شخص يُدعى إبيستينيس (Episthénès). لكنه عندما يرسم صورة مينون السلبية، لا يأخذ عليه هذا النوع من الميل، بل سوء استعمال مثل هذه اللذات وهو: الحصول على سلطة قيادية في سن مبكرة جداً؛ أو الوقوع في حب كهل عازب، وهو لمّا يزل أمرد.

XENOPHON, Agésilas, V. (19)

Sur Arcélias, cf. DIOGENE LAËRCE, Vie des Philosophes, IV, 6. (20)

وسوف يشير بلوتارك إلى أن هيبيريد (Hypéride) كان ميّالاً للأفروديزيات.

انظر: Vie de dix orateurs, 849 d.

PLATON, Lois, I, 636c. (21)

(22) على النحو ذاته، سنجد عند ديون دو بروز (DION DE PRUSE) تفسيراً لظهور حب الغلمان بشراهة زائدة (Discours, VII, 150).

PLATON, Timée, 86 c - e. (23)

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, III, 11, 1 118b. (24)

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن أرسطو يعني تكراراً بموضوع «اللذات المخزية» التي قد يسعى البعض وراءها. (Ethique à Nicomaque, VIII, 5, 1 148b; X, 3, 1 173b). وحول موضوع الرغبة، وغرضها الطبيعي وتغيّراتها، انظر: PLATON, République, IV, 437 d-c.

ARISTOTE, Histoire des animaux, BIII, 1, 581 a. (25)

- يتكلّم أفلاطون في الجمهورية (Rép. IV, 426 a-b) على مرضى يستمرّون في الأكل والشرب والمجاعة بدلاً من اتباع حمية معيّنة.

XENOPON, Banquet, IV, 38. PSEUDO-ARISTOTE, Sur la sterilité, V, 636 b. (26)

- ARISTOTE, Histoire des animaux, IX, 5, 637 a; VII, I, 581b. (27)
- XENOPHON. Hiéron, III, 4. (28)
- PSEUDO-ARISTOTE, Problèmes, IV, 26. (29)
- P. MANULI, «Fisiologia e patologia del femminile negli scritti hippocratici», (30)
Hippocratica, 1980, P. 393 sq
- ARISTOTE, De la generation des animaux. I, 21, 729b. (31)
- HIPPOCRATE, Le Serment, in Œuvres, éd. Locb, I, p. 300. (32)
- PLATON, Banquet, 189d - 193d .. حول زمن أسطوري بلا توليد جنسي، راجع: (33)
La Politique, 271 a - 272b.
- ARISTOTE, De la generation des animaux, II, 1, 731 b; cf. De L'âme, II, 4, 415 a - b. (34)
- PLATON, République, VIII, 559c. (35)
- ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 2, 1, 147b. (36)
- RUFUS D'EPHESE, Œuvres, éd. Daremberg, P. 318. (37)
- DIOGÈNE LAËRCE, Vie des philosophes, II, 8 (38)
- (39) حول وحدة هذا النوع من اللذة مع الحيوانات، أنظر: XÉNOPHON, Hiéron, VII, 4, 147b. و حول الطابع الخليط للذة الجسدية، أنظر: PLATON, République, IX, 583b et sq. Philèbe, 44 et sq. و حول المتعة المرافقة لإحياء الحالة السابقة للجسد، أنظر:
- ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 1147b; PLATON, Timée, 64d-65 a.
- PLATON, Lois, I, 636 c. (40)
- Ibid., VI, 783 a - b. (41)
- PLATON, République, III, 403a. (42)
- (43) حول غلوّ اللذات، انظر: مثلاً:
- PLATON, République, 402e; Timée, 86b. ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, III, 11, 1 118b; VII, 4, 1 148a; VII, 7, 1 150a; VII, 7, 1 150b.
- و حول التمرد، أنظر: PLATON, République, IV, 442d; IV, 444b; IX 58be. Phèdre, 237d.
- PLATON, Lois, VI, 783 a. (44)
- ARISTOTE, Ethique à Nicomaque III 12, 1 119b. (45)
- DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 8. (46)
- XÉNOPHON, Mémoires, I,3,15. (47)
- PLATON, République, III, 389d-e;cf. aussi IX, 580 e. (48)

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, III, 11,1,1 118b. (49)

Ibid., III, 10, 9, 1 118a. (50)

PLATON, Banquet, 187e. (51)

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 14, 7, 1 154 a. (52)

ARISTOTE, Histoire des animaux, VII, I, 581b; De la génération des animaux, II, 7, 747a (53)

(54) يتكلم أفلاطون (République, V, 451c) عما يجب أن يكون عليه «الامتلاك والاستعمال» الصحيحين للنساء والغلمان؛ المقصود هنا هو إذن مجمل العلاقات وأشكال العلاقات التي قد تُقام معهم. ويشير بوليبي (Polybe) إلى استعمال اللذات الذي يميز، إلى جانب الملابس والمأكولات الفاخرة، عادات الملوك بالوراثة، ويسبب الاستياء والثورة (Histories, VI, 7).

(55) يحدّد علم البيان الأرسطوطاليسي (La Rhétorique d'Aristote, I, 9) الاعتدال بأنه ما يجعلنا نسير أنفسنا، أما لذات الجسد فهي تسيرنا «حسب مشيئة الطبيعة». حول مفهوم الطبيعة (Nomos) أنظر: J. DE ROMILLY, L'Idée de loi dans la pensée grecque.

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 46. Voir aussi DION DE PRUSE, (56) et GALLEN, Des Lieux affectés, VI, 5, 29-Discours, VI, 17

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 69. (57)

XÉNOPHON, Banquet, IV, 38. (58)

XÉNOPHON, Mémoires, I, 3, 14. (59)

Ibid., II, 1, 33. (60)

Ibid., IV, 5, 9. (61)

PLATON, Gorgias, 492a-b, 494c, 507e; République, VIII, 561b. (62)

XÉNOPHON, Mémoires, II, 1, 30. (63)

Ibid., IV, 5, 9. (64)

Ibid., I, 3, 5. (65)

(66) PLATON, Lois, I, 636d-e. حول مفهوم الوقت المناسب (Kairos) وأهميته في الأخلاق اليونانية، أنظر: P. AUBENQUE, La Prudence chez Aristote, Paris, 1963, 95 sq.

(67) لقد حُدّدت هذه السن متأخرة؛ يرى أرسطو أن المني يبقى عقيماً حتى سن الحادية والعشرين. لكن العمر الذي على الرجل أن ينتظره حتى يأمل في خلف سليم هو أكثر تأخراً أيضاً: «بعد سنّ الحادية والعشرين، تكون النساء في حالة جيدة لإنجاب الأطفال بينما يحتاج الرجال إلى المزيد من النمو» (Histoire des animaux, VIII, 1, 582a).

(68) سوف يفصل كل ذلك في الفصل التالي.

PLUTARQUE, Propos de table, III, 6. (69)

- XÉNOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 32. (70)
- XÉNOPHON, Mémoires, IV, 4, 21 - 23. (71)
- PLATON, Banquet, 180c - 181a; 181a; 183d. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 4. (72)
- (73) المرجع السابق نفسه.
- XÉNOPHON, Hiéron, VII. (74)
- ID., Agésilas, V. (75)
- XÉNOPHON, Mémoires, II, 6, 1 - 5. (76)
- Ibid., II, 1 - 4. (77)
- Ibid., I, 5 - 1. (78)
- PLATON, République, IV, 431, c-d. (79)
- H. NORTH, XÉNOPHON, Gyropédie, VIII, I, 30 (80) حول مفهوم Sôphrosunê وتطوره، أنظر: Sôphrosunê؛ يشدد المؤلف على تقارب كلمتي Sôphrosunê و Enkrateia عند زينوفون (ص 123 - 132).
- PLATON, Gorgias, 491d. (81)
- PLATON, République, IV, 430b., ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, VII, 1, 6, 1 145b. (82)
- PLATON, Gorgias, 507 a-b. et Lois, III, 697b. (83)
- تعتبر «أولى الفضائل وأثمنها تلك التي يكمن فيها الاعتدال».
- H. NORTH, Sôphrosunê, Op. Cit., PP. 202 - 203. (84)
- ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, III, 11 et 12, 1 118b-1 119a et VII, 7, 849, 1 150a-1 152a. (85)
- PLATON, Lois, I, 647e. (86)
- ANTIPHON, in STOBEE, Florilège, V, 33. (87) إنه الجزء رقم 16 في آثار أنتيفون:
- XÉNOPHON, Hiéron, VII, ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, III, 10, 8, 1 117b. (88)
- (89) وهكذا نجد مجموعة من الكلمات مثل agein و ageisthai (قاد، منقاد)؛ أنظر:
- PLATON, Protagoras, 355a; République, IV, 431e; ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, VII, Gorgias, 491e, République, VIII, 559b; IX, 571b. Antiteinein (احتوى) 7, 3, 1 150a Kolazein (جابه) È thique à Nicomaque, VII, 2, 4, 1 146a; VII, 7, 5 et 6, 1 150b. Emphrassein (أعاق) ANTIPHON, Frangm. 15. Antechain: Èthique à Nicomaque, BII, 7, 4 et 6, 1 150 a et b.
- PLATON, phèdre, 238c; Lois I, 634 b. VIII, 634 b; ARISTOTE, Ethique à (90) (انتصر) Nikan Nicomaque, VII, 7, 1 150a; VII, 9, 1 151a; ANTIPHON, Frangm. 15. Kratein (سيطر) PLATON, Protagoras, 353c; Phèdre, 237e - 238a; République IV, 431a - c; Lois, 840c;

XÉNOPHON, Méorable, I, 2, 24; ANTIPHON, Fragm. 15 et 16; ARISTOTE, Éthique à Protagoras, 352e; Phèdre, (انهزم) Nicomaque, VII, 4c, 1 148a; VII, 5 1 149a. Héttasthai 233c; Lois, VIII, 840c; Lettre VII, 351a; Étique à Nicomaque, VII, 6, 1 149bp VII, 7, 4, 1 150a; VII, 7, 6, 1 150b; ISOCRATE, Nicolès, 39

XÉNOPHON, Mémorables, I, 3, 14. (91)

XÉNOPHON, Economique, I, 23. (92)

PLATON, République, VIII, 560b. (93)

Ibid., IX, 572d-573b. (94)

Ibid., IX, 571d. (95)

PLATON, Lois, VI, 78A-b. (96)

PLATON, Phèdre, 232a; République, IV, 430x; Lois, I, 626e, 633e; VIII, 840c; Lettre, (97) VI, 337a

PLATON, République, IV, 431a. (98)

PLATON, Lois, I, 626 d-e. (99)

PLATON, Lois, VIII, 840c. (100)

PLATON, République, IX, 571b (101) في الأخلاق إلى نيكوماك، يجري الحديث عن «إعطاء إجازة للذات»، مثلما أراد أن يفعل عَجَزَ طروادة مع هيلين. (Éthique à Nicomaque, II, 9, 1 109b).

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, IV, 7, 49. (102)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 2, 1 146a. (103)

Ibid., III, 11, 1 119a. (104)

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, II, 8, 75. (105)

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 2, 1 119b; PLATON, République, IX, 590e. (106)

XÉNOPHON, Economique, I, 22 - 23. (107)

PLATON, Lois, III, 689 a - b (108) : «إن الجزء الذي يشعر بالألم والمتعة هو في النفس كما الشعب والجمهور في المدينة».

PLATON, République, IX, 557d. (109)

Ibid., IX, 592b. (110)

PLATON, Lois, I, 647 d. (111)

XÉNOPHON, Mémorables, I, 2, 19. (112)

Ibid., I, 2, 24. (113)

- PLATON, Gorgias, 527d. (114)
- Alcibiade, 123d. (115) حول العلاقة بين التدريب والاهتمام بالنفس، أنظر:
- DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 70. (116)
- PLATON, République, IX, 5771c - 572b. (117)
- PLATON, Lois, I, 643b (118) على كل من يريد أن يبرع ذات يوم في أي شيء كان أن يدأب على هذا الشيء منذ الطفولة، بحيث يجب في آنٍ معاً سلواه وشُغله في كل ما يتعلق به.
- XÉNOPHON, République des Lacédémoniens, 2 et 3. (119)
- PLATON, République, III, 413 d sw. (120)
- PLATON, Lois, I, 647e - 648c. (121)
- ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, II, 2, 1 104a. (122)
- PLATON, République, III, 413e. (123)
- PLATON, Lois, I, 643e. (124)
- XÉNOPHON, Mémoires, IV, 5,2 - 3. (125)
- (126) بالطبع، ليس المقصود هو القول إن موضوع الطهارة كانت غائبة عن الأخلاق اليونانية الخاصة بالذات، في العصر الكلاسيكي؛ فقد احتلت مكاناً كبيراً عند الفيثاغوريين؛ وكانت مهمة للغاية بالنسبة إلى أفلاطون. غير أنه يبدو بصورة عامة أن رهان السلوك الأخلاقي فيما يختص بالرغبات والذات الجسدية، كان يُفكر فيه كهيمنة. وسيكون بروز أخلاقٍ للطهارة وانتشارها، مع المران الذاتي المتلازم معها، ظاهرة تاريخية طويلة الأمد.
- ARISTOTE, Politique, VII, 14, 1 332a. (127)
- DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 66. (128)
- العبودية حيال الذات هي تعبير شائع جداً.
- XÉNOPHON, Economique, I, 22, Mémoires, IV, 5. PLATON, République, IX, 577 d.
- XÉNOPHON, Economique, I, 1, 17 sq. (129)
- ID., Mémoires, IV, 5, 22 - 11. (130)
- PLATON, République, IX, 590c. (131)
- Ubud., IX, 580c. (132)
- ARISTOTE, Politique, V, 10. (133)
- XÉNOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 30 - 34. (134)
- ISOCRATE, Nicolès, 37 - 39. (135)
- ARISTOTE, Politique, V, 11, 1 315a. (136)

- PLATON, Gorgias, 491 d. (137)
- XÉNOPHON, Economique, X, 1. (138)
- ARISTOTE, Politique, I, 13, 1 260 a. (139)
- DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 54. (140)
- ARISTOTE, Èthique à Nicimaque, III, 12, 1 119b. (141)
- XÉNOPHON, Mémorables, III, 9, 4. (142)
- PLATON, République, IV, 431e - 432b. (143)
- ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, III, 12, 1 119b. (144)
- (145) المرجع نفسه.
- PLATON, Lois, I, 636 d-e. (146)
- XÉNOPHON, Mémorables, IV, 5, 11. (147)
- PLATON, Phèdre, 254b. (148)
- PLATON, Gorgias, 506 d - 507d. (149)
- PLATON, République, III, 402 d - 403b. (150)
- XÉNOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 33. (151)
- (152) يقدم مؤلف هنري جولي، الانقلاب الأفلاطوني، مثلاً على الطريقة التي يمكن أن نحلل بها العلاقات بين ميدان الممارسات والتفكير الفلسفي، في الفكر اليوناني.

الفصل الثاني

الشأن الحميم أو الحميات

Dîététique

- I. حول الحمية بعامة DU RÉGIME EN GÉNÉRAL
- II. الحمية الخاصة بالذات LA DIÈTE DES PLAISIRS
- III. المجازفات والمخاطر RISQUE ET DANGERS
- IV. الفعل الجنسي، الاستهلاك والموت
- L'ACTE, LA DÉPENSE, LA MORT

لم يَسع تفكير اليونان الأخلاقي حول السلوك الجنسي إلى تبرير محظورات معيّنة، بل إلى (أسلبة) تنميط حرية، هي تلك التي يمارسها الرجل «الحرّ» في نشاطه. من هنا، ما يمكن اعتباره لأول وهلة بمثابة مفارقة: فقد مارس اليونانيون العلاقات بين الرجال والغلمان وأقروها وقدروها؛ ومع ذلك، تصوّر فلاسفتهم وابتكروا في هذا الشأن أخلاقاً للامتناع عنها. كما سلّموا تماماً بأنه يمكن لرجل متزوج أن يسعى وراء لذاته الجنسية خارج إطار الزواج؛ ومع ذلك، فقد ابتكر كتابهم الأخلاقيون مبدأ حياة زوجية لا تكون فيها للرجل علاقة إلاّ مع زوجته الخاصة. لم يتصوّروا أبداً أن اللذة الجنسية هي شرّ بحدّ ذاتها، أو أنها قد تكون من العلامات الطبيعية لنقص ما؛ ومع ذلك، فقد أثارت علاقات النشاط الجنسي بالصحة قلق الأطباء الذين فكّروا مطوّلاً في مخاطر ممارسته.

لنبدأ بالنقطة الأخيرة. تجدر الملاحظة حالاً أن تفكيرهم لم يتناول في الأساس تحليل مختلف النتائج المرضية للنشاط الجنسي؛ كما أنه لم يحاول أن ينظّم هذا السلوك كميدان يمكن التمييز فيه بين تصرّفات سويّة وتصرّفات مرضية وغير سويّة. لا ريب في أن هذه الموضوعات لم تكن غائبة كلياً. غير أن ذلك لم يكن الموضوع العام للتساؤل المطروح حول العلاقات بين الأفراد في الصحة والحياة والموت.

كان الهمّ الأكبر لهذا التفكير هو تحديد استعمال اللذات - شروطه الملائمة، ممارسته المفيدة، وتخفيفه الضروري - تبعاً لنوع معيّن من الاهتمام بالجسد. لقد كان الاهتمام «حميئاً» أكثر مما هو «علاجي»: مسألة حميّة هادفة إلى تنظيم نشاط معترف بأنه مهم للصحة. لم يتمّ طرح المسألة الطبيّة للسلوك الجنسي انطلاقاً من الحرص على استبعاد أشكاله المرضية، بقدر ما تمّ انطلاقاً من الرغبة في إدخاله على أفضل وجه ممكن في تنظيم الصحة وحياة الجسد.

حول الحمية بعامة

Du régime en général

من أجل توضيح الأهمية التي كان اليونانيون يولونها للحمية، والمعنى العام الذي كانوا يعطونه «لنظام التغذية»، والطريقة التي كانوا يربطون بها بين ممارسته والطب، يمكننا الاستناد إلى روايتين أصليتين؛ واحدة موجودة في المجموعة الأبقراطية، والثانية عند أفلاطون.

إن واضع الدراسة حول الطب القديم، بدلاً من أن يتصور الحمية كممارسة ملازمة للفن الطبي - أحد تطبيقاته أو امتداداته - فهو بالعكس يولد الطب من الاهتمام الأول والأساسي بالحمية⁽¹⁾. وهو يرى أن الإنسانية ابتعدت عن الحياة الحيوانية بنوع من الانفصال الحمي؛ بالفعل، كان البشر يستعملون في البدء أغذية شبيهة بأغذية الحيوانات: لحوم ونباتات نيئة وغير مطبوخة. كانت مثل هذه الطريقة في الاغتذاء، التي قد تقوّي الأشداء، قاسية على ضعفاء الصحة: باختصار، كان الناس يموتون شباباً أو شيوخاً. لذلك، فتش البشر عن نظام غذائي أكثر ملاءمة «لطبيعتهم»: وهذا النظام هو الذي لا يزال يميّز نمط عيشنا الحالي. لكن، بفضل هذه الحمية الأخف، باتت الأمراض أقلّ تسبباً للموت. فأدرك الناس حينئذ أن غذاء الأصحاء لا يمكن أن يلائم المرضى، وأن هؤلاء بحاجة إلى أطعمة أخرى. عندئذ، نشأ الطب «كحمية» خاصة

بالمريض، وانطلاقاً من تساؤل حول النظام الغذائي النوعي الذي يناسبهم. في هذه الرواية الأصلية، تبدو الحمّية هي الأساس، وقد ولدت الطب كأحد تطبيقاتها الخاصة.

أمّا أفلاطون - الذي يرتاب نوعاً ما في الممارسة الحمّية أو على الأقل في قسوتها التي يخشاها للأسباب السياسية والأخلاقية التي سنراها لاحقاً - فهو يرى بالعكس أن الاهتمام بالحمّية نشأ عن تغيير في الممارسات الطّبيّة⁽²⁾: في البدء، علّم الإله أسكليبيوس البشر كيف يشفون الأمراض والجروح بعلاجات ناجعة وعمليات فعّالة. ويشهد هوميروس، بحسب أفلاطون، على ممارسة هذه المعالجات البسيطة في وصفه لشفاء مينيلاس وأورييل تحت أسوار طروادة: كان يجري امتصاص دم الجرحى وتُسكب على جروحهم بعض الملطّفات، وكانوا يُسقَوْنَ قليلاً من النبيذ المرشوش بالطحين والجبن المبروش⁽³⁾. إنّما في وقت لاحق، عندما ابتعد الناس عن الحياة الشّظفة والسويّة للزمن الغابر، بدأت ملاحقة الأمراض «خطوة خطوة» وفرض حمّية طويلة لإعانة الذين كانوا في صحة سيّئة، والذين كانت صحتهم كذلك لأنهم وقعوا ضحية أمراض مستديمة، بعدما كفّوا عن العيش كما يجب. وبحسب هذا التكوّن، ظهرت الحمّية كنوع من الطب لزمن الرخاوة؛ كانت مخصّصة للحياة المُعاشة بشكل سيّء والتّائقة إلى الامتداد. لكننا نلاحظ جيداً أنه إذا لم تكن الحمّية، بالنسبة إلى أفلاطون فناً أصلياً، فليس لأن النظام الغذائي (Diaitē) عديم الأهمية؛ إن سبب عدم الاهتمام بالحمّية، في عهد اسكليبيوس أو خلفائه الأوائل، هو أن «الحمّية» المتبّعة فعلاً من قبل البشر والطريقة التي كانوا يتغذّون ويتدرّبون بها كانت موافقة للطبيعة⁽⁴⁾. ففي منظور كهذا، كانت الحمّية تحوّلاً في الطب؛ لكنها لم تصبح ذلك الامتداد لفن الإبراء إلّا مذ ابتعدت كنمط عيش عن الطبيعة؛ وإذا كانت لا تزال تشكّل الملازمة الضرورية للطب، فذاك بقدر ما لا يمكننا معالجة أحد دون تقويم نمط العيش الذي أسقمه فعلاً⁽⁵⁾.

على أي حال، سواء اعتُبرت المعرفة الحمّية فناً أولياً أو انحرافاً لاحقاً، فمن الواضح أن «الحمّية» نفسها، أو النظام الغذائي، هي مقولة أساسية يمكننا من خلالها التفكير في السلوك الإنساني؛ فهي تميّز نمط العيشة التي نعيشها، وتسمح بتحديد

مجموعة قواعد للسلوك: إنها شكل من أشكال طرح مسألة السلوك، يتمّ تبعاً لطبيعة يقتضي الحفاظ عليها والخضوع لها. الحِمْية هي فن عيش بكامله.

1. إن المجال الذي يجب أن تغطيه حِمْية مُفَكَّر بها كفايةً محدّد بلائحة اتّخذت مع الوقت قيمة شبه قانونية. وهي اللائحة التي نجدها في الجزء السادس من الأوبئة (Épidémies)، وتشمل: «التدريبات (Panoi)، الأغذية (Sitia)، المشروبات (Pota)، النوم (Hupnoi)، والعلاقات الجنسية (Aphrodisia) - كل الأشياء التي يجب أن تكون «معتدلة»⁽⁶⁾. لقد قام التفكير في الشأن الحِمْيّي بتفصيل هذا التعداد. فمن بين التدريبات، يميّز بين التدريبات، يميّز بين التدريبات الطبيعية (المشي، التنزّه) والتدريبات العنيفة (الركض، المصارعة)؛ وتُحدّد تلك التي تليق ممارستها وبأية قوة، تبعاً لساعة معيّنة من اليوم ولوقت معيّن من السنة ولعمر الشخص وللطعام الذي تناوله. ويمكن أن تُربط بالتدريبات الحِمّاماتُ الفاترة التي تتوقف هي أيضاً على الفصل والعمر، والنشاطات والوجبات المأكولة أو التي سيتؤكل. أما الحِمْية الغذائية - الطعام والشراب - فيجب أن تأخذ بالاعتبار نوع وكمية ما يتلعه المرء والحالة العامة للجسم والمناخ والنشاطات التي يقوم بها. وتأتي الإفراغات - الإسهال والتقيؤ - لتصحّح الممارسة الغذائية وشرائها. وينطوي النوم بدوره على جوانب شتى يمكن للحِمْية أن تغيّرها: الوقت الذي نخصّصه له، الساعات التي نختارها، نوع السرير، خشونته وحرارته. على الحِمْية إذاً أن تأخذ في الاعتبار عناصر عدة من الحياة الجسدية للرجل، أو للرجل الحرّ على الأقل؛ وكل ذلك طوال أيامه، من النهوض حتى الرقاد. عندما تُفصّل الحِمْية، تأخذ شكل استعمال حقيقي للوقت، وفيما يخص كل نشاط من نشاطات الرجل، تطرح الحِمْية مسألة العلاقة بالجسد وتفصّل نمط عيش يحدّد الاهتمام بالجسد أشكاله وخياراته ومتغيراته. غير أن الجسد ليس وحده المعنيّ بالأمر.

2. في مختلف المجالات، حيث الحِمْية لازمة، عليها أن تحدّد معياراً معيّناً: «فالتخزين يدرك ذلك»، كما يقول أحد المشاركين في الحوار الأفلاطوني للخصوم⁽⁷⁾ (Rivaux). إن ما ينفع «فيما يتعلّق بالجسد» هو «ما يكون معتدلاً»، وليس

ما يكون بكمية كبيرة أو صغيرة. والحال، أنه ينبغي إدراج هذا المعيار ليس فقط في النطاق الجسدي إنما في النطاق الأخلاقي أيضاً. فالفيثاغوريون، الذين لعبوا بلا ريب دوراً مهماً في نشر الحمية، أبرزوا الترابط بين العناية التي يجب تقديمها للجسد والحرص على صون طهارة النفس وانسجامها. ولئن صحَّ أنهم طالبوا الطب بتطهير الجسد، والموسيقى بتطهير النفس، فقد عزوا أيضاً إلى الغناء والأدوات الموسيقية آثاراً مفيدة على توازن الجسم⁽⁸⁾. لقد كانت للمحظورات الغذائية المتعددة التي حدّدها لأنفسهم مدلولاتٌ ثقافية ودينية؛ وكانت للنقد الذي وجهوه لكل إسراف في مجال الطعام والشراب والتدريبات والنشاطات الجنسية، قيمةٌ تعليم أخلاقي ونصيحةٌ فعّالة للصحة، في آنٍ معاً⁽⁹⁾.

حتى خارج النطاق الفيثاغوري حصراً، تتحدّد الحمية بطيبة خاطر على هذين الصعيدين: صعيد الصحة الجيدة وصعيد تهذيب النفس. وذلك لأن الواحد يفضي إلى الآخر، إنما أيضاً لأن قرار اتباع حمية معتدلة ومعقولة والمثابرة عليها ينمّان بحدّ ذاتهما عن صلابة أخلاقية ضرورية. ويعبّر سقراط زينوفون جيداً عن هذا الترابط، عندما يوصي الشباب بأن يدرّبوا جسدهم بانتظام عبر ممارسة الرياضة البدنية. فهو يرى في ذلك الضمانة بأن تزداد القدرة على الدفاع عن النفس في الحرب، وبأن ينجو الجندي من سمعة الجبن، ويخدم وطنه على أحسن وجه، وينال مكافآت كبيرة (فيورث خَلَفَه بالتالي ثروة ووضعاً اجتماعياً مرموقاً)؛ وهو يأمل من ذلك في حماية ضد الأمراض وآفات الجسد. لكنه يشير أيضاً إلى المفاعيل الإيجابية لهذه الرياضة البدنية حيثما تكون اقل توقُّعاً، كما يقول: في الفكر، لأنه ينجم عن الجسم سيّء الصحة النسيان، وفتورُ الهمة، والكآبة، والجنون، إلى حدّ أن المعارف المكتسبة تُطرد من النفس⁽¹⁰⁾.

على أن صرامة الحمية الجسدية مع القرار المطلوب لاتباعها تستدعي صلابة أخلاقية ضرورية تتيح ممارستها. وهذا هو، برأي أفلاطون، السبب الحقيقي الذي ينبغي إعطاؤه للممارسات التي نحاول بواسطتها اكتساب القوة والجمال وصحة الجسم. وكما يقول سقراط في الجزء التاسع من الجمهورية، ليس فقط أن الرجل

العقل «لن يستسلم للمتعة الحيوانية والشاذة»؛ وليس فقط أنه لن يحوّل «اهتماماته إلى هذه الناحية»؛ بل سيفعل أكثر من ذلك: فهو «لن يراعي صحته ولن يهتم بأن يكون قوياً، صحيحاً وجميلاً، إذا لم يكن سيصبح من جرّاء ذلك معتدلاً». يجب أن تخضع الحِمِّية الجسدية لمبدأ جمالية عامة للوجود، بحيث يكون التوازن الجسدي أحد شروط التدرّج الصحيح للنفس: «سوف يقيم الانسجام في جسده بقصد الحفاظ على التناغم في نفسه»، مما سيُمكنه من التصرف كموسيقي حقيقي⁽¹¹⁾ (Mouskisos). لذلك، يجب ألا تكون الحِمِّية الجسدية موضع اهتمام زائد من أجلها هي.

كان يتمّ الإقرار بطيبة خاطر باحتمال وجود خطرٍ في ممارسة «الحِمِّية». لأنه وإن كان هدف الحِمِّية تجنّب الإسراف، فقد تكون هناك مبالغة في الأهمية التي تُعطى لها والاستقلالية التي تُترك لها. ويُدرّك هذا الخطر عموماً على وجهين: هناك خطر ما يمكن تسميته «الإفراط الرياضي»؛ ويُعزى هذا الأخير إلى تدريبات متكرّرة تنمّي الجسم بمبالغة، وتفضي إلى طمس النفس الغائصة في جهاز عضلي مفرط القوة: مراراً عدة، يستنكر أفلاطون هذا الإجهاد الزائد للرياضيين، ويعلن رفضه له فيما يخصّ شباب مدينته⁽¹²⁾. إنما هناك أيضاً خطر ما يمكن تسميته الإفراط «السقمي»: والمقصود بذلك هو تقيّد المرء الدائم على جسمه وصحته وأقل أمراضه. وأفضل مثل على هذا الإفراط يقدمه، بحسب أفلاطون، اختصاصي الأطفال هيروديكوس، الذي كان يُعتبر أحد مؤسسي علم الحِمِّية. لمّا كان حريضاً على عدم مخالفة أصغر قاعدة من قواعد الحِمِّية التي فرضها على نفسه، فقد ساق طوال سنواتٍ حياة قاتلة. ويأخذ أفلاطون على هذا الموقف مأخذين: إنه من صنع رجال بطّالين لا يفيدون المدينة. ويمكن مقارنتهم بأولئك الحرفيّين المجدّين الذين لا يقيمّون رؤوسهم، وهم مصابون بالصداع، لأنه لا وقت لديهم يضيّعونه بالعناية التافهة بالصحة. لكنه أيضاً من صنع أولئك الذين يبذلون ما في وسعهم لتأخير الأجل المحدّد من الطبيعة كي لا يموتوا أبداً. إن ممارسة الحِمِّية تحمل في طيّاتها ذلك الخطر - الأخلاقي إنما السياسي أيضاً - بالاعتناء بالجسد عناية مبالغاً فيها⁽¹³⁾. لقد كان أسكليبيوس، الذي لم يكن يعالج إلا بادوية تُعطى على جرعات

وبالتّبر، سياسياً حكيماً: كان يعلم أنه في دولة محكومة جيداً، لا مجال لأحد كي يقضي حياته مريضاً وقيد المعالجة⁽¹⁴⁾.

3. تدل الرّيبة إزاء الحِمّية المفرطة على أن غاية الحِمّية ليست إطالة الحياة بقدر الإمكان وتحقيق أعظم ما يمكن من الإنجازات، إنما بالأحرى جعل الحياة نافعة وسعيدة ضمن الحدود المعيّنة لها. وليس عليها أن تحدّد نهائياً شروط حياة ما. إذ لا تكون صالحة الحِمّية التي لا تسمح بالعيش إلّا في مكان واحد وبنسق واحد من الطعام، وبمنأى عن أي تغبّر. ففائدة الحِمّية تكمن بالضبط في تمكينها الأفراد من مواجهة مواقف مختلفة. لذلك يقابل أفلاطون بين حمية الرياضيين، الصارمة إلى حدّ أنهم لا يستطيعون الابتعاد عنها دون التعرّض «لأمراض خطيرة وشديدة»، وبين الحِمّية التي يريد من محاربيه أن يعتمدوها؛ إذ يجب أن يظل هؤلاء ككلاب دائمة التيقّظ؛ عندما يكونون في الحرب، يجب أن يكونوا قادرين على «أن يغيّروا غالباً الماء والطعام» و «يتعرّضوا بالتناوب لأشعة الشمس اللاهبة ولبرد الشتاء» مع الاحتفاظ «بعافية خالصة»⁽¹⁵⁾. لا ريب في أنه لدى محاربي أفلاطون مسؤوليات خاصة. على أن أنظمة حِمّية أعمّ تخضع أيضاً لهذا المبدأ. فأبقراط يحرص في الحِمّية على التشديد على أنه يوجّه نصائحه لا إلى بعض العاطلين الموسرين بل إلى أكبر عدد من الناس، يعني «إلى الذين يعملون والذين يسافرون براً وبحراً ويتعرّضون للشمس والبرد»⁽¹⁶⁾. لقد حدث أن فسّر هذا المقطع كدليل على اهتمام خاص بأشكال الحياة النشطة والمهنية. يجب أن نميّز فيه بوجه خاص الاهتمام - المشترك مع الأخلاق والطب - بتأهيل الفرد لتعدّد الظروف الممكنة. لا يسعنا ولا ينبغي علينا أن نطلب من الحِمّية الالتفاف على القدر، أو تعديل اتجاه الطبيعة. فما نرتقبه منها هو أن تمكّن من الردّ برويّة على الأحداث المفاجئة التي تواجه المرء. فالحِمّية هي فن استراتيجي، بمعنى أنها يجب أن تتيح الاستجابة للظروف بطريقة عاقلة ومفيدة.

وفي إطار التيقّظ الذي تمارسه الحِمّية حيال الجسد ونشاطاته، تستدعي من الفرد نوعين خاصّين جداً من الانتباه. فهي تطلّب ما يمكن تسميته انتباهاً «تسلسلياً»،

واهتماماً بالتسلسلات: ذاك أن النشاطات ليست فقط جيدة أو سيئة بحد ذاتها؛ فقيمتها تحددها جزئياً النشاطات التي تسبقها وتلك التي تليها، والشئ ذاته (طعام معين، تدريب معين، حمام ساخن أو بارد) يُنصح به أو يحذر منه حسبما يكون المرء قد مارس هذا النشاط أو ذاك، أو هو مقبل على ذلك (يجب أن تتوازن الممارسات التي تتعاقب بنتائجها، إنما يجب ألا يكون التناقض بينها حاداً). كما تستلزم ممارسة الحمية تيقظاً «ظرفياً»، وانتهاهاً شديداً جداً وكبيراً جداً ينبغي توجيهه نحو العالم الخارجي وعناصره وأحاسيسه: المناخ طبعاً، الفصول، ساعات اليوم، درجة الرطوبة والجفاف والحرارة أو البرودة، الرياح، السمات الخاصة بمنطقة معينة وإنشاء مدينة ما. ومن شأن التعليمات المفصلة نسبياً، المعطاة من نظام الحمية الأبقراطي، أن تفيد الشخص الذي تعود عليها ليكيّف نمط عيشه تبعاً لهذه المتغيرات جميعاً. لا ينبغي اعتبار الحمية كمجموعة قواعد عامة ومتماثلة؛ إنها بالأحرى أشبه بكتيّب يعلم الاستجابة لمختلف الحالات التي قد نكون فيها؛ ومؤلف يسترشد به المرء ليكيّف سلوكه تبعاً للظروف.

4. الحمية هي أخيراً تقنية عيش، بمعنى أنها لا تكتفي بنقل نصائح أحد الأطباء إلى فرد ملزم بتطبيقها تطبيقاً أعمى. ودون الخوض هنا في تاريخ الجدل الذي يتواجه فيه الطب والرياضة البدنية بصدد صلاحيتهما الخاصة لتحديد الحمية، فإنه يجب الإقرار بأن الحمية لم تكن مفهومة كطاعة عمياء لمعرفة الغير؛ يجب أن تكون، من جهة الفرد، ممارسة متعلّقة لنفسه وجسده. بالطبع، لكي يتبع الفرد الحمية المناسبة، عليه أن يصغي إلى الذين يملكون المعرفة؛ إنما يجب أن تأخذ هذه العلاقة شكل الإقناع. ولكي تكون الحمية الجسدية عاقلة وتكيّف بشكل ملائم مع الظروف والأوقات، ينبغي أن تكون أيضاً موضع تفكير وتأمل واحتراس. ففي حين تؤثر الأدوية أو العمليات على الجسد الذي يتناولها أو يخضع لها، تتوجّه الحمية إلى النفس وترسخ فيها مبادئ معينة. لذلك، يميّز أفلاطون، في القوانين⁽¹⁷⁾، بين نوعين من الأطباء: أولئك الصالحين للعبيد (الذين يكونون هم أنفسهم، في أكثر الأحيان، من أصل عبودي) والذين يكتفون بالوصف دون تقديم أية إيضاحات؛ وأولئك الأحرار الأصل الذين يتوجّهون إلى رجال

أحرار؛ فهم لا يكتفون بإعطاء وصفات طبية، بل يحادثون المريض ويستعلمون عنه وعن أصدقائه. إنهم يعلمونه وينصحونه ويقنعونه بحجج من شأنها، عندما يقتنع بها، أن تجعله يعيش الحياة المناسبة. على الرجل الحر أن يستمد من الطبيب العالم، علاوة على الوسائل التي تتيح المعالجة بالمعنى الحضري، أساساً عقلانياً لحياته برمتها⁽¹⁸⁾. ثمة مقطع قصير من المآثر يُظهر الحمية بمظهر الممارسة الواقعية والفعالة للعلاقة مع النفس. إذ نرى فيه سقراط مُكبّاً على جعل تلاميذه «قادرين على كفاية أنفسهم بأنفسهم» في الوضع الذي هم فيه. ومن أجل هذا، يأمرهم بأن يتعلموا (سواء على يده أم على يد أستاذ آخر) ما يجب أن يعرفه رجل صالح ضمن الحدود المرسومة لما ينفعه، لا أكثر: أن يتعلموا الضروري في مجال الهندسة والفلك والحساب. لكنه يُلزمهم أيضاً «بالعناية بصحتهم». كما يجب أن تتكوّن هذه «العناية»، التي ينبغي أن تركز في الواقع إلى معرفة محصّلة، إلى اهتمام يقظ بالنفس: مراقبة الذات، بالإضافة - وهذا شيء مهم - إلى تدوين الملاحظات: «ليراقب كل واحد نفسه بنفسه ويدوّن أي طعام وأي شراب وأي تدريب يناسبه، وكيف يجب استعمالها للحفاظ على الصحة الأتم». يجب أن يمرّ حسن إدارة الجسد، لكي يصبح فناً حياتياً، بتسجيل تحريري يقوم به الفرد حول نفسه. فمن خلال هذا التسجيل، يمكنه أن يكتسب استقلالته ويختار بدراية ومعرفة بين ما يناسبه وما لا يناسبه. لقد قال سقراط لتلاميذه: «إذا راقبتم أنفسكم على هذا النحو، فسيصعب عليكم أن تجدوا طبيباً يدرك أحسن منكم ما هو ملائم لصحتكم»⁽¹⁹⁾.

خلاصة القول إن ممارسة الحمية كفنٌ حياتي هي شيء مختلف تماماً عن مجموعة احتياطات مخصّصة لتجنّب الأمراض أو لإتمام الشفاء منها. إنها طريقة كاملة ليكون المرء نفسه كشخص يخصّ جسده بالعناية الصحيحة، اللازمة والكافية. عناية تتجاوز الحياة اليومية؛ وتجعل من نشاطات الحياة المهمة أو العادية رهاناً صحياً وأخلاقياً في آنٍ معاً؛ ويحدّد بين الجسد والعناصر المحيطة به استراتيجية ظرفية؛ ويهدف أخيراً إلى تزويد الفرد عينه بسلوك عقلاني. فأى دور أتفق على إعطائه للأفروديزيات في هذا التنظيم العاقل والطبيعي للحياة؟

الحمية الخاصة بالذات

La Diète des Plaisirs

لقد وَصَلْنَا من المجموعة الأبقراطية مؤلفان في علم الحمية: أحدهما، الأقدم عهداً والأكثر إيجازاً أيضاً، هو: الحمية الصحية. (Peri diaitēs hugiainēs)، الذي اعتُبر زمناً طويلاً بمثابة الجزء الأخير من مؤلف حول طبيعة الإنسان⁽²⁰⁾؛ والثاني الحمية (Peri diaites)، الذي هو الأكثر تفصيلاً. فوق ذلك، جمع اوريباز في مجموعته الطبية⁽²¹⁾ نصاً لديوكليس مخصصاً للصحة، يقدم بكثير من التدقيق قاعدة للحياة اليومية؛ أخيراً، نُسب إلى ديوكليس نفسه - الذي عاش في أواخر القرن الرابع - نص وجيز جداً، جُمع ضمن آثار بول ديجين⁽²²⁾ (P. d'Égine): وفيه يعطي المؤلف توجيهات حول كيفية اكتشاف المرء لأولى علامات المرض على نفسه، كما يعرض بعض القواعد العامة للحمية الفصلية.

وفي حين لا يقول كتاب الحمية الصحية شيئاً حول مسألة الأفروديزيات، يحتوي كتاب الحمية على سلسلة توصيات وتعليمات متعلقة بهذه المسألة. يظهر الجزء الأول من المؤلف كتأمل في المبادئ العامة التي يجب أن توجه تنظيم الحمية. لقد أظهر المؤلف فعلاً أن بعض أسلافه العديدين قد استطاع أن يعطي نصائح جيدة حول هذه النقطة المعينة أو تلك؛ على أن أحداً منهم لم يقدم عرضاً شاملاً للمادة التي كان ينوي

معالجتها. ذاك أنه لكي «يكتب المرء بصحة عن الحمية الإنسانية»، يجب أن يكون قادراً على «معرفة واكتشاف» طبيعة الإنسان بوجه عام، وكذلك تكونه الأصلي والمبدأ الموجّه في الجسد⁽²³⁾. يعتمد المؤلّف التغذية والتدريبات كعنصرين أساسيين للحمية. فالتدريبات تسبّب استهلاكات يتولّى الطعام والشراب التعويض عنها.

يفصّل الجزء الثاني من النص ممارسة الحمية، منطلقاً من زاوية خصائص العناصر التي تدخل في الحمية وآثارها. بعد ملاحظات حول المناطق - المرتفعة أو المنخفضة، الجافة أو الرطبة، المعرضة لهذه الرياح أو تلك - ثم استعراض الأغذية (الشعير أو القمح المعالجان من منظور نعومة الطحن، الوقت الذي عُجن فيه الطحين، وكمية الماء الذي يُخلط به؛ اللحوم، المميّزة وفقاً لمصادرها المختلفة؛ الفاكهة والخضار المدروسة حسب أنواعها)، ثم الحمّامات (الساخنة، الباردة، قبل الأكل أو بعده) والاستفراغات والنوم والتدريبات (الطبيعية، كتدريبات النظر والسمع والصوت والفكر أو التنزّه؛ والعنيفة على غرار سباقات المسافات القصيرة أو الطويلة، تمرينات الأذرع، المصارعة، المنافسة بالكرة، المكابشة؛ وتلك المنفّذة وسط الغبار أو بأجساد مدهونة بالزيت). في هذا التعداد لعناصر الحمية، يُشار إلى النشاط الجنسي بالضبط بين الحمّامات والدهونات من جهة، والاستفراغات من جهة أخرى؛ وهذا لم يُذكر إلاّ لآثاره الثلاثة. إثنان منها كمّيان: تحمية عائدة إلى عنف الحركة وإلى طرح عنصر رطب؛ وترطيب بالمقابل لأن الحركة أسالت عرق الأجساد. وهناك أثر ثالث نوعي: فالإفراغ يسبّب النحول. «المجاعة تُنحل، ترطب وتُحمّي؛ إنها تُحمّي بسبب الحركة وإفراز الرطوبة؛ وتُنحل من خلال الإفراغ؛ وترطب من خلال ما يبقى في الجسد من عرق (الأجساد) الذي أسالته الحركة»⁽²⁴⁾.

بالمقابل، نجد عدداً معيّناً من التعليمات بشأن الأفراد في الجزء الثالث من هذه الحمية. يظهر هذا الجزء في صفحاته الأولى كنوع من الروزنامة الصحية الكبيرة، وكتقويم دائم للفصول وللأنظمة الحميّة التي تناسبها. لكن المؤلّف يشدّد على استحالة تقديم قاعدة عامة لتحديد التوازن الصحيح بين التدريبات والأغذية؛ ويشير

إلى ضرورة مراعاة الفروقات بين الأشياء والأفراد والمناطق والأوقات⁽²⁵⁾. وعليه، لا ينبغي قراءة الروزنامة كمجموعة وصفات إلزامية بل كمبادئ استراتيجية علينا أن نحسن تكيفها مع الظروف. خلاصة الكلام إنه بينما يتأمل الجزء الثاني من النص في عناصر الحمية ذاتها حسب صفاتها وخصائصها الأصلية (والأفروديزيات المذكورة هنا تماماً)، يخصص الجزء الثالث في بدايته للمتغيرات الظرفية.

تنقسم السنة طبعاً إلى أربعة فصول. لكن هذه الفصول مقسمة بدورها إلى فترات أقصر مكونة من بضعة أسابيع أو حتى من بضعة أيام. ذاك أن السمات الخاصة بكل فصل تتطور غالباً بصورة تدريجية؛ علاوة على ذلك، هناك دائماً خطر في تغيير الحمية فجأة: إن للتغيرات الفجائية آثاراً ضارة، شأنها شأن الإفراط؛ «فالتدرج هو قاعدة سليمة خصوصاً في حالات التحول من شيء إلى آخر»، مما يستتبع «وجوب التغيير التدريجي، في كل فصل، لكل مكون من مكونات الحمية»⁽²⁶⁾. وهكذا، يجب تقسيم الحمية الشتوية، مثلما يقضي بذلك الفصل نفسه، إلى فترة من أربعة وأربعين يوماً تمتد من أفول الثريا حتى المنقلب، ثم إلى فترة مساوية تماماً يليها اعتدال في الجو مدته خمسة عشر يوماً. ويبدأ الربيع بفترة مساوية تماماً يليها اعتدال في الجو مدته خمسة عشر يوماً. ويبدأ الربيع بفترة اثنين وثلاثين يوماً، منذ بزوغ السمك الرامح (Arcturus) وقدوم السنونو حتى اعتدال الربيع؛ ابتداءً من هنا، يجب أن يقسم الفصل إلى ست فترات من ثمانية أيام. حينئذٍ، يأتي الصيف الذي يتألف من مرحلتين: من بزوغ الثريا حتى المنقلب، ومن المنقلب حتى اعتدال الجو. ومنذ هذه الفترة حتى أفول الثريا، يجب أن نتهياً «للحمية الشتوية» طوال مدة ثمانية وأربعين يوماً.

لا يعطي المؤلف حمية كاملة لكل من هذه التقسيمات الفرعية الصغيرة. وهو يحدّد بالأحرى، مع بعض التفاصيل، استراتيجية شاملة مرتبطة بالصفات الخاصة لكل فترة من فترات السنة هذه. تخضع هذه الاستراتيجية لمبدأ التعارض والمقاومة، أو الموازنة على الأقل: يجب أن يوازن ثانياً برّد فصل من الفصول بحمية مدقّة خوفاً من أن يبرد الجسد فوق الحدّ. بالمقابل، تستدعي الحرارة الشديدة حمية ملطّفة ومبردة. إنما

يجب أن تخضع أيضاً لمبدأ الاقتداء والامتثال: للفصل المعتدل والذي يتطوّر تدريجياً، تُخصّص حمية معتدلة وتدريبية؛ وحينما يتهىأ الزرع لتنبتّه، على البشر أن يفعلوا الشيء ذاته ويستعدّوا لنمو أجسادهم؛ على النحو ذاته، تقسو الأشجار وتكتسب صلابة خلال قساوة الشتاء؛ كذلك يكتسب البشر قوة بالتعرض للبرد «بشجاعة»⁽²⁷⁾ لا بتجنّبه.

ضمن هذا السياق العام ينظّم استعمال الأفروديزيات مع مراعاة الآثار التي يمكن أن يخلفها على لعبة الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة حسب القاعدة العامة التي نجدها في القسم الثاني من النص. أمّا التوصيات الخاصة بها، فتقع عموماً بين التعليمات الغذائية والنصائح المتعلقة بالتدريبات أو الإفراغات. فالشتاء، منذ أفول الثريا حتى اعتدال الربيع، هو فصلٌ يجب أن تكون فيه الحمية مجفّفة ومدفّئة بقدر ما يكون الفصل بارداً ورطباً؛ وعليه، يُنصح باللحوم المشوية بدلاً من المسلوقة، بخبز القمح، والخضار الجافة بكمية قليلة، والنبذ المخفّف قليلاً بالماء إنما بكمية قليلة؛ وبتدريبات عديدة ومتنوعة (سباقات، مصارعة، تنزّه)؛ وبحمّامات باردة بعد تدريبات السباق - المُحمّية جداً على الدوام - وساخنة بعد جميع التدريبات الأخرى؛ وبعلاقات جنسية أكثر تكراراً، خصوصاً للرجال الأكبر سنّاً الذين ينزع جسدُهم إلى البرد؛ ويتناول المقيّئات ثلاث مرات في الشهر لذوي الأمزجة الرطبة، ومرتين في الشهر لذوي الأمزجة الجافة⁽²⁸⁾. خلال فصل الربيع، حيث الجو أكثر حرارة وجفافاً، وحيث ينبغي الاستعداد لنمو الجسد، ينبغي على الناس أن يأكلوا كمية متساوية من اللحوم المشوية والمسلوقة وأن يتناولوا خضاراً رطبة، ويستحمّوا ويقلّلوا من العلاقات الجنسية والمقيّئات؛ يجب ألاّ يتقيّأوا أكثر من مرتين في الشهر، ثم أقل من ذلك أيضاً، بحيث يحتفظ الجسد «بلحم نقي». بعد بزوغ الثريا، عندما يأتي الصيف، على الحمية أن تقاوم الجفاف بوجه خاص: شرب نبذ خفيف، أبيض وممزوج بالماء؛ وتناول حلوى بالشعير وخضار مسلوقة أو نيئة، إذا كانت لا تُحمّي؛ والامتناع عن المقيّئات والتقليل ما أمكن من العلاقات الجنسية؛ تخفيف التدريبات، وتجنّب السباقات التي تجفّف الجسد وكذلك السير تحت أشعة الشمس، وتفضيل المصارعة وسط الغبار⁽²⁹⁾. وكلما اقتربنا من بزوغ

السّمَاك الرامح ومن اعتدال الخريف، بات علينا أن نجعل الحمّية أكثر اعتدالاً ورطوبة؛ غير أنه لم يُقل أي شيء بوجه خاص عن الحمّية الجنسية.

إن حمّية ديوكليس هي أقل تفصيلاً بكثير من حمية أبقراط. غير أنها في غاية التفصيل لجهة استعمال الوقت اليومي، الذي يشغل قسماً كبيراً من النص: بدءاً بالتدليك الذي يجب أن يتبع النهوض مباشرة ويخفّف تيّس الجسد، وصولاً إلى الأوضاع التي ينبغي اتّخاذها في السرير عندما يحين وقت النوم («لا ممدوداً جداً ولا مثنيّاً جداً»... وليس على الظهر بوجه خاص)، تُدرس جميع أوقات النهار الرئيسية، مع الحمّات وأفعال التدليك والدّهن والإفراغ والنزهات والأطعمة المناسبة⁽³⁰⁾. ولا تبحث مسألة اللذات الجنسية وتعديلها إلّا في معرض الحديث عن التغيّرات الفصلية، وبعد ذكر بعض مبادئ التوازن العامة: «من المهم جداً بالنسبة إلى الصحة ألا تُخفّض قوة جسدنا بقوة أخرى». لكن المؤلّف يكتفي بملاحظات وجيزة عامة: أولاً، إنه يجب «ألا يُجامع أحد بكثرة واستمرار»؛ وإن المجامعة هي أكثر ملاءمة «للأشخاص الباردين، الرطبين، سوداويي الطبع ومتنفخي البطن»، وأكثر ضرراً للأشخاص الناحلين؛ وإن هناك مراحل من الحياة تكون فيها المجامعة أكثر ضرراً، كما عند الأشخاص المسنّين أو عند الذين يكونون «في المرحلة الممتدّة بين الطفولة والمراهقة»⁽³¹⁾. أمّا فيما يخصّ النص الأكثر تأخراً طبعاً، المعروف بأنه رسالة من ديوكليس إلى الملك أنتيغون، فإن الاقتصاد في اللذات الجنسية الذي يقترحه قريب للغاية، في خطوطه العامة، من توصية أبقراط: عند حلول المنقلب الشتائي، وهو الوقت الذي يكون المرء فيه أكثر تهيؤاً للنزلة، لا ينبغي التقليل من الممارسة الجنسية. وفي فترة طلوع الشّريا، حيث يكون إفراز الصفراء (Bile Amère). مسيطراً في الجسد، ينبغي إقامة علاقات جنسية بكثير من الاعتدال. حتى أنه يجب الإقلاع عنها تماماً عند حلول المنقلب الصيفي، حينما تكون السويداء (Bile Noire) مسيطرة في الجسد؛ ويجب الامتناع عنها، كما عن كل تقيؤ حتى اعتدال الخريف⁽³²⁾.

ثمة سمات عدة في حمّية اللذات هذه جديرة بالملاحظة. وقبل كل شيء، المجال الضيق المخصّص لموضوع العلاقات الجنسية عندما نقرّنه بالمجال المُعطى

للتدريبات وبخاصة للغذاء. فمسألة الأغذية المرتبطة بصفاتها الخاصة وبالظروف التي يتم تناولها فيها (سواء كانت فصول السنة أم حالة الجسد الخاصة) هي بالنسبة إلى التفكير الخاص بالحمية، أهم بكثير من النشاط الجنسي. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بالحمية لا يتعلّق أبداً بشكل الأفعال الجنسية ذاته: لا شيء حول نوع العلاقة الجنسية، ولا حول الوضعية «الطبيعية» أو التصرفات غير المناسبة، ولا حول الاستمناء، ولا شيء أيضاً حول مسألتي وقف المجامعة والأساليب المانعة للحمل، اللتين ستصبحان فيما بعد مهمّتين جداً⁽³³⁾. فالأفروديزيات معالجة بجملتها كنشاط لا يحدّد الشيء المهم فيه بالأشكال المختلفة التي قد يتّخذها؛ علينا أن نتساءل فقط عمّا إذا كان يجب أن يحصل هذا النشاط، وبأية وتيرة وفي أي سياق. إن طرح المسألة يتمّ أساسياً من زاوية الكمّ والظروف.

حتى إن هذا الكمّ غير معالج على شكل تحديد عددي واضح. ويظل الكلام دوماً في إطار التقدير الإجمالي: استعمال اللذات «بشكل زائد» أو بمقدار أقل أو بأقل قدر ممكن. مما لا يعني أنه لا جدوى من العناية بها بدقّة زائدة، بل إنه يتعدّر أن نحدّد مسبقاً وللجميع وتيرة نشاطٍ يحرك صفات معيّنة - الجفاف، الحرارة، الرطوبة والبرودة - بين الجسد والبيئة التي يكون فيها. إذا كانت الفعّال الجنسية تخضع فعلاً للحمية وتتطلّب أن تكون «معتدلة»، فذلك بقدر ما تسبّب - من خلال حركات الجسد وطرحمني - التحمية والتبريد والتجفيف والترطيب. فهي تخفّض أو ترفع مستوى كل عنصر من العناصر التي تُحدث توازن الجسد؛ وتغيّر أيضاً بالتالي العلاقة بين هذا التوازن ومجموعة هذه العناصر في العالم الخارجي: فالتجفيف أو التحمية اللذان قد يناسبان جسداً رطباً وبارداً سيكونان أقلّ ملاءمة إذا كان الفصل والمناخ بحدّ ذاتهما حارّين وجافّين. ليس على الحمية أن تحدّد كميات ووتائر: عليها أن تهبّ، في علاقات لا يمكن أن نحدّد غير سماتها العامة، لتغييرات نوعية وللتصويبات التي باتت ضرورية. يمكننا الإشارة عرضاً إلى أن أرسطو المزيّف^(*)، في كتاب المسائل، هو الوحيد الذي

(*) أي الكتاب الذي يُنسب إلى أرسطو خطأ (م).

استنتج من أحد أشهر مبادئ هذه الفيزيولوجيا النوعية (نعني به أن النساء بعامة هنّ باردات ورطبات والرجل حار وجاف) بأن أفضل فصل للعلاقات الجنسية ليس هو نفسه عند الجنسين: ففي الصيف تنزع النساء بوجه خاص إلى الجماع، بينما يميل الرجال إليه في الشتاء بوجه خاص⁽³⁴⁾.

وهكذا تطرح الحمّية مسأّلية الممارسة الجنسية لا كمجموعة أفعال ينبغي تمييزها حسب أشكالها وقيمة كل منها، إنما «كنشاط» علينا بالإجمال أن نطلق له العنان أو أن نكبّحه وفقاً لإشارات زمنية. وبذلك، يمكننا تشبيه هذه الحمّية ببعض الضوابط التي سنجدها لاحقاً في الرعاية المسيحية. في الواقع، إن بعض المعايير المستخدمة هنا أيضاً للحدّ من النشاط الجنسي ستكون زمنية الطابع. لكن هذه المعايير لن تكون أكثر وضوحاً وحسب؛ فهي ستؤثّر بطريقة مختلفة تماماً؛ ستعيّن أوقاتاً تكون فيها الممارسة مباحة وأخرى تكون فيها ممنوعة؛ وسيحدّد هذا التقسيم الصارم وفقاً لمتغيّرات عدة: السنة الطقسية، الدورات الطمثية، فترة الحمل أو الوقت الذي يلي الولادة⁽³⁵⁾. غير أن التغيّرات، في الحمّيات الطيّبة القديمة، تدريجيّة؛ وبدلاً من أن تنتظم بحسب الشكل الثنائي للمباح والمحظور، فهي تقترح تأرجحاً دائماً بين الزائد والناقص. فالاتصال الجنسي لا يُعتبر ممارسة مباحة أو محظورة بحسب الحدود الزمنية التي يندرج ضمنها: وهو منظور إليه كششاط قد يسبّب نتائج ضارة نوعاً ما، عند نقطة التقاطع بين الفرد والعالم والمزاج والمناخ وصفات الجسد وخصائص الفصل، ويجب أن يخضع بالتالي لاقتصاد مقيّد تقريباً. إنه ممارسة تتطلّب التفكير والاحتراس. لذلك، لا مجال لأن تحدّد بشكل متماثل وللجميع «أيام عمل» اللذة الجنسية؛ إنما لأن تقدّر على أفضل وجه الأوقات المناسبة والتواترات الملائمة.

المجازفات والمخاطر

Risques et Dangers

لا تقوم حمية الأفروديزيات، مع ضرورة الاعتدال في ممارستها، على المسلمة القائلة إن الاتصالات الجنسية هي بحد ذاتها وبطبيعتها أفعال سيئة. فهي ليست موضع أية إدانة مبدئية. والمسألة المطروحة بصدد هذا هي مسألة استعمال ينبغي تعديله وفقاً لحالة الجسد والظروف الخارجية. مع ذلك، فإن ضرورة اللجوء إلى حمية جادة وإعارة الممارسة الجنسية اهتماماً يقطاً مبررة بمجموعتين من الأسباب، حيث يظهر شيء من القلق بشأن آثار هذا النشاط.

1. تتعلّق المجموعة الأولى من الأسباب بانعكاسات الاتصال الجنسي على جسد الفرد. لا شك في أننا نقرّ بوجود أمزجة يلائمها النشاط الجنسي أكثر مما يضرّها: هكذا هو شأن الذين يعانون فيضاً في النخامة، لأنها تسمح بإفراغ سوائل تولّد بفسادها هذا المزاج، أو شأن الذين يعانون سوء الهضم والذين يستنفد جسداهم قواه وتكون بطونهم باردة وجافة⁽³⁶⁾. في المقابل، تكون آثار النشاط الجنسي ضارة بالأحرى، بالنسبة إلى الذين تكون أجسامهم ورؤوسهم مكدّرة الأمزجة⁽³⁷⁾.

لكن، بالرغم من هذا الحياد المبدئي وهذه الازدواجية السياقية، فإن النشاط الجنسي هو موضع ارتياب دائم إلى حدّ ما. ينقل ديوجين لارس (D. Laërce) حكمة

من حكم فيثاغورس، حيث القاعدة العامة لحمية فصلية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بضرورة التخفيف الدائم وتأكيد المضرة الأصلية: «يجب تعاطي الأفروديزيات في الشتاء لا في الصيف؛ وباعتدال كبير في الربيع والخريف: وهو على أي حال مضر بالصحة في كل الفصول». كما يستشهد ديوجين بهذا الجواب من فيثاغورس الذي سُئل عن الوقت المفضل للجماع: «عندما نريد أن نضعف»⁽³⁸⁾. على أن الفيثاغوريين هم أبعد من أن يكونوا الوحيدين الذين أبدوا مثل هذا الحذر. فقاعدة «أقل ما يمكن» وتوحي «أقل ضرر»، المذكوران أيضاً في نصوص، ليست لها سوى غايات طبية أو صحية: تستهدف حماية ديوكليس وضع الشروط التي يسبب فيها استعمال اللذات «أقل ضرر»⁽³⁹⁾؛ كما أن كتاب المسائل لأرسطو المزيّف، الذي يشبه آثار الاتصال الجنسي باقتلاع نبتة ما، الأمر الذي يؤدي جذورها على الدوام، ينصح بعدم إقامة علاقات جنسية إلا عند الحاجة الملحة⁽⁴⁰⁾. فمن خلال حمية تحدّد متى تكون ممارسة اللذات نافعة ومتى تكون ضارة، يرتسم اتجاه عام نحو اقتصاد مقيد.

تجلى هذه الرية في الفكرة التي مفادها أن أعضاء كثيرة، ومن أهم أعضاء الجسد، تتأثر بالنشاط الجنسي وقد تتأذى من الإفراط فيه. يلاحظ أرسطو أن الدماغ هو أول عضو يتأثر بالاتصال الجنسي لأنه «أبرد عنصر» في الجسد كله؛ إن طرح المني، بإخراجه من الجسد «حرارة صافية وطبيعية» يسبب برداً عاماً⁽⁴¹⁾. ويذكر ديوكليس المبولة والرثتين والكلي والعينين والنخاع الشوكي⁽⁴²⁾ في عداد الأعضاء المعرضة بوجه خاص لآثار الإسراف في اللذة. أما كتاب المسائل فيرى أن العيون والقطن [أي الكليتين] (Lombes) هي الأكثر تضرراً، إما لأنها تشارك في الاتصال الجنسي أكثر من بقية الأعضاء، أو لأن الحرارة الزائدة تسبب تسبيلاً فيها⁽⁴³⁾.

تفسّر هذه الارتباطات العضوية المتعددة الآثار المرضية المختلفة التي تُنسب إلى النشاط الجنسي، عندما لا يخضع لقواعد الاقتصاد الضروري. وتجدر الإشارة إلى أنه قلما تُذكر - بالنسبة إلى الرجال على الأقل⁽⁴⁴⁾ - الاضطرابات التي يمكن أن يسببها التعقّف التام. إن الأمراض الناجمة عن سوء توزيع النشاط الجنسي هي في

أغلب الأحيان أمراض الإسراف. ذاك هو شأن «السِّل الفقري» الذي عرّفه أبقراط في مؤلّف الأمراض، والذي سيتكرّر وصفه لمدة طويلة جداً مع الإثولوجيا^(*) نفسها في الطب الغربي؛ إنه مرض «يصيب العرائس الشباب خصوصاً» و «الأشخاص الميالين إلى العلاقات الجنسية»؛ مصدره المخّ (الذي يُعتبر، كما سنرى، الجزء الجسماني الذي يوجد فيه المني)؛ وهو يولّد إحساساً بتنمّل يمتدّ على طول العمود الفقري؛ يجري المني تلقائياً أثناء النوم، في البول والبراز؛ ويصبح عقيماً، عندما يصاحب المرض ضيق في التنفّس وأوجاع رأس، قد يموت منه. ويمكن أن تشفيه حمية قائمة على تغذية مليّنة ومسهّلة، إنما بعد سنة كاملة من الامتناع عن النيذ والتدريبات والأفروديزيات⁽⁴⁵⁾. كذلك، يستشهد كتاب الأوبئة بأشخاص سبّب لهم الإسراف في اللذات أمراضاً خطيرة: فقد سبّبت العلاقات الجنسية والمشروبات عند أحد سكان أبدير حمّى مصحوبة في بدايتها بغثيان وألم قلبي وإحساس بالعطش وبول أسود ولسان قذر؛ وشفي بعد أربعة وعشرين يوماً، بعدما شهدت الحمّى تقلّبات عديدة، هبوطاً وصعوداً⁽⁴⁶⁾. في المقابل، توفي شاب من مليبيه^(**) وهو في فورة من الجنون بعد أربعة وعشرين يوماً من مرض، بدأ باضطرابات معوية وتنفسية على أثر إسراف متمادٍ في الشراب واللذات الجنسية⁽⁴⁷⁾.

بالعكس، فإن حمية الرياضيين، التي غالباً ما تؤخذ عليها مبالغاتها، مُستشهِدٌ بها كمثّل على الآثار النافعة، التي يمكن أن يولّدها التزهد الجنسي. ويدكر أفلاطون بذلك في القوانين، في معرض الحديث عن إيسوس دو ثارنت، أحد الرابحين في أولمبيا: لمّا كان طموحاً، «هو الذي كان يملك في نفسه التقنية والقوة مع الاعتدال»، فإنه «لم يقرب أبداً، حسبما يُروى، لا من امرأة ولا من غلام»، طوال تفرّغه للتدرب. وقد شاعت الرواية عينها بصدد كريزون واستيلوس وديوبومب⁽⁴⁸⁾. غالب الظنّ أنه كانت تتلاقى في أساس هذه الممارسات موضوعات عدة: موضوع امتناع طقسي كان يشكّل في المباريات، كما في المعارك، أحد شروط النجاح؛ وموضوع انتصار أخلاقي يجب

(*) إثولوجيا: علم أسباب الأمراض (م).

(**) أبدير ومليبيه: من مدن اليونان القديمة (م).

على الرياضي أن يحققه على نفسه، إذا شاء أن يكون قادراً وأهلاً للتفوق على الآخرين؛ إنما أيضاً موضوعاً اقتصاد ضروري لجسمه حتى يحافظ على كامل قواه، التي من شأن الاتصال الجنسي أن يبددها خارجاً. بينما تحتاج النساء إلى العلاقة الجنسية حتى يحدث بانتظام السيلان الضروري لأجسامهن، فإنه بوسع الرجال، في بعض الحالات على الأقل، أن يحتفظوا بكل منيهم؛ وبدلاً من أن يضرهم تزهدهم الشديد، فإنه يُقي فيهم كامل قواهم، يراكمها ويركّزها ويرفعها أخيراً إلى درجة لا مثيل لها.

ثمة مفارقة تكمن إذاً في هذا الاهتمام بحمّية يُسعى فيها في آنٍ معاً وراء التوزيع العادل لنشاط لا يمكن اعتباره شراً بذاته، ووراء اقتصاد مقيّد حيث يبدو «الناقص» في أغلب الأحيان أفضل من «الزائد». إذا كان من الطبيعي أن يحركّ الجسد مادة قوية تتمتع بالقدرة على الإنجاب، فإن الفعل الذي ينتزعها من الجسد ويطرّحها خارجاً، يوشك أن يكون خطيراً في نتائجه، بقدر ما هو موافق للطبيعة في مبدأه؛ فالجسد بكامله، بأهم أعضائه أو أضعفها، قد يدفع ثمناً غالياً لهذه الخسارة التي شاءتها الطبيعة مع ذلك؛ وقد يكون الاحتفاظ بهذه المادة التي تحاول أن تفلت بقوّتها الخاصة وسيلة لمنح الجسد أشدّ طاقته.

2. إن الاهتمام بالنسل يعلّل أيضاً التقيّظ الذي ينبغي إظهاره في استعمال اللذات. لأنه إذا كان من المسلّم به أن الطبيعة نظّمت اتصال الجنسين لتأمين خلف الأفراد وبقاء الجنس البشري، وإذا كان من المسلّم به أيضاً، لهذا السبب عينه، أنها قرنت العلاقة الجنسية بلذة قوية إلى هذا الحد، فإننا نقرّ بأن هذا الخلف هش، أقله في نوعه أو قيمته. من الخطر على الفرد أن ينال لذته بلا تبصّر؛ لكن مستقبل عائلته يكون في خطر إذا أنجب بلا تبصّر وكيفما اتفق. يشدّد أفلاطون بقوة في القوانين على أهمية الاحتياطات التي يجب اتّخاذها لهذه الغاية التي تهّم الأهل والمدينة بأسرها. هناك الحيلة المفروضة عند أول اتصال جنسي بين الزوجين، يوم القرآن: وتلتقي فيها جميع القيم وجميع المخاطر المعترف بوجودها تقليدياً في الاتصالات الأولية: ففي ذلك اليوم، وفي تلك الليلة، ينبغي تجنّب كل خطأ في هذا الشأن «لأن البدء إله ينقذ كل شيء

بحلوله بين البشر، إذا خصّه كل من عابديه بالتكريم اللائق». إنما يجب أن يكون المرء محترساً أيضاً كل يوم وطوال حياته الزوجية: لا أحد يعلم فعلاً «في أية ليلة أو أي نهار» سيساعد الله إخصاباً ما: كما إنه ينبغي «طوال السنة والعمر كله»، خصوصاً في الوقت الذي يكون المرء قادراً على الإنجاب، أن يحرص على عدم القيام عمداً بأي عمل غير سليم، وبما ينم عن إفراط وجور لأن ذلك يؤثر في نفس الولد وجسده وينطبع فيهما؛ ويُجَازَف حينئذٍ «إنجاب كائنات بائسة في جميع الأحوال»⁽⁴⁹⁾.

إن المخاطر التي يُرتاب بها والاحتياطات التي يوصى لها تتناول ثلاث مسائل كبرى. أولاً، عمر الأهل. فالعمر الذي يُعتبر فيه الرجل قادراً على إنجاب أجمل خلف هو عمر متأخر نسبياً: من ثلاثين إلى خمس وثلاثين سنة بحسب أفلاطون، بينما يحدّد للبنات إمكانية الزواج بين ست عشرة وعشرين سنة⁽⁵⁰⁾. ويبدو التفاوت الزمني نفسه ضرورياً بنظر أرسطو؛ فهو يراه لازماً لقوة النسل؛ ويقدر أنه بفضل هذا التفاوت سيصل الزوجان معاً إلى السنّ، التي تضعف فيها الخصوبة، والتي قلّما يكون الإنجاب فيها مستحباً. يضاف إلى هذا، أن الأطفال المحمول بهم خلال هذه الفترة من العمر سيتميّزون بأنهم سيصلون بالضبط إلى سن النوب عن أهلهم، عندما سيبلغ هؤلاء سن الشيخوخة؛ «لذلك يقتضي تحديد سن زواج الفتيات بحوالي ثماني عشرة سنة، والرجال بسبع وثلاثين سنة أو أقلّ بقليل؛ فالاقتران سيحصل في نطاق هذه الفترة من العمر بينما يكون الجسد بكامل عافيته»⁽⁵¹⁾.

ثمة مسألة مهمة أخرى هي «حمية» الأهل: تجنّب الإفراط طبعاً، الحرص على عدم الإنجاب في حالة السكر، إنما أيضاً ممارسة حمية عامة ودائمة. لقد امتدح زينوفون تشريع ليكورغ (Lycurgue) والتدابير المتخذة لضمان سلامة النسل، من خلال عافية الأهل: «كان على الفتيات المقدّر لهنّ أن يصبحن أمهات ألاّ يشربن الخمر أو أن يشربن قذح ماء فقط؛ كان الخبز واللحم مقترنين عليهن تماماً؛ كان عليهن أن يمارسن كالرجال التمارين الجسدية؛ حتى أن ليكورغ أنشأ سباقات ومباريات بين النساء كما بين الرجال، اقتناعاً منه بأنه إذا كان الذكر والأنثى قويين، فسيكون لهما أولاد أصلب عوداً»⁽⁵²⁾. غير أن

أرسطو لم ينصح بحمية رياضية وقسرية جداً؛ كان يفضل تلك التي تلائم المواطن وتؤمّن العافية الضرورية لنشاطه: «يجب أن يكون المزاج مدرّباً على التعب، إنما غير مدرّب بالأعمال العنيفة ولا لنوع واحد من العمل كمزاج الرياضيين، بل للنشاطات الملائمة للرجال الأحرار». فيما يخصّ النساء، كان يتوخّى لهنّ حمية تكسبهنّ الصفات ذاتها⁽⁵³⁾.

أمّا فيما يتعلق بأنسب فصل أو وقت من السنة للحصول على نسل جميل، فقد كان يُعتبر ذلك مرتبطاً بمجموعة عناصر معقّدة. وكان هذا النوع من الاحتياطات من جملة الأمور التي يجب أن تتنبّه لها المراقبات اللواتي يسهرن، عند افلاطون، على حسن سلوك الأسر خلال السنوات العشر، التي يكون فيها الإنجاب مطلوباً منها ومباحاً لها⁽⁵⁴⁾. ويشير أرسطو بسرعة إلى علمه بأن أطباء عصره والخبراء بالطبيعة قادرون على الإرشاد في هذا الصدد. وهو يرى أنه على الزوجين أن يتّعودا على جميع هذه الإرشادات: «بالفعل، يقدّم الأطباء توجيهات وافية حول الأوقات التي يكون الجسد فيها مهياً بشكل ملائم للإنجاب» (وهي الشتاء، بحسب العرف العام)؛ أمّا «الفيزيائيون» فيعبّرون «عن إثارهم للرياح الشمالية على الرياح الجنوبية»⁽⁵⁵⁾.

من خلال جميع هذه الاهتمامات، نلاحظ أن الإنجاب يتطلّب عناية كبيرة بل موقفاً أخلاقياً كاملاً، إذا شئنا أن نتجنّب جميع الأخطار التي تهدّده وأن نضمن له النجاح الذي نرتقبه له. يشدّد أفلاطون على وجوب ألاّ يغيب عن بال الزوجين بأنه يتعيّن عليهما أن يقدّما للمدينة «أجمل وأحسن ما يمكن من الأولاد». وعليهما أن يفكّرا في هذه المهمة بقوة تبعاً للمبدأ القائل إن الرجال ينجحون في ما يقومون به «عندما يفكّرون ويركّزون ذهنهم على ما يفعلون»، بينما يفشلون «إذا لم يركّزوا ذهنهم، أو إذا كانوا عديمي التفكير». وعليه، «فليعتنِ الزوج بالزوجة والإنجاب، وكذلك الزوجة، خصوصاً خلال الوقت الذي يسبق الولادة الأولى»⁽⁵⁶⁾. يمكننا التذكير في هذا الصدد بالملاحظة الموجودة في مسائل أرسطو المزيّف: إذا كان يحدث غالباً ألاّ يشبه أولاد البشر أهاليهم، فذاك لأن نفوس هؤلاء تكون - عند الاتصال الجنسي - منشغلة بأشكال شتى بدلاً من أن يحصرها تفكيرهم في ما يفعلونه في تلك اللحظة⁽⁵⁷⁾. وفيما بعد، في

عالم الشهوة الجسدية، سيكون دعم الاتصال الجنسي بنيةً محدّدة هي الإنجاب قاعدةً لازمة لتبريره. أمّا هنا، فليست مثل هذه النية ضرورية حتى لا تكون العلاقة بين الجنسين خطيئة مميتة. مع ذلك، لكي تبلغ هذه العلاقة غايتها، وتتيح للفرد أن يُخلّد في أولاده ويسهم في خلاص المدينة، لا بدّ من جهد كبير تبذله النفس: الاهتمام الدائم باستبعاد المخاطر التي تحدق باستعمال اللذات، وتهدّد الغاية التي حدّتها لها الطبيعة⁽⁵⁸⁾.

الفعل الجنسي، الاستهلاك، الموت.

L'Acte, La Dépense, La Mort.

لكن، إذا كان استعمال اللذات يشكّل مشكلة في علاقة الفرد بجسده الخاص، وبالنسبة إلى تحديد حمّيته الجسدية، فالسبب لا يكمن فقط في الاشتباه بأن هذا الاستعمال قد يكون مصدر بعض الأمراض، أو في الخوف من انعكاساته على النسل. بالطبع، لا يعتبر اليونانيون الفعل الجنسي شراً بذاته، وهو ليس في نظرهم موضع إدانة أخلاقية. لكن النصوص تنمّ عن قلق يتناول هذا النشاط نفسه. ويدور هذا القلق حول ثلاثة محاور: شكل الفعل عينه، الكلفة التي يسببها والموت الذي يرتبط به. من الخطأ ألا نرى في الفكر اليوناني سوى تقويم إيجابي للفعل الجنسي. فالتفكير الطبي والفلسفي يصفه بأنه فعل يهدّد، بعنفه، المراقبة والضبط اللذين يقتضي ممارستهما على النفس، ويبدّد، بالإنهاك الذي يسببه، القوة التي يتعيّن على الفرد حفظها وصونها، ويعبر عن فناء الفرد مع تأمينه بقاء الجنس البشري. إذا كانت حمية اللذات مهمة إلى هذا الحدّ، فليس فقط لأن الإفراط قد يسبّب مرضاً؛ إنما لأن النشاط الجنسي بعامة يعرّض للخطر سيادة الرجل وقوته وحياته. وإعطاء هذا النشاط الشكل المخفّف والمنمّط الذي تتّخذة حمية ما يعني الاتّقاء من الأضرار المستقبلية؛ كما يعني أن يتكوّن المرء ويتمرّس ويختبر نفسه كفرد قادر على أن يضبط عنفه، ويدعه يفعل فعله في حدود لائقة، وأن يبقى في ذاته مصدر طاقته ويتقبّل الموت متوقّعاً ولادة خلفه. إن الحمية

الجسدية المتعلقة بالأفروديزيات هي احتياط صحي: وهي في الوقت نفسه ممارسة حياتية.

1. عنف الفعل الجنسي

كان أفلاطون في حوارهِ (Philèbe) يفكر في الأفروديزيات وهو يصف آثار اللذة، عندما تكون ممزوجة بالألم إلى حد كبير: فاللذة «تقبّض الجسد كله، تشنّجه أحياناً حتى الرجفة، وبينما تمرّره بجميع الألوان وبجميع الحركات العابثة واللهاثات الممكنة، تسبّب تهيجاً عاماً مقروناً بصرخات تائه... وهكذا، ينتهي الأمر بالمريض إلى أن يقول عن نفسه، أو أن يقول الآخرين عنه، إنه يتمتّع بجميع الملذّات حتى الموت منها؛ لذلك، يواصل هذه اللذات باستمرار وبشدّة، لا سيما وأن تحفّظه واعتداله يتضاءلان»⁽⁵⁹⁾.

لقد نُسب إلى أبقراط التأكيد بأن للذة الجنسية شكل صرّع خفيف. وهذا على الأقل ما يرويه أولو - جيل (Aulu- Gelle): هو ذا رأي أبقراط الفذ في العلاقة الجنسية. كان ينظر إليها كجزء من المرض الرهيب الذي نسميه الصرع. وتُنقل عنه هذه الكلمة: «الاتصال الجنسي صرّع خفيف»⁽⁶⁰⁾. العبارة هي في الواقع لديموقريط (Démocrite). أما المؤلّف الأبقراتي حول النسل (De la génération)، الذي يقدّم في صفحاته الأولى وصفاً مفصّلاً للفعل الجنسي، فيندرج بالأحرى في تقليد آخر هو تقليد ديوجين الأبولوني؛ إن النموذج الذي يستند إليه هذا التقليد (المؤكّد أيضاً من قبل كليمان الاسكندري) ليس نموذج الصرع المرضي، بل النموذج الآلي المتمثّل بسائل ساخن ومُرغ. يروي المربي (Le Pédagogue): «إن البعض يظنّ أن مني الكائن الحي هو رغبة الدم، في الجوهر. فالدم المخضخض بقوة عند التحاضن، والمسخن بحرارة الذكر الطبيعية يكوّن رغبة وينتشر في الأوردة المنوية. ويعتقد ديوجين الأبولوني أن هذه الظاهرة تفسّر اسم الأفروديزيا»⁽⁶¹⁾. وبشأن هذه الموضوعات العامة للسائل والخضخضة والحرارة والرغبة المنتشرة، يقدّم كتاب حول النسل من المجموعة الأبقراتية وصفاً منظماً بكامله حول ما يمكن تسميته «التصور القذفي» (Schéma éjaculatoire)؛ فهذا التصرّو منقول كما هو من الرجل إلى المرأة. وهو الذي يفيد لفك رموز العلاقات

بين الدور الذكري والدور الأنثوي، من زاوية المجابهة والمبارزة، إنما أيضاً من زاوية هيمنة الواحد على الآخر وضبطه له.

الفعل الجنسي محلل، منذ بدايته، كإزالة عنيفة تؤول إلى انقذاف المنى⁽⁶²⁾. أولاً، يؤدّي الاحتكاك بين العضوين التناسليين والحركة المعطاة للجسد كله إلى تحمية عامة؛ وينجم عن هذه التحمية، المقرونة بالخضخضة، إكساب الخلط المنتشر في الجسد، سيولة أكبر إلى حدّ أنه ينتهي إلى «الرغو»، مثلما «ترغو جميع السوائل المخضخضة». عندئذٍ، تحدث ظاهرة «الانفصال». فمن هذا الخلط المرغي، يُنقل القسم الأشدّ، «الأقوى والأدسم» إلى الدماغ والنخاع الشوكي الذي منه ينزل إلى الصلب. في تلك الأثناء تمرّ الرغوة الساخنة بالكلي وتنتقل منها، عبر الخصية، إلى القضيب الذي تُقذف منه بخضّة عنيفة. لكن هذا السياق، الإرادي في بدايته، عندما يحصل اتصال جنسي و«احتكاك بين العضوين التناسليين» قد يجري بصورة لا إرادية تماماً. وهذا ما يحدث في حالة التلوث الليلي، التي يستشهد بها مؤلّف «حول النسل»: عندما يكون العمل أو أي فعل آخر قد أدّى قبل النوم إلى تحمية الجسد، يأخذ الخلط في الرغو عفويّاً: وهو «يتصرّف كما في الجماع»؛ ويحدث قذف المنى، مصحوباً بتخيّلات حلم ما، وذلك طبعاً تبعاً للمبدأ المستند إليه غالباً، والقائل إن الأحلام أو بعضها على الأقل هي تعبير عن حالة الجسد الراهنة⁽⁶³⁾.

يقيم الوصف الأبقرطي تشاكلاً شاملاً بين الفعل الجنسي للرجل والفعل الجنسي للمرأة. فالسياق هو ذاته، باستثناء أن نقطة انطلاق التحمية هي عند المرأة الرحم الذي يثيره قضيب الرجل أثناء الجماع: فعند النساء، «بما أن القضيب يُدعك في الجماع والرحم في حركة دائمة، فإنني أرى أن هذا الأخير تحسّسه النساء كحكّة تولّد اللذة والحرارة لبقية الجسد. والمرأة تقذف المنى أيضاً انطلاقاً من الجسد، تارةً في الرحم وطوراً في الخارج»⁽⁶⁴⁾. فهناك نوعُ المادة ذاته والتكوّن ذاته (منى ناشيء من الدم بواسطة التحمية والانفصال)؛ الميكانيكية ذاتها والفعل القذفي النهائي ذاته. غير أن المؤلّف يبرز بعض الاختلافات، التي لا تمسّ طبيعة الفعل بل عنفه الخاص، وكذلك قوة ومدة اللذة

التي ترافقه. ففي الفعل نفسه، تكون لذة المرأة أقل قوة بكثير من لذة الرجل، لأن إفراز الخلط عند هذا الأخير يتم بصورة فجائية وبعنف أكبر بكثير. أما عند المرأة، فاللذة تبدأ منذ بداية الفعل وتدوم بقدر ما تدوم المجامعة نفسها. إن لذتها متوقفة على الرجل طوال فترة العلاقة؛ ولا تتوقف إلا «عندما يحرّر الرجل المرأة»؛ وإذا حدث أن بلغت الانتعاض (هزة الجماع) قبله، فالمتعة لا تزول مع ذلك؛ لكنّ الاحساس بها يختلف⁽⁶⁵⁾.

بين هذين الفعلين المتشاكليين عند الرجل والمرأة، يقيم النص الأبقرطي علاقة هي في آنٍ معاً سببية وتنافسية: مبارزة نوعاً ما، حيث يلعب الذكر الدور المحرّض وعليه أن يحتفظ بالانتصار النهائي. ولتفسير آثار لذة الرجل على لذة المرأة، لجأ النص - كغيره من المقاطع الأخرى، القديمة طبعاً، من المجموعة الأبقرائية - إلى عنصري الماء والنار وإلى الآثار المتبادلة للبرودة والحرارة؛ فالسائل الذكري يلعب تارةً الدور المثير وطوراً الدور المبرّد؛ أما العنصر الأنثوي، الحار على الدوام، فهو يمثّل تارةً بالشعلة وطوراً بسائل ما. إذا اشتدّت لذة المرأة «حين سقوط المنى في الرحم»، فذاك أشبه بالشعلة التي يرتفع لهبها فجأةً عندما نسكب عليها خمراً؛ بالمقابل، إذا سبّب قذف مني الرجل نهاية لذة المرأة، فذاك أشبه بسائل بارد نسكبه فوق ماء ساخنة جداً، بحيث يهدأ الغليان في الحال⁽⁶⁶⁾. وهكذا يتجابه في الاتصال الجنسي فعلاً متشابهان يستخدمان موادّ متماثلة، إنما ذات صفات متناقضة: قوة ضد قوة، ماء باردة ضد غليان، كحول على الشعلة. لكن الفعل الذكري هو الذي يحدّد ويضبط ويؤجّج ويسيطر، بجميع الأحوال. فهو الذي يحدّد بداية اللذة ونهايتها. وهو أيضاً الذي يؤمّن صحة الأعضاء التناسلية الأنثوية بتأمين انتظام عملها: «إذا كانت لدى النساء علاقات مع الرجال، يكنّ في صحة أفضل؛ وإلاّ، فإنهنّ يكنّ أقل عافيةً. ذاك أن الرحم يصبح في المجامعة رطباً وغير جاف؛ والحال أنه عندما يكون جافاً، يتقلّص بشدة وأكثر من المناسب؛ وبتقلّصه بشدّة، يؤلم الجسد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المجامعة يستغيثها للدم وترطيبه، تجعل سلك الطمث أكثر سهولة. والحال، أنه عندما لا يسري الطمث، يصبح جسد النساء مريضاً»⁽⁶⁷⁾. إن دخول الرجل وامتنصاص المنى هما بالنسبة إلى جسد المرأة أساس

توازن صفاته ومفتاح سيلان خلطه الضروري.

إن هذا «التصوّر القذفي»، الذي من خلاله يُفهم النشاط الجنسي بكامله - وعند الجنسين - يبيّن طبعاً هيمنة النموذج الذكري شبه المطلقة. وليس الفعل الأنثوي مكملاً له تماماً. لكنه بالأحرى صنؤه، إنما على شكل نسخة مُضعفة، تخضع له فيما يخص الصحة واللذة على السواء. وبتركيز كل الاهتمام على لحظة القذف هذه - إخراج الرغبة المعتبر أساس الفعل - يوضع في صلب النشاط الجنسي سياق متّسم بعنفه وبإوالة متعذرة الكبح تقريباً، وبقوة عصيّة على الضبط؛ لكنه يطرح أيضاً، كمشكلة مهمة في استعمال اللذات، موضوع اقتصادٍ واستهلاك.

2. الاستهلاك

ينتزع الفعل الجنسي من الجسد مادة قادرة على نقل الحياة، لكنها لا تنقلها إلا لأنها مرتبطة هي نفسها بوجود الفرد، ولأنها تحمل جزءاً من هذا الوجود. فالكائن البشري، بقذفه منيه، لا يكتفي بإفراغ خلط فائض: إنه يحرم نفسه من عناصر ذات قيمة كبيرة بالنسبة إلى وجوده الخاص.

لا يعطي جميع المؤلفين التفسير ذاته لهذا الطابع القيّم للمني. يبدو أن كتاب «حول النسل» يرجع إلى مفهومين لأصل المنى. يعتبر أحدهما أنه يأتي من الرأس: فهو يتكوّن في المخّ وينزل منه إلى أجزاء الجسد السفلى عن طريق النخاع الشوكي. ذاك كان، بحسب رأي ديوجين لارسن المبدأ العام للمفهوم الفيثاغوري: فقد كان يعتبر المنى «نقطة من المخ تحتوي في ذاتها على بخار ساخن»: ومن جزء المادة المخيّة هذا يتكوّن فيما بعد الجسد كله، مع «الأعصاب واللحم والعظم والشعر»؛ ومن النفحة الساخنة التي يحتويها، تولد روح الجنين والإحساس⁽⁶⁸⁾. يردّد النص الأبقراطي الكلام على هذا الامتياز الذي يتمّ به الرأس في تكوين المنى، مذكّراً بأن منى الرجال الذين يكون لديهم شقّ بالقرب من الأذن - إذا كانوا لا يزالون يحتفظون بالقدرة على إقامة علاقات جنسية وقذف المنى - هو منى قليل الغزارة، ضعيف وعقيم: «لأن القسم الأكبر

من المنى يأتي من الرأس إلى المخ، على امتداد الأذنين؛ لكن هذا المسلك تجمّد من جراء الشقّ الذي أمسى ندبة في الجلد»⁽⁶⁹⁾. غير أن هذه الأهمية المعطاة للرأس لا تستبعد في مؤلّف حول النسل المبدأ العام القائل إن المنى متحدّر من الجسد برمّته: إن منى الرجل «يأتي من كل الخلط الموجود في الجسد»، وذلك بفضل «الأوردة والأعصاب التي تمتدّ من الجسد كله إلى العضو التناسلي»⁽⁷⁰⁾؛ وهو يتكوّن «انطلاقاً من الجسد كله»⁽⁷²⁾؛ وإذا كان الصبيان والبنات لا يستطيعون قذف المنى قبل البلوغ، فذاك لأن الأوردة تكون في سنهم رقيقة وضيّقة، إلى حدّ أنها «تمنع المنى من السريان»⁽⁷³⁾. على أي حال، سواء كان المنى منبعثاً من الجسد كله، أو منبعثاً بمعظمه من الرأس، فهو يُعتبر كنتيجة لسياق يفصل «أقوى» قسم من الخلط ويعزله ويجمّعه⁽⁷⁴⁾. تتجلّى هذه القوة في طبيعة المنى الدسمة والمُرغية؛ كما تظهر من خلال الضعف الذي يشعر به الرجل دوماً بعد الجماع، مهما قلّت الكمية المُفرزة⁽⁷⁵⁾.

بالفعل، لقد ظلّ أصل المنى موضوع نقاش في الأدبين الطبي والفلسفي. مع ذلك - وأياً تكن التفسيرات المقدّمة - فقد كان من شأنهما أن يحلّلا ما يمكن المنى من نقل الحياة وإنجاب كائن حي آخر. فمن أين استمدّت المادة المنوية قوّتها، إن لم يكن من مصادر الحياة التي يمكن أن تكون موجودة عند الفرد، الذي تحدّرت منه هذه المادة؟ فالحياة التي تعطيها، لا بدّ وأن تقتبسها هي بدورها وتنزعها من الكائن الحي الذي انبثقت منه. ففي كل قذف منوي، هناك شيء متحدّر من عناصر الفرد الأكثر قيمة ومنتزع منه. وهكذا، فإن دراسة الخالق في الحوار الأفلاطوني Timée أصّلت المنى في ما يشكّل، بالنسبة إلى البشر، نقطة التقاء الجسد والروح والموت والخلود. ونقطة الالتقاء هذه هي المخ (الذي يأوي، في جزئه الجمجمي والمستدير، مركز الروح الخالدة، وفي جزئه المستطيل والفكري، مركز الروح الفانية): إن عُرى الحياة التي بها تُوثّق الروحُ بالجسد تتربط في المخ لتؤصّل الجنس البشري الفاني⁽⁷⁶⁾. ومن هنا تُستمدّ، عبر الوريدين الفقريين الكبيرين، الرطوبة التي يحتاج إليها الجسد، والتي تبقى كامنة فيه، ومن هنا يُستمدّ أيضاً المنى الذي يخرج من العضو التناسلي ليولد فرداً

آخر. فمصدر حياة الكائن الحيّ وخلفه واحد وأوحد.

إن تحليل أرسطو مختلف جداً عن تحليل أفلاطون، كما عن تحليل أبقراط. مختلف فيما يخصّ التمرکزات ومختلف فيما يخصّ الميكانيات. ومع ذلك، فإننا نجد عنده مبدأ الانتزاع(*) القيمّ ذاته. ففي توالد الحيوانات، يفسّر المني بأنه الحصىلة المتبقية للتغذية: الحصىلة النهائية، المجمّعة بكميات ضئيلة جداً، والمفيدة على غرار عناصر النمو التي يستمدّها الجسد من الغذاء. بالفعل، يرى أرسطو أن التمثّل النهائي لما تنقله التغذية إلى الجسد يقدّم مادة، يتّجه قسم منها إلى جميع أجزاء الجسد لكي تنمّيها بشكل خفي ومستمر، بينما ينتظر القسم الآخر قذفه الذي سيتيح له، حين يصبح في رحم المرأة، أن يفسح المجال أمام تكوّن الجنين⁽⁷⁷⁾. إن نمو الفرد وتناسله يرتكزان إذن إلى العناصر ذاتها، ومصدرهما كامن في المادة ذاتها. فعناصر النمو والسائل المنوي هما صنوان ناجمان عن تمثّل غذائي يحافظ على حياة الفرد ويسمح بولادة فرد آخر. إننا ندرك، والحالة هذه، أن إخراج هذا المني يشكّل حدثاً مهماً بالنسبة إلى الجسد: فهو ينتزع منه مادة قيّمة باعتبارها الحصىلة النهائية لعمل مديد قام به الجسد، باعتبارها تجمّع عناصر تستطيع، بسبب طبيعتها، «أن تتوجّه إلى جميع أجزاء الجسد»، ومن شأنها بالتالي أن تنمّي هذه الأجزاء لو لم تُنتزع منه. وندرك أيضاً لماذا لم يحدث هذا الإفراغ - الذي هو ممكن تماماً في السن التي لا يعود الرجل فيها بحاجة إلى تنمية جسده، بل إلى تنشيطه وحسب - في سنّ الشباب حيث تستخدم جميع موارد التغذية للنمو؛ ففي هذه السن، «يكون كل شيء مستهلكاً سلفاً» حسبما يقول أرسطو، وندرك أيضاً أن إنتاج المني يخفّ في الشيخوخة «فالجسد لا يعود يهضم بشكل كاف»⁽⁷⁸⁾. طوال حياة الفرد - منذ الشباب الذي يحتاج إلى النمو حتى الشيخوخة، التي يشقّ عليها التماسك كثيراً - تظهر هذه العلاقة التكاملية بين القدرة على الإنجاب والقدرة على النمو أو البقاء.

(*) Soustraction: بمعنى طرح أو انتزاع مادة من الجسد (م).

سواء كان المني مسحوباً من الجسد كله، أو كان مستمداً من حيث تتمفصل الروح والجسد، أو كان يتكوّن في نهاية التمثّل الداخلي الطويل للأغذية، فإن الفعل الجنسي الذي يقذفه، يشكّل بالنسبة إلى الكائن الحي استهلاكاً مكلفاً. قد يكون مصحوباً باللذة، مثلما شاءت الطبيعة، حتى يفكر الرجال في إنجاب خلف لهم. يبقى أنه لصدمة قاسية بالنسبة إلى الكائن نفسه أن يتخلّى عن قسم كامل مما يحتوي كائناً بعينه. هكذا يفسّر أرسطو الخور «الواضح» الذي يلي العلاقة الجنسية⁽⁷⁹⁾؛ وهكذا، يعلّل مؤلف المسائل كره الشباب لأول إمراة أقاموا معها علاقات جنسية⁽⁸⁰⁾. بمقدار ضئيل إلى هذا الحدّ - لكنه أكبر نسبياً عند البشر منه عند بقية الحيوانات - يُحرم الكائن الحي نفسه من قسم كامل من العناصر الأساسية لوجوده الذاتي⁽⁸¹⁾. ونذكر كيف أن الإسراف في استعمال اللذات الجنسية قد يؤدّي إلى الموت في بعض الحالات، كحالة السلّ الفقري التي وصفها أبقراط.

3. الموت والخلود

لا يربط التفكير الطبي والفلسفي بين النشاط الجنسي والموت في الخوف من الاستهلاك المفرط وحسب. فهو يربط بينهما أيضاً في مبدأ التناسل عينه، بقدر ما يفترض أن هدف الإنجاب هو التعويض عن موت الكائنات الحيّة، وإكساب الجنس بأسره الخلود الذي يتعذّر منحه لكل فرد على حدة. إذا كانت الحيوانات تتلاقى في العلاقة الجنسية، وإذا كانت هذه العلاقة تعطيها أعقاباً، فذاك لكي يواكب الجنس باستمرار - كما يقال في القوانين - مسيرة الزمن؛ تلك هي طريقته للنجاة من الموت: بترك «أولاد أولاده»، مع بقاءه هو عينه، «يشارك في الخلود من خلال التوليد»⁽⁸²⁾. فالفعل الجنسي يقع، بالنسبة إلى أرسطو وأفلاطون على السواء، عند تقاطع حياة فردية محكوم عليها بالموت - وهو ينتزع منها قسماً من قواها الأكثر قيمة - وخلود يتخذ الشكل الملموس لبقاء الجنس. بين هاتين الحياتين، من أجل الجمع بينهما، وحتى تشارك الأولى في الثانية على طريقتهما، تشكّل العلاقة الجنسية، كما يقول أفلاطون أيضاً، «حيلة» (Mēchanē) تؤمّن للفرد «نموّاً ثانياً» لنفسه (Apoblastēma).

إن هذه الصلة الخدّاعة والطبيعية في آنٍ معاً مثبّنة عند أفلاطون بالرغبة في الدوام والخلود، الملازمة لكل طبيعة بائدة⁽⁸³⁾. ويشير دبوثيرم في المأدبة إلى أن مثل هذه الرغبة موجودة عند الحيوانات، التي استولت عليها الرغبة في الإنجاب «فأسقمتها هذه الميول الشبقية»، والتي هي مستعدّة «حتى للتضحية بحياتها الخاصة من أجل إنقاذ خلفها»⁽⁸⁴⁾. وهي موجودة أيضاً عند الكائن البشري الذي لا يريد أن يكون، بعد وفاته، ميتاً بلا شهرة و «بلا اسم»⁽⁸⁵⁾. لذلك، يتعيّن عليه، كما تقول القوانين، أن يتزوج ويُنجب خلفاً له بأفضل شروط ممكنة. على أن هذه الرغبة نفسها هي التي ستثير، عند بعض الذين يحبّون الغلمان، الحماسة لا إلى البذر في الجسد بل إلى الإيلاد في الروح، وخلق ما هو جميل بذاته⁽⁸⁶⁾. في بعض النصوص الأفلاطونية البكورة، مثل مؤلّف حول الروح⁽⁸⁷⁾، كان لا يزال يعبر عن الصلة بين النشاط الجنسي والموت والخلود على شكل رغبة في المشاركة في كل ما هو خالد، وهو شكل متّسم قليلاً «بالطابع الأفلاطوني»؛ وفي النصوص اللاحقة، مثل مؤلّف حول النسل والفساد⁽⁸⁸⁾ أو مؤلّف توالد الحيوانات، يُفكّر في هذه الصلة على شكل تمييز وتوزع للكائنات في النظام الطبيعي، تبعاً لمجموعة مبادئ أنطولوجية متعلّقة بالوجود والملاوجود والأفضل. ولكي يوضح الجزء الثاني من توالد الحيوانات، وفقاً للدوافع النهائية، سبب إيلاد الحيوانات ووجود الجنسين، يستند إلى بعض المبادئ الأساسية التي تنظّم علاقات الكائنات المتعددة بالوجود: أي إن بعض الأشياء هي خالدة وإلهية، في حين أن الأشياء الأخرى قد تكون أو لا تكون؛ وأن الجميل والإلهي هو دائماً الأفضل، وأن بإمكان ما هو غير خالد أن يشارك في الأفضل والأسوأ؛ وخير للشيء أن يكون من أن لا يكون، وأن يعيش من أن لا يعيش، وأن يكون متحرّكاً من أن يكون جامداً. وإذ يذكّر بأنه لا يمكن للكائنات الخاضعة للضرورة أن تدوم أكثر مما تستطيع، يخلص إلى أن هناك توالداً للحيوانات، وأن بوسع هذه الأخيرة، المستبعدة من الخلود على الصعيد الفردي، أن تكون خالدة كجنس: «عددياً، لا يمكن أن يكون الحيوان خالداً، لأن حقيقة الكائنات تكمن في المفرد؛ ولو كان مفرداً، لكان خالداً. على أنه يمكنه أن يكون كذلك نوعياً»⁽⁸⁹⁾.

يندرج النشاط الجنسي إذاً في الأفق الواسع للحياة والموت والزمن والضرورة والخلود. وقد بات [هذا النشاط] ضرورياً لأن الفرد صائر إلى الموت، ولكي ينجو من هذا الموت بشكل من الأشكال. بالطبع، ليست هذه التأملات الفلسفية حاضرة مباشرة في التفكير، حول استعمال الذات وحول حميتها. غير أنه يمكننا ملاحظة التبجيل الذي يشير به أفلاطون إلى هذا النشاط في التشريع «المُفنع»، الذي يقترحه بشأن الزواج - هذا التشريع الذي ينبغي أن يكون أهم التشريعات جميعاً، بما أنه في «مبدأ الولادات في المدن»: «سوف يتزوج الرجل بين الثلاثين والخامسة والثلاثين من عمره، اعتقاداً بأن الجنس البشري يستمدّ من هبة طبيعية قسطاً معيناً من الخلود، الذي تكون الرغبة فيه أيضاً فطرية عند كل إنسان من جميع النواحي. لأن التوق إلى الاشتهار، وإلى عدم البقاء بلا اسم بعد الموت، يرجع إلى هذه الرغبة. والحال، أنه للجنس البشري صلة طبيعية مع الزمن بأسره الذي يواكبه وسيواكبه من خلال الأجل؛ من هنا فإنه يكون خالداً عندما يخلف أولاد أولاده، وكذلك فإنه يشارك في الخلود بواسطة توالد الأجيال، بفضل استمرار وحدته المتماثلة مع نفسها دائماً»⁽⁹⁰⁾. إن متحاوري القوانين يدركون جيداً أن هذه الملاحظات المسهبة ليست من عادة المشرّعين. لكن الأثيني يشير إلى أن الأمر مشابه في هذه الحال، لما يحدث في الطب: فعندما يتوجّه هذا الأخير إلى رجال عاقلين وأحرار، لا يمكنه الاكتفاء بصياغة إرشادات معينة؛ عليه ان يفسّر، ويعلّل، ويُفنع حتى ينظّم المريض نمط حياته بشكل لائق. وإعطاء مثل هذه الإيضاحات حول الفرد والجنس البشري والزمن والخلود والحياة والموت، يعني التصرف بحيث يتلقّى المواطنون «قبول»، وبفضل هذا القبول، بمزيد من الطاعة» التعليمات التي يجب أن تنظّم نشاطهم الجنسي وزواجهم، والحمية المعقولة لحياتهم المعتدلة⁽⁹¹⁾.

تساءل الطب والفلسفة اليونانيان حول الأفراد وزيات وحول كيفية استخدامها، إذا شاء المرء أن يهتم بجسده اهتماماً صحيحاً. ولم يؤدّ طرح المسألية هذا إلى التمييز ضمن هذه الأفعال وأشكالها وأنواعها الممكنة، بين تلك التي يمكن قبولها وتلك الضارة أو «الشاذة». إنما بتفحصها إجمالاً وبلا تدقيق كتعبير عن نشاطٍ ما، استهدف

هذا الطرحُ تحديدَ المبادئ التي تسمح للفرد، تبعاً للظروف، بتأمين قوّتها المجدية وتوزيعها الصحيح. غير أن الاتجاهات المقيّدة بوضوح لاقتصاد مماثل، تنمّ عن قلق حيال هذا النشاط الجنسي. وهو قلق يتناول آثار الإفراط الاحتمالية. كما يتناول أيضاً، وبخاصة الفعل ذاته، المفهوم دوماً وفقاً لتصوير ذكري، قذفي، «ذُرَويّ»، يميّز وحده النشاط الجنسي برمّته. يتّضح لنا إذاً أن الأهمية المعطاة للفعل الجنسي ولأشكال التقليل من تكراره، ترتبط ليس فقط بآثاره السلبية على الجسد، إنما بماهيته وطبيعته: عنف يعصى على الإرادة، استهلاك يُنهك القوى. إنجاب مرتبط بموت الفرد المقبل. فالفعل الجنسي لا يقلق لأنه يتعلّق بالشر، بل لأنه يشوّش ويهدّد علاقة الفرد مع نفسه وتكوّنه كذات أخلاقية: إنه يحمل معه، إذا لم يكن معتدلاً وموزّعاً كما يجب، تفلّت القوى اللاإرادية، وإضعاف القوى، والموت بلا خلف مشرّف.

يمكن الإشارة إلى أن مواضيع الاهتمام الثلاثة الكبرى هذه ليست خاصة بالثقافة القديمة: سوف نقع في كثير من الأحيان، وفي أماكن أخرى، على التعبير عن هذا القلق الذي يربط الفعل الجنسي بالعنف والخور والموت، بمماثلته بالصورة «الرجولية» للمني المقدوف. يبدو أن الوثائق التي جمّعها فان غوليك (Van Gulik) بشأن الثقافة الصينية القديمة تُظهر وجود مثل هذه المسألة: خوف من الفعل المكلف والمتعذّر كبحة، خوف من آثاره المضرة بالجسد والصحة، تصوير العلاقة مع المرأة على شكل مبارزة، اهتمام بالحصول على خلف ممتاز بفضل نشاط جنسي حسن التنظيم⁽⁹²⁾. غير أن المؤلفات الصينية القديمة المتعلقة «بغرفة النوم» تواجه هذا القلق بطريقة مختلفة تماماً عمّا يمكن أن نجده في اليونان القديمة. فالتخوّف من عنف الفعل والخوف من فقدان المني يستدعيان أساليب امتناع طوعي؛ ذاك أن المواجهة مع الجنس الآخر مفهومة كطريقة اتصال بالعنصر الحيوي الذي يملكه هذا الأخير، وبامتصاص هذا العنصر، كطريقة استبطان له بغية التمكن من الإفادة منه: بحيث إن النشاط الجنسي الممارس بشكل جيّد لا يستبعد كل خطر وحسب، بل يمكن أن يكون بمثابة تقوية للوجود، وإجراء لتجديد الشباب. في هذه الحال، يتناول التحضير والممارسة الفعل

نفسه، وسياقه ومجموعة القوى التي تدعمه، وأخيراً يتناول اللذة التي يقترن بها؛ ويسمح إلغاؤه أو إرجاؤه إلى أجل غير محدد بإكسابه بمجمله أعلى درجة له في مجال الحياة. وفي هذا «الفن الشبقي» الذي يسعى، بأهداف أخلاقية بارزة جداً، إلى أن يعزّز بقدر الإمكان المفاعيل الإيجابية لنشاط جنسي مضبوط، متعقل، مضاعف وممدّد، يكون [عامل] الزمن - الذي ينهي الفعل ويُشَيِّخ الجسد ويجلب الموت - مستبعداً(*)).

في العقيدة المسيحية المتعلقة بشهوة الجسد، سوف نجد بسهولة أيضاً موضوعات مقلقة قريبة جداً: العنف اللاإرادي للفعل، وصلته بالشرّ، ودوره في لعبة الحياة والموت. لكنّ القديس أغسطينوس سيرى، في قوة الرغبة والفعل الجنسي الذي لا يُقهر، أحد أهم علامات الزلّة [أو السقوط] (إن هذه الحركة اللاإرادية تكرّر في الجسد البشري عصيان الإنسان المتمرد ضد الله)؛ سوف يحدّد الأدب الرعائي، وفقاً لروزنامة واضحة وتبعاً لمورفولوجيا مفصّلة للأفعال، قواعد الاقتصاد التي يقتضي التقيد بها؛ أخيراً، سوف تعيّن عقيدة الزواج للغاية الإنجابية دوراً مزدوجاً، قوامه تأمين بقاء أو حتى تكاثر شعب الله، وتمكين الأفراد من عدم تعريض أرواحهم عبر هذا النشاط للموت الأبدي. نحن هنا بصدد عقلنة قانونية - أخلاقية للأفعال والأوقات والنيّات، التي تُسرّع نشاطاً، يحمل في ذاته قيمة سلبية؛ وهي تدرجه في نطاقيّ المؤسسة الكنسية والمؤسسة الزوجية. ويمكن أن يعذرهما عصر الطقوس والإنجاب الشرعي(**).

عند اليونان، ظهرت الموضوعات المقلقة ذاتها (العنف، الاستهلاك والموت) في تفكير، لا يهدف إلى قوّة الأفعال ولا إلى تكوين فن شبقي، بل إلى إنشاء تقنية عيش. لا تفرض هذه التقنية تجريد الأفعال من طبيعتها الأصلية. كما أنها لا تستهدف زيادة مفاعيلها الممتعة؛ بل تسعى إلى توزيعها على اقرب نحو ممّا تقتضيه الطبيعة. فما تحاول إعداده ليس سياق الفعل، كما في فن شبقي؛ وليس أيضاً شروط شرعته المؤسسية، كما

(*) بمعنى أنه في حال إخضاع النشاط الجنسي إلى تنظيم أخلاقي ومعقلن، فإن الخوف من عامل الزمن كتوقيت يضع حداً لها، يكون مستبعداً (م).

(**) أي يمكن لعصر الإنجاب أن يبررها (م).

ستكون الحال في المسيحية؛ إنما هو بالأحرى علاقة الذات بهذا النشاط «بكلّيته»، والقدرة على السيطرة عليه والحدّ منه وتوزيعه كما يجب؛ فالمقصود في هذه التقنية هو إمكانية تكوّن الفرد كشخص سيّد سلوكه، أي أن يصبح - كالطبيب إزاء المريض، وقبطان السفينة بين صخور البحر، أو السياسي بصدد المدينة - ⁽⁹³⁾ الموجّه الماهر والحكيم لنفسه، القادر على تخمين التدبير والوقت المناسبين. وهكذا، يمكننا أن ندرك سبب التشديد بهذا القدر من الإلحاح على ضرورة الحِمية الخاصة بالأفروديزيات، بينما لم يُعطَ سوى قدر قليل من التفاصيل حول الاضطرابات التي قد يسببها الإفراط، وقدر قليل جداً من الإيضاحات حول ما يجب أو ما لا يجب فعله. لأن النشاط الجنسي هو أعنف من كل اللذات، ولأنه أكثر كلفة من معظم النشاطات الجسدية، ولأنه يخضع للعبة الحياة والموت، فهو يشكّل ميداناً مميزاً للتكوين الأخلاقي للفرد: لفرد ينبغي أن يتّصف بقدرته على السيطرة على قواه التي تهوج في داخله، وعلى الاحتفاظ بحرية التصرف بطاقته، وعلى جعل حياته إنجازاً يخلد بعد حياته الزائلة. إن حِمية اللذات الجسدية والاقتصاد الذي تفرضه هما جزء من فن ذاتي كامل.

هوامش ومراجع الفصل الثاني:

HIPPOCRATE, L'Ancienne médecine, III. (1)

PLATON, République, III, 405e - 408d. (2)

(3) في الواقع، إن الإرشادات التي يعطيها أفلاطون غير مطابقة تماماً لتلك التي نجدها في الإلياذة. انظر:

(l'Illiade (XI, 624 et 833.

PLATON, République, III, 407c. (4)

(5) حول ضرورة الحمية لمعالجة الأمراض، أنظر أيضاً:

Timée, 89d.

HIPPOCRATE, Epidémies, VI, 6, I. (6)

حول مختلف تفسيرات هذا النص في العصور القديمة، انظر:

HIPPOCRATE, œuvres, trad. Littré, t.V, PP. 323 - 324.

PSEUDO-PLATON, Rivaux, 134 a - d. (7)

R. JOLY, «Notice» à HIPPOCRATE, DU régime (C.U.F.). P. XI. (8)

(9) «كانت عنده... للأمراض الجسدية ألحانٌ شافية، كان إنشادها يُبرئ المرضى. وكانت هناك ألحان أخرى تُنسي الألم وتهديء الغضب وتطرد الشهوات الفاسدة. تتكوّن حميته الآن من: غسل في الفطور، وفي العشاء طلمية وخضار، ونادراً بعض اللحم... وهكذا، كان جسمه يحتفظ بالحالة نفسها، بشكل واضح ومنتظم، دون أن يكون صحيحاً تارة ومريضاً تارة، وأيضاً دون أن يسمن ويتضخم تارة، ويُثقل ويضمّر تارة، وكانت نفسه تعبّر دوماً من خلال نظراته عن الخلق ذاته». PORPHRE, Vie de Pythagore, 34. كما أعطى فيثاغورس الرياضيين نصائح بالحمية (المرجع نفسه، 15).

NOPHON, Mémoires, III, 12 XE. (10)

PLATON, République, IX, 591 c-d. (11)

Ibid., III, 404a. (12)

ويتنقد أرسطو أيضاً الإفراط في الحمية الرياضية وفي بعض التدريبات، في كتاب السياسة:

Politique, VIII, 16, 1 335b; et VIII, 4, 1 338b - 1338b - 1 339a.

PLATON, République, III, 406 a - 407b. (13)

(14) Ibid., 407c-e. يوضح أفلاطون في حوارهِ (Timée) أن القدر يحدّد أجل حياة كل كائن حيٍّ (89 ب-ث).

PLATON, République, III, 404 a-b. (15)

HIPPOCRATE, Du régime, III, 69, 1. (16)

- انظر: ملاحظة ر. جولي في طبعة المركز الجامعي الفرنسي (C.U.F.)، ص 71.

PLATON, Lois, IV, 720 b - e. (17)

(18) انظر: PLATON, Timée, 89 d، حيث يوجز أفلاطون ما قاله بصدد الحمية على النحو التالي: «لقد تكلمنا كفاية على الكائن الحي بكامله، على جزئه الجسدي وعلى كيفية التحكم به أو الانقياد له».

NOPHON, Mémoires, IV, 7.ÉX. (19)

W.H.S. JONES, «Introduction» au tome IV des œuvres d'Hippocrate (Loeb classical Library (20)

ORIBASE, Collection médicale, t. III, PP, 168 - 182. (21)

PAUL D'ÉGINE, Chirurgie, trad. R. Briaud. (22)

حول الحمية في العصر الكلاسيكي، أنظر:

W.D. SMITH, «The Development of Classical Dietetic Theory», Hippocratica (1980), PP. 439 - 448

HIPPOCRATE, Du régime, I, 2, 1. (23)

Ibid., II, 58, 2. (24)

Ibid., III, 67, 1 - 2. (25)

Ibid., III, 68, 10. (26)

HIPPOCRATE, de la nature de l'homme, 9; et Aphorisme, 51. وفي الاتجاه عينه، انظر:

PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, XXVIII, 1. ونقع على الموضوع ذاتها عند:

Régime de Dioclès, ORIBASE, III, P. 181. وفي:

HIPPOCRATE, Du régime, III, 68, 6 - 9. (27)

Ibid., III, 68, 5. (28)

Ibid., III, 86, 11. (29)

ORIBASE, Collection Médicale, III, PP. 168 - 168. (30)

Ibid., P. 181. (31)

In PAUL D'ÉGINE, Chirurgie. (32)

لقد أقر هذا النمط الفصلي للحمية الجنسية خلال زمن طويل جداً، وسنقع عليه عند سيلز في العهد الامبراطوري.

(33) غير أنه يُشار عند ديوكليس (ORIBASE, III, p. 177) إلى الملاحظات حول وضعية الظهر التي تحت في أثناء النوم على التدنيس الليلي.

PSEUCO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 26 et 29 (cf) Hipocrate, Du régime,. (34)

J. - L. FLANDRIN, Un Temps pour (I, 24, 1) حول هذه النقطة، يجب الرجوع إلى كتاب: embrasser, 1983 الذي يبين انطلاقاً من مصادر عائدة إلى القرن السابع أهمية التقسيمات بين الأوقات

المباحة والأوقات الممنوعة والأشكال المتعددة التي اتخذتها هذه التواترية. ونلاحظ مدى اختلاف هذا التقسيم للوقت عن الاستراتيجيات الظرفية للحمية اليونانية.

hippocrate, Du régime, III, 80, 2. (36)

Ibid., III, 73 et 2. (37)

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VIII, 1, 9. (38)

ORIBASE, Collection médicale, III, 181. (39)

PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 9, 877b. (40)

ARISTOTE, De la generation des animaux, V, 3, 783b. (41)

ORIBASE, Collection médicale, III, P. 181. (42)

PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 2, 876 a - b. (43)

(44) سوف نرى لاحقاً أن الاتصال الجنسي يُعتبر بالمقابل عامل صحة عند المرأة. غير أن مؤلف المسائل يشير إلى أن الرجال الأقوياء وذوي التغذية الجيدة يعانون سورة غضب إذا لم يمارسوا نشاطاً جنسياً (4، 30).

HIPPOCRATE, Des maladies, II, 51. (45)

HIPPOCRATE, Épidémies, III, 17, cas 10. (46)

Ibid., III, 18, cas 16. (47)

PLATON, Lois, VIII, 840 a. (48)

Ibid., IV, 775e. (49)

(50) PLATON, Lois, IV, 721 a - b, et IV, 785b. في الجمهورية (Republique V, 460e)، فترة الإخصاب «الشرعية» للرجال بالسنّ الممتدة من 25 إلى 50 سنة، وللنساء من 20 إلى 40 سنة.

ARISTOTE, Problèmes, VII, 16, 1 355a. (51)

حول سنّ الزواج في أثينا، انظر:

.W.K. LACEY, The Family in Classical Greece, 1968, PP. 106 - 107 et 162

(52) XÉNOPHON, République des Lacédémoniens, I, 4. في القوانين،

يشدد أفلاطون على الآثار الضارة لسُكر الأهل قبيل الحمل.

ARISTOTE, Politique, VII, 16, 1 335b. (53)

يرى زينوفون أنه على المتزوجين الجدد في اسبرطة ألاّ يكثرُوا من التلاقي كي يحصلوا على نسل قوي: «في هذه الحال، يزداد تشوّق الزوجين إلى بعضهما بعضاً، ويكون الأطفال، إذا وُلدوا، أقوى مما لو كان الزوجان مشبعين الواحد من الآخر» ((République des lacédémoniens, I, 5)

PLATON, Lois, IV, 784 a-b. (54)

ARISTOTE, Problèmes, VII, 61, 1 335 a. (55)

PLATON, Lois, VI, 783e.	(56)
PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, x, 10.	(57)
(58) يتمنى أفلاطون، في القوانين، أن تعيش المرأة الحامل حياة بعيدة عن اللذات والآلام الشديدة، لتساعد على تهذيب الولد الأخلاقي. (Lois, VII, 792 d-e)	
PLATON, Philèbe, 47 b.	(59)
AULU - GELLE, Nuits attiques, xix, 2.	(60)
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, le pedagogue, I, 6, 48; cf. R. JPLY, «Notice» à Hippocrate, (61) Œuvres, t, XI, C.U.F	
HYPPOCRATE De la génération, I, 1 - 3.	(62)
Ibid., I, 3.	(63)
Ibid., IV, 1.	(64)
Ibid., IV, 1.	(65)
Ibid., IV, 2.	(66)
Ibid., IV, 3.	(67)
DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VIII, 1, 28.	(68)
HIPPOCRATE, De la generation, II, 2.	(69)
Ibid., I, 1.	(70)
Ibid., III, 1.	(71)
Ibid., IV, 1.	(72)
Ibid., II, 3.	(73)
Ibid., I, 1 et 2.	(74)
Ibid., I, 1.	(75)
PLATON, Timée, 73 b.	(76)
ARISTOTE, De la generation des animaux, 724a - 725b.	(77)
Ibid., 725b.	(78)
Ibid., 725b PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 22, 879a.	(79) انظر أيضاً:
PSEUDO - ARISTOTE, Problèmes, IV, 11, 877b.	(80)
Ibid., IV, 4 et 22.	(81)
PLATON, Lois, IV, 721 c.	(82)
PLATON, Banquet, 206 e.	(83)

- Ibid., 207 a - b. (84)
- PLATON, Lois, IV, 721 b-c. (85)
- PLATON, Banquet, 209b. (86)
- ARISTOTE, De l'âme, II, 4, 415 a- b. (87)
- ARISTOTE, De la generation et de la corruption, 336b. (88)
- ARISTOTE, De la generation des animaux, II, 1, 731 b - 732a. (89)
- PLATON, Lois, IV, 721 b-c. (90)
- Ibid., 723 a. (91)
- R. VAN GULIK, La vie sexuelle dans la Chine ancienne. (92)
- (93) كثيراً ما يقارن بين «فنون الحكم» الثلاثة هذه، كفنون تتطلب في آنٍ معاً: المعرفة والحكمة الظرفيتين؛ ويقارن بينها أيضاً، لأنها معارف مقرونة بقدرة على القيادة. غالباً ما يتم الرجوع إليها عندما يكون المقصود، بالنسبة إلى الفرد، هو البحث عن المبادئ أو السلطة التي ستساعده على «التصرف».

الفصل الثالث

الشأن الاقتصادي أو الاقتصاديات

Économique

I. حكمة الزواج LA SAGESSE DU MARIAGE

II. بيت إيزكوماك [أهل البيت]

LA MAISONNÉE D'ISCHOMIQUE

III. ثلاث سياسات للاعتدال

TROIS POLITIQUES DE LA TEMPÉRENCE

حكمة الزواج

La Sagesse du Mariage

كيف، بأي شكل، وانطلاقاً من أي شيء، شكّلت العلاقات الجنسية بين الزوج والزوجة إحدى «المسائل» التي تناولها الفكر اليوناني؟ ولأي سبب جرى الاهتمام بها؟ وخصوصاً فحصُ سلوك الزوج والتفكير في اعتداله الضروري، وجعل هذا الاعتدال موضوع اهتمام أخلاقي في هذا المجتمع المميّز جداً بهيمنة «الرجال الأحرار»؟ بحسب الظاهر، لا يوجد أي سبب أو، على أي حال، قلّمَا هناك سبب معيّن. في ختام كتاب «المرافعة ضد نيرا» (Contre Nééra)، المنسوبة إلى ديموستين، صاغ المؤلّف نوعاً من الحكمة التي ظلّت مشهورة: «لدينا المومسات للذة، والخيليات للاهتمامات اليومية، والزوجات ليكون لنا خلف شرعي وحارسةٌ أمينة للأسرة»⁽¹⁾.

إننا، مع عبارة كهذه ومع ما يمكن اعتباره توزيعاً دقيقاً للأدوار، أبعد ما نكون عن فنون اللذة الزوجية التي يمكننا العثور عليها في الصين القديمة، بحسب فان غوليك. فهنا، تلتقي بشكل وثيق تعليمات متعلّقة بطاعة المرأة واحترامها وإخلاصها، ونصائح في السلوك الشبقي مخصّصة لزيادة لذة الشركاء، أو على حال لذة الرجل بقدر المستطاع، وآراء حول شروط الحصول على خير خلف ممكن⁽²⁾. ذاك أنه في هذا المجتمع المتّسم بتعدّد الزوجات، كانت المرأة في موقف تنافسي، حيث يوجد ارتباط

مباشر بين وضعها وقدرتها على الإمتاع؛ كان التساؤل حول السلوك الجنسي واشكال إتقانه الممكن جزءاً من التفكير حول الحياة البيئية؛ فممارسة اللذات الماهرة، وتوازن الحياة الزوجية كانا جزءين من كل واحد. كما أن عبارة «ضد نبيرا» [الواردة أعلاه] بعيدة للغاية عما يمكن مصادفته في العقيدة والرعاية المسيحيّتين، إنما لأسباب مختلفة تماماً؛ ففي هذا الوضع المتّسم حصراً بالزواج الأحادي، بات محظوراً على الرجل أن يسعى وراء أي شكل آخر من اللذة، غير تلك التي ينالها مع زوجته الشرعية؛ وهذه اللذة ذاتها ستثير عدداً كبيراً من المسائل، إذ يجب ألا تكون غاية العلاقات الجنسية هي اللذة بل الإنجاب. وحول هذه المسألة الرئيسية، سوف يتّسع تساؤل دقيق جداً بصدد وضع اللذات في العلاقة الزوجية. في هذه الحالة، لا ينشأ طرح المسألة عن بنية تعدّد الزوجات إنما عن واجب الزواج الأحادي. ولا يحاول أن يربط نوعية العلاقة الزوجية بقوة اللذة وتعدّد الشركاء، بل يحاول بالعكس أن يفصل بقدر المستطاع بين دوام علاقة زوجية وحيدة وبين السعي وراء اللذة⁽³⁾.

يبدو أن عبارة ضد نبيرا تركز إلى نظام مغاير تماماً. فمن جهة، تستخدم مبدأ وجود زوجة شرعية وحيدة؛ لكنها، من جهة أخرى، تضع ميدان اللذات بوضوح خارج العلاقة الزوجية. وفيها، لا يلتقي الزواج مع العلاقة الجنسية إلا في وظيفتها الإنجابية، في حين أن العلاقة الجنسية لا تثير مسألة اللذة إلا خارج الزواج. وعليه، لا نتبيّن لماذا تشكّل العلاقات الجنسية مشكلةً في الحياة الزوجية، ما لم يكن الأمر متعلّقاً بإعطاء الزوج خلفاً شرعياً وسعيداً. وهكذا، سنقع في الفكر اليوناني، منطقياً، على تساؤلات تقنية وطبية حول العقم وأسبابه⁽⁴⁾، وعلى ملاحظات حميّة وصحية حول وسائل الحصول على أطفال أسوياء⁽⁵⁾، وعلى صبيان بدلاً من البنات، كما سنجد أفكاراً سياسية واجتماعية حول أفضل توافق ممكن بين الزوجين⁽⁶⁾، وأخيراً مناقشات قانونية حول الشروط المفروضة لاعتبار الخلف خلفاً شرعياً واستفادته من صفة المواطنة (ذاك كان محور المرافعة في ضد نبيرا).

ثم إننا لا نتبيّن لماذا تتخذ مسألة العلاقات الجنسية بين الزوجين أشكالا أخرى،

أو تتعلّق بموضوعات أخرى، بالنظر إلى ما كان عليه في أثينا القديمة وضع الزوجين وإلى الواجبات الملزّم بها كل منهما. فتحديد ما كان مسموحاً وممنوعاً ومفروضاً على الزوجين من مؤسسة الزواج، أي فعلياً تحديد الممارسة الجنسية، كان بسيطاً كفاية ولا متماثلاً بوضوح كاف، لكي تبدو إضافة ضابط أخلاقي غير ضرورية. بالفعل، إن النساء، بما هنّ زوجات، مقيّدات من جهة بوضعهنّ القانوني والاجتماعي؛ يجب أن ينحصر كل نشاطهنّ الجنسي داخل العلاقة الزوجية، وأن يكون زوجهنّ شريكهنّ الوحيد. فهنّ يخضعن لسلطته. وعليهنّ أن ينجبن له أولاداً يكونون ورثته ومواطنين. في حالة الزنى، تكون العقوبات المتخذة ذات طابع خاص، إنما ذات طابع عام أيضاً (تفقد المرأة المُدانة بالزنى حق الظهور في احتفالات العبادة العلنية)؛ وكما يقول ديموستين: فإن القانون «يقضي بأن تشعر النساء بخوف كبير كفاية حتى يقيّن شريفات (Sôphronein)، ولا يرتكبن أي إثم (ēden hamartanein)، ويكنّ الحارسات الأمنيات للأسرة»؛ وهو يحذّرن بأنّه «إذا تخلّفن عن مثل هذا الواجب، فسيجري إقصاؤهن في وقت واحد من بيت زوجهنّ ومن شعائر المدينة» (7). إن الوضع العائلي والمدني للمرأة المتزوجة يفرض عليها قواعد سلوك، هو سلوك الممارسة الجنسية الزوجية حصراً. هذا لا يعني ان الفضيلة غير نافعة للنساء، بالعكس تماماً؛ لكنّ دور اعتدالهن هو أن يضمن بأنهنّ سيكنّ قادرات، بدافع الإرادة والإدراك، على احترام القواعد المفروضة عليهنّ.

أما فيما يخصّ الزوج، فهو مُلزّم تجاه امرأته بعدد معيّن من الواجبات (ثمة قانون وضعه صولون (Solon). وفرض فيه على الزوج أن يقيم علاقات جنسية مع امرأته ثلاث مرات في الشهر على الأقل، إذا كانت «وارثة»⁽⁸⁾. غير أنه لا يدخل في عداد واجباته على الإطلاق عدم إقامة علاقات جنسية إلّا مع زوجته الشرعية. صحيح أنه على كل رجل، أياً كان، متأهلاً أم أعزب، أن يحترم امرأة متزوجة (أو فتاة تحت السلطة الأبوية)؛ إنما لأنها تخضع لسلطة رجل آخر؛ ليس وضعه الخاص هو الذي يمنعه، بل وضع الفتاة أو المرأة التي يعتدي عليها؛ فدُنْبه مرتكب أساسياً ضد الرجل الذي يملك السلطة على المرأة؛ ولهذا السبب، يكون عقابه، كمواطن أثينيّ أقلّ جسامة إذا اغتصب

امرأة منجرفاً للحظة بشره رغبته منه إذا أغواها بإرادة واعية وماكرة؛ وكما يقول ليزياس (Lysias) في كتاب ضد ايراتوستين (Contre Ératosthène) فإن المغوين «يفسدون النفوس إلى حدّ أنهم يملكون نساء الآخرين قليلاً أكثر من الأزواج؛ ويصبحون أسياد البيت، فلا يعود يُعرف لمن هم الأولاد»⁽⁹⁾. المغتصب لا يعتدي إلا على جسد المرأة؛ أما المغوي فعلى سلطة الزوج. مع ذلك، فإنه لا يُمنع على الرجل، المتزوج، غير عقد قران آخر. لا تُحظر عليه أية علاقة جنسية بسبب الرباط الزواجي الذي تقيّد به؛ فهو يستطيع أن يقيم علاقة ما، ويعاشر المومسات، وأن يكون عشيق أحد الغلمان - فضلاً عن العبيد والرجال أو النساء الذين هم في داره، تحت تصرّفه. إن زواج الرجل لا يقيده من الناحية الجنسية.

ينجم عن ذلك في النظام القانوني أن الزنى ليس فسخاً لصلّة الزواج، يمكن أن يكون من صنع أحد الزوجين؛ فهو لا يُعدّ مخالفة إلا عندما تقيم امرأة متزوجة علاقة مع رجل غير زوجها؛ إن الحالة الزوجية للمرأة، وليس للرجل إطلاقاً، هي التي تجيز تحديد علاقة ما بأنها علاقة زنى. وفي النظام الأخلاقي، ندرك أن اليونانيين لم يعرفوا مقولة «الإخلاص المتبادل»، التي ستدخل لاحقاً في الحياة الزوجية نوعاً من «القانوني الجنسي» ذي القيمة الأخلاقية والمفعول القانوني والعنصر الديني. إن مبدأ الاحتكار الجنسي المزدوج، الذي يجعل من الزوجين شريكين حصريين غير مطلوب في العلاقة الزوجية. والإخلاص الجنسي المزدوج، كواجب والتزام وشعور متبادل أيضاً، لا يشكّل الضمانة الضرورية للحياة الزوجية ولا التعبير الأسمى عنها. يمكن الاستنتاج من ذلك بأنه وإن كانت كل من اللذات الجنسية والحياة الزوجية تثير مسائلها الخاصة، فإنه قلماً يلتقي الطرحان المسأليان. على أي حال، لم يكن من شأن الزواج، للأسباب التي رأيناها الآن، أن يثير مسائل متعلّقة بأخلاقية اللذات الجنسية: ففي حالة أحد الزوجين - المرأة - يحدّد القيود الوضع الشخصي والقانون والأعراف، وتضمنها عقوبات أو جزاءات؛ وفي حالة الآخر - الرجل - لا تفرض عليه حالته الزوجية قواعد معيّنة، باستثناء أنها تحدّد له القاعدة التي عليه أن ينتظر منها ورثته الشرعيين.

على أنه لا يسعنا الاكتفاء بذلك. صحيح أن الزواج والعلاقات الجنسية بين الزوجين لم تكن تشكّل، آنذاك على الأقل، محور استفهام كبير جداً؛ وصحيح أن الاهتمام بالتفكير في السلوك الجنسي يبدو أقل أهمية في العلاقة التي قد يقيمها الرجل مع زوجته منه في العلاقة، التي قد يقيمها مع جسده الخاص، أو مع العلمان، كما سنرى. لكنه من الخطأ الاعتقاد بأن الأمور كانت بسيطة إلى درجة أن سلوك المرأة - كزوجة - كان محدّداً إجبارياً، بحيث تتنفي معه الحاجة إلى التفكير فيه، وأن سلوك الرجل - كزوج - كان حراً بحيث يتيح المجال للتساؤل حوله. أولاً، لدينا الكثير من الشهادات حول مشاعر الغيرة الجنسية. غالباً ما كانت الزوجات يُلْمَن أزواجهن على اللذات التي كانوا يمارسونها في موضع آخر، وقد أخذت امرأة أوفيليتوس (Euphilétos) الطائشة على زوجها دالته المفرطة على عبدة صغيرة⁽¹⁰⁾. بصورة أعم، كان الرأي العام ينتظر من رجل حين يتزوج تغييراً معيّناً في سلوكه الجنسي؛ كان من المتفق عليه أن يتمّ خلال عزوبة الشباب (كان يحدث غالباً ألاّ يتزوج الرجال قبل سنّ الثلاثين) تقبُّل شدة وتنوّع اللذات التي من المناسب التقليل منها، بعد زواج لا يفرض مع ذلك صراحة أي قيد معيّن. على أنه كانت توجد أيضاً، خارج هذه التصرفات والمواقف المألوفة، مسألة تأملية للتزهد الزوجي. فقد ألمح الكتاب الأخلاقيون بوضوح - أو بعضهم على أي حال - إلى المبدأ القاضي بأنه لا يسع الرجل المتزوج، ذو الأخلاق الحسنة، أن يشعر بأنه حرّ في ممارسة اللذات، كما لو لم يكن متزوجاً. سوف نسمع نيكوكليس، في الكلام الذي ينسبه إليه ايزوقراط، وهو يوضح ليس فقط أنه يحكم رعاياه بعدل، بل إنه لم يُقم أية علاقات جنسية، منذ زواجه، إلّا مع امرأته. ويأمر أرسطو في «السياسة» باعتبار علاقات «الزوج مع امرأة أخرى، أو زوجة رجل آخر» عملاً شائناً. أهي ظاهرة منفردة وعديمة الشأن؟ أم هي ولادة أخلاق جديدة؟ لكن، مهما قلّت هذه النصوص، ومهما ابتعدت خصوصاً عن الممارسة الاجتماعية الحقيقية وعن سلوك الأفراد الفعلي، يجدر بنا أن نتساءل: لماذا كان يجري الاهتمام، في التفكير الأخلاقي، في السلوك الجنسي للرجال المتزوجين؟ ماذا كان هذا الاهتمام، وأساسه وأشكاله؟

يليق بنا أن نتجنّب في هذا الصدد تفسيرين لا يبدو أن كلاهما ملائمين بتاتاً.

يقوم الأول على الاعتقاد بأنه لم يكن للعلاقة بين الزوجين، عند يونانيي العصر الكلاسيكي، أية وظيفة أخرى غير التدبير الوحيد الذي يجمع بين عائلتين واستراتيجيتين وثروتين، والذي لا يهدف إلاّ إلى انجاب خلف ما. ويبدو أن حكمة «ضد نيرا» التي تميّز بوضوح بين الأدوار التي يجب أن تلعبها المومس والخليّة والزوجة في حياة الرجل، قد فهمت أحياناً كتقسيم ثلاثي ينطوي على وظائف حصريّة: لذة جنسية من جهة، حياة يومية من جهة أخرى، وأخيراً، فيما يخصّ الزوجة وحدها، الحفاظ على الذريّة. غير أنه يجب أن نأخذ في الاعتبار السياق الذي صيغت فيه هذه الحكمة، الفظة ظاهراً. فقد كان المقصود بالنسبة إلى أحد المترافعين هو إبطال الزواج الشرعي ظاهرياً لأحد أعدائه، وكذلك إلغاء الاعتراف بمواطنة الأولاد المتحدرين من هذا الزواج: وكانت البراهين المقدّمة تتناول ولادة المرأة، وماضيها البغائي، ووضعها الراهن الذي لا يمكن أن يختلف عن وضع الخليّة. إذاً، لم تكن المسألة هي إثبات إمكانية السعي وراء اللذة لدى شخص آخر غير الزوجة الشرعيّة؛ بل استحالة الحصول على خلف شرعي من غير الزوجة الشرعيّة نفسها. لهذا السبب، يوضح لاسيه (Lacey)، بشأن هذا النص، أنه لا ينبغي أن نرى فيه تحديد ثلاثة أدوار متميّزة، إنما بالأحرى تعداداً تراكمياً يُقرأ على النحو التالي: اللذة فقط، هي ما يمكن أن تعطيه المومس؛ أما الخليّة فهي قادرة على أن تقدّم فوق ذلك مباحج الحياة اليومية؛ لكنّ الزوجة هي وحدها التي تستطيع أن تمارس وظيفة معيّنة ترتبط بوضعها الخاص: إنجاب أولاد شرعيين وتأمين استمرار المؤسسة العائلية⁽¹¹⁾. يجب أن ندرك بأن الزواج لم يكن يشكّل في أثينا طريقة الاتحاد الوحيدة المقبولة. في الواقع، كان يشكّل اتحاداً خاصاً ومميّزاً من شأنه وحده أن يفسح المجال، بالنتائج والحقوق التي تنجم عنه، أمام تساكُن زوجي وخلف شرعي. ثم أن هناك ما يكفي من الشهادات التي تدل على الأهمية التي كانت تعلق على جمال الزوجة، وعلى أهمية العلاقات الجنسية التي يمكن إقامتها معها، أو على وجود حب متبادل (مثل صراع إيروس وأنتيروس اللذين يزوّجان نيكيراتوس وامراته في مأدبة

زينوفون⁽¹²⁾. إن الفصل التام بين الزواج ومجموعة اللذات والرغبات ليس بالطبع صورة يمكن أن تميّز كما يجب الحياة الزوجية في العصور القديمة.

عند الرغبة الزائدة في فصل الزواج اليوناني عن المضامين العاطفية والشخصية التي ستتخذ فعلاً أهمية أكبر بكثير فيما بعد، وعند الرغبة الزائدة في تمييزه عن أشكال الاقتران اللاحقة، نُساق بحركة معاكسة إلى الإفراط في تشبيه أخلاق الفلاسفة التزهّدية ببعض مبادئ الأخلاق المسيحية. ففي هذه النصوص حيث يُفكّر في حسن سلوك الزوج ويُقوّم وينظّم على شكل «الإخلاص الجنسي»، غالباً ما يتمّ التسليم بمشروع قانون أخلاقي غير موجود بعد: هو ذاك الذي سيفرض على الزوجين، بتمثال، واجب عدم ممارسة العلاقات الجنسية إلّا في إطار الزواج وواجب اعتبار الإنجاب الهدف المفضّل، إن لم يكن الحصري لهذه العلاقات. ثمة نزعة إلى اعتبار المقاطع التي خصّصها زينوفون أو إيزوقراط لواجبات الزوج نصوصاً «استثنائية بالنظر إلى عادات العصر»⁽¹³⁾. أجل، إنها استثنائية بقدر ما هي نادرة. لكن، هل هذا سبب داعٍ لكي نرى فيها سبقاً لأخلاق مستقبلية، أو الإشارة المنذرة بإدراك جديد؟ أن يكون قد تمّ الاعتراف استعادياً بتشابهها مع صيغ لاحقة، فهذا واقع ثابت. لكن، هل هو كافٍ للفصل بين هذا التفكير الأخلاقي وهذا الإلزام التزهّدي وبين تصرّفات المعاصرين ومواقفهم؟ هل هو سبب لكي نرى فيهما مقدّمة منعزلة لأخلاق مقبلة؟

إذا شئنا أن نتفحص في هذه النصوص، لا العنصر القانوني الذي تصوغه بل الطريقة التي تُطرح بها مسألة السلوك الجنسي للرجل، فإننا نتبيّن بسهولة أنها لا تتمّ انطلاقاً من الصلة الزوجية نفسها ومن الواجب المباشر المتماثل والمتبادل، الذي يمكن أن ينجم عنها. طبعاً، بما أن الرجل متزوج، يقتضي عليه أن يقلّل من لذّاته، أو على الأقل من شركائه؛ إنما أن يكون الرجل متزوجاً يعني هنا قبل كل شيء أنه ربّ أسرة، وأن له نفوذاً، ويمارس سلطةً، يشكّل «البيت» مجال تطبيقها، بحيث يتحمل واجبات لها تأثيراتها على سمعته كمواطن. لذلك، فإن التفكير حول الزواج وحسن سلوك الزوج مقرون بانتظام بتفكير حول البيت وأهله (Oikos).

يمكننا أن ندرك حينئذٍ أن المبدأ، يقيّد الرجل بواجب عدم اتّخاذ شريك له غير زوجته، مختلف عن ذاك الذي يقيّد المرأة بواجب مماثل. ففي حالة هذه الأخيرة، يُفرض عليها هذا الواجب باعتبارها خاضعة لسلطة زوجها. أما في حالته هو، فإنه مُلزم بتقليل خياراته الجنسية، لأنه يمارس السلطة، ولأنه يتوجّب عليه أن يثبت سيطرته على نفسه في ممارسة هذه السلطة. إن عدم إقامة علاقة إلّا مع الزوج هو بالنسبة إلى المرأة نتيجة لكونها خاضعة لسلطته. وعدم إقامة علاقة إلّا مع الزوجة هو بالنسبة إلى الرجل أحسن طريقة لممارسة سلطته على زوجته. نحن هنا بصدد تنميط لا تماثلٍ راهن، أكثر بكثير مما نحن بصدد التجسيد المسبق لتماثل سوف نكتشفه في الأخلاق اللاحقة. إن تقييداً مماثلاً في ما يبيحه أو يحظره لا يشتمل، بالنسبة إلى الزوجين، على طريقة «التصرّف» ذاتها. ونلاحظ ذلك جيداً من خلال المثل الذي يقدّمه لنا نصّ مخصّص لكيفية تسيير شؤون البيت والتصرف ك ربّ أسرة.

بيت إيزكوماك

La Maisonnée d'Ischomaque

يحتوي كتاب الاقتصاديّ زينوفون بحثاً في الحياة الزوجية هو الأكثر تفصيلاً بين كل ما خلفته لنا اليونان القديمة. يظهر النص كمجموعة تعاليم متعلّقة بكيفية إدارة أموال العائلة. فحول النصائح لإدارة الأملاك، وتوجيه العمال، والقيام بمختلف أنواع الزرع، وتطبيق التقنيات المناسبة في الوقت المناسب، والبيع والشراء كما يلزم وعندما يلزم، يعرض زينوفون عدة أفكار عامة: تفكير حول ضرورة اللجوء، في هذا الشؤون، إلى ممارسات عقلانية يشير إليها تارةً بعبارة معرفة (Epistēmē)، وطوراً بعبارة فن أو تقنية (Technē)؛ وتفكير حول الهدف المقصود (الحفاظ على الإرث وتنميته)؛ وأخيراً، تفكير حول فن القيادة، وهذا الموضوع الأخير هو الذي يتكرّر في أكثر الأحيان طوال النص.

إن الإطار الذي يندرج فيه هذا التحليل بارز جداً اجتماعياً وسياسياً. فهو وسط الملاكين العقاريين، الذين عليهم أن يحافظوا على أموال العائلة وينمّوها ويورثوها إلى الذين يحملون اسمهم. ويقابله زينوفون بكثير من الوضوح بعالم الحرفيّين الذين لا تنفع حياتهم، لا لصحتهم الشخصية، (ولا لنمط عيشهم)، ولا لأصدقائهم (الذين لا يستطيعون مساعدتهم)، ولا للمدينة (بما أنه ليس لديهم الوقت للاهتمام

بشؤونها⁽¹⁴⁾. في المقابل، يتّسع نشاط الملاكين العقاريين في الحقل العام، في الساحة العامة (أغورا) حيث يمكنهم تأدية واجباتهم كأصدقاء ومواطنين، وفي البيت (Oikos) على السواء. لكن البيت لا يتكوّن فقط من المنزل بالمعنى الحضري؛ فهو يشمل أيضاً الحقل والأموال، حيثما تكون موجودة (حتى خارج حدود المدينة): «بيت الرجل هو كل ما يمتلكه»⁽¹⁵⁾؛ وهو يحدّد دائرة نشاطات كبيرة. ويرتبط بهذا النشاط نمط عيش ونظام أخلاقي. إنّ وجود المالك، إذا كان يهتمّ بأملأه كما يجب، مفيد له قبل كل شيء؛ ويشكّل على أي حال تدريباً على التحمّل وتمريناً جسدياً نافعاً لجسده وصحته وعافيته؛ وهو يحثّ أيضاً على التقوى بإتاحة المجال لتقديم أضاحٍ نفيسة للآلهة؛ ويشجّع علاقات الصداقة بإتاحة الفرصة لإثبات الكرم الشخصي، وإتمام واجبات الضيافة، وإظهار الإحسان تجاه المواطنين. فوق ذلك، فإن هذا النشاط مفيد للمدينة بأسرها، لأنه يسهم في ثروتها، وخصوصاً لأنه يقدّم لها مدافعين جيّدين: فالملاك العقاري، المعتاد على الأعمال الشاقة، هو جندي قوي، والأموال التي يملكها تلزمه بالدفاع بشجاعة عن أرض الوطن⁽¹⁶⁾.

إن جميع هذه الفوائد الشخصية والمدينة لحياة الملاك تصبّ في ما يبدو وكأنه المزية الكبرى للفن «الاقتصادي»: إنه يعلم ممارسة القيادة التي يتعدّر فصله [أي الفن الاقتصادي] عنها. فإدارة البيت تعني القيادة. والقيادة في البيت لا تختلف عن السلطة التي تمارس في المدينة. لقد قال سقراط ذلك لنيكوماشيدس (Nicomachidess) في المآثر: «لا تستخفّ بالمديرين الجيّدين؛ لأن إدارة الأعمال الخاصة لا تختلف إلّا من حيث العدد عن إدارة الشؤون العامة؛ وفيما تبقى فهما متشابهتان...؛ ذاك أن الذين يديرون الشؤون العامة لا يستخدمون رجالاً مختلفين عن أولئك الذين يستخدمهم مديرو الأعمال الخاصة، والذين يُحسنون استخدام الرجال يُحسنون كذلك إدارة الأعمال الخاصة والشؤون العامة»⁽¹⁷⁾. يتّسع الحوار في الاقتصاديّ، وكأنه تحليل كبير لفن القيادة. فبداية النص تذكر سايروس الشاب الذي يشرف شخصياً على الأراضي المزروعة، ويتمرن كل يوم في زراعة حديقته، والذي اكتسب هكذا مهارة في قيادة

الرجال، بحيث إن أحداً من جنوده لم يفرّ من جيشه، عندما اضطر للمحاربة: بدلاً من التخلّي عنه، أثر جنوده الموت فوق جثته⁽¹⁸⁾. بشكل متماثل، تشير نهاية النص إلى النسخة المطابقة عن ذلك العاهل النموذجي، تلك التي يمكن إيجادها إما عند القادة «العظام»، الذين تتبعهم جيوشهم بلا تخلّف، وإما عند ربّ البيت الذي تكفي تصرّفاتة الملكية لحثّ العمال بمجرد أن يروه، ودون أن يضطرّ للغضب والتهديد أو المعاقبة. إن الفن البيتي مماثل للفن السياسي، أو العسكري، أفله بقدر ما يتعلّق الأمر، في هذا المجال وذاك، بقيادة الآخرين⁽¹⁹⁾.

في إطار فن «الاقتصاد» هذا، يطرح زينوفون مسألة العلاقات بين الزوج والزوجة. ذاك أن الزوجة، باعتبارها سيّدة المنزل، هي شخص أساسي في إدارة البيت، وبالنسبة إلى حُسن تدبير شؤونه. وقد سأل سقراط كريتبول (Critobule): «هل هناك شخص تُوكّل إليه أعمالاً مهمة أكثر من زوجتك؟»؛ ويضيف في مكان لاحق: «من جهتي، أعتبر أن أهمية المرأة التي تكون شريكة جيدة بالنسبة إلى إدارة البيت تضاهي أهمية الرجل بالنسبة إلى المنفعة العامة»، إذًا، في هذه الحالة، «إذا كان كل شيء يسير سيراً حسناً، فالبيت يزدهر؛ وإذا كان هناك سوء تصرّف، فالبيت ينهار»⁽²⁰⁾. والحال، أنه رغم أهمية الزوجة، فلا شيء مهياً فعلاً، حتى تستطيع أن تلعب الدور المطلوب: فتوتُّها البالغة أولاً، والتربية المختصرة جداً التي تلقّتها («عندما تزوّجتها، كانت فتاة صغيرة جداً لم يُتَح لها، بقدر الإمكان، أن ترى أو تسمع شيئاً تقريباً»)، وكذلك الغياب شبه التام للعلاقات مع زوجها، الذي نادراً ما تتحدث معه («هل هناك بين الناس من تحدّثت معهم أقل من زوجتك؟»)⁽²¹⁾. في هذه النقطة بالضبط، تكمن بالنسبة إلى الزوج ضرورة أن يقيم مع زوجته علاقات تثقيفية وتوجيهية في آنٍ معاً. ففي مجتمع حيث تُزوَّج الفتيات صغيرات جداً - غالباً في حوالى الخامسة عشرة من عمرهن - من رجال غالباً ما يكونون أكبر منهنّ بمرّتين، تأخذ العلاقة الزوجية، التي يكوّن البيت ركيزتها وسياقها، شكل تربية وتوجيه تصرّفات. وهنا تقع مسؤولية الزوج. عندما لا يسبّب سلوك المرأة سوى أضرار لزوجها، بدلاً من أن يكون نافعاً له، فإلى من يجب أن نعزو الخطأ؟ إلى الزوج. «إذا

كان أحد الخراف في حالة سيئة، يحمّل الراعي عادةً مسؤولية ذلك؛ وإذا كانت فرس ما حروناً، يحمّل الفارس غالباً المسؤولية؛ بالنسبة إلى المرأة، إذا كان زوجها يعلمها حسن التصرف وكانت هي مع ذلك تسيء إدارة أعمالها، فمن العدل طبعاً أن تحمّل المرأة المسؤولية؛ لكن، إذا كانت لديه امرأة تجهل التصرف الحسن لأنه لا يعلمها إياه، أوليس من العدل إلقاء مسؤولية ذلك على الزوج؟»⁽²²⁾.

نلاحظ جيداً أن العلاقات بين الزوجين غير مدروسة بحدّ ذاتها؛ فهي غير مفحوصة أولاً كعلاقة بسيطة بين ثنائي مؤلّف من رجل وامرأة، قد يكون عليه فضلاً عن ذلك الاهتمام بمنزل وعائلة. يعالج زينوفون العلاقة الزوجية بإسهاب، إنما بصورة غير مباشرة، سياقية وتقنية؛ إنه يعالجها في إطار البيت (Oikos)، كجانب من مسؤولية الزوج القيادية، وفي محاولة لتحديد الطريقة التي يستطيع بها الرجل أن يجعل من زوجته المعاونة والشريكة (Sunergos)، التي يحتاج إليها لممارسة الاقتصاد(*) بحكمة.

إن البرهان على إمكانية تعلّم هذه التقنية مطلوب من ايزكوماك (Ischomaque)؛ فلكي يجيز هذا الأخير الاقتداء به، عليه أن يكون «رجلاً صالحاً»، لا أكثر ولا أقل؛ لقد كان فيما مضى في وضع كريتوبول الحالي؛ فقد تزوّج امرأة صغيرة جداً - كان عمرها خمس عشرة سنة، ولم تكن قد تعلّمت من تربيتها أكثر من خياطة معطف وتوزيع الصوف على الحائكات⁽²³⁾؛ لكنه أحسن تثقيفها وجعل منها معاونة موثوقة، إلى حدّ أنه يستطيع الآن أن يوكل إليها العناية بالمنزل، بينما يتفرّغ هو نفسه لأعماله، سواء في الحقول أو في الساحة العامة (Agora)، أي في الأماكن التي ينبغي أن يمارس فيها نشاط الرجل بامتياز. وعليه، سوف يقدّم ايزكوماك إلى كريتوبول وسقراط بيان «الاقتصاد»، وفن إدارة البيت؛ قبل إعطاء نصائح حول إدارة حقل زراعي، سوف يبدأ طبعاً بمعالجة المنزل بالمعنى الحضري، الذي يجب أن تنظّم إدارته بإحكام، إذا أراد الرجل أن يتسنى له الوقت للاهتمام بالماشية والحقول، وإذا لم يكن يريد أن يضيع كل

(*) معنى الاقتصاد في سياق الأخلاق اليونانية يتطابق مع مفهوم الإدارة، أو تدبير الشأن المنزلي. (م).

جهده هناك بخطأ الفوضى المنزلية.

1. يذُكر ايزكوماك بمبدأ الزواج، باستشهاده بالكلام الذي قاله لزوجته الشابة، بعد وقت قليل من قرانهما، عندما صارت «متألّفة» مع زوجها و «مؤتّسة بما يكفي لتحدّث»: «لماذا تزوّجتك ولماذا زوّجك أهلك مني؟»؛ ويجب ايزكوماك نفسه: «لأننا فكّرنا، أنا من جهتي، وأهلك من جهتهم، بأفضل شريك يمكننا أن نضمّه إلينا، بالنسبة إلى بيتنا وأولادنا»⁽²⁴⁾. إذاً، تميّز الصلة الزوجية بلا تساوقها الأصلي - يقرّر الرجل لنفسه، بينما العائلة هي التي تقرّر للبنت - وبغائيتها المزدوجة: البيت والأولاد؛ والجدير بالملاحظة أيضاً هو أن موضوع الخلف مؤجّل الآن، وأنه يتعيّن على المرأة قبل أن تُدرّب على وظيفة الأمومة أن تصبح ربّة منزل صالحة⁽²⁵⁾. ويبيّن ايزكوماك أن هذا الدور الأخير هو دور شراكة؛ لا تؤخذ في الاعتبار⁽²⁶⁾. المساهمة الخاصة لكل منهما، بل فقط الطريقة التي ينشط بها كل واحد في سبيل الهدف المشترك، أي «إبقاء مالهما في أفضل حالة ممكنة وزيادته بقدر الإمكان بوسائل شريفة وشرعية»⁽²⁷⁾. يمكننا ملاحظة هذا التشديد على الإلغاء الضروري للتفاوتات الأصلية بين الزوجين، وعلى صلة الشراكة التي ينبغي أن تقوم بينهما؛ لكننا ندرك أن هذه الوحدة (Koinōnia) لا تنشأ ضمن علاقة مبارزة بين شخصين، إنما بواسطة غاية مشتركة هي البيت: الحفاظ عليه، وكذلك دينامية نموّه. من هذا المنطلق، يمكن تحليل أشكال هذه «الوحدة»، ونوعية الأدوار التي يجب أن يلعبها الزوجان فيها.

2. لتحديد المهام الخاصة بالزوجين في الأسرة، ينطلق زينوفون من مفهوم «المأوى»: بإنشاء الزوجين البشريين، فكّرت الآلهة في الواقع في الخلف وفي الحفاظ على الجنس البشري، وفي المساعدة التي يحتاج إليها المرء في شيخوخته، وأخيراً في ضرورة «الآل يعيش في العراء، كالماشية». فالبشر «بحاجة إلى سقف، وهذا بدهي». من النظرة الأولى، يلاحظ أن الخلف يعطي العائلة بُعداً الزمنى، والمأوى تنظيمها المكاني. لكنّ الأمور أكثر تعقيداً بقليل. «فلاسقف» يحدّد بلاضبط منطقة خارجية وأخرى داخلية، واحدة تخضع للرجل وأخرى تشكّل المكان المفضّل للمرأة؛ لكنه

أيضاً الموضوع الذي يُجمَع فيه ويُكَدَّس ويُحفظ كل ما تمَّ اقتنائه؛ الإيواء هو الاحتياط للتوزيع مع الوقت بحسب الظروف المناسبة. إذًا، في الخارج، هناك الرجل الذي يبذر ويزرع ويحرث ويربي الماشية؛ ثم يجلب إلى المنزل ما أنتجه وكسبه، أو قايضه؛ أما في الداخل، فالمرأة تتلقّى وتحفظ وتمنح حسب الحاجة. «إن نشاط الزوج هو الذي يُدخل الخيرات إلى البيت عموماً؛ لكن إدارة المرأة هي التي تنظّم استهلاكها في أكثر الأحيان»⁽²⁸⁾. الدّوران متكاملان تماماً، وغياب الواحد يبطل جدوى الآخر: «ماذا كنت سأحفظ، تقول المرأة، لو لم تكن موجوداً للاهتمام بجلب بعض المؤن من الخارج؟»؛ ويجيبها الزوج: لو لم يكن هناك أحد لحفظ ما يُجلب إلى المنزل، «لكنّ مثل أولئك الأشخاص المثيرين للسخرية الذين يصبّون الماء في جرّة بلا قعر»⁽²⁹⁾. إذًا، ثمة مكانان، ونوعان من النشاط وطريقتان أيضاً لتنظيم الوقت: فمن جهة (مكان الرجل)، هناك الإنتاج، وتواتر الفصول، وانتظار المحاصيل، والوقت المناسب للمراعاة، والاحتياط؛ ومن جهة أخرى (مكان المرأة)، هناك الحفظ، والإنفاق، والتنظيم، والتوزيع عند الحاجة، والترتيب بوجه خاص: وحول تقنيات الترتيب في حيّز المنزل، يذكر ايزكوماك بإسهاب بجميع النصائح التي قدّمها لزوجته حتى تتمكّن هذه الأخيرة من الاهتداء إلى ما حفظته، بحيث تجعل من منزلها موضع تنظيم وتذكير.

ولكي يستطيع الزوجان أن يمارسا معاً هذه المهام المتميّزة، فقد حبّت الآلهة كلاهما منهما بصفات خاصة. مزايا جسدية: للرجال الذين يتوجّب عليهم «أن يحرقوا الأرض ويبذروا ويزرعوا ويرعوا الماشية» في الهواء الطلق، أعطتهم القدرة على تحمّل البرد والحرارة والسير؛ أما النساء العاملات في كنف المنزل، فأجسامهن أقل مقاومةً. ومزايا متعلّقة بالطباع أيضاً: إن لدى النساء خوفاً طبيعياً، إنما له آثاره الإيجابية: فهو يحثهن على الاهتمام بالمؤن والخوف من فقدانها ومن الإنفاق؛ بالمقابل، الرجل شجاع لأن عليه أن يدافع عن نفسه في الخارج ضد كل ما يمكن أن يؤذيه. باختصار، «لقد كيّف الإله، منذ البدء، طبيعة المرأة مع أشغال واهتمامات الداخل، وطبيعة الرجل مع أشغال واهتمامات الخارج»⁽³⁰⁾. لكنه خصّهما أيضاً بصفات مشتركة: بما أنه على الرجل

والمرأة، كل في دوره، أن «يعطي ويأخذ»، وبما أنه عليهما في مسؤوليتهما عن البيت أن يتلقيا ويوزعا في آنٍ معاً، فقد أُعطيَا أيضاً الذاكرة والانتباه⁽³¹⁾ (Mnēmē).

إذاً، إن لكل من الزوجين طبيعة ونوعاً من النشاط ودوراً تتحدد بالنسبة إلى حاجات البيت. وأن يتشَبَّث كلاهما بها، هذا ما يقضي به «الناموس» (Nomos): ممارسة منتظمة تتفق تماماً مع مقاصد الطبيعة، التي تمنح كل واحد دوره ومكانه، والتي تحدّد لكل واحد ما يليق ويحسن فعله أو عدم فعله. يعتبر هذا «الناموس» الأشغال، التي من أجلها وهب الإله كل واحد أكبر قدر من القدرات الطبيعية، أشغلاً لا ثقة: لذلك، خير للمرأة «أن تبقى في المنزل من أن تمضي وقتها في الخارج»، وليس خيراً للرجل «أن يبقى في المنزل، بدلاً من أن يهتمّ بالأعمال في الخارج». إن تغيير هذا التوزيع والانتقال من نشاط إلى آخر يعني انتهاك هذا الناموس؛ وهو في آنٍ معاً مناهضة للطبيعة، وتخلّ عن الموضوع الخاص: «إذا تصرّف أحد خلافاً للطبيعة التي وهبها إياه الإله، متخلياً تقريباً عن مركزه (Ataktōn)، فهو لا يغيب عن نظر الآلهة، ويعاقب لإهماله الأعمال التي تخصّه والاهتمام بأعمال زوجته»⁽³²⁾. لا يمكن فصل التعارض «الطبيعي» بين الرجل والمرأة ونوعية قدراتهما عن نظام البيت. فهذه القدرات مخلوقة لهذا النظام، الذي يفرضها بالمقابل كواجبات.

3. إن هذا النص، المفصّل إلى هذا الحدّ، عندما ينبغي تحديد توزيع المهام في البيت، كتومّ للغاية حول موضوع العلاقات الجنسية - سواء فيما يتعلّق بدورها في العلاقات بين الجنسين أو في المحظورات التي قد تنجم عن حالة الزواج. ليس من قبيل تجاهل أهمية الحصول على خلف؛ فهي مُذكّرٌ بها مراراً في اثناء تدخّل ايزكوماك: إنه يشير إلى أن ذلك هو أحد أهم أهداف الزواج⁽³³⁾ ويلفت أيضاً إلى أن الطبيعة حَبَّت المرأة بحنان خاص للاعتناء بالأولاد⁽³⁴⁾؛ كما أوضح كم يعزّ على المرء عندما يشيخ أن يلقي من أولاده المساعدات التي يحتاج إليها⁽³⁵⁾. لكنّ النص لم يتضمّن شيئاً حول الإنجاب عينه، ولا حول الاحتياطات الواجبة للحصول على أجمل نسل ممكن: لم يحن الوقت بعد للتطرق إلى هذا النوع من المواضيع مع العروس الشابة.

مع ذلك، هناك مقاطع عدة من النص تتعلّق بالسلوك الجنسي بالاعتدال الضروري وبالارتباط الجسدي بين الزوجين. يجب أن نتذكّر أولاً بداية الحوار، عندما شرع المتحدثان في التباحث في الاقتصاد كمعرفة إدارة المنزل. يشير سقراط إلى أولئك الذين يملكون المواهب والوسائل لهذا الغرض، لكنهم يأبون استخدامها، لأنهم يخضعون في قرارة أنفسهم لأسياد غير منظورين: الكسل، ضعف الشخصية، اللامبالاة، إنما أيضاً - لأسياد أشرس من الآخرين - للشرة والشبق والمطامح الجامحة والمكلفة⁽³⁶⁾. لكنّ كريتوبول يتكفّل بأن يتغلّب الآن على هؤلاء الأعداء: فتربيته الأخلاقية زوّدته بقدر كافٍ من ضبط النفس (Enkrateia): «عندما أحاسب نفسي، يظهر لي أنني مسيطر كفاية على هذه الأهواء، بحيث إنك إذا أردت أن تنصّحي بما يسعني أن أفعله لتنمية بيتي، فأنا لا أعتقد بأن ما تسمّيه أسياداً سيمنعني من ذلك»⁽³⁷⁾. هذا ما يؤهّل كريتوبول ليرغب الآن في لعب دور رجل البيت وتعلّم مهامه الصعبة. يجب أن ندرك بأن الزواج ومهام ربّ الأسرة وإدارة البيت (Oikos) تستلزم أن يصبح المرء قادراً على حكم نفسه بنفسه.

في موضع لاحق، وفي تعداده لمختلف المزايا التي أنعمت بها الطبيعة على كل من الجنسين، حتى يتمكّن من تأدية دوره المنزلي على طريقته، يذكر ايزكوماك ضبط النفس؛ ويجعل منه لا سمة خاصة بالرجل أو المرأة، بل ميزة مشتركة بين الجنسين - على غرار الذاكرة أو الانتباه؛ ثمة فروقات فردية يمكن أن تعدّل توزيع هذه الميزة؛ وما يدلّ على قيمتها العالية في الحياة الزوجية، هو أنها تتوجّ الشخص الأفضل بين الزوجين: سواء كان الزوج أو الزوجة، فالأفضل هو الأوفر حظاً فيما يخصّ هذه الميزة⁽³⁸⁾.

والحال، أننا نلاحظ في حالة ايزكوماك كيف أن اعتداله يتجلّى لنفسه ويوجّه اعتدال زوجته. هناك، في الواقع، فصل من الحوار يحيل بوضوح كافٍ إلى بعض مظاهر حياة الزوجين الجنسية: إنه الفصل المتعلّق بالتطرية [الماكياج] والحُمة⁽³⁹⁾. وهذا موضوع مهم في الأخلاق القديمة، لأن الزينة تثير مسألة العلاقات بين الحقيقة والذات، وهي إذ تدخل حيل الزخرفة المصطنعة في هذه الأخيرة تشوّش مبادئ ضبطها الطبيعي. إن مسألة التأنّق عند زوجة ايزكوماك لا تمسّ وفاءها (المسلّم به طوال

النص)؛ كما أنها لا تتعلّق بطبعها المبذّر: فالمقصود هو أن نعرف كيف يمكن للمرأة أن تظهر نفسها كموضوع لذة وكشريحة جنسية في العلاقة الزوجية، وأن يعترف بها زوجها على أنها كذلك. وهذا هو بالضبط الموضوع الذي يعالجه ايزكوماك، على شكل عظة، يوم ظهرت له زوجته، لكي تثير إعجابه، جاثمةً على خفين عالين، ومزخرفة كلها بمستحضر إسبيداجي وبمسحوق أحمر مستمدّ من نبات الشنجار، (حتى تبدو «سحنتها أكثر إشراقاً» مما هي عليه في الواقع، ووجنتها «أكثر تورّداً» وقامتها «أكثر مشقاً»). سوف يرّد ايزكوماك على هذا التصرف الذي يستهجنه بعظة مزدوجة.

الأولى سلبية؛ وتقوم على انتقاد [الماكياج] كخدعة. فهذه الخديعة، التي قد تغرّ الغرباء، لا يمكن أن تغشّ رجلاً تعيش المرأة معه. وبوسعه تالياً أن يشاهد زوجته عند قيامها من النوم، عارقةً، باكيةً، أو أيضاً لدى خروجها من الحمام. لكن ايزكوماك ينتقد خصوصاً هذه الخديعة، لكونها تنتهك أحد مبادئ الزواج الأساسية. لا يذكر زينوفون مباشرةً الحكمة التي سنصادفها لأجل طويل وأحياناً كثيرة، والقائلة إن الزواج هو وحدة أموال وعيش وأجساد؛ لكنه من الواضح أنه يستخدم طوال النص موضوعة هذه الوحدة المثلثة: وحدة الأموال (أو شيوعها)، التي يذكر في شأنها بأنه على كل واحد أن ينسى حصته التي أسهم فيها؛ وحدة العيش التي تحدّد نمو الإرث كأحد أهدافها؛ وأخيراً وحدة الأجساد المشدّد عليها صراحةً. والحال، أن وحدة الأموال تتنافى مع الخداع؛ ويكون تصرف الرجل سيئاً مع زوجته، إذا أوهمها بثروات لا يملكها؛ على النحو ذاته، يجب ألاّ يحاول خداع بعضهما بعضاً فيما يخصّ جسديهما؛ على الرجل، من ناحيته، ألاّ يورّد وجهه بدهان أحمر، وعلى المرأة، من ناحيتها، ألاّ تتزيّن بمستحضر اسبيداجي. وهذا هو ثمن وحدة الأجساد الصحيحة. إن الجاذبية التي يجب أن تفعل فعلها في العلاقة بين الزوجين هي تلك التي تحصل طبيعياً، كما عند كل حيوان، بين الذكر والأنثى: «لقد خلقت الآلهة الجياد، كأطرف شيء في العالم، بالنسبة إلى الجياد، والبهائم بالنسبة إلى البهائم، والخراف بالنسبة إلى الخراف؛ كذلك، لا يجد الناس شيئاً أظرف من جسد الإنسان بلا أية زخرفة»⁽⁴⁰⁾. فالجاذبية الطبيعية هي التي ينبغي أن تكون

القاعدة للعلاقات الجنسية بين الزوجين، ولوحدة الأجساد التي يشكّلانها. إن ضبط النفس الذي يتمنّع به ايزكوماك لا يسمح بجميع الزخارف، التي تُستخدم لمضاعفة الرغبات واللذات.

لكنّ سؤالاً يُطرح هنا: كيف يمكن أن تظلّ المرأة محطّ اشتهاؤ زوجها، وكيف يمكن أن تطمئنّ إلى أنها لن تُستبدل ذات يوم بامرأة أخرى، أصغر وأجمل منها؟ وبصراحة، تسأل زوجة ايزكوماك الشابة: ما العمل، ليس فقط لكي تبدو جميلة، بل لكي تكون كذلك وتحافظ على جمالها⁽⁴¹⁾؟ وبشكل قد يبدو لنا غريباً، سوف يكون البيت وإدارة البيت مرةً أخرى النقطة الحاسمة. على أي حال، إن جمال المرأة الحقيقي تؤمّنه بقدر كافٍ، بحسب ايزكوماك، أشغالها المنزلية إذا قامت بها كما ينبغي. بالفعل، يوضح ايزكوماك أن المرأة، وهي تنفّذ مهام مسؤوليتها، لن تبقى جالسةً متكومةً على نفسها كعبدة، أو عاطلةً عن العمل كامرأةٍ مغناج. سوف تكون واقفةً، وستشرف وتراقب وتمضي من غرفة إلى أخرى، لتحقيق من العمل الذي يتمّ تنفيذه؛ إن الوقفة المنتصبة والمشي سيكسبان جسمها ذلك الشكل من الاستقامة وتلك المشية اللتين تميّزان، بنظر اليونانيين، خلقة الفرد الحرّ (سوف يظهر ايزكوماك في موضع لاحق أن الرجل يكون قوته، كجندي وكمواطن حرّ، بمشاركته الفعّالة في مسؤوليات رئيس الأشغال⁽⁴²⁾). على النحو ذاته، من الملائم بالنسبة إلى ربّة البيت أن تعجن الطحين وتنفض الغبار عن الألبسة أو الأغطية وترتّبها⁽⁴³⁾. هكذا يتكوّن جمال الجسد ويُصان؛ إن لمركز السيادة تعبيره الجسدي، الذي هو الجمال. فوق ذلك، تتّصف ملابس الزوجة بنظافة وأناقة تميّزها عن جواربها. أخيراً، سوف تمتاز دوماً عن هذه الأخيرة بالسعي طوعاً إلى الإعجاب، بدلاً من أن تكون مُلزمةً كعبدة بالاستسلام والخضوع للإكراه: يبدو أن زينوفون يرجع هنا إلى المبدأ الذي يذكره في موضع آخر⁽⁴⁴⁾، والذي مفاده أن اللذة التي تؤخذ عنوةً هي أقلّ لذّةً بكثير من تلك المقدّمة طوعاً: وهذه اللذة الأخيرة، هي التي يمكن أن تمنحها الزوجة لزوجها. وهكذا، من خلال أشكال الجمال الجسدي المتعدّد، فصله عن مركزها المميّز، ومن خلال الرغبة الحرة في الإعجاب (Charizesthai)،

ستكون ربّة المنزل متفوّقةً دوماً على بقية نساء البيت.

في هذا النصّ المخصّص لفن إدارة البيت - الزوجة، الخدم والأموال - وهو فنّ ذكوري، لا توجد أية إشارة إلى إخلاص المرأة الجنسي وإلى وجوب أن يكون زوجها شريكها الجنسي الوحيد: فهذا مبدأ لازم ويُعتبر مسلماً به. أما فيما يخصّ موقف الزوج المعتدل والحكيم، فهو غير محدّد أبداً بأنه الامتياز الذي يمنحه لزوجته بشأن جميع نشاطاته الجنسية. إن ما هو عرضة للخطر في هذه الممارسة الرزينة للحياة الزوجية، وما يبدو ضرورياً لانتظام عمل البيت وللوائم الذي ينبغي أن يخيم عليه ولما قد تتمناه المرأة، هو أن تتمكّن هذه الأخيرة من أن تحافظ، كزوجة شرعية، على المركز البارز الذي منحها إياه الزواج: أن لا تلاحظ تفضيل امرأة أخرى عليها، ألا يُحطّ من مقامها وكرامتها، ألا تُستبدل بامرأة أخرى إلى جانب زوجها، هو ذا ما يهتمّها قبل كل شيء. لأن الخطر على الزواج لا يأتي من اللذة التي قد ينالها الرجل من هنا أو هناك، بل من المنافسات التي قد تنشأ بين الزوجة وبقية النساء، على احتلال المقام الأول في البيت وممارسة حقوق التصدّر. إن الزوج «المخلص» ليس ذاك الذي يربط بين الحالة الزوجية والتخلّي عن كل لذة جنسية مُنالة مع امرأة أخرى؛ بل هو الذي يحافظ حتى النهاية على امتيازات المرأة المعترف بها من خلال الزواج. وهكذا تفهمه الزوجات «المُخانات» اللواتي يظهرن في تراجيديات أوريبيد. تشكو ميديه (Médée) من «خيانة» جازون (Jason): فقد اتّخذ بعدها زوجة ملكية، سيكون لها خلف يذلّ ويستعبد الأولاد الذين أنجبهم من ميديه⁽⁴⁵⁾. وإن ما يجعل كريوز (Créuse) تشكو مما تعتقد أنه «خيانة» زوتوس (Xouthos)، هو أنها ستضطر للعيش «بلا أولاد»، و «للسكن منفردة في بيت مهجور»؛ ذاك أنه - أو على الأقل هذا ما أقنعوها به - سيدخل «بيتها»، الذي كان بيت إريكتيه (Érechtée) «ابنُ أمةٍ ما، كسيّد بلا اسم وبلا أم»⁽⁴⁶⁾.

يتضمّن عقد الزواج رفعة الزوجة هذه، التي يجب على الزوج الصالح أن يحافظ عليها. لكنها لا تُكتسب نهائياً؛ فهي غير مضمونة بأي التزام أدبي من قبل الزوج؛ حتى أنه خارج إطار الفسخ والطلاق، قد يحدث دائماً سقوط فعلي. والحال، أن ما يظهره كتاب

الاقتصاديّ لزينوفون وكلام ايزكوماك هو أنه إذا كانت حكمة الزوج - ضبطه لنفسه، إنما أيضاً معرفته كربّ عائلة - مهياًة دوماً للاعتراف بامتيازات الزوجة، فإنه يتوجّب على هذه الأخيرة بالمقابل أن تمارس دورها في البيت والمهام المرتبطة به على أفضل وجه، حتى تحافظ على تلك الامتيازات. منذ البداية، لا يعد ايزكوماك زوجته لا «بإخلاص جنسي» بالمعنى الذي نفهمه، ولا حتى بالأّ تخشى أبداً تفضيل أية امرأة عليها. لكن، مثلما يضمن لها أن نشاطها كربة منزل ومشيتها وهيئتها ستكسبها سحراً أكبر من سحر الجوّاري، فهو يؤكّد لها أيضاً بأنها تستطيع الاحتفاظ بأعلى مقام في البيت حتى الشيخوخة. ويقترح عليها نوعاً من المباراة معه في السلوك الحسن والمثابرة على العناية بالمنزل؛ وإذا أفلحت في كسب هذه المباراة، فلن يعود هناك ما تخشاه من أية امرأة منافسة، ولو كانت شابة. يقول ايزكوماك لزوجته: «لكنك ستشعرين بالأّ متعة عندما ستجعليني خادماً لك، بإثبات أنك أفضل مني، وعندما ستكونين واثقة، عوضاً عن أن تخشي التقليل من اعتبارك كلما تقدّمت في السنّ، بأنك كلما شخت سيزداد تقديرك من قبل زوجك كشريكة، ومن قبل أولادك كمديرة منزل، وسيزداد احترامك في البيت»⁽⁴⁷⁾.

إذاً، في أخلاق [إتيكا] الحياة الزوجية هذه، يختلف «الإخلاص» الذي يوصى به الزوج اختلافاً كبيراً عن الحصرية الجنسية، التي يفرضها الزواج على المرأة؛ فهو يتعلّق بالحفاظ على وضع الزوجة وامتيازاتها ورفعته على بقية النساء. وإذا كان يفرض نوعاً من المعاملة بالمثل بين الرجل والمرأة، فهذا يعني أن الإخلاص الذكوري لا يستجيب كثيراً لحسن سلوك المرأة الجنسي - الذي هو مفترض دوماً - بل لطريقة تصرّفها في البيت ولطريقة إدارتها لبيتها. معاملة بالمثل، إذاً، إنما لا تماثل أساساً، بما أن السلوكيّين، مع استدعائهما الواحد للآخر، لا يستندان إلى المقتضيات ذاتها ولا يخضعان للمبادئ ذاتها. إن اعتدال الزوج يتعلّق بفن القيادة، قيادة النفس وقيادة زوجة ينبغي الحفاظ عليها واحترامها في آنٍ معاً، بما أنها، تجاه زوجها، ربّة البيت المطيعة.

ثلاث سياسات للاعتدال

Trois Politiques de la Tempérance

ثمة نصوص أخرى، في القرن الرابع ومطلع القرن الثالث، تنشر هي أيضاً الموضوعة القائلة إن الحالة الزوجية تستدعي من الرجل على الأقل شكلاً معيناً من الاعتدال. هناك ثلاثة نصوص جديرة بالتوقف عندها بوجه خاص: المقطع الذي يخصّصه أفلاطون في القوانين لقواعد الزواج وواجباته؛ وعرض من ايزوقراط للطريقة التي يعيش بها نيكوكليس كرجل متزوج؛ وبحث في الاقتصاديّ منسوب إلى أرسطو وصادر بالتأكيد عن مدرسته. إن هذه النصوص مختلفة جداً عن بعضها بعضاً من حيث الغاية: فالأول يعرض نظام ضبط استبداديّاً للتصرفات في إطار مدينة مثالية؛ والثاني يصف نمط العيش الشخصي لطاغية يحترم نفسه والآخرين؛ والثالث يحاول أن يحدّد للرجل، أيّاً كان، المبادئ المفيدة لإدارة بيته. على أي حال، لا يرجع أي منها، على غرار اقتصادي زينوفون، إلى نوع الحياة الخاصة بملاك عقاري، ولا بالتالي إلى مهام إدارة الأملاك التي يجب أن يضطلع بها الرجل بالتكامل مع زوجته. بالرغم من الاختلافات التي تفرّق بينها، تعبر هذه النصوص الثلاثة جميعها، وبشكل أوضح من زينوفون، عن شرط يشبه ما يمكن تسميته بمبدأ «الاحتكار الجنسي المزدوج»؛ وهكذا يبدو أنها تريد أن تحصر نشاطاً جنسياً بكامله في العلاقة الزوجية وحدها، بالنسبة للرجل والمرأة على السواء؛ على غرار الزوجة، يبدو الزوج ملزماً أو على الأقل حريصاً على عدم السعي

وراء اللذة مع نساء أخريات غير زوجته. بالتالي، هناك فرض نوع من التماثل؛ وميل إلى تعريف الزواج، ليس فقط كحيزٍ مفضّل، بل ربما كحيزٍ حصري للعلاقة الجنسية المقبولة أخلاقياً. مع ذلك، تبين قراءة هذه النصوص الثلاثة أننا نخطئ لو أسقطنا فيها استعادياً مبدأ «إخلاص جنسي متبادل» مثل ذاك الذي سيقوم مقام الأساس القانوني - الأخلاقي لأشكال لاحقة من السلوك الزوجي. ذاك أن فرض الاعتدال على الزوج أو توصيته به، بحيث لا يتخذ له شريكة جنسية غير زوجته الخاصة ليس، في هذه النصوص جميعاً، نتيجة تعهّد شخصي يلتزم به تجاهها؛ بل نتيجة ضبط سياسي مفروض بطريقة استبدادية في حالة القوانين الأفلاطونية، أو أنه يفرضه الإنسان على نفسه - عند ايزوقراط وأفلاطون المزيّف - عبر نوع من التحديد الذاتي الرزين لسلطته الشخصية.

1. بالفعل، في القوانين، لا يأخذ الإيعاز بالزواج في سنّ ملائمة (بين الخامسة والعشرين والخامسة والثلاثين بالنسبة للرجال)، وبإنجاب الأولاد بأفضل الشروط، وبعدم إقامة أية علاقة - من قبل الرجل أو المرأة - مع أي شخص آخر غير الزوجة أو الزوج، كل هذه الأوامر لا تأخذ شكل أخلاق طوعية بل شكل تنظيم جبري؛ صحيح أنه كثيراً ما أشير إلى صعوبة الاشتراع في هذا الشأن⁽⁴⁸⁾، وإلى الفائدة الكامنة في أن تأخذ بعض الإجراءات شكل قانون ما فقط، عندما تكون هناك اضطرابات، وعندما يعجز العدد الأكبر من الناس عن أن يكون معتدلاً⁽⁴⁹⁾. على أي حال، إن مبادئ هذه الأخلاق مربوطة دائماً مباشرة بدواعي الصالح العام، دون أن تُردّ أبداً إلى المقتضيات الداخلية للبيت والأسرة والحياة الزوجية: يمكن الاعتبار بأن الزواج الصالح هو الذي يكون نافعاً للمدينة، وأنه لمصلحة هذه الأخيرة يجب أن يكون الأولاد «أجمل وأفضل ما يمكن»⁽⁵⁰⁾. إن الزيجات التي تتحاشى، مراعاة للفوارق المفيدة للدولة، أن يتزوّج الأثرياء من ثريّات⁽⁵¹⁾، وأعمال التفتيش الدقيقة التي تتحقّق من حسن استعداد المتزوجين الجدد لواجبهم الإنجابي⁽⁵²⁾، والنظام المقرون بالعقاب الذي يقضي بعدم بذر غير الزوجة الشرعية، دون إقامة أية علاقة جنسية أخرى طوال الفترة التي يكون الرجل خلالها في سنّ الإنجاب⁽⁵³⁾، إن كل ذلك، المرتبط بالبنى الخاصة للمدينة

المثالية، غريب كفايةً عن نمط اعتدالي قائم على السعي الطوعي وراء الاعتدال⁽⁵⁴⁾.

غير أنه لا بدّ من الملاحظة أن أفلاطون لا يمنح القانون سوى ثقة محدودة، عندما يتعلّق الأمر بضبط السلوك الجنسي. وهو لا يعتقد بأنه يمكن أن يؤدّي إلى نتائج كافية ما لم تُستخدم وسائل أخرى، غير أوامره وتهديداته للسيطرة على الرغبات الشديدة إلى هذا الحد⁽⁵⁵⁾. تلزم لذلك وسائل إقناع أكثر فعالية، يعدّد أفلاطون أربعاً منها: الرأي العام: يرجع أفلاطون إلى ما يحدث لمرتكب المحارم؛ فهو يتساءل كيف يمكن أن يكون الأمر قد انتهى بالرجل إلى عدم اشتهاه إخوته وأخواته وأبنائه أو بناته، مهما بلغوا من الجمال؟ ذاك أنه سُمع منذ الأزل أن هذه الأفعال «بغیضة بالنسبة لله»، وأن أحداً لم يسمع قطّ كلاماً مغايراً في هذا الشأن؛ لذلك، ينبغي أن يكون «الرأي العام الإجماعي» بخصوص جميع الأفعال الجنسية الذميمة مقلّداً [متبعاً] على النحو ذاته «بصفة دينية»⁽⁵⁶⁾.

المجد: يذكر أفلاطون مثل الرياضيين الذين يخضعون لنظام تعفّفي صارم، فلا يقربون امرأة ولا غلاماً طوال مدّة تدريبهم، رغبةً منهم في الفوز في الألعاب: والحال أن الانتصار على الأعداء الباطنيين المتمثّلين باللذات أروح بكثير من ذاك الذي يمكن تحقيقه على منافسين رياضيين⁽⁵⁷⁾.

شرف الكائن الإنساني: يذكر أفلاطون هنا مثلاً، سوف يُستخدم فيما بعد أحياناً كثيرة؛ إنه مثل تلك الحيوانات التي تعيش جماعياً، إنما التي يقضي كل منها وسط الأخرى «حياة عفيفة خالية من كل سفاد»؛ وعندما تبلغ سن الإنجاب، تنزل وتؤلّف أزواجاً لا تنحلّ. والحال، أنه ينبغي الإدراك بأن هذه الزوجية الحيوانية غير مذكورة كمبدأ طبيعي برسم التعميم، إنما بالأحرى كتحدٍّ يقتضي على البشر قبوله: كيف لا يحثّ التذكير بمثل هذا السلوك البشر العاقلين على الظهور بأنهم «أكثر عفةً من الحيوانات»⁽⁵⁸⁾؟

أخيراً، العار: بالتقليل من تواتر النشاط الجنسي، «يخفّف العار من استبداده»؛

ودون الاضطرار إلى منع مثل هذه الأفعال، ينبغي أن «يحيطها المواطنون بالسريّة»، وأن يشعروا «بالخزي» عند ارتكابها علانيةً، وذلك تبعاً «لواجب أوجده العرف والقانون غير المكتوب»⁽⁵⁹⁾.

وعليه، يحدّد تشريع أفلاطون واجباً متماثلاً من جهة الرجل ومن جهة المرأة. ولأنّ لهما دوراً معيّناً يلعبانه في سبيل هدف مشترك - دور تكوين مواطني المستقبل - فهما ملزمان على النحو ذاته تماماً بالقوانين نفسها، التي تفرضها عليهما القيود نفسها. إنّما لا بدّ من الإدراك بأنّ هذا التماثل لا يعني أبداً أن الزوجين مُلزمان «بالإخلاص الجنسي»، بقيد شخصي هو من صلب العلاقة الزوجية ويشكّل تعهداً متبادلاً. فالتماثل غير قائم على علاقة مباشرة ومتبادلة بينهما، إنّما على عنصر يسيطر على كليهما: مبادئ وقوانين يخضعان لها كلاهما على النحو ذاته. صحيح أنه عليهما أن يخضعا لها طوعاً وبفعل اقتناع داخلي؛ لكنّ هذا الاقتناع لا يتعلّق بالودّ الذي يجب أن يكنّه الواحد للآخر؛ إنه يتعلّق بالاحترام المفروض للقانون أو بالاهتمام اللازم بالنفس والسمعة والشرف. فعلاقة الفرد مع نفسه ومع المدينة، على شكل الاحترام أو الحياء والشرف أو المجد - لا علاقته مع الآخر - هي التي تفرض هذه الطاعة.

ويمكن الملاحظة أنّ أفلاطون يفكّر، في الصياغة التي يقترحها للقانون المتعلّق «باختيار الحب»، بصيغتين ممكنتين. تحظر الأولى على كل فرد أن يلمس امرأة تكون كريمة الأصل وحرّة النسب إنّما ليست زوجته الشرعية، وأنّ ينجب أولاداً من خارج الزواج، وأنّ يهدر عند الذكور «منياً عقيماً» بشكل «منحرف عن الطبيعة». وتكرّر الصيغة الثانية بصورة مطلقة حظراً العلاقات بين الذكور. أما فيما يخص العلاقات الجنسية خارج الزواج، فهي تلحظ المعاقبة عليها فقط حين لا يبقى الإثم مجهولاً من «الجميع، رجالاً ونساءً»⁽⁶⁰⁾. وذلك لفرط ما يصحّ أن الالتزام المزدوج بحصر النشاطات الجنسية في إطار الزواج، يعني توازن المدينة وأخلاقيّتها العامة وشروط النسل الجيد، ولا يعني الواجبات المتبادلة المختصّة بعلاقة ثنائيّة بين الزوجين.

2. إن نص ايزوقراط الذي يظهر كخطبة من نيكوكليس إلى مواطنيه، يجمع بوضوح كبير بين الملاحظات، التي يعرضها حول الاعتدال والزواج وبين ممارسة السلطة السياسية. وهذا الخطاب هو نظير ذاك الذي وجهه ايزوقراط إلى نيكوكليس بعد وقت قليل من استلامه السلطة: آنذاك، أعطى الخطيبُ الحاكمَ الشاب نصائح متعلّقة بالسلوك الشخصي وبالحكم، من شأنها أن تفيده ككنز دائم يغرف منه خلال بقية حياته. ويُعتبر خطاب نيكوكليس ردّاً من الملك يبيّن فيه للدّين يحكمهم السلوك الذي يتعيّن عليهم أن يتبعوه تجاهه. والحال، أن كل القسم الأول من النص مخصّص لتبرير هذه السلطة: مزايا النظام الملكي، حقوق العائلة المالكة، صفات الملك الشخصية؛ وبمجرّد أن تُعطى هذه التبريرات، فقد تتحدّد الطاعة والموّدة المتوجّبتين على المواطنين حيال رئيسهم: باسم مزاياه الخاصة، يستطيع هذا الأخير أن يطلب الطاعة من رعاياه. لذلك، سوف يخصّص نيكوكليس عرضاً على جانب من الإسهاب للمزايا التي يراها في نفسه: العدل (Dikaiosunē) الذي أظهره في نظام المالية العامة والقضاء الجزائي، وخارجياً، في العلاقات الجيدة التي أقامها أو أعادها مع السلطات الأخرى⁽⁶¹⁾؛ ثم الاعتدال (Sōphrosunē)، الذي ينظر إليه فقط كضبط للذات الجنسية. وهو يبيّن أشكال هذا الاعتدال وأسبابه في ارتباط مباشر مع السيادة التي يمارسها في بلده.

أمّا الدافع الذي يتدرّج به في نهاية المطاف، فيتعلّق بخلفه وبضرورة إنجاب ذريّة خالية من النغول(*) تستطيع الادّعاء بعظمة أصلها النبيل وبتواصل سلالة ترتقي إلى الآلهة: «لم تكن لديّ المشاعر ذاتها الموجودة عند معظم الملوك بشأن الأولاد المطلوب إنجابهم؛ لم أكن أخال أن البعض يجب أن يولدوا من أصل وضيع والآخرين من أصل نبيل، ولا أنه عليّ أن أخلف أولاداً، بعضهم شرعي والبعض الآخر غير شرعي؛ برأيي يجب أن يكون الجميع من طينة واحدة وأن ينسبوا أصلهم سواء من ناحية الأب أم من ناحية الأم، إلى والدَيّ ايفاغوراس من بين البشر، وإلى ابن إياك (Fils d'Éaque) من بين أنصاف الآلهة، وإلى زوس من بين الآلهة، ولا ينبغي أن يُحرم أي من أعقابني من

(*) النغول بمعنى الخلو من علاقات الزنى وغير الشرعية.

نُبِّل أصل مماثل»⁽⁶²⁾.

ثمة سبب آخر لاعتدال نيكوكليس يتعلّق بالاتصال والتجانس بين حكم الدولة وحكم البيت. يحدّد هذا الاتصال على وجهين: من خلال مبدأ وجوب احترام جميع الشراكات (Koinōniai) التي ينشئها المرء مع الغير؛ إذًا، لا يريد نيكوكليس أن يكون مثل أولئك الرجال الذين يحترمون تعهّدهم الأخرى، لكنهم يندفعون إلى ارتكاب الأخطاء في حق الزوجة التي أقاموا معها، مع ذلك، شراكة حياة بأسرها: بما أن الرجل يرى أنه لا ينبغي أن يتألّم من زوجته، فيجب ألاّ يسبّب لها ألماً من خلال اللذات التي ينالها؛ فالملك الذي يريد أن يكون عادلاً، عليه أن يكون كذلك مع زوجته⁽⁶³⁾. على أن هناك اتصالاً أيضاً، وما يشبه التشاكل بين الانتظام، الذي يجب أن يسود في بيت الملك، وذلك الذي يجب أن يوجّه سلطته العامة: «يجب أن يجهد الملوك الصالحون لأن تخيّم روح الوئام، ليس فقط على الدول التي يحكمونها إنما أيضاً على منزلهم الخاص والأملاك التي يقيمون فيها؛ لأن كل هذا العمل يتطلّب العدل وضبط النفس»⁽⁶⁴⁾.

إن الصلة بين الاعتدال والسلطة التي يرجع إليها نيكوكليس طوال النص، مُفكّرٌ فيها بخاصة كعلاقة جوهرية بين السيطرة على الآخرين والسيطرة على النفس، حسب المبدأ العام المذكور قبلاً في الخطاب الأول الموجه إلى نيكوكليس: «مارس سلطتك على نفسك مثلما تمارسها على الآخرين، واعتبر أن السلوك الأجدر بملك هو ألاّ يكون أسيراً لأية لذة، وأن يتحكّم في رغباته أكثر مما يتحكّم في مواطنيه»⁽⁶⁵⁾. ويبدأ نيكوكليس في إعطاء الدليل على تمتّعه بضبط النفس هذا، الذي هو بمثابة شرط أخلاقي لحكم الآخرين: خلافاً لما يفعله الكثير من الطغاة، لم يستغلّ سلطته للاستيلاء عنوةً على نساء الآخرين أو أولادهم؛ فقد تذكّر كم يتعلّق الرجال بزوجاتهم وبخلفهم، وكم من مرة نجمت الأزمات السياسية والثورات عن تعسّفات من هذا النوع⁽⁶⁶⁾؛ لذلك، حرص كل الحرص على تجنّب مثل هذه المآخذ: منذ استلامه السلطة العليا، لوحظ أنه لم يُقم أية علاقة جنسية مع «شخص آخر غير زوجته»⁽⁶⁷⁾. غير أنه لدى نيكوكليس بواعث أكثر إيجابية ليكون معتدلاً. أولاً، يريد أن يكون قدوة لمواطنيه. بالطبع، يجب

ألا يُفهم بذلك أنه يطلب من سكان بلده انتهاج إخلاص جنسي مماثل لإخلاصه؛ فهو، على الأرجح، لا ينوي أن يجعل من إخلاصه قاعدة عامة؛ ويجب أن تُفهم صرامة عاداته كحثّ عام على الفضيلة وكنموذج ضد التراخي المضّر دوماً بالدولة⁽⁶⁸⁾. لقد كان مبدأ التشابه العام هذا بين عادات الأمير وعادات الشعب مذكوراً في الخطاب الموجّه إلى نيكوكليس: «أعطِ اعتدالك الشخصي مثلاً للآخرين، متذكراً بأن عادات شعب ما تشبه عادات الرجل الذي يحكمه. سوف يكون لك دليلٌ على قيمة سلطتك الملكية، عندما ستلاحظ أن رعاياك اكتسبوا المزيد من البجوحة وعادات أكثر تمدناً بفضل نشاطك»⁽⁶⁹⁾. غير أن نيكوكليس لا يريد الاكتفاء بجعل الشعب نظيراً له؛ فهو يريد في الوقت نفسه، ودون أن يكون هناك تناقض مع ذلك، أن يتميّز عن الآخرين، عن النخبة وحتى عن أولئك الأكثر فضيلة. الأمر الذي هو في آني معاً القاعدة الأخلاقية للقدوة (أن يكون الحاكم مثلاً للجميع بكونه خير النخبة)، إنما أيضاً القاعدة السياسية للمنافسة على السلطة الشخصية ضمن أرستقراطية معيّنة، ومبدأ قاعدة ثابتة للاستبداد الحكيم والمعتدل (أن يكون الحاكم في نظر الشعب متمتعاً بفضيلة زائدة عن أكثر الناس فضيلة)؛ «لقد لاحظت أن معظم الرجال هم أسيادٌ مُجملٍ أفعالهم، لكنّ أفضلهم ينهزمون أمام الرغبات التي يثيرها فيهم الغلمان والنساء. لذلك، أردتُ أن أظهر قدرتي على رباطة الجأش، فكان أن تفوّقت هنا، ليس فقط على عامّة الناس إنما أيضاً على الذين يفخرون بفضيلتهم»⁽⁷⁰⁾.

إنما يجب أن ندرك جيداً أن القيمة السياسية لهذه الفضيلة، التي تعمل كمثال وتعبّر عن تفوّق، لا تعود إلى مجرد كونها سلوكاً مشرفاً بنظر الجميع. فهي، بالواقع، تُظهر للمحكومين نوعَ العلاقة التي يقيمها الأمير مع نفسه: إنها عنصر سياسي مهم، بما أن هذه العلاقة مع النفس هي التي تعدّل وتنظّم استخدام الأمير للسلطة التي يمارسها على الآخرين. إذًا، هذه العلاقة مهمة بحدّ ذاتها، من حيث العظمة الواضحة التي تجلّي بها، ومن خلال الأساس العقلاني الذي يضمنها. لذلك، يذكّر نيكوكليس بأن اعتداله مرّاً باختبار علني؛ بالفعل، هناك ظروف وأعمار لا يصعب على المرء فيها أن يثبت

قدرته على أن يكون عادلاً وأن يستغني عن المال أو اللذة؛ لكن، عندما يستلم السلطة في عزّ شبابه، يصبح إظهار الاعتدال نوعاً من الاختبار المؤهّل⁽⁷¹⁾. فوق ذلك، يشدّد على أن فضيلته ليست فقط مسألة طبع، إنما مسألة تفكير أيضاً؛ وعليه، لن يكون حُسنُ تصرّفه⁽⁷²⁾ من قبيل الصدفة ولا حسب الظروف، بل بشكل مقصود ودائم.

وهكذا، فإن اعتدال الأمير، المختبر في أخطر المواقف والمضمون باستمرار الحكمة، يفيد في تأسيس نوع من الاتفاق بين الحاكم والمحكومين: بإمكانهم أن يطيعوه تماماً باعتباره سيّد نفسه. ويمكن أن يطالب الرعايا بالطاعة، إذا كان ذلك بكفالة فضيلة الأمير؛ فهو قادر فعلاً على تخفيف السلطة التي يمارسها على الآخرين بما يثبته من سيطرة على نفسه. هكذا ينتهي المقطع الذي يتحدّج به نيكوكليس، بعد أن أتمّ الكلام على نفسه، ليخصّ رعاياه على طاعته: «لقد أسهبتُ في هذا العرض عن نفسي [...] حتى لا أترك لكم أية حجة لكي لا تنفّذوا طوعاً وبحماس النصائح والتعليمات التي سأعطيكم إياها»⁽⁷³⁾. إن علاقة الأمير مع نفسه والطريقة التي يكوّن نفسه بها كذاتٍ أخلاقية، تشكّلان جانباً مهماً من البناء السياسي. فإن تزهُده هو جزء من هذا البناء ويسهم في متانته. على الأمير أيضاً أن يمارس التزهد وأن يتدرّب بنفسه: «في النهاية، ما من رياضيّ تكون تقوية جسمه بالنسبة إليه واجباً كبيراً يضاهي واجب تحصين الروح عند الملك؛ لأن الجوائز التي تقدّمها الألعاب ليست شيئاً، بالمقارنة مع تلك التي تناضلون من أجلها، أنتم الأمراء، كل يوم»⁽⁷⁴⁾.

3. أمّا فيما يخصّ الاقتصادي المنسوب إلى أرسطو، فمعلومٌ أيةٌ مشكلات يثيرها تاريخه. إن النص الذي يؤلّف الجزئين الأول والثاني معترف به عموماً كنص ذي «تاريخ دقيق» - إما أنه نُشر وفق ملاحظات مدوّنة على يد أحد تلامذة أرسطو المباشرين، أو أنه من نتاج أحد أول أجيال المشائين. على أي حال، يمكننا أن نهمل الآن الجزء الثالث، أو على الأقل النص اللاتيني، الذي هو بوضوح أكثر تأخراً بكثير، والذي اعتُبر «نسخة» عن الجزء الثالث «المفقود» من هذا الاقتصادي أو «تعديلاً» له. إن الجزء الأول، الأكثر إيجازاً بكثير والأقل غنىً للغاية من نص زينوفون، يظهر أيضاً

كتأمل في فن الاقتصاد^(*)؛ فهو مخصّص لتحديد تصرفات «الاقتناء» و «زيادة القيمة» في إطار البيت⁽⁷⁵⁾. مع ذلك، يظهر النص كفنّ حكم البشر أكثر منه كفنّ إدارة الأشياء؛ وذلك وفقاً لمبدأ عبّر عنه أرسطو في موضع آخر، يعني أنه يتمّ في الاقتصادي إيلاء الناس اهتماماً أكبر من الاهتمام بامتلاك أموال جامدة⁽⁷⁶⁾؛ وبالفعل، يخصّص مصنف الاقتصادي قوام التوجيهات التي يعطيها (دون أن يُفرد، كما عند زينوفون، مكاناً واسعاً لتقنيات الزراعة) لأعمال الإدارة والإشراف والمراقبة. إنه كثيب رب البيت الذي عليه أن «يهتمّ» قبل كل شيء بزوجته⁽⁷⁷⁾.

يبرز هذا النص تقريباً القيم ذاتها الواردة في مؤلّف زينوفون: مدح الزراعة القادرة، بخلاف المهن الحرفية، على تكوين أفراد «ذوي رجولة»: تأكيد صفاتها الأولى والتأسيسية حسب الطبيعة، وأهميتها التكوينية بالنسبة إلى المدينة⁽⁷⁸⁾. غير أن عناصر كثيرة تحمل علامة أرسطوطاليسية: وبخاصة التشديد المزدوج على التّأصل الطبيعي للعلاقة الزوجية، وعلى نوعية شكلها في المجتمع الانساني.

يصف المؤلّف اتّحاد الرجل والمرأة بأنه شيء موجود «بالسليقة» [أو الطبيعة] بحيث إننا نجد مثيلاً له عند الحيوانات: «إن اتّحادهما يستجيب لضرورة مطلقة»⁽⁷⁹⁾. هذه فرضية ثابتة عند أرسطو، سواء في السياسة حيث ترتبط هذه الضرورة مباشرة بالإنجاب⁽⁸⁰⁾ أم في الأخلاق إلى نيكوماك، الذي يصف الإنسان ككائن «إثنيني» بالسليقة، مقدّر له أن يعيش ثنائياً⁽⁸¹⁾. لكنّ مؤلّف الاقتصادي يذكّر بأن لهذا الاتحاد سمات خاصة لا نجدها عند الحيوانات: هذا لا يعني أن الحيوانات لا تعرف أشكالاً اتّحادية تتجاوز مجرد الاتصال المُنجب⁽⁸²⁾؛ بل إن غائية العلاقة البشرية التي تربط بين الرجل والمرأة لا تتعلّق «بالوجود» فقط، إنما «برغد العيش» - بحسب تمييز مهم عند أرسطو. على أي حال، يتيح وجود الزوجين، عند البشر، العون والعُضد المتبادلين طوال الحياة؛ أما النسل فلا يؤمّن بقاء الجنس البشري وحسب؛ بل «يخدم مصلحة

(*) ننبّه هنا أيضاً إلى المقصود يونانياً قديماً، هو علم تدبيرات الشأن المنزلي، وليس الاقتصاد بمعناه الحديث. (م)

الأهل الخاصة»؛ لأن «الرعاية التي قدّموها لكائنات ضعيفة، وهم بكامل عافيتهم، سوف يستردونها بالمقابل من كائنات باتت قوية، وهم في عجز شيخوختهم»⁽⁸³⁾. ومن أجل هذا المزيد من رغد العيش، هيأت الطبيعة الرجل والمرأة على نحو ما فعلت. ففي سبيل الحياة المشتركة «نظمت هذا الجنس وذاك». الأول قوي، والثاني يستحوذ عليه الخوف؛ الأول يجد عافيته في الحركة، والثاني يميل إلى عيش عيشة ساكنة؛ الأول يجلب الخيرات إلى المنزل، والثاني يحافظ على ما يوجد فيه؛ الأول يعيل الأولاد والثاني يربّيهم. لقد برمجت الطبيعة تقريباً اقتصاد [تدبير] البيت والأدوار التي يجب أن يؤدّيها كل من الزوجين. يلتقي المؤلّف هنا، انطلاقاً من مبادئ أرسطوطاليسية، مع تصوّر وصفٍ تقليدي سبق لزينوفون أن أعطى مثلاً عليه.

عقب هذا التحليل للتكاملات الطبيعية، يتطرّق مؤلّف الاقتصادى إلى موضوع السلوك الجنسي. وذلك في مقطع قصير، إيجازي، يستحق الاستشهاد به بكامله: «الواجب الأول هو عدم ارتكاب أية مظلمة: وهكذا ننجو منها بأنفسنا. هذا ما تدفع إليه بالضبط الأخلاق العامة: يجب ألاّ تتعرّض المرأة للظلم، لأنها وهي في البيت [يبدو وضعها] كمتوسّلة [أو مستضعفة] وكشخص مخطوف من منزله [أو من ربّعه]، مثلما يقول الفيثاغوريون. والحال، أنه من الظلم أن يقوم الزوج بمعاشرات غير مشروعة»⁽⁸⁴⁾. لا نستغرب كثيراً، لأن شيئاً لم يُقل عن سلوك المرأة، بما أن قواعده معروفة، وبما أننا هنا بصدد كتيب لربّ البيت: فموضوع الكلام هو طريقة تصرّفه هو. ويمكن الملاحظة أيضاً أن شيئاً لم يُذكر - كما هي الحال عند زينوفون - حول ما يجب أن يكون عليه سلوك الزوج الجنسي تجاه زوجته، وحول إتمام الواجب الزوجي، أو حول قواعد الحشمة. لكنّ الأساس في موضوع آخر.

يمكننا الإشارة أولاً إلى أن النص يضع مسألة العلاقات الجنسية، بشكل واضح جداً، في الإطار العام لعلاقات الإنصاف بين الرجل والمرأة. والحال، ما هي هذه العلاقات؟ واية أشكال يجب أن يكون لها؟ بالرغم مما يعلنه النص في موضع سابق بقليل حول ضرورة التحديد الواضح لنوع «العلاقة»، التي يجب أن تجمع بين الرجل

والمرأة، فإن الاقتصادي لا يذكر شيئاً حول الشكل العام لهذه العلاقة ومبدئها. في نصوص أخرى، وبخاصة في كتاب الأخلاق إلى نيكوماك و السياسة، يجيب أرسطو عن هذا السؤال، بالمقابل، عندما يحلل الطبيعة السياسية للعلاقة الزوجية - أي نوع السلطة التي تمارس فيها. فهو يرى أن العلاقة بين الرجل والمرأة غير متساوية طبعاً، بما أنه من مهمة الرجل أن يحكم المرأة (والموقف المعاكس، الذي قد يُعزى لأسباب عدة، «مضاد للطبيعة»)⁽⁸⁵⁾. غير أنه يجب تمييز هذا التفاوت بعناية عن ثلاثة تفاوتات أخرى: ذاك الذي يفرّق بين السيّد والعبد (لأن المرأة كائن حرّ)، وذاك الذي يفرّق بين الأب وأولاده (والذي يفسح المجال أمام سلطة ملكية الطابع)؛ وأخيراً، ذاك الذي يفرّق في مدينة ما بين المواطنين الآمرين والمواطنين المأمورين؛ بالفعل، وإن كانت سلطة الزوج على الزوجة أضعف وأنقص منها في العلاقتين الأولىين، فليس لها ذلك الطابع المؤقت الذي نجده في العلاقة «السياسية»، بالمعنى الحصري للكلمة، أي في العلاقة بين مواطنين أحرار في دولة من الدول؛ ذاك أن المواطنين، في دستور حر، يأمرّون ويؤمّرون بالتناوب، بينما على الرجل أن يحتفظ دوماً بالتفوّق في البيت⁽⁸⁶⁾. إنه تفاوت أشخاص أحرار، لكنه تفاوت نهائي ومبني على اختلاف طبيعي. بهذا المعنى، ستكون الأرستقراطية هي الشكل السياسي للعلاقة بين الزوج والزوجة: حكومة تكون الإمرة فيها على الدوام للأفضل، على أن يكون لكل واحد فيها حصته من السلطة ودوره ومهامه، بما يتناسب مع أهليّته وقيّمته. وكما يقول كتاب الأخلاق إلى نيكوماك «يظهر أن سلطة الزوج على الزوجة هي ذات طابع أرستقراطي؛ يمارس الزوج سلطته بشكل متناسب مع الأهلية (Kat'axian)، وفي المجالات التي يليق أن يأمر الرجل فيها؛ مما يستتبع، كما في كل حكم أرستقراطي، أن يعهد إلى زوجته بالقسط الذي تتمتع بكفاية فيه (إذا شاء الزوج أن يفعل كل شيء بنفسه، فإنه يحوّل سلطته إلى «أوليغارشيّة»)⁽⁸⁷⁾ (*)». وهكذا تُطرح مسألة العلاقة مع المرأة كعلاقة عدل وإنصاف مرتبطة مباشرة بالطبيعة «السياسية» للصلة الزوجية. جاء في الأخلاق الكبرى أن العلاقة بين الأب والإبن لا

(*) حكم مطلق [أو ديكتاتورية] بحسب المصطلح الحديث (م).

يمكن أن تكون علاقة عادلة، على الأقل، ما دام الابن لم ينل استقلاله بعد، لأنه ليس سوى «جزء من أبيه» كما لا يمكن التحدث عن عدل بين السيد والعييد، إلا إذا فهم كعدل «داخل البيت واقتصادي تماماً». لكن الأمر يختلف مع المرأة: لا شك في أن هذه الأخيرة هي وستبقى أدنى مرتبة من الرجل، وأن العدل الذي يجب أن يحكم العلاقات بين الزوجين لا يمكن أن يكون مماثلاً لذلك الذي يسود بين المواطنين؛ مع ذلك، يجب أن تقوم بين الرجل والمرأة، بسبب تشابههما، علاقة «قريبة جداً من العدل السياسي»⁽⁸⁸⁾.

والحال، أن مؤلف الاقتصادي يشير، كما يبدو إلى عدل مغاير تماماً في المقطع، الذي يجري الكلام فيه على السلوك الجنسي المتوجب على الزوج؛ وإذ يذكر قولاً فيثاغوريا، يوضح أن المرأة هي «في البيت كمتوسّلة وكشخص مخطوف من منزله». مع ذلك، عند التبصّر في هذا القول عن كثب، يظهر جيداً أن هذه الإشارة إلى المتوسّلة [أو المستضعفة] - وبصورة أعم إلى كون المرأة مولودة في منزل آخر، وإلى أنها، بانتقالها إلى بيت زوجها، لم تعد «في بيتها» - غير مخصّصة لتحديد نوع العلاقات التي ينبغي أن تقوم عموماً بين رجل وزوجته. فقد أشير في المقطع السابق بطريقة غير مباشرة إلى هذه العلاقات، بشكلها الإيجابي، وبتطابقها مع العدل اللامساواتي الذي يجب أن يحكمها. يمكن الافتراض بأن المؤلّف، باستحضاره هنا صورة المتوسّلة، يذكر بأنه ليس من حق الزوجة، نتيجة الزواج عينه، أن تطالب زوجها بالإخلاص الجنسي، على أن ثمة شيئاً في وضع المرأة المتزوّجه، يستدعي من جانب الزوج الاعتدال والحصر؛ والمقصود هو بالضبط موقعها الضعيف الذي يُخضعها لحسن نيّة زوجها، كمتوسّلة مخطوفة من منزلها الأصلي.

أما فيما يخص طبيعة هذه الأعمال الجائرة، فقلّما يسهل تحديدها، بناءً على نص الاقتصاديّ. إنها «معاشرات خارجية» (Turaze Sunousiai) يمكن أن تدلّ كلمة Sunousiai على اتصال جنسي معيّن؛ كما يمكن أن تدلّ على «تجارة» و «صلة». إذا كان لا بدّ من إعطاء الكلمة هنا معناها الأضيق، فستعني حينئذٍ كل فعل جنسي مرتكب «خارج البيت»، من شأنه أن يشكّل ظلماً بحق الزوجة: وهو شرط يبدو مستبعداً في

نص لا يزال قريباً كفايةً من الأخلاق الشائعة. بالمقابل، إذا أعطينا كلمة *Sunousiai* مدلول «العلاقة» الأشمل، يتّضح لنا سبب وجود نوع من الظلم في ممارسة سلطة عليها أن تمنح كل فرد حسب قيمته وأهليته ومركزه: فالعلاقة خارج الزواج والتسري، وربما إنجاب أولاد غير شرعيين هي كلها انتهاكات حقيقية للاحترام الذي يجب أن يكنّه الرجل للزوجة؛ على أي حال، إن كل ما يهدّد، في علاقات الزوج الجنسية، مركز المرأة المميّز في حكم البيت الأرستقراطي، هو نوع من التهديد لعدالة هذا الحكم الضرورية والأساسية. وبهذا المفهوم، ليست عبارة الاقتصاديّ بعيدة جداً، بمدلولها الواقعي، عمّا قصده زينوفون عندما وعد إيزكوماك زوجته، إذا ما أحسنت التصرف، بعدم النيل من امتيازاتها ومركزها⁽⁸⁹⁾؛ من جهة أخرى، تجب الملاحظة إلى أن الموضوعات التي يجري التصديّ لها في السطور اللاحقة مباشرة هي موضوعات قريبة تماماً مما يطرحه زينوفون: مسؤولية الزوج في تهذيب زوجته أخلاقياً، وانتقاد الزينة كرياء وخداع ينبغي تلافيهما بين الزوجين. لكن، بينما يجعل زينوفون من اعتدال الزوج أسلوباً خاصاً برّب البيت اليقظ والحكيم، يبدو أن النص الأرستوطاليسي يدرجه في مجموعة مختلف أشكال العدل، التي يجب أن تنظّم علاقات البشر في المجتمع.

من الصعب طبعاً، أن نحدّد بالضبط ما هي التصرفات الجنسية التي يبيحها مؤلّف الاقتصاديّ أو يحظرها على الزوج، الذي يريد أن يُحسن التصرف. لكن يبدو أن اعتدال الزوج، أيّاً كان شكله المحدّد، لا ينشأ من العلاقة الشخصية بين الزوجين، وأنه لا يفرض نفسه عليه مثلما تُطالب الزوجة بإخلاص مُلزم. على الزوج أن يمنح زوجته امتيازاً في إطار توزيع غير متساوٍ للسلطات والمهام. وبموقف إرادي - مبني على المصلحة أو الحكمة - سوف يعترف بما هو مستحقّ لكل واحد، على غرار الشخص الذي يحسن إدارة سلطة أرستقراطية. فاعتدال الزوج هو هنا أيضاً أخلاقية للسلطة التي تمارس، لكن هذه الأخلاقية معتبرة كشكل من أشكال العدل. إنها طريقة لا مساواتية وقطعية في تحديد العلاقة بين الزوج والزوجة، والأهمية التي ينبغي إيلاؤها لمزاياهما. لا ننسى أن تصوّراً مماثلاً للعلاقات الزوجية لم يكن يتنافى أبداً مع القوة المعترف بها لعلاقات

الصداقة. فكتاب الأخلاق إلى نيكوماك جمع كل هذه العناصر: العدل، اللامساواة، الفضيلة، شكل الحكم الأرستقراطي؛ وبها حدّد أرسطو الطابع الخاص لصداقة الزوج لزوجته. إن صداقة (Philia) الزوج هذه «هي التي نجدها في الحكم الأرستقراطي... وهي تتناسب مع الفضيلة؛ الأفضل هو المتفوّق في مزاياه، ثم إن كل واحد ينال من هذه المزايا ما يناسبه. تلك هي خاصيّة العدل»⁽⁹⁰⁾. وفي موضع لاحق، يضيف أرسطو: «إن البحث في ما يجب أن يكون عليه تصرّف الزوج تجاه زوجته، وبوجه العموم تصرّف الصديق تجاه صديقه، يعني بوضوح البحث عن كيفية احترام قواعد العدل»⁽⁹¹⁾.

إننا نجد إذًا، في الفكر اليوناني للعصر الكلاسيكي، عناصر أخلاق معيّنة للزواج، تطالب كلاً من الزوجين بتخلّ مماثل عن كل نشاط جنسي خارج عن العلاقة الزوجية. يبدو أنه في وسع البعض أن يتصوّر أنه بالإمكان أن تُطبّق على الرجال أيضاً قاعدة الممارسة الجنسية المحصورة في الزوج، التي فرضها على المرأة مبدئياً وضعها وقوانين المدينة والعائلة؛ هذه هي على أي حال العبرة التي تُستخلص من اقتصاديّ زينوفون، واقتصاديّ أرسطو المزيّف، أو من بعض نصوص أفلاطون وايزوقراط. تبدو هذه النصوص القليلة معزولة تماماً وسط مجتمع لا تشتمل فيه القوانين ولا الأعراف على موجبات مماثلة. هذا صحيح، لكن يظهر أنه لا يمكن أن نرى فيها تباشير أخلاقية معيّنة للإخلاص الزوجي المتبادل، وكذلك بداية قوّننة للحياة الزوجية، سوف تُكسبها المسيحية شكلاً عمومياً، وقيماً إلزامية ودعم نظام مؤسسي بكامله.

ولذلك أسباب عدة. ما عدا في المدينة الأفلاطونية، حيث تصلح القوانين ذاتها للجميع على النحو ذاته، فإنه ليست للاعتدال المطلوب من الزوج لا أسس ولا أشكال الاعتدال المفروض على المرأة: فهذه الأخيرة مستمّدة مباشرة من وضع قانوني ومن تبعية قانونية تضع المرأة تحت سلطة زوجها؛ أما الأولى فهي تتوقّف على خيار الرجل ورغبته في إعطاء حياته صورةً معيّنة. إنها مسألة نمط تقريباً: فالرجل مدعوّ إلى إضفاء الاعتدال على سلوكه، تبعاً للسيطرة التي ينوي ممارستها على نفسه، وللاتّزان الذي يريد أن يستخدم به سيطرته على الآخرين. من هنا، كون هذا التزهد يظهر - كما عند

ايزوقراط - كتهذيب لا تأخذ قيمته المثالية شكلاً مبدأ عام؛ ومن هنا أيضاً، كون التخلي عن كل معاشرة خارج العلاقة الزوجية غير مفروض صراحةً من قبل زينوفون، ولا ربما من قبل أرسطو المزيّف، وكونه لا يأخذ عند ايزوقراط شكل إلتزام نهائي بل شكل مفخرة من المفخرة.

بالإضافة إلى ذلك، سواء كان الفرض تماثلياً (كما عند أفلاطون) أم لا، فإن الاعتدال المطلوب من الزوج لا يقوم على الطبيعة الخاصة والشكل الخاص للعلاقة الزوجية. بالطبع، لأنه متزوج، يجب أن يخضع نشاطه الجنسي لبعض القيود، وأن يتقبّل شيئاً من الاعتدال. لكنّ وضع الرجل المتزوج، لا العلاقة مع الزوجة، هو الذي يوجب ذلك: متزوج، كما تريده المدينة الأفلاطونية وحسب الأشكال التي تقرّها، ولإعطائها المواطنين الذين تحتاج إليهم؛ متزوج، وعليه بهذه الصفة أن يدير بيتاً يجب أن يتنامى بانتظام، وأن يكون حُسنُ تدبيره بنظر الجميع صورةً عن حكم صالح وضمانة له (زينوفون وايزوقراط)؛ متزوج، ومُلزم باتّباع قواعد العدل (أرسطو) ضمن أشكال التفاوت الخاص بالزواج وبطبيعة المرأة. لا يوجد هنا ما يتنافى مع المشاعر الشخصية والحب والمودة والاهتمام. إنما يجب أن ندرك بأن ضرورة هذا الاعتدال ليست أبداً تجاه الزوجة، وفي إطار العلاقة التي تربط الزوجين معاً كأفراد. فالزوج مُلزم بها تجاه نفسه، بقدر ما يدخله كونه متزوجاً في لعبة خاصة من الواجبات أو المقترضات، حيث تتعرّض للخطر سمعته وثروته وعلاقته مع الآخرين وهيبته في المدينة ورغبته في عيش عيشة حلوة وهنيئة.

حيثنّ، ندرك لماذا يمكن أن يظهر اعتدال الرجل وعفة المرأة كموجبين متزامنين، وناشئين كلّ على منواله وبأشكاله الخاصة عن حالة الزواج. ولماذا لم تُطرح تقريباً، مع ذلك، مسألة الممارسة الجنسية كعنصر - وكعنصر أساسي من العلاقة الزوجية. فيما بعد، ستكون العلاقات الجنسية بين الزوجين، والشكل الذي يجب أن تأخذه، والحركات المباحة فيها، والحشمة التي ينبغي أن تراعيها، إنما أيضاً متانة الروابط التي تعبّر عنها وتوثقها، ستكون كلّها مادة تفكير مهمّة؛ إن كل هذه الحياة الجنسية بين

الزوجين ستفسح المجال، في الرعوية المسيحية، أمام قُوْنَتِيّ مفصّلة جداً في غالب الأحيان. لكن بلوتارك طرح، قبلاً، أسئلة ليس فقط حول شكل العلاقات الجنسية بين الزوجين، إنما حول مغزاها العاطفي؛ وقد شدّد على أهمية اللذات المشتركة بالنسبة إلى الودّ المتبادل بين الزوجين. وما سيميّز هذه الأخلاق الجديدة، ليس فقط أن الرجل والمرأة سيُلزّمان بعدم اتّخاذ أكثر من شريك جنسي واحد - الزوج أو الزوجة؛ إنما أيضاً أن نشاطهما الجنسي سيكون موضع بحث كعنصر أساسي، حاسم وخطر جداً في علاقتهما الزوجية الشخصية. لا يظهر شيء من ذلك في التفكير الأخلاقي للقرن الرابع؛ ولا تُلمح بذلك إلى أن اللذات كانت قليلة الأهمية في حياة اليونانيين الزوجية، وبالنسبة إلى الوئام بين الزوجين. إنما لا بدّ من الإشارة، لكي نفهم تكوّن التصرف الجنسي كمسألة أخلاقية، إلى أن سلوك الزوجين الجنسي لم يعالج في الفكر اليوناني الكلاسيكي انطلاقاً من علاقتهما الشخصية. فما يحدث بينهما كان يرتدي أهمية ما، حين يصبح الأمر متعلّقاً بإنجاب الأولاد. وبالنسبة لما تبقى، لم تكن حياتهما الجنسية المشتركة موضوع تفكير وإلزام: كانت المسألة المطروحة هي الاعتدال الذي يجب أن يظهره كل من الزوجين لأسباب، وبأشكال متعلّقة بجنسه ووضعه. لم يكن الاعتدال شأنًا مشتركاً بينهما، وعليهما أن يعيراه اهتماماً متبادلاً. ونحن في ذلك بعيدون عن الرعوية المسيحية، حيث يجب أن يكون كلّ من الزوجين مسؤولاً عن عَقّة الآخر، بعدم حثّه على ارتكاب الزنى - إما باغراءات مفرطة الفجور وإما بالرفض الشديد. كان الاعتدال عند الكتّاب الأخلاقيين اليونانيين في العصر الكلاسيكي مفروضاً على شريكَي الحياة الزوجية؛ لكنه كان يخضع عند كلّ منهما لنمط مختلف من العلاقة مع النفس. كانت عَقّة المرأة تشكّل العنصر المتلازم مع الطاعة والضامن لها؛ بينما كان التزهد الذكري مرتبطاً بأخلاقية معيّنة للهيمنة التي تتقيّد.

هوامش ومراجع الفصل الثالث:

(1) DÉMOSTHÈNE, Contre Nééra, 122.

(2) R. VANGULIK, La vie Sexuelle dans la Chine ancienne PP. 144 - 154.

(3) يجب تجنب تبسيط العقيدة المسيحية المتعلقة بالعلاقات الزوجية، والامتناع عن ردها إلى الغائية الإنجابية واستبعاد اللذة. في الواقع، سوف تكون العقيدة معقدة، عرضة للمناقشة، وستعرف صيغاً عدة. على أن ما يجب إقراره هنا هو أن مسألة اللذة في العلاقة الزوجية، والأهمية التي ينبغي إعطاؤها لها، والاحتياجات اللازمة ضدها، وكذلك التنازلات التي علينا أن نمناها إياها (آخذين في الاعتبار ضعف الآخر ورغبته)، تشكل محور تفكير فاعل.

(4) راجع مؤلف حول العقم المنسوب إلى أرسطو، والمعتبر زمناً طويلاً بأنه الجزء العاشر لـ «تاريخ الحيوانات».

(5) أنظر المرجع أعلاه، الفصل الثاني.

(6) XÉNOPHON, Economique, VII, 11; PLATON, Lois, 772 d - 773 e.

(7) DEMOSTHÈNE, Contre Nééra, 122.

(8) PLUTARQUE, Vie de Solon, XX.

كما نجد دليلاً على فرض الواجبات الزوجية في التعليم الفيثاغوري؛ هذا ما يرويه ديوجين لارس: «ويضيف هيرونيم أن فيثاغورس نزل إلى مقر نفوس الأموات... وأنه شاهد عذابات الذين أهملوا إتمام واجباتهم الزوجية». أنظر: Vie des Philosophes, VIII, 1, 21.

(9) LYSIAS, Sur le meurtre d'Ératosthène, 33. cf. S. POMOROY, Goddesses Whores, Wives and Slaves Women in Classical Antiquity, PP. 86 - 92

(10) أنظر أيضاً: في مأدبة زينوفون (IV,8) الإشارة إلى الحيل التي يمكن أن يستخدمها الزوج ليخفي اللذات الجنسية، التي يسعى وراءها في موضع آخر. Ibid., 12.

(11) W.K. LACEY, The Family in Classical Greece, 1968, P. 113.

(12) XÉNOPHON, Banquet, VIII, 3.

(13) G. MATHIEU, «Note» à ISOCRATE, Nicilès, C.U.F., P. 130.

(14) XÉNOPHON, Economique, IV, 2 - 3.

(15) Ibid., I, 2.

(16) حول هذا المدح للزراعة وتعداد نتائجها الخيرة، راجع كل الفصل الخامس من الاقتصادي.

(17) XÉNOPHON, Mémorables, III, 4.

(18) XÉNOPHON, Economique, IV, 18 - 25.

- Ibid., XXI, 4 - 9. (19)
- Ibid., III, 15. (20)
- Ibid., III, 12 - 13. (21)
- Ibid., III, 11. (22)
- Ibid., VII, 5. (23)
- Ibid., VII, 11. (24)
- Ibid., VII, 12. (25)
- (26) يشدد ايزكوماك على إلغاء الفوارق بين الزوجين، التي يمكن أن تظهرها مساهمة كل منهما. (VII, 13).
- Ibid., VII, 15. (27)
- Ibid., VII, 19 - 35. (28)
- حول أهمية المعطيات المكانية في التنظيم المنزلي، أنظر:
- J.P. VERNANT, «Hestia - Hermès. Sur l'Expression religieuse de l'espace chez les Grecs», Mythe et Pensée chez les Grecs⁴, I, PP. 124 - 170.
- XÉNOPHON, Economique, VII, 39 - 40. (29)
- Ibid., VII, 22. (30)
- Ibid., VII, 26. (31)
- Ibid., VII, 31. (32)
- (33) يوضح أن الإله يجمع بين الرجل والمرأة في سبيل إنجاب الأولاد، ويضع الناموس لإدارة البيت (VII, 30).
- Ibid., VII, 23. (34)
- Ibid., VII, 12. (35)
- Ibid., 22 - 23. (36)
- Ibid., II, 1. (37)
- Ibid., VII, 27. (38)
- Ibid., X, 1 - 8. (39)
- Ibid., X, 7. (40)
- Ibid., X, 9. (41)
- Ibid., X, 10. (42)
- Ibid., X, 11. (43)
- XÉNOPHON, Hiéron, I. (44)
- EURIPIDE, Médée, v. 465 sq. (45)

- ID., Ion, v. 836 sq. (46)
- XÉNOPHON, Economique, VII, 41 - 42. (47)
- Lois, IV, 773 c et e. (48)
- Ibid., IV, 785 a. (49)
- Ibid., VI, 783e; cf. IV, 721a; VI, 773 b. (50)
- Ibid., VI, 773a - e. (51)
- Ibid., VI, 784 a - c. (52)
- Ibid., VI, 784 d - e. (53)
- (54) يلاحظ أنه حين يتجاوز المرء السنّ التي يستطيع فيها الإنجاب، «سوف يحاط بالتكريم أولئك الذين سيعيشون بعفّة، بينما ستكون للآخرين سمعة معاكسة، أو بالأحرى سينفضحون» (IV, 784e).
- Ibid., VIII, 835e. (55)
- Ibid., VIII, 838 a - 838e. (56)
- Ibid., VIII, 840 a - c. (57)
- Ibid., VIII, 840 d - e. (58)
- Ibid., VIII, 841 a - b. (59)
- Ibid., VIII, 841 c - d. (60)
- يلاحظ أنه في الصيغة الأولى للقانون على الأقل، يريد افلاطون أن يقول بأنه لا تحرّم على الرجل المتزوج سوى النساء «الكريمة الأصل» و «الحرّة النسب». هذه هي على أي حال ترجمة دييس (Diès). أما روبين (Robin) فيفسّر النص بأنه يقصد أن القانون لا ينطبق إلا على الرجال الأحرار والكرام الأصل.
- ISOCRATE, Nicilès, 31 - 35. (61)
- Ibid., 42. (62)
- Ibid., 40. (63)
- Ibid., 41. (64)
- Nicolès, 29. (65)
- ARISTOTE, Politique, V, 1311 a - b. (66) Nicilès, 36. حول هذه الموضوع المتكررة، أنظر:
- يمكن الملاحظة أن ايزوقراط يشير مع ذلك إلى تساهل الشعب تجاه القادة الذين ينشدون اللذات في كل مكان، لكنهم يُحسنون الحكم بعدل:
- Ibid., 37. (67)
- Ibid., 36. (68)
- Ibid., 37. (69)
- Nicoclès, 31. (70)
- Ibid., 29.

- Ibid., 45. (71)
- Ibid., 47. (72)
- Ibid., 47. (73)
- (74) إن موضوع فضيلة الأمير الشخصية كمسألة سياسية يستحق وحده دراسة كاملة. Á - Nicoclès, 11. (74)
- PSEUDO - ARISTOTE, Economique, I, 1, 1 134a. (75)
- ARISTOTE, Politique, I, 13, 125q - b. (76)
- .PSEUDO - ARISTOTE, Economique, I, 3, 1, 1 343b. (77)
- Ibid., I, 2, 1 - 3, 1 343 a - b. (78)
- Ibid., I, 3, 1, 1 343b. (79)
- ARISTOTE, Politique, I, 2, 1 252 a. (80)
- ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, VIII, 12, 7, 1 162a. (81)
- PSEUDO - ARISTOTE, Economique, 13, 1, 1 343 b. (82)
- Ibid., I, 3, 3, 1 343b. (83)
- PSEUDO - ARISTOTE, Economique, I, 4, 1, 1 344a. (84)
- (85) في الأخلاق إلى نيكوماك (VIII, 10, 5, 1 161a)، يشير أرسطو إلى سلطة النساء اللواتي يكنّ وريثات وحيدات لثروة العائلة. (85)
- ARISTOTE, Politique, I, 12, 1 259b. (86)
- ARISTOTE, Politique, I, 12, 1 259b. (86)
- ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 10, 1 152 a. (87)
- ARISTOTE, Grande morale, I, 31, 18. (88)
- (89) غير أنه تجب الملاحظة إلى أن ايزكوماك أشار إلى الخصومات التي يمكن أن تسببها العلاقات مع جوارى البيت. هنا، تبدو العلاقات الخارجية هي المهددة بالخطر. (89)
- ARISTOTE, Èthique à Nicomaque, VIII, 11, 4, 1 161a. (90)
- Ibid., VIII, 12, 8, 1 162 a. (91)

حول علاقات الصداقة والزواج عند أرسطو، انظر:

J. - C1. FRAISSE, Philia, La Notion d'amitié sur la philosophie antique (Paris, 1974).

تجدد الملاحظة إلى أن العلاقات بين الزوج، في المدينة المثالية التي وصفها أرسطو في كتاب السياسي، محدّدة بصورة شبيهة مما يمكن أن نجده عند أفلاطون. يُلغى واجب الإنجاب عندما يوشك الأهل على الشيخوخة: «خلال السنوات المتبقية من العمر، لن تكون هناك علاقات جنسية إلا لأسباب صحية بدهية، أو لأي سبب آخر مماثل. وفي ما يخصّ علاقات «الزواج مع امرأة أخرى، أو الزوجة مع رجل آخر»، يقتضي أن ننظر إليها كعمل شائن، «وذلك بصورة مطلقة وبلا استثناء، ما دام الزواج قائماً والشخصان المعنيان مدعويين زوجاً وزوجة». ولأسباب يسهل فهمها، ستكون لهذا الإثم عواقب قانونية - فقدان الحقوق المدنية (Atimie) - إذا ما ارتكب أثناء الفترة التي يمكن الإنجاب فيها.

الفصل الرابع

الشبقي

Érotique

- | | |
|----------------------------|------------------|
| UNE RELATION PROBLÉMATIQUE | I. علاقة إشكالية |
| L'HONNEUR D'UN GARÇON | II. شرف غُلام |
| L'OBJET DU PLAISIR | III. موضوع اللذة |

علاقة إشكالية

Une Relation Problématique

كان استعمال الذات في العلاقة مع الغلمان موضوعاً مثيراً للقلق بالنسبة إلى الفكر اليوناني. وهو أمر غريب في مجتمع يُعتبر أنه «تسامح» مع ما نسمّيه بـ «اللوادة». لكنه ليس من الفطنة ربما أن نستعمل هنا هاتين اللفظتين.

بالفعل، قليلاً ما يكون مفهوم اللوادة ملائماً لينطبق على تجربة وأشكال تقويمية ونظام تقسمي مختلفة إلى هذا الحد عن نظائرها عندنا. لم يكن اليونانيون يقابلون بين اشتهاء المماثل واشتهاء الجنس الآخر كخيارين حصريين، وكنمطين سلوكيين مختلفين كلياً. فالخطوط الفاصلة لم تكن تتبع هذه الحدود. ومما يناقض بين رجل معتدل وسيّد نفسه وآخر مستسلم للذات، كان، من الناحية الأخلاقية، أهم بكثير مما يفرّق بين أنواع اللذات التي قد يتفرد لها الرجل بكل طيبة خاطر. أن يكون المرء صاحب سلوك منحلّ يعني أنه يعجز عن مقاومة النساء والغلمان على السواء، دون أن يكون هذا العجز أخطر من ذاك. عندما يصف أفلاطون الرجل المستبدّ، أي الذي يدع «الطاغية ابروس»^(*) يتغلغل في نفسه ويوجّه جميع حركاتها⁽¹⁾، يُظهر ذلك من زاويتين متناظرتين، حيث يتجلّى على النحو ذاته الاستخفاف بأولى الواجبات الأساسية والخضوع لسيطرة

(*) غريزة الحب (م).

اللذة العامة: «إذا تتيّم [أحدّهم] بمومس، ليست بالنسبة إليه سوى معرفة جديدة وغير مجدية، فكيف سيعامل أمّه، صديقته منذ وقت بعيد التي وهبته إياها الطبيعة؟ وإذا أحسّ تجاه مراهق وسيم بشغف جديد وغير مجدٍ، فكيف سيعامل أباه؟»⁽²⁾. عندما أخذ على ألسيبياد فجوره، لم يكن المقصود هذا النوع من الفجور بدلاً من ذلك، إنما بالضبط لأنه «انتزع، في يفاعته، الرجال من زوجاتهم، وفي شبابه، النساء من أزواجهن»⁽³⁾، كما قال بيون دي بورستان.

بالعكس، للتدليل على تعقّف رجل ما، كان يُذكر - وهذا ما فعله أفلاطون فيما يخص إيكوس دو تارانت⁽⁴⁾ - أنه قادر على الامتناع عن الغلمان والنساء على السواء. وبحسب زينوفون، فإن سيروس كان يستحسن الاستعانة بالأخصياء لخدمة البلاط، بسبب عجزهم عن التعدّي على النساء والغلمان⁽⁵⁾. وذلك لكثرة ما كان يبدو أن هاتين الرغبتين محتملتان، الواحدة كالأخرى، وأنهما قد تتعايشان تماماً عند فرد واحد.

أيعني هذا أن الثنائيّة الجنسية (Bisexualité) كانت سائدة بين اليونانيين؟ إذا كان المقصود بذلك أنه كان بوسع رجل يوناني أن يهوى غلاماً أو فتاة في وقت واحد أو بالتناوب، وأنه كان بوسع رجل متزوج أن يكون له غلامه (Paidika)، وأنه كان من الشائع أن يميل الرجل بالأحرى إلى النساء بعد رغبات الشباب «الصبيانية»، فإننا نستطيع القول إنهم كانوا «ثنائيّ الجنس». أما إذا أردنا الاهتمام بالطريقة التي كانوا يفكّرون فيها بهذه الممارسة المزدوجة، فتجدد الملاحظة إلى أنهم ما كانوا يرون فيها نوعين من «الرغبة»، و «غريزتين جنسيتين» مختلفتين أو متنافستين تتقاسمان قلوب الرجال أو رغباتهم. يمكننا التكلّم على «ثنائيّتهم الجنسية» بالتفكير في الاختيار الحر بين الجنسين، الذي كانوا يتيحونه لأنفسهم، غير أن هذه الإمكانية لم تكن مردودة بالنسبة إليهم إلى بنية مزدوجة و «ثنائيّة الجنس» للرغبة. فما كان يجيز بنظرهم اشتهاً رجل أو امرأة ما هو ببساطة النزوع الذي غرزنه الطبيعة في قلب الإنسان إلى كل من هو «جميل»، أيّاً كان جنسه⁽⁶⁾.

بالطبع، نجد في خطاب بوزانياس⁽⁷⁾ نظرية للحبيّن اللذين يتوجّه ثانيهما - أورانئوس السماوي - إلى الغلمان فقط. لكن التمييز لا يحصل بين حب مشته للمغايير وحب مشته للمماثل؛ يرسم بوزانياس الحدّ الفاصل بين «الحب الذي يشعر به الرجال الوضيعون» - مُرامه النساء والغلمان على السواء، لا يستهدف غير الفعل نفسه، ويتمّ بالصدفة - والحب الأقدم والأنبّل والأعقل الذي يتعلّق بمن يملك المزيد من العافية والذكاء، وهنا لا يمكن أن يكون المقصود غير الذكر طبعاً. تثبت مادّبة زينوفون أن تنوّع الاختيار بين الغلام والفتاة لا يتعلّق أبداً بالتمييز بين ميلين، أو بالتعارض بين نوعين من الرغبة. فقد أقام كالياس الحفلة إكراماً للفتى أوثوليكوس الذي هو مُغرم به؛ فجمال الغلام كبير إلى حدّ أنه استلفت أنظار جميع المدعوّين بقوة «كما لو أنه نور ساطع في الليل»؛ «ما من أحد... إلّا وتتاثر نفسه عند مرآه»⁽⁸⁾. والحال، أن كثيرين من المدعوّين متزوّجون أو خاطبون مثل نيكيراتوس - الذي يكنّ لزوجته حباً تبادله إياه، حسب لعبة إيروس وأنتيروس - أو كريتوبول الذي لا يزال مع ذلك في سنّ من لهم عشاق مثلما لهم محبوبون⁽⁹⁾؛ ثم إن كريتوبول يفخر بحبّه لكلينياس، الصبيّ الذي عرفه في المدرسة، وفي مبارزة هزلية يزدهي بجماله الشخصي في مقابل جمال سقراط؛ أما جائزة المباراة فيجب أن تكون قبلةً من فتى وأخرى من فتاة: يخصّ هذان الأخيران أحد السيراكوزيين (Syracusain) الذي درّبهما كليهما على رقصة، يلتذّ الجميع بأناقتها ومهاراتها البهلوانية. كما علّمهما أيضاً أن يقلّدا عشق ديونيسوس وآريان؛ والضيوف الذين سمعوا سقراط حالاً وهو يتكلّم عما يجب أن يكون عليه حبّ الغلمان الحقيقي، شعروا جميعاً بأنهم «مهيّجون» بحميّة وهم يشاهدون «ديونيسوس الوسيم جداً» و «آريان الفاتنة حقاً»، يتبادلان قُبلاً حقيقيّة جداً؛ عند سماع القسمين اللذين ينطقان بهما، يمكننا التكهّن بأن البهلوانين الصغيرين هما «عاشقان يُباح لهما أخيراً ما كانا يرغبان فيه منذ زمن بعيد»⁽¹⁰⁾. إنها تحريضات شتى على الحب تحثّ كل واحد على نيل اللذة: في نهاية المادّبة، يمتطي البعض أحصنتهم ويمضون للقاء زوجاتهم، بينما يذهب كالياس وسقراط للقاء أوثوليكوس الوسيم. في هذه المادّبة، حيث استطاعوا أن

يتمتعوا معاً بجمال فتاة معيّنة أو بسحر الغلمان، اثار الرجال من مختلف الأعمار الشهية إلى اللذة أو الهيام القوي اللذين راحوا ينشدونهما، بعضهم عند النساء والبعض الآخر عند الفتيان.

بالطبع، كان تفضيل الفتيان والفتيات معترفاً به بسهولة كسمة مزاجية: كان بالإمكان تمييز الرجال من خلال اللذة التي يكونون أكثر تعلقاً بها⁽¹¹⁾؛ إنها مسألة ذوق قد يحمل على الدعابة والمزاح، لا مسألة تصنيف تدخل فيه طبيعة الفرد نفسها وحقيقة رغبته أو شرعية ميله الطبيعية. لم يكن هناك تصوّر لوجود رغبتين متميزتين متوزعتين على أفراد متباينين، أو متجابهتين في نفس واحدة؛ كان يُعتبر بالأحرى أن ثمة طريقتين لنيل اللذة، وأن إحداها تكون أكثر ملاءمةً لبعض الأفراد، أو لبعض المراحل من الحياة. لم تكن معاشرة الغلمان ومعاشرة النساء تشكّلان فئتين تصنيفيتين يمكن توزيع الأفراد بينهما؛ فالرجل، الذي كان يفضّل الغلمان (Paidika)، لم يكن يختبر نفسه كما لو كان «آخر»، مختلفاً عن أولئك الذين يلاحقون النساء، في المقابل.

أمّا فيما يخص مفهوم «التسامح» و «عدم التسامح»، فهما أيضاً غير كافيين لتحليل تعقّد الظاهرات. كان حب الغلمان عادة «حرّة»، ليس فقط بمعنى أنها كانت مباحة قانونياً (إلا في ظروف خاصة)، إنما مقبولةً بها من الرأي العام. وأكثر من ذلك، كانت تلقى مساندات قوية في مختلف المؤسسات (العسكرية أو التربوية). كانت لها ضماناتها الدينية في طقوس وأعياد، حيث كانت تُستدعى من أجلها القوى الإلهية التي كان ينبغي أن تحميها⁽¹²⁾. لقد كانت أخيراً عادة مقدّرة ثقافياً بأدب يبجلها وبتفكير يبرّر رفعتها. على أن ثمة مواقف متباينة جداً اختلطت في كل ذلك: احتقار الفتيان ذوي الخفة الزائدة [السُهْلين] أو ذوي الميل المفرط، الحط من شأن الرجال المخشّين الذين يسخر منهم أرسطوفان والكتّاب الهزليون أحياناً كثيرة⁽¹³⁾، رفض بعض التصرفات المُخْزية كتصرف السينيديين (Cinèdes) الذي كان في نظر كاليكليس، بالرغم من جرّاته وصراحته، الدليل على أنه لا يمكن أن تكون كل لذة حسنة ومشرفة⁽¹⁴⁾. يتّضح أن هذه العادة، المقبولة والشائعة، كانت محاطة بتقديرات شتى، وأنها كانت مخترقة

بمجموعة من التقويمات الإيجابية والسلبية المتشعبة إلى حدّ يجعل من الصعب الكشف عن الأخلاق التي كانت تحكمها. وكان هناك آنذاك إدراك واضح لهذا التعقّد؛ هذا على الأقل ما يُستخلص من أحد مقاطع الخطاب الذي يُظهر فيه بوزانياس إلى أي مدى تصعب معرفة ما إذا كان أهل أثينا يؤيدون أو يعارضون هذا النوع من الحب. من جهة، يُقبل به - وأكثر من ذلك: يُمنح قيمةً عالية جداً - إلى حدّ أنه تُبجّل عند العاشق تصرفاتٌ، تُعتبر عند كل شخص آخر أنها علامات انحراف وانعدام شرف: الصلوات، التوسّلات، الملاحظات المبهوسة وكل أنواع القسم المزيّفة. لكننا نلاحظ، من جهة أخرى، اهتمام الآباء بحماية أبنائهم من المكائد، أو بمطالبة المربّين بإعاققتها، بينما نسمع الرفاق وهم يتبادلون اللوم فيما بينهم لقبولهم بعلاقات كهذه⁽¹⁵⁾.

قلما تسمح تصوّرات خطيّة^(*) (Linéaires) وبسيطة بفهم نوع الاهتمام الخاص، الذي أولي لحب الغلمان في القرن الرابع. ولا بدّ من أن نحاول تناول الموضوع ثانيةً من زاوية أخرى غير زاوية «التسامح» بممارسة «اللواط». وبدلاً من أن نتحرّى إلى أي مدى كانت هذه الأخيرة مباحة في اليونان القديمة (كما لو كان الأمر يتعلّق بتجربة هي نفسها ثابتة وشائعة، بشكل متماثل وراء ميكانيّات قمعيّة متغيّرة عبر الزمن)، فمن الأفضل أن نتساءل كيف وبأي شكل من الأشكال كوّنّت اللذة المُنالة بين الرجال مشكلةً ما؛ كيف حصل التساؤل بشأنها وأية مسائل خاصة أثارت، وفي أي جدال تمّ تناولها. باختصار، لماذا كانت موضوع اهتمام أخلاقي خاص وقوي جداً إلى حدّ أنها قرّنت بقيم وضرورات ومتطلّبات وقواعد ونصائح وإرشادات، عديدة لجوجة وفريدة في آنٍ معاً، في حين أنها كانت من الممارسات الشائعة التي لا تدينها القوانين إطلاقاً، وكان القبول بها مسلماً به عموماً.

لكي نقول الأشياء بصورة مبسّطة جداً: إننا نميل اليوم إلى الاعتقاد بأن الممارسات اللذية، عندما تحصل بين شريكين من جنس واحد، ترتبط برغبة لها بنية خاصة؛ لكننا

(*) أي تنحى في التفسير منحى واحداً لا يتغير (م).

نقرّ - إذا كنا «سمحين» - بأن هذا ليس سبباً لإخضاعها لأخلاق معيّنة، ولا حتى لتشريع معيّن، مختلف عن ذلك التشريع العام المطبّق على الجميع. إننا نركّز تساؤلنا على تميّز رغبة لا تتوجّه إلى الجنس الآخر؛ وفي الوقت نفسه، نوّكد أنه لا ينبغي أن نعطي هذا النوع من العلاقات أهمية أقل، ولا أن نخصّص له مقاماً معيّناً. والحال أنه يبدو أن الأمر كان مختلفاً جداً عند اليونانيين: كانوا يعتقدون أن الرغبة ذاتها تتوجّه إلى كل ما هو مرغوب فيه - صبي أو بنت - على أن الرغبة الأنبل هي تلك التي تتوجّه إلى ما هو أجمل وأكثر تشریفاً؛ لكنهم كانوا يعتقدون أيضاً أنه لا بدّ وأن تفسح هذه الرغبة المجال أمام سلوك خاص، عندما تندرج في علاقة بين ذكّرين. لم يكن اليونانيون يتصوّرون أبداً أن الرجل بحاجة إلى طبيعة «أخرى» حتى يحبّ رجلاً؛ لكنهم كانوا يرون بطيية خاطر أنه ينبغي إعطاء اللذات، التي تُنال في علاقة كهذه، شكلاً أخلاقياً مغايراً لذلك الشكل المطلوب عندما يتعلّق الأمر بحبّ امرأة. في هذا النوع من العلاقات، لم تكن اللذات تكشف عن طبيعة غريبة عند من يشعر بها؛ غير أن استعمالها كان يتطلّب أسلوبية (Stylistique) خاصة.

من الثابت أن العلاقات الجنسية الذكورية كانت، في الثقافة اليونانية، موضع تأملات وأفكار ومناقشات جيّاشة، بصدد الأشكال التي يجب أن تأخذها أو القيمة التي يمكن إقرارها لها. لا يكفي ألا نرى في هذه الحيوية الكلامية سوى التعبير الفوري والعفوي عن عادة مباحة، بحيث تُبين نفسها بشكل طبيعي، كما لو كان يكفي ألا يكون تصرّف ما ممنوعاً حتى يتكوّن كميدان استفسار، أو كمركز اهتمامات نظرية وأخلاقية. لكنه من الخطأ أيضاً ألا نجد في هذه النصوص سوى محاولة لتغليّف حب الغلمان بتبرير مشرّف: مما يفترض إدانات أو تحقيرات حصلت فعلاً في وقت لاحق. ينبغي بالأحرى أن نسعى إلى معرفة السبب، الذي جعل هذه الممارسة تطرح مسألة أخلاقية معقّدة جداً، وكيفية ذلك.

لم يتبقّ لنا سوى نذر يسير جداً مما كتبه الفلاسفة اليونانيون حول الحب بعامة وحب الغلمان بخاصة. ولا يمكن أن يكون الرأي الذي يجوز تكوينه عن هذه الأفكار

وعن مسألتها العامة رأياً أكيداً، بسبب هذا العدد المحدود من النصوص التي احتُظف بها؛ وهي تتعلق كلها تقريباً بالتقليد السقراطي - الأفلاطوني، بينما تنقصنا آثار كآثار أنيستسان وديوجين الكلبي وأرسطو وثيوفراست وزينون وكريزيب أو كراتور، التي أشار إليها ديوجين اللارسي. مع ذلك، فإن بوسع الأحاديث التي نقلها افلاطون بتهكم تقريباً أن تعطي لمحة معينة عن مضمون هذه الأفكار والمناقشات حول الحب.

1. تجدر الملاحظة أولاً، أن الأفكار الفلسفية والأخلاقية بشأن اللواط لا تشمل كل الميدان الممكن للعلاقات الجنسية بين الرجال. فقوم الاهتمام متمحور حول علاقة «مميّزة» - مبعث مشكلات وصعوبات، ومحطّ اهتمام خاص: إنها علاقة تستلزم أن يكون بين الشريكين فارق في السنّ، وأن يكون هناك تمييز معيّن بين وضعيهما، مرتبط بفارق العمر هذا. فالعلاقة التي كان يجري الاهتمام بها، والتباحث فيها والتساؤل حولها، لم تكن تلك التي تربط بين راشدين ناضجين اصلاً، أو بين صبيين من عمر واحد؛ بل هي تلك التي تنشأ بين رجلين (ولا شيء يمنع أن يكونا كلاهما شابين متقاربين من جهة العمر) يُعتبر أنهما ينتميان إلى فئتين عمريّتين مختلفتين، وأن أحدهما، الأصغر سنّاً، لم يُكْمَلْ إعداده بعد ولم يبلغ وضعه النهائي⁽¹⁶⁾. إن وجود هذا التفاوت هو الذي يحدّد العلاقة التي يتساءل بشأنها الفلاسفة والكتّاب الأخلاقيون. يجب ألاّ نستخلص من هذا الاهتمام الخاص استنتاجات متسرّعة حول تصرفات اليونانيين الجنسية، ولا حول خصائص ميولهم (حتى ولو كان الكثير من عناصر الثقافة يبيّن أن الشاب الصغير كان في آنٍ معاً، محدّداً ومعرفاً به كمادة شبقية قيّمة). لا ينبغي أن نتصوّر، على أي حال، بأنه لم يكن يمارس غير هذا النوع من العلاقات؛ فإننا نقع على الكثير من الإشارات إلى علاقات ذكورية لا تخضع لهذا النموذج، ولا تستوجب هذا «التباين في السنّ» بين الشركاء. كما أنه من الخطأ الافتراض بأن هذه الأنواع الأخرى من العلاقات، الممارسة، كانت مرفوضة ومعتبرة بصورة مطلقة بأنها غير لائقة. لقد كانت العلاقات بين الفتيان⁽¹⁷⁾ تُعتبر طبيعية تماماً، بل جزءاً من وضعهم. بالعكس، كان من الممكن الاستشهاد بلا استنكار بالحب الراسخ، الذي يدوم في قلب رجلين أمضيا فترة المراهقة معاً بكثرة⁽¹⁸⁾.

لا ريب في أنه لأسباب نراها لاحقاً - وتتعلّق بالتناقض المعترف محتوماً بين الفعل والانفعال - ستكون العلاقة بين رجلين ناضجين أسهل تعرّضاً للنقد أو التهكم: ذاك أن الشبهة بانفعال مفروض دوماً تكون خطيرة بوجه أخص، عندما يتعلّق الأمر برجل بالغ. لكن، وإن كانت هذه العلاقات مقبولة، أو على الأصح مشتبّه فيها بسهولة، فلا بدّ من الإدراك - وهذا هو المهم في الوقت الحاضر - بأنها ليست موضع اهتمام أخلاقي أو نظري كبير جداً. ودون أن تكون مجهولة أو عديمة الشأن، فهي لا ترتبط بميدان الطرح المسألي الناشط والمكتف. فالانتباه والاهتمام يتركّزان على علاقات، يمكن التكهّن بأنها كانت مُثْقَلَة برهانات متعددة: تلك التي قد تقوم بين ولد بكر أتمّ إعداده - ومفروض فيه أن يلعب الدور الفاعل اجتماعياً وأخلاقياً وجنسياً - والولد الأصغر سنّاً، الذي لم يبلغ وضعه النهائي، والذي يحتاج إلى مساعدة ونصائح ومساندة. إن هذا الاختلاف في صلب العلاقة هو باختصار ما كان جعلها مقبولة ومعقولة. بسببه، كانت هذه العلاقة تُقدَّر، وبسببه، كانت تفحص. وحين لا يكون هذا الاختلاف ظاهراً، فقد كان يجري البحث عنه. هكذا، كانت هناك رغبة في التباحث في شأن العلاقة بين أخيل وباتروكل لمعرفة كيف كانا يتميّزان الواحد عن الآخر، وأي منهما كان يتقدّم على الآخر، (إذ إنّ نصّ هوميروس كان غامضاً حول هذه النقطة)⁽¹⁹⁾. كانت العلاقة الذكورية تثير اهتماماً نظرياً وأخلاقياً، عندما تتمفصل حول اختلاف محدّد نوعاً ما عند العتبة التي تفرّق بين المراهق والرجل.

2. لا يبدو أن الامتياز المعطى لهذا النوع الخاص من العلاقات هو فقط من صنع الكتاب الأخلاقيّين أو الفلاسفة المدفوعين باهتمام تربوي. فقد جرت العادة على الربط، بشكل وثيق بين حب الغلمان اليوناني وبين ممارسة التربية والتعليم الفلسفي. إن شخصية سقراط تحضّ على ذلك، وكذلك الصورة التي أعطيت عنها باستمرار في العصور القديمة. بالفعل، ثمة سياق كبير جداً أسهم في تمييز العلاقة بين الرجال والمراهقين وتكوينها. فالتفكير الفلسفي الذي سيّخذها موضوعاً له، يتأصل فعلاً في ممارسات اجتماعية شائعة، معترف بها، ومعقّدة نسبياً: ذاك أنه بخلاف بقيّة العلاقات

الجنسية، أو أكثر منها على أي حال، كانت العلاقات التي تجمع بين الرجل والغلام، متجاوزةً عتبة عمرية ووضعية معينة تميّز بينهما، موضع نوع من الطقسة التي منحها شكلاً وقيمة واهتماماً، بفرض عدة قواعد عليها. حتى قبل أن يأخذ التفكير الفلسفي هذه العلاقات بعين الاعتبار، كانت في الأصل ذريعة لنهج اجتماعي بكامله.

لقد تكوّنت حولها ممارسات «غزلية»: بالطبع، لم يكن لهذه الأخيرة التعقّد الذي نجده في فنون عشقية أخرى، كتلك التي تنتشر في القرون الوسطى. لكنها كانت شيئاً مختلفاً تماماً عن العرف الواجب احترامه للزواج من إحدى الفتيات حسب الأصول. إنها تحدّد مجموعة كبيرة من التصرفات المتفق عليها واللائقة، جاعلةً بالتالي من هذه العلاقة ميداناً مثقلاً بحمل زائد ثقافياً وأخلاقياً؛ فهذه الممارسات - التي أكد ك. ج. دوفر⁽²⁰⁾ حقيقتها من خلال مستندات عدّة - تحدّد السلوك المتبادل والاستراتيجيات الخاصة، التي يجب أن يراعيها الشريكان لإكساب علاقتهما شكلاً «حسناً»، مقبولاً جمالياً وأخلاقياً. وهي تعيّن دور العاشق (Éraste) والمحبوب (Éromène). أحدهما هو في موقف المبادرة، فهو يلاحق، مما يمنحه حقوقاً ويلزمه بواجبات؛ عليه أن يُظهر حماسه، كما عليه أن يخفّف منها؛ عليه أن يقدم هدايا ويؤدّي خدمات؛ عليه أن يمارس مهام معينة تجاه المحبوب؛ وكل ذلك يبرّر انتظاره للمكافأة المحقّقة؛ أما الآخر، المحبوب والمتودّد إليه، فعليه أن يمتنع عن الاستسلام بسهولة زائدة؛ عليه أن يتجنّب القبول بفيض من الهدايا المختلفة وألاّ يهب آيات حبه بطيش وبدافع المصلحة، دون الإحساس بقيمة شريكه، عليه أيضاً أن يظهر العرفان بالجميل على ما فعله العاشق من أجله. والحال، أن هذه الممارسة الغزلية تبين، بحدّ ذاتها، أن العلاقة الجنسية بين الرجل والغلام «لم تكن مسلماً بها»؛ كان لا بدّ من أن تترافق بأعراف معينة، بقواعد سلوكية وتصرفات، وبمجموعة كبيرة من المواعيد والمماحكات المخصّصة لتأخير الاستحقاق ولإدراجه في سلسلة من النشاطات والعلاقات الملحقة. هذا يعني أن هذا النوع من العلاقات، الذي كان مقبولاً تماماً، لم يكن «لا مبالياً». وأن نرى فقط في جميع هذه الاحتياطات المتخذة، وفي الاهتمام الذي كان يُعطى لها الدليل على أن

هذا الحب كان مباحاً، يعني نسيان النقطة الأساسية وتجاهل التمييز الذي كان يجري بين هذا السلوك الجنسي وجميع أنماط السلوك الجنسي الأخرى، التي قلّما كان هناك اهتمام بمعرفة كيف ينبغي أن تحصل. إن كل هذه الاهتمامات تثبت تماماً أن العلاقات اللدّية بين الرجال والمراهقين، كانت تشكّل قبلاً عنصراً دقيقاً في المجتمع، ونقطة حسّاسة، إلى حدّ أنه لم يكن بالامكان عدم الاهتمام بسلوك هؤلاء وأولئك.

3. غير أنه يمكننا أن نلاحظ على الفور اختلافاً كبيراً عن مركز الاهتمام والاستفهام الآخر، الذي يتمثّل في الحياة الزوجية. ذاك أننا نكون، بين الرجال والغلمان، أمام لعبة «مفتوحة»، أقلّه إلى حدّ معين.

مفتوحة «مكانيّاً». ففي اقتصاديات البيت وفن إدارته، كنّا بصدد بنية مكانيّة ثنائية، حيث كان مكان الزوجين مميّزاً بعناية (الخارج للزوج، الداخل للزوجة، حيّ الرجال من جهة وحيّ النساء من جهة أخرى). مع الغلام، تجري اللعبة في مكان مختلف جداً: ومكان مشترك، على الأقل منذ بلوغ الولد سنّاً معيّنة - حيّ الشارع ومحلات التجمع، مع بعض النقاط المهمة استراتيجياً (مثل دار الرياضة)؛ لكنه مكان يتنقل فيه كل واحد بحريّة⁽²¹⁾، بحيث إنه ينبغي تعقّب الغلام، ومطاردته، والترصد له حيث يمكن أن يمرّ، والإمساك به حيث يكون موجوداً؛ فمن مواضع الشكوى الساخرة، عند العاشقين، ضرورة التطواف في دار الرياضة، ومرافقة المحبوب إلى الصيد، واللهث من المشاركة في تمرينات لم يعودوا أهلاً لها.

لكن اللعبة مفتوحة أيضاً وخصوصاً في استحالة ممارسة أية سلطة قانونية على الغلام - حين لا يكون عبداً: فهو حرّ في اختياره، وفي ما يقبله أو يرفضه، وفي أفضليّاته أو قراراته. ولكي يحصل الرجل منه على ما يحقّ له دوماً عدم وهبه، يجب أن يكون قادراً على إقناعه؛ وعلى من يريد الفوز بالأفضلية عنده؛ أن يتغلّب بنظره على منافسيه إذا وُجدوا، وأن يظهر لأجل ذلك سحره ومزايه أو هداياه؛ لكن القرار عائد للغلام نفسه. ففي هذه اللعبة التي يتورّط فيها الرجل، لا يكون واثقاً من الفوز ابداً. والحال أن

اهتماماً يكمن في ذلك بالذات. خير دليل على ذلك شكوى الطاغية هيرون الظريفة، كما يرويها زينوفون⁽²²⁾. فهو يوضح أن كون المرء طاغية يُفقد العلاقة مع الزوجة كما مع الغلام متعتها. لأنه لا يسع الطاغية أن يتزوج إلا من امرأة منتمية إلى عائلة أدنى منزلةً، فيخسر بالتالي جميع منافع الارتباط بعائلة «أغنى وأقوى منه». أما مع الغلام - وهيرون مغرم بدايلوكوس - فإن امتلاك سلطة استبدادية يخلق عقبات أخرى؛ فالخطوة التي كان يرغب هيرون كثيراً في الحصول عليها، كان يحرص على أن تأتيه من الغلام بدافع الودّ وبملاء مشيئته؛ لكن، «إذا سُلبت منه عنوة»، فهو لن يعود يشعر «بغير الرغبة في إيذاء نفسه». إن أعظم اللذات هي ان ينتزع المرء شيئاً من عدوّه رغماً عنه؛ أما بالنسبة إلى حظوة الغلمان، فأحلاها هي تلك التي يمنحونها طوعاً. فأية لذة، مثلاً، في «تبادل نظرات مع صديق يعترف بجميلك! أي سحر في أسئلته! وأي سحر في أجوبته؟ حتى الخصومات والخلافات مفعمة بالحلاوة والإغراءات. لكن التمتع بغلام رغماً عنه هو قرصنة أكثر منه حباً». في حالة الزواج، يتمّ طرح مسألة اللذات الجنسية وعاداتها، انطلاقاً من العلاقة القانونية التي تمنح الرجل سلطة حكم المرأة والآخرين والممتلكات والبيت؛ والمشكلة الجوهرية هي في الاعتدال الذي يجب إضفاؤه على هذه السلطة. أما في حالة العلاقة مع الغلمان، فإنه يتعين على أخلاقية اللذات أن تستخدم، من خلال فروقات عمرية، استراتيجيات دقيقة عليها أن تأخذ في الاعتبار حرية الآخر، وقدرته على الرفض ورضاه الضروري.

4. إن مسألة الوقت مهمة في هذا الطرح لمسألة العلاقة مع المراهق، لكنها مطروحة بشكل فريد؛ لم يعد المهم، كما في حالة الحِمية، هو اللحظة المناسبة للفعل ولا، كما في الشأن الاقتصادي، الحفاظ الدائم على بنية علائقية: إنما هو بالأحرى المسألة الصعبة للوقت الزائل والمرور العابر. إنها تظهر بأشكال عدة، وكمسألة «حدّ» أولاً: ما هو الوقت الذي يجب أن يُعتبر الغلام، ابتداءً منه، أكبر من أن يكون شريكاً مشرفاً في علاقة غرامية؟ وفي أي عمر لا يعود يناسبه قبول هذا الدور، ولا يعود يناسب عاشقه أن يفرضه عليه؟ إنها قضية محرّجة أخلاقياً (Casuistique) معروفة تماماً حول

علامات الرجولة، التي ينبغي أن تحدّد عتبة تُعتبر متعدّرة المسّ، خصوصاً أنه لا بدّ وأن يتم تجاوزها فعلاً في كثير من الأحيان، وأن يُجاز لوم الذين يفعلون ذلك؛ معلومٌ أن اللحية الأولى تعتبر تلك العلامة المُنبئة، ومن شأن الموسيقى التي تحلقها أن تقطع حبل الغراميات كما يقال⁽²³⁾. تجدر الملاحظة على أي حال، إلى أن اللوم لم يكن يوجّه فقط إلى الغلمان، الذين يقبلون بلعب دور لم يعد يتناسب مع رجولتهم، إنما إلى الرجال الذين يعاشرون صبياناً أكبر مما ينبغي⁽²⁴⁾. سوف ينتقد الرواقيّون (Stoïciens) لاحتفاظهم بمحوبيهم زمناً طويلاً - حتى سن الثامنة والعشرين - لكن الحجّة التي سيقدّمونها، والتي هي بشكل من الأشكال امتداد لحجّة بوزانياس في المأدبة (كان يؤكّد أنه على القانون أن يحظر العلاقات مع غلمان صغار جداً حتى لا يتعلّق الرجال إلاّ بشباب قيّمين)⁽²⁵⁾، تظهر أن هذا الحدّ كان موضوع نقاش، يسمح بحلولٍ على جانب من الاختلاف أكثر مما كان قاعدة عامة.

بلا ريب، كان الاهتمام بفترة المراهقة وحدودها عاملاً مقوياً للتأثير بالجسد الفتويّ، وبجماله الخاص، وبمختلف علامات نموه؛ فقد صار جسد المراهق موضع نوع من التثمين الثقافي الملحّ جداً. فأن يكون جسد الذكر جميلاً، بما يتجاوز بكثير سحره الأول، فهذا أمر لم يكن اليونانيون يجهلونه أو يهملونه؛ كان النحات الكلاسيكي أكثر تعلقاً بجسد الراشد؛ ويُدرك في مأدبة زينوفون بأنه كان يُعنى باختيار أجمل الشيوخ لحمل أغصان الزيتون في مواعيد الأعياد الأثينية⁽²⁶⁾. أمّا في الأخلاق الجنسية، فإن الجسد الفتويّ بسحره الخاص هو المعروض بانتظام على أنه «المادة الملائمة» للذة. وزمن الخطأ الاعتقاد بأن سماته كانت مثمّنة، بسبب تشابهها مع الجمال الأنثوي. بل كانت مثمّنة لذاتها أو لاقترابها من علامات وضمانات رجولة قيد التكوّن: فالعافية والجلد والحماية كانت جزءاً من هذا الجمال: وكان من المناسب تماماً أن تأتي التمرينات والرياضة البدنية والمباريات والصيد لتقويها، ضامنة بذلك ألا تسقط هذه الأناقة والرقّة والميوعة والتخنّث⁽²⁷⁾. إن الغموض الأنثوي الذي سيُدرّك فيما بعد (وحتى قبلاً إبان العصور القديمة) كمكوّن لجمال المراهق - بل كسببه الخفي - كان بالأحرى في العصر

الكلاسيكي ما يجب أن يتجنبه الغلام ويُحْمى منه. هناك عند اليونانيين جمالية أخلاقية كاملة لجسد الغلام؛ وهي كاشفة لقيمتها الشخصية ولقيمة الحب الذي يُكَنّ له. يجب أن تكون الرجولة كعلامة جسدية غائبة عن هذه الجمالية؛ إنما لا بدّ وأن تكون حاضرة كشكل سلوكي مبتسر وواعد: [وهو] أن يتصرّف الغلام الآن كالرجل الذي لم يَصِرْهُ بعد. على أنه يرتبط بهذا التأثير القلق إزاء هذه التحوّلات السريعة جداً واقتراب أجلها، والشعور بالطابع العابر لهذا الجمال، وبمرغوبيته المشروعة، والخوف، والخوف، المزدوج المعبر عنه غالباً، عند العاشق، برؤية المحبوب وهو يفقد أناقته، وعند المحبوب، برؤية العاشقين وهم يتعدون عنه. والمسألة المطروحة حينئذٍ هي مسألة تحوّل العلاقة العشقية (المحكوم عليها بالزوال)، الممكن، واللازم أخلاقياً والمفيد اجتماعياً، إلى علاقة صداقة (Philia). فهذه الأخيرة تميّز عن العلاقة العشقية التي تحدث ويؤمل في نشوئها؛ إنها علاقة مستديمة، لا نهاية لها غير الحياة ذاتها، وهي تزيل اللاتماثلات التي كانت تنطوي عليها العلاقة الشبقية بين الرجل والمراهق. ومن الموضوعات المتكرّرة في التفكير الأخلاقي حول هذا النوع من العلاقات أنه يجب أن تتخلّص من عرضيّتها: عرضية ناشئة عن تقلّب الشركاء، وناجمة عن تقدّم الغلام في السنّ بحيث يفقد سحره؛ لكنها عرضية إرشادية أيضاً، إذ لا يُستحسن أن يعشق الرجل غلاماً تجاوز عمراً معيناً، ولا أن يرضى الغلام من ناحيته بأن يكون محبوباً. لا يمكن تجنّب هذه العرضيّة إلّا إذا بدأت الصداقة تنمو، في ظل توقّد الحب: والصداقة (Philia)، تعني تشابه الطبع ونمط العيش، والمشاركة في الأفكار والحياة، والعطف المتبادل⁽²⁸⁾. إن ولادة الصداقة الدائمة ومخاضها هذا في الحب، هو ما يصفه زينوفون حين يصف الصديقين اللذين ينظران الواحد إلى الآخر، ويتحدثان، ويتبادلان الثقة، ويفرحان أو يحزنان معاً بالنجاح والفشل، ويعتنيان ببعضهما: «بمثل هذا التصرّف، يستمرّان حتى الشيخوخة في التعلّق بحنوّهما المتبادل وفي التنعّم به»⁽²⁹⁾.

5. يأخذ هذا التساؤل حول العلاقات مع الغلمان، بصورة - عامة جداً، شكل تفكير في الحب. لا ينبغي أن نستنتج من ذلك بأنه لا مكان للإيروس (غريزة الحب)،

عند اليونانيين، إلا في هذا النوع من العلاقات، وبأنه لا يمكن أن يميّز العلاقات مع امرأة: بإمكان الإيروس أن يجمع بين كائنات بشرية من أي جنس كان؛ يمكننا أن نلاحظ بأن نيكيراتوس وزوجته، عند زينوفون، كانا متّحدين فيما بينهما من خلال علاقات إيروس وانتيروس⁽³⁰⁾. فإيروس ليس «لوطياً» بالضرورة ولا رافضاً للزواج؛ والعلاقة الزوجية لا تتميز عن العلاقة مع الغلمان في كونها تتعارض مع قوة الحب وتبادليته. فالاختلاف يكمن في موضع آخر. إن الأخلاق الزوجية، وعلى الأصح الآداب الجنسية للرجل المتزوج، لا تستدعي، لكي تتكوّن وتحدّد قواعدها، وجود علاقة من نوع الإيروس (حتى ولو كان من الجائز جداً أن تكون هذه العلاقة موجودة بين الزوجين). بالمقابل، عندما يتعلّق الأمر بتحديد ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين رجل و غلام حتى تبلغ أجمل أشكالها وأكملها، وعندما يتعلّق الأمر بتحديد نوع الاستعمال الممكن للذّتهما ضمن هذه العلاقة، يصبح الرجوع إلى إيروس ضرورياً حينذاك؛ إن طرح مسألة علاقتهما يرتبط بـ «شبق» ما. ذاك أنه بين الزوجين، يمكن للوضع المرتبط بحالة الزواج وإدارة البيت والحفاظ على الخلف أن تبرّر المبادئ السلوكية، وتحدّد القواعد السلوكية وأشكال الاعتدال المطلوب. أما بين رجل و غلام يعيشان في حالة من الاستقلال المتبادل، ولا يوجد بينهما أي قيد مؤسسي، بل علاقة مفتوحة (مع أفضليات وخيارات وحرية تحرك ونهاية غير أكيدة)، فينبغي البحث عن مبدأ ضبط التصرفات في العلاقات نفسها، في طبيعة الميل الذي يدفعهما الواحد نحو الآخر، والودّ الذي يربط بينهما. سوف يتمّ طرح المسألة إذاً على شكل تفكير في العلاقة نفسها: تساؤل نظري حول الحب وتوجيهي حول كيفية الحب، في آنٍ معاً.

لكن فن الحب هذا يتوجّه فعلياً إلى شخصين. بالطبع، لم تكن المرأة وسلوكها غائبين كلياً عن التفكير في الشأن الاقتصادي؛ لكنها لم تكن موجودة هنا إلاّ بصفتها عنصراً مكتملاً للرجل. كانت موضوعة تحت سلطته الحصرية، وإذا كان من المستحسن احترام امتيازاتها فذاك بقدر ما كانت تُظهر أنها أهل لذلك، وبقدر ما كان مهماً أن يظل ربّ البيت سيّد نفسه. بالمقابل، يمكن أن يُلزم الغلام بالتحفظ المفروض في هذا

العمر؛ فمع رفضه الممكن (المُخشى منه إنما المشرّف)، وقبوله الاحتمالي (المنشود إنما المشبوه بسهولة)، يشكّل مركزاً مستقلاً تجاه العاشق. وسيكون على الشبقي (Erotique) أن ينتشر من بؤرة إلى أخرى في هذا النوع من القطع الناقص (Ellipse). في الشأن الاقتصادي والجميّي، كان اعتدال الرجل الطوعي يستند أساسياً إلى علاقته مع نفسه؛ أما في الشأن الشبقي، فاللعبة هي أكثر تعقيداً؛ إنها تستلزم أن يتّصف العاشق بضبط النفس؛ كما تستلزم أن يكون المحبوب قادراً على السيطرة على نفسه؛ وتستلزم، أخيراً، علاقة بين الاعتدالين في الاختيار الرزين الذي يحصل من الواحد للآخر. يمكن أن نلاحظ حتى نوعاً من الميل إلى تفضيل وجهة نظر الغلام؛ فالتساؤل يتمّ بخاصة حول سلوكه هو، وإليه تقدّم الآراء والنصائح والإرشادات: كما لو كان المهم قبل كل شيء هو تكوين خاصية شبقيّة للموضوع، أو على الأقل للموضوع المحبوب باعتبار أنه عليه أن يكون نفسه كصاحب سلوك أخلاقي؛ هوذا بالضبط ما يظهر في نصّ كمدح أبقرات، المنسوب إلى ديموستين.

شرف غلام

L' Honneur de Garçon

في مقابل المأدبتين الكبيرتين (Banquets) الأفلاطونية والزينوفونية، وفي مقابل فيذر (Phèdre)، يبدو كتاب ايروتيكوس (Eroticos) لديموستين المزيّف فقيراً نسبياً. إنه خطاب تفخيمي، حيث نقع في آنٍ معاً على تمجيد أحد الشبان ونُصح موجّه إليه: تلك كانت وظيفة المديح التقليدية - كذلك الوارد في مأدبة زينوفون: «إسعاد الشاب» و «في الوقت نفسه تعليمه ما يجب أن يكون عليه»⁽³¹⁾. مديح إذاً وتعليم. لكن، من خلال ابتذال الموضوعات ومعالجتها - نوع من الأفلاطونية المسيخة قليلاً - يمكن استخلاص بعض السمات المشتركة بين الأفكار حول الحب، والأسلوب الذي به أثّرت فيها مسألة «الذات».

1. ثمة اهتمام يُحرك النص بكامله. وهو معبرٌ عنه بمفردات ترجع باستمرار إلى لعبة الشرف والعار. طوال الخطاب، يجري الحديث عن العار (Aischunē)، وهو يعني الخزي الذي قد يلحق بالمرء مثلما يعني الشعور الذي يصرف عنه؛ ويجري الحديث عمّا هو قبيح ومعيب (Aischron)، وعمّا يتعارض مع ما هو حسن، أو حسن وعادل في آنٍ معاً. كما يجري الحديث كثيراً عمّا يسبّب اللوم والاحتقار (Oneidos, Epitimē) وعمّا يشرف ويولّد سمعة حسنة (Endoxos, Entimos)، على أي حال، منذ بداية

ايروتيكوس، يحدّد عاشق أبقر اط هدفه: أن يجلب المديح للمحسوب الشرف لا العار، مثلما يحدث عندما تكون المدائح صادرة عن ملاحقين غير متحفّظين⁽³²⁾. وهو يذكّر بهذا الاهتمام بانتظام: من المهم أن يتذكّر الشاب بأنه، بسبب أصله ووضعه، فإن أقل إهمال بشأن أية قضية شرف قد يلحق به العار؛ عليه ألا ينسى، وعلى سبيل المثال، أولئك الذين حافظوا على شرفهم في أثناء علاقتهم⁽³³⁾، من فرط تيقّظهم. يجب أن يحرص على عدم «تشويه مزاياه الطبيعية» وعدم تخيب آمال الذين هم فخورون به⁽³⁴⁾.

يبدو سلوك الشاب إذاً كميدان متأثر جداً بالتمييز، بين ما هو شائن وما هو لائق، بين ما يشرف وما يعيب. وبهذا تماماً اهتمّ الذين يريدون التفكير في الشباب، في الحب الذي يكتنه الرجال لهم وفي السلوك الذي يتوجّب عليهم اتّباعه. في مأدبة أفلاطون، وخلال إشارة بوزانياس إلى تنوّع العادات والأعراف بخصوص الغلمان، يذكر ما يُعتبر «شائناً» أو «حسناً» في مدن إيلديا واسبرطة وتيبس وإيونيا، أو عند البرابرة وفي أثينا أخيراً⁽³⁵⁾. ويذكّر فيذرّ بالمبدأ الذي ينبغي الاسترشاد به في مسألة حبّ الغلمان، كما في الحياة بعامة: «بالأشياء القبيحة يرتبط العار؛ بينما ترتبط بالأشياء الحلوة الرغبة في الاحترام: وغياب هذه وذاك يمنع كل مدينة وكل فرد من ممارسة نشاط عظيم ورائع»⁽³⁶⁾.

لكن، تجب الملاحظة أن هذه المسألة لم تكن فقط مسألة بعض الكتاب الأخلاقيين المتشدّدين. كذلك، كان سلوكُ الشاب وشرفه وعاره موضع فضول اجتماعي كبير. كان الناس يولونها اهتمامهم، يتكلّمون عليها ويتذكّرونها: ولكي يهاجم تيمارك، لن يتردّد إسكين في إحياء الأقاويل التي شاعت عنه، قبل سنوات عدة، عندما كان خصمه لا يزال فتياً⁽³⁷⁾. ثم إن كتاب ايروتيكوس يبيّن إلى أي مدى كان الغلام بطبيعة الحال موضع اهتمام حذر من قبل محيطه؛ كانت تتمّ مراقبته وترصّده والتعليق على هيئته وعلاقاته؛ وحوله تنشط الألسنة القارصة؛ وتكون النفوس الميالة إلى الايذاء مستعدةً للومه إذا ما بدا متعجرفاً أو وقحاً؛ لكنها ستسارع إلى انتقاده إذا أظهر خفّة زائدة⁽³⁸⁾. بالطبع، لا يسعنا الامتناع عن التفكير في ما كان عليه وضع الفتيات، في مجتمعات أخرى، حين أصبح سلوكهن قبل الزواج موضع رهان اجتماعي وأخلاقي مهم، بالنسبة إليهن وإلى

عائلاتهن، باعتبار أن سن الزواج متأخرة جداً فيما يخص النساء.

2. لكن أهمية الشرف بالنسبة للفتى اليوناني لا تتعلق بزواجه المستقبلي - كما ستكون الحال لاحقاً بالنسبة إلى الفتاة الأوروبية: إنها تمسّ بالأحرى وضعه ومركزه المقبل في المدينة. طبعاً، هناك أدلة عدة على أنه كان بوسع غلمان ذوي سمعة مشبوهة أن يمارسوا أعلى الوظائف السياسية: لكننا نملك الدليل أيضاً على أنه كان بالإمكان أن يؤخذ عليهم ذلك - بغض النظر عن العواقب القضائية الخطيرة التي قد تسببها بعض السير السيئة: فقضية تيمارك تظهر ذلك جيداً. ومؤلف ايروتيكوس يذكر أبقراط الشاب بذلك بوضوح: إن قسماً من مستقبله، والمركز الذي يمكن أن يشغله في المدينة، يُبنى الآن بالذات أو لا يُبنى، تبعاً للطريقة المشرفة التي سيتصرّف بها: ما دامت المدينة تأبى الاستعانة بأي شخص كان، فإنها ستأخذ في الاعتبار السمعة المكتسبة⁽³⁹⁾. والذي يكون قد أهمل نصيحة جيّدة، سيدفع طوال حياته جزاء ضلاله. فأن يسهر المرء، وهو لمّا يزل فتياً، على سلوكه الشخصي وأن يحافظ أيضاً، حين يصبح أكبر سناً، على شرف من هم أصغر منه، هما إذاً أمران ضروريان.

إن هذه السنّ الانتقالية التي يكون الشاب فيها مشتهى بهذا القدر، وشرفه عرضةً للمسّ إلى هذا الحدّ، تشكّل إذاً مرحلة اختبار: فهي فترة تُختبر فيها قيمته بمعنى أنها فرصة لها، في أن معاً، كي تتكوّن وتُمارَس وتُقدَّر. هناك بضعة سطور في نهاية النص تُظهر الصفة «الاختبارية» التي يتّخذها سلوك الغلام في هذه المرحلة من حياته. وبينما كان المادح يعظّم أبقراط، فقد ذكره بأنه سيحصل اعتراض ما (agōn)، وبأن المناقشة ستكون كمناقشة الاختبار⁽⁴⁰⁾ (Dokimasie): والمقصود بهذه اللفظة اليونانية هو الامتحان الذي كان يتمّ على أثره قبول الشباب في نظام الفتوة (Éphébie)^(*)، أو المواطنين في بعض الهيئات القضائية. ترجع أهمية سلوك الشاب الأخلاقي، والاهتمام الذي يجب أن يخصّه به الجميع، إلى أنه يقوم، بنظر الجميع، مقام الاختبار التأهيلي.

(*) كان يطبّق على مجموعات من الفتيان (بين 18 و 20 سنة) ويقوم على تلقينهم العلوم الدينية والمدنية والعسكرية (م).

والنص يقول ذلك صراحة: «أعتقد... أن مدينتنا ستكون إدارة إحدى مصالحها، وأنه كلما برزت مواهبك ستراك أهلاً لمراكز مهمة، وستكون أسرع رغبةً في اختبار قدراتك»⁽⁴¹⁾.

3 - ماذا يتناول الاختبار بالضبط؟ وبشأن أي نوع من السلوك يتعين على ابقراط أن يُعنى بالتمييز بين ما هو مشرف وما هو معيب؟ بشأن مواضيع التربية اليونانية المعروفة جيداً: هيئة الجسد (تجنب الرخاوة (أو الميوعة) Rhathumia، التي هي دوماً علامة سائئة)، والنظرات (حيث يمكن أن يلاحظ الخَفَر (Aides)، وطريقة التعبير (عدم الاعتصام بسهولة الصمت، بل إتقان الخلط بين الكلام الرصين والكلام الطائش)، ونوعية الأشخاص الذين يعاشرهم المرء.

لكنّ التمييز بين المشرف والسائن يؤثر بوجه خاص في ميدان السلوك العشقي. وحول هذه النقطة، تجدر الملاحظة أولاً إلى أن المؤلف - وهذا ما يجعل النص مدحاً للحب وإطراءً للشباب في وقت واحد - ينتقد الرأي الذي يعتبر شرف الغلام مرتبطاً برفض الملاحقين المطلق: لا ريب في أن بعض العاشقين يُلحقون العار بالعلاقة نفسها⁽⁴²⁾، إنما لا ينبغي الخلط بينهم وبين الذين يُظهرون اعتدالهم. لا يرسم النص حدود الشرف بين الذين يرفضون مشتبههم والذين يقبلون بهم. بالطبع، لم يكن عاراً على الشاب اليوناني أن يكون ملاحقاً من عشّاقه: فهذا هو بالأحرى الدليل الواضح على مزاياه؛ يمكن أن يكون عدد العاشقين موضع فخر مشروع، وأحياناً موضع غرور باطل. لكن قبول العلاقة العشقية والدخول في اللعبة (حتى ولو لم يكن الغلام يلعب بالضبط اللعبة التي يعرضها العاشق) لم يكن يُعتبر عاراً بدوره. فالذي كان يمدح أبقراط أفهمه بأن الغلام يكون صاحب حظ مزدوج⁽⁴³⁾ (Eutuchia)، إذا كان جميلاً ومحبوباً: يبقى أنه يليق به أن يستعمل هذا الحظ كما يجب (Orthōs Chrēsthai). هذه هي النقطة التي يلحّ عليها النص والتي يحدّد عندها ما يمكن تسميته «نقطة الشرف»: فهذه الأمور ليست، بحدّ ذاتها وقطعاً، حسنة أو سيئة؛ إنها تختلف باختلاف الذين يمارسونها⁽⁴⁴⁾. «فالاستعمال» هو الذي يحدّد قيمتها الأخلاقية حسب مبدأ كثيراً ما نجده مبيّناً في

موضع آخر؛ على أي حال، ثمة عبارات قريبة جداً نصادفها في المأدبة: «لا شيء مطلق في هذا الشأن؛ ليس للأمر، وحده وبحد ذاته، لا جمال ولا قبح؛ لكن ما يجعله جميلاً هو جمال تنفيذه؛ وما يجعله قبيحاً هو قبح هذا التنفيذ»⁽⁴⁵⁾.

والحال، أننا إذا حاولنا أن نعرف بدقة كيف يتم تقسيم الشرف في العلاقة العشقية، فلا بدّ من الاعتراف بأن النص إضماري للغاية. فإن كان الحديث يقدم إيضاحات حول ما يتوجب على أبقراط أن يفعله، أو حول ما فعله لتدريب جسمه وتكوين شجاعته أو لاكتساب المعارف الفلسفية التي ستكون ضرورية له، فإن شيئاً لم يقلّ حول ما ينبغي قبوله أو رفضه في شأن العلاقة الجسدية. ثمة أمر واضح: لا ينبغي رفض كل شيء (فالشاب «يهب آيات حبه»)، إنما لا ينبغي أيضاً قبول كل شيء: «لا أحد يُحرم من آيات حبه عندما تكون متوافقة مع العدل والأخلاق؛ أما تلك التي تُفضي إلى العار، فما من أحد يجازف بأن يتخيّل حتى التأمل بها. بقدر ما تكون كبيرة الحرية التي يمنحها اعتدالك لجميع الذين يملكون أحسن النوايا، بقدر ما يكون كبيراً الإحباط الذي يخلقه عند الذين يريدون التجاسر»⁽⁴⁶⁾. فالاعتدال (Sōphrosunē) المطلوب كإحدى أهم مزايا الغلمان، يستتبع بالضبط تمييزاً في الاتصالات الجنسية. لكننا لا نستطيع أن نستنتج من هذا النص الأفعال والحركات التي يوجب الشرف رفضها. وتجدر الملاحظة إلى أن الغموض، في محاوره (فيدر)، حيث يُعرض الموضوع بإسهاب أكبر بكثير، هو بالقدر ذاته تقريباً. طوال الخطابين الأولين حول ملاءمة الاستسلام لمن يعشق ولمن لا يعشق، وفي الحكاية الكبيرة حول ربط النفس بجواديه الحرون والطبع^(*)، يُظهر نص أفلاطون أن مسألة التصرف «المشرّف» أساسية: ومع هذا، فالأفعال غير محدّدة قطّ إلاّ بعبارات مثل «إرضاء» أو «منح آيات الحب» و «القيام بالأمر» و «نيل أكبر لذة ممكنة من المحبوب» و «الحصول على ما نشاء» و «نيل اللذات». أهو كتمان ملازم لهذا النوع

(*) للتذكير بالمثال الذي أعطاه أفلاطون حول تصوير أن النفس الإنسانية مشدودة إلى جوادين أحدهما أسود، ويمثل الشهوات، وآخر أبيض ويمثل الحكمة أو الشجاعة، والأول يجرها إلى الخفيض والآخر يرفعها إلى عالم المثل. (م).

من الخطاب؟ بالتأكيد، وكان اليونانيون يرون أنه من غير اللائق أن تُسمّى بالضبط في خطاب تعظيمي أشياء لا تُذكر حتى من بعيد في مجادلات أو مرافعات. يمكن الاعتقاد أيضاً بأنه قلّما كان من الضروري الإلحاح على تمييزات معروفة من الجميع: كان على كل فرد أن يعرف ما الذي يشرف أو يعيب، بالنسبة إلى الغلام. لكن، يمكننا التذكير أيضاً بما ظهر قبلاً مع الشائنين الحميّ والاقتصادي: كان التفكير الأخلاقي أقل اهتماماً لأنذاك بتحديد القوانين الواجب احترامها وقائمة الأفعال المسموحة والممنوعة، وأكثر اهتماماً بكثير بوصف النوع المطلوب من المواقف والعلاقة مع النفس.

4. بالفعل، يُطلع النص، إن لم يكن على الأشكال الحركية المفروض مراعاتها والحدود الجسدية المحظور تجاوزها، فأقلّه على المبدأ العام الذي يحدّد في هذه الظروف كيفية العيش وطريقة التصرف. يُردّ مديح أبقرات كله إلى سياق تصارعي، حيث ينبغي أن تتوكّد اهلية الشاب وعظمته بتفوّقه على الآخرين. لنستعرض تلك الموضوعات المتكرّرة جداً في الخطابات التعظيمية: يعني أن من يُمتدح يتغلّب أيضاً على المديح الموجّه إليه، وأن الكلمات توشك أن تكون أقلّ جمالاً من الشخص الذي تتحدّث عنه⁽⁴⁷⁾؛ أو أن الغلام متفوّق على الآخرين جميعاً بمزاياه الجسدية والأخلاقية: فجماله لا يُضاهى، كما لو أن «القدّر» أراد أن «يعطي مثلاً» للجميع⁽⁴⁸⁾ بتوفيقه بين المزايا الأكثر تنوعاً وتعارضاً؛ ليس فقط مواهبه، بل أحاديثه أيضاً تجعله فوق الآخرين⁽⁴⁹⁾؛ ومن بين جميع التمرينات التي يمكن التفوّق فيها، اختار أنبلها وأكثرها مكافأة⁽⁵⁰⁾؛ نفسه مستعدّة «لمنافسات الطموح»؛ ولكونه لا يرضى بالتميّز بمزية واحدة، فقد جمع «كل المزايا التي يمكن أن يعتزّ بها إنسان عاقل»⁽⁵¹⁾.

مع ذلك، فإن أهلية أبقرات لا تكمن فقط في هذه الوفرة من المزايا، التي تتيح له أن يبدّد جميع منافسيه ويكسب المجد لأهله⁽⁵²⁾؛ بل تكمن أيضاً في كونه يحافظ دوماً على قيمته السامية، بالنسبة إلى الذين يقربون منه. فهو لا يدع أحداً منهم يسيطر عليه. والكل يريد أن يجذبه إلى صحبته - إنّ لكلمة *Sunētheia* (عادة) في آنٍ معاً معنى الحياة المشتركة والعلاقة الجنسية⁽⁵³⁾؛ لكنه يتغلّب عليهم ويهيمن، بحيث يحسّون بأقصى

اللذة في الصداقة التي يكتونها له⁽⁵⁴⁾. عدم الاستسلام، وعدم الخضوع، والبقاء في الموقع الأقوى، والتغلب بالمقاومة والحزم والاعتدال على الملاحقين والعاشقين: هكذا يؤكّد الشاب قيمته في ميدان العشق.

هل ينبغي أن نتصوّر، بناءً على هذا التوضيح العام، أن هناك قانوناً معيناً مبنياً على المماثلة المألوفة عند اليونانيين بين المواقع في المجال الاجتماعي (مع الاختلاف بين «الأوائل» والآخرين، بين الأقوياء الذين يأملون وأولئك الذين يطيعون، وبين الأسياد والعبيد)، وشكل العلاقات الجنسية (مع المواقع المهيمنة والمهيمن عليها، والأدوار الفاعلة والمنفعلة، والولوج الذي يمارسه الرجل ويتعرّض له شريكه)؟ فالقول بوجود عدم الاستسلام، وعدم الخضوع للآخرين، وعدم قبول وضع دوني وسفلي، يعني بالتأكيد الاستبعاد أو التحذير من ممارسات جنسية تكون مُدْلّة للغلام، وتجعله في حالة من الدونية⁽⁵⁵⁾.

لكن، من المرجّح أن يكون مبدأ الشرف و «التفوّق» المثبّت مستنداً - أبعد من بعض التعليمات الواضحة - إلى نوع من النمط العام: كان يتعيّن على الغلام (خصوصاً في نظر الرأي العام) ألاّ يتصرّف «سلياً»، وألاّ ينقاد ويخضع، ويستسلم بلا مقاومة، وألاّ يصبح الشريك الذي يرضي رغبات الآخر ويشبع نزواته، وألاّ يقدّم جسده لمن يشاء وكما يشاء، برخاوة، بدافع اللذة أو المصلحة. هنا يكمن عار الغلمان الذين يقبلون أي شخص كان، والذين يعرضون أنفسهم بلا تردّد، ويتنقلون من يد إلى أخرى، ويهبون كل شيء للمزايا الأعلى. هذا ما لا يفعله أبقراط وما لن يفعله، لكونه حريصاً على الرأي المكوّن عنه، وعلى المركز الذي سيشغله والعلاقات المفيدة التي يمكنه إقامتها.

5. تكفي الإشارة بسرعة أيضاً إلى الدور، الذي يعطيه مؤلّف ايروتيكوس للفلسفة في هذه المحافظة على الشرف، وفي مبارزات التفوّق هذه التي يدعى إليها الشاب، مثلما يدعى إلى اختبارات صالحة لعمره. إن هذه الفلسفة، التي قلّما يوضّح مضمونها بغير الإحالة إلى موضوع «الاهتمام بالذات» السقراطية⁽⁵⁶⁾ (Epimeleia Heautou)، وإلى

ضرورة الربط بين المعرفة والممارسة، التي هي سقراطية أيضاً - هذه الفلسفة لا تظهر كمبدأ لعيش عيشة مغايرة ولا للامتناع عن كل الملذّات. ذاك أن ديموستين [المزيّف] يعتبرها تكملة ضرورية للاختبارات الأخرى: «قُلْ في نفسك إنه من أحمق ما يمكن، من جهة، عرض المنافسة وتحمل اختبارات عدّة من أجل زيادة الربح والقوة الجسدية وجميع المنافع المماثلة... وعدم التفتيش عن وسائل تحسين القدرة التي توجّه كل ما تبقى»⁽⁵⁷⁾. بالفعل، إن ما تستطيع الفلسفة إثباته هو أنه حتى يغدو المرء «أقوى من نفسه»، وعندما يصبح كذلك، فهي تمكّن فوق ذلك من التغلّب على الآخرين. إنها، بحدّ ذاتها، المبدأ الموجّه، من حيث إنها وحدها قادرة على توجيه الفكر: «في الشؤون الإنسانية، يوجّه الفكر كل شيء، وتستطيع الفلسفة بدورها أن توجّهه وتدرّبه في وقت واحد»⁽⁵⁸⁾. يتّضح أن الفلسفة هي خير ضروري لحكمة الشاب؛ إنما ليس لتحويله نحو شكل آخر من الحياة، بل لتمكينه من ممارسة ضبط النفس والانتصار على الآخرين، في إطار اللعبة الصعبة للاختبارات المرتقبة مواجهتها والشرف المطلوب الحفاظ عليه.

يدور كل الـ «ايروتيكوس» هذا، كما نلاحظ، حول هذا التفوّق المزدوج على النفس والآخرين في تلك المرحلة الصعبة، حيث تجذب فتوة الغلام وجماله الكثير من الرجال الذين يحاولون «التغلّب» عليه. في الشأن الحميّي، كانت المسألة بخاصة مسألة سيطرة على النفس وعلى عنف فعلٍ خطر؛ وفي الشأن الاقتصادي، كانت المسألة مسألة السلطة التي ينبغي ممارستها على النفس في إطار ممارسة السلطة على المرأة. وهنا، مذ تتناول الشبقيّات وجهة نظر الغلام، تصبح المسألة هي معرفة كيف سيتمكّن من تثبيت سيطرته بعدم الاستسلام للآخرين. لسنا بصدد الاعتدال المطلوب إحداثه في السلطة الذاتية، بل بصدد أفضل طريقة للتباري مع سلطة الآخرين، بتأمين السيطرة الذاتية على النفس. وفي هذا المجال، ثمة حكاية قصيرة ترد في منتصف الخطاب وتأخذ أهمية رمزية. والمقصود هو شيء مبتذل: حكاية سباق للمركبات. لكن الدراما الرياضية الخفيفة المرواة مرتبطة مباشرة بالاختبار العلني، الذي يخضع له الشاب في تصرّفه مع ملاحظيه؛ ففيها نرى أبقرات وهو يقود جواذيه (الإحالة إلى [فيدر] محتملة)؛

إنه يلامس الهزيمة، إذ توشك عربته أن تتحطّم بفعل ضربات جوادَيْن منافسين؛ لكنّ الجمهور، بالرغم من ميله العام إلى الحوادث، يتحمّس للبطل، بينما يفلح هو، الذي كان «أقوى حتى من جواده في التغلب على أفضل منافسيه»⁽⁵⁹⁾.

بالطبع، ليس هذا النثر المكتوب عن أبقرات أحد أرقى أشكال التفكير اليوناني في الحب. لكنه يُظهر جيداً، حتى في ابتذاله، بعض الأوجه المهمة لما يشكّل «مسألة الغلمان اليونانية». فالشاب - بين نهاية سن الطفولة والوقت الذي يبلغ فيه سن الرجولة - هو عنصر دقيق وصعب بالنسبة إلى الأخلاق والفكر اليونانيين. ففتوّته مع جماله (والذي من المفروغ منه أن كل رجل يتأثر به بالسليقة)، والوضع الذي سيكون عليه (والذي عليه أن يتهيأ له بمساعدة محيطه وكفالاته) تشكّل نقطة «استراتيجية» يجب أن تدور حولها لعبة معقّدة؛ فشرّفه الذي يتوقّف جزئياً على كيفية استعماله لجسده، والذي سيحدّد أيضاً بقدر ما سمعته ودوره المستقبليين، هذا الشرف رهان مهم. إنه يواجه هنا امتحاناً يتطلّب المثابرة والتدريب: كما تتاح للآخرين هنا فرصة للاهتمام والعناية. في ختام مديحه لأبقرات، يذكر المؤلف بأن حياة الغلام (Bios) يجب أن تكون عملاً «مشاركاً»؛ وكما لو كان الأمر يتعلّق بتحفة فنية ينبغي إنجازها، فهو يدعو جميع الذين يعرفون أبقرات إلى إكساب هذه الصورة المقبلة «أكبر روعة ممكنة».

فيما بعد، في الثقافة الأوروبية، سوف تصبح الفتاة أو المرأة المتزوّجة، وسلوكها وعفّتها وجمالها ومشاعرها مواضيع اهتمام مفضّلة؛ إن فناً جديداً لمغازلتهم، وأدباً شكلياً روائياً بصورة أساسية، وأخلاقاً متشدّدة وحريصة على طهارة أجسادهن وعلى متانة ارتباطهن الزوجي، إن كل ذلك سيسقطب حولهنّ الفضول والرغبات. مهما تكن دويّة وضعهنّ المحافظ عليها في العائلة أو المجتمع، سوف يكون هناك آنذاك إبرازٌ وتقويمٌ «للمسألة» المرأة. ذاك أن طبيعتها، وسلوكها، والمشاعر التي تُلهمها أو تحسّ بها، والعلاقة المسموحة أو الممنوعة التي يمكن إقامتها معها، ستصبح موضوعات للتفكير والمعرفة والتحليل والإرشاد. في المقابل، يتّضح أن طرح مسألة الغلام كان الأكثر حيوية في اليونان الكلاسيكية، معزّزاً حول جماله الغض وشرفه الجسدي،

وحكمته والتدريب الذي تتطلبه، اهتماماً أخلاقياً كبيراً.

لا تكمن الخصوصية التاريخية في أن اليونانيين كانوا يتمتعون بالغلمان ولا حتى في أنهم قبلوا هذه اللذة كلذة مشروعة. بل في أن قبولهم باللذة هذا لم يكن بسيطاً، وأنه أفسح المجال أمام إعداد ثقافي كامل. وكي نتكلم على نحو مبسط، نقول إن ما يجب فهمه هنا، ليس السبب الذي أوجد عند اليونانيين ميلاً إلى الغلمان، بل سبب وجود اللواط عندهم: أي لماذا أعدوا حول هذا الميل ممارسة غزلية، وتفكيراً أخلاقياً، وكما سنرى، تزهداً فلسفياً.

مادة اللذة

L'Objet du Plaisir

لكي نفهم كيف طُرحت مسألة الأفروديزيات (Aphrodisia) في التفكير حول حب الغلمان، لا بدّ وأن نتذكّر مبدأ لا يخصّ الثقافة اليونانية طبعاً، لكنه اتّخذ فيها أهمية كبيرة، ومارس في التقويمات الأخلاقية تأثيراً حاسماً. والمقصود هنا هو مبدأ التساكُل بين العلاقة الجنسية والعلاقة الاجتماعية. يجب أن يُفهم بذلك أن العلاقة الجنسية - المفكّر فيها دوماً انطلاقاً من فعل/نموذج الولوج ومن قطبيّة تُقابل بين فعل وانفعال - مُدركةٌ وكأنها من نوع العلاقة بين الأعلى والأدنى، بين الذي يهيمن والذي يخضع، وبين الذي ينتصر والذي ينهزم. فالممارسات اللذيّة مفكّر فيها من خلال مقولات ميدان المنافسات والمراتب الاجتماعية: تشابه في البنية التنازعية، في التعارضات والتمييزات، في القيم المحدّدة لأدوار الشركاء الخاصة. وانطلاقاً من هنا، يمكننا الإدراك بأن هناك دوراً في السلوك الجنسي مشرفاً أصلياً، وهو مقدّر حتماً: إنه الدور الذي يقوم على الفعل والسيطرة والولوج، وبالتالي على ممارسة التفوّق.

تتأتّى عن ذلك نتائج عدة متعلّقة بوضع الذين عليهم أن يكونوا الشركاء المنفعليين في هذا النشاط. من المسلّم به أن العبيد هم بتصرّف السيّد أو المولى: فوضعهم يجعل منهم أغراضاً جنسية لا مجال للتساؤل بشأنها؛ حتى أنه كان يحدث أن يُستغرب كون

القانون ذاته يمنع اغتصاب العبيد والأولاد؛ ولتعليل هذا الأمر الغريب، يوضح إسكين (Eschine) أن المقصود بذلك كان إظهار مدى خطورة العنف، عندما يتوجّه إلى أولاد كريمي الأصل، بحظره حتى تجاه العبيد. أما فيما يتعلّق بانفعالية المرأة، فهي تدلّ على دونيّة من حيث الطبيعة والوضع. إنما لا ينبغي استنكارها كسلوك، بما أنها موافقة تماماً لما شاءته الطبيعة ولما يفرضه الوضع القائم. بالمقابل، لا يمكن إلا أن يُعتبر أمراً شائناً، في السلوك الجنسي، كل ما يمكن أن يسم الرجل الحرّ - وبالأولى الرجل الذي يحتلّ أو سيحتل بفضل أصله وثروته واعتباره أول المراكز بين الآخرين - بسمات الدونيّة والخضوع والعبودية المقبولة: ويزداد العار أيضاً إذا انسجم مع لذة الغير بقصد الإرضاء.

والحال ان موقف الغلام - الغلام الكريم الأصل - صعب في لعبة قيمية منظّمة وفقاً لمبادئ مماثلة. بالطبع، إنه لا يزال في موقع «دوني»، بمعنى أنه لا يستفيد بعد من الحقوق والسلطات التي ستكون له حينما يكتسب كامل وضعه. مع ذلك، فإنه لا يمكن مطابقة مركزه بمركز العبد، ولا بمركز المرأة طبعاً. هذا صحيح أصلاً في نطاق البيت والعائلة. وثمة مقطع لأرسطو في كتاب السياسة يقول ذلك بوضوح. إذ يعالج أرسطو علاقات السلطة وأشكال الحكم الخاصة بالعائلة، فهو يحدّد موقع العبد والمرأة والولد (الذكر) بالنسبة إلى ربّ الأسرة. إن حكم العبيد يختلف عن حكم أشخاص أحرار، كما يقول أرسطو؛ وحكم المرأة هو ممارسة سلطة «سياسية»، حيث تكون العلاقات متفاوتة باستمرار؛ أمّا حكم الأولاد فيمكن تسميته «ملكياً» لأنه يقوم «على العاطفة وعلى كون الرجل أكبر سنّاً»⁽⁶⁰⁾. بالفعل، يفتقر العبد إلى حق الاختيار؛ وهذا الحق موجود لدى المرأة، لكنه لا يمارس عندها وظيفة تقريرية؛ وعند الغلام، لا يتناول النقص سوى درجة النمو الذي لم يبلغ نهايته بعد. وإذا كانت تربية النساء الأخلاقية مهمة، بما أنهم يشكّلون نصف السكان الأحرار، فإن تربية الأولاد الذكور هي أكثر أهمية أيضاً؛ لأنها تتعلّق بمواطنين مستقبليين سوف يشاركون في حكم المدينة⁽⁶¹⁾. وهكذا يتبيّن لنا: أن الطابع الخاص لمركز الغلام، وشكل تبعيّة الخاص، والطريقة التي ينبغي معاملته بها، حتى في المجال الذي تمارس فيه السلطة الكبيرة لربّ الأسرة، تتأثّر كلها بالوضع الذي

سيكون له في المستقبل.

كذلك هو الأمر، إلى حدّ ما، في لعبة العلاقات الجنسية. فالغلام يحتلّ مركزاً خاصاً بين مختلف «الأشياء» المُشرّعة. وهو ليس بالتأكيد شيئاً محظوراً؛ في أثينا، تحمي بعض القوانين الأولاد الأحرار (ضد الراشدين، الذين لن يكون لهم لفترة من الزمن على الأقل حق الدخول إلى المدارس، وضد العبيد الذين يتعرّضون للموت إذا حاولوا إفسادهم، وضد آبائهم أو الأوصياء عليهم، الذين يعاقبون إذا دفعوهم إلى العهر أو البغاء)⁽⁶²⁾؛ على أن شيئاً لا يمنع أو يحظر أن يكون مراهق معيّن، بنظر الجميع، الشريك الجنسي لأحد الرجال. مع ذلك، توجد في هذا الدور صعوبة جوهرية: فثمة شيء ما يحول دون التحديد الواضح والدقيق لما يشتمل عليه هذا الدور في العلاقة الجنسية، وفي الوقت نفسه، يلفت الانتباه إلى هذه النقطة، ويحثّ على إعطاء أهمية وقيمة كبيرتين لما ينبغي أو لا ينبغي أن يحدث فيه. إننا، في آنٍ معاً، أمام ما يشبه نقيصة مطلقة وأمام قضية مغالاة في التقدير. فدور الغلام هو عنصر يلتقي فيه الكثير من الريب واهتمام قوي.

في كتاب «ضد تيمارك (Contre Timarque)»، يستخدم إسكين قانوناً هو بحدّ ذاته مثيراً للاهتمام كثيراً، لأنه يتعلّق بالتجريد من الأهلية المدنية والسياسية، الذي يمكن أن يسببه سوء السلوك الجنسي لرجلٍ ما - وبالضبط «التعهر» - لأنه يحظر عليه من جرّاء ذلك «أن يُقبَل في عداد الولاة (الأرخونت) التسعة، أو أن يمارس الكهنوت ويقوم بمهام المحامي العام». فمَن تعهرّ لن يعود بوسعه أن يشغل أيّ منصب سياسي أو قضائي في المدينة أو خارجها، سواء كان انتخابياً أو منحةً من القدر. لن يستطيع أن يقوم بمهام خازن أو سفير، ولا أن يصبح واشياً أو مخبراً أجيّراً ضد الذين يعملون في سفارة. أخيراً، لن يعود بإمكانه التعبير عن رأيه أمام المجلس أو الشعب، ولو كان «أفصح الخطباء»⁽⁶³⁾. إذاً، إن هذا القانون يجعل من التعهرّ الذكري حالة أتيمة (Atimie) - حالة من العار العام - تُقصي المواطن عن بعض المسؤوليات⁽⁶⁴⁾. لكن الطريقة التي يرفع بها إسكين، والتي يحاول بها أن يعرّض خصمه للشبهة، من خلال المناقشة القانونية

الصرف، تدلّ على علاقة التعارض «الأخلاقي»، كما القانوني، المعترف بها بين بعض الأدوار الجنسية عند الغلمان وبعض الأدوار الاجتماعية والسياسية عند الراشد.

تقوم برهنة إسكين القانونية، انطلاقاً من «سوء سلوك» تيمارك المثبت بالشائعات والأقاويل والأدلة، على الاهتداء إلى بعض العناصر المكوّنة للتعهر (عدد الشركاء، انعدام الاختيار، والدفع لقاء الخدمة)، بينما تغيب عن الوجود بعض العناصر الأخرى (لم يتسجّل كعاهر ولم يسكن في ماخور). عندما كان شاباً وجميلاً، تنقل بين أيدي عديدة، وغير مشرّفة دوماً، إذ شوهد وهو يعيش مع عبد وعند فاسق مشهور، كان يعيش محاطاً بمغنيين وبعاثي القيثارات؛ لقد تلقّى هدايا، وأنفق عليه، وشارك في أعمال حُماته الشاذة؛ وعُرف من هؤلاء سيدونيد وأوتوكليد وترساند وميغولاس وأنتيكيليس وبيتولاكوس وهيغيسكيليس. إذاً، لا يمكن القول فقط إنه كانت له في حياته علاقات (hetairēkos)، بل إنه «تعهر» (peporneumenos): «لأنه، أوليس صحيحاً أنه على من يستسلم لهذه الممارسات بلا تمييز، مع كل الناس ولقاء أجر معيّن، أن يُجازى على هذه الجريمة بالذات؟»⁽⁶⁵⁾.

لكن الاتهام يضرب أيضاً على وتر معنوي يسمح، ليس فقط بإثبات الجرم، إنما بتعريض الخصم إجمالياً وسياسياً للشبهة. ربما لم يكن تيمارك شكلياً عاهراً محترفاً؛ لكنه امرؤ مختلف تماماً عن أولئك الرجال المحترمين، الذين لا يخفون ميلهم إلى معاشرة الذكور، والذين يقيمون مع غلمان أحرار علاقات مشرّفة وقيّمة، بالنسبة إلى الشريك الفتّي: يقرّ إسكين بأنه يشاطر هو نفسه هذا النوع من العشق. وهو يصف تيمارك كرجل وضع نفسه بنفسه وظهر للجميع، إبان شبابه، في موقع مادة اللذة للآخرين، الذي هو موقع دونيّ ومُخز؛ لقد أراد هذا الدور، وسعى إليه، وسرّبه واستفاد منه. وهذا ما يظهره إسكين، أمام مستمعيه، بأنه متعارض أخلاقياً وسياسياً مع مسؤوليات السلطة وممارستها في المدينة. ذاك أن رجلاً تأثّر بالدور الذي رضي به في شبابه لا يسعه أن يؤدّي الآن، بلا عار، دور الشخص هو، في المدينة، أعلى من الآخرين، يكسبهم الأصدقاء، ينصحهم بقراراتهم، يوجههم ويمثّلهم. فالشيء الذي يصعب على الاثنينيين

قبوله - وذلك هو الشعور الذي يحاول إسكين إذكاءه في الخطاب ضد تيمارك - ليس أنه لا يمكنهم أن يكونوا محكومين من شخص يحبّ الغلمان، أو من شخص كان في شبابه محبوباً من رجل ما؛ بل إن ما يتعدّر عليهم قبوله هو سلطة رئيس جسد فيما مضى دور مادة لذة للآخرين.

وهذا الشعور بالذات هو الذي دعا إليه أرسطوفان أحياناً كثيرة في مسرحياته الهزلية؛ فما كان موضع سخرية ومثار استنكار هو أن أولئك الخطباء والقادة المتبوعين والمحبوبين، أولئك المواطنين الذين يحاولون تضليل الشعب ليرأسوه ويهيمنوا عليه، مثل كليون دو كليستان وأجيروس، كانوا كذلك أشخاصاً قبلوا وما زالوا يقبلون بأن يلعبوا دور الأشياء المستسلمة والمُرضية، بالنسبة إلى الآخرين. وكان أرسطوفان يسخر من تلك الديمقراطية الأثينية، حيث يكون صوت المرء مسموعاً في المجلس التمثيلي بقدر ما يكون ميالاً إلى هذا النوع من اللذات⁽⁶⁶⁾. على نحو ذاته وبالقصد عينه، كان ديوجين يهزأ بديموستين وبعاداته، وهو الذي كان يدّعي أنه قائد الشعب الأثيني⁽⁶⁷⁾. فعندما يؤدّي المرء في لعبة العلاقات اللّذية دورَ المهيمن عليه، لا يكون بوسعه أن يحتلّ شرعاً مركز المهيمن في لعبة النشاط المدني والسياسي.

قلّما يهمّ التبرير الذي قد يحصل، في الواقع، لهذه الهجائيات والانتقادات. فمن خلال وجودها وحده، ثمة شيء واحد على الأقل تدلّ عليه بوضوح: إنه، في هذا المجتمع الذي يقرّ العلاقات الجنسية بين الرجال، [تبرز] الصعوبة التي يسببها التقارب بين أخلاقية للتفوق الرّجلي وبين مفهوم لكل علاقة جنسية مبنيّ على صورة الولوج والهيمنة الذكرية؛ ينجم عن ذلك، من جهة، أن دور «الفعل» والهيمنة موسوم بقيم إيجابية دوماً، إنما لا بدّ، من جهة أخرى، من أن يُمنح أحد الشريكين في الاتصال الجنسي الموقع المنفعل والمهيمن عليه والدونيّ. وإذا لم تكن هناك أية مشكلة حينما يتعلّق الأمر بامرأة أو عبد، فالوضع مختلف تماماً عندما يتعلق الأمر برجل. لا ريب في أن وجود هذه الصعوبة هو الذي يفسّر في آنٍ معاً الصمت الذي أحيطت به فعلياً تلك العلاقة بين الراشدين، والإدانة الصاخبة لأولئك الذين قطعوا بالضبط هذا الصمت

بالتعبير عن قبولهم بهذا الدور «الدوني»، أو بالأحرى عن تفضيلهم له. وكذلك تبعاً لهذه الصعوبة، تركّز كل الاهتمام على العلاقة بين الرجال والغلمان، بما أنه يمكن لأحد الشريكين هنا، بسبب فتوّته وعدم بلوغه بعدُ حالة الرجولة، أن يكون لفترة قصيرة، كما هو معلوم، مادة لذة مقبولة. لكن، إذا كان بوسع الغلام أن يكون، بفضل جماله الشخصي، فريسة يلاحقها الرجال دون أن يسبّب ذلك أية زلّة أو مشكلة، فلا ينبغي أن ننسى بأنه سيكون ذات يوم رجلاً، وسيمارس سلطات ومسؤوليات، بحيث لا يعود بإمكانه طبعاً أن يكون مادة لذة: فإلى أي حدّ يستطيع أن يكون كذلك؟

من هنا ما يمكن تسميته «تناقض الغلام» في الأخلاق اليونانية المتعلقة بالأفروديزيات. فمن جهة، يُعترف بالشباب - كمادة لذة - وحتى كالشيء الوحيد المشرف والمشروع بين شركاء الرجل من الذكور؛ لا يؤخذ على أي شخص أنه يعشق غلاماً ويشتهي ويتمتع به، شرط أن تكون القوانين واللياقات محترمة. لكن، من جهة أخرى، وبما أنه لا بدّ وأن تقود الفتوة إلى الرجولة، فإنه ليس بوسع الغلام أن يقبل الإقرار بأنه مجرد شيء في هذه العلاقة المفكّر فيها دوماً على شكل هيمنة: لا يمكنه ولا ينبغي عليه أن يجسّد هذا الدور. لا يمكنه أن يكون بملء إرادته، بنظره الشخصي وبالنسبة إلى نفسه، موضوع اللذة تلك، بينما يحبّ الرجل أن يختاره بكل بساطة كموضوع لذة. باختصار، أن يشعر المرء برغبة حسيّة، وأن يكون فاعل لذة مع أحد الغلمان هو أمر لا يثير مشكلة بالنسبة إلى اليونانيين؛ في المقابل، أن يكون المرء موضوع لذة، ويقرّ بأنه كذلك هو أمر يشكّل صعوبة كبرى بالنسبة إلى الغلام. فالعلاقة التي عليه أن يقيمها مع نفسه كي يصبح رجلاً حراً، سيّد نفسه وقادراً على التغلّب على الآخرين، لا يمكن أن تتوافق مع نوع من العلاقات يكون فيه موضوع لذة للغير. إن عدم التوافق هذا ضروري أخلاقياً.

تفسّر مثل هذه الصعوبة بعض السمّات الخاصة بالتفكير حول حب الغلمان.

وقبل كل شيء، تفسّر التأرجح المحيرّ بالنسبة إلينا بشأن الصفة الطبيعية أو «المخالفة للطبيعة»، التي يتّصف بها هذا الحب. فمن جهة، يُعتبر من الثابت أن الميل

الذي يشدّ نحو الغلمان هو طبيعي شأنه شأن كل ميل يجذب إلى ما هو جميل. ومع ذلك، ليس من النادر أن نقع على التأكيد بأن العلاقة بين رجلين، أو بصورة أعم، بين فردَيْن من جنس واحد هي علاقة مخالفة للطبيعة (Para phusin). طبعاً، يمكننا الاعتبار بأننا أمام رأيين يعبران عن موقفين: واحد مؤيد لهذا النوع من الحب والآخر معارض. لكن إمكانية وجود هذين الرأيين تندرج بوجه الاحتمال في أنه، وإن كان ثمة إقرار بدهي بأن الإحساس باللذة مع الغلام أمر طبيعي، فمن الأصعب بكثير القبول بطبيعية ما يجعل من الغلام موضوعاً للذة. بحيث إنه يمكن الاعتراض على الفعل نفسه، الذي يحدث بين ذكرَيْن بأنه مخالف للطبيعة - بما أنه يؤنّث أحد الشريكين - بينما يستمرّ اعتبار الميل إلى الجمال أمراً طبيعياً. لم يكن الكلبيّون (Cyniques) يعارضون حب الغلمان، حتى ولو كانوا يسخرون بكثير من الفظاظ من جميع الغلمان الذي يقبلون، باستسلامهم، أن تنحطّ طبيعتهم وأن يصيروا «أسوأ مما كانوا»⁽⁶⁸⁾. أمّا فيما يختصّ بأفلاطون، فلا حاجة للتخمين بأنه بعدما كان في شبابه نصيراً لحب الذكور، فقد «تعقل» إلى حدّ أنه أدانه في نصوصه الأخيرة كعلاقة «مخالفة للطبيعة». وتجدر الملاحظة بالأحرى إلى أنه يستند في بداية محاوره القوانين، عندما يقارن العلاقة مع النساء كعنصر طبيعي بالعلاقة بين الرجال (أو بين النساء) كنتيجة للشبق، يستند إلى فعل المزاجية عينه (الذي قضت به الطبيعة من أجل الإنسال)، ويفكر في المؤسسات التي من شأنها أن تعزّز عادات المواطنين أو تفسدها⁽⁶⁹⁾. كذلك هي الحال في أحد مقاطع الجزء الثامن، حيث يفكر في ضرورة - وصعوبة - إيجاد قانون للعلاقات الجنسية، وحيث تتعلّق الحجب التي يعرضها بما يمكن أن يسببه من ضرر «استعمال» رجال وفتيان في الاتصال الجنسي «كما لو كانوا نساء»: كيف يمكن أن يتكوّن عند المغوى «طبع شجاع ورجولي»؟ وعند الغاوي «روح الاعتدال»؟ «فالذي يستسلم للذات ولا يستطيع المقاومة، سيلومه الجميع على رخاوته» و «الذي يحاول أن يقلّد المرأة سيستهجن الجميع عنده الصورة المشابهة جداً لها التي سيصير إليها»⁽⁷⁰⁾.

إن صعوبة التفكير في الغلام كموضوع للذة تظهر أيضاً عبر مجموعة تحفظات

بارزة جداً. تحفّظُ في ذكر دور الغلام في العلاقة الجنسية بطريقة مباشرة وبألفاظ خاصة: سوف تُستخدم تارة عبارات عامة تماماً، مثل فعل الشيء (Diaprattestai to Progma)⁽⁷¹⁾، وتارة أخرى يشار إليه من خلال استحالة تسميته⁽⁷²⁾، وطوراً - وهذا هو الأكثر دلالةً في المسألة التي تثيرها هذه العلاقة - باللجوء إلى عبارات تنم عن مجازات «تصارعية» أو سياسة - «الاستسلام» و«الخضوع» و«وضع النفس في خدمة» كذا (Hipre retein, (73) Therapeuein, Hupourgein).

وذلك هو تحفّظُ أيضاً في الإقرار بأنه يمكن للغلام أن يشعر باللذة. يجب أن يُعتبر هذا «النفي»، في آنٍ معاً، كتأكيد على استحالة وجود مثل هذه اللذة، وكأمرٍ بعدم وجوب الإحساس بها. ففي معرض تبيان سبب تحوّل الحب إلى كراهية، عندما يمرّ بعلاقات جسدية، يذكر سقراط في مآدبة زينوفون الكدّر الذي يمكن أن تسببه لشاب ما إقامةُ علاقة مع رجل يتقدّم في السن. لكنه يضيف في الحال كمبدأ عام: «على أن الغلام لا يشارك كالمرأة في ملذّات الرجل العشقية، بل يبقى المتفرّج الصائم على حميّة الشهبانية»⁽⁷⁴⁾. بين الرجل والغلام، لا توجد - لا يمكن ولا ينبغي أن توجد - شراكة في اللذة. ولن يسلم مؤلّف المسائل بإمكانيتها عند بعض الأفراد إلاّ في حالة الشذوذ في التركيب الجسماني. لا أحد يتعرّض لذمّ أقسى من الذي يتعرّض له الغلمان الذين يُظهرون، بسهولة، استسلامهم، وتعدّد علاقاتهم، أو حتى بلباسهم وتطريتهم وحليّهم وعطورهم، أنه بوسعهم الإحساس بلذة ما في لعب هذا الدور.

مما لا يعني مع هذا أنه على الغلام، عندما يحدث له أن يستسلم، أن يفعل ذلك بكل برودة تقريباً. بالعكس، يجب ألاّ يستسلم إلاّ إذا أحسّ تجاه عشيقه بمشاعر الإعجاب أو العرفان بالجميل والمودة التي تجعله يتمنّى إرضاءه. عادةً، يستعمل فعل Charizesthai (أنعم) للتدليل على كون الغلام «يقبل» و«يمنح حظوته» بحركة تستجيب لرغبة الآخر وطلبه، لكنها مختلفة نوعياً. إنها جواب، وليست مشاركة في إحساس ما. ليس للغلام أن يكون صاحب حق في لذة جسدية؛ وليس له حتى أن ينال قسطاً من لذة الرجل؛ له فقط، إذا استسلم عندما يلزم، أي بلا تهوّر مفرط وبلا مضض

زائد، أن يشعر بالرضى لإمتاعه الغير.

إن العلاقة الجنسية مع الغير تتطلب إذاً تصرفات معيّنة من قبل كل من الشريكين. فتيجةً لعدم تمكّن الغلام من التماثل بالدور الذي عليه أن يلعبه، يجب عليه أن يرفض، ويقاوم، ويتهرّب ويتوارى⁽⁷⁶⁾؛ ويجب أيضاً أن يضع لموافقته، إذا ما منحها أخيراً، شروطاً متعلّقة بالشخص الذي يستسلم له (قيّمته، مركزه وفضيلته) وبالمكسب الذي يمكن أن ينتظره من ذلك (يكون بالأحرى مكسباً مخجلاً إذا اقتصر على المال، وإنما مشرفاً إذا كان المقصود هو تعلّم مهنة الرجولة والتأمل بمكاسب اجتماعية في المستقبل أو صداقة دائمة). وهذا النوع من المنافع هو بالضبط ما يجب أن يكون بوسع العاشق تقديمه، بالإضافة إلى الهدايا الأكثر قانونيةً التي يجدر منحها (والتي تختلف أهميتها وقيمتها باختلاف وضع الشركاء)، بحيث يجب أن يمارس الاتصال الجنسي، في العلاقة بين رجل وغلام، ضمن لعبة من الرفض والتجنّب والتهرّب، تنزع إلى التأجيل بقدر الإمكان، إنما أيضاً ضمن سياق من المبادلات يحدّد متى يكون من المناسب أن يحدث هذا الاتصال وبأية شروط.

خلاصة القول إنه على الغلام أن يعطي بقصد الإرضاء، وليس بالتالي من أجل لذته الخاصة، شيئاً يطلبه شريكه من أجل اللذة التي سينالها منه: لكنّ هذا الأخير لا يستطيع أن يطلبه شرعاً بدون مقابل، مكوّن من هدايا ومنافع ووعود والتزامات تختلف تماماً من حيث النوع عن «الهبة» المقدّمة له. من هنا، ذلك الاتجاه البارز بوضوح في التفكير اليوناني حول حب الغلمان: كيف يمكن دمج هذه العلاقة في مجموعة أوسع وتمكينها من التحوّل إلى علاقة من نوع آخر: إلى علاقة ثابتة، حيث تفقد المعاشرة الجسدية أهميتها، ويصير بوسع الشريكين أن يتشاركوا في المشاعر والخيرات ذاتها؟ لا يمكن أن يكون حب الغلمان مشرفاً أخلاقياً إلا إذا اشتمل (بفضل نعم العاشق المعقولة، وبفضل مسايرة المحبوب المتحفّظة) على العناصر التي تشكّل أسس تحوّل هذا الحب إلى علاقة نهائية وقيّمة اجتماعياً، هي علاقة الصداقة (Philia).

من الخطأ الاعتقاد بأن اليونانيين ما كانوا يبالون بمضاعفات هذا النوع من العلاقات، بما أنه لم يكن محظوراً عندهم. فقد كانت هذه العلاقة «تهمهم» أكثر من أية علاقة جنسية أخرى، وكل شيء يدلّ على أنهم كانوا يهتمون بها. لكن، يمكننا القول إنه، في فكر كفكرنا، تُعالج العلاقة بين فردين من جنس واحد، قبل كل شيء، من زاوية موضوع الرغبة: كيف يحدث أن تتكوّن، عند أحد الرجال، رغبة يكون مُرامها رجلاً آخر؟ ونذكر تماماً أن البحث عن أساس للإجابة على هذا السؤال سيكون في اتجاه تركيب معيّن لهذه الرغبة (في اتجاه تناقضها أو نقصها). في المقابل، لم يكن اهتمام اليونانيين يتعلّق بالرغبة، التي يمكن أن تحثّ على هذا النوع من العلاقات ولا بموضوع هذه الرغبة؛ كان قلقهم يتّجه إلى موضوع اللذة، أو على الأصح إلى هذا الموضوع بمقدار ما هو مقدّر له أن يصبح بدوره السيّد في اللذة الذي يُنال مع الآخرين، وفي السلطة التي تُمارس على النفس.

إنه من هذه النقطة من المسألية (كيف يحوّل الشخص من موضوع لذة إلى سيّد لذة؟)، سوف ينطلق الشبقيّ الفلسفي، أو على أي حال، التفكير السقراطي - الأفلاطوني حول الحب.

هوامش ومراجع الفصل الرابع:

- (1) PLATON, République, IX, 573 d.
- (2) Ibid., IX, 574 b-c.
- (3) DIOGÈNE LAËRCE, Vie des philosophes, IV, 749.
- (4) PLATON, lois, VIII, 840 a.
- (5) XÉNOPHON, Cyropédie, VII, 5.
- (6) K.K. DOVER, Homosexualité grecque, P. 86. حول هذه النقطة، انظر:
- (7) PLATON, Banquet, 181, b-d.
- (8) XÉNOPHON, Banquet, I, 9.
- (9) IBID., II, 3.
- (10) Ibid., IX, 5 - 6.
- (11) XÉNOPHON, Anabase, VII, 4, 7.
- (12) F. BUFFIÈRE, Éros adolescent, PP. 90 - 91.
- (13) كما هو شأن كليستان في كوميديا الأشارنيون (Acharniens) أو أغاتون في أعياد ديمتر (Thesmophories) لمؤلفهما أرسطوفان.
- (14) PLATON, Gorgias, 494e.
- «سقراط: أوليست حياة الفاسقين بشعة، معيبة وبائسة؟ هل ستتجاسر على القول إن إناساً كهؤلاء يكونون سعداء إذا ما تأمن لهم بوفرة كل ما يشتهونه؟ - كاليكليس: ألا تخجل، يا سقراط، من أن تنتهي إلى مواضيع كهذه؟».
- (15) PLATON, Banquet, 182 a - 183d.
- (16) وإذا كانت النصوص ترجع غالباً إلى هذا الفرق في السن والوضع، فلا بد من الإشارة إلى أن التعليمات المتعلقة بعمر الشركاء الحقيقي متقلبة غالباً (انظر: F.BUFFIÈRE, Op. Cit., PP. 605 - 607). بالإضافة إلى ذلك، نقع على أشخاص يلعبون دور العاشق بالنسبة إلى البعض، والمحجوب بالنسبة إلى البعض الآخر: هكذا هو شأن كريتوبول في مأدبة زينوفون، حيث يتغنى بحبه لكلينياس الذي عرفه في المدرسة، والذي هو شاب صغير مثله (أنظر حول هذين الغلامين وحول فارق سنهما الضئيل جداً: PLATON, Euthydème, 271 b).
- (17) يصف أفلاطون في كتاب: Charmide, 153c وصول الشاب الذي يلاحقه الجميع بنظره - راشدون وغلمان أيضاً - «حتى أصغره سنًا».
- (18) لقد ذكر زمنًا طويلًا مثل أوريبيد، الذي كان لا يزال يحب أغاتون عندما صار هذا الأخير رجلاً

في شرح شبابه. وفي هذا الصدد، يستشهد بوفير (F. BUFFIÈRE, Op. Cit., P. 613, note 33) بطريقة مروية على لسان إيلان (Histoires variées, XIII, 5).

(19) أعطى هوميروس الأصل لواحدٍ والعمر للآخر؛ القوة لواحد والتفكير للآخر (الإلياذة، 11، 786). حول المناقشة المتعلقة بدور كل منهما، انظر:

– PLATON, Banquet, 180 a - b;

– ESCHINE, Contre Timarque, 143.

K.J. DOVER, Homosexualité grecque, PP. 104 - 116. (20)

(21) كانت هذه الحرية في المدارس مراقبة ومحدودة. راجع ما يذكر به إسكين:
(ESCHINE, Contre Timarque, 10 - 9) في شأن المدارس والاحتياطات التي يجب أن يتخذها المدرّس. وحول أماكن اللقاء، انظر:
F.BUFFIÈRE, Op. Cit., PP. 561 sq.

XÉNOPHON, Hiéron, I. (22)

PLATON, Protagoras, 309 a. (23)

XÉNOPHON, Anabase, II, 6, 28. (24) أنظر الانتقادات ضد مينون في:

PLATON, Banquet, 181 d - e. (25)

XÉNOPHON, Banquet, IV, 17. (26)

(27) حول المقارنة بين الغلام الصلب والغلام كثير الرخاوة [الميوعة]، انظر:

– PLATON, Phèdre, 239 c-d et les Rivaux

وبخصوص القيمة الجنسية للغلام وتطور الميل نحو جسد أكثر تأنثاً، ربما إبان القرن الرابع، انظر:

– K.J. DOVER, Homosexualité grecque, P. 88 - 94.

على أي حال، إن المبدأ القائل إن سحر غلام صغير جداً مرتبط بأنوثة تسكنه، سيصبح موضوعاً رائجاً فيما بعد.

(28) حول تعريف الصداقة (Philia)، انظر: J. C1. FRAISSE, Op. Cit.

(29) XÉNOPHON, Banquet, VIII, 18.. إن كل هذا المقطع من كلام سقراط مميّز جداً للقلق من عرضية حب الذكور، وللدور الذي يجب أن يلعبه فيه دوام الصداقة.

XÉNOPHON, Banquet, VIII, 3. (30)

XÉNOPHON, Banquet, VIII, 12. (31)

ARISTOTE, Rhétorique, I, 9. حول العلاقات بين المدح والإرشاد، انظر أيضاً:

DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 1. (32)

Ibid., 5. (33)

Ibid., 53. (34)

يبين كتاب البلاغة لأرسطو (Rhétorique, I, 9) أهمية مقولتي Kailon و Aischron في المديح.

PLATONE, Banquet, 182 a - d.	(35)
Ibid., 178 d.	(36)
ESCHINE, Contre Timarque, 39 - 73.	(37)
DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 17 - 19.	(38)
Ibid., 55.	(39)
Ibid., 53.	(40)
Ibid., 54.	(41)
Ibid., 3.	(42)
Ibid., 5.	(43)
Ibid., 4.	(44)
PLATON, Banquet, 183 d; cf. aussi 181 a.	(45)
DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 20.	(46)
Ibid., 7, 33, 16.	(47)
Ibid., 8. 14.	(48)
Ibid., 21.	(49)
Ibid., 23, 25.	(50)
Ibid., 30.	(51)
Ibid., 31.	(52)
Ibid., 17.	(53)
Ibid., 17.	(54)
(55) حول أهمية ألا يكون المرء مهيمناً عليه، والتحفّظات بشأن دور الطرف المنفعل في اللواط وتهيجته بالقبّل، في العلاقات الجنسية المثلية، انظر:	
— K.J. DOVER, Homosexualité grecque, PP. 125 - 134	
Eroticos, 39 - 43.	(56)
Ibid., 38.	(57)
Ibid., 37.	(58)
Ibid., 29 - 30	(59)
ARISTOTE, Politique, I, 12, 1259 a - b.	(60)
Ibid., 1, 13, 1 260b.	(61)
Contre Timarque, 9 - 18.	(62) انظر القوانين المذكورة من قبل إسكين في:

Ibid., 19 - 20. (63)

(64) يشير ك. دوفر (K. DOVER, Homosexualité grecque, PP. 44 - 45) إلى أن ما كان مذموماً ليس التّعهر بحدّ ذاته؛ بل نقض عدم الأهلية الذي ينجّم عنه، حين حصوله.

ESCHINE, Contre Timarque, 52. (65)

ARISTOPHANE, Cavaliers, V. 428 sq; Assemblée des femmes, V. 112 sq. Cf. F. (66)

BUFFIÈRE, Eros adolescent, PP. 185 - 186

DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, IV, 2, 34. (67)

(DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, IV, 2, 59 (cf. aussi 54 et 46. (68)

PLATON, Lois, I, 636 b - c. (69)

Ibid., VIII, 836, c-d. (70)

في فيدّر، يُعتبر الشكل الجسدي للعلاقة التي يتصرّف فيها الرجل «كداّبة ذات أربع قوائم» بأنه «مخالف للطبيعة».

(71) أو Diaprattesthai، انظر: Phèdre, 256c

XÉNOPHON, Banquet, IV, 15. (72)

XÉNOPHON, Hiéron, I et VII; ou PLATON, Banquet, 184 c-d. Et K.J. DOVER, (73)
.Homosexualité grecque, P. 62

XÉNOPHON, Banquet, VIII, 21. (74)

PLATON, Banquet, 184e. (75)

Ibid., 184 a. (76)

الفصل الخامس

الحب الحقيقي

Le Véritable Amour

سوف نتكلّم في هذا الفصل أيضاً على الشبقي كفنّ رزين للحب (وبخاصة لـحب الغلمان). لكننا سنفكّر فيه، هذه المرة، كإطار لبسط رابع الموضوعات التقشفية الكبرى، التي مرّت بها أخلاق اللذات طوال تاريخها في العالم الغربي. بعد العلاقة بالجسد والصحة، بعد العلاقة مع المرأة ومؤسسة الزواج، بعد العلاقة مع الغلام وحرّيته ورجولته، المعتمدة كدوافع لطرح مسألة النشاط الجنسي، جاء الآن دور العلاقة بالحقيقة. ذاك أن هذه هي إحدى أبرز نقاط التفكير اليوناني حول حب الغلمان: ليس فقط أنها تُظهر كيف شكّل هذا الحب، لأسباب اطلّعنا عليها، موضوعاً صعباً يتطلّب إعداداً للسلوك وتنميّطاً على جانب من الدقة لاستعمال الأفروديزيات؛ بل إنه بشأنها عُرضت مسألة العلاقات بين استعمال اللذات والوصول إلى الحقيقة، على شكل تساؤل حول ما يجب أن يكون عليه الحب الحقيقي.

في الثقافتين المسيحية والحديثة، سوف تُربط هذه المسائل نفسها - مسائل الحقيقة والحب واللذة - في مزيد من الطوعية، بالعناصر المكوّنة للعلاقة بين الرجل والمرأة: سرعان ما ستؤثّر موضوعات البتولة والأعراس الروحية والنفس / الزوجة في الانتقال الحاصل من حيّز ذكوري أساساً - مأهول من العاشق والمحبوب - إلى حيّز آخر مميّز

بصور الأنوثة والعلاقة بين الجنسين⁽¹⁾. في وقت لاحق بكثير، سوف يكون فاوست(*) (Faust) مثلاً على الطريقة التي صارت إليها بها مسألة اللذة، والوصول إلى المعرفة مرتبطة بموضوع حب المرأة وعذريته وطهارته وزلته وقوته الإنقاذية. في المقابل، يبدو أن التفكير اليوناني في العلاقات المتبادلة بين الوصول إلى الحقيقة والتزهد الجنسي قد انتشر بخاصة حول حب الغلمان. يجب أن نأخذ في الاعتبار طبعاً أنه لم يبق سوى أشياء قليلة مما قيل وفُرض، في الأوساط الفيثاغورية لذلك العصر، حول العلاقة بين الطهارة والمعرفة. ويجب أن نأخذ في الاعتبار أيضاً كوننا نجهل المصنّفات، التي كتبها حول الحب كل من أنتيستان وديوجين الكلبي وأرسطو أو تيوفراست. فمن التهور إذاً أن نعّم السمات الخاصة بالمذهب السقراطي - الأفلاطوني، بافتراضنا أنها تختصر وحدها جميع الأشكال التي اتخذتها فلسفة الايروس في اليونان الكلاسيكية. مع ذلك، فقد ظل هذا المذهب لفترة طويلة جداً محوراً للتفكير، كما تدلّ على ذلك نصوص مثل حوار بلوتارك، وغراميات (Les Amours) لوسيان المزيف، أو خطابات مكسيم دوتير.

ومثلما يظهر على أي حال في المأدبة أو في فيدر، وبفضل إحالاته إلى بقية أساليب الإفاضة في حديث الحب، يمكننا أن نلاحظ مقدار المسافة التي تفصل هذا المذهب عن الشبقيات الرائجة، التي تتساءل حول حسن السلوك المتبادل بين الشاب وملاحقه وحول كيفية توافقه مع الشرف. يمكننا أن نلاحظ أيضاً كيف أنه، بانغرازه العميق في الموضوعات المألوفة لآداب اللذات، يطرح مسائل سوف تكون أهميتها فيما بعد كبيرة جداً، بالنسبة إلى تحوّل هذه الآداب إلى أخلاق للتزهد، وإلى تكوين تأويلية للرغبة.

إن قسماً كبيراً من المأدبة وفيذر مخصّص «لنقل» - تقليد أو محاكاة - ما يُقال عادةً في الأحاديث حول الحب: هكذا هي «الأحاديث - الشهادات» لكل من فيذر وبوزانياس واريكسيماك وأغاتون في المأدبة، أو حديث ليزياس في فيذر، وكذلك أول حديث تهكمي مضاد يعرضه سقراط. فهي تستحضر خلفيّة المذهب الأفلاطوني

(*) المسرحية الشهيرة المعروفة للشاعر الألماني غوته.

والمادة الأولى التي يعدّها أفلاطون ويحوّلها، عندما يستبدل مسألة «الغزل» والشرف بمسألة الحقيقة والتزهد. ثمة عنصر أساسي في هذه الأحاديث - الشهادات، هو أنه من خلال مدح الحب وقوّته وألوهيته تُطرح باستمرار مسألة القبول والموافقة: هل ينبغي على الشاب أن يستسلم، لمن، بأية شروط ولقاء أية ضمانات؟ وهل بوسع من يعشقه أن يطمح شرعاً إلى رؤيته مستسلماً بسهولة؟ إنها مسألة مميزة لشبقيات مفهومة كفنّ من فنون المبارزة بين من يغازل ومن يغازل.

وهذه المسألة، هي التي تظهر على شكل مبدأ عام تماماً وحشوي (Tautologique) بشكل مضحك، في أول أحاديث المأدبة عند أغاتون: «بالأشياء القبيحة، يرتبط العار، وبالأشياء الحلوة ترتبط الرغبة في الاحترام»⁽²⁾. لكن بوزانياس يكرّره في الحال بمزيد من الرصانة، مميّزاً بين الحيين، الحب الذي «لا يهتمّ إلا بتحقيق الفعل الجنسي»، والحب الذي يحرص قبل كل شيء على اختبار تجربة القلب⁽³⁾. يمكننا الملاحظة أيضاً أن الحديثين الأساسيين في فيدر - اللذين سيرفض أولهما في تكرار ساخر، وثانيهما في تراجع تصحيحي (Polinodie) - يطرحان، كل على طريقته، سؤال «لمن يجب الاستسلام»؟ وأنهما يجيبان عليه بالقول إنه ينبغي الاستسلام لمن لا يُحبّ، أو على أي حال إنه ينبغي الاستسلام لمن يُحبّ. وتستعين كل هذه الأحاديث الأولى بمسألة مشتركة، هي: مسألة الحب العابر الذي يزول عندما يكبر المحبوب في السنّ، ويتركه مهملاً⁽⁴⁾؛ ومسألة العلاقات المعيبة التي تجعل الغلام تابعاً للعاشق⁽⁵⁾، والتي تعرّضه للشبهة بنظر الجميع، وتُبعده عن عائلته أو العلاقات المشرفة التي يمكنه أن يستفيد منها⁽⁶⁾؛ ومسألة مشاعر النفور والاحتقار التي قد يكتنّها العاشق للغلام نتيجة مسايرات هذا الأخير ومجاملاته له، أو مشاعر الكراهية التي قد يحسّ بها الشاب تجاه الرجل المتقدّم في السنّ، الذي يفرض عليه علاقات بدون رضاه⁽⁷⁾؛ ومسألة الدور الأنثوي الذي يُساق إليه الغلام، وما يسببه هذا النوع من العلاقات من انحطاط جسدي ومعنوي⁽⁸⁾؛ ومسألة المكافآت، والنعم والخدمات الكبيرة غالباً التي على العاشق أن يلزم نفسه بها، والتي يحاول التهرّب منها تاركاً صديقه القديم في حالة من الخزي والأسى⁽⁹⁾. كل

ذلك يشكّل المسأّلة الأساسيّة للذّات واستعمالها في حب الغلمان. وتحاول اللياقات والممارسات الغزليّة والأعيب العشق المنظّمة أن تدلّل هذه الصعوبات.

يمكن الاعتقاد بأن خطاب أرسطوفان في المأدبة هو خطاب مختلف: إذ يروي تقسيم الكائنات البدائية بفعل غضب الآلهة إلى نصفين (ذكور وإناث، أو كلاهما من جنس واحد، حسبما يكون الفرد الأصلي خنثوياً أم ذكراً أو أنثى بكامله)، فهو يبدو أنه يتجاوز بكثير مسائل فن المغازلة. وي طرح موضوع ماهيّة الحب في جوهره؛ ويمكن اعتباره بمثابة مقارنة طريفة - منقولة بسخرية على لسان أرسطوفان، عدو سقراط القديم - لطروحات أفلاطون ذاتها. ألا نرى العشاق فيها وهم يفتشون عن نصفهم الضائع، مثلما تحتفظ أرواح أفلاطون بذكرى ما كان وطناً لها وبالحنين إليه؟ مع هذا، وللاكتفاء بعناصر الحديث المتعلّقة بالحب الذكوري، فمن الواضح أن أرسطوفان يميل هو أيضاً إلى الإجابة على سؤال القبول. وما يشكّل تميّز خطابه المُشين قليلاً وسخريته هو أن جوابه إيجابي كلياً. وأكثر من ذلك، إنه يقلب بحكايته الأسطورية المبدأ المسلّم به عموماً، والقائل بلا تماثل في السن والشعور والسلوك بين العاشق والمحجوب. بل يقيم بينهما تماثلاً وتساوياً، بما أنه يولّدتهما من تقسيم كائن واحد؛ إن اللذة ذاتها والرغبة ذاتها تشدّ العاشق والمحجوب إلى بعضهما بعضاً؛ إذا كان الغلام بطبيعته نصف ذكر، فإنه سيحبّ الرجال؛ سوف «يتمتّع» بـ «مضاجعة الذكور» وبـ «احتضانهم له»⁽¹⁰⁾. ومن هنا، بدلاً من أن يكشف عن طبيعة أنثوية، فهو يُظهر أنه ليس سوى «قسمة» من كائن هو رجل بكامله. ويلهو أفلاطون بأن يردّد على لسان أرسطوفان المأخذ، الذي كثيراً ما أخذه هذا الأخير، في مسرحياته الهزليّة، على سياسيّ أثينا: «عند إتمام إعدادهم، يظهر هذا النوع من الأفراد وحدهم رجالاً بطموحاتهم السياسيّة»⁽¹¹⁾. ففي شبابهم، وهبوا أنفسهم لرجال، لأنهم كانوا يفتشون عن نصفهم المذكّر؛ وللسبب عينه، سوف يسعون وراء الغلمان حين يصبحون بالغين. إن «حب الغلمان» و «معزّة العشاق» هما وجهان لكائن واحد. إذاً، يردّد أرسطوفان على سؤال القبول التقليدي بجواب مباشر، بسيط إيجابي تماماً، ويلغي في الوقت نفسه مجموعة اللاتماثلات التي كانت تنظّم

العلاقات المعقدة بين الرجل والغلام/ حينئذٍ، تصبح مسألة الحب والسلوك الواجب اتّباعه مقتصرة على استعادة النصف المفقود⁽¹²⁾.

والحال أن الشبقيّات السقراطية - الأفلاطونية مختلفة تماماً: ليس فقط من حيث الحل الذي تقترحه؛ إنما أيضاً وبخاصة لأنها تميل إلى طرح المسألة بعبارات مختلفة كلياً. لم يعد المطلوب، لمعرفة ما هو الحب الحقيقي، الإجابة على السؤال: من يجب أن نحبّ، وبأية شروط يمكن أن يكون الحب مشرفاً للمحسوب والعاشق على السواء؟ أو على الأقل، سوف تصبح جميع هذه الأسئلة تابعة لسؤال آخر أولي وأساسي: ما هو الحب في كينونته بالذات⁽¹³⁾؟

من أجل تقويم المذهب الأفلاطوني، وتقدير المسافة التي تفصل بينه وبين الشبقيّات الرائجة، يمكننا التذكير بكيفية إجابة زينوفون على هذا السؤال عينه؛ فقد أبرز في جوابه العناصر التقليدية: التعارض بين الحب، الذي لا ينشد غير لذة العاشق، وذاك الذي يهتمّ بالمحسوب نفسه؛ ضرورة تحويل الحب العابر إلى صداقة مساوئية متبادلة ومستديمة. في المأدبة وفي المآثر، يصف زينوفون سقراط يرسم خطأً فاصلاً بين حب الروح وحب الجسد⁽¹⁴⁾، يأبى على نفسه حب الجسد⁽¹⁵⁾، ويجعل من حب الروح الحب الحقيقي، ويفتّش في الصداقة (Philia) عن المبدأ الذي يُكسب كلّ علاقة قيمتها⁽¹⁶⁾. ينتج عن ذلك أنه لا يكفي ربط حب الجسد بحب الروح؛ بل يجب تحرير كل حبّ من أبعاده الجسدية (عندما نحبّ «الجسد والروح معاً»، فإن الأوّل هو الذي يتغلّب، وتدّيس الشباب يتنقل إلى الصداقة نفسها)⁽¹⁷⁾: وكما ينصح سقراط، يجب الابتعاد عن كل الاتصالات والامتناع عن القُبَل التي من شأنها أن تعطلّ الروح، حتى أنه ينبغي التصرّف بحيث لا يلامس جسد الواحد جسد الآخر، ولا يتعرّض «للدغته»⁽¹⁸⁾. في المقابل، يجب أن تُبنى كل علاقة على العناصر المكوّنة للصداقة: نِعَمٌ مُعْدَقة وخدمات مؤدّاة، جهود لإصلاح الغلام المحبوب، عاطفة متبادلة، علاقة دائمة وثابتة نهائياً⁽¹⁹⁾. هل يعني هذا أنه لا يمكن أن ينشأ بين رجلين، برأي زينوفون (أو برأي سقراط الذي يعرض هذا الأخير شخصيته المسرحية)، أيّ حب (Eros)، بل علاقة صداقة وحسب؟

هو ذا بالضبط المثال الذي ظنّ زينوفون أنه سيتمكن من اكتشافه في إسبرطة ليكورغ⁽²⁰⁾. برايه أن الرجال الذين كانوا مولعين بالغلمان كانوا يُعتبرون فيها «سفلة»، بينما كان يلقي المديح والتشجيع الراشدون «الشرفاء»، الذين ما كانوا يحبّون سوى روح الشباب، ولا يطمحون إلّا إلى كسب أصدقاء بينهم؛ بحيث «إن العاشقين في لاسيديمونيا لم يكونوا أقلّ تحفظاً في حبهم للغلمان من الآباء تجاه أبنائهم، أو الإخوة تجاه أشقائهم». لكن زينوفون يعطي في المأدبة صورة عن هذا التقسيم أقلّ تبسيطاً. فهو يُجمل مفهوماً للإيروس ولذاته يستهدف الصداقة عينها. على أنه لا يجعل من هذه الأخيرة، ومما قد تشتمل عليه من حياة مشتركة واهتمام وعطف ومشاعر متبادلة، ما يجب أن يحلّ محلّ الحب أو يكون بديلاً منه، عندما يحين الوقت. فقد جعل منها بالذات ما ينبغي أن يكون العاشقون مغرمين به، إذ تكلم على «أصدقاء الجنس» (Erōntes tēs Philias) في عبارة مميزة، تسمح بإنفاذ الحب والحفاظ على قوّته، إنما دون إعطائه أي مضمون واقعي آخر غير تصرّفات المحبة المتبادلة والدائمة التي تتعلّق بالصداقة⁽²¹⁾.

إن الشبقيّات الأفلاطونية مبنية على نحو مغاير جداً، حتى ولو كان منطلق التفكير كامناً في المسألة المألوفة المتعلقة بالدور الواجب إعطاؤه للأفروديزيات في العلاقة العشقية. لكن أفلاطون لا يكرّر هذه الأسئلة التقليدية، إلّا ليظهر كيف يتمّ نسيان المسألة الأساسية في الأجوبة المتسرّعة التي تُعطى عليها.

يؤكد أول حديثين في فيدر، حديث ليزياس الساذج وحديث سقراط الساخر، أنه لا ينبغي على الغلام أن يستسلم لمن يحبّ. لكن سقراط يلاحظ أنه لا يمكن أن تكون مثل هذه الأقوال معبرة عن الحقيقة: «لا حقيقة في كلام يدّعي، بعد القبول بوجود عاشق ما، بأنه يتعيّن بالأحرى منح الحظوة لمن لا نحبّ، وذلك لكون الأول منفعلاً بشدة والثاني متّزناً»⁽²²⁾. بالعكس تماماً، فإن خطابات بداية المأدبة، وحرصاً منها على مدح الحب بدلاً من مهاجمته، تؤكد أنه يحسن الاستسلام لعاشق قيم⁽²³⁾، إذا كان الغلام يفعل ذلك بشكل لائق، وأنه ما من شيء فاسق أو معيب في ذلك، وأن «طيبة خاطر تتفق مع طيبة خاطر» بحكم الحب⁽²⁴⁾. ولئن كانت هذه الخطابات أكثر احتراماً للحب، فإنها ليست

أكثر حقيقةً من خطابات ليزياس وناقده الساخر في فيدر.

في مقابلها، تبدو أقوال ديوتيم المنقولة في المأدبة وحكاية فيدر الطويلة المرواة على لسان سقراط نفسه، كخطابات حقيقية: خطابات تُمْتُ من حيث مصدرها إلى الحقيقة التي تعبر عنها. بماذا هي حقيقية؟ وأين هو الاختلاف عن المدائح أو الإدانات التي سبقتها؟ إنه لا يكمن في كون ديوتيم أو سقراط أكثر قساوةً أو تزهّداً من بقية المتحدثين؛ فهما لا يتعارضان معهم لكون هؤلاء لئلين بإفراط، ويمنحون الأجساد واللذات دوراً أكبر من اللازم في حب لا ينبغي أن يتوجّه إلا إلى القلوب. إنهما يختلفان عنهم لا يطرحان المسألة مثلهم؛ فهما يجريان عدداً من التغيرات والانتقالات الأساسية، بالنسبة إلى مجموعة المسائل التي كانت تقليدية في المناقشات حول الحب.

1. الانتقال من مسألة السلوك العشقي إلى التساؤل حول كينونة الحب

في جدل كذاك الذي تعبر عنه الخطابات الأخرى، يكون الحب والميل الشديد والقوي، الذي يجذب العاشق مسلماً بهما؛ حينئذٍ، تكون نقطة الاهتمام الأساسية - بما أن هذا الحب «مسلم به»⁽²⁵⁾ - هي معرفة كيف ينبغي أن يتصرّف الشريكان: كيف، وبأي شكل، وإلى أي حدّ، وبواسطة أية وسائل إقناعية، أو بتقديم أي عربون صداقة، يقتضي على العاشق أن يحاول بلوغ «ما يطمح إليه»؛ وكيف وبأية شروط، وبعد أية مقاومات وتجارب، يتعيّن على المحبوب، من جهته، أن يستسلم. إنها إذاً مسألة سلوكية على أساس حب موجود قبلاً. والحال أن ما يتساءل حوله ديوتيم وسقراط هو كينونة هذا الحب بالذات، وطبيعته وأصله، وما يكون قوّته وما يشدّه إلى هدفه بمثل هذا العناد أو الجنون: «ما هو الحب عينه، ما هي طبيعته، ومن ثمّ ما هي أفعاله؟»⁽²⁶⁾. إنه إذاً سؤال أنطولوجي وليس مسألة أدبية (نسبةً إلى أدبيّات). يوجّه جميع المتكلّمين الآخرين أحاديثهم نحو المدح أو النقد، نحو التقسيم بين الحب الجيّد والحب السيّء، ونحو تحديد ما يجدر فعله وما لا يجدر فعله؛ في المسألية المألوفة بالنسبة لبحث في اللياقة الأدبية، أو لإعداد فن المغازلة، يكون موضوع التفكير الأول هو السلوك أو مجموعة التصرفات المتبادلة مؤقتاً على الأقل، يرفض أفلاطون هذه المسألة ويطرح، متجاوزاً

التقسيم بين الخير والشر، مسألة معرفة ما هو الحب⁽²⁷⁾.

والحال أن صياغة المسألة على هذا النحو تستتبع أولاً نقل موضوع الخطاب بالذات. يأخذ ديوتيم على سقراط - إنما فعلياً على جميع المادحين السابقين - أنهم بحثوا في العنصر «المحسوب» عن أساس ما يجب قوله عن الحب؛ لقد انبهروا إذاً بسحر الغلام المحبوب وجماله وكماله وعزوها بلا حق إلى الحب نفسه؛ لا يمكن أن يعبر هذا الأخير عن حقيقته الخاصة، إلا إذا سُئل عما هو كائن لا عما يحب. يجب إذاً العودة من العنصر المحبوب إلى العنصر الذي يحب، وتوجيه السؤال إليه بالذات⁽²⁸⁾. هذا ما سيحصل أيضاً في فيذر عندما يقوم سقراط بالتحول الكبير، من خلال نظرية النفوس (أو الأرواح)، للردّ على أول مديحين - مضادّين. على أنه لا بد للحديث في الحب، نتيجة هذا التحول، من أن يوجه خطر الكفّ عن كونه «مديحا» (بالشكل المختلط والغامض للمديح الموجه في آنٍ معاً إلى الحب والمحبوب)؛ سوف يكون عليه أن يعبر - كما في المأدبة - عن طبيعة الحب «الوسيلة» وعن النقص الذي يميّزه (بما أنه لا يملك الأشياء الحلوة التي يشتهيها)، وعن جو البؤس والكيد والجهل والمعرفة الذي يولد فيه؛ سيكون عليه أيضاً أن يوضح، كما في فيذر، كيف يختلط فيه نسيان وذكرى المشهد ما فوق السماوي، وما هي درب المعاناة الطويلة التي ستوصله أخيراً إلى مُرامه.

2. الانتقال من مسألة شرف الغلام إلى مسألة حب الحقيقة

إن القول مع ديوتيم إنه من الأفضل تحويل النظر عن المحبوب لإعادة تركيزه على العاشق، لا يعني أن مسألة الموضوع لم تعد مطروحة: بالعكس، فإن كل العرض الذي يلي هذه الصياغة الأساسية مخصّص لتحديد ما هو محبوب في الحب. لكن، ما إن يبدأ الكلام عن الحب في حديث يريد أن يعبر عن كينونته لا أن يمتدح من يحب، حتى تُطرح مسألة الموضوع بعبارات مختلفة.

في الجدل التقليدي، كان منطلق التساؤل من جهة موضوع الحب عينه: بناءً

على ما هو وعلى ما ينبغي أن يكونه الشخص المحبوب - جمال روحه علاوةً على جمال جسده، الإعداد الضروري له، وجوب اكتسابه صفات الحرية والنبيل والرجولة والشجاعة، إلخ - ما هو شكل الحب المشرف له وللعاشق، الذي يجب أن نكته له؟ كان من شأن احترام المحبوب، في ما هو عليه حقيقةً، أن يضيفي على ما قد يُطلب منه شكله الخاص وأسلوبه المتحفظ. أمّا في التساؤل الأفلاطوني، فقد كان من شأن إجلال ماهية الحب عينه أن يقود إلى تحديد ماهية موضوعه حقيقةً. وابتعد من مختلف الأشياء الجميلة، التي يمكن أن يتعلق بها العاشق، يُظهر ديوتيم لسقراط أن الحب يحاول أن يبتكر فكرياً، وأن يرى «الجمال في نفسه»، تبعاً لحقيقة طبيعته وتبعاً لنقائه الخالي من الشوائب و«وحدانية شكله». وإن سقراط نفسه هو الذي يُظهر في فيدر (Phèdre) كيف أن النفس لا تتعلّق بالشيء المحبوب إلّا لما ينطوي عليه من انعكاس ومحاكاة للجمال عينه، إذا كانت تحتفظ بذكرى قويّة نوعاً ما عمّا شاهدته فوق السماء، وإذا كانت موجّهة بقوة ولا تتأثر في اندفاعها بشهوات دنسة.

نجد عند أفلاطون الموضوعه القائلة إن الحب ينبغي أن يتوجّه إلى أرواح الغلمان أكثر منه إلى أجسادهم. لكنه لم يكن لا أوّل ولا آخر من قال ذلك. فقد كانت تلك الموضوعه رائجة من خلال المناقشات التقليدية حول الحب، وذات نتائج رائجة صارمة تقريباً، وقد أعطاها زينوفون - بنسبها إلى سقراط - صيغة مطلقة. لكن الشيء الخاص بأفلاطون ليس هذا التقسيم بل الطريقة التي يثبت بها دونيّة حب الأجساد. فهو يبينها، في الواقع، لا على كرامة الغلام المحبوب والاحترام الواجب له، بل على ما يحدّد، عند العاشق نفسه، كينونة حبّه وشكله (رغبته في الخلود، توقه إلى الجمال بنقائه، ذكرى ما شاهدته فوق السماء). فوق ذلك (والمأدبة كما فيدر واضحان جداً في هذا الصدد)، لا يرسم أفلاطون خطأً فاصلاً جلياً، نهائياً ومتعدّراً العبور بين حب الجسد الرديء وحب الروح الجميل؛ مهما قُلّ من قمة العلاقة بالجسد، ومهما تكن دونيّة عند مقارنتها بذلك التوجّه نحو الجمال، ومهما تكن خطيرة أحياناً إذ يمكنها أن تحوّل وتوقفه، فإنها مع ذلك غير مستعدة حالاً ولا مذمومة نهائياً. فالحركة مستمرة، من

جسد جميل إلى الأجساد الجميلة، بحسب عبارة المأدبة الشهيرة، ثم من هذه الأخيرة إلى الأرواح، ثم إلى ما هو جميل في «المشاغل» و «القواعد السلوكية» و «المعارف»، حتى يصل النظر أخيراً إلى «المنطقة الواسعة التي يحتلّها الجمال أصلاً»⁽²⁹⁾. وكتاب فيذر، مع مدحه شجاعة وكمال الأرواح التي لم تستسلم، لا يحكم بالعقاب على تلك التي أخذت على غرة لكونها عاشت حياة متعلّقة بالشرف أكثر منه بالفلسفة، والتي حدث لها أن «اقترفت الشيء» مندفعة بحماستها؛ لا شك في أنه حين تغادر أرواحهم أبدانهم بانتهاء أجل الحياة في هذه الدنيا، يصيرون بلا أجنحة (بخلاف ما يحدث للذين ظلوا «أسياد أنفسهم»؛ والحالة هذه، لن يعود بوسعهم التوجّه إلى الأعلى؛ لكنهم لن يكونوا ملزمين بالارتحال تحت الأرض. فالعشيقيان سيسافران معاً تحت السماء حتى يتلقّيا بدورهما أجنحة، «بسبب حبّهما»⁽³⁰⁾. ليس استبعاد الجسد، بالنسبة إلى أفلاطون، هو الذي يميّز أساسياً الحب الحقيقي؛ بل إن ما يميّزه هو كونه، من خلال مظاهر الموضوع، علاقةً بالحقيقة.

3. الانتقال من مسألة لا تماثل الشركاء إلى مسألة تقارب الحب

حسب التقاليد المعتمدة، كان من المتفق عليه أن الإيروس يأتي من العاشق؛ أما المحبوب، فلم يكن بوسعه أن يكون، على غرار العاشق، ذات الحب الفاعلة. بلا ريب، يُطلب منه تعلّقاً مقابلاً، أو أنتيروس. لكن طبيعة هذه المبادلة كانت تثير مشكلة: لم يكن بالامكان أن تكون مماثلة تماماً لما سبّبها؛ كان على الغلام أن يستجيب لعطف العاشق ونعمه واهتمامه وقدوته أكثر منه لرغبته أو لذته؛ وكان لا بدّ من انتظار الوقت الذي يكون قد توقّف فيه جموح الحب، والذي يكون العمر قد أزال فيه المخاطر، باستبعاد الحماسة، حتى يرتبط الصديقان فيما بينهما بعلاقةً متبادلةً كاملة.

لكن، إذا كان الإيروس علاقةً بالحقيقة، فلن يكون بوسع العشيقين أن يجتمعا إلاّ إذا دُفع المحبوب هو أيضاً نحو الحقيقة، بقوة الإيروس ذاته. في الشبقيّات الأفلاطونية، لا يمكن للمحبوب أن يكتفي بموقع موضوع حب الغير (أو المفعول به)، بحيث يكون عليه فقط أن ينتظر تلقّي النصائح التي يحتاج إليها والمعارف التي يطمح إليها، على

سبيل المبادلة التي هي من حقه (بما أنه محبوب). ويجدر أن يصبح ذاتاً (أو فاعلاً) حقاً في هذه العلاقة العشقية. لهذا السبب، حدث في نهاية ثالث أحداث فيدر التحول الذي ينقل من وجهة نظر العاشق إلى وجهة نظر المحبوب. لقد وصف سقراط مسيرة وحمية ومعاونة الشخص الذي يحبّ، والنضال الشاقّ الذي خاضه للسيطرة على جوادي عربته. فإذا به الآن يتكلّم على المحبوب: ربما يكون محيط الشاب قد أقنعه بأنه من غير اللائق أن يستسلم لعاشق ما. لكنه أخذ يقبل بمعاشرة عشيقه؛ فوجود هذا الأخير يخرجّه عن طوره؛ وبدوره، يشعر بأن موجة الرغبة ترفعه، وبأن أجنحة وريشاً نبت في روحه⁽³¹⁾. بالطبع، إنه لا يزال يجهل الطبيعة الحقيقية لما يتوق إليه، وتنقصه الكلمات لتسميته؛ لكنه «يلقي ذراعيه» حول عشيقه «ويقبله»⁽³²⁾. إن هذه اللحظة مهمة: بخلاف ما يحدث في فن المغازلة، فإن «جدلية الحب» تستدعي هنا عند العشيقين حركتين متماثلتين تماماً؛ فالحب هو نفسه بما أنه، بالنسبة إلى كليهما، الحركة التي تدفعهما إلى الحقيقة.

4. الانتقال من فضيلة الغلام المحبوب إلى حب المعلم وحكمته

في فن المزاولة، كان يحقّ للعاشق أن يلاحق هدفه؛ حتى ولو كان مطلوباً منه أن يحافظ على ضبط النفس، فقد كان معلوماً بأن قوة حبه الجبرية كانت توشك أن تتغلّب عليه رغماً عنه. كانت نقطة المقاومة الصلبة هي شرف الغلام وكرامته، والعناد العاقل الذي يمكن أن يحثّه على المقاومة. لكن، مذ يتوجّه الإيروس نحو الحقيقة، يصبح الشخص الأكثر تقدّماً على طريق الحب هذا، والأكثر شغفاً فعلاً بالحقيقة هو الأقدر على توجيه الآخر ومساعدته على عدم الاندلال إلى جميع اللذات الدنيئة. والذي يكون أدري من الآخر في الحب يصير أيضاً معلّم الحقيقة. وسيكون دوره أن يلقّن المحبوب كيف يتغلّب على رغباته، ويصبح «أقوى من نفسه». في العلاقة العشقية، وكنيجة لهذه العلاقة بالحقيقة التي باتت تبنيها، تظهر شخصية جديدة: هي شخصية المعلم، الذي يأتي ليحتلّ مكان العاشق والذي، بفضل السيطرة التامة التي يمارسها على نفسه، يعكس اتجاه اللعبة، ويقلب الأدوار، ويقرّ مبدأ الزهد في الأفروديزيات، ويصبح محبوباً بالنسبة إلى جميع الشباب المتعطشين للحقيقة.

ذاك هو المعنى الذي يجدر إعطاؤه على الأرجح، في الصفحات الأخيرة من المأدبة، لوصف العلاقات التي يقيمها سقراط ليس فقط مع ألسيبياد، إنما أيضاً مع شارميد ابن غلوكون، ومع أوتيديم ابن ديوكليس ومع كثيرين غيرهم⁽³³⁾. لقد انقلب توزيع الأدوار كلياً: فالفتيان - الوسيمون، والذين يلاحقهم العديد من العشاق - صاروا هم عاشقي سقراط؛ إنهم يتعقبونه، يحاولون إغراءه، ويرغبون في أن يمنحهم حظوته، أي في أن يطلعهم على كنز حكمته. إنهم في موقع العاشقين، بينما يحتل هو، العجوز ذو الجسم البشع، موقع المحبوب. لكن الشيء الذي لا يعرفونه، والذي يكتشفه ألسيبياد في أثناء «الاختبار» الشهير هو أن سقراط ليس محبوباً منهم إلاً بقدر ما هو قادر على مقاومة إغرائهم؛ مما لا يعني أنه لا يحبهم ولا يشتهيهم، إنما لأنه موجّه بقوة الحب الحقيقي، وأنه يُحسن حقاً حب الحقيقة التي يجب التعلّق بها. لقد قال ديوتيم ذلك قبلاً: فهو وحده بين الجميع العالم في شأن الحب. من الآن فصاعداً، تحدد حكمة المعلم (وليس شرف الغلام)، في آن معاً، موضوع الحب الحقيقي والمبدأ الذي يمنع «الاستسلام».

لقد مُحض سقراط، الذي يظهر في هذا المقطع، قدرات خاصة بشخصية الذكر المعشوق (Theios Anēr) التقليدية: تحمّل جسدي، قابلية لعدم الحساسية، قدرة على التغيب عن جسده وعلى تركيز طاقة روحه كلها في ذاته⁽³⁴⁾. إنما يجب أن ندرك بأن هذه القدرات تفعل فعلها هنا في لعبة الإيروس الخاصة جداً. إنها تؤمّن فيها السيطرة التي يستطيع سقراط أن يمارسها على نفسه؛ وعليه، فهي تصفه في آن معاً كأرقى محبوب يمكن أن يتوجّه إليه الشباب، إنما أيضاً كالمحبوب الوحيد الذي يمكنه أن يوصل حبهم إلى الحقيقة. في اللعبة العشقية حيث تتجابه سيطرات مختلفة (سيطرة العاشق الساعي إلى الاستحواذ على المحبوب، سيطرة المحبوب الساعي إلى الإفلات والتملص، والذي يحوّل بمقاومته هذه العاشق إلى العبودية)، يدخل سقراط نوعاً آخر من السيطرة: تلك التي يمارسها معلّم الحقيقة، والتي بسببها يوصف بالسيادة التي يمارسها على نفسه.

وهكذا، يمكن أن تظهر الشبقيات الأفلاطونية بثلاثة مظاهر. من جهة، إنها نوع

من الرد على عقبة ملازمة، في الثقافة اليونانية، للعلاقات بين الرجال والغلمان: نغني بها مسألة الوضع الذي يتعين إعطاؤه لهؤلاء بما هم موضوع لذة؛ من هذه الزاوية، يبدو جواب أفلاطون فقط أكثر تعقيداً وتنميةً من الأجوبة التي يمكن عرضها في مختلف «المناقشات» حول الحب، أو باسم سقراط في نصوص زينوفون. بالفعل، يزيل أفلاطون عقبة موضوع اللذة، بإرجاع مسألة الفرد المحبوب إلى طبيعة الحب عينه. وذلك بتشكيل بُنى العلاقة العشقية كعلاقة بالحقيقة؛ بشرط هذه العلاقة الأخيرة إلى شطرين وإحلالها عند الشخص المحبوب، كما عند الشخص العاشق على السواء؛ ويقلب دور الشاب المحبوب لجعله عاشقاً لمعلم الحقيقة. ضمن هذا النطاق، يمكننا القول إنه يستجيب للتحدي الذي تطلقه حكاية أرسطوفان: فقد أعطى هذه الأخيرة مضموناً حقيقياً. وأظهر كيف أنه بإمكان الحب ذاته، بحركة واحدة، أن يجعل المرء لوطياً (Paiðerastēs) ومازوشياً (Philerastēs) على السواء. لم يعد هناك مبرر لوجود اللاتماثلات والتفاوتات والمقاومات والتهربات التي كانت تنظم، في ممارسة الحب المشرف، العلاقات الصعبة دوماً بين العاشق والمحبوب - الذات الفاعلة والموضوع الملاحق؛ أو أنه بإمكانها أن تنمو وفقاً لحركة مغايرة تماماً، متخذة شكلاً مختلفاً تماماً وفارضة لعبة مختلفة جداً: لعبة مسارٍ يتولى خلاله معلم الحقيقة تلقين الغلام ما هي الحكمة.

إنما من هنا بالذات، نلاحظ أن الشبقيات الأفلاطونية - وهذا هو وجهها الآخر - تُدخل مسألة الحقيقة كمسألة أساسية في العلاقة العشقية. وذلك على شكل مختلف تماماً عن شكل اللوغوس (العقل) الذي يتعين على المرء أن يخضع رغبته له في استعمال الذات. إن مهمة العاشق (وهي ستتيح له فعلاً أن يبلغ مرامه) هي أن يكتشف ما هو حقيقة الحب الذي استولى عليه. عندئذٍ، يغير الرد على تحدي أرسطوفان الجواب الذي أعطاه هذا الأخير: ليس ما يبحث عنه الفرد في الآخر هو نصفه الثاني؛ إنما هو الحقيقة التي تمت إليها روحه. وبالتالي، سيكون العمل الأخلاقي المتوجب عليه هو أن يكتشف هذه العلاقة بالحقيقة، التي كانت ركيزة حبه الخفية، وأن يحافظ عليها دون أن يتراخي أبداً. يتضح لنا حينئذٍ كيف ينزع التفكير الأفلاطوني إلى الابتعاد

عن مسألة شائعة كانت تدور حول موضوع الحب والوضع الذي يجب إعطاؤه له كي يفتح تساؤلاً عن الحب، سيدور حول الذات والحقيقة التي هي قادرة عليها.

أخيراً، إن الشبقيات السقراطية، كما أظهرها أفلاطون، تثير مسائل كثيرة مألوفة في المناقشات حول الحب. لكنها لا تهدف إلى تحديد السلوك اللائق الذي تتوازن فيه مقاومة المحبوب الطويلة بما فيه الكفاية وجميل العاشق القيم بالمقدار الكافي؛ إنها تحاول أن تحدّد بأية حركة خاصة، بأي جهد، وبأي تأثير على نفسه سيتمكّن إيروس العاشق من إبراز علاقته بالكينونة الحقيقية وثبيتها بشكل نهائي. وبدلاً من السعي إلى رسم الخط النهائي، الذي يجيز الفصل بين المشرف والمعيب، فهي تحاول أن تصف المسار - بصعوباته وتحولاته وعثراته - الذي يوصل إلى حيث يهتدي إلى كينونته الخاصة. تشير محاورتا المأدبة وفيدر إلى الانتقال من شبقيات نمذجة وفق ممارسة «الغزل» وحرية الآخر إلى شبقيات متحلقة حول تزهد الذات والوصول المشترك إلى الحقيقة. من جرّاء ذلك، انزاح موضع التساؤل. ففي التفكير حول استعمال اللذات (Chrësis Aphrodision)، كان يتناول اللذة وديناميتها، التي كان يقتضي تأمين ممارستها الصحيحة وتوزيعها المشروع عن طريق ضبط النفس؛ وفي التفكير الأفلاطوني حول الحب، بات التساؤل يتعلق بالرغبة التي ينبغي إيصالها إلى مرامها الحقيقي (الذي هو الحقيقة) باكتشافها هي نفسها في كينونتها الحقيقية. إن حياة الاعتدال (Sôphrosunë)، كما هي موصوفة في القوانين، هي حياة «هيئة من جميع النواحي، ذات آلام ناعمة ولذات ناعمة ورغبات خفيفة وحب غير جنوني»⁽³⁵⁾؛ نحن هنا بصدد اقتصاد للذات، تضمنه السيطرة الذاتية على النفس. كذلك يُفرض على النفس التي يصف فيدر رحلاتها وحماسها العشقية، إذا شاءت أن تنال ثوابها وتسترجع موطنها الكائن أبعد من السماء، [عليها] أن تتبع «حمية منظّمة»، وهي حمية مضمونة، لأنها «سيّدة نفسها» و «تحرص على الاعتدال»، ولأنها «استبعدت ما يولد الرذيلة»، و«حرّرت بالعكس ما يصنع الفضيلة»⁽³⁶⁾. لكنه لم يكن بوسعها أن تخوض النضال، الذي اضطرت لمواصلته ضد عنف رغباتها إلا في إطار علاقة مزدوجة بالحقيقة: علاقة

برغبتها الخاصة المفحوصة في كينونتها، وعلاقة بموضوع رغبتها المعترف به ككائن حقيقي .

وهكذا، تتحدّد إحدى النقاط، حيث سيتكوّن التساؤل بشأن الإنسان الاشتهائي . مما لا يعني أن الشبقيّات الأفلاطونية استغنت فجأة ونهائياً عن آداب اللذات واستعمالها . سوف نرى بالعكس كيف استمرت هذه الأخيرة في التطوّر والتحوّل . لكن التقليد الفكري المستمدّ من أفلاطون سيلعب دوراً مهماً، عندما سيُعاد، في المستقبل البعيد، طرحُ مسأليّة السلوك الجنسي انطلاقاً من النفس الشهوانية وحلّ الغازها .

ينطوي هذا التفكير الفلسفي بشأن الغلمان على مفارقة تاريخية . لقد منح اليونانيون هذا الحب الذكوري، وعلى الأصح هذا الشغف بالفتيان والمراهقين، الذي أدين فيما بعد لفترة طويلة جداً وبشدّة، منحوه شرعية نوّد أن نرى فيها الدليل على الحرية التي كانوا متّفقين عليها في هذا المجال . مع ذلك، فقد كانت أقسى الصرامات التزهّدية التي عبّروا عن ضرورتها متعلّقة بشأن هذا الحب أكثر بكثير منها بشأن الصحة (التي اهتمّوا بها أيضاً)، أو بشأن المرأة والزواج (الذي حرصوا على حسن تنظيمه) . بالطبع، لم يدينوه ولم يحظروه، إلّا استثناءً . ومع ذلك، يُلاحظ أنه في التفكير حول حب الغلمان توضّح مبدأ «الامتناع المطلق»، الذي هو مثالٌ زهيدٌ يشكّل سقراط بمقاومته الإغراء دون وهن، نموذجاً حيّاً له، والموضوعة التي مفادها أن لهذا التخلّي بحدّ ذاته قيمة روحية . على نحو قد يذهل للوهلة الأولى، شهدنا في الثقافة اليونانية وبصدد حب الغلمان تكوّن بعض العناصر الأساسية لأخلاق جنسية، سوف ترفض هذا الحب باسم هذا المبدأ بالذات: وجوب التماثل والمبادلة في العلاقة العشقية، ضرورة خوض نضال صعب وطويل النفس مع الذات، التطهير المتدرج لحب لا يتوجّه إلّا نحو الكائن عينه في حقيقته، وتساؤل الإنسان حول نفسه كذات رغبةية (Sujet de desir) .

نسئ الأساس إذا تصوّرنا أن حب الغلمان سبّب حظره الخاص، أو أن غموضاً خاصاً بالفلسفة لم يتقبّل حقيقته إلّا بفرض تجاوزه . يجب ألا يغيب عن بالنا بأن هذا

«التزهد» لم يكن طريقة للحطّ من حب الغلمان؛ بل كان بالعكس طريقة لأسلبته(*) وتالياً لتقويمه، بإعطائه شكلاً وصورةً معيّنين. يبقى أننا بصدد فرض امتناع تام، وبصدد امتياز ممنوح لمسألة الرغبة، أذخلاً عناصر لم يكن من السهل تخصيص مكان لها في أخلاق منظّمة حول البحث في استعمال اللذات.

(*) Styliner أَسْلَبَ، أعطاه أسلوباً.

الخلاصة

Conclusion

إذاً، في مجال الممارسات المعترف بها (ممارسة الحِمْية، والإدارة البيئية و«الغزل» الموجّه إلى الشباب)، وانطلاقاً من الأفكار التي كانت ترمي إلى إعدادها النظري، تساءل اليونانيون حول السلوك الجنسي كرهان أخلاقي، وحاولوا أن يحدّدوا شكل الاعتدال الذي كان مطلوباً فيه.

هذا لا يعني أن اليونانيين بعامة ما كانوا يهتمون بالذات الجنسية إلاّ إنطلاقاً من هذه الزوايا الثلاث. ذاك أننا نقع في الأدب الذي تركوه لنا على بينات عديدة تثبت وجود موضوعات واهتمامات أخرى. أمّا إذا اقتصرنا، كما أردتُ أن أفعل هنا، على الخطابات التوجيهية التي حاولوا بواسطتها أن يفكّروا في سلوكهم الجنسي وينظّموه، فإن هذه المحاور المسألية الثلاثة تظهر بأنها الأكثر أهمية بكثير. وحولها، طوّر اليونانيون فنوناً للعيش والتصرف و«استعمال الذات»، وفقاً لمبادئ متصلة وصارمة.

للهولة الأولى، قد نشعر بأن مختلف أشكال التفكير هذه دَنَتْ إلى أقرب حدّ من أشكال التزهد، التي سنجدها لاحقاً في المجتمعات الغربية المسيحية. على أي حال، قد نكون ميّالين إلى تصحيح التعارض المسلّم به عادةً حتى الآن، بين فكر وثني «متساهل» حيال ممارسة «الحرية الجنسية» وبين الأخلاقيات الكثيرة والتقييدية التي ستأتي بعده. في الواقع، لا بدّ من الملاحظة أن مبدأ الاعتدال الجنسي الشديد والممارَس بعناية لا

يرقى، لا إلى المسيحية طبعاً، ولا إلى حقبة متأخرة من العصور القديمة، ولا حتى إلى الحركات المتمزّنة التي عرفناها مع الرواقين مثلاً في العهد الهلّينستي^(*) والروماني. منذ القرن الرابع، نبيّن بوضوح كبير الفكرة القائلة إن النشاط الجنسي هو بحدّ ذاته خطر ومكلف ومرتبّط بفقدان المادة الحيوية، بحيث يتعيّن على كل اقتصاد تدقيقي أن يحدّ منه بقدر ما لا يكون ضرورياً؛ ونقع أيضاً على نموذج علاقة زوجية تفرض على الزوجين امتناعاً مماثلاً عن كل لذة «خارج الحياة الزوجية»؛ ونجد أخيراً موضوعاً امتناع الرجل عن كل علاقة جسدية مع الغلمان. نحن إذاً بصدد مبدأ اعتدال عام، وظنّ بأن اللذة الجنسية قد تكون شرّاً خفياً، وتصوّر لوفاء ملزم متعلّق بالزواج الأحادي، ومثال لعقّة شديدة: لم يكن هذا النموذج طبعاً هو الذي عاش بموجبه اليونانيون. لكن، ألم يعبر الفكر الفلسفي والأخلاقي والطبي الذي ظهر في وسطهم عن بعض المبادئ الأساسية، التي يبدو أنه ما كان على الأخلاقيّات اللاحقة - ولخاصة تلك التي أمكن اكتشافها في المجتمعات المسيحية - سوى أن تردّها؟ على أنه لا يسعنا الاكتفاء بذلك؛ فالتعاليم قد تكون متشابهة شكلياً: وهذا لا يدلّ في النهاية إلّا على هزال المحظورات ورتابتها. إن كيفية تكوّن النشاط الجنسي وإقراره وتنظيمه كرهان أخلاقي لا تكون متماثلة بمجرد تماثل ما هو مباح أو محظور، ومنصوحاً به أو محدّراً منه.

لقد لاحظنا ذلك: فالسلوك الجنسي تكوّن كميدان من ميادين الممارسة الأخلاقية، في الفكر اليوناني، على شكل أفروديزيات، وملدّات متعلّقة بحلبة صراع ذات قوى يصعب السيطرة عليها؛ وهي تستدعي، حتى ترتدي شكل سلوكٍ مقبول عقلياً وأخلاقياً، استخدام استراتيجية الاعتدال والوقت، والكمية والفرصة المناسبة؛ وتنزع هذه الاستراتيجية، كما لو كانت تسعى إلى بلوغ كمالها وغايتها، إلى سيطرة تامة على النفس، حيث يكون الشخص «أقوى» من نفسه حتى في استعمال السلطة التي يمارسها على الآخرين. والحال، أن واجب التزهد الذي يفرضه تكوّن هذا الفرد السيّد على نفسه لا يظهر بمظهر قانون عام، يتعيّن على كل واحد وعلى الجميع أن يخضعوا له؛

(*) هلّينستي أو استهلانيّ Hellenistique: نسبة إلى تاريخ الإغريق بعد الإسكندر الكبير.

بل يظهر بالأحرى كمبدأ في أسلبة السلوك، بالنسبة إلى الذين يريدون أن يضيفوا على حياتهم أحلى وأكمل صورة ممكنة. إذا شئنا أن نحدّد أصلاً لتلك الموضوعات الكبرى القليلة التي أعطت أخلاقنا الجنسية شكلاً معيّناً (انتماء اللذة إلى ميدان الشر الخطير، فرض الوفاء المتعلّق بالزواج الأحادي، استبعاد الشركاء من جنس واحد)، فلا يكفي ألاّ ننسبها إلى ذلك الوهم الذي يسمّى الأخلاق «المسيحية - اليهودية»، بل يجب ألاّ نبحث في هذه الأخيرة عن وظيفة المحظور اللازمية، أو عن شكل القانون الدائم. إن التزهد الجنسي التي أوصت به باكرًا الفلسفة اليونانية لا يتأصل في لازمنية قانونٍ كان يأخذ دورياً أشكال القمع المختلفة تاريخياً: فهو يتعلّق بتاريخ هو أكثر حسماً من تاريخ القوانين، إذا أردنا أن نفهم تحولات التجربة الأخلاقية: إنه تاريخ «الآداب» المفهومة كإعداد لنوع من العلاقة مع الذات التي تتيح للفرد أن يتكوّن كموضوع لسلوك أخلاقي.

من جهة أخرى، فإن كلاً من فنون التصرف الثلاثة الكبرى، ومن التقنيّات الذاتية الثلاث الكبرى، التي عُرضت في الفكر اليوناني - الحميّات الاقتصادية والشبقيّات - اقترح إن لم يكن أخلاقاً جنسية خاصة، فأقلّه تغييراً متميّزاً للسلوك الجنسي. ليس فقط أن اليونانيين لم يحاولوا، في هذا الإعداد لمقتضيات التزهد، أن يحدّدوا قانوناً لتصرّفات إلزامية للجميع، بل إنهم لم يحاولوا أيضاً تنظيم السلوك الجنسي كميدان خاضع من جميع جوانبه لمجموعة واحدة ووحيدة من المبادئ.

من جهة الحميّات، نقع على نوع من الاعتدال محدّد بالاستخدام المتّزن والمناسب للأفروديزيات؛ كانت ممارسة هذا الاعتدال تستدعي انتباهاً مركّزاً بخاصة حول مسألة «الوقت» وحول الترابط بين حالات الجسد المتغيّرة وخصائص الفصول المتبدّلة. وفي صلب هذا الاهتمام، كان يظهر الخوف من العنف والخشية من الضنى وهمّ بقاء الفرد والحفاظ على الجنس البشري.

من جهة الاقتصاديات، نقع على نوع من الاعتدال محدّد لا بوفاء الزوجين المتبادل، إنما بنوع من الامتياز الذي يوفّره الزوج للزوجة الشرعية، التي يمارس

عليها سلطته؛ لا يقوم الرهان الزمني في هذا المجال على انتهاز الفرصة المناسبة، إنما على الحفاظ، طوال الحياة، على بنية تراتبية معيّنة خاصة بتنظيم الأسرة. ولتأمين هذا الاستمرار، لابدّ وأن يخشى الرجل كل إفراطٍ، وأن يمارس ضبط النفس في السيطرة التي يمارسها على الآخرين.

أخيراً، إن الاعتدال المطلوب من جهة الشبقيّات هو أيضاً من نوع آخر: حتى وإن كانت لا تفرض الامتناع المطلق، فقد لوحظ أنها تنزع إلى (وتنطوي على) مثال الأحجام عن كل علاقة جسدية مع الغلمان. وهذه الشبقيّات مرتبطة بمفهوم للوقت مختلف جداً عن المفهوم، الذي نجده بخصوص الجسد أو الزواج: فتجربة لحظة عابرة هي التي تقود حتماً إلى نهاية قريبة. أما الاهتمام الذي يحركها فهو الاحترام الواجب لرجولة المراهق ولوضعه المستقبلي كرجل حرّ: لم يعد المقصود فقط بالنسبة إلى الرجل أن يكون سيّد لذّته؛ فالمقصود هو أن نعرف كيف يمكن أن نترك مكاناً لحرية الآخر في السيطرة، التي نمارسها على نفسنا وفي الحب الحقيقي الذي نكنّه له. وفي النهاية، ضمن هذا التفكير بشأن حب الغلمان، أثارت الشبقيّات الأفلاطونية مسألة العلاقات المعقّدة بين الحب والزهد في اللذات والوصول إلى الحقيقة.

يمكن التذكير بأن ك.ج. دوفر قال منذ عهد قريب: «لم يرث اليونانيون الاعتقاد بأن قدرة إلهية أوحى للإنسانية بمجموعة قوانين في تنظيم السلوك الجنسي، ولم يغدّوا بأنفسهم مثل هذا الاعتقاد. كما لم تكن لديهم مؤسسة كانت لها القدرة على فرض احترام المحظورات الجنسية. وإذا واجه اليونانيون ثقافات أقدم وأغنى وأكثر تحضيراً من ثقافتهم، فقد شعروا بأنهم أحرار في الاختيار والتكيف والتطوير وبخاصة في التجديد»⁽³⁷⁾. فعندهم، لم يكن التفكير في السلوك الجنسي، كميدان أخلاقي، طريقة لاستبطان المحظورات العامة المفروضة على الجميع وتسويغها أو تبريرها مبدئياً؛ كان بالأحرى طريقة لإعداد جمالية للحياة ولإعداد الفن الرزين لحرية مفهومة كنشاط سلطوي، وذلك من أجل القسم الأصغر من السكان المكوّن من الراشدين الذكور والأحرار. كانت الأخلاق الجنسية، التي هي إلى حدّ كبير في أساس أخلاقنا، تركز إلى

نظام قاسٍ جداً من التفاوتات والقيود (خصوصاً بشأن النساء والعبيد). لكن مسألتها طُرحت في الفكر كعلاقة بين ممارسة الرجل الحرّ لحريته وأشكال سلطته ووصوله إلى الحقيقة.

إذا ألقينا نظرة من علٍ ومبسّطة جداً على تاريخ هذه الأخلاق وتحوّلاتها طوال سياق زمني طويل، يمكننا أن نلاحظ أولاً تغييراً في اللهجة. ففي الفكر اليوناني الكلاسيكي، من الواضح أن العلاقة مع الغلمان هي التي تشكّل النقطة الأكثر حساسيةً، ومحور التفكير والتنظير الأكثر نشاطاً؛ وهنا يستدعي الطرح المسألي أشكال التزهد الأكثر دقةً. والحال أنه يمكننا أن نلاحظ، في اثناء تطور بطيء جداً، انتقال وانزياح موضع هذا المحور. فالمسائل سوف تتركّز شيئاً فشيئاً حول المرأة. مما لا يعني أن حب الغلمان لن يُمارس بعد ذلك، ولا لأنه سيكفّ التعبير عنه، ولا أن التساؤل بشأنه سيتوقّف كلياً. لكنّ المرأة والعلاقة مع المرأة هما اللتان ستميّزان أبرز مراحل التفكير الأخلاقي في الذات الجنسية: سواء كان على شكل موضوعة البتولة، أو الأهمية التي يتّخذها السلوك الزوجي، أو القيمة المعطاة لعلاقات التماثل والمبادلة بين الزوجين. ثم إنه يمكننا أن نلاحظ انتقالاً آخر لمحور الطرح المسألي (من المرأة إلى الجسد، هذه المرأة)، من خلال الاهتمام الذي ظهر منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر بجنسانية الولد، وعموماً بالعلاقات بين السلوك الجنسي والسواء والصحة.

على أنه سيحدث بشكل متزامن مع هذه التغييرات، نوعٌ من التوحيد بين العناصر التي يمكن إيجادها موزّعة بين مختلف «فنون» استعمال اللذات. لقد حصل التوحيد العقدي (أو المذهبي) - الذي كان القديس أوغسطينوس أحد صانعيه - والذي أتاح التفكير في لعبة الموت والخلود، وفي مؤسسة الزواج وشروط الوصول إلى الحقيقة، ضمن مجموعة نظرية واحدة. لكنه حدث أيضاً توحيد «عملي» إذا جاز القول، وهو الذي أعاد تركيز مختلف فنون الحياة حول الكشف عن خبايا النفس وإجراءات التطهّر، والنضالات ضد الشبق. وعلى الفور، لم يعد المحور في طرح مسألة السلوك الجنسي هو اللذة بجمالية استعمالها بل الرغبة وتأويليتها المطهّرة.

سوف يكون هذا التغيّر نتيجة سلسلة طويلة من التحوّلات. ولدينا الدليل على هذه التحوّلات في بداياتها، حتى قبل انتشار المسيحية، في تفكير الكتّاب الأخلاقيين والفلاسفة والأطباء، إبّان القرنين الأولين من عصرنا الحديث.

المحتويات

هوامش ومراجع الفصل الخامس والخلاصة:

- (1) مما لا يعني أن صور الحب الذكوري قد اختفت كلياً. انظر:
- J. BOSWELL, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.
- (2) حول أحاديث المأدبة، انظر:
- _ PLATON, Banquet, 178d
- _ Luc BRISSON, in Dictionnaire des mythologie, s.v. Eros
- Banquet, 181 b - d. (3)
- Phèdre, 231 a - 233 a; Ibid., 183d - e. (4)
- PLATON, banquet, 182 a; Phèdre, 239a. (5)
- Phèdre, 231 e - 232 a; 239 e - 240 a. (6)
- Ibid., 240 d. (7)
- Ibid., 239 d. (8)
- Ibid., 241 a - c. (9)
- .PLATON, Banquet, 191 e. (10)
- .Ibid., 192 a. (11)
- .Ibid., 192 b. (12)
- Banquet, 205 e. (13) حول ردّ سقراط على أرسطوفان، انظر:
- XÉNOPHON, Banquet, VIII, 12. (14)
- Ibid., VIII, 25. (15)
- Ibid., VIII, 13. (16)
- Ibid., VIII, 14. (17)
- Mémorables, I,3. Ibid., IV, 26. (18) راجع أيضاً:
- XÉNOPHON, Banquet, VIII, 18. (19)
- ID., République des Lacédémoniens, II, 12 - 15. (20)
- ID., Banquet, VIII, 18. (21)
- PLATON, Phèdre, 244 a. (22)
- PLATON, Banquet, 184e; 185b. (23)

- Ibid., 196 c. (24)
- PLATON, Phèdre, 244 a. (25)
- PLATON, Banquet, 201 d. (26)
- (27) بعد أحاديث فيدّر، يذكرّ سقراط بأنه يجب أن تكون في ذهن من يتكلّم «معرفة بحقيقة الموضوع الذي سيتكلّم عليه». (Phèdre, 259e.)
- Ibid., 204 e. (28)
- Ibid., 210 c - d. (29)
- Phèdre, 256 c - d. (30)
- Phèdre, 225 b - c. (31)
- Ibid., 225 e - 256a. (32)
- PLATON, Banquet, 222 b. (33) حول علاقات سقراط بإيروس، أنظر:
- P.HADOT, Exercices Spirituels et Philosophie antique, PP. 69 - 82
- H. JOLY, Le Renversement platonicien, 1974, PP. 61 - 70. (34)
- PLATON, Lois, V, 734 a. (35)
- PLATON, Phèdre, 256 a - b. (36)
- K.J. DOVER, Homosexualité Grecque, P. 247. (37)

♦ المدخل

1. تعديلات
2. أشكال الطرح المسألي
3. الأخلاق والمران الذاتي
- هوامش ومراجع المدخل

♦ الفصل الأول: طرح المسألية الأخلاقية للذات

1. الأفروديزيات
2. الاستعمال
3. ضبط النفس
4. الحرية والحقيقة
- هوامش ومراجع الفصل الأول

♦ الفصل الثاني: الشأن الحمي أو الحميات

1. حول الحماية بعامة
2. الحماية الخاصة بالذات
3. المجازفات والمخاطر
4. الفعل الجنسي، الاستهلاك والموت
- هوامش ومراجع الفصل الثاني

♦ الفصل الثالث: الشأن الاقتصادي أو الاقتصاديات

1. حكمة الزواج
2. بيت إيزكوماك
3. ثلاث سياسات للاعتدال
- هوامش ومراجع الفصل الثالث

♦ الفصل الرابع: الشبقي

1. علاقة إشكالية
2. شرف غلام
3. مادة اللذة
- هوامش ومراجع الفصل الرابع

♦ الفصل الخامس: الحب الحقيقي

- ♦ خلاصة
- هوامش ومراجع الفصل الخامس والخلاصة