

حوليات كلية الآداب



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

أفلاطون... وامرأة

أ.د. إمام عبد القناح إمام
قسم الفلسفة. جامعة الكويت

الحوليات الثانية عشرة
الرسالة الخامسة والسبعون

١٤١٢ / ١٤١٣ هـ
١٩٩١ / ١٩٩٢ م

هـيئة التحرير

- د. عبدالمحسن مدعج المدعج
 ١. د. فؤاد حسن زكريا
 د. منصور أحمد بوعنسين
 د. محمد سليمان المحمد
 د. محمد رجب الدريبي

ثمن الرسالة

الكويت ٥٠٠ فلس - البحرين ٧٥٠ فلس - قطر ٨ ريالات - الامارات ٨ دراهم -
 السعودية ٨ ريالات - عمان ريال واحد - اليمن الجنوبي ٥٠٠ فلس - اليمن الشمالي ٥
 ريالات - العراق ٥٠٠ فلس (نصف دينار) - مصر ٥٠ قرشا - لبنان ١٠ ليرات - الأردن
 - ٥٠٠ فلس - سوريا ١٠ ليرات - السودان ٥٠٠ مليم - ليبيا ٨٠ قرشا - الجزائر ١٠
 دنانير - تونس ٥٠٠ مليم - المغرب ٨ دراهم.

الاشتراك السنوي لعدد (٨) رسائل			
المجلد	الاشتراك		
٦٠- د. ك ١٨٠-	٤٠- د. ك ١٦٠-	افراد	الكويت
		مؤسسات	
٧٠- د. ك ٢٠٠-	٥٠- د. ك ١٨٠-	افراد	الدول العربية
		مؤسسات	
٤٠- دولاراً ٧٠-	٣٢- دولار ٦٤-	افراد	الدول الاجنبية
		مؤسسات	

لأعضاء هيئة التدريس والطلاب خصم ٥٠٪

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية إستفسارات أخرى بشأن
 الحوليات توجه الى رئيس هيئة تحرير الحوليات - ص . ب : ١٧٣٧٠ الخالدية -

الكويت : 72454

حوليات كلية الآداب

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

دوره علمية محكمة لتضمن مجموعة
من الرسائل وتعتني بنشر الموضوعات التي
تدخل في مجالات اهتمام الأقسام
العلمية لكلية الآداب

الرسالة الخامسة والتبعون

الحولية الثانية عشرة
١٤١٢هـ / ١٩٩٢م

حوليات كلية الآداب

- ١- حوليات كلية الآداب دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات التي تدخل في مجالات اختصاص الأقسام العلمية بكلية الآداب.
- ٢- تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية باللغتين العربية والانجليزية ويراعى ألا يتجاوز عدد صفحات أي بحث ١٣٠ صفحة ولا يقل عن ٤٠ صفحة.
- ٣- تقدم البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق مقاس ٢١ × ٢٩ سم (A 4) وعلى وجه واحد فقط وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية، وينبغي مراعاة التصحيح الدقيق للطباعة على الآلة الكاتبة في جميع النسخ.
- ٤- يرفق الباحث ملخصاً باللغتين العربية والانجليزية في حدود ٢٠٠ (مائتي) كلمة تصدر البحث.
- ٥- ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالحبر الصيني على ورق «شفاف» حتى تكون صالحة للطباعة. أما الصور الفوتوغرافية فيراعى أن تكون مطبوعة على ورق لمّاع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.
- ٦- يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، وكذلك الألفاظ والعبارات التي يراد طبعها بينظ ثقیل.
- ٧- تكتب في قائمة المصادر كل التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملاً مبتدأ بالكنية أو الاسم الأخير، وعنوان المصنف تحته خط متعرج وذكر الأجزاء أو المجلدات واسم المحقق أو المترجم ورقم الطبعة، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر ثم سنة النشر ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي:
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣، مصر دار المعارف، د. ت.
- جامع البيان عن تأويل القرآن. تحقيق محمد محمود شاكر، ط ٢، دار المعارف بمصر. د. ت.

- الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.

٨- تثبت الهوامش على النحو التالي: -

يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر لقب المؤلف ثم عنوان المصنف ثم يليه الجزء ثم رقم الصفحة، ويتبع في الحواشي النظام الآتي: -

- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩١.

- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٢، ص ١٢٠.

- الشايب، ص ٤٠.

٩- توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث، فإذا انتهت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) وهكذا.

١٠- أصول البحوث التي تصل للحوليات لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أم لم تنشر.

١١- لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية أخرى بعد اقرار نشرها في الحوليات إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس تحرير الحوليات.

١٢- عند طباعة البحث المقبول للنشر على المؤلف أن يقوم بمراجعة تجربة الطبع الأخيرة بمطابقتها على الأصل، مع مراعاة عدم اجراء أي تغييرات فيها تختلف عما ورد في الأصل، سواء بالاضافة أو الحذف.

١٣- تمنح ادارة الحوليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه.

١٤- ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات الى: -

رئيس تحرير حوليات كلية الآداب

كلية الآداب - جامعة الكويت

ص. ب. : ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي : 72454

الكويت

الرسالة الخامسة والسبعون

أَفْلَاحُونَ... وَالْمَرْأَةُ

أ.د. إمام عبد القحاح إمام
فلسفة. جامعة الكويت

حوليات كلية آداب - الحولية الثانية عشرة - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

«المؤلف»

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
* دكتوراه: الفلسفة الحديثة عام
١٩٧٢

* أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت
من انتاجه العلمي:

* «المنهج الجدلي عند هيجل» دار
المعارف (ط ٥) ١٩٩١ .

* كيركجور ج ١ «حياته وأعماله» .
ج ٢ «فلسفته» القاهرة ٨٢ - ١٩٨٦ .
* دراسات هيجلية، القاهرة
١٩٨٣ .

* توماس هوبز: فيلسوف العقلانية
١٩٨٦

* فلسفة هيجل في مجلدين دار التنوير
٨١ - ١٩٨٣ (ترجمة)

* تطور الجدل بعد هيجل في ثلاثة
أجزاء، دار التنوير عام ١٩٨٤ .

* الوجودية (ترجمة) سلسلة عالم
المعرفة عدد ٥٨ اكتوبر ١٩٨٢
(الكويت) .

* محاضرات في فلسفة التاريخ
لهيجل، ح ١ «العقل في التاريخ»
داغتون ٩٨٣ - وح ٢ «العالم
الشرقي» دار التنوير ١٩٨٤ .

الباب الأول: المرأة في المجتمع اليوناني	١١
تمهيد	١١
الفصل الأول: العصر البطولي	١٤
الفصل الثاني: العصر الكلاسيكي	٢٤
أولاً: المرأة في أثينا	٢٤
(١) المواطنة الأثينية	٢٥
(٢) المرأة الأجنبية	٣٠
ثانياً: المرأة في أسبرطة	٣٥
الباب الثاني: أفلاطون . . . والمرأة	٥١
الفصل الأول: المرأة في محاوراة الجمهورية	٥١
تمهيد	٥١
أولاً: الملكية . . والأسرة	٥٢
ثانياً: المساواة بين الجنسين	٦٤
خاتمة	٧٢
الفصل الثاني: «المرأة في محاوراة القوانين»	٧٥
أولاً: عودة الملكية	٧٥
ثانياً: الأسرة . . ومركز المرأة	٧٩
(١) عودة الأسرة	٧٩
(٢) وظيفة المرأة	٨١
(٣) التربية والتعليم	٨٣
(٤) الموائد المشتركة	٨٦

٨٩ ثالثاً: سلطات الرجل

٩٠ (١) مركز الأب

٩٠ (٢) المرأة قاصر

٩٢ (٣) المهور

٩٣ (٤) الميراث

٩٧ الفصل الثالث: الحب الأفلاطوني .. والمرأة

٩٧ أولاً: الجنسية المثلية

٩٩ ثانياً: أفلاطون والجنسية المثلية

١٠٣ ثالثاً: الحب الأفلاطوني .. والمرأة

١١١ خاتمة

١١٦ مراجع البحث:

١١٦ أولاً: المراجع الأجنبية

١١٨ ثانياً: المراجع العربية

ملخص

السؤال الذي يطرحه هذا البحث هو: أحقاً كان أفلاطون نصيراً للمرأة؟
أهو أول فيلسوف دعا إلى المساواة بين الجنسين؟! أسئلة وُصفت بأنها «لغز محير»!
ينقسم البحث إلى بابين: يدور الأول حول «المرأة في المجتمع اليوناني»
حيث يعرض للخلفية الثقافية التي عاش فيها أفلاطون وللتراث السائد في عصر
الأبطال وفي العصر الكلاسيكي معاً وهو يتلخص في «كراهية المرأة»!

ونبدأ في الباب الثاني في دراسة أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول
«المرأة في محاورة الجمهورية» نتحدث فيه عن المجتمع المثالي الذي أراده أفلاطون
وعن صفوة الحراس التي اختارها لتحكم هذا المجتمع، وحرّم عليها الملكية لأنها
مصدر الشقاق والتنافر، ومع اختفاء الملكية الخاصة اختفت الأسرة ومعها دور
المرأة التقليدي ويختار أفلاطون في أمر المرأة بعد الغاء دورها التقليدي كربة منزل
وأُم . . الخ . فيحيلها إلى «رجل»!

وفي الفصل الثاني ندرس «المرأة في محاورة القوانين» حيث تتأكد القضية
السابقة، فعندما يسمح أفلاطون بعودة الملكية الخاصة تعود الأسرة، وبعودتها
ترتد المرأة إلى وظيفتها السابقة «ربة منزل»!

وفي النهاية نتحدث عن الحب الأفلاطوني الشهير الذي وصف خطأ بأنه
«حب عذري» بين الرجل والمرأة، والصحيح أنه ضرب من التسامي بالجنسية
المثلية فقد كره أفلاطون الجسد واعتبره سجنًا للروح، ومن ثم فهو الصداقة بين
الرجل والرجل!

الباب الأول «المرأة في المجتمع اليوناني»

تمهيد :

يُبدى «ول ديورانت» دهشة بالغة من ازدهار الحضارة اليونانية، دون أن يكون للمرأة فيها نصيب^(١) : «فقد اختفت النساء المتزوجات من تاريخ اليونان بين يوم وليلة، وكأن الأقدار قد أرادت أن تدحض حجة القائلين بأن ثمة ارتباطاً بين مستوى الحضارة في بلد ما ومركز المرأة فيه»^(٢). فقد كانت النساء في المجتمع اليوناني، ومعهن العبيد، من أهم الفئات التي انحصرت داخل القطاعات الخاصة، فأماكن الخطاب السياسي العام كانت مقتصرة على المواطنين الذكور وحدهم، وليس للنساء ولا للعبيد دخل بها، إذ لا بد أن يصمت لسانهم أمام مسائل الحياة اليومية العامة^(٣). ولقد كان ذلك قائماً في أثينا واسبرطة في آن معاً

(*) هذا البحث مدعوم من جامعة الكويت برقم : ADYO 28 .

(١) تلك هي الفكرة التي عرض لها كثير من الباحثين - انظر مثلاً مال يقوله «ج. د. وست» «D.J. West» من أن الحضارة اليونانية كانت أساساً حضارة الرجل نظراً للدور الثانوي الذي لعبته النساء عند اليونان». قارن :

D. J. West: Homosexuality p. 24.

(٢) ول ديورانت «قصة الحضارة» المجلد السابع ترجمة الأستاذ محمد بدران ص ١١٧ .

(٣) J. B. Elshtain: «public Man & Private Woman» p. 14

(٣)

على ما بين المدينتين من اختلاف .

لكن ذلك كله لا يعني أن المرأة لم تُسهم بنصيب قط في الحياة اليونانية، فقد قامت، في أثينا، بدور كبير في المنزل - في ذلك الركن المنعزل من الدار الذي يسمى «بالحریم . . La Gynecce» من تربية للأطفال، إلى نسج للصوف وتمشيطة، وصناعة للملابس لها ولأطفالها وربما لزوجها أيضا . الخ . مما مكّن «الرجل الحر» من أن يحيا حياة عقلية وثقافية رفيعة، فقد أتاحت له من الفراغ ما جعله قادرا على الانتاج الأدبي والفلسفي والعمل السياسي بصفة عامة فقد كان المنزل الذي يرى فيه الرجل اليوناني أنه «مجال خاص» هو مجال «اللاحرية» وإن كان هذا المنزل نفسه هو مجال الإنتاج والتناسل معاً^(٤) . فهو «سجن منتج» يُسمح فيه للمرأة بالعمل والإنتاج، لكن لا يُسمح لها بالخروج منه إذ ينبغي كما يقول ثوكديدز «أن يحبس اسم السيدة المصونة في البيت كما يُحبس فيها جسمها . .»^(٥) . وكان «زينوفون» يوصي بوضع متراس على أبواب الجناح المخصص للنساء في المنزل . ويقول «أرستوفان» إنهم كانوا يحتفظون بكلاب الصيد لحراسة النساء وإخافة العشاق من الرجال^(٦) . وهذا الوضع الغريب هو ما أمرت به الآلهة وصدّق عليه البشر، يقول زينوفون «الرجال خلافا لوحوش البرية يحتاجون إلى مأوى، لكنهم كذلك يحتاجون إلى الهواء الطلق . أما النساء فهن بطبيعتهن يصلحن للأنشطة داخل الدار، فالرجل قادر على تحمل الحر والبرد والرحلات الطويلة، والخدمة العسكرية، والعمل خارج المنزل . لقد أمر الله بذلك وصدّقت عليه قوانين البشر، فمن الأشرف للمرأة أن تظل داخل المنزل من أن تكون خارجه والعكس صحيح بالنسبة للرجل . ولو أن الرجل سلك في حياته على نحو مخالف لما حددته له الآلهة، فسوف تعاقبه لأنه أهمل في واجباته ولن تغفر له»^(٧) .

(٤) Ibid p. 12 .

(٥) Susan M. Okin: «Women in Western Political Thought» p. 15 .

(٦) F. Engels: «The Origin of The Family...», p. 64 Moscow 1968 .

(٧) Quoted by J. K. Anderson in his «Xenophon» p. 177 Duckworth 1974 .

حوليات كلية الآداب

أما المرأة الاسبرطية، على نحو ما سنرى بعد قليل فقد شاركت الرجل في تشكيل الأطفال، وصبهم في قالب الفرسان استعداداً لإرسالهم إلى ميدان القتال. بل لقد دربت بناتها في المنزل على الخشونة و«الرجولة» وقسوة العيش كي تكون «أما» شجاعة تلد الشجعان. معنى ذلك أن المرأة اليونانية «الحرّة»^(٨). أسهمت بنصيب من نوع خاص في بناء الحضارة اليونانية عندما قامت بواجباتها المنزلية في «أثينا» - أو قامت بالواجبات التي فرضتها عليها الدولة في اسبرطة. دون أن يكون لها، هنا أو هناك، حقوق «المواطنة» لا سيما الحقوق السياسية، مما جعلها في منزلة وسط بين العبيد والرجال الأحرار. ولهذا بدت أفكار أفلاطون عن مركز المرأة - لا سيما محاورة الجمهورية، وما دعا إليه من تعليم للحراس الرجال والنساء معا، وإشراك النساء مع الرجال في إدارة شئون الدولة - دعوة جريئة وسط هذا الظلام الدامس. حتى قيل أنه كان أول فيلسوف يدعو بقوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة^(٩). ووصفه «جروب» Grube بأنه كان رسولاً لحقوق المرأة^(١٠). كما كان ساخطاً على الحكومة الأثينية في ذلك الوقت لمعاملتها للنساء^(١١). وانتهى «ديورانت» - كما انتهى كثيرون غيره - إلى أن أفلاطون كان من أقوى أنصار المرأة^(١٢). والحق أن موضوع «أفلاطون» . . والمرأة» من الموضوعات المحيرة للباحث إلى أقصى حد، ومن ثم اختلف فيه الباحثون وتعددت آراؤهم إلى حد التناقض في بعض الأحيان. . مما جعل باحثة مثل «سوزان أوكين» تصف المشكلة بأنها «لغز محير غير قابل للحل». إذ كيف يمكن لمفكر متسق التفكير مثل أفلاطون أن يجمع في وقت واحد بين آراء محافظة ورجعية بل ومعادية للمرأة - تعكس ما كان مسيطراً في

(٨) كان المجتمع اليوناني في اسبرطة يتألف من المرأة الحرة والجواري. أما في أثينا فكانت هناك فئة أخرى هي المرأة الأجنبية - وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

(٩) J. Donaldson «Woman: Her Position...» p. 73.

(١٠) M. A. Grube: plato's Thought p.88

(١١) J. Donaldson: op. cit.

(١٢) ول ديورانت قصة الحضارة مجلد ٧ ص ٤٧٠-٤٧١ وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهواني أفلاطون ص ١٣٨.

التراث اليوناني من عدا، إن لم نقل كراهية للمرأة وحط من شأنها - جنباً إلى جنب مع أفكار «ثورية»، و«راديكالية» تصل إلى حد رفع النساء إلى مستوى الحكام الفلاسفة في دولته المثالية . ؟ (١٣).

وسوف نحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على هذه المشكلة آملين «حل اللغز» الذي تشير إليه الباحثة. وإن كان علينا أن نبدأ أولاً بدراسة الخلفية الثقافية التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني في عصر أفلاطون لتتعرف على «مركز المرأة» ثم نسأل أنفسنا عن «الجديد» الذي أتى به فيلسوفنا في هذا الصدد.

والخلفية الثقافية التي نقصدها هي التراث اليوناني في العصور التاريخية المختلفة. ولما كان المؤرخون يقسمون هذه العصور إلى عصرين متميزين من الناحية الثقافية، متقاربين من حيث نظرتهم إلى المرأة - هما العصر البطولي والعصر الكلاسيكي. فإن علينا أن نعرض لهما بهذا الترتيب نفسه.

الفصل الأول العصر البطولي

يشمل هذا العصر حقبة موعلة في القدم (من ١٢٠٠ إلى ١٠٠٠ ق م تقريباً) وهي الفترة التي وقعت فيها حرب طروادة وتسودها الأساطير اليونانية ويمثلها «هوميروس» و«هزيود»^(١٤). فإذا كان مركز المرأة في هذا العصر؟. «كان وضع المرأة سيئاً للغاية. . فإذا ما نظرنا إلى الوضع الخارجي للنساء، لوضعنا عصر هوميروس في أسفل السلم الحضاري، فلم تكن للنساء تقريباً حقوق في ذلك

(١٣) Sunsan M.OKin: Women in Western Political Thought p.15.

(١٤) ترى «سارة بوميري» أن الأساطير ليست مجرد أكاذيب وإنما هي محاولة من الإنسان لفرض نظام رمزي على الكون، كما أن الميثولوجيا اليونانية تعطينا أول «لمحة» عن العلاقة بين الرجل والمرأة في هذه الحضارة، ومن ثم كانت دراسة الأساطير تشكل تمهيداً ضرورياً لدراسة تاريخ المرأة. قارن كتابها. «النساء في العالم القديم». المقدمة و ص ٢١.

حوليات كلية الآداب

العصر، وإنما كُنْ يخضعن لسيطرة الرجل تماماً، يعيشن في قلق دائم بصدد مصيرهن المقبل. فقد تكون المرأة من أسرة رفيعة: ذات حسب ونسب أو حتى أميرة - لكنها تعلم مع ذلك أن رجلاً غريباً سوف يأتي يوماً ما، ويحملها بعيداً، وأنها لهذا السبب يمكن أن تكون جارية في منزل رجل آخر^(١٥). فالرجل هو السيد المسيطر في عصر البطولة، والنموذج أو المثل الأعلى لهذا الرجل: القوة، والشجاعة، والقدرة على مواجهة الأعداء، وحماية بيته وأسرته من هجمات الآخرين. ولهذا كانت أسمى الفضائل فضيلة الذكاء المقرونة بالشجاعة والقسوة، وكلمة الفضيلة مشتقة من لفظ الرجولة (Virtus = فضيلة ورجولة) ومن آريس Ares (إله الحرب). والرجل الفاضل في هذا العصر ليس هو الرجل المتسامح الأمين الوقور - الخ بل هو مَنْ يحارب ببسالة واقتدار، وليس الطالح مَنْ يدمن الشراب أو يكذب ويقتل ويغدر، وإنما هو الجبان أو الضعيف^(١٦) ومن هنا جاء الوضع السيء للمرأة في عصر كان المبدأ السائد فيه «القوة هي الحق» والذراع القوي هي وحدها التي تؤكد الحق وتدعمه، فعلى المقاتل الجسور أن يدافع عما يملك ضد الغازي أو المعتدي - مع أنه هو نفسه قد يغزو المدن المجاورة وينهبها. ومن ثم فقد تتعرض مدينته للسلب والنهب. ولكن إذا ما أخذت زوجته بين السبايا لتكون محظية للغازي، فإنه ينبغي عليه أن يضع حداً لحياته بضربة من سيفه. ولما لم تكن النساء محاربات، فقد كان عليهن أن يعتمدن على الرجال تماماً في حمايتهن وعليهن نتيجة لذلك أن يخضعن لهم^(١٧). والواقع أن أي مجتمع يمجّد فكرة البطولة، ويتخذها مثلاً أعلى فإنه، في الأعم الأغلب يعامل المرأة معاملة سيئة، ولن يمجّد هذا المجتمع المرأة إلا إذا كانت في مواقف كثيرة تسلك مسلك الرجال، فترحب بالخطر ولا تحفل من سفك الدماء^(١٨). على نحو ما سنرى في المجتمع الاسبرطي فيما بعد.

(١٥) James Donaldson: Woman: Her Position p.11.

(١٦) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٦ ص ٩٦-٩٧.

(١٧) J. Donaldson: op. cit. p.12.

(١٨) د. عبد اللطيف أحمد علي «تاريخ اليونان» المجلد الأول ص ٥١.

وفضلاً عن ذلك فقد كان الرجل هو صانع الثروة أيضاً، صحيح أن طبقة العبيد تقوم بجميع الأعمال اليدوية وفلاحة الأرض . . لكن الرجل اليوناني هو الذي يملك هؤلاء العبيد، وبالتالي هو الذي يملك مصادر الثروة، وهكذا سوف تمتد ملكيته إلى المرأة أيضاً. ومن هنا ارتبط وضع المرأة في المجتمع بلون الملكية القائم - وفي هذا العصر البطولي امتلك الرجل المرأة، وجعل مشاركتها له في الحياة تقتصر على تدبير المنزل وتربية الأطفال.

* * *

ذكرنا منذ قليل أن العصر البطولي هو عصر الأساطير اليونانية، وأن وضع المرأة هو ما أمرت به الآلهة كما ذهب «زينوفون» - ومن ثم فإن علينا أن نقف قليلاً عند وضع المرأة في هذه الأساطير، لا سيما إذا وضعنا في ذهننا أن اليونانيين كانوا يوحّدون بين السلطة، والجنس والله، والذكر والأنثى في هوية واحدة، أو قل أنها موضوعات ترتبط عندهم برباط وثيق^(١٩) ومن هنا يقول فينلي M.Finley ليس من شك في أن هوميروس يكشف تماماً ما كان يصدق على العالم القديم كله، وهو النظر إلى المرأة على أنها بحكم الطبيعة أدنى من الرجل، ومن ثم فهي تقتصر في وظيفتها على الجنس والإنجاب، وأداء الواجبات المنزلية، أما العلاقات الاجتماعية ذات المغزى فينبغي أن تترك للرجل^(٢٠).

فإذا كانت صورة المرأة في الأساطير اليونانية سواء تلك التي رواها هوميروس أو هزiod . ؟ الحق أن الأساطير اليونانية صورت وضع المرأة في السوء كما هو على الأرض، ألم تكن تعبيراً أميناً عن أحلام البشر؟. فقد كانت الأسرة الإلهية في جبال الأولب تتألف من زيوس Zeus وأخوانه الخمسة، وأبنائه الستة، ثم ابن «هيرا» وحدها المسمى «هيفاستوس Hephæstus» الإله الأعرج الذي ولد قبل اكتماله، وهو إله الحدادة والبراكين. والطريف أن زيوس باعتباره كبير

(١٩) - J.B. Elshtain: Public Man & Private Woman p.11-12.

(٢٠) - M. I. Finley: The World of Odysseus p.138.

حوليات كلية الآداب

هذه العائلة، كان يستأثر بكل امتيازات «الرجل اليوناني» وحقوقه، فقد تزوج من «هيرا Hera» - (والكلمة تعني حرفياً السيدة فهي مؤنث Heros السيد أو الفارس)، وتمت مراسيم هذا الزواج على الأرض المقدسة، ثم أصبحت «هيرا» ربة الزواج وسيدة المنزل التي تساعد غيرها من النساء على الزواج وتقف بجوارهن أثناء الحمل والولادة. لكنها كانت هي نفسها تعاني - كأى زوجة يونانية - من متاعب لا حصر لها مع «زيوس» كبير الآلهة ورب الأسرة، فهو رغم مكانته وجلال قدره لم يكن زوجاً مخلصاً، فلم يجد حرجاً أو غشاً في خيانة زوجته، بل إنه يتحارب بشتى الطرق للاتصال بغيرها من النساء سواء أكن إلهات أو بشرًا^(٢١). ومن ثم فقد أضاعت هيرا معظم وقتها في تعقبه للكشف عن خياناته والإيقاع به، والانتقام من عشيقاته، بغض النظر عما يتحللن من أعذار لتبرير مسلكهن. لكن كان يضاعف من صعوبة مهمتها قدرة زيوس الإلهية على التخفي، وتقمص أشكال متنوعة آدمية أحياناً وحيوانية أحياناً أخرى، مما جعل من العسير اكتشاف أعماله أو فضح أساليبه. ولم يتوقف زيوس عند حد الخيانة، وإنما كان مزواجاً أيضاً، الأمر الذي أثار الغيرة الشديدة في قلب الزوجة المخلصة، وجعلها تكرس جهودها للنيل من زوجاته وأبنائه منهن، فلجأ زيوس إلى إنجاب ابنته «أثينا» من رأسه دون اتصال جنسي، ولهذا فإن زوجته الشرعية تملكها الغضب، وسعت هي الأخرى إلى إنجاب أبناء دون معاونته. ونلاحظ هنا أنها لم تحاول خيانتها قط، فهي بوصفها زوجة مخلصة، وبما أنها ربة «الزواج» فلا يجوز لها أن تدنس فراش الزوجية مهما فعل زوجها (وهذا هو المثل الأعلى للزوجة اليونانية). ولهذا نراها تصيح غاضبة في اجتماع الآلهة الخالدين كأى زوجة مخلصة أرهقتها خيانة زوجها: «انصتوا إليّ أيتها الآلهة، وانظروا كيف يجلب لي زيوس العار والمهانة. وهو أول من يفعل ذلك الفعل المشين بعد أن صرّ له زوجة، أي زيوس!، أيها الوحش المخادع، كيف اجترأت على أن تلد أثينا؟. أولم يكن في وسعي أن أنجب لك طفلاً؟ أولست زوجتك؟. إنني سأعمل من الآن على أن أنجب ابناً سوف يكون

(٢١) Sarah B. Pomeroy "Women in Classical Antiquity p.7-8.

دُرّة بين الآلهة، وسأفعل ذلك دون أن أدنس فراشك أو فراشي، ولن أتصل بك بعد اليوم. لكني، سوف أهجرك»^(٢٢).

وتروي الميثولوجيا اليونانية أيضاً أن «زيوس» هو الذي أدخل «الجنسية المثلية» إلى اليونان، فقد كانت ابنته «هيبه . . Hebe» الجميلة ربة الصبا والشباب، تعمل لديه ساقية وحاملة لكؤوسه، فلما تزوجها هرقل، اضطر زيوس إلى البحث عن نديم آخر، فاتخذ صورة نسر وطاف يخلق في ملكه الواسع حتى رأى الراعي الجميل «جانميد Ganymedes»، ابن ملك طروادة نائماً فوق ربوة، وكان الجبال يشع من وجهه، فأيقظه وطار به إلى الأولب واتخذته نديماً وخليلاً، وأعطى لأبيه في مقابل ذلك مجموعة من الجياد الكريمة^(٢٣). وباختصار كان «لزيوس» عدة عشيقات فيما يشبه «الحريم» إلى جانب زوجته الشرعية. لكنه كان رجلاً خائناً لعهود الزواج ميثوساً من إصلاحه، ولم يكن أمام زوجته سوى الاستسلام. وهذا ما كان يحدث بالضبط على الأرض، فقد كان الإغريق من الشعوب التي تمارس الزواج الواحدي، أي تؤمن بزوجة شرعية واحدة. لكنهم كانوا لا يضيّقون ذرعاً بانحراف الأزواج ويغمضون العين عن العلاقات الكثيرة غير المشروعة التي يمارسها الرجل. فالأب من الوجهة النظرية هو صاحب السلطان الأعلى يملك ما يشاء من السراري ويقدمهن لضيوفه، ويضع أطفاله على قمم الجبال ليموتوا أو يذبحهم قربانا للآلهة^(٢٤).

وما كان يصدق على «زيوس» كبير الآلهة، ينطبق على بقية الآلهة الخالدين فقد كان «بوزيدون» إله البحر، كأخيه «زيوس» مزواجاً، أو له عدة عشيقات،

(٢٢) قارن د. عبد اللطيف أحمد علي في كتابه السابق ص ٢٢٩ ودريني خشبه «أساطير الحب والجمال عند الإغريق» مجلد ١ - ص ٤٠.

(٢٣) يشير أفلاطون إلى هذه القصة، لكنه يرفض أن يوصم «زيوس» بهذه التهمة البشعة، ويرى أن الكريتين هم الذين اختلقوا هذه القصة، ليجدوا لأنفسهم مبرراً إلهياً لإشباع شهواتهم الشاذة. (انظر محاورات القوانين الكتاب الأول ٦٣٦ ح - ومحاورات فايدرس ٢٥٥ ح).

(٢٤) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٦ ص ٩٧.

حوليات كلية الآداب

فقد تزوج كثيراً من عرائس البحر وحوريات الينابيع - الخ . . وأنجب منهن كثيراً من الأبناء قاموا بأدوار هامة في الأساطير، كما كان ابنه «تريتون Triton» جامع الشهوة مغتصباً للنساء والغلمان .

كانت المرأة، إذن في الميثولوجيا اليونانية ضعيفة مغلوبة على أمرها، ليس لها حقوق حتى وإن كانت إلهة، تماماً كما كانت المرأة في المجتمع اليوناني . وإن كان هذا التراث الأسطوري يذكر لنا ضربين من الآلهات :

الأول : ليس على هذا القدر من الضعف أو المهانة فهو محترم مبجل . وهناك بصفة خاصة ثلاث إلهات «أثينا»، و«هستيا»، و«آرتميس»، وهنّ عذارى رفضن الزواج من جميع الخطّاب، فأصبحت الأولى راعية للحرف والصناعات المنزلية (لا سيما الغزل ونسج الصوف وتمشيطة، والأشغال النسوية بصفة عامة) . والثانية هي ربة الموقد التي تبسط حمايتها على مَنْ يستجيرون بالموقد المقدس في المنزل الذي يطاف حوله بالمولود الجديد في اليوم الخامس من ولادته حتى يُعترف به عضواً في الأسرة . أما «آرتميس» فهي ربة الحيوانات الصغيرة التي تحمي الصغار من كل نوع، ومنها المواليد من بني الإنسان . ولهذا لُقِّبت «بالربة الأم»، فهنّ إذن «عوانس» الأسرة الإلهية الموقرة . وهناك ملاحظة أخرى هي أن كلمة «آلهة» في الميثولوجيا اليونانية لم تكن تدل بالضرورة على جميع الخصائص التي تنسب عادة للأنثى البشرية، فمثلاً أعظم الإلهات تمجيداً وهي الإلهة أثينا كانت تُمتدح لما لها من صفات «رجولية»^(٢٥) . وقد انعكس ذلك على فكر أفلاطون على نحو يتضح في محاورة المأدبة (١٨١ أ - ح) وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد . ويكفي الآن أن نذكر قصة مولد «أثينا» من رأس «زيوس» عندما شعر بصداق حاد كادت رأسه تنفجر^(٢٦) . فهو الإله «هيفاستوس» على رأسه بالفأس الإلهية فشجها شجا

- Susan m. Okin Women in Western Political Thought p.16.

(٢٥)

(٢٦) سبب هذا الصداق العنيف أن «زيوس» اشتهى ميتس Metis وهي ربة بدائية من الجبابرة، لكنها تهربت منه بصور شتى وأخيراً تمكن منها، وجامعها، فحملت منه، وسرت نبوءة تقول أن المولود سيكون ذكراً يطيح بعرش أبيه، كما فعل زيوس نفسه مع والده كرونوس، فاحتاط زيوس للأمر

انبثقت منه الآلهة أثينا، وقد خرجت مدججة بالدروع تصيح صيحة الحرب التي ارتجت لها السموات والأرض وارتاع منها الآلهة أنفسهم، وزلزل جبل أولبوس نفسه وهاج البحر وماج^(٢٧). فلم تكن «أثينا» بالمرأة الرقيقة، وإنما هي الفارس المحارب أو البطل الذي كان المثل الأعلى للرجل في هذا العصر. وفي ظننا أن هذا هو التفسير الصحيح لمكانة المرأة في الأساطير اليونانية، وهي مكانة لا تبعد كثيراً عما كانت عليه في دنيا الناس، ومن هنا كان الخطأ الذي يقع فيه البعض حين يستدلون على مكانة المرأة الأثينية بما هو موجود في الأساطير أو قولهم «إنَّ مَنْ يستعرض الصور المنحوتة في البارثنون Parthenon يلمس العنصر الأثوي لا في الأساطير وحدها بل في الديانة كذلك، وجدير بالذكر أن الاثينيين اتخذوا من الربة أثينا راعية لمدينتهم وحامية لها ورمزاً»^(٢٨). فالاستدلال من ذلك على «أن المرأة الأثينية لم تكن كما مهملاً» خطأ ظاهر.

— وراح يغوي «ميتس» بكلام معسول حتى استكانت له، وبغته فتح فاه وابتلعها. ونسي كبير الآلهة الحادث، ومضت أيام وشهور، وفجأة أصابه صداد شديد، وهو يسير على بحيرة تريتون Triton حتى إحس برأسه تكاد تنفجر، فأخذ يعوي كالمجنون من شدة الألم حتى أنقذه هيفاستوس بضربة من فأسه.

(٢٧) هذه الصفات «الرجولية» أو صفات البطولة التي كانت تنسم بها بعض الآلهات الإناث، كانت موضع إعجاب شديد من الآلهة أيضاً، مما يدل على أن مجتمعهم كان ذكورياً أيضاً. فالعذراء قورينا Cyrene كانت تشبه آرتميس وقيل إنها أهدتها كليلين من كلاب الصيد لحراسة أغنام أبيها من وحوش البرية. ولقد أعجب بها الإله أبوللو عندما رآها وحدها تصارع أسداً وهي عزلاء من السلاح، وسرعان ما انقلب إعجابه بها إلى حب جارف بسبب «بسالتها». وكانت «اتلاتا» أمهر الصيادين في كل بلاد اليونان فهي التي كان سهمها أول سهم يصيب الخنزير البري المفترس الذي كان يفتك بالناس، وعندما أراد أبوها أن يزوجها اشترطت أن لا تتزوج إلا بمن يفوز عليها ويكون القتل مصير الخاسرين، ولذلك أعرض الحطاب عنها وظلت عذراء. الخ. كذلك كانت الآلهة آرتميس Artemis (ديانا عند الرومان) إلهة الصيد التي تطلق السهام من بعد قصي. كما كانت تفضل أن تقضي أيامها في الجبال والغابات مع الحيوانات المفترسة. بعيداً عن الآلهة والناس. انظر:

-Sarah Pomeroy: Women in Antiquity P.5 Schocken Books N.Y. 1975.

(٢٨) قارن ما نقوله سارة بوميروي عن أن الآلهة أثينا كانت «مسترجلة»، فكثرة من صفاتها هي صفات الرجل فهي محاربة حامية للقلاع والحصون، ترتدي الدرع والخوذة وكثيراً ما تتخفى في زي رجل لتقدم خدماتها كما فعلت مع أوديسوس ص ٤.

حوليات كلية الآداب

والضرب الثاني من النساء في مجمع الآلهة الخالدين تمثله «أفروديت» ابنة زيوس أو عشيقته، وهي راعية غانيات أثينا، حتى أن طريقة مولدها، على ما يروي هزيود، كانت جنسية فقد انبثقت من زبد البحر الذي اختلط بقضيب «اورانوس» إله السماء بعد أن مزقه أبنائه إرباً، ولهذا خرجت أفروديت من البحر عارية ناضجة الأنوثة. ويبدو أنها «عشتاروت» في الشرق ربة الخصب (للأرض والمرأة معاً) وربة الحب التي ترمز لدورة الطبيعة في حياة النبات في الأرض والجنس عند المرأة، فهي رمز لاستمرار الحياة عن طريق التناسل. وكانت ربة متقلبة الأهواء، كثيرة العشاق^(٢٩). وإن كان أفلاطون يرى أن هناك نوعين من «أفروديت»: واحدة سماوية والأخرى أرضية، وهو يمجّد الأولى ويرفض الثانية على نحو ما سنعرف فيما بعد.

كانت «أفروديت» في السماء الربة اللعوب. ولهذا كانت ربة الجنس والبغاء المقدس، وقصصها لا تنتهي. أما على الأرض فكانت مدينة أثينا تعترف بهذه الربة «عملياً» فأصبح البغاء رسمياً تقره الدولة، وتقوم بفرض ضريبة على البغايا وهنّ في الأعم الأغلب من الأجنيبات اللاتي مارسن هذه المهنة كمصدر للرزق والاتصال بعلية القوم في المدينة. ومن هنا فقد أصبح العهر في أثينا، وفي معظم المدن اليونانية، مهنة كثيرة الرؤاد^(٣٠).

بقي أن نختم هذا الجزء بالهبوط من السماء إلى الأرض، من الآلهة إلى البشر فكيف كانت الصلة بينهما، كيف خلقت الآلهة الإنسان؟ يروي هزيود في «الأعمال والأيام» (أبيات ٥٤ - ١٠٥) و«أنساب الآلهة» (٥٢١ - ٦١٦) أن «برومتيوس Prometheus»، (والكلمة تعني حرفياً المتبصر أو المتروي) هو الذي خلق الرجل «خلق رجالاً كثيرين وجلس على أكمة عالية يشرف على عباد الصالحين... ثم فكّر في نعمة يسبغها عليهم... فسرقت النار المقدسة في غفلة من

(٢٩) د. عبد اللطيف أحمد علي في كتابه السابق ج١ ص ٦٣.

(٣٠) ول ديورانت قصة الحضارة مجلد ٧ ص ١٠٣.

زيوس فغضب كبير الآلهة وعاقبه بتكيله بالأغلال . . . الخ (٣١).

أما الرجال فكان لا بد من عقابهم أيضاً، فخلق لهم الأنثى وأعطتها أفروديت بعضاً من جمالها، وعلمتها أثينا أعمال المنزل وغزل الصوف، وهذه المرأة الأولى هي «بندورا Pandora» (والكلمة تعني حرفياً العطايا أو الهبات الشاملة) وتروي الأسطورة أن «هرمز» رسول الآلهة حملها إلى برومثيوس، لكنه رفضها لأنه «متبصر» - وتزوجها شقيقه «إبيمتوس Epimetheus» (أي المتهور أو العجول). وهكذا نجد أن «هزيود» يجعل من الإله المتروي - برومثوس - خالقاً للرجل وهيفاستوس الأعرج الشائه خالقاً للمرأة (٣٢). ويذهب هزيود أيضاً إلى أن الرجل كان يعيش في جنة دانية القطوف لا يعمل ولا تصيبه أمراض، وهذا هو العصر الذهبي الذي يشبه الأيام التي قضاها آدم في الجنة قبل أن يعرف حواء. وبعد سرقة النار خلق «زيوس» الفصول الأربعة، فلم يعد الزمان ربيعاً دائماً، كما كان فانتقل الرجل إلى العصر الفضي، لكن بمجيء المرأة بندورا إلى الأرض بدأ العصر النحاسي بسبب تلك الأشباح التي جلبتها معها: المرض والعلل وآفات الفقر التي انطلقت من الصندوق (٣٣). فملأت الأرض بمختلف أنواع الشدائد، ثم كثرت المصائب فانتقل إلى العصر الحديدي حيث تغلغلت الخطيئة في نفوس الناس يتكالبون على الأرزاق ويقتل بعضهم بعضاً (٣٤). ويلخص هزيود رأيه في المرأة بقوله «إن جنس النساء اللطيف جاء من بندورا هذا الجنس الخبيث الذي هو شر مستطير يتلبس الرجال، فالمرأة ليست رفيقة حياة تشارك زوجها الفقر والألم، وإنما

(٣١) كان برومثيوس قد خدع «زيوس» وهو يوزع الذبائح المشوية التي كانت تقدم كقرايين للآلهة فأعطاه الشحم بدلاً من اللحم. فغضب زيوس وأخفى النار عن الإنسان.

(٣٢) الأسطورة تكشف مدى الكراهية المتأصلة في التراث اليوناني للمرأة، فخالقها هو إله شائه، جاء إلى الدنيا بقدمين معكوستين أصابعها في الخلف، وعقبها إلى الأمام، وأنجبته «هيرا» وهي في حالة غضب من زيوس، ووضعت قبل ميعاد ولادته.

(٣٣) هو الصندوق الذي أرسله زيوس هدية إلى بندورا بمناسبة زواجها وكان يحوي جميع المصائب والشُرور.

(٣٤) د. محمد كامل عياد «تاريخ اليونان» الجزء الأول ص ١١٧ دار الفكر بدمشق.

حوليات كلية الآداب

هي تطالب بالطعام والثياب ولا يقف نهما عند حد، هكذا خلق زيوس المرأة لتكون مصدر شر وفساد^(٣٥). وإذا كانت الصورة التي رسمها هزيود قائمة عن مثيلتها عند هيرموس^(٣٦)، فإنها أكثر أهمية من الأخيرة - ذلك لأن هوميروس كان ينشد في قصور الملوك والأمراء ولا يتحدث إلا إلى النبلاء. أما هزيود فهو يتحدث إلى عامة الناس، أي جماهير الشعب العادية، ويستخدم لغة تلائمهم، بل إنه ألف كتابه «الأعمال والأيام» للفلاحين أمثاله، ليسدي إليهم النصيح، ويصف حياة البؤس والشقاء التي كان يعاني منها عامة الناس مما جعله أكثر شعبية، وكتب لأفكاره الزواج وسط الجمهور العريض وتأثر بأفكاره كثير من الفلاسفة^(٣٧).

(٣٥) المرجع السابق ص ١١٨ - ١١٩.

(٣٦) ظلت هذه الصورة القائمة عن المرأة موجودة في العصر الكلاسيكي، ولهذا نجد هيبوليتوس Hippolytus في مسرحية يوريديس الشهيرة يسأل زيوس محتجاً: «لم خلقت المرأة تلك اللعنة على الجنس البشري كله؟. للانجاب. ألم يكن من الممكن أن يُباع الأطفال في المعابد لقاء ذهب وفضة وقطع نقدية من البرونز، ثم نعيش بعد ذلك أحراراً بعيداً عن الأنثى؟» أبيات ٦١٥-٦٢٠ وجشع المرأة ومطالبها التي لا تقف عند حد، سبب رئيسي في فساد نظام الحكم الديمقراطي فيما يرى أفلاطون الجمهورية ٥٤٩ د.

(٣٧) كان فيثاغورس يقتبس من أشعار هوميروس وهزيود لينزل السكينة على قلوب أتباعه من الجماعة الفيثاغورية.

انظر مثلاً P. Gorman: Pythagoras: Alife P.58-159.

الفصل الثاني العصر الكلاسيكي

نقصد بالعصر الكلاسيكي تلك الحقبة التي ازدهرت فيها أثينا واسبرطة - أقوى المدن اليونانية على الإطلاق حيث بلغت اسبرطة قمة مجدها العسكري، وعاشت أثينا عصرها الذهبي في الثقافة والفنون والآداب وهو عصر ربما امتد ثلاثة قرون (من نهاية السابع إلى نهاية الرابع ق. م.) ووقعت فيه الحروب الطاحنة بين هاتين الدولتين الكبيرتين. ومن المعروف أن اليونانيين لم يضعوا في ذهنهم إمكان وجود دستور سياسي واحد يمكن أن يمتد خارج نطاق المدينة. فكان لكل مدينة دستورها الخاص الذي ينظم حياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وعلاقاتها بجيرانها. الخ. وبهنا بصفة خاصة أن نعرض لوضع المرأة في أثينا حيث ولد أفلاطون، وقضى حياته، وأنشأ مدرسة ونظم أفكاره. كما نعرض لمركزها في اسبرطة التي تأثر بها فيلسوفنا، حتى قيل أنه نقل عنها معظم أفكاره الجريئة عن المرأة.

أولاً: المرأة في أثينا:

لم ينصلح حال المرأة كثيراً في العصر الكلاسيكي عما كان عليه في العصر البطولي، ولا حتى في أثينا ذات الحضارة المزدهرة، فقد ظلت الوظيفة الأساسية للمرأة «الحرّة» إدارة المنزل وتربية الأطفال. ونعني بالمرأة «الحرّة» المواطنة الأثينية الأصلية. ذلك لأننا نجد في أثينا في ذلك العصر صنفين من النساء إلى جانب الجوّاري: صنف ينذر جداً أن يخطو خطوة واحدة خارج جدران البيت فهو مقيد بكافة الأغلال وتلك هي المرأة الأثينية «الحرّة» على ما في ذلك من مفارقة! أما الفئة الثانية فهي النساء الأجنبية، وهؤلاء لا قيود عليهن، ففي استطاعتهم الخروج في أي وقت وعمل ما يرونه مناسباً. وكم كانت الفئة الحرّة تحسد

الأجنبيات على هذه الحرية! . وعلينا الآن أن نسوق كلمة موجزة عن كل فئة حتى نفهم تركيبة المجتمع الأثيني ووضع المرأة فيه .

١ - المواطنة الأثينية :

كانت أثينا أكبر المدن اليونانية، وإن لم يزد تعدادها عن ثلاثين ألف مواطن، وكانت الفكرة الأساسية السائدة أن هؤلاء جميعاً تربطهم «روابط الدم»، فهم جميعاً من أصل إلهي واحد، لهم الكثير من الحقوق السياسية والاجتماعية، يملكون ملكيات خاصة . الخ، ومن ثمّ فمن الأهمية بمكان لاستمرار المدينة أن يظل نسلها «نقيّاً» حتى لا تتسرب هذه الحقوق والامتيازات لشخص أجنبي . ولذلك كان المبدأ العام هو أنه لا يصبح مواطناً له حقوق المواطنة إلا مَنْ كان أبوه وأمه مواطنين من أثينا، وكأن هذه الحقوق أشبه «بالملكية المعنوية» التي يريد الأب أن يورثها لأبنائه من صلبه، إلى جانب الممتلكات الخاصة الأخرى من أرض وعقارات - الخ . وهكذا اهتمّ هذا المجتمع الأبوي اهتماماً خاصاً بخيانة المرأة حتى لا يدخل نسل غريب أو زائف يغتصب حقوق المواطن الأثيني، كما أعطى للأب سلطات واسعة فهو «يملك الأسرة» بالمعنى الحرفي للكلمة، فمن حقه، مثلاً، أن يبيع أياً من أبنائه - الذكور أو الإناث على حد سواء - سداً لدين في ذمته، أو لينتفع بثمرتهم . ومع أن قوانين «سولون» جرّدت الآباء من هذا الحق، فإنها لم تقو على استئصاله من نفوس اليونان . وسوف نرى فيما بعد كيف أثرت هذه الملكية في فهم أفلاطون للأسرة، وكيف أنه في محاوره «القوانين» أباح للأب أن يتنازل عن أبنائه لغيره! ولما لم تكن هناك ثقة بالنساء في موضوع الحب لأن المرأة بطبيعتها ضعيفة، كان لا بد من وجود أجنحة خاصة للنساء أشبه «بالحصون» تقع في الأعم الأغلب في الأدوار العلوية يختبئن فيها بعيداً عن أعين الرجال^(٣٨) .

ولم يكن للمرأة الأثينية أي ارتباط بالرجل، فالحياة العامة في الطرقات

J. Donaldson: Women: Her Position p.50. (٣٨)

اليونانية وأماكن الاجتماع كانت خاصة بالذكور. وكانت الأسواق ومتنديات الرياضة والجمعية أماكن يتقابل فيها الرجال مع الرجال. والواقع أن المدينة اليونانية كانت من كافة الوجوه متتدي للرجال»^(٣٩). ولم يكن مسموحاً للمرأة عند اليونان أن تختار شريكاً في الجنس (وظلت تلك هي الحال في حراس أفلاطون الذين لا يختارون الشريك بل تُعقد قُرعة للاقتران المؤقت مسألة حظ. . .). وتلك كانت الحال في الزواج الذي يفرضه الأهل ويرتبه في الأعم الأغلب النساء العجائز اللاتي يُسمح لهن بالتنقل من منزل إلى آخر. وكانت الفتاة تزوج عادة في سن الخامسة عشر أو السادسة عشر من شاب في الثلاثين أي في ضعف سنها (وظلت هذه هي السن المناسبة للزواج عند أفلاطون وأرسطو) مما حفر هوة عميقة بينهما، فلا تقارب في السن ولا في النضج العقلي، ولا الاهتمام بشؤون الحياة العامة. . الخ. فمن المفارقات الغريبة أنه لم يكن يشترط أي قدر من الثقافة في الفتاة التي ترغب في الزواج، ولا حتى في الطبقات الراقية. فإذا ما تزوجت كان عليها مجموعة من الواجبات أولها العناية بالمنزل يقول زينوفون: «كما أن ملكة النحل تبقى في الخلية، وتشرف على بقية أفراد النحل وهي تعمل، كذلك ربة الدار عليها أن تبقى بالمنزل، تشرف على ما فيه من أعمال، تراقب مصروف بيتها فلا ينفق في شهر ما كان يمكن أن ينفق في عام - وتُدرب الفتيات ممن لا خبرة لهن وتُعنى بالجواري المرضى. . الخ»^(٤٠). فإذا خرجت إلى الشارع وجب عليها أن تتحجب - وهو فرض على المرأة الحرة وحدها دون الجواري أو الأجنبية وكان الخمار الذي تضعه على وجهها هو بمثابة الإعلان بأن هذه السيدة «ملكية خاصة» لا يجوز أن تمس! أما الجواري والعاهرات فهن ملكيات عامة!! قال «لاروس» تحت كلمة خمار «كانت نساء اليونان يستعملن الخمار إذا خرجن ويخفين وجوههن بطرف منه، كما هي الحال عند الأمم الشرقية»^(٤١)، كما كانت النساء تستخدم

(٣٩) ارنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» الجزء الثاني ص ٧٥

(٤٠) Quoted by J.K. Anderson in his "Xenophon" 177 Duckworth 1974.

(٤١) من أعجب العجب أن تتجمع كل الصفات المتخلفة لتوسم بها المرأة الشرقية حتى في هذا العصر

حوليات كلية الآداب

الخمار في العصور الوسطى أيضاً»^(٤٢). ومن واجبات الزوجة في أثينا أيضاً أن تكون وفية، وتعاقب المرأة الخائنة بعقوبات قاسية، فهي بمجرد أن تتزوج لا يُسمح لها أن تجد لنفسها بديلاً جنسياً آخر وإنما عليها أن تعتمد على الزوج تماماً، في حين أنه هو نفسه يكون لديه مجموعة من البدائل (العاهرات، والجنسية المثلية... الخ). تقول ميديا في مسرحية يوربيدس «إذا ما تعب الرجل من شريكة حياته، خرج من البيت ووضع نهاية لسأله، واتجه نحو صديق أو رفيق من نفس عمره. أما نحن فمجبرات على أن نركز عيوننا على رجل فقط!!»^(٤٣). (أبيات ٢٤٥). وحتى إذا مات الزوج فإن المرأة أن تكبح جماح نفسها وجسدها ما دامت قد عادت إلى كفالة والدها أو حارسها الذي كان بيده أن يزوجه مرة أخرى لمن يشاء. بل إن المواطن يستطيع أن يقدم أخته أو ابنته بدلاً من أن يزوجه - على سبيل التسري كمحظيات، إذ كان من الممكن إرسالها إلى بيت من بيوت الدعارة دون أدنى ملام على مالكتها^(٤٤). وليس من حق الزوجة أن تتوقع الإخلاص الدائم من زوجها. يقول سوفكليس على لسان ديانييرا Dejanira «أنا إن لم تُ زوجي لأنه أصابته لوعة الحب فإني قد غاب عني الرشد...»^(٤٥). ومثل هذا

الذي زار فيه هيرودت مصر واندعش دهشة بالغة عندما رأى الرجال ينسجون الكتان في المنازل بينما تقوم النساء بشراء الحاجيات من الأسواق والبيع والشراء والعمل في الحقول وكان الدنيا في رأيه انقلبت رأساً على عقب! يقول «مصر تحوي العجائب... لذلك اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسنتهم، فالنساء عندهم يرتدن الأسواق ويمارسن التجارة. أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون! هيرودت يتحدث عن مصر»... ص ١١٧-١٩٧٦ ترجمة د. محمد صقر خفاجة، دار القلم ١٩٦٦- وذلك طبعاً إلى جانب العمل في الحقول مع الرجال كما يقول د. أحمد بدوي ص ١١٦... وذلك يدلنا على مبلغ خطأ الباحثين ومنهم ول ديورانت الذي يقول «تبدو أثينا إبان مجدها شرقية أكثر منها أوربية» قصة الحضارة ٧ ص ١٠٣.

(٤٢) الحق إن استخدام الحجاب أقدم كثيراً من المجتمع اليوناني فقد جاء مثلاً في نشيد الانشاد «جميلة أنت يا حبيبتي، جميلة عيناك من وراء نقابك... خذاك كفلقة رمانة من وراء النقاب...»
الاصحاح الرابع: ٤-١.

(٤٣) Irthurriaque: Les Idees de Platon p.53 (Quoted by S.Okin p.36).

(٤٤) قارن سوفكليس «نساء تراخيس» ترجمة د. علي حافظ ص ٩٢ (المسرح العالمي عدد ٢٦).

الصبر لم يكن موجوداً في أقوال الشعراء فحسب وإنما هو مغروس في أذهان الزوجات كجزء لا يتجزأ من الواجبات المفروضة عليهن، وهو ما عبّرت عنه امرأة فيثاغورية بقولها «من واجب الزوجة أن تتحمل جميع ظروف زوجها سواء أكان تعساً سيئ الحظ، أو كان يائماً عن جهل أو يقع في المرض، أو يدمن الشراب أو يعاشر نساء أخريات، لأن مثل هذه الأخطاء مباحة للأزواج، لكنها غير مسموح بها للزوجات والعقاب ينتظرهن إذا ارتكبنها. .»^(٤٥). وهذا المعيار المزدوج واضح أيضاً في كلمة «الزنا» اليونانية التي تعني أن تعاشر امرأة متزوجة رجلاً آخر غير زوجها، وتعاقب المرأة الخائنة بعقوبات قاسية^(٤٦). والسبب واضح: فارتكاب الزوجة للإثم يلوّث نسل المواطن، وبالتالي يجعل أطفالاً ليسوا من صلبه يرثون ثروته المادية والمعنوية في آن معاً، في حين أن إثم الزوج لا يؤدي إلى هذه النتيجة. ويوضح «دموستين» هذه التفرقة بقوله «إنَّ مَنْ يعيش مع امرأة ويتخذها زوجة، فإنه يريد أن يكون له منها أولاد، وأن يكون أولاده أعضاء في العشيرة، أو أية وحدة إدارية في أثينا، إننا نتخذ العاهرات من أجل اللذة، والخليلات لصحة أجسامنا اليومية، أما الزوجات فلكي يلدن لنا الأبناء الشرعيين، ويعنين ببيوتنا عناية تنطوي على الأمانة والإخلاص. .»^(٤٧).

وهكذا نجد أن قيمة النساء المرشحات للزواج من معاصري أفلاطون تنبع من كونهن عفيفات مدبرات صامتات، ولا تنبع من شخصياتهن بأي معنى من المعاني. وهناك دلائل كثيرة على أن وضع المرأة في أثينا كان واحداً في جميع الطبقات، فحتى بنات الطبقات الراقية انحصرت أعمالهن في وظيفة واحدة أن يكن زوجات وفيات مدبرات، وليس لهن أدنى اهتمام بتلك المجالات التي تعتبر في نظر الرجال هامة - إنهن فقط لإنجاب ورثة شرعيين^(٤٨)!

J.Donaldson Women p.5. (٤٥)

(٤٦) رغم هذه العقوبات القاسية كانت الخيانة موجودة، ويبدو، كما تقول سيمون دي بوفوار بحق، أن المرأة تنتقم لنفسها من جبروت الرجل بخيائته، وسوف نعود إلى هذه الفكرة فيما بعد.

Demosthenes: Private Orations: p.177 (Quoted by S.M.Okin p.20). (٤٧)

S.M/ Okin: Women.. p.20. (٤٨)

وهكذا لم يكن الرجال يجدون رفقة عقلية في حياتهم الزوجية، ذلك لأن انعدام التعليم بين النساء، والفارق الكبير في السن بين الزوجين، وانغلاق المرأة وعزلتها في بيتها. الخ، أحدث هوة بين الجنسين، كما ذكرنا، فاضطر الرجال للبحث عن أسباب المتعة التي حرموا منها خارج البيت. فلم يكن البيت للمواطن الأثيني حصنه وملجأه بل مكان نومه فحسب. يقول زينوفون «ليس مما يشرف المرأة أن تكون خارج بيتها، وكذلك ليس مما يشرف الرجل أن يبقى فيه مدة أطول مما يقضيها خارجه»^(٤٩). فهو في كثير من الحالات يقضي النهار كله في المدينة من مطلع الشمس حتى مغيبها، فهذا بيته الحقيقي؛ أما المرأة فبيتها هو حصنها وعليها أن تبقى فيه مغلصة وفيه.

هذا فيما يتعلق بواجبات المرأة، أما حقوقها، لا سيما السياسية، فلم يكن لها وجود على الإطلاق، فهي لا تشارك كما قلنا في مجالات السياسة، أو الحياة العامة أدنى مشاركة، ولا علاقة لها بالآداب أو الفنون أو الثقافة، كما كان مركزها القانوني أدنى من الرجل، بل كانت عديمة الأهلية القانونية، فلا تستطيع إدارة الأعمال أو أداء الشهادة أمام المحاكم، أو أن تكون طرفاً في عقد قانوني. وكانت تظل تحت وصاية والدها ثم زوجها حتى مماتها، أو تحت وصاية أقرب أقربائها من الذكور. وكان يجوز للأب في حالة عدم وجود ورثة من الذكور أن يوصي بأملاكه وابنته لأي رجل يختاره. وكان على الرجل أن يتزوج الابنة حتى لو اقتضى منه الأمر أن يطلق زوجته! وإلا تنازل عن الإرث، فإذا مات الأب دون أن يترك وصية كان من حق أقرب الأقرباء أن يطالب بالزواج من الابنة الوريثة - فإذا كانت الابنة قد تزوجت فإن عليها أن تترك هذا الزوج وتتزوج أقرب أقربائها^(٥٠) وعلينا أن نتذكر جيداً هذه الأوضاع السيئة التي تردت فيه المرأة الأثينية، لأننا سنجدتها تعود مرة أخرى إلى الظهور عند أفلاطون في محاوره «القوانين» عندما تعود الملكية إلى الظهور من جديد. أما فضيلة المرأة بعد ذلك كله فهي أن تصون اسمها فلا يكون

(٤٩) Xenophon by J.K. Anderson p.177.

(٥٠) د. عبد اللطيف احمد علي «تاريخ اليونان»، المجلد الأول ص ٥٩.

عرضة للقليل والقال حتى لو كان إطرء وثناء كما يقول أعظم سياسي أثينا في عصرها الذهبي في خطابه الجنائزي الشهير - بركليز^(٥١). على الرغم من أنه هو نفسه كان عاشقاً متيماً وبسبب العشيقه طلق زوجته!.

٢ - المرأة الأجنبية :

ننتقل من طبقة المرأة الحرة إلى طبقة أخرى هي النساء الأجنبيات^(٥٢). ولم يكن للأجنبي حقوق، ولا امتيازات في أية مدينة يونانية، والامتيازات التي يمكن أن يحصل عليها لا بد أن تكون خدمات آتية من الأصدقاء الأحرار. وإذا صدق ذلك على الرجل الأجنبي فهو بالأحرى يصدق على المرأة الأجنبية فهي ليست جديرة بحماية المدينة، ولا تشرع لصالحها أية قوانين، وإنما عليها أن تهتم بمصالحها بطريقتها الخاصة أو أن تجد «رجلاً حراً» يقوم لها بأعمالها الرسمية. وكانت الدولة تحرص في مسألة النساء الأجنبيات هذه ألا يدنس المدينة أو يدنس طهارة دم المواطن الحر حتى لا يرث الحقوق والامتيازات والممتلكات إلا من هو أثيني طاهر الدم. . . . ولقد ذهب رجال السياسة - بما لهم من براعة - إلى أن هناك أخطاراً تهدد المدينة إذا ما شارك هؤلاء الأجانب في شؤون المدينة السياسية، بعاداتهم وتقاليدهم الأجنبية، بل إن ذلك قد يغضب الآلهة ويشعرها بإهانة شديدة فتسلط عليها انتقامها الرهيب. ولهذا لم يكن الاسبرطيون يسمحون للأجنبي، ذكراً أو أنثى بالإقامة في مدينتهم، فإن حضر فلعدة أيام فقط لمشاهدة الاحتفالات وعليه مغادرة المدينة ولا يسمح له بالاختلاط بالمواطنين. . . أما أثينا فقد كانت مدينة تجارية فضلاً عن أنها تموج بالمغريات للأجنبي: أعمال الفن وعروض الدراما، الاحتفالات الدينية، المدارس الفلسفية، الحياة السياسية - الخ الخ. فلم يكن في استطاعة أثينا استبعاد الأجنبي. لكنها مع ذلك كان لا بد أن تأخذ حذرهما منهم

(٥١) تشارلز الكسندر روبنسن «أثينا في عهد بركليس» ص ٨٦-٨٧ ترجمة د. أنيس فريجة - لبنان ١٩٦٦.

(٥٢) الأجنبي هو من لم يكن من أبناء المدينة حتى لو كان يونانياً من مدينة مجاورة. وهو بالطبع يختلف عن الرقيق الذي يباع ويشترى ويبيع في الأعم الأغلب عن طريق أسرى الحرب.

حتى لا يؤدي اختلاطهم بالمواطنين إلى إفساد الدم الأثيني «الطاهر». ومن ثم فقد شرعت القوانين التي تمنع أي مواطن من الزواج من امرأة أجنبية أو العكس. ولو حدثت هذه «الجرمة البشعة» فإن من حق أي مواطن الإبلاغ عنها، وفي الحال يقبض على المتهمين وتصادر أملاكهما، ويباع الأجنبي في سوق الرقيق. أما المواطن فتوقع عليه أقصى العقوبات. ومن ثم فالمرأة الأجنبية لا تستطيع أن تتزوج، فالزواج هو الخطيئة الوحيدة التي يمكن أن تقترفها في عين رجل السياسة الأثيني، وفيما عدا ذلك فلها أن تفعل ما يحلو لها. ولا يمكن أن تعيش طبقة النساء الأجنيات في عذرية تامة. فالعقل الأغريقي نفسه يأبى ذلك وهكذا شكّلت النساء الأجنيات طبقة جديدة لمتعة الرجل الأثيني، فقد وجد فيها ما كان ينقصه في المنزل! وهي طبقة تبدأ من الغانيات إلى سيدات الصالونات، هاهنا الألفة والمحبة والمتعة والثقافة، والنضج العقلي. . وهكذا دخلت هذه الطبقة في علاقات متنوعة مع الرجل الأثيني الذي كان ينجل أن يصرح بمشاعره وعواطفه لزوجته. أما هنا فكل شيء مباح فيما عدا الزواج، تجنباً لإشكالات الميراث، ولم يكن الأغريق يجدون في ذلك عملاً مشيناً، فالزوجات سجينات عفيفات مخلصات، يدبرن المنزل، ولا يسمح لهن بالاختلاط، في حين أن الأثيني كان يرى أن «المرأة» عنصر ناقص على منأدبة العشاء وفي حفلات الشراب كذلك لم يكن يسمح للزوجات بمصاحبة أزواجهن أثناء الحملات العسكرية، لكن ليس ثمة قيود مماثلة على النساء الأجنيات. ولم يكن ثمة ضرورة في أن يبقى نسل الأجنيات نقياً فتلك مسألة لا تهم المدينة، ولا تهتم بها الآلهة. وهكذا انتقى الرجال من النساء الأجنيات خليلات ورفيقات وصديقات مثقفات «فهن الطبقة الوحيدة المثقفة والممتازة عقلياً بين نساء أثينا، يدرسن الفنون، ويعرفن التيارات الفلسفية الجديدة. ولهن اهتمامات منوعة بالسياسة. والنساء المثقفات على هذا النحو لا بد أن يكن موضع تقدير أفضل الرجال في اليونان»^(٥٣). بل كان لكل رجل عظيم تقريباً، رفيقة تتعاطف معه وتشاركه تأملاته العقلية. ويروي سقراط أن واحدة

منهم هي ديوتيميا Diotima^(٥٤) علمته فن الحب وهي امرأة من مانتينيا Mantinea (المأدبة ٢٠١ ح - ٢١٢ أ)، وليست هي المرأة الوحيدة التي يحدثنا عنها سقراط - ولعل التوقف قليلاً عند هذا النوع من العلاقات يكشف لنا جانباً مستوراً من آراء فلاسفة العصر في المرأة: فسقراط الذي كان يحبس زوجته في المنزل ويحتقر عقلها وتفكيرها، يسعى للقاء النساء المثقفات وتوجيههن الوجهة الصحيحة لتكوين العلاقات مع الرجال. ويروي «زينوفون» أنه «عندما سمع سقراط عن امرأة جميلة في المدينة تستقبل الأصدقاء، وأن جمال هذه المرأة يفوق الوصف حتى أن المصورين يذهبون لرسمها، قال لأصحابه «ينبغي علينا أن نذهب لرؤيتها، إذ لا يمكن أن نفهمها جيداً بمجرد الاستماع لما يرويها الآخرون». وذهب إلى منزل «تيودوتا Theodota» فرآها وهي تُرسم، وأعجب بجمالها الفتان «وشعر بالامتنان لأنها أبرزت لنا جمالها... حيث كانت ترتدي أفخر الثياب... الخ». سألها فيلسوف أثينا الأكبر: من أين لك المال الذي تنفقين؟ أليس لديك ممتلكات، منزل يدر عليك دخل، أو عبيد يمارسون الحرف اليدوية... الخ؟ فلما أجابت بأن دخلها من أصدقائها الكرماء. عاد الفيلسوف يسألها عن وسائلها في جذب هؤلاء الأصدقاء، وينصحها بنسج شباك أشبه بخيوط العنكبوت لصيد الرجال... «اصطياد الرجال فن ينبغي عليك أن تتعلميه... ألا ترين عدد الفنون التي يستخدمها الصيادون لاقتناص الأرانب البرية، وهي حيوانات ضئيلة القيمة؟. فلما كانت الأرانب تتغذى ليلاً، فإنهم يجلبون الكلاب لاصطيادها ليلاً. ولما كانت تختفي نهاراً، فإنهم يستخدمون نوعاً آخر من الكلاب يعتمد على حاسة الشم نهاراً. ولما كانت سريعة العدو فإنهم يستخدمون كلاباً في غاية السرعة، فضلاً عن أنهم يضعون في طريق الأرانب شباكاً للإيقاع بها... الخ. ويستطرد الفيلسوف: «بدلاً من الكلاب يمكنك اختيار شخص يستطيع تعقب الأغنياء من محبي الجمال ثم يسوقهم إلى شباكك». ثم يصف لها أنواع الشباك: من استخدام

(٥٤) يرى بعض الباحثين أن «ديوتيميا» شخصية اخترعها أفلاطون - لكن هذا الافتراض رفضه كثير من الباحثين الذين يعتقدون أنها امرأة من النساء الأجنيات في أثينا - المرجع السابق ص ٦٠.

حوليات كلية الآداب

العقل، إلى الحديث المعسول، إلى التعاطف ورقة القلب، ونظرات العيون . .
ويحذرها أن تقدّم نفسها للأصدقاء وهم في «حالة شبع» وإنما عليها الانتظار حتى
يشعروا بالرغبة إليها . . إلى آخر تلك «النصائح الغالية» التي يقدمها الفيلسوف،
والتي يزخر بها الفصل الحادي عشر من الكتاب الثالث من ذكريات زينوفون عن
سقراط^(٥٥).

بل أن أفلاطون نفسه يقدم لنا مثلاً آخر عندما يروي عن سقراط في محادثة
مينكسينس قوله «عندي معلمة ممتازة في فن البيان، ولقد علّمت كثيراً من الخطباء
المتمازين، وعلى رأسهم أفضل خطباء اليونان جميعاً ألا وهو بركليز - ولقد سمعتُ
بالأمس أنها دبّجت خطاباً جنائزياً عن موتانا -» ويطلب منه مينكسينس رواية ما
سمعه منها فيروي سقراط على لسان «اسبازيا» - عشيقته بركليز - خطاباً رائعاً
تنتهي به المحادثة ويتألف من ست صفحات (من ٦٨٣ حتى ٦٨٩ مجلدًا من ترجمة
جويت)، تُعدد فيه المرأة الأجنبية «مناقب أثينا التي لا نمتدحها نحن فحسب، بل
يمتدحها الجنس البشري كله، بل إنها لعزيزة حتى على الآلهة، فهي كالأم الحانية
على أبنائها، فكما أن المرأة تبرهن على أمومتها بأن ترضع صغارها) وليست أما من
لا يكون لديها هذا النبع) - كذلك تبرهن بلادنا على أمومتها بأن تنتج لأبنائها
القمح والشعير، وما يحتاج إليه الإنسان في طعامه، وتلك علامة على الأمومة
أصدق من أمومة المرأة، لأن المرأة في حملها وولادتها تحاكي الأرض، وليست
الأرض هي التي تقلد المرأة.»^(٥٦).

واسبازيا Aspasia التي يشير إليها سقراط هي امرأة أجنبية جاءت من
ملطية واستقرت في أثينا حتى أصبحت عشيقة لأعظم السياسيين في تاريخها
- بركليز - غزت قلبه فملكته رغم أنه كان متزوجاً، مما جعله يتفق مع زوجته على
الانفصال ليعيش مع «اسبازيا» كزوج وزوجة إلى أن فرّق بينها الموت دون أن

Xenophon: Memorabilia of Socrates Book III. ch. XI (٥٥)

Plato: Menexenus 137d-238b (Jowett Vol.I, p.684-5). (٥٦)

يكون في استطاعتها الزواج لأن القانون الأثيني يُحرّم ذلك^(٥٧).

ويروي المؤرخون أن بيتها كان متدنى للشخصيات الكبيرة في أثينا: «فقد كان هناك سقراط بصفة مستمرة، كذلك كان «فيدياس» و«انكساجوراس» من الأصدقاء المقربين. وربما كان «سوفكليس» و«يوريبيدس» أيضاً. والحق أنك لن تجد طوال التاريخ امرأة كان لها «صالون» أدبي على هذا المستوى الرفيع». ^(٥٨). حتى أن شعراء الكوميديا كانوا يسمونها «هيرا» أو الآلهة الملكة، زوجة رب الأرباب، على اعتبار أن بركليز هو زيوس.

نخلص من ذلك كله إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى:

أن المجتمع الأثيني كان مجتمعاً أبوياً الرجل فيه هو «السيد»، و«المالك» لجميع الحقوق المدنية والسياسية فهو المالك للأرض والعقارات. ومن ثم هو المالك للأسرة بما في ذلك الأبناء والزوجة. فمن حقه أن يرفض أي طفل من ذريته عند ولادته. وهو يسن من التشريعات ما يراه مناسباً لدعم هذه الحقوق حتى ولو كان التشريع غريباً كالقانون الذي يبيع الإجهاض إذا ما أراده الأب، لكن إذا ما أجهضت المرأة نفسها بقرار ذاتي عرضت نفسها للعقاب هي وكل من ساعدها. وهذه تفرقة بالغة الدلالة، لأن الإجهاض لا يُنظر إليه في هذه الحالة على أنه قتل لكائن حي بل هو انتهاك لسلطة الأب أو اعتداء على ملكية المالك الشرعي! ^(٥٩).

الملاحظة الثانية:

إن المسألة مرتبطة بالملكية، مادية أو معنوية، وبالميراث. وهذه الملكية التي

(٥٧) J. Donaldson Op. cit p.61.

(٥٨) Ibid. p.62.

(٥٩) قارن كتاب مونيك بيتر «المرأة عبر التاريخ» ص ٦٠ ترجمة هريت عبودي - دار الطليعة بيروت.

حوليات كلية الاداب

يريد الأب أن يرثها أبناء من صلبه هي التي جعلته ينظر إلى المرأة نفسها على أنها «جزء» من ممتلكاته، وسوف نجد هذا التعبير نفسه عند أفلاطون عندما يتحدث عن «امتلاك النساء» أو «اقتناء زوجة» أو حيازة امرأة خاصة. الخ، يعني زوجة خاصة يكون من واجبها إنجاب أطفال من صلب الرجل يطمئن إلى نقل ممتلكاته إليهم. أما المرأة الأجنبية فهي عشيقة مهمتها إمتاعه في أوقات فراغه، دون أن يكون لها حق الزواج أو الإنجاب، حتى لا تتسلسل «الدماء الغريبة» إلى المجتمع. وهكذا تكون المرأة في الحالتين في خدمة «السيد» الذي يملك كل شيء، أما هي فهي «أدنى» منه، لأنها خلقت من «طينة» مختلفة كما حدثنا هزيبود من قبل وكما يقول أفلاطون نفسه بعد ذلك!.

لكن ألا تقدم لنا اسبرطة نموذجاً اجتماعياً مختلفاً جعل للمرأة مكانة عالية، أو حقوقاً مساوية للرجل كما يقولون؟ ألم تؤثر صورة المرأة الاسبرطية في أذهان الكثيرين وأولهم أفلاطون نفسه؟ هذا ما سوف نناقشه الآن.

ثانياً: المرأة في اسبرطة:

لقد كان لاسبرطة طوال العصر الكلاسيكي أهمية خاصة عند اليونان، حتى الاثنين منهم، فقد كان يُنظر إليها منذ نهاية القرن السابع حتى القرن الرابع، باستثناء فترات قليلة، على أنها أقوى المدن اليونانية، لا سيما بعد استيلائها على إقليم ميسينيا Messenia، وسيطرتها على مساحات شاسعة من الأرض إذا ما قورنت بأي مدينة أخرى، باختصار ظل اليونانيون ينظرون إلى اسبرطة لمدة ثلاثة قرون على أنها المدينة الرائدة في الشؤون الحربية. ومن هنا فقد كان من الطبيعي لكل مشغل بالشؤون السياسية أن يولي اهتماماً خاصاً بأسبرطة التي أثبتت بنجاحها العسكري امتياز نظامها^(٦٠).

ولقد اهتم أفلاطون اهتماماً واضحاً بأسبرطة لأسباب متعددة منها طبقته

(٦٠) Glenn R. Morrow: Plato's Cretan City p.40.

الارستقراطية، فقد كان بعض أصدقائه وأقاربه من علية القوم في أثينا من أصحاب الميول الاسبرطية، وربما أثر موقفهم في أفلاطون الشاب^(٦١). ثم ازداد إعجاب أفلاطون بنظام اسبرطة بعد هزيمتها لأثينا في حرب البليونيز عام ٤٠٤ ق.م. وهذا واضح في نظام التربية الذي وضعه أفلاطون في محاوره «الجمهورية» وهي المحاور التي كتبها بعد هزيمة أثينا مباشرة^(٦٢).

وفضلاً عن ذلك كله فهناك عوامل أخرى أثرت في أفلاطون الشاب فمن المرجح أنه خدم في سلاح الفرسان، وهو سلاح لم يكن يشترك فيه إلا أبناء الأغنياء الذين يستطيعون الإنفاق - حيث لم تكن الدولة تنفق على قواتها - على معداته في ميدان القتال^(٦٣). وهم وحدهم القادرون على إعداد تجهيزات الفرسان، وهناك دلائل كثيرة على أن هذا السلاح كان متأثراً بشدة بالطرق الاسبرطية^(٦٤).

وإذا كان «جلين مورو» يرى أن موقف أفلاطون من اسبرطة كان مزيجاً من الإعجاب والنقد^(٦٥)، فإن علينا أن نعرض لنظام اسبرطة الذي أعجب به فيلسوفنا. ثم نرى بعد ذلك ما هي الانتقادات التي وجهها إليه. وإذا أردنا أن نكون لأنفسنا صورة صادقة لدولة اسبرطة علينا أن نضع في ذهننا أمرين:

الأول: أن العقل الأغريقي كان يتصور أن المدينة هي أكبر تنظيم سياسي يتناسب مع وظيفة الدولة، كما ذكرنا من قبل، ومن ناحية أخرى فقد كان متأثراً بقوة بفكرة فناء الفرد ودوام الجنس البشري، أعني دوام المدينة وبقائها من خلال تعاقب الأجيال. ومن ثم فقد كانت الفكرة الأساسية التي وجهت جميع

(٦١) كان كريتياس Critias قائد الثورة الاوليغاركية في نهاية الحرب ابن عم والدته، وقد ألف كتاباً امتدح فيه دستور اسبرطة. ويخبرنا أفلاطون في الرسالة السابعة (٣٢٤هـ) أن كريتياس دعاه للتعاون «لأن انشغالي بالسياسة كان أمراً مفروغاً منه» انظر الترجمة العربية للرسالة السابعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوي في كتابه «المنقذ» ص ١٢٥ وكتاب مورو السابق ص ٤١.

(٦٢) S.G.Bell: Women. p.10.

(٦٣) د. لطفي عبد الوهاب «اليونان» ص ١٢٦.

(٦٤) G.R.Morrow: Op. cit. p.42.

(٦٥) Ibid.

حوليات كلية الآداب

التشريعات عندهم هي دوام المدينة واستمرار عبادة الآلهة دون الالتفات إلى رغبات الفرد، فوجوده هو أساساً من أجل الدولة، وليس العكس، ولذا فلا بد من التضحية بجميع الاعتبارات الشخصية حتى تقوم هذه الدولة وتدوم وكان لهذه الفكرة أهمية خاصة في اسبرطة.

الأمر الثاني: أن هناك ظروفاً خاصة بالاسبرطيين أنفسهم، فقد اتسعت الدولة، واحتلت مساحات شاسعة من الأرض. ووقع في أيديهم أعداد كبيرة من العبيد كان عليهم الاحتفاظ بهم ليقوموا بتلبية الحاجات الضرورية للمواطن. بل إن الاسبرطيين شنوا حروباً أدت إلى استرقاق شعوب بأكملها فضربوا الرق على أهلها كما فعلوا مع سكان «هليوس Helos» فأصبح شعباً كاملاً - يبلغ ستة أضعاب الاسبرطيين عدداً - عبيداً باسم «الهليوتين» وأصبحت الكلمة نفسها مرادفة للرق. ولهذا فقد كان على الاسبرطيين - كما يقول أرسطو - أن يكونوا على أهبة الاستعداد دائماً لأن الهليوتين أعداء لهم يتربصون بهم الدوائر^(٦٦). وكانت معاملة الاسبرطيين لهذا النوع من الرقيق تتسم في الغالب بالقسوة - رغم العقود التي كانوا يبرمونهم معهم عند استسلامهم للرق! - وقد بلغت بهم القسوة حداً جعلهم يعمدون بين الحين والحين إلى إبادة قسم منهم يتمرن فيه الشباب الاسبرطي على القتال من ناحية، وحتى لا يتكاثر عددهم فيصبحوا خطراً على الدولة من ناحية أخرى: فكانوا يبيعون للشباب شن هجوم على المزارع - وكان العبيد يقومون بالزراعة - فيقتلون كل من صادفهم. وهذا يفسر لنا لم كان لا بد أن تكون اسبرطة في حالة استنفار دائم حتى تواجه أعدائها في الداخل والخارج معاً. ولذلك كانت الدولة أشبه بمعسكر ضخم متأهب دائماً للقتال فأخضعت كل النظم التربوية والاجتماعية والاقتصادية لمقتضيات الحرب. وكان مشرعهم الأكبر «ليكورجوس Lycurgus» - الذي تلقى في معبد دلفي الأوامر التي جعلها أساساً لتشريعته، يقول إن حماية الدولة لا تكون بإقامة أسوار عالية حولها بل بإعداد سور من الرجال الأشداء. ويعتقد أفلاطون أن قوانين اسبرطة التي سنّها

(٦٦) Aristotote Politics B II, Ch IX, 1296.

ليكورجوس جاءت وحيًا من أبوللو (القوانين ٦٣٥ - ٦٩٦ أ) . . وهي قوانين ظلت أربعة قرون بلا تغيير وكان هذا الاستقرار الطويل نفسه موضع إعجاب وتقدير من فيلسوفنا ومعاصريه من ذوي النزعة المحافظة .

ومن هنا جاء اهتمام اسبرطة بالمرأة، فواجب الدولة الأول الاحتفاظ بهذا العدد الهائل من العبيد، والمحافظة على استمرار ملكيتهم ضد الغزاة، ولا يتأتى ذلك إلا بإعداد جنود بوسائل وفرسان شجعان . ولما كانت المرأة تشكل الأداة الرئيسية لإنتاج هؤلاء البواسل، فلا بد من العناية بها والاهتمام بشأنها، لكنه اهتمام في الواقع أقرب إلى اهتمام مربى الماشية بالأبقار، مثلاً، لتحسين نسلها . فلا هو إنصاف ولا مساواة ولا رفع لمكانتها، ولا حتى إعطائها أبسط الحقوق مثل حق اختيار الزوج، وإنما كل ما في الأمر أن الاسبرطيين يريدون رجالاً أشداء شجعاناً . ومن ثم فلا بد أن تكون الأمهات على هذا القدر من الشجاعة، الدولة تريد الشخصية الحازمة الجريئة الخشنة - فلا بد أن تحمل الأم هذه الصفات جميعاً لتورثها لأبنائها . إنهم يقدسون الجسد القوي مفتول العضلات الخالي من الأمراض لا لجماله أو لاتساق بنيانه، وإنما لقدرته على التحمل ومواجهة الأعداء في المعارك، ومن ثم فلا بد أن تكون المرأة على هذا النحو، وهكذا ظهرت المرأة المسترجلة التي تتحلى بصفات الرجولة، وتخلو تماماً من رقة الأنثى أو عاطفة المرأة ومشاعرها، وهي صورة المرأة على نحو ما سنجدها عند أفلاطون في محاوره الجمهورية .

ولا شك أن أحد الأسباب الرئيسية في إعجاب أفلاطون بأسبرطة هو نظامها في التربية حتى أن تفكيره اتجه منذ البداية إلى هذه السمة الأساسية في الحياة الاسبرطية^(٦٧) . ولقد وضع «ليكورجوس» نظاماً في إعداد المقاتل يشبه في كثير من ملامحه عادات المحاربين في القبائل البدائية، ويذهب أفلاطون وأرسطو إلى أن دستور أسبرطة استمد في ملامحه الأساسية عن كريت . لكن أغلب الظن أن

(٦٧) G. R. Morrow op. cit p.52.

حوليات كلية الآداب

التشابه يرجع إلى أنهما من أصل بدائي واحد^(٦٨).

كانت التربية هي شغل الدولة الشاغل. وكان هذا الاهتمام غريباً بالنسبة لمعظم المدن اليونانية، في عصر أفلاطون، حيث كان الأب وحده المسؤول عن التربية التي يتلقاها أولاده^(٦٩). أما في أسبرطة فما أن يولد الطفل حتى يعرض على لجنة من المراقبين فإذا تبين فيه ضعفاً، أو وجدت فيه نقصاً، حكمت بأن يُقذف به ليموت من ذروة الجبل! أما إن كان سليماً أعيد إلى البيت ليقتضي السنوات الثماني الأولى ثم تتولى الدولة تربيته، فينضم إلى «قطيع» - هكذا كانت التسمية الحرفية^(٧٠) - تحت إشراف مدرب، ولم تكن الغاية من تدريب هؤلاء الصبية اكتساب الرشاقة أو المهارة في الحركة، كما هو عند الأثينيين، بل الشجاعة والصلابة والقدرة على القتال، حتى أن الكبار كانوا يثيرون منازعات بين الصبية، أفراداً أو جماعات، ليشتبكوا في عراك، حتى يعتادوا القتال، وليزدادوا قوة، والصبي الذي تظهر عليه علائم الخوف يعاقب بشدة. وفي سن الثالثة عشر ينتقل الصبي إلى مجموعة أخرى من «القطعان»، ويتلقى تدريبات بدنية وعسكرية، وهم عراة الأجسام، ويُطلب منهم أن يتحملوا الألم والمشقة صامتين، ويعيشون عيشة قاسية، فهم ينامون على أسرة من سعف النخل أو أغصان الشجر يقطعونها بأنفسهم بلا سكين. ولا يرتدون سوى ثوب واحد طوال العام. وينامون في الهواء

(٦٨) ان هذا التنظيم الذي يحيل الدولة الى جيش كبير كان قائماً في معظم المجتمعات البدائية يقول د. ثروت الأسيوطي: «استلزم ظروف الدفاع والهجوم لدى الماساي، وفي مجتمعات مائعة الحدود مثل أراضي السافانا، أن يكون الجيش على أهبة الاستعداد دواما بكامل رجاله وعتاده، قادراً على صد العدو والتربص والانقضاض ثم الفرار بالأسلح، واقتضى هذا الهدف تفرغ المحاربين واعفاءهم من الأعمال المدنية والأعباء العائلية. فحرم عليهم الزواج والتزموا باتباع العزوبة حتى سن الثلاثين، الى ان يبرزوا في فنون القتال ويحرزوا على الشهرة والمجد فيستحقوا الراحة والهدوء، ويتحولوا إذ ذاك من الجيش العامل الى صفوف الاحتياطي، بعد أن يكونوا قد جمعوا ثروة تمكنهم من الاستقرار في الحياة المدنية «نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين ص ٩٧ وسوف يلاحظ القارئ أوجه التشابه القوية بين هذا المجتمع والنظام في اسبرطة.

G.R.Morrow op. cit. 52. (٦٩)

(٧٠) كانت الكلمة اليونانية المستخدمة تدل على الخراف والماعز والماشية انظر موروس ص ٥٣.

الطلق صيفاً وشتاءً، ولا يتناولون إلا طعاماً بسيطاً، ولا يُسمح لهم بالاستحمام، لأنه يجعل الجسم رخواً طرياً، ومن أراد فعله أن يستحم في نهر «يوروتس Eurotas» الذي يكون بارداً جداً في فصل الشتاء. وفي سن العشرين يلحقون بالقوات المسلحة العامة حتى سن الثلاثين فيسمح لهم بالزواج والانضمام إلى الجمعية العامة، ويتمتعون بكافة الحقوق المدنية^(٧١)، لكنه يظل طوال عشر سنوات يعيش مع رفاقه «أعضاء الفريق» لا يرى زوجته ولا يزورها إلا خلسة أثناء الليل وعن طريق التسلل، فليس ثمة واجبات منزلية مطلوبة منه. أو قل بدقة أكثر ليست هناك أسرة حقيقية. والغريب حقاً أنه خلال التدريبات الكثيرة التي تبدأ من سن مبكرة، لم يكن هناك أدنى اهتمام بالقراءة أو الكتابة، ولا حتى الموسيقى بل الأغاني والأناشيد التي تمجد الماضي وتحت على القتال، وهذه من بين النقاط التي عابها أفلاطون على النظام؛ فقد كان «ليكورجوس» يعتقد أن على الأطفال أن يتعلموا القوانين والشرائع عن طريق السماع والحفظ لا عن طريق الكتابة والقراءة. كما كان يُسمح بممارسة الكثير من الأساليب البدائية لتعويض الوجبات الهزيلة كسرقه المخازن العامة، على أن يعاقب بالجلد كل من يضبط متلبساً، لا لأنه سرق، وإنما لأنه فشل وانكشف أمره. ومن ذلك أيضاً أنه كان يُسمح لهم كما ذكرنا بقتل «الهيولتين». كما كانوا يتركون في البراري ويطلب منهم إعاشة أنفسهم مدة من الزمن أو يموتوا جوعاً.

وأنشأ «ليكورجوس» أيضاً نظام الموائد المشتركة بحيث يتناول الرجال الأطعمة في جماعات صغيرة تتألف من خمسة عشر شخصاً، وعلى كل مشترك أن يدفع إلى المخازن العامة حصة عينية من الدقيق والنبيد والجبن والتين. واشتراكاً نقدياً لإعداد الموائد التي كان الهدف منها «ألا يسمح لأحد أن يسمن خفية وحده في الظلام كما تفعل البهائم الجشعة». وحتى الملوك أنفسهم كانوا ملزمين بذلك، فالملك أجيس Agis «عندما عاد عاد منتصراً من إحدى غزواته ضد الاثينيين لم

(٧١) A.H.Jones: Sparta, P. 34, Blackwell 1968.

حوليات كلية الاداب

يستطع الحصول على إذن بتناول عشائه في منزله مع زوجته! وكل مواطن يتخلف عن الاشتراك أو الحضور يجرد من جنسيته ويفقد حقوقه؛ والموائد المشتركة تقتصر على الرجال دون النساء وتلك نقطة أخرى عابها أفلاطون على هذا النظام».

أما الفتاة فقد كانت تبقى في المنزل لكنها تخضع أيضاً لرقابة الدولة وإشرافها. فقد كان على كل فتاة أن تشترك في الألعاب الرياضية العنيفة، كالجري والمصارعة، ورمي القرص وإطلاق السهام، حتى تصبح قوية البنية، صحيحة الجسم، كيما تنجب الأطفال الأصحاء «كما كان على الفتاة أن تسير في مواكب الاحتفالات العامة، أو أثناء الرقص، عارية تماماً، وعلى مرأى من الشبان، حتى يحفرها ذلك على العناية بجسمها، فالكشف عن عيوبها يحملها على الحرص على علاج هذه العيوب، ولم يكن عري الفتاة يدعو، في رأيهم، إلى أي خجل وهو كذلك للأسف عند أفلاطون، مع أنها سمة أساسية للمجتمع البدائي القريب من الحيوان^(٧٢). كما كانت الفتيات ينشدن أثناء الرقص أناشيد تمجّد الشجعان الذين يخوضون غمار المعارك بينما تسخر من الجبناء الذين يفرون من ميدان القتال. ويرى بعض المؤرخين أنهن كن يشتركن مع الشبان في مسابقات ومنافسات. ولم يكن يسمح للفتاة المريضة بالزواج لأن النسل لا بد أن يأتي مكتمل الصحة وعلى الفتاة المريضة أن تحجم هي نفسها عن الزواج^(٧٣). وكانت الدولة تصدر تحذيراً عاماً للرجال والنساء عند الزواج لمراعاة صحة من يريدون الاقتران به، بحيث لا يُسمح بزواج فيه أي قدر من الضعف أو المرض، ولهذا فقد حُكِمَ على الملك أرخيداموس Archidamus بغرامة نقدية لأنه تزوج من امرأة قصيرة ضئيلة الجسم^(٧٤).

(٧٢) قارن ما يقوله هيجل من أن «الاحساس بالخلجل يشهد بوضوح على انفصال الانسان عن حياته الطبيعية والحسية ولا يصل الحيوان أبداً الى هذا الانفصال، وبالتالي لا يشعر بأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الانسان بالخلجل» موسوعة العلوم الفلسفية ص ١١١ دار التنوير بيروت ١٩٨٣.

(٧٣) James Donaldson: op. cit. p. 27.

(٧٤) د. محمد كامل عياد «تاريخ اليونان» مجلدا ص ١٨٥.

كان سن الزواج كما حددته الدولة الثلاثين للرجال والعشرين للنساء (وهو قريب من سن الزواج في أثينا) لكن العزوبة في أسبرطة كانت جريمة يحرم أصحابها من حق الانتخاب ومشاهدة المواكب العامة التي يرقص فيها الفتيان والفتيات عرايا، وكان مَنْ يصر على عدم الزواج عُرضة لأن تهاجمه النساء في أي وقت وتؤذيه أشد الأذى. والحق أن الزواج في أسبرطة كان يحمل الكثير من خصائص الزواج في الجماعات البدائية، فالوالدان يرتبان الزواج، فإذا ما تم الاتفاق كان على العريس أن «يخطف» عروسه أو ينزعها من بيت أبيها قوة واقتداراً، كما كان يُتَظَر منها أن تقاوم هذا الانتزاع، وكان اللفظ الذي يعبر عن هذا الزواج هو «الاغتصاب»^(٧٥)، فإذا ما ترك عدد من الكبار بلا زواج، جاز حشر عدد من الرجال في حجرة مظلمة ومعهم عدد مساو لهم من البنات ثم يترك هؤلاء وأولئك ليختار كل رجل شريكة حياته في الظلام^(٧٦). وهو نظام يذكرنا بنظام الاقتران بين حراس أفلاطون. ولم يكن للفتاة في جميع الأحوال رأي خاص في اختيار زوج المستقبل.

والحق أن مركز المرأة في أسبرطة لم يكن أفضل منه في بقية المدن اليونانية، خلافاً لما يقوله بعض الباحثين الذين بهرتهم التدريبات البدنية للفتيات وخروجهن عرايا أمام الشبان وكأن المجتمعات البدائية لم تكن تفعل ذلك، تماماً مثلما ربط بعض المفكرين بين إلغاء الأسرة وتحرير المرأة، فلما لم تكن هناك أسرة بالمعنى الدقيق في أسبرطة، فقد ظن البعض أن ذلك يعني مركزاً مرموقاً للمرأة، وتلك نقطة هامة علينا أن نتوقف عندها قليلاً لأنها كانت سبباً في كثير من الخلط عند شراح جمهورية أفلاطون - وللأسف أن سيمون دي بوفوار كانت من هؤلاء فهي تقول: «ما دام اضطهاد المرأة يرجع إلى الرغبة في تخليد الأسرة، والمحافظة على

(٧٥) شكلت عادة خطف النساء مرحلة الانتقال من الزواج الجماعي الى الزواج الواحدي، فعندما كان يخطف الشاب فتاة بمساعدة أصدقائه فإنهم يضاجعونها جميعاً بالدور، ولكنها بعد ذلك تعتبر زوجة ذلك الشاب الذي كان صاحب فكرة الخطف - قارن «المرأة والأسرة» مجلداً ص ١٦ عبد الهادي عبد الله. وكان هذا الضرب من الزواج قائماً في أسبرطة على نحو ما سنرى بعد قليل.

(٧٦) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٦ ص ١٥٧-١٥٨.

حوليات كلية الآداب

الملكية الخاصة، فإنه بمقدار ما تتحرر المرأة من الأسرة تتحرر من التبعية. فإذا حُرِّم مجتمع ما الملكية الخاصة، وبالتالي رفض الأسرة فإن حظ المرأة يتحسن تحسناً كبيراً ملحوظاً، وعلى ذلك فإننا نجد في مدينة أسبرطة التي خضعت لنظام المشايعة (في ملكية الأرض)، أنها كانت المدينة الوحيدة في اليونان التي تعامل المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وكانت الفتيات يرتدين كما يرتدي الأولاد، ولم ينحصر عمل المرأة مع أعمال زوجها المنزلية، فهو لم يكن يسمح له بزيارتها إلا خلسة أثناء الليل، ولم تكن زوجته ملكية خاصة له، فقد كان يُسمح لرجل آخر أن يضاجعها لأسباب تتعلق بتحسين النسل. ومن ثمَّ اختفت فكرة الزنا نفسها عندما اختفت فكرة الميراث، فجميع الأطفال ينتمون إلى الدولة، ولم تعد المرأة يستعبد لها سيد واحد بسبب الغيرة، أو قل إن المواطن ما دام لم تعد له ملكية خاصة ولا ذرية معينة، فإنه لم يعد يملك المرأة، ومن ثمَّ فقد كان على المرأة أن تتفرغ للأمومة كما يتفرغ الرجل للحرب»^(٧٧).

هذا نص بالغ الغرابة تكتبه كاتبة ربما كانت أقدر من كتب عن المرأة بعمق نافذ، وأقول إنه غريب لأنها هي نفسها التي سبق أن أدركت في الكتاب نفسه «إن التخلص من الأسرة أو إلغائها لا يعني بالضرورة تحرير المرأة. فهناك نماذج مثل أسبرطة والنظام النازي تبرهن على أنها لم تكن أقل اضطهاداً من الرجل بسبب تبعيتها الكاملة للدولة»^(٧٨).

والغريب أنها تدلل على المساواة بأن «الفتيات كن يرتدين مثل الأولاد». . . وكأن المساواة تعني أن توضع المرأة على سرير «بروكراست» فتقطع منها الزوائد والاختلافات التي تجعلها أنثى وتفرقها عن الرجل. والحق أن هذا ما حدث في أسبرطة فلم تكن هناك سوى المرأة «المسترجلة» كما قال أرسطو وغيره^(٧٩). لأن المرأة في أسبرطة كانت تعوزها الرقة والأنوثة ويغلب عليها طابع الرجال، ولم يكن

(٧٧) Simon de Beauvoir: The Second Sex p. 120-121.

(٧٨) Ibid p.89

(٧٩) Aristotle: Politics Book II, Ch. IX, 1270 a

مسموحاً لها بإظهار أي شعور يعبر عن العطف أو الضعف أو الخوف عندما تفقد زوجها أو ابنها في الحرب»^(٨٠). كما يقول بلوتارك «إن النساء الأسيريات كن يمتزّن بالجرأة والرجولة وبالتشامخ على أزواجهن وكن يتحدثن بصراحة في جميع الأمور»^(٨١). ولست أعتقد أن المرأة الأسيرية كانت تقوم بواجب الأمومة كما تقول سيمون دي بوفوار - فإذا كانت النظم الأسيرية توجب إعدام المولود الضعيف، فإن الأم نفسها كانت تلجأ إلى وسائل مختلفة لتحقيق هذه الغاية وحدها، ودون أن تشعر بأي قدر من حنان الأم أو عاطفتها تجاه وليدها «فقد كانت تغمس المولود عقب ولادته في دن من النيذ وتركه مغموساً لحظات فإن عاش دل على قوة بنيته واستحق التربية. وإن مات تكون الأم قد أدت واجبها نحو المجتمع بأن خلصته من كائن ضعيف لا يستحق الحياة. .»^(٨٢). ثم يعرض الوليد بعد ذلك على لجنة المراقبين كما ذكرنا فإن رأته صالحاً أعادته إلى أمه كي ترضعه وتقوم على تربيته حتى سن الثامنة، لكن ماذا تفعل الأم أثناء التربية؟.

«كان عليها أن تسير على نظام نصحت به الدولة في تربية الطفل، فكان عليها ألا تقيد غموه وحركاته بكثرة الأغذية واللفافات والأقمطة، كما كان عليها أن تقسو في معاملته، وأن تمنعه من البكاء، ولا تستجيب لمطالبه. وأن تتركه في الظلام حتى يشب على الشجاعة والصبر والقدرة على الاحتمال. .»^(٨٣). وفي جميع الحالات فإننا لا نشعر أننا أمام «أم» بالمعنى الدقيق للكلمة. ولست أجد في القصص التي تُروى عن «شجاعة الأم» التي ذبحت ابنها بيديها لأنه هارب من المعركة - أي قدر من الأمومة حتى ولو كان الهروب جيناً يستحق العقاب من الدولة. إنها أم متوحشة تلك التي تلجأ إلى ذبح ابنها حتى ولو كان السبب وطنياً، لأن شعورها وعاطفتها نحوه لا بد أن تجعلها تتردد ألف مرة. . يقول روسو «لقد فقدَ المواطن الأسير هويته تماماً حتى أنه لم يعد يعاني من أي صراع داخلي،

(٨٠) د. وهيب سمعان «الثقافة والتربية في العصور القديمة» ص ١٩٤.

(٨١) اقتبس من ديورانت قصة الحضارة مجلد ٦ ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٨٢) د. علي عبدالواحد وافي «الأدب اليوناني القديم» ص ٣٦ دار المعارف بمصر.

(٨٣) فتحة سليلان: «التربية عند اليونان والرومان» ص ١٣.

حوليات كلية الآداب

وأصبحت الفضيلة الوطنية تأتيه على نحو طبيعي»^(٨٤). فالأم الأسبرطية التي كان لها خمسة أبناء في الجيش خرجت تستطلع أبناء المعارك عندما التقت بعبد سألته - وهي ترتجف - عن الأخبار فأجابها «أبناءؤك الخمسة قتلوا» . لكنها ردّت عليه بحق «وهل سألتك عن ذلك أيها العبد الحقير؟» . فعاد يقول «إن كنت تسألين عن الحرب فقد انتصرنا» . عندئذ أسرعت الأم إلى المعبد لتقدم الشكر إلى الآلهة .^(٨٥) . وتقول الأم وهي تدفن ولدها «إنه لمصير عظيم حقاً . . ألسْتُ أدفنه لأنه مات من أجل أسبرطة؟»^(٨٦) .

أهذه هي الأمومة الحقّة؟ . الحق أننا لا نجد هنا سوى قسوة وبدائية لا يعادها إلا قسوة الرجل الأسبرطي ووحشيته . أما بالنسبة للزواج فنحن لا نعرف في الواقع أكان هذا الزواج واحدياً أم جماعياً، ولقد حاول «انجلز» أن يفسره فقال: «كان في أسبرطة نوع من الزواج الفردي عدّلته الدولة حتى يتمشى مع الأداء السائدة، وهو زواج يحمل الكثير من خواص الزواج الجماعي»^(٨٧)، فقد كان الكثير من الأزواج يقبلون أن يشترك معهم غيرهم، وخاصة إخوتهم في زوجاتهم^(٨٨) . وكان «ليكورجوس» يسخر من الغيرة ومن احتكار الأزواج، ويقول «إن من أسخف الأشياء أن يُعنى الناس بكلاهم وخيلهم، فيذلوا جهدهم، وماهم ليحصلوا منها على سلالات جيدة، ثم تراهم مع ذلك يقولون زوجاتهم في معزل ليختصوا بهن في إنجاب الأبناء»^(٨٩) . ولقد امتثل الأسبرطيون لنصيحة مُشرّعهم «فكان يمكن لعدة إخوة أن يتخذوا زوجة مشتركة لهم، وكان الشخص الواحد يستطيع مشاركة صديقه في زوجته إن كانت له رغبة فيها . وهناك فقرة في بلوتارك يروى فيها أن المرأة الأسبرطية كانت ترسل الحبيب الذي

J.J.Rousseau: Emile p.8 Everman's Library En. Trans. (٨٤)

Ibid. ٨٥)

J. Donaldson: Woman: p.31. (٨٦)

F.Engels: «The Origin of The Family». p.63 (٨٧)

(٨٨) ول ديورانت قصة الحضارة . مجلد ٦ ص ١٥٨ .

(٨٩) المرجع نفسه ص ١٥٤ .

يلاحقها بملاطفاته ومغازلاته كي يتباحث مع زوجها في هذا الشأن . . »^(٩٠) .
والعجيب أن أنجلز يقول بعد ذلك « أنه لم يكن هناك الزنا بمعناه الحقيقي ، أي
خيانة الزوجة لزوجها دون علمه . . » ثم يستنتج « لكل هذه الظروف تمتعت المرأة
في أسبرطة بمركز محترم بين كل نساء الأغريق الأخريات »^(٩١) . ويروي جيمس
دونالدسون أن رجلاً حاول استمالة امرأة أسبرطية ليقتضي منها وطراً فقالت :
« عندما كنت فتاة تعلمت أن أطيع والدي ، ولقد أطعته ، وعندما أصبحت زوجة
أطعت زوجي . وبالتالي إذا أردت مني شيئاً كهذا فعليك أن تستأذنه
أولاً . . »^(٩٢) إن الذين يتحدثون عن انعدام الزنا في أسبرطة ، ويعتقدون أن
المرأة حظيت لهذا السبب « بمركز محترم » ، ينسون أن الزوجة كانت في وضع أشد
سوءاً وانحطاطاً من حالة الزنا ، فهي تمارس العلاقات الجنسية مع مَنْ يوافق
عليهم الزوج أو مَنْ يرسله لها من الأصدقاء لما يجده فيه من « فحولة وشباب وقدرة
على إنجاب أطفال أقوياء » ، وها هنا تعامل المرأة كما تعامل الماشية التي يرغب
مربيها في تحسين نسلها . وكانت الزوجة تستسلم راضية لهذا الوضع المتدهور .
وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نضع في اعتبارنا أن المواقف التي يقدم فيها الزوج
زوجته لصديقه أو ضيفه شاعت كلها في المجتمعات البدائية ، لا سيما مجتمعات
الصيد ثم الرعي ، كذلك فإن نكاح الاستبضاع شاع عند العرب في
الجاهلية . . »^(٩٣) . كل ذلك دليل على تخلف المجتمع الأسبرطي من ناحية ، وعلى
الوضع السيئ للمرأة من ناحية أخرى . إننا على العكس نعتقد أن حالات الخيانة
التي عُرفت في أثينا مثلاً - ولو أنها كانت حالات قليلة - تدل على وضع للمرأة أكثر
تطوراً وإيجابية ، فها هنا ضُرب من التمرد ضد الزوج ، ومحاولة لإثبات الذات
وتأكيد الشخصية ضد طغيان الزوج ، أو ظلمه ، أو إهماله ، أو اعتباره إياها مجرد
متاع في المنزل : « إن قرارها أن تخون زوجها يرجع في الأعم الأغلب إلى استيائها »

F.Engels: op. cit. p.63. (٩٠)

F.Engels: op. cit. p.63 (٩١)

J. Donaldson: op. cit p.32 (٩٢)

(٩٣) د. عبدالسلام الترماني « الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام » ص ١٧ عالم المعرفة عدد ٨٠ .

حوليات كلية الآداب

ويؤكد أدلر Adler إن خيانة المرأة لزوجها هي باستمرار ضرب من الانتقام أو الثأر. فكما لو كانت تتحدى زوجها بقولها إنه ليس الرجل الوحيد في العالم، وإنها تستطيع أن تجد آخرين يقدرون ما لها من سحر وجاذبية. كما لو كانت تقول أنا لست جارية لك. إنك تظن نفسك ذكياً، لكنني أستطيع أن أجعلك مغفلاً. (٩٤). أما المرأة الأسبرطية فقد تحولت إلى حيوان، وربما حيوان بري، يختص بالإنجاب وتحسين السلالة فحسب، إذ يمكن أن يضاجعها القوي بعلم زوجها ورضاه لينجب أطفالاً أقوياء، وهي برية بمعنى أنها فقدت ما للأنثى من صفات، ولقد كان «ليكورجوس» ينصح صراحة أن تتخلص الفتيات من كل صفات الأنوثة المكتسبة كالحياء والخجل، وذلك حتى يتمكن من الرقص عاريات أمام الرجال (٩٥). كما أنها فقدت حنان الأم، كما سبق أن ذكرنا، وماذا نقول في امرأة لا تتورع عن ضرب الرجال العزّاب «لتؤذيهم أشد الأذى» كما يقول ديورانت (٩٦). والحق أن المرء لا يملك أن يمنع نفسه من الدهشة عندما يقول أحد علماء التربية. «وقد اشتهرت الأم الأسبرطية بمهارتها في رعاية أطفالها، وفي منعهم من البكاء والتعبير عن أنفسهم بالغضب أو الخوف، وكانت تقوم بتعويدهم منذ الصغر على تحمل الجوع والألم بدون شكوى أو تدمير. (٩٧). أهذه مهارة ورعاية في التربية أم بدائية وتوحش. ؟ ألسنا نجد هنا ضرباً من القسوة البدائية التي لا تليق بمشاعر الأم؟.

ذلك كله يؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن النظام في أسبرطة كان أقرب إلى

(٩٤) Simone de Beauvoir: «The Second Sex» p.562.

(٩٥) J. Donaldson op.cit.

(٩٦) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٦ ص ١٥٧.

(٩٧) يروي البعض أن العروس الأسبرطية ليلة زفافها كانت ترتدي ملابس الرجال وتقص شعرها مثلهم: أكان ذلك إيذاناً بدخولها حياة جديدة؟ ربما. !. أم أن الشباب لأسبرطي الذي اعتاد الجنسية المثلية كان أقدر على التعامل مع عروسه لو أنها استرجلت؟ ربما! انظر.

Sarah B Pomeroy: Women in Classical Antiquity p.37-8.

المجتمعات البدائية، فلا اهتمام بالثقافة أو التعليم أو الأدب - وهو قصور عابه أفلاطون على النظام، بل لم تكن الموسيقى التي اعتبرها أساسية لتهديب الروح، تُدرس إلا لتمجيد الأبطال أو الحث على القتال، باختصار «كانت الشرائع الأسبرطية تُخرج جنوداً بوسائل ولا شيء غير ذلك، إلا أنها جعلت قوة الجسم وحشية مرذولة لأنها أمتت الكفايات العقلية كلها تقريباً. .»^(٩٨). ولهذا قال عنهم ايزوقراط Isocrates، بحق، أنهم كانوا أشد تخلفاً من البرابرة!

أما وضع المرأة فهو كما قلنا يتأثر بغير شك، بوضع الملكية في المجتمع، وهذا ما نجده طوال التاريخ فالمرحلة الأولى للإنسان التي لم تظهر فيها الملكية الفردية (كالجمع والالتقاط)، لم يكن الرجل يهتم بأن يستأثر بزوجة معينة^(٩٩). فلما ظهرت الثروة واستجدَّ معها نظام الإرث، اهتم الرجل بإخلاص الزوجة حتى تعطيه أبناء من صلبه ينقل إليهم ثروته، فإذا كانت الملكية جماعية كان الزواج أقرب إلى الجماعة أيضاً، وانحلت الأسرة بمعناها التقليدي وتلك كانت الحال في أسبرطة، فمشرَّعها الأكبر «ليكورجوس» قام في القرن التاسع بإلغاء نظام الملكية الفردية للأرض، وأعاد تقسيم أرض لاكونيا إلى ثلاثين ألف قطعة متساوية القيمة بعدد الأسر الأسبرطية في ذلك الوقت وأعطى لكل أسرة قطعة أرض تقوم باستغلالها عن طريق العبيد، وجعل للدولة نفسها نصيباً كبيراً من غلة الأرض ودخل الناس، وذلك في مقابل ما تأخذه على عاتقها من إنفاق على جميع الشؤون التربوية وأعمال الحرب. . ومن ثم فلم تكن هناك ملكية فردية ولا أسرة بالمعنى الدقيق الذي يكون فيه الأب مسؤولاً مسؤولية كاملة، يقول زينوفون. . لقد عارض «ليكورجوس» ما هو شائع في المدن الأخرى التي كان الأب فيها يسيطر على أطفاله وخدمه وممتلكاته. ذلك لأنه كان يهدف إلى تأمين سلامة المواطنين جميعاً، ومن ثم فقد ذهب إلى أن كل مواطن ينبغي أن تكون له السيطرة الكاملة على أبناء جيرانه مثل أبنائه تماماً. . ولو أن صبياً ذهب يشكو إلى أبيه من أن

(٩٨) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٦ ص ١٦٣.

(٩٩) د. ثروت الأسيوطي «نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين» ص ٣٩.

حوليات كلية الآداب

شخصاً آخر في مكانة والده قد جلده بالسوط، فإن الأب يخطيء كثيراً إن لم يعاود جلد الصبي، كذلك أباح لهم استخدام خدام الجيران، كما طبق هذه الشيوعية على كلاب الصيد والخيول وغيرها. .» (١٠٠). فالملكية جماعية والتربية جماعية، والزواج جماعي أيضاً. والملاحظ أن الأزواج كانوا يرحبون بأن تتصل زوجاتهم بغيرهم، لأن ذلك «يكثر» من عدد الأبناء، وكل من أنجب ثلاثة يستبعد من الخدمة العسكرية، ومن أنجب أربعة يعفى منها نهائياً. ثم لا ضرر هناك لأن الابن الذي تلده الزوجة من شخص آخر لا يرث شيئاً من مال الأسرة أو أرضها فضلاً عن أن هذه الأرض كان لا يجوز بيعها أو تقسيمها أو التنازل عنها.

ولهذا كله فإننا لا نجد مركزاً مرموقاً للمرأة في المجتمع الأسبرطي الذي أسقط عنها كل مظاهر الأنثى فعلمها الخشونة والقسوة، والفظاظة حتى مع أبنائها وزوجها بحيث لا يبقى فيها شيء من المرأة سوى مهمة الإنجاب وتحسين النسل! - ثم لم يستطع هذا المجتمع أن يسير من هذه المقدمات إلى نتيجتها المنطقية كما فعل أفلاطون فيما بعد، فإذا ما تحولت المرأة إلى رجل على هذا النحو فما الذي يمنع من اشتراكها في التنظيمات السياسية؟. ولم لا يكون لها موائد مشتركة للعشاء أو تشارك الرجال موائدهم؟. عيوب أخرى يأخذها فيلسوفنا على النظام الأسبرطي وسوف يحرص على علاجها في «الجمهورية» أولاً ثم في القوانين، بعد ذلك. ومما يلفت النظر حقاً أنه لم تكن هناك امرأة واحدة في مجلس الشيوخ «جيروزيا Gerousia» - الذي يتألف من الملكين (وكانت أسبرطة يحكمها ملكان) بحكم وظيفتهما، ومن ٢٨ عضواً من الذكور ممن بلغوا الستين من العمر وامتازوا بالفضيلة.

بل لم يُعرف أنه كانت هناك امرأة واحدة في الجمعية العامة Appela التي تتألف من جميع المواطنين الأسبرطيين من الرجال الذين بلغوا الثلاثين من العمر، واجتازوا مراحل التدريب التي يفرضها القانون ولا امرأة واحدة بين المراقبين

(١٠٠) Xenophon: on the Spartan constitution in «Sources in Greek Political Thought» p.236.

(١٠١) A.H. Jones: Sparta p.135.

الخمسة . Ephors الذين تنتخبهم الجمعية العامة كل عام لرعاية مصالح الشعب والإشراف على معسكرات التدريب .

بقي أن نقول أخيراً أنَّ البنت لا تترث إلا بموافقة الأب، فالميراث أصلاً للأبناء، فإذا لم يكن هناك أبناء فمن حق الأب أن يتبنى أبناء بموافقة الملكين، من شخص آخر أو أن يورث الابنة ويقوم بتزويجها لأي شخص يشاء أو يوصي بذلك - أن يزوجه حتى بعد الوفاة، فإذا مات دون أن يترك وصية جاز للوصي أن يزوجه لمن يشاء أو يتزوجها هو نفسه^(١٠٢)، ويمكن للأب أن يتبنى كما قلنا أو يترك التركة إلى صديق، وما يقوله أرسطو من أن «خمس الأراضي في أسبرطة كانت في أيامه مملوكة للنساء لأن عدداً كبيراً منهن كن الوارثات الوحيدات»^(١٠٣)، فإن «جونز» يرى أن أرسطو كان يقصد نساء أسبرطة الأرامل اللاتي يحصلن في النهاية على مهورهن^(١٠٤). وكانت المهور يدفعها أهل الفتاة، وتبقى في حوزة الزوج يستخدمها دون أن ينفقها أو يبيعها، ما بقيت معه الزوجة، فإن طلقها عادت إلى بيت أبيها أو الوصي مع بائنتها. ولهذا كانت المهور كبيرة . . وهذا هو السبب الذي جعل أفلاطون يطالب بالغائها في القوانين كما سنرى، كما جعل أرسطو يقول «من الأفضل ألا تكون هناك مهور على الإطلاق أو أن تكون مبالغ ضئيلة أو معتدلة»^(١٠٥).

(١٠٢) A.H. Jones: «Sparta», p.135 Blackwell.

(١٠٣) Aristotle: Politics, Book II, 1970 A

(١٠٤) A.H. Jones: op.cit p.136.

(١٠٥) Aristotle: op.cit.

الباب الثاني

«أفلاطون . . . والمرأة»

الفصل الأول

المرأة في محاوره الجمهورية . .

تمهيد:

يبدأ الكتاب الأول من محاوره الجمهورية وينتهي بتعريفات متنوعة للعدالة، لكن الكتاب الثاني ينقلنا من العدالة في الفرد إلى العدالة في الدولة، على اعتبار أن الثانية صورة مكبرة للأولى وبالتالي يسهل علينا إدراكها (٢٦٨ - مجلد ٢ ص ٢١٠)*. ومن هنا يبدأ أفلاطون في دراسة نشأة الدولة وهو على وعي كامل بأن الأصل في الاجتماع البشري والأساس الحقيقي لنشأة الدولة هو «الحاجة» أو عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وخاصة في الموضوعات الضرورية كالمأكل والملبس والسكن (٣٦٩ هـ - ص ٢١١). وإشباع هذه الحاجات لا يمكن أن يقوم به شخص واحد، بل لا بد من تقسيم العمل حتى يؤدي كل عمله بإتقان، وذلك يستلزم قيام الفرد بعمل واحد فحسب، فيكون هناك من يزرع فقط، ومن يصنع له المحراث والمنجل، ثم مَنْ يقوم برعي البقر والأغنام التي تجر المحراث (٣٧٠ هـ - ص ٢١٢)، وَمَنْ يصنع الحذاء ويبني المنزل . . . والأجير . . الخ. كما لا بد أن يكون هناك إلى جانب الزراع، والصناع، والرعاة، والأجراء - التجار من الموردين والمصدرين، الذين يقومون بعملية تسويق المنتجات في الداخل والخارج . . الخ. تلك هي القاعدة الأساسية في أي مجتمع، وهي الطبقة المنتجة

(*) سوف نشير إلى النصوص بأرقام الفقرات الأفلاطونية، وإلى الصفحات من المجلدات الأربعة التي جمع فيها بنيامين جويت في ترجمته المعروفة كل المحاورات الأفلاطونية ليسهل الرجوع إليها ثم نشير في نهاية البحث إلى جميع المراجع التي استفدنا منها.

أو العاملة وطبقة الخدمات - ولو اكتفينا بها لكان لدينا «مجتمع الشهوة» فيه وفرة من الملح، والزيتون، والجبن، والخضر، والفاكهة - وكل ما يحتاجه المرء من مأكّل وملبس، لكن الحياة التي تكتفي بهذا القدر هي أقرب ما تكون إلى «حياة الخنازير»! فلو أقمنا دولتنا لتستهدف هذه الأمور المادية وحدها «لكننا بمثابة من ينظم مدينة من الخنازير» (٣٧٢د - ص ٢١٥) إنها أشبه بالنفس الشهوانية التي تضع همها في الإشباع الجسدي وحده. إننا نحتاج بعد ذلك إلى مَنْ يدافع عن المدينة، ومَنْ يدير دفة الحكم فيها. ولا يمكن أن يقوم الزراع والصناع بهذه المهمة «فعلى كل فرد أن يتقن عملاً واحداً فقط»، كما ذكرنا. وهكذا كان لابد من ظهور طبقة جديدة هي طبقة الجند - ومنها تنبثق طبقة الحكام - وقرب نهاية الكتاب الثاني يستخدم أفلاطون لأول مرة لفظ «الحراس» للدلالة على الطبقتين معاً. وهؤلاء الحراس يحتاجون إلى تربية صارمة فالحرب فن (٢٧٤ ب ص ٢١٧)، ولا يمكن أن يقوم بها إلا مَنْ دُرّب عليها، وعرف كيف يُظهر الوداعة مع مواطنيه والشراسة مع أعدائه «كالكلاب الأصلية التي تكون على أعظم قدر من الوداعة بالنسبة لمن ألقتهم وعرفتهم وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة إلى مَنْ لا تعرفهم» (٣٧٥ء - ص ٢١٨). لكن الحراس فضلاً عن ذلك عليهم أن يجمعوا إلى الحماسة الفياضة صفات الفيلسوف «الذي يُميّز على أساس المعرفة صديقه من عدوه». وينتهي الكتاب الثاني «بقصة تعليم الحراس» على حدّ تعبير أفلاطون، التمرينات الرياضية للبدن والموسيقى للنفس... وهي قسمة كانت شائعة للتربية في الثقافة الأثينية في عصر أفلاطون.

أولاً: الملكية... والأسرة:

في الكتاب الثالث يُفصّل أفلاطون القول في تربية - الحراس طبقة الجند التي ستدافع عن المدينة، وصفوة الحكام التي ستخرج من جوفها^(١٠٦)، أو طبقة

(١٠٦) هذه الطبقات الثلاث ليست مغلقة كما هي الحال مثلاً في طبقات الهند Castes «بل ينبغي ضم المنحليين من أبناء الحراس إلى الطبقات الأخرى ودفع الأبطال الموهوبين للطبقات الأخرى إلى مرتبة الحراس» ٤٢٣

حوليات كلية الآداب

الحكام ومساعدتهم . فكيف نربي الحراس بحيث يكون عندنا «عظماء الرجال»؟ . لا بد أن نضع نظاماً دقيقاً ومحكماً فيه الكثير من العناصر الأسبرطية التي أثبتت كفاءة عالية في المعارك التي أدت إلى هزيمة أثينا (عام ٤٠٤ د.م) (١٠٧) . لكن لا بد أيضاً أن نعالج أوجه النقص والقصور في النظام الأسبرطي فنربي الجسم والنفس معاً . وعلينا منذ البداية أن نحذر عدة أمور حتى لا تفسد التربية :

أما الأمر الأول :

فهو إننا «سنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء . .» (٣٨٨ - ح ٢ ص ٢٣٢) ، وذلك حتى يشب أولئك الذين نربهم من أجل حراسة الدولة على احتقار مثل هذا الضعف والخور . .

أما الأمر الثاني :

فهو أيضاً ضرب من الوقاية «فلن ندع أولئك الذين نعتي بهم ، ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم ، والذين هم قبل كل شيء رجال - * لن ندعهم يحاكون إمراة شابة كانت أو مسنة ، تعنف زوجها ، أو تتناول على الآلهة غروراً بنفسها ، أو تندب حظها العاثر ، أو تستسلم للعويل والنحيب ، ولا جدال أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة ، أو وهي تحب ، أو تلد طفلاً» . . (٣٩٥ ء - مجلد ٢ ص ٣٤٢) . وقد تبدو هذه النصوص التي يفتتح بها أفلاطون تربية الحراس غريبة بعض الشيء ، فهو قبل أن يعرض برنامج التربية ينبهنا إلى ضرورة استبعاد العنصر «النسائي» فنحن نريد رجالاً قبل كل شيء ومن ثم لا نقبل من يحاكي

(١٠٧) «لاشك أن جانباً كبيراً من رأي أفلاطون في المرأة استمدته من الصورة المثالية التي رسمها للمرأة الأسبرطية . وإن كان أفلاطون قد سار أبعد من الأسبرطيين . «سارة بومبروي» النساء في العصر الكلاسيكي القديم» ص ١١٧ .

(*) التشديد في جميع نصوص أفلاطون من عندنا .

النساء! وقد تتساءل كيف يمكن لهذه النصوص أن تتفق مع ما سوف يقوله عن «المساواة بين الرجل والمرأة». .؟ وقد نستبق الإجابة عندما نقول أن أفلاطون كان يضع في ذهنه صورة «الرجل» كحارس مثالي للمدينة الفاضلة، ومن ثم فلن تكون المساواة مقصودة لذاتها، وإنما هي نتيجة منطقية لا علاقة لها بتحرير المرأة، ومن هنا فإذا انضمت النساء إلى الحراس فلا بد أن يكن «مسترجلات»، إن صحَّ التعبير، بحيث يتخلصن مما يسمى «بخصائص المرأة»، فلا يستولي عليهن ما يستولي على النساء، عادة، من انفعالات شديدة في حالات الحزن تتحول إلى عويل ونحيب. إننا نريد رجالاً أشداء، كما نريد المرأة القوية الصامدة «الشجاعة». . وعلينا أن نضع في ذهننا ما ينبهنا إليه «نتلشب» من أن كلمة الشجاعة اليونانية تعني حرفياً «الرجولة»^(١٠٨). ويتضح من ذلك أن أفلاطون يريد أن يربي الحراس بنين وبنات على «الرجولة» منذ الصغر أي على الشجاعة. . «والحق أن معالجة أفلاطون لموضوع الشجاعة كانت معالجة يونانية تماماً، فالطفل الذي سيكون جندياً يوماً ما يقاتل من أجل بلاده، عليه أن يتعلم قبل كل شيء ألا يخشى الموت. فإذا عرفنا أن الموت كان عند الإغريق نهاية للشباب والفتوة والجمال، وبداية للدخول في عالم الأشباح والأحزان، عرفنا أن الموت كان عندهم أكثر الأشياء رعباً، وأن مَنْ يواجهه دون أن يحفل هو وحده الذي يستحق أن يسمى عن جدارة رجلاً»^(١٠٩). ومعنى ذلك أن أفلاطون كان يريد للفتاة أثناء التربية أن تتخلص من مشاعر الأنثى، كما دعا ليكورجوس من قبل - حتى تتمكن من الانضمام إلى طبقة الحراس.

الأمر الثالث:

الذي ينبغي علينا أن ننتبه إليه جيداً فهو أن أفلاطون وهو يضع المقدمات العامة لنظامه في التربية، يحذرنا، كما رأينا، من أن تُترك الحراس يتشبهون

(١٠٨) R.L. Nettleship: The Theory of Education in the Republic of Plato p.40

(١٠٩) المرجع السابق، وأيضاً د. فؤاد زكريا «دراسة لجمهورية أفلاطون» ص ١٠١ - ١٠٢.

حوليات كلية الآداب

بالنساء، أو بأسلوب الأنثى، وهو أسلوب كان يُنفر منه جداً - لكنه يقول أيضاً: «كذلك ينبغي ألا يحاكوا العبيد، ذكوراً أو إناثاً، في أحوال عبوديتهم...» ثم يضيف: «... ومحال أن يحاكوا أشرار الناس وجبناءهم ولا المجانين - لا في أفعالهم، ولا في أقوالهم...» (٣٩٦ - ص ٢٤٢) - ونستطيع أن نلاحظ بسهولة أن أفلاطون يُصنّف النساء دائماً في أحاديته مع العبيد، والأطفال والأشرار والمخبولين من الرجال، أو مع الحيوانات والقطيع... الخ^(١١٠). فهو لا يتحدث عن المرأة، كأثني، بأي قدر من التعاطف، وسوف نعود إلى هذا الموضوع بعد قليل.

ويضع أفلاطون بعد هذه التحذيرات برنامجه التربوي الشهير لبناء الجسم من ناحية، وتهذيب النفس من ناحية أخرى، فالتمارين الرياضية ضرورية لبناء الجسم، والموسيقى أساسية لتربية النفس وهي أكثر أهمية، لأن الجسم مهما قويّ بناءه لا يستطيع أن يجعل النفس خيرة. أما النفس الخيرة فتستطيع بقواها الكامنة أن تضيف على الجسم ما فيه من كمال (٤٠٣ ع - ص ٢٥١). وإن كان للنفس وتران الفلسفة والشجاعة، يكونان معاً انسجاماً وتوافقاً، أما وتر الشجاعة فترخيه الموسيقى وتشدّه الرياضة البدنية. أما وتر الفلسفة فتشدّه الموسيقى وترخيه الرياضة (٤١٢ - مجلد ٢ ص ٢٦٢) - وعلاج النقص في التربية الأسبرطية يعني الاهتمام بالوترين معاً. وإذا كان فيلسوفنا لا يزال متأثراً بشدة بالتربية الأسبرطية التي لمست وتراً حساساً في ميتافيزيقاه، إذ علينا أن نعوّد أطفالنا «الحياة الخشنة»، والتكشف فنعرضهم لأعمال مرهقة، ومعارك شاقة، ونلقي بهم في صغرهم وسط أشياء مخيفة ونعجم عودهم باختبار أقسى من ذلك الذي يختبر به المرء الذهب بالنار (٤١٣ - ص ٢٦٣) وهذا الضرب من التربية يتسق مع كراهية أفلاطون للبدن من ناحية، ويساير من ناحية أخرى ما كان سائداً في المدن اليونانية كلها، وهو المبدأ الأساسي القائل بأن على الفرد أن يضحي بمصالحه الخاصة «وحبه لذاته» من أجل

(١١٠) قارن مثلاً قوله «ليس في مقدور أي امرأة أو صبي أو حيوان أن يحدد ماهو صالح له وأن يأخذ في علاج نفسه بنفسه» ثيتاثوس ١٧١ ع - ح ٣ ص ٢٧٠ - ٢٧١.

الدولة . بل إن أفلاطون يعتقد أن المشكلة الأساسية التي سوف تواجهنا في بناء مدينتنا الفاضلة هي «الإفراط في حب الذات» الذي هو سبب البلايا في جميع الأحوال وهو خطأ فادح «بل هو أفدح الأخطاء جميعاً»، وهو خطأ مفطور في النفس ويحاول المرء أن يلتمس لنفسه العذر عن طريقه دون أن يصححه وهو الخطأ الذي يعبر عنه المبدأ القائل «كل إنسان هو بطبيعته صديق نفسه، وينبغي عليه أن يكون كذلك . . .» (٧٣١ هـ - ص ٣٠٠) تلك هي الأنانية المفرطة التي ينبغي علينا أن نخلص حراسنا منها، فنربهم على إسقاط المصالح الشخصية من اعتبارهم ، بحيث لا يكون ثمة سوى صالح الدولة .

تهيب من تعليم الحراس : فأين يقيم هؤلاء؟ «التفكير السليم يقضي بأن نحصيهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن لهم أنهم لن يجيدوا عن الكمال وصفهم حراساً» (٤١٦ عـ مجلد ٢ ص ٢٦٧) . ها هنا يبدأ أفلاطون لأول مرة - سماع مبادئه الميتافيزيقية والأخلاقية التي تكره المادة وتحط من شأنها - في تحريم الملكية الخاصة على «طبقة الحراس» «إذ من الواجب ألا يكون لأي منهم شيء يمتلكه وحده، ولا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره» (٤١٦ عـ مجلد ٢ ص ٢٦٧) . ويظهر الأثر الأسبرطي واضحاً عندما يتحدث أفلاطون عن «المعسكر المفتوح الأبواب» الذي ينبغي أن يعيش فيه هؤلاء الحراس «عليهم أن يتناولوا وجباتهم سوياً، ويعيشوا حياة جماعية كالجنود في ساحة القتال . . .» . كما يحرم عليهم، كما هي الحال في أسبرطة، اقتناء الذهب والفضة - وهو شريم سوف يستمر أيضاً في محاورة «القوانين» - أما الذهب والفضة، فنؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة وهبها لهم الله . وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي بإضافة الذهب الأرضي إليه - «إذ أن ذلك الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثاً لشُرور لا حصر لها، على حين أن الذهب الذي يكمن في نفوسهم من معدن نقي، وأنهم هم وحدهم دون بقية المواطنين الذين ينبغي عليهم ألا يجمعوا مالا أو يمسوا ذهباً أو أن يأويهم هم والذهب سقف

حوليات كلية الآداب

واحد . الخ» (٤١٧ أ - ب مجلد ٢ ص ٢٦٨). إننا إذا أردنا أن نرتفع بالمواطنين إلى أعلى مستوى ممكن من الفضيلة، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا ثلاثة أمور يهتم بها الإنسان، أدناها وأحطها: الجري وراء المال، ويليهما الاهتمام بالجسد الذي يقع في مرحلة وسط، أما أعلاها فهو الاهتمام بالنفس. ولن ينصلح حال مدينتنا إلا إذا وضعنا في اعتبارنا هذا الترتيب (القوانين ٧٤٣ هـ - مجلد ص ٣١٢) ومن ثم فإذا أردنا تربية الحراس حقاً فإن علينا أن ننزع من نفوسهم الجري وراء المال والثروة. وأن نقلص اهتمامهم بالجسد إلى الحد الأدنى الذي تحتاجه المدينة فحسب سواء ما تحتاج إليه عندما تدرّب الجسد على القتال أو كأداة لإنجاب الأطفال، فحياة هذه الطبقة ينبغي أن تكون حياة عاقلة، والعقل يعني اللا أنانية، لأنه لا يهدف إلى إشباع ذاتي بل يعمل من أجل رفاهية الكل^(١١). (وقارن الجمهورية ٤٨٥ ح - هـ).

والحق أن أفلاطون يشن حملة عنيفة على جمع المال وطلب الثروة، فشهوة التملك الجاحمة هي أصل كل بلايا الدول والأفراد. « (٢٧٣ - ص ٢١٥) حتى يكاد يقول لنا إن الأغنياء لا يمكن أن يكونوا فضلاء، فهما ضدان لا يلتقيان، أو كأن الفضيلة والثروة على طرفي نقيض، فكلما جدّ الإنسان في طلب الثروة ورفع قدرها، ابتعد عن الفضيلة وقلّ تقديره لها «إذ بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذي يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعنا على كفتي ميزان. . فإذا كُرِّمت الثروة والأثرياء في دولة ما قلّ تكريم الفضيلة والفضلاء، حتماً. .» (٥٥٠ ع - ٥٥١ أ)، ولا شك أن هذه الكراهية للمال والثروة عموماً تتفق مع ميتافيزيقيا أفلاطون، كما قلنا، التي جعلت من المادة عنصراً للشر في الكون، وكرهت الجسد حتى اعتبرته سجناً للنفس.

فما هو الحل الحاسم الذي يجنب الحراس الهبوط إلى مستوى جامعي المال؟. ماذا نفعل لكي نقضي على «حب الذات الفطري»، والأنانية المفرطة والمفطورة في

(١١) ارست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» المجلد الثاني ص ٦١.

النفس البشرية؟ الحل المنطقي هو أن نحرم عليهم أي لون من ألوان الملكية الخاصة: فلا منازل ولا عقارات ولا أرض ولا ذهب أو فضة، ولا ملكي أو ملكك. «أليس شراً ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتاً. وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدتها؟. . إن ما يفرق وحدة الدولة هو الأنانية في الأفراح والأحزان، عندما يمتلىء البعض فرحاً والبعض الآخر حزنًا. وهذه التفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم في المجتمع لا يستخدمون كلمات «ملكي»، و«ليس ملكي» و«لغيري» و«ليس لغيري» بالنسبة إلى أشياء واحدة» (٦٥٢ د - ح مجلد ٢ ص ٣١٨)، فإذا استطعنا القضاء على الملكية الخاصة، فإننا نصل إلى أفضل المجتمعات التي يصدق عليها المثل الفيثاغوري القديم «ملكية الأشياء مشاع بين الأصدقاء»^(١١٢). وقد يصعب تطبيق مثل هذا المبدأ على الطبقة الدنيا التي يسيطر عليها عنصر الشهوة والتصاقها بالحس وقربها من المادة ومن ثم اهتمامها بالجدد وحاجاته والغرائز وإشباعها. . الخ. وفي هذه الحالة قد يكون من الأفضل أن نتركها تملك الأرض والعقارات والزوجات. . الخ. وإن كان ذلك ينبغي أن يتم تحت رقابة صارمة من الدولة^(١١٣). أما الطبقة التي تقود المجتمع وترشده إلى الفضيلة، وهي التي تهتمنا قبل غيرها (طبقة الحكام ومساعدتهم) فإنه إذا ما أريد لأعضائها أن يكرسوا أنفسهم لأداء الواجبات الخاصة، وجب عليهم التخلي عن عنصر الشهوة الذي لا يتمثل فيهم، بل في الطبقة الدنيا طبقة العمال والفلاحين والمنتجين بصفة عامة - ولهذا يتحتم عليهم نبذ الجانب الاقتصادي من الحياة، وهو الذي يتمثل فيه عنصر الشهوة^(١١٤). وما دامت الفضيلة والثروة لا تجتمعان فإنه

(١١٢) عُرف هذا المبدأ في المدرسة الفيثاغورية التي تأثرت في بعض تعاليمها بما كان يحدث في أسبرطة «فقد كانت الجماعة الفيثاغورية تقوم بممارسة التدريبات الرياضية لبناء الجسم كجزء من النظام اليومي، كما كانوا يأكلون في موائد مشتركة وهي فكرة اقتبسها فيثاغورث من الأسبرطيين والكريتين». P. Gorman «Pythagoras: A Life» p. 130 وانظر أيضاً ما يقوله أرنست باركر من أن هذا الشعار كان شعار الجماعة الفيثاغورية. النظرية السياسية مجلد ٢ ص ٥٨.

(١١٣) أرنست باركر المرجع السابق ص ٦٣ وهو يرى أن هذه الطبقة هي صاحبة رأس المال، وهي التي تملك السلطة الاقتصادية ص ٦٨.

(١١٤) المرجع السابق ص ٦١.

حوليات كلية الآداب

ينبغي عليهم ألا يجمعوا بين الجانب الاقتصادي والجانب الماسي، بل يجب أن ننزع من نفوس الحراس ذلك الشعور البغيض بأن هذا ملكي، و«ذاك ملكك»، وهو الشعور الذي يولد الفقرة والبغضاء بين الناس - فنجعل كل ما يمكن امتلاكه مشاعاً بين أفراد هذه الطبقة المختارة «ذلك لأنهم لو تملكوا كالأخرين بيوتاً وأموالاً لتحولوا من حراس إلى تجار وزراة، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها» (٤١٧ د - ص ٢٦٨). وهكذا ذهب أفلاطون إلى ضرورة القضاء على المصالح «الذاتية الأنانية» للطبقة التي ستجمع في يدها شؤون - الحرب والسلم - الدفاع والسياسة فجعل أفرادها يعيشون حياة خشنة متقشفة فيها الكثير من العناصر الأسبرطية بالإضافة إلى تهذيب النفس - على أن تقوم الطبقة الدنيا بالإنفاق عليهم . . .».

ويعود أفلاطون في الكتاب الرابع إلى مناقشة موضوع الملكية وتحريمها على طبقة الحراس، لا سيما ما سوف يترتب على هذا التحريم من نتائج، ذلك لأن واحداً من المستمعين لسقراط - اديماتوس - «يعترض بأن تحريم الملكية على الحراس سيؤدي إلى نتائج سيئة منها أنه سيجعلهم تعساء، لأنهم لن ينالوا من المجتمع الذي يكرسون حياتهم لخدمته، أي نفع، لن يتمتعوا كما يتمتع غيرهم من حكام الدول بالقصور الشاخرة والأثاث الفاخر . . الخ . ويجب سقراط بأننا لا نستهدف من بناء الدولة سعادة فئة معينة من المواطنين، بل أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للمجتمع بأسره . وإن كانت السعادة كلمة غامضة فهي لا تعني ما نعنيه بها الآن، وإنما هي كالعادلة تعني الحالة التي تنتج عن انسجام المواطنين^(١١٥) . عندما يؤدي كل منهم عمله الوحيد الذي يناسبه، دون أن يعتدي على عمل الآخر، فهذا هنا يتحقق «الخير الأقصى» الذي هو فكرة

(١١٥) يقول باركر «لم يستطيع أفلاطون أن يثبت تماماً أن الرجل العادل أسعد من غيره . . فاكفى بالقول أن العدالة انسجام في العلاقة بين أجزاء النفس يبعث على الصحة النفسية ومن ثم يبعث على السعادة». المرجع السابق ص ٦٥.

محورية عند أفلاطون - ومن ثم تكون السعادة كما يراها، هي الارتفاع بالمواطنين، عن طريق التربية إلى أعلى مستوى ممكن من الفضيلة والحكمة^(١١٦).

وما يهمنا هنا أن أفلاطون وهو يناقش النتائج المحتملة المترتبة على إلغاء الملكية (في الكتاب الرابع) يلقي بقنبلة تمثل إحدى الموجات الثورية الثلاث التي تصدم مشاعر المجتمع الأثيني - وأعني بها «إلغاء الأسرة». لكنه لا يقف طويلاً لمناقشة الفكرة بل يكتفي بأن يقول بسرعة «إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلّوا بسهولة كل المشاكل التي نركناها مؤقتاً. وكذلك غيرها من المشاكل كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذا الأمور القاعدة القائلة بأن كل شيء مشاع بين الأصدقاء...» (٤٢٣ ع - ٤٢٤ أ مجلد ع ص ٢٧٤).

علينا أن ننتبه جيداً إلى أن أفلاطون يناقش هنا النتائج المترتبة على إلغاء الملكية. فإذا قلنا لا أحد من الحراس يملك شيئاً كانت النتيجة المنطقية أن لا تكون هناك «أسرة» بحيث يصبح كل شيء مما يجوز امتلاكه مشاعاً بين الأصدقاء. يقول باركر «الأسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها... ومن هنا فإن إلغاء الحياة العائلية بين الحكام هو نتيجة تترتب على نبذ الملكية الخاصة، بل قل إنه نتيجة حتمية لها... إذ يعتقد أفلاطون أن الملكية والأسرة شيئان يعتمد كل منهما على الآخر...»^(١١٧). وما يدل على أن الارتباط كان قائماً في ذهن أفلاطون أمران الأول أنه أباح الملكية الخاصة للطبقة المنتجة كما أجاز لها في الوقت ذاته تكوين الأسرة، وكأنه يعتقد أن وضع المرأة داخل الأسرة كربة منزل إنما جاء نتيجة لوجود الملكية الخاصة في المجتمع، فإذا ما تمّ إلغاء هذه الملكية وجب إلغاء الأسرة وأصبحت «الأشياء» مشاعاً بين الأصدقاء، ومن ثمّ تصبح الزوجات مشاعاً بين الحراس.

- Susan M. Okin: op. cit p.98. (١١٦)

(١١٧) باركر - المرجع السابق ص ٧٤.

حوليات كلية الآداب

أما الأمر الثاني فهو أن أفلاطون نفسه عندما يعيد الملكية الخاصة في محاورته متأخرة - هي محاورته القوانين - سوف يعيد في الوقت ذاته تكوين الأسرة، وسوف تعود المرأة مرة أخرى «ربة منزل»، وسيدة لبيتها ومربية لأطفالها تدافع عنهم كما تدافع الدجاجة، وكما تدافع الطيور عموماً عن صغارها. ومن نافلة القول أن نذكر أن هذا الارتباط بين الملكية الخاصة والأسرة كان قائماً أيضاً في أسبرطة فلما كانت الملكية «شبه جماعية» كان الزواج شبه جماعي أيضاً. . وأصبحت «الزوجة» شبه جماعية كذلك. وأصبح من الجائز أن يضاجعها من ترى الدولة، أو يعتقد الزوج نفسه - أنه «فحل» يستطيع أن ينجب أبناء أشداء للمجتمع. . (١١٨).

أما في أثينا حيث أباح المجتمع الأبوي الملكية الخاصة فقد كان الأب يملك من بين ما يملك زوجة «خاصة». . يُحرّم على الناس رؤيتها كما يمنع خروجها من المنزل أو السير في الشارع اللهم إلا إذا وضعت على وجهها خماراً تُعلن فيها للملأ أنها ملكية خاصة لا يجوز المساس بها. على خلاف العاهرات أو الجوارى اللاتي كن ملكية عامة ومن ثمّ كن معفيات من هذا الشرط. وهكذا تستطيع أن تقول أنه حينما توجد الملكية الخاصة توجد الأسرة، «ولهذا احتفظت الطبقات المنتجة بالمنزل والأسرة كما احتفظت بالملكية الخاصة، والأسباب التي من أجلها تقتصر شيوعية الملكية على الحكام هي نفسها الأسباب التي من أجلها تقتصر شيوعية الزوجات على هذه الطبقة لأنها نتيجة تترتب على شيوعية الملكية» (١١٩).

لقد أصبح كثير من الفلاسفة يُسلمون اليوم بهذا الارتباط الوثيق. يقول رسل «هناك عاملان أساسيان في تحديد خصائص المجتمع، أي مجتمع، النظام

(١١٨) هذا الارتباط موجود طوال التاريخ تقريباً ويرى هيرودت أن شعب اجاثيرسي Agathyrsi مارسوا الجنسية الجماعية حتى يستطيعوا أن يسلكوا جميعاً مسلك الأسرة الواحدة، يمتلكون كل شيء معاً، فهم اخوة أو أقارب ولا يتعامل واحد منهم مع غيره بشيء من الحسد والحقد أو الكراهية - فالفكرة في الواقع بدائية، ولهذا كان الاثينيون على حق عندما نظروا إلى الاسبرطيين على أنهم شعب متخلف بربري رغم تفوقه العسكري. قارن مثلاً سارة بومروي مرجع سابق ص ١١٦ وسيمون دي بوفوار «الجنس الآخر» ص ١١٩ - ١٢٠.

(١١٩) د. فؤاد ذكريا دراسة لجمهورية أفلاطون ص ٧٨.

الاقتصادي ونظام الأسرة . . فإذا ما أخذنا الأطفال من الوالدين ، وقامت الدولة بتربيتهم كما هي الحال في جمهورية أفلاطون فسوف يكون على الدولة أن تقوم بدور الأب ، وسوف تصبح الدولة في الحال هي الرأسمالي الوحيد . . وإذا أصبحت الدولة هي الرأسمالي الوحيد ، فلا يمكن للأسرة على نحو ما نعرفها أن تبقى ، ولو امتدت هذه الفكرة حتى نهايتها ، فسوف يكون من المستحيل علينا أن ننكر وجود رابطة قوية بين الملكية الخاصة والأسرة . وهي رابطة متبادلة حتى أننا لا نستطيع أن نقول أن إحداها هي السبب والأخرى هي النتيجة . . «^(١٢٠) . وهكذا يربط رسل بدوره بين الملكية الخاصة والأسرة برباط وثيق . ولقد فعل أفلاطون الشيء نفسه قبل رسل بأربع وعشرين قرناً ، بل وعلى نحو أكثر صرامة عندما وسّع مفهوم الملكية الخاصة على نحو ما كان سائداً في المجتمع الأثيني وجعله يمتد إلى ملكية المرأة^(١٢١) فتلك كانت حقوق الأب في أثينا الذي يملك «أفراد الأسرة» . ومن الواضح أن أفلاطون لا يفرق كثيراً بين ملكية الأشياء وملكية الأشخاص ، إذ من الواضح أنه يُصنّف النساء والأطفال من بين الممتلكات^(١٢٢) . يقول في محاوره «القوانين» - وهو يشعر بأسى لفشل مشروعه في الجمهورية - وبعد أن عاد إلى السماح بالملكية والأسرة معا . . «طالما كان لكل منا نساء وأطفال ومنازل وغير ذلك من الأشياء التي يمتلكها الأفراد ملكية خاصة . . فإننا لن نحقق مشروعنا كما خططناه . . » (القوانين - ٨٠٧ مجلد ٤ ص ٣٧٤) . وفي استطاعتنا أن نلاحظ في سهولة ويسر أن أفلاطون ما زال يصنّف النساء على نحو ما كنّ في المجتمع الأثيني

(١٢٠) B. Russell: Marriage & Morals p. 7

(١٢١) Simone de Beauvoir the second sex p. 199-120.

(١٢٢) ما يقوله الأفلاطوني الشهير «ادوارد تيلور» من أنه لا توجد اشتراكية ولا شيوعية في الجمهورية وأنه حدث لبس لأن مال يستعبده أفلاطون هو الغنى والفقر . . إلى ص ٢٧٦ يؤيد فكرتنا ، وإن كان بطريقة سلبية ، لأننا نراه يقول ، بعد صفحة واحدة «من نافلة القول أن نذكر أنه إذا لم تكن هناك اشتراكية في الجمهورية ، فإنه لن تكون هناك شيوعية للنساء . لأن لقاء الحراس بالنساء سيكون مقيدا ، بل سيخضع لقيود أشد صرامة من تلك القيود التي وضعها المجتمع المسيحي - «ص ٢٧٧ - ٢٧٨» فهو إذن يربط بين شيوعية التملك وشيوعية النساء برباط وثيق ، ويرى أن حذف الأولى يترتب عليه حذف الثانية . انظر كتابه «أفلاطون الرجل وأعماله» Plato: The Man & his work p. 277-978

حوليات كلية الاداب

الذي عاش فيه بوصفهن ضرباً من الملكية الخاصة. وهو لا يجد غضاضة في أن يتحدث عن «القانون الذي ينظم امتلاك النساء والأطفال وتعليمهما» (٤٥٣ هـ - مجلد ٢ ص ٣٠٧). وتعبير «شيوخ النساء والأطفال» الذي يستخدمه أفلاطون بكثرة ليصف به نظامه المقترح في الزواج المؤقت فيه إشارة أبعد ما دامت الظاهرة يمكن أن توصف وصفاً أكثر دقة بأنها «شيوخ الرجال» - ويرى «جروب» أن «من الخطأ أن تسمى شيوخية الزوجات والأطفال لأن الزوج والزوجة يقفان على أساس واحد وسرعان ما تنحل الشركة بينهما». (١٢٣). فلماذا يستخدم أفلاطون «شيوخ النساء دون الرجال»؟. لم يتحدث أفلاطون قط عن شيوخية الرجال - وهي شيوخية كان لا بد أن تكون قائمة في اللحظة نفسها التي يلغى فيها الزواج الواحدي - لأن شيوخية الزوجات هي الوجه الآخر لاستبعاد الملكية الخاصة بكل أنواعها، فالواقع أن الزوجات يشار إليهن بلفظ قانوني آخر هو شيوخ الملكية. (١٢٤).

وعلى الرغم من أن «جروب» كان قد وصف أفلاطون بأنه رسول المساواة بين الرجل والمرأة فإنه يعود فيقول إن « أفلاطون تحدث عن المساواة، لكنه لم يحاول قط أن يرفع من قدر العلاقة بين الرجل والمرأة أكثر مما كانت عليه بين معاصريه» (١٢٥). ويستطرد موضحاً فكرته «صحيح أن أفلاطون أكد المساواة بين الجنسين، لكنه فشل في أن يرى أن مثل هذه المساواة، يترتب عليها إعطاء المرأة وزناً أكثر مما هو قائم بين النساء من حوله، ومن ثم يترتب عليها إنشاء علاقات جديدة ومختلفة بين الجنسين تشبع المتطلبات العليا التي كان اليونانيون يتطلعون إلى إشباعها في حُبهم للرجال» (١٢٦).

أفلاطون، إذن، ينظر إلى كل ضروب الملكية الخاصة على أنها تعمل على

G. M. Grube: Plato's Thought p. 89. (١٢٣)

Sarah Pomeroy: Women in Classical Antiquity p. 116. (١٢٤)

G. M. Grube: Plato's Thought p. 89-9. (١٢٥)

Ibid, p. 89 (١٢٦)

تدمير وحدة المجتمع (لا سيما الصفوة الحاكمة) وذلك يصدق أيضا على المرأة أو «الزوجة الخاصة»، فالتنافس على الزوجات يغذي الشعور السيء بين الرجال ويسبب الشقاق والدمار بالطريقة ذاتها لأنه لون خاص من الملكية^(١٢٧). إذ يحاول كل على حدة أن يغتصب ما يستطيع أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به يضم إمرأته وأطفاله الذين يشكلون مصدر الأفراح والأتراح عنده فهم لا ينتسبون إلا إليه (٤٦٤ ح مجلد ٢ ص ٣٢١)، لكن عندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات الشخصية، ويصبح كل ما عدا ذلك مشاعا بين الجميع، ألن تختفي القضايا والادعاءات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجم عن المال وعن الروابط العائلية. ؟. (٤٦٤ - مجلد ٢ ص ٣٢١)^(١٢٨).

لكن كيف يمكن أن تنعكس هذه الفكرة على ما ذكره أفلاطون عن المساواة بين الرجل والمرأة؟. ألم يقل أن طبيعتهما واحدة؟، ألسنا أمام فيلسوف يرفع من شأن المرأة ويجعلها عندما تشارك الرجل جميع مهام الدولة؟. هذا ما سنحاول تفسيره الآن.

ثانياً: المساواة بين الجنسين:

يعود أفلاطون في الكتاب الخامس من «الجمهورية» لمناقشة الموضوع الذي طرحه على نحو عابر في نهاية الكتاب الرابع وأعني به «شيوعية النساء والأطفال» - وهو هنا يطرح فكرته عن المساواة بين الجنسين، فهو يتصور أن «الرجال كلاب

(١٢٧) Sarah Pomeroy: op. cit p. 117.

(١٢٨) من الطريف أن هذا الارتباط ظل قائماً لا فقط في المجتمعات البدائية بل أيضاً في أي محاولة «ثورية» لتطوير الحياة الاجتماعية! فعندما ظهر الكاهن البروتستانتي «جزون همفري نويز» J. H. Noyes في القرن الماضي في الولايات المتحدة، وكوّن جماعته المعروفة بالكماليين Perfectionnists - الذين يسعون إلى الكمال في هذه الدنيا، واستقر عام ١٨٤٨ في مدينة «أونايدا» وسميت جماعته باسمها - ربط كذلك بين الملكية في امتلاك الأموال، وكذلك تبني فكرة شيوعية النساء. وتولت جماعته المسؤولية في تربية الأطفال!

Encyclopaedia Americana, art, Oneida Community Vol. 20, p. 734

حوليات كلية الآداب

حراسة ترعى القطيع» والنساء مثل إناث كلاب الحراسة، عليها أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع. ومعنى ذلك أن على الجنسين أن يقوموا معا بالحراسة. والحراس هم الجهاز المحرك للدولة ذاتها، إنهم «روحها» فهم الذين يدافعون عنها، وهم أيضا الذين يديرون شؤونها، ففي المدينة الأفلاطونية - وهو أمر طبيعي في الدولة القديمة - لا يوجد فصل بين السلطات، فأولئك الذين يحكمون ويمسكون بزمام السلطة وقت السلم هم أنفسهم الذين يدافعون عن الدولة وقت الحرب. ومن هنا فقد شغل أفلاطون نفسه باختيار هذه الطبقة وتعليمها. وهذا الاختيار الدقيق سيجعلنا نغفل أمر التفرقة بين الجنسين، فيما يقول الكسندر كوريه - فمع أن المرأة بصفة عامة أضعف من الرجل، فإن هذا الاختلاف ليس اختلافاً في الماهية^(١٢٩). لكن إذا كنا سنفرض على النساء نفس مهام الرجال، فإن علينا أن نعلمهن نفس التعليم (٤٥١ هـ مجلد ٢ - ص ٣٠٤). وإذن فمن الضروري أن تأخذ النساء بنصيب من التعليم، ومن فن الحرب، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال من حيث التربية البدنية، والموسيقية، والوقوف عاريات بغير حرج، وربما بدت هذه الاقتراحات غريبة لمخالفتها للمألوف (٤٥٢ أ - ص ٣٠٥) ولا سيما قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماماً مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات في السن أيضاً. وليس لنا أن نخشى سخرية الساخرين لا في تربية النساء بدنياً، ولا في تربيتهن الموسيقية والذهنية وتعويدهن حمل السلاح وركوب الخيل. (٤٥٢ - ص ٣٠). ويعتقد أفلاطون أن سخرية الساخرين هنا تخلف «فالأغريق سيدركون أن ذلك هو الأفضل لهم» (٤٥٢ ب). لكن علينا أن نبحث أولاً عما إذا كانت «الطبيعة البشرية للمرأة تسمح لها بمشاركة الرجال في أعمالهم، أم أنها عاجزة عن القيام بأي عمل من هذه الأعمال». (٤٥٣ أ). الحق أن الاختلاف بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة لفظي فحسب، فإذا كان من الضروري أن تتولى الطبائع المختلفة

(١٢٩) الكسندر كوريه «مدخل لقراءة أفلاطون» ص ١٣٥ ترجمة عبدالمجيد أبو النجا - الهيئة المصرية ١٩٦٦.

مهام مختلفة، فلسنا هنا أمام طبيعة للمرأة تختلف عن طبيعة الرجل (٤٥٤ أ). إنك إذا ما جرّدت المرأة، كما قال ليكوجوس من قبل، من جميع مشاعر الرقة والضعف، وخصائص الأنثى عموماً كالشعور بالحنين من العري أمام الرجال أو الشعور بالحب تجاه رجل معين، أو مشاعر الأمومة نحو أطفالنا. الخ. فلن يكون بينها وبين الرجل من اختلاف سوى أنها تلد والرجل ينجب. لكن ذلك لا يشكل فارقاً في «طبيعة المرأة» بحيث يجعلها مختلفة عن طبيعة الرجل - وليست تلك وظيفة خاصة بالمرأة أو الرجل. بل إن علينا أن نبحث لهما معاً عن وظائف أخرى. فإذا كان من المسلم به أن الرجل يقوم بإدارة الدولة والدفاع عنها، فسوف تكون مشكلتنا البحث عن وظيفة مماثلة للمرأة. وينتهي أفلاطون إلى أنه لا يوجد في الحياة المدنية وظيفة ولا عمل تختلف في أدائه طبيعة الرجل عن طبيعة المرأة (٤٥٥ أ) وإذا ما تقلّصت الفروق والاختلافات من الرجل والمرأة، فإن الفارق بينهما يكاد يتلاشى حتى يصبح كالفارق بين رجل ورجل «بين الأضلع وذوي الشعر من الرجال» (٤٥٤ مجلد ٢ ص ٣٠٨). ومن ذلك كله يتضح لنا أن ليس في إدارة الدولة من عمل تختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجال. (٤٤٥ ع - ص ٣٠٩).

تلك هي بإيجاز الخطوط العريضة في فكرة المساواة الشهيرة التي طرحها أفلاطون في الكتاب الخامس وهي الفكرة التي دار حولها نقاش طويل بين الباحثين، أكان أفلاطون يريد حقاً تحرير المرأة؟ وهل نادى بالمساواة بين الجنسين فعلاً؟ أهو رسول الحقوق النسائية في العالم القديم؟ أكان وراء المساواة التي تحدث عنها، دافع إنساني يشعر بعزلة المرأة وقيامها بأعمال تافهة كالغزل والنسج مع أنها قادرة على الخلق والإبداع وقت السلم، والكر والفر وقت الحرب؟ هل نادى بعق المرأة من سجنها وتحرير «الرئة المعطلة» - نصف المجتمع الذي سجنه الرجل ظلماً في قاعات الحريم؟.

انساق بعض الباحثين وراء كلمات أفلاطون، وأخذوها بحرفيتها، فذهب

حوليات كلية الآداب

بعضهم إلى أن «رغبته في المساواة بين الجنسين كانت احتجاجاً ضد المجالات الضيقة المنغلقة التي انعزلت فيها المرأة المعاصرة له في المجتمع الأثيني، وهو بذلك قد استبق حركة تحرير المرأة»^(١٣٠). ولست أدري كيف يقال أن أفلاطون أراد تحرير المرأة التي هي نصف المجتمع، في الوقت الذي سكت فيه تماماً عن المرأة في القاعدة الشعبية العريضة، فلم يتحدث عنها قط، مع أنها هي التي تمثل أكثر من نصف المجتمع حقاً؟. إننا حتى إذا سلمنا جدلاً بأن أفلاطون نادى «بتحرير المرأة» فإن ذلك لا يصدق إلا على طبقة الحراس - وهي أقل الطبقات عدداً، فهي الصفوة الأرستقراطية في المجتمع «ولا يمكن أن تمثل المرأة فيها نصف المجتمع بحال». بل إن أفلاطون عندما تحدث في محاوره «القوانين» - كما سنعرف بعد قليل - عن نصف المجتمع لم يكن يتحدث عن «تحرير المرأة» بل عن اشتراكها في موائد الطعام، أو الوجبات المشتركة فحسب، وذلك عندما كان الأثيني ينحو باللائمة على الأسبرطيين لأنهم جعلوا «الموائد المشتركة للرجال دون النساء، مع أن ترك النساء بغير تنظيم لا يمثل نصف المشكلة بل هو يضاعفها لأن استعدادها الفطري إلى الفضيلة أقل بكثير من استعداد الرجل» (٨٧١ أ - مجلد ٤ - ص ٣٦٩). وسوف نعود إلى محاوره القوانين بعد قليل.

ولعل هذا ما دعا «ديموندي» إلى أن يتشكك في سير الحجة كلها فيقول: «المرء ليعود فيتشكك في دور المائلة الكاملة التي يطلبها أفلاطون من الجنسين، فاستبعاد الاختلافات الفسيولوجية على أنها غير ذات أهمية، وتجاهل الاختلافات السيكولوجية التي تتضمنها، يجعلنا على حافة الخطر الذي ننزلق منه إلى تجاهل المميزات الخاصة بالمرأة...»^(١٣١).

في حين أن تسلسل الحجة بسيط للغاية فهي تبدأ، بإيجاز شديد، من كراهية أفلاطون الميتافيزيقية للمادة بصفة عامة، وللجسد بصفة خاصة، وقد جعلته هذه الكراهية يتجه في بناء الدولة الفاضلة إلى خلق طبقة من الحكام

(١٣٠) من مقدمة «ديموندي» D. Lee التي قدّم بها ترجمته لجمهورية أفلاطون ص ٤٧.

(١٣١) D. Lee op. cit. p. 47

ومساعدتهم (أي الحراس) تكون أقرب إلى «الفيلسوف الزاهد» الذي يسعى، قدر الإمكان، للتحرر من البدن ومطالبه، ويحتقر شؤون هذا العالم المادي ويكرس لخدمة الفلسفة وتحقيق العدالة. لكن ذلك لا يكون إلا إذا نزعنا عنه عوامل الأنانية وبذور الشقاق، وذلك بتحريم الملكية الخاصة. لكن ذلك يؤدي في الحال إلى إلغاء الأسرة: «فالقضاء على الملكية الخاصة يعني أن الرجل لم يعد بحاجة إلى وريث شرعي معلوم النسب، وهكذا يمكن للمدينة الفاضلة أن تقضي على الاحتكار الجنسي للنساء الذي كان بدوره مصدراً للشقاق والنزاع بين الرجال»^(١٣٢). وإذا لم تكن هناك أسرة، اختفى الدور التقليدي الذي كانت تقوم به المرأة. لكن لا بد لكل فرد في مدينتنا الفاضلة من وظيفة واحدة تناسبه، فلا بد إذن من البحث للمرأة عن وظيفة غير وظيفتها التقليدية، وليس أمامنا في هذه الحالة سوى أن نحيلها إلى رجل لتقوم بنفس وظيفته!، لكن ذلك يحتاج إلى قليل من الإيضاح: علينا أن نقوم بتربية المواطن كما سبق أن ذكرنا، والتربية تعني إعدادة لوظيفة واحدة فحسب تؤهله لها قدراته وإمكاناته. ونحن الآن نقوم على «تربية الحراس»، فليس ثمة أب يقوم بهذه التربية، وإنما على الدولة أن تتولى مسؤولية الأب لأنه لم تعد هناك أسرة. وإذا كان العرف قد جرى، كما سبق قرب ذكرنا، أن يُعدّ الرجل للسياسة والحرب، فما هي الوظيفة التي يمكن للمرأة أن تقوم بها بعد إلغاء الأسرة؟ لا يمكن أن يقال أن هذه الوظيفة هي الإنجاب وإلا لقصرنا دور الرجل هو الآخر على هذه العملية فهو شريك فيها. فضلاً عن أن فترات الإنجاب قليلة «ومحدودة إذ تحددها الدولة بدقة وفق خطة سكانية حتى لا يزيد عدد السكان ولا ينقص إذ لا بد أن يظل عدد المواطنين ثابتاً بقدر الإمكان». (٤٦٠ أ - مجلد ٢ ص ٣١٥)^(١٣٣). وكل طفل يولد خارج هذه «التدابير المحكمة» سيعدّ «لقيطاً» (٤٦١ ب ص ٣١٧). ثم تتولى الدولة بعد ذلك

Ibid. (١٣٢)

(١٣٣) على ما في ذلك من خلف ولا معقولية تجعلان تحديد النسل مستحيلاً «لأن قواعد الزواج التي يدعو إليها تقتصر على طبقة الحراس وحدها، ولا تمتد إلى الطبقة الدنيا، التي تؤلف العدد الأكبر من سكان الدولة» د. فؤاد زكريا في تعليقه على ترجمته للجمهورية ص ٣٤٧.

حوليات كلية الآداب

الإشراف على الأطفال، إذ يُعهد بهم إلى هيئة تتولى شؤونهم إما من رجال أو نساء أو من الجنسين، ما دام المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء (٤٦٠ ب ص ٣١٥). وهكذا نجد أنه ليس في استطاعتنا أن نقول أن الوظيفة التي نبحث عنها للمرأة هي الإنجاب فتلك شركة مع الرجل، ولا هي «الإشراف على تربية الأطفال» إذ قد يكون ذلك من اختصاص الرجل أيضاً. كذلك لا يمكن أن نقول أن وظيفة المرأة هي الأمومة، فليست هناك في الواقع «أمومة» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فأفلاطون يقول بوضوح «عندما تمتلئ أثداء الأمهات باللبن ينقلن إلى دار الحضانة، مع اتخاذ كافة التدابير الكفيلة ألا تتعرف الأمهات على أطفالهن . . .» (٤٦٠ أ - مجلد ٢ ص ٣١٦). فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن، فلا بد من إيجاد مرضعات، ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال، «لأن هذه وغيرها من شأن المربيات والخدم» (٤٦٠ ح - ص ٣١٦). وليس في استطاعة المرأة، بعد ذلك كله، أن تنفرغ للأمومة. وذلك «لأن لدينا من التدابير ما يجعل الأمومة أمراً هيناً بالنسبة إلى نساء الحراس» (٤٦٠ ب - ص ٣١٦). فهي إذن ليست وظيفة مستقلة يمكن أن تقوم بها النساء لأنها لا تحتاج إلى تفرغ كامل. ومن ثم فلا يمكن تعريف المرأة بدورها التقليدي الذي ارتبط بالأسرة والملكية. ومع ذلك فلا بد أن يكون لكل فرد في دولتنا المثالية وظيفة يُعرف من خلالها: فهذا نجار، وذاك حدّاء، وثالث طبيب. . الخ. فماذا نقول في أمر المرأة التي أصبحت بغير وظيفة؟. ألسنا في موقف سوف يؤدي إلى هدم التربية، ومن ثم انهيار الدولة من أساسها؟. فما الذي يمكن أن تقوم به التربية إن لم تستطع إعداد المرأة لوظيفة بعينها. ؟. علماً بأنه توجد بيننا، نحن البشر، فروق كامنة تجعل كلاً منا صالحاً لعمل معين. (٣٧٠ مجلد ٢ ص ٢١٢). فما هو العمل الذي يناسب المرأة أكثر من غيره، واضعين في ذهننا أن الوظيفة التي يختص بها الفرد سوف تشكل كل حياته - وعلى ذلك فإن النجار الذي يفرض عليه الطبيب نظاماً صحياً طويلاً الأمد سيقول حتماً إنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضاً، إذ لا يمكن أن تكون وظيفته في هذه الدنيا

أن يكون مريضاً. فلا جدوى من حياة لا يتفرغ فيه الفرد لغير المرض، ويتجاهل خلالها العمل الذي يتعين عليه أدائه». (٤٠٦ هـ مجلد ٢ ص ٢٥٥). وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب ويعود إلى حياته المعتادة، فيستعيد ما فقد من صحة، ويحيا لعمله ومهنته، أو يخلصه الموت من جميع متاعبه (٤٠٦ ع)، فوظيفته هي حياته إذا تعطلت كان الموت أهون من الرقاد بغير عمل.

عُدنا مرة أخرى إلى السؤال نفسه من جديد: ما هو عمل المرأة الذي يكون بمثابة حياتها؟. لقد قطعنا الروابط الأسرية كلها، فلم يعد للمرأة في طبقة الحراس علاقة برجل جزئي معين ولا أطفال ولا منزل «فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم، وليكن الأطفال أيضاً مشاعاً بحيث لا يعرف الأب ابنه، ولا الابن أباه...». (٤٥٧ ب مجلد ٢ ص ٣١٢). وتلك نتيجة مترتبة، كما سبق أن ذكرنا على إلغاء الملكية الخاصة التي هي سبب الشقاق والتنافر.

وصلنا الآن إلى طريق مسدود بعد أن قضينا على كل الوظائف التقليدية في الأسرة، ومن ثم فلم يعد أمام أفلاطون مفر من أن يحيل المرأة رجلاً، بحيث يتسنى لها أن تشغل جميع الوظائف التي يشغلها الرجل في السياسة وإدارة الدولة، وفي الحكم والتربية... الخ. لم يعد أمامه سوى أن ينظر إليها على أنها رجل، أو قل إنها لا تفترق عن الرجل إلا كما يفترق الرجل الأصلع عن الرجل ذي الشعر! يقول أرنست باركر «لم يعد هناك فرق من حيث النوع بين الرجل والمرأة، فالوظيفة الجنسية هي كل ما بينهما من اختلاف، أما كافة وظائف الحياة الأخرى، فإن المرأة لا تعدو أن تكون رجلاً أضعف بنية، لها القدرات نفسها وليست لها القوة ذاتها...»^(١٣٤). وهكذا استطاع أفلاطون ببساطة أن يقرر أن طبيعة المرأة لا تختلف عن طبيعة الرجل اختلافاً يؤثر في مساهمتها في الحياة السياسية (٤٥٥ أ - ب مجلد ٢ ص ٣٠٩). أجل لا تختلف المرأة في طبقة الحراس

(١٣٤) أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» الجزء الثاني ص ٧٩ (التشديد من عندنا).

حوليات كليخا الاداب

عن الرجل لأن أفلاطون جرّدها من كل خصائص المرأة ودرّبها على الشجاعة أو «الرجولة» التي تحتاج إليها الدولة . يقول ليون شتراوس : «إن سقراط في برهنته على المساواة بين الجنسين أسقط الفروق المتعلقة بعملية الإنجاب . وهذا يعني في الوقت نفسه استبعاد الاختلافات الجسدية الجوهرية من الجنس البشري ، أي استبعاد الجسد إلى أقصى درجة ممكنة بحيث يعالج الاختلاف بين الرجال والنساء كما لو كان من الممكن مقارنته بالاختلاف بين الأصلع وذوي الشعر من الرجال»^(١٣٥) . وإذا كانت سيمون دي بوفوار ترى أن جسد المرأة هو أحد العناصر الرئيسية في تشكيلها وتحديد وضعها في العالم^(١٣٦) . فإن أفلاطون قرر إلغاء هذا الجسد نهائياً بحيث يكون فقط «آلة تفريخ» مجرد أداة للإنجاب ، وهكذا أصبحت جميع الصفات التي أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد «تحررها» هي صفات «رجولية» ، كالقدرة على القتال ، ومواجهة المعارك وممارسة التمرينات وهي عارية تماماً أمام الرجال ، إنه يريد أن يلغي وجود المرأة بوصفها امرأة ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم دون فارق بين الجنسين . . . »^(١٣٧) . لم تكن كراهية أفلاطون لجسد المرأة هي التي دفعته إلى تحويلها رجلاً فهو ، كما سنرى فيما بعد ، يكره الجسد بما هو كذلك ، ولا يثق أصلاً في الظواهر الحسية التي هي - في أحسن الأحوال - ظلال للحقيقة . لكن السبب الحقيقي هو أن إلغاء الملكية الخاصة الذي أدى إلى إلغاء الأسرة ، وضع المرأة في موقف غريب احتار فيه أفلاطون فأحالتها إلى رجل . ولقد كان «روسو» من أوائل المفكرين الذين التفتوا إلى هذه الحقيقة وذلك أثناء هجومه العنيف على أفلاطون بسبب إلغائه للأسرة يقول : «إنني أعرف أن أفلاطون قد وضع في الجمهورية تمرينات رياضية واحدة للرجال والنساء . . . وذلك لأنه بعد أن قام بإلغاء الأسرة في حكومته ، لم يعد يدري ماذا يصنع بالنساء ! ومن ثم فقد كان مضطراً أن يجعلهن رجالاً . . . »^(١٣٨) .

Leo Strauss: The City & Man p. 117 (١٣٥)

Simone de Beauvoir: The Second Sex p.65 (Penguin Books) (١٣٦)

د . فؤاد زكريا دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١٠١ - ١٠٢ . (١٣٧)

J. J. Rousseau: Emile p. 326 Trans. by B. Foxley (Everyman's Library). (١٣٨)

خاتمة:

نخلص من ذلك إلى أن أفلاطون في محاوره الجمهورية لم يكن داعية إلى تحرير المرأة أو إلى مساواتها بالرجل، فهو في الكتاب الثالث، يُعبر، بالعكس، عن احتقاره للمرأة ويحذرنا من أن نجعل الشباب يقلدونها، ثم نراه بعد إلغاء الملكية بالنسبة لطبقة الحراس يختار مجموعته من النساء «الصفوة ليجعلن حراساً رجالاً» بعد أن يتخلصن من كل خصائص الأنثى لأنه لم يتبق هن من وظائف. . بعد إلغاء دور المرأة التقليدي في الأسرة، فكان لا بد أن تشارك المرأة الرجل في الوظائف وإلا لبقيت بغير وظيفة ولانهارت التربية التي هي إعداد المواطن للوظيفة التي تناسبه. ولقد جاء إلغاء الأسرة نتيجة لبعض الإصلاحات التي استهدفت القضاء على الصراع المدني، وكانت الملكية (بما فيها ملكية المرأة). في مقدمة عوامل هذا الصراع^(١٣٩).

ولقد كانت كراهية أفلاطون للثروة، ومن ثم للملكية بصفة عامة، مسيطرة لمبادئه الميتافيزيقية التي أدت إلى هذه التطورات كلها مما جعلنا نستطيع أن نقول «إن أفكار أفلاطون في ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراء الميتافيزيقية كما أن آراء الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره في تلك المجالات. .»^(١٤٠). معنى ذلك كله أن أفلاطون لم يرد «تحرير المرأة» التي هي نصف المجتمع، ولو أراد ذلك حقاً ما ترك المرأة في القاعدة العريضة المنتجة من المجتمع بوضعها المتدهور دون أن يلقي إليها بالاً ولا مجرد إشارة. إن وضع المرأة في هذه الطبقة الدنيا ارتبط بوجود الملكية تماماً مثلما ارتبط تحررها المزعوم بإلغاء هذه الملكية، ومن ثم إلغاء الأسرة! لم يتحدث أفلاطون عن حقوق المرأة من حيث هي امرأة - وسوف نرى عندما نتحدث عن محاوره القوانين كيف أنه لا يرى للمرأة حقوقاً «وكيف كان يمكن له أن يفكر في حقوق المرأة، وهو نفسه لم يفكر في حقوق الرجل إلا بأقل

Sarah Pomeroy: op eit p. 116 (١٣٩)

(١٤٠) د. فؤاد زكريا دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١٤١.

حوليات كلية الآداب

قدر ممكن؟ لقد كانت المسألة نتيجة منطقية لمبادئها الخاصة، لأن كل عضو لا بد أن يقوم بالعمل الذي يناسبه. «(١٤١)». ولما لم يجد للمرأة وظيفة - لأن وظيفتها الطبيعية هي أن تكون ربة منزل - بعد إلغاء دورها التقليدي في الأسرة، فقد ذهب إلى أنها قادرة على حمل الدرع، وركوب الخيل، والدخول في سلك الجندية لتكون مقاتلة أو احتياطية للمقاتل «الرجال والنساء سيذهبون إلى القتال معاً بل سيصبحون معهم من يستطيع من أبنائهم. «(٤٤٦) - كما لو كان لسان حال أفلاطون يقول إما أن تكون المرأة مدبرة منزل أو تكون رجلاً.!

لا بد أن نلاحظ أيضاً أن كراهية أفلاطون للمرأة قائمة حتى في محاوره الجمهورية نفسها فهو لا يتحدث عنها، بوصفها امرأة، إلا بكثير من الاحتقار فهو يُصنّفها مع الحيوان والأطفال والمجانين. الخ. ثم هو يضعها من بين مقتنيات الرجل، وما يمكن أن يمتلكه، ولا يريد أن تكون العلاقة بينها مبنية على المشاعر والحب والود والصداقة إنه يريد لها علاقة «لا شخصية»، بل إنه يصل في ازدراءه للمشاعر الطبيعية للمرأة وفي امتهانه لكرامتها، إلى حد القول بأن المحارب الشجاع، ينبغي أن يكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من «حقوق التناسل» (٤٦٨) وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذي تكون فيه مجرد وسيلة لمكافحة الشجعان من المحاربين (١٤٢).

وإذا كان قد بدأ بتحذير الشباب من محاكاة النساء في الكتاب الثالث فقد انتهى في الكتاب الثامن - وهو يستعرض الصور المنحطة للتنظيم السياسي إلى الربط بين المرأة وانحطاط الحكم فهو يطرح هذا السؤال: كيف تتشكل صورة الشاب الطموح في نظام الحكومة «التموقراطية Timocracy». ؟. ويجب «تشكل أولاً من خلال أحاديث أمه، حين تشكو من أن أباه لم يحتل مكانة بين أصحاب المناصب، مما ينتقص قدرها بين النساء الأخريات، كما أنها تراه لا يعبأ بجمع المال إلا قليلاً، ويعجز عن الدخول في معارك كلامية، ومواجهة الإهانات

(١٤١) I. A. Sinclair: «A History of Greek Thought», p. 156.

(١٤٢) د. فؤاد زكريا دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١٠٢.

سواء أكان ذلك في المجالات العامة أو في المحاكم . ثم إنها تراه دائماً لا يفكر إلا في ذاته ، ولا يعاملها إلا معاملة غير المكثرث . . كل هذا يبعث في نفسها السخط ، فتنبئه بأن أباه ليس رجلاً بالمعنى الصحيح ، وبأنه متهاون إلى حد الإفراط ، وتلقي على مسامعه العديد من هذه الصفات التي يحب أمثالها من النساء أن يرددنها في هذه الحالات . . » (٥٤٩) . ولا ينسى أفلاطون في هذا المقال أن يذكرنا أن هذا هو أسلوب الخدم « فالخدم . . يخاطبون الابن سرّاً على هذا النحو . . » (٥٥٠) . وهكذا يصور أفلاطون المرأة في الأسرة العادية - عندما تكون زوجة وربة منزل على أنها السبب الرئيسي لفساد المجتمع ، فالزوجة تهتم بمصالحها الأنانية الخاصة ، وتدفع زوجها وابنها إلى الفساد وكأنها « بندورا Pandora » التي صورتها الميثولوجيا اليونانية بوصفها المصدر الأول لجميع الشرور . وسوف نرى فيما بعد رأي أفلاطون في المرأة بصفة عامة ، لا المرأة المسترجلة من طبقة الحراس ، بل جنس الأنثى عموماً ، وهو لا يفترق كثيراً عما عرضناه الآن . ونود أن نختم هذا الجزء بالصورة الآتية من محاورة الجمهورية : يتساءل سقراط في هذه المحاورة عن طريقة معاملة الأسلاب والغنائم في الحرب فيقول « أتوافق على سلب الموق بعد النصر . . ؟ » . ثم لا يلبث هو نفسه أن يجيب على هذا السؤال إجابة ذات دلالة خاصة ، يقول : « إن من الجشع المزدول أن ينهب المرء ميتاً ، لأن معاملة الجثة وكأنها عدو وضاعة نفس لا تليق إلا بالنساء . . » (٤٦٩ هـ - ص ٣٢٨) .

لأن العدو الحقيقي في نظر أفلاطون هو الروح ، وقد تلاشى ولم يترك سوى الأداة التي كان يحارب بها ، وما أشبه من يفعلون ذلك بالكلاب التي تهجم على الحجر الذي ضربها دون أن تمس من ألقاه (المرجع نفسه) . ومرة أخرى نجد الربط وثيقاً بين السلوك النسائي الذي يصفه « بالحقارة » وبين سلوك الحيوان . ! .

الفصل الثاني

«المرأة في محاور القوانين»

أولاً : عودة الملكية :

لم يتخل أفلاطون قط عن إيمانه العميق بالمثل الأعلى للحياة الاجتماعية والسياسية الذي عرضه في «الجمهورية» فهذا «النموذج» هو الدولة الفاضلة على الأصالة، لكنه بعد أن عركته السنون، وتجارب الحياة، وبعد أن أصيب بإحباط شديد من ذهابه إلى سراقوسة ثلاث مرات - تخلّى عن إمكان تحقيق هذا المثل الأعلى على هذه الأرض فما هو في محاور «القوانين» التي كتبها في شيخوخته يُعبّر مجدداً عن هذا الإيمان العميق ويقول بحسرة وأسى «أعلى صورة للدولة وللحكومة وللقانون هي تلك التي يسودها المثل القديم الذي يقول «كل شيء مشاع بين الأصدقاء»، وسواء أكان من الممكن أن يتحقق ذلك هنا على هذه الأرض، وسواء أكان من الممكن، يوماً ما، أن توجد تلك الجماعة التي يسودها نظام الاشتراك في النساء والأطفال والملكية، بل وجميع الممتلكات أيا كان نوعها، بحيث تختفي من الحياة تماماً فكرة الملكية الخاصة واللغة التي تُعبّر عنها، فلا يكون هناك إلا دولة واحدة تتألف من جسم واحد وعقل واحد، تنعم بلذة واحدة وتشعر بألم واحد - أقول سواء أكان من الممكن لهذا المثل الأعلى أن يتحقق الآن أو في المستقبل أو كان هذا التحقق مستحيلاً، فإن هناك شيئاً واحداً لا شك فيه، وهو أن هذا المثل الأعلى يحقق الصالح العام أكثر مما يفعل غيره». (٧٣٩ هـ - مجلد ٤ ص ٣٠٨).

ويعود أفلاطون فيفسر لنا الأسباب التي تجعل مدينته الفاضلة في الجمهورية مستحيلة التحقيق يقول «هذا المثل الأعلى لا يتناسب إلا مع الآلهة أو أبناء الآلهة» وهكذا يعود أفلاطون فيبيح الملكية الخاصة «دعهم يُقسّمون الأرض والمنازل فيما بينهم، ولا تكون فلاحه الأرض مشتركة لأن شيئاً كهذا لا يتاح لأناس ولدوا في

ظل النظام الحالي، وتلقوا التدريب والتعليم بالطرق القائمة» (٧٤٠ مجلد ٤ ص ٣٠٨).

وهكذا يتخذ أفلاطون أول قرار خطير في دولة القوانين - الدولة الفاضلة الثانية التي يراها ممكنة التحقيق، لأنها أقرب إلى الواقع «ففي محاوره القوانين المتأخرة يصف أفلاطون مجتمعاً أقل يوتوبية مما فعل في الجمهورية - وهذا المجتمع الجديد جاء نتيجة لتوفيقه بين مذهبه المثالي من ناحية (كما عرضته في الجمهورية) والحياة الأثينية الواقعية من ناحية أخرى» (١٤٣).

وهكذا بدأ أفلاطون يحدد بدقة موقع دولته الجديدة التي يقترح أن تكون بعيدة عن البحر حتى لا ينجس أهلها في الاستيراد والتصدير. الخ. وهو يدرك بوضوح أن النظرة إلى الملكية هي أساس كل تشريع، وهي سر الأمن والأمان للدولة (٧٣٦ د) وهو هنا يتفق مع ما سبق أن ذكره في الجمهورية من أن التدهور السياسي إنما يكمن مصدره العوامل الاقتصادية. فقد كان أفلاطون واحداً من أولئك الفلاسفة الذين يؤمنون بأن الملكية هي المصدر الأول للنزاع والشقاق (١٤٤).

يتساءل أفلاطون ما هي الطريقة المثلى لتوزيع الأرض؟. ويجب لا بد لنا أن نحدد أولاً عدد المواطنين في الدولة، ثم نُقسّم الأرض والمساكن عليهم بالتساوي، والعدد المناسب في رأيه هو «أن يكون لنا خمسة آلاف وأربعين من ملاك الأرض قادرين على حمايتها، وسوف تقسم الأرض والمنازل بينهم بالتساوي، بحيث يحصل كل رب أسرة على حصة واحدة» (٧٣٧ د مجلد ٤ ص ٣٠٦). ولا بد أن يظل العدد ثابتاً، فإذا ظهرت زيادة في عدد السكان، فمن الواجب في هذه الحالة تحديد النسل. أو تنشأ مستعمرة جديدة. أما إذا نقص العدد فمن الواجب أن يمنح المتزوجون مكافآت، كما توقع على غير المتزوجين

Sarah B. Pomeroy: «Women in classical Antiquity p. 118. (١٤٣)

Glenn R. Morrow op. cit. p. 101. (١٤٤)

أما بالنسبة للثروة فالمساواة فيها إنما تكون في توزيع قطع الأرض الأصلية فحسب، أي المساواة في ملكية الأرض وحدها، ثم هناك بعد ذلك تفاوت في الممتلكات الشخصية، ويسمح أفلاطون لكل مواطن أن يستحوذ على ممتلكات أو مقتنيات تبلغ قيمتها أربعة أضعاف قيمة الأرض . . وهكذا يوجد مدى من الثروة يتراوح بين الرجل الذي يملك قطعة واحدة من الأرض كحد أدنى من الممتلكات، وبين الرجل الذي يملك هذه القطعة مع ممتلكات أخرى^(١٤٥). ولقد كان من نتيجة هذا التفاوت في الثروة التي أباحها أفلاطون في «القوانين». أن ظهر نظام لأربع طبقات يقوم على أساس الملكية^(١٤٦). وليس للمواطن أي مجال آخر للنشاط الاقتصادي، فهو لا يسمح له بأن يمارس أي صناعة أو حرفة، أو أن يستخدم وسائل غير نبيلة لجمع المال كالبيع والشراء . . الخ. يكون من شأنها أن تحول طبيعته الحرة إلى طبيعة دنيئة، وهو كذلك لا يسمح للمواطن أن يقتني ذهباً أو فضة^(١٤٧). لكن أفلاطون لا يلغي التجارة والصناعة من الدولة، ولكنه يُجرّمها على المواطنين ويفسح لهما مكاناً بشرط أن يكونا من اختصاص الأجانب المقيمين فيها، فهو يترك للمواطن الفن والسياسة والعمل على الارتفاع بجسمه، وعقله، إلى مستوى الامتياز، ويخصص للعبد زراعة الأرض، ويجعل التجارة والصناعة وفقاً على الأجانب، ولا يزال المبدأ الأساسي في «الجمهورية» قائماً وهو: أن كل إنسان يجب أن يؤدي وظيفة واحدة فحسب^(١٤٨).

(١٤٥) أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» مجلد ٢ ص ٢٥٦.

(١٤٦) وهو نفسه التقسيم السائد في أثينا فقد قَسَم سولون المجتمع الاثيني أربع طبقات وفقاً لدخل كل فرد في السنة مقدراً بمعايير من الحبوب، والزيت، والنبذه. وأولى هذه الطبقات مَنْ كان دخله في السنة خمسمائة معيار وتسمى «طبقة أصحاب الخمسمائة». والثانية طبقة الفرسان لا يقل دخل أفرادها عن ثلثمائة معيار. والثالثة طبقة «النير» دخلها مائتي معيار. وفي أسفل السلم طبقة الاجراء أو العمال اليدويين» د. لطفي عبدالوهاب «اليونان» ص ١٢٦ - ١٢٧.

(١٤٧) أرنست باركر «المرجع السابق» ص ٢٥٨.

(١٤٨) المرجع نفسه ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

لكن على المواطن أن يضع في ذهنه أن الأرض، بمعنى ما تنتمي إلى الدولة (٧٤٠ أ)، وأن الأرض مقدسة عند الآلهة، فلا بد أن تكون عزيزة عليه كالطفل عند أمه، كذلك لا بد للمالك أن يضع في ذهنه أنه لا بيع ولا شراء ولا تنازل لحصته من الأرض كلها أو بعضها (٧٤١ ب)، كما أن الدولة لن تمسها، فإذا ما ارتكب المواطن خطأ عوقب بغرامة تدفع من ريع الأرض (٨٥٥ أ-ب). أما حصة الأرض نفسها فينبغي أن تظل إلى الأبد في حوزة المواطن الذي خُصصت له أول مرة، ثم لورثته من بعده، سواء أكانوا من صلبه أو بالتبني، وفي استطاعة المالك أن يُورث حصته لمن يشاء من أبنائه الذكور (٧٤٥ ب - ٩٢٣ ب). فإذا لم ينجب سوى الإناث كان له أن يختار ابناً من مواطن آخر ليكون زوجاً لإحدى بناته، ومن ثم وريثاً له يخلفه من بعده (٩٢٣ د). فإذا كان عقيماً لم ينجب لا بنين ولا بنات، فإن من حقه أن يختار ابناً من مواطن آخر ليكون وريثه (٧٤٠ ح). وإذا ما عوقب رجل عقيم على جريمة ارتكبتها بالنفي خارج المدينة يلتقي أقاربه من الجانبين ليتشاوروا مع الحراس والكهنة لتحديد الوريث للحصة التي تركها بغير مالك (٨٧٧ ح). ولما كان موضوع الميراث هاماً لإبراز مكانة المرأة في نظر أفلاطون فسوف نعود إليه بشيء من التفصيل بعد قليل.

وعلينا أن نلاحظ أن مصادرة الدولة لأمالك الفرد ممنوعة (٨٥٥ أ)، فقد يتدخل المسؤولون لمعرفة الوريث أو مَنْ يخلف المالك (٨٥ هـ)، لكن ليس للدولة حق التصرف في الملكية، بل تحددها مجلس الأسرة.

وهكذا يقترب أفلاطون جداً من نظام الملكية الخاصة، وإن كانت هنا لرب الأسرة الذي من وظائفه استمرار الأسرة واستمرار العبادة (٧٤٠ ح)، وبهنا في النهاية أن نبرز أن «الأب»، أو رب الأسرة هو الذي يملك الأرض ثم يرثه الابن، أو مَنْ يشاء من الذكور، أو زوج البنت... الخ، فالمهم أن يكون المالك رجلاً، ذلك لأن الزوجات والبنات، كباراً أو صغاراً، لا يحق لأي منهن ملكية الأرض. (١٤٩).

ثانياً: الأسرة . . ومركز المرأة:

١ - عودة الأسرة:

عادت الملكية الخاصة إلى المجتمع في محاور «القوانين»، فكان لا بد أن تعود معها الأسرة، ونظام الزواج التقليدي، وتظهر من جديد وظيفة المرأة «الطبيعية» كما يظهر سلطان الأب في الأسرة البطريركية. الخ، بل كان لابد أن تعود الميثولوجيا اليونانية مرة أخرى لتضفي القداسة على الزواج «إذ تظهر الآلهة هيرا في قوانين أفلاطون المتعلقة بالزواج، ذلك لأن وظيفتها الرئيسية في الديانة اليونانية هي حماية الزواج وحقوق الزوجية، ورغم خيانة «زيوس» المتكررة، فقد كان يُنظر إليها كنهاج عليا مقدسة للزواج. .»^(١٥٠). وهكذا نجد أنه حتى السمات الميثولوجية تعود إلى الظهور من جديد في «القوانين»، على نحو ما كانت شائعة في العادات والتقاليد والتراث اليوناني عموماً (لا سيما في أثينا وأسبرطة). ومن هنا فقد راح أفلاطون يفرض غرامات على كل من يرفض الزواج ومن يفشل فيه. كما كان يحدث في أسبرطة. «ويقوم حارس معبد الآلهة هيرا بجمع الغرامات المفروضة على من يفشل في الزواج أو من لم يتزوج في السن المحددة أو الغرامات التي تُفرض على أصحاب المهور الباهظة». (٧٧٤ أ - ب مجلد ٤ ص ٣٤٢). ويُعين أفلاطون نساء عجائز مشرفات لمراقبة الزيجات الجديدة، ولمعرفة ما إذا كانت هذه الزيجات منذ البداية قد قامت بواجباتها تجاه الدولة. (٧٨٤ أ - ص ٣٥٢). وهكذا انتهت «شبيوعية النساء» مع عودة الملكية الخاصة، بل أصبح الزواج الواحدى إجبارياً.!

ولم يكن الزواج عند أفلاطون إشباعاً لرغبة شخصية، لا في «الجمهورية» ولا في «القوانين»، وتلك هي فكرة الزواج عند اليونان بصفة عامة - وإنما هو قيام بواجبات معينة نحو الأسرة والدولة. ومن ثم فعندما يبحث شاب عن رفيقة لحياته

. G. R. Morrow: op. cit. p. 439 (١٥٠)

(والفتى وحده هو الذي يبحث ولا يحق للفتاة أن تفعل ذلك - كما أن الغرامة تُفرض على الشاب الأعزب دون ذكر «للعانس» . .) - لا ينبغي أن يكون رومانتيكياً، فذلك ما يعتبره المجتمع اليوناني «أنانية» - وإنما عليه أن يكون مرشده وهاديه مصلحة الأسرة ونفع الدولة. ومن هنا كان من الطبيعي أن يعرض هذا الواجب في ضوء ديني قوي^(١٥١). . يقول أفلاطون في عبارة تذكرنا بعبارة مماثلة في المأدبة «الزواج هو الطريق الذي يمارس فيه الجنس البشري الخلود. . فلا بد للرجل أن يؤكد الطبيعة الخالدة بأن يترك أطفالاً وأحفاداً ليعلموا الله من بعده» (٧٢١ ب). وفضلاً عن ذلك فإن الأسرة هي مصدر العادات الموروثة من الأسلاف والقوانين غير المكتوبة والتي هي أقدم كثيراً من أي قانون مكتوب (٦٨٠ أ). ويحدد أفلاطون سن الزواج بالنسبة للفتى والفتاة بنفس التفاوت الذي كان قائماً عند اليونان، فالشاب يتزوج فيما بين الثلاثين والخامسة والثلاثين (٧٢١ ص ٢٩١) بينما تتزوج الفتاة فيما بين السادسة عشرة والعشرين (٣٨٥ ب ص ٣٥٣)، فإذا رفض الشاب الزواج حتى هذه السن عوقب بغرامة معينة، وليس ثمة شيء عما يحدث إذا امتنعت الفتاة عن الزواج وكأن ذلك غير وارد. فالفتاة لا بد لها أن تتزوج ولا يحق لها أن ترفض^(١٥٢). فليس لها، في الأعم الأغلب، رأي ولا مشورة. يقول أفلاطون: «ينبغي على الرجل أن يتزوج فيما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين، فإذا لم يفعل وقعنا عليه غرامة، أو حرمانه من هذا الامتياز أو ذلك، هذا هو قانون الزواج البسيط». (٧٢١ ب)، وهو يعتبر الزواج واجباً مقدساً يتحقق الخلود عن طريقه كما ذكرنا. . . ومن ثم فمن الكفر أن يحرم الرجل نفسه من هذه النعمة فلا يسعى، عامداً، للبحث عن زوجة أو ولد، فمن أطاع القانون فلا لوم عليه ولا تثريب، ومن عصيه دفع غرامة قدرها كذا وكذا من المال حتى لا يتخيل أن العزوبية سوف تجلب له النفع والراحة. . .» (٧٢١ ح).

(١٥١) G. R. Morrow: op. cit p. 439.

(١٥٢) قارن ما يقوله يوربيدس على لسان ميديا «ليس ثمة مهرّب أمام المرأة فهي لا تستطيع أن تقول لا في زواجها» أبيات ٢٤٥.

على الدولة أن تقوم باختيار مجموعة من النساء العجائز للإشراف على الزواج (وهي مهمة قريبة الشبه بما كانت تفعله عجائز أثينا بالفعل، وإن كانت هنا أكثر دقة وتنظيماً)، وعلى هذه المجموعة أن تجتمع يومياً في معبد الآلهة أثينا للتباحث في أمور الزواج، وتقديم تقرير عن أي شخص، ذكراً أو أنثى، من الذين هم في سن الزواج وترى إحدى العضوات أنه مهتم بشيء آخر غير تنفيذ الوصايا التي قيلت أثناء تقديم القوانين وإتمام مراسم الزواج. وسوف تستمر فترة الإنجاب، ومدة الإشراف على الزوجين لمدة عشر سنوات لا أكثر عندما يكون الزواج مثمراً وينجب أطفالاً. لكن إذا استمر الزواج خلال هذه المدة بغير إنجاب، فسوف ينصحها الأقارب والنساء المشرفات بضرورة الطلاق لمصلحتها معا (٧٨٤)، أي أن رقابة الدولة مستمرة في الإشراف على الزواج، لكن قبضتها الآن أخف كثيراً مما كانت عليه في «الجمهورية»، فهي هنا يعينها النسل وعدد السكان «وسوف تدخل النساء والمشرفات بيوت المتزوجين من الشباب، وتعمل على وقف حماقاتهم وأخطائهم مرة بالتهديد وأخرى بالترغيب، فإذا فشلن ذهبن بتقريرهن إلى حراس القانون، وسوف يمنع الحراس هذه الحماقات...» (٧٨٤ ح - مجلد ٤ ص ٣٥٢).

وإذا كان هناك تفاوت بين الجنسين في سن الزواج، فهناك تفاوت كذلك في سن التعيين، فسوف يكون التعيين في الوظائف الرسمية هو سن الأربعين للمرأة والثلاثين للرجل، كذلك بالنسبة للخدمة العسكرية يستمر التفاوت أيضاً، فسوف تكون مدة الخدمة العسكرية للرجل بين العشرين والستين، وللمرأة - لو أظهرت الرغبة في الخدمة العسكرية فلتكن الخدمة لها بعد أن تنجب الطفل الرابع أي فوق الخمسين سنة وهذا هو الممكن والمناسب لها. (٧٨٥ ب مجلد ٤ ص ٣٧٣).

وعلىنا الآن أن نتوقف قليلاً عند عبارة أفلاطون «سيكون التعيين في الوظائف الرسمية هو سن الأربعين للمرأة والثلاثين للرجل» - فنقول إنه بغض

النظر عن فارق السن بين الجنسين عند التعيين في الوظائف الرسمية، وهو فارق لا يفسره، إلا أن أفلاطون يرى أن النضج العقلي للمرأة لا يكون إلا متأخراً، أو أنها أقل في نضجها من الرجل. الخ - أقول إنه بغض النظر عن هذه الملاحظة فإن علينا أن نتساءل ما هي يا ترى هذه «الوظائف الرسمية» التي تُعين فيها المرأة؟. لقد عرفنا أننا سنختار مجموعة من العجائز للإشراف على الزواج - على عادة أهل أثينا في ذلك الوقت - لكن ما هي الوظائف الجديدة الأخرى المتاحة أمام المرأة؟. يجيب «أرنست باركر» عن هذا السؤال بقوله. . مع اعتراف أفلاطون بما تؤديه النساء من خدمات للدولة، فإنه لا يذكر في «القوانين» شيئاً عن إسناد الوظائف الحكومية إليهن، أو عن تصويتهن في الجمعية. صحيح أن بعض النساء يعملن كموظفات في الدولة إلا أن عملهن هذا يقتصر على ما يتصل بنواحي الزواج. ولم يرد في القوانين شيء يشبه ما جاء في الجمهورية عن وجود حراس من النساء»^(١٥٣). ويعجب مورو من هذا القدر الضيق الذي سمح به أفلاطون لإسهام المرأة في المجتمع، فهو لا يشركها في إدارة شؤون الدولة، ولا في الحكم، ولا في الحياة السياسية، ولا شيء من التصويت. الخ. كما كان يقول في «الجمهورية»، فها هنا لم تعد طبيعة الرجل والمرأة واحدة، أنقول مع باركر «إن أفلاطون قد نسي هذا الجانب من الموضوع، أو أنه لم يبق في ذاكرته منه إلا ذلك القدر الذي جعله يقول: «يجب أن ينال النساء من المديح مثلما ينال الرجال إذا أظهرن فضيلة ممتازة» (٨٠٢ أ). . أو من الجائز أن تفكيره قد انصرف إلى أن حياة الأسرة التي استبعدتها في «الجمهورية» ولكنه أبقاها غير منقوصة في «القوانين» لا تتفق مع أي نشاط سياسي تقوم به المرأة»^(١٥٤). وتلك مسألة في غاية الأهمية لأنها تثبت ما سبق أن قلناه من قبل عن المساواة بين الجنسين في محاورة الجمهورية - فقد اختفت الملكية والأسرة فاختفى دور المرأة التقليدي وتحولت إلى رجل، ثم إذا ما عادت الملكية والأسرة عاد دور المرأة كما كان من قبل، واختفت النساء من

(١٥٣) أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» مجلد ٢ ص ٢٦٨ - ٢٦٩ (والتشديد من عندنا).

(١٥٤) المرجع السابق ص ٢٦٨ : ٢٦٩.

حوليات كلية الآداب

ميدان الحياة السياسية، والاشتراك في الحكم، وإدارة شؤون الدولة.

لكن باركر مع ذلك يعتقد أن أفلاطون قدّم الكثير لصالح المرأة رغم إعفائها من النشاط السياسي وإدارة الدولة، فهو - أي أفلاطون - «ما زال يعتقد أن النساء يجب أن يتعلمن نفس تعليم الرجال. . وما زال يعتقد أن النساء يجب أن يدخلن الحياة العامة عن طريق نظام الموائد المشتركة، وما زال يؤمن أن الزواج يجب أن يكون خاضعاً للرقابة في سبيل المصلحة العامة. .»^(١٥٥). وفي ظني أن الموضوع الأخير - الزواج - لا علاقة له بصالح المرأة، بل سنرى فيما بعد أن أفلاطون ظل ينظر إليها على أنها قاصر وتحتاج إلى وصي عليها. لكن المهم أن «باركر» نفسه يقول إن الهدف من الزواج كان لصالح الدولة. ومن ثمّ يبقى «التعليم» و«الموائد المشتركة» ونحن بحاجة إلى أن نسوق كلمة سريعة عن كل منها.

٣ - التربية والتعليم:

لابد لنا أن نقول منذ البداية أن موضوع تعليم المرأة كان مطروحاً على الساحة الثقافية اليونانية في ذلك العصر وناقشه كثير من الأدباء «يوربيدس» و«أرستوفان» وغيرهما في كثير من المسرحيات^(١٥٦).

أما أن التعليم الذي يقدم للمرأة كان هو نفسه تعليم الرجال في رأي أفلاطون الذي عرضه في القوانين، فهذا ما نشك فيه كثيراً. . إن التراث اليوناني عموماً كان يقسم التعليم قسمين كبيرين: قسماً يتعلق بالجسد، وهو التمرينات الرياضية بأنواعها، وقسماً يتعلق بالروح، وهو يشمل الموسيقى والأدب والفنون ثم أدخلت الرياضيات فيما بعد، وسوف نرى ماذا يقوله أفلاطون بالنسبة لتعليم المرأة والرجل وتنمية الجسد والروح عندها.

(١٥٥) المرجع السابق ص ٢٦٧.

(١٥٦) قارن مثلاً «مسرحيات ميديا» و«الكستس» «ليوربيدس» و«نساء الجمعية الشعبية» أو «نساء البرلمان» لأرستوفان. . إلخ.

أ - ذهب أفلاطون إلى وجوب تدريب الفتاة على التمرينات الرياضية، لكنه تراجع كثيراً عن أنواع التدريب التي كانت قائمة في «الجمهورية» فها هنا، مثلاً، يمكن للطفلة أن تقوم بتدريباتها وهي عارية قبل مرحلة البلوغ، لكن ما أن تصل إلى هذه المرحلة حتى يوجب عليها أفلاطون ارتداء الملابس المناسبة، «فالبنات اللاتي بلغن السنة الثالثة عشرة وما زلن ينتظرن الزواج . . فيجب عليهن أن يتدثرن بالزّي المناسب عندما يشتركن في هذه المباريات» . (٨٣٣ ح - ص ٤٠٦).

كذلك فإن النظام المختلط في التعليم يستمر في مرحلة الطفولة وحدها حتى سن السادسة . . «بعد سن السادسة يكون قد آن الأوان لفصل الجنسين ليعيش الأولاد مع الأولاد، والبنات مع البنات بنفس الطريقة، ولا بد لهم الآن أن يتعلموا: الأولاد يذهبوا إلى مدربين لركوب الخيل والرماية واستعمال النبال والمقلاع، ويمكن للبنات إذا وافقن، ولم يكن هن اعتراض المشاركة أيضاً» . (٧٩٤ ب - ج مجلد ٤ ص ٣٦٠ - ٣٦١).

ويعيب أفلاطون على المُشرّع الأسبرطي أنه أهمل العناية بتدريب النساء عسكرياً «فسوف يكون عاراً مخزياً على الدولة إذا لم تدرب نساءها أو دربتهن تدريباً سيئاً، بحيث لا يكون لديهن حتى شجاعة الدجاجة أو الطيور التي تدافع عن صغارها، أمام خطر الوحوش أو أي خطر آخر، إنّ النساء في أوقات الخطر إذا ما اندفعن نحو المعابد وتحلقن حول المذابح والأضرحة، فإنهن يجلبن الخزي والعار للجنس البشري بكونهن أشد المخلوقات الحية جبناً» . (٨١٤ ب ص ٣٨٢). وهو يريد من المرأة، لا أن تدافع عن الدولة فتلك مهمة الرجال، بل أن يكون لديها الاستعداد للدفاع عن صغارها كأي أم فتفعل ما تفعله الطيور في الدفاع عن فراخها. ومع ذلك فهو لا يجعل ذلك شرطاً إجبارياً أو عاماً، لكنه اقتراح، مجرد اقتراح، يعرضه على مَنْ تشاء من النساء في حالة الطوارئ يقول بوضوح «لا يمكن إرغام النساء على المشاركة في هذه التدريبات بقوانين ومراسيم».

حوليات كلية الآداب

لكن إذا كان تدريبهن المبكر قد أدى إلى نمو هذه العادة وأصبح لديهن القدرة الكافية لمشاركة الرجال، فليسمح لهن دون لوم أو تثريب. (٨٣٤ ح مجلد ٤ ص ٤٠١). ومعنى ذلك أن أفلاطون، فيما تقول سوزان أوكن، يستثني النساء تماماً، تقريباً، من الخدمة العسكرية، اللهم إلا إذ وافقت عليها، في الوقت الذي تكون فيه إلزامية للشباب من الرجال. ويقول «مورو» معلقاً على هذه التدريبات الجسدية، رياضية أو عسكرية، «إنه لمن الغريب حقاً أن تكون هذه هي نظرة أفلاطون إلى المرأة، على الرغم من أنه يعلم أن هناك مجالات أوسع بكثير يمكن للمرأة أن تسهم فيها وفي حياة المجتمع. فمن العجيب أن تراه يركز على ميدان يبدو أقل المجالات ملاءمة للمرأة بما لها من ضعف بدني ورقة، ثم يقول بعد ذلك إن هذا هو إسهامها الطبيعي. وأنا أقول إن أفلاطون يركز على هذا الميدان، لأنه لم يكن بغافل عن المجالات الأخرى التي يمكن أن تسهم فيها المرأة، فالنساء يمكن أن يشاركن الرجال إلى أقصى حد ممكن، وفي جميع أنشطة الدولة وواجباتها كما يشير هو نفسه (٨٠٥ ح - وأيضاً ٨٠٦)، كلا، ولم يكن بغافل عن الفروق النوعية في الطبيعة البدنية بين النساء والرجال»^(١٥٨). ومعنى ذلك أن أفلاطون يرى أن الإسهام الطبيعي للمرأة هو «المنزل» بالدرجة الأولى، أما إذا أرادت أن تشارك الرجل فإن عليها أن تكون رجلاً، أو أن تكون على الأقل «مسترجلة». ومع ذلك كله فالسألة «اختيارية» وليست إجبارية كما ذكرنا منذ قليل لمن أرادت أن تكون مسترجلة من النساء «وهي لا تتم إلا بعد أن تنجب طفلها الرابع. وبحيث تتجاوز المرأة سن الخمسين». (٧٨٥ ب - ص ٣٥٣).

ب - أما بالنسبة للجانب الآخر من التربية وهو الموسيقى، فهاهنا أيضاً لا نجد التعليم واحداً، بل نجد أن الجنسين متسايزان أيضاً يقول «ينبغي علينا أن نتميز، وأن نحدد بناء على بعض المبادئ العامة ما هي الأغاني التي تناسب النساء، وما هي الأغاني التي تناسب الرجال ثم نحدد بعد ذلك الأنغام

. Susan Okin op. cit p. 48 (١٥٧)

. G. Morrow op. cit. p. 331 (١٥٨)

والإيقاعات المناسبة لكل نوع منهما.»، (٨٠٣ - ص ٣٧٠). ثم يعود فيعرفنا بالموسيقى التي تناسب كل جنس فيقول «أما الألحان التي تخص النساء فهي تشير إلى التفرقة الطبيعية بين الجنسين. . . ومن ثم فمن الإنصاف أن نقول أن الألحان التي تتجه نحو ما هو جليل وتبحث على الشجاعة والبسالة هي ألحان خاصة بالرجل، بينما ستكون الألحان التي تتجه نحو الاعتدال، وضبط النفس، والأنغام الهادئة ألحاناً خاصة بالمرأة. فذلك ما يقضي به القانون وما يقول به العرف. وما سوف يكون عليه النظام العام الذي يتعين علينا أن نتبعه (٨٠٣، ص ٣٧٠). وهذه الفروق التي يشير إليها أفلاطون تحمل مضموناً أخلاقياً هاماً، ذلك لأن هذه هي خصائص الأنثى بالضبط التي وصفها في فقرة مبكرة من محاورة القوانين (٦٢٨ وما بعدها)، وقال إن الدولة بحاجة إليها، ثم عاب على المثل الأعلى الأسبرطي للمحارب أنه قد أهملها^(١٥٩). ففي محاورة «القوانين»، كما تقول سارة بومبروي بحق يعيد أفلاطون الأدوار التقليدية للجنسين، فيجعل الإناث مطيعات، متواضعات، مهذبات، كما يجعل من الذكور مغامرين مناضلين جسورين^(١٦٠).

٤ - الموائد المشتركة :

أما بالنسبة للموائد المشتركة فقد كان أفلاطون مغرمًا بها إلى أقصى حد، ربما تأثراً بأسبرطة أو تأثراً بعلمية القوم في أثينا «إنني أقول مُلحاً أن على رجالنا المتزوجين حديثاً أن يترددوا على الموائد العامة، تماماً على نحو ما كانوا يفعلون قبل الزواج لا أكثر ولا أقل». (٧٨٠ - ص ٣٤٨). غير أن أفلاطون في محاورة «القوانين» - على لسان الأثيني - يمد الفكرة إلى النساء أيضاً فهو يعيب على الأسبرتيين أنهم قصرُوا الموائد المشتركة على الرجال. «والحق أن نظام الموائد العامة على الرجال هو نظام

(١٥٩) مورو المرجع السابق.

(١٦٠) النساء في العصر الكلاسيكي القديم ص ١١٨.

رائع وهو هبة من السماء. ولكن الخطأ أن يترك النساء دون تنظيم يحده القانون، فليس هن نظام مماثل للموائد المشتركة التي توجد في وضوح النهار.

ولما كان هذا الجزء من الجنس البشري الذي هو بطبيعته أميل إلى السرية والتسلل نظراً لضعفه - وأقصد به جنس الأنثى - قد تركه المُشرّع (الأسبرطي) وحيداً بغير تنظيم. فإنه بذلك قد ارتكب خطأ. ونتيجة لذلك غمت أمور كثيرة عندكم رخوة، وكان يمكن أن تكون أفضل لو أنها نُظّمت بواسطة القانون. لأن إهمال تنظيم جنس الأنثى ليس إهمالاً لنصف المجتمع فحسب، «وإنما نظراً لأن طبيعة المرأة أدنى من طبيعة الرجل في قدرتها على الوصول إلى الفضيلة، فإن نتيجة هذا الإهمال تكون مضاعفة». (٧٨١ - أ ب - مجلد ٤ ص ٣٤٩). هذا هو النص الشهير في محاورة القوانين الذي يراه «باركر» دعوة لأن تشارك المرأة في الحياة العامة، ويراه غيره «تحريراً لنصف المجتمع» من سجن المنزل مع أن أرسطو، مثلاً، ذكر أيضاً أن المرأة هي نصف المجتمع، وأن الرجل والمرأة يؤلفان معاً الأسرة، وهما معاً نصفاً الدولة^(١٦١). ودعا هو الآخر إلى الاهتمام بالموائد المشتركة لجميع المواطنين^(١٦٢). ولم يقل أحد أن أرسطو دعا إلى تحرير المرأة أو مساواتها بالرجل. . صحيح أن أفلاطون كان له الفضل في مد هذه الموائد إلى النساء كما يعترف أرسطو نفسه^(١٦٣) (وإن كان الأصح أن نقول أنه مدها إلى الأسرة) «لكن النقطة الهامة هي أنه كان يعتقد أن الوجبات المشتركة وسائل هامة في التربية والنظام، والمشرع الذي لا يمدّها للنساء كالرجال، يهمل نصف عمله وربما أكثر من النصف، ما دامت طبيعة النساء أدنى من طبيعة الرجل في قابليتها للفضيلة» (٧٨١ أ). وبالتالي يكون فساد النساء مضاعفاً، ويؤكد الأثيني في نهاية هذه النقطة أن امتياز هذا الاقتراح سيظهر عند صياغة القوانين الخاصة بالموائد المشتركة

(١٦١) Aristotle: Politics B II 1269b (Everyman's Library p. 52).

(١٦٢) Ibid 1274b (p. 65).

(١٦٣) Ibid.

(٧٨٣ ب). ولسوء الطالع فإن الوعد الذي قطعه أفلاطون على نفسه لم يتحقق قط.

على أننا لا بد أن نضع في ذهننا أن الموائد المشتركة أنواع كثيرة وليست نوعاً واحداً. فهناك موائد مشتركة عامة للقضاة يتناولون فيها طعامهم أثناء العمل، «ولا ينبغي أن يتغيب أحد يوماً واحداً إلا بعذر قاهر» (٨٦٢ هـ) ووجبات مشتركة لأعضاء المجلس النيابي (٧٥٨ ح) على نحو ما كان يحدث في أثينا، ووجبات أخرى مشتركة للموظفين الرسميين وهناك بيوت أشبه بالنادي لتناول الطعام، على نحو ما كان في أسبرطة، هذه الموائد هي التي تشمل الرجال وأسراهم، أعني الفتيات والأمهات شريطة أن يجلسن على موائد منفصلة لكنها ليست بعيدة عن رب الأسرة (٨٠٦ هـ - ص ٣٧٤). ومن هنا نتبين أن الفتيات يمكن أن يشتركن في هذه الوجبات العامة مع أمهاتهن، وكذلك الأولاد - لا سيما الصغار منهم - يتناولون هذه الوجبات أيضاً مع الأمهات. لكن ابتداء من سن ست سنوات فأكثر ينبغي أن يتفصل البنين عن البنات على نحو ما حدث في دروس التربية. إذ ينبغي على الفتيان أن يتناولوا الطعام مع آبائهم. ويبدو أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى هذه البيوت على أنها أكثر من أماكن لتناول الطعام، ويعود الأعضاء إلى منازلهم بعد تناول وجبة المساء^(١٦٤). فالموائد المشتركة، على هذا النحو، لا دخل لها بالحياة العامة في المدينة، إنها أقرب إلى القول بأن الأسرة تتناول وجبة في مطعم. فليست المسألة أكثر من أن أفلاطون يوجب على رب الأسرة أن يأخذ أسرته لتناول الطعام معاً، وعلى موائد منفصلة (الحريم وحدهن مع الصغار)، بل إن أفلاطون يتوقع مقاومة من المرأة «مما قد يضطرنا إلى إرغامها على تناول الشراب واللحم وسط الجمهور». «وماذا نتظر من جنس اعتاد الحياة في ركن مظلم من الحياة؟. حاول أن ترغم امرأة على الخروج إلى ضوء النهار، وسوف تجدها تقاوم مقاومة بالغة الشدة». (٧٨١ هـ).

(١٦٤) G. Morrow op. cit. p. 394-5.

حوليات كلية الآداب

ليست هذه وظيفة للمرأة، ولا هي مشاركة منها في الحياة العامة. والحق أن الوظيفة الوحيدة (ولا بد أن يكون لكل فرد وظيفة وحيدة فقط كما هي الحال في الجمهورية). التي يمكن أن نستنتجها من محاوره القوانين فهي أن تكون المرأة «زوجة وأماً» تربي صغارها وتدافع عنهم كما تدافع الطيور عن فراخها. الوظيفة المتبقية بعد ظهور الأسرة واختفاء المرأة من حقل السياسة - هي وظيفة «ربة الدار». . . والحياة في ذلك الركن المظلم من الحياة. ركن الحريم. . . مع محاولة الترويح عنهن بين الفينة والفينة بالخروج لتناول الطعام في الخارج. «فالنساء في محاوره القوانين محدودات أكثر بوظيفتهن البيولوجية، عندما أصبح الزواج الواحدى إجبارياً. . .» (١٦٥). فإذا ما وصلت المرأة إلى «سن التقاعد»، أي جاوزت الخمسين، جاز لها أن تشارك في الخدمة العسكرية بمحض اختيارها بعد الطفل الرابع، أو أن تختارها في لجنة الإشراف على الزواج، وهي لجنة تقوم بما كانت تقوم به عجائز أثينا كما سبق أن ذكرنا. ومن العجيب حقاً أن يحرم أفلاطون على المرأة حتى أن تكون مشرفة على التربية. . . (١٦٦). إذ يشترط لمن يشغل هذا المنصب أن يكون رجلاً، ولا تقل عمره عن الخمسين، وأن يكون أباً لأسرة، ويفضل من كان له أبناء من الجنسين. . .» (٧٦٥ هـ مجلد ٤ ص ٣٣٣).

ثالثاً: سلطات الرجل :

الرجل في محاوره «القوانين» هو الذي يقاتل دفاعاً عن الدولة ولا تقاتل المرأة إلا دفاعاً عن صغارها وبمحض اختيار «أي متطوعة»، أما الرجل فهو ملزم بالدفاع عنها، وعن المجتمع كله، ثم هو الذي يسن القوانين، وهو الذي يدير دفة الحكم، ويمارس الحياة السياسية البالغة الأهمية عند اليونان، ثم هو بعد هذا وذاك مالك الأرض ورب الأسرة.

(١٦٥). Sarah Pomeroy: op. cit p.118.

(١٦٦) ترى سوزان أوكن: «أن هذه هي أخطر وظيفة في الدولة (وهي تعادل وزير التربية أو المشرف العام على التعليم) ولهذا اشترط أفلاطون أن يشغلها رجل. انظر كتابها ص ٤٨.

١ - مركز الأب :

عندما عادت الملكية الخاصة، عادت معها الأسرة، وعاد الزواج الواحدي، ومن ثم فكرة الميراث، والمحافظة على الوريث، والعقوبات ضد الزنا. الخ. كما ظهرت سلطات واسعة للأب حتى داخل الأسرة، فضلاً عن سلطاته خارجها في الحياة العامة بوصفه المُشرّع والحاكم - الخ، وهكذا تضاءلت مكانة المرأة، وأصبح الأب واجب الاحترام «المسنون، بوجه عام أرفع مقاماً من الشباب والآباء أرفع منزلة من أبنائهم، والرجال أرفع منزلة من النساء* والأطفال، والحكام أرفع منزلة من رعيّتهم. . وهذا الاحترام واجب أيضاً لكل مَنْ هم في مركز السلطة. .» (٩١٧ أ - ص ٤٨٧) - وكل مَنْ في السلطة فهو من الرجال.

والحق أن سلطان الأب في محاورة القوانين لم يفترق كثيراً عن السلطة الأبوية التي كان يتمتع بها الرجل الأثيني. فنحن مثلاً نجد أفلاطون في المحاورة يسلب الابن حق الدفاع عن نفسه ضد والده (٨٧٩ ح). أما إذا تجرأ أحد الأبناء ووضع والده في موقف محرج، فإن قرار العقاب سوف يُترك لمجموعة من القضاة يزيد سنهم عن الستين، ولديهم أبناء من صلبهم لا بالتبني، فإذا ما أدين الابن، وجب أن يحكم عليه بالموت أو بعقوبة أشدّ المأ من الموت. وينبغي في جميع الأحوال ألا تقل كثيراً عن ذلك (٨٧٨ هـ - مجلد ٤ ص ٤٤٧)، بل إن أفلاطون يُعطي للأب الحق في أن يهب أحد أبنائه إلى مواطن آخر يقبل أن يتبناه (٩٣٣ ح).

١ - المرأة القاصر :

تحتاج المرأة طوال حياتها إلى «وصي» عليها فهي في منزل والدها تحت وصاية، فالأب هو وحده المخوّل لتزويج الفتاة. «مَنْ له الحق في ممارسة إجراءات خطبة الفتاة، وعقد قرانها هو الأب بالدرجة الأولى. فإذا لم يكن الأب موجوداً،

* التشديد في جميع نصوص أفلاطون من عندنا.

حوليات كلية الآداب

فالجد بالدرجة الثانية، فإن غاب الاثنان فيكون حق القيام بإجراءات الخطبة وعقد القران للأخوة من الأب . . » (٧٧٥ مجلد ٤ ص ٣٤٣) . وهكذا نلاحظ أن القانون الأثيني الذي كان يعتبر المرأة قاصراً، يطل برأسه من جديد . « فقد كان هذا القانون ينظر إلى المرأة على أنها قاصر، وينبغي أن تظل قاصراً طوال حياتها فهي قاصر وهي فتاة، وهي في هذه الحالة تحت وصاية والدها، ومع الزواج تنتقل من وصاية أبيها إلى وصاية زوجها، فإلى وصاية ابنها إذا ترملت . . » (١٦٧) . وهذا بالضبط ما فعله أفلاطون في «محاورة القوانين» فهو لا يعطيها أبداً الحق في ممارسة حياتها كإنسانة راشدة عاقلة . ليس لها رأي في الخطبة أو الزواج، ولا شخصية في مواجهة الرجل (الزوج، الأب، الحاكم . . الخ) . - ولا حق لها في الدفاع عن نفسها أمام المحاكم . استمع إليه يقول: « ستكون المرأة الحرة مؤهلة للإدلاء بشهادتها أمام المحكمة دون الدفاع إذا تجاوزت سن الأربعين . وإذا لم يكن لها زوج فإنها ستكون مؤهلة لرفع قضية . أما إذا كان لها زوج فستدلي بشهادتها فقط . وسيكون العبد من الجنسين أو الطفل مؤهلاً للإدلاء بشهادته أيضاً » . (٩٣٧ أ) . لاحظ أنه هنا لا يعطي المرأة الحق في الذهاب إلى المحكمة إلا لتدلي بالشهادة فقط، وهي لا ترفع قضية إلا إذا كانت بغير زوج أو وصي . أو هي في البداية تحت وصاية الأب ثم الجد أو العم أو أحد الرجال الأقارب، فإذا ما انتقلت إلى بيت زوجها صار الزوج هو الوصي عليها يعني أنها لا بد أن تكون قاصراً في جميع الحالات . ومحاولة البعض الدفاع عن الوضع المزري الذي وضع فيه القانون الأثيني - ومعه القانون الأفلاطوني - المرأة، والقول بأن «المُشرع لم يقصد بإخضاعها لوصاية الأب أو الزوج أو أقرب الأقارب إلا حمايتها . . » (١٦٨) . قول بالغ الضعف لأن مَنْ يحتاج إلى الحماية هو ببساطة شخص «قاصر» لم ينضج بعد، ولم يبلغ سن الرشد، بحيث يكون قادراً على التصرف بمفرده أو تحمل تبعه

(١٦٧) مونيك بنتر في كتابها «المرأة عبر التاريخ» ص ٦١ .

(١٦٨) د . عبداللطيف أحمد علي «تاريخ اليونان» المجلد الأول ص ٦٤ .

تَصْرَفاته - إنه يقول باختصار إنَّ على المرأة أن تبقى قاصراً طوال حياتها محتاجة إلى وصي عليها وهو ما يقوله أفلاطون .

٣ - المهور :

كان موضوع «المهور» - أو دوطة الزوجة الأثينية هاماً - إذ كانت تنقله معها إلى بيت الزوجية سواء في شكل «جهاز» أو ثروة عقارية - وهي ، أو أهلها، مَنْ يدفعه، وتأخذه إلى زوجها، لكن لا يصبح ملكاً للزوج، وإنما سنداً يدعم موقف الزوجة . وكان للزوج أن يتولى إدارة أملاك الزوجة أو الانتفاع بعقارها أو استغلال أموالها . طيلة حياتها معه، فإن ماتت قبله ظل يتولى إدارة هذه الأملاك والانتفاع بها إلى أن يتوفى (إن كانت زوجته قد تركت منه أولاداً) - أو إلى أن يتزوج ثانية . أما في حالة وفاته أو إذا طلقها أو تزوج ثانية فقد كانت أملاك الزوجة أو دوطتها تؤوّل إلى أبنائها، فإذا لم يكن لها أبناء رُدَّت أملاكها إلى الوصي عليها . وبالتالي لم يكن يحق للزوج أن يبيع أو يرهن منها شيئاً، وكان عليه، في بعض الأحيان، أن يُقدِّم عنها كشف حساب^(١٦٩) .

ولقد انتقد الأدباء فكرة المهور الباهظة فكانت «ميديا» مثلاً في مسرحية ليوربيدس تشكو من الدوطة الباهظة التي تدفعها «نحن معشر النساء أسوأ المخلوقات حظاً، فأولاً يطلب منا أن نشترى زوجاً بثروة ضخمة، ونتخذه سيداً لأجسامنا، لأنه من أسوأ الأمور ألا يكون لنا زوج»^(١٧٠) . لكن هذه المهور كانت تستهدف أساساً حماية الزوجة من نزوات الأزواج إذ كان من الممكن للزوج أن يطلق زوجته أو يطردها بغير سبب، فإذا ما كانت لها «دوطة» يستفيد منها فإنه يتردد طويلاً في ذلك، لأن الدوطة في هذه الحالة لا بد أن تعود معها إلى بيت أبيها أو الوصي عليها .

(١٦٩) Sarah Pomperoy op. cit P. 69-3 .

(١٧٠) مسرحية «ميديا» ليوربيدس آيات ٢٣٥-٢٤٥ .

حوليات كلية الاداب

وفي محاوره القوانين يُحرّم أفلاطون - في الكتاب الخامس - المهور ويجعلها من بين المحرمات التي لا يجوز وجودها في دولته الفاضلة الثانية فهي مثلها مثل الأقراض بالربا الفاحش، أو إيداع مال عند مَنْ ليس أهلاً للثقة يقول «ينبغي ألا يعطى إنسان أو يتسلم مهراً على الإطلاق عند إتمام مراسم الزواج . . .» (٧٤٢ مجلد ٤ ص ٣١١). ثم يعود في الكتاب السادس من المحاور ذاتها إلى هذا الموضوع، فيقول إنه سبق أن تحدث عن «دوطة» الزواج وحرمها ويفسر أسباب التحريم «ذلك لأن دولتنا قد زودت مواطنيها بضرورات الحياة. ومن ثم فمن المحتمل جداً أن تكون الزوجات أقل غطرسة ووقاحة، وأن يكون الأزواج أقل وضاعة وعبودية لهن بسبب الممتلكات الخاصة». (٧٧٤ حد مجلد ٤ ص ٣٤٢٢). وهكذا يتضح لنا أن تحريم أفلاطون للمهور لم يكن تخفيفاً عن المرأة أو عن عبء «الوصي» عليها، وإنما لأنه يعتبر انتقال الدوطة إلى بيت الزوجية إذلاً للرجل لأنه يعمل في «مال الزوجة» من ناحية، وهو من ناحية أخرى يصبح مكبلاً بهذا المال فلا بد أن يبقى معها. ولهذا تشعر الزوجة بالغطرسة، وتكون وقحة في معاملتها لزوجها.

٤ - الميراث :

لم يكن للابنة في القانون اليوناني الحق في أن ترث والدها، وإنما يرثه فقط ابن ذكر. وكان الأب يختار واحداً من أبنائه الذكور إن كانوا كثيرين - لكن ماذا يكون الوضع في حالة الابنة اليتيمة . ؟ . تقول مونيك بيتر Monique Piettre «هناك حالة خاصة في القانون اليوناني هي حالة اليتيمة التي لا شقيق لها يرث والدهما، فلما كانت لا تستطيع هي شخصياً أن ترث، فقد كانت تجد نفسها مضطرة للزواج من أحد أقربائها لأبيها كي يبقى الورث داخل الأسرة، فإذا كان هذا القريب متزوجاً، حقّ له أن يطلق زوجته - بشرط أن يؤمن لها زوجاً آخر. ونستطيع إذن أن نقدر إلى أي حد كانت المرأة تعتبر شيئاً أو وسيلة . . .» (١٧١).

(١٧١) مونيك بيتر «المرأة عبر التاريخ» ص ٦٢.

هذا الوضع المزري للمرأة في القانون اليوناني حافظ عليه أفلاطون في «قوانينه» فهو في صفحات طويلة يحدد بالتفصيل طرق الميراث التي لا تخرج في مجموعها عن تحيُّزه الواضح للرجل، محافظة على الملكية، ونظرتة الدونية إلى المرأة، فهو يبدأ بالقول بأن الوارث هو الشخص الذي يحدده الأب وفق مشيئته «إن رب الأسرة يضع رغبته في وصية يحدد فيها أولاً وقبل كل شيء وريثه، أعني أي ابن من أبنائه أصح من غيره لأن يرثه». (٩٢٣ ب - ح مجلد ٤ ص ٤٩٤). وهنا نلاحظ أن أفلاطون يواصل الحديث عن سلطات الأب اللامحدودة، فهو المالك للأرض، وهو الذي يحدد مَنْ يخلفه، ومَنْ يرثه على أن يكتب ذلك في وصية واجبة النفاذ، على أن يكون الوارث أحد أبنائه الذكور. لكن ماذا يحدث إذا مات الأب دون أن ينجب ذكوراً؟ «إذا لم يترك الموصي ذكوراً، وإنما ترك أنثاً فقط. فإن عليه أن يختار رجلاً يزوجه من يشاء من بناته ويجعله ابناً له، ومن ثم وريثاً شرعياً.». (٩٢٤ - ص ٤٩٥) لكن «إذا مات الرجل دون أن يكتب وصية على الإطلاق، وترك أبناء ذكوراً يحتاجون إلى رعاية الحراس فسوف تمهيمهم هذه القوانين نفسها. فإن مات إثر حادث تاركاً بنات خلفه، فإن على المشرع أن يدبر أمر زواج بناته مراعيًا شرطين من ثلاثة: قرابة الدم، وحماية الميراث، وإذا ما أغفل المشرع الشرط الثالث - وهو أن يختار ابناً من بين المواطنين أو زوجاً لابنته فإن الأب سيغفر له. . على أن يقوم أخوه الشقيق أو غير الشقيق بزواج البنت فينال بذلك حصة الرجل المتوفي، فإذا لم يكن للمتوفي أخ، وإنما ابن أخ فسوف يحدث الشيء نفسه على شريطة أن يكونا (هو والفتاة) في السن المناسبة للزواج، فإذا لم يكن هناك ابن أخ وإنما ابن أخت، فليفعّل الشيء نفسه، وهكذا حتى الدرجة الرابعة من القرابة. إذا كان أخ الأب أو حتى الدرجة الخامسة لابن الأخ أو السادسة لابن الأخت. .» (٩٢٥ ب مجلد ٤ ص ٤٩٦). وهكذا يبحث أفلاطون ويجد في السعي حتى الدرجة الخامسة والسادسة، ليعثر على رجل يزوجه الفتاة حتى لا يحق لها أن تراث مال أبيها. فأين هي يا ترى أفكار أفلاطون عن المساواة بين الرجل والمرأة؟. وأين ذهبت عباراته التي يقول فيها إن «طبيعة المرأة

لا تختلف في شيء عن طبيعة الرجل سواء أنها أضعف منه بدنياً؟ . أم أنه «نسي هذا الجانب من الموضوع» على حد تعبير باركر؟ الحق أن المسألة ليست نسياناً أو تذكراً. إنما هي كما سبق أن ذكرنا أكثر من مرة، تسلسل منطقي ترتب على إلغاء الملكية الخاصة، واختفاء الأسرة من المجتمع، أما إذا عادت الملكية، وعادت معها الأسرة، فهذا هو موقف أفلاطون الحقيقي من الرجل والمرأة. المرأة ليس لها الحق في اختيار الزوج، وإنما يقوم الوصي عليها بذلك الأب أو الجد أو من ينوب عنها، وليس لها الحق في الميراث إلا إذا تزوجت رجلاً. لكن هناك حالة واحدة يكون للفتاة فيها الحق في اختيار الزوج وذلك إذا مات الأب . . . وفشلنا في إيجاد قريب من العائلة حتى أحفاد الأخ، وأحفاد الأحفاد، فإن الفتاة يمكن أن تكون حرة في أن تختار من تشاء من المواطنين زوجاً لها بعد موافقة حراسها(*)، وبشرط أن يرغبها وترغبه، وسوف يكون هو وارث المتوفي وزوج ابنته، إن وافق هو على ذلك (٩٢٥ ح ص ٤٩٦).

وعلى الرغم من أن أفلاطون كان على وعي كامل بالمشكلات المترتبة على قصر الميراث على الذكور، فإنه يحاول حل هذه المشكلات بشتى الطرق دون أن يلجأ أبداً إلى توريث المرأة. يقول «لما كانت الحياة مليئة بالأحداث، فمن المحتمل أن تكون مسألة العثور على وريث يرث تركة المتوفي أمراً بالغ الصعوبة، ولذلك فإذا لم تجد الفتاة زوجاً داخل حدود المدينة فإنه يمكن لها أن تبحث خارجها، فإن وجدت شخصاً كان قد أرسل إلى إحدى المستعمرات، وكان أحد أقربائها، فإن عليه أن يتقدم ليحصل على الميراث طبقاً لتنظيم القانون، فإذا لم يكن من أقربائها، وإذا لم يكن لها أقارب داخل المدينة، واختارت ابنة المتوفي ووافق الحراس على هذا الزواج، فإن على هذا الشخص أن يعود إلى المدينة ليخلف المتوفي، الذي مات دون أن يترك وصية». (٩٢٥ - مجلد ٤ ص ٤٩٦).

وأخيراً ماذا يرى أفلاطون في زواج من ترمّل من الرجال أو النساء؟. نلاحظ أيضاً أنه يفرق في النظر إليهما «إذا ماتت زوجة تاركة وراءها أطفالاً،

* التشديد في جميع نصوص أفلاطون من عندنا.

ذكوراً أو إناثاً فإن القانون سوف ينصح زوجها - دون أن يرغمه - على تربية أطفاله حتى لا يدخل إلى المنزل زوجة أب . . أما إذا لم يكن هناك أطفال فإن القانون يرغمه على أن يتزوج ثانية، حتى ينجب العدد الكافي من الأبناء لأسرته وللدولة . . . هذا بالنسبة للرجل . . «أما إذا مات الزوج تاركاً من بعده عدداً كافياً من الأبناء فسوف تبقى الأم كربة منزل لتربية أطفالها. لكن إذا «رؤي» أنها أصغر جداً من أن تعيش «فاضلة» بغير زواج، فعلى أقاربها الاتصال بالنسوة المشرفات على الزواج، وليجتمعوا معاً - الأقارب والمشرفات - ليقرروا ما يعتقدون أنه أفضل لها في مثل هذه الحالة، وإذا كان هناك نقص في عدد الأطفال فليضعوا ذلك في اعتبارهم . . » (٩٣٠ ح مجلد ٤

بقي أن نقول أن ما يراه البعض اختلافاً مذهلاً بين دوري المرأة في «الجمهورية» و«القوانين» لا يرجع إلى أن أفلاطون غير آراءه، أو عدل موقفه من طبيعة المرأة وقدراتها، وإنما جاء الاختلاف من وضع الملكية الخاصة في المدينتين الفاضلتين، في المدينة الأولى اختفت الملكية فاخفت الأسرة، أما المدينة الثانية في «القوانين» فقد عادت الملكية والأسرة، فعاد الدور التقليدي للمرأة، وفي الحالتين كان تصور أفلاطون للمرأة واحداً إنها «ملكية خاصة» للرجل، إذا تم إلغاؤها تحررت من الامتلاك وتحولت إلى رجل لأنها بغير دور ولا وظيفة. أما إذا عادت الملكية عاد الرجل إلى امتلاكها من جديد. «وهكذا تصور أفلاطون أن المرأة ملكية خاصة تلحق بملكات الرجل، وعندما تتحدد الأسرة، تظهر وظيفتها فلم يستطع أفلاطون بسبب البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد أن يتابع دور «المرأة الثوري» الذي يبدو أنه ينتج منطقياً من مثل هذه المعتقدات. ففي مثل هذا المجتمع الجديد لا بد أن تختلف طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل، فهي لا بد أن تكون طاهرة نقية محترمة مهذبة حتى تليق بأن تكون زوجة خاصة تصون شرعية الوارث الذي سوف يرث هذه الملكية. أما الرجل فكان عليه أن يستعيد صفات النبيل والشهامة التي كانت أبعد ما تكون عن صفات الحارس من النوع المثالي . . » (١٧٢).

«الحب الأفلاطوني... والمرأة»

أولاً: الجنسية المثلية:

حياة المرأة في المجتمع الأثيني كما رأينا حياة «سرية خاصة» ينبغي أن تظل طبي الكتمان بحيث يُجس اسم السيدة المصون في البيت كما يُجس فيه جسمها كما يقول ثوكديدز^(١٧٣). أما الرجل فمن العار أن يبقى في المنزل. إنَّ عليه أن يقضي حياته خارجه، كما يقول زينوفون، في الأسواق والحياة العامة والسياسة والندوات... الخ^(١٧٤) وفي هذه الحياة لا يصحبه فيها إلا أشباهه من الرجال الذين يرتبط بهم برباط الصداقة والمحبة وهو رباط كثيراً ما يتحول إلى علاقة جنسية. وهكذا كان الارتباط وثيقاً في المجتمع الأثيني بين الجنسية المثلية، وعزلة المرأة في «ركن الحريم»... فهي أقل من أن تكون زفيقة أو صديقة لأنها من حيث السن «طفلة» - كما أنها بغير اهتمامات في الحياة السياسية أو الثقافية. ومن ثم كانت أداة لإنجاب النسل فحسب فهي «كم» مهملة لا قيمة له... ولا يتضح ذلك إلا على ضوء الجنسية المثلية التي كانت شائعة عندهم. «فقد كان أكبر من ينافس العاهرات هم غلمان أثينا، وكانت العاهرات... ينددن بما في عشق الذكور للذكور من فساد أخلاقي شنيع»^(١٧٥) وكان التجار يستوردون الغلمان الحسان لبيعهم لمن يدفع أغلى الأثمان. وكان هؤلاء يستخدمون أول الأمر لقضاء شهواتهم ثم يتخذونهم فيما بعد أرقاء... ولم يكن في أثينا من يعتقد أن ثمة عيباً في أن يشير الشبان شهوة شيوخ المدينة ويشبعوا هذه الشهوة. ولم تكن تلك الممارسات الشاذة مقتصرة على أثينا وحدها، وإنما امتدت إلى معظم المدن

Quoted by S.G.Bell in «Women» p.8.

(١٧٣)

J.K.Anderson: «Xenophon» p.177 Duckworth 1974.

(١٧٤)

(١٧٥) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد ٧ ص ١٠٨.

اليونانية؛ فقد كانت قائمة في أسبرطة - وذلك هو الجانب السيء من الموائد المشتركة عندهم فيما يرى أفلاطون (القوانين ٦٣٦ ب)، ويرر أرسطو شيوع هذه الظاهرة في كريت تبريراً عجيباً «إنَّ المشرع الكريتي - فصل بين الرجال والنساء حتى يقلل من نسبة المواليد، كذلك أباح، لنفس السبب العلاقات الجنسية بين الذكور...»^(١٧٦)، وهكذا يعلل أرسطو انتشار ظاهرة الشذوذ الجنسي بالخوف من ازدهام البلاد بالسكان.

ومن العجيب حقاً أن تجد قائداً مثل «زينوفون» الذي اشتهر بأنه من أشدَّ رجال العالم صلابه وعناداً يفاخر بأنه شغوف بحب الفتى كليناس! كذلك كانت هناك شخصيات يونانية كبيرة تُعبر عن احترامها لهذا النمط من العلاقات الجنسية مثل يوربيدس وسولون^(١٧٧). غير أن انتشار هذه الظاهرة لا يرجع كما يقول أرسطو للحد من «المواليد» - وإنما لغياب المرأة وانعزالها في ركن مظلم من الدار مما جعل المجتمع ذكوريا في جوهره، فلم يكن الرجل يعرف أية امرأة محترمة سوى زوجته وبناته، ولم تكن علاقته بهما مما يشبعه عاطفياً وروحياً، «فزينون» مثلاً يروي أن امرأته كانت في الخامسة عشر عندما تزوجها^(١٧٨). وقد تجد مَنْ يتزوج الفتاة في سن أقل أي عندما تكون مجرد «طفلة» لم تنضج بعد، ولهذا كان من الطبيعي أن يبحث الرجل عن العلاقة العاطفية الناضجة التي تشبعه خارج المنزل، فضلاً عن الحياة العسكرية والحرمان الجنسي والافتتان بالجدسد العاري في الألعاب والاستجابة لنداء الغريزة^(١٧٩).

Aristotle: Politics B II Ch. 10 (Penguin P. 92)

(١٧٦)

(١٧٧) د. فؤاد زكريا الدراسة ص ١٠٢ وهو يحيل القارىء الى كتاب لفستون «دفاع عن أفلاطون» ص ١١٦.

Anderson: Xenophon p. 173.

(١٧٨)

(١٧٩) هذا الارتباط بين الرجل والرجل موجود في الالياذة بين اخيل وبتروكلوس حتى انه غضب غضباً شديداً

لمصرعه وكان ذلك السبب في عودته للقتال لينتقم من هكتور قاتل صديقه! وهو موجود ايضاً في ملحمة

جلجامش البابلية التي يرى البعض وجود سمات مشتركة بينها وبين مادبة افلاطون - انظر الثقافة العالمية

عدد ٤٥ ص ٧ كذلك في الكتاب المقدس بين داود ويوناثان «الذي فاق حبه حب جميع النساء» صموئيل

الثاني: ١ : ٢٦ راجع ج. وست «الجنسية المثلية» ص ٢٤.

هاجم أفلاطون الجنسية المثلية واحتقرها، وحطَّ من شأنها، بل وحرَّمها في محاورة «القوانين». لكن الغريب حقاً أنه لم يدين الجنسية المثلية بما هي كذلك، أعني أن هجومه على هذا الضرب الشاذ من ممارسة الجنس لم يكن لصالح «المرأة» أو لصالح الجنسية المغايرة - وكان ذلك هو المتوقع - لكن أفلاطون كره في الواقع جميع أنواع العلاقات الجنسية.

غير أن رأي أفلاطون في «الشذوذ الجنسي» لم يكن النفور والرفض منذ البداية، فهو في الأعم الأغلب لم يكن يجد في هذه العلاقة ما يشين، أو أنه على الأقل، كان ينظر إليها بقدر من التسامح وسوف تضرب ثلاثة أمثلة على ذلك :

١ - في محاورة خرميدس Charmides التي تدور حول العفة نجد سقراط وقد عاد من الحرب، يسأل أصدقاءه عن «الشاب»، ومنَّ منهم قد أصبح الآن أروع جمالاً من غيره، فيقال له إنه الشاب الجميل «خرميدس». ومع أن سقراط كما يقول عن نفسه كان يؤمن بجمال الشباب جميعاً «الغالبية العظمى من الشباب الصغير تبدو جميلة في عيني». . . (١٥٤ جـ مجلد ٨ ص ٨)، فإنه ينبهر عندما يرى خرميدس ويقول «أشهد أنني أخذت لجمال هذا الفتى ولقوامه». كما افتتن به جميع الرفاق، ويروي أفلاطون أن الشاب دخل القاعة وخلفه فريق من العشاق ويسأل شيرفون Chaerephon سقراط عن رأيه في ملاحظة الوجه «ما رأيك يا سقراط في وجه هذا الشاب؟ أليس رائعاً؟ ويجب سقراط «أكثر من رائع!» فيقول شيرفون «لكنك سوف تقول إن وجهه لا شيء إذا ما رأيت جسده عارياً، فهو كامل الأوصاف من كل وجه» ووافق الجميع على ذلك. (١٥٤ حـ مجلد ١ ص ٨). فأفلاطون في هذه المحاورة لا يجد غضاضة في عشق الغلمان، ويرى «جروب» أننا ما لم نفهم موقف سقراط من جمال الذكور - لا سيما الشباب منهم - على هذا النحو فإننا لن نفهم سحر لقاءاته وفتنتها» (١٨٠).

٢ - وفي محاوره «ليسس . . Lysis» نجد هيبوثاليس Hippothales يدعو سقراط لزيارة حلبة للمصارعة أنشئت حديثاً حيث الأصدقاء هناك . وعندما يسأله سقراط عمن «يُفضّل» من هؤلاء الأصدقاء، «يحمّر وجهه وتتورد وجنتاه» . فيستنتج سقراط بحنكته أن الشاب يحب «لستُ في حاجة إلى أن تقول لي أنك في حالة حب فاعترافك سيجيء متأخراً، إذ من الواضح أنك لست في حالة حب فحسب بل غارق في الحب حتى الأذنين . . . إنه على الرغم من أنني لا خبرة لي في مسائل أخرى، فقد وهبني الآلهة تلك القدرة التي تمكنني أن أكتشف في الحال المحب وحببيه» (٢٠٤ جـ مجلد ١ ص ٤٢) . ويحمّر وجه الشاب ويتورد أكثر وأكثر . وعندما يعرف سقراط أن محبوبه هو «ليسس» يسعى للبحث عن ذلك الشاب . وعندما يراه يهنيء «هيبوثاليس» على ذوقه الرفيع . ثم يسأله عما إذا كان يعرف ما الذي ينبغي على المحبوب أن يقوله في مثل هذه الحالات . . . ويعطيه خلاصة تجاربه، المحب الحكيم لا يمتدح محبوبه قبل أن يظفر به . . . لأن الشاب الجميل عندما يمتدحه أحد المحبين قد يمتلئ غروراً» (٢٠٦ أ مجلد ١ ص ٤٤)، ويعدّه سقراط أن يعلمه الطريقة الصحيحة . لكن إذا كان سقراط يُبدي قدراً من التهكم على اعتبار أن الطريقة السقراطية في «اصطياد» الشبان تختلف بالطبع عن طريقة هيبوثاليس، فإن ذلك أولاً لا يتضح إلا في نهاية المحاوره، وما يهمننا هنا، ثانياً أن نبين أن حب الشباب بعضهم لبعض كان أمراً طبيعياً طوال المحاوره، وليس فيه ما يستحق اللوم! فضلاً عن أن موضوع الحب هنا هو الغلمان في سن المدرسة (٢٠٨ جـ)، ممن لا يزيد سنهم عن ستة عشر عاماً^(١٨١) .

٣ - ثم هناك بعد ذلك كله شخصية «القيادس» الشهيرة - حارس بركليز ومدلل أثينا - الذي كان يفاخر بكثرة مَنْ عشقه من الرجال! ويروي لنا أفلاطون في

(١٨١) جروب في كتابه السابق ص ٩٢ .

حوليات كلية الآداب

محاورة المأدبة كيف بذل القبيادس جهوداً مضنية بلغت حد البكاء لكي يظفر بسقراط «فقد كان سقراط يؤثر في تأثيراً يطول شرحه . . . وكلما استمعتُ إليه اشتدت ضربات قلبي ووجبت وجيباً . . . كأني في غيبوبة صوفية، وتنهمر الدموع من مآقي، وألاحظ أن غيري يحدث له ما يحدث لي . . .» (المأدبة ٢١٥ هـ مجلد ١ ص ٥٤٧). وكلما ظن أنه على وشك أن يبلغ مراده «لأنني على ثقة من جاذبية شبابي». وسقراط جاد في الإعجاب بشبابي وجمالي «- يصاب بخيبة أمل، فيعاود الكرة مرة أخرى» . . . صرفت الوصف لـ كي أخلوه . . . ظناً مني أنه لو خلي بي فسوف يخوض فيما يدور عادة بين المحب ومحبوبه وغمرني السرور . . . لكن سقراط لم يفعل» . . . (٢١٧ ب مجلد ١ ص ٥٤٩) وفي المرة الثالثة «دعوته لتناول العشاء معي، وتصرفتُ كما يتصرف أي محب يدبر لمحبوبه أمراً . . . واستبقيته حتى ساعة متأخرة من الليل . . . وألححت عليه في المبيت بحجة أن الوقت متأخر - فقضى الليل راقداً إلى جواربي في الفراش، ولم يكن معنا أحد. وآليتُ على نفسي ألا أكون حذراً هذه المرة، بل أصرح له بعواطفِي، فلكنزته بكتفي وأنا أقول أنائم أنت يا سقراط . . .؟ . الخ . (المأدبة ٢١٨ د - ج مجلد ١ ص ٥٥٠). ويقول جروب «محدثنا القبيادس في محاورة المأدبة أنه حاول غواية سقراط، لكنه فشل، وسوف تفقد القصة مضمونها الحقيقي إذا ما رفضنا التسليم بأن سقراط قد تمت غوايته، فما كان يمتدح في المحاورة هو قدرته على التحكم في نفسه، وليس رفضه أو عدم اكترائه . . .» (١٨٢).

والحق أننا في محاورة «بروتاجوراس» نشعر بهذه العلاقة واضحة بين سقراط والقبيادس ويكفي أن نقتبس هذا الحوار:-

«- من أين أنت قادم يا سقراط؟ أنا أعلم أنك كنت تلاحق القبيادس الوسيم، لقد رأيته بالأمس وقد نبتت لحيته مثل الرجال وهو رجل بالفعل، وهو ما أود أن أسره إليك، ولكنني أعتقد أنه ما زال جذاباً . . .» ويجب سقراط «وماذا

يهم من لحيته؟ ألسنت من رأي هوميروس الذي يقول: إن الشاب يكون أكثر سحراً حينما تنبت لحيته لأول مرة؟ فهذا أوان سحر القيادس». (بروتاجوارس ٣٠٩ أ - ب مجلد ١ ص ١٣٣).

غير أن أفلاطون عدل عن رأيه تدريجياً عندما تقدمت به السن فدعا إلى الحد من هذا الانحراف في محاورة «الجمهورية» وتبنى قاعدة على المحب أن يُقبل محبوبه ويقترّب منه ويلمسه وكأنه ولده مستهدفاً غرضاً شريفاً. (٤٠٣ ب مجلد ٢ ص ٢٥١). وإن كان يسمح في الكتاب الخامس للمقاتلين الشجعان - جزاء شجاعتهم - «بعشق رفاقهم من الشبان الذين عليهم، بحكم القانون، أن يتقبلوا هذه المغازلات طول الحرب. . . وكل من معه ينبغي ألا يأبى عليه بقبلة خلال المعركة إذا شاء. وبهذا نضمن إذا كان أحد المحاربين مفتونا بشاب أو فتاة فسوف يزداد حماسه لإحراز النصر. . .» (الجمهورية ٤٦٨ ج - ص ٣٢٧). وإن كان سقراط يحذرنا من أن هذه المغازلات ينبغي ألا تذهب إلى ما وراء الحب البسيط الطاهر مهما تكن حدته! .

فإذا ما انتقلنا إلى المرحلة الأخيرة وجدنا أفلاطون يشن حملة عنيفة في محاورة القوانين على الجنسية المثلية ويصفها بأنها «الحب غير الطبيعي» «وأعني به الحب بين الشباب من جنس واحد: حب الرجل للرجل، أو المرأة للمرأة. . . إن نتيجة هذا الحب بالغة الخطورة على الأفراد والمدين. . .» (القوانين ٨٣٦ مجلد ٤ ص ٤٠٢). ويبحث عن طريقة تجنبنا هذا الخطر الداهم «ويرى أنه لا أمل في كريت وأسبرطة في علاج هذا الموقف، لأنها معاً يبيحان هذه العلاقة. وهو يرى أننا لا بد أن نعيد القانون الذي كان قائماً قبل عصر لايوس. . . Laius» (١٨٣).

(١٨٣) كان لايوس Laius - والد أوديب - ملك طيبة قد ارتكب جريمة في شبابه، فقد اضطرت الظروف إلى الفرار من بلده والالتجاء إلى بلوبس pelops الملك الكريم الذي أواه وأكرم وفادته، فجازاه لايوس على كرمه بجزء سنار! فقد انتهز فرصة المباريات في المدينة وخطف خريسبوس Chrysippus ابن بلوبس وكان طفلاً بارع الجمال حسن التقاطيع واتخذة عشيقاً، وكان والده يحبه ويضع فيه كل آماله. فجاء عقاب الآلهة عندما استشارها لايوس في أمر عقم زوجته «جوكستا» - «ستمحك الآلهة ولداً، ولكن القدر صمم أن يكون حتفك على يدي ذلك الابن. وهكذا شاء زيوس بن كرونوس الذي استجاب إلى لعنة بلوبس الذي سلبته. يوماً ما ابنه العزيز وأمله الوحيد في الحياة». وهكذا بررت بعض الأساطير وجود الشذوذ الجنسي عند اليونان من ناحية، وقتل أوديب لوالده من ناحية أخرى.

والذي يقرر أنه من الخطأ أن يشبع الذكر شهوته مع ذكر آخر على نحو ما . . . يشبعها مع الأنثى . . . إن علينا أن نتخذ لنا شاهداً من غريزة الحيوان حيث تشير إلى أن الذكر لا يقرب الذكر أبداً، لأن مثل هذا السلوك ضد الطبيعة . . . فمن منا لن يلوم ذلك المخنث الذي استسلم لشهواته وعجز عن السيطرة عليها «ألن يلوم الناس جميعاً ذلك السلوك الأنثوي (الطرف الذي يقوم بدور الأنثى) لأنه يحاكي المرأة . . .» (القوانين ٨٣٦ أ - مجلد ٤ ص ٤٠٢ - ٤٠٣) . وهو في محاوره «فايدرس» يصف من يمارس الجنسية المثلية بأنه «يندفع بفعل اللذة، فيسلك سلوك البهيم، فلا يعود يخشى أو يخجل من الإفراط في إشباع لذة مضادة للطبيعة . . .» (فايدرس ٢٥١ أ - مجلد ٣ ص ١٥٧) .

ثالثاً: الحب الأفلاطوني . . . والمرأة:

قلنا إن هجوم أفلاطون على الجنسية المثلية واعتبارها انحرافاً «ضد الطبيعة»، لا يعني بالضرورة أنه يعود بالعلاقة الجنسية إلى وضعها «الطبيعي» بين الرجل والمرأة، بل الملاحظ أن أفلاطون لا يتحدث عن العلاقة الجنسية، أياً كانت، إلا بقدر غير قليل من الاحتقار، فحتى هذا الوضع الطبيعي «بين الرجل والمرأة» ينبغي أن يكون في أضيق الحدود وبقصد الإنجاب فقط! وذلك يتسق مع موقفه الميتافيزيقي العام الذي يحتقر الجسد ولذاته وشهواته . . . الخ، ولقد كنا نتمنى أن يكون الحب الأفلاطوني «الذي طبقت شهرته الآفاق» كما يذهب بعض الباحثين: «عنواناً» على ضرب خاص من الحب بين الرجل والمرأة يتجردان فيه عن علاقة الجسد ويسموان إلى الصلة الروحية المجردة (فيكون) هو الحب العنيف أو الهوى العذري أو التسامي . . . الخ الخ^(١٨٤) . إلى آخر هذه الأوصاف الجميلة - أقول، كنا نتمنى أن يكون الحب الأفلاطوني على هذا النحو السامي من العلاقات بين الرجل والمرأة، حتى بغض النظر عن العلاقة الجنسية بينهما، لكنه

(١٨٤) د. أحمد فؤاد الأهواني «أفلاطون» ص ٥٣ - العدد ٥ من سلسلة نوايغ الفكر الغربي ١٩٦٥ .

للأسف كان تسامياً «للجنسية المثلية . . وإعلاء للواط». يقول جورج ساتون «عندما تفكر في الحب الأفلاطوني تخطر لنا الصداقة الروحية التي تقوم بين رجل وامرأة، إلا أن أفلاطون كان يفكر في قيام صداقة روحية بين رجل وصبي، وكان الحب الأفلاطوني عنده إعلاء للواط، والحب الصادق كما يقول في المأدبة هو الطريقة الصحيحة لمحبة غلام. .»^(١٨٥). ومن الغريب حقاً أن نجده طوال المحاورتين المخصصتين للحب وهما «المأدبة» و«فايدرس» يذهب إلى أن حب النساء أمر مستنكر كرهه! ولا أحد يعترض بما في ذلك سقراط - على تفسيرات الحب التي يقدمها بوزانياس Pausanias وأرستوفان، وهما معا يحملان بشدة على الجنسية المغايرة، أو الوضع الطبيعي للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة! فبوزانياس يُقسّم الحب نوعين، ما دامت هناك آلهتان تحملان اسم «أفروديت» - فهناك الحب المخصص لأفروديت السماوية بنت أورانس (السما) ولا أم لها وهي الأخت الكبرى. ثم هناك أفروديت الصغرى ابنة ديون Dione من زيوس وهي أفروديت العامية «ولا شك في خسة ودناءة الحب الذي يُنسب إلى أفروديت العامية. . وهو الحب الذي يُعمر قلوب السفلة والعامّة، ومن سماته أنه يتجه إلى النساء والغلمان، إنه يتجه إلى الجسد لا الروح، فهو حب حسي لا روحي، ونجده أيضاً يؤثر أن يكون محبوبه أضعف عقلاً لأنه يسعى إلى إشباع شهواته البهيمية ولا يعنيه كيف يشبعها». . (المأدبة ١٨١ أ - مجلد ١ ص ٥١٢). وعلينا أن نلاحظ أن أفلاطون في هذا النص يوحد بين الاتصال الجنسي بالمرأة - وكان المفروض أن يكون هو الأمر الطبيعي - وبين إتيان الذكور وهو وضع وصفه من قبل بأنه «مضاد للطبيعة» لكنه هنا لا يستهدف مهاجمة الشذوذ الجنسي، بل يحمل

(١٨٥) جورج ساتون «تاريخ العلم» المجلد الثالث ص ٦٣.

على ممارسة الجنس أيا كان نوعها! .

ومن الملاحظ أيضاً أن أفروديت العامية - راعية هذا الضرب من الحب - أصغر من أفروديت السماوية، ولهذا فإننا نلمس رعونة الشباب ونزقه «وهي جاءت إلى الوجود عن طريق اتصال الذكر بالأنثى اتصالاً جنسياً محضاً». أما أفروديت السماوية التي يُنسب إليها النوع الممتاز من الحب فلا أثر فيها للأنثى، وإنما جاءت من الذكر وحده كما أنها الأكبر سناً، أعني أنها بريئة من نزق الشباب وطيشه. فمن يُعمر قلبه الحب السماوي يميل إلى الذكور دون الإناث، فالذكر بالطبيعة أقوى وأذكى» (المأدبة ١٨١ جـ مجلد ١ ص ٥١٣).

واضح في هذا النص كراهية أفلاطون لأي اتصال جنسي. ومن ثم لم تكن حملته السابقة على الجنسية المثلية لذاتها، وإنما هي حملة ضد العلاقات الجنسية بصفة عامة. «فالرجل الفاسد هو الذي يتجه إلى الحب العامي أعني عشق الجسد، لا الروح سواء أكان هذا الجسد لامرأة أو لغلام، فهو ليس مخلصاً في حبه، ولا بثابت على عهده، لأن ما يعشقه ليس بثابت. فعندما يذبل جمال الجسد ينصرف بحبه إلى جسد سواه وتتبخر وعوده وعهوده وكأنها أحلام، أما المحب النبيل فهو يبقى حبه ما بقي على قيد الحياة لأن ما يهواه باق ما بقيت الحياة». (المأدبة ١٨٣ هـ ط ص ٥١٥).

ولو سرنا قليلاً في المحاور لوجدنا «أرستوفان» يعرض هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى. فالآلهة خلقت الإنسان في البداية كائناً واحداً كان فيه من القوة ما جعله مخيفاً حتى أنه هاجم الآلهة (١٩٠ جـ)، فشطّر زيوس كل مخلوق شطرين، فأخذ كل شطر يبحث عن شطره الآخر، فإذا التقى به تعانقا بقوة لكأنما يريدان أن يعودا كائناً واحداً (١٩١ ب ط ص ٥٢٢)، ثم جعل لهما زيوس أعضاء التناسل من أمام ليحفظ النسل باتصال الذكر بالأنثى «فالذكور الذين انشطروا عن الخنثى (الكائن المشترك) يعشقون النساء، ويهيمنون بهن، والزناة من هؤلاء. وكذلك النساء اللاتي يعشقن الرجال ويتهاكن عليهم. أما النساء اللواتي

انشطرون عن انثى يعشقن بنات جنسهن ولا يابهن بالرجال . أما انشطار الذكور - وهم أنصاف الذكور - فيميلون إلى الذكور دون سواهم ، ويسرهم القرب منهم والاتصال بهم . وهؤلاء خير من لداتهم منذ حداثتهم ، تتوافر فيهم خصال الرجولة أكثر من غيرهم ويرميهم البعض بالوقاحة والصفاقة ، ولكنهم جد مخطئين فليست الصفاقة هي التي تدفعهم إلى أعمالهم ولكنها الفتوة وروح الرجولة العالية القوية ، فهي التي تدفعهم إلى مصادقة أندادهم وأشباههم . . . ولا يبحثون وراء صداقاتهم مغناً ولا مكسباً ، ولا يستطيع أحد أن يزعم أن اللغة الجنسية وحدها هي التي تحقق لهما السعادة» . . (١٩٢ ج - مجلد ١ ص ٥٢٣) ، إن المحب يريد أن يتحد مع محبوبه فيصير المحب والمحبوب شخصاً واحداً . . (١٩٢ هـ مجلد ١ ص ٥٢٤) .

غير أن سقراط الذي تحدث بعد هؤلاء جميعاً يعرض نظرية أفلاطون في الحب ، وهي تتفق في ملامحها العامة مع الآراء السابقة ، فيروى أن امرأة اسمها «ديوتيميا Diotima» قصّت عليه كيف ولد الحب فحملت فيه أمه في مولد أفروديت فتولد فيه شوق عارم إلى الجمال ، ولما كانت الحكمة شيئاً جميلاً ، كان الحب أيضاً هو حب الحكمة ، لأنه وسط بين الحكمة والجهل ، فأبوه حكيم حاذق وأمّه جاهلة عاجزة - وهو إجمالاً الرغبة في الامتلاك الدائم للخير ، ولهذا فهو يرغب في الخلود رغبته في الخير ويلزم عن ذلك أن يكون الحب هو حب الخلود كما هو حب الخير (٢٠٦ أ و ٢٠٧ مجلد ١ ص ٢٣٧ - ٢٣٨) . والصورة الدنيا لحب الخلود وهي ما نجده عند الحيوان في حفظ النسل وامتداد الجنس «- ذلك لأن طبيعة الغاني أن ينشد البقاء والخلود ووسيلته إلى ذلك الولادة والتناسل ، فالولادة هي التي تحل فرداً مولوداً محل الفرد الميت (٢٠٧ ج) - لكن إذا كانت هذه هي الصورة الدنيا لحب الخلود - إنجاب الأطفال ، فهناك صورة أسمى تنجب فيها أطفالاً أسمى من البشر لأنهم خالدون ، ويفوقون في جاهلهم جمال أطفال البشر ، ولا شك أن الناس يفضلون هؤلاء الأطفال» فمن لا يغبط هوميروس وهزيود وغيرهما من فحول الشعراء على ما خلفوه لنا من أطفال؟ خذ مثلاً ليكورجوس المشرع وما خلفه من

حوليات كلية الآداب

أطفال لأسبرطة، لا لصالح أسبرطة وحدها بل لصالح اليونان كلها. وأنتم معشر الاثينيين تكرمون سولون: أليس من أجل القوانين التي خلفها؟ وهذا شأن هؤلاء في اليونان، وفي غير اليونان وهم الذين خلفوا آثاراً جلية. وظفروا بعبادة البشر لما تركوه من أطفال روحين، وهذا ما لم يحدث قط لإنسان بسبب أطفال من لحمه ودمه». . . (٢٠٩ ج - هـ ص ٥٤١).

لكن افرض أنني أود أن أتعلم هذا الحب الأفلاطوني المثالي - حب الجمال، فكيف يمكن يا ترى أن أصعد هذا الطريق الخالد؟ . . «إنك إن أردت أن تتعلم كيف تصعد هذا الطريق الخالد، فإنك تستطيع في شبابك أن تبدأ بالجمال المادي، جمال الجسد ثم ترقى إلى مرحلة أعلى تُقدر فيها جمال الروح عن جمال الجسد. ثم تتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة، فتظهر لك عندئذ حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحي. . .». عرفتُ إذن الطريقة! أن أبدأ من جمال الجسد، ثم أصعد خطوة خطوة حتى أصل إلى جمال أزلي لا يعرف كوناً ولا فساداً ولا موتاً أو ميلاداً - لكن جسد من يا ترى هذا الذي أبدأ به؟ أهو جسد المرأة؟ قد يكون هذا هو الوضع الطبيعي لكن أفلاطون، له رأي مخالف. . . «عندما يدرك المرء هذا الجمال الإسمي مبتدئاً من العالم الحسي مستعيناً بحب الغلمان، يكون قريباً من غايته، وهذا هو الطريق الصحيح للاقتراب من أسرار الحب». (المأدبة ٢١١). فمن يريد أن يتبع الطريق القويم في رأي سقراط، عليه أن يأخذ نفسه من الصغر بتأمل «الجمال الإنساني». . «وإذا ما أحسن مرشد إرشاده أحب أولاً فتى جميلاً (٢١٠). . لكن حين يصعد من الأمور الأرضية لن يهتم بعد ذلك بذهب أو ثياب فاخرة أو بجمال الغلمان والشبان. . .» (٢١١ ج - مجلد ٢ ص ٥٤٣). إن الملاحظة التي تستوقف النظر حقاً في «الحب الأفلاطوني» أنه يبدأ من «الجنسية المثلية» باعتبارها مثلاً للحب الحسي الجسدي الذي ينبغي التخلص منه لأنها عملية «مضادة للطبيعة» وهي انحطاط لإنسانية الإنسان. . . وتهبط بالرجل إلى مستوى المرأة». الخ. الخ. لكنه لا ينتقل من هذه الممارسات الشاذة غير الطبيعية إلى الممارسة الطبيعية، أعني الجنسية المغايرة أو العلاقة بين

الرجل والمرأة. وإنما ينتقل منها إلى الحب الحقيقي الذي هو «حب الذكر للذكر»، لكن بالروح لا بالجسد. وهو حب يثمر «أطفالاً» روحين لا ماديين.. وهذا هو الخلود الحقيقي لأن إنتاج الأطفال من البشر هو نفسه إنتاج مادي يقل في قيمته كثيراً عن إنتاج الروح.

فما ينبغي أن ننتبه إليه جيداً هو أن التسامي بالجنس والإعلاء.. الخ، ليس إلا تسامياً بالجنسية المثلية «إننا إذا ما وضعنا الجنسية المثلية عند أفلاطون جنباً إلى جنب مع إيمانه بأن المعاشرة الجنسية من الشرح مضادة للطبيعة، وإنها انحطاط لا لإنسانية الإنسان فحسب بل لحيوانيته أيضاً، فإننا نفسر كثيراً من أصل الفكرة التي تقول أن الجانب الجسدي في الحب ينبغي قهره وتجاوزه حتى نستطيع أن نصل إلى الموضوع الحقيقي للحب ألا وهو فكرة الجمال نفسها، وهكذا يمكن أن نفهم النظرية الأفلاطونية في الحب بسهولة فهي في جانب كبير منها إعلاء للدوافع غير المرغوبة»^(١٨٦). أعني إعلاء للجنسية المثلية، وليست الجنسية المغايرة طريقاً طبيعياً بديلاً، يقول سقراط: «إن أولئك الذين تتجه غريزتهم الخلاقة اتجاه جنسياً يجعلون همهم النساء، ويكون حبه جنسياً محضاً، وتراهم يحسبون أنهم يضمنون لأنفسهم الخلود بإنجاب الأطفال. لكن هناك غيرهم تكون ميولهم الخلاقة روحية، ويحملون بالروح لا بالجسد، ويخلقون ذرية روحية هي الحكمة والفضيلة».. (المأدبة ٢٠٩ مجلد ١ ص ٥٤٠) «فالحمل الروحي». عند الرجل أرفع من الحمل الجسدي عند المرأة ولهذا يفاخر سقراط في «تيتاتوس» إنه يولد الرجال» يقول «إنني أولد الرجال لا النساء، فأنا أتولى النفوس لا الأجسام. والخاصة المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر على إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب، هل هو شبح وهمي أم هو ثمرة الحياة الحقيقية» (١٥٠ مجلد ٣ ص ٢٤٤). وسقراط هنا يفاخر بأنه أسمى من القابلات اللاتي لا يستطيعن أحياناً، التمييز بين الحمل الحقيقي والحمل الكاذب! وهكذا يتضح لنا أن نظرية

أفلاطون في الحب تستبعد المرأة تماماً، فلا هي البداية التي يبدأ منها مَنْ يعشق الجسد ولا هي طرف في النهاية التي ينتهي إليها مَنْ يعشق الروح. وإنما يُشكّل «الغلام» البداية الحسية و«الرجل» النهاية الروحية. ويذهب المفسرون مذاهب شتى في تفسيرهم لهذا الموقف الأفلاطوني العجيب، لعل أهمها ما يقوله جورج فلاستوس G.Vlastos الذي يرى أن أفلاطون كان يمارس الجنسية المثلية، وأن حملته ضدها، واعتبارها «مضادة للطبيعة»، أو أنها انحطاط لإنسانية الرجل. الخ، إنما هو ضرب من عقدة الذنب التراجعية»^(١٨٧). بينما يرى جورج سارتون أنه «لا يستلزم من ذلك أن أفلاطون كان مَنْ يزاولون اللواط بالمعنى الفعلي. لكن يكاد يكون مؤكداً أنه كان مصاباً بشذوذ جنسي: إنه لم يتزوج أبداً، وإذا كان يتحدث أحياناً عن العلاقات الجنسية التي تقوم بين الرجال والنساء، فحديثه مجرد من كل عاطفة. لكنه يدخر مشاعره الرقيقة للعلاقات الشاذة مع بني جنسه. لقد كان ممن يبغضون المرأة، وهذا يبدو كثيراً في ثنايا كتاباته. .»^(١٨٨). ويرى آخرون أن أفلاطون لم يتزوج، إذ تدل كتاباته على أنه لم يكن لديه ميل جنسي نحو النساء^(١٨٩).

لكن إذا كانت هناك عوامل شخصية في حياة أفلاطون قد جعلته في البداية يتسامح مع «الجنسية المثلية» فقد تغلبت ميثافيزيقاه في النهاية، تلك التي تقوم على «الروح» وتجعل الحقيقة كامنة في عالم منفصل عن ذلك العالم الحسي المتغير، لا نصل إليه إلا بالروح - فالروح وحدها هي التي تعرف الروح على ما يقول هيجل. فإذا صعدنا وجدنا عالماً عقلياً خالصاً أزلياً ثابتاً لا يعرف الكون والفساد. هذه الميثافيزيقيا هي التي تغلبت في النهاية، ومكنت لنفسها فجعلته يشن هجوماً عنيفاً على الجنسية المثلية ويصفها بأنها «انحطاط» ويقصر العلاقة

G. Vlastos: Platonic Studies p.25.

(١٨٧)

(١٨٨) جورج سارتون: تاريخ العلم مجلد ٣ ص ٦٣.

(١٨٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة (مادة: أفلاطون) ص ٥٤.

الجنسية بين الرجل والمرأة في أضيق الحدود وبقصد الإنجاب فحسب حتى يبقى النوع البشري، لكن قد يقال إذا كان أفلاطون قد كره جميع أنواع العلاقة الجنسية، وأنه لهذا السبب حرم الجنسية المثلية، فلم لم يمتد هذا التحريم إلى علاقة الجنس بين الرجل والمرأة؟ وللإجابة عن هذا السؤال قد نضطر إلى العودة قليلاً إلى فكرة أفلاطون العامة عن المادة فلا شك أنه كره المادة. ووصفها بأنها عنصر الشر في العالم (السياسي ٢٧٣ ب مجلد ٣ ص ٤٨٤)، وأنها عامل الاضطراب في الكون (طيساوس ٣٠ ب مجلد ٣ ص ٧١٧). وكان لا بد أن تمتد كراهيته هذه إلى الجسد، وهكذا أصبح الجسد عند أفلاطون شراً مزدوجاً فهو من ناحية وسيلة لتشويه الحقيقة، وهو من ناحية أخرى مصدر للشهوات. ولا شك أن الفيلسوف الحق يزدرى البدن وكل ما يزيد عن حاجته الطبيعية، إنه يود أن يتخلص من البدن ليعود إلى الروح (فيدون ٦٤). وفي استطاعتنا أن نسوق نصوصاً لا نهاية لها لكراهية أفلاطون للجسد واعتباره قبراً، ومحاورة فيدون زاخرة بأمثال هذه النصوص. لكن مع ذلك كله يحرم أفلاطون على الفيلسوف الانتحار «فرغم أن الإنسان سجين الجسد فليس له الحق في أن يفتح باب سجنه ليفر هارباً» (فيدون ٦٢ ب)، ذلك لأن الإنسان لم يهب نفسه هذا الجسد بحيث يحق له أن يطرحه عنه وإنما خلقه الله فلا يحق له تدميره «فنحن من ممتلكات الآلهة» (٦٢ ج)، لا بد إذن للفيلسوف أن يأكل ويشرب ليبقى، لكنه يأكل ويشرب الحد الأدنى الضروري الذي يجعل الجسم يبقى وإلا لكان ينتحر، وما يقال على الفرد يقال أيضاً على النوع. إن الامتناع عن الجنس تماماً ضرب من الانتحار للنوع - لا بد للنوع أن يبقى فإذا كان الجسد يتغذى ليبقى الفرد، فإن على الإنسان أن يمارس الجنس ليبقى النوع مشاركاً في الخلود عن طريق التوالد (القوانين ٧٢١ مجلد ٤ ص ٢٩١). وهذا ما يفعله الحيوان نفسه عن طريق «الحب الجنسي» الذي يؤدي إلى التناسل فيحل مولود جديد محل الفرد الميت، وهكذا يبقى النوع عند الحيوان والإنسان معاً (المأدبة ٢٠٧). ولهذا فإن علينا ألا نعجب عندما يتحدث أفلاطون عن العملية الجنسية بين الرجل والمرأة حديثاً مجرداً من كل عاطفة، لأنها في نظره عملية آلية تستهدف الإنجاب لحفظ النوع فحسب!.

خاتمة :

نخلص من ذلك كله إلى أن أفلاطون لم يخرج عن إطار التراث اليوناني الذي كان يحمل في أعماقه عداً ، إن لم نقل كراهية للمرأة ، ومن ثمّ فليس صحيحاً ما يقال أنه كان أول من نادى «بتحرير المرأة» ، أو أنه أول من دعا إلى المساواة بين الجنسين ، وأنه كان رسوياً لحقوقها في العالم القديم ، لقد سبق أن رأينا أن عبارات المساواة في محاوراة الجمهورية كانت «خداعة» فهي لم تكن مقصودة لذاتها ، وإنما جاءت نتيجة لإلغاء وجود المرأة ، الذي جاء هو نفسه نتيجة لإلغاء الملكية واختفاء الأسرة ، ومن ثمّ اختفاء الدور التقليدي للمرأة كربة منزل - لأنه لم يعد ثمة منزل ، فلم يعد أمام أفلاطون سوى أن يحيلها إلى رجل ليكون متسقاً مع مبادئه التربوية التي تفرض وظيفة لكل فرد .

لكن إذا وجد المنزل حتى في محاوراة الجمهورية نفسها - عند الطبقة الدنيا فقد أبقاها كما هي ربة لهذا المنزل . ولو كانت المسألة تحريراً للمرأة ما سكت أفلاطون عن المرأة في الطبقات الدنيا لا سيما إذا عرفنا ، كما يقول سارتون ، بحق أن هذه الطبقة تُشكّل على أقل تقدير ثمانين في المائة من مجموع السكان .

والدليل على صحة الفكرة التي نسوقها أنه عندما عادت الملكية في القوانين ، عادت معها الأسرة واختفى دور المرأة في الحياة السياسية ، فلا هي عضو في «حراس القانون» ، ولا في إدارة شؤون الدولة ، ولا في أي مجلس نيابي ، وإنما يكتفى بدورها في لجنة الإشراف على الزواج المؤلفة من عجائز أثينا ! وهكذا تعود التفرقة بين الجنسين إلى الظهور في التربية البدنية والعسكرية التي هي اختيارية لمن تجاوزت سن الخمسين . كذلك تنقسم الموسيقى إلى نوعين «رجولي» و«أنثوي» . وتصل قمة التفرقة إذا ما وصلنا إلى الزواج الواحد الذي هو أساس تكوين الأسرة فهنا سلطات الأب بلا حدود ، فلا رأي لها في الزواج ولا حق لها في الميراث ، ويبحث أفلاطون عن «وصي» أو زوج حتى أحفاد الأحفاد ، أي من

خارج المدينة ليتزوج الفتاة ويرث: المهم أن يكون رجلاً! وكذلك المشرف العام على التربية والتعليم! .

فإذا وصلنا إلى الحب الأفلاطوني الشهير، وجدنا أنه لا علاقة له بالمرأة فهو يبدأ بالعشق الجسدي للغلمان، وينتهي بالحب الروحي بين الرجال، لكنك لا تجد الحب الروحي بين الرجال والمرأة! وهو إن كان قد شُنَّ حملة على الجنسية المثلية «فلم يكن ذلك لصالح الجنسية المغايرة فقد كره كل أنواع العلاقات الجنسية ولم يبق منها إلا الحد الأدنى الذي يحافظ على النوع!» .

هذه صورة المرأة عند أفلاطون في محاوراته السياسية الكبرى «الجمهورية والقوانين» ثم في محاورتي الحب «المأدبة» و«فايدرس» - لكنها في الواقع هي الصورة المنتشرة في جميع محاوراته فإنك واجد هنا وهناك عبارات ذات دلالات خاصة تؤكد الفكرة السابقة، وهي عدم خروج أفلاطون عن التراث اليوناني المعادي للمرأة. فهو مثلاً يروي لنا في نهاية حياته في محادثة طيماوس «كيف خلقت المرأة» يقول «الطبيعة البشرية نوعان: الجنس الأسمى وسوف نسميه من الآن فصاعداً باسم «الرجل» . . (طيماوس ٤٢ أ)، فمن أين جاءت المرأة أو «الجنس الآخر» على حد تعبير سيمون دي بوفوار الجميل - من «الرجل» لكن ليس من أي رجل: فمن قَهَر شهواته من الرجال وعاش فاضلاً على الأرض سوف يعود إلى أعلى حيث يسكن نجمه الأصلي . . لكن من فشل منهم واستعبده شهواته وعاش شريراً رذلاً . . فإنه سيتحول في ميلاده الثاني إلى امرأة . . فإذا لم ينصلح حاله بعد ذلك تحول إلى صورة حيوان يشابه طبيعة الشر الذي أتى منه . .» (طيماوس ٤٢ جـ مجلد ٣ ص ٧٢٨). وعلى هذا النحو خلقت المرأة عند أفلاطون - كان الرجل في البداية، ثم من الأشرار من الرجال جاءت المرأة! فهو لم يكتف كما فعل الكتاب المقدس بأن تُخلق المرأة من ضلع من أضلع الرجل وهونائم (تكوين إصحاح: ٢١ - ٢٢)، لكنه اشترط أن يكون هذا الرجل شريراً فاسداً، لم ينصلح حاله في هذه الدنيا فيكون تحوله إلى امرأة عقاباً يستحقه! .

حوليات كلية الآداب

ثم يعود أفلاطون في المحاوراة نفسها فيؤكد الفكرة ذاتها عن أصل الأنثى، يقول: «أما الرجال الذين ظهروا على هذه الأرض، فإن الجبناء منهم، أو مَنْ عاشوا حياة فاسدة فرموا من المعقول أن نفترض أنهم سوف يتحولون إلى طبيعة النساء في الولادة الثانية، وهذا هو السبب في أن الآلهة في ذلك الوقت بالذات قد خلقت فينا المعاشرة الجنسية .» (طيهاس (٩١ أ مجلد ٣ ص ٧٧٨).

قد يعترض معترض بأن «طيهاس» قد تمثل صورة شعرية تأثر فيها الفيلسوف بما قاله «هزiod» في الأعيال والأيام عن خلق المرأة - لكننا نجيب بأن أفلاطون في كثير من محاوراته يصوّر المرأة على أنها بطبيعتها أدنى من الرجل، فهو مثلاً في نهاية «القوانين» يتحدث عن الرجال الجبناء الذين يهربون من ميدان القتال طارحين أسلحتهم . . ترى ماذا يكون عقابهم؟ استمع إليه يقول: «ما هي العقوبة المناسبة التي نوقعها على مَنْ يلقي بسلاحه الذي ينبغي أن يكون دفاعه الأول؟ يروي تراثنا أن الفتاة «كاينوس» *Caeneus*، من أهل تساليا حولها الإله من امرأة إلى رجل (١٩٠). لكننا لا نستطيع الآن أن نعكس هذه المعجزة، إذا لو كانت العملية المضادة ممكنة، وأعني بها عملية تحول الرجل إلى امرأة، فلن يكون هناك ما هو أنسب منها عقاباً للرجل الذي يطرح عنه درعه . لكن ذلك مستحيل، ولهذا فإن علينا أن نشرع قانوناً يجعلنا نقرب من هذا الحل بقدر المستطاع، فمن أحب حياته حباً جماً على هذا النحو لن نعرضه للخطر بقية حياته بل سنجعله يعيش إلى الأبد حياة الفضيحة والعار .» (القوانين ٩٤٤ هـ مجلد ٤ ص ٥١٥ - ٥١٦).

(١٩٠) كانت كاينوس عذراء جميلة اغتصبها الإله بوزيدون Poseidon ثم أراد أن يحقق أمنية تمنّاها، فطلبت منه أن يحولها إلى رجل حتى لا يكون من الممكن اغتصابها مرة أخرى، فجعلها الإله رجلاً محارباً لا يقهر!

وأخيراً فإن أولئك الذين يزعمون أن أفلاطون كان نصيراً للمرأة لا يستطيعون أن ينكروا أنه كان يضعها باستمرار مع الأطفال والحيوانات والمخبولين. . الخ. (تيتاتوس ١٧١ ح)، وإنه كان يتحدث عما هو «نسائي»، و«الأسلوب النسائي» و«الطريقة الأنثوية»، وارتداء ملابس النساء. . الخ، بكثير من الاحتقار! بل إن احتقاره للجنسية المثلية ينصب على الوضع «السليبي النسائي»، من العملية. وفضلاً عن ذلك كله فإنك لا تجد شخصية نسائية واحدة في جميع محاوراته. . بما في ذلك المحاورات التي تتحدث عن الحب. ويسوق جورج سارتون منظرًا لا إنسانياً يصور فيه أفلاطون زوجة سقراط اكزانثيب وهي تحمل أصغر أطفالها في آخر أيامه، حيث يتجه سقراط نحو أقريطون غير مبال بمشاعرها ليقول «ليعيدها أحد إلى المنزل. .» ويعلق «سارتون» بقوله «إذا ما قارنت ذلك القول المهذب الذي ذكره «زينوفان» في ذكرياته بالعبارة القبيحة التي قالها عنها أفلاطون لوجدت أنه يصف المنظر وصف كاره للنساء»! (١٩١).

لكن ألا يمكن أن نجد أي قدر من التعاطف مع المرأة عند أفلاطون؟ صحيح أنه لم يتزوج، ولم يُعرف لديه أي ميل نحو النساء، ولم نسمع عن امرأة في حياته. . الخ الخ، لكن ألم يمتدح الشاعرة «سافو Sappho»؟ . . لقد كان سقراط يسميها «الجميلة» (فايدروس ٢٣٥ ج - مجلد ٣ ص ١٤١)، كما أن أفلاطون كتب فيها شعراً حماسياً. . «يقولون إن ربات الفنون تسع، ألا ما أكثر غباءهم، فليعلموا أن سافو اللسبوسية هي العاشرة!». وليس لي من تعليق وأنا أختتم هذا البحث سوى أن أقول أن سافو يصدق عليه ما ذكرناه في البداية عن «المرأة الأجنبية». وربما كان الأهم من ذلك أنها كانت امرأة «مسترجلة» باعتراف كل من كتب عنها، فعلى الرغم من أنها تزوجت، فليس فيما بقي لدينا من شعرها بيت واحد توجهه إلى زوجها» (١٩٢). مع أنها كتبت قصائد غزل كثيرة عن

(١٩١) جورج سارتون «تاريخ العلم» المجلد الثالث ص ٦٣ وانظر أيضاً د. فؤاد زكريا في دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١٠٣.

(١٩٢) د. عبد الغفار مكاوي: «سافو: شاعرة الحب والجمال عند اليونان ص ١٣».

حوليات كلية الآداب

«الفتيات الرفيقات»، فقد كونت جماعة من الفتيات لتقيم معهن علاقة حب وطيدة، وكانت تُعجب لم تكون هذه العلاقات مقتصرة على الرجال وحدهم؟. وهكذا اتجهت إلى تكوين علاقة من الحب الوثيق بين بنات جنسها وعبرت بأشعارها عن هذه الأحاسيس حتى أنها كانت ترتعد عندما تنظر إلى أعين فتياتها المحبوبات!، تقول لإحدهن «لقد أحبيتك يا أثيس من زمن بعيد، حين كانت أنوثتي كلها أزهاراً!».

وفضلاً عن ذلك كله فيبدو أن «سافو» لم تكن جميلة، وأن وصف سقراط لم يكن في الأعم الأغلب سوى تعبير عن عبقريتها الشعرية، فقد عثر على مزهرية من القرن الرابع عليها صورة «سافو» والشاعر المعاصر لها «الكايوس Alcaeus»، كانت أطول منه قليلاً، مسترجلة حتى أن المرء ليتردد كثيراً قبل أن يصدق أن هذا الوجه هو وجه امرأة^(١٩٣). وللقارىء أن يستنتج من ذلك ما يشاء!^(١٩٤).

J.Donaldson: Women, p.67.

(١٩٣)

(١٩٤) ما زالت كلمة السحاق في اللغات الأجنبية مشتقة من اسمها Sapphoism وكلمة Lesbianism نسبة إلى الجزيرة التي عاشت فيها وهي ليسبوس Lesbos.

مراجع البحث

أولاً : المراجع الأجنبية :

- 1) The Dialogues of Plato - Trans. by B. Jowett, in four volumes, Oxford at the Clarendon Press.
- 2) Anderson, J.K.: Xenophon, Duckworth 1974.
- 3) Bell, S.G. "Women From The Greeks to the French Revolution". Standford University Press.
- 4) Briody, Mary (ed.) "Philosophy of Woman," Hackeh Publishing Company 1983.
- 5) Desmond lee "Introduction to the Republic of Plato" Penguin Books, 1975.
- 6) De Beauvoir (Simone) "The Second Sex", Trans. by H.M. Parshley, Penguin Books 1987.
- 7) Donaldson, James: "Woman: Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and Among Early christians" Press, N.Y. 1973.
- 8) Elshtain, Jean Bethke: "The Family in Political Thought" The Harvester Press, 1982.
- 10) Engels, E. "The Origin of the Family Private property, and the State" Moscow, 1968.
- 11) Euripides: The Complete Greek Works, The University of Chicago Press, 1956.
- 12) Gorman, "Pythagoras: A life" Routledge & Kegan Paul 1979.
- 13) Grube, G.M.A. "Plato's Thought" Beacon Press, Boston 1968.
- 14) Jones, A.H.M.: Sparta, Blackwell 1968.
- 15) Kagan, Donald (ed.) "Sources in Greek Political Thought," "The Free Press N.Y. 1965.
- 16) Kennedy, Ellen & Susan Mendus "Women in Western Political Philosophy" The Harvester Press, 1987.

- 17) Morrow, Glenn R. "Plato's Cretan City" Princeton University Press N.J. 1960.
- 18) Nettelship, R.L. "The Theory of Education in the Republic of Plato" Teacher's College Press N.Y. 1968.
- 19) Pomeroy, Sarah B. "Women in Classical Antiquity" Schocken Books N.Y. 1975.
- 20) Rousseau J. "Emile", Trans. by Barbara Foxley Everyman's library, N. 518.
- 21) Russell, B. "Marriage and Morals" Routledge & Kegan Paul.
- 22) Shorey, Paul: "What Plato Said" University of Chicago Press 1978.
- 23) Sinclair, T.A. "A History of Greek Political Thought" Routledge & Kegan Paul 1959.
- 24) Taylor, A.E. "Plato The Man & His Work" Methuen, 1986.
- 25) Vlastos, Gregory: "Platonic Studies", Princeton University Press.
- 26) West, D.J. "Homosexuality" Penguin Books, 1968.
- 27) Xenophon: Memorabilia of Socrates Everyman's Library, N 457
- 28) The Encyclopaedia Americana, Vol. 20 (art, Oneida Community).

ثانياً: المراجع العربية:

أ - ترجمات لنصوص أفلاطون:

- ١ - جمهورية أفلاطون - دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٥.
- ٢ - محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦.
- ٣ - محاورات ونصوص لأفلاطون (فايدروس - تياتيتوس) - ترجمة وتقديم د. اميرة حنمي مطر - دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦.
- ٤ - أفلاطون: فيدون - ترجمة د. عزت قرني مع مقدمات وشروح - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة ١٩٧٩.
- ٥ - أفلاطون: في السفسطائيين والتربية - ترجمة د. عزت قرني مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٢.
- ٦ - أفلاطون: المادية - ترجمة د. وليم الميري - دار المعارف بمصر ١٩٧٠.
- ٧ - أفلاطون في الفضيلة - محاورات مينون - ترجمة د. عزت قرني مكتبة سعيد رأفت بمصر ١٩٨٢.

ب - مراجع عامة:

- ١ - د. أحمد فؤاد الأهواني «أفلاطون» سلسلة نوابع الفكر الغربي عدد ٥ دار المعارف بمصر ١٩٦٥.
- ٢ - ألكسندر كوريه: «مدخل لقراءة أفلاطون»: ترجمة عبدالمجيد أبو النجا مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٦٦.
- ٣ - أرسطو باركر - «النظرية السياسية عند اليونان» - جزآن، ترجمة لويس اسكندر - مراجعة د. محمد سليم سالم - مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦.
- ٤ - تشارلز ألكسندر روبنصن «اثينا في عهد بركليس» - ترجمة د. أنيس فريجة - لبنان ١٩٦٦.

- ٥ - كوراميسون «سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال» - ترجمة محمود محمود - مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٦ م.
- ٦ - ول ديورانت «قصة الحضارة»: حياة اليونان - مجلد ٦ و ٧ - ترجمة الأستاذ محمد بدران - لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ٧ - د. عزت قرني «الحكمة الأفلاطونية» - دار النهضة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٤.
- ٨ - د. عبداللطيف أحمد علي «التاريخ اليوناني» - جزآن - دار النهضة العربية ١٩٧٦.
- ٩ - د. محمد كامل عياد «تاريخ اليونان» - الجزء الأول - دار الفكر دمشق ١٩٨١.
- ١٠ - د. لطفي عبدالوهاب يحى (اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري) - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٩.
- ١١ - «هيروت يتحدث عن مصر» - ترجمة مصر صقر خفاجة - دار القلم بمصر عام ١٩٦٦.
- ١٢ - مونيك بيتر «المرأة عبر التاريخ» ترجمة هنريت عبود - دار الطليعة بيروت.
- ١٣ - دريني خشبة «أساطير الحب والجمال عند الأغريق» - جزآن - دار التنوير بيروت ١٩٨٣.
- ١٤ - عبدالهادي عباس (المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها) - في ثلاثة أجزاء - دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق ١٩٨٧.
- ١٥ - د. علي عبدالواحد وافي (الأدب اليوناني القديم) - دار المعارف بمصر.
- ١٦ - د. وهيب سمعان (الثقافة والتربية في العصور القديمة) - دار المعارف بمصر.
- ١٧ - فتحية سليمان «التربية عند اليونان والرومان» - دار الهنا للطباعة والنشر بمصر.
- ١٨ - عبدالمجيد عبدالرحيم: «التربية والحضارة» - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٧.

-
- ١٩ - د. عبدالغفار مكاوي «سافو: شاعرة الحب والجمال عند اليونان» - دار المعارف بمصر ١٩٦٦.
- ٢٠ - د. عبدالغفار مكاوي «المتنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» - (وهو يحتوي على ترجمة الرسالة السابعة لأفلاطون) - كتاب الهلال أغسطس ١٩٨٧ العدد ٤٤٠.
- ٢١ - جورج سارتون (تاريخ العلم) - ترجمة د. توفيق الطويل ود. أحمد فؤاد الأهواني وآخرون - دار المعارف بمصر عام ١٩٦١.
- ٢٢ - سوفكليس (نساء تراخيس)، ترجمة د. علي حافظ المسرح العالمي - عدد ٢٦ وزارة الإعلام بالكويت.
- ٢٣ - عبدالسلام الترماني (الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام) - عدد ٨٠ - عالم المعرفة بالكويت.
- ٢٤ - د. ثروت أنيس الأسيوطي (نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين) - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة.

صدر من هذه الحوليات

الحولية الأولى لعام ١٩٨٠ :

- ١ - الجذور الفلسفية للبنائية
- ٢ - صفحات مجهولة من تاريخ ليبيا
- ٣ - ابن قلائس، حياته وشعره.
- ٤ - الأمير تكتز الحسامي
- ٥ - التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأنظار العربية (باللغة الانكليزية).
- د. فؤاد زكريا
- د. محمد عيسى صالح
- د. سهام العريش
- د. حياة ناصر الحبي
- د. حلدون حسن الغيب

الحولية الثانية لعام ١٩٨١ :

- ٦ - عيني احمد باكتير
- ٧ - تحليل اخطاء الطلبة العرب في استعمال أدوات التعريف والتشكيك الانجليزية (باللغة الانجليزية).
- ٨ - دولة الماليك ودولة مغول الفخاق.
- ٩ - المرأة والفلسفة.
- د. محمد عبيد
- د. سيف حرما
- د. حياة ناصر الحبي
- د. محمود رحب

الحولية الثالثة لعام ١٩٨٢ :

- ١٠- الروابط العائلية القرابية في مجتمع الكويت المعاصر.
- ١١- البيئة والسلوك.
- ١٢- عالمة الحضارة الاسلامية ومظاهرها في الفنون.
- ١٣- مورس ومحفوظ، دراسة ادبية سيكلوجية، مقارنة.
- ١٤- آل قدامة والصالحية.
- د. مهدي النقيب الناف
- د. طلعت مصور
- د. صلاح الدين البحيري
- د. محمد رجا الدريني
- د. شاكر مصطفى

الحولية الرابعة لعام ١٩٨٣ :

- ١٥- أسلوب إذ في ضوء الدراسات القرآنية والنحوية.
- ١٦- مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية.
- ١٧- العمل الاجتماعي في المجال التربوي
- ١٨- وحدة مينايفيزيا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها.
- ١٩- مفهوم التهكم عند كبر كجور
- د. عبدالعال سالم مكرم
- د. عزمي موسى اسلام
- د. جلال الدين الغزاوي
- د. أبو يعرب المرزوقي
- د. امام عبدالفتاح

الحولية الخامسة لعام ١٩٨٤ :

- ٢٠- نظرة في قرينة الاعراب، في الدراسات النحوية القديمة والحديثة.
- ٢١- الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الالهية (باللغة الانجليزية)
- ٢٢- تسع وثائق في شئون الحسبة على المساجد في الأندلس.
- ٢٣- مشروع سوريا الكبرى وعلاقته بضم الضفة الغربية.
- ٢٤- مفاهيم العلاج النفسي والخطا التفاعل داخل الأسر المريضة (النشأة والنظور).
- د. محمد صلاح الدين بكر
- د. رشا حمود الصباح
- د. محمد عبدالوهاب خلاف
- د. احمد عبدالرحيم مصطفى
- د. حامد عبدالعزيز الفقي

الحولية السادسة لعام ١٩٨٥ :

- ٢٥- نحاسة القيروان .
 د. يوسف أحمد المطر
 ٢٦- من وثائق الحرم القدسي الشريف الملكية .
 د. محمد عيسى صالحية
 ٢٧- الفصاحة : مفهومها وبم تتحقق قيمها الجمالية .
 د. توفيق علي الفيل
 ٢٨- مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الاسلام في الشرق العربي وخاصة عند ابن سينا .
 الأستاذ / سعيد زايد
 ٢٩- واقع التاريخ في رواية وجوب العنف (باللغة الانجليزية)
 د. رشا حمود الصباح
 ٣٠- مكانة رواية روبنسون كروزو في القصص اللايوطوي (باللغة الانجليزية) .
 د. محمد رجا الدريبي
 ٣١- مفهوم المعنى ودراسة تحليلية
 د. عزمي موسى اسلام
 ٣٢- الوصايا ومدى تطورها في العصر العباسي الاول
 د. سهام الفريح

الحولية السابعة لعام ١٩٨٦ :

- ٣٣- برودة البوصيري قراءة أدبية وفلكورية .
 د. محمد رجب النجار
 ٣٤- الارشاد النفسي تطور مفهومه وتميزه
 د. عبدالله محمود سليمان
 ٣٥- اتجاهات الآباء والامهات الكويتيين في تنشئة الأبناء وعلاقتها ببعض التغيرات .
 عبدالفتاح القرشي
 ٣٦- علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث (باللغة الانجليزية)
 د. فؤاد البعللي
 ٣٧- قبيلة نجيم العربية بين الجاهلية والاسلام
 د. عبدالجبار العبيدي
 ٣٨- عيوب الكلام، دراسة لما يعاب في الكلام عند اللغويين العرب .
 د. وسيم المنصور
 ٣٩- المواقف الاسلامية المتدثرة في وادي حلي
 د. حمد بن عمر الزيلعي
 ٤٠- البحر في شعر الاندلس والمغرب
 د. منجد مصطفى بهجت

الحولية الثامنة لعام ١٩٨٧ :

- ٤١- البيئة المائية في الأردن (باللغة الانجليزية)
 د. عبدالرحيم سعد
 ٤٢- وثائق جديدة عن حملة سنان باشا الى اليمن (سنة ٩٧٦هـ / ١٥٦٩م)
 د. محمد عيسى صالحية
 ٤٣- التوجيه والارشاد النفسي للأطفال غير العاديين (دراسة تحليلية)
 د. محمد ماهر محمود
 ٤٤- المراحل الارتقائية لمهجة الفكر العربي الإسلامي .
 د. حسن عبدالحمد عدالرحمن
 ٤٥- عبدالله بن سبأ دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة .
 د. عبدالعزيز الهلاي
 ٤٦- ضمائير الغيبة اصولها وتطورها
 د. فوزي حسن الشايب
 ٤٧- قبيلة اباد منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي
 د. محمد احسان النص
 ٤٨- تاريخ العلاقات التجارية بين الهند ومنطقة الخليج العربي في العصور الحديثة .
 د. عبدالملك خلف التميمي

الحولية التاسعة :

- ٤٩- أضواء على ملكة سبأ .
 د. محمد ابراهيم مرسي
 ٥٠- دراسة سوسولوجية حول ظاهرة الشيخوخة ودور الخدمة الاجتماعية
 د. جلال الدين الغزاوي
 ٥١- هجرة الكفاءات العلمية العربية ودور مجلس التعاون في الإفادة منها
 د. محمد رشيد الفيل
 ٥٢- الفتح الإسلامي لبلاد وادي السند
 د. سعد محمد حذيفة الغامدي
 ٥٣- الدولة والتجارة في العصر البيزنطي الأوسط
 د. سام عبدالعزيز فرج

- ٥٤- مدن التنمية في فلسطين المحتلة
 ٥٥- الغزو الفرنسي للجزائر في وثيقة أمريكية معاصرة
 ٥٦- رحلات جلفنر الرحلة الى ليبيا
 د. محمد مدحت عبدالجليل
 د. منصور ابو خمسين
 د. محمد رجا التدريبي

الحولية العاشرة :

- ٥٧- التغير الاجتماعي في المدن المتجة للنفط (مجمع الكويت) .
 ٥٨- حركة ميلمة الحنفى .
 ٥٩- الجاحظ والنقد الادبي
 ٦٠- التقليد والتحديث في تعليم اللغات الأجنبية .
 ٦١- الأحوال السياسية والدينية في بلاد العراق والمشرق الإسلامي في عهد الخليفة القائم بأمر الله العباسي (٤٢٢ - ٤٦٧ هـ / ١٠٣١ - ١٠٧٥ م)
 ٦٢- تأملات في بعض مؤامرات الحذف المصري
 ٦٣- نجاح الشيخ أحمد الجبري في الإفادة من التنافس الإنجليزي الأمريكي بشأن نفط الكويت .
 ٦٤- المدخل السلوكي لدراسة اللغة في ضوء الدراسات والاتجاهات الحديثة (في علم اللغة)
 د. نورة الفلاح
 د. احسان صدقي العميد
 د. ودبعة طه النجم
 د. نايف عمر حرما
 د. محمود عرفة محمود
 د. فوزي حسن الشايب
 د. ميمونة خليفة العذبي الصباح
 د. مصطفى زكي التوني

الحولية الحادية عشرة :

- ٦٥- جغرافية الحضر
 ٦٦- النظرية الاستبدالية للاستعمار
 ٦٧- النفط والنمو الحضري بدولة الكويت
 ٦٨- نظرات في علم دلالة الألفاظ عند احمد بن فارس اللغوي
 ٦٩- الاقطاع في العالم الاسلامي
 ٧٠- الجوار في الشعر العربي حتى العصر الاموي .
 ٧١- الحدود البيزنطية الإسلامية وتنظيماتها الثغرية (٤٠ - ٣٣٩ هـ - ٦٦٠ - ٩٥٠ هـ)
 ٧٢- خبرات الكويت
 توزيعها، نشأتها، تصنيفها.
 د. وليد عبدالله عبدالعزيز المنيس
 د. يوسف مسلم ابوالعدوس
 د. أمل يوسف العذبي الصباح
 د. غازي مختار طليمات
 د. محمود اسماعيل
 د. مرزوق بن صنيطان بن تباك
 د. عبدالرحمن محمد عبدالغني
 د. عبدالحميد أحمد كليب

الحولية الثانية عشرة :

- ٧٣- بنو سليمان
 حكام المخلاف السليماني وعلاقاتهم بجيرانهم .
 ٧٤- نهاية الادب في شرح لامية العرب للشنفرى بن مالك الأزدي
 د. احمد بن عمر الزيلعي
 دراسة وتحقيق :
 د. عبدالله الغزالي

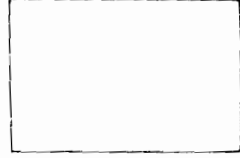
قسمة تقييم آراء القاريء

عزيزي القاريء

أسرة تحرير الحوليات ترحب بك وتقدم لك بأطيب التحيات شاكرين لك سلفاً تعاونك من أجل تطوير هذه الحوليات وذلك من خلال آرائك عن هذه الاسئلة :-

- ١- عمر القاريء: ☐ ٢٠ - ☐ ٣٥ ☐ ٤٥ - ☐ ٤٥ + ☐ اثنى ☐ ذكر ☐ الجنس: ☐ بلد الإقامة: الكويت ☐ خارج الكويت ☐ التعليم: ثانوي ☐ جامعي ☐ ماجستير ☐ دكتوراة ☐ طبيعة المهنة: اداري ☐ أكاديمي ☐ مهني ☐ أخرى ☐ مواضيعك المفضلة: لغوية ☐ اجتماعية ☐ تاريخية ☐ أدبية ☐ متنوعة ☐
- ٢- كيف تحصل على الحوليات؟ ☐ شراء ☐ اشتراك ☐ استعارة ☐ هل تصلك الحوليات في الوقت المناسب؟ ☐ نعم ☐ لا
- ٣- ما رأيك بحجم الحوليات؟ ☐ مناسب ☐ كبير ☐ صغير ☐ ٤- كيف ترى مواضيع الحوليات؟ ☐ متنوعة ☐ غير متنوعة ☐ ٥- ما هو الطابع العام للحوليات؟ ☐ لغوي ☐ اجتماعي ☐ تاريخي ☐ جغرافي ☐ متنوع ☐ هل تقرأ الحوليات بانتظام؟ ☐ نعم ☐ لا ☐ أحياناً ☐ ٧- هل تقرأ الحوليات فقط إذا كان موضوعها له علاقة بنحوصك؟ ☐ نعم ☐ لا ☐ ٨- هل تقرأ الحوليات فقط إذا كنت متسعين بمادتها كمرجع لبحث؟ ☐ نعم ☐ لا ☐ ٩- هل تحتفظ بالحوليات بعد قراءتها؟ ☐ نعم ☐ لا ☐ أحياناً ☐ ١٠- شعاع الحوليات على العلاف هل يتناسب وطبيعة الحوليات؟ ☐ نعم ☐ لا ☐ ١١- ما مقياسك لنوع طباعة الحوليات؟ ☐ جيد ☐ متوسط ☐ ضعيف ☐ ١٢- ما رأيك بسعر الحوليات؟ ☐ مرتفع ☐ قليل ☐ مناسب ☐ ١٣- اقتراحات ترى أنها تساعد على تطوير الحوليات وخدماتها للقاريء؟





قسم الاشتراكات
حوليات كلية الآداب

ص.ب : ١٧٣٧٠ الخالدية
الكويت 72454

البريد الجوي
**BY AIR MAIL
PAR AVION**

قسمة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلة لمدة

☐ سنة واحدة ☐ سنتان ☐ ثلاث سنوات ☐ اربع سنوات
بعدد () نسخة

ارفق طية قيمة الاشتراك نقدا / شيك

☐ رجاء الاشعار بالاستلام و / أو ☐ ارسال الفاتورة

..... الاسم :

..... المهنة / الوظيفة :

..... العنوان :

.....
.....
.....

التوقيع / / التاريخ



مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن
جامعة الكويت

رئيس التحرير

د. سمر خليفه (الفزني الصباح)

المقر: جامعة الكويت - الشويخ

هاتف: ٤٨١٦٨٠٧

٤٨١٦٧٩٩

٤٨١٦٨٢٤

٤٨١٤٢٩٥

* مجلة علمية فصلية محكمة تصدر ٤ مرات في السنة.

بالإضافة الى اصدارات خاصة في المناسبات.

* تعنى بشئون منطقة الخليج والجزيرة العربية السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والعلمية.

* صدر العدد الاول في يناير ١٩٧٥.

* تقوم المجلة باصدار ما يأتي :

(أ) مجموعة من المنشورات المتخصصة عن منطقة الخليج والجزيرة العربية.

(ب) مجموعة من الاصدارات الخاصة والمتعلقة بمنطقة الخليج والجزيرة العربية.

(ج) سلسلة كتب وثائق الخليج والجزيرة العربية.

* عقد الندوات التي تهتم المنطقة او المساهمة فيها واصدارها في كتب.

* يغطي توزيعها ما يزيد على ٣٠ دولة في جميع انحاء العالم.

* الاشتراك السنوي بالمجلة

(أ) داخل الكويت: ٢ د.ك. للأفراد - ١٢ د.ك. للمؤسسات.

(ب) الدول العربية: ٢٥٠٠ للافراد، ١٢٠٠ د.ك. للمؤسسات.

(ج) الدول الأجنبية: ١٥ دولاراً للأفراد ٤٠ دولاراً للمؤسسات.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي :

ص.ب: ١٧٠٧٣ - الخالدية - الكويت - الرمز البريدي 72451

المجلة العربية للمعلوم الانسانية

فضيلة : محكّمة
تصدر عن جامعة الكويت

رئيس التحرير

أ. د. حياة ناصر الحكي

المقر : كلية الآداب - مبنى قسم اللغة الإنجليزية
الشيخ - هاتف ٨١٧٦٨٩ - ٨١٥٤٥٣

المراسلات توجه الى رئيس التحرير :

ص. ب ٢٦٥٨٥ الصفاة
رمز بريدي 13126 الكويت

● تلي رغبة الاكاديميين والمثقفين من خلال نشرها للبحوث الاصيلة في شتى فروع العلوم الانسانية باللغتين العربية والانجليزية، إضافة الى الأبواب الأخرى، المناقشات، مراجعات الكتب، التقارير.

● نحرص على حضور دائم في شتى المراكز الأكاديمية والجامعات في العالم العربي والخارج، من خلال المشاركة الفعالة للأساتذة المختصين في تلك المراكز والجامعات .

● صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١ .

● نصل الى أيدي ما يزيد على عشرة آلاف قارئ .

الاشتراكات

- * في الكويت : ٣ دينار للأفراد خصم ٥٠٪ للطلاب، ١٤ ديناراً للمؤسسات .
- * في البلاد العربية : ٥ دينار كويتي للأفراد، ١٦ ديناراً للمؤسسات .
- * في الدول الأجنبية : ٢٠ دولاراً للأفراد، ٦٠ دولاراً للمؤسسات .

تفرق قيمة الاشتراك مع قيمة الاشتراك الموجودة داخل العدد.



المجلة التربوية

تصنّف من مكانة التربية - جامعة الكويت

مجلة فصلية ، تخصصية ، محكمة

رئيس هيئة التحرير

د. عبد المحسن حمادة

تنشر البحوث التربوية ، ومراجعات الكتب التربوية الحديثة
ومحاضر الحوار التربوي ، والتقارير عن المؤتمرات التربوية

* تقبل البحوث باللغتين العربية والانجليزية

* تنشر لأساتذة التربية والمختصين فيها من مختلف الأقطار العربية
والدول الأجنبية .

الاشتراكات :

للأفراد في الكويت	٢ د.ك	وللطلاب	١ د.ك
للأفراد في الوطن العربي	٢٠٥ د.ك	وللطلاب	١٠٥ د.ك
للأفراد في الدول الأخرى	١٥ دولاراً أمريكياً بالبريد الجوي		
للهيئات والمؤسسات	١٢ د.ك وفي الخارج ٤٠ دولاراً أمريكياً		

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي :

المجلة التربوية - ص.ب ١٣٢٨١ كيفان - الرمز البريدي 71953 الكويت .
هاتف : ٤٨٣٠٢٦٨

مجلة العلوم الاجتماعية

تصدرها جامعة الكويت

مجلة فصلية أكاديمية تقني بنشر الأبحاث والدراسات
في مختلف حقول العلوم الاجتماعية

رئيس التحرير :
د. فهد ثاقب الثاقب

منبر بارز للأكاديميين العرب
تأسس عام 1973

نسب العدد
الكويت (2000) فلس، السعودية (100) ريال، قطر (100) ريال، الإمارات (100) درهم، البحرين (100) دينار، عُمان (100) ريال، العراق (100) دينار، الأردن (7000) فلس، تونس (100) دينار، الجزائر (100) دينار، اليمن الجنوبي (2000) فلس، ليبيا (20) دينار، مصر (100) جنيه، السودان (100) جنيه، سوريا (200) ليرة، اليمن الشمالي (100) ريال، المغرب (100) درهم

الأشتراكات للأفراد	سنة	ستة	ثلاث سنوات	أربع سنوات
الكويت	2 د.ك	4 د.ك	5,5 د.ك	7 د.ك
الدول العربية	2,5 د.ك	4,5 د.ك	6,5 د.ك	8 د.ك
البلاد الأخرى	15 دولار	30 دولار	40 دولار	50 دولار
للؤسسات				
الكويت والبلاد العربية	15 د.ك	25 د.ك	40 د.ك	50 د.ك
في الخارج	80 دولار	110 دولار	150 دولار	180 دولار

• تدفع الاشتراكات بالأفراد مقدماً
(1) أما بشيك لأمر المجلة مسجولاً على أحد المصارف الكويتية.
(2) أو بنحويل مصرفي لحساب مجلة العلوم الاجتماعية رقم (07101006) لدى بنك الخليج / فرع المنجيلة.

توجه جميع المراسلات إلى: رئيس التحرير
مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت ص.ب: 5488 صفاة
الكويت. هاتف: 2549421 / 2549387 - تليكس: 22816 الكويت

“Plato and Woman”

Abstract

This paper deals with “Plato and Woman”; it is divided into 3 parts as follows:

- (1) Woman in Greek Society
 - a) Woman in Heroic Age
 - b) Woman in Classical Age
- (2) Plato and Woman
 - a) Woman in “The Republic”
 - b) Woman in “The Laws”
- (3) Platonic Love and Woman
 - a) Homosexuality
 - b) Plato and Homosexuality

The Greeks looked at the relations between sexes from a point of view utterly strange to us in 20 century. There was a tradition of misogyny in both Heroic & Classical age.

The most important factor influencing Greek philosophy conceptions of women has been the view that each of it held concerning the family. They have regarded the family as a natural and necessary institution, and defined women by their sexual, procreative and child-rearing functions within Plato knew from his own observation that there is no such fixed quality as female human nature.

In the ‘Republic’, because the abolition of property and the family for the guardian class entails the abolition woman traditional sphere, the natural difference between the sexes is reduced to that of their roles in procreation. The nature of women of this class is declared to be the same as that of the men, they are to be identical.

The Author

Dr Imam Abd El Fattah Imam
Ph.D in Modern Philosophy 1972
Professor, Department of Philosophy
Kuwait University

Publications:

- ★ Hegel's Dialectical Method, Dar El Tanwir 1981
- ★ Kierkegaard: Vol. 1 His Work & His Life Vol. 2 His Philosophy Cairo 1982-6
- ★ Hegelian Studies Cairo 1983
- ★ The Philosophy of Hegel (Trans.) 2 Vol.
- ★ Thomas Hobbes: Philosopher of Rationality
- ★ The Development of Dialectics After Hegel 3 Vols. Dar El Tanwir 1984
- ★ Hegel's in Philosophy of History 2 Vols. Dar El Tanwir 1981

SEVENTY - FIFTH Monograph

“Plato and Woman”

Dr. Imam Abd El Fattah Imam

Department of Philosophy – Kuwait University

**Annals of the Faculty Of Arts
Volume XII 1992**

ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS

Issued by the Academic Publication Council - Kuwait University

A REFEREED SCIENTIFIC PERIODICAL THAT PUBLISHES
MONOGRAPHS ON TOPICS RELEVANT TO THE SCIENTIFIC
CONCERNS OF THE VARIOUS DEPARTMENTS IN THE
FACULTY OF ARTS

Volume XII, 1992



ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS

Issued by the Academic Publication Council - Kuwait University

“Plato and Woman”

Dr. Imam Abd El Fattah Imam

Department of Philosophy - Kuwait University

VOLUME XII
SEVENTY - FIFTH Monograph

1412 - 1413
1991 - 1992