أخْلاقيّاتُ اللذَّة في العَصْر اليُونَاني القديم

■ د. رامز أحمد[1]

ملخّص

آمنَ العقـل اليوناني بالطبيعة، وكوّن عنهـا مقولات ومفاهيم وانطباعـات معرفية، انْدرجت ضمن رؤيته لنفســه ومحيطه وعلاقاته.. فالإنســان – لدى اليونانيين- كائن ذاتي فردي، له الأولوية في ذاته، فســاروا صوبها وأوصوا بضرورة الانشــغال بها. كما أكّدوا أنه لا يُمكن أن يكون هو ذاته، من دون أن يعيــش طبيعته العارية كما هي، حتى في موضوع لذاته وشــهواته وغرائزه. وقد انعكس فهم الفلســفة اليونانية للطبيعة(عموماً) حتى على وعيها للأخلاق، التي أعطتها بُعدها الحسّي الطبيعي، بعيداً عن أيّة إلزامات وقيود فوق بشرية. ولهذا، لاحظنا كيف أنّ اللذات الحسّية في العصر اليوناني (الأفروديزيات= لذّات البدن دون لذّات الروح)، كانت ممتدة ومتّسعة النطاق فكرًا وعملاً، ليتمّ إعطاء تفسيرات عديدة لها ولمجمل النزعات الحسية الغرائزية، مغطاة بأخلاقيّات ورؤى أخلاقية من سنخها.

ومع مجيء المسيحية، انعكست الآيةُ كليًّا، حيثُ انصبّ التفكير الأخلاقي كله، على دعوة المؤمن للهيمنة على شهواته ورغابته، كدلالة على إيمانه وانتصاره الروحي، مع التركيز على الطهارة باعتبارها ســبيلاً للخلاص الكلّي. لتنتهي الأخلاق في العقل الفلســفي الغربي الحديث، نهاية وضعية حسِّــية، جعلت من تناول الإنســان – وكل ما يتعلق به- موضوعاً للمعرفة العلمية الممكنة، بعيدًا عن أيّة علاقة لــه مع المعيار الأخلاقي الإنســاني ذاتــه، بعيدًا عن أيّة معاني روحية ومفارقة. وهــذا ما أثّر على الفكر السياسي الغربي، الذي شهد وما زال يشهد، تغييبًا كاملاً للأخلاق، كمعيار وشرط لممارسة السياسة.

الكلمات المفتاحية: أخلاقيات اللذة- الإغريق- الجنس-المرأة- المسيحية- الغرب.

1 - باحث سوري في جامعة السوربون في فرنسا.

مقدّمة

لِنفترض أنّنا نقبلُ للحظة واحدة، مقولات هي على جانب كبير من العمومية، مثل مقولة الرغبة واللذة والجنس والأخلاق بعامة، وأخلاق اللذَّات الجنسية بخاصة، ونتساءل: ما الطرح العام الذي تمحورت حوله وتشكّلت انطلاقًا منه، أخلاق اللذَّات الجنسية في اليونان القديمة؟!

بالتأكيد إنّ الجواب المباشر الذي سوف يُعطى، هو أنّ الأخلاق الجنسية "للوثنية القديمة"، قد تمحورت حول ثلاث مسائل كبرى: منع ارتكاب المحارم، والهيمنة الذكورية، وخضوع المرأة.

غير أن ما يميّز تلك الأخلاق - في الواقع -، ليس تلك النقاط المشار إليها سابقاً. ففي حين قرنت المسيحية الرغبة بالشر والخطيئة والسقوط والموت، ونادت بضرورة التطهّر منها، فقد خَصّتها اليونان بمعان «إيجابية»، إذ لم يسعَ الإغريق، لا في فكرهم النظري ولا العملي، إلاّ وضع قانون يحدد الأشكال الشرعية للاتصالات الجنسية، ويرسم حدود المحظورات، ولم يسعوا كذلك إلى إعداد قوائم بالأفعال المسموحة والممنوعة، أو السوية والشاذّة، أو إلى فك رمز الرغبة، كما حصل في الجنسانيّة المعاصرة، بقدر ما سعوا إلى إعداد طرائق وشروط استعمال لذّات، غالباً ما وُصِفَتْ بالزُّهْدية[1].

في الواقع، تم إدراج ضرورة الزهد، الخاص بالرغبات واللذَّات الجنسية، في الأفق الواسع للتصورات المتعلقة بالحياة والموت والزمن والصيرورة والخلود، إذ غالباً ما علّل الفلاسفة والأطباء ضرورة التفكير الأخلاقي في النشاط الجنسي في كون الإنسان صائراً إلى الموت، ولكي ينجو من الموت عليه أن يُنجِبَ أولاداً ليستمرَّ بهم. وانطلاقاً من هذا الفهم، لم يتخذ التأمل في الخلود شكل تفكُّرٍ في بقاء النفس بعد الموت - كما تُظهر الكثير من النصوص -، بقدر ما اتّخذ

1 - Foucault, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, N° 356, p. 1528

صيغة تفكـرٍ في بقاء الفرد في النوع، عبر الخَلف الشرعـيّ. أنْ تُنجب يعني أن تبقى في الآخر، بمعنى أنَّ مادة من صلبك تستمر في البقاء في جسد الآخر (الولد). فإذا أُحيطَ الفعل الجنسي بهذا القدر من العناية، فذلكَ، لأنه يسمحُ للإنسان بتخليد نفسه، ولأنّ النشاط الجنسي هو أعنف من كل اللذَّات، ولأنه أكثر خطورة على صحة الفرد من معظم النشـاطات الجسدية الأخرى، ولأنه يترابط مع قضايا الحياة والموت والخلود، فقد شكّل ميدانًا واسعًا للتفكير الأخلاقي القديم.

إنّ الموقـف الذي يتّخذه الفرد تجـاه طاقته الحيويّة يعكس، بصـورة أو بأخرى، نوع تكوينه الـذاتي، ومدى صلابة الإعـداد والتدريب الأخلاقي الذي تلقّاه. فعندما نسـأل عن الغرض من السـيطرة على الرغبات واللذَّات يكون الجواب: ليصير المرء حـرًّا، ويتمكن من البقاء كذلك، ذلك أن خطورة الرغبة تنبع من كونها قوة قابِلة دائما للإفراط ولإسـقاط الفرد في العبودية لها، ما لم تخضع لسياسات الاعتدال. على أن الاعتدال، الواجب في ممارسة اللذَّات، لا يستمد مُسوِّغَه الوحيد من سعي الفرد أن يكون حرًّا وحسب، بل من ضرورة ممارسة النشاط السياسي في الحياة العامة أيضاً، إذ ليسَ بوسـع من كان عبدًا لرغباته وملذّاته أن يصيرَ سيدًا على الآخرين في الحياة العامة؛ لأنَّ السيادة على الآخرين تقتضي السيادة على الذات أولاً.

ثمة ترابـط وتماثل، من هذه الزاوية، بين الأخلاق والسياسـة، أو بعبارة، أخرى بين فنّ حُكم الذّات، وفنّ حُكم الآخرين.

انطلاقـاً من هذا الفهـم، فإن ضبط النفـس وعدم الإفـراط في اللذَّات، يمثل قيمة سياسـية واجتماعية، علاوة على كونه يمثل قيمة أخلاقية فردية.

أولاً: إرهاصاتٌ وتحولات

غالبـاً مـا يُرجعُ بعـض الباحثين بدايات تشـكّل أخلاق تُعنـى باللّذَّات والرغبـات إلى فترة القرن السـابع قبل الميلاد، وما تلاه، وهي المرحلة التي شـهدت تفـكك نظام التضامن العائلي القديم، الذي كانت تهيمن عليه العائلات النبيلة المجتمعة على شـكل قبائل وأخويات، وبداية الانتقال نحو سلطة ملكية تفككت لاحقاً وتدريجيًّا مع نشوء المُدن، كحيّز يُنظِّم مختلف أنماط المشـاركات الاجتماعية والطقسية؛ حيث إنه مع نشـأة المدينة، تشكّلت صيغ معينة للاجتماع، تخضع لفكرة القانون العام، الذي بدأ باحتواء جميع المكونات القبلية والعائلية السابقة، والحد

من امتيازاتها السياسية والاجتماعية، لكن دون أن يحرمها من حقّها بالاحتفاظ بعباداتها التقليدية الخاصة بها، على أن تتقيد وتحترم، في النهاية، العبادة المشـتركة للمجتمع برمته، ولاسيما تلك الخاصة بالإله بولياد حامي المدينة (منه اشتقت كلمة بوليس).

لقـد أفضتْ التغيرات التي حصلت، في مجال الحياة الدينية والعباديّة، وتشـكّل فضاء معين للمقـدّس داخل المدن، إلى تكـوّن واقع جديد اقتضى ترتيبات جديدة، حيث نشـأت في قلب المقدس معالم السياسة، للمرة الأولى، في المجتمع الإغريقي القديم..

وقد هيأ هذا الواقع الجديد، الظروف المناسـبة لنشـوء فكرة المواطنة والديمقراطية الأثينية، كما مهّدت لظهور العديد من المفكرين والوسطاء والمشرعين الذين أسهموا، جميعاً، في وضع الأسـاس الأول للقوانين التي سمحت بتجاوز العالم القديم والتصورات القديمة للصراع، على أنه عقاب إلهي أو على أنه نتيجة خطأٍ فردي أو جماعي.

لقـد بدأ التغييرُ الحقيقي لدى الإغريق، حوالي القرن الثامن والسـابع قبل الميلاد، مع نشـأة السياسـة والانتقال من السـلطة الملكية إلى سـلطة الجماعة القائمة على الحوار، ولاحقاً على الانتخاب الذي كان ينحصر- بطبيعة الحال- ، في نخبة من نبلاء الطائفة. ولاحقاً سوف يتأسس نظام حكم يعتمد على الإقناع والمشاركة، سواء للطبقة الارستقراطية أو الأوليغارشية، والاستثناء الوحيد الذي يشكل خرقاً لهذا التقلي، هو الطاغية الذي سيظهر بوصفه نفياً للسياسة.

وسيعرف نظام الحكم الديمقراطي هذا أعلى أشكال تطوره، من خلال توسع دائرة المشاركين لتشملَ كلَّ من وُلد أثينياً، الأمر الذي كان له الدور الأكبر في تعميق فكرة المواطنة، ونمو الإحساس بالهوية الفردية والجماعية. مع الإشـارة إلى أن المشاركة في الحياة السياسية، والتداول، وقضية المواطنة، هي قضية ذكورية، بمعنى أنّ النسـاء لا يحق لهن المشـاركة مهما كانت مكانتهن، إلا في حالات استثنائية كحالات الحرب. فالنشاط السياسي كان حكرًا على الرجال[1].

أمّا الصياغة الأخلاقية الأولى لمسألة اللذَّات والرغبات، فتزامنت مع مرحلة الاستقرار ونشوء المدينة، وجهود النخبة الحاكمة الهادفة إلى تكوين أخلاق خاصة بها، وهي أخلاق عبرّت عنها بصورة واضحة كتابات القرن الرابع والخامس قبل الميلاد، فأخلاق اللذَّات، هي أخلاق نخبوية لمن يجهّزون أنفسهم ليصبحوا سـادة في المدينة، وأن يمارسوا النشاط السياسي، أي فنّ حُكم

1 - trabulsi, Participation directe et la démocratie grecque, p.25

الآخرين. فهؤلاء عليهــم أن يتحلّوا بالفضائل الضرورية التي تؤهلهــم أن يكونوا قادة ونموذجاً يُحتذى به؛ حيث كانت الحرية، في تصورهم، هي الحرية تجاه اللذَّات والرغبات.

لا يمكن تصور الأخلاق القديمة دون هذا البُعد الاجتماعي والســياسي؛ إذ لا يكمُن البرهان الأخلاقي، على أخلاقية الفرد، في امتلاكه لجملة من الفضائل الشــخصية الخاصة به وحسب، إنما أيضاً فيما يقدمه للجماعة، فالفضيلة لها وجهة اجتماعية دائماً، وهذه الغائية الاجتماعية هي ما يصنع قيمة الفضيلة. والطريقة لتحقيق فضيلة شخصية (مجد، انتصار..إلخ)، هي تحقيق أشياء تفيد الآخرين، فالشــجاعة، تمثيلاً لا حصراً، وبصورة خاصة في ساحة المعركة، تتطلب صفات شــخصية، مثل القدرة على التغلب على الخوف، وهذه القيمة عندما تمارس في خدمة الآخرين (الوالدين أو الأسرة أو المدينة)، تُعَدُّ مفيدة اجتماعيًّا.

عــلى أن تعلّم الفضيلة، لا يعنــي تعلّم مدونة من القواعد المعدّة مســبقاً، بقدر ما يعني تعلم طرائق التصرف أو امتلاك الذات، وطريقة وجودها في العالم، وتعبيرها عن نفسها أمام الآخرين وفي المواقــف المختلِفة. انطلاقاً من هذا الفهم، قرن الإغريق بين الأخلاق والحرية، فالأخلاق هي ممارســة دائمة للحرية، لجهة أن الموقف الأخلاقي للفرد لا يقوم على الخضوع لجملة من القواعد المفروضة من الخارج، إنما على اختياره الحر لمجموعة من المبادئ الذي يُلزم نفســه بتطبيقها وعيشها. وهذا ما أسماها الإغريق (éthique- éthos) تمييزاً لها عن morale، بوصفها خضوعاً لجملة من القواعد والقوانين التــي تفرضها الجماعة. الأخلاق (بمعنى éthos) تملك بُعدًا ذاتيًّا يسمح بهامش كبير من الحرية، والقدرة على الاختيار في العلاقة مع القاعدة المفروضة، فهي طريقة في التفكير والفعــل والتصرف، فيما تملك morale بُعداً خارجيًّا اجتماعيًّا، يجعلها أقرب إلى السلطة والقانون.

وإذا ما ألقينا نظرة على الكتابات القديمة، الســابقة عــلى القرن الرابع والخامس قبل الميلاد، فإننا لن نقع على أية إشارة لقانون أو مدونات أخلاقية يقتضي الالتزام بها، إنما على تثمين واضح لقيم عامة جرى تناقلها وتلقيها عبر التعاليم الموروثة شفاهاً، كالبطولة، والشجاعة وضبط النفس، والاعتدال ...إلخ، لا يتمّ التعبير عن الفضيلة بمفردات الطاعة لقواعد معينة يقتضي اتّباعها، ولا يتم تثمينها من منظور نفعي، يتمثل في السعي إلى تحقيق غايات مرجوة من وراء امتلاكها، إنما يجري التعبير عنها بمفردات الهوية الشخصية المميزة لصاحبها.

ومن السـهل أن نلاحظ أن شخصيات الأسـطورة القديمة، لا تملك سمات متشابهة في سلوكها، وما يصنع الفرق بين الأفراد هو طريقة التعبير المختلفة والخاصة بصاحبها عن قيمه، إذ لا يمكن فهم أفعال وخيارات معظم أبطال الأساطير القديمة إلا بالرجوع إلى سماتهم الشخصية المتوقعة. فالتجربة الأخلاقية لأبناء القرن الثامن والسـابع، أقله كما تُظهر النصوص، لا تتّسم بالسعي إلى تكوين ذوات متشـابهة في سـلوكها وطاعتها للقاعدة المفروضة، كما هو الحال في التجربة الدينية، بقدر ما تتّسم بنزوع كل فرد أن يَكُونَ ذاته، بفرادتها، دون السـعي إلى التطابق مع نموذج جاهِز.. وفي هذا الجانب تكمن حريته وفضيلته، وتكون حياته وسلوكه تجسيدًا حيًّا لما اختاره من مبادئ (نظرية الفضيلة).

كيف عُبِّرَ عن فضيلة الاعتدال وضبط النفس بالعلاقة مع اللذّات والرغبات في الفكر الإغريقي القديم؟! كيف حدث، أن توصل الفكر الإغريقي القديم، إلى إثارة قضيّة الرغبة واللذّة كمشكلة معرفية وأخلاقية وسياسـية في آن؟! وكيف تمّ الربط بين التفكير في الرغبات واللذّات من جهة، وقضايا الصحة والحياة والموت، ومسألة الحرية والحقيقة والاجتماع والسياسة من جهة ثانية؟! ما المحاور الكبرى التي تشكّل هذا الفكر بخصوصها وانطلاقًا منها؟.

- **في البنية العامة لأخلاق اللذّات**

لا تقـدم لنا النصـوصُ الإغريقية القديمة، مفهومًا عامًا شـاملا لما نسـميه في لغتنا الحالية، الرغبة الجنسية أو شهوات الجسد أو الجنسانيّة بصورة عامة. صحيح أن الإغريق كانوا يملكون كثـيراً من المفردات للتدليل على مختلف الحركات الجنسـية، لكنهم في الواقع كانوا يشـيرون إليها بمقولة آو بمفهوم عام يحتويهـا جميعًا، هو مفهوم الأفروديزيات aphrodisie أو ما يمكن ترجمتـه، بالكثير من التحفـظ، بـــ» لذّات الحب». على أن المفـردة تغطي، في الواقع، حقلا ًمفهوميًّا أوسع من ذلك بكثير، فهي تعني، وفق تعريف هزيود الذي يسوقه فوكو في الجزء الثاني من تاريخ الجنسانية، أفعال وأعمال أفروديت (إلهة الحب والجمال عندهم)، أو بعبارة أخرى هي أفعال، وحركات، وملامسات تسـبب نوعاً معيناً من اللذة[1]. فالأفروديزيات، من هذا المنظور، تخص لذّات البدن وحده دون لذّات الروح. وهذا ما ذهب إليه أرسطو أيضاً، في الباب الحادي عـشر من الأخلاق إلى نيقوماخـوس، عندما عرّف الاعتدال بالقول: «هو الوسـط القيم في كل

1 - ميشيل فوكو، استعمال اللذّات، ج2 من تاريخ الجنسانية، ص31

ما يتعلق باللذَّات» الجسـمانية[1]، دون أن يشـملها جميعًا، فلا نقول عـن الذين يتذوقون لذّات البصر ويستمتعون باللذَّات التي تثيرها الألوان والصور والرسوم أنهم معتدلين ولا غير معتدلين. فالاعتـدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذَّات المشـتركة بين الإنسـان والحيوان، وهي لذّات الطعام والشراب والجنس. وعليه، فإنّ من يكثرُ في طلب هذه اللذَّات يستحق وحده صفة المفرط. والاعتدال، بناء على ما تقدم، مسألة يغلِب طابعُها الكميّ طابعَها الكيفي.

على أن ما يشكل جوهر تجربة الأفروديزيات، هو هذا الترابط الشديد بين جملة من العناصر التـي يحيل كل منها إلى الآخر: اللذّة التي تُثير الرغبـة، والرغبة التي تحث على الفعل، والفعل المرتبـط بالمُتعة. هذه العلاقة الديناميكية بين هذه العناصر الثلاثـة، ومدى تواترها وقدرة الفرد عـلى التحكم بها، هي التي تُشـكل، في الواقـع، جوهر الفكر الأخلاقي الـذي دار حول اللذة وبخصوصها[2].

هذه المقاربة تختلف، بطبيعة الحال، عن المقاربة الحديثة لمسألة الجنسانية، وبصورة خاصة في نسختها الفرويدية، القائمة على الفصل بين الرغبة واللذة، كما تختلف، كذلك، عن التصور المسيحي القائل بضرورة التطهر من الرغبة كمقدمة الخلاص وشرطه[3].

ومع مجيء المسـيحية، لم يعد التفكير الأخلاقي ينصبُّ على كيفية سيطرة المرء على رغباته كعلامـة على الانتصار الروحي، بقدر ما أصبح يتركز على الطهارة بوصفها طريقًا إلى الخلاص، وهو خـلاص يتمّ خارج العالم وليس داخله، كما كان الحـال في الفكر الإغريقي. والحال، أن واجـب الزهد والتحكم الذي يفرضه المرء على نفسـه، في الأخـلاق اليونانية القديمة، لا يظهر بمظهر قانون عام، يتعين على كل فرد أن يخضع له، بل بوصفه طريقة في تنظيم السلوك، وبصورة خاصة بالنسبة لأولئك الذين يودون أن يضفوا على حياتهم أحلى وأكمل صورة ممكنة.

لقد وضعت المسيحية، وبعدها علم النفس المعاصر، نهاية لأخلاق اللذَّات ولهذا النوع من الزهد المرتبط بجماليات الوجود، أولاً، حينما فصلت الرغبة عن اللذة، وثانيًا، حين فُكَّ الترابط بين السيطرة الواجبة على الرغبة وبين مسألة التكوين الأخلاقي للفرد؛ إذ أصبح الهدف من تقنيات

1 - راجع: أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص318-319

2 - Bernard, Les cultes du corps, éthique et sciences,, p. 225

3 - DREYFUS et RABINOW, Michel Foucault, un parcours philosophique, 349

عمـل الذات على الـذات، هو تركيز الانتباه على الأنا، بهدف فـك رموزها ومعرفة أي من ميول النفس هو الذي ينبع من الليبيدو.

ثانيًّا: مدارات اللذّة

1 - العلاقة بالجسد

لقد تَشـكلت في فكـر العصور القديمـة الأخلاقي، أربعة محاور أساسـية بخصـوص اللذّات واستعمالها، وضرورة الزّهد في السلوك الجنسي: الأول، خاص بالجسد، إذ نقع على نوع من الاعتدال المُحدد بالاسـتخدام المتّزن للملذات، مع مراعاة لمسـألة الوقت وترابط حالات الجسـد المتغيرة وخصائص الفصول المتبدّلة، إذ أوصى الأطباء باتباع نظامٍ حمية، وبالتقليل من الأغذية والمشروبات والعلاقات الجنسية. والثاني، حول مؤسسة الزواج، إذ أوصى الفلاسفة بضرورة الاعتدال والاقتصاد الجنسي فيما يخص العلاقات خارج الزواج، مع تفضيل للعلاقة مع الزوجة الشرعية. والثالث، حول العلاقة مع الغلمان فيما يخص الشـبقيات، حيث أُدينَت كُلُّ علاقة مـع الغلمان[1]. والرابع، يخص موضوع الحكمة، إذ أشـار الفلاسفة إلى واجب الاعتدال وضبط النفس وممارسة سيطرة كاملة على اللـذّات كشرط للحرية والحقيقة. وقد احتفظت هذه المحـاور بحضورها على مدى التاريخ، لكن وفقاً لترسيمات وغايات مختلفة[2].

فالغاية من الزهد في الثقافة الإغريقية القديمة ليسـت هي ذاتها في المسيحية، فعندما يوصي الإغريـق بضرورة الحِمية والاعتدال - فيما يخص لذّات الجسـد- فإنهم لا يفعلون ذلك بداعي الطهارة والخلاص، أو لدواعي تتصل بصحة الجسد وجماله وحسب - مثلما هو الحال في الثقافة المعاصرة التي غالباً ما تسـتعمل الجسـد وجمالياته لأغراض تسـويقية أو دعائية أو لضرورات المكانة والوضع الاجتماعي أو لدواعي أخرى لا علاقة لها بمسألة التكوين الأخلاقي للفرد- إنما لغايات تتعلق بصحة النفس وجمالها وكياستها وحضورها.

---

1 - يدينُ كتاب الأخلاقيات، هذا النمط من العلاقة الرغبوية، مع تركيز واضح على المسؤلية الأخلاقية للمعلم تجاه مريديه، وعدم جواز استعمالهم كموضوعات لمتعه الخاصة. وقد أظهرت المأدبة هذا الأمر، في صورة سقراط الحكيم الذي قاوم جمال «ألسبياد»، ولم يسقط في عبودية الرغبة، وهكذا، لعب دور المعلم المالك لنفسه وللحقيقة، والمدرك لمسؤليته المعرفية والأخلاقية تُجاه المريد ألسبياد.

2 - انظر: استعمال اللذات، م. س، ص130

لقد أدركَ الإغريق أن النفاذ إلى ما هو غير ماديٍّ لا يتم إلا عبر المرور بالماديّ، أي عبر الجسد، الذي يلعب، في هذا السياق، دور الوسيط في الوصول إلى ما هو أسمى من العالم الحسي. فالتفكير في الحِمية الغذائية وفي الاقتصاد في الملذات الجنسية، كان مناسبة لاختبار الذات وقدرتها على التحكم، انطلاقًا من هذه الميادين، بغرض إعدادها لتلقي الحقيقة ولتهيئتها لممارسة السلطة على الآخرين في الشأن العام، وهي سلطة شبيهة بتلك التي تمارس على الجسد في فالشأن الخاص.

2 - العلاقة مع المرأة، وضرورة الاقتصاد في اللذّات ضِمن الإطار البيتي

قلّما يجري الحديثُ عن جنسانية المرأة في أخلاق اللذّات القديمة، إلا في سياق الحديث عن الأمومة، وضرورة حصر النشاط الجنسي داخل الزواج، إذْ غالباً ما يتمّ التذكير بأن عالم المرأة هو عالم البيت والحياة المنزلية، وما يتصل بها من وظائف أخرى، تتعلق بالإنجاب وتأمين استمرار المؤسسة العائلية، وبالتّالي، بقاء المدينة وقوتها ودوامها من خلال إمدادها بالخلف الصالح. إن فضيلة المرأة القصوى تتجلى في الأمومة التي يقتضي أن تُدرَّب عليها لتصبح ربة منزل صالحة، كما يرى إيزكوماك.

وعندما نسأل عن ماهية هذا التدرب، نراه يتجلى في صورة ضبط النفس والسيطرة اللازمة التي ينبغي على الرجل إظهارها، من خلال عدم سعيه وراء اللّذَّات خارج الزواج، إذ غالباً ما يكون لهذا الموقف الدور الحاسم في تربية المرأة ودفعها أن تمارس فضائلها الأمومية هذه. لكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك، أنّ اليونان قد نادوا بضرورة الوفاء الزوجي المتبادل، الذي سيتحول لاحقاً، وبصورة خاصة في المسيحية، إلى نوع من القانون الجنسي، بقدر ما سعوا إلى تهذيب وتنميط سلوك الرجل الجنسي ومنحه شكلاً لائقًا.

في كتاب السياسة، لم يتردّد أرسطو في عَدِّه علاقة الزوج مع امرأة أخرى غير زوجته أمرًا شائنًا. وكان يُعلل ذلك بضرورة أن يثبت الرجل سيطرته على نفسه في إطار السلطة التي يمارسها على زوجته في الحياة البيتية. إن اقتصار علاقة الرجل على زوجته الشرعية، هو طريقة مثلى لممارسة سلطته عليها، إذ غالباً ما يدفعها ذلك إلى الخضوع الطوعي، قبولاً واحتراماً لموقف الزوج الذي يعي مكانتها ودورها لكونها الوحيدة القادرة على منحه خلفًا شرعيًّا، وبالتّالي، دوام النّسب[1].

1 - راجع: استعمال اللذات، ص109

3 - في التماثل بين إدارة البيت وإدارة الدولة

في الخطاب الذي يوجهه الملك نيكوكليس إلى شعبه، يَعرض مُسوِّغات اعتداله الجنسيّ وامتناعه عن إقامة أية علاقة خارج الزواج، عبر إقامة نوع من التوازن بين فنّ حكم الدولة وفن حكم البيت وإدارته، فهو لا يريد، بداية، أن يكون مثل أولئك الآخرين الذين يرتكبون الأخطاء في حقّ الزوجة، التي أقاموا معها شراكة حياة، فكما أن الرجل يرى أنه لا ينبغي أن يتألم من زوجته، فيجب ألا يُسبب لها ألماً من خلال اللذَّات التي ينالها.

ويضع نيكوكليس موقفه الأخلاقي هذا، في إطار تصور أعم حول العدل، فالملك الذي يريد العَدْلَ، عليه أن يكون كذلك مع زوجته، فالعدالة لا تتجزأ، وثمة تناغم وتماثل بين الانتظام الذي يجب أن يسود في بيت الملك وبين ذلك الذي يوجه سلطته العامة: يتوجب على الملك الصالح أن يجهد لأن يخيم الوئام ليس على الدولة التي يحكمها وحسب، بل على منزله الخاص أيضاً، وهذا العمل يتطلب العدل وضبط النفس.. إنّ الصّلة بين الاعتدال والسلطة التي يرجع إليها نيكوكليس يتمّ التفكير فيها كعلاقة جوهرية بين السيطرة على الآخرين والسيطرة على النفس. فمن يود ممارسة السلطة على الآخرين عليه أن يمارسها على نفسه أولاً.

إنّ المبدأ الأخلاقي العام الذي يوجه سلوك الملك، هو التّالي: "مارس سلطتك على نفسك، مثلما تمُارسها على الآخرين"، وعَدَّ أنّ السلوك الأجدر بملك هو ألا يكون أسيرَ أيةِ لذّة، وأن يتحكم في رغباته أكثر مما يتحكم في مواطنيه.. وقد برهن نيكوكليس على تمتعه بضبط النفس، من خلال امتناعه عن إقامة أيّة علاقة جنسية مع مرأة غير زوجته.. فهو - كما يُفسر وخلافًا لما يفعله بقية الملوك الطغاة- لا يودّ استغلال سلطته للاستيلاء عنوةً على نساء الآخرين أو أولادهم، لأنه يعي مدى تعلق الرجال بزوجاتهم وأولادهم، ولأنه لا يودّ، كذلك، تعريض كرامات الرجال للإهانة، لأن في طلب اللذة من امرأة رجل آخر، يعني إهانة لكرامة رجل موازٍ لنا في الكرامة أو في المكانة. ففي تلك الأخلاق الذكوريّة يتم التفكير في شرف الرجل قبل التفكير في شرف النساء، فالشرفُ مسألة وقيمة ذكورية قبل أي شيء آخر. وسوف يمضي وقتاً طويلاً قبل أنْ يُصبح الشرف -المُعبر عنه بالعذرية والبتولة- مسألة أنثويّة، إذ يتوجبُ على النساء - في المسيحية كما في الإسلام واليهودية، وإن لدواعٍ مختلفة في كل منهما- أن تمارس السيطرة على رغبتها أكثر مما يتوجبُ على الرجال. الوازع الأخلاقي الذي كان يحرّك سلوك الملك هو ضرورة أن يكون قدوة

لشعبه، دون السعي إلى تحويل سلوكه وإخلاصه إلى قاعدة عامة أو قانون يفرض على مواطنيه، فهو لا يريدُ أن يجعل من الشعب نظيراً له، بقدر ما يريدُ إثباتَ تميزه عن الآخرين، ليس عن النخبة وحسب، بل عن نخبة النخبة كذلك. ولهذا يقول: لقد لاحظتُ أنّ معظم الرجال أسياد مجمل أفعالهم، لكن أفضلهم ينهزمون أمام الرغبات التي تثيرها فيهم النساء والغلمان، لذلكَ أردتُ أن أظهرَ قدرتي على رباطة الجأش، فكان أنْ تفوقتُ ليسَ فقط على عامة الناس، إنما أيضاً على الذين يفخرون بفضيلتهم[1].

لقد أدرك الإغريق أهمية وأولويّة الذات، فساروا صوبها وأوصوا بضرورة الانشغال بها، تحدوهم الرغبة في المعرفة، معرفة الإنسان والإله والكون برمته. وهكذا قادهم عقلهم، قبل مجيء أفلاطون وأرسطو بزمن بعيد، إلى إدراك أن "الكلّ هو الواحد"، وهي عبارة تَردّد صداها في الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، حين كتب نيتشه قائلاً: "لم يكن الإغريق يؤمنون إلا بحقيقة الإنسان والآلهة، ولم تكن الطبيعة بنظرهم سوى لباس تنكر، تهريج وتحوّل لهذا الإنسان - الإله.

لقد كان الإنسان يشكل بالنسبة لهم حقيقة وجوهر الأشياء، ولم تكن بقية الأشياء سوى مظهرًا خارجيًّا ولعبة مخادعة. لذلك، كان من الصعب عليهم أن يتناولوا المفاهيم كمفاهيم، وعلى عكس ما يجري لدى الناس الحديثين، الذين يحولون حتى المسائل الشخصية إلى تجريدات، فعند الإغريق كانت الحقيقة الأكثر تجريدًا تتجسّد باستمرار في شخص معين"[2].

4 - العلاقة مع الحقيقة وضرورة العناية بالذات

تطرحُ أخلاقيات اللذَّات، مسألة العلاقة مع الحقيقة في صورة المعرفة (أفلاطون وسقراط)، إذ تبرز ضرورة أن يعرف المرء نفسه ليمارس الفضيلة ويكبح اللذَّات والرغبات، فليس بوسع الجاهل أن يكون فاضلاً، أو أن يكون قادراً حكم الآخرين في الحياة العامة، فالحكم يقتضي المعرفة، والمعرفة تتطلب اعتناء المرء بنفسه قبل أي شي آخر.

في الحوار الذي يعرضه أفلاطون في المأدبة، يطرح سقراط السؤال على ألسيبياد، الذي كان

1 - راجع: استعمال اللذات، ص121-122

2 - راجع: فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص48

يتهيـأ ليُصبح حاكماً في المدينة: ماذا يعني حكـم المدينة كما يجب، وعلى ماذا ينهض الحكم الجيد للمدينة؟ يُجيب الفتى: يكون حكم المدينة جيداً عندما يسود الوئام بين جميع مواطنيها. ويردف سقراط بسـؤال آخر: وماذا يعني الوئام وعلى ماذا يقوم؟ يعجز الشاب عن الإجابة ويُقر بجهله، ويُـبرر بأنه لم يحصل أن واجه موقفاً محرجاً كهذا في حياته. لا تقلق، يجيب سـقراط: إن إقرارك بأنك لا تعرف، وأنك لا تعلم ما تقول هو أمر مفهوم في عمرك، لكن لو كنت في عمر الخمسين لبدا هذا أمراً مخجلاً.

ويلحُّ سـقراط على ضرورة العناية بالذّات ومعرفتها، قبل التفكير في الاهتمام بالشـأن العام، إذ يظهر الانشـغال بالذات، على طول الحوار، ليسَ بوصفه شرطَ الحرية والحقيقة وحسب، بل بوصفه شرطاً ضرورياً كذلكَ للحصول على مكانة اجتماعية ولممارسـة النشـاط السياسي في المدينة، كما لحكمها بطريقة صالحة.

ليس بوسـع المـرء أن يهتم بالآخرين في الحيـاة العامة، وهو غير قادر على الاهتمام بنفسـه في الحيـاة الخاصة. ومن هنا أهمية اللجوء إلى معلم عارف يقود المُريد هذا المسـار الصعب. والحال، إنّ المعلم يلعب دور المرشد والوسيط في علاقة المريد بالحقيقة، بأن يدفعه إلى كشفها بنفسـه، ثم تحويل هذا الكشـف إلى إلزام أخلاقي. فعبر العلاقـة الحوارية بين المُريد ومعلمه، وعبر نوع الأسئلة التي يطرحها هذا الأخير، تبدأ الذات بالتكون كذات أخلاقية تنزع إلى المعرفة، انطلاقًا من إقرارهـا ووعيها بجهلها. وهنا يقتضي الإشـارة إلى أن علاقة المُريد بمعلمه لا تقوم عـلى نوع من الخضوع والطاعة غير المشروطة، كما في بعـض التجارب الدينية، إنّما على نوع من الخضوع إلى جملة من المبادئ الأخلاقية، وبعض القواعد والشروط الضرورية للتعلم، من قبيل: الصمت، والإصغاء، وتسجيل الملاحظات والأقوال والحكم، وحفظها وتمثلها...إلخ.

فالعلاقة، من هذه الزاوية، هي علاقة بنائية للذات المُريدة، فمن خلال الأسئلة التي تخلقها الذات الناطقة، الحاملة خطابَ الحقيقة، في نفس المتلقي، تُظهر له حدود معرفته وتكشـف له ما لم يكن يعرفه سابقاً[1].

ومُراد المُعلم من هذا النهج، هو تمكين المريد من الوصول إلى وضع يسمح له بالانفصال عنه وتحقيق حريته واستقلاله الذاتي في العلاقة مع الحقيقة وفي كيفية عيشها. وهذا منهج أبعد ما يكون

1 - أنظر: Foucault, Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres, 2009, p. 363

عــن التلقين (تلقين حقائق جاهزة ومُعدَّة على نحو مسـبق)، لأنه قائم على الكشـف الذي يُحدثه السؤال الذي يطرحه المعلم على مُريده (وهذا ما اصطلح البعض على تسميته المنهج التوليدي).

هذه العلاقة البنائية الكشفية، تعرضها المأدبة بوضوح في صورة سقراط الحكيم، الذي أظهر مقدارًا عاليًّا من التحكم وضبط النفس في مقاومة جمال ألسيبياد الفتان، ما دفع هذا الأخير لطب الحقيقة أو لمعرفة حقيقة الحقيقة التي تراءت له في موقف المُعلم العارف وفي سلوكه.

إنّ علاقــة النفس مع الحقيقة، هي ما يُسـوِّغ غريـزة الحب ذاتها في حركتهـا وقوتها، عندما تـدرك أن معنى الحـب الحقيقي يكمن في التخلـص من كل لذة جسـدية، لتتمكن النفس من الانعتاق والوصول إلى اللذّة الأسمى التي يعرضها أرسطو، في أكثر من موضع، في صورة لذَّات المعرفة[1].... وهذه المسـألة تتردد في المأدبة، على نحو واضح، عندما تُظهر سقراط في صورة المُعلّم العارف المحاط بالمغرمين السـاعين إلى امتـلاك حكمته. وعندما نتأمل في جوهر هذه الحكمــة المرغوبة نراها تتجـلّى وتتحقق في صورة المُعلم الحكيم القادر على التحكم بنفسـه ورغباته، وبالتّالي، قلب موضع الرغبة وتحويله من رغبة حسيّة إلى رغبة معاكسة، يتمّ التعبير عنها بميل المريد لتلقي الحقيقة من المعلم، فسـقراط لم يسعَ إلى لمس جمال ألسيبياد المثير، لكن عفّته دفعت الأخير للرغبة في الحقيقة السقراطية، أو في جوهر الحقيقة التي مثلها المُعلم المالك لنفسه، والتي دفعت المُريد للتساؤل عن جوهر الحقيقة التي تراءت له في سلوك المعلم العارف.. فعبر ضبط النفس الذي أظهره سقراط، اسـتطاع أن يقلب الدور ويُحَوِل الشاب المحبوب، إلى مُحب وعاشق لمُعلم الحقيقة، وحقيقة الحقيقة بالذات.

إنّ جوهر العمل الأخلاقي هنا، قائم على اكتشاف حقيقة الحب الذي استولى عليه، ليكتشف أن ما يبحث عنه المرء في الآخر ليس لذّة الحس، إنّما الحقيقة التي تمتُّ إلى روحه بصلة وثيقة. فاللذّة الحسية ليست إلا مناسبة لتذكّرِ اللذَّةَ الأسمى التي يحققها الانفتاح على الحقيقة، بعد أن تتحرر من روابط العالم الحسي، وكل ما يتّصل بلذات الحواس، من جنسٍ ومأكلٍ ومشرب. فعبر السـلوك الزاهد، استطاع سقراط أن يقلب موضع الحب من الحب الجسدي إلى حبّ الحقيقة. وتُظهر المحاورة مقدار الارتباط المتين بين الزهد الجنسي والوصول إلى الحقيقة.

1 - أنظر: استعمال اللذات، م. س، ص100

ثالثاً: في الغاية السياسية لضبط النفس أو في الأخلاق كشرط للسياسة

إنّ الاعتدال الواجب في ممارسة اللذّات، لا يجد غرضه النهائي في السعي إلى تكوين ذوات أخلاقية حرّة وحسب، بقدر ما يجد غايته النهائية في التفكير في الحرية العامة للمدينة (الدولة)، ذلك أن حرية المدينة، وفق التصور الإغريقي القديم، لا تتحقق، دون تحقيق حرية كل مواطن فيها. فثمة ترابط وثيق بين الحرية في بعدها الذاتي (الفردي) والحرية في بعدها السياسي العام، إذ لا يمكن للدولة أن تكون حرّة إذا كان أفرادها عبيدًا لملذاتهم وشهواتهم وأهوائهم، لجهة أن الشراهة تنم عن بنية تقربها من العبودية والأنوثة، بمعنى أنها تبقي المرءَ ضعيفاً وخاضعاً تجاه اللذّات، كما أنها تجعله في حالة انفعال دائم. وهما أمران يتناقضان مع الأخلاق بوصفها صيغة من صيغ ممارسة الفرد لحريته، لجهة أنها تحرره من الخضوع للأهواء والعبودية للرغبات واللذّات، وتدفعه للانعتاق من كل إكراه داخليٍّ وخارجي، وتمكنه، بالتالي، من الإسهام في الحرية العامة للدولة.

ومن هذه الزاوية، تم النظر إلى العناية بالذات على أنها صيغة من صيغ الاهتمام بالدولة، فالفرد ليس سوى مكون صغير في كيان أعم هو الدولة. ذلك أن موقف الفرد تجاه نفسه ونوع العلاقة التي يقيمها معها، والطريقة التي يضمن بها حريته الخاصة تجاه الرغبات ونوع السيادة التي يمارسها على نفسه، هي عناصر مكونة لسعادة المدينة ولحريتها.

ومن هنا، كان العبور إلى الحرية السياسية، حرية الدولة، يتم من خلال التفكير في حرية كل فرد فيها؛ فالحرية الفردية هي ما يضمن الحرية العامة ويصونها. وهو تصور يختلف، في عمومه، مع التصور الحديث لمفهوم الحرية، وبصورة خاصة التصور الهيغلي، الذي يهدر الحرية الفردية لفائدة الحرية العامة للدولة[1]. ومن السهل أن نلاحظ، إذا ما أردنا أن نقيم نوعاً من التقابل بين التصورين، أن الذات الحديثة منشغلة بمعرفة حقوقها وكيفية ضمانها وحمايتها دستورياً وقانونياً، أكثر من انشغالها الأخلاقي بضرورة العناية بالذات. بل وأكثر من ذلك، هي ذات لا تجد سعادتها وحريتها ومعنى وجودها في السيطرة على الرغبات واللذّات وتهذيبها، بل في السعي الدائم لتلبيتها، وتعد ذلك علامة على حريتها وسعادتها.

يكمن جوهر التعارض، في الواقع، في أنّ الذات القديمة تتحرك وتفكر داخل الأمر الأخلاقي

1 - Maesschalck « L'anti-science de Foucault face à la critique d'Habermas », 1990, pp. 567 à 590

بضرورة الانشغال بالذات ومعرفتها «اعْرف نفسك»، إذ لم يرث اليونانيون، كما أشار دوفر Dover، "الاعتقاد بأن قدرة إلهيّة أوحت للإنسانية بمجموعة قوانين في تنظيم السلوك الجنسي، ولم يغذُّوا في أنفسهم مثل هذا الاعتقاد. كما لم تكن لديهم مؤسسات قادرة على فرض احترام المحظورات الجنسية. وإذ واجه اليونانيون ثقافات أقدم وأغنى وأكثر تحضراً من ثقافتهم، فقد شعروا بأنهم أحرار في الاختيار وتكييف وتطوير وتجديد ما يناسبهم منها"[1]. لم يقودهم اهتمامهم الأخلاقي بالقضايا التي تثيرها الرغبات واللذات الجنسية إلى إنتاج نظام من الممنوعات وفرضه على الجميع، بقدر ما دفعهم إلى التفكير في أفضل طريقة لإعداد الأفراد ليكونوا أحرارًا وأسيادَ أنفسهم، وأن يجعلوا من حياتهم أمثولة وأثراً جميلاً يثير الإعجاب ويَخلدَ من بعد زوالهم.

وعلى خلاف ما يحصل لدى الإنسان الحديث، الذي يحيا ويفكر أخلاقيًّا داخل تصور عام لمفهوم الحق، يبحث الإغريقي عن حريته في داخله، لأنه يعي أن الحرية هي، في المقام الأول، انعتاق المرء من كل إكراهٍ داخليّ قبل أن تكون تحرراً ن سلطة خارجية. وقد دفعهم هذا الكشف إلى ابتكار ما يمكن تسميته ثقافة العناية بالذات، إذ أدركوا باكرًا أن عدو المرء يقبع في داخله وليس خارجه.. فغاية حكم المرء لنفسه واهتمامه بها أنْ يصير حراً ذاتاً وموضوعاً، إذ إن أخلاق الفرد لا تنفصل عن أخلاق المدينة، ولهذا أكد أرسطو على أنّ المدينة تكون فاضلة، عندما يكون كل المواطنين المشاركين في حكمها فاضلين.. وليس بوسع الفرد أن يكون حرًّا في دولة فاقدة للحرية، ولا يمكن للدولة أن تكون حرّة إلا بتحقيق حرية رعاياها.. والمسؤولية هنا مزدوجة بين الفرد والحاكم.

رابعًا: خلاصات مفتوحة

مما لا شك فيه، أن أخلاقيات اللذة قد انتهت إلى غير رجعة، وأننا نعيش، منذ زمن بعيد، في أفق تلك النهاية، فقد رسم الفكر الحديث خطًّا فاصلاً بين أخلاق كانت تُشارف على الانتهاء مع المسيحية، وبين أخرى بدأت تتقدم في صورة المعرفة الوضعية التي أحدثها مجيء «الأنوار»، وولادة الإنسان كموضوع لمعرفة «علميّة»، سعت إلى فهم حقيقة الكائن بما هو ذات تتكلم (اللغويات)، وترغب (التحليل النفسي)، وتعمل (ماركس في الاقتصاد السياسي)، و..و..إلخ. وقد

1 - راجع: Dover, Homosexualité Grecque,1980, p. 247

عَبرت إرادة المعرفة هذه جميع العلوم الإنسانية التي نشأت في قلب حداثة أعلنت انفصالها عن كل تعالٍ كما عن كل مرجعية أخلاقية قديمة (سواء في شكلها اللاهوتي الديني أو في شكلها الرواقي أو الأبيقوري)؛ إذ فقد القانون الأخلاقي طابعه المقدس وروابطه مع مصادره الدينية «المنزلة».

غالبـاً ما تُعزى هذه القطيعة الكبرى، التي حصلت في نظام الفكر الغربي، إلى ديكارت الذي أعاد تركيز السؤال الفلسفي والمعرفي برمته حول «الأنا» (الذات)، التي لم تعد تجد يقينها إلا في ذاتها، ولم تعد تقبل أية معتقدات أو آراء أو مسلمات قبل أن تخضعها لمبدأ الشك والنقد بعد أن تصطفي منها ما يحقق شرط البداهة، وهو شرط تمنحه الذات في نهاية المطاف.

ومنذ ذلك الحين، سـيصبح السـؤال الأساسي، الذي سـيعرف صياغته الكبرى مع كانط، ما الإنسـان؟ أو بعبارة أخرى: ما الذات؟ ما الذي يمكن أن تعرفه؟ ما شروط المعرفة؟ وهل يمكن للذات العارفة أن تكون أداة معرفة وموضوع معرفة في آن؟ أيمكن استنباط نموذج أخلاقي انطلاقًا من هذه المعارف المزعومة عن الذات؟ وما هي ضمانات تلك الأخلاق؟

وأيًّا كان الجواب الذي يُعطى، فمن الثابت أن تلك الأسئلة قد طبعت بطابعها ولادة الأخلاق الحديثـة القائمة على أسـبقية ومركزية الإنسـان داخل العالم، فمنذ أن ألغـى ديكارت الشروط الروحية والأخلاقية للحقيقة، حين قال بتساوي الذوات، لم تعد الحرية والحقيقة ثمرة الانشغال بالـذات أو نتيجـة لعمل الذات على الذات، أو نوع العلاقة التي يقيمها المرء مع نفسـه، بهدف التحكـم بها وقيادتها، بقدر ما صارت ثمرة الاسـتعمال الصحيح للعقل الذي يقتضي أن يراعي قواعد المنهج التي وضعها ديكارت.

كان ثمة حقيقة أخلاقيّة Vérité éthique عند الإغريق، إذ يقتضي الوصول إلى الحقائق موقفًا أخلاقيًّـا خاصًّـا تجاه النفس، بهدف تهيئتهـا لتلقي ما هو أعمق من المعطـى المادي المباشر. وفي هـذا الإطار برز الزهد بوصفـه أحد التقنيـات الأخلاقية الكبرى، التي لجـأ إليها الإغريق بهدف إعداد الإفراد لسلوك هذا المسار الطويل نحو الحقيقة. فعبر السيطرة اللازمة على النفس والضبـط المدروس لطاقة الجنس، تخلق الذات الـشروط الضرورية للمعرفة ولتلقي الحقائق، وهي حقائق ذات طابع أنطولوجي، أكثر منها ذات طابع استبطاني أو تفكريّ، كما هو الحال في المسيحية وعلم النفس المعاصر (وبصورة خاصة مع فرويد)، حيث تترابط الحقيقة والجنس في بنية اللاوعي، فإذا ما استطعنا جعل اللاوعي يتكلم من خلال الوعي، فإنّ حقيقة الكائن، سوف

تنكشف في عريها. وقد مثل اكتشاف اللاوعي ثورة فكرية أطاحت بجميع الخطابات الأخلاقية عن الإنسان وسموه الأخلاقي (بصورة خاصة عندما أظهرته محكوماً برغباته ونزواته أكثر منه بعقله وفكره)، كما قضت على معظم التصورات السابقة عن الحقيقة، وذلك عبر إرجاعها إلى مجرد ظواهر نفسية لاشعورية.

على أن هذا الاهتمام بمعرفة الإنسان علميًّا، والذي نشأ في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، لم يكن نابعاً من انشغال أخلاقي به، بقدر ما نتج عن انشغال بتكوين صورة الإنسان كموضوع معرفيّ.

والشيء الأساس، الذي لا ينبغي إغفاله، هو استحالة اكتشاف غير المدروس أو غير المُفكر فيه « l'impensé» انطلاقا من الفكر، وبالتّالي، استحالة قيام أخلاق انطلاقًا من هذا الاكتشاف المزعوم لحقيقة الأنا الخاص بالحداثة الغربية. ذلك أن سؤال الأخلاق يُعنى، في المقام الأول، بكيفية العيش، أو بعبارة أخرى، طريقة وجود الفرد في العالم، ونوع العلاقة التي يقيمها مع نفسه ومع الآخرين والعالم من حوله. وهذه العلاقة المُركبة، لا تستند بحال من الأحوال إلى نوع المعرفة التي تستطيع الذات أن تكونها عن نفسها، في صورة كشف لحقيقتها العميقة المُحتجبة في جنسانيتها أو ميولها أو نزواتها المكبوتة. وإذا ما نظرنا إلى الأخلاق من هذه الزاوية، سهُل علينا أن ندرك أن الفكر الحديث، لم يتطرق إلى الذات من منظور العلاقات المتُبادَلة، لأنه كان مشغولاً بتكوين صورة الإنسان كموضوع للمعرفة وحسب، ولهذا استحال عليه اقتراح أية أخلاق.

وعلى مستوى الفكر السياسي الحديث في الغرب تبدو نهاية أخلاقيات اللذّة أكثر وضوحاً، إذ نشهدُ غيابًا كاملاً للأخلاق كشرط للممارسة السياسية، فالعمل السياسي لا يشترط الأخلاق مطلقاً، كما أن المعرفة السياسية لا تُراعي الضرورات الأخلاقية، إنما العناصر التي تسهم في قوة الدولة ودوامها، إذ غالباً ما يتمّ إهدار الأخلاق لفائدة ما يسمى المصلحة العليا للدولة. ألم يقل ميكافيلي: الغاية تبرر الوسيلة؟ أفلا يعني ذلك أن الأخلاق لم تعد شرطاً للعمل السياسي؟ ألا يشهد الفكر الحديث، ربما منذ هوبز Hobbes وروسو Rousseau، على غياب المكانة التي تحتلها الأخلاق في الممارسة السياسية؟.

وأيًّا كان تفسير المسار الذي قاد إلى نهاية أخلاقيات اللذّة، فمن الثابت أن الفكر الحديث، المتمركز حول الذات والمدفوع برغبة المعرفة، انتصر على الفكر الإغريقي القديم، لكن لانتصاره

طعم الهزيمة المَريرة، فعبر التركيز المتزايد على مسألة الأنا والحياة الداخلية واللاوعي والرغبة... إلــخ، فقدنا البنية الأخلاقية التــي نهض عليها الفكر القديم، الذي وضع الجنس في ســياق تفكير أخلاقي وعلائقي أوســع يوصي بضرورة العناية بالذات، وبضرورة تهذيب الرغبات وحســن إدارة اللذَّات.

على الإنســان أن يتحلّى بقليل من التواضع، عندما يتعلق الأمــر بمطلب الحقيقة، وعليه، أن ينشــغل بأخلاق الحقيقة، ذلك أن للحقيقــة شروطها الأخلاقية، وعند هذا المســتوى يدرك أنه يحتاج، هو ذاته، أن يكون أخلاقيًّا قبل أي شي آخر.

إنّ الخطابات الغربية المعاصرة، حول الأخلاق والحقوق والحريات الجنسية وكل هذا الأدب الغزيــر حول العواطف والحب، لا يُمكن أن يخفــي حقيقة أن الملك عاري، وأننا عاجزون عن استعادة المعنى الأصيل المرتبط بأخلاقيات اللذة.

نتحدث اليوم عن نهاية الأخلاق، وعن غرق المجتمع في عالم المتع والرغبات، فإنسان اليوم هو إنسان يحيا على إنتاج الرغبة واستهلاكها في كل أبعاد حياته اليومية. فإذا لم تعد عند البعض، حكمة الديانات والمذاهب الكبرى تلائم أزمنتنا الديمقراطية، وإذا كانت كل عودة للماضي تبدو مستحيلة، فإننا لم نخترع، رغم ذلك أي شيء يمكن أن يقوم مقامها بشكل مقبول.

بهذا المعنى، ليسَ ســؤالُ الماضي مناســبةً للتفكير في استعادته بشكل حرفي في كل شيء، بل للتأمل في الحاضر، في واقع المجتمع المعاصر المتجه كليًّا نحو المستقبل، والمشدود بقوة إلى فكرة التقدم، مع نســيان تام لضرورات التقدم الروحي والأخلاقي، كمطلب ينبغي أن يســير بالتوازي مع مطلب التقدم العلمي والتقني الذي ينذر بكارثة قد لا تكون بعيدة الوقوع.

بقي لنا أن نوجه سؤالاً لعصرنا هذا: إذا كان التقدم قَدر الإنسان، وإذا كان الكائن البشري يعرف نفسه بحريته، التي لا يفهمها تحرُّرًا من قوانين الطبيعة وحسب، بل من كل القيود الصلبة للرغبة والغريزة بُغية المُضي دون توقف نحو مزيد من المُتع أو نحو مزيد من الكمال الثقافي والأخلاقي، كما يتصور. أفلا تمُثِّل عظمته، في هذه الحال، انحطاطه الأكيد؟ أفلا ينقلب التقدم إلى انحطاط، حين يتعلّق الأمر بإهدار حكمة الماضي لفائدة مستقبل بتنا نجهَلُ ملامحه؟!.

المراجع والمصادر

أوّلاً - العربية:

■ أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، دار الكتب المصرية، مصر/القاهرة، طبعة عام 1924م.

■ فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان/بيروت، طبعة عام 2004م.

■ فوكو ميشيل، الانهمام بالذات، الجزء الثالث من تاريخ الجنسانية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، لبنان/بيروت، 1992م.

■ ميشيل فوكو، استعمال اللذّات، الجزء الثاني من تاريخ الجنسانية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، لبنان/بيروت، طبعة عام 1991م.

ثانيًا- الأجنبية:

■ ANDREIU, B. 1994 Les cultes du corps, éthique et sciences, Paris, Harmattan,

■ Dits et écrits, IV, « Interview de Michel Foucault », N° 349.

■ DREYFUS, H. et RABINOW, P. 1984 Michel Foucault, un parcours

■ philosophique, Paris, Gallimard.

■ Foucault, M. 2001 Dits et écrits, V1, « L'homme est-il mort ? » , N° 39, Gallimard, Paris.

■ Foucault, M. Dits et écrits, Volume II, « La technologie politique des individus» N° 364.

■ Foucault, M. 2001 L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981- 1982 éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »).

■ Foucault, M. 2009 Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres, II, Cours au Collège de France. 19831984-, éd.F.Gros, Paris, Gallimard-Le

Seuil (Coll. « Hautes Etudes »).

■ Antonio, J. 2006Participation directe et la démocratie grecque, Institut des sciences et techniques de l'antiquité, presse universitaires de France comt.

■ Dover, K. 1980 Homosexualité Grecque, Editeur, pensée sauvage.

■ Maesschalck, M. 1990 « L'anti-science de Foucault face à la critique d'Habermas ■ Revue des sciences philosophiques et théologiques, T. 74.