

النساء في الفكر السياسي الغربي

سوزان مولر أوكين

ترجمة إمام عبد الفتاح إمام

النساء في الفكر السياسي الغربي

تأليف

سوزان مولر أوكين

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام



Women in Western Political
Thought

Susan Moller Okin

النساء في الفكر السياسي
الغربي

سوزان مولر أوكين

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٢ ٣٩٣٨ ٥

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٩.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٩.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور إمام عبد
الفتاح إمام.

المحتويات

٧	مقدمة المترجم
١٥	مدخل
٢٥	الجزء الأول: أفلاطون
٢٧	١- أفلاطون والتراث اليوناني في كراهية المرأة
٤٣	٢- الملكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة
٦٩	٣- طبيعة الأنثى والبنية الاجتماعية
٩١	الجزء الثاني: أرسطو
٩٣	٤- مكانة المرأة والطبيعة في عالم الوظائف
١١٧	الجزء الثالث: روسو
١١٩	٥- «روسو» والتراث الأبوي البطريركي الحديث
١٢٧	٦- المرأة الطبيعية ودورها
١٦١	٧- المساواة والحرية بين الرجال
١٨٥	٨- مصير بطلات روسو
٢١٣	الجزء الرابع: مل
٢١٥	٩- جون ستيوارت مل: النصير الليبرالي
٢٥١	الجزء الخامس: المذهب الوظيفي وقضية المرأة والأسرة
٢٥٣	١٠- النساء والمذهب الوظيفي في الماضي والحاضر
٢٦٧	١١- الأشخاص والنساء والقانون

النساء في الفكر السياسي الغربي

٢٩٥

٣٢٥

٣٣١

١٢- خاتمة

ملحق للفصل الثاني

المراجع

مقدمة المترجم

لا تزال قضية المرأة — في يومنا الراهن — بالغة الأهمية في مجتمعاتنا المتخلفة؛ فعلى الرغم من القيمة الكبرى المترتبة على مساواة المرأة بالرجل، وعلى عمل هذه الرثة المعطلة بحيث يتنفس المجتمع بطريقة صحية وسليمة، فإنها لم تتقدم خطوة واحدة عن نضالها الماضي! بل إن من مفكرينا مَنْ يرى أن هناك «ردّة» في عالم المرأة: «وأن أبشع جوانب الردّة في حياة المرأة اليوم ليس هو أنها تُريد أن تتعلّم إلى آخر المدى فيمنعها أحد، وليس أنها تُريد أن تعمل بما تعلّمته فيمنعها أحد ... وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليوم تُريد أن تجعل من نفسها وبمحض اختيارها حريمًا يتحجّب وراء الجدران، أو يتستّر وراء حُجُب وبراقع، وكأنّها الفريسة السهلة تخشى أن تتخطّفها الصقور. أمّا أن تُحصّن نفسها بقوة الروح وبالشعور بكرامتها إنسانةً واعيةً مستنيرة، فذلك زمنٌ أوشك على الذّهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضي. ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة! ففي بارحتها أَلقت بحجابها في مياه البحر عند شواطئ الإسكندرية،^١ إيدانًا بدخولها عصر النور ... وأمّا في ليلتها هذه، فباختيارها تطلّب من شياطين الظلام أن ينسجوا لها حجابًا يردُّ عنها ضوء النهار ...»^٢ والواقع أن هناك بعض القضايا المهمة التي يُصبح

^١ الإشارة هنا إلى حادثة مشهورة في تاريخ الحركة النسائية المصرية مُلخصها أن هدى شعراوي عند عودتها من رحلة لها في الخارج — وكان ذلك عقب ثورة ١٩١٩م — ذهب حشدٌ كبيرٌ من النساء لاستقبالها في ميناء الإسكندرية، ولوّحت لهن الزعيمة، وهي على ظهر السفينة ثمّ أَلقت برُقعها في البحر قبل نزولها إلى الشاطئ.

^٢ د. زكي نجيب محمود، «في مفترق الطرق»، ص ١٣٩ وما بعدها، وانظر في وضع المرأة عمومًا «وإذا الموءودة سُئلت» في الكتاب نفسه، ص ٨٥ وما بعدها، دار الشروق، بالقاهرة، عام ١٩٨٥م.

الاتفاق عليها ضرورةً مُلحّة، ولو حدث مثل هذا الاتفاق فسوف تنتشع كثرةً كثيرةً من الغيم والسُّحب منها:

أولاً: إنّ المرأة لا تُولد امرأة، بل تُصبح امرأة، أو تصير امرأة، وهي حقيقةٌ كشفت عنها الفلسفة الوجودية المعاصرة بالنسبة للإنسان بصفةٍ عامة — كما كشفت عنها «سيمون دي بوفوار» بالنسبة للمرأة بصفةٍ خاصةٍ في كتابها «الجنس الثاني»! وإذا تساءلنا: ماذا يعني ذلك؟ كانت الإجابة أنّهُ يعني الكشفَ عن الأثر الهائل للأوضاع الاجتماعية على المرأة؛ فهي التي تُشكّلها في الإطار الذي تُريده لها: «البنات لا تجلس على هذا النحو، ولا تتحدّث بهذا الشكل، ولا تضحك ولا تتفوّه بألفاظٍ أو تقوم بحركاتٍ كهذه ... إلخ!» ومن هنا فإنّ المعطيات البيولوجية — رغم أهميتها — ليست هي العامل الحاسم في تشكيل المرأة، وإنّما التربية أو التنشئة الاجتماعية هي التي تقوم بهذا الدور ... وهناك نتيجةٌ مهمةٌ مترتبةٌ على هذه القضية الأولى، وتتشكّل هي نفسها القضية الثانية:

ثانياً: يترتب على ذلك قضية بالغة الأهمية، ألا وهي أنّه ليس هناك ما يُسمّى **بطبيعة المرأة**؛ فهذه الطبيعة يُشكّلها المجتمع مثلها مثل القوانين، والشرائع، والقيم الأخلاقية؛ ممّا يذكّرنا بالنزاع القديم بين السوفسطائيين من ناحية، وسقراط وأفلاطون وأرسطو من ناحيةٍ أخرى حول «الطبيعة والعرف»، الذي حسمته الفلسفة الوجودية المعاصرة عندما نفت نفيّاً تامّاً أن تكون هناك طبيعةٌ مُحدّدةٌ أو «ماهية» سابقة على وجود الإنسان، وذهبت إلى أنّه هو الذي يصنع ماهيته «فأنا أكون ما أنا» ...! فأنا لستُ محصوراً في الطبيعة المحدودة للكائنات الأخرى، وإنّما أنا كائنٌ حر — وهذه إضافةٌ وجودية — أصنع «طبيعتي الخاصة» إن صحَّ التعبير، والمهم هو إلغاء «الطبيعة» المُحدّدة سلفاً ...! ويؤدي ذلك إلى قضيةٍ ثالثةٍ مهمة، هي:

ثالثاً: سطوة العادات والتقاليد التي قد تكون في بعض الحالات أشدَّ تأثيراً من الدين، بل قد تؤثر هي نفسها في الدين فيعترف بها وتُصبح جزءاً منه ...!

رابعاً: القضية الأخيرة وهي قضيةٌ متفرعة من العادات والتقاليد، وهي مجموعة من المشاعر والعواطف والانفعالات التي لا تعتمد على «العقل» والمنطق، والتي تجسّدت في مبدأ ظالم هو المبدأ الذي يُنظّم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين. وتجعل من الصعب الكشف عن أنّه مبدأٌ فاسد من جذره؛ لأنّه يقوم على أساس تبعية أحد الجنسين

(النساء) للجنس الآخر (الرجال)، وهو مبدأ ينبغي أن يحل محلّه مبدأ المساواة الكاملة التي لا تسمح بوجود ميزة لجانب على حساب جانبٍ آخر!

والواقع أنّ قضية تحرير المرأة أصبحت تُشبه — من حيث المشاعر والعواطف — قضية تحرير الزوج في الولايات المتحدة الأمريكية، التي وجدّ المدافعون عنها صعوبةً بالغة في إقناع الناس بـ «العقل» على تغيير مشاعرهم المتأصلة في أعماق نفوسهم! بل هناك أسبابٌ كثيرة تجعل المشاعر المتصلة بقضية المرأة أبعدَ غورًا، وأعمقَ جذورًا من كل المشاعر التي تتجمّع حول الأنظمة والعادات والتقاليد وتحميها!

وعلى الرغم من أنّ الكتاب الذي نُقدّمه اليوم لقراء العربية يدور حول الفكر الفلسفي السياسي وقضية المرأة، فإنّه يكشف عن أثر العادات والتقاليد العارم في تفكير الفلاسفة مصداقًا لقول هيجل: «إنَّ كُلاًّ منا هو ابنُ عصره وريببُ زمانه ... وإنَّ الفلسفة هي عصرها ملخصًا في الفكر ...»^٢ وهذا واضحٌ من الأثر الطاعني الذي كان لعادات وتقاليد المجتمع الأثيني — الذي يُكنُّ كراهيةً واحتقارًا للمرأة، ويضعها في مرتبة بين الرجال والعبيد! وهذا ظاهرٌ في تفكير أفلاطون وأرسطو على نحو ما سنُبيّن بعد قليل!

وكتابتنا الحالي يتألف من خمسة أجزاء تقع في اثني عشر فصلاً وتُعالج أربعة من كبار الفلاسفة السياسيين؛ اثنين من القدماء هما «أفلاطون» و«أرسطو»، واثنين من المحدثين هما «مل» و«روسو». بالإضافة إلى ثلاثة فصول «في الجزء الخامس» عن قضية المرأة والأسرة في المجتمع الأمريكي، ثمّ ملحق عن أفلاطون.

وتبدأ المؤلّفة في الفصل الأول بالحديث عن أفلاطون الذي تعتبر أفكاره لغزًا مُحيرًا «لا يقبل الحل»؛ لأنّه يذهب من ناحية إلى أنّ جنس الأنثى خُلق من أنفس الرجال الأشرار، لكنّه من ناحية أخرى يقترح تربيةً متساويةً ودورًا اجتماعيًا واحدًا للجنسين! وهذا هو اللغز الأفلاطوني المحير عند المؤلّفة! مع أنّه في الواقع لا هو لغز، ولا هو مُحير؛ فأفلاطون يتفقُ تمامًا الاتفاق مع التراث اليوناني الذي كان يُكنُّ كراهيةً شديدةً للمرأة. وينظر إليها باحتقارٍ أشد! فهو يقول عن تربية الحُرّاس: «إنّنا سنكون على حقٍّ لو جنّبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء ...» (الجمهورية، ٣٨٨). وكذلك «لن ندعهم يحاكون امرأةً شابّةً كانت أو مُسنّةً» (٣٩٥) — وهو باختصار يُنبّهنا إلى ضرورة استبعاد العنصر

^٢ «أصول فلسفة الحق»، ص ١١٦ من ترجمتنا، ونشرته دار التنوير، بيروت، عام ٢٠٠٩ م.

«النسائي» من برنامج التربية؛ فنحن نريد رجالاً قبل كل شيء؛ ومن ثمّ فلا نقبل مَنْ يُحاكي النساء! كما يُحذّرنا من أن نترك الحُرّاس يتشبّهون بالنساء، أو بأسلوب الأنثى؛ فهو أسلوبٌ ينفر منه جدًّا - ونستطيع أن نلاحظ بسهولة كيف أنّ أفلاطون يُصنّف النساء دائماً في أحاديته مع العبيد والأطفال والأشرار، والمخبولين من الرجال، أو مع الحيوانات والقطيع! فهو لا يتحدّث عن المرأة كأنثى بأيّ قدرٍ من التعاطف على الإطلاق.

لكن كيف يُمكن لهذه النصوص أن تتفق مع ما يقوله عن المساواة «المزعومة» بين الرجل والمرأة؟ الواقع أنّ أفلاطون كان يضع في ذهنه «صورة الرجل» كحارسٍ مثالي للمدينة الفاضلة! ومن ثمّ فلن تكون المساواة مقصودةً لذاتها. وإنّما هي نتيجةٌ منطقيةٌ لإلغاء الأسرة، ولا علاقة لها بتحرير المرأة. ومن هنا فإذا انضمت النساء إلى الحُرّاس فلا بُدَّ أن يَكُنَّ «مسترجلات»، إن صحَّ التعبير، فلا يستولي عليهن ما يستولي على النساء عادةً من انفصالاتٍ شديدةٍ في حالات الحزن؛ بحيث تتحوّل إلى عويلٍ ونحيبٍ؛ إنّنا نريد رجالاً أشداء كما نريد المرأة القوية الصامدة «الشجاعة» - وعلينا أن نضع في ذهننا ما يُنبّهنا إليه الباحثون من أنّ كلمة الشجاعة اليونانية تعني حرفياً «الرجولة».^٤

فحل اللغز المحير عند أفلاطون بسيطٌ للغاية قدّمه «روسو» في «لمحة خاطفة» لكنّها حادثة الذكاء تتلخّص في أنّ أفلاطون بعد إلغائه للأسرة احتار في أمر المرأة: ماذا يفعل بها؟ فأحالتها إلى رجل! وهذا حقٌّ تماماً، ودليلنا على ذلك يتألّف من ثلاث زوايا: الأولى أنّه ظل يكره خصائص الأنثى ويحتقرها طوال محاورة الجمهورية، وقد ذكرنا فيما سبق بعض النصوص التي تؤيد ذلك. والثانية أنّه يشترط على المرأة «المسترجلة» التي سوف يُساويها بالرجل أن تتخلّى عن كل ما يمتُّ للأنثى بصلة؛ فعليها أن تسير في الشارع أثناء التمرينات الرياضية والعسكرية عاريةً تماماً مثلما يفعل الرجال دون أن تشعر بأيّ خجل! والثالثة أنّه عندما عادت الملكية في محاورة «القوانين» عادت معها الأسرة؛ ومن ثمّ عادت المرأة إلى وضعها الطبيعي الذي فرضه عليها المجتمع الأثيني.

وما يُقال عن أفلاطون يُقال عن أرسطو، فإذا كان أفلاطون قد لخصّ وضع المرأة اليونانية، فإنّ أرسطو قنن هذا الوضع عندما بذل جهده ليضع نظريةً فلسفيةً عن المرأة

^٤ راجع في ذلك كله كتابنا: «أفلاطون والمرأة»، ص ٦١-٦٣ ... إلخ (سلسلة الفيلسوف ... والمرأة)، دار

التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م.

يستمد دعامتها الأساسية من الميتافيزيقا، ثمّ راح يُطبَّقها في ميدان البيولوجيا أولاً، والأخلاق والسياسة بعد ذلك ليُنْبِتَ — فلسفياً — صحة الوضع المتدني للمرأة الذي وضَعَتْها فيه العادات والتقاليد اليونانية.

وتأتي خطورة نظرية أرسطو عن المرأة من أنّها تردّدت بعد ذلك بكثرة في تراثنا العربي، ربما لأنّها وجدت أرضاً خصبةً مُهيأةً لتقبُّلها بما تحتوي عليه من آراءٍ مماثلة لا ينقصها سوى التنظير! لقد قالت سوزان بل: «إنّ الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة بالغة الأهمية، وذات أثر هائل؛ فقد ترسّبت في أعماق الثقافة الغربية، وأصبحت الهادي والمُرشد عن النساء بصفة عامة.»^٥ وهي عبارة تصدّق بنصّها على التراث العربي.

بل إنّ كلمة «المرأة» فيما يبدو لا تدخل ضمن مفهوم «الإنسان» كما يتصوّره أرسطو؛ فالكلمة التي يستخدمها المُعلِّم الأول هي Anthropos وهي كلمة يونانية تعني «الموجود البشري»، لكن سرعان ما يتضح أنّ فئةً ضئيلةً جدًّا هي التي ينطبق عليها هذا اللفظ وهي فئة الرجل الأثيني الحر! وهي التي تُشارك فيما يُسمّى بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان.

وإذا كانت الفضائل للرجل فهو أيضاً رأس الأسرة بما له من عقلٍ راجح يستطيع تدبير شؤون المنزل والمدينة معاً، وهو أشبه برُبَّان السفينة الذي يستعين بأدواتٍ جامدة كالدفعة، كما يستعين بالأحياء من البشر، أمّا المرأة فهي لا تصلح لإدارة الدولة ولا إدارة الأسرة. ويكفي أن نقول باختصارٍ شديدٍ إنّ الرجل عند أرسطو هو الصورة والمرأة هي الهيولى؛ ولهذا يقتصر دورها على إنجاب الأطفال ورعايتهم، والإشراف على الأعمال المنزلية، وأداء الواجبات نحو الزوج...!

أمّا «روسو» فهو يواصل نظرة التراث الغربي كله إلى النساء — رغم مخالفتها للمبادئ الرئيسية في الأخلاق ونظريته الاجتماعية — فالمرأة مزوّدة بمواهب الجزئيات والأمور الثانوية؛ فهي ناقصةٌ وعاجزةٌ تماماً عن التفكير المجرد. و«روسو» يجعل من المرأة موضوعاً جنسياً للرجل؛ ولهذا فهي لا بدّ أن تكون مُغريةً ومُثيرةً في آن معاً، بعيدةً عن الخوف الجنسي، مع السيطرة على رغباتها اللامحدودة، ومن هنا جاءت دعوته للمرأة أن تكون جنسيةً ومحتشمةً، أن تكون مرغوبةً وعفيفةً معاً؛ أي أن تقوم بدور «دكتور جيكل

^٥ راجع كتابنا «أرسطو ... والمرأة»، من سلسلة «الفيلسوف ... والمرأة»، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩ م.

ومستر هايد» على حد تعبير المؤلِّفة! وعلى هذا الأساس يجعل روسو السيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم؛ بحيث تنحصر النساء داخل جدران المنزل عقب الزواج، مع الرغبة في فصل الجنسين وانعزالهما حتَّى داخل المنزل. كما يقترح تربيةً أخلاقيةً للنساء — في كتابه «إميل» — هي الضد المباشر لما اقترحه من تربيةٍ أخلاقيةٍ للرجال.

وهكذا يتضح أنَّ ما كتبه «روسو» عن اللامساواة والتفاوت بين البشر، ودعوته إلى المساواة كان يقصدُ بها المساواة بين الرجال فقط.

وكلامه في بداية كتابه «العقد الاجتماعي» عن أنَّ الإنسان يُولد حُرًّا، مع أنَّه يراه مُكبَّلًا بالأغلال ... إلخ، هذا الحديث كله ينصبُّ على الرجل دون المرأة التي وُلِدَت لتكون مُكبَّلةً بأغلال الرجل وقيوده.

لم يبدأ إنصاف المرأة إلَّا مع الفيلسوف الرابع «جون ستيوارت مل» الذي دعا إلى المساواة بين الرجل والمرأة في كتابه «مذهب المنفعة العامة»، و«الحرية ...»^٦. ثمَّ أفرد كتابًا خاصًّا لقضية المرأة جعل عنوانه «استعباد النساء ...»^٧ أعلن فيه إدانته للمبدأ الذي يُنظِّم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين، كما كشف عن أنَّ صعوبة المشكلة تكمن فيما يُحيط بها من مشاعرٍ وعواطفٍ وانفعالاتٍ تجعلها أقرب إلى مشكلة تحرير الزوج بالولايات المتحدة، كما سبق أن أشرنا من قبل.

وتنتهي المؤلِّفة إلى نتيجتين الأولى: أنَّ العامل الأكثر أهمية في تصوُّر الفلاسفة وحُججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوفٍ للأسرة؛ فالفلاسفة الذين ينظرون إلى الأسرة على أنَّها مؤسَّسةٌ طبيعيةٌ وضروريةٌ حدَّدوا النساء بوظائف الجنسية، والإنجاب وتربية الأطفال ... إلخ. والنتيجة الثانية: أنَّ الفلاسفة نظروا إلى الدور الذي انحصرت فيه المرأة على أنَّه دورٌ أملتَه عليها طبيعتها ذاتها، فهم لا يمدُّون إلى المرأة تصوُّراتهم عن «الطبيعة البشرية»، بل ينظرون إليها بطريقةٍ مُختلفةٍ كثيرًا ما تكون مُعارضةً للرجال؛ فهم يُحاولون أن يبحثوا في طبيعة النساء عن العوامل الفطرية الكامنة الموجودة خلف الغشاء الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى.

وبعد، فهذا هو الكتاب الذي يُعالج موضوع «النساء في الفكر السياسي الغربي»، ترجمناه لعله يُلقى بعض الضوء على قضية المرأة في بلادنا. ونرجو أن نكون — بنقله إلى

^٦ قمنا بترجمتهما بعنوان «أسس الليبرالية السياسية»، ونشرتهما مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٩٦ م.

^٧ وقد ترجمناه ضمن سلسلة «الفيلسوف والمرأة»، ونشرته دار التنوير، بيروت.

مقدمة المترجم

المكتبة العربية – قد أسهمنا ولو بقَدْرٍ متواضع في إثراء المكتبة الفلسفية السياسية من ناحية، وفي المشروع القومي للترجمة من ناحية أخرى. والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام

مدخل

لقد أدت الحركة الحالية المؤيدة للمساواة بين الجنسين إلى قَدْرٍ ملحوظٍ من اتساع المعرفة في مجالاتٍ لم تكن مطروقةً من قبل؛ فتركيز الانتباه حديثاً على النساء في ميادين: التاريخ، والدراسات القانونية، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي، أدّى إلى عدد من الأعمال الإبداعية المهمة، حتّى إنّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذه المجالات لن يُنظر إليها بعد ذلك على نحوٍ ما كانت من قبل، لكنّ أحدًا حتّى الآن لم يفحص بعد، في شيءٍ من الاتساق، مُعالجة موضوع النساء في الأعمال الكلاسيكية في الفلسفة السياسية، تلك الأعمال التي كشف فيها المُفكّرون العظام عن التاريخ أفكارهم عن الحياة السياسية والاجتماعية للجنس البشري للتقليل ممّا ترتّب على ذلك من هوةٍ في معرفتنا.

ومن المهم أن نُدرِك منذ البداية أنّ تحليل أفكار النظريات السياسية التي ظهرت في الماضي ونقدها، ليس بحثاً أكاديمياً مُلغزاً، وإنّما هو وسيلةٌ مهمةٌ للكشف عنه، وكذلك فهم المزاغ الكامنة وراء أنماط التفكير المتأصّلة بعمق، التي استمرت تؤثّر في حياة الناس بطرقٍ رئيسية. ولقد أصبحت النساء — خلال القرن الحالي رسمياً — مواطناتٍ بالفعل في كل بلدٍ من بلدان العالم الأوروبي، وفي كثيرٍ من بقية أنحاء العالم أيضاً؛ فبعد أن كنّ مستبعداتٍ تماماً، ومعزولاتٍ — في مجالٍ خاصٍّ هو مجال الأسرة — أصبحت عضواتٍ لهن حقوقٌ في عالم السياسة. غير أنّ النساء يعترفن، على نحوٍ متزايد، بأنّ المكاسب السياسية والرسمية المحدودة التي حصلت عليها الحركة النسائية المبكرة لم تضمن على الإطلاق بلوغهن المساواة الحقيقية في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياتهن؛ فعلى الرغم من أنّ النساء الآن مواطنات، فإنّ الشيء الذي لا يُمكن إنكاره أنّهن بقين مواطناتٍ من الدرجة الثانية. إذا قيسَت من منظور الخصائص التي يُقيّم على أساسها المواطنون — تقليدياً —

كالتعليم، والاستقلال الاقتصادي، أو الوضع الوظيفي فلا يزلن خلف الرجال. وبالمثل إذا قيست هذه المكاسب من منظور المشاركة السياسية — لا سيما في المستويات العليا، والسلطة السياسية — فإنَّهنَّ لم يقتربن في أي مكان من المساواة مع الرجال. وفضلاً عن ذلك فقد كانت النساء في العقود السابقة يُطالبن بهذه المساواة الجوهرية، وبوضع حدٍّ لإبعادهن وعزلهن في مجال المواطنة من الدرجة الثانية؛ فقد ادعين أنَّ لهنَّ الحقَّ في أن يكنَّ عضواتٍ في المجتمع ومواطناتٍ في الدولة، على نفس مستوى الرجال. ولقد تمَّ — من حيث المبدأ على الأقل — الاعترافُ بهذه الدعاوى.

والقول بأنَّ النساء قد اكتسبن حقوق المواطنة الرسمية، لكن لم يتحقَّق لهن من أيَّة زاوية أخرى المساواة مع الرجال، دفعني أن أتَّجه نحو الأعمال العظيمة في الفلسفة السياسية، وفي ذهني سؤالان أساسيان:

أما السؤال الأول: فقد تساءلتُ عمَّا إذا كان التراث الموجود في الفلسفة السياسية يؤكِّد دخول النساء في موضوعها؟ وإن لم يكن، فلماذا؟ لأنَّه إذا كانت الأعمال التي شكَّلت أساس تراثنا السياسي والفلسفي مناسبةً في عالم قد تمَّ فيه تحدي وضع اللامساواة للنساء جذرياً، فلا بدُّ لنا من أن نعتزَّ بأنَّ المزاغم والنشائج ترتبط داخليةً بفكرة أنَّ الجنسين هما أساساً — ولا بدُّ أن يكونا — غير متساويين.

والسؤال الثاني: ومن الواضح أنَّه يرتبط بالسؤال الأول؛ فقد حاولتُ أن أكتشف ما إذا كانت حُجج الفلاسفة عن طبيعة النساء ووضعهن الصحيح في النظام الاجتماعي والسياسي، يمكن أن تُساعدنا — في سياق النظريات السياسية الكاملة للفلاسفة — على فهم السبب في أنَّ حصولَ النساء على حقوقهن السياسية والرسمية لم يُؤدِّ إلى مساواةٍ حقيقية وجوهرية بين الجنسين ... ولستُ أهدفُ من ذلك القيام بأي ربطٍ سببي بين حُجج وأفكار الفلاسفة العظام من ناحية، والأفكار والممارسات الحديثة من ناحية أخرى، لكنني أذهب إلى أنَّ أنماط التفكير من النساء التي تسير في موازاة تامَّة مع بعض أنماط تفكير الفلاسفة التي ناقشناها هنا لا تزال منتشرةً في كتابات المُفكرين المعاصرين، وفي أيديولوجيات الممثلين السياسيين، والمؤسَّسات السياسية المعاصرة، ولقد برهننا على صحة هذه الدعاوى في الجزء الخامس، عندما اتجهنا إلى تحليل بعض الآراء المعاصرة الحاسمة عن النساء مثل آراء علماء الاجتماع من ذوي النفوذ، والمحاكم العليا في الولايات المتحدة، واكتشفتُ تشابهاتٍ مذهلةً بينها وبين أفكار النظريات السياسية التي قمتُ بتحليلها في الفصول السابقة. وعن طريق الدراسة النقدية للحُجج التي تصوَّرتُها عن

النساء مجموعةً من أرفع العقول في تاريخ الفكر الغربي، فإنني لآمل أن أضيف شيئاً لفهمنا للحُجج الحديثة التي توازيها في الطرق والأساليب المهمة، والتي تُشكّل محاولةً مستمرةً لتبرير معاملة النساء بطرقٍ ليس فيها مساواة.

ولا بُدُّ لنا من الاعتراف في الحال، أن التراث العظيم للفلسفة السياسية يعتمد بصفةٍ عامة على كتابات الرجال، وللرجال، وعن الرجال. في حين أن استخدام ألفاظٍ عامة جداً مثل «الإنسان» و«الجنس البشري» والضمير الضمني «هو» قد يُؤدّي بالمرء إلى أن يعتقد أن الفلاسفة كانوا يقصدون الإشارة إلى الجنس البشري ككل، وليس ثمة حاجةٌ إلى أن نبحث في مؤلفاتهم لنتحقّق من أن مثل هذا الزعم لا أساس له من الصحة؛ فنحن نجد «روسو» مثلاً يُخبر القارئ في كتابه «مقال عن أصول وأسس التفاوت بين الناس»: «إنني أتحدّث عن الرجال أساساً»، ومن ثم يُصبح من الواضح تمامًا أن موضوع بحثه هو التفاوت بين الرجال على وجه الخصوص، وأن التفاوت بين الجنسين مُفترضٌ عَرَضًا.^١ لقد أشار المؤيدون للمساواة في الماضي والحاضر — وهم على وعي تمامًا بمثل هذه الممارسات — إلى خطورة الغموض والالتباس في الاستخدام اللغوي في الثقافة الأبوية البطريركية.^٢ لأنها مكّنت الفلاسفة من إعلان مبادئٍ كما لو أن تطبيقها سيكون عامًا، ثم يسرون نحو استبعاد النساء من الميدان.

حتى عندما استخدم الفلاسفة كلماتٍ تُشير في لغتهم الخاصة بشيءٍ من الغموض إلى «الموجود البشري»، فإنهم لم يشعروا مطلقًا بأي عائقٍ يمنعهم من استبعاد النساء من النتائج التي توصلوا إليها؛ فقد ناقش أرسطو — مثلاً في شيءٍ من التفصيل — المقصود بالخير الأقصى بالنسبة للموجود البشري ... Anthropos ثم استمر بعد ذلك ليحدّد خصائص النساء جميعًا، بأنها ليست محرومة عن طريق العُرف فحسب، وإنما هي أساسًا بحسب تكوينها لا تتناسب مع هذا الخير الأقصى، ويستخدم كانط — من ناحية

^١ .The First and Second Discourse, p. 101

^٢ تُعدُّ ماري وليستون كرافت من أوائل المؤيدين للمساواة الذين أشاروا إلى هذا الشذوذ في المعالجة، وذلك في كتابها «دفاع عن حقوق المرأة» وهو عملٌ رائد في تصحيح اللغة والتوجه نحو الليبرالية ممثلة في عصرها في «توماس بين» وإعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان. راجع في مناقشتين حديثتين للفرقة بين الجنسين الملزمة للغة:

Elizabeth Lane Beardsley: Referential Genderization and Sheila Rowbotham: Woman's Consciousness, Man's World, pp. 34–38.

أخرى — أكثر الألفاظ عمومية وشمولاً عن الذات البشرية في نظريته الأخلاقية والسياسية، بل إنه يقول أحياناً إنه لا يحصر مناقشته على الموجودات البشرية، وإنما ينطبق حديثه على «الموجودات العاقلة بأسرها». وبعد ذلك يمضي لتبرير استخدام معيار مزدوج عن الأخلاق الجنسية إلى الحد الذي يرى معه أنه لا بُدَّ من الصّفح عن المرأة إنَّ هي أقدمت على قتل طفلها غير الشرعي؛ لأنَّ «من واجبها» أن تتمسك «بشرفها الجنسي» مهما كان الثمن، وهو أيضاً ينتهي إلى أنَّ الخاصية الوحيدة التي تجعل أيَّ شخصٍ على الدوام غير مؤهَّل للمواطنة في الدولة — وبالتالي غير مؤهَّل للالتزام بالقوانين التي تمَّت الموافقة عليها — هي أن يكون قد وُلِدَ أنثى.^٣ وبالتالي فحتَّى كلمات «شخصي» و«إنساني» و«موجود عاقل» من الواضح أنَّها لا تشمل النساء بالضرورة.

ولقد كانت هذه الظاهرة مُمكنة بسبب غموض اللغة والتباسها؛ وهو أمرٌ لا يقتصر على الفلسفة السياسية، والبيانات العظيمة في ثقافتنا السياسية أيضاً، مثل: «إعلان الاستقلال»، و«إعلان الدستور» التي تمَّت صياغتها في ألفاظٍ عامة، على نحوٍ ما يوضِّح الفصل الذي خصَّصناه عن النساء والقانون [الفصل الحادي عشر] فهذه الألفاظ كثيراً ما تُؤوَّل بطريقةٍ تستبعد النساء. وهكذا نجد أنه عندما أعلن الآباء المؤسِّسون^٤ أنَّ «من الحقائق الواضحة أنَّ الناس جميعاً وُلِدُوا متساوين». ° لم يقصدوا فقط إمكان استبعاد العبيد من هذا المجال، لكنَّهم كانوا أيضاً سعداء (كما قال جون آدمز لزوجته: لأنَّهم لم يهملوا السيدات)، فاقترحوا أن تكون النساء مُتساوياتٍ أيضاً؛ فهذا أمرٌ واقع وهو ما ينبغي أن يكون.^٦ وبالمثل فعلى

^٣ Kant's Political Writings, trans. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss. Cambridge, 1970, pp. 43-47, 78, 158-159.

^٤ تقصد المؤلِّفة بالآباء المؤسِّسين مجموعة المُفكرين الذين صاغوا لأول مرة وثيقة إعلان الاستقلال في ٤ يوليو عام ١٧٧٦م، في الولايات المتحدة من أمثال «جيفرسون» و«لنكولن» و«جون آدمز» وغيرهم، وكان لهم دورٌ كبيرٌ في تأسيس الولايات المتحدة واستقلالها. (المترجم)
° هذه هي العبارة الأولى في وثيقة إعلان الاستقلال:

«إننا نؤمن بأنَّ هذه الحقائق واضحة بذاتها. وهي أنَّ الناس قد خُلِقُوا سواسية، وأنَّ خالقهم قد حباهم بحقوقٍ معينة هي جزء من طبيعتهم ...» وهي نفسها المبادئ التي سوف يتأسَّس عليها دستور الولايات المتحدة بعد ذلك بأحد عشر عاماً. (المترجم)
^٦ مقتبس من مراسلات جون آدمز، انظر كتاب:

Alice Rossi: The Feminist Papers, NY, 1973, pp. 9-11.

الرغم من أنَّ صياغة الدستور قد استخدمت لفظ «الأشخاص» إلاَّ أنَّه لم تكن هناك أيَّة فكرة واضحة في أذهان واضعي هذا الدستور تجعل من الممكن تأويل كلمة «الأشخاص» بحيث تشمل النساء كما تشمل الرجال معاً.^٧

إنَّنا نعرف أنَّ «الطبيعة البشرية» كما اكتشفها، ووصفها، وفلسفة مثل: أرسطو، وتوما الأكويني، وماكيافلي، ولوك، وروسو، وهيجل — وكثيرون آخرون — تميل إلى الإشارة إلى الطبيعة البشرية الذكورية فقط؛ وبالتالي فجميع الحقوق والحاجات التي اعتُبرت بشرية، لم تُدرك على أنَّه يُمكن تطبيقها على النصف الأنثوي من الجنس البشري؛ ومن ثمَّ فقد كان هناك — ولا يزال — داخل تراث الفلسفة السياسية والثقافة السياسية، ميلٌ مُتغلغل في هذا التراث لجعل العبارات العامة المزعومة كما لو كانت تعني أنَّ الجنس البشري لا ينقسم إلى جنسين؛ ولذلك فهي إمَّا أن تتجاهل جنس الأنثى تماماً، أو أن تسير في المناقشة من منظور لا يتسق بتاتاً مع التأكيدات التي قيلت عن «الإنسان» و«الإنسانية».

وعلى الرغم من هذا التجاهل العام للنساء، فإنَّ هناك مجموعة مهمة وممتعة من فلاسفة السياسة كان لديهم قدرٌ كبير من الحديث عنهن، وتشمل الأجزاء الأربعة الأولى من هذا الكتاب تحليلاً لحُجج أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومِل، حول موضوع النساء؛ طبيعتهن، تنشئتهن الاجتماعية، وتعليمهن، ودورهن المناسب، ووضعهن في المجتمع. ومِمَّا لا طائل تحته — إن لم يكن من المستحيل — أن نُعالج هذا الموضوعَ من فراغ؛ ومن ثمَّ فإنَّ ما فعلته هو تحليل أفكار هؤلاء الفلاسفة عن النساء في سياق نظرياتهم السياسية والاجتماعية بأسرها، مع إشارة خاصة لتصور كل فيلسوفٍ عن دور الأسرة. ولقد فحصتُ خلال الدراسة الأفكار المختلفة عن النساء والحُجج التي تدعم هذه الأفكار فيما يتعلَّق بمنطقها الداخلي واتساقها مع حُجج ونتائج كل فيلسوفٍ عن الرجال، وعن السياسة، وعن المجتمع ككل، ومن الواضح أنَّه في اختياري لأربعة من الفلاسفة، فإنَّني لم أزعم قط أنني غطيتُ معالجة النساء داخل تراث الفلسفة السياسية بأسره؛ فبغض النظر عن خلاف الاشتراكيين الذين يحتاجون إلى تفسيرٍ خاص، فإنَّني اخترتُ هؤلاء الأربعة الذين كانوا من بين المنظرين السياسيين أعظم من قَدَم إسهاماً أشدَّ إقناعاً وفكراً أكثر أهمية وإثارة في هذا الموضوع.

^٧ انظر مثلاً، فيما بعد، بداية الفصل الحادي عشر، لمعرفة رأي جيفرسون في هذا الموضوع.

أما المشكلة بالنسبة لماركس والماركسيين وغيرهم من الاشتراكيين، فهي أننا إذا ما أخذناهم معاً لوجدنا أن لديهم أشياء كثيرة قالوها، وأن مثل هذا الاستبصار إذا ما قُدّم في موضوع النساء في المجتمع، فإنه يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها. ولقد كان اليوتوبي شارل فورييه،^٨ أول من استخدم وضع النساء في المجتمع كمقياس نقيس به تقدّم هذا المجتمع، وكان كذلك أول من نظر إلى تقدّم النساء نحو الحرية على أنه سبب أساسي للتقدّم الاجتماعي العام: «أما الأحداث الأخرى فهي تتأثر بهذه التغيرات السياسية.» فهو يؤكّد أنه «ليس ثمة سبب يؤدي إلى التقدّم أو الانهيار الاجتماعي بسرعة قدر ما يؤدي تغيير وضع النساء ... إن اتساع نطاق المزايا التي تحصل عليها النساء هو السبب الأساسي في كل تقدّم اجتماعي.»^٩ ولم يتجاهل الاشتراكيون، وأنصار المساواة بين الجنسين — أمثال فلورا ترستان، وماركس، وجون ستيوارت مل — مبادرة فورييه؛ فقد طوّر ماركس علاقة المساواة مع النساء، والتقدّم الاجتماعي العام في مخطوطات عام ١٨٤٤م؛ يقول:

«علاقة الرجل بالمرأة هي أكثر العلاقات «طبيعية» بين موجود بشري وموجود بشري آخر؛ ومن ثمّ فهي تُشير إلى أي حدّ أصبح سلوك الرجل الطبيعي سلوكاً إنسانياً، وإلى أي حدّ أصبحت ماهيته الإنسانية، ماهية طبيعية بالنسبة له. وكيف أنّ طبيعته البشرية، قد أصبحت طبيعية بالنسبة له ... ومن هذه العلاقة يُمكن تقييم مستوى تطوّر الإنسان ككل ...»^{١٠}

وعلى الرغم من أنّ ماركس نفسه لم يُطوّر هذه الفكرة كموضوع رئيسي في أعماله فإنّ إنجلز، وبيل Bebel^{١١} والمنظرين التقدميين في مدرسة فرانكفورت قد طوّروا على نحو أبعدها، الانتقادات الاجتماعية لوضع المرأة في المجتمع والأسرة التقليدية.

^٨ شارل فورييه Charles Fourier (١٧٧٢-١٨٣٧م) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي يُعتبر رائداً من أبرز رواد الاشتراكية في فرنسا. (الترجم)

^٩ The Utopian Vision of Charles Fourier, pp. 195-196

^{١٠} Karl Marx: Early Writings, p. 154

^{١١} أوجست بيل A. Bebel (١٨٤٠-١٩١٣م) زعيم اشتراكي ديمقراطي ألماني، انضم إلى الحركة العمالية الألمانية عام ١٨٦١م، ثمّ اعتنق الاشتراكية. وكان أحد قادة الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني من ١٩١٢-١٩١٣م. (الترجم)

وتحتاج الكتابات الاشتراكية عن النساء إلى دراسةٍ قائمةٍ بذاتها، بسبب سمّتين تختصُّ بهما الأنماط الاشتراكية في التفكير وإن لم تكن فريدةً فيهما. **السمة الأولى:** أنَّ المنظرين الاشتراكيين كانوا أقلَّ ميلاً من مُعظم المنظرين السياسيين الآخرين إلى النظر إلى الأسرة على أنَّها مؤسسة بشرية **ضرورية**، كما أنَّهم كانوا على وعيٍ تامٍ بالعلاقة بين الأشكال المختلفة لمؤسسة الأسرة، والأشكال المختلفة للبنية الاقتصادية لا سيما علاقات الملكية الخاصة. وهذا يعني أنَّ معظم الاشتراكيين — لا جميعهم — كتبوا عن دور المرأة داخل الأسرة، أكثر ممَّا تقبَّلوها كما هي.

السمة الثانية: من الملاحظ أنَّ الفكر الاشتراكي تُعوزه النزعة إلى جعل «الطبيعية» و«الطبيعي» مثالية، ولديه ميلٌ إلى إحلال هذه المعايير الخاصة بالامتياز الاجتماعي محل ما هو «إنساني» و«ثقافي» بوجهٍ خاص. وإلى حدٍّ كبيرٍ بسبب أهمية هذين النمطين من التفكير في موضوع النساء كانت مساهمة الاشتراكيين في هذا الموضوع ذات أهمية ملحوظة تماماً. أمَّا دراسة هذه المساهمة فهي مهمةٌ أمل أن أقوم بها؛ بحيث يمكن أن نُعد كتابنا الحالي بمثابة الأساس الجوهرى لها.

من التحليل الذي قمتُ به لُحَجِّج ونتائج: أفلاطون، وأرسطو، وروسو، ومِل فيما يتعلَّق بالنساء ودورهن السياسي والاجتماعي المناسب، ينبثق موضوعان مترابطان:

الأول: أنَّ العامل الأكثر أهمية وتأثيراً في تصوُّر الفلاسفة وحججهم عن النساء هو نظرة كل فيلسوفٍ للأسرة؛ فالفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنَّها مؤسسة طبيعية وضرورية حدّدوا النساء بوظائفهن الجنسية، والإنجاب، وتربية الأطفال ورعايتهم داخل الأسرة. ولقد أدّى ذلك إلى فرض مجموعةٍ من القواعد الأخلاقية، تصوُّراً لحقوق النساء يختلف بطريقةٍ متميزةٍ عن الحقوق المفروضة للرجال. وإذن فالزعم بضرورة الأسرة قد أدّى بالمنظرين إلى النظر إلى الفروق البيولوجية بين الجنسين على أنَّها تستلزم جميع الفروق الأخرى الخاصة بالعرف والعادات والمؤسّسات، وفروق الدور الذي يقوم به الجنس داخل الأسرة لا سيما في شكلها الأبوي-البطرياركي.

والموضوع الثاني: هو نتيجة للموضوع الأول؛ فقد نُظر إلى الدور الذي انحصرت فيه المرأة على أنَّه دورٌ أملتُه عليها طبيعتها ذاتها. وهكذا نجد أنَّه حيثما يُناقش الفلاسفة موضوعَ النساء صراحة فإنَّهم — في الأعم الأغلب — لا يمدّون إليهن تصوُّراتهم المختلفة عن «طبيعة البشرية»؛ فهم لم يُخصّصوا للنساء دوراً متميزاً فحسب، وإنَّما عرفوهن

بطريقة منفصلة، وكثيراً ما تكون مُعارضةً للرجال؛ فهم يبحثون في طبيعة النساء — لا على نحو ما يبحثون في طبيعة الرجال — أي محاولين أن يفصلوا الطبيعة عن نتائج التطبُّع (أو التربية)، وأن يكتشفوا العوامل الفطرية الكامنة الموجودة خلف الغشاء الذي أنتجته التنشئة الاجتماعية والعوامل البيئية الأخرى؛ بل إنَّ طبيعة النساء تُرى بدلاً من ذلك، كشيءٍ أملتَه البنية الاجتماعية والاقتصادية التي يُفضِّلها الفلاسفة، وتُعرَّف على أنَّها تُناسب أفضل وظائفها التي يُحدِّدها لها ذلك المجتمع.

أمَّا الفلاسفة الذين يتساءلون، وهم يضعون قواعد نظرياتهم السياسية: «ماذا يُشبه الرجال؟» ما القوة الكامنة في الرجل؟ فإنَّهم يتجهون — في الأعم الأغلب — إلى جنس الأنثى ويتساءلون: «من أجل ماذا تكون النساء؟» فهناك إذن رابطة لا يُمكن إنكارها بين «الطبيعة الأنثوية» المُحدَّدة والبنية الاجتماعية، والموقف الوظيفي تجاه المرأة ينتشر في تاريخ الفكر السياسي.

والنتائج المستخلصة هنا هي:

أولاً: لا يمكن إضافة النساء ببساطة إلى موضوع النظرية السياسية الموجودة؛ لأنَّ أعمال التراث الفلسفي تقوم إلى حدٍّ كبير جدًّا على الزعم بالتفاوت وعدم المساواة بين الجنسين. وفي حالة المنظرين الذين تكون للمساواة بالنسبة لهم — بشكلٍ أو بآخر — قيمةٌ كبيرة، فإنَّ معالجة لا مساواة النساء تتجه إلى أن تتوارى خلف الحديث عن رأس الأسرة الذكر أكثر من الفرد الناضج أو الراشد، باعتباره الوحدة الأولية في التحليل السياسي. والواقع أنَّ معالجة المساواة التامة للنساء، تنطوي على ما هو أكثر كثيرًا من حق التصويت؛ إذ إنَّها تحتاج إلى إعادة التفكير في معظم المزايم الأساسية في الفلسفة السياسية، كما أنَّها تحتاج إلى دراسة الأسرة واعتماد المرأة تقليدياً عليها ودورها التابع لها.

ثانياً: لما كنا قد فحصنا بعض النظريات النافذة عن النساء في القرن العشرين، وحلَّلنا التمييز القانوني ضد النساء، فقد أصبح واضحاً أنَّ هذه المشاعر لا بدُّ أن تكون موضع اهتمامٍ عام، وليس بالنسبة للمؤرخين أو دارسي النظرية السياسية وحدهم؛ فالمعالجة الوظيفية للنساء من وجهة النظر المألوفة عن طبيعة النساء، ونمط الحياة المناسب الذي يقوم على دورها ووظائفها في بنية الأسرة الأبوية لا يزال حياً ومؤثراً في يومنا الراهن، والشخصيات العملاقة في علم الاجتماع الحديث، وعلم النفس المعاصر، تعرض حُججاً عن النساء تُوازي حُجج «أرسطو»، و«روسو». وفضلاً عن ذلك، فإذا نحن فحصنا الآراء التي هبطت إلينا من المحاكم العليا في البلاد في القضايا التي تتضمن التفرقة بين

الجنسين، فإننا نجد هنا أيضًا أنَّ القضاة يستخدمون استدلالٍ وظيفيةً ذات طابعٍ أرسطيٍّ مُذهلٍ لكي يبرروا معالجتهم النساء كطبقةٍ مستقلة أو منفصلة. وهكذا نتأكد من أنَّ الفهم العميق لهذا النمط من الحُجج يُمكن أن يُساعدنا في رؤية السبب الذي جعل النساء — رغم حصولهن على الحقوق السياسية — لا يزلن مواطناتٍ من الدرجة الثانية.

وتحتاج الفصول التي تلت ذلك إلى كلمة تفسيرٍ إضافية؛ فمن الواضح أنَّ هناك أنواعًا كثيرة من اللامساواة في العالم الواقعي وفي النظرية السياسية معًا، ونحن هنا لم نعالج سوى نوعٍ واحد منها هو اللامساواة في معالجة النساء. والمواقف التي اتخذتها النظريات السياسية كما سيتضح حول الأنواع الأخرى من نظريات المساواة واللامساواة لا تُوازي بالضرورة ولا حتَّى تتفق مع آرائها حول معالجة المساواة واللامساواة بين الجنسين؛ فأولئك الذين ذهبوا إلى ضرورة وجود مساواةٍ تامةٍ وفعليةٍ بين الجنسين تُصبح أحيانًا عدم مساواةٍ من زوايا أخرى. كما أنَّ بعض الفلاسفة — من ناحيةٍ أخرى — الذين قَدِّموا حُججًا قويةً بالنسبة للمساواة بين الرجال، عارضوا بنفس القوة المساواة بالنسبة للنساء. ولم أقم بمناقشة ذلك باستثناء موقف الفيلسوف من المساواة العامة أو اللامساواة العامة ما يؤثر في حُججه بالنسبة للفروق بين الجنسين، أو لتوضيح عرض هذه الحُجج. وليس ذلك بسبب أنني أنظر إلى الأنواع الأخرى من اللامساواة على أنها غير مهمة، بل بالأحرى بسبب أنَّ المعالجة غير العادلة للنساء، قد ظلَّت مهملةً طويلًا للأسف بين مدارس الفكر السياسي. والأنواع الأخرى من اللامساواة: اللامساواة في الطبقة بصفةٍ خاصة، وأيضًا اللامساواة القائمة على الجنس، والدين، والطبقة، والأصل العرقي، لم نتجاهلها بصفةٍ مستمرة.

هذا الكتاب بمعنًى ما يمكن مقارنته بمسرحيته «مات روزنكرانس وجلدرنشترن»؛ ففي هذه المسرحية التي بُنيت أساسًا على مسرحية «هاملت»، يُشدَّد «توم ستوبارد»^{١٢} على هذا الزوج المراوغ أصلًا ويجعلهما، بدلًا من البطل التقليدي، في بؤرةٍ أساسيةٍ من المسرحية، وبناءً على ذلك فإنَّ المسرحية، وجميع شخصياتها وعلاقاتهم بعضهم ببعض

^{١٢} توم ستوبارد Tom Stoppard كاتب مسرحي إنجليزي وُلِدَ عام ١٩٢٧م في تشكسلفوكيا — معظم مسرحياته كوميدية وكثيرًا ما تُعالج مشكلاتٍ ميتافيزيقية وأخلاقية — أشهر مسرحياته هي التي تُشير إليها المؤلِّفة، وقد أصدرها عام ١٩٦٦م. (المترجم)

النساء في الفكر السياسي الغربي

تُرى من منظورٍ جديدٍ تمامًا. وبالمثل فعندما تتحوَّل النساء اللاتي كنَّ شخصياتٍ ضعيفةً باستمرار، في النظريات السياسية والاجتماعية في العالم الأبوي إلى شخصياتٍ رئيسية، فإنَّ المسرحية، بل الشكل كله، الذي تُمثَّل فيه، يبدو مختلفًا أتمَّ الاختلاف.

الجزء الأول

أفلاطون

الفصل الأول

أفلاطون والتراث اليوناني في كراهية المرأة

تبدو أفكار أفلاطون عن المرأة، في البداية، لغزًا لا يقبل الحل، وقد يتساءل المرء: كيف يُمكن لفيلسوفٍ متسق التفكير بصفةٍ عامة، أن يُؤكِّد من ناحيةٍ أنَّ جنس الأنثى خُلِق من أنفُس الرجال الشَّريرة، من أنفُس غير العقلاء، ثمَّ يقترح من ناحيةٍ أخرى تربيةً متساوية، ودورًا اجتماعيًا واحدًا للجنسين؟ كيف يُمكن للفكرة التي تقول إنَّ المرأة بطبيعتها شَّريرة وأكثر شَرًّا من الرجل، أن تتَّفَق مع الفكرة الثورية التي تقول إنَّ المرأة يُمكن أن ترتفع إلى مستوى الحُكَّام الفلاسفة في الدولة المثالية...؟ قبل أن نُحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، من المهم أن ننظر في التراث اليوناني المُتعلِّق بالمرأة، من حيث التربية، والوضع أو المكانة، وأن ندرُس النساء الأثينيات في ذلك العصر.

هناك نغمة كراهية للمرأة قوية وواضحة منذ بداية الأدب اليوناني عند الشاعر «هزيود» في كتابيهِ «الأعمال والأيام»، و«أنساب الآلهة»؛ فقد عاش الرجال على الأرض — طبقًا لرواية هزيود — فترةً طويلةً أحرارًا بغير مرضٍ ولا تعبٍ ولا جهد، ثمَّ ظهرت باندورا Pandora^١ للمرة الأولى التي جلبت معها الشرور والشقاء للعالم، «ومنها ظهر جنسٌ خبيث وقبائل من النساء، ومصدرٌ عظيم للأذى، وعاشت جنبًا إلى جنب مع الرجال

^١ الاسم Pandora يعني «جميع العطايا» أو كل الهبات، وهي «حواء» في الأساطير اليونانية، خلقها إله الحدادة الشائه الأعرج هيفاستوس وأعطتها أفروديت بعضًا من جمالها، وعلمتها أئينا أعمال المنزل وغزل الصوف، وأعطتها أفروديت شيئًا من رشاققتها ... إلخ. وهكذا حصلت على كل الهبات. رفض برومئوس «المتبصر» الزواج منها، وتزوَّجها شقيقه «أبيمتوس» «أي المتهور أو العجول» ... إلخ. طالع قصتها بالتفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثالث، ص ٩٤-٩٥، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٦٦م. (الترجم)

الفانين.^٢ وهكذا كان أول انحطاط للجنس البشري مُرتبطاً بظهور المرأة أو العقاب الأزلي للرجل. رغم أنها كانت — لسوء الطالع — ضروريةً للإنجاب، ومُفيدةً لأعمال المنزل. حتّى إنَّ هزيود ينصح الفلاح أن يحصل أولاً على المنزل، ثمَّ على المرأة، ثمَّ على الثور الذي يحرث الأرض.^٣ لكنه يُحذّر قراءه من الثقة في المرأة بأي وجه من الوجوه.

وفي استطاعتنا أن نستخرج من أعمال هوميروس صورةً مُماثلة؛ وإن كانت أقلّ عنفاً في عدائها للمرأة. يقول فينلي M. Finley عن عالم الأوديسة: «ليس من شك في أنّ هوميروس يكشف تماماً، ما ظلَّ صواباً في العالم القديم كله، وهو النظر إلى المرأة على أنها بحكم الطبيعة أدنى، وهي من ثمَّ محكومة في وظيفتها بإنجاب الأبناء، والقيام بالواجبات المنزلية، أمّا العلاقات الاجتماعية ذات المغزى، فينبغي أن تُترك للرجال وحدهم...»^٤

صحيحٌ أنّ التراث اليوناني يُصوّر وجود إلهاتٍ من الإناث لهن قوة ومركز وكرامة، إلاّ أنه ينبغي علينا أن نتذكّر أنّ كلمة «إلهة» لا تدل بالضرورة على جميع الخصائص التي تلحق عادة بالأنثى البشرية. «فأعظم الإلهات — لا سيما الإلهة أثينا — كانت تُمتدح لما لها من صفات الرجولة.»^٥ ونداراً ما تُصوّر النساء الفانيات في «الإلياذة» إلاّ على أنّهن يُسببن الغيرة ويُشعلن الحرب، أو على أنّهن جزءٌ من الغنائم مثل الحيوانات والعبيد. وتلعب النساء في الأوديسة دوراً بارزاً، مع الاستثناء الغريب لـ «آرتي Arte» ملكة «الفياقين Phaeacians ... النبيلة التي رفع لها «أوليس» ... الضيف الغريب استرحامه، فإنَّهن يهبطن عادة إلى المرتبة الثانية.^٦ وعلى الرغم من أنّ بنلوبى Penelope^٧ كانت تُوصف بأنّها حكيمة، وصاحبة عقلٍ ممتاز، فإنَّها كانت تقوم بالغزل والنسج؛ فتلك هي وظيفتها

^٢ Hesiod, Works: Theogony, p. 585 and cf. pp. 570 ff.; Works and Days, pp. 73 ff.

^٣ Works and Days, pp. 400 f. and pp. 370 f.

^٤ M. I. Finley: The World of Odysseus, p. 138

^٥ انظر أمثلة على ذلك «محاورة المأدبة»، ١٨١ من أ-ج؛ والمرجع السابق، ص ١٥١.

^٦ Homer: The Odyssey, 50-60

والمرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٤، وأيضاً ص ١٥٠.

^٧ بنلوبى التي نقضت غزلها هي زوجة أوليس القائد اليوناني الكبير في حرب طروادة الذي ضلَّ طريقه في العودة ما يقرب من عشرين عاماً، وكان الخطّاب طوال هذه المدة يتوافدون لخطبة بنلوبى التي وعدتهم أنّها ستقوم باختيار واحد منهم بعد أن تنتهي من غزل ثوبٍ كانت تنسجه، لكنّها كانت تنقض في المساء ما غزلته طوال النهار، فضرب بها المثل لوفاء الزوجة وأمانتها. (المترجم)

الطبيعية. وكثيراً ما كان ابنها تليماك Telemachus ينهرها ويأمرها أن تعود إلى الأعمال المنزلية التي تُناسبها كما لو كانت عبداً؛ فالنساء الأرستقراطيات — وحتى الإلهات — كنَّ يخرطن في الأعمال المنزلية مثل: غسل الملابس، وإعداد الفراش للضيوف، وإعداد الطعام. ولا يتوقَّفن عن غزل الصوف.

وكما يقول فينيلي: «كان يُحرَّم عليها حق الحياة النبيلة، والاحتفال بالشجاعة، والاشترك في ألعاب المنافسات، وقيادة الأنشطة من أي نوع، هكذا كانت النساء بَعْض النظر عن الطبقة التي ينتمين إليها.»^٨ كنَّ يعشن في ركنٍ منعزل بعيداً عن الرجال لا يُشاركن إلا نادراً في الاحتفالات والأعياد، وهن يُرسلن، أو يُبعن، كعرائس للرجال الذين اختارهن لهن أبائهن.

وتُصِف أشعار «هوميروس» عالماً تنطبق فيه مقاييس الامتياز على أشخاص يعتمدون على أوضاعهم ووظائفهم المحترمة في المجتمع. والنظرة الفاحصة لهذا التصوُّر الأخلاقي جوهرية لفهم الكتابات الكلاسيكية على الأقل حتَّى أرسطو؛ فكلمات المديح الرفيعة مثل جيدٌ Agathos وممتاز أو فاضل Arete لم تكن في الأصل تُقال إلا على أولئك الذين يقومون بأدوار الرجل الهوميري الأرستقراطي.^٩ وهذه الكلمات تعني أنَّ الفرد الذي تُقال عنه يملك في آنٍ معاً المهارات الداخلية والصادر المالية الخارجية الضرورية التي تجعله قادراً على إنجاز هذا الدور.

يقول «أ. و. أدكنز A. W. Adkins»: «لكي يكون المرء فاضلاً لا بدُّ أن يكون شجاعاً، ذا مهارة، ناجحاً في الحرب والسلام على السواء. ولا بدُّ أن تكون لديه الثروة ووقت الفراغ (في السلم) في آنٍ معاً بوصفها الشروط الضرورية لتطويع هذه المهارات، كما أنَّها في الوقت ذاته المكافأة الطبيعية لهذه الوظائف الناجحة.»^{١٠} ومعظم أفراد المجتمع، لا سيما النساء، غير مؤهلين لمثل هذا الامتياز الأرستقراطي الذكوري. وهكذا نجد أنَّ فضيلة المرأة هي تصوُّر مختلف اختلافاً كبيراً؛ ذلك لأنَّ الفضائل المطلوبة للنساء لتمكينهن من أداء وظائفهن على أحسن وجه هي فضائلٌ مختلفة أتمَّ الاختلاف تتعلَّق بالجمال، واعتدال

^٨ فينيلي، «عالم الأوديسة»، ص ٨٣.

^٩ A. W. Adkins: "Merit and Responsibility: A Study in Greek Values" pp. 30–36; Alasdair

MacIntyre: "A Short History of Ethics" Chapter 2

^{١٠} A. W. Adkins: "Merit and Responsibility" pp. 32–33

القوام، والمهارة في الغزل والنسج، وأعمال المنزل، وقبل ذلك كله الإخلاص في الحياة الزوجية. والمُبْرُّ الواضح لمعيار الامتياز هذا عند النساء هو — كما يُشير أدكنز — أن الرجل هو الذي يُحدّد المقاييس ويضع المعايير، في هذه الحضارة الأبوية بالمعنى الدقيق، ومن هنا كان العنصر المهم هو أداء النساء لوظائفهن من حيث علاقة هذه الوظائف بالرجال. ولما كانت النساء محصوراتٍ في أعمال المنزل فلم يكن ثمة حاجة أن يُطلبَ منهن أن يكون لهن فضائلُ الإقدام والمنافسة المطلوبة للمحاربين من الرجال.^{١١}

وعلى حين أن سلوك أبطال هوميروس يكشف عن أن الواحديّة الجنسيّة [ممارسة الجنس مع امرأة واحدة] لم تكن مفروضةً على الرجال، فإنّ أسوأ جريمة يُمكن أن ترتكبها امرأة هي خيانة زوجها. ومن هنا كانت هيلين Helen^{١٢} — وربما أسوأ منها كلوتومنسترا^{١٣} — خائناتٍ وبغايا، وهن الوجداتُ الحقيقيات في شعر هوميروس. وكثيراً ما كانت تُؤخذ الأخيرة كضدّ مختلف عن بنلوبّي الفاضلة. والمرأة عُرضة للغواية بسبب ضعفها وطبيعتها الشريرة. وحتى بنلوبّي الفاضلة كانت تخشى على نفسها أن تتحوّل عن طريق «السحر والفتنة» مثل هيلين؛ فعلى الرغم من إخلاصها الطويل، فإنّ الارتياب في أن تقع في النهاية في الخيانة أو أن تنسى زوجها كان يتغلغل في قصيدة هوميروس «الأوديسة».^{١٤} وهكذا نجد أن موضوع الشر الأنثوي، وخيانة الأنثى، موجود عند هوميروس بقدر ما هو موجود عند هزيود. ويُقال لنا إنّ كلوتومنسترا «لم تُلطّخ نفسها فقط، بل جنسها كله، وكل امرأةٍ شريفةٍ إلى أبد الدهر ...»

^{١١} Ibid., pp. 36-37.

فينلي، «عالم الأوديسة»، ص ١٤٨؛ وأدكنز، «الجدارة والمسئولية»، ص ٤٠، و ٤٢.

^{١٢} هيلن Helen (والكلمة تعني القمر) أجمل امرأة في العالم — هكذا تقول الأساطير اليونانية — زوجة «مينولوس» ملك إسبرطة، خانتته وأحبّت الأمير الطروادي «باريس» — وهربت معه إلى طروادة، وكان ذلك هو السبب المباشر في اندلاع حرب طروادة — راجع كتابنا «معجم أساطير العالم»، المجلد الثاني، ص ١١٥، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦ م. (المترجم)

^{١٣} زوجة البطل أجاممنون قائد الأسطول اليوناني في حرب طروادة خانتته زوجته وأعدت العدة مع عشيقها لقتله عند عودته من الحرب، انتقم منها ابنها «أورست». (المترجم)

^{١٤} Odyssey, 11, 334/pp. 182-3

لم ينصلح حال المرأة من العصر الهومييري إلى العصر الكلاسيكي، ويصدق ذلك بصفة خاصة على أثينا في العصر الكلاسيكي؛^{١٥} فالوظيفة الطبيعية للمرأة كمرربة لأطفالها، ومُدبِّرة لمنزلها، سجَّلتها الآداب الكلاسيكية اليونانية تسجيلًا جيدًا، فيعرض علينا أكسانوفون Xenophon^{١٦} في كتابه عن الاقتصاد أو تدبير المنزل صورة لزوجة نموذجية لأحد مُلاك الأرض الأثينيين: «تخضع لرقابة صارمة حتَّى ترى وتسمع أقلَّ قدرٍ ممكن، ولا تسأل إلاَّ أقلَّ أسئلةٍ ممكنة.» فوالداها يُقدِّمانها إلى زوج وهي في سن الخامسة عشرة يقوم بتدريبتها حتَّى تستطيع النهوض بأعباء المنزل.^{١٧} أمَّا قسمة العمل التقليدية بين عملٍ للرجل وآخر للأثني، فإنَّها تُقدِّم لها على أنَّها قدرٌ فرضته الآلهة، وهو مغروسٌ بعمق في الصفات الطبيعية للجنسَيْن. ويؤكد «فكتور إهرنبرج» Victor Ehrenberg في دراسته للمجتمع اليوناني أنَّ هذا هو الوصف النمطي للحياة المألوفة التي كانت تعيشها المرأة «فالزواج يخضع لمشيئة أهلها، ولا اعتبارات اقتصادية ولا تتعلَّم الفتيات إلاَّ تدبير شئون المنزل.» حتَّى بالنسبة لأفيجينيا Iphigenia^{١٨} تُقدِّم [في الأدب اليوناني] على أنَّها عاجزةٌ عن الكتابة، ويلاحظ إهرنبرج ملاحظةً مهمة، هي أنَّ الشخصيات النسائية البارزة القليلة في كوميديا «أرستوفان»^{١٩} لا يلقين أي شك على هذا الانطباع العام، بل هنَّ بالأحرى لا يكتسبن تألقهن الصارخ، إلاَّ إذا نُظر إليهن تمامًا بناءً على خلفية الحياة

^{١٥} John Addington Symonds: A Problem in Greek Ethics, p. 64; Jean Ithurriague: Les Idées de Platon sur la Condition de la Femme, pp. 38, 47; Sarah B. Pomeroy: "Goddesses, Whores, Wives, and Slaves", chaps. 4 and 5.

^{١٦} أكسونوفون (وأحياناً يُرسم زينوفون) ٤٣١-٣٥٢ ق.م. مؤرِّخ يوناني وتلميذ سقراط. كتب الذكريات (عن حياة سقراط وتعاليمه). وكذلك «المأدبة»، وهي محاوراة كان فيها سقراط الشخصية الرئيسية. (المترجم)

^{١٧} Xenophon: "Oeconomicus, in Xenophon's Socratic Discourse" trans. Carnes Lord, ed. Leo Strauss, Ithaca, 1970, p. 29 and cf. pp. 30-33.

^{١٨} أفيجينيا Iphigenia ابنة أجاممنون في الأساطير اليونانية، اضطرَّ والدها أن يُضحي بها خلال حرب طروادة لاسترضاء الإلهة أرتميس، التي كانت قد أثارَت رياحاً معاكسةً حالت دون إبحار الأسطول. طالع قصتها في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الثاني، ص ١٩٦. (المترجم)

^{١٩} أرستوفان Aristophanes (٤٥٠-٣٨٨ ق.م.) كاتب مسرحي يوناني يُعدُّ أعظم شعراء الكوميديا في العالم القديم. (المترجم)

اليومية للنساء.»^{٢٠} وعزل النساء المحترمت في حياتهن ضرورة صارمة. وهنَّ بصفةٍ عامَّةٍ يعشن في ركنٍ منعزل من الدار (هو ركن الحريم) يفصله عن الجزء الخاص بالرجال بابٌ مغلَق؛ إذ لا يُنظر إلى الزوجات أو الفتيات على أنَّهن يصلحن للمشاركة في المناقشات الجادة، علمًا بأنَّ إنكار خبرتهن العقلية يستمرُّ حتَّى في سن النضج؛ فهنَّ يُعاملن معاملة القاصر؛ إذ يُحرَّم عليهن ما يُحرَّم على الفتيان تحت سن الثامنة عشرة. ولا يُسمح للمرأة في ظل القانون الأتيكي Attic Law [أي القانون الأثيني] أن ترفع دعوى أمام القضاء إلا عن طريق الكفيل القانوني. كما يُمنع النساء من الاقتراب من الأماكن التي يُناقش فيها الرجال والفتيان مسائلَ عقلية أو شئونًا مدنية؛ الملاعب، والأسواق، ودور القضاء، والموائد. وكما يقول جون أندجتون سيموندز، ملخِّصًا الموقف: «إنَّ جميع العناصر العليا في النشاط الروحي والذهني، والظروف التي يُمكن أن تتصوَّر فيها الانفعالات السميحة الكريمة ... أصبحت مميزاتٍ خاصةً بالرجال وحدهم ... كما أصبح إطراء العواطف مقتصرًا على جنس الذكر.»^{٢١}

ولم تكن أنشطة النساء في أثينا وحركتهن محدودةً بقسوة فحسب، كما هي الحال في عصر هوميروس، وإنما امتدَّ هذا الكبت، وبنفس القوة، إلى شخصياتهن أيضًا. وهناك أثرٌ من شاهد في المسرح اليوناني على تطبيق ذلك «المثل القديم» الذي اقتبسه أرسطو من مسرحية «أياس Ajax» لسوفكليس «الصمت المتواضع هو تاج المرأة».^{٢٢} وفي الخطاب الجنائزي يكشف بركليز بوضوح عن التفاوت بين المعايير المعاصرة للامتياز التي تُطبَّق على الرجال وعلى النساء؛ ففي هذا الخطاب الذي يتضمَّن إطراءً للرجل الأثيني — وهو نموذجٌ كلاسيكي شهير يتحدَّث عنه اليونانيون — ينصح بركليز النساء الأرامل أن يتحلَّين

Ehrenberg: The People of Aristophanes, pp. 202 and 295; Society and Civilization in Greece and Rome, p. 59; cf. Ronald B. Levinson: "In Defense of Plato" p. 83

.Symonds: A Problem in Greek Ethics, p. 51^{٢١}

وكمراجعٍ لهذه الفقرة بصفةٍ عامة انظر ص ٣٣، و٦٤، وأيضًا:

Glenn Morrow: Plato's Cretan City, p. 285, n. 111; Levinson, pp. 82-85; Ithurriague, pp. 47-48; Grube: Plato's Thought, pp. 87-88; H. D. Rankin: Plato and the Individual, pp. 83-84; Alvin Gouldner: Enter Plato, p. 62.

Sophocles: Ajax, pp. 291-293; Aristotle: The Politics, I, XIII, 11; cf. Lysistrata, pp. ٢٢ .41-42, and Ehrenberg: The People of Aristophanes, p. 202

بذلك «الامتياز الأنثوي» [وهو الصمت] الذي يتفق مع «خلقهن الطبيعي»، وسوف يُنسب أعظم مجد «لتلك المرأة التي تتكلم أقل ما يُمكن وسط الرجال سواء قالت قولاً حسناً أو سيئاً...»^{٢٣}

وممّا يدعو للسخرية أنّ دعاوى الاحترام لا تشترط في نساء الطبقة الراقية في أثينا ممن يرغبن في الزواج تحصيل أي قدرٍ من المعلومات عن مجتمعهن أو ثقافته، أكثر من الموجود عند البغايا والعاهرات اللاتي يتحوّل إليهن الرجل في حرية. والتفرقة الصارمة بين هذين النوعين من النساء وهي تفرقةٌ ظلّت قائمة حتى العصور الحديثة، كما استمر موقف اليونان الأساسي تجاه النساء، تُوضّحها العبارة الآتية المقتبسة من مرافعة ديموستين في قضية «ضد نيرا Against Naera»: «إنّ من يعيش مع امرأة ويتخذها زوجة، فإنّه يُريد أن يكون له منها ذرية، وأن تُصبح ذريته أعضاء في العشيرة أو القبيلة أو أيّة وحدةٍ إدارية في أثينا، وأن يخطب البنات للأزواج كما يفعل مع بناته. أمّا الخليلات فنحن نحفظ بهن من أجل اللذة والمتعة، والمحظيات من أجل الرعاية اليومية بأشخاصنا. لكننا نتخذ الزوجات لينسلن لنا أطفالاً شرعيين، وللعناية بالمنزل عنايةً فيها إخلاص وأمانة»^{٢٤}. وهكذا نجد أنّ قيمة النساء المرشحات ليكون زوجاتٍ من المعاصرات لأفلاطون تنبع من العفة، والصمت، والقناعة والاقتصاد، لكنّها لا تنبع من شخصية المرأة بأي معنىٍ إيجابي. ولقد أشار كريون Creon إلى مدى تموضّع ذلك عندما سئل: أهو ينوي أن يقتل عروس ابنه، فقال: «حسناً! إنّ هناك حقولاً أخرى أمامه يُمكن له أن يحرثها»^{٢٥}. فهناك إذن شواهدٌ على أنّ النساء من أبناء الطبقة الراقية في أثينا قد انحصرت أعمالهن في وظيفةٍ واحدة؛ إذ ليس لهنّ أدنى اهتمام بتلك المجالات من الحياة التي تُعتبر مهمةً

^{٢٣} Thucydides: The Peloponnesian War, I, VI, p. 109

^{٢٤} Demosthenes: Private Orations, III, p. 122. cf. Ehrenberg: Society and Civilization, p.

.26

للتأكد من انتشار هذا الموقف.

^{٢٥} سوفكليس أنتيجونا ٥٧٠ (المؤلّفة)، وعروس ابنه هي أنتيجونا التي خالفت قوانين المدينة عندما أصرت على دفن أخيها الخائن. وكانت عقوبة عملها الإعدام، رغم أنّها كانت في الوقت نفسه خطيبة ابن الملك كريون الذي أصرّ أن تُدفن حيّة كما كانت تقضي القوانين. أمّا تعبير الحقل والمحراث فهي تعبيراتٌ جنسية إذا كان المحراث رمزاً لخصيب الرجل، بينما تُشير الأرض إلى المرأة. والمقصود أنّ هناك فتياتٍ أخريات يُمكن أن يُمارس معهن الجنس أو يتزوَّج منهن. (المترجم)

في نظر الرجال، بل هنَّ يفقدن حتَّى ذلك العبير السري الذي اكتسبه جنسهن — فيما بعدُ — في ظل المسيحية، على نحو ما كانت موضوعات الحب في التراث الرومانسي، وإنَّما يُقيَّم فحسب على أنَّهنَّ ينجبن ورتةً شرعيين.

وقد يبدو غريباً في مثل هذا الجو أن يُصبح تحرير النساء موضوعاً للنقاش، بل إنَّ كبت النساء — على نحو ما حدث في العصر الفكتوري في إنجلترا — قد وصل إلى الذروة في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، وأصبح وضع النساء موضوعاً حياً في أثينا، فتناولهُ أرسطوفان في كوميديا بعنوان: «الإكليزيا زوست» Ecclesiazusae (أي نساء الجمعية)،^{٢٦} ومسرحية ليزيستراتا ... Lysistrata،^{٢٧} فتلك شواهدٌ جيدة على أنَّه أصبح موضوعاً جارياً للأحاديث الساخرة والهجاء، فضلاً عن ذلك فيبدو أنَّه ليس ثمة شك في أنَّ سقراط التاريخي^{٢٨} كان يطرح أفكاراً أبعد ما تكون عن التفكير النمطي لذلك العصر؛ فهو يقول مثلاً في «مأدبة» أكسانوفون: «إنَّ طبيعة النساء ليست أدنى من طبيعة الرجال على الإطلاق.» وإن كان ينتهي إلى نتيجةٍ تنطوي على مفارقة، عندما يقول: «كل ما ينقص المرأة وتحتاج إليه هو القوة والحكم.»^{٢٩} وفي محاورات أفلاطون الأخرى — غير «الجمهورية» — هناك كذلك فقراتٌ مُتعددة يقترح فيها سقراط وجهةً نظرٍ خنثوية أكثر عن الطبيعة البشرية — وبصفةٍ خاصةٍ عن الفضيلة البشرية أكثر ممَّا كان موجوداً، عادةً،

^{٢٦} مسرحية «نساء الجمعية» — والجمعية هنا هي الجمعية التشريعية أو النيابية أو المجلس التشريعي أو النيابي — وهي تدور حول نساء أثينا يتخفَّين في زي الرجال ويملأن مقاعد الجمعية، وترجح أصواتهن على أصوات أزواجهن وإخوانهن وأبنائهن، ويختار منهن حكام الدولة. وتتزعَّم هذه الحركة امرأة تُدعى براكساجورا Praxagora، وهي شديدة الحماس لنيل النساء حقوقهن السياسية، وهي تتهم بنات جنسها بالغفلة لأنَّهن يرضين أن يحكمن الرجال البلهاء، وتقترح أن تُقسَّم الثروة بالتساوي بين المواطنين على أن يُترك الأرقاء من غير أن يفسدهم الذهب. ويتخذ الهجوم على المدينة الفاضلة صورةً عنيفة ... (المترجم)

^{٢٧} تدور مسرحية «ليزيستراتا» حول قيام هذه الفتاة بتزعَّم نساء أثينا في حركة ترمي إلى وضع حدٍّ للحروب المتصلة التي شغلت رجال أثينا، فتقرَّر النساء في اجتماعٍ عظيم بقيادة «ليزيستراتا» الإضراب عن النوم مع أزواجهن حتَّى يتعهد هؤلاء الأزواج بالكف عن القتال. وقد كتبها أرسطوفان عام ٤١١ ق.م. (المترجم)

^{٢٨} أي شخصية سقراط كما هي في الواقع، وليست تلك التي صوَّرها أفلاطون أو خلقها أكسانوفون. (المترجم)

^{٢٩} Xenophon: Symposium, II, 9, in The Works of Xenophon, London, 1897

في السياق الثقافي؛ فهو في محاوره مينون Meno مثلًا، وفي سياق البحث لاكتشاف طبيعة الفضيلة، يُصدر تأكيدًا حاسمًا بأنَّ للفضيلة كَيْفًا واحدًا عند المرأة كما هو عند الرجل، ولا فرق بينهما، عندما حاول «مينون» الإشارة إلى الواجبات التقليدية المختلفة وأسلوب الحياة المختلف بين الجنسين. لكنَّهما معًا — فيما يرى سقراط — يحتاجان إلى ضبط النفس والاعتدال، والعدالة، إن أرادا أن يكونا جيِّدين في عملهما سواء في إدارة المنزل أو إدارة المدينة، ومن ثَمَّ تكون الفضيلة صفةً إنسانية لا تتحدَّد بطُرُقٍ مختلفة تبعًا لجنس الفرد الذي تتحدَّث عنه.^{٣٠}

وفي محاوره «بروتاجوراس» يكشف سقراط عن رفضه للمعايير الشائعة للنساء بأنَّ يمتدح إسبرطة وكريت ليس فقط لتراثهما الفلسفي القديم، وإنما لأنَّهما يعرضان علينا نماذج من النساء — وأيضًا من الرجال — «يفخرون بثقافتهم العقلية...»^{٣١} ومع ذلك فهناك في المحاورات أمثلةٌ أخرى عديدة — يذكرها سقراط — تُعبِّر عن كراهية لا حدَّ لها للنساء. وما دام يستحيل فصل أفكار سقراط التاريخي عن أفكار أفلاطون، فإنَّ النقطة المهمة التي ينبغي الإشارة إليها — سواء أكانت هذه الأفكار خلقها سقراط أصلًا أم لا — هي أنَّه كان هناك في بيئة أفلاطون الشاب آثارٌ من الفكر الراديكالي عن النساء، تكسو تراثًا قويًّا من الكراهية لهن.

تصوير النساء المنتشر في محاورات أفلاطون هو استنكارٌ إلى أقصى حد، وهذا التصوير لجنس الأنثى يعكس إلى حدِّ كبير وببساطةٍ شديدة: إمَّا الانحطاط المعاصر لوضع النساء، أو أنَّ أفلاطون ورفاقه «لا سيما نظريتهم عن الحب» كانت تُسيطر عليهم الجنسية المثلية. غير أنَّ هناك كذلك فقرات في المحاورات تشمل أحكامًا أكثر من أن تكون

^{٣٠} في محاوره مينون يدور الحوار على النحو التالي:

— ألم تقل: إنَّ فضيلة الرجل هي حسن إدارة المدينة، وفضيلة المرأة هي حسن إدارة المنزل؟
— بل!

— وهل يُمكن حسن إدارة المدينة أو المنزل إلَّا بالعدل والحكمة؟

— أي إن الرجل والمرأة بحاجة معًا إلى الشيء نفسه، إن أرادا أن يكونا فاضلَيْن، أعني أنَّهما معًا بحاجة إلى العدالة والحكمة...» (محاوره مينون لأفلاطون، ١٧٢ ب). (المترجم)

^{٣١} «ليس الرجال فقط في إسبرطة وكريت هم الذين يُفاخرون بثقافتهم العقلية، بل النساء أيضًا...» (بروتاجوراس، ٣٤٢). (المترجم)

ضد نساء المجتمع الأثيني، بل تُشير إلى اعتقادٍ عام عند المؤلف بأنَّ جنس الأنثى بقدرته أدنى من جنس الذكر بالضرورة، وسوف ندرُس فقراتٍ من هذَين النوعَين على التوالي:

- واقعة عدم وجود امرأة تُشارك بشخصها وبأية طريقة في محاورات أفلاطون؛ هذه الواقعة تُشكّل بذاتها دلالة على الاتجاهات المنتشرة في ذلك العصر، كما تدلُّ على خصائص الحياة في أثينا. وليس من المعقول أن تُعطينا هذه الواقعة شيئاً من آراء أفلاطون الخاصة عن مقدرة النساء في الحوار العقلي؛ فالقول بأنَّ نساء المنزل الذي أُقيمت فيه «المأدبة» لسن حاضراتٍ في حفل العشاء، لكنهنَّ «هناك بالداخل» لا يقول شيئاً عن أفلاطون سوى أنه اختار أن يُجري محاوراته بطريقة واقعية تتفق مع سياق المجتمع المعاصر. والواقع أنَّ النقطة المهمة في الحديث إنّما جاءت على لسان امرأة هي الكاهنة «ديوتيماتا (Diotima)». ^{٣٢} وقُل مثل ذلك في خصائص المرأة عند أفلاطون التي يجعلها تقوم بغزل الصوف ونسجه؛ فذلك وصفٌ دقيقٌ لدور امرأة في المجتمع الأثيني. وفضلاً عن ذلك فإنَّ لغته تحوي الكثير من النقد والاستنكار لجنس الأنثى، كأن يصف سلوكاً بأنه «نسائيٌّ أو أنثويٌّ» ليعني السلوك الجبان، وينبغي علينا ألا نظنَّ أنّها استخداماتٌ خاصة بأفلاطون، وإنّما هي تعبيراتٌ دراجة. ^{٣٣}

ولا شك أنَّ أفلاطون يُشارك رفاقه من الأثينيين احتقارهم للمرأة في عصره؛ فهو يضعها مع الأطفال والحيوانات في مقولة واحدة، ومع غير الناضجين والمرضى والضعاف، ^{٣٤} ولا تخلو محاورات الجمهورية من تمثيل النساء على هذا النحو؛ فقبل تقديم الفكرة الثورية الخاصة بإدخال النساء ضمن طبقة الحراس، هناك تأكيدٌ على منع الحراس الشبان من تقليد النساء؛ ^{٣٥} فالمرأة كثيرة اللجاجة، والتباهي، غير متعاونة، معتنية بنفسها، مجدفة، سهلة الانقياد، هشة أمام المرض، والحب، والعمل. فضلاً عن أنه يسهُل خداع النساء بالبهجة التي لا قيمة لها، وبالخرافات، كما أنّهنَّ عُرضة للإفراط في الحزن، تُعوّزن

^{٣٢} انظر بالنسبة لهذه الكاهنة عرضاً تفصيلياً لرأيها في كتابنا «نساء ... فلاسفة»، دار التنوير، بيروت. (المترجم)

^{٣٣} Symposium, 175e; Ion, 540; and Levinson, In Defense of Plato, p. 129

^{٣٤} Laws, 817c; Letters, VIII, 355c; Thaetetus, 171e

^{٣٥} «وإذن فسوف نكون على حق لو جنّبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء» (الجمهورية، ٣٨٨). (المترجم)

معرفة ما يصلح لهن، أو ما هو خيرٌ بالنسبة لهن، وهنَّ أدنى في العقل وبصفةٍ عامة من الرجال، ولا يصلحُ كمنهج للشباب أكثر من المجانين، والحرفيين، والعبيد.^{٣٦} وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أفلاطون يسوق تبريراً — في جزءٍ له مغزاه — لمنع المعاشرة الجنسية المثلية؛ فإلى جانب أن أحد الطرفين تنعدم فيه الرجولة، فإنه يستسلم لشهواته ويقوم بدور الأنثى البغيض.^{٣٧}

وعلى الرغم من أن أفلاطون يستهجن ممارسة اللواط، فإن فلسفة أفلاطون في «الحب»، على نحو ما عرضها في محاورتي «فايدروس»، و«المأدبة» تعكس كلها الجنسية المثلية التي كانت منتشرة بين الطبقات الراقية في أثينا. وكما يقول جريجوري فلاستوس G. Vlastos: «إن الدراسة الجيدة لنظرية أفلاطون عن الحب، لا بد أن تضع في اعتبارها ثلاثة أمور على الأقل: (أ) أن صاحبها كان يُمارس الجنسية المثلية. (ب) أنه صوفي. (ج) أنه أخلاقي...»^{٣٨} وإذا ما أخذنا الجنسية المثلية عند أفلاطون جنباً إلى جنب مع اعتقاده بأن المعاشرة الجنسية من الالست «مضادة للطبيعة»، وهي انحطاطٌ لا لإنسانية الإنسان فحسب، بل أيضاً لحيوانيته، لفسرنا كثيراً من أصل الفكرة التي تقول إن الجانب الجسدي في الحب ينبغي قهره، وتجاوزه، حتى نستطيع الوصول إلى الموضوع الحقيقي للحب وهو فكرة الجمال نفسها. ويمكن على هذا النحو أن نفهم النظرية الأفلاطونية في الحب — في جانبٍ كبيرٍ منها — على أنها الحاجة إلى إعلاء الدوافع غير المرغوب فيها.

خلال المحاورتين المخصصتين للحب، كان حب النساء أمراً مستنكراً؛ إذ من الملاحظ أن أحداً — بمن في ذلك سقراط — لم يُبدِ أيَّ اعتراضٍ على تفسيرات الحب التي قدّمها «بوزيناس» أو «أرستوفان»، وهما معاً قد حملاً بعنف على الجنسية المغايرة [أي العلاقة الجنسية بالمرأة] فقد قسّم «بوزيناس» الحب إلى نوعين؛^{٣٩} الحب المخصص لأفروديت

^{٣٦} Republic, 387e-388a, 395, 431b-c, 605d-e; Laws, 639b

^{٣٧} Laws, 836e

^{٣٨} G. Vlastos: Platonic Studies, pp. 24-25, Princeton University Press

^{٣٩} كان بوزيناس يعتقد أنه لا توجد أفروديت واحدة بل اثنتان «أفروديت الكبرى وهي بنت أورانوس ولا أم لها واسمها أفروديت السماوية، وأفروديت الصغرى ... وتُسمى أفروديت العامية. والحب الذي يرتبط بها تُسميه بالحب الوضع ...» (المأدبة، ١٨١ ح). (المترجم)

السماوية — الأخت الكبرى: ^{٤٠} «التي ليس فيها شيء من خصائص الأنثى، بل خصائص الذكر تمامًا»، ^{٤١} وأفروديت الصغرى الأرضية التي تُشارك طبيعتها في الأنثى والذكر معًا، ولا شك في خسة ودناءة الحب الذي يُنسب إلى أفروديت العامية الأرضية؛ فهو حب يؤثّر في الناس تأثيرًا وقتيًّا عابرًا، ويعتمد على المصادفة وحدها. وهو الحب الذي يعمر قلوب السفلة، ومن علاماته أنه يتجه إلى النساء والغلمان؛ فهو حبٌ حسيٌّ لا روعي يسعى لإشباع شهواته البهيمية. أمّا أفروديت السماوية فهي الكبرى التي يُنسب إليها النوع الممتاز من الحب فلا أثر للأنثى فيها؛ لأنها جاءت من الذكر وحده [لها أب وليست لها أم!] وهي لذلك بريئة من نزق الشباب وطيشه، وهي تلهم أتباعها بالاتجاه نحو الذكر وحده، مفضّلة الأقوى والأعقل. ^{٤٢}

أما أرسطوفان فعنده أن الرجال المحظوظين حقًا ليسوا ممن يبحثون عن نصفهم الأنثوي الضائع، بل أولئك الذين يبحثون عن الرجال، وهم الذين تدفعهم دوافعهم الجنسية إلى أعضاء من نفس جنسهم. هؤلاء الرجال لديهم «أعظم تكوين رجولي» وهم الذين يبذلون رجولة حقيقية في الحياة العامة، الذين يُحبون الغلمان أكثر من حبهم للنساء، ويفضّلون قضاء حياتهم كلها مع الرجال، وهم يتزوّجون وينسلون أطفالًا فقط استجابةً لعادات المجتمع. ^{٤٣}

وينتشر مثل هذا التحيز — رغم أنه يُنسب إلى امرأةٍ حكيمة؛ فعلى الرغم من أن هناك حبًّا للجنس الآخر والإنجاب، الذي يؤخذ رمزًا تدور حوله نظرية الحب — فإن سقراط يُشوّه سمعة الاتصال الجنسي، وإنجاب ذرية من الجسد لصالح إنجاب أعلى هو «حمل وولادة من الروح». وهو يُقابل بين الحب الذي يختار المرأة موضوعًا له ويُؤدّي إلى تكوين الأسرة، وبين حب الذكور من خلال ولادة الأفكار، والشعر والقانون، ويمكن أن تعلق على حب فرد جزئي لنصل في النهاية إلى معرفة جمال الروح نفسها. ^{٤٤} ويذهب

^{٤٠} «مَنْ يعمر قلبه الحب السماوي يميل إلى الذكور دون الإناث؛ فالذكر أقوى وأذكى بالطبيعة...» (المأدبة، ١٨٢). (المترجم)

^{٤١} لاحظ أنها ابنة أورانوس إله السماء ولا أم لها فلا أثر للأنثى فيها على الإطلاق! (المترجم)

^{٤٢} Symposium, 181a-d.

^{٤٣} المأدبة، ١٨٩، د، و١٩٣، ح، لا سيما ١٩٢.

^{٤٤} Symposium, 208e and 211e; cf. Thaetetus 150

«جريجوري فلاستوس» إلى أن استخدام صورة الجنس الآخر للإنجاب تدل على حد ما، على عداءٍ للجنسية المغايرة وللنساء، وهو عداءٌ كامن في النظرية. وينتهي إلى أنه في ذروة فلسفة الحب بأسرها؛ حيث تواجهنا فكرة الجمال وجهًا لوجه، فإن «صورة الجنسية المثلية تسقط». «وما بدا على أنه لواطٌ ينتهي إلى زواجٍ أعلى».^{٤٥} وليس واضحًا بالضبط ما الذي يعنيه فلاستوس بذلك. وعلى أية حال فلو أنه كان يقصد — كما يبدو أنه يفعل — أن هناك إدخالًا لآية جنسية مغايرة في نظرية النوع الأعلى من الحب، فإن النتيجة التي انتهى إليها تكون بغير أساسٍ يدعمها؛ فعلى الرغم من استخدام أفلاطون لصورة «نموذج الجنسية المغايرة»، كما يقول فلاستوس، فمن الواضح أن النسخة الرمزية من الإنجاب — الإنجاب الروحي الذي هو الإنجاز الوحيد للحب في الجنسية المثلية — هي الفكرة الجديرة بالمعالجة الفلسفية.

وكما يقول سقراط «من ذا الذي لا يُفضّل مثل هذه الأبوة عن مجرد التناسل البشري المعروف؟»^{٤٦} وكما أن أفلاطون استخدم صورةً تنطبق أصلًا على الجنسية المغايرة — فإنه استخدم كذلك صورةً حرفة الغزل خلال محاورة «السياسي». ومع ذلك فليس لدى القارئ من الحاليتين ما يُبرّر الانتقال إلى موضوع حقيقيٍّ للنقاش عن خصائص الموضوع المجازي فيما عدا تلك الخصائص التي تحوّل إليها بالفعل.

فجانِب الجنسية المغايرة من الصورة ليس من ثمّ سوى الانتقال المشروع إلى دائرة اهتمام أفلاطون الحقيقية منه الانتقال إلى جانب العمل اليدوي الآخر. ومن الواضح تمامًا — على الرغم مما يقوله فلاستوس — أن رؤية أفلاطون الحب كطريقٍ مؤدٍّ إلى المتعة الفلسفية يستبعد النساء تمامًا، غير أننا إذا ما وضعنا في ذهننا بنية أثينا الاجتماعية ووضع النساء فيها، فإن رؤيته هذه لا تدهشنا. طالما أن الرجل الأرسطراطي اليوناني في ثقافة عقلية واعية بتحصُّرها كهذه، سيكون من المستحيل عليه بالفعل، أن تنمو أية علاقة حميمية بينه وبين المرأة، ما دامت النساء قد اضطُرن لأن يُصبحن على هذا النحو، فضلًا عن اعتقاد أفلاطون أن الحب الوحيد بين الرجال يمكن هو وحده أن يكون من ذلك النوع الرفيع الذي يمكن فهمه تمامًا. وإذا كان السياق المعاصر على هذا النحو فلا عجب

^{٤٥} .G. Vlastos: The Individual as an Object of Love, p. 42

^{٤٦} Symposium, 209c

أن نجد في محاورتي «فايدروس» و«المأدبة» برهنةً على تفضيل حب الجنسية المثلية على حب الجنسية المغايرة وتأكيدًا على السمو الأخلاقي للأولى!^{٤٧} ولا يُمكن أن نكون معقولين إذا ذهبنا إلى القول بأن احتقار النساء الذي تعرضه أو تتضمنه الأمثلة السابقة كلها، ليس حكم إدامة على جنس الأنثى كله في الحاضر والماضي والمستقبل، وإنما هو يستهدف فقط نساء أثينا في عصره. لكن هناك فقرات متنوعة في المحاورات تُشير إلى إيمان عام بدونية أي أنثى بشرية في أي عصر. والفقرات الصارخة من هذا النوع هي الموجودة في محاورة «طيمائوس»، وهي المحاورة التي كُتبت بعد «الجمهورية» مباشرة.^{٤٨}

فهو هنا يُحدِّثنا عن خلق الإنسان بطريقةً تُذكرنا بهزويد؛ فهو يقول: «الطبيعة البشرية نوعان؛ الجنس الأعلى وسوف يُسمَّى من الآن فصاعدًا باسم «الرجل»؛ فلم يكن الخلق الأصلي يتألَّف إلا من الرجال. أولئك الذين استطاعوا قَهْر شهواتهم أصبحوا فضلاء على الأرض، وسوف يُسمح لهم بالعودة إلى سعادة النجوم التي أتوا منها. أمَّا بالنسبة لأولئك الذين فَشِلوا على الأرض، والجبناء والأشرار، فسوف يُعاقبون بأن يُولدوا من جديد نساءً.^{٤٩} وهكذا خلقت المرأة بناءً على أسطورة أفلاطون؛ فهي لم تُخلق من الرجل فحسب كما جاء في سفر التكوين، بل خُلقت من الرجال الأشرار الفاشلين. وإذا لم يتم تحسُّنهم بعد هذا العقاب فسوف يُولدون من جديد في صورة حيوانات دنيا «حيوانات تُشبه طبيعته الشريرة التي اكتسبها». والطريقة الوحيدة لكي تستعيد النفس التي هبطت على هذا النحو صورتها الأولى ووصفها الأول هو أن تُبرهن على انتصار الجانب العقلي على الجانب اللاعقلي. وهكذا نجد أمامنا تسلسلاً من الخيرية والعقلانية التي توضع فيها

^{٤٧} Cf. Levinson: In Defense of Plato, p. 121

^{٤٨} Timaeus, 42a-d

وهو يقول في محاورة طيمائوس «الطبيعة البشرية على نوعين، والجنس الأعلى منهما سوف يتسم بسمية خاصة، ويدعى فيما بعد رجلاً» (١٤٢أ). (الترجم)

^{٤٩} وفي محاورة «السياسي» كذلك يُصوِّر العصر الأصلي الذي كان فيه الرجال لا يُولدون من النساء، بل ينبثقون كاملي النضج من الأرض ثمَّ يتطوِّرون إلى الوراثة فيعودون أطفالاً ثمَّ يغنون. عندما تخليا عن الجنس البشري، فقد كان عليه أن ينسل نفسه، وأن يتطوَّر من الطفولة حتَّى الشيخوخة. ولم يكن هزويد وأفلاطون وحدهما، بل أيضاً أرسطو، والتراث المسيحي وروسو — فهم جميعاً لديهم نسختهم الخاصة من أسطورة انكشاف عصرٍ للرجال عاشوا فيه قبل ظهور النساء.

المرأة في مكانٍ وسط بين الرجال والحيوانات.^{٥٠} كما نجد في محاورة القوانين أيضًا أنَّ لدى النساء استعدادًا للاتجاه نحو الشرِّ ضِعْف اتجاه الرجل؛ ومن ثمَّ يحتجن إلى نظامٍ خاص يُوضع لهن.^{٥١} فضلًا عن ذلك فإننا نجد أنَّ أسطورة الخلق الموجودة في محاورة «طيماسوس» معروضة أيضًا في محاورة «القوانين» في صورة اقتراح — بمقدار ما تكون هذه العملية ممكنة — أكثر العقوبات ملاءمةً للرجل الذي يكشف عن جبنه، الذي يرمي درعه بعيدًا ويهرب، فإنَّ أنسبَ عقابٍ له أن يتحوَّل إلى امرأة.^{٥٢}

ويتضح من هذه الفقرات غير المُحدَّدة بزمانٍ مُعيَّن أو مكانٍ مُحدَّد أنَّ أفلاطون يؤمن بأنَّه لا بدَّ من النظر إلى النساء — بغض النظر عن الظروف — على أنَّهنَّ أدنى من الرجال من حيث العقل والفضيلة. ولقد فسَّر بعضُ الباحثين أمثالَ هذه الفقرات على أنَّها «زلَّات» أو «هفوات» مثلما فعل كورنفورد Cornford الذي يرى أنَّ أفلاطون «ينزلق أحيانًا» إلى الحديث عن المرأة بـ «الطريقة الشعبية»، ويقول ليفنسون Levinson: «إنَّ المسألة لتبدو كما لو أنَّ أفلاطون ينسى للحظاتٍ معتقداته التقدُّمية ...»^{٥٣} غير أنَّ أفلاطون لم يكن من ذلك النوع من المُفكِّرين الذين يُمكن أن نقول عنهم إنَّهم ينسون معتقداتهم لا سيما في موضوعٍ خصَّص له قدرًا كبيرًا من محاوراته. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ هناك هوةٌ واضحة تفصل بين اتجاه أفلاطون العام واتجاهه نحو المرأة ومعتقداته عنها، وهي هوةٌ تعكس كثيرًا من التراث اليوناني في كراهية المرأة. والاقتراحات الراديكالية حول مسألة الحراس من النساء التي عرضها في الكتاب الخامس من الجمهورية. إننا إذا ما فحصنا هذه الاقتراحات في سياقها، ومن حيث أهدافها بالنسبة لأهدافها العامة ولبنية المجتمع المثالي، فسوف يكون في استطاعتنا فهمها.

^{٥٠} Timaeus, 42a-d; also 90e and 91d.

^{٥١} Laws, 781a-b.

يرى أفلاطون في القوانين أنَّ استعداد المرأة الفطري أحطُّ من استعداد الرجل، لا بدَّ من وضع نظامٍ خاص للموائد العامة بالنسبة للمرأة، غير نظامٍ موائد الرجال. (المترجم)

^{٥٢} Laws, 944d-e.

^{٥٣} Cornford, "Psychology and Social Structure in the Republic of Plato," p. 252; In Defense of Plato, p. 129.

الفصل الثاني

الملّكة الفيلسوفة والزوجة الخاصة

ليس الهدف من الفن الحقيقي للحكم، كما تصوّره أفلاطون، سعادة طبقة أو مجموعة مُعيّنة من المواطنين، وإنّما هو تقديم أعظم قدر ممكن من السعادة للمجتمع بأسره،^١ غير أنّ «السعادة» يُمكن أن تكون كلمة مضللة لأنّها إذا ما قادتنا إلى أفكار الحرية، والحقوق الفردية والمساواة في الفرص ... فإنّنا نكون بعيدين جدًّا عن فكرة أفلاطون عن السعادة؛ فلا المساواة، ولا الحرية، ولا العدالة — بمعنى الإنصاف — هي قيم أفلاطون. وإنّما القيم الثلاث التي أقام عليها مجتمعه المثالي هي الانسجام، والفاعلية، والخير الأخلاقي، والقيمة الأخيرة هي المفتاح الرئيسي في فلسفته السياسية؛ إذ بسبب إيمانه بالقيمة الذاتية للنفس، وما يترتّب على ذلك من أهمية صحتها، فإنّ أفلاطون لم يكن يعتقد أنّ السعادة تنتج عندما يسلك المرء بحرية أو أن يتصرّف كما يشاء؛ ومن ثمّ فإنّ رجل السياسة ينبغي عليه لا أن يُحافظ فقط على حياة رعاياه، وإنّما عليه أيضًا إصلاح أخلاقهم بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية؛^٢ ومن ثمّ فإنّه على الرغم من أنّ الهدف النهائي للحاكم الحق هو سعادة المواطنين، فإنّ الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك الهدف هي الارتفاع بهم جميعًا — عن طريق التربية والقانون — إلى مستوًى ممكن من الفضيلة والحكمة.

^١ الجمهورية، ٤٢٠ ب.

^٢ السياسي، ٢٩٧ ب، قارن القوانين ٦٤٤-٦٤٥، و ٧٠٥-٧٠٦ أ.

غير أن أفلاطون ينظر إلى جميع الأخطاء البشرية الجسيمة على أنها إحدى الخصائص الموجودة بالفطرة عند معظم الناس؛^٢ ذلك الإفراط في حب الذات الذي هو المنبع الثابت لكل حالات الخطايا في كل حالة.^٤ ولا يزال هناك ما هو أسوأ من ذلك؛ فعلى حين أن النفس، الجسد بعدها، لا بد أن تكون لها الأولوية، فهناك الميل المنتشر فيهما لإعطاء الملكية الخاصة — وفي الحقيقة ينبغي أن توضع الممتلكات الخاصة في أحط مكان — اهتماماً عظيماً؛^٥ ومن ثم فإن مهمة الحاكم هي أن يُنمّي في رعاياه «فضيلة مزدوجة» فلا بد له أن يعمل على التغلب على تطرفهم في حب الذات، وتفضيلهم لاقتناء الأشياء المادية في آن معاً — وتفضيل ذلك على خير النفس؛ فالشخص الذي يُريد أن يكون فاضلاً وعظيماً عليه أن يتجاوز مصالحه الخاصة. وقبل كل شيء أن يفصل نفسه عن عاطفة الاقتناء. وكما لاحظ «جلين مورو» هناك كثرة من الشواهد في محاورتي «الجمهورية»، و«القوانين» على أن أفلاطون ينظر على الدوام إلى الموقف المعتدل تجاه الملكية على أنه عنصرٌ جوهري لضمان أمن الدولة ورخائها.^٦ ويذهب سقراط إلى أن الاقتناء هو الذي أدّى بأول دولة — وهي الدولة التي كانت بسيطة و«حقيقة» وصحية — إلى الحروب مع جيرانها، كما أدّى إلى جميع التعقيدات التي تبعت ذلك. وهو الموضوع الذي يتكرّر في الكتاب الثامن من الجمهورية، ويتم فيه تحليل مسار الانهيار السياسي، بوصفه الفساد الناتج من ازدياد الثراء.^٧

محاورة الجمهورية هي محاورة راديكالية إلى أقصى حد، أفلاطون وهو يُشكّل دولته المثالية على استعداد لأن يتشكك بمعظم عادات وتقاليد المعاصرين المقدّسة ويتحداها، والحل الذي يقترحه لمشكلة الأنانية والاهتمامات المقدّسة هو إلغاء الملكية الخاصة؛ وبالتالي القضاء على الاهتمامات الشخصية إلى أعظم حدٍّ ممكن؛ إذ في مثل هذه المدينة لا يكون

^٢ يقول أفلاطون: «ولكن أفدح أخطاء النفس هو خطأ فطري في أغلب الناس، خطأ يلتمس الجميع العذر في أنفسهم، ولا يحاولون بذلك تجنّب، وهو الخطأ المتضمّن في المبدأ القائل: إن كل إنسان هو صديق نفسه بالطبع» (القوانين، ٧٣٢ج). (المترجم)

^٤ Laws, 731e.

^٥ Laws, 743d-e.

^٦ مورو «المدينة الكريتية» Cretan City, p. 101؛ وأيضاً القوانين، ٧٣٦ج.

^٧ Republic, 372-373e and VIII, Passim.

الانسجام وحده موضوعياً، بل أيضاً وحدة المصلحة. ويتساءل سقراط: «أليس شر ما في الدولة هو ما يُمرَّق وحدتها ويُفرَّقها أشتاتاً؟ وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدّها؟»^٨ ولا شيء يُمكن أن يُمرَّق وحدة الدولة أسرع من أن يكون بعض المواطنين سعداء، وبعضهم الآخر يُخيم عليهم الحزن من جرّاء نفس الحادث؛ بحيث لا يتخذ الجميع موقفاً واحداً ولا حتى يرغبون في ذلك. إنّ الطريقة لإنجاز أعلى درجة مُمكنة من الوحدة هي أن يشعر المواطنون جميعاً — على قَدَر المستطاع — بنفس القَدَر من الأفراح أو الأحزان في نفس المناسبات، ولن يحدث هذا الإجماع للأفراح والأتراح، إلا إذا كانت كل الأشياء مملوكة ملكية عامة؛ فأفضل الدول المحكومة هي التي لا تستطيع أن تقول فيها «هذا ملكي»، «وهذا ليس ملكي» على شيء مُعيّن وبنفس الطريقة.^٩

ولا شك أننا لسنا بحاجة، إن كان ثمة حاجة، للقول بأن أفلاطون مدّ نطاق الملكية الجماعية إلى جميع طبقات المدينة المثالية. وأول «كذبة نبيلة» تُقال للمواطنين هي أنهم يُشكّلون أسرة كبيرة، وأن ذلك تعبيرٌ كامل عن الدولة المثالية التي يُمكن أن تتحقّق — لسوء الطالع — جزئياً. وبسبب إيمان أفلاطون بميل معظم البشر إلى الأنانية، فقد اعتبر نبذ الملكية الخاصة أمراً لا يُمكن أن يُحقِّقه إلا أفضل الأشخاص. وهذا ما يتضح في «محاورة القوانين»، التي رفض فيها إمكان إلغاء الملكية بالنسبة للمواطنين في مدينته الفاضلة الثانية، طالما أن الفلاحة الجماعية للأرض، «أمرٌ فوق طاقة مولدهم ونشأتهم وتربيتهم...»^{١٠} وما هو مُحالٌ بالنسبة لمواطني الدولة المثالية الثانية مع التخطيط لتربيتهم بعناية لا بدّ أن يفوق — للأسف — طاقة الطبقات الدنيا في المدينة المثالية؛ ومن ثمّ فإنّ طبقة الحراس هي وحدها التي يمكن أن تعيش على مستوى المثل الأعلى للملكية المشتركة ووحدة المصالح.^{١١}

ومن هنا فقد اعتبر القضاء على المصالح الذاتية الأنانية ضرورةً قصوى لتلك الطبقة التي ستتولّى حكم غيرها من المواطنين والعمل على سعادتهم، بغض النظر عن واقعة أنّه تمّ إعدادهم إعداداً جيّداً للقضاء عليها، طالما أنّ الشخص سوف يُعنى دائماً بما يجب،

^٨ Republic, 462a-e

^٩ Republic, 462a-e

^{١٠} Laws, 739c-740a

^{١١} Republic, 416c-417b

فإنَّ الحراس بصفةٍ خاصة سوف يُحبون المجتمع كله، ولن تكونَ لهم مصلحةٌ أخرى سوى رخاء هذا المجتمع. وبالنسبة لهم جميعاً فإنَّ ترتيبات الملكية المسموح بها «أن نختار لهم ما نضمن أنَّهم لن يحددوا عن الكمال بوصفهم حُرَّاساً، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين...»^{١٢} إنَّ ملكية الحُكَّام للأرض والثروة سوف تُؤدِّي إلى الفرقة — بالضرورة، فيما يرى أفلاطون، وتجعل من الحُكَّام «سادة وأعداء لغيرهم من المواطنين بدلاً من أن يكونوا حلفاء لهم.»^{١٣} فالجمع بين الثروة والمصالح الخاصة وبين السلطة السياسية أمرٌ لا يُمكن أن يُطاق، ولن يؤدي إلا إلى دمار المدينة.

والمثل الأعلى للحُرَّاس عند أفلاطون يُعبَّر عنه المثل القائل: «كل شيء مشاعٌ بين الأصدقاء.»^{١٤} لكن إذا كانت الملكية المشاعة للأشياء الجامدة بين طبقة الحراس هي عون هائل للوحدة المطلوبة للدولة، فإنَّه ينتج عن ذلك — فيما يبدو — أنَّ الملكية المشاعة للنساء والأطفال، سوف تؤدي إلى وحدةٍ أعظم، ومن الواضح تماماً من الطريقة التي ينظر بها أفلاطون إلى مشاعية الملكية أنَّها تتضمن في الحال إلغاء الأسرة؛ فهو لم ينظر إلى الأمرين على أنَّهما متميزان ويحتاجان إلى تبريرين مختلفين ومستقلين. والواقع أنَّ أول ذكرٍ لإلغاء الأسرة ورد على شكل تسلُّل — وبين قوسين في الغالب^{١٥} — في محاورة «الجمهورية» وكذلك التلخيص القصير المعروض في محاورة «القوانين»، والاقتراحان مبرَّران بنفس الحجج وفي الأعم الأغلب في نفس الوقت. وفي محاورة «القوانين»، لا سيما في الفقرات التي يُعيد فيها أفلاطون النظر في مؤسسات الدولة المثالية، فإنَّ تصنيف النساء والأطفال معاً ضمن الممتلكات الأخرى يرد كثيراً؛ ومن ثمَّ فإنَّنا نراه يتحدَّث عن «مشاعية الزوجات والأطفال وجميع الأمتعة الشخصية»، ويقارن فيما بعد بين هذه المشاعية، وبين ذلك الوضع الذي تبقى فيه النساء والأطفال والمنازل ملكيةً خاصة، وتُنسب هذه الأشياء جميعاً إلى الملكية الشخصية للأفراد.^{١٦}

وهكذا صنَّف أفلاطون النساء كما كانت تُصنَّفهن الثقافة التي عاش فيها، على أنَّهن قسَمٌ أو فرعٌ مهم من الملكية الخاصة. والتعبير نفسه تعبیر «المشاع أو الملكية العامة»

^{١٢} Republic, 416c-d

^{١٣} Republic, 417a-b

^{١٤} Republic, 423e and Laws, 739c

^{١٥} Republic, 423e

^{١٦} Republic, 424, 462, 464 and Laws, 739c, 807b

للنساء والأطفال الذي استخدمه ليدل على نظامه المقترح في الزواج المؤقت، إشارة أبعد على ذلك ما دامت الظاهرة يُمكن أن تُوصف وصفاً أكثر دقة بأنّها «شيوخ الرجال» لكن المبتكر المبدع لم تكن تلك عاداته في التفكير في مثل هذه الأمور.^{١٧}

وكما أنّ الصور الأخرى من الملكية يراها أفلاطون مُدمرةً لوحدة المجتمع، فكذلك «الزوجة الخاصة» — ينظر إليها أفلاطون على أنّها تُسبب الشقاق والدمار بنفس الطريقة. وهكذا في مقابل المدينة الموحدة التي يقترحها، يُشير إلى تلك التنظيمات في المؤسسات التي تبذر بذور الفرقة والتحرّب «بحيث يُحاول كل فرد على حدة أن يغتصب ما يمكن أن يحصل عليه ليضعه في بيتٍ خاص به، يضمّ امرأته وأطفاله هو وحده، فيكون هؤلاء جميعاً مصدر أفرح وأحزان خاصة به وحده». ^{١٨} ومرةً أخرى نراه يصدم ممارسات الأثينيين بالنسبة للملكية الخاصة وللنساء في آنٍ معاً؛ يقول: «إنك تعرف عاداتنا الخاصة في ذلك الأمر، إنّنا نحزم أمتعتنا معاً. ونضعها — كما يقول المثل — بين أربعة جدران، ونوكل إلى النساء أمر الهيمنة عليها...» ^{١٩} فمن الواضح أنّ الزواج التقليدي والمرأة في دورها المعتاد كمدبرة للمنزل ومشرفة عليه يراها أفلاطون مدعاةً للشقاق والفرقة والعداء والحسد بل أعظم عائق للوحدة ورخاء المدينة.

غير أنّ أفلاطون في الكتاب الثامن من الجمهورية يستعرض وينتقد أشكالاً منحطةً متتالية من الأنظمة السياسية، ونستطيع أن نرى فيها كيف ربط بين الملكية الخاصة للنساء وبين فساد تلك الأنظمة؛ فالنساء يُصبحن مشاعاً في نفس اللحظة التي تُصبح فيها غيرهن من الممتلكات الخاصة مشاعاً أيضاً دون تفسيرٍ منفصل، وهنّ يُصبحن «خصوصيات» في نفس اللحظة التي تصبح فيها الملكية الأخرى خاصة — وهكذا يُوصف مسار انحطاط الدولة؛ فما إن تُصبح المرأة «خاصة» برجلٍ واحد حتى تُعجّل بمسار الانهيار، وذلك يرجع إلى اهتمامها الخاص بالمصالح الجزئية. في البداية يبدأ الحُكّام بامتلاك الأرض، والمنازل، واقتناء المال، ليُكوّنوا لأنفسهم كنوزاً منزليةً وزوجاتٍ محبوبات، فيفشلون كحُرّاسٍ للشعب، وتبدأ المدينة في الانهيار. ^{٢٠} ثمّ بعد ذلك يُصوّر

.Cf. Grube, Plato's Thought, p. 89 ^{١٧}

.Republic, 464c-d ^{١٨}

.Laws, 805e ^{١٩}

.Republic, 547b, 548a ^{٢٠}

الاقْتناء الخاص للنساء على أنَّه العامل الرئيسي في فسادٍ أبعد؛ إذ تشكو الأم من أنَّ زوجها تُعوزُه الثروة، والمركز مِمَّا ينقص من قَدْرها بين النساء الأخريات، مما يجعل الشاب التيموقراطي Timocratic^{٢١} يبدأ في احتقار والده الثري، ويشعر بالتحدي ليظهر أنَّه أكثر من رجل. وهكذا فإنَّ الزوجة بما لها من اهتماماتٍ أنانية «تُلقي على مسامح زوجها عديداً من هذه الصفات التي يحب أمثالها من النساء أن يُردِّدنها في هذه الحالات». ومن ثمَّ تُصيح الزوجة مثل باندورا Pandora الأصل الذي صدرت عنه جميع الشرور.^{٢٢}

والقول بأنَّ أفلاطون وحَّد بين إلغاء الأسرة وشيوع الملكية ولم ينظر إلى الأولى على أنَّها حرمانٌ عاطفي أشد قسوة من الثانية — لا بدُّ أن يُفهم في سياق وظائف الأسرة، ووضعها في الطبقة الراقية المعاصرة في الحياة الأثينية من زاوية وضع قطع النساء الأثينيين والرابطة الوثيقة الغربية بين الأسرة وملكية الأرض — غزل أفلاطون من الموضوعين غزلاً بدا لنا واضحاً ومتميزاً بحيث لا يحتاج إلى تفسير، وكما سبق أن رأينا فقد كان من المستحيل إمَّا أن يكون الأزواج والزوجات أصدقاء كل يوم، أو أن يكونوا رفاقاً في الجوانب العاطفية والعقلية:^{٢٣} وبالتالي كما يتفق الباحثون المحدثون في الحياة اليونانية: «فالأُسرة لم تشغل مكانةً كبيرةً في معظم الكتابات اليونانية» بما لها من جوانب عاطفية وسيكولوجية، و«يندر أن تكون الحياة الأسرية كما نفهمها الآن موجودة في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا»؛^{٢٤} فقد كان انتشار الجنسية الخنثوية يعني أننا أمام مؤسستين تكمل الواحدة منهما الأخرى، وهما يوجدان معاً؛ الأسرة التي تهتم بما يُمكن أن نُسَمِّيهِ بالجانب المادي، واللواط و«الغواني» يشبعان الجانب العاطفي — وإلى حدِّ ما — العقلي عند الرجل.^{٢٥}

^{٢١} أي حكم الجاه والشرف والمجد Timé. (المترجم)

^{٢٢} Republic, 549c-e

^{٢٣} مورو Morow، مدينة أفلاطون الكريتيية، ص ١٠٢، حاشية ١٣؛ حيث يلاحظ أنَّ العادات في أثينا كانت تمنع التنازل عن أرض الأسرة. والرابطة بين الفكر اليوناني الكلاسيكي والممارسة العملية، وبين الزوجة ورعاية ملكية المنزل مؤكَّدة في أوصاف تدبير المنزل التي ذكرها أكسانوفون وأرسطو.

^{٢٤} M. I. Finley: The Ancient Greeks, pp. 123-124. Ehrenberg: Society and Civilization, p.

.59

^{٢٥} Finley: The Ancient Greeks, p. 124

ومن ناحيةٍ أخرى فعلى حين أن الأسرة لم تكن بالقطع، محور اهتمام الطبقة الراقية في الحياة العاطفية اليونانية، فقد كانت تعمل بطرق لا تسير عليها الأسرة الحديثة، وهي طرق تجعلها بالقوة سبباً أكثر للخلاف والشقاق من الناحية الاجتماعية؛ فقد انبثقت الأسرة الواحدة الرأس من العشيرة في عصورٍ حديثة نسبياً، ولم تكتسب الدولة Polis الولاء إلا بالتدريج، وهو ولاء كان يقتصر على العشيرة في مرحلةٍ سابقة. ولقد مثلت أنتيجونا النموذج النمطي لهذا الصراع بين الولاءين. والواقع أنه كانت هناك مجالاتٌ مُنوعة في الحياة لم يصبح واضحاً فيها بعد ما الذي سوف يسود، أهو الأسرة أم الالتزامات المدنية. وتعرض «محاورة القوانين» بطريقةٍ جيّدة المدى الذي يكون فيه أقرباء الضحية — بدلاً من الحُكّام — مسئولين عن ضمان نيل الجريمة العقاب المناسب،^{٢٦} وتتجلى سيادة الواجبات للآباء، وتعلو على أي فكرة عن العدالة والقانون في محاورة «أوطيفرون»^{٢٧} ففي هذه المحاورة نجد سقراط يتشكك فيما إذا كانت الضحية واحداً من أقرباء «أوطيفرون»^{٢٨} ومن هنا فإن الأسرة الأثينية بغض النظر عن وظيفتها الضعيفة كأساس للعاطفة كانت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ككيان اقتصادي راسخ، ومركز لواجبات مهمة مُشكّلة قوة حاسمة واضحة وتهديداً مستتراً للولاء المدني للدولة.

إن دارسي أفلاطون الذين عبّروا عن رعبهم العميق من فكرة إلغاء الأسرة، وأن يحل محلها تلك الترتيبات الجنسية المُخصّصة لإنتاج أفضل سلالة — يبدو أنهم عالجوا الموضوع بطريقة تنطوي على مفارقة تاريخية واضحة عندما أهملوا — أو تجاهلوا — دور الأسرة ووظيفتها في المجتمع الأثيني؛ فعندما يعترض جروبي Grube — مثلاً — على نظام اللقاءات الجنسية العابرة المُخصّصة للحُرّاس، ويصفها بأنها لا يمكن قبولها بين الحُرّاس؛ لأنها تؤذي المشاعر البشرية العميقة، وتتجاهل تماماً عنصر الحب بين الزوجين^{٢٩} فيبدو أنه نسي أن الأسرة في ذلك الوقت لم تكن المكان الذي تُعبّر فيه العواطف

^{٢٦} Laws, e.g. 866 and 873e.

^{٢٧} في محاورة أوطيفرون يلتقي سقراط بتلميذه أوطيفرون في الصباح الباكر وقد جاء الأخير إلى ساحة القضاء ليشكو والده مُتهماً إيّاه بقتل أحد الأشخاص، فيسأله سقراط «أحسب أن الرجل الذي قتله والدك كان أحد أقربائك لا شبهة في هذا؛ لأنه لو كان غريباً لما فكّرت قط في اتهامه. ص ١٥ من ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. وكان الضحية في الواقع هو أحد العبيد. (المترجم)

^{٢٨} Euthyphro, 4a-b.

^{٢٩} Plato's Thought, p. 270; see also A. E. Taylor: Plato, The Man and His Work, p. 278.

البشرية العميقة عن نفسها. وحتّى المعلومات السطحية الموجودة في محاوره «المأدبة» مع ما فيها من مقارنةٍ مستهجنّةٍ بين أولئك الذين يتجهون بحبهم نحو النساء ويُنشئون أسرًا، وأولئك الذين لديهم حبٌّ روجي أعلى يتجهون به نحو الغلمان والبحث الفلسفي، حتّى المعلومات في هذه المحاوره تكشف عن أنّ أفلاطون ومستمعيه لم ينظروا قط إلى إلغاء الأسرة على أنّه قصورٌ حادٌّ في حياتهم العاطفية الحميمة. ولا يزال موقف «ليون شتراوس» شديد الغرابة من ذلك؛ لأنّه لم يزعم فحسب أنّ الأسرة مؤسّسة طبيعية، وأنّ الاتجاه نحو إلغائها هو «عُرف»، بل جعل المسألة — التساؤل عمّا إذا كان إلغاء الأسرة ممكنًا أم لا — اختبارًا قاسيًا لمدى صلاحية الدولة المثالية بأسرها.^{٢٠}

والفقرات التي يُشير إليها من «محاوره الجمهورية» لكي يُبرهن على «واقعة مفترضة هي أنّ الناس فيما يبدو يرغبون — على نحو طبيعي — أن يكون لهم أطفالٌ من صلبهم» لا تكفي أبدًا للبرهنة على هذه النقطة. وفضلًا عن ذلك فإنّ اعتراضه على ضوابط أفلاطون لسلوك الجنسية المغايرة (أي مع المرأة) يعني أنّ «مزاعم الأيروس EROS قد لاذت ببساطة بالصمت»، وذلك يعني إنكارًا تامًّا لانتشار الحب (الأيروس) المرتبط بالجنسية المثلية في ذلك العصر. والواقع أنّ من المرجّح جدًّا أنّ مُستمعي أفلاطون قد وجدوا قيود الدولة المثالية على سلوكهم — سلوك الجنسية المثلية — أبعد أثرًا من مشاعرهم الجنسية من إلغاء الأسرة، ومن الضوابط التي تُوضَع على المعاشرة الجنسية المغايرة (أعني مع المرأة). ونفس هؤلاء الباحثين — جروبي وتيلور، وشتراوس الذين رفضوا إلغاء الأسرة بوصفه عملًا مستحيلًا — هم أنفسهم الذين ضاقوا بالبدل المقترح، وهو أن يختار الشريكان بعضهما عن طريق القرعة، ولأغراض تحسين النسل. وأولئك الذين رفضوا هذه المقترحات لأنّها مستحيلة وغير عملية تمامًا بالنسبة لـ «الطبيعة البشرية» بسبب أنّها لا تُطاق^{٢١} يفعلون خيرًا لو أنّهم درسوا وضع النساء المحترمات عند اليونان؛ فهنّ محروماتٌ ومحكوماتٌ بصدد حياتهن الجنسية، كجنسَيْن معًا من الحُرّاس يُوجدان في الدولة الثالثة دون أن يكون من الممكن تعويضهن بأيّة مشاركة في الحياة خارج دائرة المنزل — فلم يكن مسموحًا للمرأة عند اليونان أن تختار شريكها من الجنس الآخر أكثر من اختيار الحُرّاس لشركائهن عند أفلاطون. وفضلًا عن ذلك فإنّ الشريك في حالتها ليس

^{٢٠} "On Plato's Republic" in The City and Man, p. 117

^{٢١} Taylor, p. 278; see also Grube, p. 270, and Strauss, p. 117

لديه فحسب الحق المطلق أن يتصل بها، وأن ينجب منها طوال حياتها، بل تُنقل له جميع السلطات أيضًا التي كانت لوالدها عليها من قبل؛ فالمرأة بمجرد أن تتزوج لا يُسمح لها أن تجد لنفسها بديلاً أو مخرجاً جنسياً آخر، وإنما عليها أن تعتمد على الزوج فحسب، في حين أن هذا الزوج قد يكون لديه عددٌ من البدائل الجنسية المثلية أو المغايرة. واتساع هذا المعيار المزدوج واضح في كلمة «الزنا» اليونانية التي تعني المعاشرة الجنسية التي تقوم بها امرأةٌ متزوجةٌ مع رجلٍ غير زوجها، وليس ثمة حاجة إلى القول بأن العقاب لا بد أن يكون قاسياً. وحتى إذا مات زوجها فإن على المرأة أن تكبح جماح نفسها وجسدها ما دامت قد عادت إلى كفالة أو وصاية والدها أو حارسها الذي بيده أن يُعيد تزويجها حسب مشيئته، بل إن المواطن يستطيع — كبديل عن الزواج — أن يُقدم أخته أو ابنته على سبيل التسري كمحظيات، «كما يمكن إرسالها إلى بيتٍ من بيوت البغاء دون أي ملامٍ على من يملكها.»^{٣٢}

إذا كانت النساء الأثينيات من الطبقات الراقية اللاتي يعشن في واحد من أكثر المجتمعات ثقافة، مجتمع فيه ثقافة من أرفع الثقافات التي عرفها العالم، يُمكن السيطرة عليهن وحرمانهن إلى هذا الحد — فمن الصعب أن نُجادل ونقول إن مقتضيات الطبيعة البشرية تجعل نظام اللقاء الأفلاطوني بما فيه من متطلباتٍ مفترضة «عفة غير طبيعية»،^{٣٣} ومن المستحيل أن تكون تشريعاً. إن حياة النساء الجنسية كانت مُقيدة طوال الجزء الأعظم من التاريخ البشري، بنفس الصرامة التي افترضها أفلاطون، ليضبط بها حياة حُرَّاسه؛ فمطالب الحب الشهواني Eros قد صممت ببساطة عند المرأة بنجاح ملحوظ. ويبدو من جانب كبيرٍ من التاريخ البشري أن جنس الأنثى، وكذلك الموجودات البشرية يُمكن إرغامها لتقبل بالفعل أي حدٍ من الضبط على حياتها الجنسية والعاطفية. والمهم بالطبع، أن الباحثين المعنيين قد استخدموا ألفاظاً مثل الانفعالات البشرية أو الطبيعة البشرية للإشارة إلى الرجل فحسب. والأمر الذي كان مرعباً حقاً عند «جروبي، وتيلور، وشتراوس» هو أنه بينما نجد أن اليونان كغيرهم من الشعوب احتفظوا بالنساء للنسل والإنجاب المشروع، وحكّموا حياتهن على هذا النحو — فإن أفلاطون جرؤ واقتراح أن تكون الحياة الجنسية للحُرَّاس من الرجال والنساء معاً بغرض إنجاب أفضل سلالة للمجتمع.

^{٣٢} Ithurriague: Les Idées de Platon, p. 53

^{٣٣} Grube, p. 270

إنَّ مغزى إغناء أفلاطون للأسرة عميق للغاية — وكما سنرى فيما بعد — فقد تردّد صدى هذا الاقتراح عند عددٍ من المنظرين والحُكّام وأصحاب المجتمعات اليوتوبية فيما بعد. وكما أكّد ستانلي ديموند في مقالٍ رائعٍ عن مغزى دراسة أفلاطون للأسرة: «فإنَّ الهدف الواضح هو تخليص الحُرّاس من جميع الارتباطات والعواطف التي يُمكن أن تُقلّل من تكريس جهودهم للدولة — لقد شعر أفلاطون بوضوح بالتعارض والتطاحن بين الأسرة والدولة — ولكي يضمن الولاء الكامل للدولة فقد ألغى الثانية ببساطة.»^{٣٤} وفضلاً عن ذلك فإنَّ من المهم أن نلاحظ أنَّ الحل الثوري للصراع عند أفلاطون لم يكن يعني ببساطة طمس الروابط الأولية للقرابة، بل مدّها واتساعها من خلال كل الطبقة الحاكمة؛ فالواقع أنَّ الحُرّاس كانوا يتخيّلون أنفسهم أنَّهم جميعاً أسرةً واحدة.^{٣٥} وهو يُشدّد بطرق شتى على أنَّ تشكيل الحُرّاس لأسرةً واحدة ليس سوى مجرد إجراءٍ شكلي فحسب؛ فلن يُخاطب كلُّ منهم الآخر بقوله: أخي أو أبي وما شاكل ذلك؛ إذ سيكون من السخف كما يقول جلوكون^{٣٦} «أن يكون من بين الحُرّاس من يُردّد بلسانه أسماء الأقارب هذه دون أن يُطبّقها في سلوكه.»^{٣٧} وهكذا نجد أنَّ الخوف والعار المرتبطين بالعنف المُوجّه نحو والدٍ ما سوف يعمل كجزءٍ قويٍّ غير مألوف ضد كل مَنْ يُهاجم أي فرد من الجيل القديم. وبالمثل فإنَّ القضايا ودعاوى المنازعات لن تكون أقلَّ شيوعاً عنها داخل أي أسرة. وسوف يرجع انتصار المدينة في الحرب — في جانبٍ كبيرٍ منه — إلى واقعة أنَّ الجنود لن يكون لديهم استعداد للتخلي عن رفاقهم بأكثر ممَّا يكون لديهم لهجر أعضاء أسرهم الخاصة.^{٣٨} والواقع أنَّه كما لاحظ جريجوري فاستوس: «فإنَّ المجتمع المثالي الذي تعرّضه «الجمهورية» هو جماعةٌ مثالية ترتبط معاً بروابط الحب الأخوي.»^{٣٩}

والنتيجة المهمة جدًّا — بالنسبة لأغراض هذا البحث — في تحويل أفلاطون لطبقة الحُرّاس إلى أسرة واحدة هي المضمون الراديكالي لدور المرأة. ولقد كشف «روسو» في

^{٣٤} راجع فيما بعد الفصل الثامن.

^{٣٥} Plato and the Definition of the Primitive, p. 126.

^{٣٦} Timaeus, 18c-e.

^{٣٧} Republic, 468c-e.

^{٣٨} Republic, 464d-e, 465a-b, 471c-d.

^{٣٩} The Individual as an Object of Love, p. 11.

هجومه المرير على أفلاطون بسبب إلغاءه للأسرة، وإعطائه فُرصاً متساوية للنساء في آنٍ معاً — عن فهمٍ لُمّاحٍ للرابطة بين هذين الابتكاريين يقول: «إنّني على وعي تام أنّ أفلاطون في الجمهورية وصف تدريباتٍ رياضية واحدة للرجال والنساء معاً.» ويقول أيضاً: «بعد أن تخلّص من الأسرة الفردية في نظامه للحكومة، ولم يُعد يدرى بعد ذلك ماذا يفعل بالنساء، فقد وجد نفسه مضطراً أن يحيلهن إلى رجال.»^{٤٠} ولو أنّنا وضعنا كلمة «الشعب» بدلاً من كلمة «الرجال» طالما أنّ الرجال عند روسو — كما سنرى فيما بعد — بطرقٍ كثيرةٍ مهمةٍ هم الشعب، فإنّه يبدو أنّ روسو كان على حق. ولم يتفق الباحثون الذين درّسوا الرابطة بين «الموجّتين الأوليين» من المفارقة «في الكتاب الخامس — وهما منح فرص المساواة للنساء، وإلغاء الأسرة — فقد أكّد بعضهم استقلال الفرضين، بينما أكّد البعض الآخر أنّ من المحتمل أن تكون هناك رابطة سببية بينهما، لكنهم لم يشاءوا توريث أنفسهم في اتجاهها، ولقد أكّد واحدٌ منهم على الأقل بطريقةٍ قطعية — دون تقديم أي مبررات — أنّ تحرير المرأة هو الذي أدّى إلى إلغاء الأسرة.^{٤١}

غير أنّ هناك فيما يبدو عدة أسباب تُبرّر إلى حدٍّ ما وجود علاقةٍ سببيةٍ بين المفارقتين يسير اتجاهها فيما أكّده روسو.

فلمّا لم تكن هناك ثروةٌ خاصة في الدولة المثالية، ولا زواج لطبقة الحُرّاس وترتيبات الحياة، مشاع، فليس ثمة دورٌ منزلي تقليدي، تقوم به سيدة المنزل التقليدية، ما دام التخطيط للنسل، وتربية الأطفال المشاع، يقلّلان من الحمل غير المتوقع، ومن الوقت المطلوب للأمهات؛ فإنّ فترة الأمومة لم تُعد تشغل وقتاً كاملاً بالنسبة للمرأة. وإذن فلم يُعد النساء يُعرّفن عن طريق دورهن التقليدي. غير أنّ كل فرد في الدولة المثالية بوظيفته إنّ كان رجلاً أو وظيفتها إنّ كانت امرأة. وتربية المواطن وعمله مُكرّس تماماً لإنجاز

^{٤٠} Rousseau: Emile, Oeuvres Complètes, Pléiade Edition, vol. 4, pp. 699–700.

^{٤١} وكأمثلة على هذه المواقف الثلاثة على التوالي انظر:

Christine Pierce: "Republic V," 6; Strauss: "On Plato's Republic," p. 116; A. E. Taylor: "Plato, the Man and his Work," p. 278.

واعتراضات:

William Jacobs: "Plato on Female Emancipation and Traditional Family".

قد جعلتني أراجع كلماتي الأصلية لهذه الفقرة.

أفضل النتائج في حرفته الخاصة.^{٤٢} وإذا كانت علاقة الحُرَّاس من النساء برجالٍ مُعيَّنين، وبالأطفال، وبالنزل، قد توقَّفت حتَّى أصبحت حاسمة، فليس ثمة مجالٌ أمام أفلاطون سوى أن ينظر إلى النساء على أنَّهنَّ شخصياتٌ قائمة بذاتها، فإن شئنا أن يتخذن مكانهن كعضواتٍ في طبقة الحُرَّاس، فلا بُدَّ لكل عضو بالضرورة من المشاركة في هذه الطبقة. وهكذا كان على أفلاطون أن يقنع مستمعيه المتشكِّكين بأنَّ النساء قادراتٌ حقاً على إنجاز أعمالٍ تختلف أتمَّ الاختلاف عن تلك المهام التي يُحدِّدها لهن المجتمع في العادة. وما دام جو الرأي العام مُعادياً لهذه الطريقة في التفكير، فإنَّ تأكيدات سقراط أنَّ طبيعة المرأة ليست أدنى من طبيعة الرجل، وأنَّ فضيلة الرجال والنساء واحدة وهي هي نفسها، فلا بُدَّ بغير شك أن تكون قد مهَّدت الطريق أمام أفلاطون لكي يطرح حُججه.

وسوف نناقش في شيء من التفصيل حُجج الكتاب الخامس في «الجمهورية» عن طبيعة المرأة في الفصل الثالث، لكننا بحاجة الآن إلى تلخيص نقاطها الرئيسية هنا. يبدأ سقراط بأن يُذكِّر مستمعيه أنَّهم جميعاً متفقون تماماً أنَّ كل فرد لا بُدَّ أن يُخصَّص له عمل يُناسب طبيعته أو طبيعتها، لكنَّه يقول ما دام لم يزعم أحد أنه لا يفارق بين طبيعة الرجل والأنثى، فإنَّه يخشى عليهم الآن من خطر الوقوع في تناقضٍ ذاتي؛ إذ هم قالوا إنَّ الحُرَّاس الإناث عليهنَّ أن يعملن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وعلى الرغم من أنه يُذكِّرنا بأنَّ هناك طرقاً عديدة يُمكن أن تختلف فيها الموجودات البشرية من حيث طبيعتها، ونحن لا ننظر إليهم جميعاً على الإطلاق على أنه من المناسب تخصيص وظائف مختلفة للأشخاص المختلفين. ويؤكِّد سقراط عند هذه النقطة: «إننا لا نقوم بأيَّة محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق في الطبائع، إلى أي موضوع ننسبه، وذلك حين ننسب إلى الطبائع المختلفة أعمالاً مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالاً متماثلة.»^{٤٣} لكنَّه يستطرد قائلاً: أليس من المعقول أن ننظر فقط في الاختلافات والتماثلات الموجودة في النشاط الذي نتحدَّث عنه؟ إننا لا نتساءل مثلاً عمَّا إذا كان الرجل الأصلع الرأس أو الطويل الشعر لهما نفس الكفاءة في ممارسة مهنة صناعة الأحذية؛ ومن ثمَّ فلا يوجد

^{٤٢} Republic, 370.

وهذه الفكرة تُوضِّحها التأكيدات الواردة في الفقرات 406d-407a فإذا لم يُعد المرء قادراً على إنجاز مهمته فإنَّه لم يُعد يستحقُّ الحياة بعد ذلك.

^{٤٣} وانظر بصفة عامة: Republic, 454b, 454-456.

هناك سبب فيما يبدو للنظر في أمر الاختلاف بين الجنسين من حيث وظيفتهما في الإنجاب. «فالاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل يُنجب». أمّا بصدد تقرير ما إذا كانا سيقومان بدورين متساويين في طبقة الحُكَّام، فإنَّ سُقراط يُلقي عبء البرهان بحسبٍ على كل مَنْ يقول إنَّهما يقومان بدورٍ واحد. وهو يذهب إلى أنَّه لما كانت خصائص النفس هي التي تُحدِّد ما إذا كان الشخص له طبيعةٌ مطلوبةٌ لعملٍ معين، ولما كان الجنس لا يرتبط بالنفس أكثر من ارتباط حضور أو غياب الشعر — فإنَّ أعضاء الجنسين معًا سيكون لديهم المهارة في جميع الفنون المختلفة معتمدين على طبيعة أنفسهم الفردية. وهكذا نجد أنَّه على الرغم من أنَّه يُؤكِّد أنَّ النساء بصفةٍ عامَّةٍ غير قادرات كالرجال بصفةٍ عامَّةٍ لا سيما من حيث القدرة البدنية، فإنَّ الأعضاء الأفراد من كلا الجنسين سيكونون قادرين على إنجاز جميع الوظائف المطلوبة للدولة بما في ذلك: الحراسة والفلسفة. والطريقة الوحيدة لضمان أنَّ الأشخاص قد عُيِّنوا في الوظائف التي هم أنسب الناس لها — هي أن تُحدِّد مميزات وجدارة كل شخصٍ بَعْض النظر عن نوع الجنس.

هذه الحُجَّة الفريدة في نوعها بسيطةٌ فيما يبدو بين الفلاسفة السياسيين في تقييم دور النساء، ولقد كان لها مضامينٌ ثورية؛ فاقترح أفلاطون الجريء القائل إنَّه ربما لا تُوجد هناك اختلافاتٌ بين الجنسين بَعْض النظر عن دورهما في عملية الإنجاب ممكن فقط بسبب متطلبات الوحدة داخل طبقة الحُرَّاس، وما يترتَّب على ذلك من إلغاء للملكية الخاصة والأسرة، وما يستلزمه من إلغاء لدور الزوجة والتقليل من دور الأم. وفضلاً عن ذلك فما إنَّ يُفتح الباب حتَّى نعرِّف أنَّ إمكانيات المرأة لا حدود لها، ويُلغى دور الجنسين التقليدي بين الحُرَّاس تمامًا — حتَّى إنَّ أفلاطون يصف رعاية الأطفال بأنَّها مهمة الرجال والنساء معًا.^{٤٤} وينتهي أفلاطون إلى أنَّه رغم أنَّ النساء كجماعة أقل قدرة، فإنَّ أفضل النساء يُمكن أن تشارك أفضل الرجال في المناصب الرفيعة في إدارة الدولة، وهكذا فإنَّ «الملك الفيلسوف»، كما يُسمَّى دائماً هو اسم يشمل الجنسين معًا.^{٤٥}

سوف نناقش في الملحق في نهاية الكتاب العداء الغامر لَشُراح أفلاطون من الذكور للموجة الأولى من المفارقة عنده، غير أنَّ إحدى التهم الموجهة ضده ينبغي دراستها هنا؛

^{٤٤} Republic, 460b.

^{٤٥} Republic, 540c.

فقد ذهب «ليون شتراوس»، و«ألان بلوم A. Bloom» إلى أن حُجَجَ أفلاطون التي تتعلّق بمساواة النساء تعتمد على التجرّد من الجسد أو «نسيانه» وبصفة خاصة «تجرده من الاختلاف بين الجنسين فيما يتعلّق بالإنجاب».^{٤٦} ومن الواضح أن ذلك غير صحيح، لقد كان أفلاطون حريصاً جداً أن يضع في اعتباره تلك الفروق بين الجنسين الملموسة بيولوجياً ومنها: الحمل والرضاعة، والفروق في درجة القوة العضلية. والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الشُّراح، مع ملايين غيرهم، وهو ما لم يقع فيه أفلاطون، هو أن دور جنس الأنثى من الناحية التقليدية التامة ينتج منطقياً من واقعة واحدة هي أن النساء يلدن أطفالاً. إنَّ المغزى الحقيقي لدراسة موضوع المرأة في الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية» هو أنه واحد من أمثلة قليلة جداً في تاريخ الفكر التي انفصل فيها المضمون البيولوجي للأنثى بوضوح عن وضعها التقليدي والدستوري والعاطفي الذي كانت — عادة — تتوحد معه. إنَّ إلغاء أفلاطون لدائرة ما هو خاصٌّ بالنسبة لحياة الحُرَّاس يستلزم كنتيجة له فحصاً جذرياً لجميع الفروق التأسيسية بين الجنسين.

يُشير سقراط مرتين — خلال نقاشٍ يدور حول التربية المناسبة والدور المناسب للنساء — إلى أن هذه الأمور مع إلغاء الأسرة هي في الواقع جوانبٌ من موضوع واحد، وهو يتحدّث في البداية عن «حق امتلاك النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم».^{٤٧} وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ طريقة طرح السؤال عن تحرُّر الحُرَّاس من النساء قد تمَّ هو نفسه بشكلٍ له مغزى خاص؛ فبعد أن قدّم سقراط بطريقةً جانبيةً الاقتراح القائِل بأنَّ الحُرَّاس لا بدَّ أن يكون لهم نساء وأطفال على المشاع وغير ذلك من المقتنيات، فإنَّه أخذ موقفاً مُتحدّياً في بداية الكتاب الخامس ليُبَرِّر هذا القرار المهم، فبدأ أولاً في مناقشة التربية والمعاملة للنساء على قدم المساواة مع الرجل. وثانياً الإنجاب على المشاع وتنظيم التربية. ويبدو أنه بعد أن قرَّر إلغاء الدور التقليدي للمرأة، عندما قرَّر إلغاء الأسرة، وجد نفسه مضطراً أن يُقدِّم اقتراحاً عملياً قابلاً للتنفيذ عن طريق البرهنة على أن النساء قادراتٌ على شغل وظائفٍ أخرى كثيرة، وأنه يُمكن الاستفادة منهنَّ خارج نطاق المجال التقليدي. وبقِرة قصيرة من محاورة «القوانين» تكفي لتبَيِّن لنا إلى أي حدِّ كان أفلاطون

L. Strauss "On Plato's Republic", Part 2, of The City and Man, pp. 116-117; Alan Bloom, ^{٤٦}

.Interpretive Essay to the Republic of Plato, pp. 382-383

.Republic, 451 and 455 ^{٤٧}

على وعي بخطر تحرير النساء من أسرهن؛ أي من الدور التقليدي المنزلي، بدون إعطائهن أي وظائفٍ بديلة؛ فهو يعتقد أنَّ النموذج الذي تُقدِّمه إسبرطة ينبغي أن يكون كافيًا لتثبيط همة أي مشروع في «أن يدع جنس الأنثى ينغمس في الترف، ونفقات لا ضابط لها، بينما يُراقب جنس الذكر...»^{٤٨} وهكذا نجد أنَّ إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي جعله يُعيد التفكير في موضوع دور المرأة وقدراتها الكامنة، بل قلَّ بدقة أكثر: اضطرَّه إلى أن فعَلَ ذلك.

هناك دليلان إضافيان يدعمان القضية التي تقول إنَّ إلغاء أفلاطون للأسرة هو الذي قاده إلى تحرير الحُرَّاس من النساء، بدلاً من أن يكون العكس هو الصحيح.

الدليل الأول: ليس هناك ذكرٌ للنساء من الطبقات الدنيا، بل يُقال لنا إنَّ النساء من هذه الطبقات سوف يُحتفظ بهن ربواتٌ للبيوت على نحو ما يحتفظ الزُّراع بملكية الأرض والمنزل وغيرها من المقتنيات الخاصة. والرابطة الوثيقة بين هذه الأشياء وبين الملكية الخاصة للنساء والأطفال تعني أنَّ الأسرة سوف يُحتفظ بها أيضاً عند الطبقات الدنيا على الرغم من أن ذلك لا يُقال صراحة.^{٤٩}

وفضلاً عن ذلك فليس ثمة شك في أن أحد الأهداف الأولى في تنظيم أفلاطون للحرفيين هو الفاعلية القصوى، التي ربما تعني أفضل استخدامٍ ممكن لجميع أعضاء هذه الطبقة، لكن — رغم هذا الهدف، ورغم الحُجَّة المتعلقة بمواهب النساء في الكتاب الخامس — فإنَّه كان يُمكن تطبيقها تماماً على الحرف الأخرى مثلما يُطبَّقها على إدارة أو حكم الدولة، لكن ليس ثمة ذكرٌ لتطبيقها على أي طبقة من طبقات النساء سوى طبقة الحُرَّاس. ويبدو أنَّ التفسير الوحيد الممكن لذلك هو أنه حيثما كانت الأسرة، تحوَّلت النساء إلى زوجاتٍ خاضعاتٍ تقوم بوظائف الأمومة. أمَّا مسألة مساواتهن للرجال في الأدوار الأخرى، فإنَّها تُصبح في هذه الحالة مسألة غير قابلة للنقاش.

الدليل الثاني: ما حدث للنساء كما نرى الآن في مدينة أفلاطون المثالية الثانية، على نحو ما عرضها في «محاورة القوانين» — يؤكد تأكيداً قاطعاً الفرض الذي فرضناه، وهو أن أفلاطون يُظهر في موضوع النساء «وفي محاورة القوانين» شعوراً متناقضاً

^{٤٨} .Laws, 806a-c

^{٤٩} .Republic, 417a-b

Ambivalence؛ فالمازق الذي وقع فيه نتيجة عدم قدرته على التوفيق بين المعتقدات التي تزداد رسوخاً عن القدرات الكامنة في جنس الأنثى، مع إعادة إدخال الملكية الخاصة، الأسرة، في البنية الاجتماعية للدولة، فهو من ناحية لديه فكرة عن النساء كأفراد، ويوصفهن نصف المجتمع، مع مواهبٍ واسعةٍ نادرةٍ ومُعطّلة. ويبدو أنّ أفلاطون قد أصبح مقتنعاً أكثر من ذي قبل — في الوقت الذي كتب فيه محاوره القوانين — أنّ الممارسات الموجودة في مجتمعه بخصوص النساء حمقاء،^{٥٠} وأنّه ينبغي للنساء أن يتعلّمن وأن يُستفاد من إمكاناتهن — كالرجال — إلى أقصى حدّ. كما أنّ العبارات الراديكالية عن النساء في الكتاب الخامس من الجمهورية قد سرّت في محاوره «القوانين» إلى حدودٍ قصوى جديدة. ومن ناحيةٍ أخرى تُعدُّ محاوره «القوانين» وثيقةً أقلّ ثورية من محاوره «الجمهورية»؛ فهي أبعد ما تكون عن «النموذج الذي وُضع في السماء»، بحيث يصبح تحقيقه على الأرض إمكانيةً بعيدة المنال جدّاً؛ بحيث لا يهم أن نسأل هل يُمكن أن تُوجد أم لا؛ فالمدينة الفاضلة الثانية معروضة في «محاوره القوانين» أقلّ كثيراً من الناحية اليوتوبية،^{٥١} وعنوان المحاوره نفسه يُترجم عادة بـ «القوانين»، وربما كنّا أكثر دقة لو ترجمناه بـ «التراث Tradition». ولقد كان من الكوارث ذات الدلالة على «واقعية» أفلاطون هذه — تصوّره لدور النساء؛ فما هو مقترحٌ لهنّ بألفاظٍ عامة لم ينفذ ببساطة في المؤسسات التفصيلية للدولة التي أصبحن فيها مرةً أخرى زوجاتٍ خصوصية وظيفتها الأمومة وتربية أطفالٍ مُعيّنين.

وكما نرى الآن فإنّ حُجج أفلاطون ونتائجها في محاوره «القوانين»، حول الإمكانات الطبيعية للمرأة، هي أكثر راديكاليةً بكثيرٍ ممّا هو موجود في «الجمهورية»؛ إذ الواقع يبدو أنّه يعزو إلى التربية والرعاية المختلفة التي يُقدّمها الجنسان، عملياً، جميع الفروق والاختلافات في قدراتهم وإنجازاتهم التالية. وهو يُشير إلى مثال نساء «السارماتيان ... Sarmatians»^{٥٢} اللاتي كُنَّ يُشاركن في القتال على قدم المساواة مع الرجال — ممّا يُبرهن

^{٥٠} يقول أفلاطون: «إنّني أقول إنّ الممارسات الحالية في الجزء الخاص بنا من العالم هو الحماسة بعينها؛ إذ إنّ من الحماسة الخالصة ألاّ يتحد الرجل والمرأة في متابعة نفس الأهداف بكل ما لديهما من طاقة» (القوانين، ٨٠٥ب). (المترجم)

^{٥١} Republic, 593b, Laws 739

^{٥٢} نسبة إلى سارمتيا Sarmatia وهي منطقة قديمة تقع شمال البحر الأسود. (المترجم)

على قدرات جنس الأنثى. ويذهب أفلاطون إلى أنَّ الممارسة الأثينية التي تُؤكِّد أدوارًا حاسمةً لكل جنسٍ ممارسةً حمقاء، بل هي خُلْفٌ مُحالٌ Absurd. إنَّ الخطأ الفاحش الذي يُمكن أن يقع فيه المُشرِّع هو الذي يسمح بضياح طاقة نصف الدولة. ويصف أفلاطون هذه الممارسة اللامعقولة بأنَّها «هي التي لا تسمح للرجال والنساء بمتابعة نفس الأهداف بكل قوتهم، وبقلبٍ واحد.»^{٥٢}

لكن بعد أن صدر إعلانٌ عام بأنَّ القانون ينبغي أن يفرضَ نفس التربية، ونفس التدريب، على البنين والبنات معًا — «وأنَّ جنس الأنثى لا بُدَّ أن يُشارك جنس الذكور إلى أقصى حدٍّ ممكن في التربية وفي كل شيءٍ آخر»، فإنَّه «ينبغي على النساء أن يُشاركن الرجال في كل نمط حياتهم ...»^{٥٣} المُشرِّع الأثيني عند أفلاطون فشل في تطبيق هذه المفاهيم في حالاتٍ كثيرة من الأمثلة الدقيقة. ولكي نفهم التناقض أو عدم الاتساق بين العبارات العامة عن النساء، وبين التحديدات التفصيلية المختلفة تمامًا المتعلقة بمعظم واجبات المدينة المهمة، لا بُدَّ أن ندرس نتائجها على النساء وإعادة وضع الأسرة ...

رغم أنَّ من الواضح أنَّ ذلك كان مصدرَ أسفٍ لأفلاطون، فقد أقنع نفسه أنَّ المواطنين في الدولة الفاضلة الثانية لما كانوا: لا آلهة ولا أبناء آلهة، فإنَّه ليس لديهم القدرة على أن تكون الملكية مشاعًا بينهم. وفضلًا عن ذلك فإنَّ إعادة وضع الملكية الخاصة هو واحدٌ من أعظم الفروق والاختلافات البعيدة المدى بين «الجمهورية» و«القوانين» — وهو يجلب معه في نفس الفقرة إعادة إدخال نظام الزواج والأسرة.^{٥٤} وواضح من السياق أنَّ حاجة الرجل الذي يملك ملكيةً خاصة إلى وريثٍ هي التي أدت إلى اختفاء شيوع ملكية النساء

^{٥٢} محاورة القوانين، ٨٠٥أ-ب.

^{٥٤} «أود أن أقول يا كلينياس Cleinias إنَّه إذا كانت هذه الأمور لم يُبرهن عليها برهنةً كافية، فقد يكون هناك اعتراضٌ على حُجَّتنا، لكن الواقع أنَّ من يرفض القانون عليه أن يبحث عن أساسٍ آخر للاعتراض، وستظل اقتراحاتنا جديدة، إنَّه ينبغي على النساء أن يُشاركن بقدر المستطاع في التعليم، وفي جميع الطرق الأخرى مع الرجال؛ لأنَّه إذا لم تُشارك المرأة في كل حياة الرجال، فإنَّه يلزم أن يكون هناك نظامٌ آخر لحياتهم» (القوانين، ٨٠٥ج). (المترجم)

^{٥٥} Laws, 740a-c.

ويقول أفلاطون: «دع المواطنين يوزعون الأرض والمنازل فيما بينهم، ولا يجعلون الأرض مشاعًا بينهم ما دام شيوع الملك يُجاوز حدود مولدهم، ونشأتهم، وتربيتهم. لكن عند توزيع الملكية فلنجعل الملاك أيضًا يشعرون أنَّ نصيبهم الخاص ينتمي كذلك إلى الدولة ككل. وما دامت الأرض هي أهمهم فعليهم

والأطفال في آنٍ واحد، مع اختفاء شيوع الملكيات الأخرى، لكن على الرغم من التوحيد بين النساء والأطفال معاً — ومع الملكيات الأخرى — كان شيئاً طبيعياً أمام العقل الإغريقي، لدرجة أنه لم يكن ثمة ما يدعو إلى وجود تبرير خاص — فإنَّ الفشل في إنجاز مشاعية الملكية يعني، فيما يبدو، أنَّ النساء أصبحن أيضاً ملكيات خاصة. وفضلاً عن ذلك فإنَّ الأسرة هي الأساس في المدينة التي تُخطَّط لها محاورة «القوانين»، وكما لاحظ جلين مورو G. MORROW فإنَّ الدولة هي اتحاد أصحاب البيوت أو الأسر، وليست مجموعة من المواطنين المنفصلين «وحيوية الأسرة في دولة أفلاطون واضحة في نقاط كثيرة في تشريعاته». ^{٥٦} إنَّ وجود مزاراتٍ للأسرة، والزواج المُعقد الميء بالتفصيلات، وقوانين الوراثة، والدور الحاسم للأسرة في رفع الدعاوى الجنائية، وإنكار حق الأبناء في الدفاع عن أنفسهم ضد آبائهم — جميع هذه الأمور تُشير إلى الوضع المركزي والسلطوي للأسرة. ^{٥٧}

ولقد كانت قوانين الزواج هي أول ما صدر، ومضامينها عن وضع النساء مباشرة وشاملة. وبالمقارنة إلى نظام اللقاءات العابرة بين الأزواج في «الجمهورية» — وهو النظام الذي لا يكون فيه لأي جنسٍ من الجنسين حرية الاختيار ولا حقَّ الرفض، أو تفضيل رفيقٍ دون آخر، لكن مع إعادة إدخال نظام الزواج الدائم، فإنَّ مسألة اختيار الزواج، بلا أدنى تفسير، تختلف أتمَّ الاختلاف عند النساء عنها عند الرجال. صحيحٌ أنَّ الزواج إلزاميٌّ للجميع، ما دام يُنظر إلى الإنجاب على أنه واجبٌ عام، لكن على حين أنَّ الرجل يُقرَّر مَنْ هي التي سوف يتزوَّجها، شريطة أن يضع في ذهنه أفضل أنواع النسل لمجتمعه، فإنَّ المرأة «تُعطى» للرجل أثناء الزواج، ^{٥٨} كما أنَّ حقَّ الخطبة وقفٌ على جنس الرجال. وحالةٌ واحدة يكون للمرأة الحق في أن تقول شيئاً في اختيار زوجها هي عندما لا يكون

العناية بها، كما يُعنى الأطفال بأهمهم؛ لأنَّ الأرض هي الإلهة وهي الملكة وهم رعاياها القانون» (القوانين، ١٧٤٠). (المترجم)

^{٥٦} Plato's Cretan City, pp. 118–119.

^{٥٧} Laws, 866a, 868c, 871b, 879c, see Marrow, pp. 120–121.

^{٥٨} Laws, 923c.

أنا مدينة لوليم جالوب في مساعدتي في توضيح هذه النقطة — من المراسلات الخاصة عام ١٩٧٧م.

(المؤلفة)

لها أقرباءً من الذكور على الإطلاق. ويرفض أفلاطون في سخرية — وهو يناقش حق الشُّفعة في اختيار المرأة — أن يُفرض بالقوة منع الزواج غير المناسب، ويرى أننا إذا فعلنا ذلك — فألى جانب أنه سخفٌ سيكون هناك سببٌ للسخط والحنق.^{٥٩} ومن الواضح أن ما هو مألوفٌ ومعتادٌ بالنسبة للنساء سيكون قيدًا لا يُحتمل إذا ما طُبِّق على اختيار الرجال. وضع المرأة — كما تحدده قوانين الزواج — يرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقعة أن المرأة تُستبعد أيضاً من مقتنيات الملكية الخاصة. وحتى إذا لم يكن للابنة أشقاء فإنها يُمكن أن تُشارك في ميراث الأسرة فقط كأداة من خلالها يُصبح الزوج الذي اختاره لها أبوها وريثاً لأبيها.^{٦٠} وتزودنا محاوره «القوانين» بوثيقة واضحة جداً عن الرابطة الجوهرية بين الملكية الخاصة والميراث وبين نظام الزواج ووضع النساء؛ فعندما يملك الرجل ملكية يُمكن أن تُورث فلا بدُّ أن يملك كذلك زوجةً حتى يضمن الوريث الشرعي. واقعة أن النساء يُصبحن بذلك زوجاتٍ خصوصيات يعني، بطريق شتى، أنهنَّ يُعاملن كملكية خاصة أكثر ممَّا يُعاملن بوصفهن أشخاصاً؛ فليس في استطاعة النساء أن يرثن ملكية حقيقية، وهو الأمر الذي يُحدِّد إلى حدٍّ كبير إطار الشخصية داخل المجتمع (فالابن الذي لا يرث عليه أن يُغادر المدينة، ما لم يجد مواطناً آخر يتبنَّاه ويجعله وريثاً له).^{٦١} كما أن النساء يُعاملن مُعاملة السلع يهبها الأقارب من الذكور، فإذا ما عرفنا هذه السمات الأساسية في البنية الاجتماعية للمدينة، فلن يُدهشنا أن نجد أفلاطون — رغم أقواله العامة المضادة — يعجز عن معالجة النساء كأندادٍ متساويةٍ مع المواطنين من الرجال؛ فوضع المرأة كملكية خاصة يبدو أنه استولى بالشفعة على تنفيذ نواياه المعلنة.

على الرغم من أن الوضع القانوني للنساء في الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون قد تحسَّن عن وضعهن في أثينا، فإنه لم يكن مُساوياً قط للرجال، يقول جلين مورو: «من المؤكِّد أن نية أفلاطون المعلنة (رغم أنها لم تُنفَّذ تماماً) كانت إعطاء النساء وضعاً مساوياً أكثر للرجال في ظل القانون»؛^{٦٢} فقوانين الطلاق المقترحة — على خلاف قوانين الزواج —

^{٥٩} Laws, 773c

يقول أفلاطون: «سوف يكون ذلك مدعاة للسخرية، كما أنه سوف يُثير فضلاً عن ذلك الحنق والاستياء»

(٧٧٣-أ). (الترجم)

^{٦٠} Laws, 928e-929a

^{٦١} Laws, 928e-929a

^{٦٢} Cretan City, p. 113, Note, 55

تُعامل المرأة بقَدْرٍ ملموسٍ من المساواة أفضل من قوانين أثينا المعاصرة، والقوانين الجنائية تُوقع نفس العقاب لقتل أو إيذاء الزوجات، مثل الأزواج تمامًا، وهي تُطبَّق بصفة عامة دون تفرقة بين الجنسين سواء من جانب الادعاء أو الدفاع،^{٦٣} والمثل الصارخ لمعالجة القانون للنساء على قَدَم المساواة مع الرجال هو حالة المعاشرة الجنسية بعيدًا عن الزواج؛ حيث تمتد العقوبات نفسها لتشمل المُذنبين من الجنسين معًا.^{٦٤} وهذا الابتعاد غير المألوف من المعيار الأخلاقي المزدوج، يُمكن للمرء أن يتوقَّع وجوده في مجتمع مُؤسَّس تأسيسًا صارمًا على الزواج الواحدي والميراث، من المرجَّح أن يُفسِّره هدف أفلاطون في أن يجعل جميع الأعضاء في مدينته فضلاء وعلى شيءٍ من العفة والاعتدال بقَدْر المستطاع؛ فليست المعايير هي التي تمَّ تخفيفها عن النساء، وإنما هي تنطبق بحسبٍ على الرجال — غير أنَّ التصوُّر الأثيني للنساء على أنَّهنَّ أدنى من الرجال من الناحية القانونية لا يزال قائمًا في محاورة «القوانين» بطرق ذات مغزى، فضلًا عن أنَّ النساء لسن جديرات بالملكية أو باقتناء ملكيات خاصة، فإنَّه لا يُسمح لهن حتَّى سن الأربعين بالإدلاء بالشهادة أمام المحاكم أو رفع دعوى أو تقديم التماس، كما أنه لا يُسمح إلا لغير المتزوجات بإقامة الدعوى أمام القضاء.^{٦٥} إذ لا تزال النساء — لا سيما إذا تزوَّجن — إلى حدٍّ كبير نساء محصنات Femmes Couvertes.

وما بدأ ينكشف من خلال إنكار الحقوق القانونية والمدنية الهامة للنساء تُؤكِّده بقوة الأدوار التي خُصِّصَت للنساء داخل إطار الحكومة الرسمي. ولقد قيل لنا ذات مرة في محاورة «الجمهورية»، إنَّ النساء من طبقة الحُرَّاس يُشاركن الرجال في كل جانبٍ من جوانب الحكم والحراسة؛ إذ لا يُخصَّص لهن على وجه التحديد مناصبٌ مُعيَّنة، والحالة

^{٦٣} Laws, 784b.

^{٦٤} Laws, 784e.

^{٦٥} Laws, 937a.

يقول أفلاطون:

«وستكون المرأة الحرة صالحة للشهادة والدفاع، إذا ما تجاوزت سن الأربعين من عمرها. وسيكون لها الحق في رفع الدعوى أمام القضاء، إذا لم يكن لها زوج. أمَّا إذا كان زوجها على قيد الحياة فلن يُسمح لها إلا بالإدلاء بشهادتها فحسب.

كما أنه سوف يُسمح للعبيد من كلا الجنسين بالإدلاء بالشهادة، وكذلك الطفل يُسمح له بالشهادة والدفاع في جرائم القتل فحسب» (القوانين، ٩٣٧-أ). (المترجم)

الوحيدة التي يذكر فيها وظائف مُحدّدة للنساء تجيء في نهاية حديث سقراط عن تربية الفلاسفة، وهنا — لأنّ الفكرة ربما بدت فاضحة أو شائنة للغاية — فإنّ أفلاطون يجد أنّه من الضروري أن يُدكّر مستمعيه، أنّ كل شيء ممّا قاله ينطبق كذلك على أولئك النساء اللاتي يملكن قدراتٍ ضرورية.^{٦٦} وليس من المحتمل أنّ الحُرّاس من النساء إذا سمح لهن بالمنافسة على المراتب العليا، أن يستبعدن من أيّة وظيفةٍ أخرى.

وفي محاورة «القوانين» — في المقابل — رغم الأقوال العامة التي اقتبسناها فيما سبق، نجد أفلاطون يُحدّد عندما تكون وظيفة مُعيّنة — مثل وظيفة «الكهانة» التي يقوم بها أشخاص من الجنسين معاً. ثمّ يذكر بصفةٍ خاصة وظائف مُعيّنة تشغلها النساء، عادة، مع مضمونٍ قوي بأنّ النساء وحدهن الجديرات بتلك الوظائف.^{٦٧} وهكذا نجد أنّ النساء سيكون من وظائفهن مراقبة الزوجين، ورعاية الأطفال. ودورهن في النظام التربوي تزويد الأطفال بالوجبات، والإشراف على مبارياتهم — باختصار سيُخصّص للنساء الوظائف التي ليست راقية المستوى مثل جميع الأعمال المنزلية، والرعاية والتغذية وتوجيه الأطفال. وهي جميع الأعمال التي كانت التقاليد والأعراف الاجتماعية تُخصّصها للنساء. ومن ناحيةٍ أخرى فليس هناك أيّة اقتراحاتٍ خاصة بمشاركة النساء في وظائف القضاء. أو في «مجلس الليلي المقدّس» الذي يوازي دوره دور الفلاسفة في «الجمهورية».^{٦٨} يتلقّى الأطفال دروسهم على يد مدرّبين تربويين ذكور. أمّا بالنسبة لوظيفة مراقب التعليم التي هي «في غاية الأهمية» — وهي «أعلى الوظائف في الدولة» — فلا بُدّ أن يشغلها «أفضل الموظفين»، وهذا الموظف الممتاز يقول أفلاطون صراحةً إنّهُ لا بُدّ أن يكون

^{٦٦} القول بأنّ الحاكم عند أفلاطون يُشار إليه عادة باسم الملك الفيلسوف يجعلنا نقول إنّ التذكرة كانت ولا تزال ضرورية (المؤلفة). «لا تظن أنّ ما قلته ينطبق على الرجال دون النساء، بل إنّهُ ينطبق عليهما معاً، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة...» (الجمهورية، ٥٤٠ج). (المترجم)

^{٦٧} Laws, 741c, 759b, 764c, 800b, 828b, 813c, 784a-c, 790a, 794a-b, 795d, 930

«وإذن يُمكن أن نقول إنّهُ سيكون هناك خدمٌ للمعابد من الكهنة والكاهنات» (القوانين، ٧٥٩-أ).

«... وفضلاً عن ذلك يقوم الكهنة والكاهنات بتقديم القوانين وتلاوة الصلوات...» (القوانين، ٧٤١-ج).

^{٦٨} Laws, 961b

وكان على المجلس أن يعقد جلساته في الصباح الباكر، وهو الوقت المُفضّل حيث يكون الفرد مُتحرّراً من جميع مشاغله الأخرى. (المترجم)

رجلاً؛ إذ «لا بُدَّ أن يكون له أطفالٌ شرعيون».^{٦٩} وهذا التخصيص يُضيف وزناً لما يتضمَّنه العمل. والدولة المثالية الثانية، وإن لم تذكرْ جدارة النساء بوضوح، فإنَّ معظم الوظائف لا سيما العليا منها يحتفظ بها الرجال.^{٧٠} فضلاً عن ذلك فحتَّى بالنسبة للوظائف التي تكون المرأة جديرة بها، فإنَّها لا تنالها إلَّا عندما تصل إلى سن الأربعين، في حين أنَّ الرجل يكون أصح لهذه الوظائف متى بلغ سن الثلاثين من عمره.^{٧١}

وعلى الرغم من الاقتراح الخلفي في محاوره «القوانين»، فإنَّنا نجد أنه لصالح النظام والانضباط؛ فإنَّه حتَّى النساء المتزوجات ينبغي عليهن تناول الوجبات المشتركة، رغم انفصال الرجال عن النساء في تناول الطعام — فمن الواضح أنَّ أفلاطون قد تحبَّب في الحكمة — وربما إذا كان الاقتراح عملياً — بالنسبة لإخراج الزوجات من عزلتهن المنزلية. وهكذا نجده، مثلاً، عندما يصف مراسم الجنائز التي تُعدُّ للمواطنين المُميَّزين، فإنَّنا نراه يحذف النساء والأطفال في سن الرعاية من القائمة التي تُوجد في كل طبقةٍ أخرى من طبقات المجتمع، وهن يُحذفن كذلك من المسابقات الكورالية.^{٧٢} لكن ربما نلاحظ أكثر من ذلك إصرارَ أفلاطون السابق على التدريبات العسكرية والرياضية، وركوب الخيل، وكيف أنَّها ثلاثم النساء، وكيف أنَّ النساء المُدرِّبات يُمكنهن اقتحام ساحة القتال كالرجال سواء بسواء^{٧٣} — لكنَّه حين يسير في التنظيمات التفصيلية فإنَّه — تقريباً — يستبعد النساء تماماً من الخدمة العسكرية؛ فعلى الفتيات في البداية أن يتعلَّمن فنون القتال فحسب: «إذا رغبن فيها» بينما مثل هذا التدريب إلزامي بالنسبة للأولاد.^{٧٤} وإن فعلى الرغم من أنَّ أفلاطون وضع شرطاً عاماً هو أنَّ الرجال والنساء والأطفال عليهم أن يُشاركوا في التدريبات العسكرية على الأقل مرةً واحدةً في الشهر، فإنَّنا نجده عندما يضع تفصيلات

^{٦٩} Laws, 765d-766

يوافق ليفنستون على هذه النتيجة في كتابه «دفاع عن أفلاطون»، ص ١٣٣. ويلاحظ مورو أنَّ أفلاطون لا يقترح في أي مكان أن يشغل النساء وظيفة مدعية أساسية في مراقبة الجمعية الشعبية، ص ١٥٧-١٥٨.

^{٧٠} Laws, c 785b

^{٧١} Laws, c 785b

^{٧٢} Laws, 947d, 904e

^{٧٣} Laws, 804e-805a

^{٧٤} Laws, 794c-d

هذه التدريبات على نحوٍ واضحٍ فإنَّه يستبعد مرةً أخرى النساء بعد سن الزواج (عشرين سنة على الأقل) — على نحوٍ ملحوظ؛ فلا هنَّ يتدرَّبْنَ في مسابقات الجري، ولا على المصارعة — مع أنَّهما رياضتان تُوصفان بأنَّهما جانبان متكاملان في التدريب. أمَّا ركوب الخيل فهو يرى أنَّه ليس من الحكمة «وضع قوانين وقواعد إجبارية لإشراكهن في مثل هذه الرياضة.»^{٧٥}

وينبغي علينا أن نلاحظ أنَّ أفلاطون لم يكن بالقطع — كعادته — يترك الخيار في نظامه التربوي للمواطنين، لا سيما إذا كان الأمر يمسُّ تلك الجوانب الخاصة بالدفاع عن الدولة.

وأخيرًا فإنَّ نظام الخدمة العسكرية بالنسبة للرجال يبدأ من سن العشرين إلى سن الستين: «أمَّا بالنسبة للنساء فلو ظهرت أيَّة علامة للاستفادة منها في الخدمة العسكرية، فلتكن فترة خدمتها بعد أن تكون قد انتهت من رعاية أطفالها وحتى سن الخمسين، في تلك الوظائف التي ترى أنَّها ممكنة ومناسبة بالنسبة لها.»^{٧٦} وهذا يعني أنَّه بالنسبة للتقريرات الضخمة حول ضرورة — وعقلانية — تدريب النساء على قدم المساواة ليُشاركن الرجال في الدفاع عن الدولة، فالواقع أنَّ النساء يُسمح لهن — دون إرغام — بالتدريب حتى سن العشرين، ثمَّ يُستبعدن من معظم الأنشطة العسكرية حتى الانتهاء من رعاية الأطفال — وبالتالي يُستثنين مرةً أخرى في الخمسين — وما دام الرجال في مجتمع أفلاطون المحترم ليس لهم مُتنفَّسٌ جنسي آخر سوى زوجاتهم، وما دام منع الحمل صعبًا في دولة مُتقدِّمة، فإنَّ ذلك سوف يعني أيضًا أنَّ علينا أن نتوقَّع خمسَ سنواتٍ من الخدمة العسكرية للنساء والراشداً، ولن يؤدي ذلك قطعًا إلى إنتاج نساء الأمازونات.^{٧٧}

على الرغم من رغبة أفلاطون المعلنة ونواياه الصريحة أنَّه سيجعل النساء في مدينته الفاضلة الثانية على قدم المساواة مع الرجال في تحمُّل واجبات المواطنة، فإنَّ الواقع أنَّهن

^{٧٥} Laws, 834a, 834d.

^{٧٦} Laws, 785b.

^{٧٧} نساء الأمازونات ... Amazons في الأساطير اليونانية والكلمة تعني: «بغير صدور» قبيلة من المقاتلات الإناث تعيش في كبادوكيا في آسيا الصغرى، ولهن في الصدر ثديٌ واحد، أمَّا الثاني فقد أُزيل في الصغر حتى تستطعن إطلاق القوس في حرية أكثر — راجع بالتفصيل كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الأول، ص ٧٥، مكتبة مدبولي، بالقاهرة، عام ١٩٩٦م. (المترجم)

بقينَ زوجاتٍ خصوصيات، وبذلك أبطل أفلاطون مشاركتهن في الحياة العامة لثلاثة أسباب:

أولاً: الأمور العملية الخاصة بالحمل والرضاعة التي لم تكن عليها سيطرة وضبط كما هي الحال في «الجمهورية»؛ حيث الرفاق الحُرَّاس يخضعون لسيطرة الحُكَّام. أمَّا النساء في محاوراة القوانين، فما دُمنَ زوجاتٍ دائِماتٍ فلسنِ قاداتٍ على تحديد حملهن، وليس في استطاعتهن أن يَكُنَّ مسئُولاتٍ على أساسٍ دائِمٍ عن الواجبات العامة، لا سيما العسكرية منها.

ثانياً: إعادة تنظيم المنزل الخاص جعل كل زوجة ربة بيت مسئُولة عن رعايته ورفاهيته. ومن الواضح أنَّ الأمم في القوانين عليها أن تُشارك في رعاية الطفل الصغير أكثر كثيرًا من زوجات الحُرَّاس اللاتي لم يَكُنَّ يعرفن أنَّ الطفل هو طفلهن.^{٧٨}

ثالثاً: السبب الثالث هو أنَّه من الواضح أنَّه لا يمكن لأفلاطون أن يتصوَّر أنَّ النساء اللاتي لهن «زوجات خصوصيات» — المِلْكِيَّة الخاصة للمواطن الذكر — ينبغي أن يقمن بنفس الأدوار العامة، لا سيما العسكرية منها، كالحُرَّاس من الإناث اللاتي لم يَكُنَّ يعرفن من حيث علاقاتهن التقليدية بالرجال. في حين أنَّ الحُرَّاس من الإناث يستطعن، كالرجال، أن يتمرَّن عاريات — فإنَّ الفتيات في محاوراة «القوانين» لا بُدَّ أن يرتدين «أرديةً محتشمة» بوصفهن عذارى سرعان ما يُصبحن زوجاتٍ محترمتٍ ومِلْكِيَّةً خصوصيةً لمواطنٍ ينبغي ألاَّ يُسمح لهن أن يراهن العالم الخارجي على أي نحو.^{٧٩} والواقع أنَّ أفلاطون يُعبِّر عن كثيرٍ من الأفكار الغربية في محاوراة «القوانين»؛ فالزوجات يتناولن طعام العشاء في مكانٍ عامٍ لكن على مواثِدٍ منفصلة. كما سبق أن عبَّر في «الجمهورية» عن اقتراحه بأنَّ جميع الحُرَّاس من الجنسين ينبغي أن يتدربوا عراة.^{٨٠} في حين أنَّه رأى أنَّ من المحذور أن يُترك النساء بغير نظامٍ في خطرٍ من إهمال الرجال. وبُصِرَ على أنَّ النساء أيضًا يتناولن طعام العشاء في مكانٍ عامٍ، كان على وعي تامِّ بأنَّه في مجتمعٍ كالذي يُخطِّط له، سوف تكون هناك مقاومةٌ لا حدَّ لها لمثل هذه

^{٧٨} Laws, 808a–808e.

^{٧٩} Laws, 833d.

^{٨٠} قارن بين: محاوراة القوانين، ٧٨١ح؛ ومحاوراة الجمهورية، ٥٢٤أ-ب.

الفكرة؛ وبالتالي فعلى الرغم من أنّه يأسف من أنّه حتى نساء إسبرطة المتدربات فزعن وهربن عندما غزا العدو مدينتهن — ورأى أنّه من الحمق إهمال إمكانيّة بالغة الأهمية للدفاع كهذه — يقصد جنس الأنثى كله، فإنّه فيما يبدو وجد أنّ من المستحيل أن يبقى مُتسقًا مع اقتراحه الأصلي الذي يقول إنّ النساء ينبغي أن يُشاركن في الأنشطة العسكرية مثل الرجال. لو أنّ مجرد العشاء المنفصل للزوجات الخصوصيات يمكن أن يُسبّب احتجاجًا ما عنيفًا، فليس معروفًا ما الثورات التي يمكن أن تنشأ بسبب الاقتراح القائل بأنّ الرجال ينبغي أن يختلطوا مع الزوجات الخاصّات بالرجال الآخرين في ساحة القتال. وعلى الرغم من جميع نواياه المعلنة في محاوره «القوانين» لتحرير النساء، والاستفادة من مواهبهن — التي هو مقتنع الآن بأنهن يملكنها — فإنّ إعادة أفلاطون للأسرة، كان له أثرٌ مباشر في أن يضع النساء بعزمٍ راجعًا القهقري إلى مكانهن التقليدي.

الفصل الثالث

طبيعة الأنثى والبنية الاجتماعية

لقد ركّزنا حتّى الآن على موضوع العلاقة بين معالجة أفلاطون للمرأة في مدينته الفاضلة «الأولى والثانية» وعلى بعض الخصائص المهمة الأخرى في هذين المجتمعين، ولا سيما نظام الملكية الخاصة بالأسرة. وسوف نتجه الآن إلى تحليل: كيف ناقش أفلاطون موضوع المرأة. وهل طبّق على قضية المرأة نفس الحُجج والمعايير المنطقية التي طبّقها عندما ناقش طبيعة الرجل؟! وهل سمح لنتائجه حول طبيعة النساء أن تُخرج كل ما تتضمّنُه؟ وأخيراً ما دلالة الإجابة عن هذه الأسئلة على الأدوار المختلفة التي حدّدها للمرأة في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»؟

مفهوم الطبيعة Nature عند أفلاطون بالغ الأهمية؛ فهو ليس مسألة بسيطة على الإطلاق، وهو يستخدم بكثرة في المحاورات لفظ Physis مع أشكال كثيرة من الأفعال والصفات المشتقة من هذا الجذر، والواقع أنّ فهم هذا المصطلح ومعناه المُعقّد هو أمرٌ حاسم بالنسبة للتقييم الصحيح لفكر أفلاطون حول الأهمية النسبية للخصائص الفطرية والعوامل البيئية في تكوين القدرات البشرية والشخصية الإنسانية.

يقول أفلاطون في محاورة «فايدروس» إنّ تحديد طبيعة أي شيء ليس أمراً بسيطاً. وهو يُشدّد على أننا لا نستطيع: «أن نُفكّر في طبيعة أي شيء» دون أن نتدبّر بإمعان كيف تعمل هذه الطبيعة، وكيف تُؤثّر في الأشياء الأخرى، وكيف تُؤثّر هذه الأشياء بدورها في هذه الطبيعة. وإذا واصلنا السير في البحث دون أن نفعل ذلك، فلا بُدّ أن يكون ذلك

— فيما يقول — أشبه بتقدّم الأعمى^١ وهذا يعني أنّه من غير المحتمل أن تُشير المظاهر السطحية، بدقة، إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، بل لا بدُّ لنا أن ننظر عن قربٍ إلى البيئة التي يتفاعل فيها الشيء مع غيره قبل أن نزعّم أنّنا نعرف أي شيءٍ عن طبيعتها. غير أنّنا سوف نرى أنّ أفلاطون نفسه عندما يتحدّث عن طبيعة النساء لا يتبع باستمرارٍ نصيحته هذه.

كان السؤال حول ما إذا كانت الخصائص الفطرية، والعوامل البيئية هي التي لها الأهمية الأولى في نشأة الطبيعة البشرية — سؤال شغل تفكير اليونانيين الكلاسيكيين والتراث الذي تشكّل في سياقه تفكير أفلاطون — كان فيما يبدو يدعو إلى التشديد العظيم على الجانب الفطري مقابل آثار التربية، في تفسير كيف يُصبح الأشخاص على ما هم عليه. ومن الواضح مثلًا أنّ الأهمية الكبرى للشاعر المؤثّر ثيوجنس Theognis كانت في وصف الجانب الفطري الثابت، أمّا الأثر الضعيف للتربية في خلق إنجاز عقلي وشخصية طيبة^٢ غير أنّ معظم الشُّراح فيما يبدو قد اعترفوا بذلك في الوقت الذي عارض فيه أفلاطون بقوة هذا التأكيد السائد؛ فمحاورة «الجمهورية» — وكذلك «القوانين» — بقدر ما هما يدوران حول السياسة فإنّهما يدوران حول التربية بأوسع معنى ممكن للكلمة.^٣

^١ فايدروس، ٢٠٧ ح.

^٢ لقد كتب ثيوجنس الشاعر، يقول مثلًا:

«إنّه يستحيل عليك أن تجعل الأحمق حكيماً،

أو الشرير صالحاً — فذلك علمٌ لم يفهمه

الفنُّ البشري على الإطلاق ...

لا يُوجد في الطبيعة البشرية مشاركة،

ليس ثمة برنامج ولا حيلة من حيل المهارة البشرية،

يمكن أن تُصلح الانفعالات الطاغية أو الإرادة ...»

انظر: «أعمال هزيود، وثيوجنس، وكاليماخوس»، ص ٤٤٢.

وَيؤكّد الشُّراح في الموضوع الذي طال النقاش فيه وهو هل الفضيلة أو الرذيلة فطرية — نجد «بندار»

و«يوربيدس» أيضًا يقفان في صف الجانب الإيجابي.

^٣ التربية عند أفلاطون يمكن أن تشمل كل شيءٍ ابتداءً من حفلات الشراب إلى التشريع لكل الأمور. قارن:

Laws, 641

إحدى المشكلات التي ينطوي اكتشافنا للنقطة التي يقف عندها أفلاطون بخصوص الوزن النسبي للخصائص الفطرية وعوامل البيئة هي أنه لا يستخدم باستمرارٍ لفظ *Physis* ومشتقاته لتعني ما هو فطري. وهذا الاستخدام ليس — على الإطلاق — خاصًا بأفلاطون وحده؛ فالكلمة اليونانية تُشير إلى كل من «التكوين، والبنية، والمهية» في الشيء، وكذلك إلى تطوره، أو كما يمكن أن تقول، إلى الطريقة التي ينمو بها؛ فللكلمة معنى استاتيكي وديناميكي في آنٍ معًا. ^٤ ولما كنا نميلُ إلى التعبير عن المشكلة بحيث تكون «الطبيعة» ضد «التربية» — وهما حدان يطردُ الواحد منهما الآخر — كانت استخدامات أفلاطون لكلمة «الطبيعة» استخداماتٍ مضللة. وأحيانًا يكون من الواضح تمامًا أن لفظ «طبيعة» و«طبيعي» لا يدل على الفطرية، كما هي الحال مثلًا عندما يقول إنه في «القبالية الطبيعية» تكون العضوات في الغالب متوازيات، لكننا نحن أنفسنا نستخدمها في العادة بطريقة خاطئة. فنجعلها مختلفات. ^٥ غير أنه يتضح في بعض الفقرات الأخرى أو ما يُسميه أفلاطون بالطبيعة يتضمّن عناصر ليست فطريةً على الإطلاق، ولكنها تطوّرت بالتمرين والعادة؛ ففي محاوره «القوانين» — مثلًا — بينما لا يجعل الفروسية وركوب الخيل أمرًا إجباريًا على البنات فإنه يقول: «أمّا بالنسبة للنساء فلا ينبغي إرغامهن على المشاركة في هذه المباريات بقوانين. لكن إذا كان تدريبهن المبكر قد أدّى إلى نمو هذه العادات، فأصبحن متساوياتٍ جسديًا مع الرجال بحيث تسمح طبيعتُهن بذلك فيجب أن يُسمح لهن بذلك دون لوم.» ^٦ ومن ناحيةٍ أخرى فإننا نجد فقره ذات دلالةٍ في محاوره الجمهورية يقول فيها سقراط: «المدينة التي تبدأ بدايةً سليمة، تنمو كالدائرة فالتربية والتدريب إذا ما أحسن توجيههما أنتجا طبائعَ خيرةً وطبائعَ سليمة، وهذه بدورها إذا ما تلقّت مثل هذه التربية، فإنها تنمو على نحوٍ أفضل من التي كانت قبلها...» ^٧ فإذا كانت طبيعةُ شخصٍ ما كما هو واضحٌ في هذه الفقرات يُمكن «إنتاجها» على الأقل في جانبٍ منها — بواسطة بيئته — أو بيئتها — فلن نستطيع أن نزعم بعد ذلك أن كل شيءٍ قاله

^٤ ف. م. كورنفود، «من الدين إلى الفلسفة»، ص ٧٣.

^٥ Laws, 794d-e

^٦ Laws, 834d

^٧ Republic, 424a

أفلاطون عن الطبيعة أو الطبيعي بالنسبة للفرد يعني الإشارة إلى كفياتٍ فطرية. وهكذا فإنّه، مثلاً، عندما يقيم قسمته الحادة للعمل على مقدّمة تقول:

«إنَّ كُلاًّ منَّا بالطبع لا يشبه أيّ شخصٍ آخر، بل هو بالأحرى يختلف عنه بطبيعته.»^٨ فلا شيء في هذا السياق — الواقع لا شيء عند أفلاطون سوى الزعم بأنّ طبيعة شخصٍ ما هي فطريةً تماماً — لا شيء في هذا السياق يجعلنا نفترض أنّه اعتبر الفرق بين الطبيب والنجار فطرياً تماماً أو حتّى يُسيطر عليه الجانب الفطري، ومن الواضح أنّه من المغالاة في التأويل أن تُترجم كلمة Physis بكلمة الطبيعة ... Nature ... أي منذ الميلاد كما فعل شوري Shorey بالنسبة لـ «محاورة الجمهورية»، ٤٨٥-أ.

ومن المؤكّد أنّ أفلاطون لم يكن يجهل الخصائص الفطرية أو الموروثة، كما أنّه لم ينكر أهميتها؛ فهو عندما يُناقش الفشل الأخلاقي اللاإرادي يقول: «كلُّ منّا حين يكون سيئاً فإنّه يُصبح كذلك لسببين هما معاً خارج سيطرتنا، أعني استعداداً سيئاً للجسد، وتربيةً سيئة ...»^٩ ومن ناحيةٍ أخرى فإنّنا نراه في محاورة فايدروس يتحدّث عن تجاوز الكيفيات الفطرية مع التربية وذلك أمرٌ واضح. كما أنّ سقراط يكتشف كيف يُصبح المرء خطيباً مُفوّهاً، يقول: «إنّ كان لك بالطبيعة استعدادٌ للخطابة، فلا شك أنّك ستكون خطيباً ممتازاً، وتلك هي الحال في جميع الأمور الأخرى، سوف تُصبح خطيباً شهيراً لو أنّك حصّلت أيضاً علماً ومراناً، لكن إذا افتقرت إلى واحدٍ من الشرطين السابقين فستكون بالتالي خطيباً ناقص التكوين.»^{١٠} ومن ثمّ فإنّ الاستعداد الفطري مهم، لكنّه لا يكفي وحده لإنتاج الشخص الكفؤ في أيّة مهنة أو فن؛ فالبذرة الفطرية ينبغي أن تُربى حتّى تنمو وتزدهر. وأخيراً يُقال لنا في محاورة «القوانين» إنّ بسبب عدم كفاية «المولد، والرعاية، والتدريب»^{١١} يعجز المواطنون عن الاحتفاظ بالملكية المشتركة.

لكن الموضوع حتّى الآن تافهٌ جداً؛ فهناك مُفكّرون أنكروا تماماً أهمية العوامل الفطرية والعوامل البيئية؛ فالشيء الهام هو تقييم أين يكمن التشديد الأكبر، وهناك شواهد واضحة في المحاورات على أنّ أفلاطون كان ينسبُ الوزن الأكبر من التأثير للبيئة

^٨ الجمهورية، ٣٧٠.أ.

^٩ طيماوس، ٨٦د، و٨٧ب.

^{١٠} فايدروس، ٢٦٩ح.

^{١١} القوانين، ١٧٤٠.أ.

والتربية. ولا يُمكن أن نُنكر أنه وضع تشديداً قوياً على أهمية تجربة الطفولة المبكرة إذ يسأل سقراط: «ألا تعلم أننا نبدأ بتربية الأطفال ... وأنَّ البداية هي أهم جانبٍ في كل شيء، ولا سيما إذا تعلق الأمر بكائنٍ صغيرٍ رقيق؛ إذ إنَّ ذلك هو العهد الذي تتكوَّن فيه الشخصية، وينطبع ما توَّد إحداثه فيه من التأثيرات...؟»^{١٢}

وهذا هو السبب في أنه لا بُدَّ من أن تكون هناك عنايةً فائقة بالقصص التي تُروى للحُرَّاس الشباب، وفي «القوانين» — لجميع المواطنين الصغار، وكذلك الألعاب التي يلعبونها؛ لأنَّ هذه الأمور هي التي تُشكِّل نفوسهم؛ فما ينطبع في ذهن الطفل الصغير من آراءٍ ومعتقداتٍ في هذه السن يكون مؤثراً ويصعب أن يتغيَّر.^{١٣} ما دامت «نقطة البداية في تربية الإنسان تُحدِّد المجرى الذي سوف تسير فيه أيضاً، فلا يُسمح للشباب من الحُرَّاس فعلُ شيءٍ ما حتَّى أثناء اللعب لا يتناسب مع وضعهم ووظيفتهم المقبلة. وبالمثال فإنَّ الحرفيين عليهم أن يُركِّزوا في تعليم أطفالهم جرْفهم منذ الصغر.»^{١٤} ثمَّ يُحدِّثنا سقراط بعد ذلك من النتائج القوية على الشخصية التي يتم فيها تركيزُ مُفرطٍ على الجانب البدني في التربية في حين تكون التربية في الجوانب الجمالية غير ما فيه أو العكس. واللاتوازن الأول سوف يُبالغ في تطوير الجانب الحيوي في طبيعة الفرد إلى حد التوحُّش، في حين أنَّ اللاتوازن الثاني سوف يُبالغ في الجانب الآخر الأليف، جانب الاستعداد الطبيعي، حتَّى إنَّنا نصل بالشخصية إلى حد الإفراط في النعومة. والرسالة الواضحة هي أنَّ البيئة والمران يُمكن أن تجعل بعض جوانب الإمكانيات الأصلية تذوي، على حساب بعض الجوانب الأخرى التي تُصبح مهيمنة بطريقة غير صحية.

ويقال لنا: إنَّ الحُرَّاس قد تمَّ اختيارهم في الأصل بسبب ذلك الجمع النادر بين القدرات — الاستعداد للرفقة نحو ذويهم، والقسوة تجاه الأعداء.^{١٥} غير أنَّ التربية التفصيلية الشاملة التي يتلقونها تشهد أنَّ أفلاطون لم يكن يعتقد أنه حتَّى الأفراد من أصحاب الخصائص المتميزة يُمكن أن نتوقَّع لها أن تنمو في الطريق الصحيح دون عناية مُركَّزة وانتباهٍ حذرٍ تجاههم. وفضلاً عن ذلك فحينما يدرس سقراط بعد ذلك المشكلة الكبرى، مشكلة المهام

^{١٢} الجمهورية، ٣٧٧ب.

^{١٣} Republic, 424e-425c; see also Laws, 797, 816

^{١٤} Republic, 410c-411e

^{١٥} Republic, 375

أو الوظائف ومتطلباتها التي تُفرض على الطبقة الحاكمة، وهو يُؤكِّد أنَّهم سيجدون هذه المهام بسيطةً هينةً ما دام «الشيء العظيم أو بالأحرى، الشيء المكتفي ما زال موجوداً». وهذا الشيء العظيم المكتفي، ليس كما يُريد منَّا بعض شُراح أفلاطون أن نعتقد كـيفياتٍ فطرية لهذه النخبة المختارة، وإنَّما هو بدلاً من ذلك، «التربية والتعليم»؛ إذ إنَّ التربية الصالحة إذا ما أنارت نفوسَ مواطنينا أصبحوا عقلاء، وسوف يعترفون بعقلانية جميع التنظيمات الاجتماعية التي تُعرض عليهم.^{١٦}

وتُؤكِّد أسطورة الكهف الافتراضَ بأنَّ أفلاطون يُؤمن بأنَّ التربية هي العامل الأعلى وزناً في تحديد مستوى الإنجاز البشري؛ فالأسطورة كلها مطروحةٌ لكي تُبين الهوية الواسعة بين القدرات عند المتعلِّم وغير المتعلِّم؛ فهما ليسا نمطين مختلفين من الشخصية متميزين منذ لحظة الميلاد، بل بالأحرى «صورة لطبيعتنا أثناء تربيتها، أو عدم تربيتها».^{١٧} ونقارنهم بأناسٍ تعلَّموا أن يدركوا؛ فإنَّ الناس كما هم في وضع غير متعلِّم يُشبَّهون بمن اختبئوا تحت الأرض، لا يصلُّهم شيءٌ سوى ظلالٍ تُعطيم انطباعاتٍ بالعالم الخارجي.

وفي محاورة «القوانين» يُشدِّد أفلاطون على سيطرة التربية التي تشمل كل شيءٍ ابتداءً من حفلات الشراب إلى التشريع لكل أنواع المسائل، وتبدو أعظم ممَّا كانت عليه من قبل. أمَّا بالنسبة لإيمان أفلاطون بالقدرات البشرية الفطرية، فيبدو أنه أصبح أكثر اضمحلالاً: ويُقال لنا إنَّ المواطنين في المدينة الفاضلة الثانية «ليسوا — في الجانب الأغلب منهم — سوى دُمى». وكما يقول جلين مورو: «لقد أخذ أفلاطون المُشرِّع في النهاية كل فرصة لوضع برنامج التربية».^{١٨} فالرجل الأثيني — في محاورة القوانين — يُؤكِّد في الكتاب الأول «أنَّ الرجل المتعلِّم جيِّداً سيكون مواطناً صالحاً...» ويُقال إنَّ وظيفة مراقب التعليم هي أعلى وأهم وظيفة في الدولة، حتَّى إذا ما أُضيفت البيئة إلى فترات الطفولة الأولى التي أخذ بها في محاورة «الجمهورية»، والتي يتردَّد صداها في التطوُّر التالي، ويتم التشديد على أنه لن يحدث أبداً — حتَّى إذا ما حدث انهياراً قاسٍ للسكَّان — أن يدخل الناس الذين

^{١٦} Republic, 423d-e.

^{١٧} Republic, 514a.

^{١٨} Laws, 804b; Plato's Cretan City, p. 541.

تمّ تعليمهم تعليمًا سيئًا إلى المدينة؛ ففي محاوره القوانين — قبل كل شيء — يكشفُ أفلاطون أنَّ البنية التشريعية والاجتماعية كلها لهذا المجتمع المقترح مصمّمة على أن يكون مثقفًا أو مُتعلّمًا؛ لأنّه على الرغم من أنَّ الإنسان يُعدُّ مخلوقًا أليفاً، فإنَّ أفلاطون يُحذّرنا إذا ما كان التعليم قاصراً أو سيئاً فإنّه يتحوّل إلى أشرس المخلوقات على الأرض.^{١٩} كثيراً ما يتخذ أنصار ترجيح العوامل الفطرية عند أفلاطون من أسطورة المعادن دليلاً على أنّها تُبرهن على أولوية العوامل الفطرية، بوصفها تُحدّد الشخصية والقدرات البشرية.^{٢٠} غير أنّ ما فات هؤلاء الباحثين، فيما يبدو، هو أنّه يقول لنا بصراحة إنّ أسطورة المعادن **أكذوبة**. مع التسليم أنّها ليست أكذوبةً عادية، والأكذوبة «الحقيقية» من النوع الذي يُبغضه جميع الآلهة ويكرهه كل الناس، وهو «استقرار الجهل في نفس الشخص الذي كذبنا عليه». وإنّما هي بالأحرى مثال على الأكذوبة «في الحديث» التي «ليست غير ناضجة تماماً» وهي لا تستحق التوبيخ، ما دامت يُمكن أن تكون نافعةً ومفيدةً للموجودات البشرية كـ «صورة من العلاج»^{٢١} ولا يُسمح لغير الحكّام أن يقولوا مثل هذا النوع من الكذب لصالح المدينة ككل. والاتجاه إلى معالجة هاتين «الكذبتين النبيلتين» في نهاية الكتاب الثالث، كمجازٍ فحسب، يُفيد في تبسيط الحقيقة وجعلها نابضةً بالحياة أكثر. أصبحت فيما يبدو بلا تبريرٍ تماماً، وفضلاً عن ذلك فإنَّ الكذب الأساسي الذي تنطوي عليه كلُّ من الأساطير التي تُقال للمواطنين عن أصلهم، هو أنّ الاختلافات بين أعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة هي اختلافاتٌ فطرية تماماً. وحتى يتم عقلنة الهيراركية «الطبقات التصاعديّة» والاحتفاظ بها وبالبلغة الأهميّة لاستقرار المجتمع، ورخاء الدولة المثالية، فإنَّ أفلاطون يقترح أنّه لا بدّ لمواطنيه أن ينسوا تربيتهم وتعليمهم — التي كانت مميزةً بشكلٍ واضح — ويعتبروها مجرد أحلام؛ ويعتقدوا بدلاً من ذلك أنّ الإله هو الذي شكّلهم من موادّ ذاتِ كميّاتٍ متميزة ومختلفة — فجعل بعضهم من ذهب، وبعضهم من فضة، والآخرين من البرونز أو الحديد. وهكذا فإنَّ الاختلافات الهائلة بين المواطنين التي جاءت نتيجةً لأمزجتهم الفطرية من ناحية، والاختلافات الواسعة في التربية التي مرّوا بها،

^{١٩} .Laws, 766a

^{٢٠} See, e.g., Gouldner: Enter Plato, p. 228; Grube, Plato's Thought, pp. 268-269; Alasdair

.MacIntyre: A Short History of Ethics, p. 44

^{٢١} .Republic, 382a-d, 389b

تُنسب كلها إلى العامل الأول. وهكذا تُستخدم الدعاية الفاسدة لكبت وقمع الحوافز غير المرغوبة من أجل التقدُّم. ونفس هذه «الكذبة النبيلة» قيلت للنساء طوال التاريخ.

وإذا سلّمنا بأنَّ جانب التربية عند أفلاطون هو العامل الغالب، فإنَّ الحُجَّة التي استخدمها في الكتاب الخامس من «الجمهورية» للبرهنة على أنَّ الذكر والأنثى من الحُرَّاس لهم طبيعة واحدة — وبالتالي ينبغي أن تُحدَّد لهم نفس الوظائف والمهام — تبدو غريبة للغاية؛ فهو حتَّى هذه النقطة كان يُؤكِّد بقوةٍ شديدةٍ أهمية كلِّ من البيئة الشاملة والتدريب النوعي الخاص لتدريب القدرات من جميع الأنواع. وببدو، إذن، أنَّ الخط الواضح عنده الذي ينبغي أن يسير عليه هو أن يُؤكِّد أنَّه سبب الاختلافات الكبيرة في التربية والرعاية المعاصرة لكلا الجنسين؛ فإنَّ المرء لا يستطيع أن يُقدِّر تقديرًا سليمًا قدرات النساء، أو أنَّه يُمكن لهذه القدرات — إذا ما دُرِّبَت — أن تُصبح مثل قدرات الرجال، وما دامت طبيعة الشخص يُمكن أن تفسد بعددٍ من الطرق عن طريق تكوين أنواعٍ مختلفة من العادات، والمبالغة في التشديد على — أو إهمال — جوانب مختلفة من الإمكانيات الأصلية، فلا يُمكن أن تكون هناك طريقةٌ نعرف بها كيف نُقارن بين قدرات النساء الفطرية وقدرات الرجال، ما دام الإهمال الشامل للتربية النسائية قائمًا ومستمرًا، إذا كان يُمكن أن نُقارن بين الرجال الذين يتعلَّمون تعليمًا مألوفًا، وبين الرجال الذين يتعلَّمون تعليمًا جيّدًا، كما يُمكن مقارنة سُكَّان الكهف بأولئك الذين يدركون العالم الواقعي الحقيقي، فإنَّ النساء عندئذٍ على نحو ما هن موجوداتٌ في أثنينا المعاصرة — يُمكن أن يُقال إنَّهن يقضين حياتهن داخل توابيتٍ دون أن يجدن حتَّى ذلك الضوء الخافت الذي يُلقى بظله على الجدران؛ إذ المقابلة بين النساء في المجتمع الذي يعيش فيه أفلاطون، والنساء كما ينبغي أن يعيشن هي بالقطع أعظم كثيرًا من المقابلة بين زملائه الأثينيين من الرجال، وأولئك الذين يُخطِّط لهم في مدينته المثالية. ومن ناحيةٍ أخرى إذا كان يُمكن أن يُضارَّ الشُبَّان من الحُرَّاس حقًا كما يُقال عندما يستمعون إلى ما يروى عن ضعف وحماقات الأبطال الذكور الذين ورد ذكرهم في شعر ودراما الأسلاف، فما هي صورة الذات التي يُمكن للمرء أن يتوقَّع أن ترسمها الفتاة لنفسها من تراثٍ تنتشر فيه مثل هذه الوجهة من النظر عن جنسها في هذه الآداب؟^{٢٢} وعلى الرغم من أنَّ أفلاطون

يؤكد أنّ الشخص الذي يبقى في الجهل ليس أمامه خيارٌ سوى أن يظل يؤمن بما يقوله له الآخرون عن نفسه^{٢٣} فإنه لا يُطبّق هذه الحقيقة عن صورة الذات على غسيل المخ الذي خضعت له نساء اليونان من عصر هزيود حتى عصر بركليز.^{٢٤}

أفلاطون وهو يواجه مهمة ضخمة — هي مهمة أن يُبرهن لمستمعيه المرتابين أنّ النساء ينبغي تدريبهن لينجزن نفس الوظائف المدنية الرفيعة التي يشغلها الرجال — فشل في تطبيق مذهب سيطرة البيئة عنده؛ فليس ثمة سوى إشارة موجزة واحدة لاعتقاده أنه ليس من الممكن استخدام نفس الحيوان لنفس الأشياء،^{٢٥} ما لم تُحدّد له نفس التدريب والمران.^{٢٦} وبغض النظر عن ذلك كان البرهان الذي استخدمه يستهدف بيان أنه لا يوجد شيء تستطيع النساء — كطبقة — أن يقمن به أفضل من الرجال — كطبقة — حتى في مجال الأمور التي كانت التقاليد تحتفظ بها للنساء؛ ومن ثمّ فليس هناك تحديداً أو تخصيصاً لأدوار معينة للنساء، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أي دورٍ مُخصّص بصفة خاصة للرجال كطبقة، بل بالأحرى، كما أشار عندما قدّم فكرة تقسيم العمل لأول مرة؛ فإنّ الأشخاص، لا طبقات الأشخاص، هم الذين لديهم طبائع تناسب الفنون المختلفة. وتعميم القول بأنّ الرجال يكونون، عمومًا، أفضل من النساء في كل شيء، لا يمنع من أنّ كثيرًا من النساء يفقن كثيرًا من الرجال في أمورٍ مُتعدّدة.^{٢٧}

ويعتقد أفلاطون أنه برهن بالحجّة السابقة على أنّ الأدوار التقليدية للجنسين لا هي طبيعية ولا عقلية:

«ليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عملٍ تختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال من حيث هم رجال، لكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين،

^{٢٣} يقول أفلاطون: «لنتصوّر رجلًا لا يعرف كيف يقيس، أكّد له كثيرٌ من أمثاله من الجهلة أنّ طول قامته متران، ألن يكون لزامًا عليه أن يُصدّقهم؟» (الجمهورية، ٤٢٦ع). (المترجم)

^{٢٤} Republic, 426d-e.

^{٢٥} «وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوانٍ آخر إن لم نغذّه ونتعهّده بنفس الطريقة»

(الجمهورية، ٢٥١-د). (المترجم)

^{٢٦} Republic, 451e.

^{٢٧} Republic, 455d; "Pierce, Equality: Republic V," 9

وَأَنَّ المرأةَ قادرةٌ بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجال، وإن تكن المرأة، في كل شيء، أدنى قدرة من الرجل.^{٢٨}

وهكذا نجد أفلاطون — وبطريقة ملتوية — يُبرهن لمستمعيه المُتشكِّكين على شيء كان يُمكن، بالطبع، أن يكون مُفيدًا في الالتجاء إلى نظريته الخاصة بالأهمية المركزية للتربية بمعناها الواسع في تحديد مستوى القدرة التي يصل إليها مختلف الأشخاص؛ فلماذا لم يستفد من الواقعة ذات المغزى، وهي أَنَّ قدرات النساء مجهولة وَأَنَّ قدراتهن المعروفة الشائعة قد شوَّهها وضعهن في المجتمع؟ ربما كان تردُّد سقراط الشديد في تقديم اقتراحه المذهل عن النساء يرجع إلى اختياره لأقل الطرق راديكاليةً في الهجوم، ربما أَنَّها أيضًا أقل الطرق في الإقناع.^{٢٩} وكما تقول كريستين بيرس: «يمكن لحُجَّة أفلاطون ... أن تُفسَّر بأنَّها محاولة للتسليم بما يرغب أن يقوله عدوُّ للمرأة، رغم أَنَّ الحُجَّة لا تزال تُبرِّر المضمون المنطقي للفرص المتساوية للجنسين ...»^{٣٠} ربما أَنَّ أفلاطون بالرغم من معتقداته قرَّر أن يجعل سقراط يسير في الخط الأقل مقاومة ليجعل النساء يُقبَلْنَ في طبقة الحُرَّاس بنفس شروط الرجال.

غير أَنَّهُ يُمكن جدًا أن يكون المُبرِّر الذي جعل أفلاطون يستخدم أضعف أنواع الحُجَج في «الجمهورية» هو أَنَّهُ لم يكن مقتنعًا بعدُ بأنَّ النساء إذا ما تلقَّين نفس التعليم والتربية مثل الرجال، فإنَّه يُمكن لهن أن يكنَّ مثل الرجال، فيما عدا القوة البدنية الخالصة. غير أَنَّنَا نجد في محاوره «القوانين» حديثًا صريحًا واضحًا في الموضوع، فهو لا يؤمن فقط بالروايات القديمة التي سمعها، بل يقول:

«إنَّني أعلم الآن من ملاحظاتي الخاصة أَنَّهُ يُوجد من الناحية العملية عددٌ من القصص عن نساءٍ يعشن (بجوار البحر الأسود) يُدعون بالسورماتيد Sauromatides في منطقة البحر الأسود ... Pontus تفرضُ عليه المساواة مع الرجال واجبَ استعمال القوس

^{٢٨} Republic, 455d-e.

^{٢٩} رغم أَنَّ سقراط يقول إنَّها أقل موجاته الثلاثة مفارقة فإنَّه كان يعني أَنَّها أكثر حساسيةً للسخف الظاهر في مقترحاته هنا عنها في أي مكانٍ آخر في «الجمهورية». (المؤلِّفة) — والموجات الثلاثة التي يقصدها سقراط هي: الموجة الأولى هي المساواة بين الرجل والمرأة (٤٥٧ ح)، والموجة الثانية هي إلغاء الأسرة (٤٧٢ أ-٤)، والموجة الثالثة هي: الملوك الفلاسفة، ٤٧٣ ح. (المترجم)

^{٣٠} Equality: Republic V.

والأسلحة الأخرى. وكذلك الفروسية، وهُنَّ يُمارسها على قدم المساواة معهم ... وما دامت مثل هذه الأوضاع يُمكن أن تُوجد، فإنني أُؤكِّد أنَّ الممارسة الحالية التي تنتشر في بلادنا في الوقت الحاضر هي ممارسةٌ عابثةٌ وغير معقولة، وأعني بها ألا يُسمح للرجال والنساء معًا بالسعي وراء أهدافٍ واحدة، وبكل ما لديهم من قوة.^{٣١} ولا شكَّ أنَّ إيمان أفلاطون بقدرات جنس النساء قد قويت منذ أن وضع على لسان سقراط الحُجج الملتوية في الكتاب الخامس من محاورة «الجمهورية».

فلا يدهشنا، إذن، أن نجد في محاورة «القوانين» ذلك الجزء من البرهان الذي يبدو مفقودًا بوضوح من دعاوى أفلاطون حول النساء في «الجمهورية»؛ فها هنا يُؤكِّد أفلاطون في صورةٍ مجازيةٍ على ضرورة التربية والمران لتطويع القوى الفطرية، وينطبق ذلك على مشكلة الاختلافات والفروق بين الجنسين. ولما كان قد وصف توًّا التدريب العسكري المُبكر للأولاد وفرض على الفتيات أيضًا — إن وافقن على ذلك — أن يُشاركن في الدروس، لا سيما تلك التي ترتبط باستخدام الأسلحة [وقبل كل شيء استعمال الحربة والدرع]. ويُؤكِّد الأثيني (في محاورة «القوانين») «أنَّ النظرة المنتشرة الآن بصدده هذه الأمور ... تقوم على جهلٍ شامل تقريبًا...»^{٣٢} وعندما سُئل ما هي هذه النظرة التي يقصدها — رغم أنه لم يكن قد ذكر حتَّى ذلك الوقت كلمةً واحدة عن استخدام اليدين والقدمين، فإنَّه يدخل في مناقشةٍ طويلةٍ حول خطأ الاعتقاد بأنَّ إحدى اليدين بطبيعتها — وليس بالتربية ونتيجة للمران — هي أقوى وأقدر من الأخرى. ثمَّ يسير في الحوار لكي يثني على مَنْ لديه القدرة على استخدام اليدين بطريقةٍ متساوية. و«جلين مورو» الذي ربما يعرف محاورة القوانين أكثر ممَّا يعرفها أي شخصٍ آخر، يعتقد أنه ليس ثمة شكٌّ على الإطلاق فيما يتحدَّث عنه أفلاطون، يقول:

«المماثلة واضحة، أعني أنَّ الدولة التي تهمل تدريب نساؤها مثلها مثل الرجل الذي يُدرَّب يده اليمنى فحسب، إنَّ أفلاطون يشعر، بوضوح، أنَّ مناقشة موضوعات أقلَّ خلافًا، هي أفضل طريقٍ لإعداد القارئ لقبول اقتراحٍ أكثر صعوبة.»^{٣٣}

^{٣١} Laws, 804e-805a

^{٣٢} Laws, 794c-d

^{٣٣} Plato's Cretan City, p. 329

والواقع أنَّ القارئ الذي يقبل افتراض أفلاطون أنَّ استخدام اليد اليمنى مسألة ناتجة عن التنشئة الاجتماعية، «وأنَّ الطبيعة قد جعلت الأعضاء في كلِّ من الجانبين متوازنة توازنًا كبيرًا» سوف يصعب عليه أن يُنكر أنَّ قدرًا كبيرًا من الاختلاف بين إنجازات الجنسين قد ترجع إلى أنَّ الذكور قد درسوا وتعلَّموا، بينما الإناث سجينات وقد تُركن بلا تعليم. ونتيجة قبول مشروعية الحجَّة حول اليدين لا بد أن تكون — على أقلِّ تقدير — التسليم بأنَّ التربية المختلفة اختلافًا هائلًا بين الجنسين تجعل من المستحيل معرفة قدرات المرأة الفطرية.

وهناك، بالنسبة لنا، عدة مبرراتٍ مقنعة تجعلنا نقول إنَّ «مورو Morrow كان على حق، وأنَّ ما يبدو على أنه مناقشة حول استخدام أعضاء الجسم هو في الواقع مناقشة حول استخدام النساء والرجال:

أولاً: كما لاحظ «مورو» أنه ليست المسألة فقط أنَّ أفلاطون لم يذكر من قبلُ موضوع استخدام اليدين على قدم المساواة، بل إنَّه لم يذكرها مرةً أخرى طوال تنظيمه للتدريبات البدنية والتمرينات العسكرية. رغم أنه من المرجَّح جدًا أنه كان في صفها، فإنَّها بالتأكيد لم يكن لها بالنسبة له نفس الأهمية التي لتدريب النساء، وهو الموضوع الذي شدَّد عليه مراتٍ كثيرة.

ثانيًا: من الأهمية لليدين اللتين تدرَّبتا للأغراض العسكرية أن تُؤكِّد تدريبهما لذلك الغرض، في حين أنَّ سياقاتٍ أخرى نجد أنَّها قليلة الأهمية أنَّ اليد اليسرى تلعب دورًا أضعف.^{٣٤} وكما يقول أفلاطون في فقرةٍ مجازية: «إنَّ الرجل الذي لديه مجموعتان من الأعضاء في الدفاع والهجوم ينبغي ألا يترك أحدهما بغير مرانٍ أو تدريبٍ بقدر المستطاع.» وهذه العبارة تتكرَّر بعد قليلٍ لكن هذه المرة عن الدولة التي تهمل أحد الجنسين.^{٣٥} وفي أنشطةٍ أخرى مُعيَّنة، قليلة الأهمية، ينظر أفلاطون إلى تقسيم العمل بين اليدين، وبين الجنسين، على أنه قليل الأهمية.^{٣٦}

^{٣٤} Laws, 795a-c.

^{٣٥} Laws, 795c with 805a-b.

^{٣٦} ومن ثمَّ فليس يهم في عزف الموسيقى أن تُستخدم اليدين وأن يتطوَّر استخدامهما على نحوٍ مختلف، وكذلك استخدام اليد اليمنى في نهاية الفقرة. ويُقسَّم أفلاطون مراقبة الأطفال بين مراقبين تبعًا لجنس

ثالثًا: يفهم اليونانيون رمزية المجاز الأفلاطوني حتى إنه يكون أكثر وضوحًا بالنسبة لهم عنه بالنسبة لنا؛ ذلك لأنهم اعتادوا في قائمة الأضداد الفيثاغورية أن تتحد الأنثى مع اليسار شأنها شأن جميع خصائص «النحس»، والأشياء الشريرة الأخرى؛ كالسيئ، والظلام ... إلخ — بينما يتحد الذكر مع اليمين كما يتحد مع الخير والنور، وجميع الصفات الأخرى التي نَعَجِب لها.^{٣٧}

رابعًا: هناك نقاط مُتعدِّدة في مناقشة استخدام اليدين؛ حيث يوحى الموضوع المطروح للنقاش بأنه حديثٌ عن الأشخاص أكثر منه حديثًا عن الأعضاء أو الأطراف البشرية. يقول الأثيني في محاوراة القوانين: «هناك فارقٌ واسع بين ذلك المُقاتل الذي تَعَلَّمَ دروسه، والمُحارب الذي لم يتعلَّمها، بين ذلك الذي دُرِّب تدريبًا جيّدًا، وذلك الذي لم يتم تدريبه.»^{٣٨} ومرةً أخرى، في نهاية الفقرة يرتبط الموضوع الحقيقي بالتشبيه أو المماثلة، عندما يُقال لنا: إنَّ هدف تربية الأطفال هو «أنَّ جميع البنين والبنات يُمكن لهم النمو وهم قادرون على استخدام اليدين والقدمين معًا؛ بحيث يستحيل أن تفسد مواهبهم الطبيعية عن طريق العادات المكتسبة.»^{٣٩}

أخيرًا: لقد كان لدى أفلاطون مُبرَّرٌ قوي لأن يكون حذرًا في محاوراة «القوانين» بصدد التعبير، بطريقةٍ علنية، عن معتقداته التي أصبحت الآن أكثر راديكالية حول القدرات الكامنة للنساء. وبغض النظر تمامًا عن أنَّ الموضوعات التي تُناقش، لم تعد النساء

الأطفال، وهو يقترح أن تقوم النساء بمراقبة الألعاب والوجبات، بينما يقوم الرجال بمتابعة الدروس (٧٩٥). أمَّا إلى أي حدٍّ يُؤثِّر تقسيم العمل هذا في إدراك الفتيات لأنفسهن ولجنسهن فذلك أمرٌ لم يضعه أفلاطون في الحسبان. وهو يعتقد ببساطة، فيما يبدو، أنه من الضروري في بعض الحالات — لصالح المدينة — استخدام النساء والانتفاع بهن تمامًا مثل الرجال، أمَّا في مجالاتٍ أخرى يكون فيها توزيع الأدوار غير هامٍ للصالح العام، فإنَّ على النساء أن يتمسَّكن بدورهن التقليدي في تربية الأطفال، بينما يزداد عند الرجال دورهم العقلي التقليدي.

^{٣٧} قارن أرسطو، كتاب «الميتافيزيقا»، مقالة الألفا، ١٩٨٦. وأنا مدينةٌ لفيلكتور ميتزا بصدد الإشارة إلى هذا الترابط. انظر أيضًا كارولين وايتبك في مقالها «نظريات عن الفروق بين الجنسين»، في مجلة:

Philosophical Forum, vol. 5, nos. 1-2, 1973-1974, 57-60.

^{٣٨} Laws, 795b

^{٣٩} Laws, 795d

فحسب، بل الزوجات أيضًا، فإنَّ المدينة الفاضلة الثانية التي تقوم على أنها «نموذج ... في السماء»، بل على أنها مشروع أكثر تواضعًا، ومن المحتمل جدًا أن يكون من الممكن أن تتحقَّق،^{٤٠} ولكن على الرغم من أنه كان على وعي بأنَّ مقترحاته سوف ينفر منها كثيرون،^{٤١} فإنَّ أفلاطون يجعل الأثيني الغريب في «محاورة القوانين» يقول إنَّ في نيته «الأَّ يحذف شيئاً من الحقيقة أو الجمال الكامل»، وأنه من الآن فصاعدًا سوف يُقرَّر إلى أي حدِّ تكون مقترحاتهم مفيدة، وكم من التشريعات المقترحة مقبول، وأيها سوف يُثير اعتراضات.»^{٤٢} وما دام أنه بسبب نظام الأسرة، كما سبق أن رأينا، فإنَّ نسبةً كبيرة من النتائج المعقولة عن النساء ودورهن قد تحوَّل وأصبح غير قابلٍ للتطبيق، فإنَّه لا يدهشنا أن يختار أفلاطون إخفاء معظم عباراته الراديكالية عن النساء تحت ستار «الحقيقة والجمال الكامل». والواقع أنه سوف يوجَّه اهتمامًا كبيرًا في محاورة «القوانين» للأخطار التي تحتوي عليها كلُّ أشكال الإبداع،^{٤٣} والابتكار في مجال الأدوار والأنواع الجنسية هو أحد الأنواع التي يُمكن للمرء أن يقترحها؛ إنَّك حين تقول أمورًا شائنة أو فاضحة عن النساء في «الجمهورية» – وحتَّى هنا كانت حساسية أفلاطون للسخرية عظيمة – فهذا شيء، وشيء آخر أن تقول حتَّى أمورًا أكثر ثورية عن النساء وقدراتهن الفطرية في محاورة «القوانين» كانت أكثر محافظة تمامًا، وتقليدية أكثر، ووثائقٌ متدنية، فيما عدا تقديمهن في صورة مجازية لا بدَّ أنَّهُا بدت للمستمعين أكثر قبولًا وأقلَّ إهانة.

في الوقت الذي كتب فيه أفلاطون محاورة «القوانين» كان قد وصل إلى الاعتراف بأنَّه ليس من الإنصاف أن تمثِّل النساء في مجتمعه الطبيعة البشرية للأنثى. والواقع أنه لم يكن يُعرف الشيء الكثير عن طبيعة النساء في ذلك الوقت. في حين أنَّ المرء يُمكن أن يستخلص بعض الانطباعات عمَّا تستطيع النساء إنجازهن من أمثلة النساء المحاربات في المجتمعات الأخرى؛ حيث كُنَّ يُشاركن الرجال في ساحة القتال. ومع ذلك فإنَّ العبارات التي قيلت عن النساء في القوانين، وكذلك المبدأ العام، هي أكثر راديكالية بكثير جدًّا من

^{٤٠} Republic, 592b; Laws, 739c-d

^{٤١} Laws, 810d-e

^{٤٢} Laws, 746b-c

^{٤٣} Laws, 797

التفصيلات الفعلية في المجتمع التي استُمدت منه. والواقع أنَّ النساء قُمنَ بدورٍ ليس مُساوياً على الإطلاق لدور الرجال. وفضلاً عن ذلك فإنَّ أفلاطون يُصرِّح — في غضون المحاورة — عدة تصريحاتٍ عن «طبيعة النساء» تتناقض تناقضاً صارخاً مع حُجَّته، تقول: إنَّ طبيعة الشيء بصفةٍ عامة — سواء أكان هذا الشيء النساء أو اليد اليسرى — لا يُمكن معرفتها ما دام هذا الشيء يتلقَّى تدريباً مُتميزاً ومُعالجَةً متميزة بصفة عامة. وهكذا فإنَّه لكي يُفسَّر، مثلاً، ضرورة خضوع النساء لنظام العشاء العام، نراه يُؤكِّد أنَّ النساء بـ «طبيعتهن» ضَعُفُ الرجال — على الأقل — في اتجاههن نحو الشر.^{٤٤} وليس ثمة ما يُبرِّر إدانة النساء على الإطلاق باستعدادهن المضاعف للشر؛ لأنَّ نظرية أفلاطون نفسه عن الشر الأخلاقي تذهب إلى أنه يرجع إلى التدريب السيئ والبيئة الفاسدة، كما يرجع إلى قصور مزاجية سواء بسواء. وأفلاطون نفسه هو الذي قال ينبغي علينا أن نُوجِّه اللوم إلى المرَبِّين أكثر ممَّا نُوجِّهه إلى المتعلمين.^{٤٥} لكنَّه لا يُشير إشارةً واحدةً إلى أنَّ تعليم النساء وطُرق الحياة اليومية المحيطة بهن تجعلهن أقلَّ بكثير امتلاءً للفضيلة المدنية والروح العامة من المؤثَّرات المماثلة للرجال.

لكن الفقرة ذات الدلالة أكثر من غيرها، التي ترتبط بجنس الأنثى فإنَّها ترد عند مناقشة نوع أو لون الموسيقى التي تُناسب الجنسين، وعلينا أن نضع في أذهاننا أنَّ «الموسيقى» تدلُّ على الجمال كله كضدَّ للبدن، جانب من تربية اليونان، ينظر إليه أفلاطون على أنه العامل الأكثر أهمية في تكوين الشخصية.^{٤٦} وموقع الحوار في الفقرة التي نحن بصدد فحصها له دلالته الخاصة؛ فهو من ناحية يقع بين التحذير من أخطار الابتكار والإبداع — لا سيما في ألعاب الأطفال، والرقص، والأغاني، والمضاعفات العنيفة التي يمكن أن تُحدثها هذه التغيُّرات التافهة — ومن ناحية أخرى أوضح عبارة في المحاورة ذكَّرها أفلاطون عن اقتراحاته الراديكالية عن المساواة في التربية واستخدام النساء؛ فما يقترحه الأثيني الغريب في «القوانين» هو أنَّ كلمات الموسيقى المُخصَّصة للبنين والبنات لا بدَّ أن تُحدِّدها «الفروق الطبيعية بين الجنسين»، ممَّا يجعل واضحاً في الحال أنَّ مَنْ لا بدَّ أن يعلن بوضوح أين يكمن نوع الأنثى وخاصيتها» هو المُشرِّع وليس الطبيعة.

^{٤٤} القوانين، ٧٨١ — ولم يُترجم بيوري Bury كلمة Physis الموجودة في الأصل اليوناني.

^{٤٥} Timaeus, 87b.

^{٤٦} Republic, 410c-411e; Laws 802c.

وفضلاً عن ذلك فإنَّ تشريعه لهذا الموضوع يسير على النحو التالي: «في استطاعتنا أن نُؤكِّدَ أنَّ ما هو نبيل وما له ميول رجولة هو الذكْر، وما يميل بالأحرى، إلى الذوق واللياقة، والرزانة والرصانة، سوف نُعلن عن طريق القانون والعُرف أنَّه أنثى.» ويبدو بالقطع أنَّ مثل هذه الكلمات يصعبُ أن تتسق مع النتيجة التي انتهى إليها الكتاب الخامس في الجمهورية من أنَّ الحُرَّاس من النساء والرجال لهم «طبيعةٌ واحدة»، لكن علينا أن ننتبه إلى واقعةٍ أساسية هي أنَّ الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق ليست وصفاً للفروق الطبيعية بين الجنسين، وإنما هي وصف، بالأحرى، لما ينبغي أن ننظر إليه على أنه فروقٌ طبيعية بين الجنسين، وذلك لأغراض مجتمعٍ جزئيٍّ مُعيَّن. إنَّه قاعدة حول كيف ينبغي على الجنسين أن يُفكِّرا في نفسيهما، وكيف يُفكِّر كلُّ منهما في الآخر.^{٤٧}

غير أننا ينبغي أن نلاحظ كذلك أنَّ الاستخدام الوصفي عند أفلاطون لكلمتي «طبيعة» و«طبيعي» لم يقف عند حدود هذه الفقرة؛ فمن الواضح أنَّ هناك نتائجٍ متناقضةً عن طبيعة النساء في مجتمعه الفاضل. وتصبح أوضح عندما نُقدِّر أنَّه اتجه نحو استخدام كلمات «طبيعي» و«طبقياً للطبيعة» كتصديقٍ على قراراتٍ سبق أن اتخذها بطرقٍ أخرى أكثر منه كمقياسٍ تصدرُ القرارات، في المقام الأول، عن طريقه. ويُمكن البرهنة على هذه الفقرة بوضوحٍ عن طريق تحليل استخدامه للحيوانات الأخرى — التي تحررت من وصمة العادات والأعراف البشرية — كمثالٍ يُمكن أن يُوضع أمام الإنسان.

إنَّ استخدام الحيوانات كنماذج لما هو «طبيعي»؛ ومن ثمَّ لما هو خيرٌ في مقابل نماذج لسلوك الإنسان التي كثيراً ما تكون فاسدة — كان بالقطع شائعاً عند المفكرين اليونانيين الكلاسيكيين. لم يكن لدى هوميروس — كما يُؤكِّد واحدٌ من أحدث ناشري أعماله — «أي عقدة تفوقٍ أو سُمُو في العلاقة مع الحيوانات، بل هو يُعجَب بخصائص الحيوانات حتَّى الدبور والذبابة».^{٤٨} وكانت الطيور أحد الموضوعات الرئيسية عند أرسطوفان، وكيف أنَّ حياة الطيور مُنظمة وسعيدة، إذا ما قورنت بحياة البشر بكل ما فيها من عُقد ومُؤسَّسات وعادات فاسدة. ولقد استخدم أفلاطون أيضاً هذا النموذج الشائع، لكن كما يقول

^{٤٧} يبدو أنَّ «جلين مورو» قد فاته الطابع الوصفي لهذه الفقرة؛ فهو يرى أنَّها تُشير «إلى إدراك أفلاطون للفروق النوعية الطبيعية الفزيائية للرجال والنساء» (المدينة الكريتية، ص ٣٣١).

^{٤٨} مقدمة للإلياذة بقلم E. V. Rieu، وانظر أيضاً فيما يتعلَّق بالقسمة الثنائية على Nomos/physis:

J. H. Finley: Four Stages of Greek Thought, p. 92.

«رانكن Rankin»: «إنَّ أفلاطون لم يستخدم — في اتساق — الأساس الطبيعي للمقارنة بين الإنسان والحيوانات الأخرى في تفكيره الاجتماعي؛ فالمماثلة الحيوانية هي أقرب إلى السند المساعد لنظريات قد تمَّ تكوينها بالفعل.»^{٤٩} وهكذا يُقال لنا في «الجمهورية» إنَّ الحراس قد تمَّ اختيارهم بناءً على المعايير المُطبَّقة على الكلاب. وإنَّ أولئك الذين لهم طبيعةٌ فلسفية تجمع بين الرقَّة والشراسة بنسبٍ صحيحة، تجعلهم أفضل الحُكَّام لأنَّهم أفضل كلابٍ للحراسة. وبعد ذلك عندما يُقدِّم سقراط اقتراحه للتدريب والمران واستخدام الحُرَّاس من الإناث، يُشير إلى غياب أدوار الجنس المُميِّز بين الكلاب الواحدة نفسها ليقنع مستمعيه بأنَّ هذه التفرقة ليست «طبيعية» في مجال الإنسان كذلك. وهو يرى — مرةً أخرى — أننا إذا ما أردنا أن نصل إلى إنتاج أفضل الحُرَّاس، فإنَّ علينا أن نتبع الطريقة التي يتوالد بها الحيوان ويتناسل، لكن من الواضح أنَّ هذه المعايير لو طبَّقت باتساقٍ في مدينتي أفلاطون الفاضلتين — في «الجمهورية» و«القوانين» — لفشلت فشلاً ذريعاً؛ لأنَّ هاتين المدينتين نتاجُ إنساني مُعقَّد بطريقة لا تُصدَّق، وتتألفان من أعرافٍ هي أفضل ما يُميز المجتمع البشري موضوعة بمقاييس عقلية لا ترحم. وكل مؤسَّسة تلجأ إلى سلوك الحيوان لدعم نفسها، هناك اقتراحاتٌ لا حصر لها لا يُمكن أن نتصوَّر ما يوازيها في عالم الحيوان؛ ومن ثمَّ كانت نماذجُ الحيوان منتقاةً بطريقةٍ جيدة.

ومنطقة التحريمات الجنسية أو التابو Taboos هي منطقةٌ أخرى من المناطق التي يُعدُّ الالتجاء فيها إلى السلوك الطبيعي للحيوان أمراً مذهلاً لا سيما في محاورة «القوانين»؛ فممارسة الجنس التي يقوم بها الذكر مع الذكر أو الأنثى مع الأنثى ليست منافية للطبيعة البشرية فحسب، بل لطبيعة الحيوان أيضاً ما دام هذا النوع من السلوك غير معروف عند الحيوان.^{٥٠} وهو يُقدِّم ممارسات الطيور وغيرها كنماذج لأوامر الطبيعة التي ينبغي أن يُؤسَّس عليها المواطنون معاييرهم الجنسية؛ كالزواج الواحدي المخلص طوال حياتهم.^{٥١} وما لم يذكره أفلاطون، كما لا بدُّ أن يعرف، أنه كما عند كثرةٍ كثيرةٍ من الحيوانات فإنَّ الرفيق يلتقي بالرفيق بطريقةٍ «غير شرعية» حتَّى في الزواج الواحدي، وكثيرٌ منها يُمارس

Plato and the Individual, p. 92 ^{٤٩}

.Laws, 636b-c, 836c-d ^{٥٠}

.Laws, 839a, 840d-e ^{٥١}

سفاح القربي أو زنا المحارم عادة؛ فهذه الحيوانات التي تصلح كنماذج لإبراز نقطة هي التي يلجأ إليها ويتجاهل «النقاط» الأخرى تمامًا.

لقد كان أفلاطون على وعي تام بالاختلافات والفروق بين الشعوب — التي جعلها هيروdot شهيرة لأنها أذهلته — حول طقوس الجنازات ومراسم الدفن، وهي من الممارسات التي تنتظر إليها المجتمعات المختلفة على أنها طبيعية وبالتالي مقدسة.^{٥٢} إنَّ الخط الفاصل بين العادات والتقاليد Nomos وبين الفيزيقي أو الطبيعي يُصبح غامضًا كلما ازدادت محرّمات العادات والتقاليد إلى الحد الذي يجعل المجتمع ينظر إلى أي سلوك ينتهكها على أنه منافٍ للطبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعي كامل بنسبية الثقافة؛ ففي نفس المكان الذي ناقش فيه «معارضة الطبيعة» للجنسية المثلية اعترف لمستعمه الإسبرطي والكريتي: «إنَّه من المحتمل استخدام حُجة لا هي مقنعة ولا هي مقبولة في دولكم.» فهو يعترف بأنَّه من المستحيل، في العادة، إقناع شعبٍ ما بأنَّ إحدى ممارساته أو عاداته هي ضد أو نافية للطبيعة. ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ الأثيني يُشير — في موضوع العشاء المشترك — إلى أنَّه بينما نجد أنَّ معظم الناس لا بدُّ أن ينظروا إلى مثل هذا السلوك على أنَّه مستحيل بالنسبة للجنسين، فإنَّ الإسبرطيين سوف ينظرون إليه على أنَّه سلوك طبيعي تمامًا بالنسبة للرجال، وهم ينظرون إلى نفس السلوك على أنَّه غير طبيعي إذا ما طبَّق على النساء.^{٥٣} ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ أفلاطون يُدكِّرنا في «الجمهورية» أنَّ فكرة ممارسة النساء عارياتٍ للتمريبات الرياضية أمام الجمهور فكرةٌ بالغة السخف، ولم يمض وقتٌ طويل حتَّى اعتبر الإغريق منظر الرجال عراة لا أمرًا سخيًّا فحسب، بل مُجذِّلاً أيضًا، وأنَّ كثرة من البرابرة ما زالوا يُفكِّرون على هذا النحو. والواقع أنَّه ربما كانت كثرة من هذه المقترحات — كما يقول — تبدو غريبة إذا ما خرجت إلى حيِّز التنفيذ وذلك لمخالفتها المألوف.^{٥٤}

وهكذا نجد أنَّ أفلاطون كثيرًا ما يعرض ما يُنظر إليه على أنَّه طبيعي وضروري بوصفه ليس سوى العادات والتقاليد، لكونه رأى بوضوح أنَّه حتَّى تلك العادات التي

^{٥٢} انظر: ليفنستون، «دفاع عن أفلاطون»، ص ٩٢.

^{٥٣} Laws, 839c-d.

^{٥٤} Republic, 452a.

يفترض التسليم بها بوصفها أوامر للطبيعة هي في الواقع عاداتٌ مُتغيّرة تختلف من ثقافة إلى أخرى؛ ومن ثمّ فهي مسألة تقاليد أكثر منها مسألة طبيعة. ولقد كان أفلاطون على وعي تام بقوة مثل هذه التحريمات، وفوائد استخدامها عند المُشرّع، وتحريم الأقارب «أو زنا المحارم» أول مثل على ذلك؛ إذ يرى أفلاطون في محاورته «القوانين» أنّ معظم الناس لا يُفكّرون أبداً في ارتكاب زنا المحارم، ما داموا قد سمعوا بكثرة عن إدانته على أنّه عملٌ مُخزٍ وعارٌ لا يُغتفر.^{٥٥} واقترح استخدام نفس السلاح الذي يعتنقه الرأي العام، ضد أنواعٍ أخرى من الشذوذ الجنسي، كالجنسية المثلية أو المعاشرة الجنسية خارج الزواج، التي ينتهي إليها المُشرّع هي أمور مناقضة لرخاء الشعب، وفضائله، وهو يستخدم نفس نوع التصديق أو الموافقة في دعم «نظام الزواج» بين الحُرّاس، رغم أنّه من الواضح أنّ النظام أُقيم على أسسٍ نفعية أساساً، ولأسبابٍ خاصة بتحسين النسب؛ إذ ينبغي أن ينظر إليه المواطنون على أنّه «مُقَدّس» إلى أقصى حد.^{٥٦}

كان أفلاطون طوال محاوراته يستخدم الحُجة العقلية؛ فالمعيار هو العقلاني لا الطبيعي، لكنّه كان على استعداد — رغم ذلك — أن يلجأ إلى تصديق الطبيعة لكي يُضيف وزناً جديداً للنتائج التي انتهى إليها عن طريق الحُجة العقلية. والواقع أنّ الطبيعي هو ما يقوله الحاكم الفيلسوف؛ فهو الذي يُحدّد لنا العادات والتقاليد والمؤسسات الأفضل للمدينة. وتطبيق مثل هذا الاستخدام لكلمة «الطبيعي» على موضوع النساء ليس مُثيراً فقط داخل سياق الفلسفة السياسية عند أفلاطون، وإنّما هو مهم أيضاً بسبب أنّ فلاسفة آخرين — غير أفلاطون — ممّن كتبوا في الموضوع، واصلوا استخدام استدلالٍ مماثلة. وأفلاطون يعرف من ملاحظاته الشخصية أنّه ليس ثمة خصائصٌ مُحدّدة وثابتة تُسمّى بالطبيعة البشرية للأنثى؛ فلا بدّ أن يكون قد لاحظ فساد أثينا وإسبرطة فرأى نوعين مختلفين اختلافاً ملحوظاً من الطبيعة البشرية الأنثوية. وهو يعرف بالإضافة إلى ذلك أنّ نساء «الأمازون» و«السامراتين» يمثّلن أنواعاً تتعارض تعارضاً حاداً مع الأنواع

^{٥٥} Laws, 838a-d

^{٥٦} Republic, 453e

«فمن الواضح إذن أنّنا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يُمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج» (الجمهورية، ٥٨٤ ح). (المترجم)

الأخرى من النساء التي اعتادها مستمعوه. وعندما ينقد «الأثيني» النظامَ المُقترحَ لتدريب المرأة الإسبرطية، فإنَّ نساء السارماتين يبدون كالرجال بجوارهن.^{٥٧}

وهكذا فإنَّ الطبيعة النسائية هي في الواقع ما صنَعته المجتمعات المختلفة، ولم يكن أفلاطون على وعيٍ بذلك فحسب، بل إنَّ الطبائع المختلفة أيضًا التي تلحق بالنساء في بناءين اجتماعيين في عصره لا بُدَّ أن تكون استمرارًا لمعالجته التقليدية لجنس النساء.

ولمَّا كان إلغاء الملكية والأسرة في «الجمهورية» في طبقة الحكام يستلزم إلغاء المجال التقليدي للنساء، فقد ردَّ الاختلاف الطبيعي بين الجنسين إلى اختلافٍ في وظائفهما في عملية الإنجاب. وما دامت طبيعة النساء في هذه الطبقة هي نفسها مثل طبيعة الرجال، فإنَّ الاقتراح الراديكالي الذي تبع ذلك هو أنَّ تعليمهما وأسلوب حياتهما واحد؛ فإذا فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فإنَّ علينا أيضًا أن نُعلِّمهن نفسَ تعليم الرجال.

لقد وضع أفلاطون شخصيَّةً مُخنَّتةً للحُرَّاس جميعًا نساءً ورجالًا على حدٍّ سواء؛ فهما معًا لا بُدَّ أن يتصفا بصفة الشجاعة، والرقَّة، والدماثة، وهما معًا بسبب التربية الواحدة سوف يجلبان الخير العميم للمجتمع كله؛ ومن ثمَّ فإنَّه لأغراض هذا المجتمع لا بُدَّ من إلغاء أدوار الجنس التقليدية، وهذا الإلغاء هو أقربُ إلى الطبيعة ممَّا ينسبه العُرف إليها.

أمَّا في «محاورة القوانين» فإنَّ إعادة إدخال الملكية الخاصة يتطلَّب إرجاع الزواج الواحدي، والمنزل، والبيت الخاص؛ حيث تستعيد فيه المرأة دورها «كزوجة خاصة» وما يستلزمه ذلك. وعلى الرغم من أنَّ عبارات أفلاطون العامة حول إمكانات النساء كانت هنا أقوى ممَّا كانت عليه في «الجمهورية»، فإنَّ أفلاطون لم يستطع، بسبب البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد، أن يُتابع إلى حدٍّ واضح أيًّا كان، دور المرأة الثوري الذي يبدو أنه ينتج منطقيًّا من مثل هذه المعتقدات؛ ففي مثل هذا المجتمع الجديد لا بُدَّ أن تختلف طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل؛ فهي لا بُدَّ أن تكون نقيَّة طاهرةً محترمةً مهذَّبةً حتَّى تليق أن تكون «زوجة خصوصية» تصون شرعية الوارث الذي سوف يرث هذه الملكية. أمَّا الرجل فإنَّ عليه أن يستعيد صفات النُبَل والشهامة التي كانت أبعَدَ ما تكون عن صفات الحارس من النوع المثالي. وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ النساء اللائي — بسبب دورهن داخل المنزل الخاص — سوف يكن أقلَّ ميلًا للفضيلة المدنية من الرجال لا بُدَّ

— بصفة خاصة — أن يتدرَّبَن تدريبًا جيِّدًا بسبب هذه الدونية الأخلاقية «الطبيعية» لجنس الأنثى. وتُشير حاجاتُ المجتمع إلى أنَّ الشر الطبيعي المفترض في الأنثى — الذي ربما يرجع إلى أنها وُجِّهت نحو مجالٍ خاص — يتحوَّل إلى طهارةٍ أنثويةٍ «طبيعية». لقد أصبح واضحًا الآن، إذن، أنَّ أفلاطون لا يُطبِّق على النساء، باتساقٍ، نفس الحُجَج التي طبَّقها عندما ناقش طبيعة الرجال؛ ففي «الجمهورية» على الرغم من الاقتراحات الثورية الخاصة بالحُرَّاس الإناث، فقد فشل في أن ينفذ معتقداته في قوة التنشئة الاجتماعية والتربية، وبذلك يضع برهانه الوحيد عن إمكانات المرأة أقل قوة ممَّا ينبغي لها أن تكون. وفي محاورة «القوانين» من ناحيةٍ أخرى بعد أن وصل إلى نتائج راديكالية عن قدرات النساء غير المتطورة التي عبَّر عنها في صورةٍ مجازية هي استخدام اليدين، فشل في أن يصلَ مع هذه النتائج إلى نهايتها، ومن الواضح أنَّ السبب هو إعادة الأسرة؛ ومن ثمَّ إعادة دور الزوجة، فتحوَّلت النساء وعادت إلى الوراثة كملحقٍ زائد، وملكية خاصة للرجال. والاختلاف المذهل بين دور المرأة في محاورة «الجمهورية» ودورها في محاورة «القوانين» — لا يرجع إلى أنَّ أفلاطون غير آراءه ومعتقداته عن طبيعة المرأة وقدراتها، وإنَّما جاء الاختلاف من أنَّ الملكية الخاصة والأسرة قد تمَّ إلغاؤهما في «الجمهورية» ثمَّ أُعيدتا في «محاورة القوانين»؛ فعندما تصوَّر المرأة مرةً أخرى على أنَّها ملكية خاصة فإنَّها تلحق بمتلكات الرجل. وعندما تُحدِّد الأسرة واحتياجها وظيفة المرأة، فإنَّ التنشئة الاجتماعية والتنظيم الذي يوصف للمرأة لا بُدَّ أن يطمئن أنَّ طبيعتها قد تشكَّلت وبقِيَت متفكَّة مع دورها.

الجزء الثاني

أرسطو

الفصل الرابع

مكانة المرأة والطبيعة في عالم الوظائف

تختلف فلسفة أرسطو اختلافًا ملحوظًا في الهدف والنغمة العامة عن فلسفة أفلاطون؛ فعلى حين أن أفلاطون من خلال المحاورات كان أساسًا ناقداً يثير أسئلةً راديكالية، فإن أرسطو يشرع في تحصيل المعرفة عن الطريقة التي يوجد بها العالم. وفضلاً عن ذلك يبدأ في شرح السبب الذي جعله يوجد على هذا النحو. وربما لن تجد فيلسوفًا آخر — ولا حتى هيجل نفسه — في أعماله ينطبق عليه تعريف هيجل للفلسفة بأنها عصرها ملخصًا في الفكر مثلما ينطبق على أرسطو.^١

يقول أرسطو عن موضوع المعرفة العلمية في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»: «إننا جميعًا نفترض أن ما نعرفه لا يمكن أن يكون خلاف ذلك؛ ومن ثم فإن موضوع المعرفة العقلية هو معرفة الضرورة؛ ومن ثم فهو أزي.»^٢ فهو يرى أن موضوع البحث العلمي ليس تصحيح ملاحظاتنا عن العالم، بل البرهنة على السبب الذي من أجله يوجد عالم، وعلى الأجزاء التي يتكوّن منها، ولماذا لا بدّ أن يكونَ على هذا النحو. وليس هذا المنظور مقتصرًا على فلسفته الطبيعية، بل إنه يتغلغل بعمق في كتاباته السياسية والأخلاقية؛ فهو لم يُحاول مثل أفلاطون أن ينطلق من أساسٍ عقلي لفحص ونقد أنماط السلوك الشائعة والآراء والمعايير؛ فمنهج أرسطو في البحث مختلفٌ أتم الاختلاف. وهو معروضٌ في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» في بداية مناقشته لإحدى الفضائل.

١ قارن عبارة هيجل: «إنَّ كُلاً منا هو ابنُ عصره وربيبُ زمانه، وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة إنَّها عصرها ملخصًا في الفكر» (ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق»، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م).
(المترجم)

٢ الأخلاق النيقوماخية، الكتاب السادس، ١١٣٩-ب.

يقول: «إنَّ علينا أن نبدأ كما هي الحال في جميع الحالات الأخرى، بالوقائع الملاحظة أمامنا، ثمَّ نناقش أولاً المشكلات، ثمَّ نستطرد فنبرهن — لو كان ذلك ممكناً — على حقيقة جميع الآراء الشائعة...»^٣

وإذن فقد تصوّر أنّ مهمته كفيلسوفٍ للأخلاق أن يُخلّص الآراء والمعايير الأخلاقية المنتشرة ممّا فيها من تناقضٍ وغموضٍ قد يُفسدُها أو يُشوّهها. والافتراض أنه يحتمل أن تكون صحيحة وأن تكون خاطئة.^٤ والأخلاق عند أرسطو هي إلى حدٍّ كبيرٍ أخلاقٌ تقليدية واضحة ومبرّرة. وهو على خلافٍ أفلاطون لا يُجادل في الأخلاق أكثر ممّا يُجادل في البيولوجيا. إنّ العالم يجب أن يكون مُختلفاً عمّا هو عليه، لكنّه يبدأ من اعتقادٍ أساسي هو أنّ الوضع القائم سواء في مملكة الطبيعة أو في المجال الاجتماعي هو أفضلُ طريقةٍ لوجود الأشياء.

غير أنّ هذا المنظور المحافظ لم يأخذ به أرسطو بطريقةٍ دجماطيقية وإنّما كان له مبرّره الخاص؛ إذ يذهب إلى أنّ الأشياء إنّما تكون على ما هي عليه بسبب وظيفتها؛ فكلُّ منها يقوم بوظيفةٍ مُعيّنة، وبقاؤه إنّما يدل على أنّه يقوم بعمله خير قيام. وهو يُؤكّد في بداية كتابه «السياسة» أنّ: «كل شيءٍ يستمد طابعه الجوهرية من وظيفته وكفاءته على القيام بها، ومعنى ذلك أنّ الأشياء التي لم تُعدّ صالحةً لتأدية وظيفتها، ينبغي ألا نقول إنّها لا تزال الأشياء نفسها...»^٥

نظرة أرسطو الوظيفية يوضّحها تمامًا التفسير الذي قدّمه لطبيعة النفس؛ فعلى الرغم من أنّ النفس أو الماهية هي سمةٌ تتسم بها الكائنات الحيّة وحدها، فإنّها تُعرّف بالإشارة إلى شيئين هما آلات ووسائل وظيفية، مثل: الفأس والعين. ويؤكّد أرسطو في البداية: «ولنفرض مثلاً أنّ آلة كالفأس كانت جسمًا طبيعيًا، فإنّ ماهية الفأس، تكون جوهرها، وتكون نفسها لأنّ الجوهر إذا ما فارق الفأس، فلن يكون هنا فأس، إلّا بالاشتراك بالاسم Equivocally ...» ثمَّ يضيف قائلاً: «إذا كانت النفس حيوانًا كان البصر هو النفس.»^٦ ومن الواضح أنّ «نفس» الشيء في رأي أرسطو هو قدرتها على أداء

^٣ الأخلاق النيقوماخية، الكتاب السابع، ١١٤٥-ب.

^٤ انظر ألان، «فلسفة أرسطو»، ص ١٢٤؛ ولسود «أرسطو: بنية فكره وتطوّرها»، ص ٢٠٦.

^٥ Politics, I, 1253a

^٦ De Anima, II, 412b

وظيفتها، وفي الوقت الذي يبدو فيه ذلك معقولاً جدًّا بما فيه الكفاية عندما يُطبَّق على الأعمال الفنية أو أعضاء الجسم فإنَّه يمتدُّ أبعد من ذلك — يقول: «فيجب أن نُطلق، إذن، ما صحَّ قوله عن الأجزاء على الجسم الحي بأكمله.»^٧

ومن الواضح أنَّ أرسطو لم يعرف أيَّة تمييزات ذات مغزى بين الموجودات الطبيعية، أمَّا المصنوعات البشرية، أو أجزاء مُكوَّنة للموجودات الطبيعية، فهو لم يدرك فقط العلاقة بين النفس والجسم على أنَّها علاقةٌ سلبية كما هي الحال، عندما قال: «ينبغي أن يستخدم كلُّ فن أدواته الخاصة به، وأن تستخدم النفسُ البدن المناسب لها.»^٨ لكنَّه أدرك كذلك الكائن الحي كله بطريقةٍ وظيفيةٍ أو أدائية.

غير أنَّ هناك مجموعةً مُعيَّنة من المُتطلبات كانت ضروريةً للموجودات لكي تدرك على ضوء وظائفها؛ إذ من الواضح أنَّ الشيء لا يُمكن أن نقول إنَّ له علاقةً بغيره إلاَّ من خلال وظيفته. وهذا هو السبب في أنَّ الأدوات وأجزاء البدن كانت أمثلةً نموذجيةً للأشياء التي نُفكِّر فيها وظيفيًّا. وحتى نفترض أنَّ الموجودات الحسية لها وظيفة تُوازي الأعضاء، فلا بدَّ أن ننظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض، وبالعالم ككل، ولقد قدَّم أرسطو مثل هذه النظرة. على الرغم من أنَّ ديمقريطس الفيلسوف الطبيعي المُبكر كان يعترف بأنَّ الظواهر الطبيعية ضرورية، فإنَّ أرسطو انتقده لأنَّه حذف مفهوم العلة الغائية. يقول أرسطو: «صحيح أنَّ جميع موجودات الطبيعة تحكمها الضرورة؛ فإنَّها في الوقت ذاته موجودة من أجل غايةٍ مُعيَّنة أو سببٍ نهائيٍّ أو علةٍ غائية؛ فهي موجودة من أجل ما هو أفضل في كل حالة.»^٩ ويُشير الجزء الأخير من هذه العبارة إلى واقعة بالغلة الأهمية وهي أنَّ نظرة أرسطو إلى الكون هيراركية «تصاعدية»؛ فالكون عند أرسطو مُرتَّب من النبات إلى الإنسان، ثمَّ فيما بعد الإنسان الأجرام السماوية والآلهة. وهو مُنظَّم بطريقةٍ هيراركيةٍ دقيقة، وهذا ما مكَّنه أن يقول: «في عالم الطبيعة كما هي الحال في عالم الفن، نجد أنَّ الأشياء الدنيا (أو ما هو أدنى موجودٌ لصالح ما هو أعلى).»^{١٠}

^٧ أرسطو، «في النفس»، ٤١١، و٤١٢ب. ويُضيف أرسطو «ذلك أنَّ نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم هو كنسبة الأساس بأكمله إلى الجسم الخاص بأكمله، من حيث هو كذلك.» (الترجم)

^٨ النفس، ١، ٤٠٧ب؛ وقارن الكتاب الثاني، ١٥ب.

^٩ Generation of Animals V, 789b

^{١٠} Politics, VI, 1333a

ولهذا فإنَّ أرسطو كثيراً ما يُشدّد على أنَّ «الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً». وهو يذهب إلى أنَّ النبات موجود ليُعطي دعماً لبقاء الحيوان. والحيوان ليدعم بقاء الإنسان. وما دام من الواضح أنَّ الإنسان هو قمة الموجودات الفانية، فإنَّ جميع الحيوانات لا بدَّ أن تكون موجودةً بالطبيعة من أجل الإنسان.^{١١} غير أنَّ النظرة ليست تشبيهية؛ فعلى حين أنَّ جميع الموجودات البشرية هي الموجودات العليا. داخل إطار الجنس البشري يُوجد أيضاً النظام الهرمكي ويتدعّم؛ فعندما يقترب أرسطو من دراسة المجتمع البشري نراه يصل في الحال إلى مقدماتٍ أساسيةٍ وراسخةٍ تعمل عنده كأساسٍ للأخلاق والسياسة. وهي أنَّ المدينة اليونانية Polis طبيعية؛ ومن ثمَّ فهي أفضل صورةٍ من صور التجمُّع السياسي، وكذلك الأسرة اليونانية التي تتألَّف من أعضاءٍ خاضعين هم الزوجة والأطفال والعبيد، هي مؤسسةٌ طبيعية، وأنها أفضلُّ صورةً للمنزل والبنية الأسرية. ولكي تعرف كيف توصل أرسطو إلى هذه المعتقدات — وهي معتقداتٌ ظفرت لنفسها بجانب كبير من قوتها من واقعة أنَّ هدفَ المؤسسات كان بالفعل هو العالم اليوناني الموجود في عصر أرسطو — فإنَّ علينا أن نفحص كيف تصوّر وظيفة الإنسان.

يذهب أرسطو في بداية «الأخلاق النيقوماخية» — تقريباً — إلى أنَّ السعادة هي الغاية النهائية لنشاط الإنسان، ثمَّ يشرع في بيان ما هذه السعادة: «ربما أمكن تحديدها لو أننا حدّدنا أولاً وظيفة الإنسان».^{١٢} وممَّا له مغزاه أنَّ الوظيفة المناسبة للإنسان — على خلاف وظائف الأعضاء الدنيا في سُلّم الموجودات — ليست أن يُحقِّق غرضاً لخدمة موجودٍ أعلى؛ فعلى حين أنَّ الإنسان يُشارك الحيوانات الدنيا في بعض الوظائف كالتغذية والنمو والإحساس فإنه يتميِّز عنها بالعقل، وما دامت هذه هي السمة المميزة، فإنَّ الخير الأقصى للإنسان هو: الحياة النشيطة للمبدأ العقلي عنده.^{١٣} إنَّ علاقة الإنسان بالموجودات التي تعلقه في سُلّم الهرمكية ليست خدمة أغراضٍ خاصة بهذه الموجودات، رغم أنَّ قدرته العقلية تجعله شبيهاً بالآلهة التي تقضي حياتها كلها في التأمل العقلي؛ إذ من الواضح أنه من أجل غرضه هو لا من أجل أغراضها، أنه يُضاهيها. وغرضه هو سعادته الخاصة،

^{١١} كمثال «لاقتصاد الطبيعة»

Politics, I, 1256b; cf. also I, 1253a (تنسيق)

^{١٢} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب السابع، ١٠٩٧-ب.

^{١٣} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب السابع، ١٠٩٨-ب.

وليس تحقيق أغراض الآخرين. والواقع أنَّ أرسطو كان على وعيٍ كاملٍ بأنَّ الآلهة هي المثل العليا للفضيلة البشرية وللعقل والاكتماء الذاتي؛ فالآلهة على ما هي عليه لأنَّ الإنسان تخيلها على هذا النحو: «إننا نجعل حياة الآلهة شبيهة بحياتنا — كما أننا نحن الذين صنعنا هيئتها أيضًا».^{١٤} فالفضيلة العليا للإنسان هي ما تتميز به الآلهة أيضًا.

وهكذا نجد أنه على حين أنَّ معظم الكائنات تخدم وظيفة ما في علاقتها بوجود أعلى، وبينما نجد أنَّ غاية بعض الأنشطة تقع خارج النشاط نفسه، فإنَّ غاية الإنسان هي سعادته الخاصة «ويبدو أنَّ نشاط العقل الذي هو التأمل ... لا يستهدف أيَّة غاية خارج ذاته؛ فمتمته كامنة في ذاته».^{١٥} فالنشاط المناسب للإنسان وحده من بين الفانين ليس له نهاية ولا غاية خارج نطاق الفاعل نفسه.

كلمة الإنسان^{١٦} التي يستخدمها أرسطو طوال حديثه وحُججه عن طبيعة الإنسان وعن خير الإنسان الأقصى هي Anthropos وهي كلمة يونانية تعني «الموجود البشري»، لكن سرعان ما يتضح أنَّ فئةً ضئيلةً جدًّا من جنسٍ واحد من الجنس البشري هي التي ينطبق عليها هذا اللفظ، وهي التي تُشارك فيما يُسميه بالفضائل البشرية، والخير الأقصى، وسعادة الإنسان؛ لأنَّ «الإنسان» لا يحتاج إلى عقله فقط، وإنما يحتاج أيضًا إلى مجموعة الفضائل الخارجية إن أراد أن يعيش حياةً فاضلةً؛ فأرسطو يُخبرنا أنَّه لا يُمكن أن يكون سعيدًا بدون موجودات؛ كالأغنياء، والأصدقاء، أطفال كثيرة صالحة. وقت فراغ، نبل المولد، جمال. ومن الواضح أنَّ بعض هذه الأمور تعتمد، بغير شك، على خدمة الآخرين. وهكذا فإنَّ أرسطو يذهب — طبقًا للغائية التي تميّز بها — إلى أنه ليست المملكة الحيوانية بأسرها وحدها — بل الغالبية العظمى من الموجودات البشرية كذلك — تتجه بطبيعتها إلى أن تكون أدواتٍ تمدُّ القلَّة بالضرورات وسُبل الراحة التي تُمكنها من أن تكون سعيدةً في نشاطها التأملي — وهكذا فإنَّ النساء، والعبيد، والحرفيين، والتجار والصناع هم أدواتٌ مساعدة على تحقيق السعادة القصوى لـ «الإنسان»، يقول أرسطو: «في الشروط الضرورية لوجود الكل في الدولة ليست أجزاء عضوية من النظام الذي تخدمه

^{١٤} السياسة، ١، و١٢٥٢-ب.

^{١٥} الأخلاق النيقوماخية، ١٠، و١١٧٧-ب.

^{١٦} السياسة، الكتاب الثامن، ١٢٢٨-أ.

ككل»^{١٧} فلا بُدَّ من تعريف الخير البشري، والسعادة البشرية، بتلك الطريقة التي تجعل الغالبية العظمى من الجنس البشري مستبعدة بالضرورة من إنجاز أيٍّ منهما.

ويذهب أرسطو، بين الحين والحين، ربما لكي يجعل المذهب الوظيفي عنده سائغاً ومقبولاً إلى أنَّ العلاقات بين أولئك الذين هم بالطبيعة محكومون، وأولئك الذين هم بالطبيعة حُكَّام؛ مثل الزوج والزوجة، والسيد والعبد، هي خيرٌ للجانبين لأنَّ قدراتهما مختلفة أتمَّ ما يكون الاختلاف. وذلك جانبٌ جوهرى في الاستدلال في نظريته عن الرِّق؛ فعلى الرغم من أنَّ العبد بوصفه آلةً أو أداةً فإنَّه يقول لنا: إنَّ «وضع الرقيق مُفيدٌ وعادل»؛ فالعلاقة بين العبد وسيده «تعمل على المحافظة عليهما معاً»، «وأنَّهما معاً لديهما منفعةٌ واحدة أو مصلحةٌ مشتركة».^{١٨} وفضلاً عن ذلك فإنَّ أرسطو يذهب إلى أنَّ العلاقة بين النفس والبدن، بين الصانع وأداته، بين السيد والعبد، «كل واحدة من الأشياء الأخيرة هي نافعة لمن يستخدمها».^{١٩} ولقد ذهب أرسطو، بطريقةٍ موازية، إلى أنَّ علاقة الزوج والزوجة ذات نفعٍ متبادل؛ لأنَّ كُلًّا منهما يُساعد الآخر بأن يضع إمكاناته وقدراته في مكانها المناسب، وتأنياً: لأنَّ المرأة في الواقع هي المُستفيدة من هذه العلاقة، والرجل هو الذي يُقدِّم لها هذه الفائدة».^{٢٠}

وكما يتوقَّع المرء فإنَّ الأوهام التي أضفاها أرسطو على بنية العالم الهريراركية حول التبادل أو النفع المُتبادل الناتج من الجانب الأدنى ليست متسقة؛ إذ سرعان ما تختفي بالنسبة للعبيد، عندما يقول: «إنَّ العلاقة بين السيد والعبد هي أساساً منفعة للسيد وعرضاً منفعة للعبد الذي لا بُدَّ أن يظل موجوداً إن أردنا أن تظل القاعدة نفسها قائمة».^{٢١} وبصفةٍ عامة فإنَّ أرسطو يؤكِّد ذلك بين كل زوجٍ من الأزواج السابقة، كما يُؤكِّدها بالنسبة للحاكم والمحكوم. وهو يرى «أنَّ الخير لا يُمكن أن ينقسم بينهما، بل إنَّ الخير فيهما ينتمي إلى ما من أجله وجِدًا معاً...»^{٢٢} وفي سياق حديثٍ صريحٍ عن سيطرة

^{١٧} السياسة، الكتاب السابع، ١٢٥٢-ب.

^{١٨} السياسة، ١٢٥٥-أ.

^{١٩} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٦١-أ.

^{٢٠} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٦٢-أ؛ الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب السابع، ١٢٣٨-ب.

^{٢١} السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٨-ب.

^{٢٢} الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب الثامن، ١٢٤٢-ب.

الرجال على النساء، يقول: «يُمكن أن نُشبّه المحكوم بصانع الناي، والحاكم بالعازف الذي يستخدم الناي».^{٢٣}

ويؤكّد أرسطو أنّ النساء، بـ «الطبيعة» أدنى من الرجال؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يحكّمهن الرجال: غير أنّ استخدامه لكلمة الطبيعة ومشتقاتها غامض ومُعقّد مثل استخدام أفلاطون؛^{٢٤} فهو أحياناً يستخدم كلمة «طبيعي» بمعنى «فطري» وكمضاد للخصائص المكتسبة.^{٢٥} وهو أحياناً يعترف، مثل أفلاطون، بأنّه يُمكن وضع تفرقة ضئيلة جداً بين طبيعة الموجود الناضج والعادات التي اكتسبها خلال حياته.^{٢٦} غير أنّ معظم استخدام أرسطو للفظ يرتبط بالنظرة الوظيفية للعالم. ولقد سبق أن نبّهنا إلى أنّ «الصفة الجوهرية للشيء مشتقة من وظيفته، وأنّ نفس Soul أي شيء هي قدرته على أداء وظيفته، وعلى ذلك فعندما قال لنا في بداية كتاب السياسة: «تكمّن طبيعة الأشياء في غايتها أو قمتها؛ لأنّ كل شيء عندما يكتمل نموه، فإنّنا نسمّيه طبيعة الشيء ... سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أو الحصان أو الأسرة ...»^{٢٧} وينبغي أن نضع في اعتبارنا الرابطة الجوهرية التي كانت موجودة في ذهنه بين الطريقة التي لا بدّ أن ينمو بها شيء ويتطوّر وبين وظيفته. ومن الجدير بالذكر أنّه عندما قدّم لأول مرة العلاقات الأساسية الثلاث الموجودة في المنزل، وضع في ذهنه فحص: «طبيعة كل علاقة والكيفيات التي ينبغي أن تملكها ...»^{٢٨} فواضح، إذن، أنّ هذين العاملين في عالم أرسطو مترادفان، وعلى ذلك فعندما ساق هذه العبارة الغريبة التي تقول «إنّنا عندما ندرس الموجودات الحيّة فلا بدّ أن

^{٢٣} السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٢٧-ب. وانظر «جين بيتكي إليستين»، في مقالها «المرأة الأخلاقية، والرجل للأخلاقي»، مجلة «السياسة والمجتمع»، المجلد الرابع، عام ١٩٧٤م، ص ٤٥٣-٤٥٦؛ لمناقشة هذه الجوانب في النظرية الوظيفية عند أرسطو.

^{٢٤} انظر الفصل الثالث فيما سبق.

^{٢٥} انظر مثلاً كتابه «الأخلاق إلى النيقوماخية»، الكتاب الثاني، ١١٠٣-أ. وفي أماكن متفرقة.

^{٢٦} فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٣٧٠-أ. ويقول أرسطو «والأمر كذلك بالنسبة إلى العادات؛ لأنّ ما صار عادة يصير طبيعياً بوجه ما، والواقع أنّ العادة هي شيء شبيه بالطبيعة؛ لأنّ المسافة بين «غالباً» و«دائماً» ليست كبيرة، والطبيعة تنتسب إلى فكرة «دائماً»، والعادة إلى فكرة «غالباً» (١٣٧٠-أ، والترجمة للدكتور عبد الرحمن بدوي). (المترجم)

^{٢٧} السياسة ١٢٥٢-ب.

^{٢٨} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٣-ب.

نركّز انتباهنا لكي نكتشف ما هي الطبيعة التي تتجه إليها، لا في تلك الظروف الفاسدة، وإنما في ظروفها الطبيعية.^{٢٩} فمن الضروري أن نقوم بعملية إحلل أو تبديل لعاملين مترادفين وهما طبيعة الشيء والخير الذي يخص تلك الطبيعة — إن أردنا أن نُعطي لقضية أرسطو أي مضمون. ولا بُدَّ أن نَعترف أن الاستخدام المعياري لأرسطو لكلمة «طبيعي»، وتعطي للطبيعي في نهاية عبارته مفهوماً أخلاقياً مُتميّزاً، ولكي تقابل كلمة «الفاقد» بطريقة لها معنى، فإنها لا بُدَّ أن تعني «المنظّم تنظيمًا جيّدًا»، أو «الصالح». وهكذا لا تكون عبارة أرسطو — في هذه الحالة — خاليةً من القيمة كما ظهرت بادئ ذي بدء. وفضلاً عن ذلك فإنّ المناقشة السابقة لمذهبه الوظيفي تُشير إلى أنه لا شيء مُنظّم تنظيمًا جيّدًا ما لم يتمّ بالوظيفة التي نسبها إليه أرسطو داخل عالمه الهيراركي. وهكذا أنشأ أرسطو إطارًا فلسفيًا نستطيع بواسطته أن نُبرّر الوضع القائم Status quo؛ لأنّ الوظيفة التقليدية لأي شخص تُحدّد ما هو خيرٌ وصالحٌ لهذا الشخص؛ فطبيعة شخصٍ ما أو حالته الطبيعية تُعادل خيره أو صالحه؛ ومن ثمّ فكل شخصٍ قد وُضع بطريقةٍ طبيعية ليقوم بدوره في المجتمع.

حُجج أرسطو عن طبيعة الأشياء والموجودات، لا سيما تلك التي تقع ضمن المجال الإنساني والاجتماعي لا تكون واضحةً ما لم يضع المرء في ذهنه باستمرار استخدام الخفي لهذا اللفظ؛ فالأسرة تُوجد بـ «الطبيعة» والمدينة Polis وجودها سابق في نظام الطبيعة على الأسرة والفرد.^{٣٠} وعندما يقول أرسطو إنّ الأسرة «طبيعية»، فإنّه لا يقصد على الإطلاق أنّ لها وجودًا دائمًا، بل بالأحرى أنّ وجودها ضروريٌّ للنظام الجيّد لحياة الإنسان. والسبب الذي يجعل المدينة سابقة في النظام الطبيعي، هو بالمثل لا يجعلها أكثر أصالة أو أساسية أكثر من الأسرة، بل السبب أنّه بينما نجد أنّ الأسرة تُوجد لإشباع الحاجات اليومية المتكررة، ولتدعيم الحياة فحسب، فإنّ المدينة هي التنظيم الوحيد الذي يستمتع الإنسان بداخله بالاكتماء الذاتي، والذي يُمكنه من أن يحيا حياة عقلية؛ الحياة العليا التي يتطلّع إليها. والمدينة Polis هي طبيعية أكثر بعبارةٍ أخرى لأنّ سمو هدفها — أو غايتها — هو الذي يجعلها مؤسّسةً أفضل من الأسرة.

^{٢٩} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٤-أ.

^{٣٠} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٣-أ.

وبالمثل فإنَّ حُجَجَ أرسطو عن «طبيعية» الرق سوف تكون غامضةً ما لم نضع في ذهننا نظريته الغائية الشاملة لـ «ما هو طبيعي»؛ ذلك لأنَّ محاولاته لإقناعنا بأنَّ بعض الناس هم عبيد بالطبيعة لن تكون مقنعةً إذا ما اعتمدنا على مزاعمه أنَّ العبيد بالطبيعة هم أولئك الناس الذين يختلفون عن الآخرين «على نحو ما يختلف الجسم عن النفس والحيوان عن الإنسان».^{٣١} اللهم إلا إذا قبلنا المقدمات التي تقول إنَّ المجتمع يُبنى بناءً أفضل عندما يكون من الممكن أن تُنفق القلة الممتازة حياتها في ممارسة النشاط العقلي؛ وبالتالي فإنَّ وظائف الآخرين وطبيعتهم ينبغي أن تتحدَّد — في هذه الحال — بأننا يُمكن أن نقبل تبرير أرسطو للرق بأنه طبيعي.

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على النتائج التي وصل إليها أرسطو عن طبيعة النساء ووضعهن الطبيعي؛ فهي لا يُمكن أن تُفهم إلا بالإشارة إلى وظيفة جنس الأنثى، وأنها تتحقَّق تمامًا في المجتمع الطبقي الذي يزعم أنه أفضل مجتمع للإنسان. وفي بداية مناقشته للمنزل يُخبرنا أرسطو أنه على خلاف ما يذهب إليه البرابرة.

«العبد والأنثى يتمايزان على نحوٍ طبيعيٍ بعضهما من بعض لأنَّ الطبيعة لا تُشبه الحدادين الذين يصنعون «سيوف دلفي Delphic Knife» لكي تُستخدم في عدد من الأغراض، بل هو يصنع كل شيء على حدة ولغرضٍ جزئيٍّ معيَّن. إنَّ للطبيعة أدواتها المستقلة؛ ومن ثمَّ كانت غاياتها أكثر كمالاً، لأنَّ ما يُستخدم لغرض واحد فحسب يصل بهذا الغرض إلى حد الكمال أكثر منه عندما يُستخدم في أغراضٍ متعددة.»^{٣٢}

ويتضح من سياق هذا النص أنَّ وظيفة العبد هي إمداد الحاجات اليومية للمعيشة، بينما وظيفة الأنثى الأولى هي الإنجاب.

بالنسبة لموضوع وظيفة المرأة وهو موضوع مُتضمَّن بصفةٍ عاميةٍ في كتاب «السياسة» فلا بدُّ لنا من أن نتحوَّل إلى كتابات أرسطو السيولوجية لتوضيح فكرته. لقد اهتم أرسطو اهتماماً شديداً بموضوع الإنجاب، طالما أنه ينظر إليه على أنه أكثر العمليات «طبيعية» بالنسبة لموجودات الحياة الناضجة. والواقع أنَّنا إذا ما تأملنا دقة أرسطو المذهلة وأصالة اكتشافاته البيولوجية بصفةٍ عاميةٍ لبدت «ملاحظاته» حول التوالد الجنسي منطويةً على

^{٣١} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٤-ب.

^{٣٢} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٢-ب.

عددٍ من الأخطاء الفادحة التي ترجع كلها إلى افتراضه الأساسي الذي يقول إنَّ الذكر دائماً — وبطريقٍ شتى — هو أعلى من الأنثى.

والسبب في وجود الشكل الجنسي (أو صورة الجنس) للإنجاب عند معظم الحيوانات، فيما يرى أرسطو، هو تفوق الصورة على المادة. لقد أخبرتُه «ملاحظاته» عن الإنجاب الجنسي أنَّ الذكر من خلال حيواناته المنوية إنما يزودنا بالصورة، صورة النسل، أو نفس Soul الذرية. في حين أنَّ الأنثى من خلال تدفق الطمث تزودنا بالمادة. وما دامت الصورة أفضل وأكثر قدسية في طبيعتها من المادة، فمن الأفضل أيضاً أن ينفصل الأعلى والأسمى عن الأدنى. هذا هو السبب في أنَّه من الأفضل أن ينفصل الذكر عن الأنثى كلما كان ذلك ممكناً.

وهكذا يُفسَّر أرسطو الحاجة إلى التوالد الجنسي على ضوء نظرتِه الهيراركية إلى العالم، والواقع أنَّه يذهب إلى أنَّ الحاجة إلى هذه الصورة العليا من التوالد هي وحدها التي جعلت الطبيعة تنحرف وتضل عن النموذج العام لكل نوع. ومن الواضح أنه يتصور أنَّ هذا النموذج يُجسِّده الذكر. وقبل أن يُفسَّر ظهور المخلوقات الشاذة في الطبيعة، مباشرة، راح يشرح «الانحراف الأول» الذي يحدث عندما تشكَّلت الأنثى بدلاً من الذكر. ويُقال لنا إنَّ هذا الانحراف عن المؤلف هو ضرورة تتطلَّبها الطبيعة، طالما أنَّ الجنس لا بدَّ أن «يبقى موجوداً». ثمَّ ينتهي إلى أنَّه ينبغي علينا أن ننظر إلى الأنثى على أنها موجودٌ مشوَّه، إنَّ صحَّ التعبير «رغم أنه حدث في المجرى المؤلف للطبيعة».^{٣٢} أمَّا بخصوص التوالد والإنجاب فهذا هو المُبرِّر الوحيد لوجود الأنثى على الإطلاق؛ ذلك لأنَّ الأنثى تُوصف بأنَّها عاجزة وأنها أدنى. أمَّا الذكر فهو الذي يقوم بالدور الإيجابي النشط، بينما تقوم الأنثى بدور الوعاء السلبي فقط، بالنسبة للحياة الجديدة. أمَّا الرجل فهو الذي يُزود الحياة الجديدة بروحها أو مُبرِّر وجودها، أمَّا الأنثى فهي تُزودنا بالجسد. وينتهي أرسطو إلى «أنَّ الأنثى على نحو ما هي عليه ذكراً مُجديب.» وحتى بالنسبة للإنجاب «فإنَّ الذكر ذكراً بفضل قدرته الخاصة، والأنثى بفضل عجزها الخاص.» وفضلاً عن ذلك «فإنَّ كل ما يحدث هو ما يتوقَّع المرء أن يحدث.» وفي كل ما يتعلَّق بعملها وإنتاجها، «فإنَّ الطبيعة تعمل كما يتوقَّع العقل منها.»

^{٣٢} توالد الحيوان، الكتاب الأول، ٧٢٩-أ، و٧٣١-أ.

المقترحات التي يُقدِّمها أرسطو في كتاب «السياسة» الخاص بتنظيم الزواج والتناسل تعكس بوضوح هذه المعتقدات البيولوجية وتصور أرسطو للمرأة على أنها أساساً آلة لإنجاب النسل والذرية للرجل؛ إذ ينظر إلى الزواج على أنه مؤسسة «تُزودنا بأصح أجسادٍ ممكنة، إنَّها دور حضانة لدولتنا».^{٣٤} ولهذا فينبغي أن يكون سن الزواج، بالطبع، عندما يكون الشريكان في قمة قدرتيهما الإنجابية؛ بالنسبة للمرأة في سن الثامنة عشرة، والرجل في سن الثلاثين. ويوصي أرسطو، وفقاً للنبوءة بأنَّه ينبغي «على المواطنين ألاَّ يحرثوا الأرض المُرَاحة الصغيرة»؛ فعندما تكون الأمهات أصغر ممَّا ينبغي يكون لديهن مشكلاتٌ خاصة بإنجاب الطفل. وهو يُحافظ على نظريته العامة في الإنجاب، فيقول إنَّه ما دامت الأم لا تُزودنا إلاَّ بمادة الطفل وحدها في حين يُزودنا الأب بالروح العاقلة؛ لهذا كان الأب وعقله المهَّمَّين اللذين يُوضعان في الحساب أولاً. وعلى حين أنه ينصح الأم بأن تقوم بالتدريبات، وتناول الطعام الجيِّد أثناء الحمل؛ ما دام نمو الجنين يستمد غذاءه من جسمها. أمَّا ذهنها فلا بُدَّ أن يظل عاطلاً، حتَّى تحتفظ بأكبر قدر من قوتها لنمو طفلها، وما دام الطفل لا يستمد من ذهن أمه، فإننا لسنا بحاجة إلى تطوير ذهنها.^{٣٥}

وعلى الرغم من عجز المرأة الواضح فإنَّها ضرورية لإنجاب الرجل، وهذه، فيما يبدو، وظيفتها الطبيعية عند أرسطو، ولولا هذا المطلب للإنتاج الجنسي لما وُجِدَ قط هذا «التشوُّه في الطبيعة»، لكن هذا المجتمع المُنظَّم تنظيمًا جيِّداً لا يكون فيه الإنجاب وحده هو وظيفة المرأة؛ فالإنسان على خلاف الحيوان لا يتزاوج بالصدفة، وفي المواسم: ما دام ليس حيواناً سياسياً فحسب، لكونه حيواناً منزلياً أيضاً؛ لأنَّ الموجودات البشرية تعيش معاً لا من أجل الإنجاب فقط، بل أيضاً من أجل أغراضٍ مُنوعة من الحياة. وتنقسم الوظائف منذ البداية وتختلف وظائف الرجل عن وظائف المرأة: «ففي حين أنَّ وظيفة الرجل الجمع والتحصيل فإنَّ وظيفة المرأة الاحتفاظ والتخزين.» فمن الضروري أن يقوم ربُّ الأسرة بتوفير الأشياء والخدمات المطلوبة للحياة اليومية، مع افتراض أن جميع طبقات الشعب الأخرى تتجه بالطبيعة لتمكين القلَّة من مزاوله نشاطها الإنساني الحقيقي — لقد أدَّى ذلك بأرسطو إلى أن ينظر إلى تقسيم العمل التقليدي بين الجنسين على أنه تقسيم يتفق مع الطبيعة اتفاقاً تاماً.

^{٣٤} السياسة، الكتاب السابع، ١٣٣٤-ب، و١٣٣٥-ب.

^{٣٥} انظر ملاحظة «باركر» رقم ٢، السياسة، ص ٣٢٧.

لقد كان رد الفعل الذي قام به أرسطو ضد مقترحات أفلاطون الراديكالية بصدد الأسرة والنساء واضحاً إلى أقصى حدّ في هذا السياق؛ إذ يذهب أرسطو في الكتاب الثاني من «السياسة» إلى معارضة أفلاطون بالتفصيل فيما يتعلّق بإلغاء الأسرة؛ فقد أثار ثلاثة اعتراضاتٍ رئيسية:

أولاً: يُؤكّد أنّه على الرغم من الوحدة التي تحدّث عنها سقراط — بطريقةٍ غير مقنعة — بخصوص الخير الأقصى للمدينة Polis، والتي أراد أن يضمنها عن طريق إلغاء الأسرة الخاصة، حتّى يُشكّل الحُرّاس أسرةً واحدةً كبيرة، سوف يكون من نتيجتها تدمير المدينة؛ يقول: «من الواضح أنّ المدينة التي تنمو وتنمو، وتصبح وحدة أكثر وأكثر. سوف تكفّ في النهاية عن أن تكون مدينة على الإطلاق.» بل بالأحرى سوف نتجه إلى أن تكون أسرة، بل ربما فرداً.^{٣٦} فالتشابه أو الوحدة المُفرطة يُصبح شيئاً ضاراً للغاية بالمدينة ... Polis «التي هي بطبيعتها ضرب من ضروب التجمع.»

ثانياً: ويبدو أنّه يذهب على نحوٍ متناقض إلى أنّ اقتراح أرسطو بمد روابط القربي سوف يكون من نتيجته إضعافها، لدرجة أنّه لن يكون لها قيمة. ولما كان الناس يعتنون أكثر بما يخصّهم فإنّ أرسطو يزعم أنّ النتيجة سوف تكون أنّ الناس سوف يهملون الآخرين بصفةٍ عامة ما دام المرء لن يجد له أقارب يهتمون به اهتماماً خاصاً.

أخيراً: يهتم أرسطو كثيراً بأنّ عدم معرفة الأقارب والأنساب، سوف يُؤدّي إلى زيادة انتهاك «نقاء الطبيعة» في صورة جرائم مثل «نكاح المحارم»، وقتل الوالدين (الأب أو الأم) وقتل الأشقاء (الأخ أو الأخت). وهذه الحُجج ضد أفلاطون ليست مُلزمة؛ إذ يمكن منازعة الحُجة الأولى من حيث إنّ هناك أنواعاً أخرى من الاختلاف والتباين داخل الدولة المثالية، حتّى إنّ إلغاء الأسرة لن يكون من نتيجته على الإطلاق الإفراط في التشابه. فضلاً عن أنّ الحُجّتين — الأولى والثانية — من حُجج أرسطو غير متسقّتين بالتبادل، فإذا كان إلغاء الأسرة سوف يُضعف روابط القربي، فكيف يمكن في الوقت ذاته أن يعمل على زيادة الوحدة والتشابه؟ كما أنّ الحُجّة الثالثة ليست، فيما يبدو، مقنعة أكثر من حُجّة أفلاطون العكسية التي تقول إنّ تكوين جميع الحُرّاس في أسرة واحدة سوف

^{٣٦} السياسة، الكتاب الثاني، ١٢٦١أ-ب.

تنتهي بامتداد القرابة التقليدية والولاء لها، وكذلك المحرّمات من خلال طبقة الحُكّام بأسرها.

لكن من المؤكّد أنّ أرسطو قد اعتبر نفسه أنهى موضوع أفلاطون؛ وبالتالي واصل النظر في أمر الأسرة الخاصة، وأعمال المنزل بوصفهما الأساس الطبيعي والضروري الوحيد للحياة الاجتماعية. وكما سبق أن ذكرنا فإنّ سمةً أساسيةً في منهجه الفلسفي هي البدء بمناقشة الآراء السابقة لا سيما آراء الثقات في الموضوع الذي يدرسه. وما دام الكتاب الثاني من «السياسة» — في الجانب الأكبر منه — قد أخذ على عاتقه عمل مسحٍ لآراء الكتّاب السابقين حول إلغاء الأسرة، وشيوع الملكية الخاصة، وغير ذلك من الإصلاحات الراديكالية، فمن الواضح أنّه لم يبقَ لدى أرسطو شيءٌ يقوله عن المقترحات الراديكالية في الكتاب الخامس من «الجمهورية» بخصوص التربية المساوية للنساء، وكذلك إتاحة الفرص المتساوية لهن مع الرجال. وإذا استثنينا الإشارة العابرة، فلن نجد سوى تعليقٍ أرسطو على تشبيه أفلاطون للذكور والإناث بالكلاب على أنّه تشبيهٌ غير لائق ولا ينطبق على البشر لأنّها لا تقوم بنفس أدوار الجنسين، وفضلاً عن ذلك فإنّ رد أرسطو هو بالفعل غير واضح، ما لم يعترف بأنّه بالنسبة له — ولأفلاطون — ما إن تحسم مسألة الأسرة، حتّى تُصبح أدوار النساء غير مستقلة؛ إذ يُوكّد أرسطو أنّ التشبيه غير مناسب تمامًا ما دامت «الحيوانات، بخلاف النساء، ليست لديها أيّة واجبات منزلية». ^{٣٧} ومن الواضح تمامًا، ما دام قد اعتبر نفسه قد هدم فكرة مشاعية النساء والأطفال أنّه لم يجد من الضروري أن يناقش أفلاطون في الأفكار المتطرّفة عن النساء، وقدراتهن كأفراد أو أشخاص. وما دامت هناك أسرة وأعمالٌ منزلية، فإنّ النساء يُصبحن زوجاتٍ خصوصياتٍ يقمن بوظائفهن المنزلية. وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك يُمكن أن يُقال عن هذا الموضوع. ويزعم أرسطو أنّ المرأة يُمكن أن تُعرّف بوظيفتها الإنجابية وواجباتها داخل المنزل، وهذا الزعم منتشر ومتغلغل في كل ما يقوله عنها. والحق أنّ فلسفة أرسطو الأخلاقية بأسرها متأثرة بنظرته الهيراركية التي اعتبرها نظرةً طبيعية بسبب أنّها ضرورية لبلوغ هدف الحياة البشرية.

^{٣٧} السياسة، الكتاب الثاني، ١٢٦٤-ب.

أولاً: جميع العلاقات الأساسية التي ناقشها في كتابه «الأخلاق» مثل «الصدقة» و«العدالة» يراها مختلفَةً اختلافاً جذرياً في طبيعتها ومعتمدةً على الأوضاع النسبية في المجتمع التي يشغلها اثنان أو أكثر من الأشخاص الذين نتحدث عنهم.

ثانياً: لا يُنظر إلى أي مصطلح أساسي من مصطلحات الأخلاق مثل «الفضيلة»، أو «العفة»، أو «الشجاعة» على أنه يُمكن أن ينطبق على نحو كلي وعام، ما دام وُضع الشخص في الهيراركية البشرية؛ وبالتالي فإنَّ الوظيفة تُحدِّد نوع الفضيلة المُعيَّنة أو العفة أو الشجاعة المطلوبة لهذا الشخص أو ذاك. وسوف أناقش هذين الموضوعين على التوالي.

لما كان أرسطو قد نظر إلى المرأة على أنها بطبيعتها أدنى من الرجل، فإنه يُؤكِّد أنَّ جميع العلاقات بينهما لا بدَّ أن تعترف بقدر الإمكان بتكافؤ هذه اللامساواة؛ فالعدالة السياسية التي نُظر إليها باعتبارها النوع الوحيد الذي يستحق اسم العدالة، لا يمكن أن تُوجد إلاً بين نظراء أو أنداد، بين أولئك الذين يُشاركون على قدم المساواة في أن يحكموا وأن يُحكموا المواطنين رفقاء. وفي مثل هذه الحالة سوف يكون من الظلم أن نُعامل هؤلاء الأنداد بأيَّة طريقةٍ أخرى غير طريقة المساواة، لكن عندما لا يُوجد مثل هذا التكافؤ بين الأشخاص فإنَّ الدولة ستكون أمراً مُختلفاً أتمَّ الاختلاف. ولا يمكن أن تُسمَّى عدالة على الإطلاق إلاً على نحوٍ مجازي، لكن يبدو أن أرسطو لم يكن مُتأكِّداً من العدالة المجازية هذه وأنها يُمكن أن تنطبق على نحوٍ مُناسبٍ على النساء؛ فهو في البداية يقول: «يُمكن للعدالة أن تتجلى على نحوٍ أوضح، وأكثر صحة، بالنسبة للزوجة أكثر منها بالنسبة للأطفال أو القطيع؛ لأنَّ الأولى عدالةٌ منزلية، وحتَّى هذه فإنَّها تختلف عن العدالة السياسية.»^{٢٨} لكنَّه، فيما يبدو، يتراجع عن هذا التسليم، عندما يقارن العدالة بين الزوج والزوجة، بالعدالة بين السيد والعبد (الذي هو بالقطع مجرد حيوان) — وبالعدالة بين الجوانب العاقلة والجوانب غير العاقلة من النفس.^{٢٩} ما دام يقصد أحياناً أن العبد ليس موجوداً بشرياً على الإطلاق، ويجعل العلاقة بينه وبين سيده موازيةً للعلاقة بين المستبد ورعاياه، فإنه

^{٢٨} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، ١١٣٤-ب.

^{٢٩} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الخامس، ١١٣٨-ب.

يترك لدينا انطباعاً بأن أرسطو — فيما يتعلّق بالعدالة — يهبط بالمرأة إلى منزلةٍ أدنى من الموجود البشري.

وكذلك الصداقة كغيرها من العلاقات الأخلاقية تتفق مع وضع الأصدقاء في الهيراركية الاجتماعية الأرسطية، ولما كان من غير الممكن أن تكون هناك صداقةً بين السيد والعبد — بوصفه عبداً — (رغم أنّ الرجل، على ما في ذلك من مفارقة، يُمكن أن يكون له أصدقاء من حيث هو رجل) فإنّ الصداقة بين الأب وأطفاله، أو بين الزوج وزوجته تندرج كصداقة بين المحسن والمستفيد. ويؤكد أرسطو أنّ «الصداقة بين الزوج وزوجته ... هي نفسها ... الصداقة التي تُوجد في حالة النظام الأرستقراطي؛ لأنها تكون على قدر الفضيلة. ويكون الأجود في الخيرات أكثر، وعلى قدر ما ينبغي ككل واحد تكون العدالة في هذه العلاقات.»^{٤٠} ويعتمد الفرق في الأنواع المختلفة من الصداقة في أنّ معاً على الفضائل والوظائف للشخصين، وعلى المبررات التي من أجلها يُحب كلٌّ منهما الآخر. وفي جميع الصداقات التي يكون فيها الأصدقاء نظراءً أو أنداداً، فإنّ الحب لا بُدَّ أن يكون متناسباً مع جدارة الطرفين؛ لأنّه كلما كان الأفضل يُحب أكثر ممّا يُحب، فإنّ المساواة في هذه الحالة وحدها تستعيد وجودها.^{٤١} والزواج في الزواج — بفضل تفوّقه باستمرار — هو المفيد والشريك الأكثر نفعاً. ويرى واحدٌ من تلاميذ أرسطو في كتاب «تدبير المنزل» Oeconomica (الذي كان يظن أنّه لأرسطو ثمّ تبين أنّه منحول) يرى أنّ هناك مبرراً واحداً يحتم على الزوجة أن تطيع زوجها وأن تخدمه بمتابرةٍ على الدوام، وهذا المبرر هو أنّ زوجها قد دفع فيها، في الواقع، ثمناً باهظاً، فضلاً عن المشاركة في حياته وإنجاب الأطفال — أكثر ممّا يدفع في الأشياء التي يُمكن أن تكون أعظم أو أكثر قداسةً.^{٤٢} وليس هناك تأكيد في هذا السياق على واقعة أنّ حياة المرأة بأسرها، تتحدّد على ضوء الوظيفة التي تؤديها للرجل. وهكذا ينتهي أرسطو إلى أنّه سوف يكون من السخف، ومن المضحك، بالنسبة للزوجة أن تتوقّع أن تعود إليها محبتها وعواطفها بطريقةٍ مماثلة [أي أن يُحبها الزوج بطريقةٍ مماثلة] كما أنّه سوف يكون من السخف، ومن المضحك أيضاً، بالنسبة للرجل أن يتوقّع الشيء نفسه. «لأنّ دور الحاكم هو أن يُحبّ [من الآخرين] لا أن يُحبّ

^{٤٠} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٦٦-أ.

^{٤١} الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الثامن، ١١٥٨-ب.

^{٤٢} تدبير المنزل، الكتاب الثالث، ١٤١.

هو. أو بعبارة أخرى أن يحب بطريقةٍ أخرى»^{٤٢} وليس الزواج أو الصداقة استثناء من المبدأ الأساسي الذي يقول: إنَّ الصداقة لا بُدَّ أن تعكسَ باستمرار، المكانة أو الجدارة، والوظائف المحترمة لأولئك الذين هم أطرافٌ فيها.

والظاهرة الثانية الملفتة في أخلاق أرسطو التطبيق المرن القابل للتغير للمصطلحات والمعايير. ولم يكن ذلك جديدًا على الإطلاق في هذه المرحلة من فكر الإغريق؛ فكما برهن أ. و. ه. أدكنز A. W. H. Adkins في كتابه الرائع: «الجدارة والمسئولية» فإنَّ الإغريق منذ عصر هوميروس حتَّى عصر أرسطو — مع استثناءٍ ملحوظٍ لأفلاطون — لم يكن لديهم تصوُّر لمعيارٍ واحد للأخلاق البشرية أو الامتياز يُمكن أن ينطبق على أي شخصٍ بغض النظر عن دوره أو دورها في المجتمع. ومن هنا فإنَّ هذه الكلمة Arete (امتياز أو فضيلة) التي ابتكروها تُشير إلى أقصى حدٍّ من الثناء، تحمل في الأصل إطرء لطريقة في الحياة رجولية تمامًا، فيها نبل ورفاهية. ولا يُمكن أن تطلق إلَّا على أولئك الذين لديهم المال الكافي أو الضروري لممارسة هذه الحياة على ضوء نبل المولد، وما يحتاجون إليه من خياراتٍ مادية وخدماتٍ من الآخرين.

وكما سبق أن أشرتُ في الفصل الأول، فإنَّ فضيلة المرأة كانت حدًّا نسبيًّا يتألف من مجموعة من الصفات التي تختلف أتمَّ الاختلاف عن صفات فضيلة الرجل الذي يستطيع — وحده — أن يصل إلى الامتياز المطلق، كان هذا هو الثقل الهائل للتقاليد وللظن اللذين ناضل سقراط في محاوره «مينون» — حيث زعم عدم ملاءمة الجنس للفضيلة أفكار Arete — وفي محاوره «الجمهورية» حيث ذهب إلى أنَّ الجنس لا يرتبط بالنفس إلَّا بمقدار ما يرتبط بها «الصلح». وتكمن أهمية هذه الفقرات في أننا ينبغي ألاَّ نُقلل من تقديرنا للتعميم التدريجي للقيم الأخلاقية.

ولقد احتج أرسطو في كتاباته الأخلاقية والسياسية على هذه «الهرطقات السقراطية». ودعمها وبرَّرها بطريقة التفكير التقليدية عند اليونان؛ فبعد أن عرَّف أرسطو الفضيلة الإنسانية العليا، وذهب إلى أنها العقل، أقام تبريرًا وظيفيًا كمجتمعٍ يُمكن فقط لأولئك المتربِّعين في قمة الطبقات الاجتماعية أن يُشاركوا في هذه الفضيلة العليا — وكما يقول

^{٤٢} الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب الثامن، ١٢٣٨-ب.

أدكنز: «وهكذا لم يترك أرسطو أي أمل في إقامة معيارٍ للمجتمع ككل.»^{٤٤} وحتَّى الرجال الأحرار الذين اعتبر عملهم يدويًّا حقيرًا قد استُبعدوا من إمكان المشاركة في أمور الحياة العليا؛ وتلك هي حالة الصُّناع، وبالطبع، حالة العبيد، وكذلك بالنسبة للنساء من أي طبقة. ومن الواضح أنَّه لم ينظر إلى عمل المرأة قط على أنَّه يتفق مع حياة الامتياز.^{٤٥} ومن ثمَّ فإنَّ ما فعله أرسطو هو تعريف الخير في كل شيء، ولكل شخص، تبعًا لوظيفته، يقول: «فلنفرض أنَّ الخير هو أفضل استعداد؛ أي أفضل حالة أو مَلَكَة لكل فئة من الأشياء لها نفعٌ أو عملٌ ما...»^{٤٦} وتمتد أمثلته من: المعطف، إلى السفينة، إلى المنزل إلى النفس. وعلى حين أنَّه يسهل علينا جدًّا أن نقبل الخصائص الوظيفية في امتياز الصناعات أو المنتجات البشرية وأن نوافق أرسطو على أنَّ «ما هو صحي أو خير عند الناس يختلف عنه عند الأسماك»، فإنَّه لما يصدد الأذن الحديثة أن تستمع إلى صفات المديح التي اعتادت أن تعتبرها ثابتة ودائمة في معناها، وهي تطبَّق بطريقةٍ مختلفة على فئاتٍ مختلفة من الموجودات البشرية. غير أنَّ للموجودات البشرية عند أرسطو وظائف بالطريقة ذاتها التي للمصنوعات أو المنتجات البشرية؛ فأولئك الذين يتربَّعون على عرش الهريراركية هم وحدهم الذين يعرفون من خلال علاقتهم هم أنفسهم بالآخرين. وهناك أساسًا نظامان مختلفان للخيرات البشرية؛ إنَّ خير أولئك هم مَنْ لديهم وقتٌ فراغ، والرجال من أصحابِ العقل الكامل هو خيرٌ مطلق. في حين أنَّ الآخرين جميعًا لا يستطيعون الوصول إلَّا إلى خيراتٍ نسبية وخيراتٍ أدنى. وخيرهم تُحدِّده تمامًا وظائفهم، وجميع هذه الوظائف هي أدنى

^{٤٤} السياسة، الكتاب الخامس، ١٣١٢-أ؛ حيث يسوق أرسطو — بدل تعليق — مثالًا لملكٍ قُتل بـ «دافع الاحتقار» على يد رجلٍ رآه يغزل الصوف بين النساء. ومن عجبٍ أنَّ ذلك لم يكن هو المضمون الفعلي للعمل الذي تقوم به الطبقات المرعوسة من الشعب التي استشهد بها أرسطو على أنَّه يجعلها طبقاتٍ منحطة، بل بالأحرى واقعة أنها أمور تمَّت بوصاية أو بأمر أناسٍ آخرين. انظر كتاب السياسة، الكتاب الثامن، ١٣٣٧-ب.

^{٤٥} السياسة، الكتاب الخامس، ١٣١٢-أ؛ حيث يسوق أرسطو — بدل تعليق — مثالًا لملكٍ قُتل بـ «دافع الاحتقار» على يد رجلٍ رآه يغزل الصوف بين النساء. ومن عجبٍ أنَّ ذلك لم يكن هو المضمون الفعلي للعمل الذي تقوم به الطبقات المرعوسة من الشعب التي استشهد بها أرسطو على أنَّه يجعلها طبقاتٍ منحطة، بل بالأحرى واقعة أنها أمور تمَّت بوصاية أو بأمر أناسٍ آخرين. انظر كتاب السياسة، الكتاب الثامن، ١٣٣٧-ب.

^{٤٦} الجدارة والمسئولية، لا سيما صفحات ٣٠-٣١ و ٣٤١-٣٤٢.

من وظائف أولئك الذين يتربّعون في القمة. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنهم لا يبلغون الصورة العليا من الخير، «وقد تكون امرأة ما خيرة، وكذلك عبد ما، رغم أنه يمكن أن يُقال إنَّ المرأة هي موجودٌ أدنى مرتبة، وأنَّ العبد غيرٌ جديرٍ بالاعتبار.»^{٤٧}

وحثّى في حالة المواطن الذكر الحر فإنَّ أداءه الجيد لوظيفته هو الذي يُحدّد امتيازَه.^{٤٨} وسوف يكون لديه — في المدينة الجيدة — نوعان من الخيرات؛ فما دام موجودًا في مدينةٍ دستوريةٍ فلا بُدَّ له — مع زملائه المواطنين — من أن يحكم ويحكم؛ ومن ثمَّ فلا بُدَّ أن يكون لدينا نوعٌ واحد (من الامتياز) يناسبه ليعمل به كحاكم، ونوع آخر من الامتياز يناسبه ليعمل به كمحكوم.^{٤٩} غير أنَّ النساء مع جميع الأشخاص الآخرين الذين هم شروطٌ ضرورية للمدينة، لكنهن لسنَّ أجزاء منها، فإنَّهنَّ لسنَّ بحاجة إلَّا إلى نوع واحد من الخير هو الذي يُناسبهن كمحكومات؛ لأنَّ خضوعهن هو الدور الطبيعي والأزلي الذي يقمن به.

ومن ثمَّ فإنَّ جميع المعايير الأخلاقية التي تنطبق على النساء تُحدِّدها وظيفة المرأة بوصفها وعاءٍ حملٍ لمواطنٍ جديد وحارسة للمنزل — وما دامت لها وظيفة مختلفة عن وظيفة العبد، فلا بُدَّ أن يكون خيرها مختلفًا تمامًا، مثلما أنَّ خير العبد يختلف عن خير الصانع.

يقول أرسطو:

«لا بُدَّ أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للفضائل الأخلاقية، فلا بُدَّ أن نفترض وجودها عند الجميع، لكن ليس بطريقةٍ واحدة، وإنما على درجاتٍ مختلفة حسبما تقتضيه وظيفة كل منهم والدور الذي يقوم به؛ وبالتالي فإنَّ الحاكم لا بُدَّ أن يجوز على أعلى وأكمل فضيلة أخلاقية؛ لأنَّ مهمته تُشبه تمامًا عمل المهندس البارِع، والعقل هنا هو هذا المهندس. أمَّا الآخرون فينبغي عليهم ألا يكون لهم من الفضائل إلَّا بحسب الوظائف التي يشغلونها ... ومن الواضح إذن أنَّ جميع الأفراد الذين تحدَّثنا عنهم لهم نصيب من الفضيلة الخلقية، غير أنَّ الاعتدال وضبط النفس عند الرجل غيره عند المرأة، وكذلك الشجاعة عند كليهما، وأيضًا العدالة، رغم أنَّ لسقراط — كما رأينا — رأيًا مُخالفًا؛ لأنَّ شجاعة الرجل

^{٤٧} السياسة، الكتاب الخامس عشر، ١٤٥٤-أ.

^{٤٨} الأخلاق إلى إيديموس، ١٢١٨-ب، و١٢١٩-أ.

^{٤٩} السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٦-ب.

تعتمد على أن يأمر، وشجاعة المرأة تعني أن تُطيع. وقُل مثل ذلك في جميع الفضائل الأخرى ... وإنَّ المرء ليخدع نفسه عندما يقول مقتصرًا على العموميات: إنَّ الفضيلة هي «استعدادٌ حسن للنفس»، وممارسة الحكمة، أو «السلوك الصواب»، أو أي شيءٍ من هذا القبيل. و«الأفضل كثيرًا من مثل هذه التعريفات العامة هو منهج الإحصاء البسيط الذي يُصنّف الصور المختلفة من الفضائل».^{٥٠}

وبالتالي فإنَّ أرسطو يسير في كل كتاباته على مبدأ تطبيق معايير أخلاقية متميزة على الجنسين، وعلى الفئات المختلفة من البشر؛ فهو يقول، مثلًا، عن عبارة سوفكليس «الصمت هو زينة المرأة وتاجها» إنَّها «حقيقةٌ عامة — لكنَّها حقيقة لا تنطبق على الرجال».^{٥١}

فالامتياز البدني والخلقي للجنسين يتحدّد على نحو مختلف؛ فبينما هما يحتاجان إلى ضبط النفس، فإنَّ هذه الفضيلة بالنسبة للذكر لا بدُّ أن تُكملها الشجاعة لكن في الأنثى تكملها العادات المثابرة المتحرّرة من الذلة والخنوع.^{٥٢} إذ ما فائدة الشجاعة لإنسانة وظيفتها العناية بالمنزل وإعداد الطعام والملابس لأسرتها...؟ وفضلًا عن ذلك فإنَّ أرسطو يُؤكّد أنَّه ليس من المناسب للمرأة على الإطلاق أن تكون قوية أو شجاعة أو ذكية أو بارعة. وينتقد «يوربيدس» لأنَّه خلق شخصيةً نسائيةً لها مثل هذه الصفات غير المناسبة.^{٥٣}

إنَّ أفراد البشر من الرجال الذين يحكّمون غيرهم هم وحدهم الذين يحتاجون إلى حيازة العقل التام، وعلى حين أنَّ الحكمة العملية ضرورية للحكّام، فإنَّ الظن الصائب أو «الرأي السديد» هو ما تحتاج إليه النساء والعبيد وغيرهم من أفراد البشر الذين «كُتِب عليهم ألا يحكموا أبدًا وإنَّما أن يكونوا محكومين على الدوام».^{٥٤} ومن ثمَّ فهو عندما ينسب إلى الأعضاء المختلفين في الأسرة قدرًا متفاوتًا من العقل، فإنَّنا لا نندهش عندما نجد أنَّ كل فرد له بالضبط هذا الجانب من العقلانية التي هي لازمة لوظيفته (أو وظيفتها)؛ يقول في كتاب «السياسة»:

«من الصواب أن نقول إنَّ جميع هؤلاء الأشخاص يملكون بطريقةٍ مشتركة الأجزاء المختلفة من النفس، لكونهم يملكونها بطرقٍ مختلفة؛ فليس عند العبيد على الإطلاق ملكة

^{٥٠} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠-أ.

^{٥١} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠-أ.

^{٥٢} فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٢٦١-أ.

^{٥٣} فن الشعر، ٧ × ١٤٥٤-أ.

^{٥٤} فن الشعر، ٧ × ١٤٥٤-أ.

التروِّي، صحيحٌ أنَّ الأنثى تملكُها لكن في صورة تظل غير فعَّالة، فإذا ما امتلَّكها الأطفال أيضاً فلا يكون ذلك إلا في صورة غير ناضجة.»^{٥٥}

«فلماذا ينبغي على الطبيعة التي لا تفعل شيئاً باطلاً أن تُعطي للمرأة عقلاً كاملاً. في الوقت الذي لا تحتاج فيه وظيفتها إلى ذلك العقل الكامل؟»

وهكذا أقام أرسطو معايير الامتياز البدني والذهني والأخلاقي عند المرأة طبقاً للوظيفة التي تستطيع أن تُتجزها وأن تقوم بها للرجل، فإذا أرادت أن تكون من خيرة النساء، فلا بُدَّ أن تكون لها صفاتٌ كثيرة مثل الهدوء والسكينة والتواضع ... إلخ. وهي فضائلٌ مكروهة إذا ما وُجِدَت عند الرجل. ومن ناحيةٍ أخرى ينبغي عليها ألا تحوز صفاتٍ كثيرة أخرى مثل: الرجولة أو العزم، أو القوة البدنية أو البراعة، وغير ذلك من الصفات المطلوبة للرجل. وبعد أن ينتهي أرسطو من وضع معايير منفصلة ومتضاربة للفضيلة عند الجنسين، فإنَّه يواصل السير ليوازن بين الكمال في المرأة في مقابل الكمال في الرجل، وينتهي إلى أنَّ المرأة — حتَّى ولو كانت أفضل النساء — فهي ناقصة.

ويُقرَّر في كتابه «الأخلاق إلى إيديموس» أنَّ حالة الشخصية البشرية المُسمَّاة بالخير البشري «أو الفضيلة البشرية» هي على نوعين؛ فلنقل إنَّ الرجل هو موجودٌ ذو امتياز بالطبيعة. وينتهي إلى أنَّ صورة الخير عند الرجل هي خيرٌ على نحوٍ مطلق، في حين أنَّ الموجودات الأخرى التي ليست ممتازةً بالطبيعة لا تكون فاضلةً أو خيرةً إلا على نحوٍ نسبي ... «فقط فاضلة أو خيرة بالنسبة لذلك الشيء ...»^{٥٦} والمثالان لتوضيح ذلك هما خيرية الرجل أو «فضيلة الرجل» إذا ما قورنت بخيرية أو «فضيلة المرأة» وفضيلة الرجل الموهوب إذا ما قورنت برجلٍ غبي. وفي كل حالة نجد من الواضح أنَّ الأخير هو في وضعٍ أدنى، ونوعٍ أدنى من الفضيلة. ولقد تكرَّرت هذه الفكرة عدة مرات في كُتبه الأخرى؛ فعلى سبيل المثال في كتابه «فن الخطابة»، يقول: «تكون الأفعال والفضائل أكثر نُبلًا، عندما تصدر عن أولئك الذين هم بطبيعتهم أكثر قيمة، مثلًا عندما تصدر عن الرجل أكثر ممَّا تصدر عن المرأة.»^{٥٧} وما حدث هو أنَّ أرسطو وصل إلى النتيجة التي تقول إنَّ المرأة أدنى

^{٥٥} السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٧ ب.

^{٥٦} السياسة، الكتاب الأول، ١٢٦٠ أ.

^{٥٧} الأخلاق إلى إيديموس، الكتاب السابع، ١٢٣٧ أ.

من الرجل بواسطة سلسلة دائرية كاملة من الاستدلال — فهناك إذن دورٌ واضح؛ فهو قد تصوّر المرأة أداةً أو آلة؛ من ثمّ عيّن لها سلماً منفصلاً تماماً من القيم، ثمّ وازن بينها وبين سلّم القيم عند الرجل فوجدها في مرتبةٍ دنيا، بل إنّ الدراسة الوظيفية للنساء هي نفسها تقوم على افتراض صحة الهراركية التصاعديّة الأرسطية التي تُوضع فيها المرأة بـ «طبيعتها» في مركزٍ أدنى.

بما أنّ نظرة أرسطو إلى المجتمع هي نظرةً هيراركية صارمة أبوية بطرياقية وظيفية — فقد مكّنته من «البرهنة» على أشياء حول طبقاته المختلفة باستنتاج فروضٍ تُفترض سلفاً هي التي يدّعي أنّه يُبرهن عليها؛ فلو لم يكن من فروضه أنّ الذكر المُترف الحر هو أعلى الموجودات الفانية، لما كان هناك مبرراتٌ أو أسسٌ يستخرج منها أنّ جميع الأعضاء الآخرين في الجنس البشري، تتحدّد بالطبيعة بوظائفها التي ترتبط به. ومن الناحية الموضوعية، فليس هناك شاهدٌ على القضية القائلة بأنّ النساء تتجه بالطبيعة إلى أنّ تنسل الرجال أكثر من أنّ يتجه الرجال بالطبيعة إلى إنجاب النساء (على نحو ما قد يُجادل أهل الأمازون في نسختهم لو كتبوا «السياسية»).

إنّ أرسطو يذهب إلى أنّ المرأة أدنى من الرجل على اعتبار الوظيفة التي تنجزها وصفاتها المناسبة التي تجلّت في المجتمع الأثيني، لكن المجتمع الأثيني كان مجتمعاً حُرِمَت فيه المرأة من أي امتياز كما أنّها كانت مقهورةً تماماً؛ لأنّه مجتمعٌ سيطر عليه الرجل سيطرةً كاملةً حتّى إنّهُ عدوّ للمرأة ولدورها الذي تلعبه، وأملى عليها الفضائل التي تتحلّى بها. إنّ أرسطو لم يهتم بدراسة خصائص المرأة أو صفاتها بمعزلٍ عن هذا السياق. وهكذا بالرغم من معتقداته التي عبّر عنها في قدرة البيئّة على تشكيلها وتغيير الشخصية البشرية وقدراتها — لم يعد يهتم بتطبيق هذه المعتقدات على النساء أكثر من تطبيقها على العبيد. إنّ أرسطو في الواقع لم يهتم إلاً بالرجل الحر المُترف، ثمّ أولئك الذين يحملون بطبيعتهم خصائصٍ أدنى، لكنّها تُمكن كل فرد من إنجاز دوره أو وظيفته المناسبة في النظام الاجتماعي الذي يستحسنه ويُفضّله ويُقدّم المبررات لتدعيمه.

أمّا أنّ أرسطو عامّل الغالبية العظمى من البشر على أنّهم أدواتٌ ثمّ حكم عليهم بأنّهم بالضرورة في مرتبةٍ أدنى من الموجود البشري، فقد درسها كثيرٌ من الباحثين الذين درّسوا مؤلفاته بطرقٍ شتى. وقلةٌ — حتّى هذه اللحظة — هم الذين لا يشعرون أنّهم مجبرون على اتخاذ موقفٍ مُعارضٍ للطريقة التي نظر بها إلى النساء، وإلى الغالبية العظمى من البشر. لقد اكتفى هاري جافا Harry Jaffa، مثلاً، بتلخيص ما قاله أرسطو

عن النساء، بل إنَّه سعى، بالفعل، إلى تبرير موقفه القائل بأنَّ هناك عيباً بالطبيعة.^{٥٨} وعلى الطرف النقيض، فإنَّ جون فرجسون John Ferguson في كتاب حديث أصدره عن أرسطو يُشير إلى «الخليط غير العادي من الملاحظة العلمية السليمة والفئة الغربية من الأحكام المتبصرة» الناتجة من النتائج الغائية للفيلسوف عن العلاقات داخل المنزل. وفضلاً عن ذلك فإنَّ فرجسون يذهب إلى أنَّ أولئك الذين رفضوا نظرة أرسطو الدونية في السياسة للخدم، وللنساء، لا بدَّ من أن يتأكَّدوا من أنَّهم لم يُعانوا من الأحكام المتبصرة المتبقية وهم يُقدِّمون مساواةً عملية ونظرية في آنٍ معاً.^{٥٩}

غير أنَّ موقف فرجسون هو موقفٌ استثنائيٌّ من بين الباحثين الذين درسوا أرسطو. والحق أنَّ عدداً منهم في السنوات الأخيرة وجد لزاماً عليه أن يتحلَّ من البراهين التي ساقها لتدعيم الرق؛ فمثلاً سير ديفيد روس Sir D. Ross يقول: «ما لا يُمكن أن نحمده لأرسطو هو نظريته ... التي قطع فيها الجنس البشري بالفأس إلى قسمين ...»^{٦٠} ويستمر «روس» معترضاً، فيقول: «إننا لا يُمكن أن ندرس أحداً دراسةً مشروعةً عندما نعتبره آلةً وإنساناً في آنٍ معاً.» كما يعترض أيضاً على نظرة أرسطو إلى فئة الصُّناع على أنَّهم مُجرَّد وسيلة ليستمر وجود المدينة Polis، وسعادة طبقتها الممتازة، «فالواقع أنَّ المجتمع لا يُمكن قسمته إلى قسمين؛ أحدهما يتحوَّل إلى مجرد وسيلة لراحة الآخر وسعادته؛ فكل موجودٍ بشري قادر على أن يُمارس ضرباً من الحياة له قيمته في حد ذاته.» ووسط جميع هذه المعارضة — فإنَّ «روس» يتبنى دفاع أرسطو عن الأسرة ضد أفلاطون. ويُشير إلى أنَّ معرفته لها على أنَّها «امتدادٌ عادي وطبيعي للشخصية» مصدر للمتعة، و«فرصة للنشاط الفاضل ...»^{٦١} لكنَّه لم يتحقَّق في أي موضع من كتابه من أنَّ الأسرة عند أرسطو تتضمن معالجة النساء لمُجرَّد وسائل لراحة الرجال، أو أنَّ «هذا الامتداد العادي والطبيعي» لشخصية الرجل يستلزم إلغاء شخصية المرأة. إذا ما قارننا بين الفرص المتاحة أمام النساء الحرَّاس عند أفلاطون، لوجدنا أنَّه يصعبُ أن نقول إنَّ المنزل الأرسطي يُمكن أن يكون

^{٥٨} فن الخطابة، الكتاب الأول، ١٣٦٧-أ.

^{٥٩} أرسطو، في كتاب «تاريخ الفلسفة السياسية»، الذي أشرف عليه ليون شتراوس وجوزيف كرويس، ص ٧٤-٧٦.

^{٦٠} فرجسون، «أرسطو»، ص ١٣٩-١٤٠.

^{٦١} سير ديفيد روس، «أرسطو»، ص ٢٤٢.

مصدرًا للمتعة، وفرصة للنشاط الفاضل «بالنسبة لأعضاء من النساء» بسبب أحكامه المبتسرة الخاصة، فإن «ديفيد روس» لم يرَ أنَّ هذا التقسيم للجنس البشري إلى قسمين، تبعًا للجنس، لا يُمكن الدفاع عنه كالتفرقة بين السيد والعبد تمامًا.

وقُل مثل ذلك مع د. ج. ألان D. J. Allan — رغم ثنائه على أرسطو لنظريته «الرحبة» و«إنسانيته» — فإنه يعرف أنَّ دولته المثالية ليست، فيما يبدو، «كاملة» من منظور كل من «العبد والصانع».^{٦٢} وهو كذلك يجهل جهلاً تاماً حقيقة أنَّ أرسطو هبط بالمرأة إلى وضعٍ مماثل. وثالثهم هو «ج. آر. ليود» الذي انتقد أيضاً أفكار اللامساواة عند أرسطو بصدد العبيد، والعُمال، والبرابرة. ويقول إنَّ أرسطو — في هذه المجالات — يصعبُ أن تقول إنه تقدّم على الآراء المعاصرة له، وينتهي إلى أنَّ نتيجة أعماله تقدّم بعض التبريرات العقلية لبعض الأفكار المبتسرة المتغلغلة في أعماق الإغريق. وهو يُلخص — بلا تعليق — إيمان أرسطو بالتفوق الطبيعي للرجال على النساء.^{٦٣}

ويُصبح قصر النظر عند أولئك الباحثين واضحاً تماماً في ضوء واقعة لها مغزاها، وهي أنَّ جانباً كبيراً من «الغائية الاجتماعية» الأرسطية، أعني دراسته الوظيفية لمعظم الناس، لم تُعد ممّا يُمكن قبوله. ومع بداية تطوّر المفاهيم الحديثة للمساواة وحقوق الإنسان في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم يعد مقبولاً ولا مُبرراً أن تحدد مجموعة من الناس على أنهم آلاتٌ أو أدوات، بالطبيعة، عند الآخرين، أو أن تضع معايير أخلاقية مختلفة للفئات الاجتماعية المختلفة؛ ومن ثمَّ فإنَّ أولئك الذين يريدون أن يُقيّموا فلسفة أرسطو السياسية والأخلاقية ككلِّ مضطرون إما أن يخرجوا عن طريقهم بحُجج جديدة لمعالجته للعبيد والعُمال، أو أن يتحللوا بصراحة من هذا الجانب من فكره، حتّى يُحرّروا الجانب المتبقي من هذه الوصمة.

وبالمقابل، فإنَّ إدراك ومعالجة النساء بمعاييرٍ وظيفيةٍ خالصةٍ ما زال منتشرًا، حتّى إنَّ الباحثين الأذكياء لم يشعروا بالحاجة إلى أن يُجادل ضد أرسطو واستعداد جنس الأُنثى عنده. والواقع، أنَّ من الواضح تماماً أنهم لم يستطيعوا رؤية أنَّ الظلم في معالجته للنساء والعبيد والعُمال هو نوعٍ واحد واستمرار لوجود المعيار المزدوج في القيم الذي

^{٦٢} فلسفة أرسطو، ص ١٦١.

^{٦٣} أرسطو، ص ٢٤٥-٢٤٦.

النساء في الفكر السياسي الغربي

حلّ محلّ المعيار الأرسطي المتعدّد سمح لهم أن ينظروا إلى معالجته للمرأة على أنّها أكثر عقلانية وأنّ معالجته يُمكن الدفاع عنها، أكثر من معالجته للغالبية العظمى من البشر. إنّ ميلاد مذهب المساواة الحديثة لم يجلب معه على الإطلاق مطلب الدراسة المتساوية للنساء، كما سوف يُبرهن تحليلنا القادم لفكر روسو بصدد هذا الموضوع.

الجزء الثالث

روسو

الفصل الخامس

«روسو» والتراث الأبوي البطرياركي الحديث^١

أفكار روسو عن النساء؛ طبيعتهن وتعليمهن، ووضعهن المناسب في النظام السياسي الاجتماعي مهمة لثلاثة أسباب:

أولاً: الوضع الذي يذهب إليه يُمثّل نظرة التراث الغربي كله إلى النساء، وهو يؤمن بأفكاره على غير العادة عن وعي كامل ويُبرِّرها بصلافة وعناد، رغم أنّها تُخالف جميع مبادئه الرئيسية في الأخلاق والنظرية الاجتماعية. وكانت آثارها مأساوية حتّى داخل سياق فلسفته الخاصة.

يذهب روسو، ولو أنّ ذلك بطريقةٍ مُبالغٍ فيها وأحياناً بحماسٍ هستيري، إلى تأييد الأفكار التي أصبحت جزءاً من الثقافة البطريركية مُعلنناً انفصال واضطهاد النساء طوال تاريخ التراث الغربي، فإذا بدأنا من البداية فهو يذهب إلى أنّ المرأة تتميز بوضعٍ حادٍّ ووظائفٍ مُعيّنة هي طبيعية لبنات جنسها. ومن المهم ما دام روسو يُدافع عن الطبيعة بهذا الشكل أن نرى كيف اختلف استدلاله ما هو طبيعي بالنسبة للنساء عمّا

^١ باستثناء «خطاب إلى دالمبير» الذي ترجمه ألان بلوم (كورنل، عام ١٩٦٨م) — والخطابين الأول والثاني الذين ترجمهما روجرد — ويوديث ر. ماستر (نيويورك، عام ١٩٦٤م) — فإنّ جميع الإشارات إلى أعمال «روسو» تُشير بصفةٍ عامة إلى الأعمال الكاملة. المجلد ١-٤. طبعة بلياد باريس ١٩٥٩-١٩٦٩م. والترجمة من هذه الطبعة هي ترجمتي. وبالإضافة إلى ذلك فقد استخدمت طبعة هاشيت للأعمال الكاملة والرسائل العامة أحياناً، بالنسبة للأعمال التي لم تشملها طبعة بلياد.

هو طبيعي بالنسبة لـ «الرجل» أن روسو، مُحافظًا على التراث الطويل الذي يرتد إلى أرسطو، يعرّف طبيعة المرأة، على خلاف طبيعة الرجل، من منظور وظيفتها، أعني الغرض الجنسي والإنجاب في الحياة في حين أنه يُحدّد طبيعة الرجل من حيث قوته اللامُحدّدة على التفكير العقلي، والإبداع وما إلى ذلك؛ فالمرأة ينظر إليها من حيث التحديد الوظيفي، من حيث دورها في الإنجاب. كما يُدرك قدراتها الفعلية والممكنة من منظور يعوق نموّها الطبيعي ويُقرّمه باسم المتطلبات التي يحتاج إليها دورها؛ فوظيفة المرأة تُرى من حيث هي حسّية وفيزيقية، في حين أن قدرة الرجل الكامنة من حيث الإبداع والعقلانية، والفروق القسوى — لعدة قرون بين منهج ومجال التربية للجنسين قد فُسر تفسيرًا خاطئًا، كما هي الحال عند «روسو» على أنه على حين أن المرأة مُزوّدة بمواهب للجزئيات والأمور الثانوية فهي ناقصة أو عاجزة وقاصرة من الناحية التعليمية، كما أنّها عاجزة تمامًا عن التفكير المُجرّد.^٢

وكذلك الاحتفاظ بالتراث الذي ابتكر «بانديورا Pandora وكيثمنترا ولييث Lilith^٣ وحواء، والسفونوية Succubus^٤ والساحرات، وباختصار النساء عند «روسو» هُنَّ المصدر الأول لشُرور العالم. وكما قال مؤرّخ حديث للاتجاهات البطريركية: «المرأة بوصفها مصدر الخطر، بوصفها مستودع الشر الخارجي، فهي صورة المرأة على نحو ما تجري في التاريخ البطريركي:^٥ إننا نستطيع أن نتبيّن بوضوح في كتابات روسو عن المرأة، أنّها في وعيه المرأة التي توقظ ذلك الجنس الذي يجلب له مشاعر الخوف والإثم معًا.^٦ وهي بقدرتها على إيقاظه تُصبح خطرًا على استقلاله، وثقته بنفسه وكفايته الذاتية. هي في هذا المجال لها قوة لا حدّ لها، والنتيجة المستخلصة هي أنّ المرأة في مجالاتٍ أخرى لا بُدَّ أن تخضع تمامًا لقوة معادلة دع عنك تفوق الرجل ...

^٢ انظر هيجل، «أصول فلسفة الحق»، فقرة رقم ١٦٦، وملحق ١٠٧. بالنسبة لنوع نموذجي من الاستدلال

عن قدرات النساء (وقارن ترجمتنا العربية، طبعة دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م). (المترجم)

^٣ ليليث: روح شريرة في الميثولوجيا السامية تقيم في الأماكن المهجورة وتهاجم الأطفال. وهي أيضًا زوجة آدم الأولى في الأساطير اليهودية. (المترجم)

^٤ الشيطانة التي تذهب الأساطير إلى أنّها تُجامع الرجال أثناء نومهم. (المترجم)

^٥ إيفا إيجز، «المواقف الأبوية»، ص ٤٢.

^٦ انظر في هذا الموضوع رونالد جلمسلي، «جان جاك روسو»، لا سيما الفصل الثالث، ص: ١٠٤-١٠٥.

وما دام أنه تصوّرهما على أنها مصدر الشر والخطيئة فإنّ خضوعها هو العقاب الذي تستحقه وهكذا نجد أنّ «روسو» يُقدّم للمرأة نسخته من العقاب الإلهي لحواء أن تلد الأطفال بالوجع.^٧

والمرأة بوصفها موضوعاً جنسياً للرجل، لا بدّ أن تكون خاضعة لعواطفها فحسب؛ فهي أيضاً لديها قسمةٌ ثنائيةٌ أساسية. الرجل بدوافعه الطاغية ورغبته في المتعة يُريد من الأنثى أن تكون مغرية ومثيرة وفي الوقت نفسه، بعيداً عن الخوف الجنسي، يطلب منها أن تكون مسئولة عن السيطرة على رغباتها اللامحدّدة، ومن هنا جاءت الحاجة إليها لأن تكون جنسيةً محتشمة، فأما الطبقات المختلفة من النساء أو المرأة نفسها فهي بطريقة «دكتور جيكل ومستر هايد» مطلوبٌ منها أن تكون في وقتٍ واحد مرغوباً فيها ومحتشمة وعفيفة. والحل عند «روسو» (الذي كان في رعبٍ مبالغ فيه من مرض الزهري حتّى الفترة التي كان يعاني فيها من هذا المرض).^٨ هو أن يُقدّم لنا نوعين من النساء لتحقيق وظيفتين يتعدّر الدفاع عنهما؛ فهو يعرض مثلاً كلاسيكياً للمرأة التي تكون كلها حشمة وتواضعاً وخجلاً بصدد الجنس، ولكنها في الوقت ذاته مغرية ومثيرة كإحدى حوريات الجنة. أن تكون محتشمة كالتمثال الرخامي، لكنها خلقت للحب ومقتصدة وغير مسرفة بعد الزواج رغم أنّها تكون قبله ذات دلالٍ ومرح. وأن تُحجم عن أي إشارة فيها غزلٍ أو عبثٍ مع الرجال الآخرين. وأن تكون على الدوام جذابة ومغرية لزوجها. وباختصار أن تكون عذراء وبغياً في آنٍ معاً!

ثانياً: مشكلة الإقرار بالأبوة وهي مشكلة ذات أهمية خاصة في عددٍ من الروايات الأخرى حول وضع المرأة — كانت مشكلة تُثير الوسواس عند «روسو»؛ فهو يشير مراراً في مؤلفاته إلى حاجة الرجل إلى أن يكون على يقينٍ مطلق من إخلاص زوجته ليتأكد أنّ الأولاد هم حقاً أطفاله من صلبه؛ ومن ثمّ نراه يضع معايير أخلاقية جدّ مختلفة للجنسين. وعلى هذا الأساس يُبيّن «روسو» الحكم والسيطرة المطلقة للزواج وانعزالهم حتّى داخل المنزل، والتربية الأخلاقية للنساء التي هي الضد التام لما اقترحه

^٧ «إميل»، في «الأعمال الكاملة»، ص ٧٠٩. وانظر فيما بعد ص ٢٠٤.

^٨ انظر «الاعترافات»، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص ٣١٧.

من تربية أخلاقية للرجال. علامة امتياز الرجل مسألة مُعقّدة، ولكن الفضيلة الوحيدة المهمة للمرأة هي العفة.

بعد أن عرضنا الخطوط العريضة والاتجاهات العامة في فكر «روسو» لا يدهشنا أنّ فيلسوف المساواة والحرية، لم يُطبّق القيم البشرية الأساسية بطريقة واحدة على الجنسين. وكما سنرى عندما نعرض لأصول اللامساواة والتفاوت بين البشر أنّ الرجال حرفياً هم الذين يخضعون لهذا البحث. أما اللامساواة بين الجنسين فقد كانت مفترضة في الماضي. وهي لهذا لا تحتاج إلى بحث، وفشل روسو في تطبيق مثله العليا العزيزة على نفسه على جنس الأنثى سوف نقوم بتحليله في الفصل السابع.

والواقع أنّ نظرية روسو البطريركية عن النساء تُمثّل تراثاً طويلاً، وإن كان لا يُمكن تفسيرها تفسيراً خاطئاً على أنّها مجرد تحيُّز، أو أنّها تُعبّر عن مزاعم العصر وأحكامه المُبتسرة التي تنطوي على مقاومة تاريخية، وأنّ روسو لم يضيف إليها سوى قليل من الفكر، أو لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على أعماله الرئيسية، وأنّها مع احترامنا الكامل لعبقريته ينبغي تجاهلها، وذلك لعدة أسباب؛ فكتابه «إميل» الذي عرض فيه بالتفصيل للتربية المثالية للنساء يصفه المؤلّف بأنّه «أفضل وأهم مؤلفاتي جميعاً»، وهو الكتاب الذي ينبغي أن يبدأ به المرء حتّى يستطيع أن يفهم فلسفة روسو كلها؛^٩ فهو يعتقد أنّ العناصر الجوهرية في تفكيره قد تضمّنها كتابه «إميل» والخطاب الأول والثاني.^{١٠} فضلاً عن ذلك فالكتاب الخامس من «إميل» يخص أكثر من نصفه لتربية ورعاية المرأة المثالية صوفي Sophie التي يرى روسو أنّه الجزء المُحبّب لنفسه من الكتاب. وكما قال أحد النُقّاد عن الكتاب الخامس: «ما يتعلّق بصوفي كُتِبَ بحماس وحمية، حتّى إنّ الباقي لا أهمية له.»^{١١} والأفكار الهامة عن المرأة عند روسو يكشف عنها ما كتبه إلى أحد النُقّاد أنّ الرسالة كلها التي كتبها إلى «المبير»، والتي كُنّا نظن أنّها تتعلّق بصفة عامة بالمسرح، تُبرهن على أنّ النساء هنّ المسئولات عن فساد المجتمع.^{١٢}

^٩ الاعترافات، ص ٥٧٣؛ روسو يُحاكم جان جاك، الأعمال الكاملة، مجلد ١، ص ٦٨٧.

^{١٠} روسو يحاكم جان جاك، ص ٩٣٣.

^{١١} بيير بيرجلين، «تربية صوفي»، ١١٣.

^{١٢} خطاب إلى م. لينياب، ٥٨٣؛ المراسلات العامة جان جاك روسو، ٤، ص ١١٥.

لم يكن روسو يقيناً مطبوعاً على قبول الرأي المعاصر أو الآراء المبتسرة المنتشرة في أيامه^{١٣} فليس ممّا يُمكن توكيده أبداً أنّ مثل هذا الفيلسوف الذي يهدم المعتقدات القائمة على التقاليد لا يتخذ موقفاً محافظاً، بل رجعيّاً إيجابياً بالنسبة لمسألة وضع المرأة فهو يتحدّى بصراحة أولئك الفلاسفة الذين نظروا إلى آرائه عن النساء على أنّها قديمة ورجعية ومبتسرة ويؤكّدها الرجال الذين يريدون المحافظة على امتيازات المجتمع البطريركي، وأخذ على عاتقه أن يُبين لهم أنّ خضوع النساء ليس مجرد نتيجة للعرف أو الأحكام المبتسرة، بل هو جزء من النظام الطبيعي والضروري للأشياء.^{١٤} وعلى ذلك فعلى حين أنّ رجلاً مستقلاً مثل «إميل» لا ينبغي عليه أن يعمل حساباً لآراء أولئك المحيطين به، وبصدد المسائل الأخرى، فإنّ الحكم المبتسر الذي يقول إنّ الرجل مسئولٌ عن سلوك زوجته السيئ هو حكمٌ فريد وله ما يُبرّره؛ لأنّ النظام كله في المجتمع يعتمد على تأكيد ذلك.^{١٥} والواقع أنّ روسو يعلن أنّ اللامساواة بين الجنسين التي انعكست في القانون والعرف «ليست من صنع الإنسان أو أنّها على أيّة حال ليست نتيجة حكم مبتسر، بل هي حكم العقل».^{١٦}

في الفترة التي كتب فيها روسو لم يكن ثمّة تقصيرٍ في مناقشة موضوع المرأة؛ فوضع المرأة في المجتمع، ومسألة خضوعها للرجل، وما إذا كان أمراً طبيعياً، أم إنّهُ من صنع الأجيال الماضية كان مطروحاً للنقاش. ولقد أثار مونتسكيو في «رسائله» بعض الموضوعات الأساسية، مثل التنشئة الاجتماعية للمرأة، وأهمية إخلاصها من الناحية الجنسية، ومؤسسة الزواج الواحدي ذاتها.^{١٧} كما أنّه ذهب في كتابه «روح الشرائع» إلى أنّه من الطبيعي أن يتميّز الرجل بالعقل والقوة، والنساء بالسحر والجاذبية، وأنّ الجرأة الجنسية للرجال والمقاومة والخجل من جانب النساء هي أيضاً من وضع الطبيعة.^{١٨} ومن ناحيةٍ أخرى قدّم «هلفتيوس» في كتابه عن «الإنسان والتربية»

^{١٣} خطاب إلى م. دالمبير، ص ٨٣.

^{١٤} انظر، مثلاً: رسائل أخلاقية، الأعمال الكاملة، ٤، ص ١٠٩٠-١٠٩٢.

^{١٥} إميل، ص ٣٨٠-٣٨١؛ وإميل وصوفي، الأعمال الكاملة، ٤، ص ٩٠٠.

^{١٦} إميل، ص ٣٢٤.

^{١٧} مونتسكيو، «رسائل فارسية»، أماكن مُتفرقة، مثلاً رسالة ٢٦، و٣٨، و٦٢.

^{١٨} مونتسكيو، «روح القوانين»، ١٦٤٩م، ص ٢٥٢، و٢٥٨.

تفسيرًا مختلفًا تمامًا للفروق المعاصرة بين الجنسين؛ فقد أشار إلى نساءٍ شهيراتٍ مهماتٍ في مجالات الحياة المختلفة، وقال إنه ليس من الطبيعي ألا يكون لهنَّ ميزاتٌ إذا ما قورنَّ بالرجال؛ يقول: «لو أنَّ النساءَ كُنَّ عموماً أوفى من الرجال، فذلك بصفةٍ عامةٍ لأنَّهنَّ نلنَّ «تربيةً أسوأ»».^{١٩} لكن أول تطبيقٍ جوهري لنظريات عصر التنوير عن أهمية دور البيئة والتعليم في حالة النساء إنما يرجع فيه الفضل إلى فصلٍ «عن النساء» كتبه البارون «هولباخ» في كتابه النظام الاجتماعي؛ فهو يؤكِّد «أنَّ الطريقة التي تربت عليها النساء في جميع البلدان كانت، فيما يبدو، تربية تستهدف تحويلهن إلى مخلوقات يميِّزن بالخفة والطيش، والهوى والنزوة، محرومات من عقل الطفولة طوال حياتهن».^{٢٠} ورفض المجتمع الأوروبي المعاصر إعطاءهن التربية المعقولة، فيما يقول هولباخ، هو مثال آخر للعبودية العامة التي تخضع لها النساء باستمرار. وهناك كذلك عدة مقالات في «موسوعة الفلاسفة» تحت عنوان «النساء» تعرَّض فيها للقضية وخصائص الأنثى المختلفة الطبيعة وخضوع النساء لسلطة الرجال.^{٢١}

وفضلاً عن ذلك فلم يكن روسو يكتب عن النساء من فراغ، لكنَّه هو نفسه كانت له آراء في حياته المبكرة في هذا الموضوع، تختلف اختلافاً تاماً عن آرائه التي عرضها في كتبه؛ فلقد تعاون مع مدام دوبن Dupin في كتاب مقترح عن وضع النساء في المجتمع لم يبقَ منه سوى صفحاتٍ قليلة، ومن الواضح أنَّه كان يحتوي على هجومٍ ثوريٍّ عنيفٍ على الوضع المفروض على النساء.^{٢٢} ومقالاته الموجزتان عن النساء المؤرختان بتاريخ عام ١٧٣٠م تكشفان كذلك عن أنَّه كان يعتقد آراءً راديكالية عن النساء، ودورهن الصحيح، في شبابه أكثر من آرائه في أواسط العمر؛^{٢٣} ومن ثمَّ فأراؤه المتأخرة ليست، للأسباب السابقة، فوق النقاش بالتأكيد، بل هي تؤلف موقفاً «فكرياً واعياً».

^{١٩} هلفتيوس، رسالة عن الإنسان، مجلد ١، ص ١٥٦.

^{٢٠} هولباخ، «النظام الاجتماعي»، ص ١٢٢ (ترجمتي)!

^{٢١} الموسوعة، أو معجم موجز عن العلوم والفنون والآداب، نشره دالمبير وبيدرو، مجلد ٦، ص ٤٦٩-٤٧٧.

^{٢٢} برجلين، في مناقشة تقرير في حولية جان جاك روسو، ص ٣٥، ١٢٦.

^{٢٣} «عن النساء، مقال عن الأحداث المهمة المتعلقة بالنساء والأسباب الخفية»، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ص ١٢٥٤.

ثالثاً: والسبب الرئيسي الأخير للاهتمام بحُجج روسو عن التربية الصحيحة للمرأة ودورها هو أنّ نتائج اقتراحاته كانت مأساويةً حتّى داخل النظرية الاجتماعية، وهي فضلاً عن ذلك لم تكن مأساويةً بالنسبة للنساء أنفسهن، بل لمؤسّستين صوّرهما على أنّهما النماذج العليا للتجربة البشرية. وكما سنرى في الفصل الثامن فإنّ تنشئة المرأة الاجتماعية بطريقة روسو إذا ما قُبِلت وخضعت للقيود التي يراها حقاً بالنسبة لها، فسوف تُدمّر الأسرة الواحدية والمجتمع المثالي، وسوف تُدمّر نفسها أثناء السير ... علينا أن نتتبع فحسب ونُفكّر في مصير اثنتَين من النساء المثاليات اللّتين ابتكرهما روسو وهما «جولي Julie» في «هلويز الجديدة» و«صوفي Sophie» في كتابه «إميل» ونتيجتهما التي لم تتم لنرى أنّ نظريته في تربية ومعالجة النساء هي في عملية التطبيق تُؤدّي إلى نتائج مأساوية. إنّ معرفة روسو لصراع الولاء الذي تُواجهه الموجودات البشرية أدّت به إلى نتائج تشاؤمية فيما يتعلّق بمصير الرجل، أمّا نتائجها فيما يتعلّق بمصير النموذج الوحيد الذي تصوّره للمرأة، فهي أشد سوءاً.

المرأة الطبيعية ودورها

الحُجَّة الأكثر انتشارًا التي يستخدمها روسو لتبرير التفرقة المستمرة بين الجنسين، ودور الأنثى هي **أن هذا الدور طبيعي**؛ فبعيدًا عن أن يكون شيئًا قد فُرض عليها أو تطوَّر إليها عن طريق النُّظم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فإنَّ السلبية، والخضوع، والاعتماد على الآخر، والاحتشام، والخجل، ونقص العقل، والحساسية ... إلخ هي كلها خصائص منحتها لها الطبيعة،^١ ولما كان «روسو» هو النموذج النمطي في الفكر الحديث لهذه الحُجَّة، ولما كان تمجيد الطبيعة هو الموضوع الأثير في كل كتاباته الفلسفية، فمن الأهمية بمكان أن نفحص بعناية ودقة هذه الحُجَّة كما صاغها.

جانبٌ مهم من كتابات «روسو» بصفة عامة مُخصَّص لما يُمكن أن نُسَمِّيه **تأليه الطبيعة**، في الجنس البشري وفي نمط الحياة، والرفض، أو على الأقل نقد وتدمير معظم نتائج الحضارة التي اعتبرها معاصروه من مكُونات التقدُّم، والشعار الذي اختاره من كتاب «السياسة» لأرسطو ليفتح به أصل «التفاوت بين البشر» هو **«ليس في الأشياء الفاسدة، بل في تلك الأشياء المنظَّمة تنظيمًا جيّدًا وفقًا للطبيعة، ينبغي علينا أن نتدبَّر ما هو طبيعي»**. ويُمكن اعتباره أحد المبادئ الأساسية، وكذلك القول «بأنَّ الطبيعة لا تفعل شيئًا باطلاً وأنها لا تكذب» هو خيطٌ يسري في كل كتاباته.^٢ وكما أنَّ تربية «إميل» قد خطَّط لها بعناية حتَّى تُمكنه من أن يكون رجلًا طبيعيًّا في عالمٍ فاسد،

^١ راجع الإشارات المقتبسة في الفصل الخامس.

^٢ مقال حول «أصل التفاوت»، الخطاب الأول والثاني، ص ٧٧، و ١٠٤، و ٢٢٩. ورسالة إلى لينياب،

«المراسلات العامة»، ٤، ص ١١٤.

فكذلك «صوفي» زوجته المقترحة، خطَّط لها حتَّى تكون امرأة طبيعية؛ فهو ينصحها بأن تحترم وضعها كامرأة، ويقول لها روسو: «الأمر الجوهري أن تكوني كما أرادت لك الطبيعة أن تكوني، إنَّ المرأة دائماً أكثر ممَّا ينبغي أن تكونَ كما يريد لها الرجال أن تكون.»^٢ ولما كانت تربية «صوفي» هي الضد المباشر لتربية «إميل» كان من الجوهري أن نرى ما هي المُبررات المستخدمة لاكتشاف الرجل الطبيعي وكيف يختلف عن تلك المُبررات التي استخدمها لاكتشاف المرأة الطبيعية.

يستخدم «روسو» وسيلتين أساسيتين ليفصل ما هو طبيعي عند الرجل عن الخصائص التي اكتسبها من الحضارة والحياة الاجتماعية. الوسيلة الأولى أن يفصل الخصائص الفطرية للفرد عن تلك الخصائص التي تُنتجها البيئة. والغرض الحقيقي لـ «إميل» أن يُبين لنا أنَّ الرجل يمكن تربيته لينشأ مستقلاً عن الحكم المتسر الشائع، ويدَّعي روسو أنه يُطوّر في «إميل» تلك الخصائص الفطرية التي يُعوق المجتمع والحضارة عادة نموها عن طريق ما يحتويه من نساء حتَّى إنَّنا لم نُعد ندري ماذا يُشبه الرجل. والتعارض الحاد الذي وضعه بين هاتين الطريقتين والتمييز بين الطبيعة والتنشئة بقصد التفرقة بين الجنسين سوف نناقشهما فيما بعد.

المنهج الآخر لاكتشاف الرجل الطبيعي مُفترضاً «حالة الطبيعة» لم يكن بالطبع عملاً ينفرد به روسو إطلاقاً؛ فقد استخدم كثيراً من الفلاسفة تصوّر «حالة الطبيعة»، في محاولة لانتزاع الأغراض التاريخية، ونتائج الحياة السياسية والاجتماعية، حتَّى يكتشفوا أنَّ الطبيعة الإنسانية والعلاقات الإنسانية مُتشابهة في أساسها العميق؛ ففلاسفة من أمثال «لوك» استخدموا هذا المفهوم لفحص الإنسان في الحالة التي يكون فيها بغير قانون. وفي بعض الصور الأخرى مثل روسو كان يستهدف فصل نتائج تربية الموجودات البشرية، والتقدّم التكنولوجي، وتقسيم العمل، والملكية الخاصة، وحشد من المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأخرى، عن الطبيعة البشرية التي تُفسّر على أنها سابقة لجميع هذه الإضافات الخارجية منطقياً إن لم يكن زمانياً. وهكذا فإنَّ المنظر السياسي، على الأقل عادة، يستفيد من النتائج التي يصل إليها بهذه الطريقة ليؤكد النظام الاجتماعي والسياسي المُبرر والمشروع بالخصائص الإنسانية التي أقرتها الطبيعة.

^٢ «إميل»، في الأعمال الكاملة، ٤، ص ٦٩٢، وص ٧٣٦.

هذا هو نوع الاستكشافات الفلسفية التي قام بها روسو في كتابه «أصل التفاوت بين الناس». وكما قال في تصديره لهذا الكتاب وهو يُبرّر منهجه: إننا لا نستطيع أن نكتشف أصلَ التفاوت بين البشر ما لم نعرف ما هو الإنسان حقًّا؛ فإنَّ علينا أن ندرس لا تلك الحالة المشوَّهة، التي لا يمكن أن نعترف بها، التي يقول بها «جلوكس Glaucus» والتي شوَّهتْها كثير من العوامل في تاريخ المجتمع، بل ندرس «الإنسان كما شكَّته الطبيعة في تكوينه الأصلي» وحاجاته الحقَّة و«المبادئ الكامنة في واجباته». وها هنا فقط يُمكن أن ننجح في أن نفصل «في التكوين الحالي للأشياء بين ما وهبته الإرادة الإلهية لنا، وبين ما يدَّعي الفن البشري أنه قدَّمه لنا.»^٤ وليكن واضحًا أنه استبعد ادِّعاء الدقة التاريخية، لكنَّه يستهدف توضيح طبيعة الأشياء عن طريق الاستدلال الافتراضي، وهكذا شرع «روسو» في اكتشاف الحالة الطبيعية للجنس البشري، ولم يدعِ أيُّ فيلسوفٍ سابقٍ مثل هذا الاكتشاف ولا نفذ حقًّا، فيما يرى روسو، في أغوار الماضي البعيد حتَّى وصل إلى الإنسان الطبيعي.

وكما لاحظنا من قبل^٥ فإنَّ كتاب «روسو» لم يسلم بحالة بسيطةٍ فريدة، للطبيعة، بل بسلسلة من المراحل التميِّزة المتعاقبة ثقافيًّا. وهو يقول للقارئ عن هذه المراحل: «سوف تبحث عن العصر الذي ترغب أن يتوقَّف عنده نوعك.»^٦ ومن المهم أن نلاحظ أنَّ المرحلة التي كان فيها الجنس البشري حيواناتٍ منعزلة، التي أطلق عليها اسم «حالة الطبيعة» ليست هي المرحلة التي كان يرغب أن يتوقَّف فيها نوعه البشري. وأكثر أهمية أنه في السياق الحاضر أنه يُشير في الماضي إلى مراحلٍ مختلفةٍ مفترضة لكي يُؤكِّد «الحالة الطبيعية» للخصائص المختلفة ولوضع الأمور. ويصدق ذلك بصفةٍ خاصةٍ عن المرأة الطبيعية وعن الوضع الطبيعي للأسرة في آنٍ معًا.

في القسم الأول من كتابه «أصل التفاوت» يرسم روسو صورةً لما سوف يُشير إليه من الآن فصاعدًا باسم «الحالة الأصلية للطبيعة». وتلك هي المرحلة التي افترض فيها أن

^٤ تصدير مقال عن التفاوت، ص ٩٦-٩٧.

^٥ مثلًا أ. لفجوي، «نسبية روسو المفترضة حول أصل التفاوت»، مقالات في تاريخ الأفكار، بولتيمور،

١٩٤٨م.

^٦ أصل التفاوت، ص ١٠٤.

الموجودات البشرية من الجنسين عاشت فيها معزولة وتعيش حياة البدو الرُّحْل متجنِّبين التعاون تماماً اللهم إلا في اللقاءات المؤقتة العابرة التي تشبع دوافعهم الجنسية؛ فالذكر والأنثى يتصلان جنسياً دونما أي تفضيل لفرد على آخر؛ إذ لم تكن لديهما القدرة على المقارنة. ثمَّ يذهب كلُّ منهما – الرجل والمرأة كلُّ في طريقه، ولا يعرف الواحد منهما الآخر لو التقيا مرةً أخرى؛ ولهذا يُقال إنَّ الجنس الطبيعي والغريزي يختلف اختلافاً جذرياً عن الحب الجنسي كتجربة في المجتمع المتحضَّر – عن تلك العاطفة المرعبة المتهورة «التي تبدو في جنونها وكأَنَّها ستُدْمِرُ الجنس البشري وهي تستهدف المحافظة عليه»^٧ «الجنس في حالة الطبيعة عبارة عن شهوة حيوانية بسيطة، أشبه بالجوع والعطش والحاجة إلى الراحة وغريزة مخصَّصة للمحافظة على النوع. وعلى استعداد لأن تُشبع إرادة أي عضو في أحد الجنسين يتصادف مروره. وما يُخبره الإنسان الحي ليس إلا الجانب الفيزيقي من الشعور بالحب، كمضادٍّ للجانب الأخلاقي، الذي يلحق بالموضوع المُفضَّل وهو عاطفة مصطنعة أنتجها استخدام المجتمع»^٨

ما دام لم يتصل أحدٌ في هذه الحالة الطبيعية الأولى أو لم يُبد أي قَدْر من التعارف، بأي شخصٍ آخر، فإنَّ الإناث من الناحية العملية، هنَّ آباء نسلهن. رغم أنَّهن لم يمنحن أية غريزة أبوية، وقد تُرْضِع الأنثى الطفل لأول مرة من أجل راحتها هي، ثمَّ بعد ذلك كعادة أصبَحَتْ محبِّبة عندها. وما إنَّ يُصبح قادراً على أن يقاتل بمفرده حتَّى تتركه أمه. ولا يتعرَّف أحدهما على الآخر أبداً. ويذهب «روسو» إلى أنَّ الأنثى البشرية مُزوَّدة ومُجهَّزة لتغذية طفلها، وتغذية وحماية نفسها أيضاً، ما دامت قادرة على حمله بسهولة، دون أن يجعلها تُبطئ وهي تغدُّ السير. والحق أنَّه سار إلى أعماق بعيدة ليُعارض بقوة الاعتراض الخطير الذي قال به لوك ضد الفكرة التي تقول إنَّ الإنسان الطبيعي عاش في عزلة. والنزاع هو أنَّ اتصال والدَيْن في الزواج ضروري لبقاء الجنس البشري، وأنَّه من ثمَّ لا تُوجد حالة للطبيعة يُمكن أن تكون افتراضاً معقولاً، لا يفترض فيها وجود الأسرة النووية.^٩

^٧ أصل التفاوت، ص ١٣٤.

^٨ أصل التفاوت، ص ١٣٥.

^٩ أصل التفاوت، ص ٢١٣-٢٢٠.

ودون الدخول في تفصيلات سواء حُجة «لوك» أو حُجة روسو المعارضة من المهم أن نُشير إلى عدة توكيداتٍ عند الأخير تتعارض تعارضاً جذرياً مع مزاعم روسو اللاحقة عن الوضع الطبيعي للأسرة:

أولاً: لقد زعم أنه في حالة الطبيعة السابقة على التعايش على طريقة الأزواج، فإنَّ الحوامل كُنَّ قَلَّةً والأطفال كانوا معاً، وسرعان ما يستطيعون حماية أنفسهم؛ ولذلك فإنَّ الأمهات، من غير المحتمل أن يكون لهن أكثر من طفلٍ واحد يعتمد عليهن في وقتٍ واحد، قدرات تماماً على حماية الطفل دون عونٍ من أحد.

ثانياً: في الحالة الأولى للطبيعة ما دام الذكر والأنثى ينفصلان عقب الجماع. ولا أحد يعلم أطفال من هؤلاء، فليس هناك سببٌ منطقي عنده يجعله يُساعد الأنثى في تربية طفلها. وهذا الزعم يأخذ به روسو — وهو كما قال — يدل على فشل «لوك» وليس أقل من فشل «هوبز» في الذهاب إلى ما وراء قرون المجتمع إلى الحالة الحقيقية للطبيعة التي لم يوجد فيها أي مُبرر لأي إنسان للتعايش أو التعاون مع أي شخصٍ آخر.

ثالثاً: انتقد روسو حالة الطبيعة عند لوك بطريقة مشوهةٍ منهجياً؛ فقد هاجم «لوك» على أساس أنه استخدم «براهين أخلاقية» في حُجته على الوجود الطبيعي للأسرة، فأشار إلى الذكر على أنه «ملزم برعاية نسله»؛ ومن ثمَّ فهو «ملزم» بالإبقاء على الأنثى إلى أن يستطيع الأطفال أن يقوتوا أنفسهم بأنفسهم.^{١٠} وأمثال هذه الحُجج الأخلاقية يعترض عليها «روسو»: «إذ لم يكن لها قوةٌ كبيرة في أمورٍ فيزيقية. وهي تصلح فقط أن تقدِّم مبرراً لوجود وقائعٍ قائمةٍ أكثر من البرهنة على الوجود الحقيقي لتلك الوقائع.»^{١١} ومن الواضح من عبارته الثانية أنه يُفرِّق بين ما يُمكن أن يريد الفيلسوف تبريره على أنه خير، وما يُمكن أن يبرهنَ على أنه ضروري في النظام الطبيعي للأشياء؛ لأنه يقول: «على الرغم من أنه ربما كانت ميزةً نافعةً للجنس البشري أن يدوم اتحاد الرجل والمرأة، فإنه لا ينتج من ذلك أن تكون الطبيعة هي التي أقرَّت هذا الوضع، وإلاَّ كان من الضروري أن نقول إنَّ الطبيعة أيضاً هي التي أنشأت المجتمع المدني،

^{١٠} أصل التفاوت، ص ٢١٥.

^{١١} أصل التفاوت، ص ٢١٥.

والفنون والتجارة، وكل ما نقول إنه نافع ومفيد للناس»^{١٢} ومن الواضح أن ذلك يهدم تمامًا الغرض من تصوّر حالة الطبيعة؛ لأنّ المرء يستطيع أن يدخل فيها أي مؤسسة بشرية يجدها مرغوبة.

لا يوجد حبّ جنسي إذن في حالة الطبيعة عند روسو بمعزل عن الغريزة التي تتطلب إشباعًا متبادلًا، ولا يوجد زواج ولا أسرة، ولا أي علامة أخرى على اعتماد أحد الجنسين على الآخر أو اللامساواة بينهما. وعندما يقول في كتابه «إميل» «الواقع أنّه يوجد في حالة الطبيعة مساواة حقيقية غير قابلة للاختلاف أو التخريب، ما دام يستحيل في تلك الحالة أن يكون الاختلاف المحض بين رجل ورجل كافيًا لأن يجعل أحدهما يعتمد على الآخر»^{١٣} فليس لديه مبرر مشروع لأن يستبعد الأنثى وهي نصف الجنس البشري. والواقع أننا إذا ما عرفنا أنّ تلك المرأة الطبيعية المنعزلة يفترض فيها أنّها قادرة على إطعام نفسها ونسلها، في حين أنّ الرجل يُطعم نفسه فقط ليحافظ على نفسه، فإنّ من الصعب أن يُقال إنّها كانت شيئًا آخر غير أنّها مساوية للرجل.^{١٤}

لم يكن موقف «روسو» من الحالة الأصلية للطبيعة الرفض الواضح، وعلى حين أنّ أهلها كانوا متخلفين بدائيين، فقد كانوا بغير شك أحرارًا مستقلّين، والاستقلال عنده كان أكثر القيم أهمية. وهو يتساءل «أي نوع من البؤس كان يُمكن أن يكون هناك ... أو أن يحيق بالموجود الحر الذي قلبه في سلام، والذي جسده صحي؟»^{١٥} في حين أنّ حالة الطبيعة الأصلية لم تكن هي العصر الذي اختاره؛ لذا يتساءل أننا على الأقل نُعلّق الحكم عليه إلى أن نرى ما الذي يعقبه. وفضلًا عن ذلك لقد كانت المنطقة الوحيدة المتحرّرة من شرور الأنانية تمامًا كتميز لها عن الدرجة الصحية للحب الذاتي. وما إن يكون هناك أي اتصال مُنظّم بين الأفراد، حتّى تبدأ الأنانية تُلوّث أخلاق الجنس البشري. إنّ «روسو»

^{١٢} أصل التفاوت، ص ٢١٦.

^{١٣} إميل، ص ٥٢٤.

^{١٤} لا أعني بذلك أنّ روسو كان سيوافق على هذه النتيجة. على الرغم من أنّها تتبع منطقيًا من حُججه عن حالة الطبيعة.

^{١٥} أصل التفاوت، ص ١٢٧.

ينظر إلى الماضي لحالة الطبيعة الأصلية، لكي يُبرهن على أنَّ الإنسان بطبيعته خير.^{١٦} وهو خيرٌ لأنه لا يحتاج لأي شخصٍ آخر، ولا يُقارن نفسه بأي شخصٍ آخر، وليس لديه مُبرِّر للخوف من أن أي شخصٍ سوف يسعى لإيذائه.

الأحداث الحاسمة التي تفصل حالة الطبيعة للجنس البشري عن بداية المجتمع المدني في كتابه «أصل التفاوت»، أقامتها الملكية الخاصة للأرض، وتقسيم العمل بين الزراعة والتعدين، ومن هذه الزاوية يُؤكِّد «روسو» أنَّ بعض الناس بدَّءوا في إفساد غيرهم واستعباده، ما دام كلُّ منهم لم يعد مكتفياً بنفسه؛ فبدأت تظهر كل شرور التفاوت الاجتماعي وتنمو، ومرحلة «روسو» المُفضَّلة في التاريخ الافتراضي الذي افترضه للإنسان هي الفترة الطويلة الواقعة بين الحالة الأصلية للطبيعة وعهد اللامساواة الذي رأى أنَّه ينتج تقسيم العمل — أعني أنَّ ذلك هو «العصر الذهبي» للأسرة النووية البطرياركية، وذلك واضح جدًّا من أمرين: امتداحه لها في «أصل التفاوت»، ومن المحاولات المتعدِّدة التي بذلها لإعادة خلق الموقف في كتابه «إميل» وفي رواية «هلويز الجديدة»، وفي وصفه المثالي لأهل الجيل في سويسرا، أنَّ الإنسان المكتفي بنفسه الواصل من ذاته، الريفية، والأسرة الأبوية هو عند «روسو» على الأقل واحد من نموذجين محتملين لحياة الإنسان، والنموذج الوحيد الممكن في عصرٍ فاسد، وهو يُسمِّيه «الأول الحقيقي للعالم».^{١٧}

وكما يُذكِّرنا «لفجوي» عند روسو باختصار تكمن خيرية الإنسان في انتقاله من «حال الطبيعة»، «لكن ليس أكثر ممَّا ينبغي...»^{١٨} لكن نطاق الانتقال من الكفاية الذاتية، والاستقلال مطلوبين لإدخال روسو في الأسرة النووية، كانا عظيمين على نحو ملحوظ بالنسبة للمرأة أكثر من الرجل؛ إذ فجأة في فقرةٍ واحدة وبدون تفسير، افترض وجود «ثورة أولى» فيها معًا مع الأدوات الأولية والأكواخ الأولى، التي تُولَّف

^{١٦} «أصل التفاوت»، انظر: ص١٢٨-١٣٢، عن خيرية الإنسان في حالة الطبيعة الأصلية، ولاحظ في صفحات ١٤٦-١٤٩ أنَّ المُشاحنات والمعارك والغيرة والشقاق، يُفترض أنَّها بدأت بمجرد أن بدأ الاتصال المنظم بين الأفراد، والتفاضل بين الأسر وأقيمت بذور الملكية الأولى.

^{١٧} أصل التفاوت، ص١٥١؛ «إميل»، ص٨٥٩؛ وهلويز الجديدة، الأعمال الكاملة، ص٧٩-٨٤؛ وخطاب إلى الملبير، ص٦٠-٦٥.

^{١٨} «النسبية المفترضة»، ص٣١.

معاً «نوعاً من الملكية» يظهر أول معايشة في صورة الأسرة النووية الواحدة ... وفجأة أيضاً، وبلا مُبرّر، أدخل تقسيماً كاملاً للعمل للجنسين. وعلى حين أنّ طريقة الحياة السابقة بين الجنسين كانت متحدة في هوية واحدة، فقد أصبح النساء الآن أكثر استقراراً ونما عندهن اعتياد رعاية الكوخ والأطفال، في حين يذهب الرجل للبحث عن القوت المشترك^{١٩}، وتقسيم العمل، بالطبع، يعني أنّ الأنثى هي نصف الجنس لم تُعد بعد مكتفية بذاتها، وما دام هذا الاكتفاء الذاتي كان ضمان الحرية والمساواة التي تتسم بها حالة الطبيعة الأصلية، فربما توقّع المرء أن يجد، رغم أنّ المرء لن يجد، بعض الشروح تُفسّر التفاوت وانعدام المساواة التي كانت بذلك استقرت. وهذه الأسرة الأولى، من ناحية، تُوصف بأنها وحدة فقط لروابط «الحب المتبادل والحرية»^{٢٠}. لكن من ناحية أخرى، فقد تخصّص الرجل «للعمل فقط». ويرى «روسو» أنّ ذلك نتاج للملكية^{٢١}، ومن الواضح تماماً «أنّ متاع الأسرة ينتمي إلى الأب وحده». متاع الأب الذي هو السيد الحقيقي، هو الروابط التي تجعل الأطفال يعتمدون عليه. وفي استطاعته أن يُعطيهم حصّة من الميراث بشرط أن يكونوا جديرين بها بإذعانهم المتواصل لرغباته^{٢٢}. وليس ثمّة مُبرّر للزعم — ما دام المتاع ممتلكاته وحصيلة عمله، أمّا العمل المُخصّص لزوجته فلا يُنظر إليه على أنه عمل إنتاجي — بأنّ الوضع الضروري للمرأة أقلّ إذعائاً لزوجها من أطفالها. وكما رأينا فإنّ الطابع الأبوي الضروري للعصر الذهبي للأسرة واعتماد النساء الاقتصادي على الرجال تُؤكّده الكثير من مؤلّفات روسو التالية.

والأمر المهم الجدير بالملاحظة في هذه النقطة هي أنّ زعم البطرياركية لا يُشير إليه «روسو» على أنّه يُشكّل اللامساواة بين موجودين بشريين ناضجين. ومن الواضح أنّ اللامساواة البشرية التي يتحدّث الكتاب (أصل التفاوت) عن أصولها هي فقط اللامساواة بين ذكر وذكر آخر. وهناك إشارة سريعة إلى ذلك — في فقرة مُبكرة من الكتاب، عندما يُشار إلى النساء بلا وخز للضمير، على أنّهن «الجنس الذي ينبغي

^{١٩} أصل التفاوت، ص ١٤٧.

^{٢٠} أصل التفاوت، ص ١٤٧.

^{٢١} أصل التفاوت، ص ١٥٤ «من المستحيل تصوّر فكرة الملكية على أنّها نابعة من أي شيء آخر سوى

العمل المشترك».

^{٢٢} أصل التفاوت، ص ١٦٦.

أن يطيع»^{٢٣} ومن الواضح أنه حتى الثورة الثانية العظيمة بدأت تظهر ملكية الأرض وتقسيم العمل بين الرجال، وينظر «روسو» إلى الجنس البشري، بغض النظر عن الطبيعة البطريركية للأسرة، على أنه عاش في حالة من المساواة التامة، وبالتحديد عندما «احتاج رجلٌ واحد أي ذكر لمساعدة رجلٍ آخر» و«لاحظنا أنه من المفيد للشخص المفرد (الذكر) أن تكون له الوسائل التي يملكها الاثنان — أن المساواة قد اختفت»^{٢٤}

في جميع أعمال «روسو» التالية يُعالج الأسرة النووية على أنها مؤسسة طبيعية واحدة الزواج كالمصير الذي وهبه الله للجنس البشري «أقدم المجتمعات كلها والمجتمع الوحيد الذي يُعدُّ طبيعيًّا هي الأسرة» — كما يقول في بداية «العقد الاجتماعي». وهو يصف الرجل في الحالة البدائية في كتاب «إميل» يُؤكِّد «أن الرجل حدَّدت الطبيعة مصيره، أن يكون قانعًا بأنثى واحدة!» وأن «المعاشرة تُؤدِّي إلى نوعٍ من الرابطة الأخلاقية، نوع من الزواج»، «تنتمي فيه الأنثى بالاختيار إلى الذكر الذي وهبته نفسها مع رفضها للآخرين جميعًا بصفةٍ عامة.» وروسو في رفضه التام لآراء «لوك» يستخدم هنا حجة أن الأطفال عاجزون لمدةٍ طويلةٍ حتى يستطيعوا أو تستطيع أمهم بـ «عناء» أن تعمل بدون محبة الأب، والرعاية التي تنتج عن هذه المحبة.^{٢٥}

وفضلاً عن ذلك فليست بالضبط الأسرة الواحدية الزوج، بل الأسرة الأبوية هي التي سوف يفترض روسو من الآن فصاعداً وجودها طبقاً لنواميس الطبيعة؛ إذ ينصح «إميل» بأن «الحياة الريفية البطريركية» هي «أصل حياة الإنسان وهي الأكثر سلاماً، وهي الطبيعة أكثر، والسعيدة أكثر لأولئك الذين لم تفسد قلوبهم بعد»^{٢٦} ويقال لـ «صوفي» بالمقابل: «عندما يُصبح إميل زوجك، فإنه يصبح سيدك، تلك هي إرادة الطبيعة، إنه ينبغي عليك طاعته»^{٢٧} وفي بحث عن «الاقتصاد السياسي»، وفي

^{٢٣} أصل التفاوت، ص ١٣٥.

^{٢٤} أصل التفاوت، ص ١٥١.

^{٢٥} العقد الاجتماعي، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٣٥٢.

^{٢٦} إميل، ص ٧٩٧.

^{٢٧} إميل، ص ٨٥٩.

^{٢٨} إميل، ص ٨٦٥.

فقرةٍ مقابلة من مخطوطة جينيف من بحثه عن «العقد الاجتماعي» يُقدّم روسو ثلاثة أسباب **لضرورة سيطرة الذكر** على أسرته:

أولاً: لا بُدَّ أن تكون هناك سلطةً نهائيةً واحدة تحسم الموضوعات التي تختلف فيها الآراء.

ثانياً: ما دامت النساء يَكُنَّ أحياناً عاجزاتٍ وضعيفاتٍ بسبب وظائف الإنجاب فإنَّ هذه السلطة النهائية لا بُدَّ أن تكون في يد الرجل.

ثالثاً: المسألة التي يُردُّ إليها الأمر بوضوحٍ هو أنه لا بُدَّ أن يكون للرجل سلطة على زوجته؛ لأنَّ من الجوهري بالنسبة له أن يعرف أنَّ الأطفال الذين تُنجبهم هم أطفاله، ويتأكَّد من ذلك؛^{٢٩} ومن ثمَّ فإنَّ مطلب التأكُّد من الأبوة يُرى على أنه المُبرِّر الذي لا مفرَّ منه لخضوع النساء الطبيعي ومن هنا من يذهب روسو:

«الواجبات النسبية للجنسين ليست متساوية، ولا يمكن أن تكون متساوية تماماً، وعندما تشكو المرأة من ظلم اللامساواة التي فرضها عليها الرجل تكون مخطئة؛ فهذه اللامساواة ليست قانوناً بشرياً، أو على الأقل ليست عملاً مُبتسراً بل هي حكم العقل؛ أن يكون أحد الجنسين الذي عهدت إليه الطبيعة بالمحافظة على الأطفال فلا بُدَّ أن يكون مسئولاً عنهم لدى الجنس الآخر.»^{٣٠}

ومرة أخرى يقول «روسو» في خطاب إلى «دالمبير» كما لو كانت كل الواجبات القاسية الصارمة للمرأة لم تكن مُستمدة من حقيقة واحدة هي أنَّ الطفل لا بُدَّ له من أب.^{٣١}

«فكيف يُمكن لنفس الشريعة الأخلاقية أن تنطبق على الجنسين، عندما تكون العقبة لهذا السبب أكثر جوهرياً عند المرأة منها عند الرجل؟ فمن المُسلم به أنَّ الزوج غير المُخلص قاسٍ وظالم لزوجته، لكن المرأة الزانية التي تُعرِّض نفسها لإمكان الحمل وإنجاب طفل لا يكون لزوجها هي «بالقطع امرأة خائنة وغادرة. إنها تهدم الأسرة، وتُمرِّق روابط

^{٢٩} مقال عن «الاقتصاد السياسي»، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ و«العقد الاجتماعي»، المسودة الأولى، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٢٩٩. وسوف نناقش هذه الحُجج في الفصل السابع فيما بعد.

^{٣٠} إميل، ص ٢٩٧.

^{٣١} خطاب إلى دالمبير، ص ٨٥.

الطبيعية». ^{٣٢} وسيكون طفلها المسكين علامةً على عدم إخلاصها لزوجها، وسيكون هو اللص الذي يسرق ملكية أطفاله؛ فالحاجة إلى أن يعرف الرجل أن أطفاله هم من صُلبه، وأن يعتقد الآخرون أيضًا أنهم كذلك، هي السبب الأساسي الذي جعل «روسو» يفصل فصلًا تامًا الأخلاق والتربية الأخلاقية عند النساء عمّا وضعه للرجال.

من الضروري أن نقوم بشيء من الاستطراد عند هذه النقطة، وأن نعود إلى أفكار «روسو» عن الجنس ولكي نفهم فهمًا تامًا الخصائص التي وضعها للمرأة الطبيعية. يقول في بداية وصفه لتربية «صوفي»: في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة مثل الرجل؛ فهي لها نفس الأعضاء، ونفس الحاجات، ونفس الملكات، لكنّه يُضيف بسرعة لكن «ما إن نتحدّث عن الجنس حتّى يكون الرجل والمرأة مختلفين من كل جانب.» ويكمل بعضهما بعضًا، و«ترجع صعوبة المقارنة بينهما إلى عجزنا عن اتخاذ قرار في تكوين أيّ منهما: ما الذي يتعلّق بالجنس، وما الذي لا يتعلّق به.» ^{٣٣} وما يظهر على الفور هو أنه في ذهن «روسو» أنّ كل ما يتعلّق بالمرأة هو مسألة الجنس. وهكذا يذهب في ثلاث فقراتٍ قصيرة من عبارته التي يقول فيها: «في كل شيء لا يعتمد على الجنس تكون المرأة رجلًا.» إلى النتيجة التي يقول فيها: «المرأة الكاملة والرجل الكامل لا يُشبه الواحد منهما الآخر في الروح أكثر من الوجه.» ^{٣٤}

ما دام «روسو» يذهب إلى أنّ دور المرأة في العملية الجنسية، بالإضافة إلى وظيفتها كأم في الأسرة البطريركية — يعكس مضامين هائلة على شخصيتها بأسرها، والطريقة التي ينبغي أن تُربى عليها، فإنّه من الضروري أن نرى كيف تغيّرت أفكاره عن الجنس من تلك الأفكار التي عرضها في كتابه: «أصل التفاوت». لقد رأى هناك أنّ المعاشرة الجنسية هي نشاطٌ غريزي يحتاج إلى الإشباع، وينخرط فيه الجنسان بحرية. وأي شكلٍ آخر من الحب الجنسي يُنظر إليه على أنّه نتاج للمجتمع. وما رآه أخيرًا على أنّه خصائصٌ طبيعية للجنسين يقوم على أساس نظريته للعملية الجنسية بوصفها ليست عمليةً مشاركةً متبادلة، وإنّما هي عمليةٌ يقوم فيها الذكر بدور المهاجم والأنثى بدور المعتدى عليها. ومن هذه النظرية المنقّحة عن الجنس، نجد أنّ الجنس في صورته الاجتماعية له هو ذاته

^{٣٢} إميل، ص ٦٩٧-٦٩٨.

^{٣٣} إميل، ص ٦٩٢-٦٩٣.

^{٣٤} إميل، ص ٦٩٢-٦٩٣.

صورتان متناقضتان؛ ف «روسو» يستنبط كل هذه الخصائص الأنثوية بالضرورة — كالخجل، والحياء والاحتشام والسلبية، والمقاومة بدلال، والتي تُحدّد ملامح مسار التربية التي تخضع لها «صوفي».

على الرغم من أنه لم ينكر أبداً أن للنساء والرجال حاجاتٍ جنسيةً متماثلةة، فإن «روسو» في أول نسخةٍ مُعدّلة من الجنسية البشرية، انطوى كلامه على أن الذكر يُستثار فقط عندما تعرض الأنثى نفسها أمامه لا سيما على نحو يسرّه ويرضيه، وتغريه بخجلها وحيائها ودلالها، ومقاومتها سواء أكانت أصيلة أو مثيرة كلما تقدّم نحوها. وهكذا تخنفي تماماً التبادلية والتلقائية التي كانت قائمة في حالة الطبيعة الأولى، والتي تحدّث عنها في خطابه إلى «المير»؛ حيث ذهب إلى أن الرجل لا بدّ أن يكون هو بالضرورة المطارد ما دامت إثارته الجنسية تعتمد على الإنجاز الناجح للعملية الجنسية. وإذا لم تُغطّ النساء رغباتهن بالخجل والحياء أو على الأقل بالمقاومة الواهنة الضعيفة. «فلن تُستثار أبداً الانفعالات الطاغية التي أضفنتها حرية مملّة.»^{٣٥} وبعيداً عن أن يكبت الرجل رغباته «فإنّ الحشمة تثيرها» وبسبب ما يبدو أنه إيمانٌ مزدوج في الإمكانيات الطبيعية للإثارة الجنسية عند الرجل، ينتهي روسو إلى أنه حيثما لا يكون جوهرياً للرجل أن يسر المرأة، بعيداً عن ممارسة قوته، فإنّ المرأة من ناحيةٍ أخرى «خُلقت خصيصاً لإسعاد الرجل». ما دامت أفضل طريقة لإثارة الرجل هو مقاومة خطواته كلما تقدّم نحوها، والخجل والحياء والحشمة هي عواملٌ طبيعيةٌ مُصاحبةٌ لدور المرأة في العمل الجنسي، وذلك، فيما يقول روسو «وعلى الرغم من نظرية الجنسية التلقائية والغريزية فقد افترض في «أصل التفاوت» أنه قانون الطبيعة الذي هو أقدم من الحب ذاته.»^{٣٦} إنّها نتيجةٌ محضٌ لمتغيراتٍ معيّنة ثقافية واجتماعية.

لكن يظهر مُصاحباً للطبيعة الجنسية البشرية في كتابه «إميل» نسخة مناقضة تماماً، رغم أنها تحتاج كذلك إلى أن تكون المرأة محتشمةً وخجولاً. وطبقاً لهذه النظرة الثانية، المعروضة جنباً إلى جنب مع النظرة الأولى، كما لو لم يكن بين الاثنين أي تناقض. الإمكانيات البشرية للإثارة الجنسية لا حدّ لها على نحوٍ مخيف. لقد وهب الله الجنسين معاً انفعالاتٍ طاغية لا حدّ لها «لكنه وهب العقل للرجل» والحشمة للمرأة لكي تكبح

^{٣٥} خطاب إلى المير، ص ٨٤، وانظر رسائل أخلاقية، في الأعمال الكاملة، مجلد ٤، ص ١١١٠.

^{٣٦} إميل، ص ٦٩٣.

جماح هذه الانفعالات. ومن هنا تُصبح مقاومة الأنثى جوهرية، لا لغواية الذكر وإثارته، بل كشكيمة تكبح بها الرغبات اللامحدودة لكلا الجنسين. وبدون هذا الكابح المفروض على المرأة بالضرورة، بسبب النتائج المهولة التي يُؤدّي إليها فعلها، وبسبب أيضًا قوة الرجل التي تجعله بالطبيعة مُهاجمًا «النتيجة ستكون في الحال تحطيم الاثنين معًا، ولا بد أن ينقرض الجنس البشري بالوسائل التي استهدفت المحافظة عليها».^{٣٧}

هاتان الروايتان المتضاربتان عن الجنسية لهما مغزى عظيم؛ لأنهما من حيث جذورهما ينتميان إلى مطلبين متسارعين يطلبهما روسو من المرأة فلا بدّ أن تكون، المرأة من ناحية مثيرة مغرية، لكن لا بدّ لها من ناحيةٍ أخرى أن تُسيطر على هذه المشاعر وتكبح جماحها. لا بدّ أن تكون حسية جنسية محبوبة، كما لا بدّ لها من ناحيةٍ أخرى أن تكون خجولًا ومحتشمة، والتوترُ بين هاتين الوظيفتين (الطبيعتين) للمرأة يُؤدّي في النهاية إلى مأساة عند روسو للمثل الأعلى للمرأة عند كلٍّ من «صوفي» في «إميل» التي لم تتم نهايتها، «جولي Julie» في روايته «هلويز الجديدة».

لم يكن روسو راغبًا في الاعتراف بأنّ جوانبَ كثيرةً من العلاقة بين الجنسين كما عرضها هي نتائج قرون طويلة من الثقافة الأبوية ومن التبعية الاجتماعية والاقتصادية على الرجال من جانب النساء وأطفالهن؛ ولهذا يذهب «روسو» إلى أنّ نتائج جنسها من المحتم أن تكون أعظم بكثير من نتائج الذكورة عند الرجال. «فالذكر لا يكون ذكرًا إلا في أوقاتٍ معينة. أمّا الأنثى فهي أنثى طوال حياتها أو على الأقل طوال شبابها».^{٣٨} وعلى الرغم من التسليم بأنّها لا تقضي كل حياتها في رعاية أطفالها فمع ذلك «فإنّ ذلك هو هدفها السليم».^{٣٩} ومن هنا فلا بدّ أن تتأسس تربية المرأة على مبادئ «تجعل المرأة تسعد وتخضع للرجل» «وأنّه طبقًا للطبيعة فإنّ على المرأة أن تُطيع الرجل».^{٤٠} ومن الواضح أنّ الوضع «الطبيعي» لهذه المبادئ يعتمد على صحة مزاعم «روسو» التي تقول إنّ الأسرة الأبوية، والجنس أمور طبيعية. فما إن تقبل هذه المقدمات حتّى يسير منها تعريف المرأة من منظور الوظيفة الجنسية والإنجاب

^{٣٧} إميل، ص ٦٩٤.

^{٣٨} إميل، ص ٦٩٧.

^{٣٩} إميل، ص ٦٩٨.

^{٤٠} إميل، ص ٦٩٣، و ٧٦٦.

فحسب وبين مركزها في المجتمع وتربيتها تبعاً لذلك. لقد كتبت «جولي» إلى حبيبها «سانت برو Saint-Preau» مختلفة في الرأي مع نموذج الكمال الوحيد الذي وضعه أفلاطون لكلا الجنسين: «الهجوم والدفاع، جرأة الرجل وجبن المرأة هذه ليست عادات عرفية كما يعتقد فلاسفتك لكن القوانين الطبيعية التي يسهل شرحها، والتي يمكن أن يستنبط منها في الحال كل الاختلافات الأخلاقية الأخرى».^{٤١} وهكذا ليس من الأحكام المتبصرة — فيما يزعم روسو — أو من العرف أن يجعل لـ «صوفي» تعليمًا وتربية تتعارض تمامًا مع تربية «إميل» وتعليمه؛ فهو مُخصَّص تمامًا لتشكيلها في موضع جنس مثير تمامًا لرجلها؛ بحيث تكون زوجة محتشمة مطيعة لزوجها، وأن تُكرِّس نفسها لخدمة أطفالها. أمّا إميل فهو على العكس لا بُدَّ أن يربَّى على أن يكون رجلًا الوحيد، في حين تُربَّى صوفي على أن تكون زوجته، طبقًا لقوانين الطبيعة.

ولقد قام روسو، بتلخيص كبير لهذه النظرة عن مكانة المرأة الطبيعية في عالم أبوي — قرب بداية الكتاب الخامس من «إميل» ويمكن أن تسوق الاقتباس التالي:

«لقد خُلِقَ الرجل والمرأة كلُّ منهما من أجل الآخر، لكن اعتمادهما المتبادل بعضهما على بعض ليس متساويًا؛ فالرجال يعتمدون على النساء حسب رغباتهم. أمّا النساء فيعتمدن على الرجال حسب الرغبات والحاجات في آن معًا؛ ففي استطاعتنا أن نعمل بدونهن على نحو أفضل ممَّا يستطعن بدوننا، وحتى ينلن ما هو ضروري لوضعهن في الحياة لا بُدَّ أن نعطيها لهن، لا بُدَّ أن نريد إعطاءها لهن، لا بُدَّ أن نجد أنهن جديراتُ بها؛ فهن يعتمدن على مشاعرنا، على الثمن الذي ندفعه لجدارتهن، على أساس تقديرنا لجاذبيتهم وفضائلهن. إنَّ النساء حسب قانون الطبيعة، بالنسبة لأنفسهن كما النسبة لأطفالهن، تحت رحمة حكم الرجل».^{٤٢}

نحن أمام حالة واضحة جدًا للاستخدام الانتقائي لمفهوم الطبيعة، يُستخدم لتبرير مشروعية ما يخطر في ذهن المؤلف أنه خير ومفيد للجنس البشري. إنَّه هو نفسه منهج الاستدلال الذي بسببه هاجم روسو «جون لوك» فالطبيعة التي وُضعت كأساس للقانون في جميع جوانب اعتماد المرأة على الرجل، من الواضح أنَّها ليست حالة الطبيعة الأصلية

^{٤١} هلويز الجديدة، ص ١٢٨.

^{٤٢} إميل، ص ٧٠٢.

التي كان يندر فيها تمايز الجنسين، فيما يتعلّق بأسلوب الحياة أو الأهلية للاكتفاء الذاتي، بل هي بالأحرى حالة «الطبيعة» الأبوية البطريركية. في العصر الذهبي للأسر المنعزلة، بما فيها من تقسيم جنسي للعمل، ومليتها البدائية التي كان يملكها الذكر؛ أي النقطة التي تُستخدم لتعريف المرأة الطبيعية. وفضلاً عن ذلك فإنّ الانتقال بين المنطقتين قد اكتمل في ذهن «روسو» دون أدنى اهتمام بالإجابة عن السؤال: **لماذا وافقت النساء على مثل هذا التغيير؟ إذا صحَّ حقاً أنّ «كل إنسان يُولد حرّاً، مساوياً لغيره، لا يتنازل عن حريته إلاّ لميزته الخاصة فقط.»**^{٤٣} وربما تساءل المرء بحق: كيف أمكن أصلاً أن تظهر الأسرة الأبوية البطريركية إلى الوجود، تلك الأسرة التي تمّ فيها التضحية بمساواة المرأة وحريتها على مذبح حاجة الرجل للتأكّد من أبوته لأطفاله. على حين أنّه يشعر أنّه لا بدّ من افتراض أصل تعاقدية، لو كان هذا الأصل خادعاً، من أجل المجتمع المدني الأول لكي يرفض فكرة أنّ «الرجال الشجعان الذين لا ينهزمون» قد اندفعوا نحو العبودية.^{٤٤} لم يجد «روسو» نفسه مضطراً أبداً للتساؤل: **لماذا النساء الشجيعات واللائي لا ينهزمن لم يفعلن قط نفس هذا الشيء غير المعقول.**

والسؤال كله حول ما إذا كانت الأسرة البطريركية نتيجة للطبيعة أو للعرف هو من ثمّ ذو أهمية في معالجة روسو لموضوع النساء.^{٤٥} ما دامت المؤلفات التي تعرض له تماماً «أصل التفاوت» و«إميل» هما كتابان يستهدفان النفاذ إلى ما وراء جميع المؤسّسات الثقافية والاجتماعية، ويعملان للعثور على ماذا كان عليه الجنس البشري في الأصل أو في حالة الطبيعة الأولى، والحقيقة التي تقول إنّ **تجاهل جميع الأنواع** الممكنة الأخرى من العادات الجنسية، والعادات الأخرى المتعلقة بالزواج. كل أشكال تعدّد الأزواج، وتعدّد الزوجات، والمشاعية القبلية، والنظام الأمومي، والمجتمع الذي يقوم على الأم أو يرجع

^{٤٣} العقد الاجتماعي، ص ٣٥٢.

^{٤٤} أصل التفاوت، ص ١٦٣.

^{٤٥} روجر ماسترز، في كتاب «فلسفة روسو السياسية»، ينتهي بعد مناقشة طويلة للموضوع إلى أنّه ما دام أنّ «كل إشارة إلى الرجل المتوحش في حالته الأصلية يُمكن أن تمتد إلى الأسرة النووية البدائية ... دون أيّ تعديل للنتائج الأساسية في تحليل روسو ... حتّى إذا ما كانت الأسرة طبيعية بالنسبة للجنس البشري، فإنّ نتائج روسو من تصوّره لحالة الطبيعة لن تتغيّر» (ص ١٣١). غير أنّه من الواضح تماماً فيما يتعلّق بطبيعية الدور الأنثوي للنساء، أنّها سوف تتغيّر تغيّراً كبيراً.

النسب فيه إليها — وينتهي إلى أن الأسرة الأبوية البطريركية النووية هي أسرة من خلق الطبيعة. وهي صارخة أكثر من أي شيءٍ آخر. وليس هناك اعترافٌ في كتب «روسو». المتأخرة — رغم هجومه على جون لوك لنفس الحكم المبتسر — أن هذا النوع من نظام الأسرة، مع التقسيم الجذري للعمل بين الجنسين، ووضع المرأة الذي تعتمد فيه على الرجل، وتجاوز الاهتمام بالحشمة الأنثوية، له أدنى علاقة بتنظيماتٍ جزئيةٍ معينةٍ اجتماعية واقتصادية. كل شيء معروض على أنه من خلق الطبيعة. ومن هنا فعندما يُشير روسو إلى رجل الطبيعة، وامرأة الطبيعة فإننا نجد لديه إشارتين لنقطتين متميزتين في ذهنه؛ فرجل الطبيعة هو الرجل الذي كان يوجد في حالة الطبيعة الأصلية، مستقلاً تاماً عن أقرانه، متجنباً الأنانية، متساوياً مع كل شخصٍ آخر، ومنغمساً في خيالاته الطبيعية يشفق من عذاب أي زميلٍ آخر. أمّا امرأة الطبيعة فهو يُعرفها طبقاً لدورها في العصر الذهبي — معتمدة تابعة وخاضعة، مصبوغة بصبغة الخجل والاحتشام. وهكذا نجد أن نفس الحد الأدنى من الوظائف التي لا بدُّ أن تنتج من فسيولوجيا الأنثى دون زعم الأسرة البطريركية أنها قد امتدت إلى حدٍّ جعل روسو يقبل نماذجٍ مختلفةً من الكمال للنساء عن نماذج الكمال للرجال؛ وبالتالي يقبل مناهجٍ مختلفةً اختلافاً جذرياً لتنشئة كل جنسٍ من الجنسين.

وعلى قدرٍ علمي فإن «روسو» أبدى قدرًا من الشك عن الوضع «الطبيعي» المطلوب لخضوع النساء مرتين فقط؛ الأولى: في مقاله المبكر جداً وعنوانه «حول النساء» والثانية في خطابه إلى «المبير»؛ حيث ظهر الشك لا على أنه شك المؤلف، وإنما ظهر بالأحرى في صورة حجةٍ إضافية لإقناع المفكر المتشكك. في المقال المبكر كتب يقول:

«دعنا أولاً نتدبر حرمان النساء من حريتهن عن طريق طغيان الرجال، سادة كل شيء، من أجل العروش، والوظائف، والمهن، قادة الجيوش، كل ما في أيديهم قد احتكروه منذ اللحظات الأولى بواسطة الحق الطبيعي، ذلك ما لم أكن قادراً على فهمه، والذي ليس هناك أساسٌ آخر أعظم منه قوة.»^{٤٦}

الطبيعة البطريركية للمجتمع وتقسيم العمل طبقاً للجنس يُنظر إليها بغير شك على أنها النظام الطبيعي للأشياء في عبارة الشباب هذه، ومن الواضح أن «روسو» وصل بعد ذلك إلى نتائجٍ مختلفةٍ أتم الاختلاف.

^{٤٦} «عن النساء»، المؤلفات الكاملة، مجلد ٢، ص ١٢٥٤.

ففي خطابه إلى «المبير» قدّم نفسه لأولئك الذين رفضوا حصر النساء في الأعمال المنزلية على أنه مجرد حكم مبتسر شائع، وأنّ الحشمة هي من صنع القوانين الاجتماعية لحماية حقوق الأزواج والآباء، والمحافظة على النظام في الأسرة.^{٤٧} وفي البداية يذهب روسو بالتفصيل، كما سبق، إلى أنّ فضائل الأنثى وخصائصها، قد أملتّها الطبيعة. إذن يخرج عن دائرة الاهتمام القول بأنّ قضيته غير مقنعة بما فيه الكفاية؛ فهو يبحث عن ملاذٍ في حُجة النفع الاجتماعي:

«حتى لو أننا أنكرنا أنّ الإحساس الخاص بالاحتشام أمرٌ طبيعي للنساء، ألا يقل عن ذلك صدقاً أنّ نصيبهن في المجتمع ينبغي أن يكون الحياة المنزلية، وأنّه ينبغي تنشئتهن على مبادئ تُناسب ذلك؟ وإذا كان الجبن، والضعف، والحشمة، والاحتشام، وهي الخصال التي تُناسب النساء، هي ابتكارات اجتماعية، فإنّ من مصلحة المجتمع أن تكتسب النساء هذه الخصائص، وأن يُربهن عليها، وأي امرأة ترفع عنها وتزديرها ترتكب إثماً في حق الأخلاق الطيبة.»^{٤٨}

من المستحيل أن نقول إلى أي حدّ كان من الضروري لروسو أن يعتبر هذه الحجة التكميلية الوقائية أن تكون، لكنّها تكشف بوضوح البواعث الكامنة خلف اشتقاقه لرجل الطبيعة وامرأة الطبيعة من المراحل المختلفة لتاريخه الافتراضي للجنس البشري؛ فالمجتمع يتطلّب الأسرة البطريركية، في رأي روسو، وهكذا يعود القهقري إلى حيث يختار أن ينظر في أمر تعريف «المرأة الطبيعية» والنقطة الهامة الجديرة بالملاحظة هي أنّ هذا المنهج في الاستدلال، من منفعة المجتمع إلى حقوق الفرد والتزاماته، يتناقض تناقضاً تاماً مع المنهج الفلسفي العام عند روسو؛ فليس ثمّة سوى ظرفٍ واحد ذهب فيه بطريقةٍ مماثلة، وكان ذلك عندما نظر في مسألة الرق عند الإغريق.^{٤٩} وكما أنّ رفضه الفلسفي للرق تُغلّفه متطلبات الجمهورية المثالية ومواطنوها فكذلك نفس المنفعة الاجتماعية، أكثر من قوانين الطبيعة، هي التي منعت روسو من التسليم بأيّة نظرية عن الطبيعة البشرية وعن الحقوق الإنسانية أو استقلال الجنس؛ فلو كان من الضروري أن يتأسس المجتمع على أسرة يحكمها الذكر، فلا بدّ أن تكون في هذه الحالة جميع العقبات المزعجة الناتجة

^{٤٧} خطاب إلى المبير، ص ٨٣.

^{٤٨} خطاب إلى المبير، ص ٨٧.

^{٤٩} العقد الاجتماعي، ص ٤٣١، وانظر فيما بعد الفصل السابع لمناقشة أبعد لهذا الموضوع.

هي بسبب النساء. وتعلّقه الثابت بالأسرة الأبوية ظهر في أن فلسفته عن المرأة تتناقض مع فلسفته عن الرجل في جميع جوانبها أو مظاهرها الهامة.

الطريقة الثانية: التي سعى بها «روسو» لاكتشاف رجل الطبيعة هي محاولته فصل هذه الخصائص الفطرية في الفرد عن تلك الخصائص المكتسبة في مسار التربية والتعليم فيها، هنا يختلف استدلاله مرةً أخرى حول النساء اختلافًا جذريًا عن استدلاله عن الرجال.

في مؤلفاته ابتداءً من «أصل التفاوت» فصاعدًا، في استطاعتنا أن نجد العديد من الأمثلة عن إيمان «روسو» القوي في قدرة البيئة على تغيير الخصائص والملكات البشرية، أنّ نسبة الأسباب الفزيائية لما يرجع في الواقع لأسباب أخلاقية، يقول في «إميل» ضرب من إساءة استخدام عصرنا للفلسفة^{٥٠} ويشرح هذه النقطة في «أصل التفاوت» بتفصيل أكثر فيقول:

الواقع أنّه من السهل أن نرى بين الفروق التي تُميّز الرجال، بعضهم يردُّ إلى الطبيعة ما هو من عمل العادة على نحوٍ فريد، وكذلك الأنواع المختلفة من حياة البشر التي تبناها المجتمع. وهكذا فإنّ المزاج الرقيق والعنيف وما يعتمدان عليه من قوة وضعف، كثيرًا ما يتولدان عن الطريقة الجافة الخشنة، أو الأنثوية الناعمة التي يتربى عليها المرء أكثر من تولدها عن التكوين البدائي للأجسام. ويصدّق الشيء نفسه على قوة الذهن؛ فالتربية لا تُقيم فروقًا فحسب بين الأذهان المثقفة وغير المثقفة، وإنما تزيد الاختلاف بين الأذهان الأولى بنسبة ثقافتهم.^{٥١}

ومن هنا فإننا نخطئ خطأً جسيمًا لو أخذنا الرجل المتحضّر كمثال للخصائص الحقيقية للنوع: «لأنه عندما يُصبح اجتماعيًا أو عبدًا فإنه يُصبح ضعيفًا خائفًا، ذليلاً، وطريقته الناعمة في الحياة تُكمل الوهن والضعف لكل من قوّته وشجاعته.»^{٥٢} فالأطفال المتحضرون على سبيل المثال هم أضعف ويبلغون الكفاية الذاتية متأخرين عن نظرائهم البدائيين المطلوب منهم الدفاع عن أنفسهم في أسرع وقتٍ ممكن.^{٥٣} ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ

^{٥٠} إميل، ص ٤٩٥.

^{٥١} أصل التفاوت، ص ١٣٨.

^{٥٢} أصل التفاوت، ص ١١١.

^{٥٣} أصل التفاوت، ص ٢١٨ (ملاحظات روسو).

البلوغ والنضج الجنسي تصل إليها الأقوام المتحضرة والمتعلمة في فترة مبكرة عن الأقوام البدائية، ما دامت العوامل الثقافية التي تمس الفرد مساً وثيقاً في الحالات السابقة تُثير تطوره المبكر النضج.^{٥٤} ويمكن أن نرى البيئة وهي تتغلب على الطبع أو المزاج في حالات لا حصر لها فيما سوى روسو.

وربما كان المثل الصارخ لإيمان «روسو» بقوة العوامل البيئية وأثرها في حجته ضد الرق؛ فهو يُؤكّد أنّ الرق كان وضعاً طبيعياً لبعض الناس؛ فإنّه يذهب إلى أنّ «أرسطو» أخطأ في فهم آثار الرق على القضية. «فإنّنا كان هناك رقيق بالطبيعة، فإنّ السبب أنّه كان هناك رق ضد الطبيعة؛ فالقوة هي التي أنتجت أول العبيد، وجبنهم هو الذي جعل هذا الوضع يدوم.»^{٥٥} إنّ البيئة التي يتربى فيها المرء لا سيما إذا كانت بيئة تتميز وتختلف عن البيئات من حوله، هي مُلزّمة بتطوير بعض خصائصه الفطرية، على حساب قمع بل وتشويه بعضها الآخر. وهكذا فإنّ المرء يقيناً لا يستطيع أن يخبر في الناس المستعبدين، الذين يعتبرهم العالم المتحضر كذلك بدرجة كبيرة أو صغيرة، ما هي الإمكانيات الطبيعية للإنسان؛ فنحن لا نعرف سوى نقطة البداية، في ضعف الطفولة وجهلها، إنّنا لا نستطيع أن نعرف جميع الغايات الممكنة التي يُمكن أن يُحقّقها الإنسان. ولقد جعل روسو هذه الفكرة واضحة جداً في فترة مبكرة في «إميل» لستُ أعرف حتّى الآن فيلسوفاً كان متهوراً لدرجة أن يقول: «ها هنا الحد الذي يُمكن أن يصل إليه الإنسان، لكنّه لا يستطيع أن يذهب أبعد منه. إنّنا لا نعرف ما الذي يُمكن أن تسمح لنا طبيعتنا بأن نكونه؛ فلا أحد منّا قد قاس المسافة الممكنة بين الإنسان وغيره من البشر.»^{٥٦} وعلى ذلك فليس لنا بديلٌ عن الاعتراف بأنّ حدود إمكانيات الإنسان مجهولة. لم يكن الهدف من «إميل» وضع منهج تربوي بأي معنىٍ وضعي أو عملي، وإنّما هو بالأحرى يُشكّل نقداً جذرياً للحضارة المعاصرة وأساليب التنشئة الاجتماعية وما فعلته بإنسان الطبيعة؛ فإميل سيُصبح إنسان الطبيعة، لا بمعنى أن يربى على التوحش، بل بمعنى أن يُربى بطريقة مُتحرّرة من الأحكام المُبتسرة، والآراء التي انتشرت

^{٥٤} إميل، ص ٤٩٥.

^{٥٥} العقد الاجتماعي، ص ٣٥٣.

^{٥٦} إميل، ص ٢٨١.

في أي زمانٍ مُعيَّن ومكانٍ مُحدَّد. «والمنهج المتبع»، «لا شيء سوى مسار الطبيعة».^{٥٧} وفي بداية كتابه يوجّه «روسو» لقوة التربية العظيمة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة: الناس تُشكّلهم التربية، كما تُشكّل التربة النباتات فنحن نُولد ضعافاً ونحتاج إلى القوة، نُولد ينقصنا كل شيء، نحتاج إلى عون. نُولد حمقى، ونحتاج إلى الحكم السديد. كل شيء لم يكن لدينا عند الميلاد ونحتاج إليه عندما نصل إلى سن الرشد تُقدّمه لنا التربية.^{٥٨} على افتراض المسؤولية التامة عن الطفل والسلطة عليه، فإنّ مهمة المعلم عزله عن أحكام العالم من حوله المشوهة والمضلّلة، يستخدم ميوله الطبيعية، لا سيما حب استطلاعنا لننمّي فيه قوى الحكم المستقل.

أحد المبادئ الأساسية في تربية «إميل» إذن أنّ الطفل ينبغي ألا يُقال له أبداً أشياء عن السلطة، بل على العكس علينا أن نُساعده في إبعادها عنه؛ ذلك لأنّ العقل ليس لديه القوة والخاصية الإنسانية الطبيعية التي يمكن أن تنبثق راجعة إلى الوراثة بعد كتبها بل إمكانية رقيقة تُغذّى لو أُريد لها أن تزدهر. «والإنسان بطبيعته لا يفكر إلا قليلاً؛ فالتفكير فن عليه أن يتعلّمه مثل بقية الفنون الأخرى، وحتى في هذه الحالة فهو يتعلّمه بعناءٍ كبير. وأنا لا أعلم في كلا الجنسين سوى فئتين متميزتين حقاً؛ الناس الذين يفكّرون، والناس الذين لا يفكّرون، والفرق يرجع في الأعم الأغلب إلى التربية».^{٥٩} وعن طريق توجيه انتباه الطفل بعيداً عن الأحكام المتسرّرة الشائعة والاهتمامات التافهة سيكون المُعلّم قادراً على تطوير قواه العقلية ومنعه من أن يعتمد على آراء الآخرين. «إذ لو أنّك استبدلت سلطة العقل في ذهنه، فلن يستخدم عقله بعد ذلك، بل سيُصبح ببساطة ألعوبة لآراء الآخرين».^{٦٠} وعزلة إميل بعناية، والتكريس لكل جانبٍ من جوانب تربيته يستهدف قبل كل شيء تطوير استقلاله في الحكم، وتنمية ملكاته العقلية.

وتشديد «روسو» على أهمية التربية هو أيضاً ظاهرٌ بوضوح في نصيحته للحُكّام، الذين يُلقى عليهم مسئوليةٌ كبيرة في تحديد شخصية الشعب الذي يحكمونه. «ومن ثمّ اصنعوا الرجال إذا أردتم قيادتهم» هكذا ينصح الذين يُريدون المحافظة على الجمهورية،

^{٥٧} إميل، ص ٢٤٢ (التصدير).

^{٥٨} إميل، ص ٢٤٦-٢٤٧.

^{٥٩} إميل ص ٧٦٧.

^{٦٠} إميل، ص ٤٣٠.

والطريق الوحيد لصناعة المواطنين هو تربيتهم وهم أطفال. «إذ سيكون متأخرًا جدًا تغيير ميلونا الطبيعية عندما تنمو بداخلها، وعندما تتدعم الأثانية عن طريق العادة.»^{٦١} والمجتمع الذي يوجه التنشئة الاجتماعية يُصمّمه روسو للأطفال المهذّبين المصقولين، وهي ستكون فعّالة إذا ما طبعنا في نفوسهم الفضائل وطرق التفكير، حتّى إنهم بعد هذه التربية نادرًا ما تكون هناك ضرورة للقوانين الصارمة لنجعلهم يفعلون ما هو في صالح بلادهم ككل.^{٦٢}

لم يكن لدى روسو سوى شعورٍ ضئيل، بل احتقار للرجال في عصره، لكن لم تكن ملكاتهم الفطرية هي التي يُنكرها عليهم، بل إنّه بالأحرى نظر إلى التربية التي يُقدّمونها، والبيئة التي يعيشون فيها، على أنّها مصدر فشلهم. ولقد عزا «روسو» نقص الرجولة في الرجال بصفةٍ خاصة، ونقص الإبداع عندهم إلى النساء — الذي يرجعه لسيطرتهن الجنسية على الرجال — اللائي يوجّهن البيئة التي يعشن فيها. كيف يُمكن للرجال المعاصرين أن ينجزوا أعمالاً عظيمة ونبيلة كما فعل القدماء إذا كانوا منخرطين بهذا الشكل في أعمالٍ تافهة لتسلية النساء؟! لقد كان الأثر المعنوي للنساء هو الذي جعل الرجال شبابًا أنيقًا مُختنًا، محرومًا من التدريبات الرياضية، والإثارة الذهنية، عاجزين عن دعم أنفسهم ضد المجال الملائم لأشخاصهم؛ فهم يقضون معظم أوقاتهم في مجتمعٍ نسائي، حتّى بدا الرجال من حول روسو، وكأنّهم سينقلبون إلى سلالة كلابٍ صغيرة. يقول: «وإذا ما أعطيت لهم هذه العادات الصبيانية، فإنّ أي عملٍ عظيم يُمكن أن نرتفع بأنفسنا...؟ مواهبنا وكتاباتنا تتلوّن بلون أعمالنا الطائشة»، وهو يتحسّر «الرجال في عصري تحوّلوا إلى كلاب صيد» وتربيتهم هي التي جعلتهم كذلك.^{٦٣}

وهكذا، ودون أن يذهب بعيدًا كما فعل هلفتيوس «التربية قادرة على كل شيء»، يعتقد روسو أنّ التربية بالمعنى الواسع للكلمة مسئولة عن معظم خصائص الذكر الناضج، وعن الاختلاف بين الشعوب في العصور والأماكن المختلفة. وخصائص التيار

^{٦١} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٥١، و ٢٦٠.

^{٦٢} «تأمّلات حول حكومة بولندا»، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٩٦٥-٩٦٦، والفصل الرابع في أماكن متفرقة.

^{٦٣} خطاب إلى دالمبير، ص ١٠٣، و ١١٢.

المنتشر ومواهب النساء بالنظر إلى المقابل الطبيعي، انحدر ليطبق نظرياته بنفس الطريقة. ولا شكَّ أنَّ الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق^{٦٤} لا تتسق مع ما قاله عن مواهب النساء؛ فكما أنه رفض البحث في الماضي البعيد، في الزمن البدائي عن امرأة الطبيعة، فكذلك فعل بالنسبة لرجل الطبيعة؛ فهو لم يعترف للفتيات بنفس الدرجة كالأولاد؛ لأنَّ سلوكهن وملكاتهن ومنجزاتهن، هي وظيفة للبيئة التي نشأن فيها تمامًا.

خصائص الأنثى: ويتدبَّر «روسو» بالتفصيل «قائمة الخصائص الأنثوية» ليرى أنَّها فطرية في النساء بما لا يقبل الشك، فالخجل، والاحتشام، وحب الملابس والحلي والبهرجة، والتزيُّن، والرغبة في أن تُحب، والشراسة الماهرة التي تميل نحو النفاق — جميع هذه الخصال يعرضها «روسو» على «أنَّها فطرية وغريزية في جنس النساء».^{٦٥} أمَّا بالنسبة للكيف الذي يجعل المرأة تخضع للظلم والجور والأخطار التي تُرتكب ضدها «فهي بدورها تعود إلى اللطف الطبيعي لجنسها عندما لا يفسد». أمَّا الأولاد فلم يتعودوا قط على مثل هذه المعاملة فمشاعرهم الداخلية تثور وتتمرد ضد الظلم «فلم تخلقهم الطبيعة ليكونوا قادرين على تحمُّله أو الصبر عليه».^{٦٦} ولم يكن «روسو» قادرًا على إدراك الصلة الوثيقة بين الاعتراض الذي قدَّمه ضد نظرية أرسطو عن الرق الطبيعي وبين نظريته التي تقول إنَّ العبودية أمرٌ طبيعي في جميع النساء. وهو يُصرُّ على هذا الانقياد الأعمى على الرغم من الحقيقة التي تقول إنَّ روسو يجعل واضحًا جدًا في فقرات كثيرة أنَّ النساء ما لم يملكن جميع هذه الخصائص التي يراها فطرية أو طبيعية في جنس الأنثى، فإنَّها لن تصيب نجاحًا أو ربما لن تبقى، مع أنَّها لا بدُّ أن تعيش في ثقافة يُسيطر عليها الذكر. والواقع أنَّ «روسو» يذهب أحيانًا بطريقة غائبة إلى أنَّ خصائص مثل النفاق، وتحمُّل الظلم هي خصالٌ فطرية في المرأة بسبب وضعها الثانوي في الحياة فكانت الخصال تستهدف ذلك على نحوٍ طبيعي؛ فما دامت المرأة في الحب، مثلًا، لها نفس الرغبات التي للرجل، لكن ليس لها نفس الحق في التعبير عنها، فلا بدُّ أن تكون مُزوَّدة بلغةٍ بديلة هي لغة الخداع حتَّى يجعل مشاعرها تظهر وتُعرف بطريقةٍ غير مباشرة. وبالمثل ما دامت «المرأة مخلوقة لتخضع للرجل، بل حتَّى ولتحمَّل

^{٦٤} انظر الصفحات السابقة.

^{٦٥} إميل، ص ٧٠٣-٧٠٧، و٧١٩، و٧٣٣-٧٣٤.

^{٦٦} إميل، ص ٣٥٠-٣٥١.

ظلمه وتصبر على جورهِ، فإنَّه من المفيد لها أن يكون لها أهلية فطرية للأنس واللفظ لكي تتحمل هذه المعاملة».^{٦٧}

وفي تناقضٍ مباشرٍ مع تأكيدهِ على الطبيعة وأسلوب الحياة، ولكي يُفسَّر لماذا الرجال في عصرهِ، والشباب الصغير ساروا في الطريق الذي يسرون فيه — مال روسو لقبول الكثير من خُلق النساء المعاصرات والفتيات الصغيرات على أنه حقيقةً ثابتة لا تتغيَّر. وهكذا نجد أنه على الرغم من اعترافه بأنَّ المرأة في إسبرطة كانت قويةً وسليمةً من الناحية الصحية بسبب التربية الفيزيائية التي تخضع لها، ونتيجةً لذلك فإنَّ جسم المرأة لا بدَّ أن يكون مختلفاً تماماً عن جسم السيدة الفرنسية في القرن الثامن عشر — فإنَّه تجاهل هذه الإمكانية عندما ذهب إلى أنَّ المرأة عاجزةٌ عن الانخراط في عملٍ خارج الأعمال المنزلية. وبدلاً من ذلك نراه يرسم صورةً غير معقولة لامرأة «لم تخضع قط للمشي، ويندر أن تعرف كيف تمشي بعد خمسين سنة من التراخي والكسل»^{٦٨} محاولة أن تُشكِّل نفسها بين يوم وليلة وتتحولَّ من أمٍّ مرضعة إلى جندي.

وبنفس الطريقة، فإنَّ تذوُّق الجنسين للعب والتسلية يُعامل على أنه فطري وليس مشروطاً بالظروف أو البيئة المحيطة «الأولاد يبحثون عن الحركة والضجيج» بينما «الدُّمية هي لعبة الفتاة المُفضَّلة؛ فها هنا نراها تتحدَّد بوضوح عن طريق غرضها في الحياة.» «تقريباً منذ أن تُولد الفتاة وهي تُحب الزينة. وما إن تفهم ما يقوله الناس، حتَّى يحكمها ما يُريده الناس وما يُفكِّرون فيه، لكن إذا ما حاول أي إنسان يحمل قدرًا من الغباء أن يُمارس هذه الأساليب في السيطرة على صبيٍّ صغير، فسوف يفشل فشلاً ذريعاً؛ فبالإضافة إلى أنَّ الطفل يولد حُرّاً مستمتعاً بذاته فإنَّه لا يكثرُ كثيراً بما يقوله الآخرون عنه.»^{٦٩} ويبدو من الصعب جدًّا أن يتسقَ هذا التمييز بين الجنسين مع واقعة أنَّ قدرًا كبيراً من الرعاية مُخصَّص لعزلة «إميل» من التأثُّر بالآراء، وفضلاً عن ذلك فهو لا يُبرهن على شيءٍ إطلاقاً فيما يتعلَّق بالخصائص الفطرية للأولاد والبنات، وإنَّما يستشهد فحسب بأنَّ البنات الصغيرات يدركن مُبكرًا جدًّا أنَّهنَّ عندما يَكُنَّ جميلاتٍ سوف يلفتن الأنظار، فذلك لا يؤدي إلى أيَّة نتائج حول كيفية سلوكهن إذا ما عوملن نفس المعاملة، وكان لهن نفس

^{٦٧} إميل، ص ٧٢٤-٧٢٥، و ٧٥٠.

^{٦٨} إميل، ص ٦٩٩.

^{٦٩} إميل، ص ٧٠٣-٧٠٤.

الحرية، وفرصة الاستمتاع بأنفسهن مثل الأولاد. إنَّ الأساس المزدوج لنتائج «روسو» عن الاختلاف الفطري بين الجنسين توضَّحه واقعة أنَّه عندما يدعو القارئ لملاحظة ولد وبنت «وُلدًا للتو» ليرى الاختلاف في تعاملهما في موقفٍ ما، فإنَّ هذه الأمثلة تتحوَّل ليصبح عمرها لا يقل عن ست سنوات.^{٧٠} ومن الواضح أنَّ تأثيرات البيئة حتَّى ست سنوات، يُنظر إليها في هذا السياق، وإن لم يكن في سياقاتٍ أخرى، على أنَّها تافهة.

ويُعالج «روسو» القدرات العقلية بمثل هذا المنظور؛ فهو يُؤكِّد على أهمية التربية والبيئة، لكنَّه لا يُطبِّق ذلك على النساء، رغم تأكيدِه المنعزل أنَّ القدرة على التفكير عند الجنسين هي تقريبًا نتيجة للتربية. وفي حاشيةٍ على نفس الفقرة التي نُسب فيها نقصُ الإنجاز العقلي عند الرجال المعاصرين إلى أسلوب حياتهم، فلا يشغل ذهنهم سوى توافه الأمور — يقول على نحوٍ قاطع: «إنَّ النساء، بصفةٍ عامة، لا يُحببن أي فن، ولا يعرفن شيئًا عن أي فن، ولا يمكن أية عبقرية.»^{٧١} وهُنَّ يستطعن النجاح في أعمالٍ قليلة لا تتطلب سوى لمحةٍ سريعة، وذوق، وأحيانًا شذرات قليلة من الفلسفة والاستدلال.» (من خطابه إلى دالمبير) لكن ليس لديهن على الإطلاق «شعلة العبقرية السماوية» وحتَّى إذا كان ما زال من الممكن تطبيق نظرية البيئة على نساء عصره غير المتعلمات، فإنَّ «روسو» لا يستطيع أن يرى سوى النقص في الإنتاج أو الإنجاز على أنَّه حقيقةٌ ثابتة.

غير أنَّ «روسو» لم يُؤكِّد في البداية أنَّ المرأة أدنى من الرجل في القدرة العقلية، ثمَّ يستنتج نتائج من هذه المقدمة عن وظيفتها المناسبة ومركزها في المجتمع، بل كان منهجه، على العكس، يبدأ من الزعم بأنَّ دور المرأة هو أن تكون موضوعًا جنسيًا للرجل مرغوبًا فيه ومخلصًا له، أن تكون زوجته وأم أولاده. ثمَّ يستنتج بعد ذلك نتائج عن كيف ينبغي أن تكون قدراتها العقلية لتناسب وظيفتها الخاصة. ومن المحتمل جدًّا فيما يبدو، لأسباب عدة، أنَّ روسو لم يكن مقتنعًا تمامًا أنَّ النساء هُنَّ بالضرورة وبالفطرة أدنى عقليًا من الرجال.

أولاً: من المهم أن نلاحظ أنَّ روسو في مقالاته الأولى المبكِّرة عن النساء عبَّر عن أفكار عن قدرات المرأة تختلف أتمَّ الاختلاف عن تلك الأفكار التي عرضها فيما بعد؛ فقد ذهب

^{٧٠} إميل، ص ٧١١.

^{٧١} خطاب إلى دالمبير، ص ١٠٣.

إلى أن التاريخ لو لم يُكتب بمثل هذا التحيز للذكور لما كان هناك مثل هذا التفوق في عدد الأبطال عن عدد البطلات كما يروى في كل صفحة من صفحاته. وكان التوازن بينهما أمرًا محتملاً؛ فعلى الرغم من أن عدد الرجال، في ظل الظروف السائدة، الممتازين سيظل متفوقاً «فسوف نرى في الجنس الآخر نماذج للفضيلة المدنية والأخلاقية، كاملة من كل وجه». ^{٧٢} وفضلاً عن ذلك فإنَّ التفرقة التي تظل باقية يُمكن تفسيرها من منظور أنَّ الفرص التي تُعرض على المرأة أقل من المتاحة للرجل. وذلك يُبرهن على شجاعتهم وبطولتهم في مناصب القيادة. أمَّا أولئك الذين كان لهم شرف الوصول إلى تلك المناصب فإنَّهم يتميَّزون بطريقة رائعة. وهكذا ينتهي روسو إلى أن يقول: «أنا أكرِّر أنَّ المرأة إذا سمحت ظروفها، فسوف تُبدي نماذج عالية من عظمة الروح، وحب الفضيلة، وبأعدادٍ غفيرة أكثر ممَّا فعل الرجال. إذا لم يُدهبْ ظلمنا بحريتهن كل الفرص التي يمكن أن يظهرن فيها في أعين العالم». ^{٧٣} وهو يُشير بالإضافة إلى ذلك إلى وجود عددٍ من الكُتَّاب النساء الموهوبات ليبرهن على أنَّه من إعطاء النساء فرصاً أعظم تظهر إمكاناتهن العقلية الحقيقية؛ ففي هذه المرحلة، إذن، من فكر روسو كان من الواضح أنَّ نقص الفرصة هو الذي يُفسَّر الاختلاف والتفاوت بين إنجازات الرجال وإنجازات النساء طوال التاريخ.

ثانياً: على خلاف لوك ^{٧٤} لم يذكر «روسو» الممكَّات الدنيا للنساء ليُبرِّر سيطرة الرجل المطلقة على الأسرة، لكنَّه بدلاً من ذلك يُؤكِّد أنَّه لا بُدَّ أن يكون هناك مصدرٌ واحد للسلطة، وأنَّ النساء أحياناً ينفرن من وظيفة الإنجاب، وينتهي من ذلك إلى أنَّ الرجل ينبغي أن يُسيطر لأنَّه «عندما يكون التوازن تاماً، فإنَّه قشة ضئيلة كفيلة بأن تَقْلَب الميزان». ^{٧٥} وسيكون غريباً أن ننظر إلى الميزان على أنَّه معقول على هذا النحو، يقيناً لو أنَّه اعتقد أنَّ النساء كُنَّ دائماً أدنى من ناحية العقل، فطرياً، من الرجال.

^{٧٢} مقال حول النساء، ص ٧٢.

^{٧٣} مقال حول النساء، ص ٧٣.

^{٧٤} جون لوك، «الدراسة الثانية من الحكومة المدنية»، الفصل السابع، ٨٢.

^{٧٥} مقال عن الاقتصاد السياسي، ص ٢٤٢.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإنَّ «روسو» سواء في «إميل» أو خطابه إلى «المبير» متفق مع تراثٍ طويل في الماضي على الأقل حتى أرسطو، ولا يزال،^{٧٦} يرى أنَّ لدى النساء ضرباً من الاختلاف العقلي عن الرجال وأدنى منهم، ونقص القدرة على الاستدلال العقلي والإبداع «العقل الموجود عند المرأة هو العقل العملي، الذي يمكِّنهن بسهولة من اكتشاف كيف يصلن إلى نتيجةٍ مُعيَّنة، لكنَّه لا يمكِّنهن من الوصول إلى النتائج نفسها.»^{٧٧} فليس في استطاعة النساء أن يكتشفن المبادئ كما يستطيع الرجال، لكنَّهن بالأحرى يجمعن التفاصيل، لكن كما سيتضح من الفقرة المقتبسة القادمة، فإنَّ مفارقة الفكر عند روسو عن قدرات النساء يُمكن تفسيرها جزئياً من ناحية بواقعة أنه كان أقلَّ اهتماماً بما يستطعن إنجازه أكثر مما ينبغي عليهن إنجازه.

«البحث عن الحقائق النظرية والمجردة، ومن المبادئ والبدييات في العلم، كل شيء ينطوي على تعميم للأفكار ليس داخل نطاق المرأة؛ فدراستها ينبغي أن تهتم بالأمر العملية؛ فمهمتهن تطبيق المبادئ التي يكتشفها الرجل. ويترك لهن أن يعملن الملاحظات التي تؤدي بالرجل إلى اكتشاف هذه المبادئ.»^{٧٨}

وهنا مرة أخرى عندما يُقال لنا «إنَّ فن التفكير غريبٌ عن المرأة، لكن ينبغي عليهن فحسب أن يتصفحن ظاهر علم «الاستدلال».»^{٧٩} فعلينا أن نكون على يقين من أنَّ إمكانات المرأة، في الجانب الرئيسي من مؤلفات روسو، هي في الواقع غير مناسبة للموضوع، وما هو أكثر أهمية أنه ينبغي عليها، من حيث الجسد والروح معاً، ما يريد لها الرجل أن تكون؛ مساعدته في العمل بقدر ما تكون محظيته. وإنَّه لمن المؤكَّد أنَّها لن تستفيد شيئاً إنَّ هي حاولت أن تكون شيئاً آخر؛ ف «جولي» تكتب إلى حبيبها «سان-برو» وهي بالقطع

^{٧٦} ويظهر مثل حديث صارخ لهذا في عبارة جين موريس الكاتبة التي عانت حديثاً من تغيير الجنس «لقد كنتُ أخشى أن يكون تغيير الجنس معناه أن أفقد موهبتي في الكتابة»، وتقول «يبدو أنَّ ذلك لم يُس ... فلم أشعر أنَّ آخر كتاب، يهتم أكثر بالتفصيلات وبالناس أكثر من اهتمامه بالاندفاع القوي مع الأشياء، فاعتقدتُ أنني فقدت شيئاً من عجرة الذكر» (مجلة نيوزويك عام ١٩٧٤م)؛ فحتَّى الشخص الذي كان عضواً في الجنسين لديه انطباع بأنَّ قدرتهما الذهنية مختلفة! حتَّى إنَّ أي شخص يعتقد أنه — أو أنَّها — أجزت جراحة في المخ.

^{٧٧} إميل، ص ٧٢٠.

^{٧٨} إميل، ص ٧٣٦ (التشديد من عندي).

^{٧٩} إميل، ص ٧٩١.

تُعبر عن رأي روسو حين تُردّد هذه الوظيفة بدلاً من أن تُحصي خصائص النساء من الناحية الوصفية ويرفض بشدة حُجة أفلاطون ما دامت الاختلافات بين الرجل والمرأة تصل إلى حدّها الأدنى فلا بدّ لهن من تربيةٍ مختلفة، لكن «جولي» ترى أنّه من الواضح أنّ «غرض الطبيعة» و«مقاصد الخالق» ألا يكون الجنسان متشابهين. فما دام غرض الطبيعة والخالق يستهدف جعل المرأة زوجة، ومربية للأطفال، ومُشرفة على الأعمال المنزلية، كما يستهدف تخصيص الرجال للعمل والسعي على الرزق في العالم الخارجي، فهذه المحاكاة العابثة من جنس لجنس آخر هي قمة الحماسة التي تجعل الرجل الحكيم يسخر منها كما أنّها تطرد الحب. إنّ الرجل الكامل والمرأة الكاملة ينبغي ألا يُشبه كلٌّ منهما الآخر في الروح أكثر من الوجه.^{٨٠}

من الواضح أنّ «روسو» لم يهتم، في نضجه، باكتشاف أنّ الإمكانيات الطبيعية للمرأة قد تمكّنها من الإنجاز، وإنّما اهتم ببساطة إلى توجيهها إلى دورها كمُساعد ومُعين للرجل ومُكمّل له في الأسرة الأبوية البطريركية، ولم يتجاوز «روسو» هذه النظرة الضيقة لإمكانيات المرأة. ولقد أكّد «روسو» عدة مرات أنّ عقل الفتيات الصغيرات مبكر النضج عن عقل الأولاد الصغار، والتفسير الذي يُقدّمه لذلك هو تفسيرٌ وظيفي خالص؛ فهنّ جميعاً عليهن أن يصنّ الجوهرة الثمينة للبركارة، حتى إنّ الفتاة يُعهد بها إلى وصي أو حارس. وكما توضّح «جولي» ذلك بقولها: «إذا كان العقل في العادة أكثر ضعفاً وهناً عند النساء فهو يتشكّل كذلك، وينضج عندهن مُبكراً على نحو ما تنمو زنبيل عبّاد الشمس وتموت قبل ثمار البلوط. إنّنا نجد أنفسنا منذ لحظة البداية يُعهد إلينا بهذا الكنز الخطير الذي يضعف حكمنا العناية بالمحافظة عليه.»^{٨١}

وما إن يتطوّر عقل المرأة على نحوٍ كافٍ بحيث تستطيع أن تعرف كيف تُحافظ على بكارتها وتُحقّق من ضرورتها وأنّه من الجوهرى بالنسبة لها أن تفعل ذلك، مهما كلّفها، حتّى يكون في استطاعتنا أن نستنتج أنّها ستكون ساكنة إلاّ بمقدار ما يُطلب منها أن تكون زوجة فاضلة وأماً جيّدة. ومن ناحيةٍ أخرى عندما يطرح السؤال: «أيمكن للنساء أن يكون لهن عقلٌ جافٌ؟» سوف تتبعه في الحال الإجابة: «إنّ من الجوهرى بالنسبة لهن

^{٨٠} هلويز الجديدة، ص ١٢٨.

^{٨١} هلويز الجديدة، ص ٥٥.

تهذيبه. أتكون هذه الثقافة للوظائف المفروضة على النساء، أهي تتعارض مع البساطة التي تناسبهن؟»^{٨٢} وإذا كانت النساء قادراتٍ على العقل، فمن الواضح أنه ينبغي تدريبهن للاستدلال فحسب لو كان يُساعدهن في إنجاز وظائفهن المناسبة على نحوٍ أفضل ولا يجعلهن أقل إسهامًا للرجال.

ولقد رأى روسو الخصائص المناسبة للجنسين في المجالين الأخلاقي والعقلي على أنها تكمل بعضها بعضًا بالضرورة؛ فهي منفردة ناقصة، وغير كاملة، وهما معًا يُشكّلان كلاً واحدًا في موجودٍ متناغم؛ فمن حيث العقل «النساء لديهن الدهاء والفطنة أكثر في حين أنّ الرجال أكثر عبقرية؛ فالمرأة تُلاحظ بينما الرجل يستدل، وينتج من هذا التعاون الاستتارة، ومعرفة تامة أكثر مما يستطيع العقل البشري أن ينجزه»^{٨٣} وليس ذلك أقل صدقًا في ميدان الأخلاق «فالعلاقة الاجتماعية بين الجنسين هي شيءٌ رائع. وينتج عن هذا الارتباط شخصٌ أخلاقي تكون فيه المرأة هي العين والرجل هو الذراع، لكن في مثل هذا الاعتماد من أحدهما على الآخر، الرجل يعلم المرأة ما ينبغي عليها أن تراه، وتعلم المرأة الرجل ما ينبغي عليه أن يعمل»^{٨٤} وبالمثل في الزواج المفترض بين «جولي» و«دولبير» تقول جولي إنه ليس للثنتين سوى عقلٍ واحد، وفيه «يكون هو الفهم وأكون أنا الإرادة»^{٨٥} فجولي تشعر، وتثير، وتلهم الناس في حين أنّ «دولبير»، يستدل ويتخذ القرارات. وكما أشارت «جوديث شكлар» فإنه على حين أنّ «روسو» يتحاشى استخدام تراث العصور الوسطى مجاز «الجسد السياسي» في المجال السياسي، فإنه يُطبّقه بصورة مُعدّلة قليلًا في مجال الأسرة، ليصف التكامل الطبيعي بين الجنسين أثناء الزواج:^{٨٦} فإذا لم يكن الرجل والمرأة متكاملين بالطبيعة فإنّ مؤسسة الزواج، فيما يقول روسو، ستكون في خطر، ومعها الأساس الذي يقوم عليه الاستقرار الاجتماعي؛ لأنه إذا كان الرجل والمرأة مزودين بمواهب تامة وكاملة لكلٍ منهما بدلًا من الاعتماد المتبادل بينهما «فإنّهما سيعيشان في شقاقٍ ونزاعٍ لا ينتهيان، وسوف تكون العلاقات بينهما مستحيلة».

^{٨٢} إميل، ص ٧٣٠.

^{٨٣} إميل، ص ٧٣٧.

^{٨٤} إميل، ص ٧٢٠.

^{٨٥} هلويز الجديدة، ص ٣٧٤.

^{٨٦} «الرجل والمواطن»، ص ١٩٩.

ومن ثمَّ فإنَّ السبب الذي جعل «روسو» يرفض تطبيق معتقداته عن الأثر الهائل لعوامل البيئة، على النساء كما فعل في الرجال، وينتهي إلى أنَّ إمكاناتهن لم تكتشف كذلك، هو إقناعه القوى بفضائل الأسرة البطريركية؛ فهو الذي جعله ينفر من اعتبار النساء شخصياتٍ مستقلة أو يَكُنَّ شخصيات في أي سياقٍ آخر غير الأسرة. ويؤكد روسو أنَّ الحُجج عن المساواة أو اللامساواة بين الجنسين، ليست ببساطة سوى مناقشاتٍ عابثة، لا سيما إذا ما أدرك المرء ما الذي ينبغي أن تكون عليه المرأة لكي تُحقَّق وظيفتها الطبيعية والجنسية ووظيفة الأم.^{٨٧}

وعلى حين أنَّ روسو يشترط نظامين متميِّزين ومختلفين جدًّا للأولاد، يعتمدان على ما إذا كان القصد جعلهم مواطنين أو رجالاً مستقلين طبيعيين، فإنه لم يضع سوى نوع واحد فقط من التربية يتناسب مع النساء وهو نظام، كما سوف نرى، لا يُناسب المرأة كمواطنة، بالمعنى الذي يستخدم فيه روسو هذه الكلمة، فإنه بالقطع لا يُناسبها كشخصٍ مستقل. وما يُسمَّى بتربية المرأة الطبيعية هو تدريبها على الاحتشام والبساطة والانصياع والأعمال المنزلية، والخضوع التام للرأي السائد، وتربية «صوفي»، هي فشل تام على نحو ما يظهر لنا، وتلك هي النتيجة المنطقية للدور الضيق الذي اعتقد روسو أنَّه الدور الوحيد المشروع للمرأة.

وكما سبق أن قلنا، فإنَّ كتاب «إميل» هو نقد، ليس بالضبط للتطبيق العملي للتربية المعاصرة، بل لكل ما أنتجته الحضارة لـ «رجل الطبيعة». «كل شيء خيّر إذا ما ترك بين يدي خالقه، لكنّه ينحط إذا ما ترك للإنسان ... فهو يجذم كلبه، وحصانه وعبده ... وهو لا يُريد أن يترك شيئاً على نحو ما صنعته الطبيعة، ولا حتّى الإنسان؛ فهو يُروّضه كما يُروّض الحصان بحيث يجعله متفقاً، مع ذوقه كالشجرة في حديقته.»^{٨٨} أمّا إميل فهو استثناء. إنّه طفل ذكّر سليم الصحة، ينبغي أن يُربى على أساس أن يكون مُتحرراً من الأحكام المُبتسرة المنتشرة في العالم من حوله — ذلك العالم الذي لا بدّ أن يُجرّده من خيريته وأمانته الطبيعية ليُشكِّله في أذواق وحاجات الحضارة الفاسدة. إنَّ الطريق الوحيد لاكتشاف القوى الكامنة في الإنسان، هو النظر في أصوله، وطفولته، وتشجيعه لتطوير

^{٨٧} إميل، ص ٦٩٣-٦٩٨، لا سيما ص ٦٩٣.

^{٨٨} إميل، ص ٢٤٥.

جميع إمكاناته الطبيعية على نحو ما تتجلى هي ذاتها. هكذا كان تعريف روسو لرجل الطبيعة، هو تعريف ممتد لا ينتهي؛ فهو لا بُدَّ أن يتحرَّر ليُصبح على نحو ما يستطيع، وما يُريد أن يكون.

أما المرأة فهي بالمقابل تُعرَّف تعريفاً غائياً تماماً، من منظور ما يُرى أنه غرضها في الحياة؛ ومن ثمَّ كان تعليمها يُمليه عليها تماماً وظيفتها والخصائص التي تُعتبر جوهرية في حياتها؛ إذ أُريد لها أن تُحقِّقها على نحو مناسب. وما دام يذهب إلى أنَّ الأسرة جوهرية للمجتمع، ويزعم أنَّ مركز المرأة الثانوي يُمليه ضرورة أنَّ الأبوة ليست موضع شك، فإنَّ «روسو» ينتهي إلى أنَّ الخطوط العريضة لتربية الأنثى تنبع من ذلك على نحو مباشر. وكما اعترف كثيرٌ من الباحثين في «روسو»، فإنَّ التربية المقترحة للنساء تقوم بالتالي على مبادئ تتعارض مباشرة، وبشكلٍ أساسي مع مبادئ التربية المقترحة للرجال^{٨٩} هذا التقابل بين تربية «إميل» المبنية على قدرات الرجل المجهولة، وتربية «صوفي» المؤسَّسة على تربيتها الأنثوية المحددة بشكلٍ ضيق، تُلخِّصها بوضوح الفقرة التالية، التي ينبغي مقارنتها بالكتب الأربعة الأولى من «إميل»:

لا بُدَّ أن تكون تربية النساء مرتبطة تماماً بالرجال، لإسعادهم ولتكون نافعة لهم، ومحبوبة ومحترمة منهم، وتربيتهم عندما يكونون صغاراً والعناية بهم عندما يشبُّون، وتبذل لهم النصح وتجعل حياتهم سعيدة وجذابة — تلك هي واجبات النساء في كل العصور، ويجب أن يتعلمنها منذ الطفولة. وما دمنا نرفض العودة إلى هذا المبدأ، فإنَّنا سوف نضل هدفنا وننحرف بكل ما نعطيه للمرأة ما لم تكن نتيجته إسعادنا.^{٩٠}

وبعد أن درس عدم إمكان إعطاء المرأة أيَّة تربية عقلية على الإطلاق بل أن نحصر تدريبها في «أعمال جنسها فحسب»، انتهى روسو إلى أنَّ هذا الحل لن يكون كافياً أو مقنعاً إلاً لحياة بسيطة منعزلة غير فاسدة؛ فالواقع أنَّ واجبات المرأة بسيطة للغاية؛ فخضوعها لسلطة زوجها المطلقة وتكريسها لنفسها لخدمة أطفالها هي نتائج طبيعية لمركزها في الحياة الذي لا يحتاج إلى فكرٍ ورويةٍ من جانبها لتعرف هذه الواجبات. ومن

^{٨٩} انظر مثلاً: بير برجلين، «مدخل إلى إميل»؛ p. CXXii و«تربية صوفي»، ص ١١٤؛ وماسترز، الفلسفة السياسية عند روسو، ص ٢١.

^{٩٠} إميل، ص ٧٠٣.

هنا كانت المرأة في البيئة الريفية الأخلاقية يمكن أن تُترك في جهل عميق دون خوف على فضيلتها، لكن في عالم المدينة الفاسد الذي لا يملُّ من إغرائها، ويحيط بها الكثير من الأحكام المدمرة المخربة تقودها إلى الضلال والانحراف، فإنها سوف تحتاج إلى قَدْر من التربية المتقدمة التي تعمل على تطوير ضميرها ومعرفة تامة بنسق القيم السائد حولها في آن معاً. وما دامت سوف تُحافظ بالضرورة على جميع الممتلكات التي يعتمد عليها شرف زوجها، فلا بُدَّ من تربيتهَا حدَّ المستوى الذي تستطيع فيه مصالحة أوامر ضميرها مع متطلبات الرأي العام، ناظرة إلى جميع الأحكام المبتسرة نظرة جادة، رافضة إيَّها عندما يكون ضميرها في صراع معها. ولا يُمكن أن تتم المعرفة الصعبة دون تهذيب ذهنها وعقلها.^{٩١} وفضلاً عن ذلك، على نحو ما سنرى في الفصل الثامن، فإنَّ مصير عملية التوفيق والمصالحة التي اقترحها روسو للنظريتين؛ الضمير والرأي العام، كان في الواقع مهمةً مستحيلة.

أما بالنسبة للسؤال عن المركز المناسب المخصَّص للمرأة وأسلوبها في الحياة، فقد كان روسو على يقين أنَّ اليونان (وإن كان في هذه الحالة يستبعد الإسبرطيين) كان عندهم وحدهم الإجابة الصحيحة عنها.^{٩٢} لا سيما بعد الزواج «ليس ثمة أخلاق طيبة للنساء بعيداً عن الحياة المنزلية والانطواء على الجنس».^{٩٣}

وهو يستشهد باستحسان بشعار بركليز الذي يقول فيه إنَّ «المرأة الصالحة ينبغي ألا تتعلَّم أبداً»، ويقتبس آراء أرسطو عن النساء في فقرات من «إميل» حُدِّثت بعد ذلك. وكما قال الفيلسوف القديم على حين أنَّ المرأة وحدها ينبغي أن تُنظم المنزل، فإنها ينبغي أن تنحصر بداخله، وينبغي أن تظل تحت سيطرة القانون المطلق لزوجها.^{٩٤} ويعتقد روسو أنَّ النموذج اليوناني في العزلة الكاملة والأعمال المنزلية «هو أسلوب الحياة الذي تفرضه الطبيعة ويُحتممه العقل لجنس الأنثى».^{٩٥}

^{٩١} إميل، ص ٧٣٢.

^{٩٢} إميل، ص ٧٠٤-٧٠٥؛ وخطاب إلى الدالمير، ص ٨٨-٨٩.

^{٩٣} خطاب إلى الدالمير، ص ٨٢.

^{٩٤} «شذرات من أجل إميل»، الأعمال الكاملة، مجلد ٤، ص ٨٧٢. مقتبس من «تدبير المنزل»، الكتاب الثالث، ويُعتقد الآن أنَّه بقلم واحد وأكثر من تلاميذ أرسطو.

^{٩٥} إميل، ص ٧٠٥.

وعند روسو أنّ الطبيعة لا تُملي فقط تربيةً مختلفة ونظامًا للحياة يختلف أتمّ الاختلاف بين الجنسين، بل تفرض أيضًا أن يعيشا في الأعم الأغلب منفصلين أحدهما عن الآخر. كما قال في خطابه إلى «دالمبير»: دعنا نتبع ميول الطبيعة، دعنا نُراعي صالح المجتمع، وسوف نجد أنّ الجنسين ينبغي أن يتصلا أحياناً على أن يكون الأمر المعتاد هو عيشهما منفصلين.^{٩٦} وكان ذلك أيضًا هو النظام المُفضّل عند القدماء. وهو كذلك السبب الذي جعل روسو يمتدح نوادي «جينيف»؛ لأنّها تُشكّل طريقة يستطيع فيها الرجال أن يتحرّروا من قيود المطالب وثرثرة نسائن، ويتحدّثوا في أمور أكثر أهمية. بينما تستمتع النساء بأحاديث القيل والقال التي يُحتمل أن تكون سيئة لكنّها أخف ضررًا من الأعمال البديلة التي يُمكن لهن أن يُكرّسن أنفسهن لها. وهنا كذلك، في رأي روسو، نجد أنّ الارتباط الزائد جدًّا بين الجنسين لا يُؤدّي إلى انهيار الأخلاق فحسب، بل يُؤدّي أيضًا إلى ضياع هيبة الرجال: «فما دما نعجز عن أن نجعل من أنفسنا رجالًا، فسوف تصنع منّا النساء نساءً.»^{٩٧} وعندما اعترض ناقد على النوادي كان رد «روسو»، يقول له: «ابحث عن طريقة أخرى يستطيع فيها الرجال أن يعيشوا منفصلين عن النساء، وسوف أتخلّى عن تلك الطريقة.»^{٩٨}

«هذا المبدأ الذي تعتمد عليه كل أخلاق جيّدة»^{٩٩} تطوّر في «هلويز الجديدة» بتفصيل أعظم؛ فعلى الرغم من أنّ «جولي» وزوجها يعيشان معًا، فإنّهما لا يفعلان أبدًا نفس الشيء أو شيئاً واحدًا. مادامت الميول التي وهبتها لهما الطبيعة مختلفة باختلاف الوظائف التي فرضتها عليهما.^{١٠٠} ومن هنا فإنّ «فولمار» و«جولي» يتفقان على أنّ هذا الانفصال في أسلوب الحياة، والتقسيم الكامل للعمل، هو أفضل طريقة طبيعية للحياة، سواء بالنسبة للحب أو انسجام الزواج. وفضلاً عن ذلك فإنّ الخدم، فيما عدا بالنسبة لوجبات الطعام، وبعض الاحتفالات التي تخضع للرقابة، يعيشون منقسمين تمامًا تبعًا للجنس حتّى يضمّنوا عفتهم واحتشامهم وهما أساس الأخلاق كلها. والنظام المنفصل الذي يحكم في

^{٩٦} خطاب إلى دالمبير، ص ١٠٠.

^{٩٧} خطاب إلى دالمبير، ص ١٠٠.

^{٩٨} خطاب إلى م. لينياب، المراسلات العامة، ٤، ص ١١٤.

^{٩٩} خطاب إلى دالمبير، ص ١٠٧ حاشية.

^{١٠٠} هلويز الجديدة، ص ٤٥٠.

كلارنس (مدينتهما): «يشهد على صحة أنه في البيت المنظم تنظيمًا جيدًا ينبغي ألا يكون بين الرجال والنساء سوى ارتباط ضئيل.»^{١٠١}

ومن المهم أن نلاحظ أن «سان برو» وهو يمتدح نموذج الحياة المفضلة عند آل فولمار، يذهب إلى أنه باستثناء الفرنسيين وأولئك الذين يُحاكونهم، فتلك في الواقع هي العادة المتبعة بصفة عامة بين سُكَّان العالم. ويختتم كلامه «ذلك هو النظام العام الشامل الذي يظهر أنه طبيعي، حتَّى في الأقاليم التي انقلبت ما زلنا نشهد بقاياها.»^{١٠٢}

وهذه الحُجَّة تتعارض تعارضًا صارخًا مع خصائص روسو الذي كان من جوانب كثيرة مُحطَّمًا للعادات والتقاليد ليس مُعتادًا، بالقطع، أن يذهب إلى أن التطبيقات والممارسات المعاصرة في العالم تُجسِّد ما هو طبيعي وضروري للجنس البشري. وكما قال في السابق عن دعوى «لوك»، الأسرة الطبيعية. فكَذلك أيضًا حُجته هذه التي سوف تُؤدِّي إلى إقرار أن «الطبيعة تنشئ المجتمع المدني أيضًا. كما تنشئ الفنون والتجارة، وكل ما ادعى أنه نافع للإنسان.»^{١٠٣}

لقد فشل «روسو» أن يطبق في حالة النساء أنواع الحُجَّة التي استخدمها في تعريف «رجل الطبيعة»، وبدلًا من ذلك وجد أن وضعهن الطبيعي هو دورها المساعد في الأسرة الأبوية، وقد وهبته الطبيعة تلك الصفات الضرورية اللازمة للقيام بهذا الدور. وهو هنا يهدم حُجته الخاصة عمَّا هو طبيعي مرةً أخرى، ليستخدِم ما هو منتشر في ممارسات العالم كمعين ودعم لأسلوب الحياة المنفصل عنده الذي يفصل بين الجنسين. ولمَّا كان قد اقترح شكلاً من أشكال التربية للنساء، يجعلهن موضوعاتٍ جنسيةٍ مُحَبَّبةٍ، وزوجاتٍ خاضعات، فإنَّ روسو يُواجه مأزقًا حرجًا هو أن النساء اللائي يُربَّين على هذا النحو غيرُ

^{١٠١} ويعتقد روسو أن مثل هذا المبدأ الذي ينص على الانفصال الاجتماعي بين الجنسين لا يصلح إلا بين هؤلاء الناس الذين لم يفسدوا بعد. وهو مطلب حَقَّقته أسرة فولمار، والمواطنون من أهل جينيف لكنَّه لا يصلح إلا بقدر ضئيل جدًّا للعالم الواقعي؛ فانعزال الجنسين في المجتمعات الفاسدة ينبغي ألا نحاول القيام به. وكل ما يُمكن أن نأملُه بالنسبة لهذه المجتمعات «أن نهبط من جديد، إذا كان ذلك مُمكنًا إلى النقطة التي نكون عندها قد فسدنا فحسب» (خطاب إلى دالمبير، ص ١١٠).

^{١٠٢} هلويز الجديدة، ٤٥٠.

^{١٠٣} أصل التفاوت، ص ٢١٦.

النساء في الفكر السياسي الغربي

صالحاتٍ ليكنَ رفيقاتٍ كل يوم لنوع الرجال الذي يعتقد أن المجتمع بحاجة إليه. وحلُّه الوحيد هو أن ينتهي إلى أن يقول إنَّ ذلك ليس نافعًا اجتماعيًا فحسب، وإنَّما هو أنَّ الطبيعة التي تجعل الجنسين في أغلب الأحيان، ينفصل الواحد منهما عن الآخر.

الفصل السابع

المساواة والحرية بين الرجال

القيمتان اللتان تنتشران أكثر من غيرهما وتتعايشان في فلسفة روسو الاجتماعية والسياسية. هما: المساواة والحرية. وعلى حين أنه يرى أنّ هذه الصفات جوهرية للرجال، فإنّه يُنكر أنّها تُناسب النساء، وهذا التقابل في النظرة هو موضوع الفصل الحالي. لقد كان عدم المساواة أو التفاوت واحدًا من أعظم اهتمامات «روسو» وهو ذلك التفاوت السائد من حوله، ومن أكثر الموضوعات شيوعًا في فلسفته، ألا وهو اكتشاف مبادئ النظام السياسي التي يُمكن أن تُقلّل التفاوت بين الناس إلى الحد الأدنى.^١ ولقد نشأت كراهيته العميقة لعدم المساواة من خبرته الشخصية. وكما قالت جوديث شكلاز: «لقد كانت اللامساواة عنده باستمرار تجربةً شخصية عميقة، وممارسته للقسوة من جانب، وللعبودية والخوف من جانبٍ آخر.»^٢ فصدمة المصلحة تقتضي منه أن يكون أولاً صبيًا تحت التمرين، ثمّ خادمًا خصوصيًا، بعد طفولة قيل عنها: «إنّه اعتاد أن يعيش فيها على أساس المساواة التامة مع الراشدين» جعلته ينتهي بسرعة إلى النتيجة إلى أن يقول: إنّ أي ارتباطٍ فيه عدم مساواة فيه على الدوام إساءة للجانب الضعيف.^٣ فهو

^١ يقول روسو: «في النماذج الأولى للمجتمعات السياسية، كان الزعيم يُشكّل صورة الأب بينما يتخذ الشعب وضع الأبناء. والفرق بينها وبين الأسرة هو أنّ الأب في الأسرة يبذل حبه لأولاده بما يقوم به من رعاية وعناية بهم، في حين أنّ شهوة القيادة في الدولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكتفه الزعيم لشعبه...» (العقد الاجتماعي، ص ٣٦-٣٧). (المترجم)

^٢ شكلاز، «الرجل والمواطن»، ص ١٩، وانظر ص ٣٠، وانظر أيضًا: جين ستارونبسكي، «الفكر السياسي عند جان جاك روسو»، في كتاب بود بوفي، «جان جاك روسو»، ص ٨٤-٨٥.

^٣ «الاعترافات - الأعمال الكاملة»، مجلد ١، ص ٣١، و ٥١٤.

يشعر أنه يعرف الجانب المظلم من اللامساواة معرفةً حميمة، وهذا الجانب هو الذي طرّقه.

وكتاب روسو «أصل التفاوت» هو نتيجة تأملاته حول المساواة الطبيعية المقررة بين البشر، وتأملاته حول التفاوت أو اللامساواة التي خلقوها (أصل التفاوت، ص ٧٨).

ولا شك أن هناك اختلافاتٍ وفروقاً طبيعية بين الأفراد، اختلافات جسمية، وفي القوة الذهنية والمواهب؛ ومن ثمّ في قدراتهم على الإنتاج والتحصيل، لكن العلاقات السياسية المختلفة التي استقرت بين الناس إمّا أن تُبالغ أو تُقلّل وتُعوّض هذه اللامساواة الأصلية. وكما لاحظنا من قبل فإنّ العصر الذهبي، عصر الاستقلال، ومن ثمّ الأسر الأبوية البطريركية المتساوية — نظر إليه روسو على أنه «أسعد حقبة وأعظمها دوامًا. وأفضل حِقبة للإنسان. وهو يعتقد أنه كانت هناك بعض الأحداث القاتلة، التي أخرجت الإنسان من حالة المساواة الحقيقية.»^٤ والأحداث القاتلة التي أدت إلى حالة اللامساواة المتزايدة بين أعضاء جنس الذكور، كانت هي التي أسّست الملكية الخاصة، وتقسيم العمل، وتبادل السلع. وكان من نتيجة هذه التطوّرات أنّ بعض الناس امتلكوا وبعضهم احتاجوا، ومن ثمّ اغتنى البعض على حساب البعض الآخر. والخطوة من هنا إلى اللامساواة السياسية يُفسّرُها الجزء الثاني من «أصل التفاوت»، على أنّها نشأت من غواية الغني للفقير بعقد زائف. والفقير الذي أسرع إلى الأصفاد، في حين أنّ الفقراء، معتقدين أنّهم حقّقوا حريتهم، لم ينجحوا إلّا في مشروعية إفساد أنفسهم بواسطة الأغنياء، وينتهي روسو:

«كان ذلك، أو ينبغي أن يكون، أصل المجتمع والقوانين التي أضافت قيودًا جديدة للضعفاء، وقوى جديدة للأغنياء، ومرّت الحرية البشرية لكل العصور، وأقامت إلى الأبد قانون الملكية وعدم المساواة، فحوّلت الاغتصاب الماهر إلى حقٍّ لا يُنقض، ولصالح قلة من الطموحين، يخضع الجنس البشري كله للعمل والعبودية والبؤس.»^٥

والنتيجة هي أنّ جميع الحكومات القائمة، رغم دعواها المختلفة للمشروعية، تقوم على الغش. «وعلى الرغم من المساواة العابثة الخيالية للحق»^٦ التي تدّعيها المجتمعات المتديّنة، لكنّها مساواة غير مضمونة للعصر الذهبي، والواقع أنّ قوة المجتمع قد اختارها

^٤ إميل، المؤلفات الكاملة، مجلد ٤، ص ٥٢٤.

^٥ أصل التفاوت، ص ١٥٩-١٦٠.

^٦ إميل، ص ٥٢٤.

الأقوياء لكي تُمكنهم من قهر الضعفاء بعنفٍ أكثر وبطريقةٍ شبه مشروعة: وهكذا نجد أنَّ «الأكثرية سوف تُضخِّي دائماً من أجل القلَّة، كما حوَّلت الصالح العام إلى مصالح خاصة. تلك الكلمات النفيسة والعدالة والطاعة سوف تصلح دائماً كأدوات للعنف وأسلحة للظلم، وهكذا ينتج أنَّ الطبقات العليا التي تزعم أنَّها نافعة لبقية المجتمع لا تصلح في الواقع إلاَّ لخدمة نفسها على حساب الآخرين.»^٧

ويذهب روسو إلى أنَّه كلما ازدادت القوة أو الثروة، فإنَّه لا يُمكن أبداً خلق الحق المشروع. «إنَّ الخضوع للقوة هو عمل من أعمال الضرورة لا الإرادة، وعلى الأغلب هو عمل من أعمال الحرص؛ فبأي معنى يُمكن أن يُعدَّ واجباً؟»^٨ وعلى ذلك فلمَّا لم يكن لإنسانٍ بالطبيعة حق السيطرة على إنسانٍ آخر، ولا يُمكن للسلطة أن تُستمد من القوة، فإنَّه ينتهي إلى أنَّ الحل الوحيد المشروع لمشكلة السلطة السياسية هو العقد الاجتماعي؛ فهو الحق الذي يجعل من إرادة الناس ذات سيادة.^٩ وبدون هذا الأساس التعاقدية فإنَّ تعهدات النظام السياسي لا يُمكن أن تكون سوى «خُلفٍ لا معقول، وطغيانٍ خاضع لأعظم قَدْر من سوء الاستخدام» (إميل، ص ٨٤١) (العقد الاجتماعي، ص ٥٤) وعلى العكس فهو يقول في كتابه «العقد الاجتماعي»:

«بدلاً من تدمير المساواة الطبيعية، الاتفاق الأساسي، تُستبدل المساواة الأخلاقية المشروعة باللامساواة البدنية التي أقرَّتها الطبيعة بين البشر — والتي رغم أنَّهم قد لا يكونون متساوين من حيث القوة والذكاء، تجعلهم جميعاً متساوين عن طريق التعاقد والحق» (العقد الاجتماعي، ص ٣٦٧، و ٦٠).^{١٠}

^٧ إميل، ص ٥٢٤.

^٨ العقد الاجتماعي، ص ٣٩.

^٩ حيث إنَّه ليس لإنسانٍ سلطةً طبيعية على أقرانه، إنَّ القوة لا تنتج أي حق؛ فإنَّ الاتفاقات تبقى إذن هي الأساس لكل سلطةٍ شرعية بين الناس (العقد الاجتماعي، ص ٤١). (المترجم)

^{١٠} وهو يقول في تعليقه في حاشية هذه الفقرة: «ليست هذه المساواة في ظل الحكومات السيئة سوى ظاهرة وهمية، لا تفيد إلاَّ في إبقاء الفقير في بؤسه والغني في اختصابه. والواقع أنَّ سنَّ القوانين مُفيد لأولئك الذين يملكون، ضارٌّ بأولئك الذين لا يملكون شيئاً» (العقد الاجتماعي، حاشية ص ٦٠). (المترجم)

وعن طريق إعطاء كل نصيبًا متساويًا في القوة المشروعة، فإنَّ النظام السياسي الذي يُبنى على نحوٍ جيّدٍ يستطيع أن يجعل المجتمع المدني حالة من المساواة أعظم من الحالة الموجودة بينهم على نحوٍ طبيعي.

وواضح من نصيحته للقادة البولنديين حول نقص تمثيل جماهير شعبهم الذين لا يزالون أقنانًا في التشريع، أنَّ روسو ينظر إلى اللامساواة السياسية على أنَّها ليست مشروعًا أبدًا، إنَّها يُمكن تحملها مؤقتًا فحسب، في حين أنَّه يعترف أنَّ التحرُّر ليس من السهل إنجازَه، يقول:

«قانون الطبيعة، وهو قانون مُقدَّس لا يجوز انتهاكه، لا يسمح لنا بحصر السلطة الشرعية بمثل هذه الطريقة، وأن نجعل القوانين المُلزِمة لأي شخص لم يُدَلِّ بصوته فيها بشخصه أو على الأقل من طريق ممثليه...»^{١١}

وهو يقول للنبيلاء «لما كان الأَقنان هم أيضًا بشرًا، في يدهم صناعة كل شيء تكونونه في المستقبل.» فلا بدُّ من تحريرهم أولًا في الروح قبل الجسد، والارتفاع بهم إلى مستوى المساواة السياسية التامة.

وفي ضوء المبادئ المُقرَّرة فيما سبق ليس من الضروري أن نذكر أنَّ «روسو» ينظر إلى العبودية على أنَّها عمل غير مشروع تمامًا (أصل التفاوت، ص ١٦٧؛ والعقد الاجتماعي، ص ٣٥٥-٣٥٨؛ وإميل، ص ٨٣٩). إنَّها حطُّ من ماهية الإنسان، وإهانةٌ للطبيعة والعقل، أن يتنازل المرء عن حياته وحرّيته، وحقه في نفسه لشخصٍ آخر. إنَّ الطبيعة التي جعلت أول واجبات الإنسان المحافظة على نفسه، وضميره، المسئولة عن تنظيم سلوكه طبقًا لقواعد الأخلاق، لا يُمكن أن تغفر تخليه المُتطرِّف عن نفسه وعن استقلاله الذاتي. إنَّ الرقَّ الموجود لا يُمكن أن يكون قائمًا على شيءٍ آخر سوى القوة التي دعمتها العادة.

غير أنَّ روسو، كما لاحظنا مرارًا من قبل،^{١٢} فإنَّ الجمهورية المُفضَّلة والأثيرة عنده هي دولة اليونان، بكل ما فيها من مساواةٍ مدنيةٍ قد تأسَّست على استعبادٍ عددٍ كبيرٍ من الناس. وفضلًا عن ذلك فعندما واجه هو نفسه هذه الحقيقة واعترف بأنَّه ما دام أنَّ

^{١١} تأملات حول الحكومة البولندية - الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٩٧٣-٩٧٤.

^{١٢} انظر مثلًا «ماسترز»، الفلسفة السياسية عند روسو، ص ٤٢٤؛ وشكلار، «الرجل والمواطن»، ص ١٨.

المجتمع المدني، مثله مثل أي انفصالٍ عن الطبيعة، فلا بُدَّ أن يكون له مساوئه، فربما كان لسوء الطالع، حالة الاستمتاع بالحكم الذاتي الحقيقي عن طريق تأكيد استبعاد الآخرين. يقول «هناك بعض الظروف السيئة التي لا يستطيع الناس فيها الاحتفاظ بحريتهم إلا على حساب حرية البعض الآخر؛ حيث لا يستطيع المواطن أن يكون حُرًّا حريةً تامة ما لم يكن العبد عبدًا تمامًا» (العقد الاجتماعي، ص ٤٣١)، فإذا ما عدنا إلى معالجة روسو للنساء، ووجدنا أنَّ مبدأ المساواة الذي يؤمن به بإصرارٍ لا يُطبَّقه عليهنَّ أبدًا، فإنَّ من المهم أن نتذكَّر هذه النتيجة؛ إذ يبدو أنه كما أنَّ الحرية والمساواة بين المواطنين الإسبرطيين، تعتمدان على استبعادٍ جذري للهلوس Helos (أي العبيد) فإنَّ المثل الأعلى عند روسو لدولة رؤساء الأسر البطرياركية الأحرار المتساوين، لا بُدَّ أن تُبنى بالضرورة على استبعاد النساء من الحقل السياسي وقهرٍ كامل لهن، وحصرن في أمور الحمل والولادة.

ويعتقد روسو أنَّ مبدأ المساواة جنبًا إلى جنب مع نتيجته، هو رفض حق الأقوى وشرعية الحكومات التي تقوم فقط على أساس الإرادة العامة. وتلك مسائل في غاية الأهمية بالنسبة للرجال، لكنَّه ينتهك على الدوام كل مبدأ من هذه المبادئ بالنسبة للنساء وبلا تفسير.

أولاً: لقد انتهك روسو بخصوص النساء نبذه لحق القوة. فإذا لم تُصبح النساء موضوعات جنسية للرجال كما يريدون لهن «كلما كانوا أقل قدرة في السيطرة عليهن، عندئذٍ سيكون الرجال، هم السادة بحق» (إميل، ص ٧٠١). ليس للمرأة سوى سحرها وجاذبيتها لتعوض بها عن ضعفها، وقدرتها الأقل على المحافظة على نفسها وهي الخصال اللازمة للاستقلال في البناء الاقتصادي والاجتماعي. غير أنَّ «روسو» لم يقترح قط بالنسبة للرجال الذين يكونون أضعف من غيرهم، أنَّهم يحتاجون إلى مواهبٍ طبيعية خاصة تُعوضهم عن هذا الضعف؛ لأنَّ مهمة العقد الاجتماعي أن يستبدل المساواة المدنية بالمساواة الطبيعية بين الرجال. وأي تفوق في القوة تكون الطبيعة قد وهبته للرجال على النساء، من الواضح أنَّ له غرضًا ما، ولا ينظر إليه روسو كمطلبٍ من أي نوع للتعويض أو التخفيف.

أمَّا أنَّ الرجال أقوى من النساء، وهُنَّ يعتمدن عليهم في قوتهن، فتلك ببساطة، حقائق الحياة التي ينبغي أن تتعلَّمها النساء.

ومن الواضح أنَّ «روسو» لم ينظر قط إلى النساء على أنَّهن مواطناتٌ ينبغي أن يُمنحن حق الاقتراع؛ بحيث تُسهم أصواتهن في تشكيل الإرادة العامة. وعلى الرغم من

أنَّه قال «النساء في جينيف الفاضلات المحبوبات» إنَّ مصيرهن أن يحكمن أنفسهن، فإنَّه يتضح ممَّا يتلو هذه العبارة أنَّه لم يرَ سوى طريقةٍ واحدة فقط مشروعة لهن لاستخدام تأثيرهن وهي من خلال قوة ووساطة أزواجهن؛ فعند «روسو» لا يوجد رجلٌ مُتمدِّن يُقاوم نُصح زوجته الرقيقة. ومن هنا فإنَّ «قوة المطاردة عند النساء ينبغي أن تُمارس فقط في اتحاد الزواج». حيث ينبغي عليهن «مواصلة استغلال كل فرصة متاحة، حقوق القلب، وحقوق الطبيعة، لصالح الواجب والفضيلة، ولجد الدولة وسعادة الجمهورية» (أصل التفاوت بين الناس) فمن خلال تأثيرها المنزلي على زوجها تستخدم استخدامًا كاملاً مشاعره من أجلها، وتلك هي القوة التي يُمكن أن تملكها النساء في جمهورية «روسو»؛ فليست هناك مساواةٌ ممنوحة للمرأة، مبنية على العقد الاجتماعي تحل محل اللامساواة الطبيعة. والمرأة على خلاف الأَقنان البولنديين ليس لها الحق بفضل إنسانيتها للمشاركة السياسية. وقانون الطبيعة «المُقَدَّس الذي لا يجوز مخالفته» الذي يقضي بالمشاركة، أو على الأقل بالتمثيل، لكل مَنْ يلتزم بطاعة القوانين، ومن الواضح أنَّ روسو لا يرى له تطبيقًا على أي عضوٍ من جنس الأنثى.

وأخيرًا: داخل نطاق الأسرة كان روسو واضحًا وأكثر صراحة في إنكار أن تكون النساء شريكاتٍ للرجال بالتساوي. وهو مثل أرسطو، ولوك، وهيجل، إنَّ أردنا ذكر ثلاثة نماذج واضحة، أقام تمييزًا واضحًا بين الأسرة والدولة. وبغض النظر عن الأمثلة التي درسناها فيما سبق، والتي أنكر فيها الوضع الطبيعي للأسرة، فإنَّه في مؤلفاته يُشير إلى الأسرة باتساق، على أنَّها مؤسسةٌ طبيعية، تقوم على المشاعر ومن ثمَّ فهي تفتقر عن جميع الارتباطات السياسية الأوسع التي تقوم على التعاقد والحقوق والواجبات المتبادلة. وأولئك الذين زعموا، مثل «فلمر» أنَّ السلطة السياسية تقوم على السلطة السابقة للأب في الأسرة على أبنائه، يرتكبون بذلك غلطًا حقيقية، ومغالطةً خطيرة في محاولتهم إضفاء المشروعية على الحكومة المطلقة.

ولهذا نراه يزعم أنَّ سلطة الأزواج على زوجاتهم هو نظامٌ طبيعي ولا يُمكن أبدًا مقارنته بمتطلبات المساواة في النظام السياسي؛ ذلك لأنَّ قانون الطبيعة يلزم المرأة أن تُطيع الرجل، وأنَّه لا بُدَّ للزوجة «أن تُحافظ على شخصها دائمًا تحت قانون زوجها المطلق» (إميل) — «وأية قوة تستخدمها المرأة ببراعة داخل الأسرة لا بُدَّ لها من اكتسابها من مناوراتها البارعة مع زوجها لكي تفعل ما تُريد أن تفعله، وأن تستغل وضعها كوسيط لمتعته ومسراته» (إميل، ص ٨٦٥). عندما أحصى «روسو» الأسباب الثلاثة لهذه

المخالفة الضخمة لمبدأ المساواة، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح أنها ترجع إلى المجتمع الأبوي القائم على الملكية أكثر مما ترجع إلى حالة الأمر الواقع الذي يمكن استنتاجه من الطبيعة.^{١٣}

لا يُمكن للسلطة في الأسرة أن تنقسم بين الأب والأم؛ إذ إنَّ أي انقسام في الرأي فيما يرى روسو، لا بُدَّ أن تكون هناك إرادة واحدة تحسمه. وربما توقَّع المرء أن يكون صاحب مفهوم الإرادة العامة هو آخر فلاسفة السياسة الذين يقرِّرون حكماً مطلقاً داخل الأسرة، جماعة حميمة جداً، من الناس يُميِّزها روسو نفسه عن المجتمع الكبير من واقعة أنه تربطها المحبة والاهتمام المتبادل — كان يُمكن أن تكون سياقاً نموذجياً يُطبَّق فيه مبدأ سيادة الإرادة العامة، ولا شكَّ أنَّ الأسرة النووية ينبغي أن تكون قادرة على إقامة ما فيه مصلحة الجميع. ما دامت الجمهورية المؤلَّفة من عدة آلاف من البشر تستطيع ذلك؛ لكن لا أحد سوى الرجل ينبغي أن يحكِّم.

والسبب الثاني الذي يُقدِّمه للبطريركية الأسرية هو أنَّ للنساء دوراتٍ من الكسل وعدم النشاط بسبب وظيفتهن في الإنجاب. وعلى الرغم من أنَّ تلك الحُجة قد تكون ضعيفةً فيما يقول روسو: «فإنَّها سببٌ كافٍ لاستبعاد النساء من السلطة» ووضع السلطة الدائمة للأسرة في يد الزوج. ولا حاجة بنا إلى أن نقول: إنَّ روسو لم يلجأ إلى استدلال مماثل لكي يستبعد مجموعاتٍ معينة من الرجال الذين ربما كانوا غير مناسبين بسبب العرج مثلاً أو الذين يعيشون بعيداً جداً عن الاجتماعات أو صنع القرار. وعلى أيَّة حال فالحُجة حمقاء بلهاء، فيما عدا حالة القرارات التي لا بُدَّ أن تُتخذ إبان الفترات الأخيرة من ميلاد الطفل. وفي استطاعتنا أن ننتهي إلى أنَّ العملية الفعلية للحكم الذاتي التي هي بالغة الأهمية عند روسو للرجال فقط، قد نظر إليها على أنها بغير قيمة تُذكر للنساء.

ولا شكَّ أنَّ السبب الثالث هو أهمها جميعاً ما دام «روسو» يعود إلى هذا الموضوع مراراً (قارن إميل، ص ٦٩٧-٦٩٨؛ وخطابه إلى المير). لا بُدَّ أن يكون الزوج قادراً على مراقبة سلوك زوجته؛ لأنَّه من الجوهرى بالنسبة له أن يتأكَّد من أنَّ الأطفال عندما يُضطر إلى الاعتراف بهم أنهم حقاً من صلبه ولا ينتمون لأي شخص آخر سواه. «فروسو لا يعترف يقيناً بالأبوة كما يصفها، نوع مُعيَّن من المجتمع بمؤسَّساته المقدسة للملكية

^{١٣} الفقرات الثلاث التالية مأخوذة من مقال في «الاقتصاد السياسي»، الأعمال الكاملة، مجلد ٣، ص ٢٤١-٢٤٢، ومن المُسوّدة الأولى، «العقد الاجتماعي»، ص ٢٩٧-٣٠٠.

الخاصة والوارثة» (خطاب إلى المبير، ص ٨٣). وقد ألحق بها أهمية بالغة ليستبعد النساء من أية حقوق لا يُمكن انتهاكها في المساواة والحكم الذاتي.

غير أنه لا سلوك «إميل» بالنسبة لأسرته، ولا سلوك والد «جولي» ولا سلوك روسو نفسه، يُشكّل أي دليل على مزاعم روسو التي تقول إنه ليس الأطفال فقط في مرحلة الاعتماد، بل الزوجة أيضاً طوال حياتها، يُمكن أن يثقوا بأمان في السلطة المطلقة للأب بسبب مشاعر الأسرة الطبيعية. لا يُمكن أن يُقال عن «إميل» إنه يبرهن على المحبة الأبوية بعد أن هجر ابنه، كما هجر زوجته الآثمة؛ فهو يقول إنه أهون عليه أن يرى ابنه يموت، من أن يرى «صوفي» وهي حامل من شخصٍ آخر. ورواية والد صوفي عن اعتياده الزنا، واندفاعه التالي نحو زوجته (التي يُصاحبها — كما يُقال لنا — خيانتها لزوجته) وعنفه مع ابنته كافٍ لأن يُؤدّي إلى إكراهها على الزواج ضد رغبتها، والزمع بأنه سوف يقتلها لو عرف أنها فقدت بكرتها — فتلك كلها أمور ليست مُشجّعة، وسواء قام روسو كما يُروى بإدخال أطفاله من «تريز لافسير» «ضد رغبتها» إلى ملجأ للقطاء أم لم يفعل، فإنه لا ينظر إلى هذا الفعل، رغم ما فيه من إثم، على أنه مثلٌ من أمثلة الاستبداد نحو الأطفال ولا نحو أمهم.

وكما أنّ هناك مصالح متضاربة داخل المجتمع المدني كان روسو يعرفها تمام المعرفة، فكذلك في أية مجموعة من الأفراد، ولا نستثنى من ذلك الأسرة، فلا بُدّ أن يأتي وقت، بالطبع، تكون فيه المصالح متضاربة تضارباً جذرياً. والواقع أنّ «روسو» يُشير إلى أنه لم يقع في وهمه إساءة استخدام السلطة الأبوية، التي كان يرتكبها المجتمع في أيامه دون وخز من ضمير. أمّا فيما يتعلّق بالتفاوت السياسي فهو يعترف بأنه «بصفة عامة سوف يكون من الحمق البالغ أن نتوقّع أن يُفضّل أولئك الذين هم في الواقع سادة أية مصلحة أخرى غير مصالحهم الخاصة ...» وأنّ الطغيان لا بُدّ أن يوجد بالضرورة «حيثما كان للشعب وللحكومة مصالح مختلفة، وبالتالي إيرادات متعارضة» ولقد رفض أن يعترف حتّى في ضوء أمثله الشخصية المختلفة، أن تضارب المصالح هذا، وما يتبعه من طغيان واستبداد، يتطلب إصلاحاً جذرياً للأسرة مثل الإصلاح الذي دافع عنه للدولة. على العكس فإن تغلب الحاجة للمشاركة يستبعد أية فكرة يُمكن أن تكون لديه تقول إنّ العدالة والمساواة وثيقة الصلة بهذا السياق أيضاً.

هناك مؤشرات كثيرة في مؤلفات «روسو» على أنه كان لديه سببٌ إضافي، لرفضه تطبيق مبدأ المساواة على النساء. وكان ذلك السبب هو خوفه الشديد من أنّ النساء لو

لم يكن خاضعاتٍ للرجال بطرقٍ مهمة مُعيَّنة، فسوف يُسيطرن عليهم تمامًا؛ فهو يعتقد أنه ما دامت المرأة لديها القدرة لاستثارة رغبات الرجل الجنسية إلى حدٍّ أن هذه الرغبات لا تشبع تمامًا أبدًا، وما دامت الطبيعة جعلتها قوية بما فيه الكفاية لمقاومته خطواته نحوها عندما يحلو لها أن تفعل ذلك، فإنه ينتج من ذلك أنه، فيما يتعلّق بحاجات الرجل الجنسية: «فإنَّ الرجل بقانون الطبيعة الذي لا يتغيّر» يعتمد على الإرادة الطيبة للمرأة (إميل، ص ٦٩٥)،^{١٤} وكما يقول في خطابه إلى دامبير «الحب هو مملكة النساء؛ فهن اللاتي يعطين بالضرورة قانونه»؛ لأنَّه طبقًا لنظام الطبيعة فإنَّ المقاومة تنتمي إليهن. وليس في استطاعة الرجال هزيمة هذه المقاومة إلَّا على حساب حريتهم. وهكذا يُصبح من الواضح أنَّ المرأة كما رآها روسو، تحت إمرة مناطق حساسة في حياة الرجل. هذه القوة الجنسية المهولة التي تُسيطر على الرجل هي التي تجعله يتمسك بعناد أنه ينبغي «ألا تغتصب النساء حقوق الرجال». أو بعبارة أخرى يجعلن أنفسهن مساوياتٍ للرجال في تلك المجالات التي اعتاد الرجال أن يحتفظوا بها لأنفسهم. «لأننا عندما نترك لها تفوقنا في جميع الخصال التي تناسب جنسها، وعندما نجعل منها مساويةً لنا في بقية المجالات، فكيف يختلف ذلك عن تحويلنا الأولوية للزوجة التي وهبنا الطبيعة لزوجها...؟» (إميل، ص ٧٣١).

فالخوف من قوة النساء وما يرتبط بذلك من اعتقاد بأنَّ جنس الأنثى هو المصدر الرئيسي لجميع شرور العالم المتمدن ليس أمرًا يقتصر على روسو وحده بالطبع، وإنَّما هو أمرٌ واضح جدًا في مؤلفاته في قصيدة عنوانها «عن النساء» يُوجِّهها إلى المرأة بوصفها. «الموجود المعنوي الميت الذي أعبدته وأبغضته» ويواصل حديثه قائلاً: «إنَّها تجعل الرجل عبدًا ... وتسخر منه عندما يشكو ... وتغلبه وتهزمه عندما يخشاها ... وتعاقبه عندما يتحداها ... وتثير العواصف التي تُمرِّق الجنس البشري». ومن المهم أن نلاحظ في هذا السياق — مثل هزيود في عصره الذهبي الذي خلا من النساء — ومثل أفلاطون في محاورتي «السياسي»، و«طيمائوس» يذكّرنا بجنة عدن قبل خلق حواء، وينظر روسو إلى الماضي على أنه حالةٌ أصيلة للطبيعة. رغم أنَّها لم تكن تخلو من المرأة — كانت فترة

^{١٤} لعرض ممتع لروسو المعارض لحقوق المرأة وتفسير ذلك بأنه يعود أساسًا إلى خوفه من النساء انظر فكتور ف. وكسler، «مخلوقة لمتعة الرجل: روسو عدوًّا للمرأة».

كان فيها أسلوب الحياة المنعزلة يعني أنه ليس ثمة علاقة اجتماعية بين الجنسين ولم يكن الرجال فقط مُتحرّرين من اعتماد بعضهم على بعض، وإنّما هم كذلك، بطريقة ذات مغزًى، مستقلين عن النساء، أو على الأقل عن أيّة امرأةٍ معيّنة طالما أنّ إلحاحهم الجنسي يشبع تلقائياً من أي أنثى عابرة.

هذه الصورة البسيطة العاطفية للجنس، وصلت إلى نهاية مفاجئة بظهور الأسرة الواحدية في العصر الذهبي. وممّا له مغزاه أنّ اعتماد المرأة الاقتصادية على الرجل دخل متأنياً مع اعتماد الرجل على المرأة لإشباع رغباته الجنسية. والقوة التي اكتسبتها بالتالي عليه من الواضح أنها قلبت التوازن. وعلى الرغم من أنّ «روسو» لم يفترض مثلما فعل المانويون فترةً خنثويةً سادت فيها براءة الجنس البشري، ثمّ انبثقت في نهايتها جميع شرور الجنس، عندما انقسم البشر إلى ذكر وأنثى، فقد رأى أنّ الحالة الأصلية للطبيعة بوصفها فترة صراعٍ حر للغريزة الجنسية. فقط بعد ذلك عندما استقرت نماذج الحياة، ومقارنة الرجل لنفسه بالآخرين، ومقارنة المرأة لنفسها بالأخريات، والهجوم التالي للأناثية، حتّى بدأ الارتباط بين الجنسين والحب الفردي، ولقد كان ذلك هو الارتباط القاتل الذي نتجت عنه الغيرة، والصراع «والمبارزات، والقتل وجرائم أسوأ من ذلك» (أصل التفاوت، ص ١٣٧) ومن ثمّ فإنّ روسو، في اتفاق مع الخط الذي سار فيه القديس أوغسطين، يفترض وجود حادثة في التاريخ مرادفة لحادثة السقوط، شكّلت المشاعر الجنسية والسلوك الجنسي من وسيلة بسيطة خالية من الصراع لإنجاب الأطفال إلى انفعالٍ طاغٍ عنيف يرتبط بكلّ إثم، وحسد، وخوف، وخطيئة. وما يُشير إليه بوصفه عنصراً أخلاقياً في معارضة العنصر الفيزيقي البسيط للحب، كان إلى حدّ ما النتيجة المحتومة للانتقال من العزلة البدوية لحياة الاستقرار في المجتمع، لكن النساء هنّ اللاتي اتُهمن بأنهنّ قمن بتغذية الجانب الانفعالي للحب وزيادة أهميته، وذلك لكي يقمن بالسيطرة على الرجال (أصل التفاوت، ص ١٣٥) ولقد وقع اللوم على جنس الأنثى للإثم والخوف بالمرور بتجربة تتعلّق بالجنس، بوصفها هي التي أثارت هذه الانفعالات الطاغية. وهكذا فإنّ الأثر الهائل للنساء في المجتمع مُستمد من سيطرتهم الجنسية على الرجال تلك حقيقة مستقلة عن الزمان والمكان. وإنّ كان اتجاهها الخاص ونتائجها ليست كذلك. ولقد اعتقد «روسو» أنّ سيادة النساء الوقحات المُتحرّرات، في فرنسا المعاصرة، ليست مسؤولة فقط عن الجانب الضعيف للإنجازات العقلية والفنية في ذلك العصر، بل تضرب بجذورها العميقة في أسباب جميع الشرور الاجتماعية. وهذا الأثر الشرير للنساء هو

الموضوع الرئيسي في خطابه إلى «المبير»؛ فبسبب أنّ العالم الواقعي لا يُقدّم أيّة نماذج للنساء الفاضلات، كانت نماذج الشخصيات التي تظهر على المسرح بالغة الخطورة؛ لأنها تُغوي الرجال بالاعتقاد برومانسية الشيء وبراءته وهي في الواقع تُؤدّي بهم إلى الخطيئة المميّته، فسوف تكون معجزةً أن نجد في لندن أو باريس في العالم الفعلي امرأةً واحدة ظاهرة حقاً، فيما يقول بالتفصيل خطاب «سان-برو» من العاصمة الفرنسية. رغم أنّ النساء في المجتمع الباريسي مثقفات وذكيّات فقط طُردن منه بسبب وقاحتهم وعدم احتشامهن. ولما كُنَّ يُشبهن الرجال كثيراً فربما كُنَّ صديقاتٍ جيّداً لكنهن لا يصلحن أبداً زوجات (إميل، ص ٧٣١) وتعليق «روسو» الوحيد على هذا الحكم أنّه من الصعب كذلك إرضاء السيدات أنفسهن. ما دام يمنحن خصلاً يحقرنّها، كما أنّهن يُنكرن تلك الخصال التي تُلهم أيضاً.

وما دام يعتقد أنّ «الرجال من ذوي الأخلاق السليمة هم أولئك الذين يعبدون النساء فعلاً. والنساء هنّ القضاة الطبيعيون على جدارة الرجل واستحقاقه» (إميل، ص ٦٦٨، ٧٤٢) فقد اعتبر «روسو» لحرمان النساء (من الكنيسة) من حوله نتائج رهيبه. والطريقة الوحيدة للمحافظة على أخلاق المراهقة عند إميل «هي من ثمّ عزله عن النساء المتزوجات والبغايا اللاتي يُجمعن في قائمة الفسق والفجور. ما دامت كل النساء الأخريات في المجتمع الفرنسي يُوصفن بأنهنّ حشدٌ من العاهرات، فإنّ النساء الوحيدات اللاتي يُمكن أن يتصل بهن اتصالاً آمناً من العذارى من الوصيفات» (إميل، ص ٦٥٩).

غير أنّ روسو يتأرجح بين لوم النساء أنفسهن على الأخطاء والأثر السيئ الذي ينسبه إليهن، فإنّه يعترف في خطّ واحد مع استدلالته عن الرجال المعاصرين، أنّ الظروف الاجتماعية والقانونية هي السبب إلى حدّ كبير؛ فهو من ناحية في خطابه إلى «المبير»، وفي خطابٍ تال ل «مسيو لينياب» يتضح أنّ النساء وحدهن هنّ الملوّمت. وعندما علّق لينياب نقده روسو في العمل السابق قائلاً: إنّهُ ربما لم تكن غلطة النساء، وإنّما غلطة الرجال أجاب روسو «لقد أخذ كتابي كله على عاتقه أن «يظهر أنّها غلطتهم، وفي ظني أنّه لا يُمكن الرّد على ذلك». وعلى هذا الأساس فقد أساءت النساء استخدام قدراتهن حتّى يُفسدن الرجال ويُدمرن أخلاقيات المجتمع. أمّا في «إميل» فازدواج العاطفة عند روسو بين لوم النساء أو لوم الظروف والمؤسّسات المحيطة بهن مسألة واضحة حتّى إنّهُ يفعل اللتين معاً أحياناً في عبارة واحدة يقول: «إنّ حياة المرأة الطيبة في مؤسّساتنا المتبدّلة هي كفاحٍ دائم ضد نفسها؛ فمن الصواب أن يُشارك جنسها بنصيب في ألم الشرور التي

سببها لنا» (إميل، ص ٧٠٩) فهنا تصوّر النساء على أنّهن شخصية، لكن من المشروع أن يَكُنَّ كذلك؛ فالمرأة هي بالضبط «حواء» المطرودة، والساحرة المشعوذة التي كان من الصواب حرقها.

ومن ناحيةٍ أخرى، من المرجّح أنّه شعر بتعاطف مع بطلته «جولي» في أزمتها اليائسة، كان روسو أبعد ما يكون عن الاعتراف في «هلويز الجديدة» أنّه إذا كانت النساء قد ابتعدن كثيراً عن مثله الأعلى، فذلك يرجع إلى حدٍّ بعيد، إلى إساءة استعمال السلطات المفروضة عليهن لا سيما من آبائهن؛ فإجبارهن على الدخول في زواجٍ سيئٍ بسبب الملكية أو الغطرسة، يعني أنّ القوانين والعادات تحرمهن ممّا تميل إليهن قلوبهن ومن الأشخاص الذين يملن إليهم — فذلك إلى حدٍّ كبير هو الملام على سوء السلوك التالي.

لورد بومستون الذي كان يعمل أميناً للسر عند «سان-برو» وأحياناً كنوعٍ من الجوقة اليونانية، احتج بشدة على حق الآباء في تزويج بناتهم ضد إرادتهن. وانتهى إلى أنّه «لا أحد يعلم إلى أي حد تُشارك القوانين في استعباد النساء في هذه البلاد، وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إن انتقمن لأنفسهن بقسوة عن طريق أخلاقهن» (هلويز الجديدة، ص ١٩٤). والتأكيد على أنّ هذه هي آراء المؤلف يُمكن أن يوجد في التصدير الثاني من الكتاب، وهو تصدير له قيمة لا تُقدّر في توضيح بعض الأخلاقيات الرئيسية والرسائل التي توجد في الرواية. لقد اتفق روسو مع نقاده على أنّ أخلاقيات المرأة المتزوجة فضيحة، يقول في رده على لينياب: «كن منصفاً في حق النساء. إنّ السبب في سوء سلوكهن لا يكمن فيهن بقدر ما يكمن في مؤسساتنا الشريرة» (هلويز الجديدة، التصدير الثاني، ص ٢٤) ويستطرد قائلاً: إنّ المشاعر الطبيعية قد خنقها التطرّف في اللامساواة في المجتمع، كما أنّ استبداد الآباء هو الذي أدّى إلى خطايا وشقاء أطفالهم، وبناءً على ذلك فإنّ السلوك السيئ للنساء المعاصرات، وما ينتج عنه من آثار شريرة يُمارسها على المجتمع ككل، ستظل ثابتة ولن تتغيّر حتّى يُمكن رُدّها إلى أسبابٍ محدّدة.

وهكذا نجد أنّه على الرغم من أنّه لا أمل في الفرار من تأثير النساء، فليس ثمة ما يدعو أن يكون هذا التأثير سيئاً، بل على العكس كما يؤكّد «روسو» في حديثٍ عن العلوم والفنون «أنا أبعد ما أكون عن الظن بأنّ هذه الهيمنة للنساء هي في حد ذاتها شر، بل هي منحة وهبتها لهن الطبيعة من أجل سعادة الجنس البشري، فإذا ما وُجّهت توجيهاً حسناً لكان من الممكن أن تنتج من الخير قدر ما تنتج اليوم من الضرر». لقد كانت النساء مقدّراتٍ محترّماتٍ في كل أمة فاضلة، والعصر الذي فقدت فيه هذه المكانة، ولم

يُعد فيه الرجال يأخذون بأحكامهن: «سوف يكون آخر عصور الانحطاط»؛ فأبي أشياء عظيمة يُمكن أن ينجزها تأثيرهن لو أنه وجّه توجيهًا سليماً سواء على الفرد أو على المستويات القومية! فالإلهام الذي يُحدثه أن تكون محبوباً من امرأة طيبة يراه «روسو» قادراً على صنع المعجزات في الرجل يقول: «من المؤكّد أنّ النساء وحدهن يمكن أن يُعدنّ لنا الاستقامة والأمانة والفضيلة» (إميل، ص ٧٤٢).

لكن من الواضح أنّ «روسو» لم يَرَ سوى طريقٍ واحد فقط يُمكن أن تمارس فيه النساء تأثيراً هائلاً من أجل الخير؛ هو أن يُكرّسن أنفسهن تماماً كزوجات وأمّهات، ويُمارسن سيطرتهن النافعة على الرجال، واستعادة الفضيلة إلى المجتمع. والنساء عند روسو محكوماتٌ تماماً بالحياة المنزلية، ومستبعداتٌ تماماً من الحياة الدينية، يكرّهن مساعداتٍ دائماً للرجال؛ لأنّ الجنس، عند فيلسوف المساواة، هو الأساس الوحيد المشروع للمعالجة الدائمة غير المتساوية لأي شخص.

لقد ارتبطت أهمية الحرية ارتباطاً وثيقاً بالمثل الأعلى للمساواة في كتابات روسو؛ فهو يُشدّد باستمرارٍ على قيمة التحرُّر من الاعتماد على الأشخاص الآخرين أو على آرائهم وأحكامهم المبتسرة. يقول «بين الشعب الحر وحده تظهر قيمة الرجل؛ فالحرية هي أنبل قدرات الإنسان». ونبذ الحرية معناه نبذ الإنسان، والتخلي عن الحقوق الإنسانية وحتى واجباتها. وهذا النبذ يتعارض مع طبيعة الإنسان، إنّ تجريده من حرية الإرادة يعني حرمان أفعاله من كل أخلاق (أصل التفاوت، ١٦٧؛ والعقد الاجتماعي، ٣٥٦) ففي حالة الطبيعة المفترضة في الجزء الأول من «أصل التفاوت»، وفي نظام التربية الذي عرضه في كتاب «إميل» كان من الواضح أنّ الاستقلال عن الآخرين وعن آرائهم ذو قيمة مركزية والحرية — مثل المساواة — مثل أعلى شخصي عند روسو. وهو يُعبّر عن نفوره في «الاعترافات»، و«نشوة العزلة» من تبعية المرء لأي شخص، أو اضطراره لفعل أي شيء حتى لو كان النشاط المطلوب نفسه هو في ذاته إسعاد للمرء (الاعترافات، ٣٧٩-٣٨٠). وهو ينتهي إلى أنّ نقص الاستقلال عند المرء، يجعله في الواقع غير صالح تماماً لحاجات المجتمع المدني. ما دمتُ كنتُ أعمل بحرية، فإنّني إنسانٌ صالح ولستُ شيئاً آخر سوى إنسانٍ صالح، لكن ما إن أشعر بالنّير فوق كتفي، سواء نير الضرورة أو الناس، حتى أصبح مُتمرداً أو حروناً شرساً ثمّ لا أصلح لشيء ... (نشوة العزلة، ص ١٠٥٠).

على الرغم من أنّ «روسو» حاول في نظريته السياسية أن يُوفّق بين حاجة الإنسان والطبيعة إلى الاستقلال، وبين متطلبات الحياة في الحالة الاجتماعية، فإنّ حالة الطبيعة

الأصلية عنده هي إضفاء الصبغة المثالية على الاستقلال التام؛ فهي مُخصّصة للبرهنة على أنّ الإنسان خير بطبيعته حين يعيش في عزلة عن أقرانه وفي استقلال عنهم، وأنّ تطوّر المجتمع ومضاعفة حاجاته وصراعات الاهتمامات التي تجعل الناس يعتمد بعضهم على بعض غذّت الأنانية وسبّبت أضراراً لكل شخص.

ويؤكّد «روسو»: «لا بُدّ لكل شخص أن يعلم أنّه ما دامت روابط العبودية لم تتشكّل إلاّ من الاعتماد المتبادل بين الناس، والحاجات المتبادلة التي تُوحّد بينهم، فمن المستحيل استعباد الإنسان ما لم يُوضع أولاً في موضع العاجز الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً بدون الآخر. وهو موقف لم يكن موجوداً في حالة الطبيعة؛ ولهذا كان كل فرد في هذه الحالة متحرّراً من النير كما يجعل قانون الأقوى قانوناً عابثاً» (أصل التفاوت، ص ١٤٠).

لكن لما كان مُقدّراً لحالة الطبيعة أن تصل إلى نهاية، وبمجرد أن احتاج المرء إلى غيره «ظهر البؤس والعبودية» (أصل التفاوت، ١٥١).

إنّ فلسفة روسو السياسية تهتم اهتماماً أساسياً باستعادة الإنسان لحيته داخل المجتمع المدني؛ إذ بينما أي قيود تُلقى على عاتق إرادة الشخص من جانب شخصٍ آخر، تجعل الأول لم يُعد حُرّاً، فإنّ الانسجام الاجتماعي، يحتاج بالضرورة إلى قيودٍ من نوع ما. والحل الوحيد لهذه المشكلة الاجتماعية الكبرى، مشكلة اعتماد شخص على شخصٍ آخر التي تُسبّب عند «روسو» جميع أنواع الرذائل، وتحرم كُلاً من السيد والعبد (إميل، ص ٣١١). هي إحلال حكم القانون محل إرادة الفرد؛ لأنّه عندما تسود الإرادة العامة «فإنّ كل إنسان عندما يطيع هذه السيادة فإنّه يطيع نفسه، ويكون أكثر تحرّراً تحت الاتفاق الاجتماعي منه في حالة الطبيعة» (إميل، ص ٨٤١)، وأي فرد داخل المجتمع المدني يضع جانباً القانون الذي يتفق مع الإرادة العامة، ويزعم أنّه يخضع لإرادة أي شخصٍ آخر، فإنّه بذلك يُعيد نفسه والشخص الآخر إلى حالة الطبيعة الخالصة التي لا يوجد فيها أي التزام من الآخر لطاعته، وحالة الحرب تنتشر بينهم (العقد الاجتماعي، ٣٥٦)؛ ومن ثمّ فإنّ الحكم الشخصي المطلق والتبعية لا مكان لهما في نظرية روسو السياسية.

كما أنّ «روسو» يبغض الاعتماد الشخصي؛ أي اعتماد شخص على شخصٍ آخر، فإنّه يكره أيضاً الاعتماد على آراء الآخرين وأحكامهم المبتسرة في أي زمان ومكان. ولقد وجد أخيراً أنّ من الضرورة العودة القهقرى من جميع التعاقدات الشخصية تقريباً، إلى مجال الطبيعة، حتّى يُحرّر نفسه من «نير الآراء». وكذلك في «أصل التفاوت» أكثر ما يؤسف عليه هو نهاية العصر الذهبي التي جلبت معها الحاجة إلى قهر الآخرين ممّا أدى

إلى الغش والخداع، وجميع الرذائل التي تلت ذلك. (أصل التفاوت، ١٥٥) ومنذ ذلك الحين تحدّد مصيرنا. وتعتمد حكمتنا كلها على أحكام العبودية المبتسرة، وليست جميع عاداتنا سوى خضوع، وإكراه، وقهر؛ فالإنسان المدني يُولد عبداً ويموت عبداً (إميل، ص ٣٨، و ٢٥٣).

والأدوار التي ينبغي أن يقوم بها الناس في المجتمع المعاصر، ينظر إليها «روسو» على أنّها صورة شخصية من الاستبداد. وما نفّر أكثر من الممثلين هو متاجراتهم بالمواهب عن طريق عبوديتهم للأدوار حتّى يُصبحوا ألعوبة في يد المتفرجين، وهو عمل يحطُّ بالإنسان جدّاً، ولا يجعله رجلاً نبيلًا (خطاب إلى دالمبير)، وكل ما ينفر منه من مجتمع باريس هو عبوديته للأراء السائدة والذوق القائم في لحظة ما، أمّا العادات في المدينة المعاصرة فهي مُخجلة. وقد تمّت ممارستها إلى حدّ أن المرء لم يعد قادرًا على التمييز بين الأصيل منها والزائف. والنتيجة الحتمية هي أنّه لم تُعد هناك صداقة حقيقية، ولا تقدير حقيقي ولا ثقة حقّة» (أصل التفاوت، ص ٣٧-٣٨). والانهيال الواضح للأخلاق الذي رآه «روسو» من حوله، عزاه إلى حدّ كبير إلى هذه العبودية القاتلة للرأي، والرياء الذي انتشر في المجتمع، إنّه عن طريق ترك المدن ورائها، وامبراطورية الرأي، والحياة في عزلة ريفية، كما فعل هو نفسه — وكما فعلت أسرة «فولمار» المثالية، وكما حتّ «إميل» و«صوفي» أن يفعلوا — يُمكن للمرء أن يأمل في سعادة حقيقية. وهكذا يستطيع المرء أن يرفض في حرية التصوّر الزائف للشرف والفضيلة اللذين يقومان على الرأي المبتسر، ويكشف ويُكرّس نفسه لمبادئ الأخلاق الحقيقية الأبدية. «فما هو الخير في البحث عن سعادتنا في آراء الآخرين إذا كان في استطاعتنا أن نجدها في أنفسنا...؟»

ولهذا فإنّ تربية إميل مُخصّصة لجعله رجلاً مستقلًا في مجتمع فاسد، ولا ينطوي هذا القول على مفارقة كما قد يبدو ما دام روسو يعتقد «أنّ الحرية لا توجد في أي شكل من أشكال الحكم، بل في قلب الإنسان الحر الذي يحملها معه في كل مكان» (إميل، ص ٨٢٧). والمفروض أن يُصبح إميل مثل هذا الرجل:

أولاً: على الرغم من الوسائل المستقلة. لا بدّ له من أن يكتفي بنفسه بطريقة شخصية أكثر؛ إذ ينبغي له ألا يعتمد أبدًا من الناحية الاقتصادية على أي فرد ولا على أيّة ظروف؛ ولهذا عليه أن يتدرب على حرفة مُفيدة هي حرفة النجارة.

ثانيًا: وبمغزى أشد عمقا. ينبغي عليه أن يُربّي (إميل) بطريقة لا يشعر فيها أبدًا بخضوعه لسلطة شخص آخر. ونتيجة ذلك هي أنّه عندما يجيء وقت تبدل فيه تربيته

العقلية، فإنَّ روسو يُخبرنا أنَّ الصبي أصبح لديه استقلال فهو لا يتبع أيَّة قاعدة، ولا يستسلم لأيَّة سلطة، ولا لأي نموذج، ويسلك ويتكلم على نحو ما يشاء فحسب. ألم يتعلَّم أنَّه باستمرار سيد نفسه فحسب؟ (إميل، ص ٤٢٠-٤٢٢).

والواقع — كما يشهد الكتاب الثاني — أنَّ الصبي كان محكوماً بطرق عدة بمعلمه طوال طفولته، لكن هذه السيطرة كانت تُمارس بطريقة تُخفي بها حقيقة أنَّها تنبعث من شخصٍ آخر. وحتىَّ نحملها من الاعتماد على آراء الآخرين أو سلطتهم، فإنَّه لا يُقال له ينبغي عليك أن تفعل كذا أو لا ينبغي عليك أن تفعل كيت. ولا يتأثر بما يظنه الناس أو يعتقدونه فيه، أو بالأحكام المنتشرة المبتسرة (إميل، ص ٣٦٧-٣٦٨) وبدلاً من ذلك فإنَّ معلِّمه يُعالج الظروف بطريقة تجعل «إميل» يتعلَّم كيف يسلك ويستجيب للنتائج الحسنة والسيئة لأفعاله. ولا ينبغي للأطفال أن يُوقع عليهم عقاب، هكذا يُعلِّمنا روسو؛ فالضرر الذي يَحيق بهم ينبغي باستمرار أن يظهر على أنَّه نتيجة طبيعية لأخطائهم، وعلى ذلك فعلى حين أنَّ المعلم يسيطر تماماً على تدريب «إميل» فإنَّ الطفل لا يدرك ذلك، ولا تُعاني أحكامه من خضوعه للنتائج التي تبدو «النَّير الثقيل للضرورة الذي ينبغي أن ينحني له كل موجود أخلاقي، أكثر من طاعته لهوى الرجل ونزواته» (إميل، ص ٣٢٠)، وبسبب أنَّه حَفِظَ، بطريقة صناعية من تأثير السلطة والحكم المبتسر، فإنَّ «إميل» تمكَّن من تطوير قواه الاستدلالية وأصبح قادراً على أن يُميِّز لنفسه بين الخير والشر. ومع وجود هذه الخلفية فإنَّه عندما يأتي الوقت الذي يردُّ فيه على المجتمع من حوله ما دام «قد تحرَّر من نير الحكم المبتسر، ولم يُعد يحكمه سوى قانون الحكمة» فإنَّه لن يكثر إلا بآراء الناس المحترمين الشرفاء الذين هم أمثاله (إميل، ص ٧٨٢؛ وانظر أيضاً ٦٧١)، وسوف يكون رجلاً مستقلاً بقدر ما تسمح الظروف.

ويؤكِّد روسو أنَّه في المجتمع يُؤدِّي الجنس حتماً إلى اعتماد عميق من كل جنس على الآخر «في كل بلد، وفي كل إقليم، وفي كل طبقة يكون بين الجنسين علاقة قوية وطبيعية حتىَّ إنَّ أخلاقيات كل جنس يُحددها دائماً أخلاقيات الجنس الآخر» (خطاب إلى الدالمير، ص ٨١)، لكن في حالة كلِّ من «إميل» و«صوفي» بصفة عامة، فإنَّ روسو أقل ميلاً للتشديد على نتائج وأخلاقيات اعتماد النساء على الرجال، من تأثيرات ونتائج اعتماد الرجال على النساء؛ فالاعتماد يكون ضخماً بالطبع على طريق الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، في المجتمع الأبوي — فلم يهتم به على الإطلاق؛ فهو يعترف بذلك في فقرات عديدة كما لو كان أمراً مسلماً به، فقط ليؤكِّد ضرورته، وليس ليُناقش صحته أو آثاره الاجتماعية. وهو

في مراتٍ عديدة يُهدد النساء بأنهن لن يُصبحن سوى عبيد للرجال، ما لم يفترضن دورًا جنسيًا مُحددًا مطلوبًا منهن؛ فبدون قوة الدهاء عندها التي تُعوّضها عن نقص قوّتها البدنية «فإنّ المرأة لن تكون سوى عبدة للرجل، وليست شريكته؛ فهي تجد كل شيء ضدها، ملكاتها، وضعفها وجبنها. وجمالها وظرفها هما كل ما تملك. وطالما أنّ الجمال لا بُدَّ أن يذبل، فإنّ كل ما يبقى من ذخيرتها هو ظرفها. والطريقة الوحيدة لكي تُسيطر على الرجل هي أن تتلاعبَ بنا، وتستغلَّ قوتنا» (إميل، ص ٧١٣). ومن هنا فإنّ الطريقة الوحيدة التي تملكها المرأة للسيطرة هي أن تستغلَّ قدرتها الجنسية على الرجل لكي تغويه، وتتحايل عليه، وتتملّقه، وتُداهنه حتّى يُقرّر في النهاية ما تريد.

وقل مثل ذلك عندما ينصح «روسو» الأمهات أن يتأكّدن من أن يجعلن بناتهن نساءً اجتماعيات، دون تحدٍّ للطبيعة، أو أن يجعلنهن مثل الرجال. يقول: «كوني على يقين من أنّ ذلك سيكون أفضل لها ولنا» (إميل، ٧٠١). ومن الواضح جدًّا أنّه يذهب إلى أنّ النساء لسن في موقفٍ يسمح لهن بتدبر أي شيءٍ أفضل لأنفسهن، ما لم يكن أيضًا ما يريده الرجال منهن؛ لأنّ النساء يعتمدن اعتمادًا كاملاً على استحسان الرجال. وهو يقول في تكتمٍ إنّ شيئًا لا يمنع النساء من أن يُربّين بناتهن كما يردن، وإنّ الرجال غير مسؤولين عن واقعة أنّ البنات لم يتعلّمن سوى التوافه من الأمور؛ فإنّ روسو يتقدّم بعد ذلك ليعترف بأنّ النساء لن يستطعن ممارسة قوّتهن إلّا عن طريق الاستغلال الناجح لسحرهن الأنثوي. وهكذا نجد أنّ الفيلسوف الذي كره القوة، وحكم الرأي العام على الفرد، يستطيع أن يعترف، دون أدنى علامةٍ على الامتعاض، بأنّه ما لم تُعلّم المرأة نفسها، وتبن شخصيتها، وتُنظّم حياتها تمامًا، طبقًا لما يُحب الرجل، فلا بُدَّ لها ألا تتوقّع سوى عبودية خصمها الأقوى.

ولا شك أنّ خوف روسو من النساء وتأثيرهن يُزوّدنا بجانبٍ مهم من التفسير لهذه المفارقة. لقد كان مقتنعًا تمامًا بالحد الذي يعتمد فيه الرجل على المرأة من الناحية الجنسية والعاطفية، حتّى إنّه شعر أنّه ما لم يكن هناك قهرٌ لها في مجالاتٍ أخرى، فإنّ هذه السيطرة الطبيعية المزعومة لن تعود إلى الرجل. وهكذا نجد أنّه في معارضةٍ مباشرةٍ لتأكيدهِ أنّ الحاجة المركزية للرجل هي أن يكون حُرًّا، يذهب روسو إلى أنّ المرأة بتكوينها الطبيعي خُلقت لكي تكون معتمدةً على غيرها ولنوضّح لها الكوابح (إميل، ص ٧١٠، و٧٤١).

وما دام يُصوّر حياتها على أنّها محكومة بالثروة بمطالب الأب، فإنّ الأسرة هي المكان الوحيد الذي لم يُطبّق فيه وقفته المبدئية ضد السلطة الشخصية والتبعية، ومن الواضح أنّه لن تكون هناك امرأة قادرة على أن تعيش حياتها الخاصة كما تتعلّم «إميل» أن يعيش حياته الخاصة، بل على العكس إنّها لن تجد سعادتها إلّا من خلال سعادة رجل طيب؛ ومن ثمّ فلا بدّ لها أن تُوجّه كل طاقتها نحو إبعاده، وأن تكون محترمة من جانبها؛ فلا بدّ لها بالضرورة أن تخضع لحكمه وحاجته ولا يسمح لها أن تكون فوق هذه الأحكام. واللطف أول صفات المرأة وأهمها، والمرأة لما كانت قد خلقت لإطاعة مخلوق كالرجل ناقص أيضًا، مُفعم بالمعائب غالبًا، مملوء بالشواثب دائمًا وجب أن تتعلّم مُبكرًا أن تصبر حتّى على الظلم والجور، وأن تحتل خطأ الزوج من غير شكوى أو تذمّر، وليس عليها أن تكون لطيفة من أجله، بل من أجل نفسها. ولا تؤدي شراسة النساء وعنادهن إلّا إلى زيادة آلام النساء، وسوء معاملتهن من أزواجهن؛ فالأزواج يشعرون أنّه لا ينبغي لهن أن يغلبنهم بهذه الأسلحة. ولم يخلقهن الرب فانتاتٍ مقنعات ليكنّ مشاكسات. ولم يصنعهن ضعيفاتٍ ليكنّ متجبرّات. ولم يُنعم عليهن بصوتٍ بالغ العذوبة لينطقن بالشتائم، ولم يجعل لهن تلك الملامح الرقيقة ليشوّهنها بالغضب (إميل، ص ٦٨٢).

ومن ثمّ فأول وأهم صفة في المرأة هي الرقة، فقد خلقت لتطيع مخلوقًا ناقصًا مثل الرجل، كثير الرذائل مليئًا بالأخطاء، ولا بدّ لها أن تتعلّم منذ طفولتها أن تُعاني الظلم، وأن تتحمّل أخطاء زوجها بلا شكوى أو تذمّر (إميل، ٧١٠-٧١١؛ وانظر أيضًا: ص ٧٤٥، ٧٥٥) فالمعارضة أو العناد أو المشاكسة لن تُجدي، ولن تؤديّ إلّا إلى أمورٍ أشد سوءًا. وعلى حين أنّ «روسو» رأى أنّ كثيرًا من الصفات المطلوبة لهذا الدور فطرية في النساء، فقد رأى أن تتجه تربية «صوفي» بأسرها لتدعيمها، وقبل كل شيء لضمان أنّها ستُحقّق المطلوب، وأنّها لن ترغب أبدًا في قلب هيراركية الأسرة الأبوية البطريركية.

والمرأة المثالية عند روسو، أبعد ما تكون عن الشخص المستقل ذاتيًا، أو حتّى الشخص المتميز، بل إنّها لا تكون قوية إلّا لكي تلد أطفالًا أقوياء، ولا تكون عاقلة إلّا إلى الحد المطلوب منها لتُحافظ على عفتها، ولكي تناقش زوجها وتربّي أطفالها بحكمة، ولا تكون جذّابة إلّا إلى الحد الذي تُثير رغبة زوجها الجنسية، لكن بشرط ألا تُهدّد سكينته ذهنه.

ويجب أن تهدف جميع تأملات النساء، في كل ما لا يتعلّق بواجباتهن مباشرة، إلى دراسة الرجال، والمعارف اللطيفة التي ليس لها هدف سوى تكوين الذوق (إميل، ص ٧١٦).

إنّ تفكير المرأة، أو استخدامها لعقلها في أي غرض آخر غير هذه الأغراض السابقة ليس غير ضروري فحسب، وإنّما هو بغيضٌ بالنسبة لها «ذكاء الأنثى هو طاعون بالنسبة لزوجها، وأطفالها وأصدقائها وخدمها ولكل إنسان؛ فهي من قمة عبقريتها سوف تحتقر واجباتها كامرأة، وسوف تشرع دائماً لكي تجعل من نفسها رجلاً» (إميل، ص ٧٦٨). وهكذا نجد أنّه ينبغي على النساء أن يتعلّمن أشياء كثيرة، لكن بشرط أن تكون تلك الأشياء مناسبة.

ومن هنا فقد تعلّمت «صوفي» إلى الحد الذي تكون فيه مقبولة من «إميل»، بحيث تُناقشه دون أن يكون هناك أي خطر يتهدّده منها. «ذهنها محبوب لكنه ليس لامعاً، ومصقول، دون أن يكون عميقاً، ذهن لا يُوحى بأي تعليق؛ لأنّها لا تبدو أبداً ألمع ولا أغبى من ذهن المرء». «وهي تُترك عن عمد بثغراتٍ كثيرة في معلوماتها، وسوف يسعد إميل زوجها بعلاجها» (إميل، ص ٧٦٨). ولما كانت معدّة فحسب كزوجة ومحظية للرجل، فإنّ أية امرأة لا تُعدُّ مرغوبة طبقاً لهذه المعايير، فإن يحكم عليها «روسو» بأنّها لا تُساوي شيئاً. مثل هذه المرأة تتحدّى الطبيعة بإرادتها، وتُحاول أن تكون رجلاً (إميل، ص ٧٤٩).^{١٥} مرة واحدة في كتاباته الناضجة درس «روسو» اقتراحات أفلاطون الراديكالية عن التربية المتساوية للنساء بطريقةٍ إيجابية، ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة أنّ اهتمامه كله قد انصبَّ على المضامين التي تقول: إنّ مثل هذا التغيّر سيكون للرجال. وربما افترض في حاشية على «حديث من الفنون والعلوم» أنّه: «ما دام الرجال سيكونون محبوبين من النساء» فسوف يتم عن طريق تربية النساء الاعتراف وتقدير عظمة الروح والفضيلة، حتّى إنّ هذه الصفات القديمة يُمكن أن يعود غرسها في الرجال، وهكذا فإنّ روسو حتّى في اقتراحه أنّ فكر أفلاطون في الموضوع ينبغي تطويره على نحو أبعد، فإنّه يعتمد

^{١٥} على حين أنّ تربية جولي — التي لم يُعطينا عرضاً نسقياً لها — كان أكثر دقة وأكثر عقلانية من تربية «صوفي» (انظر مثلاً هلويز الجديدة، ص ٥٩) — فقد كانت «جولي» فريدة في تصوّر روسو للمرأة المثالية نفسه تحت قناع الفيلسوف «سانت برو». ومن المناسب — فيما يبدو — النظر إلى تربية صوفي على أنّها الرفيق أو الزوجة لرجلٍ طبيعي عادي، كما أنّها النوع النمطي الذي وصفه روسو لتربية النساء.

على المبدأ الأساسي عنده القائل بأنَّ النساء وتربيتهن ينبغي أن تكون مفيدةً وصالحةً لوظيفتهن المناسبة في الثقافة الأبوية.

ولمَّا كان مركز المرأة الطبيعي في الحياة مُقدِّراً سلفاً، كانت العفة أهم صفةٍ أخلاقية لا بُدَّ أن تتحلَّى بها المرأة. وعلى حين أنَّ كرامة الرجل تعتمد على حرّيته، فإنَّ كرامة المرأة تعتمد على الاحتشام والخجل، والحياء، وهي خصال لا يُمكن أن تنفصل عن رقتهن، والمرأة التي تفقد شرفها لا بُدَّ أن يُنظر إليها بعد ذلك على أنَّها فقدت تماماً الأخلاق من أي نوع (إميل، ص ٧٣٢) وعلى الرغم من أنَّ الفضيلة مفهوم لا يكاد يُذكر في تربية «إميل» ما دام يعني في نظر «روسو» النضال ضد الذات وتهديداً للحرية، فإنَّه قيمة مركزية في تربية صوفي (إميل، ص ٧٥٠). إنَّه من خلال النضال الناجح ضد الذات أو على الأقل الجانب العاطفي من الذات يُمكن أن تأمل فيه المرأة بالمحافظة على كنزها الثمين ألا وهو عفتها، لكي تحصل على زواجٍ وتحفظ به. إنَّ حب الفضيلة هو «مجد المرأة وفخرها». وهو الطريق الوحيد للسعادة الحقة ... «وهي لا ترى سوى الفاقة والشقاء والوحدة والجوع في حياة امرأةٍ غير لاثقة» (إميل، ص ٧٥١). والواقع أنَّ مصير «صوفي» النهائي يُمثِّل أوضح تناقضٍ ممكن لهذا الاعتقاد.

ولروسو سببان يُبرِّران أنَّ من الجوهري أنَّه لا بُدَّ أن تكون القاعدة الأخلاقية للمرأة ليست مختلفةً فقط في مضمونها، بل أيضاً أن تقوم على مبدأ مختلف تماماً عن المبدأ الذي يُطبَّق على الرجال:

أولاً: كما أنَّها تستطيع أن تُحقِّق إشباعاً في الحياة إلى الحد الذي يقول فيه الآخرون، لا سيما الرجال بصفةٍ خاصة، إنَّها محبوبة.

ثانياً: لا ينبغي أن تكون عفيفة فحسب، بل إنَّ طهارتها أو عفتها ينبغي ألا تكون موضع شك، لا من زوجها ولا من أي إنسانٍ آخر؛ لأنَّ أقل فضيحة سوف تكون «وصمة عار لا تُمَحَى» في أخلاقها، ويعتمد شرف الرجل على سلوك زوجته الفاضلة أقل ممَّا يقوله الناس عنها؛ فينبغي ألا تُساوم على سمعتها بأيَّة طريقةٍ مهما تكن. وهكذا فبالنسبة للنساء:

«لا يكفي للمرأة أن يكون من الممكن تقديرها، بل أن تُقدَّر بالفعل، ولا يكفي أن تكون جميلة، بل لا بُدَّ أن تكون محبوبة، ولا يكفي أن تكون صالحة، بل أن يعترف

الآخرون أنَّها كذلك؛ فلا يكمن شرفها في سلوكها وحده، بل في سمعتها، ومن المستحيل للمرأة الفاضلة حقاً أن تسمح لنفسها أن يظن الناس أنَّها وضيعة. وعندما يسلك الرجل سلوكاً سليماً، والرجل هو سيدها، ففي استطاعته أن يتحدَّى الرأي العام، لكن المرأة عندما تسلك سلوكاً سليماً فإنَّ ذلك هو نصف مهمتها فقط، وما يعتقدُه الناس في أمورِها هو النصف الآخر؛ فهو يوازي ما هي عليه بالفعل. وينتج من ذلك أنَّ المبدأ الذي تقوم عليه تربيتها لا بدُّ من هذه الناحية أن يكون عكس ما تعارفنا عليه؛ فالرأي العام هو مقبرة الفضيلة بالنسبة للمرأة، وهو عرش المرأة وتاجها» (إميل، ٧٠٢-٧٠٣).

وهكذا فإنَّ روسو على خلاف سقراط وأفلاطون، وعلى اتساق مع بقية العالم اليوناني، (ص ١٦٤) ينظر بوضوح إلى أخلاق الأنثى وأخلاق الذكر على أنَّهما مختلفان اختلافاً جوهرياً. والمسألة هنا ليست مسألة «المعيار المزدوج» المألوف؛ فما رآه ضرورياً ليس هو وجود معيارين في سُلْم أخلاقي واحد، بل رأى وجود سُلْمين مختلفين اختلافاً جذرياً. ولما كان قد نظر إلى المرأة من زاوية وظيفتها التي تقوم بها في ثقافة ذكورية، فإنَّ معيار خيريتها يُحدده تماماً متطلبات تلك الثقافة وأحكامها المُبتسرة، في حين أنَّ خير الرجل الذي لا ينظر إليه من زاوية وظيفته، يُحدده على نحو مستقل الأحكام المُبتسرة لذلك المجتمع. وعلى حين أنه تُوجد طرقٌ عدة مرادفة، إنَّ قليلاً أو كثيراً، يُثبت بها الرجل أخلاقه وجدارته فإنَّ محافظة المرأة على عفتها وطهارتها هو هدفها الأخلاقي الأول والأكثر أهمية.

ونتيجةً لذلك فإنَّ تربية «صوفي» الأخلاقية هي عكس تربية إميل، والواقع أنه لو لم يكن موقف «روسو» واضحاً من النساء على هذا النحو — سواء في كتاب «إميل»، أو في كتبه الأخرى — لمال المرء إلى تفسير وصفه لتربيتها على أنه تعليقٌ هجائي على الثقافة المعاصرة، وطرق التربية السائدة التي يوجَّه ضدها الكتاب كله.

وهكذا نجد أنَّ كل ما تفعله «صوفي» وتُشجِّع على عمله هو من أجل المظهر؛ فالفتاة على خلاف «إميل» الحر تهتم اهتماماً لا حدَّ له بزینتها (حتى تحقِّق «النظرة الطبيعية»); فهي تتعلَّم العزف لكي تظهر يدها البيضاء في مقابل ظلام المفاتيح، وكل شيء تقوله مُقدَّر ومُقاس، لا طبقاً لمعناه ونفعه، على نحو ما يحكم على مناقشات إميل، بل طبقاً لتأثيره على السامع. وعلى الرغم من أنَّها تُعوِّزها الأصالة: «فإنَّها تقول دائماً ما يسرُّ الناس الذين يتحدَّثون معها» (إميل، ص ٧٤٩); فتربيتها الأخلاقية مكرَّسة لتدعيم ميولها

الفطرية في أن تكون خاضعة ومشكومة، وهي تتعلم لتُحَقَّق بالضبط ما يتوقَّعه المجتمع منها؛ لأنَّ البنات، في مقابل البنين:

«لا بُدَّ من شكْمهن من الصغر ... ولا بُدَّ أن يخضعهن طوال حياتهن لقيودٍ قاسية ومستمرة؛ فلا بُدَّ أن توضع عليهن قيودٌ منذ البداية، حتَّى لا يشعرن بثقلها أبدًا، فإنَّما الخضوع من شأن النساء بحكم الطبيعة، حتَّى لتشعر الفتيات أنَّما خُلِقن والطاعة أول واجباتهن، وإذن فلا حرج على المُربِّي في إكرامهن وقمع حريتهن، ولا جناح عليه إذا عاقبهن. وإنَّ من نتائج هذا القمع ما نرى في النساء من مرونة هُنَّ في حاجة إليها في حياتهن؛ فهنَّ دائمتًا في قوامة رجل، وهُنَّ دائمتًا طوع حكم الرجال، وليس لهن أن يضعن أنفسهن فوق حكم الرجال ...» (إميل، ص ٧٠٩-٧١٠)

وترجع إحدى المفارقات الكبرى في تربية «صوفي» إلى المطلب الذي يقول إنَّه على حين أنَّها لا بُدَّ أن تسلك بأقصى قَدْر من ضبط النفس سواء قبل الزواج ونحو جميع الرجال، إلَّا زوجها بعد الزواج، فلا بُدَّ أن تكون مُتمرَّسة جيِّدًا في جميع فنون الإغراء والجادبية لتؤكِّد استمتاع زوجها الجنسي بها. ويلوم «روسو» تعاليم الكنيسة بسبب واقعة أنَّ النساء كثيرًا ما يفقدن جاذبيتهن ويُسبِّبن عدم اكتراث أزواجهن بهن، ولحل هذه المشكلة يقول: «تُهذَّب الشابة الإنجليزية من مواهبها، بعناية، لتروق لزوج المستقبل، كما تُهذَّب الشابة الألمانية مواهبها من أجل دائرة الحريم. ولا شكَّ أنَّ هذه الرغبة تُضيف السعادة إلى حياة زوجها، وتمنعه، بعد أن يترك عمله وهمومه، من أن يبحث عن المتع خارج البيت» (إميل، ص ٦٩٠، و٧١٦)؛ ولهذا فتحقيقًا لهذه الرغبة فإنَّ تربية المرأة المثالية تشمل نصيحة لها كيف تتقدَّم وترفع من المتعة الجنسية لزوج المستقبل، جنبًا إلى جنب مع التحريمات الدقيقة ضد أي شكلٍ آخر من أشكال التعبير الجنسي. والواقع أنَّ «صوفي» تُربِّي لتكون محظيةً وراغبةً في آن معًا.

ومن جميع الوجوه يذهب روسو إلى أنَّ القيود المفروضة على النساء لا بُدَّ أن تكون أشد بعد الزواج، وهو يؤكِّد أنَّ النساء المتزوجات هُنَّ وحدهن اللاتي يُسمح لهن بحرية أكثر من الفتيات الشابات في مجتمع فاسد، وبين أناسٍ فاسدين، أمَّا اللاتي يحتفظن بأخلاقهن فيتبع معهن التطبيق المضاد. وتصف «جولي» الوضع الصحيح للمرأة المتزوجة وهي تتحدَّث عن ابنة عمها «كلير» فتقول:

«كانت حرة قبل أن تتزوج؛ فهي وحدها فقط المسئولة عن سلوكها. أمَّا الآن فقد تغيَّر كل شيء؛ فلا بُدَّ أن تعمل حسابًا للآخرين في سلوكها، بل إنَّها تنازلت عن حريتها ... إنَّ

المرأة الفاضلة لا تستحق فقط تقدير زوجها، بل لا بدُّ أن تحصل عليه، فإذا لامها، فإنَّها تستحق اللوم، وإذا ما سلكت ببراءة، فإنَّها سرعان ما تكون آثمةً إذا ما وُضعت موضع ريب؛ فحثَّى المحافظة على المظاهر هو جزء من واجبها» (هلويز الجديدة، ص ٢٥٧) ١٦
وهكذا نجد أنَّ المرأة عند «روسو» عند الزواج «تتكشف كأنثى» بالنسبة للأخلاق وبالنسبة للإحساس القانوني، وعندما تفقد كل استقلال لإرادتها الذاتية سواء بالنسبة للحكم أو الضمير.

والحد الأقصى الذي مدَّ إليه «روسو» للاستقلال الشخصي للنساء هو رفضه السماح للمرأة أن تصوغ معتقداتها الدينية؛ فعلى حين أن «إميل» عندما شبَّ بقدر كافٍ، يُشجع على التفكير لنفسه في المسائل الدينية: «كما أنَّ سلوك المرأة يخضع للرأي العام، فكذلك يخضع إيمانها للسلطة» (إميل، ص ٦٩٦، و ٧٢١) فالابنة ينبغي، بغير نقاش، أن تعتنق دين أمها (الذي هو بالطبع دين والدها أيضًا) كما تعتنق الزوجة ديانة زوجها. ويؤكد روسو لقراءته أنه لا توجد امرأة، تجعلنا نُعاني من ذلك. ولو أنَّ هذا الدين الذي تعتنقه كان لغوًا، فإنَّ خضوع الأم والأسرة طائعين لحكم الطبيعة يمحو ما في الخطأ من ذنب عند الله (إميل، ص ٦٩٧، و ٧٢١).

فمن الواضح أنَّ الإيمان والعقيدة ليس لهما أهمية كبيرة بالنسبة للمرأة، فهي تستعبد لها من خلال الخضوع والاستسلام، وهذا الإعلان يُشبه عقيدة الإسلام التي ترى أنَّ المرأة لا روح لها. ١٧

وعلى الرغم من أنَّ «روسو» لم يستطع أن يتصوَّر أي بديل للقاعدة الصارمة المُبتسرة التي تقوم عليها الأخلاق التي وضعها للنساء، كما أنه لم يكن مرتاحًا لهذا البديل. وبعد أن وضع «روسو» نموذجًا لسلوك «صوفي» يتفق تمامًا، مع الأحكام الاجتماعية المُبتسرة، منتهكًا كل مبدأ من مبادئ تربية إميل الذي يُصرِّح بإيجاز بالصورة التي يُريد أن تتشكَّل فيها المرأة:

«ومن المحتمل أن أكون قد أفضتُ في الحديث أكثر ممَّا ينبغي حتَّى الآن، ما الذي يُمكن أن ترتدَّ إليه النساء لو لم يكن لديهن قانونٌ سوى الأحكام العامة المُبتسرة؟ دعنا لا

١٦ من المهم أن نلاحظ أنه عندما تُوفي زوج «كلير» في هذه اللحظة فقط شعرت أنَّها شابة وجذابة من جديد.

١٧ هذا جهلٌ صارخ بالإسلام الذي يرى أنَّ الله خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة، وأنها مُساوية للرجل في كل شيء وإن كان للرجل في الأسرة درجةٌ عليها بما ينفق من ماله، وبما يحمله من مسئولية. (الترجم)

نهبط بالجنس الذي يحكمنا إلى هذا المستوى. ذلك الذي يشرفنا إذا لم تزدره ... ويوجد لكل النوع البشري قانونٌ أساسي أقدم من الرأي العام ... وهذا القانون الأساسي هو ضميرنا الداخلي» (إميل، ص ٧٠٦-٧٠٧، وكذلك ص ٧٣٠)

ما دام رأي المجتمع ينبغي ألا يُطاع إلا عندما يتفق مع أوامر الضمير، فإن «روسو» ينتهي إلى أنه على حين أنه ينبغي على النساء أن يبذلن أقصى ما في استطاعتهن للتوفيق بين الاثنين (أي قوانين المجتمع من ناحية، وقوانين الضمير من ناحية أخرى)، فإذا لم يستطعن ذلك، فإن عليهن اتباع ضمائرهن، وهو يُصرّح بأنه «إذا لم يتفق هذان القانونان في تربية النساء، كانت هذه التربية ناقصة ومعيبة»؛ «فلا الضمير بدون الرأي العام يُعطيهن طاقة الروح، ولا الرأي العام بدون الضمير يُؤدّي إلى شيء سوى إنتاج نساءٍ فاسدات» (إميل، ص ٧٠٧). وعندما يعرف المرء أن الصراع بين الصواب والخطأ والأحكام المُبتسرة للرأي الفاسد هو الذي يدور حوله كتاب «إميل» وبقية مؤلفات «روسو» فإنه يستطيع أن يحدس نتائج تربية «صوفي»؛ إذ يظهر أنه لا يوجد سوى أمل ضئيل في اتفاق الرأي العام مع الضمير، مع أن «روسو» يعتقد أنه لا بد أن يحدث ذلك إذا ما أردنا أن تكون تربية النساء ناجحة. وإذا ما تدبرنا مُحصّلة قصص «إميل» و«صوفي»، و«جولي»، ونتائج نوع تربية النساء التي يُدافع عنها «روسو» بوصفها النوع الوحيد الصالح والمناسب من التربية، لانتهينا إلى نتيجةٍ مؤداها أن مشكلة النساء عنده تظل إخراجاً منطقياً لا حل له.

الفصل الثامن

مصير بطلات روسو

كان روسو على وعي تام — ربما أكثر من أي فيلسوفٍ سياسيٍ آخر — بصراع الولاءات في حياة الشعوب، وبالاحتياجات المتضاربة التي تخلقها العلاقات الشخصية والجماعية المختلفة التي يُشارك فيها الناس. والدرجة المتواضعة من حب الذات وحب الآخر، وحب الفرد لأسرته، وحب المواطن لإخوانه في الوطن، وفي الإنسانية ككل — ذلك كله أدرك روسو أنه ليس من السهل على الإطلاق التوفيق بينه. غير أنه أضفى أهمية عليها جميعاً بطريقتها الخاصة، ولقد كان مقتنعاً اقتناعاً مطلقاً بتعارضها وتنافرها، وذلك ما أدّى به إلى نتائج تشاؤمية عميقة جداً. وبعد أن قمتُ بتلخيص الحلول التي قدّمها في «إميل» و«المُتوحّد» (التي لم تكتمل نهايته)، و«هلويز الجديدة» سوف أتجه نحو دراسة مصير شخصيات روسو، لاستجلاء صدق أفكاره ونتائجها على النساء في المطالب المتضاربة بالفعل للوضع البشري كما أدركه روسو.

اتفاقاً مع خطته التعليمية، فقد رفض «إميل» عندما بلغ مرحلة المراهقة جميع الحكومات القائمة واختار أن يعيش مُستقلاً^١. فكل ما يريده — فيما يقول — هو زوجة وقطعة من الأرض يملكها ملكيةً خاصة. والقيد الوحيد الذي يفخر دائماً بارتدائه هو ارتباطه بـ «صوفي». غير أنّ روسو يُشير إلى أنه ليس من السهل أن يكون رجلاً مستقلاً، ما دام أنه على الرغم من أنه يدرك أنّ حاجته إلى رفيق وصاحب مسألةً طبيعية، عندما يصبح رب أسرة، فإنه يُصبح بالضرورة مواطناً في دولة^٢. وبمجرد ما يحتاج المرء إلى

^١ «إميل»، المؤلفات الكاملة»، المجلد الرابع، ص ٨٣٥، و ٨٥٥-٨٥٧.

^٢ «إميل»، ص ٨٢٣.

رفيق فإنّه لا يعود كائنًا منعزلًا، ولم يُعد قلبه وحيدًا؛ فجميع علاقاته بالنوع الإنساني، وجميع انفعالات نفسه موجودة في هذا الشخص. وأول انفعالاته الطاغية سرعان ما يجعل الانفعالات الأخرى تتطوّر...^٣ وفضلًا عن ذلك فإنّ المواطنة في الدولة لا تعالج، حتّى في حالة إميل، على أنّها شرٌّ ضروري؛ لقد أقنع روسو إميل أنّه مدينٌ بالكثير لقوانين البلاد التي يُقيم فيها، بالغًا ما بلغ قصورها عن القانون الأصلي الذي نشأ في العقد الاجتماعي والسيادة الشعبية. وهو مدينٌ لهذه القوانين لا بسبب الحماية فحسب، بل أيضًا بسبب ما هو ثمين عند الإنسان؛ أخلاقية السلوك وحب الفضيلة...^٤ وعلى الرغم من أنّ الرجل في أغوار الغابة يُمكن أن يعيش أكثر سعادة، وأكثر حرية: «لا شيء أمامه يُصارعه لكي يعيش متبعا ميوله ورغباته... وإلا لما كان فاضلاً». أمّا في المجتمع المدني، من ناحية أخرى، فإنّ الإنسان يُمكن أن تُحرّكه دوافع المصلحة المشتركة أو الصالح العام «فيتعلّم أن يُصارع نفسه، وأن يظفر وأن يضحّي بمصلحته الخاصة من أجل مصلحة الجميع».° والقوانين لا تمنع المرء من أن يكون حُرًّا، بل هي بالأحرى تُعلّمه أن يحكم نفسه.

بهذه المقدمة عن الفضيلة والواجب المدني كمثل عليا «إميل» — لا مجرد ضروريات — فإن المرء يعجب ما الذي حدث للرجل الطبيعي الذي شرع «روسو» في تربيته. في الجزء الأخير من الكتاب الخامس، يبدو أنّه يُحاول أن يفعل ما قال إنّهُ مستحيل — ليجعل من «إميل» رجلاً طبيعياً ومواطناً في وقتٍ واحد. لقد تقرّر أن يعيش «إميل» في المكان الذي يستطيع فيه أن يخدم إخوانه على نحو أفضل، وليس ذلك بأن تستغرقه حياة المدنية في هذا العالم الفاسد، وإنما بأن يُقدّم مثلاً على بساطة الريف.^٦ والنقطة المهمة هي أنّ حياة الريف لم تتقرّر ببساطة بسبب أنّها ليست هي الأفضل لشخص «إميل» وصوفي نفسها، بل بسبب النموذج الذي سوف تُقدّمه للآخرين. وفضلًا عن ذلك فبينما أنّه من غير المحتمل أن يُستدعى لخدمة الدولة، ما دام العالم الفاسد ليس بحاجة إلى

^٣ «إميل»، ص ٤٩٣.

^٤ «إميل»، ص ٨٥٩.

^٥ «إميل»، ص ٨٥٨، وانظر أيضًا ص ٨١٨.

^٦ «إميل»، ص ٨٥٨-٨٥٩.

مثل هذا الرجل، فإذا ما تمَّ استدعاؤه، فإنَّ عليه مثل «سينسيناتوس Cincinnatus»^٧ أن يترك محراثه ويذهب.^٨ وهكذا حاول «روسو» بوضوح أن يجعل من إميل مواطناً كما يجعله طبيعياً ومستقلاً سواء بسواء.

واستحالة هذه المطالب — أنَّ الرجل المتعلم من الطبيعي أن يشغل كذلك دور الزوج والأب والمواطن — أمر يُؤكِّده «روسو» بوضوح في رسالتين هما كل ما أكمل به «المُتوحِّد». وسرعان ما أصبح واضحاً أنَّه من خلال السلطة الخفية للمُعَلِّم وحدها وتلاعبه المستمر بالبيئة يتأكَّد نجاح إميل كرجلٍ طبيعي في المجتمع. والواقع أنَّ «إميل» الراشد لا يزال يعتمد في يأسٍ على معلِّمه، وعندما يتركه المعلم لكي يقود حياته يفشل كزوج، وكأب، وكمواطن. ولا يشعر بأنَّه حر إلاَّ عندما يخلع من نفسه جميع هذه الارتباطات والمسئوليات ويصبح منعزلاً عاطفياً. والنتيجة التي يستخلصها في النهاية من تجربته هي التصديق الكامل لعدم التوفيق بين القسمة الثنائية؛ الرجل المواطن يقول: «عن طريق تحطيم الروابط التي تربطني ببلدي، فإنَّني أمد هذه الروابط عبر الأرض كلها، وأصبح إنساناً أكثر كلما توقَّفتُ عن أن أكون مواطناً...»^٩ وكما لاحظت جوديث شكلار «ما هو مستحيل بالنسبة لإميل الذي تربي تربية كاملة، الذي يحوز كل فضيلة ما عدا الصفة التي يضبط بها الناس والأحداث ليست، بالقطع، ممكنة لأناس أقل منه.»^{١٠} ولا يُمكن أن تكون نتائج روسو عن الإنسان والمواطن أشد وضوحاً من ذلك.

غير أنَّ تربية إميل هي نجاح وفشل في آنٍ معاً؛ لقد فشل في أن يجعله رجلاً طبيعياً ومواطناً في آنٍ معاً، غير أنَّ روسو قد أخبرنا بالفعل في بداية الكتاب أنَّ ذلك مستحيل.^{١١} وكما يعترف إميل نفسه فإنَّه لا يستطيع أن يقوم بواجباته كزوجٍ وأبٍ دون مساعدةٍ مستمرةٍ من المُعلِّم فهو لا يصلح للتقارب العاطفي أو الاعتماد، ولا للولاء الذي يكون

^٧ لوسويس كونتوس سينسيناتوس (٥١٩-٤٣٩ ق.م.) قائد روماني، ورجل دولة، ودكتاتور ٤٥٨-٤٣٩.

(المترجم)

^٨ «إميل»، ص ٨٦٠.

^٩ «إميل»، وصوفي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، ٩١٤.

^{١٠} الناس والمواطنون، ص ١٥٠.

^{١١} «إميل»، ص ٢٤٩-٢٥٠.

للوطني كلما أصبح هجره لأسرته ووطنه واضحًا. ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ نهاية قصته تُبَيِّن أنَّ تربيته قد نجحت في تكوين الرجل الحرِّ داخلِيًّا — بمعنى تكوين استقلال الإرادة. وعندما يُصبح مستعدًّا، بالمعنى الحرِّفي، فمن المهمُّ أهميةً قصوى بالنسبة له — رغم أنَّ عمله ويديه يُمكن بيعهم من سيِّدٍ إلى سيِّدٍ آخر — فإنَّ إرادته، وعقله، وماهيته الحقَّة لا يُمكن أن تُنتهك، أو تُمسَّ حرمتها.^{١٢} وابتهج لأنَّه نال حرَّيته الداخليَّة — بسبب تربيته الفريدة — كما كان يقصد «روسو» التي لا يستطيع أحدٌ أن يحرمه منها. إنَّ استقلاله الشخصي والأخلاقي جعله حرًّا أساسًا، حتَّى إذا ما كان جسده مستعدًّا، ولقد فشلت تربيته في صنع المستحيل، وإن كان روسو ينتهي إلى أنَّها قد نجحت في تشكيل «إميل» في صورة رجلٍ كلي يتكيَّف مع أي موقف، مُتحرِّر من جميع الارتباطات التي تُقيِّده.

لكن ماذا عن صوفي؟ إنَّ تربيته الأنثوية المثالية، كما رأينا، مُخصَّصة لأن يهبها تلك التركيبة المؤلَّفة من السحر الجذَّاب والتواضع المحتشم التي تتناسب مع الأب البطرياركي. وهي — مثل «إميل» — ليس لها سوى الخير الطبيعي للنفس العادية. وإذا كانت من جميع الجوانب هي أفضل من النساء الأخريات، فإنَّ ذلك يرجع إلى تربيته.^{١٣} والمحصَّلة النهائيَّة ذكَّرها في «المتوحد» وهي شهادة لا يُمكن إنكارها على فشل المثل الأعلى للتربية الأنثوية، بمقدار ما هي شهادة على فشل محاولة جعل الرجل الطبيعي يتناسب مع الحياة الاجتماعيَّة.

أولاً: كيف يمكن لـ «صوفي» التي لم تكن تربيته مثل إميل أن تقبل الشرور الضروريَّة؛ ولهذا فإنَّ حالها ينقلب رأسًا على عقب عند وفاة ابنتها، فيُضطر «إميل» إلى أن يصحبها إلى باريس كي يذهب عنها حزنها. ولا بدُّ أن تُبرهن باريس التي هي حامية الحضارة على سقوطهما. فيُحطم إميل، الذي أفسدته المدنيَّة، بأن يتهاوى في حبه وإخلاصه لصوفي. أمَّا هي التي تربَّت على أن تدور حياتها كلها حول الحب، والتي يعتمد تقديرها لنفسها كله على ما إذا كانت محبوبَّةً عند الرجال، فلا تستطيع أن تتحمَّل مشاعر الرفض؛ فتقترف جريمة الزنا، وتجد نفسها مع طفل من رجلٍ آخر. ومع ذلك فقد كان إميل مقتنعًا بإخلاصها وندمها حتَّى إنَّ قلب صوفي ظل نقيًّا على الدوام. كما أنَّه كان

^{١٢} «إميل وصوفي»، ص ٩١٨.

^{١٣} «إميل»، ص ٧٦٣.

على وعي بأن الإغراءات التي واجهتها كانت أعظم من أية إغراءات توقعت مقاومتها. ولم يجد بديلاً عن أن يتركها مع طفلها الذي ظل على قيد الحياة. ولم يكن من المتصور أن تستطيع قبول اعتذاره الذي كان عليه أن يقدمه، ووجدت نفسها بعد عملية الزنا إنسانة لا يمكن علاجها. لقد سقطت في عيون نفسها، وعيون إميل، وعيون روسو — في وقت واحد، من قاعدة تمثال المادونا «مريم العذراء» إلى حمأة البغي. وما دامت قد سقطت مرة وفقدت عفتها، فليس هناك ضماناً ممكن يمنعها من ألا تفعل ذلك مرة أخرى؛ فلم يعد لها فضيلة تحافظ عليها: «فالخطوة الأولى نحو الرذيلة هي وحدها الخطوة المؤلمة»، وكان إميل يتدبر نفسه أهو حقاً الرجل المستقل، كان عليه أن يتجاهل ذلك التعصب الاجتماعي الذي يتمسك بحرية الزوجة ضد شرف زوجها.

وينتهي إلى أنه في الواقع تعصب معقول يستحق الانتباه؛ لأن أي جريمة من هذا القبيل هي غلطة زوجها؛ إما بسبب اختياره السيئ للزوجة، أو لأنه حكمها بطريقة سيئة. وهكذا يعترف إميل أنه الشخص الملام، إلى حد كبير، فيقرر أنه يستحيل عليه أن يُعيد صوفي زوجة له مرة أخرى. ويتخذ القرار النهائي عندما يفكر في الرعب في أن تكون أمّاً لطفل من رجل آخر لأنه يعني مشاركة طفلين عواطفها، ابنه والابن المغتصب، ولا بد لها بالمثل أن تقسم مشاعرها بين اثنين من الآباء، ومشاعر الاشمئزاز عنده، ضد هذا الموقف، هي التي جعلته يصرخ: «إنني أتمنى أن أرى ابني ميتاً قبل أن أرى صوفي أمّاً لطفل من رجل آخر.»^{١٤}

نحن هنا أمام حالة واضحة غاية الوضوح نرى فيها مشاعر الرجل الطبيعي ومصالح أسرته ووطنه في صراع مباشر. وعندما تسود مشاعره فإن إميل بالطبع لا يكون في وضع يمكنه من تحمّل نتائج انهيار أسرته أكثر من صوفي، مع مسئولية طفلين تابعين له، ولما كان حزيناً ومكتئباً لما رأى أنه خسارة لا تُعوّض أن يفقد المرأة التي يحبها، فإنه يترك أسرته ووطنه ويرحل، مستقلاً، ومكتفياً بنفسه، ليكون «مُتوحّداً حقيقياً. وسرعان ما يمرح في استقلاله الجديد الذي وجدّه، فلا يدين لأحد بشيء فيجد نفسه في بيته، يدعم ذاته أينما ذهب ويروي لمعلمه «قلتُ لنفسِي حيثما أعيش، وفي أي موقفٍ أجد نفسي فيه،

^{١٤} «إميل وصوفي»، ص ٩٠٤.

سوف أجد مهمتي التي أقوم بها كرجلٍ باستمرار، ولا أحد يحتاج إلى غيره لو أنّ كل إنسان عاش لنفسه بطريقةٍ سائئة». «لقد شربتُ من مياه النسيان، فانمحي الماضي من ذاكرتي...»^{١٥} غير أنّ صوفي لم تكن في وضعٍ يسمح لها أن تنسى الماضي؛ فلها طفلان سرعان ما تُؤفّي أحدهما، وليس ثمة وضع في المجتمع ولا وسائل محترمة لمساعدتها سوى أن تعتمد على إميل. وبقيةً لا احترامها لنفسها ولا العار الذي تشعر به ولا افتقاره الواضح للمسئولية يجعل ذلك حلاً ممكناً. ولم يكن أمامها بديلٌ سوى الموت الذي تقبّلتَه بطريقةٍ لطيفةٍ سعيدةٍ بالنهاية.^{١٦}

وتنشأ أهمية هذا الحل الخيالي للعقدة، بالطبع، من واقعة أنّ كتاب «إميل» وعاقبته ليسا مجرد روايةٍ قصصية، وإنما كشف عن مصير رجل وامرأة تعلّما ليكونا مثالا يُحتذى لجنسَيْهما. إلا أنّ زنا «صوفي» مع رد فعل «إميل» الضروري نحوه دمّر هذه الأسرة المثالية، ولهذا أهميةٌ قصوى لأنّ عدم ارتكاب الزنا هو الهدف الأساسي من تربيتهما بأسرها. وكما يعترف إميل: «لو أنّ صوفي دنّست فضيلتها، فمَنْ من النساء تجرؤ أن تثق في فضائلها؟!»^{١٧}

«إنّ فشل صوفي مؤثّر على فشل المجتمع في عصر روسو، عن أفضل تربيةٍ ممكنة يمكن للمرأة، في رأيه، أن تتلقاها؛ وهي مُهيأة لأن تكون على وعي كامل بمفاتها «تستهلكها حاجة مفردة للحب».^{١٨} ويحكمها حكم الرأي العام. وكما أشارت «برجلين» أنّ «يوخارس Eucharis» حورية الماء الفاتنة — التي وُحّدت «صوفي» نفسها معها عندما كانت تتخيّل «تليماخوس»، وليس الزوجة العفيفة «أنتيوب Antiope».^{١٩} ونحن لن ندهش إذن من أنّ صوفي عندما أهملها زوجها في مدينةٍ صاحبة أن تسلك تبعاً لقاعدتها

^{١٥} «إميل»، ص ٩١١-٩١٢.

^{١٦} «إميل»، ص ٨٨٤. ويروي «إميل» أنّ آخر يوم في عمرها كشف لي عن (ألوان من السحر) لم أكن أعرفها عنها.

^{١٧} «إميل»، ص ٨٨٧.

^{١٨} «إميل»، ص ٧٥١.

^{١٩} تربية صوفي، ص ١٢٦-١٢٧؛ وانظر إميل، ص ٢٦٢. [أنتيوب حورية في الأساطير اليونانية أحبها زيوس كبير الآلهة فتخفّى في هيئة «ساتير» وجامعها أثناء نومها. وخافت أن ينكشف عارها فهربت إلى مملكة مجاورة ... إلخ]. (الترجم)

الأخلاقية المستهترّة. إنّ ضيق ما يُسمّى بدائرتها المناسبة، والآمال المتضاربة المفروضة عليها؛ بحيث تجعل واحدة، هو على الأقل أن تسلك كالمحظيات مع زوجها والكراهيات مع غيره من الرجال. هذا الضيق يجعل من المحتم عليها أن «تسقط» على نحو ما حدث. ومن المؤكّد أنّ المدينة الفاسدة مزجت المشكلات التي نتجت من تربية «صوفي»، غير أنّ فحص مصير جولي Julie التي لم تترك أبدًا جو الريف الشعاعي، يكشف عن أنّ المسألة أكثر تعقيدًا من ذلك.

و«جولي» هي المرأة المثالية عند روسو، هي ذلك الطراز من الناس الذي كان هو نفسه سيحبه^{٢٠} فهي حساسة إلى أقصى حد، عاطفية إلى أقصى حد، وهي تزخر بصفات مثل: التواضع، الرومانسية، الجاذبية الجنسية، التي يعتبر روسو المرأة التي لا تملكها بغير قيمة. والموضوع الرئيسي لـ «هلويز الجديدة» هو الصراع بين مشاعرها وواجبها، الذي يعتقد «روسو» أنّ أيّة امرأة حساسة لا بدّ أن تواجهه؛ فقد تمرّقت «جولي» بين مشاعرها العاطفية نحو معلمها سان بيرو Saint-Preux وبين إحساسها القوي بالواجب نحو أمها ونحو أبٍ مستحيل ليس لديه شيء يعمله مع عامة الناس، ويُريد أن يُزوِّج ابنته إلى صديق من عائلة نبيلة^{٢١} وعندما قهر حب جولي العنيف لـ «سان-بيرو» وتغلّبت على واجبها في الاحتفاظ ببيكارتها، فقد شعرت — كما يتوقّع المرء من مثل هذه الشخصية العاطفية — أنّها دُمّرت تمامًا. وفي رسالة يائسة إلى ابنة عمها وكاتمة أسرارها كتبت تقول: «دون أن أعرف ما الذي أفعله اخترت أن أقوم بتدمير نفسي؛ فقد نسيت كل شيء ولم أتذكّر سوى حبي فحسب. وهكذا في لحظة عارمة تحطمت إلى الأبد؛ فقد سقطت في أعماق العار التي لا يُمكن لفتاة أن تَشفي نفسها منه، ولو أنّني عشتُ فسوف أكون أشدّ بؤسًا...»^{٢٢} فبعد أن فقدت بكارتها شعرت أنّها لم يعد لها قيمة كشخص بعد الآن وغمرها الإحساس بالألم فصرّخت على معلمها: «كن وجودي كله، فأنا الآن لا شيء...»^{٢٣}

^{٢٠} الاعترافات، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ٤٣٠.

^{٢١} ممّا له مغزاه أنّ النساء في روايات «روسو» يظهرن وليس لهن سوى أحد الوالدين؛ ومن ثمّ فإنّ عليهن مواجهة الصراع الكامن للواجبات الأسرية مع مشاعرهن وضماثرهن الخاصة.

^{٢٢} هلويز الجديدة، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، ص ٩٦.

^{٢٣} هلويز الجديدة، ص ١٠٣.

يعترف «روسو» من خلال جولي — التي رغم تقواها المبالغ فيها أبعد ما تكون عن الشخصية الذكية الحقيقية أكثر من صوفي — يعترف إلى القارئ أنَّ محنتها محنة مرعبة، لم يستطع إنسانٌ قط أن يتحمَّلها. وتكتب جولي إلى حبيبها قائلة:

«تأمل وضع جنسي وجنسك في تعاستنا المشتركة، ثمَّ احكم مَنْ منَّا مدعاة أكثر للشفقة؟ أن ترضع انعدام الإحساس وسط اضطراب الانفعالات العنيفة؛ لكي تبدو مرحًا راضيًا في حين أنا كفريسة آلاف من الأحزان، والتظاهر بأنك هادئ في حين أن نفسك حزينة جزعة. تقوم باستمرار ما لا تُفكر فيه، وأن تُخفي مشاعرك، وأن تضطر أن تكون زائفًا، وأن تكذب أثناء التواضع — ذلك هو موقف جميع البنات في مثل سني. وهكذا انقضت أجمل سنوات عمرنا تحت طغيان السلوك اللاتق والاحتشام الذي ينضاف في النهاية إلى طغيان الوالدين الذي يُجبرنا على زواج غير مناسب، غير أن محاولاتهم كبت مشاعرنا تضيع أدرج الرياح؛ فالقلب لا يعمل إلا وفقًا لقوانينه الخاصة ويهرب من العبودية، ويهب نفسه تبعًا لإرادته.»^{٢٤}

وبغض النظر عن الزواج بالإكراه فإنَّ روسو يرى كل هذه التعاسة نتيجة حتمية لكونها وُلدت أنثى. وعلى حين أن «سان-بيرو» قد تأثَّر كثيرًا بانفصالهما الإجباري، فإنَّه لم يهبط العار بمكانته — مثل جولي — ولم يضطره إلى إخفاء مشاعره؛ فهو لم يُضطر إلى الزواج من امرأة لم يُحبها بل يستطيع على العكس أن يقوم ببعض الرحلات والاستثمارات، وأن يستمتع بوجوده المستقل بقدر ما يستطيع بدون المرأة التي يحبها. ولما كانت «جولي» لم تكن متزوجة عندما ارتكبت جريمتها البشعة. كما أن الطفل الذي حملت فيه أجهض، فإنَّ الأمل الذي لا يزال قائمًا هو التكفير الأخلاقي. أيًا ما كان السلوك الذي تختاره فإنَّها هي نفسها لا يُمكن أن تكون سعيدة ولم يُوضع الاختيار قط في المنظور الذي أرادته هي، وإنما هي باستمرارٍ كنزاع بين ثلاث إرادات لثلاثة رجال حولها — حبيبها، والدها، وأخيرًا زوجها. وتتساءل «مَنْ الذي أفضله بعيدًا عن حبيبي والدي؟» وهي تُحاول أن تُقرر هل تفر من البيت أم تتزوَّج الرجل الذي اختاره والدها؟ «أيًا ما كان الطريق الذي اختاره فلا بد أن أموت بائسة وآثمة.»^{٢٥} ومن ناحية أخرى فعلى حين أنَّها

^{٢٤} هلويز الجديدة، ص ٢١٢.

^{٢٥} هلويز الجديدة، ص ٢٠١.

لا تستطيع أن تتزوج سان بيرو Saint-Preux دون موافقة والدها، فقد وعدت حبيبها أنها لن تتزوج شخصاً آخر دون موافقته^{٢٦} وبمناسبة زواجها غير المرغوب فيه، تصف «جولي» مصيرها في هذا العالم الذي تعيش فيه ويحكمه الرجال. «مُقَيِّدة بأصفاذ لا يمكن فكها بمصير الزوج أو بالأحرى بإرادة الأب. لقد دخلت إلى طريق جديد في الحياة، الذي لا بدُّ أن ينتهي بالموت فحسب.»^{٢٧}

وعندما تضع «جولي» واجب والدها قبل حبها لـ «سان-بيرو» وتتزوج الرجل الذي أجبرها عليه والدها، فإنها — في نظر روسو — قد كَفَّرت عن ذنبها واستردت نفسها. غير أن القصة كلها تعتمد على عدم انتهاء الصراع ضد مشاعرها، ومحاولاتها المتكررة لإقناع نفسها أنها تغلب على عواطفها. وشيئاً فشيئاً تستعيد شرفها وفضيلتها في دور الزوجة والأم «ارتقي يا نفسي وساعديني ضد تأنيب الضمير الناتج عن حالتي الأخرى...»^{٢٨} ومع ذلك فهي لم تكن من جانبها سعيدة رغم أن زوجها «فولمار Walmar» المحترم كان يُعاملها كطفلة مُدُلَّة، ورغم أطفالها الأصحاء، ودينها، واتحادها الجديد (على مستوى غير مادي تماماً) مع سان بيرو. رغم أن الوضع المنزلي الريفى الذي تعيش فيه، قد وُصِفَ بأنه أسعد حياة ممكنة على الأرض،^{٢٩} وأن جولي نفسها وُصِفَت بأنها الأم الكاملة، وربة منزل حسنة الذوق، فإنها تعترف لـ «سان-بيرو» قرب نهاية حياتها بتعاستها التي لا تفسر لها. رغم أنها رأت فحسب مُبررات للسعادة من حولها، تقول: «أنا لست راضية، وعندئذٍ فأنا في منتهى السعادة، بل إنَّ السعادة تغمرني.» ولما كان «الندم الخفي يُمَرِّقها فإنها تندب حظها» «روحي الفارغة تشتاق إلى شيء يملؤها.»^{٣٠} والحل النهائي هو موت جولي، فيما يُشبهه الحادثة.^{٣١} وجاء اعترافها بعد الوفاة أنها لا تزال غير قادرة على قهر

^{٢٦} هلويز الجديدة، ص ٢٢٦، و ٢٢٧.

^{٢٧} هلويز الجديدة، ص ٣٤٠.

^{٢٨} هلويز الجديدة، ص ٤٠١.

^{٢٩} هلويز الجديدة، ص ٥٢٨.

^{٣٠} هلويز الجديدة، ص ٦٩٤.

^{٣١} تنتهي الرواية نهاية مأساوية إذ تخرج «جولي» مع أهلها للنزهة على شاطئ البحيرة، وفيما يجري ولدها يسقط في الماء، فتلقي بنفسها وراءه، وتتمكّن من إنقاذه، لكنّها مرضت على أثر ذلك ولازمّت الفراش حتى إن الحمى التي أصابتها وهي تنقذ ابنها من الغرق، تشد عليها وتموت. وهذا معنى قول المؤلفة إنّها «ماتت فيما يُشبهه الحادثة». (المترجم)

عاطفتها تجاه «سان-بيرو»، يمكن أن ترى فقط كتعليقٍ مأساوي على إحساسها المُضللِّ بانتصارها على مشاعرها.^{٢٢} «فهي أخيراً قد تحقَّقت من أنَّ العواطف العظيمة يمكن أن تختنق، ومن النادر أن يكون من الممكن إزالتها.»^{٢٣}

لقد تصرَّفت «جولي» كما كان ينبغي عليها أن تفعل، منذ خطيبتها الكبرى الأولى؛ فاحتفظت بفضيلتها دون أن تُمسَّ طوال زواجها، رغم أنَّها انخدعت في اعتقادها أنَّها شُفِيَت من حبها؛ ومن ثمَّ فعندما تحقَّقت من أنَّها كانت على الدوام، ولا تزال، في خطر الخضوع للغواية، فقد كان موتها هو الطريق الوحيد للخروج من المأزق أو الإحراج المنطقي؛ فأَي اتحادٍ جديد بينها وبين «سان-بيرو» سوف يكون من هذه الزاوية بالغ الخطورة حتَّى إنَّه سوف يأخذ الموضوع من أيديهم. ولقد فقدت جولي إرادة الحياة عندما مرضت بعد انتشار ابنها من الغرق. وهكذا نجد أنَّ عاطفتها هربت من تحطيم أسرة «فلمار» المثالية لكن عن طريق تدمير نفسها بدلاً منها فحسب.

وكما أكَّدت «جوديث شكлар» فإنَّ جولي بوصفها ضحيةً بشرية هي أشبه بشخصية المسيح.^{٢٤} ما دامت المرأة المثالية، التي تُحِب وتُحَب، اللطيفة، الجديرة بالاحترام، التي تُكافح باستمرارٍ لكي تكون فاضلة، وواقعة أنَّها ضحية لها مضامين عميقة في نظرية روسو كلها عن النساء. و«جولي» هي البطلة عند روسو، ولا بُدَّ لنا أن نعترف أنَّها رغم صرامتها وتربيتها المكبوتة وحبها للفضيلة، فهي عاطفيةٌ جدًّا؛ فهي مثل هلويز الأصلية «مخلوقة للحب». ولما كانت لها هذه الشخصية فقد كُتِبَ عليها أن تقضي حياتها الناضجة كلها تصارع مشاعرها الطبيعية، من أجل عفتها البالغة الأهمية، واجبها نحو والديها وأن تطيع الأحكام المُبتسرة في عالم يحكمه التفاوت وعدم المساواة. ويؤكِّد روسو في كتابه «إميل»: «إنَّه في أوضاعنا التي لا معنى لها فإنَّ حياة المرأة الصالحة هي صراعٌ دائم

^{٢٢} كتبت «جولي» وهي على فراش الموت إلى حبيبها سان بيرو خطاباً غير مغلق، تعترف له فيه أنه كان على الدوام حُبها الوحيد، وهكذا لطمت زوجها لطمةً عنيفة، وقابلت وفاءه وثقته بها، بهذا الرفض القاسي وهي على فراش الموت — وهذا معنى قول المؤلِّفة «الاعتراف الذي جاء بعد الموت». (المترجم)

^{٢٣} هلويز الجديدة، ص ٦٦٤.

^{٢٤} الرجل والمواطن، ص ١٢٠. ويقول رينيه سكيرر أيضًا إنَّ جولي لعبت أيضًا دور المخلص «جان جاك روسو والأسرة الكبيرة» في كتاب Baud-Bovy ص ١٩٩.

مع نفسها.»^{٣٥} غير أنّ أفكاره الخاصة عن تربية النساء ووضعهن المناسب في المجتمع، إذا ما أُخذت مع معتقداته عن الحب والزواج، تجعل من الواضح أنّه في أي وضع يجد نفسه على استعداد أن يتصوّر أو يتخيّل؛ فإنّ طراز المرأة التي يُقدّسها ليست فقط المرأة المحكوم عليها بالصراع الدائم، بل التي يكون مطلوباً منها أيضاً (لا في جو المدينة الفاسد فحسب، بل حتّى في جو الريف النقي أيضاً) أن تُضحي بحياتها من أجل الفضيلة. المطالب القديمة المزدوجة المطلوبة من المرأة — أن تكون في آن معاً ملهمة الحب الرومانسي والجنسي، والحارس المخلص للزواج — موجودة بشكلها المأساوي عند روسو. هناك ثلاث مجموعات مهمة من المزايم المتضاربة عن الفرد البشري يُناقشها روسو في مؤلفاته. ولا بدّ من النظر إليها في ضوء نظرياته عن النساء والأمثلة التي ابتكرها عن المرأة المثالية.

أولاً: الصراع بين دوافع الفرد ومطالب الدولة الجمهورية. ويقول روسو: إنّ الرجال لا بدّ من تربيتهم كأفراد أو مواطنين. غير أنّ تربيته للنساء لا تُناسب أن يكنّ هذا أو ذلك.

ثانياً: الصراع بين الالتزام المستغرق بعلاقة الحب الثنائي وحاجات المجتمع الأوسع — سواء أكان الأسرة أم الدولة أو الجنس البشري ككل.

ثالثاً: المجموعة الثالثة من المزايم التي درسها روسو، لكنّه لم يعترف تماماً أنّها في صراع، تعتمد على مطالب الأسرة ومطالب الجمهورية المثالية. وما أُجادل فيه هو أنّه أيّ ما كانت صراعاتُ الولاء في المجموعة الثانية والثالثة إشكالية بالنسبة للرجل، فإنّ المرأة التي تربّت وتحدّت كما أراد لها «روسو» — هي التي يختارها لتكون أقلّ قيمة في كل زوج من الالتزامات البديلة، والتي سيكون ميلها الضروري نحو تقويض كلّ من مؤسساته المثالية، والأسرة الأبوية، والجمهورية الوطنية الديمقراطية.

إنّ الموضوع الرئيسي في النظرية الاجتماعية عند «روسو» هو الصراع بين المثل الأعلى للرجل الطبيعي المستقل، والمثل الأعلى للرجل الذي هو جزء من كلّ أوسع؛ أي وطنه، بين الإنسان والمواطن. وهو في بداية كتاب «إميل» يضع صراحة المأزق أو الإحراج المنطقي

^{٣٥} إميل، ص ٧٠٩.

الذي هو بالنسبة له نقطة البدء الضرورية لأية نظرية اجتماعية أمينة؛ لا يمكن لأي شخص أن يكون إنساناً ومواطناً: «الرجل الطبيعي هو دائماً لنفسه فهو وحده، كل مطلق، ليس له علاقة بأي شخص آخر إلا بذاته وبأولئك الذين يشبهونه.»^{٣٦} والشيء الجوهرى في تربية الرجل الطبيعي هو أن نترك الطبيعة تأخذ مجراها «التربية كلها تعتمد على ألا تفسد الرجل الطبيعي بأن تجعله يتوافق مع المجتمع ...»^{٣٧}

لكن التربية المفروضة للمواطن تختلف عن ذلك أتم الاختلاف. ولقد تصوّر «روسو» أنه برهن من خلال بنائه للحالة المفترضة للطبيعة، أن الميل الطبيعي للإنسان هو نحو الخير، بمعنى وجد أنه ممّا يسعده أن يكون كريماً مع رفاقه، ما داموا لم يحبطوا حاجاته أو رغباته، لكن مطلوب من المواطن أن يكون نسيجاً أخلاقياً أكثر من ذلك؛ أن يعيش في تقارب وثيق مع الآخرين وفي اعتماد متبادل معهم، وسيكون مطلوباً أن يُؤدّي واجباته التي ربما كانت غير مقبولة عنده، وأن يقوم بتوضيحات لها اعتبارها. وهكذا نجد أنه بالنسبة له لا يكفي أن يعتمد على ميوله الطبيعية ليكون كريماً ورفيقاً؛ لأنه لكي يشعر بالسعادة لا بدّ له باختصار أن يتعلّم أن يكون فاضلاً:

«ليس المواطن سوى صورة الكسر أو البسط الذي ينتمي إلى مقام، والذي تكمن قيمته في علاقته بالكل — الجسم الاجتماعي، والمؤسسات الاجتماعية الجيدة هي تلك التي تعرف كيف تُفسد الصفات الطبيعية، أن تنزع عنه وجوده المطلق وتُعطيهِ وجوداً نسبياً، وأن تُدخل الذات الفردية في الجماعة؛ بحيث لا يعود كل فرد يُفكّر في نفسه على أنه واحد، بل كجزء من كل، وتُصبح مشاعره هي فحسب مشاعر عضوٍ في هذا الكل.»^{٣٨}

إن تربية المواطن الحقيقي، في نظر أرسطو، مثل تربية الإسبرطيين والرومان، تنطوي على أقل تقدير على تدمير معظم الميول الطبيعية عند الإنسان وتغيير شكل شخصيته، وهو يسوق أمثلة: بروتس Brutus الذي حكم على أبنائه بالموت لأنهم خانوا الجمهورية «بيدارتس Pedaretes»^{٣٩} الذي رُفض من عضوية «المجلس الإسبرطي»، وابتهج عندما

^{٣٦} إميل، ص ٢٤٩.

^{٣٧} هلويز الجديدة، ص ٦١٢؛ وإميل، ص ٢٥١.

^{٣٨} إميل، ص ٢٤٩.

^{٣٩} أحد الإسبرطيين تقدّم كي يُقبل في مجلس الثلاثمائة فيرفض وينصرف مسروراً لوجود ثلاثمائة رجل في إسبرطة أفضل منه. (المترجم)

علم أنّ هناك ثلاثمائة مواطن هم أكفأ منه. والأمّ الإسبرطية التي جرت إلى المعبد لكي تشكر الآلهة لانتصار إسبرطة رغم أنّ أبناءها الخمسة قُتلوا لكي يبلغ الوطن هذا النصر.^{٤٠} «إنّ المواطن صاحب النشأة الاجتماعية الذي يُدافع عنه روسو لا بُدَّ أن يعيش لوطنه؛ فلا هو يُفكّر في نفسه كفرد، ولا هو يُفكّر في الإنسانية ككل، بل يُفكّر في رفاقه في الوطن فحسب؛ فهو لا بُدَّ أن يكون وطنياً وعن طريق الميل مع العاطفة بالضرورة...»^{٤١}

كان روسو يعتبر جمهورية أفلاطون المثل الرائع للتربية العامة الحقيقية، ولدينا في «مقال عن الاقتصاد السياسي» و«ملاحظات حول حكومة بولندا» معالجته لهذا الموضوع. وهو يُؤكّد في «خطاب إلى الدالمير» أنّ الطريقة الوحيدة للبرهنة على أنّ التربية قد تحسّنت هو أن نبيّن أنّها أنتجت مواطنين أفضل. غير أنّه يُقرّر في «إميل» أنّه لا يوجد وطن ولا مواطنون في عصره، ويذهب إلى أنّه لا يُمكن أن يكون هناك — من ثمّ — تربية عامة، وأنّه سوف يُناقش البدائل الأخرى؛ التربية الخاصة، والتربية المنزلية.^{٤٢} والنقطة الجوهرية عنده هي أنّ الخيار لا بُدَّ أن يتخذ، ولا بُدَّ لعملية التنشئة الاجتماعية أن تُكافح إمّا المجتمع، لكي تصنع الرجل الطبيعي، وإمّا الطبيعة لكي تصنع المواطن الحقيقي:

«إنّ من يرغب في الاحتفاظ بصدارة المشاعر الطبيعية في الحياة المدنية لا يعرف ما الذي يريده. إنّه دائماً يتناقض مع نفسه، إنّه يتأرجح باستمرار بين ميوله وواجباته، وهو لن يكون أبداً رجلاً أو مواطناً، ولن يكون صالحاً لنفسه ولا لغيره...»^{٤٣}

وعند هذه النقطة من حُجته يطرح «روسو» مشكلة كيف يُمكن للإنسان أن يُربّي نفسه، كما ربّي هو «إميل» ويعتاد أن يعيش مع الآخرين. يقول: «ربما إذا اقترح هدفاً مزدوجاً أن يُعاد توحيده في هدف واحد بالتخلّص من تناقضات الإنسان لاستطاع إزاحة عقبة رئيسية من طريق سعادته.»^{٤٤}

وإنكار «روسو» لإمكان عودة مثل هذه الوحدة بين الهدفين يُعبّر عنه بما أصبحه «إميل»: «لأنّ تربية إميل لم تكن تستهدف على الإطلاق أن يكون منعزلاً بل بالأحرى: «أن

^{٤٠} إميل، ص ٢٤٩.

^{٤١} ملاحظات حول حكومة بولندا، المؤلفات الكاملة، ص ٣، و ٩٦٦. وانظر الفصل الرابع؛ وانظر أيضاً خطاب ١١ الدالمير، ص ١٢٥٩-١٢٦٠.

^{٤٢} إميل، ص ٢٤٩-٢٥٠.

^{٤٣} إميل، ص ٢٤٩-٢٥٠.

^{٤٤} إميل، ص ٢٥١ (والتشديد من عندي).

يكون إنساناً طبيعياً يعيش في مجتمعه المتوحش الذي يربى ليعيش في مدينة.^{٤٥} فلا بُدَّ أن يعرف كيف يعيش إن لم يكن مثل غيره من السُّكَّان، فعلى الأقل أن يعيش معهم واختياره أن يكون زوجاً وأباً يعني أن عليه أن يتقيد بالتزامات المواطن.^{٤٦} وفشل «إميل» في القيام بهذه الأدوار الثلاثة دليل على صراع لا يُمكن حلُّه بين الرجولة والمواطنة. لقد جعلته تربيته صالحاً لأن يكون هذا الرجل المعين، لا أن يتحمَّل أيَّة ارتباطات شخصية أو وطنية. وحل العقدة في قصة «إميل» هو ببساطة تصديق على ما سبق إقراره في بداية الكتاب الأول — على المرء أن يختار أن يُربى كإنسان أو كمواطن لكن ليس كالثنتين معاً. هناك منهج واحد ممكن فحسب لتربية المرأة عند روسو؛ فهي ليست مثل «إميل» تُربى لكي تكون شخصاً ذا حكمٍ مستقل، وكفاية اقتصادية ذاتية، وقدرة مكتسبة لقبول الضرورة، والتكيف مع أي موقف تجد نفسها فيه؛ فلا هي مثل الأطفال البولنديين لتكون المواطنة الأولى في وطنها؛ بحيث تنشأ اجتماعياً وهي تفكّر في الوطن الأم في كل لحظة وتجعل رغباتها تابعة دائماً للصالح العام. وليس ثمة ذِكر للبدائل من أمثال تربية «صوفي» و«جولي». لقد تربواً بدلاً من ذلك ليكونوا ذيولاً إضافية للرجال — بنات وزوجات وأمهات خاضعات ومطيعات — لرجال سوف يعتمدون عليهم في معيشتهم وحتى يكون لهم احترام ذاتي. والعلاقات اللائتي تمَّ إعدادهن لها هي علاقات شخصية تماماً؛ لأنَّ وسائلهن الوحيدة المناسبة للسلطة والتأثير هي من خلال الرجال القريبين منهن. وقد تعلَّمن استغلالهن لأغراضهن الخاصة.

ومن ثمَّ يبدو من غير المؤلف أن يتوقَّع «روسو» من «نساء جنيف» أن يستفدن من وسيلتهن الوحيدة للسلطة في العالم أن يُعجِّلن من إيجاد الفضيلة المدنية والمصلحة العامة؛ بالنسبة لهن أو أي نساء أخريات تعلَّمن بالطريقة التي يعتبرها مناسبة — لم يتلقين أيَّة تنشئة اجتماعية، ولم يُشاركن في أيَّة حقوق أو واجبات للوطن — أن يضعن المصلحة العامة قبل مصلحتهن الخاصة أو مصلحة الأشخاص القريبين منهن، لا بُدَّ بالقطع أن تكون ملحوظة تبعاً لاستدلال «روسو». وفي كتابه «العقد الاجتماعي» ينسب اقتناعه بأنَّ من واجبه دراسة الحكومات والمسائل العامة، إلى واقعة أنه وُلِدَ مواطناً في

^{٤٥} إميل، ص ٤٨٣-٤٨٤، وانظر ص ٦٥٤ «كعضو في مجتمع فإنَّ عليه أن يؤدي واجباته.»

^{٤٦} إميل، ص ٤٨٣-٤٨٤، وانظر ص ٦٥٤ «كعضو في مجتمع فإنَّ عليه أن يؤدي واجباته.»

دولة حرة وعضواً له حق التصويت في السيادة.^{٤٧} ولا يُمكن له أن يتصوّر امرأة تُحرّكها مثل هذه الدوافع؛ ولا شيء في التربية التي فرضها على الفتيات يُؤدّي إلى توقُّع أن يكون للولاء الوطني مكان الصدارة على الولاءات الشخصية أو الأثانية.

وصراع الولاءات الثاني الذي واجهته النظرية الاجتماعية عند روسو هو الصراع بين خصوصية الحب الحميم وخير العالم الخارجي — سواء أكان هذا العالم الخارجي هو: الأسرة، أو الوطن، أو الإنسانية. وعلى الرغم من إعجابه بالحب الرومانسي الذي يتوق إليه، ويصوّره على أنه يتأسس على وهم محض.^{٤٨} فهو يخلق موضوعات حبه بأن يُغطي هذه الموضوعات في العالم الواقعي بغلالة من الخيال. وكما تقول جولي: «إننا غارقون في الحب بالصورة التي نستحضرها أكثر من الموضوع الذي نلحق به، فإذا ما رأينا موضوع حينا على نحو ما هو بالضبط، فلن يكون هناك حب بعد ذلك في العالم»؛^{٤٩} وفي المرة التي وقع فيها روسو نفسه في حب «مادم دوتو»، كان ذلك نتيجة لأنه ألبسها صفات «جولي» التي ابتكرها. وبالمثل فإن «إميل» كان يُعدُّ مقدماً للقائه مع زوجته المقبلة بأن تكون لديه «صوفي» المثالية حاضرة بالتفصيل في خياله، لكننا نلاحظ أنه لم يقع في غرامها في اللقاء الأول، بل عندما سمع اسمها، وتحقّق أنّ هذه الفتاة هي بالفعل التي تجسّد خيالاته.^{٥٠} ولما كان هذا الحب مؤسساً على وهم فلا بدّ بالضرورة أن يكون عابراً سريع الزوال. وكما كتبت «جولي» إلى «سان-بيرو»: على الرغم من أنّ المرء قد يشعر بالحب بعنف حتّى يبدو أنه لا يقنى، فإنّه لا مندوحة له عن الذبول، والملل والضجر، ثم تأتي التخمة، الحب «يبلى مع الشباب، ويذبل مع الجمال، ويموت مع برودة الشيخوخة ما دام أنه في بداية العالم لم يرَ أحدًا أبداً حبيبين بشعر أبيض يتنهد الواحد منهما من أجل الآخر.»^{٥١} (وليس حب جولي و«سان-بيرو»، بالطبع، استثناء من ذلك، وما دام قد بدأ في مرحلة مبكرة فلا

^{٤٧} العقد الاجتماعي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص ٣٥١.

^{٤٨} إميل، ص ٤٩٣-٤٩٤. والاعترافات، ص ٤١٤. وبالنسبة لمناقشتين حديثتين وممتعتين عن فلسفة الحب عند «روسو» انظر جون شارفت، «المشكلة الاجتماعية في فلسفة روسو»، ص ١١٤-١١٧. وكذلك اليزابيت رابابورت «حول مستقبل الحب: روسو والمناصرون الراديكاليون للمرأة»، ص ١٨٥-٢٠٥.

^{٤٩} راجع التصدير الثاني لـ «هلويز الجديدة»، ص ١٥-١٦، والنص ٣٧٢-٣٧٣.

^{٥٠} إميل، ص ٧٧٥-٧٧٦.

^{٥١} هلويز الجديدة، ص ٣٧٢.

يُمكن أن يكون هناك تساؤل عن التخمة. والواقع أنَّ نغمة الرسائل بينهما توحى بقوة أنَّ عاطفتها ظلَّت حيَّة عن طريق إحباطها).

إذا استمر الحب فإنَّ روسو لا يسأل عن شدته؛ أمَّا إلى أي حد ينظر «روسو» إلى خصوصية علاقة الحب بين اثنتين، وكيف أنَّه يستهلك الاثنتين، فذلك ما يُعبر عنه صراحة في كتاب «الاعترافات» — كما يُعبر عنه «في كتاباته الأخرى».^{٥٢} «ويُشار إلى أفلاطون على أنَّه فيلسوف المحبِّين الحقيقي، لاقتناعه أنَّه من خلال العاطفة لا يكون لديهما أبدًا شيء آخر...»^{٥٣} وبالمثل الواضح للطبيعة الخصوصية للحب هو الثورة المثيرة لـ «سان-بيرو» الذي عاش لعاطفته وحدها؛ فبعد أن احتال — هو وجولي — أخيرًا لقضاء الليلة معًا، كتب إليها يقول: «آه! فلنمُت يا حبيبتني! فلنمُت يا حبيبة قلبي! ما الذي يُمكن لنا أن نفعله من الآن فصاعدًا بشبابٍ لا طعم له، لقد استنفدنا الآن جميع مباحجه...»^{٥٤} لقد وضع نفسه وإرادته تمامًا تحت تصرف «جولي»، مسقطًا من حسابه أيَّة علاقة — أي علاقته بها. وعندما انفصل عن حبه استنجد بابنة عمها «كلير»: «آه: ماذا تكون حياة الأم، وماذا تكون حياتي الخاصة، وحياتك وحتى حياتهن، ماذا يكون وجود العالم بأسره بعد المشاعر الجميلة التي تربطنا؟!»^{٥٥} ولقد أشار «لورد بومستون» الصديق الحميم لـ «سان-بيرو» إلى الميول الفوضوية للحب الخصوصي، المقصور على شخص واحد، عندما نتحدَّث عن الرابطة التي تربط بين العاشقين فقال: «جميع القوانين التي تمنعه هي قوانين ظالمة، والآباء الذين يُصدرون هذه القوانين أو يحطمون هذا الحب هم طغاة؛ فهذه الرابطة العفيفة الطبيعية لا تخضع لقوة السيادة ولا سلطة الآباء، وإنما لسلطة الأب المشترك وحده الذي يحكم القلوب...»^{٥٦} ويرى «بومستون» أنَّ حقوق الأسرة والدولة ليس لها الصدارة على حقوق الحب.

إنَّ المطالب المطلقة التي يفرضها الحب، كما يتصوَّره روسو، وكما وصفها «بومستون»، والمتجسِّدة في استسلام سان-بيرو بالكامل، الذي قاده إلى أن يرى الحب

^{٥٢} انظر، مثلًا، الاعترافات، ص ٤٢٤.

^{٥٣} هلويز الجديدة، ص ٢٢٣.

^{٥٤} هلويز الجديدة، ص ١٤٧.

^{٥٥} هلويز الجديدة، ص ٦، و ٣١٢.

^{٥٦} هلويز الجديدة، ص ١٩٤.

على أنه تهديدٌ للولاءات الأخرى المطلوبة منّا؛ إنَّ قيمة الرجل الذي يتحدّث بالطريقة التي يتحدّث بها سان-بيرو واقتبسناها فيما سبق، بوصفه عضوًا في عائلة ووطن أو حتّى عضوًا في الجنس البشري، هي يقينًا لا يُمكن الشك فيها. وكل ما يستطيع التفكير فيه هو عاطفته نحو جولي، لكن على الرغم من أنّ روسو يتصوّر أنّ الحب الجنسي-الرومانسي على هذا النحو يذبل ويذوي، فإنّه يبدو أنّ النتيجة التي انتهى إليها هي أنّ الحب، مثل جميع العواطف الأخرى، يكون جميلًا لو أنّنا سيطرنا عليه ولم نتركه يُسيطر علينا. وهو يُخبر «إميل» أنّ الرجل لا يكون آثمًا إنّ هو أحب امرأة جاره، ما دام أنّه يُسيطر على عواطفه ويؤدّي واجبه، لكنّه يكون آثمًا لو أنّه أحب زوجته لدرجة أن يُضحى بكل شيءٍ آخر في سبيل ذلك الحب.^{٥٧} وفي أحد الخطابات يُلخص أفكاره على النحو التالي:

«إنّنا نُعاقب، بحق، على تلك الارتباطات الخاصة التي تُعمينا وتجعلنا ظالمين، وتحدّ من عالمنا ليُصبح هو عالم الأشخاص الذين نُحبّهم فحسب. وكل تفضيل للأصدقاء هو سرقة تُرتكب في حق الجنس البشري، والوطن؛ فالناس جميعًا هم إخوة لنا وينبغي أن يكونوا جميعًا أصدقاءنا.»^{٥٨}

وإذا كانت الصداقة سرقة، إذن سيكون **الحب** والولاءات الأوسع عرضة للتصادم، حيثما تكون هناك فرصة لأن يُكرّس المرء نفسه للجماعة، وأن يخرج من دائرة الخصوصية الضيقة إلى الوطن الأم أو الإنسانية، إذن الحب المقصور على اثنين، لا بدّ من تجنّبه بوصفه تهديدًا للولاء المدني والإنساني. وهذا هو السبب الذي جعل «روسو» يرفض تقديم الحب الرومانسي على المسرح في «جينيف»، ما دام «يعتقد أنّ المدينة لديها قدر من الأخلاق والمشاعر المدنية، وأنّ هذا القدر يهبط برعايتها للخصوصية الجنسية والشخصية ...»^{٥٩} إذ على الرغم من أنّه من الأفضل كثيرًا أن تحب سيدة من أن تحب نفس وحدها في العالم كله ... وأفضل من ذلك من يُوزّع عواطفه بالتساوي مع ما يملك من رقة ...»^{٦٠}

ولمّا كان يدرك الحب الرومانسي على أنّه أمرٌ خاص تمامًا. كما يدرك الزواج على أنّه المؤسسة الاجتماعية الجوهرية، فإنّ روسو لم يكن متأكدًا مطلقًا من أنّ استمرار

^{٥٧} إميل، ص ٨١٩.

^{٥٨} مراسلات عامة، المجلد الرابع، ص ٨٢٧.

^{٥٩} خطاب إلى دالمبير، ص ١١٨.

^{٦٠} خطاب إلى دالمبير، ص ١١٧.

العاطفة الشديدة يتنافى مع الزواج؛ ومن المؤكّد أنّه يُعبّر أحياناً عن رغبته في أن يكونوا على هذا النحو، وهو يأسف أسفاً شديداً على واقعة أنّه على الرغم من أنّه إذا ما طالبت سعادة الحب أثناء الزواج لكان لدينا جنة على الأرض، فإنّ ذلك لم يُرَ أبداً أنّه قد حدث. ولسوء الطالع: «على الرغم من جميع الاحتياطات، فإنّ الامتلاك يقضي على سعادتنا، وعلى الحب قبل أي شيءٍ آخر.»^{٦١} وهو ينصح «صوفي» بإحباط ذبول علاقة «إميل» الغرامية بها، بقدر المستطاع، بأن تواصل الإغراء والفتنة وأن تمنحه عطاياها الجنسية باقتصارٍ شديد. لكن رغم ذلك سيأتي الوقت بالضرورة، كما هي الحال في أي زواج، الذي سوف تبرد فيه حرارة الزوج الملتهبة. وهكذا فإنّ المشاعر التي أُقيم عليها الزواج لا بدّ في النهاية أن تُصبح رقيقة، وموضع ثقة وتقدير متبادل، وفضيلة، وتلاؤم بين الوالدين، تدعمه وتقويه الرابطة الهامة إلى أقصى حد، الرابطة التي يُشكّلها الأطفال بين الوالدين: «وهي رابطة كثيراً ما تكون أقوى من الحب ذاته.»^{٦٢}

غير أنّ روسو في «هلويز الجديدة» يجعل «جولي» تناقش لا فقط أنّ الحب الرومانسي لا يُمكن أن يستمر أثناء الزواج، بل إنّه لا مكان له في الزواج الجيد كما كتب:

«يصاحب الحب قلقٌ متواصل بسبب الغيرة أو الحرمان، وقليلٌ منه يتلاءم مع الزواج الذي هو حال من الفرح والسلام؛ فالناس لا يتزوجون لكي يفكر كل واحدٍ منهم في الآخر فحسب، وإنما لكي يُحقّقوا معاً واجبات الحياة المدنية، أن يسيطروا على بيوتهم بحكمة، وأن يُربوا أولادهم تربيةً جيدة، أمّا المحبون فهم لا يرون أبداً سوى أنفسهم، ولا يهتم الواحد منهم إلا بالآخر فحسب. والشيء الوحيد الذي يستطيعون عمله هو أن يُحب الواحد منهم الآخر. وليس ذلك كافياً بالنسبة للمتزوجين، الذين لديهم العديد من الاهتمامات التي لا بدّ أن ينتبهوا إليها.»^{٦٣}

الزواج، إذن، هو مؤسسة اجتماعية جادة لا يُمكن لها أن تنجح بسهولة، ولا بدّ له أن يقوم على أساس الشرف، والفضيلة، والملاءمة، وهو في الواقع يكون أفضل إذا لم تزعجه الانفعالات الطاغية. وعلى حين أنّ «سان-بيرو» كان مثلاً أعلى للمحب العاشق، فإنّ «جولي» كانت تشك في إمكان أن يكون زوجاً صالحاً؛ لأنّ روسو كان يعتقد أنّ الجمع

^{٦١} إميل، ص ٨٦٦.

^{٦٢} إميل، ص ٨٦٦.

^{٦٣} هلويز الجديدة، ص ٣٧٢.

بينهما بالغ الندرة.^{٦٤} ولم يكن بين جولي وزوجها «فولمان» — وهو رجل بلا انفعالاتٍ تمامًا — ذلك الوهم الذي يدعم تلك الحالة من التوتر الحاد بينها وبين «سان-بيرو». وفضلًا عن ذلك فقد كان «فولمار» هو الذي صنّف على أنه زوجٌ وأب، ورب منزلٍ مثالي، كما أنّ زواج «فولمار» يُوصف بأنه منظم وجدير بالإعجاب، وأنّ الأسرة التي كوَّناها هي نموذج يحتذيه الآخرون. غير أنّ إنجاز هذا النموذج يتأسّس على الأغلب على الحب الشديد الانفعال، الذي يستلزم التضحية بمشاعر «جولي»، وفي النهاية التضحية بحياتها. وهكذا فإنّه على حين أنّ وضوح جولي المستحيل ربما كان من الممكن تخفيفه من ناحية — لو أنّ القوانين والعادات التي تُعطي الآباء مثل هذه السلطة على بناتهم — مختلفة؛ وبذلك لا يمكن حل الصراع الذي يقوم بين الحب والزواج. ولقد كان يُمكن لـ «جولي» أن تتزوَّج حبيبها لو لم يكن هناك استبداد الآباء، ومتطلبات نظام الملكية، لكن لا يكون لدينا انطباع بأنّ مثل هذا الحل كان سيُصبح إمّا حلًّا سعيدًا أو حلًّا اجتماعيًا مُفيدًا. ولقد كان ما يُفكرُان فيه — وهما في ذروة الانفعال — هو أنّ اللحظة الحاسمة في العلاقة بينهما أن يموتا معًا أكثر من أن يعيشا معًا.

ولقد كان «روسو» يشك كثيرًا في مصير هذا الحب بينهما، لو أنّه خضع للتجارب والتحرُّر من وهم عدِّدٍ من سنين الحياة اليومية؛ ويُصبح واضحًا جدًّا لنا أنّه على الرغم من أنّ سان-بيرو الذي كانت «جولي» تُحبه على الدوام حُبًّا شديد الانفعال، فإنّ «فولمار» كان بغير شك أفضل رجل ليكون زوجًا لها، وأبًا لأطفالها. والواقع أنّ المرأة المثالية البديلة الوحيدة عند روسو — من أجل الفضيلة والواجبات الاجتماعية — هي المرأة التي تفعل بالضبط حتّى دون إكراه من والدها؛ فلا بُدَّ لها أن تتزوَّج، بدون حب، من رجل يخلو من الانفعالات العنيفة، وتجعل البيت منظمًا وسعيدًا له ولأطفاله، ومع ذلك فقد كانت طوال الوقت تتعذّب، وفي النهاية، كانت وسيلتها الوحيدة للانتصار على الحب هي الموت. غير أنّ «جولي» كانت قدوةً استثنائيةً في الفضيلة أشبه بشخصية المسيح. وهذا هو السبب في أنّها — رغم أنّه لا بُدَّ من تدميرها — قادرة على أن تضع واجباتها نحو الأسرة والمجتمع، فوق مشاعر حبها. كما أنّ صوفي، من ناحيةٍ أخرى، رغم أنّها تلقت تربيةً مثالية بالنسبة لجنسها، استسلمت لغواية حُب لا حدَّ له بعد الزواج؛ ولذلك قضت على نفسها

^{٦٤} هلويز الجديدة، ص ٣٧٣.

وعلى أسرتها. إنَّ محاولة خلق امرأة في صورة الحورية المغوية «يوخاريس»، Eucharis على أن يكون لها بعد ذلك سلوك الزوجة الفاضلة «أنثيوب» هي محاولةً فاشلة، مثلها مثل محاولة تحويل الرجل الطبيعي إلى مواطن ... إنَّ الحاجة إلى المرأة الفاضلة التي تُسعد وتُحب على الدوام واستحسان اعتمادها على الرجل لتقديرها لنفسها، وعلى الرأي العام بالنسبة للقانون الأخلاقي، جعلتها في النهاية تكون على يقين أنَّ الحب الجنسي — في ظروف الضغط — سوف ينتشر فوق مطلب الزواج الواحدي، الذي هو أساس النظام الاجتماعي كله. ما دام أنَّ «الحب هو مملكة النساء».^{٦٥} وفي النهاية يُمكن أن نتوقَّع مبالغتهن في أهمية وسيلتهن الوحيدة للسيطرة سواء على حساب العواطف الهادئة، التي ينبغي أن يُبنى الزواج عليها. أو بالنسبة إلى الإساءة إلى أسرهن، وإلى رفاقهن في الوطن أو رفاقهن في الإنسانية.

اقتناع «روسو» بأنَّ العلاقات الثنائية الحميمية تُهدِّد المجتمع الأكبر، أكَّده كثيرٌ من القادة الآخرين أو المنظرين للجماعات التي تطلب من أعضائها ولاءً غير مزدوج. وفي الدراسات الاجتماعية الحديثة التي قام بها «لويس كوزر L. Coser» للوثائق، فقد تمَّ إدراك الانطواء النفسي الجنسي على أنه انسحابٌ من الجماعات والنَّحل المترابطة جيِّداً مثل الكنيسة وتنظيماتها الدينية، والبلاشفة Bolsheviks^{٦٦} المبكرين، وعددٍ كبيرٍ من اليوتوبيات الأمريكية المبكرة. وحتى يتم منع سحب الطاقات والعواطف من الغرض العام، فإنَّ أمثال هذه الجماعات اتجهت إلى أن تطلب من أعضائها إمَّا العزوبة أو العريضة الجنسية، التي كما أشار «كوزر»: «رغم أنَّها ضد معارضة الممارسة الجنسية فإنَّها تُحقِّق وظائف اجتماعية مماثلة تماماً».^{٦٧} ويُشير «كوزر» أيضاً — مقتبساً المزيد من الدلائل على هذا النوع من الاستدلال من كتابات منظرٍ الجماعات الثلاث المذكورة فيما سبق — إلَّا أنَّه اكتشف أنَّ جميع هذه الجماعات فيما عدا واحدةً من اليوتوبيات الأمريكية الناجحة في القرن التاسع عشر، مارست إمَّا الجنس الحر أو العزوبة في فترةٍ ما من فترات تاريخها، غير أنَّ هناك إحدى وعشرين جماعةً فاشلة؛ خمسٌ منها فقط هي التي فعلت ذلك، وأربعٌ

^{٦٥} خطاب إلى دامبير، ص ٤٧.

^{٦٦} أعضاء الجناح المتطرف من الحزب الشيوعي، وكانت تُطلق حتى عام ١٩١٧ م على المتطرفين في الحزب الديمقراطي، ومنذ عام ١٩١٨ م على أي عضو في الحزب الشيوعي. (المترجم)

^{٦٧} مؤسسات نهمة، ص ١٣٩.

منها سمحت بالاقتران إذا ما رغب الحبيبان.^{٦٨} وهكذا بالنسبة لنوع المجتمع الذي يُنظر فيه إلى الولاء الكامل للأعضاء على أنه مسألة جوهرية، يبدو أن هناك مُبرراً قوياً لوضع ضوابط للعلاقات الثنائية.

ولا يُعطي روسو مثل هذه الممارسات سوى مساحة ضيقة؛ فهناك انفصال جنسي في منزل «فولمار» في «كلارتر»؛ السادة المعنيون تماماً بأن يُخدموا خدمةً جيدةً من الخدم لا بد أن يُدركوا «أن العلاقات الحميمية للغاية بين الجنسين لم تُقدّم أبداً أي شيء سوى الشر»؛ ومن ثم «فإن الرجال والنساء في منزلٍ منظمٍ تنظيمًا جيّدًا ليس بين بعضهم بعضاً سوى علاقة ضعيفة...»^{٦٩} وهو يُحذّرنا من أن دمار الأسر الغنية قد نشأ من وجود علاقات غرامية سرية بين رجال ونساء الخدمة، ومن هناك كان الانفصال بين الجنسين بالإضافة إلى الاحتفاظ بعفة الخادمت من النساء، فإن ذلك سوف يضمن أن الخدم من الجنسين معاً يقومون بواجباتهم المنزلية بإخلاص ودون تشوش. وعلى مستوى الدولة فإنّ التنظيمات مثل تنظيم نوادي «جنيف» تُؤدّي نفس الوظيفة في منع تشويش العلاقات الجنسية الحميمية من الإضرار بالحياة المدنية الأوسع.

ومن المهم أن نلاحظ — عند هذه النقطة — أن هذه المجتمعات «النهمة» التي قام «كوزر» بتحليلها ليست مُعارضةً تماماً للحب الجنسي الحميمي لكنّها أيضاً من ألد أعداء الأسرة؛ فالكهانة الكاثوليكية، والمليشيات البولشفية الأولى، واليوتوبيات الناجحة في أمريكا، إمّا أنّها محظورةٌ بطريقةٍ فظة، أو أنّها على الأقلّ محيطة بقوة، فمحظور على أعضائها أن يلزموا أنفسهم بمطالب الأسرة. عددٌ من مبتكري مجتمع اليوتوبيات الفلسفية ذكروا هذه التوصيات نفسها؛ أفلاطون في «الجمهورية»، كمبانيلّا في «مدينة الشمس».^{٧٠} وفورييه^{٧١} في مشروعه الذي أطلق عليه اسم «فلانستير» وهم جميعاً يمدون

^{٦٨} «مؤسسات نهمة»، ص ١٤٠، نقلًا عن ر. كانتر «الالتزام والمجتمع»، كيمبردج، عام ١٩٧٢م، ص ٨٧.

^{٦٩} هلويز الجديدة، ص ٤٤٩-٤٥٠.

^{٧٠} توماس كامبانيلّا (١٥٦٨-١٦٢٩م) فيلسوف إيطالي واشتراكي خيالي — وضع جمهورية فاضلة، ووصفها على أنّها مجتمعٌ لاهوتي يحكمه رجال حكماء وقساوسة. (المترجم)

^{٧١} فرانسوا فورييه (١٧٧٢-١٨٢٧م) اشتراكي خيالي فرنسي رسم مجتمعات خيالية كان يُطلق عليها اسم «فلانستيري» (المشرك) وهي مشتقة من كلمة يونانية معناها فيلق أو كتيبة. (المترجم)

تحذيراتهم من العلاقات الحميمة في الأسرة.^{٧٢} وعلى ضوء هذه الحقيقة عالج روسو الصراع الممكن بين الأسرة والدولة. وانتهى إلى أنه لا بدّ من المحافظة على الأسرة بوصفها أساس المجتمع، وهي في الواقع دراسةً ممتعة. ولقد كان روسو، تقريباً، هو الوحيد من بين مبتكري يوتوبيات المجتمعات الوثيقة الترابط الذي كان بعيداً عن العدل للأسرة التي تصوّرها بطريقةً مثالية.

وعلى الرغم من هذه التفرقة بين الأساس الطبيعي للأسرة، وأساس الأعراف الاجتماعية في المجتمع السياسي تصوّر روسو مثله الأعلى، جمهورية ديمقراطية صغيرة تُشبهه — في كثير من الجوانب — أسرة كبيرة. وهو مثلاً في «خطاب إلى دالمير» يُشير إلى الحفلات العامة التي يراها مفيدة للراحة والسلام والاحتفاظ بالجمهورية «لا على أنها حفلات تسلية عامة بقدر ما هي ... تجمّع لأسرة كبيرة ...»^{٧٣} وهو، من ناحية أخرى، يُوصي البولنديين أن تكون «الجمهوريات من الصغر بحيث يستطيع الحكام مراقبة مواطنيهم، وهي في وصفه أقرب جدّاً إلى الأسرة منها إلى المجتمع السياسي.»^{٧٤} وأخيراً في عبارة واحدة جديرة بالملاحظة في «مقال عن الاقتصاد السياسي» يُشير إلى الدولة على أنها الأم المحبة المغذية، كما يُشير إلى مواطنيها عندما يكونون أطفالاً على أنهم «إخوة يعتز كل واحد منهم بالآخر بالتبادل»، وعندما يبلغون سن الرشد يُصبحون آباءً ومدافعين عن بلدهم.^{٧٥} وعلى الرغم من أنّ المجاز مُتكلف إلى حدّ ما فإنّ مضمونه لا تُخطئه العين العابرة. إنّ منهج التنشئة الاجتماعية الموجه توجيهاً عالياً والمنظم لمواطنين في دولة مثالية كان يميل إلى إنتاج أسرة وإخوة، أكثر من إنتاج مجموعة من الأفراد.

عندما يُناقش «روسو» المأزق أو الإحراج المنطقي، وهو أنّ أحدًا لا يستطيع أن يكون إنساناً ومواطناً في آنٍ معاً، فإنه يُقدّم ملاحظةً سوسولوجية، ومن المحتمل جدّاً أن يضع

^{٧٢} راجع «كوزر» الفصول السابع، والثامن، والتاسع عشر. وأفلاطون «الجمهورية»، الكتاب الخامس، وكامبانيا، «مدينة الشمس»، ص ٢٨٢-٢٩٣. وكذلك فورييه، «الرؤية اليوتوبية لشارل فورييه»، الأجزاء: ٥، و٦، و٧.

^{٧٣} خطاب إلى دالمير، ص ١٣١.

^{٧٤} قارن ملاحظات حول حكومة بولندا، ص ٩٧٠-٩٧١؛ مع: «مقال عن الاقتصاد السياسي»، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص ٤١.

^{٧٥} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٦١.

نفس الحُجج مُفكِّرون آخرون من أصحاب اليوتوبيا، عن وظيفة الجماعات وميلها إلى مطالبة جميع أعضائها بالولاءات والعواطف، يقول: «كل مجتمع حزبي عندما يكون مترابطاً ومتحدًا اتحادًا جيّدًا، يُعبّر هو نفسه عن المجتمع الأكبر. وكلّ وطني يكون قاسيًا مع الأجانب فهم في نظره مجرد بشر وليسوا أكثر من ذلك ... والمهم أن تكون خيرًا وصالحًا مع المواطنين الذين تعيش بين ظهرانيهم.»^{٧٦} وكما أنّ الولاء الوطني انتقاص من حب المرء للإنسانية ككل، فإنّ روسو يعترف بأنّ عضوية المرء وولاءه للجماعات الفرعية داخل الوطن الواحد يحتمل أن تكون انتقاصًا من الولاء الوطني المطلوب للمواطن الحق. وهكذا فإنّه ما دام نفس القرار يُمكن أن يكون مفيدًا للمجتمع الصغير وضارًا لأبلغ الضرر للمجتمع الكبير ...» فإنّه ينتج من ذلك أنه يُمكن أن يكون قسًا ورجًا، وجنديًا شجاعًا، غيورًا على مهنته، وفي الوقت ذاته مواطنًا سيئًا.^{٧٧} ومن ثمّ ففي كتاب «العقد الاجتماعي» ما دام الهدف تطوير المواطن الحقيقي الذي ينضم إلى «هيئة اجتماعية وأخلاقية واحدة ...»^{٧٨} مع إرادة عامة والارتفاع بالمصالح الجزئية الخاصة لتكون أعلى من المصلحة العامة هو الخطر الحاضر، واستنكار لوجود جماعاتٍ حزبية. «عندما تبدأ المصالح الحزبية في تثبيت أقدامها وفرض نفسها، وتبدأ الجماعات الصغيرة في التأثير في الجماعات الكبيرة، وتتغيّر المصلحة المشتركة ونجد معارضين، ولا يعود إجماع الرأي يسود التصويت، فإنّ الإرادة العامة لن تكون في هذه الحالة هي إرادة الجميع ...» مع نمو المصالح الجزئية ومصالح الجماعات، كلٌّ منهما سيصل إلى التركيز على منافعه الجزئية الخاصة، وسوف يهمل انهيّار الرخاء العام.^{٧٩}

وقد يبدو واضحًا للغاية أنّ واحدًا من تطبيقات نظرية صراع المصالح هذه لا بدّ أن يكون خاصًا بالأسرة؛ فهذه جماعة تتطلّب من أعضائها، يقينًا، أن يكون لديهم ولاءٌ قوي جدًا لحاجاتها ورغباتها التي قد تتعارض مع مصالح المجتمع الأكبر. يقول روسو: «ما دام الهدف الأساسي للأسرة هو أن تُحافظ وتُنمّي تركة الأب، لعلّة يقوم يومًا ما بتوزيعها بين أطفاله دون إفقارهم، وما دام ينظر إلى الملكية الخاصة والميراث على أنّها أكثر الحقوق

^{٧٦} إميل، ص ٨٤٨-٨٤٩.

^{٧٧} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٤٦.

^{٧٨} العقد الاجتماعي، ص ٣٦١.

^{٧٩} العقد الاجتماعي، ص ٤٣٨.

قدسية بالنسبة للمواطن»،^{٨٠} فمن الواضح أنه لا بُدَّ أن تكون هناك مناسبات كثيرة سوف تتعارض فيها مصالح الأسر الفردية مع حاجات الوطن ككل. وأية ظروف تتطلب فرض ضرائب غياب عائل الأسرة بالنسبة للخدمات العامة، أو تنظيم الملكية الخاصة للمصالح العام، مثلًا، يُحمل أكثر أن تُسبب صراعًا بين الأسرة والولاء الوطني، لكن على الرغم من واقعة أن نظرية صراع المصالح عند روسو طُبِّقت على مستوى المشاعر الوطنية ضد المشاعر الإنسانية وعلى بعض الجماعات الحزبية داخل الجمهورية، فقد رفض صراحة أنه يُمكن تطبيقها على التوتر بين مطالب المجتمع الأكبر ومطالب الأسرة. ومن المهم أن نُشير — عند هذه المرحلة — إلى مناسبتين في كتاباته عندما اقترب روسو جدًّا من الاعتراف بصراع المصالح الكامن بين المؤسستين المثاليين عنده؛ الجمهورية الديمقراطية، والملكية الخاصة للأسرة الأبوية البطريركية.

أولاً: أكثر الأمثلة التي يقتبسها إثارة هما نموذج الولاء الوطني الإسبرطي والروماني؛ حيث نجد أن المواطنين فيهما يُخضعون مشاعر الأسرة لمطالب الوطن. وعلى الرغم من أن «بروتس» و«الأسرة الإسبرطية» لا بُدَّ أن يكونا قد حزنا حزناً خاصة لموت أطفالهما، فلا شكَّ أنهما مواطنان قبل أن يكونا أبوين. وهذان المواطنان الحقيقيان قادران بما فيه الكفاية على تجريد أنفسهما من مشاعر الأسرة واعتبار الدولة باستمرار عزيزة عليهما أكثر من الأسرة، إلا أن صراع المصالح والولاء كان حاضرًا في الحالتين على نحو لا يُمكن إنكاره.

ثانيًا: ومما له مغزى أكثر أن روسو لم ينظر إلى الأسرة على أنها محلٌ جدير بالثقة للتربية التي يحتاج إليها المواطنون في الجمهورية؛ فقد نظر إلى التنشئة الاجتماعية من أقدم العصور الممكنة على أنها: «واحد من أعظم المبادئ الأساسية للحكم الشرعي والشعبي»^{٨١} وشباب المواطنين، بهذه الطريقة، سوف يتطورون بتلك الطريقة التي تجعلهم يتجاوزون تلك الفردية التي تُهدد الإرادة العامة. وفضلًا عن ذلك فإن «روسو» في مسوِّدة «مقال عن الاقتصاد السياسي» كان أشد وضوحًا منه في النسخة النهائية بالنسبة للسؤال: لماذا كان هذا النوع من التنشئة الاجتماعية لا يُمكن أن نعهد به إلى

^{٨٠} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٨٦، و ٢٦٣-٢٦٤.

^{٨١} المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص ١٤٠ (حاشية على «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٦١).

الأسرة. والمُبررات التي قَدِّمها في المُسوِّدة النهائية هي: كما أنَّ الواجبات المدنية لا تُترك للفرد ليُقرِّرها، كذلك تربية الأطفال لا ينبغي أن تُترك لأفكار الأب وأحكامه المُبتسرة، ما دام ينتجها أكثر أهمية بالنسبة للدولة عنها بالنسبة للأب؛ فالأب سوف يموت وكثيراً ما لا يخبر ثمار عمله، في حين أنَّ الدولة سوف تدوم إلى الأبد، ونتائج تربية مواطنيها هو قوام حياتها.^{٨٢} غير أنَّ المُبرر ذا الدلالة لم يكن مُتضمناً في النسخة الأخيرة، بل مكتوب؛ وبالتالي حُذِف، في النسخة الأولى، وهو أننا لا يُمكن أن نعهد إلى الآباء بمهمة التربية في الجمهورية بسبب أنهم «يستطيعون أن يجعلوا أطفالهم أولاداً صالحين للغاية ومواطنين سيئين للغاية أيضاً...»^{٨٣}

كان روسو إذن — في هذين النموذجين — على اتفاق مع أصحاب اليوتوبيات الأخرى الذين يدركون تهديد الأسرة لتلاحم المجتمع الكبير. غير أنَّ نظريته بصفة عامة في العلاقات بين الأسرة والدولة تتعارض تعارضاً مباشراً مع هذا الاتجاه؛ فهو يُشير إلى الزواج على أنه «بالتأكيد أول وأقدس روابط المجتمع جميعاً...» فهو مؤسسة «لها آثار مدنية لا يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة بدونها...»^{٨٤} وهكذا لا يمكن لنا أن نتصور أن تترك الدولة لإكليروس وحده مهمة تنظيم الزواج.^{٨٥} وإيمان روسو بوجود مكانة مركزية للأسرة هي المجتمع هو الذي جعله يشمئز من عقد المسرحية اليونانية؛ فمسرحية «أوديب» وغيرها تُصور زنا المحارم وقتل أحد الأبوين، ربما هي التي أفسدت خيال المشاهد ب «جرائم ترتعد منها الطبيعة». ولقد كانت كوميديا «موليير» بالمثل عملاً يرثى له، بسبب سخريتها المريرة من العلاقات المُقدَّسة؛ فهو عن طريق السخرية من حقوق الأب — التي يجب احترامها — على أبنائه، وحقوق الزوج على زوجته «يهز نظام المجتمع بأسره».^{٨٦}

وروسو — في الكتاب الأول من «إميل» — يجعل من الواضح أنه ينظر إلى الأسرة على أنها الوحدة الاجتماعية الرئيسية في المحافظة على النظام الاجتماعي. ولا بُدَّ للمرء أن يبدأ من الأمهات «حتى يعيد الرجال جميعاً إلى واجباتهم الأصلية.» عندما تختصر

^{٨٢} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ٢٦٠-٢٦١.

^{٨٣} «مقال عن الاقتصاد السياسي»، ص ١٤٠٠.

^{٨٤} خطاب إلى دالمبير، ص ١٢٨؛ و«العقد الاجتماعي»، ص ٤٦٩ (حاشية بقلم روسو).

^{٨٥} العقد الاجتماعي، ص ٤٦٩ (حاشية).

^{٨٦} خطاب إلى دالمبير، ص ٣٤-٣٥.

النساء حضانة أطفالهن «فلا بُدَّ أن تنصلح الأخلاق. وسوف تنتعش الأخلاق الطبيعية في كل قلب. وسوف يُعاد تأهيل الدولة، وهذه الخطوة الأولى وحدها سوف تُعيد وحدة كل مواطن.» وهو يُؤكِّد مراراً أنَّ «أفضل وجه مُقابل للأخلاق السيئة هو جاذبية الحياة المنزلية...»^{٨٧} وعندما تُكرِّس الأمهات أنفسهن لأطفالهن من جديد، فسوف يُصبح الرجال صالحين في القيام بوظائفهم كأزواج وآباء وتلك مسألة حاسمة؛ لأنَّ الأب عندما ينجب الأطفال ويُرؤدهم بالغذاء، فإنَّه لا يُنجز سوى ثلث مهمته فحسب؛ فهو مدين الرجال للنوع، والرجال الاجتماعيين للمجتمع، والمواطنين للدولة.^{٨٨} ويرى سان-بيرو — متفقاً مع هذه الفكرة — أنَّ الواجب الرئيسي للرجل في المجتمع، هو رعاية أطفاله رعاية جيدة وأن يُرؤدهم بنموذج جيّد. ولا شكَّ في أنَّ أسرة «فولمار» هي نموذج من هذه الزاوية، واضعاً تأكيداً كبيراً على تربية صغارها.

هذا المنحى الفكري كله الذي يبدو متناقضاً مع إصرار «روسو» على أنَّ المرء ينبغي عليه أن يختار تربية الطفل لكي يكون إمَّا رجلاً أو مواطناً، مع الاعتراف أنَّ تربيته ليكون عضواً مُخلصاً في أسرة، لا يُمكن أبداً أن تتفق مع جعله مواطناً مُخلصاً، يصل إلى ذروته في هجومه في الكتاب الخامس من «إميل» على اقتراح أفلاطون إلغاء الأسرة؛ فهذا اقتراح في رأي روسو قابل لأن يعترض عليه بأنَّه عمد إلى:

«تخريب المشاعر الطبيعية الرقيقة والتضحية بها في سبيل شعورٍ مصطنع لا يُمكن أن يوجد بدونها، كما لو لم يكن ثمة حاجة للمرء للارتباط الطبيعي حتَّى نُشكِّل روابط للعرف. كما لو كان الحب الموجود عند المرء لأقربائه ليس هو الأساس لذلك الحب الذي يدين به للدولة. كما لو لم يكن أنَّ القلب يرتبط بالوطن الأكبر من خلال الوطن الأصغر؛ أي الأسرة. كما لو كان الابن الصالح والزوج الصالح والأب الصالح ليسوا هم الذين يُشكِّلون المواطن الصالح.»^{٨٩}

ها هنا لا نرى أنَّه يوجد توترٌ بين مصلحة الأسرة، ومصلحة الجمهورية، وأنَّ تنظيم التربية العامة قد تمَّ تفويضه بالكامل فيما يبدو، فإذا تدكَّرنا اعتقاد «روسو» بأنَّه لا بُدَّ من تشويه الطبيعة البشرية لكي تُحيل الرجال إلى مواطنين، ودعوته للمشاعر الطبيعية

^{٨٧} إميل، ص ٥٨؛ وهلويز الجديدة، ص ٦٩٤ (حاشية بقلم روسو).

^{٨٨} إميل، ص ٢٦٢.

^{٨٩} إميل، ص ٧٠٠.

لكي تُساعد في تطوير المشاعر الوطنية الاصطناعية لوجدنا أنّ الأمر مُحيّر للغاية؛ فالفرد يُربّى في جوٍّ خصوصي إلى أقصى حد، مع عواطف وولاءٍ لعددٍ قليلٍ من الناس يصعب أن ينمو شعور بأنّ جميع مواطنيه أو أبناء جلدته هم أشقاؤه على حدٍّ سواء، وأنّ الدولة هي أمه، وأنّ جميع أعضاء الحكومة هم آباؤه.

فإذا كان الرجال الذين هم أعضاء في الأسر النووية سيجدون صعوبة في أن يُصبحوا من نوع المواطنين الذين يحتاج إليهم روسو في جمهوريته، فلا بدّ أن يكون الصراع من أجل النساء، كما تصوّرهن، أمرًا أشدّ سوءًا؛ فما دام ينظر إلى الأسرة على أنّها مجالهن المناسب فحسب، وأنّهن لم يتلقين أيّ إعداد للمشاركة المدنية، فليس من المعقول أن نتوقّع منهن أن يستخدمن قدراتهن على أزواجهن لتنمية أيّ شيء سوى المصالح الضيقة — تلك التي تتعلّق مباشرة بالمنزل. وما دام يُنظر إلى الأطفال صراحةً على أنّهم حلقة حيّة بالزوج الذي ربما مالت عواطفه باتجاهٍ آخر، فإنّ من المحتمل أن يُضحوا بمصالح هؤلاء الأطفال — دع عنك حياتهم — من أجل الجمهورية التي لا يكون لها سوى وجودٍ حقيقي ضئيل في حياتهم المنزلية الخالصة؛ فليس ثمة امرأة تعلّمت وانحصرت مثل «جولي» و«صوفي» في استطاعتها أن تتصرّف مثل الأم الإمبرطية التي أُعجب «روسو» كثيرًا بوطنيتها.

وهكذا نجد أنّ النساء عند «روسو» عرضة أكثر من الرجال لصراع الولاءات الذي كان على وعي تام بوجوده في الوضع البشري. وفضلاً عن ذلك فهم مضطّرون لأن يُقدّموا مساعداتهم للجانب الذي يعتبره مرغوبًا أقل من غيره؛ إذ على الرغم من توقه إلى العزلة والاستقلال، فإنّه كان يؤمن بأنّ المرء كلما اتسعت دائرة عواطفه كان أفضل من حيث هو شخص. وهو يُؤكّد أنّ: «أعظم الناس فسادًا من ينعزل عن ذاته، وأعظمهم هو أعظمهم تركيزًا في ذاته» وأفضلهم من يُشارك الجنس البشري كله بالتساوي.^{٩٠} غير أنّ النساء يتحوّلن اجتماعيًا بطريقة مُحدّدة يراها مناسبة لهن، ويوضعن في المكان الوحيد الذي يعتقد أنّه مُناسب لهن. ليس لديهن مُبرّر لاختيار بلدهن قبل أسرهن، ولديهن حماياتٌ قليلة تجعلهن قادرات على تفضيل أيّة دائرة من الولاء، أوسع من دائرة الحب الجنسي الذي يمدّهن بوسيلتهن الوحيدة للسلطة والقوة. وهكذا نجد أنّه بالإضافة إلى أنّ القواعد التي وضعها «روسو» للنساء تتناقض تناقضًا صارخًا مع قيم مثل: الحرية

^{٩٠} خطاب إلى دالمبير، ص ١١٧.

والمساواة، التي يرى أنَّها حاسمة بالنسبة للإنسانية. وليست النساء اللائي تصوَّرن مدمِّراتٍ لأنفسهن فحسب بل أيضًا مخربات لأعظم مؤسستين مثاليَّتين عنده وهما: الأسرة الأبوية والجمهورية الديمقراطية الصغيرة.

ولم تكن فلسفة روسو كلها فلسفة تفاعلية على الإطلاق؛ فما يُؤكِّده هو استحالة حل المأزق أو الإحراج المنطقي لوجود الرجل في المجتمع؛ غير أنَّه يبني في الجمهورية رجالاً نُزعت عنهم الطبيعة فتحوَّلوا إلى مواطنين مُخلصين، ونيته أنه ينبغي ألاَّ ينظر إلى ذلك ببساطة على أنَّها مباراةً عقلية تبدو واضحةً في كتاباته عن «كورسيكا»، و«بولندا». ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ نهاية قصة «إميل» ليست تشاؤمية تمامًا كذلك، «إميل» يبقى على قيد الحياة في محاولةٍ مُجهدة ليتحوَّل إلى زوج، وأب، ومواطن. ويُصبح ما يقصده دائماً أن يكون: رجلاً طبيعياً مستقل الإرادة. غير أنَّ مصير نساء «روسو» يُمكن أن يكون أكثر مأساوية. على الرغم من المثل العليا لجنسهن إذ لا يُمكن أن يُسمح لهن بالعيش في مجتمع أبوي، ما دام لا يوجد طريق يستطعن من خلاله تحقيق توقُّعاتٍ متناقضة تماماً موضوعة على عاتقهن. وأخيراً فإنَّ روسو يسمح بأن يكون الرجل إمَّا فردًا أو مواطنًا، لكنَّه لا يسمح للمرأة أن تكون أيًّا منهما.

الجزء الرابع

مِل

الفصل التاسع

جون ستيوارت مل: النصير الليبرالي

لم تكن الممارسات التي تُؤكِّد معتقداتٍ عامة بخصوص البشر؛ حقوقهم وحاجاتهم، وإنكار إمكان تطبيقها على قطاعٍ عريض من الجنس البشري، لم تكن هذه الممارسات على الإطلاق محصورة في نطاق القدماء وحدهم؛ فروسو، كما سبق أن رأينا، يُقرّر معظم مبادئه الأساسية بألفاظٍ كلية عامة ثمّ يتقدّم ليستبعد النساء من مجال هذه المبادئ، وما هو مذهب أكثر أنه على الرغم من أنّ التوجّه الفردي للفكر الليبرالي، فإنّ جون ستيوارت مل هو الفيلسوف السياسي الليبرالي الوحيد الذي شرع، صراحة، في تطبيق مبادئ الليبرالية على النساء، وقبل أن نبدأ بمناقشة مناصرة جون ستيوارت مل للمرأة فسوف يكون المفيد أن نلقي الضوء على الطريقة التي أخذ بها بعض المنظرين الليبراليين المبكرين يتخلّصون من النصف الأنثوي للجنس البشري.^١ وسوف يكون هوبز، ولوك، وجيمس مل النماذج التي سوف ندرّسها بالرغم من أنّ كانط أو هيغل — فيما عدا أنّ الزعم بأنّ هيغل ليبرالي قد يكون إلى حدّ ما موضع شك — سوف يخدمان غرضنا الحالي جيّدًا أيضًا.

تقوم فلسفة هوبز السياسية بأسرها على حجة تقول: إنّ الموجودات البشرية متساوية بالطبيعة. ولما كانت هذه الموجودات متساوية فإنّها بالمثل قادرة على أن يقتل بعضها بعضًا. وهذا هو السبب في أنّ الطبيعة لا تزودنا بأيّ أساسٍ للتفاوت أو انعدام المساواة في

^١ أودّ أن أُعبّر عن تقديري لما حصلتُ عليه من مساعدة وإلهام في التفكير في هذا الموضوع من كتابات «ماري ل. شانلي» من كلية فسار بجامعة سدني. وكذلك تيرزا برينان من جامعة ماكوري، ولقد ساعدتني مناقشتاتي مع الدكتورة شانلي لتوضيح أفكارني في موضوع النساء، والتراث الليبرالي. انظر كتاب شانلي، «الفرد، والأسرة، والدولة»، وعقد الزواج في الفكر السياسي في القرن السابع عشر، وبرينانت، «مجرد إضافات إلى الدولة: النساء وأصول الليبرالية».

الحقوق والميزات؛ وبالتالي فإنَّ أيَّة سلطة لا بُدَّ أن تقوم على أساس الرضا والقبول^٢ ويُدرج هوبز النساء صراحة في حُجة المساواة هذه في كل كتبه بما في ذلك التنين Leviathan وهو يُنكر الدعوى التي تقول إنَّ السيطرة على الأطفال في حالة الطبيعة تكون للأب «بوصفه الجنس الأكثر امتيازاً» — وهو يُطبِّق حُجته في المساواة في القدرة على القتل: «ليس هناك باستمرار مثل هذا الاختلاف في القوة، أو الفطنة بين الرجل والمرأة، كما أنَّ الحقوق لا يُمكن حسمها بدون حرب.» وفضلاً عن ذلك كان هوبز في جملة كتاباته يعترف بأنَّه ما دام الميلاد يلي البطن فإنَّ الأم هي السيد الأصلي لأطفالها في حالة الطبيعة^٣ وعندما يُواجه بالحاجة إلى تبرير سيطرة الآباء المنتشرة على أسرهم داخل الدول، فإنَّه يُفسِّرها من منظور العرضية: «لأنَّ الجانب الأعظم من الدول قد أنشأه آباء الأسر لا الأمهات»...^٤

ومن الواضح أنَّ هناك شيئاً مفقوداً في استدلال هوبز؛ ذلك لأنَّ تفسيره لا يُجيب عن السؤال الإشكالي: لماذا حدث أنَّ نصف البشر — وهم جميعاً متساوون بالمعنى الذي يراه هوبز بالغ الأهمية — قد وصلوا إلى وضع تتأسَّس فيه دولة يُسيطر فيها أعضاء النصف الآخر على الجميع. وبعبارةٍ أخرى: لو كانت السيادة الأصلية للنساء على الأطفال، فكيف حدث أن أصبح الرجال آباءً «بطرياركية» بينما لا يزالون في حالة الطبيعة؟ في كتابيَّه «في المواطن De Cive» و«التنين Leviathan» بعد بضع كلماتٍ عن النفاق الكاذب للفكرة التي تقول إنَّ الأم أو الأب يُمكن أن يكون منطقيّاً، وهو السيّد في الأسرة^٥ إنَّنا نجد الأسرة الأبوية — من هذه النقطة فصاعداً — هي الوحدة السياسية والاجتماعية الأولى التي اهتم بها هوبز؛ فالأم بسيادتها الأصلية — على نفسها وعلى أطفالها في وقتٍ واحد ولا مبررٍ مقبول لنبذهما معاً — قد اختفت من القصة. والمرة الوحيدة التي نسمع فيها عنها من جديد من هوبز هي عندما ظهرت باختصارٍ في «حوار حول القانون العام». فهو يُؤكِّد أنَّه ليست الأسرة وحدها، وإنَّما الأسرة الأبوية البطرياركية، هي أساساً مؤسسةً طبيعية. و«أنَّ الأب في الأسرة بحسب قانون الطبيعة، هو السيد المطلق على زوجته وأطفاله.»^٦ وهذا

^٢ Leviathan, XIII, pp. 101-102; also De corpore politico, 1, c, and De cive, 1, 3

^٣ De cive, IX3

^٤ التنين، الفصل العشرون، ص ١٦٨-١٦٩.

^٥ التنين، ص ١٧٢. وأيضاً «في المواطن»، الفصل التاسع، ١٠.

^٦ حوار بين فيلسوف ودارس القانون العام في إنجلترا، ص ١٥٩.

الحل للمأزق أو الإحراج المطّلق لا يتسق مع أن تمسّكه بمسألة السيادة بين الجنسين لا يُمكن حسمها بدون إمكان حربٍ متصلة، ولا مع المبدأ الأساسي للنظرية السياسية — ولا مع المبدأ الأساسي لنظريته السياسية — فالسلطة ليست طبيعية، وإنما هي تنشأ عن طريق التراضي والموافقة.

والمشكلة التي تُؤدّي إلى كل هذا التناقض تنشأ من واقعة أنّ هوبز ليس مستعداً لحسم موضوع المساواة بين الجنسين بطريقة أو بأخرى، فإذا ما أراد ترسيخ فريدته فإنّه بحاجة إلى أن يقول إنّ النساء فرادى متساويات مع الرجال فرادى تماماً مثلما أنّ الرجال الضعاف متساوون مع الرجال الأقوياء. أمّا زعمه بضرورة سيطرة الذكور في كلّ من الأسرة والمجتمع على نطاقٍ واسع، فقد جعله عاجزاً عن أن يدعَ هذه الحجة تسير إلى نتائجها المنطقية.

فإذا ما اتخذنا الخطوة القاتلة بالسماح للنساء بتلك المساواة الإنسانية الأساسية التي بنى عليها مذهبه في السياسة، فالطريقة الوحيدة التي يستطيع بها هوبز تبرير استبعادهن من الحياة السياسية وانعدام المساواة الواضحة في المجتمع المعاصر هو استبدال رأس الأسرة الذكر بفردي كموضوع أولي.^٧ غير أنّ هذا الحل ينطوي على مفارقة وهذا أقل شيء، ما دام التراث الذي كان هوبز مؤسساً له يعرف — فرضاً — تأسيس الساسة على خصائص وحقوق الموجودات البشرية الفردية والذرية، ونبذ التصاعدية أو الهراركية الطبيعية أو الجماعات، بوصفها الكائنات الأساسية التي تعالجها السياسة، غير أنّه أسوأ من المفارقة الحل المفترض الذي هو في الواقع ليس حلاً، فإذا أخذنا مقدماته المبدئية؛ المساواة البشرية ومذهب الزنا Egoism فلن نجد ثمّة طريق يصل منه هوبز منطقياً إلى مؤسسة الأسرة الأبدية البطريركية التي تقوم عليها البنية الأساسية؛ إذ إنّ هذه المؤسسة تعتمد على افتراض انعدام المساواة الجذري بالنسبة للنساء.

والمأزق — أو الإحراج المنطقي — عند «جون لوك» شيءٌ مُماثل؛ فهو كذلك يعرض النساء على أنّهن متساويات مع الرجال لأغراضٍ معينة، لكنّه تراجع عن هذا الالتزام؛ فجون لوك لكي يفنّد حجة «فلمر» في الحكومة الأبدية يذهب إلى أنّ الأبوين الذكر والأنثى

^٧ بالنسبة لاستخدام هوبز للأسرة كوحدة أساسية للسياسة عنده راجع جوردن شوشنت، «توماس هوبز عن الأسرة وحالة الطبيعة»؛ و«مذهب البطريركية في الفكر السياسي»؛ وريتشارد آلن شايمن، «التنين بصورة مُصغّرة: توماس هوبز والأسرة».

هما «أسمان متساويان» في سيطرتهما على الأطفال.^٨ وإذا كان في استطاعته أن يفرض الأساس الأسري للحكم الأبوي بالتشديد على أنَّ الأبوين لهما نصيب متساوٍ عزاه «فلمر» إلى الأب وحده، فقد سار بعيداً في سبيل تدمير أُسس النظام الملكي المطلق. والواقع أنَّ جو لوك يستخدم «اللقب المتساوي» للأم على أنه «قياس خُلف» لدحض اشتقاق السلطة السياسية من السلطة الأبوية؛ فلو مات الأب فمن الطبيعي أن يُطيع الأطفال الأم وحدها، ويتساءل «لوك»: «هل يقول أي لسانٍ إنَّه كانت للأم سلطةٌ شرعية على أطفالها؟» عندما تُسهم في قضيته ضد الحكم المطلق عندئذٍ يعالج لوك الأزواج والزوجات على أنَّهم متساوون.^٩

ويبدو الامتداد المنطقي لمثل هذا الاستدلال مُنضمناً نبذاً للبطرياركية «النظام الأبوي» داخل الأسرة، والاعتراف بحقوق النساء في وقتٍ واحد، إلاَّ أنَّ لوك لا يُعرف عنه أنه نصيرٌ مُبكرٌ للمرأة والسبب لا يخفى؛ فعلى الرغم من أنَّه يستخدم مساواة الأبوية لمحاربة السيادة المطلقة في المجال السياسي، فإنَّه ينتهي في فقراتٍ أخرى، على نحوٍ قاطع ونهائي، أنَّ هناك «أساساً في الطبيعة» لخضوع الزوجات المشروع والمألوف لأزواجهن؛ وعلى الرغم من أنَّ الحقوق الطبيعية للأفراد تتحوَّل إلى سيادةٍ مطلقةٍ غير مشروعة في نطاق الحكومة، فإنَّه بمقدار ما يتعلَّق بحكم الأسرة له ما يُبرِّره تماماً؛ حيث إنَّه بمقدار ما يتعلَّق الأمر بـ «الأشياء ذات المصلحة العامة والملكية العامة»، فإنَّ لوك يذهب إلى أنَّه إذا ما اختلف الزوج والزوجة «فمن الطبيعي أن يكون الحكم من نصيب الرجل بوصفه الأقدر والأقوى».^{١٠}

وهكذا حيثما لا يناسب الأمر قضيته أو الأحكام المُبتسرة في عصره لتنمية مساواة النساء مع الرجال، فإنَّ لوك يلجأ إلى الطبيعة ليُبرِّر خضوعهن المشروع للرجال. وهكذا مع استعادة الأسرة الأبوية البطرياركية وضعها السابق فإنَّ استبعاد الحقوق السياسية للنساء يُبرِّره بوضوح الافتراض القائل إنَّ الأب وحده — بوصفه رأس الأسرة — هو الذي يستطيع أن يُمثِّل مصالحها في المجتمع الكبير، وإنَّه مثلما كان الأمر عند «هوبز» تماماً،

^٨ «بحثان في الحكومة»، ص ١١، و٥٢-٥٣، و٣٤٥-٣٤٦.

^٩ «بحثان في الحكومة»، ص ١١، و٦٥، و٣٥٣.

^{١٠} «بحثان في الحكومة»، ص ١، و٤٧، و٢١٠، و٢١١، و٨٢، و٣٦٤.

فإنَّ الوضع الأساسي في فلسفة لوك السياسية ليس هو — كما يبدو للوهلة الأولى — الفرد البشري الراشد وإنَّما الذكر رأس الأسرة.

كانت مقالة جيمس مل عن «الحكومة» مؤثرة كنسخة مقروءة نسبيًا من قضية بنتام «لدا حق الاقتراع الذي يقوم على المذهب الفردي — على أقل تقدير — عند «هوبز» و«لوك» مع القضية النفعية أنَّ غرض الحكومة هو أن تزيد اللذات إلى أقصى حد وأن تنقص من الآلام إلى أقصى حد التي يُسببها الناس بعضهم لبعض، وأساس قضية مل الخاصة بالحكومة النيابية هو التأكيد الذي عرضه على أنه «القانون العظيم الذي يحكم الطبيعة البشرية» وأنَّ جميع الموجودات البشرية ترغب في ممارسة السلطة على رفاقها من البشر، وأنه إذا ما أُعطيت لهم الوسائل ليفعلوا ذلك، فإنَّهم سوف يستخدمونها دون ندم أو شعور بوخز الضمير لزيادة لذاتهم الخاصة.^{١١} وينتهي من هاتين المقدمتين إلى أنه ما لم تُختَر الهيئة النيابية بواسطة ذلك القسم من المجتمع الذي لا تعارض لمصالحه مع مصالح المجتمع، فإنَّ مصلحة المجتمع سوف يُضحى بها لا محالة على مذبح مصالح الحكام.^{١٢}

وبعد أن وضع «مل» هذه القضية شرع في رؤية ما إذا كان يُمكن وضع بعض القيود على حق الانتخاب، بل حتَّى على بعض الامتيازات، فقال:

«شيء واحد واضح تمامًا هو أنَّ جميع أولئك الأفراد الذين تدرج مصالحهم بلا جدال، في مصالح غيرهم من الأفراد يُمكن حذفهم دون انزعاج، وبناءً على هذه القاعدة فإنَّنا نستطيع أن ننظر إلى جميع الأطفال حتَّى سنَّ معينة الذين تدرج مصالحهم في مصالح والديهم.»

«وبناءً على هذه القاعدة أيضًا، فإنَّ النساء يُمكن أن يُنظر إليهن على أنَّ معظم مصالهن تدرج إمامًا في مصالح الآباء أو ضمن مصالح أزواجهن.»^{١٣}

وبعد أن يقيم قضيته بأسرها الخاصة بالحكومة النيابية على اهتمام الرجل الذي لا مندوحة عنه، ومن أجل مصالحه الأنانية الخاصة، تجاهل «مل» تمامًا مذهب اللذة الأناني عنده لكي يُدرج «مصالح النساء» بطريقة مناسبة في مصالح الرجال.

^{١١} الحكومة، ص ٩.

^{١٢} الحكومة، ص ٢٨.

^{١٣} الحكومة، ص ٢١.

وهنا — كما هو الحال عند هوبز ولوك — نجد أنّ المضامين الفردية للمذهب الليبرالي قد أجهضت بقسوة عن طريق الزعم بوجود مشروعٍ لا مندوحة عنه للأسرة الأبوية البطريرالية؛ فهناك إذن تضاربٌ أساسي ينتشر ليس فقط في كتابة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وإنما معظم الفكر الليبرالي؛ فعلى حين أنّ التراث الليبرالي يبدو أنّه يتحدث عن الأفراد بوصفهم يُكوّنون النظم السياسية، فإنّه في الواقع يتحدث عن «الذكر» رأس العائلة.

وعلى حين أنّ مصالح الذكر في عالم السياسة تُدرَك على أنّها منفصلة. وكثيراً ما تكون مُتصارعة، فإنّ مصالح أعضاء الأسرة عند كل أبٍ تُدرَك على أنّها تتفق تماماً مع مصالحه هو الخاصة؛ وبالتالي تختفي النساء من موضوع السياسة. وعلى نحو ما سنرى في الفصل القادم فإنّ جون ستيوارت مل لم يؤيّد أو يُناصر «الحل» الليبرالي السابق بالنسبة لمسألة حقوق ومصالح النساء.

وعلى الرغم من أنّ جون ستيوارت مل لم يكن فيلسوفاً تجريبياً من طراز أفلاطون؛ فقد كان فيلسوفاً يُعنى بالمسائل الواسعة والعميقة المؤثرة في الحياة البشرية في المجتمع السياسي؛ ومن ثمّ كانت القيم التي يهتم بها هي الحرية والعدالة والفردية والديمقراطية. وفي جذور فلسفته كان يُمكن اقتناعه بأنّ الهدف النفعي، وهو تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، هذا الهدف لا يُمكن تحقيقه دون تقدّم عقلي وتقدم أخلاقي كبيرين للجنس البشري. وهكذا نجد أنّه عند مل — على خلاف بنتام وجيمس مل — فإنّ أحد الأغراض الرئيسية للمؤسسات الاجتماعية والسياسية لا بدّ أن يكون تطوير الإمكانيات البشرية إلى أقصى حدّ ممكن. وأحد الأمور المُحيّرة بالنسبة لكتابات المناصرة لقضية المرأة هي أنّها تطبيقٌ واضح لمبادئه الأثرية لديه على قضية خاصة أدرك أنّه قد تمّ تجاهلها بطريقةٍ فاضحة^{١٤} فلم يكن تأييده لقضية المرأة بالتأكيد خطأ ثانوياً، بل كان على العكس بالنسبة لدارسي مل فرصةً ثمينة لكي يروا كيف طبّق أفكاره المركزية

^{١٤} تذهب «جرترود هملفارب» في كتاب حديث لها عن «الحرية والمذهب الليبرالي» إلى أنّ كتابات جون ستيوارت مل المناصرة لقضية المرأة ليست تطبيقاً لمبادئه الأكثر عمومية، بل هي بالأحرى تطبيقٌ لحُججه في كتابه «عن الحرية» مفسّرة على نحوٍ واسع من منظور انشغاله باستبعاد النساء، وحاجتهن إلى التحرُّر وما دام انشغالي ليس بمسألة «الحرية» والبواعث الكامنة وراءها فليس هنا مجال مناقشة «هملفارب» بشأن أصولها. غير أنّه يبدو لي أنّها سارت في طريقٍ جميلٍ جداً عندما قالت «إنّ مقالاته عن النساء لم

... لم يكن تحرير النساء إلى حد المساواة مع الرجال بالنسبة لِم يستهدف فقط زيادة سعادة النساء أنفسهن رغم أنَّ ذلك يُشكّل جانباً مهماً من هذا الهدف، بل كان مطلباً بالغ الأهمية لتحسين أحوال البشر.

ومعارضة مل للمعتقدات والأحكام المُبتسرة التي أبقّت النساء في مركز ثانوي في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية — كانت تقوم على قناعاتٍ تشكّلت في فترة مُبكرة من شبابه. ثمَّ عبّر عنها في عديدٍ من كتاباته عن الموضوعات السياسية والأخلاقية. يقول في كتابه «استعباد النساء» الخضوع المشروع من أحد الجنسين للآخر، هو خطأ في حد ذاته وهو الآن إحدى العقبات الرئيسية أمام تحسين أحوال البشر — وتلك فكرة اعتنقناها منذ حداثة سنّي. منذ اليوم الذي بدأتُ أكون فيه أفكاراً عن المسائل السياسية والاجتماعية، ثمَّ نمت باستمرار وقويت كلما تقدّم التفكير وكثرت تجارب الحياة.^{١٥} ولقد أبرز كُتّاب سيرة حياته مدى الاهتمام المستمر بوضع النساء، وهناك شواهد أيضاً على ذلك من رسائله «فهو كثيراً ما يحكم على الناس والمذاهب الفلسفية، وفترات التاريخ طبقاً لمواقفهم من النساء ودورهن في المجتمع»،^{١٦} ولا يكفي أن نحصر المناقشة المثالية في كتابه «استعباد النساء» وهذه، ما دامت هناك مجموعة أخرى من كتبه المنشورة ورسائله تُعالج بشكلٍ كامل أفكاراً مشوهة للأفكار التي لخصها ذلك الكتاب فمثلاً لكي يُحافظ على سمعته هو الشخصية وسمعة «هاريت تايلور»^{١٧} الشخصية، ولكي يتجنّب تعريض الحركة الأولى لحقوق النساء للخطر، فإنّه هُوّن — أو حذف — أفكاره الراديكالية عن

تكن تطبيقاً لكتاب الحرية على مشكلة جزئية»، وأيضاً إنّ «كتابه عن الحرية هو قضية النساء وقد كُتبت بشكلٍ واسع» (ص ١٨١).

^{١٥} استعباد النساء، ص ٤٢٧. وراجع ترجمتنا لهذا الكتاب، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨ م. (المرجم)
^{١٦} راجع مثلاً مشيل بيك، «حياة جون ستيوارت مل»، ص ٩٠ و ٢٩٤-٢٩٥؛ وأيضاً ق. أهايك، «جون ستيوارت مل وهاريت تايلور»، ص ٢٠٨-٢٤٨؛ هملفارب، «عن الحرية وهاريت تايلور»، ص ١٧٠، و ٢٠٤-٢٠٥؛ و«استعباد النساء»، ص ٤٥١.

^{١٧} هاريت تايلور (١٨٠٧-١٨٥٨م) أحبّها مل أكثر من واحد وعشرين عاماً قبل أن يتزوَّجها عام ١٨٥١م (بعد وفاة زوجها في يوليو ١٨٤٩م) ولم يستمر زواجه منها سوى سبع سنوات؛ فقد ماتت عام ١٨٥٨م. (المرجم)

الطلاق وتحديد النسل.^{١٨} وعندما يحدث ذلك فإنني سوف أُشير إلى مناقشاته التفصيلية لهذه الموضوعات، كما سوف أُشير أيضًا إلى نماذج كانت فيها أفكار «هاريت تايلور» — على نحو ما عبّرت عنها في كتاباتها في موضوع النساء — تختلف اختلافًا ذا مغزى عن أفكار زوجها جون ستيوارت مل.^{١٩}

على الرغم من أن أفكار «مل» الراديكالية عن النساء كانت غريبة في منتصف القرن التاسع عشر عن جو الأفكار بصفة عامة، فمن السهل أن نجد لها مُثيرة لتطوّر قناعاته المؤيدة لقضية المرأة ضمن جماعاتٍ مُتعدّدة من المُفكرين الذين كان على اتصالٍ بهم إبّان سنوات تكوينه؛ فالنفعيون الذين تربّى بينهم كانوا بغير شك مهتمين بالقضية؛ فبنتام مثلًا على الرغم من أنّه كان يعتقد أنّه من السابق لأوانه السماح لموضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت أن يشغل الانتباه أو يعرّض أغراضه الأوسع للخطر — كان يُسلّم بأنّ النقاط الحاسمة الموجودة في الفروق بين الجنسين ليست، بالتأكيد، فطرية، كما أنّها ليست ضرورية أو لا مندوحة عنها.^{٢٠} وتبعًا لمبدأ المنفعة فإنّ النساء لا بدّ أن يكون لهن حق التصويت على نفس الأسس التي للرجال، أمّا جون ستيوارت مل فهو — مثل والده — في كتابه «سيرة حياتي» يتطلّع ... إلى زيادة ملحوظة للحرية في العلاقات بين الجنسين دون أن ندعي تحديدًا بالضبط ما هو على وجه الدقة، أو ما الذي ينبغي أن تكون عليه شروط الحرية هذه،^{٢١} غير أنّ جيمس مل في موضوع حق النساء في الاقتراع والتصويت — في كتابه «مقال عن الحكومة» — قد أهان الأفكار الفلسفية الثورية الأخرى باقتراحه استبعاد النساء من حق التصويت دون أن يترتب على ذلك أيّة نتائج سيئة،

^{١٨} رسالة إلى جون نيكول، في ١٨ أغسطس، عام ١٨٨٩م. انظر «الخطابات الأخيرة»، المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع عشر، ص ١٦٣٤.

^{١٩} مقالان عن الزواج والطلاق كتبهما مل «وهاريت» في عام ١٨٣٢م، أُعيد نشرهما في كتاب «هايك»، «جون ستيوارت مل وهاريت تايلور»، وكذلك في طبعة أليس روسي. بمقالاتها عن المساواة بين الجنسين ويعتقد أنّ مقال «منح حق الانتخاب للنساء» يحتمل — وإن كان ذلك مؤكدًا — أن تكون هاريت قد كتبتّه.

^{٢٠} جرمي بنتام، «خطة للإصلاح البرلماني»، ص ٤٦٣-٤٦٤؛ والقانون الدستوري، ص ١٠٧-١٠٩؛ انظر مريام وليفورد، «بنتام وحقوق المرأة».

^{٢١} «سيرة حياتي»، ص ١٠٧.

ما دامت مصالحن مدرجة في مصالح رجال أسرهن. ولقد أدت إلى مجادلاتٍ عنيفة في حلقات المذهب النفعي؛ فهذه العبارة لا يمكن قبولها من «مل» الشاب الذي يُخبرنا أنه وأنصاره — بما في ذلك بنتام — «عارضوها معارضةً تامةً». ٢٢ ومن الواضح من استخدامه للجملة في كتبه التالية عن المرأة أن مل اندهش من المبالغة في هذه العبارة في الهجوم النقدي لـ «ماكولي» لكتاب «مقال عن الحكومة» أن مصالح النساء لم تُعد بعد متحدةً مع مصالح أزواجهن أكثر من اتحاد مصالح الرعايا مع ملوكهم. ٢٣ ولا بد أن تكون المناظرة كلها قد استتارت اهتمام «جون ستيوارت مل» بقضية المرأة، وبالإضافة إلى ذلك فإن جريدة «وستمنستر» الناطقة بلسان المذهب النفعي قد نصبت نفسها كنصير ومُدافع مبكر لقضية حقوق المرأة. وفي فترة مبكرة (عام ١٨٢٤م) نشر مل نفسه مقالاً في هذه الجريدة هاجم فيه العادة المنتشرة، وهي عادة النظر إلى الخصائص الأخلاقية والشخصية في أضواءٍ تختلف أتم الاختلاف بالإشارة إلى الجنس. ٢٤

إن مناصرة «مل» هي الأخرى استمدت إلهامها كذلك من الاشتراكيين الفرنسيين والإنجليز المبكرين؛ فهو يدكر لقاءً مع «وليم طومسون» أحد أتباع «أوين» ٢٥ الذي نشر بحثاً مطوّلاً في عشرينيات القرن التاسع عشر تأييداً للمساواة بين الجنسين. يقول إنه يراه: «الشرف البارز لمذهب أوين»، والمذاهب الاشتراكية الأخرى، أنها وافقت على حقوق النساء متساوية مع الرجال، ومن جميع الجوانب، مع ذلك الجنس الذي لا يزال مسيطراً حتى الآن... ٢٦ ونحن نعرف كذلك من خطاباته أنه كان مهتماً جداً بأفكار «إنفانتين Enfantin» وغيره من أتباع سان سيمون — الذين وصلوا إلى لندن في أوائل ١٨٢٠م ٢٧ ولما كان معتدلاً في تفكيره فقد واصل إعجابه — رغم وساوسه التي تلت ذلك وكان لها ما

٢٢ «سيرة حياتي»، ص ١٠٤.

٢٣ انظر «باك»، «حياة جون ستيوارت مل»، ص ٩٠.

٢٤ جريدة وستمنستر، المجلد الأول، العدد الثاني، أبريل، عام ١٨٢٤م.

٢٥ روبرت أوين R. Owen (١٧٧١-١٨٥٨م) اشتراكي إنجليزي ووجه انتقادات ضد الملكية الخاصة، وهو الذي كان يعتقد أن النظام الاجتماعي يُمثل تأثيراً حاسماً على الإنسان. (المترجم)

٢٦ مبادئ الاقتصاد السياسي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص ٢٠٩.

٢٧ انظر ر. ك. ب. بانكهرست، «أتباع سان سيمون، مل، وكارليل»، ص ٣-٤ و١٠٨-١٠٩.

يُبَرِّرها في تعصُّبهم ودجلهم — واصل الاعراف بدينه لهم في قضية المساواة بين الجنسين كتب في سيرته الذاتية، يقول: «إنَّ إعلان المساواة التامة بين الرجال والنساء، ونظام جديد تمامًا للأشياء بالنسبة لعلاقتهم الواحد بالآخر فإنَّ أتباع سان سيمون، بالاشتراك مع أوين وفورييه، قد تأهلوا لذكرى عطرة من أجيال المستقبل.»^{٢٨}

هناك عامل آخر يميل إلى تأكيد اقتناع «مل» الراسخ والموجود بالفعل لمناصرة قضية المرأة، وهو ارتباطه ب.و. ج. فوكس W. J. Fox والمجلة الشهيرة النفعية المُسمَّاة وفي وقت مبكر من عام ١٨٢٣م عندما أسهمت هاريت تايلور في Monthly Repository موضوع المساواة في تربية وتعليم النساء ولا سيما في عام ١٨٢٠م — عندما كان «فوكس» رئيسًا للتحريير — نشرت هذه المجلة عدة مقالات دفاعًا عن حقَّ النساء في الاقتراع والتصويت، وموفقًا عقلاً أكثر تجاه الطلاق، وتصحيح عددٍ آخر لا حصر له من الأحكام الظالمة في معالجة النساء. وفي تاريخ كتابته للمجلة يقول فرانسيس ميتكا «إنَّ سجلات المجلة في تحريير النساء هي سجلاتٌ مُشرِّفة على نحوٍ مُتميِّز؛ فمنذ أن بدأت فقد سارت بعيدًا عن الرأي العام الشائع، ولن تجد مجلةً دوريةً معاصرة قد دافعت باتساق عن خطةٍ مستنيرة على هذا النحو.»^{٢٩} ولقد كتب مل لهذه المجلة في أوائل ووسط ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ومراسلاته المتكررة مع «فوكس» طوال هذه السنوات تبين لنا أنَّ الأخير كان مهمًّا واضحًا لمبادئه التي تُناصر المساواة بين الجنسين.^{٣٠}

وأخيرًا فإنَّنا لا نستطيع أن نتجاهل التأثير المباشر على أفكار «مل» عن النساء الذي مارسه عليه الحلقات الثقافية التي كان يشترك فيها. ونساء موهوبات وذكيات ومثقفات ومنتجات، من أمثال «هاريت مارتينو»، و«سارة أوستن» و«هاريت جروت»، و«جيني كارليل» أو «إليزا وسارة فلور» — لا يُمكن أن يفشلن في التأثير على أفكار بصدد جنسهن، والطريقة التي ينظر بها المجتمع المعاصر إليهن، ولقد كانت «هاريت تايلور» أعظم النساء أهمية من هذه الزاوية.

^{٢٨} «السيرة الذاتية»، ص١٦٧-١٦٨؛ وانظر أيضًا خطابات إلى هاريت تايلور ١٩ فبراير ١٨٤٩م، ١٨ يناير ١٨٥٥م، «الخطابات الأخيرة في مجموعة المؤلفات الكاملة»، المجلد الرابع عشر، ص: ٩-١٠، و٢٩.

^{٢٩} انظر مقال فرانسيس منيكا، «انشقاق المنشق»، ص٢٩٦.

^{٣٠} الرسائل المبكرة، المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، في أماكن متفرقة انظر مثلًا ص١٦٠، و٢٢٩.

لقد كانت هناك مجالاتٌ طويلةٌ حول مدى الأثر الذي تركته هاريت تيلور على «مل» ومدى أصالة إسهامها في مؤلفاته^{٣١} ولقد نشأت هذه الجدلّات من الخلاف بين عبارات «مل» المفتونة بعبقريتها التي لا حدَّ لها، من ناحية، ومزاعمه بأنَّ قدرًا كبيرًا من مؤلفاته يقوم في الواقع على أفكارها هي.^{٣٢} ومن ناحيةٍ أخرى الانطباع السيئ الذي أحدثته عامدةً في نفوس معاصريها ونوعية الكتابات الخاصة التي تركتها لنا. وأنا أميل إلى الاتفاق مع «ه. أ. باب» الذي انتهى من فحصه للدلائل والشواهد إلى القول بأنَّ الانطباع المشوَّش لم عن قدراتها هو وحده الذي يُوحى بأنَّها عبقريةٌ رائعة، غير أنَّه ليس من الضروري في سياق عرض أفكار «مل» المؤيِّدة لقضية المرأة أن نخوضَ بعمقٍ في هذه الجدلّات لسببَيْن: **أولاً:** لقد تركنا مل مع إفادةٍ بالغة الوضوح عن تأثير زوجته على معتقداته المؤيِّدة لقضية المرأة، لقد شدَّد على أنَّها ليست هي مصدر قناعاته عن حاجتنا إلى المساواة بين الرجال والنساء، وهذه الإفادة أقرَّتْها عدة خطابات وعدة نشرات في موضوع يُورِّخ له قبل أول لقاء بينهما. وهو في الواقع يقول إنَّه ربما كانت آراؤه القوية في الموضوع

^{٣١} حتَّى ستينيات القرن العشرين، كان كُتَّاب سيرة حياة «مل» — من أمثال «روث بوشار»، و«هايك ويك» — يميلون إلى قبول تقدير «مل» لمدى التأثير العقلي العظيم الذي تركته فيه هاريت تيلور. وكان ذلك صحيحًا بصفةٍ خاصة بالنسبة لـ «بيك»، الذي كان يرى أنَّ هاريت كتبت كل شيء ما عدا كتاب مل عن «المنطق» (حياة جون ستيوارت مل، ص ٣١٧) لكن كان هناك رد فعل في السنوات الأخيرة ضد هذه النظرة من «جاك ستيلجنر» الذي نشر المسوِّدات الأولى لكتاب مل «سيرة حياتي»، و«ه. أ. باب» في كتابه «جون ستيوارت مل وهاريت تيلور»، وجون م. روبسن، «إصلاح الجنس البشري»، ولم يُجادل واحدٌ من هذين الكاتبين في أنَّ «هاريت تيلور» كانت جزءًا بالغ الأهمية في حياة «مل»، وأنَّ من المؤكَّد أنَّها زوِّدته بالسعادة العاطفية والرفقة العقلية وبدونهما كان سيقلُّ إنتاجه بلا ريب. وما يختلفان فيه مع النقاد المُبكرين. ومع مل نفسه هو أنَّ أفكاره الرئيسية في مؤلفاته هي أفكارها وليست أفكاره. ويذهب أحدث باحث «هاملفارب» إلى أنَّ هاريت تيلور كانت مؤثِّرة بدرجة هائلة — لا سيما خلال حياتهما الزوجية، لكن بطريقةٍ يعتقد الكاتب أنَّها أدَّت بـ «مل» إلى أن يضلَّ بعيدًا عن أفكاره ذات القيمة: أمَّا بالنسبة لنظرةٍ حديثة أكثر اتزانًا عن تأثير هاريت انظر، «فريجينا هلد»، «العدالة وهاريت تيلور».

^{٣٢} خطاب من جون ستيوارت مل إلى هاريت تيلور، ص ١٨٥. وأمثلة أخرى على تقدير «مل» العالي لها وإطرائه عليها. انظر مثلاً مقدمته إلى «حق الاقتراع والتصويت للنساء»، «سيرته الذاتية» في أماكن متفرقة، والنقش التذكاري الذي وضعه على قبرها — كتاب «هايك»، ص ٣٤، وانظر أيضًا إهداء، «كتاب الحرية» إلى ذكرى حبيبتي التي تبعث في نفسي الحسرة والشجن ... إلخ، من ترجمتنا العربية «أسس الليبرالية السياسية»، ص ١١٥. (المترجم)

هي التي جذبتُها في البداية إليه. غير أنه يُضيف أنها في مجرى علاقتهما الطويلة التي انتهت بالزواج لعبت دورًا في تشكيل ما قد كان: «أكثر قليلًا من مبدأ مجرى» في تقدير حقيقي للآثار اليومية العملية لامرأة تنقصها الحقوق والفرص. وهو يقول أيضًا إنَّها جعلته يدرك «النمط الذي فيه تغزل نتائج الوضع المتدني للنساء مع كل شُرور المجتمع القائم ومع كل عقبات الإصلاح البشري»^{٣٢} على الرغم من أن «مل» كان واحدًا من الذين يُؤيدون قضية المرأة في استقلالٍ عن تأثير «هاريت تايلور»، ولا بدُّ أن تكون الظروف الصعبة لعلاقتهما قد عملت على زيادة قوة قناعاته، وعزمه وتصميمه على أن يفعل ما يستطيع في سبيل علاج ألوان «العجز الخطير عند النساء».

ثانيًا: من المستحيل أن نقول إنَّ الأفكار التي عبَّر عنها «مل» و«هاريت» عن موضوع النساء أيُّها نشأ أصلًا في ذهنه وأيُّها نشأ في ذهنها، مع إمكان استثناء تلك الأفكار التي عبَّر عنها كلُّ منهما للآخر في مقالين قصيرين عن الزواج والطلاق، في فترة مُبكرة جدًّا من علاقتهما، وتلك الأفكار التي ظهرت في مقالين مُبكرين «حق النساء في التصويت والاقتراع» و«استعباد النساء» تبنَّاهما «مل» بعد وفاة «هاريت تايلور». ويُمكن للمرء أن يستمدَّ من هذا الشاهد انطباعًا مُتميزًا هو أن أفكارها كانت إلى حدٍّ ما أكثر راديكاليةً من أفكاره؛ فهي مثلًا تقترح أنَّه ما إنَّ تحصل النساء على حقوقهن السياسية والمدنية كاملة، حتَّى تلغى كل قوانين الزواج دون أي نتائج ضارة، في حين أن «مل» كان يقف إلى جانب التخفيف الملحوظ لقوانين الطلاق، ولم يقترح قط إلغاء الأساس الأساسي التعاقدى للزواج. غير أنَّ أفكارهما قد أصبحت فيما يبدو قد وقعت في شرك هذا الموضوع الذي كان مُهمًّا بالنسبة لهما معًا؛ فكثيرٌ من الحُجج التي اشتمل عليها كتابه «استعباد النساء» قد ظهرت أولًا في مقال «حق النساء في التصويت والاقتراع» غير أنَّ ذلك لا يكفي شاهدًا ودليلاً على أنَّها كانت كلها في الأصل أفكارها ما دام أنَّه على الرغم من أنَّ المقالة المنشورة باسمها قد أشار إليها مل نفسه ذات مرة بأنَّه كتبها بنفسه، وربما كان ذلك لتجنُّب أحكام الناشر المُبتسرة. ومن المُرجَّح أنهما عملا معًا فيها طويلًا، أو على الأقل كانا على اتصالٍ مُستمر بصدد الأفكار التي تتضمَّنهما.

^{٣٢} سيرة حياتي، ص ٢٤٤ (حاشية)، وقرن أيضًا خطاب إلى بولينا رايت ديفز، في ١١ ديسمبر ١٨٦٨ م، الخطابات المتأخرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ١٦٧٠-١٦٧١.

وكما يقول مل نفسه إنها أتت من «ذخيرة الفكر التي كانت مشتركة بيننا، عن طريق محادثاتنا ومناقشاتنا التي لا نهاية لها في موضوعٍ يظل يشغل هذه المساحة الواسعة في أذهاننا.»^{٣٤}

وهكذا فإن قناعات مل المناصرة لقضية المرأة التي اعتنقها في فترة مبكرة من حياته قد أضافت المؤثرات لعددٍ من جماعات المفكرين الذين اختلط بهم أو على الأقل كان على اتصالٍ ملحوظ بهم، من أمثال: أصحاب مذهب المنفعة العامة، والنقابات الاشتراكية المبكرة، وأتباع سان سيمون، وأتباع فورييه، والراييكاليين النفعيين. كما كان على اتصال بعددٍ من النساء اللاتي تتناقض قدراتهن بقوة مع الأنماط الرتيبة من النساء المعاصرات، كما كانت له علاقة حميمة وطويلة مع امرأة عانت على نحوٍ مباشرٍ من نتائج التفرقة والتمييز لجنسها لا سيما في صورة قوانين الزواج، وحجب فرص التربية والتعليم فلا يدعشنا إذن أن نُقرّر استخدام معظم مبادئه الأساسية في معركة تحرير النساء.

وفي كتابه عن «الحرية» يتجنّب «مل» أي لجوءٍ إلى «الحق المجرد كشيءٍ مستقل عن المنفعة». وهو يشعر في «استعباد النساء» أيضاً أنه مضطّر للرد على أولئك الذين ربما اتهموه بالدفاع عن «ثورة اجتماعية باسم الحق المجرد».^{٣٥} وفي بعض الأحيان على الرغم من احتجاجه على الحقوق الطبيعية، فإنه يقترب جداً ليصبح أشبه بمنظرٍ لهذه الحقوق، بدلاً من أن يكون فيلسوفاً نفعياً بسيطاً؛ فهو مثلاً يُشير إلى أنه ليس من الإنصاف ولا من الأخلاق أن نُنكر حق النساء في المساواة مع باقي الموجودات البشرية في اختيار العمل الذين يقمن به (ما لم يكن فيه إضرار بالآخرين تبعاً لما يُفضّلنه على مسئوليتهن).^{٣٦}

وعلى الرغم من «زلات» بعض الفلاسفة غير النفعيين — كهذه — فإن الحُجج الأساسية في «استعباد النساء»، وكذلك في كتابه «عن الحرية»، قد صيغت باسم المنفعة، أو بدقة باسم صورة المنفعة عند جون ستيوارت مل، فالالتجاء في «استعباد النساء» هو أيضاً للمنفعة بالمعنى الواسع، المؤسس على المصلحة الدائمة للإنسان كموجودٍ تقدّمي.^{٣٧}

^{٣٤} سيرة حياتي، ص ٢٦٦، وسوف أزعّم فيما بعد أن تلك الأفكار الراديكالية التي عبّر عنها مل في «حق النساء في التصويت والاقتراع»، والتي لم يُكرّرها في كتابه «استعباد النساء»، هي أفكار هاريت تايلور.

^{٣٥} الحرية، ص ١٦، واستعباد النساء، ص ٥٢١.

^{٣٦} استعباد النساء، ص ٤٨٧. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٠٣، المترجم)

^{٣٧} عن الحرية، ص ١٦.

يرفض مل «بقوة» التصور البنتمي الضيق للطبيعة البشرية، صراحة في مقال عن بنتام^{٣٨} كما أنه يرفضه، ضمناً في كل كتبه الأخرى، يقول عن كتابه عن الحرية: «الطبيعة البشرية ليست آلة تُبنى على غرار نموذج مُعَيَّن ... وإنما هي شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها من جميع الجوانب طبقاً لمنحى القوى الداخلية التي تجعلها موجوداً حياً.»^{٣٩} وسواءً أكان تصور «مل»، غير الآلي تماماً، للطبيعة البشرية يعني أننا لا نستطيع أن ننظر إليه كفيلسوفٍ نفعي حقيقي، فذلك موضع نزاعٍ وجدالٍ كبيرين؛ فقد ذهب البعض إلى أن التشيّد الذي وضعه على تطوّر الملكات البشرية، بدلاً من اللذات أو المباحج التي يخبرها عددٌ من الناس قد أخذته بعيداً عن المبدأ الشهير «أعظم قدرٍ من السعادة لأكبر عددٍ من الناس» فلم يعد يمكن النظر إليه على أنه فيلسوفٌ نفعي بالمعنى البنتمي.

ومن المؤكّد أنه لم يكن يؤمن أن «الدبوس العريض الرأس ليس جيّداً مثل الشعر» غير أنه لم يتنازل قط عن مبدأ أعظم قدرٍ من السعادة. والمبرر الأساسي لذلك هو أن «مل» كان مقتنعاً بأنّ التقدّم العقلي والأخلاقي للجنس البشري سوف يُؤدّي إلى سعادةٍ أعظم من اللذات الدنيا للحواس،^{٤٠} وأنها تُؤدّي بالتالي إلى الأثانية، وذلك سببٌ رئيسي يجعل الحياة غير مقنعة هو نقص التثقيف الذهني ...^{٤١} إنه يستطيع فقط أن ينتهي إلى أنّ الوسائل الجوهرية المؤدية لأعظم قدرٍ من السعادة هي التي تكشف لكل إنسانٍ عن متعٍ الشعر، وعن اللذات العليا الأخرى. إنّ التطوّر الأخلاقي للبشرية لا بدّ أن يؤدي هو الآخر إلى سعادةٍ أعظم؛ ذلك لأنّ الفضيلة الأخلاقية ليست مجرد وسيلة للسلوك الجيد، بل إلى

^{٣٨} بنتام، في كتابه «مذهب المنفعة العامة»، ص ٩٧.

^{٣٩} عن الحرية، ص ٧٣.

^{٤٠} يوجد البرهان الشهير على كيف أنّ اللذات أبدية، الفصل الثاني من كتاب «مذهب المنفعة العامة»، ص ٢٥٨-٢٦٢. (وفي ترجمتنا العربية ص ٤٣-٤٨ المترجم) إذا أخذناها ببساطة كما هي معروضة هناك بدون المقدمة التي لم يذكرها مل. وهي أنه أخذ طبيعته الفعلية الخاصة العالمية كنموذجٍ للطبيعة البشرية لا أقل من استخدام بنتام «لطبيعته هو الخاصة — لوجدنا أنّ البرهان غير مقنع تماماً». ومن المؤكّد أنّ مل فشل في إقناعنا أنّ سقراط كان يعرف حقاً ماذا يعني الخنزير السعيد أكثر ممّا كان «مل» نفسه يعرف ذلك.

^{٤١} مذهب المنفعة العامة، ص ٢٦٥.

شعور يُؤدِّي إلى سعادته — أو سعادتها الخاصة^{٤٢} وكذلك بسبب أن انهيار الأنانية لا بُدَّ أن يعني أن الناس لا بُدَّ أن يصبحوا متحدين في هدف الوصول إلى أعظم قَدْرٍ من السعادة للجميع، ومن هنا فمن المُؤكِّد أن مذهب المنفعة العامة عند مل يختلف عن مذهب المنفعة عند بنتام، من حيث إن مل لم يكن يأمل أن يجد جوابًا على السؤال: «هل خير الناس، حاليًّا، هو مبدأ أعظم قَدْرٍ من السعادة؟» ببساطة عن طريق سؤال كل فرد: ما شعوره؟ كما أنه أوضح بصفة خاصة في القدرة الخاصة «بسقراط والخنزير»^{٤٣} لم يرَ على الإطلاق أن الناس قادرون على معرفة ماذا يمكن أن تكون السعادة العظيمة والعميقة لو أن إمكاناتهم العقلية والخلقية قد تطوَّرت تطوُّرًا كاملًا.

ولا شك أن هناك شعورًا نخبويًّا (بأنه ينتمي إلى النخبة أو الصفوة) عقليًّا قويًّا يجري في فكر «مل» وعلى حين أنه انتقد بنتام لأنه أقام تصوُّره للطبيعة البشرية على شخصه الضيق غير المتخيل، فإن «مل» تقدَّم ليستدل على برهانه بنفس الطريقة. ولقد افترض نموذج البشرية هو الزاهد العقلاني المُحب للجمال الذي يتجسَّد في شخصه هو ... وما إن نعترف بهذا التحيز، فإنه لا يُمكن أن نُؤكِّد أنه رفض مبدأ أعظم قَدْرٍ من السعادة لصالح مبدأ أعظم دورٍ من التطوُّر البشري. والمهم أنه كان مقتنعًا تمامًا بأن المثقف هو وحده الذي يستطيع أن يصل إلى أعظم قَدْرٍ من السعادة المتاحة للجنس البشري.

إنَّ الغرض من هذا الاستطراد في موضوع النساء هو أن نستكشف أهمية صورة مذهب المنفعة الخاصة بـ «مل» وتصوره للإنسان بوصفه موجودًا تقدميًّا قابلاً للتحسُّن من الناحية العقلية والأخلاقية؛ ففي كتابه «استعباد النساء»، وفي تلك الأجزاء من مؤلفاته الأخرى التي ناقش فيها الحاجة إلى تحرُّر النساء، يتكرَّر موضوع التقدُّم البشري كثيرًا. ولقد لخصَّ هذا التشديد في فقرة من «مبادئ الاقتصاد السياسي» يقول فيها: «الأفكار والمؤسسات التي جعلتها مصادفة الجنس، القاعدة الأساسية لتفاوت الحقوق المشروعة، وانعدام التشابه في الوظائف الاجتماعية، لا بُدَّ أن تُدرك معنى أنها كانت من قبل ولفتره

^{٤٢} مذهب المنفعة، ص ٢٨٩-٢٩٠.

^{٤٣} كان المعارضون لمذهب المنفعة الذي يقول إنَّ غايته هي اللذة يقولون إنَّ هذا المبدأ لا يليق إلا بالخنازير، ويذهبون إلى أن الإنسان العاقل لا بُدَّ أن يتمنَّى أن يكون مثل سقراط الفيلسوف التعيس الشقي عن أن يكون خنزيرًا سعيدًا. انظر ترجمتنا، ص ٤٤-٤٥ وما بعدها. (الترجم)

طويلة العقبة الكبرى أمام الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي حتّى العقلي»^{٤٤}؛ وهناك مبدآن آخران يظهران بوضوح كامل في كتابه «استعباد النساء». وعباراته الأخرى المؤيدة لحقوق النساء عن الحرية، أو فرص التحديد الذاتي، والعدالة، بمعنى المساواة وعدم التحيز، وهذان المبدآن الآخران يرتبطان صراحة بالتقدم الأخلاقي والعقلي للجنس البشري. بقدر ارتباطهما بسعادة النساء أنفسهن.

ولقد كان «مل» مهمومًا بعمق — كما يتضح من كتابه عن «الحرية» — بقيمة الحرية الفردية، ناظرًا إليها على أنها وسيلة مهمة للسعادة، وللتطور الذاتي، وأنه يُمكن التضحية بها على نحو له ما يُبرره فقط إلى الحد الذي كان ضروريًا، على نحو مُطلق لصيانة الأمن والتعاون الاجتماعي؛ فهو يُؤكّد «أنّ الحرية هي أثنم وأقوى حاجات الطبيعة البشرية بعد الضرورات الأولية من غذاء وكساء»^{٤٥} وهو يسترجع المُتَع التي تنبثق من إرشادات الطفولة إلى مسئولية النضج في سن الرشد كمؤشّر على الشعور بالحيوية الذي يُمكن أن يزودنا به التحديد الذاتي، وهكذا نجد أنّ الحرية جوهرية كجزء من السعادة البشرية حتّى إنّ مل ينتهي إلى أنّ الغرض الوحيد الذي تُستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو في مجتمع متمدن، أعني ضد إرادته، هو أن نمنعه من الإضرار بالآخرين.^{٤٦}

لم يكن لدى مل أيّة شكوك — على خلاف روسو بتصوره البطرياركي الصارم للحرية — في وجود مجالات كثيرة لتطبيق هذه القيمة التي يعتنقها، بقوة، بالنسبة للوضع الاجتماعي والقانوني المعاصر للنساء. إنّ الحرية والتحديد الذاتي والموضوعات المتكرّرة في براهين «مل» ضد التفاوت الفظيع في قوانين الزواج والتفرقة والتمييز الحاد الذي يُعاني منه النساء في مجالات التعليم وفرص العمل. وهو يُقرّر أنّ المنفعة المباشرة التي يرى أنّها تنتج من تحرير النساء سوف تكون إضافة السعادة إلى النساء أنفسهن نتيجة للفرق بين «حياة خضوع الإرادة للآخرين وحياة الحرية العقلية»^{٤٧} على حين أنّ

^{٤٤} مبادئ الاقتصاد السياسي، المؤلفات الكاملة، المجلد الثالث، ص ٧٦٥. وانظر أيضًا المجلد الثاني،

ص ٣٧٣؛ والخطابات الأخيرة، المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ١٥٣٥-١٨٠١.

^{٤٥} استعباد النساء، ص ٥٤٢. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٦٣. المترجم)

^{٤٦} عن الحرية، ص ١٥. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٢٧. المترجم)

^{٤٧} استعباد النساء، ص ٥٤٢. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٦٣. المترجم)

المرأة في الوقت الذي كان يكتب فيه لم يكن لها فرصة — من الناحية العملية — لشغل أية وظيفة، الزوجة في علاقة زوجية هي مضطرة فيها، قانوناً، أن تطيع زوجها، وليس لها حقوق في الملكية الخاصة. ولقد كان واضحاً لمل أن سعادة لا تقدر من السعادة سوف تنتج من إعطاء المرأة اختياراً حقيقياً للطريقة التي تعيش بها. كما كان مقتنعاً أنه «إذا كان هناك شيء بالغ الأهمية بالنسبة لسعادة الموجودات البشرية، فهو أن يتقبلوا برضاً عملهم المؤلف»^{٤٨} وهكذا يكون من الضروري أن تكون جميع أبواب العمل المتاحة للرجال مفتوحة — بالتساوي — أمام النساء، فقط عندما يكون اختيار الزواج أو عدمه له معنى، بدلاً من أن يكون الوسيلة الوحيدة للفرار من التبعية المحترقة للعنوسة.

ومن الأمور المهمة أيضاً أن أولئك الذين يختارون الزواج لا بد أن يسلموا بنصيب متساوٍ من الحقوق القانونية والمسئولية المشروعة في هذه العلاقة. وعلى الرغم من أنه لم يُعبّر صراحة عن أفكاره الأكثر راديكالية في موضوع الزواج في كتابه «استعباد النساء»، فإنه يقول في مكان آخر إنه ينبغي أن يكون تعاقداً حرّاً بمعنى أن ينحل بناءً على رغبة الأطراف المتعاقدة شريطة أن يُعنى بالأطفال عناية تامة — إذا أثمر هذا الزواج عن وجود أطفال ... ولقد عارض النظرة المعاصرة له، التي ترى الطبيعة الملزمة لعقد الزواج — ولقد لخص هذه المعارضة في عبارة، تقول: «من المؤكد أنه خطأ، خطأ من كل وجه ... أن يكون هناك دافع للزواج سوى السعادة لشخصين يُحب كلُّ منهما الآخر، ويشعران أن وجودهما يكمن في هذا الارتباط ...»^{٤٩} وأي إنكار للحرية التي لم تكن من أجل حماية طرف ثالث من الأذى فلعنة الله عليه.

ولم يكن دفاع «مل» عن إعطاء المزيد من الحرية للنساء ولإختيار الطريقة التي يعيشن بها يعود إلى رغبته في إضافة السعادة للنساء أنفسهن، وإنما يعود كذلك إلى «رغبته في تقدّم المجتمع ككل». وكما يقول في كتابه عن «الحرية»: «المصدر الدائم المؤكّد للإصلاح هو الحرية ما دام يُوجد — عن طريقها — عدة مراكز دائمة ممكنة للإصلاح بقدر ما هنالك من أفراد»^{٥٠} إنَّ مدَّ التعليم إلى «النساء وفتح مجال العمل أمامهن، وتحريرهن

^{٤٨} استعباد النساء، ص ٥٤٧. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٦٨. المترجم)

^{٤٩} مقال مبكر عن الزواج والطلاق، في مقالات حول المساواة بين الجنسين، ص ٧٢.

^{٥٠} عن الحرية، ص ٨٧.

من عبودية الخدمة المنزلية الإجبارية، سوف يكون له كذلك «نتائج مفيدة» في مضاعفة مجموعة المَلَكات العقلية المتاحة لخدمة البشرية خدماتٍ رفيعة.^{٥١} وبالإضافة إلى هذه الزيادة الهائلة من المواهب المتاحة، فإنَّ «مل» يرى أنَّ تحرير النساء بحيث يُصبحن متعلّقات، يعملن في وظائف — سيكون له نتائج قيِّمة جدًّا بالنسبة للرجال؛ فاستثارة التنافس النسائي، وصحبة شريكٍ مُتعلّم بالمثل سوف يُؤدِّي كذلك إلى تطوُّر عقليٍّ أعظم عند الرجال أيضًا. ولقد تأثَّر «مل» بقوة من واقعة أنَّه ما دام الرجال يُصبحون أقلَّ التزامًا بالمهام خارج المنزل، وفيما يُنظر إليه على أنَّه نشاطٌ رجالي تحديداً، فإنَّ حياتهم المنزلية ستكون أكثر أهمية، وسوف يزداد بالتالي تأثير زوجاتهم بصفةٍ مستمرة، فإذا أخذنا على العكس، بوجهة النظر التشاؤمية القائلة بأنَّ أي مجتمع أو أي فرد لا يتحسَّن فإنَّه يتدهور، فإنَّه يُشدَّد على النتائج الضارة التي يُمكن أن تُحدثها الصحبة المثمرة لزوجرة غير مُتعلّمة طائشة وتافهة على الرجل، حتَّى ولو كانت له في السابق اهتماماتٌ عقلية جادة.

وهو يتساءل: ماذا يُمكن لهذا الرجل أن يكون مفسداً لتطوُّر الإنسان لانحصار نسبة كبيرة من حياته مع شريك بلغ من الغباء حدًّا جعله يُركِّز ذهنه في التوافه. شريك يجهل تمامًا المسائل التي تكون على أعلى مستوى من الاهتمام، وهي مضطرةٌ نظرًا لتعليمها المحدود إلى النظر إلى الاهتمامات المادية المباشرة لأسرتها على أنَّها على جانب عظيم من الأهمية أكثر من أي تطلُّعاتٍ عقلية أو روحية عامة كان على زوجها أن يسعى إليها، ويتساءل مل: «مع مثل هذا التأثير في أي أسرة، أيمن لنا أن من نعجب أنَّ الشعب بصفةٍ عامة قد انحط إلى هذه الوسطية من الاحترام التي أصبحت سمةً من سمات العصور الحديثة؟»^{٥٢} لقد كان الحل الذي اقترحه روسو لما اعتبره تأثيرًا غير مقبول للنساء المعاصرات، التفرقة بين الجنسين في العالم الواسع، وحتَّى داخل المنزل — ولسنا بحاجة إلى القول إنَّه كان بغيضًا تمامًا بالنسبة لمل. بالرغم من أنَّ النساء في حالتهم السائدة من الاستعباد وانعدام الفرص، كُنَّ يعملن في نظر مل، كقوَّةٍ مستمرةٍ تعوق التقدُّم، فقد كان مقتنعًا بأنَّ تحرُّرهن سوف يعكس تأثير هذه القوة.

^{٥١} استعباد النساء، ص ٥٢٥. (وترجمتنا العربية، ص ١٤٧. المترجم)

^{٥٢} استعباد النساء، ص ٥٣٦، وانظر أيضًا ص ٥٤٠.

ثانياً: بالنسبة للحرية وحدها بالحُجج المُقدّمة في كتابه «استعباد النساء» هي مبدأ العدالة. وينظر إلى مثل هذه المعالجة على أنّها جوهرية في آنٍ واحد بالنسبة لظروف تقدّم البشرية. ومناقشة «مل» الشاملة للعدالة إنّما توجد في الفصل الأخير^{٥٣} من كتابه «مذهب المنفعة العامة»: حيث يُعالج المفهوم الأساسي للنزاهة أو عدم التحيز؛ أي ضرورة معالجة الحالات المتشابهة بطريقةٍ واحدة، ثمّ يستطرد ليبيّن لنا السبب في أنّ المجتمعات المختلفة كان لديها تصوّراتٌ مختلفة عمّا يُشكّل الدراسة العادلة، هي أنّهم اعتبروا أنّ هنا كيفياتٍ مختلفة هي التي تُشكّل أُسس التحيز أو الابتعاد عن النزاهة. وكما قلنا في الفصل الرابع — فيما سبق عند مناقشتنا لنظرية أرسطو في العدالة — إنّ المواطنين، والنساء والحرفيين والعبيد تكون لهم معالجةٌ مختلفة أتمّ الاختلاف تبعاً لما اعتقد أرسطو أنّه الخصائص الداخلية الذاتية لهم ولوظائفهم، بينما يكون أمراً حاسماً لفكرة العدالة ... فيما يقول مل: «فجميع الأشخاص يعتقدون أنّ لهم حقاً في المساواة في المعاملة إلّا عندما تقتضي الضرورة الاجتماعية غير ذلك»^{٥٤}.

وهناك تصوّراتٌ مختلفة ممّا يُشكّل المصلحة الاجتماعية التي تبحث عن قبول بعض المجتمعات لنظام الرق، ونظام الطبقات المغلقة، وغيرها من التنظيمات التي لا تنطوي على مساواة، ويُنظر إليها الآن على أنّها ظالمة تماماً، وأنّ تبريرها هو متطلبات الظروف. فقط عندما يتوقّف التفاوت الاجتماعي عن أن يكون نافعاً ... وعندما يُنظر إليه ليس فقط على أنّه غير نافع، بل على أنّه ظالم أيضاً لدرجة أنّ الناس لا بدّ أن يعجبوا كيف كان بإمكانهم تحمّل هذا التفاوت، ولكنهم ينسّون أنّهم ربما تحملوا ألواناً أخرى من التفاوت بسبب فكرةٍ خاطئةٍ مماثلة عن النفع^{٥٥} والحالة النموذجية لذلك هي استعباد النساء. «روسو» بالطبع هو مثالٌ كامل لمثل هذا التفكير، رغم أنّ التفاوت بين الجنسين «فلن يشعر أحدٌ أن يتضارب مع الحضارة الحديثة إلّا بالقدر الذي كان الإغريق يشعرون معه أنّ فكرة «رقيق المنزل كانت تتضارب مع فكرتهم عن أنفسهم كشعب حر ...»^{٥٦}.

^{٥٣} هو الفصل الخامس بعنوان «حول ارتباط العدالة بالمنفعة». انظر ترجمتنا العربية في كتاب أُسس الليبرالية السياسية، ص ٨٥ وما بعدها، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦ م. (المترجم).

^{٥٤} مذهب المنفعة العامة، ص ٣٢٠. (وترجمتنا العربية، ص ١١٠. المترجم)

^{٥٥} مذهب المنفعة العامة، ص ٣٢٠. (وترجمتنا العربية، ص ١١٠. المترجم)

^{٥٦} استعباد النساء، ص ٤٣٤. (وترجمتنا العربية، ص ٤١. المترجم)

ويرى مل أن العبودية مثالاً منعزلاً شاذ في عالم مبدؤه الرائد هو المساواة البشرية. وهو يُؤكِّد «أنَّ الزواج هو بالفعل العبودية الوحيدة التي يعرفها القانون عندنا؛ فلم يُعد هناك عبيد من الناحية القانونية سوى ربة كل منزل.»^{٥٧}

وكما كان التفاوت في الماضي مُحصَّنًا فقد نُظر إلى وضع النساء الذي يخلو من المساواة على «أنَّه طبيعي». ويتساءل «مل»: «هل كانت هناك سيطرة في أي وقتٍ من الأوقات لا تبدو طبيعية في نظر من يقومون بها؟»^{٥٨} إنَّ أكثر العقول ثقافة في العالم القديم بمن فيهم أرسطو كانوا على يقينٍ من أنَّ الرق مسألةٌ طبيعية، ولقد ادَّعى مُنظِّرو الحكم الملكي المطلق أنَّه الصورة الطبيعية الوحيدة لنظام الحكم. وإعطاء الأجناس الغازية حق الأقوياء الذي كان طبيعيًا، والنبلاء في عهد الأقتان، وسيطرتهم على الأقتان كانت طبيعية. وما دام استعباد النساء من جانب الرجال كان عادةً كليةً عادة، فإنَّنا لا نندهش من شعور المجتمع بأنَّه على يقينٍ أنَّها طبيعية. لقد كان إدراك «مل» للمدى الذي تُستخدم فيه كلمة الطبيعة لجعل العُرف مشروعًا كان مُدهشًا؛ فهو يقول مُعلِّقًا: «ومن ثمَّ فقد كان تعبير «من غير الطبيعي» يعني من غير المألوف أو المعتاد؛ أي إنَّ كل ما هو مألوفٌ أو معتادٌ هو أمرٌ طبيعي.»^{٥٩} وما دام يعتقد كما يقول مرارًا أنَّ المجتمع في أعلى صورة هو مجتمع الأنداد أو النظراء، فقد كان من المهم بالنسبة له منازلة الادعاءات المنتشرة عن «طبيعية» التفاوت الصارخ بين الجنسين، وقد كان يتطع لرؤية اليوم الذي تتبع فيه التميُّزات على أساس الجنس ما حدث لمميزات النبلاء على أساس المولد من التجاهل والنسيان.

ولقد كان مل يعتقد أنَّه لكي يبني قضيته الخاصة بمساواة المرأة على أساس مبدأ المعاملة العادلة، فإنَّ عليه أن يُبرهن على أمرين:

أولاً: عليه أن يُعارضَ الزعمَ القائلَ بأنَّ النساء أدنى بالفطرة — يقول الاعتراض الذي نلتقي به الآن بصفةٍ أساسية هو «أنَّ النساء لا يناسبهن، أو غيرُ قدراتٍ على هذا أو

^{٥٧} استعباد النساء، ص ٥٢٢. (وترجمتنا العربية، ص ١٤٤. المترجم)

^{٥٨} استعباد النساء، ص ٤٤٠. (وترجمتنا العربية، ص ٤٨. المترجم)

^{٥٩} استعباد النساء، ص ٤٤١. (وترجمتنا العربية، ص ٤٩. المترجم)

ذاك من الإنجازات العقلية.»^{٦٠} وبالتالي فقد صمّم على أن يُبيّن في معارضة قوة الرأي المعاصر القوية أنّ المبررات — التي كثيرًا ما تُذكر كأساسٍ لمعالجة النساء على نحوٍ مختلف عن الرجال — أنّهن أدنى من حيث «الطبيعة» ناقصات عقل، وأشد عاطفة، لا تقوم على أدلة مقنعة وربما كانت كلها زائفة.

ثانيًا: وحتّى عندما برهن على ذلك إلى الحد الذي يستطيعه أي إنسان في ذلك الوقت، فإنّ مل رأى من الجوهرى، بوصفه فيلسوفًا نفعيًا، أن يُبيّن أنّ التخلّص من المعاملة غير المتساوية سيكون نافعًا، بمعنى أنّه سوف يُسهّم في الرخاء العام للمجتمع.

لقد كان على مل — وهو يُناقش الادعاء الأول من هذين الادعاءين — ليس فقط أن يفقد الرأي المُبتسّر الشائع، بل أيضًا ردة الفعل العنيفة التي عبّر عنها عددٌ كبير من المثقفين في منتصف القرن التاسع عشر ضد مذهب البيئة؛ فلقد رأى كثيرٌ من مُعاصري مل أنّ المنظرين التربويين الفرنسيين في عصر التنوير من أمثال «هلفتيوس» و«هولباخ» قد نسبوا لعوامل البيئة أهمية مُبالغًا فيها في تكوين الشخصية الإنسانية والمقدرة العقلية. وكان مل يرى على العكس أنّ من المُؤكّد أنّ معظم، ومن المحتمل أنّ كل الفروق الموجودة في الشخصية وفي العقل بين الرجال والنساء ترجع إلى مواقفٍ مختلفة تمامًا في المجتمع نحو أعضاء الجنسّين ابتداءً من طفولتهم المبكرة، والأنواع المختلفة بشكلٍ هائل، وصفات التربية التي قُدّمت لهم. ولقد أنكر مل بشدة في شذرة عن الزواج كتبها عام ١٨٣٢م أي تفاوتٍ فطري بين الجنسّين بمعزل عن القوة البدنية وحتّى ذلك مشكوك فيه أيضًا — فيما يقول^{٦١} ولقد عارض المذهب الدجماطيقي بقوة حتّى إنّهُ عدل موقفه فيما بعد من الادعاء بأنّه لا يوجد شيءٌ من الفروق المزعومة بين القدرات الذهنية الأخلاقية بين الجنسّين قد تمّت البرهنة عليها على أنّها نتيجةٌ ضرورية للعوامل الفطرية على الرغم من أنّ بعضها يُمكن أن يكون كذلك بالفعل،^{٦٢} والتأكيد الوحيد الدجماطيقي هو أنّه لا شيء

^{٦٠} رسالة إلى ألكسندر بين في ١٤ يوليو عام ١٨٦٩م. انظر مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٦٢٢.

^{٦١} مقالات عن المساواة بين الجنسّين، ص ٧٣.

^{٦٢} في خطاب إلى «جورج كروم روبرتسن»، في ١٨ أغسطس ١٨٦٩م يقول مل «ليس من المُؤكّد أنّ الفروق التي تحدّثت عنها ليست طبيعية على الأقل في جانبٍ منها» (الخطابات المتأخرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٦٣٥).

حتَّى الآن معروفٌ على سبيل اليقين في هذا الموضوع: «وإذا قيل إنَّ مبدأ المساواة بين الجنسين لا يقوم إلاَّ على النظرية فحسب، فلا بُدُّ لنا أن نتذكَّر أنَّ المبدأ المُضاد لا يقوم أيضًا إلاَّ على النظرية وحدها فحسب.»^{٦٣}

وما أعتقد فيه المبدأ المُضاد لعدة آلاف من السنين هو — في الواقع — سلسلة من التأكيدات المتعلقة بطبيعة النساء وصفاتهم الطبيعية. ويُشير مل إلى أنَّ هذه التصوُّرات عن المرأة الطبيعية كثيرًا ما تختلف اختلافًا تامًّا من ثقافة إلى أخرى؛ فالمرأة في الشرق شهوانية «بالطبيعة»، وفي إنجلترا باردة «بالطبيعة»، أمَّا في فرنسا فهي «مقلبة» بالطبيعة.^{٦٤}

وإذا كانت مستقرة في إنجلترا، وهذا وحده كافٍ لأن يجعل المرء يتشكَّك في هذا المعتقد، فمن الواضح أنَّ المرأة قد تحدَّد لها نسخٌ مختلفة من الدور النسائي في هذه الثقافات المختلفة، وتحدَّد «طبيعتها» بالتالي تبعًا لهذه الثقافات. ومن هنا فإنَّ مل يذهب إلى أنَّ المرء لا يستطيع في أي مكان أن يقول في «برهان عقلي»: «إنَّ طبيعة كلا الجنسين تجعله يتكيَّف مع وظيفته، ومركزه الراهن، وتجعل هذه الأمور مناسبة له...»^{٦٥} وهو يُؤكِّد في حسم: «أنا أنكر — معتمدًا على أساس من الحس المشترك، وعلى تكوين العقل البشري — أن يكون في استطاعة أي شخص أن يعرف طبيعة الجنسين. ما دام لم يرها إلاَّ في علاقتهما الراهنة فحسب؛ فلو أنَّ الرجال وجِدُوا في مجتمعٍ ما بغير نساء أو كان هناك مجتمعٌ بلا رجال أو مجتمعٌ من الرجال والنساء، لم تكن النساء فيه خاضعاتٍ لسيطرة الرجال — فربما كنَّا قد عرفنا شيئًا مُؤكِّدًا عن الاختلافات العقلية والمعنوية التي قد تكون مُتأصلة في طبيعة كل جنسٍ منهما...»^{٦٦}

وحَتَّى تُوجد شروط المساواة فلا يستطيع أحدٌ أن يُحدِّد الاختلافات أو الفروق الطبيعية بين النساء والرجال؛ إذ لا يُمكن اكتشاف ما هو طبيعي بين الجنسين إلاَّ بالسماح لهما معًا بالنمو والتطوُّر واستخدام ما لديهما من ملكاتٍ بحريَّة. ومن هنا فقد

^{٦٣} استعباد النساء، ص ٤٥٠. (وترجمتنا العربية، ص ٦١. المترجم)

^{٦٤} استعباد النساء، ص ١٢٣. (من ترجمتنا العربية. المترجم)

^{٦٥} استعباد النساء، ص ٥٠٥-٥٠٦.

^{٦٦} استعباد النساء، ص ٤٥١. (وترجمتنا العربية، ص ٦١. المترجم)

رفض رفضاً جذرياً التعريف الوظيفي بطبيعة النساء الذي سبق أن رأينا أنه كان مُنتشرًا في مؤلفات أرسطو وروسو.

ولكي يُحلل مل أثر البيئة على النساء في المجتمع المعاصر، عاد إلى المجاز عن الطبيعة البشرية بوصفها «شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطوّر نفسها من جميع الجوانب»، إنَّ ما يُسمى «طبيعة المرأة» هو أبعد ما يكون عن أن يكون نتيجة لتطوّر حر شبيه بشجرة ينمو نصفها في حمام بخار ونصفها الآخر في الثلج. «إنَّه ليس شيئاً فطرياً» بل هو شيء مصطنع وهو ثمرة الكبت في بعض الاتجاهات وإثارة غير طبيعية في اتجاهات أخرى.^{٦٧} إنَّ ما جعل النساء موجوداتٍ بشرية نصفهن معاق النمو، ونصفهن مفرط في نموه، هو أنَّ النمو يهدف إلى إرضاء وإسعاد الرجال. ويرى مل أنَّ إنساناً يأخذ على عاتقه مشقة البحث في الطرق المختلفة غاية الاختلاف التي يتعلّم بواسطتها البنون والبنات المعاصرون، وتحديد المهام المختلفة لكلّ منهما في حياة النضج يستطيع بسهولة أن يُفسّر قدرًا كبيراً من انعدام القدرات العقلية والكيفيات الأدبية الخاصة المنسوبة إلى النساء على أنَّها خصائصٌ طبيعية لجنسهن. إنَّ أولئك الفلاسفة من أمثال روسو الذين حدّدوا هذه الخصائص بإيجازٍ على أنَّها عملية، وحدسية «بطريقة طبيعية»، وعلى أنَّها قادرة بقدرٍ ضئيل على شتّى الحياة اليومية، لكي تنقصها القدرة على الفكر العقلي — عليهم فقط أن ينظروا إلى الطريقة التي تتدرّب بها الفتيات على مواجهة الأعمال المنزلية التافهة، بينما البنون يتعلّمون الآداب الكلاسيكية والعلوم. ومن هنا كانت أخطاء المرأة هي أخطاء الشخص الذي يُعلّم نفسه بنفسه، الذي يُدرك عوامل الموقف بالحس المشترك، وربما استبعد بعضها التنظير، لكن من المرجّح أنَّها تُعاني من نقصٍ في معرفة المبادئ العامة، وفي القدرة على إدراك الجوانب المُجرّدة التصورية للمشكلة^{٦٨} ولا يحتاج المرء إلا إلى النظر أبعد من ذلك إلى بيئات الجنسين المختلفة اختلافًا واسعًا لكي تُفسّر ما يزعمون أنه ثابت لا يتغيّر من الفروق الفطرية بينهما من حيث القدرات العقلية.

ولم يكن مل على استعداد أن يقبل السمة المميّزة التي تُقال لصالح شخصية المرأة على أنَّها فطرية أكثر من قبوله ضعفها الطبيعي المزعوم؛ فقد رأى أنَّ الدعوى المنتشرة

^{٦٧} استعباد النساء، ص ٤٥١. (وفي ترجمتنا العربية، ص ٦١. المترجم)

^{٦٨} استعباد النساء، ص ٤٩٥.

في القرن التاسع عشر، التي تقول إنَّ المرأة بطبيعتها أُسمى من الرجل — رأى أنَّها تبلغ حدًّا من الخُلف والعبث يُساوي القول بأنَّها أدنى منه بطبيعتها.^{٦٩} فالنساء كالعبيد من الزنوج، فيما يقول، لم تُنحَ لهن الفرصة لارتكاب الجرائم ... فليس شيئاً مُلقفاً بصفة خاصة أنَّهن لم يَكُنَّ مجرماً في كثيرٍ من الأحيان، ما دام كان يعتقد أنَّ الامتياز الأخلاقي هو باستمرار «ثمرة للتربية والثقافة» التي يخضع لها الجنسان على قدر المساواة؛ ومن ثمَّ فهو يرى أنَّ جميع هذه الصفات «الأنثوية» محل عدم الأنانية، وكبح الجماع الخلقي. وينتهي في ذلك إلى أن يقول: لسْتُ أعرف علامة على العمى الذي أصاب العالم — بما في ذلك هذا القطيع من الرجال المولع بالدراسة — فجعله يتجاهل مرَّ الكرام على أثر الظروف الاجتماعية أكثر من حطُّهم الغبي للقدرات العقلية الطبيعية للمرأة وارتفاع بالطبيعة الأخلاقية عندها.^{٧٠}

ولقد اعترض مِل أيضاً على الحكمة السائدة التي نراها في كتابات «أرسطو»، و«روسو» التي تقول إنَّ الخصائص الأخلاقية المطلوبة من المرأة تختلف عن الخصائص العقلية المطلوبة من الرجل؛ فلقد هاجم في المقال الذي كتبه في «مجلة وستمنستر» في سن الثامنة عشرة تطبيق معايير أخلاقية تختلف باختلاف جنس الشخص الذي نحكم عليه، ويذهب إلى أنَّ الرجال لكي يجعلوا أزواجهم يعتمدن عليهم تماماً، ويخصَّصن أنفسهن لهم بطريق مستسلمة، فقد وضعوا للزوجة مجموعة من القيم تختلف كل الاختلاف عن قيمهم. وهكذا:

نجد أنَّ ممَّا هو جدير بالثناء في الرجل أن يكون مُستقلاً وأن يكتفي بنفسه، وألا يكون في حالة تلمذة مستمرة، أمَّا الصفة الأساسية الجديرة بالثناء في المرأة فهي أن تكون عاجزة، ذهنًا وبدنًا، مغلوبة على أمرها، وما لم يكن هناك تشجيع للرجل فذلك يعني ازديادها، أمَّا المرأة فمن الصفات المحبوبة فيها أن تكون جباناً ... فإذا ما اعتمدت المرأة على زوجها اعتماداً تامًّا في كل متعة، وفي الابتعاد عن كل ألم، وإذا ما كانت لا تشعر بالأمان إلا في حمايته، وإذا ما شعرت بالعجز عن تكوين أي فكرة، أو اتخاذ أي قرار بدون نصحه ومساعدته، فتلك هي الصفات المحبوبة في الأنثى ومَنْ تنتهك أيَّة خاصية من التي يتميَّز بها الرجل، ويشعر أنَّها خاصة به، وكل مَنْ تكون نافعة أو مفيدة سواء

^{٦٩} استعباد النساء، ص ٤١٨-٤١٩.

^{٧٠} استعباد النساء، ص ٥١٩.

لنفسها أو للعالم؛ بحيث لا تكون عبدًا ذليلًا لزوجها تُسمَّى مسترجلة، وأسماء أخرى تُعبّر عن الاستهجان.^{٧١}

في مقابل هذه الفكرة الكلية عن الخصائص المناسبة لكل من الرجل والمرأة يذهب مل في خطاب إلى «توماس كارليل» إلى أن أفضل الناس من الجنسين — من تجربته الخاصة — هم مَنْ اجتمعت لديهم أعلى خصائص ما يُسمَّى بـ «الرجولة» مع أعلى خصائص ما يُسمَّى بـ «الأنوثة» ويتساءل: «أهناك حقًا تفرقة بين أعلى حالات الرجولة وأعلى حالات الأنوثة في الشخصية الإنسانية؟ وقد لا يبدو ملحوظًا أن تصوّر مل للأخلاق وللامتياز يطرد مع الجنسين حتّى يتحقّق المرء من الوزن الهائل للفكرة التاريخية التي أكّدت العكس. ولقد كان مل هو أول فيلسوفٍ كبير منذ أفلاطون يذهب إلى أن الخير واحد بالنسبة للمرأة أو الرجل. ولقد شعر مل أن تخلف علم النفس يعوقه في محاولته لدحض الفكرة التي تقول إن المرأة أدنى في قدراتها من الرجل بفطرتها وبطريقة لا علاج لها؛ فالأشغال المعاصرة كانت مع العلوم البيولوجية، وكان هناك نقص مؤسف في الالتفاف إلى تأثير البيئة في تكوين الشخصية البشرية.^{٧٢} ولقد أدّى ذلك إلى خلافاتٍ أعظم كثيرًا من دعوى «هلفتيوس» «التربية يُمكن أن تكون للجميع» لدرجة افتراض أن الخصائص العضوية قادرة على تفسير كل شيء. وكان العدو اللدود لـ «مل» في معركة انتزاع اعترافٍ بأهمية عالم البيئة في تشكيل الشخصية الإنسانية للمرأة هو «أوجست كونت»، وتحمل الرسائل المتبادلة بين الاثنين، إبان عام ١٨٤٣م، جانبًا هامًا من تفكير «مل» حول هذا الجانب من قضية تحرير النساء.^{٧٣}

ولقد كانت وجهة نظر كونت انعكاسًا واضحًا للثقة بأن العلوم الفيزيائية ليست قادرة بإمكاناتها على حل مشكلات الإنسان. وما إن تطبق نتائجها على العلوم الاجتماعية، حتّى نعثر بالفعل على جميع الإجابات المهمة عمليًا.

^{٧١} مجلة «وستمنستر»، المجلد الأول، العدد الثاني، أبريل، عام ١٨٢٤م، ص ٥٢٦.

^{٧٢} استعباد النساء، ص ٤٥١-٤٥٢. (المؤلفة) ويقول مل: «إنّ عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلّق بالمؤثرات التي تُشكّل الشخصية الإنسانية هما من أكبر العقبات التي تعوق تقدّم الفكر، وتكوين الآراء السليمة المؤسسة تأسيسًا جيّدًا عن الحياة والتنظيمات الاجتماعية.» «استعباد النساء»، ص ٦٢ من الترجمة العربية. (الترجم)

^{٧٣} كونت، «خطابات أوجست كونت إلى جون ستيوارت مل»، ص ١٧٥-٢١٢.

فقد كان كونت على يقينٍ من أنَّ البيولوجيا قد أصبحت بالفعل «قادرة على إقامة ترتيب تصاعدي للجنسين بالبرهنة من الناحية التشريحية الفسيولوجية معاً — أنه في كل مملكة الحيوان تقريباً لا سيما في النوع البشري — فإنَّ جنس الأنثى يتشكّل من أجل وضع أساسٍ للطفولة، ممّا يجعله بالضرورة أدنى من جنس الذكر المناظر له.»^{٧٤} وبالثقة في النوع البشري الذي سبق دارون — كتب مؤكّداً أنَّ الحالة العضوية لا بدّ يقيناً أن تنتشر ما دام الكائن الحي وليس البيئة هو الذي يجعلنا بشراً بدلاً من القردة أو الكلاب، وهو الذي يحدّد نوعنا الإنساني الخاص بدرجة أكثر بكثير ممّا كان يُعتقد.^{٧٥} وهكذا ليس ببساطة من أجل المنفعة الاجتماعية أنَّ النساء لا بدّ أن يَكُنَّ خاضعاتٍ وتابعاتٍ للرجال، بل أي تنظيم آخر لا بدّ أن يكون خُلُفاً محالاً من الناحية البيولوجية. إنَّ أسباب الخصائص الذهنية كلها إنّما توجد في مخ الكائن الفيزيقي، والنساء بتكوينهن الأضعف فيزيقياً — لا بدّ أن يَكُنَّ من ثمّ — أدنى من الناحية العقلية من الرجال، ويذهب كونت — مشكوراً — إلى أنَّ الطبيعة، قد عوّضتْهن إلى حدّ ما بأنَّ وهبتْهن قدرًا كبيراً من رقة المشاعر والعواطف. وفي المجتمع الذي تخيّلهُ كونت في المستقبل سوف يكون لهن الدلال، والعبادة، بل حتّى الصلاة، لكنك إذا ما تصوّرتَ أنه سيكون لهن أي قدرٍ من المشاركة في صنع القرار أو المشاركة السياسية التي تتطبّب عقلاً وفكراً موضوعياً، فإنك في هذه الحالة تسير في طريقٍ مُنافٍ للطبيعة وهو لا يعود إلّا بكارثة على النساء وعلى المجتمع ككل.

أمّا مل فقد كان يعترف منذ البداية بالثغرات الواسعة في معلوماته البيولوجية من التي حاول عبثاً علاجها، أخذ نبرة متواضعة إلى أقصى حدٍّ وتوفيقية في مواجهة القناعات المغرورة لكونت^{٧٦} فلم يكن على استعداد لأن يقبل ببساطة أنَّ البيولوجيا وصلت إلى نتائج حاسمة في هذا الموضوع. وكان يعتقد أنه ربما يأتي يوم يبرهن فيه على أنَّ هناك فروقاً فسيولوجية معيّنة بين مخ كل جنسٍ من الجنسين لكنّه شدّد في رده على كونت أنه لا

^{٧٤} الرسائل، ص ١٧٥. (ولقد قمتُ بالترجمة)

^{٧٥} الرسائل، ص ١٩٩.

^{٧٦} ويروي مل أنه قرأ عدة مجلدات لعالم البيولوجيا جال Gall أثناء مراسلاته مع كونت. ولقد زعم كونت أنَّ موقفه الأعلى هو التفسير الوحيد لاختلاف الرأي بين هذين المفكرين الكبيرين في مثل هذا الموضوع الأساسي هو أنَّ مل يسير في طور مضى سوف نشقى منه حالاً بغير شك. (الرسائل، ص ١٨٤).

توجد حتى الآن معرفة مُحدّدة عن العلاقة الدقيقة بين الخصائص الفيزيائية للمخ والقوى العقلية لصاحبه والاعتماد على مثل هذه المبالغة في التبسيط والذهاب إلى أنّ الرجال لأنهم أكبر حجمًا من النساء، فإنّ المخ لديهم لا بُدَّ أن يكون أكبر حجمًا — ومن ثمّ فالقوى العقلية لا بُدَّ أن تكون أكبر — فإنّ المرء يقع في تهمة القول بأنّ الرجال الأكبر حجمًا هم أكبر عقليًا من الرجال الأصغر حجمًا، وأنّ الحيتان والفيلة أكثر ذكاءً من الاثنين.^{٧٧}

ولقد كان «مل» مقتنعًا بأنّ الاستدلال الذي يسير عليه «كونت» من المحتمل ألاّ يؤدي إلى نتائج سليمة بصدد الفروق بين الجنسين، ما دام ظلّ إهمال تأثير البيئة على تطوّر الشخصية أو ما يُسمّىه مل — بعلم الأخلاق Ethology (تأثير البيئة على الشخصية) على هذا الحال، وهو يتحدّث في كتابه «استعباد النساء» بحماس عن حاجتنا إلى تقدّم هذا العلم. يقول: «يُمكن أن نقول إنّ عدم اهتمام البشر وجهلهم الفاحش فيما يتعلّق بالمؤثرات التي تُشكّل الشخصية الإنسانية هما من أكبر العقبات التي تعوق تقدّم الفكر، وتكوين الآراء السليمة المؤسّسة تأسيسًا جيّدًا من الحياة والتنظيمات الاجتماعية.»^{٧٨} ولم يكن واقعًا تحت تأثير أيّ وهم بصدد صعوبة القيام بهذه الدراسة. مع مشكلاتها في عزل العوامل المُسبّبة في جوّ تكون فيه ظروف التجارب العملية مستحيلة — غير أنّه كان مقتنعًا رغم الصعوبات بأنّ هذا المجال للعلم ينبغي ألاّ نواصل تجاهله. وهو يعرض في كتاب «المنطق» بعض الأفكار التمهيدية لمثل هذا العلم، رغم أنّه لم يسر به إلى الأمام من الناحية العملية^{٧٩} وإلى أن يتقدّم هذا العلم تقدّمًا ملموسًا فهو يرى أنّه لا شيء من الفروق العقلية والأخلاقية بين الجنسين يُمكن أن يُقال بطريقة معقولة إنّ سببها عوامل فسيولوجية فطرية. يقول في كتابه «استعباد النساء» بطريقة فظة: «فليس ثمة شخص له حق الأداء بآراء إيجابية في هذا الموضوع.»^{٨٠}

وهكذا لا يُمكن البرهنة بطريقة مؤكّدة — مع هذه المعرفة المحدودة — بأنّ المرأة عاجزة عن أن تصل إلى نفس مستويات الإنجاز العقلي مثل الرجل، ولا يُمكن أن يُنظر

^{٧٧} ويضيف مل — لمنفعة أولئك الذين تبهرهم هذه الإحصائيات — أنّه سمع عن رجل وزن أنواعًا كثيرة من المخ البشري، وانتهى في نهاية بحثه إلى أنّ أثقل مخ وزنه ... كان مخ امرأة. «استعباد النساء»، ص ٥٠٣. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١٢١. المترجم)

^{٧٨} استعباد النساء، ص ٤٥٢. (وفي ترجمتنا العربية ص ٦٢. المترجم)

^{٧٩} المنطق، ص ٤٥١-٤٦٣.

^{٨٠} استعباد النساء، ص ٤٥٣. (وفي ترجمتنا العربية، ص ٦٣. المترجم)

إلى مثل هذا الاعتقاد بأنّه يصلح كأساسٍ للاحتفاظ بالنساء تابعات في المجتمع، وأن نُنكر عليهن أيّة فرصة ليظهرن ما يستطعن إنجازهن. ويذهب ملّ فضلاً عن ذلك إلى أنّ النساء أنجزن قدرًا ملحوظًا من النجاح في مجالاتٍ كثيرة رغم ثقل الظروف، وقلّة التعليم وضغوط الأحكام المُبتسرة التي تُمارس ضدهن، وعلى الرغم من أنّ ذلك يعني إقامة القضية على أسسٍ متواضعة للغاية «عندما نضع في اعتبارنا إلى أي حدّ تمّ تدريبهن على الابتعاد عن المهن والوظائف التي احتفظ بها الرجال، بدلاً من تدريبهن عليها»^{٨١} فإنّه يستشهد بإنجازات مدام دي ستايل^{٨٢} وجورج صاند^{٨٣} في ميدان الأدب. ثمّ يطبّق حجته بقوة أكثر على قضايا السياسة التي أثبتت فيها المرأة كفاءتها على أعلى مستوى في السلطة التنفيذية^{٨٤} وها هنا لا يحصر المرء نفسه في النظر فيما تستطيع المرأة أن تنجزه إذا ما تلقت تعليمًا مناسبًا؛ فما أنجزته النساء بالفعل في ميدان السياسة هو في حد ذاته دليلٌ دامغ على ما يستطعن إنجازهن. ويُشير «مل» إلى أنّه في قمة المستوى السياسي الذي هو المجال الوحيد الذي سمح لهن عملياً بالعمل فيه «فكلما وُضعت قدرات النساء في الحكم موضع الاختبار أثبتن جدارة وكفاءة...»^{٨٥} وهو يستشهد بنماذج مثل «ديبور»^{٨٦} وجان دارك^{٨٧} وإليزابث، ومارجريت النمساوية،^{٨٨} وهو يذهب إلى أنّ هؤلاء

^{٨١} استعباد النساء، ص ٤٨٩. (وترجمتنا العربية، ص ١٠٥. المترجم)

^{٨٢} مدام دي ستايل Madame de Staël (١٧٦٦-١٨١٧) أديبة وناقدة فرنسية اشتهرت بصالونها الأدبي،

كان يختلف إليه نخبة من رؤاد الفكر والأدب في عصرها. (المترجم)

^{٨٣} اسم جورج صاند (١٨٠٤-١٨٧٦م) هو الاسم الأدبي للروائية الفرنسية آماندين أورويني التي برعت

في تصوير الحياة في الريف. (المترجم)

^{٨٤} يُشير «مل» إلى الملكة إليزابث الأولى، والملكة فيكتوريا وجان دارك ... إلخ. قارن كتابه «استعباد النساء»،

ص ١٠٦ من ترجمتنا العربية. (المترجم)

^{٨٥} استعباد النساء، ص ٤٩٣. (وفي ترجمتنا العربية، ص ١١١. المترجم)

^{٨٦} ديبوره Deborah امرأة نبية كانت قاضية في إسرائيل وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء، سفر

القضاة، الإصحاح الرابع، ٤-٦. (المترجم)

^{٨٧} جان دارك (١٤١٢-١٤٣١م) قديسة وبطلة قومية فرنسية قاتلت الإنجليز في حرب الأعوام المائة،

عندما كانوا يحتلون بلادها، قبضوا عليها وحكموا عليها بالإعدام حرقاً. (المترجم)

^{٨٨} إليزابث الأولى (١٥٣٣-١٦٠٣م) ملكة إنجلترا يُعتبر عصرها من أزهى العصور في تاريخ إنجلترا.

(المترجم)

النساء وغيرهن اللائي اختُبرن كحاكماتٍ أو قائداتٍ تجعل من السخف النظر إلى جنسهن على أنه غير صالح للمشاركة في جميع مستويات الحياة السياسية الأخرى؛ فقدرتهن في هذا الميدان قد تَمَّت البرهنة عليها بالفعل بوصفهن متساوياتٍ على الأقل مع الرجال.^{٨٩} ويؤكد مل أن هناك عددًا قليلًا من جميع مجالات النشاط البشري، تلك التي أُعْطِيَتْ فيها للنساء فرصٌ ضئيلة لإثبات أنفسهن، ولم يصل بعض النساء على الأقل فيها إلى إنجاز مستوى عالٍ جدًا. والواقعة أنهن لم يصلن حتى الآن لإنجاز أعمال من الدرجة الأولى، أعمال على مستوى العبقريّة والأصالة، يُمكن تفسيره بوجود نقص في التعليم الشامل الدقيق فيما يقول مل الذي هو الشرط السابق للوصول إلى نتائج أصيلة إذا ما توافرت جميع المبادئ الأولى في مجالٍ معين إننا نتوقّع من النساء، عادة، تلبيةً دائمةً لحاجات الرجال والأطفال؛ ولهذا فإنه نادرًا ما تكون لديهن فترات متواصلة للتركيز نظرًا لظروف نشأتهم من حيث إنهن جئن بعد الرجال، مثل الرومان الذين جاءوا بعد اليونان؛ فهنّ تاليات للرجال من الناحية الزمنية في جميع مجالات الفن والدراسة؛ لهذا السبب فإنّ «مل» يرى أنّ ما أنجزته النساء هو برهانٌ حاسم على ما يستطعن إنجازه. لكنّه رفض أن يعامل ما لم ينجزنه حتى الآن على أنّه برهانٌ على شيء على الإطلاق.

لم يذهب «مل» إلى أنّه أغلق قضية مساواة النساء بأن يبيّن لمعاصريه أنّ أسس تفرقتهم ضد النساء لا يُمكن البرهنة عليها علميًا. وهي في حالاتٍ كثيرة تتناقض مع وقائع التاريخ؛ لأنّ الناس قد أظهروا بصفةٍ عامة — كما يشير في الفصل الأخير من كتابه «مذهب المنفعة العامة» — عدم رغبتهم في الموافقة على الظلم في أي تفرقة اجتماعية، وإلى أنّ يقتنعوا أنّه أيضًا غير مفيد. وهكذا فإنّ مل شعر أنّه مضطّر إلى أن يقول ليس فقط إنّ معاملة النساء بطريقةٍ مُتحيّزة ليس لها أساسٌ عقلي في طبيعة الجنسين. وإنّما هي ضارة أيضًا من الناحية الاجتماعية، وإنّ معاملة النساء كأندادٍ سوف تكون مفيدة لسعادة الجميع وتقدّمهم؛ ومن ثمّ ترتبط العدالة — مثل المساواة في حُجج مل المؤيدة لقضية المرأة — بموضوعٍ دائم هو إصلاح الجنس البشري.

ويذهب «مل» في كتابه «استعباد النساء» إلى أنّ المعاملة الظالمة للنساء، لها نتائج ضارة منها محاولتهن اكتساب نفوذٍ بطرقٍ مدمرة، ثمّ استخدامها لأغراضٍ أنانية على

^{٨٩} قارن في ذلك كله، «استعباد النساء»، ص ١٠٥، و١٠٦، و١٠٨-١٠٩ من ترجمتنا العربية. (المترجم)

نحو ما يحدث في حالاتٍ أخرى يتم فيها إنكار وصولهن المشروع إلى السلطة^{٩٠} وهو يذهب إلى أن النساء تُضطر في ظروفٍ معينة داخل الأسرة إلى اللجوء إلى المكر والدهاء، وإلى الأساليب الخداعة لتحقيق رغباتهن عندما يختلفن مع أزواجهن، وليس ثمة دافع لمناقشة هذه الأمور بعقلانية وبصراحة، ما دام الأزواج يتخذون وضعا مشروعا بوصفهم صنّاع القرار في الأسرة. ويؤكد مل فيما يتعلّق بالتأثير السياسي للنساء أن النفوذ غير المباشر الذي يمارسونه من خلال أزواجهن أصحاب الحقوق السياسية، المفروض أنه لا يهم أي شخصٍ خارج الأسرة مباشرة؛ ومن ثمّ فهو على خلاف روسو يُدرك أن العالم الخارجي لا أمل له في أن يكسب الأسرة في صراع الولاءات التي تواجه النساء اللاتي ليس لهن حقوقٌ سياسية؛ «لأنّ وضعهن الاجتماعي لا يسمح أن يكون لهن أيّة مشاعر خارج الأسرة فيما عدا الميول أو عدم الميول الشخصية، ويفترض أنه سوف تُسيطر هذه الميول تمامًا على أحكامهن ومشاعرهن في المسائل السياسية.»^{٩١} لكن لو كانت لهن حقوقٌ سياسية؛ وبالتالي كانت لهن وسائل مشروعة في التأثير في المسار السياسي، لكنّ قد أصبحن مع مرور الزمن — فيما يرى مل — قادرات على استعمال هذه الوسائل بطريقةٍ مسئولة وبروح إنسانية أكثر «فعن طريق أن نخلق في أذهانهن الاهتمام بالمصلحة المشتركة للجميع، مصلحة بلادهن، وإصلاح البشر، والاتجاه نحو النظر إلى جميع المشكلات على أنّها مشكلاتٌ شخصية سيكون اتجاهاً صحيحاً.»^{٩٢}

ولما كان «مل» مقتنعاً بانطباعات «دي توكفيل» عن النتائج التربوية للمشاركة السياسية — فإنه كان على يقين أن النساء اللاتي يمارسن حقوقهن السياسية، سوف يتلقين ما يُثير ملكاتهن وقدراتهن. و«سوف يوسّع ذلك ويُحرّر الأثر على مشاعرهن وعواطفهن التي نادراً ما يفشل حق الاقتراع في إحداثه في أولئك الذين يخضعون له.»^{٩٣} وعلى ذلك فعندما يمنح المجتمع النساء حق التصويت فإنه يربح ربحاً مزدوجاً؛ فإنه يُقلّل

^{٩٠} استعباد النساء، ص ٥٣٦، و ٥٤٤.

^{٩١} خطاب إلى ت. أ. لكليف لسلي في ٥ أكتوبر عام ١٨٦٩ م. الخطابات المتأخرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٦٤٣.

^{٩٢} رسالة إلى كليف لسلي، ص ١٦٤٣.

^{٩٣} حديث لجون ستيوارت مل حول السماح للنساء بحق الانتخاب، ص ١٢، وانظر أيضاً الحكومة النيابية، ص ٢٩٢-٢٩٣.

من المؤثرات الأتانية الضيقة التي تُمارسها بالفعل الكثيرات منهن من خلال أزواجهن. كما أنه سوف يزيد من الغيرية والمسئولية لدى هيئة الناخبين ككل.

ويذهب مل أيضًا إلى أن إلغاء عدم المساواة القانونية بين الزوج والزوجة سوف تكون له نتائج لا تُقدَّر على قيمة الأسرة كمؤسسة تربية. ما دام يعتقد أن: «المجتمع في حالة المساواة يكون في وضعه الطبيعي» وفضلًا عن ذلك «المدرسة الوحيدة للمشاعر الأخلاقية الأصيلة هي مجتمع مؤلف من أُنْداد»^{٩٤} وهو يرى أن الادعاء اليومي للرجال بتفوقهم على النساء يحط باستمرار من قيمة زوجاتهم، وزوجات الآخرين أيضًا، وله نتائج بالغة الضرر على الأطفال فلا يُمكن أن يكون هناك شيء يقترب من أعلى صحة بشرية ممكنة بين موجودين بشريين أحدهما مقتنع قُبليًا، بقدراته وقيمه العظيمة وأن تكون له السيادة على الدوام على الطرف الآخر. ويتساءل «مل» كيف نأمل في تقدُّم أخلاقي للمجتمع ما دام جو المنزل الذي يتلقَّى فيه جميع أعضائه التربية الأخلاقية المُبكرة يقوم على أساس غير عادل في توزيع الحقوق والسلطات...؟ فقط عندما يعترف القانون والمجتمع بأن الزواج مشاركة تعاونية بين أُنْداد، ربما أصبحت الأسرة على الأقل بالنسبة للأطفال «مدرسة تعاطف وجداني ومساواة وعيش مشترك في حب، دون أن تكون هناك سلطة في جانب وطاعة في جانبٍ آخر» «عندئذٍ فقط يُمكن إعداد الأطفال لما يُسمَّيه «الفضيلة الحقيقية بين الموجودات» أعني «ليكون صالحًا للعيش معًا كأُنْداد».^{٩٥}

وعلى الرغم من هذا الإصرار والتمسُّك بالمساواة داخل الأسرة، فإنَّ دفاع «مل» لم يف بالحاجة في مناصرته لقضية المرأة، والدفاع عن المساواة الحقيقية وحرية النساء المتزوجات بسبب افتراضاته وقناعاته عن دور الأسرة التقليدي؛ فقد كانت كتابات مل المناصرة للمرأة لا تهتم — ضمناً — إلا ببناء الطبقتين الوسطى والراقية في المجتمع، وهي الأسرة البرجوازية، وهي الأسرة النموذجية عنده^{٩٦} وعلى الرغم من أنه رفض مشروعية التفاوت في صورته الجزئية، فقد نظر إلى الأسرة ذاتها على أنها «أساسية بالنسبة

^{٩٤} استعباد النساء، ص ٤٧٧ (وفي ترجمتنا العربية، ص ٩٠).

^{٩٥} استعباد النساء، ص ٤٧٩. (وفي ترجمتنا العربية، ص ٩٢. المترجم)

^{٩٦} وهذا أوضح في طريقة مناقشاته (في كتابه استعباد النساء، ص ٤٨٣) من أن الزوج لا بُدَّ له أن يعمل لكسب دخل الأسرة (ما دام معظم الطبقة العاملة من النساء في ذلك الوقت، كما هي الآن، لا خيار لها في أن تعمل خارج المنزل أم لا) وأيضًا من واقعة انشغاله المستمر بصفة عامة في كتاباته المؤيدة لقضية

للإنسانية»^{٩٧} واهتم بأن يُعيد التأكيد لقرائه، بأنه ليس ثمة شيء تخشاه حياة الأسرة من المساواة السياسية والمدنية الكاملة بين الجنسين، بل إنها على العكس سوف تجني أرباحاً وفيرة «فبالأسرة إذا ما تكوّنت تكويناً حقيقياً فلا بُدَّ أن تكون المدرسة الحقيقية لفضيلة الحرية».^{٩٨}

وفضلاً عن ذلك فإنَّ «مل» يُوافق على القسمة التقليدية للعمل داخل الأسرة؛ ففي حين أنه يُؤكِّد أنَّ النساء ينبغي أن يكون لهن اختياراً حقيقياً في الاتجاه نحو العمل أو نحو الزواج، فإنه يذهب إلى أنَّ الغالبية العظمى من النساء من المحتمل أن يُواصلن تفضيل الزواج، وأنَّ هذا الاختيار مرادف لاختيار العمل، وهو يُقرَّر:

«وعندئذ سيكون من المفهوم — بصفة عامة — أنَّ المرأة عندما تتزوَّج مثل الرجل عندما يختار مهمة. إنَّما تختار إدارة منزل، وتكوين أسرة باعتبارها المهمة الأولى التي تتركس لها جهودها إبَّان عددٍ من سنوات حياتها حسب ما يتطلَّبه تحقيق هذا الغرض — وهي لا تتخلَّى عن جميع الموضوعات والوظائف الأخرى، بل تلك التي لا تتفق مع متطلبات هذه المهمة».^{٩٩}

ويؤكِّد «مل» اتساقاً مع هذه الطريقة في التفكير «أنَّ هناك علاقةً وثيقةً بشكل لا متناهٍ بين الطفل وأمه أكثر من أبيه».^{١٠٠} وأنه «لا شيء يُمكن أن يحل محل الأم في تربية الأطفال».^{١٠١} ولم يتوقَّف ليفكِّر في صفات الأمومة، وهي صفات ربما كانت مثل كثيرٍ من الفروق الموجودة بين الجنسين تُرد على الأقل جزئياً إلى عوامل البيئة. وربما كانت ترجع — بصفة خاصة — إلى أساليب وعادات التنشئة الاجتماعية. ومرةً أخرى على الرغم من

المرأة؛ فهي تهتم أساساً بالطبقة المتوسطة من النساء أكثر من اهتمامها بمسائل مثل الأجور التي كان يعلم تماماً أنها منخفضة أكثر كثيراً من أجور الرجال (مبادئ الاقتصاد السياسي، ص ٣٩٤-٣٩٦).

^{٩٧} خطاب إلى إميل دي لفلای، في ٩ سبتمبر عام ١٨٦٩م، الخطابات الأخيرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٦٣٨.

^{٩٨} استعباد النساء، ص ٤٧٩. (وفي ترجمتنا العربية، ص ٩٢. المترجم)

^{٩٩} استعباد النساء، ص ٤٨٤. (وفي ترجمتنا العربية، ص ٩٧. المترجم)

^{١٠٠} رسالة إلى إيزابيلا هوك، في ١٤ سبتمبر عام ١٨٦٩م، الخطابات الأخيرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٦٤٠.

^{١٠١} رسالة إلى الأميرة ستشربانوف، في ١٨ ديسمبر عام ١٦٨٨م، الرسائل الأخيرة، المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٥٢٨.

رفضه بصفة عامة، لضغوط الرأي العام، فقد قَبِلَ قسمة الواجبات بين الجنسين داخل الأسرة «إذ يبدو لي أنَّ التنظيم الشائع بالتراضي وليس بالقانون الذي يجعل من مهمة الرجل الحصول على الدخل ومن مهمة الزوجة الإشراف على شؤون المنزل هو أفضل تقسيم للعمل بين الزوجين». وهو يُدافع عن «أفضل تقسيم للعمل بين الجنسين».^{١٠٢} وفي مقال مُبكر لـ «مل» عن «الزواج والطلاق» فإننا نرى هذا الوضع يُطرح بطريقة دجماطيقية، وبمنظور لا يستطيع أن يستخدمه باتساق في كتابه «استعباد النساء»؛ فهذا مجال يبدو فيه بوضوح أنَّ الطريقة التي استخدمها في طرح أفكاره (رغم أنَّها لا تمس جوهرها) قد عدَّلتها أفكار هاريت تابلور التي كانت متباعدة؛ ففي عام ١٨٣٢م، وهو العام الذي قرَّر فيه «أنَّه لا يوجد تفاوت طبيعي بين الجنسين» نراه يستمر ليقول إنَّه في منزل لا يوجد فيه خدم فسوف يكون من الطبيعي، ومن الحسن ... أن تقوم ربة الأسرة بنفسها بدور الخدم» و«الأم هي المعلم الطبيعي». وينتهي — دون الالتفاف إلى ما يفضُّلانه — إلى أنَّ «العمل العظيم للنساء ينبغي أن يكون تجميل الحياة ... وأن تُضفي الجمال والأناقة والنعمة في كل مكان» طالما أنَّ النساء بالطبيعة مزودات بأناقة وذوق أعظم.^{١٠٣}

لم يكن في استطاعة «مل» في الفترة التي كتب فيها «استعباد النساء»، أن يُؤكِّد أنَّ الدور المنزلي للمرأة هو دورٌ طبيعي، ما دام يدرك بوضوح في هذا الكتاب ضرورة توحيد ما هو طبيعي بالعرف والالتجاء عندئذٍ إلى «طبيعة» النساء، وذلك لتبرير وظائفهن المألوفة. وعلى الرغم من التغيُّر في المصطلح «فما هو مناسب أكثر» و«العرف المرغوب فيه» يحل محل الالتجاء إلى الطبيعة، فقد ظلَّ جوهر أفكار مل كما هو لم يتغيَّر. في تلك الأيام كانت أساليب منع الحمل، ونسبة الوفيات العالية من الأطفال؛ وأشغال البيت المُرهقة قائمة، فلا بدُّ أن يكون أمرًا شاقًّا بالنسبة لمل أكثر منَّا أن يتصوَّر المشاركة في رعاية الطفل وتربيته بالإضافة إلى الواجبات المنزلية. وممَّا يثير الدهشة أنَّ «مل» لم يختر أن يُناقش الأسرة والطريقة التي تطوَّرت بها. على أي نحو، أو أن يدرس العلاقة بين مؤسسة الأسرة البرجوازية نفسها، والوضع المعاصر للنساء في المجتمع؛ إذ من الواضح أنَّه لم يكن إملاءً من الطبيعة ذلك الذي أدَّى إلى تشكيل تدبيرٍ للمنزل خاص مع «عمل المرأة فيه»،

^{١٠٢} استعباد النساء، ص ٤٨٣ (وفي ترجمتنا العربية، ص ٩٦).

^{١٠٣} مقالات عن المساواة بين الجنسين، ص ٧٣-٧٧.

وعالم الصناعة والمهن، و«عمل الرجل» خارج المنزل، والفصل التام بين هذين المجالين؛ إنَّ زعم مل بثبات بنية الأسرة الموجودة وفشله في مناقشة انعكاساتها على حياة المرأة، يُشكِّل هُوَّةً في فكره المناصر للمرأة، وهو ما حاول تيار الحركة المؤيِّدة للنساء علاجه. فقبول «مل» للدور التقليدي للجنسين داخل الأسرة يضع حدودًا جادة على المدى الذي يستطيع فيه تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات.

أولاً: على الرغم من أنَّه يسير في نقاشه لصالح المساواة في حقوق الملكية للنساء المتزوجات، فإنَّها حقوقها في أن تمتلك ما ورثته أو ما تكسبه المرأة ذاتها، لكنَّها ليست حقوقًا في حصصٍ متساويةٍ من دخل الأسرة. يقول مل: «القاعدة بسيطة وهي: كل ما كان ملكًا للمرأة أو للرجل إذا كانا غير متزوجين يجب أن يكون تحت سيطرة كل واحدٍ منهما أثناء الزواج».^{١٠٤} ومن الواضح إذن أنَّ الدخل الذي يكسبه الذكْر سيكون ملكه بعد الزواج على نحو ما كان قبل الزواج. ولم يدرك مل الخروج على المألوف. وهو أنَّ عمل المرأة في المنزل هو عملٌ غير مدفوع الأجر ... وأننا سوف نجد في «منح الحقوق السياسية للنساء» وحده تأكيدًا أنَّه ليس فقط أمرًا ضروريًا للنساء المتزوجات ليكنَّ قادراتٍ على كسب قوتهن، بل إنَّ وضعهن داخل الأسرة سوف يتحسن بشكلٍ ظاهر «إذا ما تمكَّنت النساء من كسب، وامتلاك، في آن معًا، جزء من دخل الأسرة».^{١٠٥} وعلى الرغم من أنَّ مل يُوافق في كتابه «استعباد النساء» على أنَّه لا بُدَّ أن تكون النساء المتزوجات قادراتٍ على أن يدعن أنفسهن، فإنَّه يرفض صراحةً أنَّه ينبغي عليهن أن يفعلن ذلك فعلًا، على اعتبار أنَّ ذلك قد يُؤدِّي إلى إهمال رعاية الأسرة والأطفال. ممَّا يجعلنا نقول إنَّه من المحتمل جدًّا أنَّ الفكرة التي ظهرت في الأعمال المبكِّرة كانت فكرة «هاريت تايلور». وهذا مثالٌ على مدى توافق فكرها مع مناصرة حقوق المرأة في يومنا الحاضر أكثر من مل؛ فقد أدركت — وهذا ما لم يفعله مل — أهمية الاستقلال الاقتصادي المستمر للنساء، سواء داخل علاقة الزواج أو في حالة تفكُّكه.

ثانيًا: دفاع مل عن الأدوار التقليدية للجنسين داخل الأسرة يُعادل إنكار حرية الفرصة، والتعبير الفردي عن المواهب للغالبية العظمى من النساء اللاتي افترض أن يكون لهن

^{١٠٤} مقالات عن المساواة بين الجنسين، ص ١٠٥، النص والحاشية.

^{١٠٥} رسالة إلى الأميرة ستشريبانوف، في ١٨ ديسمبر عام ١٦٨٨م، الرسائل الأخيرة، المؤلفات الكاملة، المجلد السابع عشر، ص ١٥٢٨.

باستمرار حق اختيار الزواج. رغم أنه كان واعياً تماماً أن رعاية الأسرة واجبٌ لا ينقطع يستشهد به على أنه السبب الرئيسي للنقص النسبي عند النساء في إنجاز أعمالٍ فنية، والواقع أنه يتسامح مع هذا الحاجز المستمر لمعظم النساء.^{١٠٦} ورفضه للإذعان بأن التفصيلات المرهقة في الحياة المنزلية ينبغي أن تكون مشاركةً بين الجنسين، وفشله في مساءلة المؤسسات الاجتماعية التي جعلت مثل هذه المشاركة بصفة خاصة مستحيلة، مدهشٌ في ضوء واقعة أنه أدرك أن الوسائل الرئيسية التي تصل بها النساء إلى حد الاعتراف بهنَّ كأنداد، إنما يكون عن طريق النجاح في مجالاتٍ كانت في السابق حكراً على الرجال، ولقد كتب إلى «هاريت تايلور» يقول: «إنَّ الطريق الوحيد لتبديد معظم معتقدات الناس المُبتسرة المُتحيّزة حول دونية النساء — إنما يكون بأن نُبِّئ لهم ببراهين أكثر وأعظم وبالأمثلة على ما تستطيع المرأة أن تفعله.»^{١٠٧} وإذا كانت الغالبية العظمى من النساء ستظل ممنوعات، عملياً، إن لم يكن قانونياً، من مثل هذه الإنجازات، فكيف يُمكن أن تتوقَّع أن تتغيَّر هذه الأحكام المُبتسرة المتأصلة في نفوس الناس؟

ومن هنا مرةً أخرى يكون مقال «الحقوق السياسية للنساء» وثيقة أكثر راديكالية من الكتاب الذي كُتب بعد وفاة «هاريت تايلور». هذه المقالة التي كُتبت بالاشتراك تُعبّر عن رأيه بصراحة أكثر ممَّا كان يكتبه بمفرده، يُدافع فيها عن حاجة النساء المتزوجات في أن يكون لهن حياةً وعملٌ خاص بهن، وأن يَكُنَّ «مجرد تابعات للرجل» يتعلَّقن به بغرض تربية أطفاله، وجعل منزله مريحاً بالنسبة له.^{١٠٨} وربما كانت هذه جوانب من فكر زوجته، وهو فكرٌ لم يشعر ملَّ أنه مُريحٌ على الدوام.

لقد حاول جون ستيوارت مل أن يُطبِّق، بحماسٍ مبادئ الليبرالية على النساء، وأراد — بصفة خاصة — أن يتجنَّب البطريكية داخل الأسرة، وكذلك التبعية السياسية

^{١٠٦} استبعاد النساء، ص ٥١٤-٥١٥ (وفي الترجمة العربية، ص ١٣٤. المترجم) يقول مل: «إنَّ تحمُّل هذا النوع من الإدارة المنزلية للإشراف على شئون الأسرة ... يتطلَّب يقظةً مستمرة، وعيناً ساهرة، لا يفوتها شيء من أدق التفصيلات، كما يعرض مسائل تحتاج إلى تدبُّرها وحلها، وقد تكون مسائل متوقَّعة أو غير متوقَّعة، في كل ساعة من ساعات اليوم، وليس في استطاعة المرأة المسئولة عن هذه الأمور أن تنفِّص يدها منها تماماً.»

^{١٠٧} الخطابات الأخيرة، مجموعة المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع عشر، ص ١٢.

^{١٠٨} مقال عن المساواة بين الجنسين، ص ١٠٧.

النساء في الفكر السياسي الغربي

والقانونية للنساء، وتلك كانت مفارقةً تاريخيةً في العصر الحديث، وانتهاكًا صارخًا للحرية والعدالة، لكن على الرغم من أن نظرتة كانت نظرةً مستقبليةً تطلّعيةً لتأييد النساء من جوانب كثيرة فإنه لم يدرك على الإطلاق الظلم المتضمّن في مؤسسات وممارسات سمحت للرجل أن يكون له استقلال اقتصادي ووظيفي وحياة منزلية وأطفال، لكنّها أرغمت المرأة على أن تختار بين الاثنين، ورفضه لمناقشة الأسرة التقليدية وما تتطلّب من النساء يضع حدًا لـ «ليبراليتها في الدفاع عن قضية المرأة».

الجزء الخامس

المذهب الوظيفي وقضية المرأة والأسرة

النساء والمذهب الوظيفي في الماضي والحاضر

«ألفرد نورث وايتهيد» قال ذات مرة: «السمة العامة الأكثر أمناً للتراث الفلسفي الأوروبي هي أنه عبارة عن سلسلة من الهوامش على فكر أفلاطون.»^١ ولقد سبق أن رأينا أنه إذا كان المقصود دراسة الفيلسوف للمرأة، فمن الواضح أن عبارة وايتهيد لا يمكن الدفاع عنها؛ فتراث الفكر الأرسطي — رغم أنه تمّ دحضه في جوانب كثيرة — فقد واصل في العصور الحديثة نشر المناقشات حول موضوع المرأة، وطبيعتها، ومركزها المناسب، وحقوقها في المجتمع، وأسلوب التفكير السائد عن النساء هو أسلوب وظيفي يقوم على افتراض ضرورة وجود الأسرة النووية التي يرأسها ذكر، وعن دور المرأة داخل هذه الأسرة، والآن بعد مراجعة مسار الحجّة حتّى الآن، فسوف نرى كيف أنّ أسلوب إدراك النساء الذي كان سائداً عبّر تاريخ الأفكار، واصلت على الوجود في كتابات المفكرين المؤثرين في عصرنا الحاضر. لقد خرج سقراط وأفلاطون عن معايير القيم المتعددة المنتشرة بين اليونان، ومالا إلى النظر إلى النساء من منظور مختلف عن سابقهم.^٢ وفضلاً عن ذلك فإنّ أفلاطون

^١ لقد عجزت عن أن أجد المصدر الأصلي لهذه العبارة، ولقد اقتبسها أ. لفجوي في كتابه «سلسلة الوجود الكبرى»، كيمبردج، عام ١٩٣٦م، ص ٢٤، لكن دون أن يُحدّد مصدرها، وحتّى بالبحث في معجم بنجوين للمقتبسات الحديثة لم أجدها. وضاع السعي أدراج الرياح. ولما كان الاقتباس منسوباً إلى وايتهيد فربما ذكره في إحدى المحاضرات.

^٢ لا أعتقد أنّ ذلك صحيح، ولقد ناقشته بالتفصيل في كتابي: «أفلاطون ... والمرأة»، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦م، فليرجع إليه من يشاء. (المترجم)

قام في محاوره «الجمهورية» بإلغاء الأسرة ناظرًا إلى موضوع النساء وطبيعتهن نظرةً راديكاليةً جديدة؛ طالما أنَّ المرأة لم تُعد بعدُ «زوجة خاصة» — أو تُعرَّف بوظيفة الأمومة أو تدير المنزل، فقد اضطُر، رغم موقفه الذي ينتقص فيه بصفةٍ عامة من قدر جنس الأنثى، لينظر في قدراتهن كمواطنین أفراد — وكأشخاص ليس لهم وظائف مُحددة سلفًا في الحياة. إذ يتضمَّن الكتاب الخامس من «الجمهورية» مناقشةً جديدةً بالملاحظة عن الفروق بين الجنسين مناسبةً سياسيًا واجتماعيًا، أكثر مما ظهر بعد ذلك في ألفين من السنين. وبناءً على النتائج التي وصل إليها فإنَّ أفلاطون يستغني عن الهيراركية المعتادة بين الجنسين في مجتمع تصل فيه الهيراركية إلى أعلى درجاتها، فيصل إلى المساواة الشاملة في التعليم ويجعل للحُرَّاس من الإناث دورًا.

وعندما فكَّر أفلاطون في إمكانات النساء، انتهى إلى أنَّ المجتمعات التي حصرتهن جميعًا — بلا تفرقة — في أعمالٍ منزلية أضاعت على نفسها مصادرَ بشريةً إلى أقصى حد — فإنه يجد نفسه في موقفٍ صعبٍ عندما يُعيد الأسرة من جديدٍ في محاوره «القوانين» مع أشكالٍ أخرى من الملكية الخاصة؛ على حين أنَّ الحجة النظرية للقدرات المتساوية، ومن ثمَّ التربية المتساوية، والوظائف المتساوية للجنسين، قد سارت هنا أبعد من «الجمهورية». عندما يصل الأمر إلى تطبيق المفاهيم، نجد أفلاطون يتراجع؛ من الواضح أنَّ السبب هو أنَّ الزوجة الخاصة لن يُسمح لها بنفس الحياة العامة التي كانت للحُرَّاس من النساء، أو النساء الفلاسفة في الدولة المثالية.

وبالتالي نُظِرَ إلى النساء على أساس وظائفهن ووضعهن المنزلي المعتاد، وكُنَّ غائبات تمامًا عن نشاط المواطنة. وفضلًا عن ذلك على الرغم من أنه ذهب في «الجمهورية» إلى أنَّ طبيعة الرجال وطبيعة النساء شيءٌ واحد بصرف النظر عن الأدوار النسبية التي يقوم بها كلُّ منهما في عملية الإنجاب. ويذهب أفلاطون في «القوانين» إلى أنَّ المرأة لا بُدَّ أن تكون ساكنةً هادئةً وفيه في حين لا بُدَّ أن يكون زوجها نبيلًا وشجاعًا، وهكذا نجد أنَّ طبيعة المرأة لا تقل عن دورها، يرتبط بحضور الأسرة أو غيابها.

ومن الواضح أنَّ معالجة أفلاطون للنساء في محاوره «الجمهورية» ليست متوازية في تاريخ الفكر الغربي. والفارق الجوهری بين مناقشته للنساء في القوانين، فضلًا عن ذلك — والمعالجة الفلسفية المتأخرة لهن؛ هي أنَّ أفلاطون كان على وعيٍ بما يفعله، بجنس الأنثى، في حين أنَّ الفلاسفة التاليين لا يُبدون أية إشارة على وعيهم هذا؛ ولما كان أفلاطون يذهب، صراحة، إلى أنَّ الصفات النظرية للنساء لا يُمكن أن تُعرف، طالما أنَّ التربية

والتنشئة الاجتماعية للجنسين كانت مختلفة للغاية، و«الطبيعية» التي نسبها للنساء في القوانين، هي طبيعة عرفية مكتسبة بشكلٍ ظاهر، بدلاً من أن تكون طبيعةً وصفيةً، إنَّها الطريقة التي لا بُدَّ أن تكون المرأة بها اجتماعية حتىَّ ينجزن وظيفتهن المكتسبة داخل البنية البطريركية التقليدية التي يفترضها مجتمعه.

ما فعله أفلاطون بالنساء عن وعي، وطبيعتهن في محاوره «القوانين»، فعله، بلا وعي، فلاسفةً سياسيون كثيرون، وهم الذين اهتموا منذ أفلاطون بهذا الموضوع إلى الحد الذي سار فيه أفلاطون قُدماً في المناقشة العقلية للنساء وقدراتهن. وإن كان أرسطو قد أعادها إلى الوراء من جديد، ولم يكن تاريخ الفكر السياسي عن النساء — لسوء الطالع — حتىَّ العصر الحاضر سوى مجموعة من الحواشي بالتراث الأرسطي. وفي مقابل أفلاطون الفلاسفة الذين نظروا إلى الأسرة على أنَّها فوق المناقشة — جزء أساسي وطبيعي من النظام البشري — قد مالوا إلى النظر إلى النساء من منظور وظائف الجنس والإنجاب. ولا يُنظر إلى اهتمامات النساء على أنَّها منفصلة، وإنَّما على أنَّها تدرج داخل اهتمامات الأسرة. كما نُظر إلى هدف النساء على أنه الإنجاب وتربية الأطفال، كما عُرِّفت طبيعتُهن من منظور أفضل الخصائص لإنجاز هذه الوظائف.

إنَّ معالجة النساء في حالة أرسطو نفسه، كانت تتسق مع بنية الفلسفة السياسية بأسرها. بسبب غائيته الأساسية ومعالجته الوظيفية للعالم ككل، فقد أهمل الغالبية العظمى من الشعب — الذكور والإناث معاً — لوضع الوسيلة، التي هدفها تمكينُ قَلَّة من الناس من متابعة غاياتهم البشرية الحقة.

غير أنَّه في حالة «روسو» فإنَّ المعالجة الوظيفية العرفية للنساء تقف شاذةً خارجةً من القياس في سياق الفلسفة التي تقوم على المُثل العليا للحرية والمساواة البشرية. ولقد تجاهل روسو أفكاره الخاصة عن الحالة الأصلية للطبيعية. وتقدَّم زاعماً أنَّ الأسرة البطريركية طبيعية وضرورية؛ ومن ثمَّ فلا بُدَّ أن تُعرَّف طبيعة المرأة تبعاً لاحتياجاتها. ولما كان قد تغاضى تماماً عن أثر البيئة في التطور البشري وهو ما طبَّقه على الرجال، فقد ذهب إلى أنَّ المرأة بطبيعتها سلبية، خاضعة ومحتشمة؛ ولا بد أن تُربى بتلك الطريقة التي تدعم خصائصها الطبيعية؛ فبذلك وحده تكون سعيدة في عالم وُجِدَتْ فيه لإسعاد الرجل. ولقد عارض بقوة النتيجة التي انتهى إليها أرسطو والتي تقول إنَّ بعض الناس خُلِقوا بالطبيعة عبيداً بهدف خدمة البعض الآخر. ومع ذلك فقد فشل «روسو» في إدراك إمكان تطبيق اعتراضاته على حُججه هو نفسه ضد جنس الأنثى. وعلى الرغم من انشغاله

المسبق بالفرد الذكر، وحقوقه وحرية، فإن روسو يُواصل تطبيق حُجَج أرسطو عن طبيعة النساء وأغراضهن. وهكذا أصبح دور المرأة في الأسرة البرجوازية عقلياً، وهو أن تُنجب وتربي ورثة لا شك فيهم ليرثوا ملكية الأسرة، كما ينبغي عليها أن تمنح زوجها السلوى السارة في مواجهة الواقع الصعب الذي يجده في العالم الخارجي، وأن تُطيع زوجها بلا مناقشة، وأن تعتمد عليه اعتماداً تاماً، وأن تقيم سمعتها كإنسانة عفيفة على أنها أئمن ما تمتلك — وذلك كله هو ما تُمليه الطبيعة. وعلى حين أن تشخيصه النهائي للرجل أنه يُمكن أن يُربي ليكون إما فرداً أو مواطناً لكن ليس الاثنين معاً، أما النتيجة المساوية للمرأة فهي أنها لا تكون هذا ولا ذاك.

ولقد حاول جون ستيوارت مل أن تتكامل النساء كأشخاص لها حقها الخاص في فلسفته السياسية الليبرالية. ولقد أدرك عبث الدعوى القائلة بأن الخصائص المعاصرة لجنس المرأة التي تُرى أنها كانت على الدوام تابعة لجنس الرجل هي التي تُشكّل طبيعة الأنثى. لا أحد يُمكن أن يزعم أنه يعرف طبيعة المرأة إلى أن تتحرر المرأة وتُطور هذه الطبيعة. وبسبب اقتناع مل بأهمية السعادة البشرية للفرد فقد أصبحت الحرية والعدالة هما الأساس في معالجته لقضية تحرير النساء. غير أنه إلى الحد الذي كانت رؤيته للمرأة المتحررة قاصرة عن المساواة التامة في الفرص وفي القوة، فكانت بذلك شاهداً على القضية التي تقول إن موقف الفلاسفة من الأسرة، قبل أي شيء آخر، هو الذي يُحدّد نتائجهم حول حقوق النساء ودورهن الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى لقد رفض جون ستيوارت مل — يقيناً — العديد من التفاوتات والفروق — وعدم المساواة القانونية والعرفية للأسرة البطريركية؛ فهو لم يزعم — كما فعل كثيرون — أن أفضل اهتمامات لكل أعضاء الأسرة، تندرج ضمن اهتمامات رأس الأسرة الذكر، وهكذا انتهى إلى أن النساء لا بُد أن يكون لهن حقوق سياسية ومدنية متساوية، ونفس التعليم ونفس الفرص لكسب قوت معيشتهم مثل الرجال. ومن ناحية أخرى فإن مل لم يتناول قط أو يعترض على أن المحافظة على الأدوار التقليدية بين الجنسين داخل الأسرة، بل يذهب صراحة إلى أنها مناسبة ومطلوبة. وعلى الرغم من اعترافه الصريح بالحد الذي يعوق فيه الانشغالات المنزلية النساء عن التقدم في مجالات الحياة الأخرى، فإنه لم يُلقِ بالاً إلى إمكان مشاركة الجنسين في الأعمال المنزلية وتربية الأطفال. والزمع بأن النساء المتزوجات لا ينبغي أن يكسبن قوتهن أو يسعين إلى وظيفة إلا بمقدار ما تسمح به الالتزامات المنزلية، يعني أن تأييد مل لقضية المرأة مُقيد. والواقع

أنه تسامح مع مواصلة وجود الفروق الملحوظة في استعمال السلطة، وفي إتاحة الفرص أمام الرجال والنساء المتزوجين. وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه يذهب إلى أنه لا بد أن يُسمح للنساء بحق المواطنة، فليست ثمّة طريقة على الإطلاق لواقع الحياة كما تصوّرها يسمح لهن أن يَكُنَّ مواطنات، في حين أن مل — استثناءً من بين الفلاسفة السياسيين — حاول أن يُعالج النساء كأفراد ويعتبر سعادتهن وحريةهن مهمة بقدر أهمية سعادة وحرية الرجال، فإنَّ إجماعه عن مناقشة البنية التقليدية للأسرة والأدوار الأساسية فيها منعه من النجاح الكامل في تحقيق هدفه.

إنَّ أهمية التحليل السابق تصل إلى ذروتها من واقعة أن أسلوب التفكير الوظيفي عن النساء، وحقوقهن، وحاجاتهن، ووضعهن في المجتمع، لم تَمُتْ على الإطلاق. ولقد تمَّ إحياء المذهب الوظيفي ككل في العقود الأخيرة، لا سيما في ميدان علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وهناك مثلان على ذلك: أعمال «إريك أريكسون» في التحليل النفسي، و«تالكوت بارسونز» في علم الاجتماع — وهما مثلان يكفیان للبرهنة على خط البرهان السائد في قضية المرأة والأسرة، يُوازي خط البرهان عند روسو وأرسطو، ومن المهم أن نفهم كيف أن هذا الأسلوب في التفكير — إذا ما طُبِّق على النساء والأسرة — فإنه يحتفظ بهذا الالتماس.

لقد طرح «فرويد» هذا السؤال المثير: ما الذي تريده المرأة؟^٣ على عدد من علماء النفس من ذوي المكانة، وكذلك من علماء التحليل النفسي، ولم يتردّدوا في تقديم الإجابة التي تدعم الفكرة القديمة، والتي تقول إنَّ المرأة ومطالبها واحتياجاتها تُحدِّدها خصائصها الجنسية والتناسلية،^٤ فبروتو بتلهيم مثلاً — وهو يتحدّث عن موضوع النساء في المهن العلمية — يُؤكِّد:

«علينا أن نبدأ من إدراك النساء — إذا أردن أن يَكُنَّ عالمات أو مهندسات مميزات، فهن بحاجة أولاً وقبل كل شيء أن يَكُنَّ صاحبات ورفيقات، بطريقة أنثوية للرجال، وأن يَكُنَّ أمهات.»^٥

^٣ إرنست جونز، «حياة سيجموند فرويد وأعماله»، نيويورك، ١٩٦١م، المجلد الثاني، ص ٤٦١.

^٤ انظر تومي فيشتين، «علم النفس — يشكل الأنثى» وأنا مدينة لفيشتين لتوجيهي إلى الأمثلة التي ذكرتها.

^٥ «التعهد المطلوب من المرأة لكي تدخل مهنة علمية في الجمعية الأمريكية في الوقت الراهن» ... المرأة والمهن العلمية. مآدبة حول النساء الأمريكيات في العلم والهندسة. أدارها ج. ماتقليد وس. فان إيكين، كيمبرج — ماستوشست، عام ١٩٦٥م، ص ١٥.

ولقد شعر بعض الباحثين من الذكور أنهم ليسوا مضطربين أبدًا لإخفاء حقيقة أنهم يُعرّفون النساء — وظيفيًا — من حيث علاقتهن بحاجات المجتمع؛ فعالم التحليل النفسي جوزيف راينولد يقول مثلًا: «المرأة هي التربية والرعاية ... ويقول لنا علم التشريح إن حياة المرأة ... عندما تنمو بلا قلق من وظائفها البيولوجية وبلا تخريب لأنوثتها؛ ومن ثمَّ عندما تدخل مجال الأنوثة بالشعور بالغيرية، فإننا عندئذٍ سوف نبلغ الحياة الطيبة في عالم نأمن أن نعيش فيه.»^٦

ومن الواضح أنَّ النساء عندما يتأقلمن اجتماعيًا بنجاح مع الإيمان بأنَّ تشريحهن هو مصيرهن، فإننا في هذه الحالة (مَنْ؟) سوف نعيش حياة طيبة.

وبالطبع لا أحد من هؤلاء يبعد كثيرًا عن الأفكار التي عبّر عنها روسو عن المرأة، غير أنَّ النمط الحديث لهذا الأسلوب في التفكير موجود عند «إريك إريكسون» (Erik Erikson) — لقد حاول إريكسون في محاولة لإحياء المفهوم السلبي لفرويد القائل بأنَّ تطوُّر شخصية الأنثى مستمد إلى حدٍّ كبير من شعور الفتاة الصغيرة بالحسد نحو القضيب — أقول: حاول إريكسون بدلًا من ذلك أن يذهب إلى أنَّ التطوُّر يتم حول امتلاك «مكان داخلي» له قوة هائلة هو: الرحم.^٧ فقدرة المرأة على حمل الطفل وتغذيته ليست إذن مجرد جانبٍ من طبيعتها؛ فهويتها كلها، وحياتها التي تحياها يدوران حول ذلك «المكان الداخلي» الخاص بها، ورغبتها في امتلائه.

ويُخبرنا إريكسون أنَّ «الفراغ هو الصورة الأنثوية للعذاب ... التجربة القياسية لكل امرأة».^٨ وأنَّه أيًّا ما كان المجال الذي تقنحه المرأة فلا بدُّ لها أن تتخذ معها خاصيتها الأنثوية الخاصة — التي عرّفها بأنها «المكان الداخلي»؛ ففي مجال السياسة — مثلًا — فيما يقول إريكسون: «لن يتحقَّق تأثير النساء تمامًا، ما لم تعكس بلا أعمار وقائع «المكان الداخلي» و«إمكانات وحاجات النفس الأنثوية»؛^٩ وبالتالي فإنَّ النساء سوف يُجزن نوعًا من الأدوار في الحياة يختلف عن دور الرجال. وكلِّما فعلن ذلك، فإنَّهن لن ينسَيْن أبدًا «التخطيط الأساسي» الفريد لأجسامهن. ما دامت المرأة ليست أبدًا مجرد امرأة، فهي لا

^٦ «الخوف من أن أكون امرأة»، نيويورك، عام ١٩٦٤م، ص ٧١٤.

^٧ «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، تأملات حول الأنوثة.

^٨ «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٩٦.

^٩ «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٦٠٤.

تستطيع أن ترى أهدافها بعيدة المدى إلا في تلك الأساليب من النشاط التي تشمل وتتكامل مع «استعداداتها الطبيعية» فيما يقول إريكسون.^{١٠}

وهكذا يزعم إريكسون — بطريقة إيجابية لا تقل عن طريقة روسو — أنه يعرف النساء على حقيقتهن وماذا يشبهن على نحوٍ طبيعي، غير أن الاستدلال الذي يستخدمه في هذا الموضوع ليس حاسماً ولا مقنعاً أكثر من استدلال روسو؛ فبرهانه على أن النساء على وعيٍ أساسي بـ «المكان الداخلي» عندهن نتيجة لتجارب كان الأولاد والبنات في سن مبكرة يطلبون تركيب مشاهد من عدد من اللعب المعطاة.^{١١} ويستخدم إريكسون اختلاف المناظر التي يُكوّنها الجنسان على أن شخصياتهم تأثرت تأثراً كبيراً باختلافات الأعضاء الجنسية وأعضاء التناسل بينهما. ممّا يُدكّرنا بإهمال روسو عند اكتشافه لتلك الاختلافات الطبيعية بين الجنسين وتأثير البيئة في الطفل في سن السادسة. ويرفض إريكسون التفسير «الاجتماعي» الخالص بطريقةٍ قطعيةٍ لا تقبل النقد على أساس أن مثل هذا التفسير لا يستطيع أن يُفسّر جميع الاختلافات التي نشاهدها. كما يرفض النظر إلى المؤثرات في المشاهد التي يبينها الأولاد والبنات، على أنها ذات مغزى، تلك المؤثرات في تجارب اللعب عند كليهما في ثقافة تُقدّم فيها كثرة من اللعب والأنشطة التي تُعتبر مرتبطة بدقة بالجنس، أو توحيدها بالسلوك المشروط اجتماعياً وتطلعات الآباء والبالغين الآخرين بجنسهم هم.

ويذهب إريكسون في هذا البحث — فيما بعد — إلى أن الضرورة البيولوجية للحياة البشرية هي التي تجعل من تربية الطفل «الوظيفة الفريدة للمرأة»؛ ومن ثم فالبيولوجيا هي التي تُفسّر الكثير من الاختلافات التي نلاحظها في الفتاة الصغيرة. لا فقط رد الفعل على الأشياء بحنان ورقة أكثر بكثيرٍ من الولد، بل إنها تعلّمت أيضاً أن ترضى بسهولة داخل دائرةٍ محدودةٍ من الأنشطة. وهي تُبدي مقاومةً واندفاعاً أقل من ذلك النوع الذي يقود الأولاد والرجال فيما بعد إلى الانحراف.^{١٢} وفي غياب أي اعتبار للتنشئة الاجتماعية بين الجنسين أو التوقعات التي ينتظرها منهما المجتمع، فكيف يفترض أن نُؤمن بأن مثل هذه الاختلافات هي نتيجة للبيولوجيا؟ إن نتائج روسو الماثلة لم تتأسس على شواهد أشد سوءاً من هذا الدليل.

^{١٠} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٦٠٥.

^{١١} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٨٨-٥٩٣.

^{١٢} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٩٨-٥٩٩.

على الرغم من أنّ «إريكسون» يُبرهن بسهولة على درجة غير عادية من التفكير المشوش، فإنّ هذا التفكير هو الذي يعوق باستمرار المناقشة العقلية للفروق بين الجنسين، تمامًا مثلما أنّ معالجة «روسو» لهذا الموضوع اختلطت فيها العبارات الوصفية مع العبارات المكتسبة وغُزِلَا في ضفيرة واحدة. يُخبرنا إريكسون، مثلًا، في عبارة حاسمة بالنسبة لحجّته: «إنّ المرأة عليها التزامات بيولوجية وسيكولوجية وأخلاقية تجاه رعاية الطفولة البشرية».^{١٣} ومن الصعب على المرء أن يعرف معنى «الالتزامات البيولوجية»؛ فالالتزام بغير شك هو شيء يأخذ المرء المقصود على عاتقه القيام به. أمّا القول بأنّ لدى المرأة القدرة على حمل الأطفال فهو مسألة لا شك فيها، لكن أن تقول إنّ ذلك التزام بيولوجي — دع عنك الرعاية التامة للطفل — فهو قول لا معنى له. أمّا بالنسبة لالتزامات المرأة السيكولوجية والأخلاقية لتربية الأطفال فهما معًا — على الأقل إلى حدّ كبير — يرتبطان بالثقافة. والأولى، بدرجة غير معروفة، نتيجة لظروف دور الجنس، فصهرهما إريكسون معًا كواقعة بيولوجية عامة مع العوامل المكتسبة ثقافيًا هي طريقة عنيفة ليستمد نتيجته غير المضمونة القائلة بأنّ تربية الطفل هي بالضرورة مهمة «تستغرق سنواتٍ من الساعات التي تُخصّصها المرأة للعمل».^{١٤}

وأهمية كتاب إريكسون في الدفاع عن الوضع القائم، في أنّه يُضفي تصديقًا من علوم القرن العشرين على أسطورة قديمة. وهذه الأسطورة القديمة تزعم أنّ تمايز الأدوار بين الجنسين الموجود وتطوُّع الأولاد والبنات إلى أدوارٍ مختلفة تمامًا في المستقبل لا يرجع إلى مؤثّرات البيئة أو تصديقات اجتماعية، وإنّما هي تعود إلى فروقٍ جنسيةٍ فزيائية؛ ومن ثمّ فإنّ انحصار الغالبية العظمى من النساء في المنزل أو أوضاعٍ قانونية دنيا، في مجال الوظائف، ليس على الإطلاق مسألة شاذة في العالم الحديث. أو مسألة تجد المرأة الطبيعية من ذات نفسها سببًا لتحديها. وهذا ممّا يُؤكّده لنا إريكسون؛ لأنّ البيولوجيا النسائية ذاتها تُؤكّد أنّ المرأة — في مقابل الرجل الذي غزا الفضاء ونشر الكثير من الأفكار — قد وجدت هويتها في الرعاية التي تقوم بها بجسدها وفي الحاجة إليها، ويبدو أنّها سلّمت بأنّ المكان الخارجي في العالم ينتمي إلى الرجال.^{١٥}

^{١٣} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٨٦.

^{١٤} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٩٨ (والتشديد من عندي).

^{١٥} «المكان الداخلي، والمكان الخارجي»، ص ٥٩٣.

والمهمة التي يقوم بها علماء النفس تُكملها مهمة علماء الاجتماع، لا سيما أولئك الذين ينتمون إلى «مدرسة الوظيفة البنوية». «تالكون بارسونز» وزملاؤه في كتاب «الأسرة، والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل»، وفي عدد من المقالات التي أخذت على عاتقها البرهنة على أنَّ الوظائف الأساسية التي تقوم بها الأسرة النووية من أجل المجتمع يفرقون بين تمايز العرف بين أدوار جنس الرجال وجنس النساء؛ فلو أنَّ إريكسون في معالجته للنساء، هو «روسو» هذا العصر، فإنَّ التحليل الوظيفي عند «تالكون بارسونز»، للأسرة ولدور المرأة داخلها يكشفه على أنَّه أرسطو العصر.

بارسونز — على خلاف إريكسون — لا يبدو أنَّه يؤمن بدور العرف بين الجنسين الذي يتحدَّد بيولوجياً عن طريق تمايز الأدوار في الإنجاب؛ فقد أصبحت واقعتا الحمل والرضاعة، بالأحرى، الأساس لدور مختلف أتمَّ الاختلاف وأسلوب حياة للنساء ينبغي تفسيره عن طريق عامل تأمل في الأسرة. يقول بارسونز «الواقع أننا نذهب إلى أنه ربما كانت أهمية الأسرة ووظائفها للمجتمع تُشكِّل المجموعة الأقصر من الأسباب التي تجعل هناك تفرقة وتميُّزًا بين الأدوار الاجتماعية وأدوار الإنجاب بين الجنسين». ^{١٦} وهكذا نجد أنَّ وظائف أساسية في الأسرة النووية الحديثة هي التي تُحدِّد بالضرورة «مكان المرأة». لقد انتقد علماء الاجتماع المُحدِّثون المناصرون لقضية المرأة كتاب «بارسونز». ^{١٧}

غير أنَّ هناك عدة مسائل تحتاج إلى مناقشة في هذا السياق:

أولاً: أنَّ بارسونز — مثل أرسطو في نظريته إلى المدينة وتدبير المنزل اليوناني — نظر إلى المجتمع الأمريكي في أربعينيات وخمسينيات هذا القرن وإلى الأسرة النووية التقليدية على أنها الأساس في نظريته؛ فقد سلَّم أنَّ الأعضاء الراشدين في الأسرة «الطبيعية» يعتمدون على رجل له وظيفة وامرأة إمَّا أن تبقى أو أن تتجه — إذا ما كانت تعمل — إلى أن تشغل وظيفة لا تنافس بها مكانة زوجها. ^{١٨} وهو يُعرِّف وضع المرأة المتزوجة بأنَّه الوضع المستمد من مستوى وظيفة زوجها. أمَّا مسألة وضع المرأة بالمقارنة بوضع الرجل فمهما

^{١٦} الأسرة والتنشئة الاجتماعية وعملية التفاعل، ص ٢٢.

^{١٧} انظر مثلاً أن أوكلي، «عمل المرأة»، ص ١٧٨، و١٨٥؛ وكتاب جوليت ميتشل، «وضع المرأة»، ص ١١٦-١١٧.

^{١٨} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ١٢-١٥؛ و«السن والجنس في البنية الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية»، ص ٦٠٥، ٦٠٨-٦٠٩.

اعترف بالتفاوت وعدم المساواة ترجع إلى العلاقات غير المتناسقة بين الجنسين مع البنية الوظيفية.^{١٩}

ولم يكن بارسونز غير واعٍ أنَّ هناك مشكلات، لا سيما بالنسبة للنساء، تنتج عن بنية دور الجنس في الأسرة النووية التي يعتبرها أمرًا مُسلَّمًا به. وهو يقول عن الانفصال الحديث الصارم بين «العمل» الخارجي في العالم عن عمل المنزل: «إنَّه يحرم المرأة من دورها كشريك في عملٍ مشترك»؛ فهي تترك مع وظائفٍ نفعيةٍ في تدبير المنزل الذي يمكن اعتباره نوعًا من شبه الوظيفة.^{٢٠} وهو يُشير إلى أنه على الرغم من أنَّ القدرة الأمريكية العالية على تحمُّل المشاق، فإنَّ نساء الطبقة المتوسطة يتجهن نحو الخدمات المنزلية كلما سمحت القدرات المالية، كي يعزلن أنفسهن عن إتمام الأعمال المنزلية، وليقمن بدور في النشاط الاجتماعي حتَّى يتجنَّبن «وصمة أنهن زوجات فحسب».^{٢١} كما يعترف كذلك بأنَّ المشكلات التي تنشأ من واقعة دور النساء في تربية الأطفال تنتهي في العادة بأن يكون أزواجهن على قمة وظائفهن. إنَّ الطبيعة التي تحصر حياة المرأة في المنزل والتخصيص الضيق لحياة الرجال في العمل ليس عملاً وحيديًا بتاتًا لكلا الجنسين كما يقرُّ بذلك. على حين أنَّ الرجل يُمكن أن يعوض بما ينجزه وبمسئوليته عن هذه الوظيفة — فيما يعترف بارسونز — فإنَّ تمايز دور الجنس الصارم بالنسبة لمجتمعنا يلحق بالمرأة أعظم الضرر. كتب يقول: «من الواضح تمامًا أنَّه في دور الأنثى الناضجة، هناك من العناء واللاأمان، ما يكفي تمامًا، لكي يجعلنا نتوقَّع انتشار مظاهر السلوك العصبي».^{٢٢}

ومن المدهش — بصفةٍ خاصةٍ بعد أن يُكوَّن لدينا مثلُ هذا الإدراك بعضَ نتائج بنية أدوار الجنسين كما يُنظَّمها العُرف — أن يرفض بارسونز النظرَ في إمكانيات التغيير؛ فهو يُؤكِّد — بغير تعليق — أنَّ دور الجنسين قد أصبح أكثر تحديدًا لا أقل تحديدًا (لقد كان يكتب، بالطبع قبل بداية الحركة النسائية السائدة). الحركة العاملة للنساء في نمط «رجولي» للسلوك، فيما يعتقد «لن يكون مُمكنًا إلا مع التغيُّرات العميقة في بنية الأسرة» وهو ينظر إلى «البنية التقليدية للأسرة» على أنَّها أكثر جوهريةً ممَّا كانت من قبل من

^{١٩} السن والجنس، ص ٦٠٥.

^{٢٠} السن والجنس، ص ٦٠٩.

^{٢١} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ١٢٩.

^{٢٢} السن والجنس، ص ٦١٢.

منظور وظائفها، الاجتماعية الحيوية.^{٢٣} ويتضمّن ذلك أنّ مثل هذا التغيّر العميق مهما كانت عواقبه على الصحة العقلية لنصف السكان، ليس مسألة مطروحة للنقاش.

ومن تحليل يأخذ البنية الاجتماعية المعاصرة — على نحو ما هي قائمة ينزلق بسهولة شديدة إلى دور التنبؤ، أو بالأحرى توصيف المستقبل، وهو يميل إلى البدء بأساس الأسرة الأمريكية في عصره — ثمّ يدّعي أنّ النتائج التي وصل إليها ليست «مرتبطة بالثقافة» تُذكّرنا، إلى أقصى حد، بموافقة أرسطو وتصديقه على الوضع القائم بالبرهنة على أنّه النظام الطبيعي للأشياء. وبعد أن يُبرّر سيطرة الذكر داخل الأسرة، نتيجة لموقف الزوج في عالم الوظائف، يستمر بارسونز ليؤكّد:

«حتّى لو كان من الممكن أن يكون للمرأة المتوسطة نوعٌ معيّن من الوظيفة — وهو يبدو ممكنًا — فليس من الممكن فيما يبدو أن ينقلب هذا التوازن النسبي، أو تنعكس الأدوار أو أن يُمحي تمامًا التمايز الكيفي في هذه الجوانب.»^{٢٤}

ويقتبس بارسونز — تأكيدًا لهذه النظرة — التوزيع الحالي للنساء على قوى العمل، وواقعة أنّهن يشغلن أدوارًا سائدة ومُعبرة تدعم أدوار الرجال، تُماثل دور الزوجة الأم في الأسرة. في حين أنّه يدرك أنّ هناك رابطةً بين الأدوار الداعمة والأدوار التابعة المُخصّصة للنساء سواء في داخل الأسرة أو خارجها، ولم يكن بارسونز على الإطلاق يميل إلى القول بأنّه ربما كان هناك أساسٌ عقلي ولو ضئيل لهذا الدور المُخصّص لكلا الجنسين، واقعة أنّه حتّى في ميدان العمل تقوم النساء بأدوار التربية والرعاية، التي يُفترض أنّها تُعزّز الاقتناع بأنّ هذا هو دورهن المناسب داخل الأسرة.

هناك نقطتان أساسيتان في حُجة بارسونز حول أهمية تمايز الأدوار بين الجنسين هما أنّ الأسرة — كأى جماعةٍ صغيرة — لا بدّ أن يكون لها قائد مُعبر، وقائد مُنفذ، وأنّه من المفروض أنّ الأم تقوم بالدور الأول في حين أنّ الأب يقوم بالدور الثاني. ولقد انتقدت «آن أوكي» الزعم الأول انتقادًا جيّدًا فأشارت إلى أنّ جميع موضوعات التجربة التي اعتمد عليها بارسونز هي نتاج التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة النووية من النوع الذي استهدف أن يستمدّ نتائجه منه؛ ومن ثمّ فإنّ الجماعات الصغيرة التي تشكّلت من المحتمل جدًّا أن تكون على غرار بنية أسرة العُرف، وأنّ النهاية التي انتهى إليها بارسونز،

^{٢٣} السن والجنس، ص ٦١٠.

^{٢٤} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ١٥، وهامش ١٣.

التي تقول إنَّ الخصائص الملحوظة هي «خصائص تلك الجماعات الصغيرة في كل مكان» لا تقوم على أساس.^{٢٥}

لكن دعنا نقبل للحظة هذه النتائج عن أدوار القيادة في الجماعة الصغيرة، ومن ثمَّ في الأسرة، فلماذا يُخصَّص للأم الدور التعبيري، وللبَّ القيادة الفعَّالة في الأسرة؟ ويذهب بارسونز إلى أنَّ الدور التعبيري للأم مستمد من واقعتي الحمل والرضاعة. وعن طريق إهمال الواجبات، إنَّ الأب — ما دام لا يستطيع إنجاز هاتين الوظيفتين — فلا بدَّ أن يخرج للعمل ويصبح القائد الفعَّال.^{٢٦} لكن ما دام بارسونز يُنكر أي صلة بين المرحلة الجنينية والتنشئة الاجتماعية للطفل، وهو يكتب ذلك في عصرٍ بلغت فيه زجاجة الرضاعة أوجها، وأنَّ وظيفة التغذية تثبط همتها مهنة الطب — فيبدو أنَّ الأساس يتضاءل جدًّا في تخصيصه أدوار حياةٍ طويلة على أساس الجنس. ويبدو أنَّ بارسونز كان، إلى حدِّ ما، على وعيٍ بهذه المشكلة رغم أنَّه يكتب بصفةٍ عامة من منظور «علاقة الأم بالطفل» ويُسمِّي مربية الطفل بالأم، خلال مناقشته للمرحلة الحاسمة للاعتماد الخصي يقول إنَّ ما هو جوهرى لتطوُّر «أنا الطفل» هو «التعلُّق» بموضوع واحد، أو فئة من «الموضوعات الاجتماعية»، التي تعتبر الأم النموذج الأصلي لها، ولقد كان حريصًا على أن يُشير إلى أنَّ «مندوب الرعاية» هو المفهوم الأساسي وأنَّه ليس ثمة حاجة إلى أن ينحصر في شخصٍ واحد مُعيَّن؛ فتلك هي الوظيفة الجوهرية^{٢٧} لكنَّه في كل مرة يعود إلى تسمية «مندوب الرعاية» بالأم، مُضللًا القارئ حول الانطباع العام الذي تمَّت البرهنة على أنَّه بالضرورة دور الأنثى.

من الواضح أنَّ بارسونز يعتقد أنَّ التمايز الواضح بين أدوار الوالدين خلال «مرحلة أوديب» بالغ الأهمية في التنشئة الاجتماعية للطفل، والسبب أنَّ الطفل في هذه المرحلة يتقمَّص شخصية الأب (أو الأم) حسب جنسه (أو جنسها). لا بدَّ أن يتوجَّه بنجاح الدور المناسب لجنسه، وهذا جزءٌ حاسم من امتصاص الطفل «للنمط المؤسس في المجتمع»^{٢٨}

^{٢٥} عمل المرأة، ص ١٨١-١٨٥.

^{٢٦} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ٢٣.

^{٢٧} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ٤٣، و ٦٣.

^{٢٨} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ٣٥، و ٨٠، و ٩٤، و ٩٨، و ٣٨٧.

لكي تُصبح الفتاة «شخصًا مطيعًا ومتكفيًا» ويُصبح الابن «منجّرًا فنيًا على نحو مقنع»^{٢٩} ولا بدّ من صبغهما بالصبغة الاجتماعية في الأسرة النووية التي يتم فيها هذا التمايز لأدوار الجنسين ويُلاحظ بوضوح، لكن من المؤكّد أنّ هناك شيئًا أشبه بالدور في هذا الاستدلال؛ فجزءٌ كبير من ضرورة أدوار الجنس تعتمد على الحاجة إلى التنشئة الاجتماعية للأجيال القادمة، في أدوار الجنس حتّى يستطيعا بدورهما أن يصبغا أطفالهما بالصبغة الاجتماعية لأدوار الجنس ... وهكذا إلى ما لا نهاية، وبصفة خاصة ما دام بارسونز كان على وعي ببعض النتائج غير الصحية لأدوار الجنسين التي يقول بها العرف، فإنّ المرء ليعجب لماذا اهتم كل هذا الاهتمام للاحتفاظ بها؟

لقد كان بارسونز — بوصفه عالم اجتماع — مؤهلاً تمامًا للقيام بالتحليل النظري للمؤسسات الثقافية التي تفرق بين الجنسين، غير أنّه ليس له ما يُبرّر — أكثر من أرسطو — أن يعرض النظرية من مجموعة جزئية تاريخية خاصة من المؤسسات كحكم على السلوك البشري من منظور الأزل. والطبيعة الأكاديمية المحايدة المزعومة لدراسته لم تظهر حقيقة نتائجه الرجعية عن ضرورة تحديد أدوار صارمة للجنسين لكي نحافظ على صحة المجتمع الوظيفي.

وهكذا نجد أنّه في نفس العصور الحديثة كان هناك تصديقٌ قوي على أسطورة التفرقة بين الجنسين من علماء لهم نفوذٌ مؤثّر في المجرى الرئيسي لعلومهم. إنّ استدلال روسو عن طبيعة النساء يوجد هنا نماذجٌ له وقد مثّله إريك إريكسون، ومزاعم أرسطو عن الطبيعة المقدّسة التي لا تتغير لبنية الأسرة القائمة تمثّلها بوضوح مدرسة بارسونز في علم الاجتماع التي عزّزت المبرر للمعالجة التي تفرق بين الجنسين، واستمر ذلك حتّى بداية الحركة النسائية في أواخر الستينيات التي بدأت في كسر الاحتكار، وفضلاً عن ذلك فإنّ الرجال والنساء معًا، تغنّوا أثناء تنشئتهم الاجتماعية على الغبار المتساقط من هذه الآراء؛ من خلال الكتب المدرسية، والإعلانات، وتنشئة الطفل، وقنوات أخرى لا حصر لها «الطبيعة» المكتسبة المفروضة على النساء بسبب بيولوجيا التناسل عندهن وينضم إليها الزعم بأنّ بنية الأسرة كما يُحددها العرف، لا تفترضها في الواقع أيّة آراء بديلة.

^{٢٩} الأسرة والتنشئة الاجتماعية، ص ٥١، شكل ٤.

الفصل الحادي عشر

الأشخاص والنساء والقانون

ننتقل الآن إلى مجموعة من الأفكار كان لها — ولا يزال — تأثيرٌ مباشر على الأوضاع التي تعيش فيها النساء في هذا البلد. وأعني بذلك القانون. وبصفة خاصة تعرّضه للمراجعة التشريعية أمام أعلى المحاكم في هذا البلد. ومن هنا يُصبح من الواضح أنّ الأمر لم يكن فقط في تاريخ الفكر السياسي، والأبراج العاجية للأوساط الأكاديمية التي خدمت الأساليب الوظيفية للفكر في تبرير المعاملة غير المتساوية للنساء. ولقد استخدمت المحاكم أيضًا في الماضي وحتى يومنا الراهن حُججًا نفعية تقوم على الدور التقليدي للنساء داخل الأسرة — المُعترف بأنّه دورٌ حتمي وطبيعي — في صنع كثيرٍ من القرارات الهامة والتميزة من حيث نوع الجنس.

إنّ المساواة بين الأفراد أمام القانون قد عبّر عنها بوضوح الدستور في الولايات المتحدة، وتقضي المادة الرابعة عشرة المعدّلة بأنّه:

«ينبغي ألا تقوم أيّة ولاية بسنّ قانون أو فرضه — أي قانون من شأنه أن يحرم المواطنين في الولايات المتحدة من المزايا أو الحصانة التي يتمتعون بها — أو أن تقوم أيّة ولاية بحرمان أي شخصٍ من حق الحياة أو الحرية أو التملك بدون الإجراءات القانونية اللازمة، وألا تُنكر أي شخص في نطاق سلطتها الحماية المتساوية من القانون.»

في ضوء هذه الشروط، بالإضافة إلى **بند الإجراءات الواجب اتخاذها** في المادة الخامسة المعدّلة — فقد يبدو غريبًا من الوهلة الأولى أنّ المادة المعدّلة الخاصة بالحقوق المتساوية التي هي بالتحديد لا تسمح بالرفض أو الحرمان للحقوق على أساس الجنس أن تكون ضرورية؛ لأنّه بالرغم من أنّ المادة الرابعة عشرة المعدّلة قد قُصد بها بالتحديد

التأكيد على المساواة القانونية للعبيد المحرَّرين.^١ فإنَّ البنود المذكورة فيما سبق تُشير إلى كلمة «أشخاص». وعلى الرغم من ذلك — وخشية أن نقفز سريعاً إلى نتيجة مؤداها أن كلمة «أشخاص» تشمل تلقائياً النساء — فإنَّ من الضروري أن نذكر أنَّ القسم الثاني من نفس المادة، وفي إشارتها إلى تعيين الممثلين قدّمت كلمة «ذكر» إلى الدستور لأول مرة. وكما لاحظ المحامي الدستوري «كيث جنسبرج» أنَّ العبارات الضخمة في القسم الأول من المادة الرابعة عشرة المعدّلة «كان يجب على أحسن تقدير أن تُشير إلى أنها تنطبق على النساء»^٢ والواقع أنَّ تاريخ الحُجج والقرارات الخاصة بالمحاكم في قضايا التفرقة أو التمييز بين الجنسين على مدى القرن الماضي يثبت أنه من خلال المعنى المناسب، فإنَّ النساء قد حُكِمَ لهن أن يَكُنَّ من الأشخاص. وبينما كشفت دراسة عام ١٩٧٢م عن أنَّ ما يزيد عن ثمانمئة قسمٍ من مجموعة قوانين الولايات المتحدة، التي اشتملت على إشارات صريحة للجنس، وأنَّه يوجد العديد من آلاف القوانين المشابهة الخاصة بالولايات — فإنَّ التفسير القانوني كان على نحوٍ لم يكن عليه حتَّى عام ١٩٧١م، حين وصلت المحكمة العليا بالولايات المتحدة إلى أن التمييز المبني على الجنس غير دستوري، وفي هذا الجزء سوف نقوم بتحليل الأفكار، والحُجج الخاصة بالنساء التي دعمت مظاهر التمييز بالقانون، ونبيّن المدى الذي اتجهت إليه طرق التفكير عن المرأة ومكانتها في المجتمع، التي ما زالت تسود الفكر السياسي الغربي، وما زالت تُصر على تفسير النظام القانوني الأمريكي الحديث على هذا النحو.

ومثلما رأينا بصدد تفسير الفلاسفة، فإنَّ المفتاح الرئيسي لفهم التفسير القانوني في موضوع المرأة هو الأسرة والمزاعم الخاصة بدور المرأة فيها — فما من شك في أنَّ الأسرة التي يرأسها الرجل قد اعتبرها كلُّ من المُشرِّعين والمحاكم الأساس الرئيسي للمجتمع في الولايات المتحدة. وكما قال أحد القضاة في إحدى المحاكم عام ١٩٤٩م، التي رفض فيها منح الوصاية لامرأة على ابنتيها بسبب فسوقها «لأنَّها زانية» — قال القاضي: «إنَّ مجتمعنا

^١ أصدرت المحكمة العليا في عام ١٨٧٢م — أي بعد أربع سنوات فقط من التصديق على تعديل المادة الرابعة عشرة — قراراً يقول إنَّه ليس من المحتمل أبداً أن يُؤخذ في الاعتبار في بند الحماية المتساوية أي نوعٍ آخر من التفرقة سوى التفرقة العنصرية. انظر روث جنسبرج، «الجوانب الدستورية المبينة على أساس الجنس»، ص ١٢٠. وقد ثبت خطأ النبوءة، بالطبع، فيما بعد.

^٢ الجوانب الدستورية، ص ٣.

بأسره مبني على قضية السياسة على نحوٍ مطلق، وهي أنّ الزواج الذي يخلق أهم علاقة في الحياة له الأثر الأكبر في الأخلاق والحضارة» في حياة الشعوب أكثر من أية مؤسسة أخرى.^٢

وفي قضية أخرى من قضايا عام ١٩٥٣م أقرّ القاضي أنّ رفض حق الزواج في اختيار مكان الإقامة، يُؤدّي إلى التضحية بوحدة الأسرة وهي الوحدة «أو الكيان» الذي تُبنى عليه حضارتنا...^٣ ولما كانت الأسرة هي الوحدة الغربية للمجتمع فإنه يبدو غريباً أنّ الدستور — وبخاصة وثيقة الحقوق — لم تذكرها، ولكنها ذكرتُها بالكامل بلغة الأشخاص الأفراد. وهذا شيءٌ غريب. وعلى الرغم من ذلك فإنه فقط حينما يدرك المرء أنّ هؤلاء «الأشخاص» الذين أشار إليهم الدستور، تماماً كالموافقين على العقود الأصلية عند هوبز، ولوك، وروسو — لم تشمل هذه العقود كل فردٍ بالغ، بل فقط رؤساء الأسر من الذكور، كل واحدٍ منهم من المفهوم أنّه يُمثّل مصالح هؤلاء الذين يُشكّلون المحيط الأبوي. ويؤكد توماس جيفرسون في إشارته الصريحة إلى أنّ واضعي الدستور في أقصى ما كانوا يحلمون به — لم يقصدوا بعبارة «الأشخاص» في دستورهم أن تعني أكثر من ذلك — يقول: «لو كانت دولتنا ديمقراطية خالصة، فإننا كنا سنستنتج من تداولتنا المرأة التي يجب ألا تختلط بتجمّعات الرجل بلا شرحٍ لمنع حرمان الأخلاق والتباس «القضايا»...»^٤ وعلينا أن نعترف بأنّ الدساتير الخاصة بالولايات، والدساتير الاتحادية، كانت قد وُضعت من منظور أنّ النساء من زوايا كثيرة عامة لسنّ أشخاصاً من الناحية القانونية، بل أعضاء تابعت للأسرة البطرياركية (الأبوية).

لاستبعاد النساء — بصفة خاصة بعد الزواج — من الشخصية القانونية أساسٌ متين في القانون العام الذي يخلق كياناً خاصاً للمرأة المتزوجة. ولقد شرح بلاكستون ذلك في كتابه «شروح على قوانين إنجلترا» بقوله: «الزوج والزوجة عن طريق الزواج يُصبحان شخصاً واحداً أمام القانون: بمعنى أنّ وجود المرأة القانوني مُعلّق خلال الزواج

^٢ بونيم ضد بونيم، ٢٩٨؛ نيويورك، ٣٩١. مقتبس في «مينارد ضد هل»، ١٢٥؛ الولايات المتحدة ١٩٠، و٢٠٥.

^٤ 75 Ariz. 308, 309 وقد اقتبسه «ليون كانوفتس» في «النساء والقانون ثورة لم تتم»، ص ٥٠.

^٥ مقتبس في م. جروبرج، «النساء في السياسة الأمريكية»

— أو على الأقل — يُدمج في — أو يتحد مع — وجود الرجل الذي تقوم الزوجة بتنفيذ كل شيء تحت جناحه وحمايته وغطائه...»
 ... لكن على الرغم من أن قانوننا بصفة عامة يعتبر الرجل والزوجة شخصاً واحداً، فإن هناك بعض الأمثلة التي تُعتبر فيها المرأة — بطريقة مستقلة — أقل من الرجل (أو ثانوية بالنسبة للرجل) وتعمل بضغطة منه؛ ولهذا فإن الأعمال التي تُنفّذها كلها، والأعمال التي تقوم بها المرأة منفردة أثناء وجودها في الأسرة تُعتبر باطلة ولا أساس لها...^٦
 وهكذا فإن المرأة المتزوجة؛ إما ألا تكون شخصاً على الإطلاق أو تكون شخصاً تابعاً يقوم زوجها بإجبارها على جميع الأفعال التي تكون على عكس ذلك مسؤولة عنها قانوناً. ويذهب «بلاكستون» إلى أن ذلك فيه معاملة مُتميّزة للنساء، ويختتم مناقشته للقضية بملاحظة أنه «حتى انعدام الأهلية القانونية التي تخضع لها الزوجة هي في الأعم الأغلب قد جاءت لحمايتها ولصالحها. وتلك إذن ميزة عظيمة لجنس الأنثى في قوانين إنجلترا...»^٧
 وعلى حين أن كيان الزوجة هي الأسرة لا ينطبق بصورة رسمية إلا على المرأة المتزوجة فحسب، فإن معناه الضمني يمتد — من حيث التطبيق — ليشمل جميع أعضاء جنس الأنثى. أولاً: لأن الغالبية العظمى من النساء متزوجات في الجزء الأكبر من حياتهن الناضجة. ثانياً: أن القانون والمحاكم قد أسست تمييزها أو تفرقتها بين الجنسين بصفة عامة، على الزعم بأن النساء هنّ زوجات، ولسن زوجات فحسب بل أمهات أيضاً.^٨ وعلى الرغم من أن قوانين ملكية المرأة المتزوجة، كانت قد أبطلت الكثير من صور انعدام الأهلية التي عانت منها المرأة بمقتضى مبدأ الوصاية، وبعض المظاهر اللامعقولة الباقية، قد تمّ إبطالها في السنوات الحالية، وما زال هناك بقية باقية منها، ومن أبرزها هو المطالبة بأن تحمل المرأة اسم زوجها، ومحل إقامته، كاسم ومحل إقامة لها. وليس السبب هو نقص الفرصة، أو تغيير تلك القوانين ممّا أدى إلى استمرار وجودها في الكتب. «لقد أكّدت المحكمة العليا في الولايات المتحدة عام ١٩٧١م، دون إبداء الرأي في دستورية مطلب أن تحمل الزوجة اسم زوجها إلا إذا غيّرت قانوناً إلى اسمها.»^٩ وفي ديسمبر من عام ١٩٧٦م

^٦ Book, 1, chap. 15, pp. 468–473, Boston 1799

^٧ شروح، ص ٣٧١.

^٨ انظر التعليقات القادمة لأمثلة أخرى.

^٩ فوربوش ضد ولاس، ضاحية م. د بولاية الباما، عام ١٩٧١م، ٣٤١. اقتبس كاتفوتس في دور الجنسين في القانون والمجتمع، ص ٥١٧-٥٢٠.

رفضت المحكمة نظر اعتراض لمطلب ولاية كنتاكي أن تستخدم المرأة المتزوجة اسم زوجها عند تقديمها للحصول على رخصة قيادة. وطبقاً لمحكمة الولاية، فإن التمييز كان مؤسساً لا على أساس الجنس، بل على الحالة العائلية أو الزوجية، وعلى هذا فإنها لا تحمل تمييزاً أو تفرقة. ولقد وجد سبعة أعضاء من المحكمة العليا هذه الحجة معقولة.

جرى تطبيق مبدأ خضوع المرأة لعصمة الرجل في أشد أشكاله تطرفاً — على نحو يمس الحقوق الدستورية للنساء — وذلك بالإنكار الواضح لشخصية المرأة (أو أهليتها لأن تكون شخصاً) — إنكاراً صريحاً — وكما أن فلاسفة من أمثال أرسطو وروسو لم يجدوا تناقضاً بين الحديث عن «البشر» أو «البشرية»، وبين إقصاء جميع النساء خارج مجال رؤيتهم — فإن هذا الاتجاه ذاته نلمسه في عدد من الدعاوى المهمة التي سبقت فيها دفوع قضائية تُعبر عنه صراحة؛ فقد رُفعت دعوى أمام المحكمة العليا بالولايات المتحدة في تسعينيات القرن التاسع عشر، بشأن حرمان ولاية فرجينيا لإحدى النساء من مزاولة المحاماة، على الرغم من أن الموضوع المتصل بموضوع الدعوى، كان الحديث فيه يدور حول «أشخاص». وقالت المحكمة: «إن المحكمة العليا بولاية فرجينيا هي بالفعل الفيصل في تقرير هل كلمة «شخص» (الواردة في نص القانون) تقتصر على الذكور أم لا، وتقرير هل يُسمح للنساء بمزاولة مهنة المحاماة أم لا في تلك الولاية...»^{١٠} وظلت تلك القضية — هل يجب أن تُفهم كلمة «أشخاص» على أنها تتضمن النساء أيضاً أم لا؟ — مطروحة إلى ما بعد مطلع القرن العشرين. ونلمس نفس الموقف المُتشكك في دعوى رُفعت في ولاية ماسوسيتش في عام ١٩٣١م؛ ففي هذه الولاية أنكرت أهلية النساء للانضمام إلى هيئة المحلفين، على الرغم من أن القانون كان ينص على أن «كل شخص يحق له الانتخاب» يحق له الانضمام إلى هيئة المحلفين.

وأكدت المحكمة العليا بولاية ماسوسيتش أنه «لا يصح أن يستنتج من حذف كلمة ذكر أن هناك نية لضم النساء...»^{١١} يبدو إذن أنه لأغراض تشريعية، وكذلك أيضاً بالنسبة للفلسفة السياسية، أن النساء لا يُنظر إليهن بالمرّة على أنهن أشخاص.

وعلى الرغم من أن المحاكم ظلت تلجأ من آن لآخر إلى الفكرة القائلة بأن النساء لسن بالضرورة أشخاصاً، فإن التجاءها إلى ذلك لم يكن الوسيلة الرئيسية للتأكيد على

^{١٠} لوكود، ١٥٤، الولايات المتحدة، ١١٦ (والتشديد من عندي).

^{١١} الدولة ضد ويلوسكي، ٢٧٦، ما س، ٣٩٨، الولايات المتحدة، ٦٨٤، ١٩٢٢م.

دستورية التمييز بين الجنسين أمام القانون؛ فكما سنرى فيما بعد، اعتمد القضاء، من القرن التاسع عشر إلى الوقت الحاضر — في تبريرهم للتمييز بين الجنسين في نظر القانون على نفس الطريقة الوظيفية في التفكير بشأن النساء وبشأن «الطبيعة» النسائية التي وجدناها شائعة في الفكر السياسي. وهناك مثالٌ مُبكرٌ هو قضية «ميرا بردويل» التي رُفض الترخيص لها عام ١٨٧٢م بمزاولة مهنة المحاماة في ولاية «ألينوي» ... فلجأت إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة على أساس المادة الرابعة عشرة المُعدّلة بما لها من مزايا وحصانة، وصدر الحكم ضد «بردويل» وفي حضور ثلاثة مستشارين بناء على الحجة الآتية:

«لا يُمكن التأكيد — يقيناً — كواقعة تاريخية (أنَّ حق الانخراط في أي عمل أو مهنة أو وظيفة في الحياة المدنية) يتقرَّر كمزايا أو حصانة أساسية للجنس؛ فالقانون المدني — على العكس مثله مثل الطبيعة ذاتها — يعترف دائماً بفروق واسعة في المجالات الخاصة — وكذلك في مصير كلِّ من الرجل والمرأة ... فمن الواضح أنَّ الخجل والتهيّب وِرْقَة المشاعر التي تخص جنس الأنثى لا تجعلها صالحة لكثيرٍ من الوظائف في الحياة المدنية. إنَّ تكوين منظمة الأسرة الذي يقوم على أساس الشريعة الإلهية، بقدر ما يقوم على طبيعة الأشياء، يُشير إلى مجال الخدمة المنزلية بوصفه المجال الذي يُناسب وظائف النساء. إنَّ الانسجام — دع عنك وحدة المصالح والآراء التي تخص أو ينبغي أن تخصَّ مؤسسة الأسرة، تنفر من فكرة تمايز مهنة المرأة واستقلالها عن زوجها»^{١٢}

والتجاء القضاء إلى سلطة «الشريعة الإلهية»، وطبيعة الأسرة، أو طبيعة النساء، كان ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر أكثر منها ظاهرة في القرن العشرين — رغم أنَّها لم تختفِ تماماً^{١٣} وهناك سمتان أخريان بارزتان في هذه الحجة، تظهر، وتعاود الظهور

^{١٢} بردويل ضد الولاية، ٨٣، الولايات المتحدة، (١٦) ١٣٠، عام ١٨٧٢م. وكان تعبير «الجنس» شائعاً، ومستنكراً بوضوح، أسلوب القرن التاسع عشر في الإشارة إلى جنس الأنثى.

^{١٣} سنشهد بالخالق كسلطة حديثاً عام ١٩٧٠م في محكمة أوريجون للاستئناف «لقد اهتم الخالق بتصنيف الرجال والنساء على نحوٍ مختلف». وتذهب المحكمة إلى أنَّه «إذا كان التشريع يقبل هذه الفروق في أمورٍ كهذه، فنحن لسنا على استعداد لأن نقول إنَّ التصنيفات المعمول بها ليست بدون مبرر جيد ...» الدولة ضد بيركب، ٤٦٣. وفي نفس التيار ينظر «سنتور سام ارفن» إلى تعديل حقوق المساواة على أنَّه محاولة «لإبطال ما صنعتها يد الرب»، اقتبسها كانوفتس في كتاب «أدوار الجنس في القانون والمجتمع»، ص ٤٥.

في الآراء القضائية حتى يومنا الراهن؛ فهناك الطريقتان نفسيهما في التفكير عن النساء، اللتان بيّنا سيطرتهما على قسط كبير من التاريخ في ثقافتنا:

أولاً: الأسرة التي يرأسها ذكر، من الطبيعي إذ لم يكن منصوصاً عليه في الشريعة الإلهية أنّ وظيفة المرأة ومجالها الأعمال المنزلية. إنّ وحدة الأسرة لا بدّ أن تُكتب لها السيادة على الحقوق المحتملة للمرأة كفرد، والمطالبة بأنّه ليس لها مهنة منفصلة أو وجود منفصل خارج نطاق المجال الخاص.

ثانياً: هنا كما هي الحال مع أرسطو وروسو، هناك هوية مفترضة بين ما يُعرف بأنّه مجال المرأة أو وظيفتها وطبيعتها؛ إنّه بصفة خاصة «مجال المرأة ومصيرها» الذي يُشار إلى «الطبيعة، والخجل والتهيب ورقة المشاعر» التي يُفترض أنّها تعوقها عن عمل أي شيء خارج هذا المجال حتى لا نتساءل: ماذا عن المرأة التي اختارت ألا تتزوج. إنّ المستشار برادلي صاحب الفكرة لا يُجيب فقط بأنّها استثناء، بل إنّ النساء ينبغي أن يتزوجن «أعلى مصير وأسمى رسالة للمرأة هي أن تُحقّق الوظائف النبيلة الحميدة للزوجة والزوج؛ فذلك هو قانون الخالق...»^{١٤} وهكذا نجد أنّ الطبيعة والخالق هنا قد قدراً تنظيم الأسرة، وحاجات الأسرة لا تُملي فقط لا فقط كل دور للمرأة، بل طبيعتها كذلك.

تلك هي — مع استثناءات طفيفة — قضية ماسوشست التي لاحظناها فيما سبق؛ فلم تذهب في هذا القرن إلى أنّه لا يوجد أدنى شك في أنّ كلمة «الأشخاص» تشمل النساء، أو أنّ التعديل الرابع والخامس لا يُمكن انطباقهما من حيث المبدأ على جنس الأنثى. ومع ذلك فإنّ ما حدث هو انطباق معيار أقل دقة بكثير في نظرة القضاء على التفرقة والتمييز على أساس الجنس أكثر ممّا طبّق لعشرات السنين من التفرقة على أسس أخرى مثل العرق، والجنس الغريب، والأصل القومي. وعلى الرغم من أنّ التعديل الرابع عشر كان من الواضح منه منع الفروض التعسّفية على بعض الناس — أصلاً السود — يُعفى منها الآخرون بحكم القانون، فإنّ المحكمة العليا قرّرت أنّ «الدستور ليس بحاجة إلى أمور مختلفة في الواقع أو في الرأي ليعالجها القانون كما لو كانت نفس الشيء.»^{١٥} غير أنّه

^{١٤} ٨٤، الولايات المتحدة، ١٣٠، ١٤١.

^{١٥} تبجنر ضد تكساس، ١٤١، و١٤٧.

في مجالٍ مثير للجدال كالاختلافات بين الرجل والمرأة، التمايز القانوني الذي له ما يُبرِّره بينهما، هذه القاعدة العامة ضئيلة النفع. كما ذهب المستشار برادلي وبرهنت آراء كثيرة تالية أن «وقائع» وآراء بعض المستشارين الذكور حول الخلافات بين الجنسين كانت تسمح في النهاية بأي درجة بينهما من التفرقة القانونية.

معياران متميزان للنظرة القضائية تطوّرا وتقرّرت بناءً عليهما ما إذا كانت القوانين التي تُفرّق بين فئات الأشخاص تُعدُّ خرقاً للمسارات الواجبة، أو لبنود المساواة في الدستور.^{١٦} **والمعيار الأكثر دقة** (والذي ظهر لأول مرة في قضية «كورماتسو» ضد الولايات المتحدة) «الذي خضع فيها التشريع لتدقيقات صارمة» قد طُبّق على قضايا سواء أكان فيها الحق الأساسي قائماً (مثل حق الحرية الدينية، أو الاجتماع، أو حقوق التنقل، أو التصويت أو أن يكون له أطفال أو عمل) أو كان تصنيف التشريع المطعون فيه قد اعتُبر «في ذاته محل شك» (أصلاً: العرف، وفي الوقت الحاضر الأجنبي الدخيل، الأصل القومي أو الفقر) وفي أمثال هذه الحالات فإنّ المدافعين عن القانون المشار إليه يحملون «عبئاً ثقيلاً من التبرير»؛ فلا بدّ لهم أن يبيّنوا المُبررات الاضطرارية لهذه التفرقة أو التمييز التي سوف تنفرد من الناحية الدستورية «فقط إن كان ذلك ضرورياً ولا ترتبط عقلياً فحسب بإتمام السياسة المسموح بها للولاية. وفي جميع الحالات الأخرى التي يُطعن فيها على التشريعات على أساس أنها تنتهك المسار الواجب أو حقوق الحماية المتساوية فإنّه يُطبق معيار «التصنيف المعقول». ويقع العبء في هذه الحالة على عاتق الطاعن على التشريع أن يبيّن أنّ التصنيف المطعون فيه متعسّف ولا يرتبط ارتباطاً معقولاً، بأغراض التشريع. «التفرقة التي تُثير الضغائن» هي وحدها — أو التصنيف الذي يتضح تعسّفه

^{١٦} من أجل مناقشة موجزة لهذه النقطة انظر «تعديل حقوق المساواة»، ٨٧٩-٨٨٠؛ دي كرو، «العادلة بين الجنسين»، ص ٣٨-٣٩؛ جنسبرج، «الجوانب الدستورية للتفرقة القائمة على أساس الجنس»، ص ٦٢-٦٣. استشهد بها في «ريد ضد ريد» وكانوفتس في «أدوار الجنسين»، ص ٤٨٦، والاستشهاد في هذه الفترة من قضايا أساسية نُوقِشت في هذه المصادر: - كورما تسو ضد الولايات المتحدة، ٣٢٣. الولايات المتحدة، ٢١٤، و ٢١٦ (عام ١٩٤٤م): ماكلوفين ضد فلوريدا، ٣٧٩، الولايات المتحدة، ١٨٤، و ١٨٦ (عام ١٩٦٥م). «ولفنج ضد فرجينيا»، ٣٨٨، الولايات المتحدة، ١، و ١١ (عام ١٩٦٧)، وأنا مدينة لصامويل كيرسولف لتوضيح هذه النقطة لي.

تماماً، والذي ينقصه على نحو مطلق «التبرير العقلي» هو الذي يُعلن عدم دستوريته. وتحت هذا المعيار الأقل دقة فإن مواد التفرقة والتمييز في قانون الولاية لن تُوضع جانباً لو أن الوقائع كانت تتصوّر تبريرها بطريقة معقولة.

وهذا المعيار الثاني هو الذي ظلّ مطبّقاً باتساق — حتّى عام ١٩٧٠م — في حالات التفرقة التي تقوم على أساس الجنس. وما دام الجنس لم يُؤخذ على أنّه تصنيف «محل شبهة» فإنّه يقع على الطاعن العبء في أن يُبين أنّ كل تمايز قانوني بين الرجال والنساء يثير الأحقاد والضغائن، ومن الواضح تماماً تعسّفه. والواقع أنّه لم يحدث كسب أيّة قضية على هذه الأسس في المحكمة العليا في الولايات المتحدة حتّى عام ١٩٧١م. وفضلاً عن ذلك فإنّنا عندما نعود إلى العوائق القانونية التي وجدت المحكمة أنّها «ترتبط ارتباطاً معقولاً» بالفروق بين الجنسين، فإنّنا نجد أنّه على الرغم من أنّها تُعرض بطريقة خافية بصفة عامة — أنّ الموضوعات الأساسية نفسها والمبتسرات التي عبّر عنها برادلي عام ١٨٧٢م، والتي سبق أن رأينا في هذه الدراسة أنّه قد عبّر عنها بعض كبار الفلاسفة في الحضارة الغربية. وهكذا نجد أنّه في الحالات التي لا تكون فيها للفروق الفزيائية بين الجنسين أيّة قيمة، فإنّ أحكام المحكمة العليا تصدر معلنة المسارات الحقة الواجبة والحماية المتساوية التي تتطلّبها عقلانية معاملة الجنسين على نحو مختلف على اعتبار الوظيفة الخاصة للمرأة داخل الأسرة «وطبيعتها» المناظرة لها، بل أكثر من ذلك في حالاتٍ تتضمّن الحقوق والواجبات التي اعترفت المحاكم بأنّها أساسية ورئيسية مثل الخدمة في نظام المحلفين، والإنجاب والعمل^{١٧} فإنّه يُطبّق معياراً أقل دقة وتدقيقاً، وتتأيد التفرقة القانونية بين الجنسين.

١٧ في قضية «وايت ضد كروك» عام ١٩٦٦م، قالت محكمة الضاحية: «إنّ هيئة المحلفين من جانب مواطني الولايات المتحدة تُعتبر في ظل قانون هذه البلاد أحد الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة» (٢٥١ ف.٤٠١). وفي قضية أيزنشتان ضد بيرد يكون للشخص الحق في أن يكون حرّاً من التدخّل الحكومي غير المضمون في أمورٍ تُؤثّر على هذا النحو في الشخص وفي قراره أن يحمل أو ينجب طفلاً «٤٠٥ الولايات المتحدة، ٤٣٨، ٤٥٣». في عام ١٩١٥م أكّدت المحكمة العليا القول بأنّ «حق العمل لأي كائن في الوظائف العامة في المجتمع هو جزء لا يتجزأ من ماهية حرية الشخص وفرصه تلك التي كانت الهدف من تعديل المادة الرابعة عشرة لضمانها، ترواكس ضد رايبخ، ٢٣٩، الولايات المتحدة، ٢٣، و٤١.

إحدى القضايا الأولى التي تدرس بإفاضة الموقف الدستوري للنساء كانت قضية «مولر ضد أوريجون»^{١٨}، التي أُقيمت عام ١٩٠٨م، حول دستورية تشريع يقوم بحماية العاملات من النساء، في الوقت الذي كان فيه تشريع مُماثل يُطبَّق على العاملين من الرجال، وقيل إنَّه غير دستوري، وهكذا فعلى الرغم من أنَّ المحكمة قد حكمت قبل ذلك بثلاث سنوات أنَّ تشريع حماية العامل بالنسبة للرجال ينتهك الحق الدستوري في حرية التعاقد،^{١٩} فإنَّ المحكمة في قضية «مولر» قد تأثرت تأثراً كبيراً بمختصر براديس الشهير — أقرت أنه ليس تعسفياً وغير معقول أن نسمح بساعاتِ قصوى تُسن بالنسبة للنساء. والمختصر ورأى المحكمة في هذه القضية لهما أهمية قصوى في الصراع المقبل من أجل حقوقٍ متساوية للنساء أمام القانون. وكما قال «ليون كانوفتس»:

«المحكمة في قضية مولر لا تستطيع ببساطة أن تقاوم التعبير عن بعض الأفكار العتيقة عن تفوق الذكر. وعلى حين أنَّ كلمات المستشار «برادلي» في قضية «مولر ضد أوريجون» ترتفع إلى مستوى من الفطنة أعلى من ملاحظات المستشار برادلي في قضية برادويل، فقد كان عليها أن تُواصل إفساد التقاضي الدستوري التالي في رقعة عريضة من قوانين التفرقة المبنية على أساس الجنس».^{٢٠}

وكان للحكم في قضية «مولر ضد أوريجون» في النهاية مغزى إيجابي هائل؛ نضال حركة العمل من أجل الحقوق. غير أنه يبدو واضحاً — تراجعياً — أنَّ العمَّال الذكور كانوا — وما زالوا — في وضع مماثل منصف من اللامساواة من حيث علاقتهم بالموظفين مثل العاملات من النساء، وأنَّ التنظيمات القانونية لساعات العمل وظروف كلا الجنسين ليست على الإطلاق قيوداً غير مقبولة على حرية التعاقد. ولم تعترف المحكمة العليا بهذا المبدأ الأوسع حتَّى عام ١٩٣٧م. «ففي عام ١٩٠٨م كان على حُجة التشريع من أجل حماية النساء أن تركز على الدعوى بأنَّ الفروق بين الجنسين تجعلها معقولة بالنسبة لقضية النساء، بينما تجعلها انتهاكاً للحرية في حالة الرجال.» «براندين» بعد عرض قدر

^{١٨} ٢٠٨، الولايات المتحدة، ٤١٢.

^{١٩} لوشنر ضد نيويورك، ١٩٨، الولايات المتحدة، ٤٥، لعام ١٩٠٥م.

^{٢٠} النساء والقانون، ص ١٥٣.

كبير من الدلائل والشواهد على أوضاع العمل عند النساء وتنظيمها في بلادنا تذهب إلى أنه:

- (أ) التنظيم الفيزيقي للمرأة.
- (ب) وظيفتها في الأمومة.
- (ج) صيانة المنزل.

هي كلها مهمة جداً لدرجة أن الحاجة إلى مثل هذا الخفض [لساعات العمل] تصعب مناقشتها.^{٢١} وهنا تستطيع أن ترى في الحال اختلاط الفروق الفيزيقيّة (الجسدية) بين الجنسين مع أدوارهما التقليدية، مبنية على الزعم لا فقط على أن جميع النساء هنّ زوجات وأمّهات — وإنما على أن الدور المناسب والسائد لها في الحياة هو دور مربية الطفل ومدبرة المنزل. وبمعنى ما، بالطبع، فإنّ هذا عرضٌ معقول تماماً لما تفعله معظم النساء معظم الوقت ولما يظنّنه في أنفسهن. غير أنه لو أن براديز^{٢٢} رأى فعلاً أن هذا الدور للنساء هو الدور الأساسي والجوهري لرخاء المجتمع، فسوف يبدو غريباً أنه لم يسأل: لماذا تُجبر بعض النساء — بحكم الضرورة — على العمل عشر ساعات في اليوم في المغسلة؟ وهو ما كان قد سمح به الحكم، ومن الواضح أن حجة دور المرأة في الأمومة وأعمال المنزل لا تؤخذ إلى نتائجها المنطقية. وعندما نفعل ذلك فإننا نحرم أصحاب العمل من الحصول على مصدرٍ رخيص للعمل، لكن كيف يُنظر إلى ذلك الجنس على أنه أرقُّ وأشدُّ خجلاً من مزاولة مهنة القانون في حين أننا نتخيّل أنه قادر على العمل عشر ساعات يومياً في مغسلة تجارية؟!

في رأي المحكمة — كما هو في المختصر — أن الفروق الجسدية بين النساء والرجال قد اندمجت مع «وظائفها المناسبة». «القول بأنّ البنية الجسدية للمرأة وإنجاز ووظائف الأمومة يجعلها توضع في مركزٍ سيئ في الصراع من أجل الوجود فذلك أمرٌ واضح.»^{٢٣} ادعت المحكمة أنها معقولة بطريقتهم المضادة للتاريخ تماماً، ولم تُشر إلى واقعة أنها ليست رقيقة في طبيعتها، لكن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بصفة خاصة هي التي تُحدّد

^{٢١} مقتبس في كتاب جنسبرج، ص ١٢-١٣، حاشية ١.

^{٢٢} المختصر كان بالفعل إلى حدٍّ كبير من عمل «جوزفين جولد مارك».

^{٢٣} ٢٠٨، الولايات المتحدة، ٤١٢، و ٤٢١.

ما إذا كانت تربية الطفل وتدبير المنزل يضعان مَنْ يمارسهما في وضع سيئ، أو ما إذا كانت تُعتبر جوانب ذات قيمة للإنتاج الاجتماعي، الذي ينال بالتالي مكافأة. وفضلاً عن ذلك فالأمر ليس من أجل خاطر النساء وحدهن بل بسبب «صحة الأمهات التي هي أساسية لنسل قوي». «إنَّ تمام الصحة الجسدية للمرأة يُصبح موضوعاً للاهتمامات العامة والرعاية، وذلك للمحافظة على قوة وسلامة الجنس البشري ...»^{٢٤} في كل جزء من هذا الرأي نجد جمعاً بين «الفروق الداخلية بين الجنسين» «مع الوظائف المختلفة وللحياة التي يقومون بها» ممَّا أدى إلى النتيجة التي انتهت إليها المحكمة — وهي بالغة الأهمية لمستقبل الالتجاء إلى القضاء. إنَّ المرأة هي «إذا ما وضعت وصفاً سليماً في طبقة من نفسها» وأنَّ الجنس — من ثمَّ هو الأساس المعقول الذي له ما يبرِّره في التصنيفات التشريعية. ومن الواضح أنَّ المحكمة لم تحصُر نفسها في السؤال: ماذا تشبه — أو ماذا تعني — النساء؟ بل سألت بالأحرى تماماً مثلما فعل أرسطو وروسو: «من أجل ماذا تكون النساء؟»

وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ المحكمة زعمت الزعم الكبير وهو أنه حتَّى إذا ما مُنحت النساء الحقوق المتساوية كاملة، فسوف يظل اعتمادهن على الرجال وحمائتهن، لأنَّ: «التاريخ يكشف واقعة أنَّ المرأة كانت بصفةٍ مستمرةٍ معتمدةً على الرجل. ولقد أقام سيطرته عليها في البداية على أساس تفوقه في القوة البدنية. ولقد استمرت سيطرته حتَّى الآن بأشكالٍ مختلفة وبشدةٍ أقل. وعلى الرغم من أنَّ القيود على الحقوق الشخصية والتعاقدية قد أزالها القانون فما زال في استعدادها وعادات حياتها ما سوف يعمل ضد الإقرار التام لهذه الحقوق. وسوف تظل موجودة (هكذا) حيثما يكون هناك تشريع لحمايتها يبدو ضرورياً ليكفل المساواة التامة في الحقوق. ولا شك أنَّ هناك استثناءاتٍ فردية، وهناك زوايا كثيرة لها فيها مزايا تفوق الرجل، لكننا إذا نظرنا إليها من منظور الجهد الذي يبذل لتأكيد موقفٍ مستقل في الحياة فإنَّها لن تكون في وضع المساواة، فإذا ما افترقت بواسطة هذه الأمور عن الجنس الآخر، فقد وضعت نفسها بطريقةٍ مناسبة في طبقة بواسطة نفسها ...»^{٢٥}

^{٢٤} ٢٠٨، الولايات المتحدة، ٤١١، ٤١٢.

^{٢٥} ٢٠٨، الولايات المتحدة، ٤١٢، و٤٢١-٤٢٢.

أولاً: إنَّ الاعتماد على التفوق البدني للرجل كحقيقةٍ كليةٍ وأهميةٍ ثابتةٍ، يتجاهل واقعة أنه في أوائل القرن العشرين تناقصت أهمية القوة البدنية بشكلٍ هائلٍ بسبب تقدُّم التكنولوجيا.

ثانياً: الحُجَّةُ تنطوي على زعمٍ يقول إنَّه ليس فقط الدونية البدنية للمرأة، بل أيضاً «استعدادها، وعادات حياتها» هي خصائصٌ ثابتةٌ مستقلةٌ بين سيطرة المؤسسات الذكورية التي نشأت فيها نشأة اجتماعية وتعيش حياتها في حين أن «التاريخ»، تفوق القوة البدنية للرجل «واستعداد المرأة وعادات حياتها» يحل محلها صراحة الالتجاء إلى «قانون الطبيعة»، والاستدلال هنا هو أساساً استدلال روسو. ويدرك اعتماد النساء اقتصادياً على الرجال على أنه لا يرتبط بالضرورة بقيم ومعايير ببنى اقتصادية واجتماعية معيَّنة. والنتيجة هي أن المساوىء الاجتماعية والاقتصادية التي تُعاني منها النساء يُنظر لها على أنها من نفس نوع المساوىء أو أنها من الطبيعي أن تكون مصاحبةً لها. اختلافاتهن عن الرجال، بدلاً من التعرفُ عليها على أنها نتائج مجتمعٍ بطرياركي «أبوي» استغلالي.

في حين أنه لا شك في أنَّ تشريع العمل الوقائي لكلا الجنسين ضروري، وكانت تكفُّله بصفةٍ خاصة ظروفُ العمل في أوائل القرن العشرين، إنَّ تشريع العمل الوقائي المقتصر فقط على النساء كانت له نتائج استمرار أسطورة أن النساء لسن فعلاً أعضاء في قوة العمل بنفس المعنى الجاد الذي يكون فيه الرجال كذلك. ولقد استمرت هيراركية اجتماعية واقتصادية وُضعت فيها النساء بطريقةٍ مبتسرة. وممَّا له مغزى أن المحكمة العليا في الولايات المتحدة نفسها قد أدركت في الآونة الأخيرة نتائجها المزدوجة، الرأي الذي أكَّدته المحكمة العليا في عام ١٩٧٣ م «أنَّ التمييزات بين الجنسين التي ينص عليها القانون كثيراً ما تكون لها نتيجة تُثير الحقد وهي الهبوط بطبقة الأنثى بأسرها إلى وضع قانوني أدنى بغض النظر عن القدرات الفعلية لأعضائها الفرديين ...» إنَّ التفرقة بين الجنسين الرأي المعترف به. قد برَّره اتجاه أو موقف «أبوي رومانسي» «يضع النساء من الناحية العملية، لا على قاعدة تمثال بل في قفص ...»^{٢٦}

^{٢٦} فرونتيرنو ضد ريتشاردسن، ٤١١، الولايات المتحدة، ٦٧٧، و٦٨٤، عام ١٩٧٣م.

وهذا التنوير حديثٌ جدًّا وجزئي، ولفترةٍ طويلةٍ كان رأي «مولر» بالغ الأهمية من حيث إنَّه سابقة. والواقع — كما قرَّر كانوفتس — «أنَّ الاعتماد التالي في الأحكام القضائية على لغة «مولر» هو نموذجٌ كلاسيكي على سوء استخدام السابقة وعلى التنويم المغناطيسي الذي تفرق فيه المحاكم المتأخرة، بسبب ما **قالت**ه المحاكم المتقدمة أكثر ممَّا **فعلته**...»^{٢٧} لقد وجدوا أنَّ الجنس أساسٌ معقول للتصنيف سبق استخدامه، في حمايةٍ مماثلة وفي سياق العمليات الواجبة. في قضايا كان الجنس فيها أقلَّ من أن يكون أساسًا معقولًا للتصنيف عمَّا كان عليه عند «مولر»؛ فقد استُخدم مثلًا لاستبعاد النساء من هيئة المحلفين ومن وظائف ليست القوة البدنية فيها ضرورية، ومن كليات ثانوية في الولاية.^{٢٨} وحتى في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين أخذت المحكمة العليا في الولايات المتحدة وغيرها من المحاكم الكبرى بالترفة بين الجنسين على أنَّها «مبررة عقلياً» في قضايا من الواضح أنَّها لا تنطوي على اختلافاتٍ بدنية بين الجنسين.

ومثالٌ جيِّد على سوء استخدام الزعم بأنَّ التصنيف عن طريق الجنس معقول هو قضية عام ١٩٤٨ م، التي طُلِبَ فيها من المحكمة العليا في الولايات المتحدة أن تحكم في دستورية «تشريع ميتشجان» الذي يقضي بحرمان النساء بصفةٍ عامة من أن تكون نادلًا «ساقية في حانة» بينما يستثنى في الوقت نفسه زوجات وبنات مُلاك مؤسسات الخمر...»^{٢٩} وكانت دعوى حقوق النساء في قضية «جوسرت ضد كليفري»، مرفوعة أخيراً تحت بند الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشر المعدلة مباشرة.

وما تجدر ملاحظته هنا هو أنه — حتى في قضية تنطوي على ما سبق أن اتَّخذت فيه المحكمة قرارًا بوصفه حقًا أساسيًا بناءً على المادة الرابعة عشر المعدلة، وهو حق العمل — فقد كان التصنيف المعقول أكثر من مقياس «التدقيق الشديد» المستخدم وتُرك لمقدم الدعوى عبء إثبات أنَّ التفرقة تعسفية، فقرَّرت أنه ليس غير دستوري بالنسبة للولايات أن تستخلص «خطأ صارمًا بين الجنسين» ومن ثمَّ ففي استطاعتها لو شاءت أن تستبعد جميع النساء من العمل خلف القضبان، لكن ليس من غير المعقول أن يقوم

^{٢٧} النساء والقانون، ص ١٥٤.

^{٢٨} موراي وإيستود، «جين كرو والقانون»، ٢٣٧.

^{٢٩} «جوسرت ضد كليفري»، ٣٣٥، الولايات المتحدة، ٤٦٤.

تشريع ميتشجان بالاستثناء الذي قام به طالما أن وجود والد النادلة «ساقية البار» أو زوجها يُقلل من «المخاطر» التي يمكن أن تواجهها في غير تلك الحالة.^{٣٠} وأكثر من ذلك فقد قرّرت المحكمة على وجه الخصوص في مواجهة مباشرة مع استدلالها في قضية «براون ضد لائحة التعليم» بعد ذلك بست سنوات فحسب، «أنّ الدستور لا يحتاج تشريعات ليعكس البصيرة الاجتماعية أو لتغيير المعايير الاجتماعية أكثر من حاجته إليها لكي يُبقي على المعايير العلمية الأخيرة جنباً إلى جنب.»^{٣١} وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة، هذا المنظور لدور النساء، وحقوق النساء قد تمّ إهماله في النهاية. «الخط الفاصل الحاد بين الجنسين» الذي كان مسموحاً للمُشرّعين حتّى وقت قريب جداً باستخلافه — لعب دوراً هاماً في دعم وضع النساء كطبقة ثانية في النظام الاجتماعي والاقتصاد، كما أنّه أثر مباشرة — بالإضافة إلى ذلك — على الجديّة التي نظرت بها النساء كمواطنات، كما أنّه كان واضحاً كامتحان موجز للرأي القضائي في القوانين مرتبباً بهيئة المُحلفين من النساء. وهنا أيضاً نستطيع أن نرى في قضية بعد قضية، أنّ تعريف النساء طبقاً لوظائفهن داخل الأسرة قد حصر حياتهن وحدّد بقسوة المدى الذي يَكُنُّ قدرات فيه أن يَكُنُّ شريكاتٍ كاملات في المجال السياسي.

ولقد قرّرت المحكمة الفيدرالية عام ١٩٦٦م: «أنّ هيئة المُحلفين من جانب مواطني الولايات المتحدة تُعتبر في حكم قانون هذا البلد، واحدة من الحقوق الأساسية وواجبات المواطنة...»^{٣٢} وفضلاً عن ذلك فإنّ فكرة استبعاد النساء من هيئة المُحلفين هي علامة على النقص والدونية ترتد على الأقل إلى عام ١٨٧٩م، عندما قرّرت المحكمة العليا: «إنّ واقعة أنّ السود قد انفردوا بأنّ أنكر التشريع صراحة كل حق لهم في المشاركة في تنفيذ القوانين، كمحلفين، بسبب لونهم رغم أنّهم مواطنون، ورغم أنّهم قد يكونون من جوانب أخرى أكفأ تماماً — يُعدُّ من الناحية العملية وصمةً ألحقها بهم القانون ليؤكّد دونيتهم، وحافراً لذلك الحقد العنصري الذي كان عائقاً لكي يضمن لأفراد هذا الجنس عدالة المساواة التي استهدف القانون ضمانها للأخرين جميعاً...»^{٣٣}

^{٣٠} ٣٣٥، الولايات المتحدة، ١٦٤، و٤٦٦.

^{٣١} ٣٣٥، الولايات المتحدة، ٤٦٤ في ٤٦٦.

^{٣٢} «وايت ضد كروك»، ٥١، و٤٠١، عام ١٩٦٦م.

^{٣٣} سترونر ضد فرجينيا الغربية، ١٠٠، الولايات المتحدة، ٣٠٣.

ومن سخریات القدر أنه في هذا القرار نفسه أن المحكمة أكدت صراحةً حق الولاية في أن تحصر هيئة المحلفين في نطاق الذكور. ومن الواضح أنه لم يدهشهم ذلك كأمر مهم — إن كان قد أدهشهم على الإطلاق، أن الوصمة والإجحاف المرتبط بإنكار مثل هذا الحق الأساسي تُعاني منه النساء جميعاً على نحو ما يُعاني منه الرجال السود.

في القرن العشرين فحسب، وفي قضايا كثيرة بعد أن نالت النساء حق الاقتراع بفترة طويلة، سُمِحَ لهن جميعاً بالدخول في هيئة المحلفين، وإن كُنَّ في كثيرٍ من دوائر الاختصاص، لا يزال لا يُسَمَّح لهن بالخدمة فيها مثل الرجال. وكانت ولاية مسيسيبي هي آخر ولاية في عام ١٩٦٨م أبطلت من قوانينها استبعاد النساء من هيئة المحلفين. وقبل ذلك بسنتين — الأعدار الأبدية — رقة النساء ووظائفهن المنزلية — كان يُستشهد بها للبرهنة على معقولية استبعادهن من حق المواطنة. وقررت المحكمة العليا في «ولاية مسيسيبي» أن للمُشرِّع الحق في استبعاد النساء؛ ومن ثمَّ فلهن الحق في تكوين هيئة كأمهات وزوجات ومدبرات للمنزل، وكذلك لحمايتهن (وبعض الطرق لا يزالن على قاعدة التمثال) من البذاءة والفحش، والجو الضار الذي كثيراً ما ينتشر في قاعة المحكمة أثناء انعقاد جلسة المحلفين.^{٣٤} غير أن مناخ الرأي قد تغيَّر. وفي نفس السنة حكمت المحكمة الفيدرالية بعدم دستورية تشريع مماثل في «ولاية ألباما» وقررت أنه كان: «... تعسفاً في ظل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة...»^{٣٥} وبالتالي انتهاكاً لنبذ الحماية المتساوية.

ولم يحدث إلا منذ وقتٍ قريب أن أُعلِن — وببطء — عدم دستورية الاستثناءات على أساس الجنس. ولا بدُّ في هذا السياق أن نتذكَّر أن الاستبعاد التلقائي لفئة من الأشخاص من هيئة المحلفين يُساوي من الناحية العملية استبعاداً فعلياً. وكان هناك في مسألة الاستبعاد التلقائي للنساء حكمان لنوعين من المحاكم العليا، في عامي ١٩٦١م، و١٩٧٥م — اللذان يُشيران إلى تغيراتٍ جذرية بدأت تحدث في وجهة نظر المحكمة بشأن النساء. وهذا التغيُّر يعني على الأقل التنازل جزئياً عن الفكرة القائلة بأن النساء يُمكن تعريفهن من الناحية الوظيفية — بدورهن داخل الأسرة؛ وبالتالي يُمكن أن تكون هناك تفرقة قانونية. وفي عام ١٩٦١م في قضية «هويت ضد فلوريدا» حكمت المحكمة بإجماع

^{٣٤} «الولاية ضد هال» (الآنسة)، ١٨٧، وكذلك ٨٦١ (عام ١٩٦٦م).

^{٣٥} «وايت ضد كروك»، ٢٥١، و٤٠١، عام ١٩٦٦م.

الآراء بتأييد تشريع فلوريدا الذي يمنح النساء استثناءً مطلقاً من العمل في هيئة المحلفين ما لم يقمن صراحة بالتطوع لهذا العمل.^{٣٦} وقد جاء في الحكم: «إننا بالطبع نعترف بأن المادة الرابعة عشرة المُعدّلة لم تصل فقط إلى الاستثناءات التعسّفية لطبقة ما المبنية على أساس العرق أو اللون، من العمل في هيئة المحلفين، بل أيضاً إلى جميع الاستثناءات الأخرى التي تفرز أو تُبعد «أي طبقة أو فئة من الأشخاص بسبب معاملاتٍ مختلفة لا تقوم على أيّة تصنيفات معقولة.»^{٣٧} غير أنه قيل عندئذٍ إنَّ الاستبعاد القانوني للنساء لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المُعدّلة لحقوق النساء اللاتي استأنفن الدعوى (اللائي اقتنعن

^{٣٦} هيئة المحلفين ليست واجباً ضئيلاً بحيث يُترك للتطوع، ولم تكن الظروف والمكافأة المالية تُشجّع على المشاركة التطوعية من جانب أولئك الذين ليسوا مسؤولين قانونياً. ومن الواضح أنه لو أنّ امرأة كان لديها مسئولية رعاية أطفالٍ صغار أو لديها وظيفة تعمل فيها، فإنّه لن يكون هناك تعويض بالنسبة لها عن الوقت الذي تقضيه في هيئة المحلفين؛ ولذلك فلا يحتمل أن تتطوع لمثل هذا العمل. وتكون النتيجة أنّ نسبة النساء في كثير من هيئات المحلفين ستكون ضئيلة من حيث نسبة عدد النساء إلى عدد السكان (انظر كوبلون، «مناظير دستورية»، ٥). فإذا سلّمنا بذلك كان من المهم أن نلاحظ «التفكير المزدوج» غير العادي لقاضي محكمة ولاية نيويورك الذي قال في رده على الطعن في استبعاد الولاية التلقائي عام ١٩٧٠م من هيئة المحلفين — قال المُقدّم الدعوى الأنثى «أنت في المنبر الخاطئ» إن أردت رفع الحيف، وأنّ عليها إن تتوجّه بالخطاب إلى «المادة التاسعة عشرة المُعدّلة» عن النساء التي تفضّل: النظافة، والطبخ، ورعاية الأطفال، والمسلسلات التلفزيونية، ولعب الورق، والألعاب المنزلية الأخرى، والتسوق، بدلاً من أن تدخل نفسها في شبك التقاضي ... (ديكوسنكو ضد برانت، ٣١٣، ولاية نيويورك، ٨٢٧، و٨٣٠، عام ١٩٧٠م). وهذا القاضي نفسه قبل ذلك بأربع سنوات قد أخذ بتشريع اعتبره «معقولاً» يقضي بأن يكون للمُدّسين مُرتباتٌ كاملة للذكور لكن ليس للمُدّسين من النساء، على أساس أنّ النساء يُمكن أن يتجنّبن ممارسة هيئة المحلفين وواجباتها عن طريق الاستثناء! (جولد بلات ضد لائحة التعليم، ولاية نيويورك، ٥٥٠، عام ١٩٦٦م). وأنا مدينة إلى روث جنسبرج بهذا المثال، انظر «الجوانب الدستورية في التفرقة القائمة على أساس الجنس»، ص ٥٢.

^{٣٧} قضية «هويت ضد فلوريدا»، ٣٦٨، الولايات المتحدة، ٥٧ (١٩٦١م)، قارن استدلال المحكمة عام ١٨٧٩م حول حقوق الحماية المتساوية التي رفعها مدّع أسود (تذكر أنّ القضية الأولى كانت استبعاداً مطلقاً وليس استبعاداً عملياً ناتجاً من نصّ إيجابي مسجل للقضية المطروحة ...)

كفيق نقول إذن إنَّ إجبار الرجل الأسود للخضوع لمحاكمة طوال حياته بواسطة مُحلف مأخوذ من هيئة استبعدت منها الولاية صراحة كل رجل من بني جنسه لسبب واحد هو لونه حتّى ولو كان مؤهلاً تأهيلاً جيّداً من جوانب أخرى، أليس في ذلك إنكارٌ له من حماية المساواة القانونية؟ ستراوردر ضد فرجينيا الغربية، ١٠٠، الولايات المتحدة، ٣٠٣، و٣٠٩.

بواسطة المحلفين الذكور لأن يَكُنَّ الدرجة الثانية بالنسبة لأزواجهن) لأنها في الواقع «تقوم على أساس (أ) تصنيفٍ معقول». إنَّ عقدة حكم المحكمة يكمن في العبارة الآتية:

«بالرغم من التحرُّر المستنير للنساء من قيود وحماية السنوات الماضية، ودخولهن إلى مناطق كثيرة من الحياة الاجتماعية من التي كان يُنظر إليها في السابق على أنَّها محجوزة للرجال، فما زال يُنظر للنساء على أنَّهن مركز المنزل والحياة الأسرية. ولسنا نستطيع القول بأنَّه من غير المسموح به — دستورياً — للولاية، التي تعمل من أجل الصالح العام، أن تستنتج من ذلك أنَّ المرأة ينبغي أن تُعفى من الواجب المدني في العمل في هيئة المحلفين ما لم تُقرَّر هي بنفسها أنَّ هذه الخدمة تتفق مع مسؤولياتها الخاصة ...»^{٢٨}

ومن الواضح أنَّ المحكمة العليا لا تزال تنظر في عام ١٩٦١م إلى واجبات النساء الخاصة في الأسرة على أنَّ لها الأولوية على خدماتها الأساسية كمواطنة.

وفي وقت حديث — في عام ١٩٧٠م — أخذت المحكمة الفيدرالية باستبعاد النساء على أساس جنسهن وحده — من الناحية الدستورية. بناءً على أنَّ هذه التفرقة بين الجنسين «لها أساسٌ معقول وسليم». وذهبت المحكمة مثلما ذهبت المحكمة العليا منذ ثمانين سنوات خلت.

«إذا سلَّمتنا أنَّ بعض النساء يمتهنَّ أعمالاً تجارية، فإنَّ الغالبية العظمى منهن يُشكِّلن قلب المنزل حيث ينشغلن بأعماله طوال أربع وعشرين ساعةً في اليوم في إنجاب الأطفال وتربيتهم، وإعداد المنزل للأسرة بأسرها وإنجاز الأعمال المنزلية اليومية، وهذه الأعمال كلها تتطلب طاقتهنَّ الكاملة. وعلى الرغم من أنَّ بعض النساء يتشكَّكنَّ الآن في هذه الترتيبات، فإنَّ تشريعات الولاية قد سمحت بالاستثناء حتى لا تغامر بتمزيق الوحدة الأساسية للأسرة؛ إنَّ عملها أبعد ما يكون عن التعسُّف.»^{٢٩}

فمطلب أن تكون الزوجة والأم على الدوام مستعدة لرعاية الرجال والأطفال معاً واضح وصريح في هذه الفقرة؛ فالرسالة الواضحة هي أنه لا غناء عن النساء في المنزل، وليس ثمة تنظيمات أخرى بدايةً يمكن تصوُّرها لصحة الأسرة وراحتها ولو حتى مؤقتاً، لكن يُمكن الاستغناء عنهن في قاعات المحاكم حيث العدالة لا تصح ولا تفسد، ولا تنتهك الحقوق، إذا ما واصل الرجال السيطرة على مجالات أنشطتهم التقليدية.

^{٢٨} «هويت ضد فلوريدا»، ٣٦٨، الولايات المتحدة، ٥٧، و١٢٢.

^{٢٩} «ليتوت ضد جودمان»، ٣١١، و١١٨١، و١١٨٣، ولاية نيويورك، عام ١٩٧٠م.

كانت مواقف النساء تتغيّر بسرعة — في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضي، وكان على المحكمة العليا في النهاية أن تعكس هذا التغيّر. في أوائل السبعينيات احتفظت ولاية واحدة باستبعاد النساء من العمل في هيئة المحلفين ما لم يُعلَن صراحة أنّهن متطوعات. وفي عام ١٩٧٥م راجعت المحكمة العليا للولايات المتحدة هذا الموضوع، وأصدرت قرارًا بمعارضة شخص واحد، هو في الواقع عكس حكمها في الأربع عشرة سنة السابقة. وفي قضية «تايلور ضد لوزيانا» ذهبَت المحكمة إلى أنّ النصوص التي تستثني بل في الواقع تستبعد النساء من هيئة المحلفين هي نصوص غير دستورية. ما دامت تُخالف ما تُطالب به المادة السادسة المُعدّلة من أنّ هيئة المحلفين لا بدّ أن تتشكّل من قسمٍ مُتقاطعٍ منصفٍ من المجتمع؛ ويتساءل الحكم «لو كانت فردة الحذاء في القدم الأخرى، فمن سيُدعى أنّ المحلفين يُمثّلون المجتمع إذا ما استبعد الرجل عمدًا وبطريقة نسقية من الهيئة؟»^{٤٠} وعلى الرغم من أنّ المحكمة تنظر إلى حق المدعي في هيئة محلفين مناسبة هو حقٌ أساسي «لا يُمكن التغاضي عنه على أُسس عقلية فحسب» فإنّ الحكم يعتبر معقولة استبعاد النساء — كما سُمح به في قضية «هويت» — ورفضته «فإنّه لا يُمكن الدفاع عنه في هذه الأيام»، واستدلّت المحكمة «أنّه لا بدّ أن يكون ممّا يشقُّ على كل امرأة أن تعدّ هيئة محلفين أو أنّ المجتمع لا يستطيع أن يُوفّر آية امرأة من واجباتها الحالية...»^{٤١} وبصفة خاصة استشهد الاستئناف في قضية «هويت» بوظيفة المرأة بوصفها «مركز المنزل والحياة الأسرية». ولقد لفتت المحكمة الانتباه في قضية «تايلور» إلى واقعة أنّ الغالبية العظمى من النساء بين سن الثامنة عشر والرابعة والستين هُنَّ من القوى العاملة ويؤكد «أنّ هذه الإحصاءات ... من المؤكّد أنّها تُبطل الاقتراح بأنّ جميع النساء ينبغي استبعادهن من العمل في هيئة المحلفين يقوم فقط على أساس الجنس والدور المزعوم الذي تقوم به المرأة في المنزل»^{٤٢} وهكذا حكمت المحكمة — على عكس الحكم في قضية «هويت» — بأنّه: «لم يعد من الممكن الدفاع عن الرأي القائل بأنّ النساء كطبقة يُمكن استبعادهن أو تقديم استثناءٍ تلقائي يقوم على أساس الجنس وحده إذا ما كانت النتيجة أنّ الأوامر

^{٤٠} «تايلور ضد لوزيانا»، ٤١٩، الولايات المتحدة، ٥٢٢، و٥٣١، عام ١٩٧٥م. مقتبس في «بالارد ضد

الولايات المتحدة»، ١٨٧، و١٩٣، عام ١٩٤٦م.

^{٤١} تايلور، في ٥٣٤.

^{٤٢} تايلور، في ٥٣٤، حاشية ١٧.

القضائية باستدعاء المحلفين الجنائيين هي كلها، في الأعم الأغلب، للذكور ... ولو كانت المسألة أن النساء غير مؤهلات للجلوس على مقاعد المحلفين، أو أنه لا أحد منهن مطلوب للعمل في هيئة المحلفين، إنَّ زمن ذلك قد ولى منذ فترةٍ طويلة.»^{٤٣} ... المغزى الإيجابي للحكم في قضية «تايلور» أنه يهدم الفكرة التي تقول إنَّ النساء كطليقة لا غنى عنهن في مسؤوليات الأعمال المنزلية، وإنَّ دورهن كمواطنات لا يبدُّ باستمرارٍ أن يسبق دورهنَّ كزوجاتٍ وأمّهات، وقصوره — بما أنه يقوم على حقوق المدَّعي في المادة السادسة المعدَّلة — ربما أنه لا يمكن تطبيقه في حالات لا تُؤدِّي فيها حالات التفرقة للنساء إلى أن يَكُنَّ تحت الطلب في الأوامر القضائية للاستدعاء إلى هيئة المحلفين. ومع ذلك فحتَّى في مثل هذه الحالات، فإنَّ الاستثناء المحض للنساء على أُسسٍ أخرى غير أُسس الرجال، بمعزلٍ عن نتائجها، تُساوي الإعلان بأنَّهن أدنى أهميةٍ في المجال المدني. وكما اعترفت المحكمة العليا منذ مائة سنةٍ خلت، استبعاد فئة من المواطنين من هيئة المحلفين هو في الواقع «حكم ... بالدونية». استبعاد فئة أو طبقة له — يقيناً — بعض المضامين الخطيرة ذاتها.

من هذه الرواية عن التقاضي بالنسبة لواجبات النساء في هيئة المحلفين وحدها، يتضح أنَّ التغييرات ذات المغزى في المواقف القضائية قد حدثت لكن منذ أوائل السبعينيات (١٩٧٠م) فقط. وفي عام ١٩٧١م راجع جونسون وناب — وهما أستاذان في جامعة نيويورك — مجال ستة قوانين للتفرقة وقد قرَّرا بحق:

«على وجه العموم فإنَّ إنجاز القضاة الأمريكيين في ستِّ مناطقٍ للتفرقة يُمكن أن يوصف بإيجازٍ بأنَّه غيرٌ كريمٍ أو أنه مُستهجنٌ؛ فقد فشلوا — مع بعض الاستثناءات الملحوظة — في أن يجلبوا إلى ستِّ حالاتٍ تمييزٍ مبنية على الجنس تلك الفضائل القضائية الخاصة بعدم التحيز، والتروِّي، والتحليل النقدي التي نفعَتهم تمامًا في قضايا اجتماعية أخرى حساسة ... إنَّ التفرقة بين الجنسين وإصدار مزاعم لا مُبرَّر لها (أو على الأقل لا سند لها) عن القدرات الفردية، والمصالح، والأهداف، والأدوار الاجتماعية على أساس الفروق الجنسية، وحدها — من السهل تمييزه في الأحكام القضائية المعاصرة على أنه عنصرية قبل أي شيءٍ آخر.»^{٤٤}

^{٤٣} تايلور، في ٥٣٧.

^{٤٤} جونسون وناب، «التفرقة القائمة على أساس الجنس بواسطة القانون»، ٦٧٦.

وفي مقال عن مراجعة قانونية أخرى عام ١٩٧١م، ذهب المؤلفان إلى أن الحاجة إلى تعديل حقوق المساواة تُشير إلى أنه منذ ذلك التاريخ لم تُظهر المحكمة العليا أية دلائل على تطبيق معايير دقيقة تحسم حالات التفرقة بين الجنسين.^{٤٥} فلا شيء في اللغة المستخدمة في الحكم «تتبع ... نظرة القرن التاسع عشر إلى وضع النساء؛ وظيفتهن في المجتمع» وينتهيان إلى أنه إذا ما سلّمنا بالتطبيق المحدود جداً للتعديلين الخامس والرابع عشر بالنسبة للنساء — فإنَّ الطريقة الوحيدة لتأكيد التفرقة الجنسية المشروعة هي من خلال تعديل صريح يحرّمها.

ولقد حدث تغييرٌ سريعٌ منذ كتابة هذه المقالات في النظرة القضائية لوضع النساء القانوني، ولا شكَّ أنه حفزتها الحركة الجديدة المناصرة لقضية المرأة، وموافقة الكونجرس على تعديل حقوق المساواة. وفي عام ١٩٧١م في حكم كان علامةً مُميّزة، وجدّت المحكمة العليا في النهاية أن التفرقة القانونية بين الجنسين انتهاكٌ لبند الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشرة المُعدّلة. وفي قضية «ريد ضد ريد» أبطلت تشريع «أداهو»^{٤٦} الذي كان يُفضّل تلقائياً الذكور على الإناث في إدارة التركة في ظروفٍ يتساوى فيها الجانبان من حيث علاقتهما بالمتوفى^{٤٧} في حين أن محكمة «أداهو» قد أعلنت أن «الطبيعة ذاتها قد أقرّت التمييز (بين الجنسين) وأن هذا التشريع لا يُقصد به التفرقة وإنما تخفيف مشكلة حضور الجلسات»^{٤٨} ولقد قرّرت المحكمة العليا أن تشريع التفرقة لا يرضى حتى أقل قدر من معيار الحماية المتساوية، وكان القرار كما يلي:

«إعطاء تفضيل قضائي لأعضاء من أحد الجنسين على أعضاء من الجنس الآخر، فقط لاستكمال حذف الجلسات بموضوعية — يعني الإقدام على نفس نوع الاختيار التشريعي التعسفي الذي حرّمته مادة الحماية المتساوية في المادة الرابعة عشرة المُعدّلة؛ ومهما قيل من القيم الإيجابية لتجنّب الخلافات داخل الأسرة، فإنَّ الاختيار في هذا السياق ربما كان غير قانوني من الناحية القضائية إذا أُقيم فقط على أساس الجنس ...»^{٤٩}

^{٤٥} براون، «تعديل حقوق المساواة»، ٨٨١-٨٨٢.

^{٤٦} «أداهو» ولاية في شمال غرب الولايات المتحدة. (المترجم)

^{٤٧} قضية «ريد ضد ريد»، ٤٠٤، الولايات المتحدة، ٧١، ١٩٧١م.

^{٤٨} مقتبس من كتاب «جنسبرج»، ص ٦١-٦٢.

^{٤٩} ريد، في ٧٦-٧٧.

وعلى حين أنّ القرار في هذه القضية يكشف لنا أنّ المحكمة لم تُعدّ على استعدادٍ للزعم بأنّ أيّة مصلحة للأسرة لها الأولوية تلقائياً على حقوق المرأة، وأنّها على استعداد لأن تفرّض معياراً أكثر دقة «للعلاقات المعقولة» أكثر ممّا كان في الماضي، ولا يزال العبء يترك للمدعي البرهنة على أنّ التفرقة التي يقول بها التشريع غير معقولة.

أعظم تقدّم باهر في السبعينيات في هذه المنطقة هو اعترافُ بعض القضاة من المحكمة العليا أنّ الجنس، مثل العرق، والأصل القومي والغريب هو تصنيف «مشكوك فيه ذاتياً» ومن ثمّ فالشرائع التي تنطوي على تفرقة تقوم على الجنس لا يمكن أن تكون صحيحةً بمعيار «التصنيف المعقول»، بل لا بدّ أن تخضع لتدقيقٍ بمعيارٍ أشدّ دقة؛ هذه النظرية قد أقرّتها لأول مرة المحكمة العليا في كاليفورنيا عام ١٩٧١ م.^{٥٠} ولقد تردّدت حُجتها إلى حدّ كبير، بعد ذلك بعامين، في حكم أصدرته المحكمة العليا في الولايات المتحدة بالأغلبية، ذهبّت فيه إلى أنّ الجنس هو، في الواقع، تصنيفٌ مشكوك فيه، وفي قضية «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن»^{٥١} ضابطة من القوات الجوية طعنت في دستورية المطلب الذي يطلب منها — لكي تدّعي أنّ زوجها «تابع لها» [أو أنّها تعوله] حتّى يحصل على بعض المنافع — فإنّ عليها أن تثبت أنه معولٌ لها بأكثر من نصف وسائل التعيش، في حين أنّ الرجل في الخدمة العسكرية يستطيع أن يدّعي أنّ زوجته «معولة له» بغض النظر عن اعتمادها الفعلي عليه. وعلى حين أنّ ثمانية من القضاة وافقوا على أنّ مطلب التفرقة غير دستوري، بوصفه انتهاكاً لبند الحق الواجب، للمادة الخامسة المعدّلة، نجد أنّ أربعة فقط من القضاة انضموا لرأي المحكمة القائل بأنّ التصنيف بناءً على الجنس «مشكوك فيه ذاتياً». وقد ذهبوا إلى أنّه:

«ما دام الجنس مثل العرق، والأصل القومي هو خاصيةٌ ثابتة تُحدّدها فقط حادثة الميلاد، فإنّ فرض المعوّقات الخاصة بالجنس سوف يبدو انتهاكاً للمفهوم الأساسي لنظامنا القائل بأنّ الأعباء القانونية لا بدّ أن يكون لها علاقة ما بالمسئولية الفردية...» وأنّ التمايز بين الجنسين على أساس مثل هذه الحالات التي لا شكّ فيها مثل الذكاء، والإعاقة البدنية، يجعلها في صفٍّ واحد من المعايير المعترف بأنّها مشكوكٌ فيها هو أنّ الجنس خاصية كثيراً ما لا تكون لها أيّة علاقة بالقدرة على الإنجاز أو المساهمة في المجتمع. ونتيجةً لذلك

^{٥٠} جان سيلر ضد كيربي، عام ١٩٧١ م.

^{٥١} «فرونتيرنو ضد ريتشاردسن»، ٤١١، الولايات المتحدة، ٦٧٧، ١٩٧٣ م.

فإنَّ التمييزات القانونية بين الجنسين كثيرًا ما تكون لها نتيجة تُثير الأحقاد عندما تهبط طبقة الأنثى بأسرها إلى وضعٍ قانوني أدنى، دون النظر إلى القدرات الفعلية للأعضاء الأفراد.^{٥٢}

إنَّ الأسلوب الوظيفي في التفكير من النساء عند الأرسطيين وأتباع روسو — كما رأينا في الأحكام القضائية السابقة، يبدو هنا أنه يستبعد منظورًا شبيهًا بمنظور أفلاطون في الكتاب الخامس من محاوره «الجمهورية». الاعتراف بأنَّ جنس الشخص هو خاصية تحدَّدت على نحوٍ عارض ليس هو — أو هي — مسئولًا عنها، وأنَّها كثيرًا ما لا يكون لها أي علاقة بقدرات ذلك الشخص. أدنى بغالبية المحكمة أن تُقرَّر، كما فعل أفلاطون، أنَّ مَنْ يستطيع أن يُفرِّق بين الجنسين، من أي جانب لا بدَّ أن يتحمَّل عبء البرهان بأنَّ هذه التفرقة لها ما يُبرِّرها.

غير أنه سيكون يقينًا من الأحكام المُبتسرة، أن نعلن استدلالًا وظيفيًا عن النساء بواسطة أحكامٍ قضائيةٍ منقرضة. على حين أنه ليس هنا المكان لتقديم تاريخٍ حديث للوضع الدستوري الدقيق، لتشريعات التفرقة بين الجنسين^{٥٣} فمن الأهمية أن نعترف أنَّ الميل القديم لتقرير الحقوق القانونية للنساء بالتساؤل عمَّا هي وظيفة المرأة لا يزال

^{٥٢} «فرونترنو»، في ٦٨٦. وهناك ضربةٌ قوية وجَّهت إلى الرأي القضائي التقليدي عن جنس الأنثى في حكم للمحكمة العليا عام ١٩٧٥م، الذي قرَّر بأغلبية الآراء وبصراحة: «لم تُعدَّ الأنثى مُخصَّصةً للمنزل ورعاية الأسرة فحسب، والذكر فقط للأسواق وعالم الأفكار ...» قضية «ستانتون ضد ستانتون ٤٢١»، الولايات المتحدة، ٧٠، في ١٤-١٥، عام ١٩٧٥م.

^{٥٣} واجهت المحكمة العليا منذ وقتٍ قريبٍ عددًا من القضايا الصعبة، التي اختبرت فيها التفرقة بين الجنسين ضد مركب الحماية المتساوية للمادة الخامسة المُعدَّلة، أو ضد العنوان ولائحة الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤م، انظر مثلًا «كان ضد شقين»، ٤١٦، الولايات المتحدة، ٣٥١، عام ١٩٧٤م؛ «شلزنجر ضد بالارد»، ٤١٩، الولايات المتحدة، ٤٩٨، ١٩٧٥م؛ «كاليغانو ضد ويست»، ٤٣٠، الولايات المتحدة، ٣١٣، ١٩٧٧م؛ لوس أنجلوس، «قطاع الماء والقوى»، ضد مانهارت، ٤٣٥، الولايات المتحدة، ٧٠٢، ١٩٧٨م. وقد انقسمت المحكمة حيال هذه القضايا. وبعض هذه القضايا حُسمت بهامشٍ ضئيل جدًا، أمَّا بالنسبة للقضاة المتعاطفين أكثر مع قضية المرأة، فكان العامل الحاسم هو: هل التفرقة المطروحة تقوم على تعميماتٍ عتيقة ومنبوذة عن قضية النساء، أو الدور النمطي الذي فرضه المجتمع طويلاً على النساء ... أم أنَّها تخدم «الغرض المسموح به لكي يصلح المجتمع المعاملة الطويلة المتباينة للنساء». وليس ثمة شك في تحقيق إصدار قراراتٍ مُتكافئة فيما يتعلَّق بالتفرقة القانونية المبرجة بين الجنسين، في عالم فيه الكثير من النساء لا سيما العجائز شكَّل المجتمع حياتهن وتوقعات الحياة بطريقة ليس فيها مساواة.

موجودًا في بعض المحاكم العليا في صورة مقنّعة، رغم أنّه لا يوجد شيء كهذا في العلن. هناك قراران صدرا في عام ١٩٧٤م وعام ١٩٧٦م يُشيران إلى أنّ موضوع الحمل لا يزال من الموضوعات التي نجد أنّ الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة العليا ليسوا على استعدادٍ لمعاملة النساء فيها على أساس أنّهنّ موجوداتٌ بشريةٌ متساوية؛ فرغم الميول الحديثة عند الغالبية العظمى من أعضائها لنبد النظرة الوظيفية العتيقة بالنسبة للنساء ودورهن «الطبيعي» داخل الأسرة. وكان الموضوع في القضيتين هو الوضع القانوني لبرامج تأمين إعاقة الموظف، وهو يستثني بصفةٍ عامة من الحصر الإعاقات المرتبطة بالحمل من مجال التغطية.

في قضية «جولدج ضد أيلو» — مع ثلاثة من المشتركين في وجهة النظر «التصنيف المشتبه فيه» التي لا تزال تقسمُ الجنس، فقد ذهبت المحكمة إلى أنّه لما كان الحمل حالةً بدنيةً موضوعية ذات خصائصٍ فريدة، فإنّ التفرقة على أساس الحمل لا تُعدّ تفرقةً مبنية على أساس الجنس؛ ومن ثمّ فقد قرّرت المحكمة أنّ حالة برنامج التأمين للمعايّن الذي يستبعد الإعاقات المرتبطة بالحمل لا ينتهك المادة الرابعة عشرة المعدّلة من بند الحماية المتساوية.^{٤٥} ولقد لاحظت كاترين بارلت وهي تُراجع القضية أنّ حجة المحكمة بشأن تفرّد الحمل، ضعيفة للغاية، طالما أنّ البرنامج يُغطّي «بالفعل كل حالة إعاقةٍ أخرى ... بغض النظر عن حالتها الاختيارية، أو سلوكها المتوقّع، أو تفرّدها أو أنّها حالة «اعتيادية مألوفة». والأمثلة الواضحة في مثل هذه الحالات هي التعقيم الاختياري، وأنيميا الخلايا المنجلية، وعمليات استئصال البروستاتا، وعمليات تغيير الجنس، والأضرار الناجمة عن الحوادث أثناء السُكر.^{٥٥} والواقع أنّ قرار المحكمة بُني أساسًا، على الحجّة التي تقول إنّ قابلية تنفيذ البرنامج من الناحية المالية ستكون عرضةً للخطر لأنّها تشمل العجز الموجود في الحمل الطبيعي الذي يصعبُ فيما يبدو أن يكون مُبرّرًا مشروعًا في حالة تتعلّق بالحق الأساسي للمواطنين في أن يُعاملوا على قدم المساواة أمام القانون «وحقهم المدني الأساسي»

انظر «المحكمة العليا، عام ١٩٧٤م، مجلة هارفارد للقانون»، مجلد ٨٩، عدد ١، ص٩٦-١٠٣، لدراسة نقدية لأحكام المحكمة في القضايا المبكرة.

^{٤٤} «جولدج ضد أيلو»، ٤١٧، الولايات المتحدة، ٤٨٤، لسنة ١٩٧٤م.

^{٥٥} «الحمل والدستور: مصيدة التفرّد»، ١٩٦٢م.

في أن يحملن أطفالاً. لو أنّ شيئاً لا بُدَّ أن يتمَّ استبعاده لدواعٍ اقتصادية، فلماذا يكون الحمل؟ كان جواب المحكمة غير مقنع:

«على حين أنّه من الصواب أن نقول إنّ النساء وحدهن هن اللاتي يكتنّ حوامل، فإنّه لا ينجُم عن ذلك أنّ كل تصنيفٍ تشريعي بخصوص الحمل، هو تصنيفٌ يُبنى على أساس الجنس كالحالات المتطورة في قضايا «ريد» فما سبق، و«فرونتيرنو» فيما سبق؛ فالحمل الطبيعي يُمكن تعريفُهُ بأنّه حالةٌ بدنية ذات خصائصٍ فريدة...»^{٥٦}

وما يُفترض أن تعنيه هذه الجملة الأخيرة الغامضة أبعد من أن يكون واضحاً؛ إذ يبدو من غير المعقول أنّ أقل ما يُقال في الموضوع أنّه بالنسبة للمحكمة التمييز بين الحمل وجميع الإعاقات الأخرى التي يشملها البرنامج على أساس إمّا موضوعيته أو تفرُّده؛ إذ كيف يُمكن لمن بُرت ساقه أو أصيب بمرض الحصبة أو ما إلى ذلك — ألا يقع في نفس الفئة؟

وفي القضية الثانية «شركة جنرال إليكتريك ضد جلبرت» التي حُكِمَ فيها في ديسمبر ١٩٧٦م خطة تأمين لعجزٍ مُماثل يُشبه استبعاد الحمل اختُبر ضد بند التفرقة على أساس الجنس في لائحة الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤م. وقد بنت حكمها في قضية «جدولج»، وخفضت بصفةٍ خاصةٍ من فرص العمالة المتساوية لعام ١٩٧٢م بمبادئ توجيهية تُحدِّد أنّ العجز المرتبط بالحمل يجب أن يُعامل في سياسة التوظيف وممارساته كغيره من ألوان العجز المؤقت، قرّرت المحكمة أنّ استبعاد الحمل من خطة منافع حالات العجز ... التي تُزوِّدنا بها التغطية العامة ليس تفرقة تقوم على أساس النوع على الإطلاق...»^{٥٧}

^{٥٦} «جولدوج»، في ٤٩٦، حاشية ٢٠.

^{٥٧} «شركة جنرال إليكتريك ضد جلبرت»، ٤٢٩، الولايات المتحدة، ١٢٥، لعام ١٩٧٦م [والتشديد من عندنا]. انظر أيضاً شركة «ناشفيل جاز ضد ساتي»، ٤٣٤، الولايات المتحدة، ١٣٦، لعام ١٩٧٧م، التي قرّرت فيها المحكمة أيضاً، استشهدا جلبرت — أي استبعاد الحمل عن خطة المنافع لأية إعاقاتٍ أخرى «ليس تمييزاً مبنياً على أساس النوع». لكنّها قرّرت — لأغراضٍ أقدم — أنّ إجازة الحمل لا يُمكن أن تُعامل بطريقةٍ مختلفة عن الأشكال الأخرى من الإجازات. ويبدو أنّ الغالبية العظمى من أعضاء المحكمة هنا قد اتبعت خطأً رقيقاً لخصه المستشار ستيفن في حكمه على النحو التالي:

على الرغم من أنّ محاكمة جلبرت لم تشأ أن تذهب إلى أنّ التمييزات ضد الحمل — إذا ما قُورنت بالإعاقات البدنية الأخرى — هي تفرقة تقوم على أساس الجنس، فيمكن أن يكون من الصواب رغم ذلك

والفكرة نفسها التي تقول «إنَّ التصنيف الذي يدور حول الحمل لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجنس النوع هو إهانة للإحساس العام. وكما أشار المستشار «ستيفن» في حكمه المخالف: إنَّ أي برنامج يستبعد الإعاقة المترتبة على الحمل على أساس «التعريف» إنَّما يُفرِّق على أساس الجنس ما دامت «القدرة على أن تُصبح حاملاً هي التي تُفرِّق أساساً بين الأنثى والذكر».^{٥٨}

غير أنَّ المشكلة هي أنَّ الطريقة التي يُنظر بها إلى النساء عبر القرون، تُؤدِّي إلى عجز كثيرٍ من الناس — بما في ذلك الغالبية العظمى من المستشارين في المحكمة العليا — عن إدراك التفرقة ضد الحمل على أنَّها تفرقة ضد النساء؛ فبدلاً من أن يستدلوا من واقعة أنَّ الحمل هو خاصيةٌ يُميِّزُ بها أساساً جنس الأنثى، نتيجةً تختلف عن الإعاقات الأخرى هي تفرقة ضد النساء، فإنَّهم يصلون إلى نتيجة تقول إنَّ الحمل هو تلك الوظيفة الطبيعية المألوفة للمرأة وإنَّها بطريقةٍ ما فريدة، وليست كالعلاقات الأخرى على الإطلاق. على نحو ما أشار «بارلت» بصدد قضية «جدولبرج»:

«إنَّ قرار المحكمة ... يعكس تصوُّراً سيئاً عن الحمل، ويختلف اختلافاً عميقاً عن جميع ظروف الإعاقة الأخرى التي تُصيب الجنس البشري. الفكرة التي تقول إنَّ الحمل يختلف عن ألوان العجز الأخرى فيما يخص برنامج التأمين عن الإعاقة يُوحى بالمجموعة النمطية المألوفة التي تقول إنَّ النساء تختص بالمنزل وتربية الأطفال. وما إن تترك المرأة العمل ليكون لديها أطفال فإنَّها لا تُحسب من بين القوة العاملة. وعلى الرغم من أنَّ الحمل يقعد المرأة عن العمل فإنَّه ليس «عجزاً أو إعاقة»، إنَّما هو بركة تُريد كل امرأة أن تُحقِّقها من أعماقها، وأنَّ النساء يُساعدن — وهذا ما يحدث وينبغي أن يحدث — أزواجهن وليس الدولة. وتظهر هذه الأنواع النمطية محفورة بعمق، ومرتبطة بالمعتقدات الأساسية عن مكانة المرأة في العالم بوصفها مُربيّة أطفال. ومن الواضح أنَّ المحكمة لم تُلاحظ أنَّهنَّ لا علاقة لهن بالأعراض المعلنة عن برنامج التأمين للعجز أو الإعاقة».^{٥٩}

أيضاً أنَّ التفرقة ضد الحامل، أو الموظفات الحوامل، إذا ما قورنت بالموظفين الآخرين تُشكِّل تفرقة تقوم على أساس الجنس (ناشفيل، في ١٥٥).

^{٥٨} جنرال إليكتريك، في ١٦٢.

^{٥٩} «الحمل والدستور»، ١٥٦٣-١٥٦٤.

وعلى حين أنه سيبدو من السخف أن نردَّ تجربة الحمل بأسرها إلى وضع العجز أو الإعاقة. فلا شكَّ أنَّها حالة تتضمَّن درجاتٍ مختلفة، ودوام العجز أو الإعاقة لنساءٍ مختلفاتٍ تمنعهن، مؤقتًا، من مواصلة حياة العمل الطبيعية. ورفض الاعتراف بهذه الجوانب من الإعاقة واختلاف النساء عن الرجال كما يُمكن مقارنتها تمامًا بالإعاقات الأخرى التي يخبرها الناس طوال حياتهم يُساوي القول بأنَّ حياة النساء بأسرها ينبغي أن تكون محدودة ومشروطة بعوامل الحمل وميلاد الطفل. وأمثال هذه الأحكام التي أصدرتها المحكمة العليا منذ وقتٍ قريبٍ مع نظرة «التفرد» إلى الحمل تساوي في نتائجها إعادة تأكيدٍ قوي لوضع النساء بوصفهن طبقةً ثانية في جميع مجالات الحياة خارج أعمال المنزل.

وهكذا فإنَّه على الرغم من الميل المضاد للأقلية من المستشارين، فإنَّ غالبية أعضاء المحكمة العليا، يواصلون الاعتماد على المزاем الضمنية عن الدور الطبيعي والمناسب للمرأة، ووظيفتها ووضعها داخل الأسرة لكي يتم الأخذ بالتفرقة ضدها؛ أربعة فقط من مستشاري المحكمة العليا — اعتزل أحدهم — اعترفوا أنَّ الجنس كواقعة مصادفة للميلاد — وبمعنى مماثل لتلك الخصائص المرتبطة بالعرق والأصل القومي — مشكوك فيه ذاتياً كتصنيفٍ تشريعي. ولقد واصلت الغالبية العظمى من المحكمة إذن الحكم في قضايا تتضمَّن تفرقة تقوم على أساس الجنس بمعيار أكثر تسامحاً «ومعقولية»، وبعدد من قراراتها الحديثة التي تخدم في أن تجعلنا واعين أنَّ الأحكام المتبصرة القديمة حول ما هو معقولٌ بخصوص الفروق بين الجنسين لم تختفِ تمامًا على الإطلاق.^{٦٠}

^{٦٠} هذا النمط من الاستدلال عن التفرقة القانونية بين الجنسين ليس، بالطبع، فريداً بين القضاة؛ فالسنويور «إرفين» وهو يُصدِّق بوضوح على هذه النظرة الوظيفية — اقترح أن تعديل حقوق المساواة ينبغي صياغته بحيث يسمح بالتمييزات القانونية بين الجنسين «التي تقوم على فروقٍ فسيولوجية أو وظيفية بينهما» ... «النساء وتعديل حقوق المساواة»، نشرته كاترين ستمبسون، سلسلة وثائق الكونجرس نيويورك ولندن، ١٩٧٢م، ص٣٣٣، وانظر أيضاً ص٥٢١-٥٢٢. والاعتراف كما نعمل الآن بما في اللامساواة من عنصرية وانحراف التي يُمكن تبريرها عن طريق الفروق الوظيفية بين الجنسين، على نحو ما عرَّفها وطورها الفلاسفة من الرجال وسيطرة النظام التشريعي للرجال، فإنَّنا نستطيع أن نرى عقم أمثال هذه التعديلات «لحقوق المساواة». هويت، ضد وجوسارت، ومولر، وحتَّى برادويل — جميع القضايا الشهيرة تُؤكِّد أنَّ اللامساواة القانونية للنساء يُمكن أن تظل كما هي بلا أدنى تأثر.

مراجعتنا للمواقف القضائية تجاه التفرقة القائمة على أساس الجنس في قانون الولايات المتحدة، أثبتت أنه على الرغم من التغيير الواضح السهل الذي بدأ يحدث في سنواتٍ حديثة جدًا، فإنَّ دراسة أنماط من استدلال الفلاسفة السياسيين عن النساء ليست سرّية أو خافية على الإطلاق. إنَّ التفرقة بين الجنسين بالنسبة لحقوقهن وواجباتهن السياسية الأساسية، فرصهن في التعليم والعمل، ووضعهن الاجتماعي والاقتصادي، حقوقهن وواجباتهن بالنسبة لبعضهن بعضًا من حيث العلاقات الشخصية، أخذت بها المحاكم على أسسٍ مشابهة لتلك الأسس التي لجأ إليها الفلاسفة. ومثلهم زعمت الهيئة القضائية أنه لا مندوحة من البنية التقليدية للأسرة، كانوا أكثر استعدادًا للإشارة إلى دور النساء ووظيفة النساء من الاعتراف بأهمية حقوق النساء وقدراتهن. ولقد مالوا كذلك إلى رؤية خصائص «الأنوثة» ورقة النساء واعتمادهن على من حولهن كعوامل لا يمكن أن تتغيّر — بوصفه الوضع «الطبيعي» للنساء — بدلاً من الاعتراف بأنّها إلى حدّ كبير نتائج للظروف الأبدية للمجتمع في الماضي والحاضر. وهم مثل أرسطو وروسو كثيرًا ما ذهبوا إلى أنّ السؤال الأبدي هو: «من أجل ماذا وُجِدَت النساء؟»

الفصل الثاني عشر

خاتمة

تستهدف هذه الدراسة الإجابة عن سؤالين طرحناهما في البداية ... **يتناول أولهما ما** إذا كان بإمكان الفلسفة السياسية في شكلها المتعارف عليه حالياً أن تشمل المرأة ضمن موضوعاتها على قدم المساواة مع الرجل. **والسؤال الثاني** يدور حول ما يمكن أن نتعلمه بشأن تحليل كيفية تناول المرأة في الفلسفة السياسية بشأن اقتراع النساء، السياسية والرسمية، التي لم تؤدِّ إلى المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية الحقيقية بين الجنسين. وفي هذا الفصل الأخير سوف يتم استخدام نتائج هذه الدراسة لصياغة إجابتين عن هذين السؤالين على التوالي.

المكان الوحيد في الفلسفة السياسية الذي تمَّ فيه ضم المرأة فعلاً على قدم المساواة مع الرجل كان في **طبقة الحُرَّاس** عند أفلاطون في «الجمهورية»؛ ففي «الجمهورية» يُؤدِّي إلغاء الجانب الشخصي من الحياة، وتنظيم النسل ... وجعل رعاية الأطفال وجميع الوظائف المحلية أموراً اجتماعية مشتركة، يُؤدِّي ذلك كله، في طبقة الحراس من الرجال والنساء إلى تعليم واحد وعمل واحد. ويتم تصوُّر الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة في أضيق الحدود. كما يتم الحد من المهام التقليدية للمرأة، لتقتصر فقط على الجهود الفسيولوجية الخاصة بالحمل والرضاعة. وهكذا يُصبح نساء طبقة الحُرَّاس في منزلة مُساوية لخصائص الرجال في الوقت الذي يكون فيه الحديث عن «الحقوق» الفردية في سياق محاورة الجمهورية حديثاً لا معنى له.

يوجد في جميع أعمال الفلاسفة الذين ناقشناهم — وكذلك في محاورة «القوانين» لأفلاطون — منطقة متميزة للحياة الأسرية الخاصة، بمنأى عن مجال الحياة العامة، ممَّا يؤدي إلى المبالغة في تقدير الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة، إلى إدراك أنَّ النساء يُناسبن أساساً وظائف «أنثوية» خاصة في محيط المنزل؛ وبالتالي يُبرَّر احتكار الرجال

للعالم الخارجي بأثره. دعنا الآن نرى ماذا يحدث عندما نتخيّل انضمام المرأة كشريكٍ مُناظرٍ للرجل في جميع النظريات التي قمنا بدراستها. هل مثل هذا الافتراض سوف يُغيّر النظريات تغييراً ذا مغزى؟ هل يثق فيهم بَعْض النظر عن الشكل، أم يكشف تناقضاتٍ لا تكون ظاهرةً ما دمنا زعمنا أنّ النساء مستبعداتٌ عن المقدمات والنتائج النظرية الرئيسية؟ وبعد تطبيق هذا الافتراض على كلِّ من الفلاسفة السياسيين، كلُّ بدوره، هل سيتم وضع هذه الدلالات الهامة بشأن التعديل الضروري لأيّة نظريةٍ سياسية، وذلك من حيث معاملة المرأة ككيانٍ مساوٍ للرجل؟

إنّ المشكلات العملية في المجتمعات التي وصفها «أفلاطون في محاوراة القوانين» وأرسطو في كتاب «السياسة» — التي سببها تحوّل النساء إلى مواطناتٍ مشاركاتٍ في الحياة العامة مشاركةً تامةً مثل الرجال، والتي ستُخفّف منها إلى حدٍّ ما مؤسسة الرق. غير أنّ هذا «الحل» يُمكن أن يكون حلًّا جزئياً فحسب؛ لأنّه لا أفلاطون ولا أرسطو يكون سعيداً بالاحتكاك الطويل في المستقبل بين الأطفال الأحرار والعبيد؛ ولهذا فمن المشكوك فيه جدًّا أن نتوقّع أن تسير إدارة المنزل مع أفضل مصالح الأسرة لو تُركت تماماً في أيدي العبيد دون إشرافٍ من ربة الأسرة. ولا أحد يُنكر أنّ سلامة المنزل الخاص بكل مواطن في هذه المجتمعات الذي تكون فيه الحياة المدنية بالغة الأهمية، تعتمد إلى حدٍّ كبير على واقعة أنّ النساء في حالة أرسطو مستبعداتٌ تماماً من مجال الحياة العامة، وفي «محاوراة القوانين» لأفلاطون يلعبن دوراً ثانوياً جدًّا.

وعلى الرغم من ذلك تُوجد مشكلاتٌ أخرى أشد عمقاً ينطوي عليها افتراض المساواة التامة للنساء في الدولة المتألية الثانية لأفلاطون، والسياسة التي يفضّلها أرسطو. لأنهما معاً يدركان الأسرة بوصفها جانباً من الملكية الخاصة تُشكّل فيه الزوجة نفسها مُكوّناً رئيسياً؛ فالمواطنون الذكور في هذين المجتمعين يملكون زوجاتهم، ومن الواضح أنّ ذلك لا يُمكن أن يحدث إذا ما كان الرجال والنساء متساوين. وكما سبق أن أوضحنا في الفصل الثالث، فإنّ أفلاطون لم يستطع أن يتصوّر درجة المشاركة في الحياة المدنية التي يُمكن أن يقوم بها الحُرّاس النساء في «الجمهورية»، على نحو ما يحدث للزوجات الخصوصية في «محاوراة القوانين»، على الرغم من واقعة أنّ اقتناعاته عن إمكانات النساء قد أصبحت أقوى في السن الذي كتب فيه «القوانين». وفي المجتمع الفاضل الثاني لا بدّ من فرض طبيعة المرأة عليها وذلك حتّى يتلاءم مع دورها كزوجة. أمّا في كتاب «السياسة» لأرسطو، فإنّ حياة الأسرة تُعرّف صراحةً خارج نطاق السياسة التي تشمل الأب فقط. ومن الواضح

أنه ينبغي إدخال تغيراتٍ قوية في هذه المفاهيم عن الأسرة، حتى يُسمح للمرأة أن تكون عضوًا على قدم المساواة مع الرجل سواء في الحياة الأسرية أو كمواطنة. لا بدُّ للأسرة أن تظهر كمؤسسةٍ يدعمها الأعضاء الراشدون كمنظرة تمامًا بدلًا من النظر إليها على أنها موضوعٌ للملكية، أو كشرطٍ ضروري لتزويدنا بالورثة أو للوفاء بالاحتياجات اليومية. ويُعدُّ ذلك انسلاخًا جوهريًا من الأفكار اليونانية المعاصرة التي لم يُعدَّ يصلح لها لا كتاب السياسة لأرسطو المبني على العُرف، ولا حتى كتاب القوانين لأفلاطون.

وفضلاً عن ذلك ففي كتاب «السياسة» لأرسطو لا تزال تُطرح مشكلات أكثر جدية عندما افترض المعاملة المتساوية بين الرجل والمرأة. ويعتمد التصوُّر الغائي الذي تقوم عليه فلسفة أرسطو السياسية كلها — على افتراض أن كل الأعضاء الآخرين من السُكَّان — العبيد والحرفيين وكذلك النساء — قد وُجِدوا فقط لكي ينجزوا المهام التي تخص كلاً منهم تجاه الأقلية الأخرى من الرجال الأحرار الذين يُشاركون مشاركةً تامةً في الحياة العامة. وقد تمَّ تعريف «طبيعة» كل مجموعةٍ من الناس وفقاً لأدائها الأمثل لوظيفتها المُتعارف عليها على النحو المُرضي، فإذا ما مُنحت المرأة مكانةً مُساويةً للرجل داخل طبقة المواطنين، فسوف يتفوَّض بالكامل أساس النظرية الوظيفية عند أرسطو، ولو أنه أنكر الطبيعة الدونية للنساء، والحُجَّة التي على أساسها يقمن بأداء الوظائف في الحياة المعاصرة في أثينا، كما أن حُجَّته المتوازنة عن الطبيعة الدونية للعبيد سوف تُعرَّض للخطر؛ فما إن يحدث أنه لم يُعدَّ ثمة اتفاق حول الطبيعة الدونية للنساء وضعفهن العقلي، ولا أنها قد وُجِدت فقط بهدف المحافظة على استقرار الأسرة وأمانها وإنجاب الورثة الشرعيين وتربيتهم — فكيف يُمكن عندئذٍ الإبقاء بشكلٍ مستمر على طبقة العبيد وحدها بهدف القيام بوظيفتهم في تقديم الخدمات، أو قُل الشيء نفسه عن طبقة الحرفيين بسبب الأعمال التي تصادف أن يقوموا بها، فهم لا يصلون بالتالي للحياة السياسية؟ إنَّ توحيد أرسطو للوضع الهراركي القائم مع ما هو طبيعي وضروري وحسن، لا يُمكن أن يصمد أمام تحرُّر النساء واشتراكهن في الحياة السياسية؛ فنظام أرسطو السياسي يقوم بشدة على أساس التباين الاجتماعي، فإذا ما تمَّ التفاضل عن أيِّ من مفاهيم عدم المساواة، فإنَّ هذا النظام كله سوف يتعرَّض للخطر. ويُصبح واضحًا مدى ضعفِ أساس هذه البنية عندما يتضح أنَّ المعالجة الوظيفية للنساء لا مشروعية لها.

وعلى العكس، كان من الممكن أن يُحقَّق إدخال روسو للنساء كمواطناتٍ كُفءًا، في جمهوريته الديمقراطية المثالية، الأثر المطلوب لإزالة التناقضات التي تُواجه نظريته

على نحو ما عليه، فسوف تحل التباين بين مبدأ المساواة وأساس التراضي في أفكاره عن الحكومة، واللامساواة القصوى في الأسرة التي يُشكّل فيها الأب الشخصية المحورية، والتي يقوم بدعمها بشكلٍ طبيعي، ولا يُمكن الاستغناء عنه. ولن تكون تصريحات روسو المثيرة للدهشة بعد ذلك عن المساواة والحرية متعارضة مع كل ما يقوله عن العلاقات بين الجنسين، وهناك أيضاً مشكلةٌ أخرى سوف يحلّها انضمامُ الأسرة إلى الحياة العامة، ألا وهي خطر الصراع بين الولاءات الذي ناقشناه في الفصل الثامن فيما سبق، فإذا لم تُعد المرأة تُوجه بشكلٍ خاص وشخصي تماماً، فمن المحتمل ألا تكون أقلّ من الرجل في خطورتها على تلك الولاءات الأوسع التي كان روسو يُقدِّرها تقديراً عالياً.

غير أنّ المشكلات التي تظهر نتيجة تحوّل النساء إلى نظراء أُنداد هي مشكلاتٌ ضخمة في حالة روسو، بل أضخم من المشكلات في حالة «القوانين» لأفلاطون، و«السياسة» لأرسطو، وبمعنى عملي هي أشد قسوة؛ ذلك لأنّ الجمهورية المثالية عند روسو تتطلّب مشاركةً مدنية — كما هي الحال عند أرسطو — ومع ذلك فإنّ المجال الخاص بحياة الأسرة مسألةٌ حاسمة بالنسبة له — لا فقط على أسس اقتصادية، على نحو ما كان الأمر عند اليونان، وإنّما كجانبٍ بالغ الأهمية للحياة النشطة. ولقد اعترف «روسو» نفسه بأنّ الحرية السياسية مطلوبةٌ جدّاً، وأنّه سيكون من المستحيل الإنجاز بدون قيام مؤسّسة العبيد بإمدادنا بالاحتياجات اليومية. ولما كان روسو لم يستطع أن يتصوّر هذا الوضع بشكلٍ شرعي، فقد ظلّت هذه المشكلة مُعلّقة بغير حل، وعلى الرغم من ذلك فقد اعتبر استبعاد المرأة من الحياة المدنية مسألةً طبيعية وكذلك انحصارها في مجال خاص، بناءً على التعريف الوظيفي للنساء. وذلك مبعثه افتراض أنّ الأسرة التي يُشكّل فيها الأب الشخصية المحورية شيءٌ طبيعي.

دعنا نحاول أن نتصوّر المساواة بين الجنسين في جمهورية روسو:

أولاً: لا بدّ أن تتغيّر بنية الأسرة تغيّراً جذرياً حتّى تتسق مع حقوق المساواة والمسئوليات الخاصة بكل عضو من أعضائها الناضجين. وينبع تصوّر روسو كله للعلاقات بين الرجل والمرأة، الذي يُمكن أن ينقلب رأساً على عقب — ينبع من خوفه البالغ من فكرة التبعية، فيما عدا على الشخص الذي يُمكن للمرء التحكّم فيه ... فضلاً عن ذلك فسوف يتعيّن على الزوج والزوجة أن يُصبحا قادرين على الوثوق ببعضهما ببعض وهو الأمر الذي يبدو أنّ روسو لم يستطع أن يتخيّله. ومرّة أخرى لم يُعد من الممكن الإشارة إلى المرأة، والنموذج الكامل للحياة وفقاً لاحتياجات الرجل فقط، كما هو غير

ممكن بالنسبة للرجل أيضًا. وتأخذنا هذه المتطلبات أبعد كثيرًا من «إميل» و«صوفي»، ومن نساء «جنيف» العفيفات اللاتي صوّرنه روسو بطريقة مثالية.

ثانيًا: إذا كان من شأن المرأة أن تتساوى مع الرجل في الجانب السياسي، فإنه يتعين عليها هي أيضًا قضاء مدة من الوقت ليست بقليلة في الاجتماعات السياسية وعدة أنشطة عامة أخرى. وفي نفس الوقت الذي يقول فيه روسو إنَّ التعليم الرسمي للمواطنين يجب أن يُصبح عامًّا، يكون من الواضح أنه يعتبر التربية المبكرة للأطفال نشاطًا خاصًّا، ويرى الأسرة كملجأ للرجال من المتطلبات المُرهِقة للعالم الخارجي؛ فإذا ما كان يجب على الراشدين من الرجال والنساء أن ينشغلوا بالنشاطات الاجتماعية كواجبات وطنية لفترة طويلة، فمن الذي سيدعم هذا القطاع الخاص من الحياة — وأعني به الأسرة — والذي يرى روسو أنه بالغ الأهمية؟ ومن الواضح أنه سيكون من الواجب القيام بالعديد من التعديرات الكبيرة في مجال خصوصية الكيان الأسري، حتَّى نسمح للنساء بالمشاركة مشاركة تامَّة في حقوقهن كمواطنات.

فسوف يبدو، بالتالي، على الأقل في مجتمعٍ يقوم على مبدأ المساواة، أن المرء لا يستطيع أن يُحقِّق كُلاً من الحياة المدنية، بكثافةٍ شديدة، وكذلك الخصوصية التامة في الحياة الأسرية دون التقسيم الثنائي لمجالات العمل بين الجنسين ويجب — في المجتمع الذي نظَّمه «روسو» التضحية بشيءٍ ما، في سبيل أن تُصبح المرأة مساوية للرجل — أمَّا مدى المشاركة المدنية المطلوبة منها كمواطنة أو تجنُّب الطبقة الموجودة لخدمة الآخرين، أو الخصوصية التامة للحياة الأسرية والملكية.

أمَّا بالنسبة لـ «جون ستيوارت مل» فإنَّ إشراك المرأة لم يُعد مسألة افتراضية فحسب؛ ذلك لأنَّه قام بجهد وعزم لتحرير المرأة داخل حق المواطنة. وعلى الرغم من حُجَّته التي كانت راديكالية في عصره — القائلة بأنَّه يجب إتاحة الفرص السياسية، والتعليمية، والوظيفية للمرأة على الرغم من ذلك — افترض أنَّ مقتضيات الحياة الأسرية ستحدُّ من استغلال كل امرأة لهذه الفرص بالكامل، إلَّا إذا كانت غير متزوجة وهذه المجموعة من النساء ستظل أقلية. والتعلُّب على هذه القيود وإحداث مساواةٍ دائمة تستفيد منها المرأة المتزوجة وغير المتزوجة، سوف يتطلَّب تبديلاً جذريًّا في مفهوم «مل» عن الأسرة، وعلاقتها مع العالم الخارجي. أمَّا بالنسبة لآرائه عن العمل المنزلي، والعناية بالأطفال والمهام الواجبة في الأسرة المستقلة القائمة بذاتها، وأنَّها بالضرورة عمل المرأة ولا تتقاضى عنه أجرًا فإنَّ

جميع هذه الآراء سوف يتعيّن التخلي عنها إذا ما أرادت المرأة أن تُحقّق شيئاً في سبيل المساواة الحقيقية مع زوجها.

وبما أنّه وافق على فكرة التمثيل النيابي كبديل عملي عن الديمقراطية المباشرة، فإنّ طبيعة المشاركة السياسية في دولة «مل» الليبرالية لا تستهلك الكثير من الوقت؛ وبالتالي حتى تخلق مشاكل عندما نفترض المساواة للمرأة مع الرجل، رغم أنّها بالتأكيد تخلق بعضاً منها؛ فنحن مثلاً نجد أنّ «مل» نظر إلى هيئة الملقين على أنّها جانبٌ من النشاط التربوي الهام للمواطنة. ومع ذلك فلا يُمكن أن نتصوّر أنّه يُمكن أن يُخالف قرار المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦١م، الذي ينص على أنّ المرأة هي «محور البيت والحياة الأسرية»؛ ومن ثمّ لا ينبغي أن تكون عرضة للخدمة الإلزامية في هيئة الملقين. وقُل مثل ذلك في التربية السياسية التي اقترحتها «مل» نتيجة لتطبيق الديمقراطية في ساحة العمل، والمشاركة المباشرة في الحكومة المحلية التي لن تكون متاحة كثيراً للسيدات المتزوجات.^١ ويقول مل، على نحوٍ مباشر، إنّهُ يجب على المرأة الانتهاء ممّا وصفه بمسئولياتها المنزلية، وذلك قبل قيامها بالأنشطة والواجبات الخارجية، وعلى الرغم من ذلك فإنّ المسألة الأكثر أهميةً هي أنّه في الوقت الذي كتب فيه «مل» هذه الكتابات، كانت الأسرة والحياة الاقتصادية قد أصبحتا منفصلتين تماماً بعضهما عن بعض، وذلك بتطوّر اقتصاد السوق الرأسمالي؛ فقد أصبح السبيل الوحيد أمام المرأة (بخلاف الوراثة الشرعية) التي تستطيع أن تُحقّق به مساواةً اقتصاديةً مع الرجل هي أن تكون لديها الحرية، والقابلية للتكيّف، وكذلك التدريب الكافي لتتمكّن من الوقوف على قدم المساواة مع الرجل من حيث ترويج العمل الخاص بهما. ولا تُوجد، بالطبع، أي وسيلة تستطيع المرأة المتزوجة عن طريقها، مهما كانت إمكانياتها وقدراتها، أن تُنافس الرجل في المجال الوظيفي في حالة ما استجابت للالتزامات التي فرضها عليها «مل».

وليس ثمة شك في أنّ مل — لا سيما في العصر الذي كتب فيه مؤلفاته — كان نصيراً شجاعاً للمرأة، وبعيد النظر في تفكيره؛ فقد رفض الاشتراك في عديد من مزامم النظرية السياسية السابقة بشأن استبعاد النساء من مجال السياسة، والطبيعة التمثيلية للزوج في

^١ انظر «كارول باتمان - المشاركة والنظرية الديمقراطية»، كيمبردج، ١٩٧٠م، ص ٢١، و ٣٥؛ ودينيس ف توميسون، «جون ستيوارت مل والحكومة النيابية»، بريستون، عام ١٩٧٦م، ص ٣٦-٤٣. بخصوص أفكار «مل» عن التربية السياسية من خلال المشاركة المباشرة.

الأُسرة؛ حيث يكون عمادها الوحيد لجميع الأغراض السياسية والقانونية. غير أنه — مع «مِل» أيضًا مجال التفرقة الدقيقة بين ما هو خاص والمجال العام، وبين الأسرة والحياة الاقتصادية. وكذلك افتراض أن الرعاية اليومية للأسرة هي وظيفة المرأة، الواجبة عليها، فقد كان من شأن ذلك كله أن يتقوّض تمامًا إذا ما اشتركت المرأة في نظرية «مِل» التي تجعلها مُساويةً للرجل تمامًا.

وتتأثر بهذه الضرورة التي أضفناها كلُّ من النظريات السياسية الأربعة التي قمنا باختبار الاشتراك المفترض للنساء على قدم المساواة بالرجال — وذلك على الرغم من تفاوت درجات هذا التأثير؛ ففي الدولة المثالية الثانية عند أفلاطون، والدولة التي فضّلها «أرسطو»، وفي دولة «روسو» الديمقراطية المنسوجة بدقّة — وكذلك، إلى حدّ كبير، دولة «مِل» الحرة — في كل ما سبق يعتمد مجال الحياة العامة في العديد من الحالات الهامة المقدمة بشكلٍ منطقي على وجود القطاع الخاص في الأسرة، الذي تتعرّف متطلباته دور المرأة وأسلوب المعيشة وتعزلها عن المشاركة، وكذلك المكانة المتساوية مع الرجل في عالم الحياة العامة والاقتصادية. ومن الواضح أنه يجب تغيير بنية الأسرة، وتوزيع المهام والمسئوليات بداخلها إلى حدّ كبير، وذلك في أيّة نظرية تتضمّن فكرة أن المرأة موجودٌ بشري مساوٍ للرجل ومُشارك بالتساوي في المجالات العامة.

هناك عديدٌ من الجوانب ذات المغزى لا بدُّ أن تتغيّر فيها النظريات السياسية بصفةٍ عامة، إذا ما أرادت المرأة أن تتكَيّف كعضوٍ في المجتمع السياسي مساوٍ للرجل، ولقد قام المُنظِّرون السياسيون كَفِئَة (على الرغم من أن «مِل» كان استثناءً جزئيًا مثيرًا) — بوضع عددٍ من المزايم الخاصة بالأسرة وعلاقتها بالمجتمع الذي لا يعترف بالنساء كأفرادٍ، متساويات مع الرجال:

أولاً: جعلوا من الأسرة — على عكس ما يبدو أحيانًا — الوحدة الأساسية لنظرياتهم، بدلًا من الفرد البشري الراشد. وكانت النتيجة المثيرة للاهتمام والواضحة في الوقت ذاته — هي أن العلاقات الأسرية الداخلية بغض النظر عن مدى القوة والسيطرة التي مثلها — تتميز بأنّها خارج المجال السياسي.

ثانيًا: أدركوا أن العلاقات الإنسانية داخل الأسرة تختلف اختلافًا كبيرًا شاملاً عن العلاقات بين «الممثلين» في المجال السياسي — بمعنى الأشخاص البالغين المتحمّكين في شؤون الأسرة. هذه الافتراضات — السائدة عن الموضوع الرئيسي للنظرية السياسية،

وعن العلاقات الأسرية الداخلية والخارجية، من الضروري إدراك كيفية تغيُّرها لتتلاءم مع المساواة بين الرجل والمرأة.

ومن الواضح أنَّ أفلاطون في محاورة «القوانين»، وكذلك أرسطو، وروسو، اعتبروا الرجل عماد كل أسرة بوصفه الممثل السياسي الأوحدها. ذلك أيضًا، وعلى نحو متناقض ظاهريًا بصورة أكبر — على النظريات السياسية عند كلٍّ من: هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، وجيمس مل — وذلك بسبب واقعة أنَّ المذهب الليبرالي يقوم، افتراضًا، على أساس المذهب الفردي. وكما أدرك «بريان باري» مؤخرًا، فإنَّ «ماهية الليبرالية» هي صورة المجتمع على أنه مُكوَّن من وحداتٍ مستقلة وتلقائية تتعاون فيما بينها فقط عندما تكون شروط التعاون تجعلها تُعزِّز غايات كلٍّ من هذه الأحزاب.^٢

والواقع أنه على الرغم من ذلك، فمن الواضح أنَّ الأسرة تقوم في خلفية الخطاب الفردي، وليس الفرد الراشد في حد ذاته، وذلك لدى الفلاسفة الليبراليين وغير الليبراليين. وعلى الرغم من مُقدِّمات المذهب الفردي المفترضة، للتراث الليبرالي، فإنَّ جون ستيوارت مل كان الأول من بين أعضائها الذي أكَّد أنَّ مصالح المرأة ليست مدعومةً بشكلٍ تلقائي من جانب الرجل المسيطر على الأسرة التي تنتمي إليها؛ وبالتالي يتعيَّن على المرأة كفردٍ مستقلٍّ بذاته، أن يكون لها حقوقٌ سياسية وشرعية مستقلة. هذه المقترحات التي بدت وكأنَّها مُتطرِّفة على نحوٍ خطيرٍ من خلال الآراء السائدة في أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، ظهرت كأنَّها بيانٌ واضح للغاية للقيود التي فرضها المبدأ الفردي النزعة الخاص بالنظرية الليبرالية السابقة.

وعلى الرغم من ذلك، فإذا كان من شأن البالغين في كل أسرة أن يُنظر إليهم على أنَّهم متساوون، ولهم حياتهم المستقلة، بخلاف الحياة التي يُشاركون فيها بما أنَّهم أعضاء في أسرة واحدة، فلن يكون من الممكن تحقيق الافتراض بأنَّ جميع اهتماماتهم مشتركة، وأنَّه يُمكن أن يُمثَّلها بشكلٍ جيد واحدٍ منهم فحسب بناءً على جنسه. ولا يستطيع أحدٌ أن يُنكر أنَّ معظم الأسر لديها اهتماماتٌ ومصالحٌ مشتركة فيما بينها أكثر من المجموعات العشوائية من الأفراد، وذلك بسبب واقعة أنَّهم يعيشون معًا، وبسبب قوة العواطف التي تربط بينهم. وممَّا يجب إدراكه أنَّ هناك مجالات يُمكن أن تهتم بها أسرٌ تختلف فيما بينها

^٢ «النظرية الليبرالية عن العدالة»، أكسفورد، عام ١٩٧٣م، ص ١٦٦.

أتمَّ الاختلاف بل حتَّى يُصارع بعضها بعضًا. غير أنَّ ذلك يصعب أن يدركه المنظرُّون الذين يجعلون الأسرة، لا الفرد، الوحدة الأساسية في مناقشاتهم، وهناك جوانب كثيرة إمَّا أن تختلف فيها مصالح أعضاء الأسرة وتتباعد أو تتصادم. ولقد أصبح ذلك واضحًا أكثر عندما بدأت القسمة الثنائية القديمة لأدوار الجنسين تنهار في السنوات الأخيرة. وعندما يكون لدى كلِّ من الزوج والزوجة حياةً مستقلة، لا سيما في مجال العمل، فمن الواضح أنَّه ستكون هناك خلافاتٌ حول رغباتهما بشأن أمورٍ أساسية مثل المكان الذي يتعيَّن عليهما السكن فيه على سبيل المثال إلاَّ أنَّه — وحتَّى عهدٍ قريب — كان يفترض في كلِّ من القانون والنظرية السياسية أنَّ مثل هذه الأمور يجب أن يقوم رأسُّ الأسرة بتحديدِها مُتمثِّلًا في الرجل، وهو الافتراض الذي سيتعيَّن التخلي عنه إذا كان بشأن الرجل والمرأة أن يكونا على قدم المساواة.

غير أنَّ ذلك لا يعني أنَّه ينبغي معاملة الناس وفقًا للنظريات السياسية أو القانون، طوال الوقت كأشخاصٍ منعزلين بعضهم مع بعض، أو أنَّهم ليسوا أعضاء في أسرة أو مجموعاتٍ أخرى طويلة المدى، وأنَّهم يختارون العيش فيها بعضهم مع بعض، وأن يشتركوا في المسؤوليات؛ ومع الوقت يتحوَّل المجتمع ليُصبح مفكِّكًا بشكلٍ واضح، وذلك دون الرفض التام للمجموعات التي يعيش فيها الناس حياة حميمة، ويعتمدون فيها بعضهم على بعض اقتصاديًّا وعاطفيًّا، وفي غير ذلك من المجالات. لكن في بعض الحالات فإنَّ معاملة شخص على أنَّه عضوٌ متساوٍ مع غيره في مجموعةٍ مترابطة بعضها مع بعض بشكلٍ خاص، كالأسرة مثلاً، لا تكون هي نفسها معادلة للزعم بأنَّ أوضاع ووظائف الأشخاص المختلفة في تلك المجموعة، والتعرُّف على حقوقه، وتحديد فرصه المُثلى في الحياة وفقًا لهذه المزايم.

وحتَّى في حالة التشريع وسن القوانين — مفترضين أنَّ الأسرة وحدة — التي تنحاز ضد الرجال، فإنَّ النتيجة بصفةٍ عامة إعادة دعم وضع المرأة غير المستقل داخل هذه الوحدة، والحد من خيارات أعضاء الأسرة حول كيفية تنظيم حياتهم.^٢ ولم يكن إقرار المنظرِّين السياسيين والقضاة بوجود الأسرة في حد ذاتها، بل زعمهم بشأن تركيبها المبني على شخصية الأب الذي قام بتأكيد وجودها كبناء يحد من فرص الناس في حياة حرة ومبدعة ومرضية بدلاً من دعمها.

^٢ انظر القضايا المشار إليها في هوامش الفصل الحادي عشر فيما سبق.

وعند هذه النقطة يجب ملاحظة أنَّ حقيقة الأسرة هي العلاقة الاجتماعية الدائمة الوحيدة التي تمَّ الاعتراف بها بين الناس، هي حقيقةً منحازة في حد ذاتها، وليس ضد المرأة فحسب، وتعدُّ الأسرة «الطبيعية»، التي تكون الزوجة فيها مستقلة — أفضل في العديد من الجوانب اجتماعياً واقتصادياً على حساب الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من هذه الأسرة.^٤ وتتكوَّن هذه الأسر من أشخاص من جنس واحد أو من كلا الجنسين، وسواء كان هناك أطفال أم لم يكن. ويجب أن يتم وضع النظريات السياسية والقوانين على أساس الإقرار بوجود العلاقات المتعلقة باعتماد الأشخاص بعضهم على بعض، والترتيبات المعيشية التي يختارها الناس لأنفسهم، والتي ستتضمَّن أسرهم بالطبع. وبخلاف ذلك. يجب أن يتم وضع تلك النظريات والقوانين بحيث لا يكون هناك مجال لأي افتراضات بشأن الوظائف الشخصية المتنوعة أو الالتزامات أو الأدوار المعتمدة على نوع صاحبها. أو المهام الشخصية في تلك الأسر. وإذا ما تمَّ إحداث هذه التغيُّرات فقط، عندئذٍ سيكون من شأن أشكال التحيز الحالية أن تزول، والموجَّهة ضد النساء جميعاً، وكذلك الرجال الذين يختارون الحياة في معيشة في مجموعاتٍ أقل تقليدياً من الكيان الأسري.

أمَّا الأسلوب الثاني من التفكير في الأسرة فهو الذي ينبغي إعادة تقييمه وفقاً للمساواة بين الرجل والمرأة، وهو يغلب انتشاره عند المفكرين الليبراليين، وإن كان موجوداً أيضاً عند «روسو»، وكما لاحظنا من قبلُ فإنَّ التراث الليبرالي السائد يفترض أنَّ سلوك الممثلين السياسيين سوف يقوم على المصلحة الشخصية؛ فالرجال من أصحاب الحقوق الطبيعية المعينة، أو على الأقلٍ ممَّن لديهم مشاعرٌ معينة، بحاجة إلى إشباع، يُشكِّل بعضهم مع بعض جماعاتٍ سياسية للدفاع عن أنفسهم ضد أي اعتداء أو مضايقات. وكذلك لكي يُنافس الواحد منهم الآخر في بيئة تسويقية يكونون فيها آمنين تحت عباءة القانون. ومن ناحيةٍ أخرى يتم إدراك العلاقات داخل الأسر على نحوٍ مختلف تماماً؛ فالمنظِّرون الذين اكتسبوا درجةً عالية من الأنانية لتحديد العلاقات بين الأفراد في مجال السوق، اكتسبوا هم أنفسهم أسلوباً غيرياً تماماً لإدارة العلاقات بين أفراد الأسرة بعضهم بعضاً.

^٤ يوجد مثالٌ واضح على ذلك في مراسيم التقسيم المحلي إلى مناطق كثيراً ما تحدُّ عدد الأشخاص غير المرتبطين — وليس المرتبطين — الذين قد يعيشون في أيَّة وحدة منزلية. أمَّا بالنسبة لنقد الأحكام المتبصرة عموماً لمجتمعنا لصالح الزواج الواحدي. انظر جون ماك موري، «نقد الزواج الواحدي».

ويُمكن أن نرى أوضح مثالٍ على هذا التناقض في فلسفة هيجل الذي اعتبر الأسرة والمجتمع المدني شيئين مختلفين، أتمَّ الاختلاف، تنبع منهما الدولة بشكلٍ جذلي كتركيب من غيرية الأولى وشمولية الثانية، وعلى الرغم من ذلك فإننا عندما نقوم بقراءة الفقرات التي تحدّث فيها عن الأسرة في كتابه «أصول فلسفة الحق» نجد أنّ وحدة الأسرة تقوم على أساس مبدأ الرفض التام للسماح للمرأة بأن يكون لها أي وجودٍ مستقل. ويؤكد أحد ملحقات الجزء الخاص بالأسرة أنّ الرجال كالحوانات والنساء كالنباتات.^٥ وبما أنّه لم ينظر إلى المرأة على أنّ لها أي حياة أو رغبات على الإطلاق، فلم يكن من الصعب بالنسبة له اعتبار الأسرة مكاناً بلا أي نزاعات أو خلافات بين الرغبات، وحيث تسود أسمى معاني الحب والغيرية. وتأتي الوحدة والمحبة السائدة في أسرة هيجل تقوم على أساس إنكار الشخصية للزوجة والأم.^٦

وقل مثل ذلك عند «روسو»؛ فعلى الرغم من نهاية «إميل وصوفي» التي تتصارع فيها مصالح الأب وإرادته مع سلامة واستقرار الأسرة. ممّا يؤدّي إلى تدميرها — على الرغم من ذلك — حافظ «روسو» على أن تقوم الأسرة على أسسٍ مغايرة تماماً لتلك التي يقوم عليها العالم الخارجي. وباعتماده على الغيرية في العلاقات الأسرية الداخلية. أصرّ هو أيضاً على اعتبار الأبوة الممثل الوحيد والأنسب لرغبات واهتمامات الأسرة؛ حيث اعتبر أي شكل آخر من أشكال التمثيل تنازلاً عن الحرية.

وحالما يدرك المرء وجود المرأة ككيانٍ مستقل له حقوق لذاتها — فإنّ هذا الاعتقاد يصبح بشأن وحدة اهتمامات ورغبات الأسرة، عرضة للشك والتقويض (كما لو كان

^٥ «الفرق بين الرجال والنساء هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات؛ فالرجال يناظرون الحيوانات، والنساء يناظرن النباتات لأنّ تطوّرهن أكثر هدوءاً، والمبدأ الذي يحكمه هو الوحدة الغامضة...» (ملحق للفقرة رقم ١٦٦ في ترجمتنا العربية لـ «أصول فلسفة الحق»، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م). (المترجم)

^٦ هيجل، «أصول فلسفة الحق»، فقرات ١٥٨-١٨١، ص ١١٠-١٢٠. ويقول هيجل صراحة: «وتصبح الأسرة شخصاً واحداً» (إضافة للفقرة ١٦٣، وانظر ترجمتنا العربية، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م. المترجم). ويقول: «الزواج ينتج من التنازل الحر لكلا الجنسين عن شخصيته...» (فقرة ١٦٨، ص ٤١٥ من ترجمتنا العربية، المترجم). لكن واقعة أنّ الرجل هو الذي يُريد ملكية الأسرة، وأنّه هو الممثل الوحيد لها في المجالات العامة، يُوحى أنّ تنازله عن شخصيته مسألة رمزية أكثر منها حقيقية. من حيث المقابلة بين الرجال والحيوانات والنباتات والنساء (انظر ملحق للفقرة ١٦٦، ص ٦٢٠، من ترجمتنا العربية، المترجم).

أسطورة). كما كان حاله دائماً. كما أنّ التعارض الواضح، الذي أشار إليه العديد من الفلاسفة، بين جو المحبة والغيرة في الأسرة من ناحية والعالم القاسي والتنافس في الخارج — يُصبح من الصعب تمييزه. وربما يُؤدّي مثل هذا الإدراك إلى إعادة دراسة جانبيّ القسمة الثنائية المبالغ فيه — لافتراض الذرات في العالم الخارجي مثل الدرجة غير الواقعية من الغيرية التي يفترض أن تتصف بها العلاقات الأسرية. وإذا كان الوضع كما يبدو، فسوف يكون من شأن الحب والغيرة المفترضين في الأسرة المبنية على عدم المساواة بين الرجل والمرأة، بشكلٍ متطرف، سيكون من شأنهما تلطيف التأثير الشديد لمحيط من الأشخاص المعيّنين بذاتهم فحسب، وربما كانت معاملة المرأة على أنّها مستقلة بذاتها ورغباتها بغرض الكشف عن المضامين الكاملة للنظرية التي تفترض أنّ الاهتمام بالذات هو قاعدة سلوكية في الحياة الاقتصادية والسياسية.

ومن المفترض الآن أن يكون واضحاً أنه ليس من السهل بأي شكلٍ من الأشكال، دمج النصف الأنثوي من الجنس البشري بكامله في أساس نظرية سياسية مبنية، تقريباً بلا استثناء، على الاعتقاد الراسخ بأنّه يجب أن يتم تعريف المرأة فقط وفقاً لدورها في الأسرة، وهو ما حدث بالفعل، وكذلك على أنّ العلاقات الأسرية الداخلية تأتي خارج منظور العلاقات السياسية. ولقد كانت المرأة تُعامل على أنّها شخصية ثانوية، لا سبيل لمعاملتها على أنّها شخصية أساسية، ولا إشراكها في نطاق دراما الحياة السياسية دون أن تتحدّى المزايم الأساسية القديمة عن الأسرة ودورها المعتاد فيها كزوجة وأم، وعلاقة ذلك كله بالمجتمع الأكبر أعني المجتمع السياسي.

وقبل أن نغادر موضوع تكيّفات النظرية السياسية، التي ستكون ضرورية لكي يتم تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة — قبل ذلك يجب أن نُوضّح مفهوماً كان من شأنه النظريات الديمقراطية دعمه وتقويته بتلك الوسيلة بشكلٍ أكبر من تماسكه في حد ذاته — وبالنسبة لأيّ مُنظرٍ يصبو إلى مساواةٍ سياسية حقيقية، يُعدُّ تحوّل الأسرة إلى مجموعةٍ متساوية بشكلٍ أكبر أمراً موضع ترحيب؛ وذلك لأسباب لها أثرها على سلامة المجتمع السياسي ككل، فإذا كان من شأن أي أسرة أن تتخّص نهائياً من فكرة شخصيتها المحورية، وأن تُصبح مؤسسةً محكومةً بشكلٍ ديمقراطي، ويكون الأمر الوحيد المُفضّل بالنسبة للسلطة هو المُتعلّق مؤقتاً بالسن، عندئذٍ فقط سوف يُؤثّر ذلك كله على القدرة الكامنة في الأسرة كعامل اجتماعي نشط بالنسبة للمجتمع السياسي الأكبر. ولقد كان يُعدُّ مبدأ اعتبار شخصية الأب محور الأسرة في القرن السابع عشر، هو أقرب عاملٍ مشترك.

قام المنظرّون السياسيون بتوضيحه بين بنية السلطة والطاعة الأسرية والحكومة.^٧ وما هو واضح أنّ هؤلاء الباحثين يرون أنّ الطبيعة الهيراركية (التصاعدية) للأسرة يجعلها عاملاً اجتماعياً نموذجياً لهيراركية العالم بين الملك ورعاياه. وعلى الرغم من ذلك كله يبدو للمنظرّين السياسيين الديمقراطيين من أصحاب التساوي، أنّ بنية الأسرة التي تقوم على المساواة والديمقراطية سوف تخدم مهمة إعداد المواطنين في المستقبل لحياة تسودها المساواة والمشاركة السياسية.

وتُعدُّ القضية الآن مقبولة بشكلٍ عام تلك التي كتب عنها عالم الاجتماع «ت. ب. بوتومور» قائلاً: «إنّ المؤسسات المتعدّدة الموجودة في القطاعات المتنوعة للمجتمع لا تتواجد فقط بعضها مع بعض في آنٍ واحد، بل تترابط بعضها مع بعض بعلاقاتٍ منسجمة أو متناقضة وتؤثّر بدورها بعضها في بعض بشكلٍ تبادلي.^٨ وهذا يعني بالطبع أنّنا لا نستطيع أن نتجاهل العلاقة الواضحة بين بنية المجتمع السياسي الكبير وبنية الأسرة التي هي جزء منه. ولقد طوّر «هاري أكشتين» هذه الفكرة على نحوٍ أشد وضوحاً، وهو الذي ذهب إلى أنّ استقرار أي نظامٍ سياسي يعتمد على «الانسجام» بين بنى السلطة الحاكمة وبنى أخرى في المجتمع بما في ذلك تلك الموجودة في مواقع العمل، ومجموعات الضغط، وعلى نحوٍ أكثر أهمية بالنسبة للأسرة في سياقنا الحالي.^٩ وينتهي أكشتين إلى نتيجة تقول: «بما أنّ من الصعب فرض الديمقراطية على بعض هذه القطاعات بما في ذلك الأسرة — دون أن تكون هناك نتائج (عبارة عن خلل وظيفي حاد)، فإنّ الحاجة إلى الانسجام تتطلّب ألا تكون الحكومات المستقرة «ديمقراطية خالصة أعني متطرفة» ولكن من الأفضل أن تتضمن «عنصرًا صحيًا من إخضاع الفرد للسلطة».^{١٠} والأمر الغريب في هذه النتيجة التي وصل إليها «أكشتين» لا سيما إدراكه «للتساوي الواضح» بين الجنسين في دراسته عن النرويج.^{١١} (والتي تُمثّل نظرية الانسجام جزءاً ملحّقاً بها) — أنّه لم يُفرّق

^٧ انظر دون شوست، «النظام الأبوي (البطرياركي) في الفكر السياسي».

^٨ «الصفوة والمجتمع»، إنجلترا، عام ١٩٦٤م، ص ١٢١-١٢٢.

^٩ «نظرية عن الديمقراطية المستقرة»، ملحق بـ «الانقسام والالتحام في الديمقراطية»، برنستون، عام ١٩٦٦م، ص ٢٣٢-٢٦٩. وأنا مدينة لبطرس ستيلار، كلية فيسار، بتوضيح هذا المثل لي.

^{١٠} «الانقسام والالتحام»، ص ٢٦٢-٢٦٣، و ٢٦٥.

^{١١} «الانقسام والالتحام»، ص ١٦٠-١٦١.

بوضوح بين الجوانب التي تجعل الأسرة ديمقراطية، أعني العلاقة بين أعضائها البالغين، وكذلك الأبناء حتى بلوغهم سن الرشد، والجوانب التي تجعل القرارات الديمقراطية لا معقولة Absurd مثل: هل ينبغي على الطفل في سن الثلاث سنوات أن يذهب إلى الحضانة أم لا؟ وبالطبع لا أحد يستطيع أن يختلف في الرأي مع العبارة التي يقول فيها أكشتين، «إنه لا يمكن رعاية أي طفل على نحوٍ ديمقراطي.»^{١٢} غير أن ذلك لا يعني — من جوانب كثيرة — أن الأسر لا يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً فيما يتعلّق ببنية السلطة فيها؛ فلا شك أن درجة المساواة الموجودة بين الوالدين، ومدى احترام الأطفال أنفسهم بوصفهم موجوداتٍ بشرية، والمشورة في اتخاذ القرارات الأسرية كلما كبوا، سوف يُعطي لهم انطباعاً قوياً سوف يحملونه معهم كجزء من شخصيتهم، إلى مجالاتٍ أخرى من الحياة. بما في ذلك علاقتهم مع المواطنين الآخرين ومع الحكومة.

وعلى العكس تماماً من «الانسجام» يُمكن رؤية مفارقة الأسرة الأبوية بوضوح في مجتمع على درجةٍ عالية من الديمقراطية في كتابات «روسو»؛ ففي بداية كتاب «إميل» يُؤكّد روسو أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية للمحافظة على المجتمع، التي تتكيّف مع متطلباته ومفتاحه الأمومة الجيدة لإحياء الوعي الجمهوري، وأنّ الشعور الطبيعي بالحب «للوطن الصغير» هو أهم أساس للحب الذي يدين به المواطنون لدولتهم، كما يقول روسو كذلك، وبوضوح تام، بالمشاركة في قضية عامة، شبيهة جداً بنظرية «الانسجام» التي عرضناها فيما سبق. وفي خطاب إلى «دالمبير» يُبرّر فيه وجود نوايا مدنية يُؤكّد: «أنّه لا توجد دولة ذات بناءٍ جيّد لا توجد فيها ممارسات ترتبط بشكل الحكومة، وتساعد بالتالي على المحافظة عليها.»^{١٣} غير أنّه من الواضح أن الأسرة عند روسو يحكمها الأب الذي تعتمد عليه في رفايتها اعتماداً تاماً، ومثل هذه الأسرة ليست بيئة مناسبة لتنمية المشاعر الديمقراطية أو الوعي بالمساواة في نفوس مَنْ سيكونون مواطني المستقبل. الأسرة هي المكان الوحيد في الدولة المثالية عند روسو الذي لا تُطبّق فيه فكرة الإرادة العامة على الإطلاق؛ وبالتالي من المستحيل أن ترى كيف سيكون من الممكن أن ينشأ المواطنون الصغار، ولديهم أدنى فكرة عن المساواة بين كرامتهم وكرامة

^{١٢} «الانقسام والالتحام»، ص ٢٣٧.

^{١٣} خطاب إلى دالمبير، ص ٩٨.

الموجودات البشرية المحيطة بهم، إذا ما نشئوا في جوّ تغيب عنه تمامًا فكرة المساواة بين الكبار حيث يُمارس عضوٌ راشدٌ واحدٌ دورًا مهيمناً على عضوٍ آخر؛ وتعدُّ أسرة روسو التي يُسيطر عليها الأب سيطرةً كاملةً كارثةً، وذلك باعتبارها عاملاً اجتماعياً لجمهورية الديمقراطية.

انتهينا بالفعل إلى أنّ المساواة بين النساء والرجال لا يُمكن التوصل إليها في أية نظريةٍ سياسيةٍ بدون إعادة بناء الأسرة إعادةً جذرية. وفي استطاعتنا الآن أن نرى بالمقابل أنّ مثل هذا التحول للأسرة لا يُمكن أن يحدث سواء في النظرية أو الحياة الواقعية دون أن يكون له قدرٌ ليس بالقليل من الآثار والنتائج على النظام السياسي المتعلق بالأسرة، فإذا كان هدفنا هو المجتمع الديمقراطي، بحق، أو نظرية ديمقراطية شاملة، فإنه يتعين علينا الاعتراف بأنّ أي شيء غير الأسرة الديمقراطية التي تقوم على المساواة التامة، والاعتماد المتبادل داخلياً بين أعضائها من الجنسين، أي شيء خلاف هذه الأسرة سوف يكون عائقاً قوياً للغاية في سبيل تحقيق هذا الهدف.

أما الآن فسوف نعود إلى السؤال الثاني الذي طرحناه في المقدمة وهو: لماذا لم يُؤدّ التحرر السياسي الرسمي للنساء إلى المساواة بين الجنسين، وما هو الضوء الذي يُمكن أن تلقّيه دراستنا الخاصة بمعاملة المرأة في النظرية السياسية على هذا السؤال؟ وبالطبع سوف نهتم هنا أكثر بوضع المرأة في العالم الواقعي الحقيقي، عالم مجتمعنا المعاصر.

النساء اللاتي كافحن ليكون لهن حقُّ التصويت في بدايات القرن العشرين كنَّ على وعي تام بأنّ تحقيق ذلك لن يكون سوى بداية صراع على نطاقٍ أوسع، وذلك لتحقيق المساواة. وفي عام ١٩٢٣م قام حزب المرأة القومي بتفسير سبب اقتراحه بتعديل المساواة في الحقوق، وقد كان السبب هو التغلّب على القيود المفروضة على تعديل وضع حق المرأة في الاقتراع:

«وفي أثناء عملنا على تعديل حق الاقتراع القومي ... بدأنا نؤمن بقوة أننا نتمكّن من تحقيق المساواة التامة للمرأة في هذا القرن بتلك الوسيلة. ولكننا كنّا فقط نتخذ خطوة هامةً للغاية في سبيل تحقيق هذه المساواة أو هكذا بدت لنا ...»^{١٤}

^{١٤} عبارة مابل فيرنون — السكرتير التنفيذي لحزب النساء القومي — هو ر. ج. رس ٧٥ أمام لجنة البرلمان التشريعية — الكونجرس الثامنة والستين، عام ١٩٢٥م، مقتبس في كتاب جنسبرج، «الجوانب الدستورية للتفرقة المبنية على أساس الجنس»، ص ٩-١٠.

وقد أظهر استمرار التفرقة بين الجنسين في المجال التشريعي فقط أنّ هؤلاء السيدات كنَّ على حق تمامًا في اعتقادهن أنّ حق الاقتراع ليس سوى الخطوة الأولى؛ إلا أنّ محاولتهن في اتجاه تعديل حقوق المساواة — كانت فاشلة، ويوافق معظم أنصار المرأة في يومنا الراهن على أنّ تحرُّر النساء سياسياً لم يجلب معه سوى أقلّ القليل من النتائج، وذلك بالنسبة لوضعها الاقتصادي والاجتماعي وتجربتها الفعلية في الحياة. وعلى الرغم من الافتراض السائد بأنّ المرأة تملك من القدرات ما يُؤهلها للمساواة مع الرجل ببساطة عن طريق إتاحة الفرص المتساوية أمامها، لكن على الرغم من ذلك فإنّ وضع المرأة في دولتنا من حيث المركز والتعليم والدخل يتضاءل بالتدرّج، بشكلٍ مستمر على مدى العقود القليلة الماضية.^{١٥}

ويجب أن تُوضع هذه النتيجة في الاعتبار، وذلك في ضوء حقيقة أنّ عددًا متزايدًا من النساء سواء كنَّ متزوجاتٍ أم غير متزوجاتٍ قد دخل بالفعل في مجال القوى العاملة. وعلى حين أنّه في عام ١٩٤٠م شكَّلت النساء ٢٦٪ من القوى العاملة التي يُدفع لها أجور، فإنّه في عام ١٩٧٧م وصلت هذه النسبة إلى ٤٨٪ حيث شكَّلت أكثر من ٤٠ بالمائة من إجمالي عدد القوى العاملة التي تعمل دوائماً كاملاً.^{١٦} وفضلاً عن ذلك فإنّ معظم النساء يعملن بسبب ضرورة اقتصادية. وفي عام ١٩٧٥م كانت ٤٢٪ من النساء في القوى العاملة غير متزوجات وأرامل، مطلقات أو منفصلات، بالإضافة إلى ١٤٪ لهن أزواج يكسبن أقل من سبعة آلاف دولار في السنة.^{١٧} وقد أكَّدت هذه الحقائق عن مشاركة المرأة في القوى العاملة مفهومًا خاطئًا بشأن عمل المرأة على أنّه مضيعةٌ للوقت أو لتأمين «مصاريفها الشخصية».

غير أنّ وضع المرأة ضعُف كثيرًا على الرغم من جهود الحكومة لتحسينه من خلال قانون المساواة في الرواتب لعام ١٩٦٣م — والمادة السابقة من قانون الحقوق المدنية عام ١٩٥٤م. وكما عبَّرت المحكمة الأمريكية العليا في رأيها عام ١٩٧٤م قائلة «سواء كان

^{١٥} عبارة موجزة من الشهادة في هذا الموضوع انظر «دين نورسن»، «الوضع المتدهور للنساء».

^{١٦} «التوظيف من منظور العاملات» — الولايات المتحدة قطاع العمل، إدارة معايير التوظيف، مكتب النساء، عام ١٩٧٨م — «النساء العاملات في يومنا الراهن» — الولايات المتحدة، قطاع العمل، مكتب النساء، ١٩٧٦م، ص ١.

^{١٧} «لماذا تعمل النساء»، الولايات المتحدة، قطاع العمل، مكتب النساء، ١٩٧٦م، ص ١.

ذلك نتيجة لتفرقة علانية أو لعملية التكيّف الاجتماعي للحضارة التي يسودها الرجل، فإن سوق العمل لا يُرحّب بالمرأة الباحثة عن أي فرصة عمل إلا بالنسبة لذات الدخل المنخفض...»^{١٨} وفي الوقت الذي حاولوا فيه جذب الانتباه إلى قلة نتائج قانون المساواة في الرواتب والمادة السابعة المشجّعة، صرّح القضاة «أنّ عدة ممارساتٍ عدائيةٍ للغاية تقاوم مثل هذه الضغوط»، كما استشهدوا بمعلوماتٍ ليبيّنوا أنّ المرأة العاملة لدوام كامل في عام ١٩٧٢م، كان لديها متوسط دخل ٧٥,٩ فقط بالمائة من متوسط دخل الرجل؛ أي ست نقاط أقل ممّا حققته المرأة عام ١٩٥٥م. وفي عام ١٩٧٠م في الوقت الذي كان فيه ٧٠٪ من الرجال العاملين يكسبون ما يفوق ٧ آلاف دولار أمريكي كانت نسبة ٢٦,١٪ فقط من النساء العاملات يُحقّقن نفس الدخل أو أعلى منه.^{١٩} وفضلاً عن ذلك ففي الوقت الذي تُعدّ فيه أسباب هذا التباين في الرواتب بلا شك نتيجة للاختلافات في التدريب أو التعليم — فإنّ الكثير منها ليس كذلك بالطبع. وفي عام ١٩٧٢م كان متوسط الدخل السنوي للمرأة التي درّست في الجامعة أربع سنواتٍ يفوق دخل الرجل الذي لم يتم عامًا واحدًا من تعليمه الثانوي بـ «مائة دولار أمريكي» بالضبط، وعلى الرغم من قانون المساواة في الرواتب، فإنّه من المعتاد أن تتقاضى المرأة راتبًا أقل بكثيرٍ من الرجل على الرغم من قيامها بمهامّ متماثلة أو شبه متماثلة؛ فمثلًا في عام ١٩٧٠م كان متوسط دخل المرأة العاملة في مجال المبيعات أقلّ من نصف متوسط دخل نظيرها الرجل، كما كانت المرأة ذات المهارة والتدريب العملي والخبرة، تتقاضى ما يعادل ٦٧,٥٪ من دخل الرجل الذي يُشاركها نفس المنصب والمهارات.^{٢٠}

وبالطبع فإنّ التفاوت في مكافأة التعويض — المعتمدة في حد ذاتها على التباين في التعليم والتدريب — من الممكن أن يُنسب بطريقةٍ غير مباشرة إلى التفرقة بين الجنسين على نحو ما هو واضح في سياسة القبول في مؤسسات التدريب والتعليم، والمفاهيم عن الذات والآمال التي يكتسبها الأولاد والبنات أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وعلى الرغم من تعيّر توقعات وآمال المرأة، ولا سيما في الطبقة المتوسطة، فإنّها ما زالت بعيدة عن الغاية التي يكون الرجال على استعدادٍ لتحقيقها. ونرى بوضوح أنّ عدم مساواة المرأة

^{١٨} «كان ضد شنن»، ٤١٦، الولايات المتحدة، ١٩٧٤م، في ٣٥٣.

^{١٩} «هوية الدخل بين النساء والرجال»، الولايات المتحدة، قطاع العمل، مكتب النساء، عام ١٩٧٦م، ص ١.

^{٢٠} «هوية الدخل»، ص ٢-٣، و ٨.

مع الرجل المستمر، وليس فقط بالنسبة للعاملات، أنه يدعم وظائف هامة في الاقتصاد الرأسمالي الذي نعيش فيه الآن. وخارج نطاق القوى العاملة المتعارف عليها، تقوم المرأة بالمهام التي تتعلّق بشكلٍ طبيعيّ بها كإمرأة مثل: رعاية الأطفال، والأعمال المنزلية، والتي لا يتم تقديرها من الناحية الاقتصادية على الإطلاق. وكما وضع عددٌ من مؤيدي المرأة، فقد أدّت الأفكار التقليدية بشأن الأسرة، والمهام الشخصية المعتمدة على جنس صاحبها، بها إلى تسهيل التفرقة الواضحة بين القطاعين العام والخاص.^{٢١} ومن ناحية، يوجد ذلك العمل المنتج المعروف، والذي يُؤدّيهِ الرجل والمرأة في أماكن العمل خارج المنزل، ويتلقّون عليه أجرًا؛ إلاّ أنّه ما زال مرتبطًا بجنس العامل، ومن ناحيةٍ أخرى، ما زال يُوجد ذلك العمل المُنتج الذي تقوم به المرأة في المنزل والذي لا يُعترف به نوعًا ما، ولا تتقاضى عنه أجرًا، كالأعمال المتعلقة بالولادة والتربية وصحة وسلامة القوى العاملة. ولا يُمكن أن ننكر أنّ ما تُعطيه الزوجة والأم هو في حد ذاته عمل، وذو أهميةٍ كبرى، وعلى الرغم من ذلك، ليس من المعتاد النظر إليه على اعتبار أنّه عمل: «فالأمهات العاملات» هُنَّ الأمهات اللاتي يعملن خارج بيوتهن فقط — وخاصة في هذه السن من الإدراك العام. وكثيرًا ما يُنظر إلى كلٍّ من ولادة الطفل وتربيته على أنّها رفاهية، وانغماس في الحياة الخاصة؛ وليست عمليةً اجتماعيةً شديدة الأهمية.

أمّا بالنسبة لمشاركة المرأة المتزايدة في مجال العمل خارج المنزل، فقد كانت عاملاً هامًا في تشكيل القوى العاملة المعاصرة.^{٢٢} وتقوم المرأة بتأدية قدرٍ متزايدٍ من العمل في مقابل القليل للغاية من الأجر، مقارنةً بما يقوم به الرجل، ويتلقّى عليه أجرًا معقولًا. ويُبرر ذلك تبريرًا ملائمًا، ولكنّه خياليّ بعض الشيء بأنّ المرأة جزء من الكيان الأسري، يقوم الرجل بدعمها بشكلٍ كافٍ. وبالإضافة إلى تدفّق المرأة السريع بقطاع المبيعات، والخدمات المتزايدة، فإنّ نسبة المرأة في المهام التي كان يُنظر إليها باعتبارها خاصةً بالرجل تتزايد بوضوحٍ بدلًا من تناقصها، وبقليلٍ من التدريب المُتخصّص، والتكيّف الاجتماعي، ممّا

^{٢١} انظر مثلًا إيلي زارتسكي، «النظام الرأسمالي، الأسرة، والحياة الشخصية»، أجزاء ١ و ٢؛ وجوليت ميتشل، «منزلة المرأة»؛ ومارجريت بنستون، «الاقتصاد السياسي لتحزّر النساء»؛ وشارتي جوتل، «الماركسية، وقضية المرأة».

^{٢٢} تعتمد القراءة التالية تمامًا على الشهادة والتحليل المعروضين في كتاب سميث ومولر، «أهمية أن تكون هامشيًا».

يجعلها تنظر إلى مشاركتها في القوى العاملة كمجالٍ أقل أهمية في حياتها، تقوم المرأة بوظائف لقاء أجرٍ زهيد في مجال عدة صناعاتٍ مهمة، وكان أغلبهم من الرجال، وذلك قبل أن يتم تجزئة هذه الوظائف، وإدخال التقنيات العالية عليها. وبالنسبة لأي رأسمالي، فإنَّ المميزات الواضحة لهذا هي أنَّ تكلفة العمالة كبيرة (ستحتاج إلى زيادة متوسط أجر المرأة العاملة لدوام كامل بنسبة ٧٥٪ وذلك لكي يتماثل مع أجر الرجل). كما أنَّ قدرته على السيطرة على القوة العاملة لديه تكون أكبر. وبما أنَّ المرأة التي تُؤدِّي العمل الآن تُعدُّ أقل تدريباً وتوحُّداً في نقابة من الرجل الذي كان يُؤدِّي نفس العمل ويُصبح ضابطها، وكذلك طردها من العمل أو استبدالها، أسهل بكثير. وفضلاً عن ذلك تُعدُّ المشاركة الواسعة النطاق للمرأة في القوى العاملة عاملاً مهماً للغاية، يُحافظ على معدلٍ عالٍ من البطالة، ويزيد بدوره من سيطرة أصحاب العاملين لديهم.

ارتباط المعلومات السابقة كلها عن عدم مساواة المرأة بالرجل المعاصر — بمعاملة المرأة وفقاً للنظرية السياسية هي — كما كانت في الماضي — استمرار لاضطهاد المرأة يدعمه — أيديولوجياً — بقاء أساليب التفكير الوظيفي. ولما كانت المرأة تُعرَّف، وظيفياً، من حيث علاقتها بالرجال؛ ومن ثمَّ تُحرم من التعليم والحقوق، وفرص المشاركة في المجال السياسي، فإنَّها اليوم — رغم أنَّها مواطنٌ حر — فإنَّه يعوقها بشدة واقعة أنه لا تنشئها الاجتماعية ولا تدريبها، ولا التوقُّعات المنتظرة منها، ولا الفرص أو المكافآت الممنوحة لها في حياتها الناضجة — ذلك كله لا يُساعد على تحقيق مساواة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية مع الرجل، ومع استخدام الأسرة النووية التقليدية التي لا يُمكن الاستغناء عنها على أنَّها حلقة الوصل التي تتسع بواسطتها الفروق البيولوجية بين الجنسين إلى مجموعةٍ كاملةٍ من الصفات والوظائف المفروضة على المرأة، التي تُشكِّل دورها المتعارف عليه. ولا تزال المحاكم، كما سبق أن رأينا، تستخدم تعريف النساء من زاوية دورهن بوصفهن الزوجة والأم، وكذلك المجتمع بصفةٍ عامة، لتبرير ألوانٍ كثيرة من التفرقة ضدن لا سيما في مجالي التعليم والتوظيف.

وعلى الرغم من أنه من الواضح أنَّ الظلم الذي تُعاني منه المرأة في مجال العمل، لا يمكن أن يُرفع إلَّا إذا تمَّ التخلص ممَّا تواجهه المرأة في مجال التعليم، فما زالت تجربة تعليم النساء يُقيدها ذلك الإيمان بأنَّ المرأة خُلقت للمنزل وهو نفس الاعتقاد الذي ظلَّ يلاحقها في مجال العمل أيضاً. وكما ذهب أحد علماء الاجتماع مؤخرًا فإنَّ التمييز على أساس الجنس هو حقيقة واقعة بلا شك في مجال العمل يدفعه في هذا الصدد ذلك

التوجُّس الاقتصادي المرتبط بملقاة الزواج، والحمل، والأومومة، وما يستتبع ذلك من الغياب الجسدي والنفسي للمرأة. وإن لم يكن هناك من الأدلة ما يدعم هذا الطرح.^{٢٣} على أن ما يزيد من وطأة استغلال المرأة في ميدان العمل هو ذلك التصنيف المتدني لهن في الأجر، وعدم جدارتهن بالمزيد، وتبعاً لذلك، خروجاً (من نطاق الأسرة) إلى المجتمع الكبير، فإنه يُنظر إلى المرأة على أنها خلقت، في المقام الأول للقيام بوظائف تربوية متميزة، ويُنظر إلى المرأة ذات العقل الراجح على أنها استثناء من القاعدة...»^{٢٤}

وهذا الأسلوب في التفكير يعكسه كتابات «تالكون بارسونز» و«إريك أريكسون» وقد سبق أن قمنا بتحليله؛ فذلك التقييد لدور المرأة بحيث لا تخرج عن إطار قدرتها الإنجابية من شأنه أن يبيحها في وضع تفتقد إلى المساواة في مجال العمل، وهذا بدوره يثنيهن عن التطلع إلى الفرص — أو إذا كان لها حق الاختيار عن التطلع إلى العمل على الإطلاق. ويُعزّز من الترويج لفكرة أنها لا قبل لها بالقيام بالأعمال الوجيهة، وتلك التي تتطلب تحدياً من نوع خاص. والقول بأن مكان المرأة هو المنزل هو — إلى حد بعيد — نبوءة تتحقق ذاتياً.

وعلى ضوء ذلك كله، فليس غريباً أن يطالب قطاع عريض من أنصار المرأة المعاصرين بإلغاء الأسرة على اعتبار أنها مؤسسة طالما أسهمت في قهر النساء؛ فإن «أوكلي» — على سبيل المثال — تُهاجم الأسرة نفسها، كما أنها لا تتورع عن مهاجمة تحليل باسوت لها؛^{٢٥} حيث تقول «إن إلغاء دور ربة المنزل، وذلك الافتراض التلقائي بأن دور المرأة هو تربية الأطفال — هي خطوات ضرورية في اتجاه تحقيق المساواة التي تنشدها النساء. وإن كانت هذه الخطوات هي في حد ذاتها ليست كافية؛ ذلك أنه ينبغي إلغاء مؤسسة الزواج أيضاً، لأنها مُعَوِّق أساسي في سبيل المساواة بين الجنسين في مجال العمل.» على أنني أتفق أنه — وفي الظروف الحالية — فإننا إذا ما نظرنا إلى أوضاع العمل والزواج نجد أن الزواج فعلاً هو «مُعَوِّق أساسي». ويؤكد ذلك على سبيل المثال أن نسبة النساء العاملات في إنجلترا من بين من لم يتزوجن تفوق نسبة الرجال الذين يحترفون العمل بثلاث بل

^{٢٣} دين نودسن، «الوضع المتدهور للمرأة»، ص ١٩٠.

^{٢٤} أليس س، روسي، «المساواة بين الجنسين»، ص ١١١.

^{٢٥} عمل المرأة، ص ٢٣٤، و ٢٣٦.

بأربع مرات. على أن هذا ليس معناه أنه بالنظر إلى التغيرات الجذرية التي طرأت على هياكل وظروف العمل، فإنه يستحيل تواجد هيكلٍ أسريٍّ مُعدَّلٍ مُتوافقٍ مع المساواة بين الجنسين في المجال المهني.

وتخطو «شولاميث فايرستون» خطوةً كبيرةً أبعد في هذا الاتجاه بتطلُّعها إلى ذلك اليوم الذي لا يتم فيه القضاء على مؤسسة الزواج فحسب، بل وتتحرَّر فيه النساء تمامًا من الحمل والإنجاب^{٢٦} فكما أشرنا، فيما سبق، فإن «فايرستون» لديها الحق في القول بأنَّ الأسرة: «قد ساهمت في تأصيل الفئوية الجنسية من منطلق بيولوجي» وأنَّ «هيكل الأسرة هو مصدر للقهر النفسي، والاقتصادي، والسياسي للمرأة.»^{٢٧} غير أنَّ ذلك لا يعني — من ناحيةٍ أخرى — أن نعتزف أنَّ أي تركيبٍ أسري هو بالضرورة غير متوافق مع المساواة بين الجنسين. وفضلًا عن ذلك فإنَّ «فايرستون» ترتكب الخطأ نفسه الذي وقع فيه مُعظم مُناهضي حقوق المرأة وهو اعتبار دور المرأة في المنزل، والمتعلِّق بالضرورة بالإنجاب من الناحية البيولوجية، وتؤكد على ذلك بقولها: «إنَّ الطبيعة هي التي أوجدت اللامساواة الجوهرية؛ إذ يتعيَّن على نصف البشر أن يقوموا بولادة وتربية أبنائهم جميعًا.»^{٢٨} وتنتهي «فايرستون» إلى أنَّ الطريقة الوحيدة لتحرير المرأة هي أن يحلَّ الإنجاب الصناعي محلَّ الإنجاب الطبيعي خلافاً لما يقوله أعداء تحرير المرأة من أنَّ دور المرأة المتعلِّق بجنسها لا يُمكن الاستغناء عنه.

على أننا ينبغي أن نعتزف أولاً: أنه في غياب همزة الوصل الخاصة بتقسيم الأدوار بين الجنسين في الأسرة، لن يكون هناك سبب لكي يجعل ولادة المرأة لطفل يلزمها بتربيته بمفردها. وثانياً: فإنَّ فايرستون مقتنعة بأنَّ الوسائل الصناعية للإنجاب تُعدُّ أساساً ضرورياً لمساواة المرأة مع الرجل، بناءً على رؤيتها لوظيفة المرأة الإنجابية عبارة عن وظيفة «بربرية»، و«خرقاء وغير فعَّالة»، و«استبدادية» و«ظالمة تماماً».^{٢٩} وبالطبع على الرغم من أنه يُمكن أن تُوصف عملية الإنجاب بأنها ظالمة وبربرية بالنسبة للمرأة في مجتمعٍ شديد التحيز للفرقة بين الجنسين يتحكَّم فيه الرجل، فإنه ليس ثمة ما يُبرر

^{٢٦} «جدل الجنس»، خاتمة، في أماكن متفرقة.

^{٢٧} «جدل الجنس»، ص ٢١٢، و ٢٢١.

^{٢٨} «جدل الجنس»، ص ٢٠٥.

^{٢٩} «جدل الجنس»، ص ١٩٨، و ٢٠٦ و ٢٢٥-٢٢٦، و ٢٤١.

مثل هذه الأحكام القاسية عن تجربتي الحمل والولادة في ذاتهما. والواقع أن كون المرأة هي عامل الإنجاب الأساسي في المجتمع في حد ذاتها ليس هو السبب الذي أدّى إلى ظلمها، وإنما كان السبب حدوث الإنجاب في نطاق كيان يحكمه الرجل تمامًا، وقد اعتُبر كيانًا خاصًا أكثر منه كيانًا اجتماعيًا؛ حيث بدا وكأنه يُملي على المرأة حياتها بالكامل، وعلى أنه يعرف طبيعتها ذاتها.

وقد حذّر عددٌ كبير من أنصار المرأة من الرغبات السطحية والموجّهة اتجاهاً خاطئاً نحو إلغاء الأسرة؛ فهم لا يعتقدون أن الهجمات السلبية الشديدة على بنية الأسرة ستقوم بحل أي شيء، وذلك على الرغم من نظرتهم إلى البنية الحالية للأسرة على أنها مؤسّسة تظلم المرأة من حيث قيامها بخدمة وظائف هامة للرأسمالية، وأيديولوجية الأسرة بوصفها دعمًا قديم العهد لعدم مساواة النساء مع الرجال.^{٢٠}

ومن الواضح أن صراع أنصار المرأة ضد «ما تُلميه الطبيعة» يتجسّد في أعمال جوليت ميتشل، في إدراكها لأنّ الخط الذي تسير فيه هذه الحُجّة هو فكرة كيان الأسرة. وتُفسّر ميتشل ذلك بقولها:

«إنه على الرغم من أن الأسرة — مثل المرأة — تبدو شيئاً طبيعياً، فإنّها في الحقيقة نتاجٌ ثقافي. وليس ثمة شيءٌ ضروري عن شكل الأسرة ودورها، أكثر، ممّا يوجد عن شخصية المرأة أو دورها ... إنّ هدف الأيديولوجيا هو تقديم هذه الأنواع الاجتماعية على أنّها جوانبٌ من الطبيعة ذاتها ... ومن الممكن جعل الحالة الطبيعية الواضحة أكثر جاذبية من ميل البشر الشديد نحو الثقافة.»^{٢١}

لقد كان هدف «ميتشل» هو تحقيق المساواة للمرأة كنتيجة لانتصار الثقافة على الطبيعة؛ وفي بحثٍ رائعٍ أولاً ثم في تطويره ككتابٍ بعد ذلك، نهبت إلى أنّ جذور مشكلة دور المرأة هي أنّ وظائفها داخل الأسرة يُنظر إليها على أنّها مترابطة ذاتياً.^{٢٢} ولم تستطع المرأة التحرُّر من القيود الوظيفية النمطية في الماضي إلّا عند إدراك أنّ الإنجاب، والجنسية،

^{٢٠} مثلاً ميتشل، «منزلة المرأة»، ص ١٤٩؛ وروبوتمان، «وعي المرأة، وعالم الرجل»، ص ٥٩-٦٠؛ روسو، «منظور بيولوجي اجتماعي عن الوالدية».

^{٢١} «منزلة المرأة»، ص ٩٩-١٠٠؛ وانظر أيضاً كريستين بيرس، «لغة القانون الطبيعي والنساء»؛ ففيه مناقشة ممتعة لاستخدام مفهوم «الطبيعة» لقهَر النساء.

^{٢٢} «النساء: أطول ثورة. منزلة المرأة»، الفصلان الخامس والثامن، لا سيما ص ١٠٧، و ١٥٠.

والتنشئة الاجتماعية للأطفال — رغم اندماجها في الدور التقليدي للأنثى — يمكن في الواقع فصل بعضها عن بعض.

وكما رأينا في نطاق هذه الدراسة فإنَّ طبيعة المرأة المزعومة، قد استُخدمت على مر التاريخ، وحتَّى يومنا الراهن لتبرير بقاء المرأة في مكانة غير متساوية مع الرجل؛ سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً. ومن الواضح من خلال الحُجج المعقَّدة من أرسطو، وحتَّى الباحثين النابغين، وقضاة المحكمة العليا في القرن العشرين، أنَّ طبيعة المرأة قد تمَّ وصفها وصفاً تفصيلياً وفقاً للمهام التي قامت بها في عالم كان للرجل فيه اليد الطولى، وخاصةً في نطاق الأسرة التي يتحكَّم فيها الرجل، والتي أصبحت مُحدَّدة بما يتلاءم مع ما تُملِّه الطبيعة. وذلك بسبب الأدوار المبنية على الجنس في إطارها، الاختلافات البدنية، القليلة ولكنها ذات مغزى، بين الرجل والمرأة كالقدرة على الحمل والرضاعة، والقوة العضلية الأدنى؛ كل هذه الأمور تمَّ النظر إليها على أنَّه يترتَّب عليها نطاقٌ واسع من الاختلافات الطبيعية بين الجنسين؛ اختلافات أخلاقية، وعقلية، وعاطفية، ولمَّا كانت النظم السياسية، والقوانين، والمؤسسات، وعمليات التنشئة الاجتماعية، قد قامت بفرض مثل هذه الأفكار — فقد أدَّى ذلك إلى إعاقة المرأة كإنسان وشل حركتها. وعجزت شخصيات من كلا الجنسين عن تطوير شخصياتها وإمكاناتها بحرية.

إنَّ مَنْ يُدرك اليوم الصفات المتفق عليها في النساء، ومَنْ أدرك خصائص النساء في القرن الرابع قبل الميلاد، أو في أي وقتٍ آخر، على أنَّها «طبيعة المرأة»، هؤلاء جميعاً رفضوا الاعتراف بأنَّ شخصية المرأة كانت نتاجاً للمجتمع، أو أنَّها على أقلِّ تقديرٍ قد شكَّلتها المجتمعات التي عاشت فيها، والتي كان الرجل هو المُتحكَّم الأول فيها. وكما أدرك أفلاطون قديماً وجون ستيوارت مل حديثاً أنَّه لا أحد يعرف طبيعة المرأة، واختلافها عن الرجل، ولن يستطيع أحدٌ أن يعرف ذلك حتَّى يستطيع كلُّ من الرجل والمرأة النمو والترقي، وذلك في غياب أي تفرقة بين الجنسين خلال عملية التنشئة الاجتماعية وعلى مدى حياتهما بأكملها. وحتَّى إذا لم نعلم ما هي طبيعة المرأة، فإنَّها تستحق التوقُّف للتساؤل عن التدايعات التي ستلي ذلك سواء نظرياً أو عملياً. وبعبارةٍ أخرى ما هي «القيمة» التي تملكها «الطبيعة» كمعيار لقياس السلوكيات البشرية أو المؤسسات أو الممارسات...؟!

وكما أوضح عددٌ من أنصار حقوق المرأة. وكما بيَّن ماركس عند مناقشته للعلاقة بين الجنسين، فإنَّ الحضارة المعاصرة بعيدة جداً عن الطبيعة، وكذلك فإنَّ عملية التاريخ البشري كانت إلى حدٍّ بعيد، قهراً للطبيعة، وجعل الثقافة تحتل موقع الصدارة بالنسبة

لها. وهكذا نجد أنّ «الطبيعة البشرية»، عندما كانت تُفهم لتعني الخصائص الجوهرية للبشر — بصفة عامة — لم تكن شيئاً ثابتاً بمرور الوقت وسوف يُداوم على ثباته، وإنّما هي شيء تمّ تحقيقه كمحصلة لمرور الآلاف من السنين؛ الرجال والنساء، كأفرادٍ مستقلة، وكذلك في علاقاتهم بعضهم مع بعض، لديهم الطاقة الكامنة الكافية ليُصبحوا بشراً أكثر تميّزاً؛ وبالتالي اختلفوا عن الحيوانات الأخرى، وعن طريق تحرّركم إلى حدّ كبيرٍ من ضغوط الواجبات المفروضة عليهم، بطبيعة الحال، يستطيع البشر تحقيق قدراتهم البشرية تحقيقاً تاماً.^{٢٣}

وفضلاً عن ذلك لم يتم تطبيق متطلبات الطبيعة. في نطاق الإنجاب فقط ولكن كذلك في نطاق التكاثر. وبالطبع فإنّ العديد من كتابات ماركس معنية بالعملية التاريخية لتحرير البشرية ذاتها من الضغوط الشاقة، التي كان من نتائجها وسائل المعيشة للبشر، وتحقيق ذلك «المجال من الحرية» في النهاية، الذي سيتمكّن جميع البشر من خلاله من الإبداع والعيش حياة ليست حيوانية بل شديدة الآدمية واجتماعية للغاية لأول مرة. ومن الواضح أنّ الطبيعة البشرية لا بدّ أن تتأثّر، وبشكلٍ ملحوظ، سواء أكانوا يريدون قضاء ساعتين أو اثنتي عشرة ساعة يكدحون يومياً في سبيل توفير الطعام والكساء لأنفسهم، وكذلك بالظروف التي تحدث عملية التناسل في نطاقها، إلّا أنّ لهذه الصورة جانباً آخر مهمّاً جدّاً بالنسبة للمرأة، ألا وهو تحرير البشرية بأكملها من الضغوط الدائمة الناتجة عن الحاجة إلى التناسل، وذلك بالنسبة للمرأة بشكلٍ خاص بسبب تكوينها البدني.

ولقد أدّت الطفرات العلمية التي أطالت من الحياة بصفةٍ عامة إلى القضاء على الأوبئة نهائياً، وقلّلت إلى حدّ كبيرٍ وملحوظٍ من وفيات الأطفال، بمعنى أنّه لم تُعد هناك حاجة إلى أن تقضي المرأة سوى جزءٍ ضئيلٍ من حياتها لإنجاب العدد الكافي من الأطفال للحفاظ على معدّل التعداد السكاني. وفضلاً عن ذلك فقد وفّرت التكنولوجيا طرُقاً يُمكن الاعتماد عليها أكثر لتحديد النسل، وأخرى أكثر أماناً لوسائل الإجهاض التي يُمكن لكل امرأة اختيارها إذا ما كانت، أو عندما، تريد إنجاب الأطفال. وكما أثّرت خصائص سُبُل الإنتاج على تقدّم البشر وطبائعهم، كذلك أثّرت على وسائل التناسل. ولا يُمكننا أبداً الادعاء بأنّ

^{٢٣} انظر المقدمة — فيما سبق — وأيضاً سيمون دي بوفوار، «الجنس الآخر»، الخاتمة، لا سيما ص ٤٤٩؛ وبنيامين باربر، «تحرير النساء»، لا سيما الفصل الثالث.

طبيعة المرأة التي تعلم أنه في آية لحظة، ولدة ثلاثين عاماً، من الممكن أن تُصبح حاملاً، وأنه في سبيل تربية طفلين، يجب أن تتجنب اثني عشر طفلاً، هي ذاتها طبيعة حال المرأة التي تستطيع التحكم في جسدها بشكلٍ كافٍ لقضاء عامين مُخطَّط لهما مسبقاً من حياتها في عملية التنازل مع تحقيق النتيجة نفسها في النهاية. وهناك فكرة تتفق مع فكر مويرس بخصوص الإنتاج تقول إنه من الممكن أن تُحقِّق المرأة حُرِّيَّتها وأن تُطوِّر طبيعتها البشرية تطوُّراً كاملاً. وذلك فقط عندما يُصبح إنجاب الطفل وتربيته نشاطاً تختاره بحرية، بحيث يكفُّ عن إملاء أسلوب حياةٍ كاملةٍ عليها.

ولكي تتحقَّق هذه الأوضاع الاجتماعية فإننا نحتاج إلى أكثر من ثورة في التكنولوجيا، إننا نحتاج إلى أن تتزامن معها أيضاً ثورة على الظروف، وطرق التفكير، وعلى الرغم من أن ذلك قد بدأ بالفعل إلا أنه لم يكتمل بأي شكلٍ من الأشكال. وهذه الثورة الأخيرة ينبغي أن تُحقِّق غايتين:

أولاً: يجب أن تُعتبر الأمومة شيئاً خاضعاً لحرية اختيار المرأة. وبالطبع، فإن منع الحمل في حد ذاته لا يجعل تربية الأطفال أمراً اختيارياً. إذا كانت تنشئة المرأة اجتماعياً موجهة إلى حدٍّ كبير، نحو الأمومة، أو إذا لم يتم دعم المرأة أو تقديرها تقديراً غامراً، في أي مجالٍ من المجالات الأخرى في الحياة.

وثانياً: يجب أن تنجح الثورة في التفرقة، — بوضوح — بين تلك الجوانب الخاصة بالإنجاب التي تخص المرأة بيولوجياً، مثل الحمل بالضرورة، والرضاعة إذا شاءت — عن تلك الجوانب الخاصة بتربية الأطفال لمدةٍ طويلة، التي لا يتحتم أن تكون وظيفة المرأة، إلا أنها قد تمَّ جعلها تبدو كذلك على حساب البناء الأسري المتعارف عليه. وكما رأينا في حالة «فايرستون» فإنَّ بعضاً من أنصار المرأة، وأيضاً بعضاً من مناهضيها، وقعوا في فخ اعتبار تربية أطفال شيئاً لا ينفصل عن إنجابهم، وهو ما يعني، بالطبع، أنه إذا كان إنجاب الأطفال من مهمة المرأة، فإنَّ تربيتهم كذلك تكون من مهمتها.

والآن فلما كانت التكنولوجيا قد أعطت المرأة وسائل لتحديد النسل (من حيث المبدأ، على الرغم من عدم ممارستها بصفةٍ عامة)، فإنه يوجد احتمال أكبر لتحقيق الفصل بين المهمتين. وواقعة أنه أصبح لدى العديد من النساء الآن الحرية التامة، وإننا لنأمل في المستقبل أن تكون لدى جميع النساء الحرية لاختيار أن يُنجبن أطفالاً، ومتى يقمن بذلك

عندما يردن، ممّا يعني أنّه ليس ثمة حاجة لأن تُعتبر حياة المرأة — عن طريق تصوّرها هي أو تصوّر المجتمع لها — تُمليها عليها مطالب الأمومة البدنية. أما بالنسبة لتنشئة الأطفال اجتماعياً — في الوقت الذي تكون فيه ذات أهمية بالغة — فلا يوجد أي سبب يجعلها مهمة امرأة واحدة؛ أي آلام الولادة. وفي هذه المساحة فإنّه يتعيّن تغيير التكوين الأسري الذي ساد على مر العصور تغييراً جذرياً. وذلك إذا ما أردنا للمرأة أن تتساوى مع الرجل. ورغم ذلك فما زال هناك العديد من الناس ممّن يؤمنون بأنّ التقسيم المعتاد للأدوار بين الجنسين، وخاصة فيما يتعلّق بتربية الأطفال، ذو أهمية شديدة لدعم استقرار الحضارة، وكذلك لا يُمكن الاستغناء عنه، وذلك للحفاظ على الوحدة الأسرية. وكما سبق أن رأيناها فإنّ كلاً من «باسوت» و«أريسكوت» يُجسّدان مثل هذا الأسلوب من التفكير.

وهناك كتابان حديثان شهيران لـ «جورج جلدز» هما: «الانتحار الجنسي» و«البداءة العارية».^{٣٤} مبنّيان على الافتراضات ذاتها، بالإضافة إلى إيمان الكاتب أنّ الرجل بما أنّه أقل تحضّراً بشكلٍ ظاهر، فإنّ ذلك يستدعي أن تقوم المرأة باستمرار بـ «تنشئته اجتماعياً» وحتىّ خلال حياتهما كالعَين. وعندما اعترض «ريتشارد نيكسون» على مذكرة لرعاية الطفولة في عامي ١٩٧١-١٩٧٢م، فقد كان ذلك على أساس أنّها ستؤدّي إلى تدمير الأسرة الأمريكية.^{٣٥} ولقد تضمّن تعريفه للأسرة الأمريكية — بوضوح — إجراءات رعاية الأطفال بشكلٍ كامل في نطاق الوحدة الأسرية.

من خلال تفاني المرأة في سبيل هذا الهدف في الوقت الذي يقوم فيه الأب بدعم الأسرة بالكامل. والواقع أنّ حوالي أكثر من نصف الأسر الأمريكية الموجودة الآن لا تتلاءم مع هذا التعريف الافتراضي، كما أنّه من الممكن تخيل العمل على تحقيق تركيبةٍ أسرية لا يتم فيها افتراضياً أيّ من هذه الأمور.

ومن الواضح أنّ مبدأ عدم المساواة القديم في الأسرة هو السبب وراء الحافز على تحطيم قداستها. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ عدم المساواة السائدة في الماضي، ينبغي ألاّ يعوق تحقيق بنية أسرة تُعنى بالمساواة بين الجنسين في المستقبل.

^{٣٤} نيويورك، عام ١٩٧٣م؛ ونيويورك، عام ١٩٧٤م.

^{٣٥} اقتبسّه دي كرو، في «العدالة بين الجنسين»، ص ٦٠.

وينبغي أن يكون هدفنا أن يأتي اليوم الذي يتقاسم فيه الجنسان رعاية الأطفال ... وهذا أمرٌ لا غنى عنه، إذا كان للنساء أن ينعمن بالمساواة، وذلك لثلاثة أسباب:

أولاً: أنَّ الغالبية العظمى من النساء اللاتي صرن أمهات، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يَكُنَّ أُنْدَادًا للرجال في القوة العاملة، أو في أي مجالٍ من مجالات النشاط خارج البيت، في الوقت الذي تكون فيه حياتهن العاملة، خاضعة على مدى عددٍ من السنين لتأثير تحمُّلهن للمسئولية الكاملة عن تربية الأطفال؛ فالنساء في الوقت الحالي يُعانين من الإعاقة في مجال العمل والنشاط العام، وليس مصدر هذه الإعاقة الوحيد أن معظم النساء ما زلن يتحمَّفن بالفعل، قَدْرًا أكبر من المعقول من المسئولية عن الأعمال المنزلية، ورعاية الأطفال، ولكن تنبع الإعاقة أيضًا من أنَّ النساء — حتى إذا لم يتحمَّفن تلك المسئولية — فإنَّ هذا ما يتوقَّعه العالم منهن بصفة عامة؛ أي أصحاب العمل، والمحاكم، والناخبون، وغير هؤلاء من الأشخاص والمؤسَّسات التي لديها القدرة على التحكُّم فيما تفعله النساء في العالم الخارجي، الذي يُمارس التمييز ضدهم بالقَدْر الذي وصفناه فيما سبق.

ثانيًا: عندما يُشارك الرجال بالتساوي في مهام مثل الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال — عندئذٍ فقط سوف يُنظر إلى هذه الأعمال على أنَّها لا تقل أهمية وقيمة عن الأعمال «الذكورية» التي يراها المجتمع حاليًا، أعمالًا منتجة ويكافئ القائمين بها، بدفع المال لهم، وأحيانًا بمنحهم مكانة مرموقة، حينئذٍ لن يكون هناك «عمل نسائي» من درجة أدنى، ولن يلحق النساء وُجدهن — في القوة العاملة وفي المنزل — بأعمال ذات مستوى أدنى مثل أعمال الرعاية المُعبَّرة عن النفس والمساندة، التي يحصلن في مقابلها على أجورٍ منخفضة.

ثالثًا: من الواضح أنَّ الأطفال يكتسبون الأدوار التقليدية للجنسين بتمثُّلهم لسلوك الأبوة — كما يقول بارسونز — فالبينات والأولاد لا يمكن أن ينشئوا وقد تكون لدى هؤلاء وأولئك أفكارٌ متفتحة عن أنفسهم، وعن أنواع الحياة التي يُريدها هؤلاء وأولئك في المستقبل — إلَّا إذا شاهدوا البالغين ولا سيما أقرب البالغين إليهم — الأبوين — وهم يقومون بجميع أنواع الأدوار، ويُعبَّرون عن أنفسهم من خلالها. ولا يُمكن أن يتحقَّق أيُّ من هذه الأهداف الثلاثة إلَّا إذا حدث تقاسمٌ للأعمال المنزلية، وحلَّت «الوالدية» محل الأمومة.

ولكي يتحقق ذلك، لا بُدَّ أن تحدث تغيُّراتٌ كثيرة فيما يتعلَّق بالدمج بين الوظائف التي ما زالت حتَّى الآن تُعدُّ الوظائف الخاصة وغير المنتجة للحياة الأسرية، وبين العمل العام المنتج في إطار اقتصاد السوق؛ فمن ناحية، يُمكن أن يتم القيام بالقدر الأعظم من الأعمال المنزلية الخاصة — ولا سيما رعاية الأطفال (ذلك العمل الذي يستغرق الكثير من الوقت) — خارج البيت. أحد الحلول لتلك المشكلة هو توفير مراكز الرعاية النهارية الجيدة المدعومة التي يُمكن الوصول إليها، والتي يعمل بها أفرادٌ من الجنسين، ولكن بالإضافة إلى ذلك لا بُدَّ أن يتم تخليص بنية العمل، والظروف التي يتم فيها خارج المنزل من عدم المرونة التي صارت تتصف بها، والتي قامت على الاعتقاد بأنَّ النساء مسئولات عن البيت والأسرة. ولا بُدَّ أن يُغيَّر أصحاب العمل والمؤسسات من مواقفهم إزاء الرجال والنساء، ولا بُدَّ أن يكفوا عن اعتبار النساء تابعات، وملحقات بأزواجهن، مستعدات دائماً لأن يُنقلن من مكان إلى آخر، وكأنَّهن قطع أثاث. وأن يعطين وقتهن طواعية ومجاناً حتَّى يرتقي الرجال في مجال عملهم، وأن يقبلن أجراً منخفضاً، وعدم الاطمئنان على دوام العمل الذي يحصلن عليه خارج المنزل. وذلك لأنَّه من المفترض أنَّ رجلاً يقوم بإعالتهن، وأن يكون لديهن الاستعداد لأن يقبلن طواعيةً تحمُّل مسؤولية رعاية الأطفال تحمُّلاً كاملاً. ويجب أن يُقرَّ أصحاب العمل والمؤسسات، وكذلك القانون، بأنَّ الأب يتساوى مع الأم في قدر المسؤولية الذي يتحمَّله في رعاية أطفالهما. وعندما تتحقَّق هذه المرونة الجديدة، وعندما يُعترف بأنَّ يوم العمل المُكوَّن من ثماني ساعات ليس أكثر قداسةً من يوم العمل الذي كان يتكوَّن من عشر أو اثنتي عشرة ساعة، عندئذٍ فقط سوف يُصبح من الممكن أن نخلق مجتمعاً يتقاسم فيه الرجال والنساء مباحج وأعباء المهام التي يجري تقسيمها بيد كلِّ منهما تقسيماً تعسفياً. إنَّ إمكانية أن تتحقَّق تغيُّراتٌ كذلك داخل إطار الرأسمالية هو سؤال يجب البحث فيه خارج مجال هذا الكتاب. ويكفي الآن أن نقول: نظراً للمزايا التي من الواضح أنَّ الرأسمالية تحصل عليها عن التفرقة بين أدوار الجنسين في الوقت الحالي — ولا سيما العمل المضني الرخيص أو المجاني الذي تُقدِّمه النساء — فإنَّ التغيُّرات المذكورة من المتوقع أن تلقى مقاومةً شرسةً من أصحاب القوة الاقتصادية وأصحاب المصلحة في إبقاء الوضع على حاله.

لقد وصلنا في تطوُّرنا التكنولوجي والاقتصادي إلى نقطة ينبغي أن تُمكننا من الاستغناء عن الأدوار الجنسية تماماً باستثناء، حرية اختيار المرأة لممارسة قدرتها الإيجابية؛ فالنساء اليوم (من حيث المبدأ، وليس من حيث الممارسة الفعلية حتَّى الآن) في

موقفٌ يُناظر من ناحيةٍ مهمةٍ موقفَ الحُرَّاسِ في «جمهورية» أفلاطون. كان من المُقرَّر أن يقوم حُكَّام تلك الدولة المثالية بتقييد عملية الإنجاب للحُرَّاس، غير أنَّ التكنولوجيا الحديثة منحت النساء السيطرة، ولأول مرة على أجسامهن، وحرَّرتهن من الالتزام بأن يقضين حياتهن في فترة البلوغ، وهو: ينجبن الأطفال، لقد كان من الضروري — من وجهة نظر أفلاطون — إلغاء الأسرة حتَّى يتمكَّن من السيطرة على الإنجاب على هذا النحو، ولكن لم يُعد ذلك شرطاً للتمكَّن من التخطيط لعدد وتوقيتات حالات العمل. وإذن ففي العصر الحديث، كما هي الحال في جمهورية أفلاطون، لا يُوجد أساسٌ عقلائي لتعريف طبيعة النساء، ولتحديد حياتهن كاملة باللجوء إلى وظائفهن الجنسية والتناسلية.

وكما رأينا من قبل ما زالت تجري محاولات للتمسُّك بالممارسات القديمة التي كان يتم فيها تعريفُ النساء على أساس وظائفهن، ولكن مثل تلك المحاولات يُمكن دحضها بالتحليل العقلائي للوظائف التي تُؤدِّيها النساء، والوظائف المنفصلة التي تُؤدِّيها الأسرة، ثمَّ بالاعتراف بأنَّ جميع هذه الوظائف يُمكن أن يتولاها الرجال والنساء، بدلاً من أن يتم تقسيمها على أساسٍ من الجنس، إنَّ الاتجاه الذي يميل إلى أن يُعدَّ الرجال أشخاصاً كاملين ذوي قدراتٍ وحقوق، ولكنَّه ينزع إلى تعريف النساء بالرجوع إلى الوظائف التي يؤدِّيها بالنسبة إلى الرجال، هو اتجاه لا مُبرَّر له. ورغم أنَّه ينسجم مع المفهوم الهرمي للمجتمع الصالح كما هو الحال عند أرسطو، فإنَّه لا مكان له بالمرَّة في مجتمع يزعم أنَّه يقوم على مبدأ المساواة بين البشر.

وفي مجتمع كهذا، يجب أن يُعامل النساء من جميع الجوانب؛ السياسية والاجتماعية والاقتصادية — على أنَّهن متساويات مع الرجال، ويجب تحريرهن من قبضة اعتقادات تدور حول أنواع العمل التي خُلِقن من أجلها، ويجب تمكينهن من الوصول إلى وضعٍ مساوٍ لوضع الرجال في القوة العاملة، وفي جميع جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية. ولا يُمكن أن تصير النساء مواطناتٍ أو عاملاتٍ أو كائناتٍ بشرية متساويات للرجال — ناهيك عن إمكانية أن يصرن ملكاتٍ فيلسوفات — إلَّا إذا مات المفهوم الوظيفي لجنس النساء.

ملحق للفصل الثاني

الشروح المدرسية التي قدّمها الباحثون عن أول ما كتب أفلاطون من «أمواج المفارقات»، تُناهض بشدة فكرة أن تتبوّأ المرأة مكانةً مُساويةً لمكانة الرجل حتّى في أكثر المجتمعات «يوتوبية». ولقد كتبت مؤخرًا «كريستين بيرس» موضوعًا في غاية الإثارة عن هذا الجانب من دراسة أفلاطون، فتوصّلت إلى أنّ الانجرافات البعيدة التي سبق إليها «الباحثون الخُلص»، و«الرجال المُفكّرون»، عند تقديم تفسيراتٍ مثيرة للجدل لفقراتٍ واضحة ومباشرة في الكتاب الخامس من «الجمهورية» — هي مثلاً صارخ للنزعة إلى «إعلاء العادات والمعتقدات الخاصة بشخصٍ ما فوق الفلسفة الماضية...»^١

وهي تتناول في بحثها، بشكلٍ وافٍ، الاعتراضات على مقترحات أفلاطون الراديكالية عن المرأة، التي ساقها علماء الجيل السابقون؛ أ. تيلور، دارنست باركر — كما أنّها تكتيف عن افتقاد الأساس في اتهام «ليون شتراوس» أنّ محاولة مساواة المرأة هي ببساطة أحد الأمثلة التي يوضّح فيها أفلاطون بمهارة — طريق «التجريد من الجسد» ومن الحب الشهواني Eros — أنّ المدينة العادلة هي ضد الطبيعة؛ وبالتالي يستحيل وجودها. أمّا الجانب الوحيد الهام الذي تُغطّيه الدراسة فهو معالجة «ألان بلون» لتناول أفلاطون للمرأة.

لقد عرّفت ترجمة «بلوم» للجمهورية بسرعة على أنّها من أكثر الترجمات دقة؛ ولهذا السبب يُصبح من الأمور الجوهرية أن يتم انتقاد الأخطاء والأمور الغريبة الموجودة في تعليقه على قسمي ٤٤٩أ — و٤٧٣ج؛ حيث يذكر «بلوم» أنّه في الوقت الذي كان فيه اقتراح

^١ المساواة، الجمهورية، الكتاب الخامس، ١٠.

سقراط عند هذه النقطة قاسياً فإنه لم يكن غريباً؛ فإنَّ أول موجَّتين من الكتاب الخامس هي «تصوُّرات منافية للعقل». «والتي لم توجد قط في واقع أو أفكار الرجال الجادين»^٢ وكما يذكر «بلوم» فإنَّ الكتاب الخامس بازدرائه للعُرف والطبيعة، وفي جرحه لكافة المدركات لكبرياء وخجل الذكور، والأسرة، وفن إدارة الحكم، والمدنية يُنابي العقل؛ ولهذا «فقد كان سقراط يتوقَّع أن يُعاملَ باستخفاف»^٣، ويزعم «بلوم» أنَّ الغرض من ذلك تقديم دليل لأرستوفان على أنَّ سقراط يستطيع أن يكتب كوميدياً أخفَّ منه ظللاً.^٤

وفضلاً عن ذلك فعلى حين أنَّ سقراط يُؤكِّد بنفسه أنَّ موجته الثالثة من المفارقات «هي الأكبر والأشدَّ صعوبة» — فإنَّ بلوم يذكر «أنَّ فكرة الملوك الفلاسفة ليست في ذاتها مفارقة بالنسبة لنا»، و«أنَّ الرجال العصريين» قد يجدون أنَّ هذه الموجة الثالثة «أقلَّ عرضة للاستنكار» سواء بالنسبة لإلغاء الأسرة أو فكرة منح المرأة دوراً مُساوياً.^٥ وفي توسيع لِحجَّة شتراوس شرع يُبين أنَّ نسيان سقراط للجسد عند مناقشة معالجة الحُرَّاس من النساء» — هو مؤثِّرٌ أكيد للقارئ للاستحالة الجوهرية للمدينة الفاضلة.

أولاً: يشرع بلوم في تناول اقتراح سقراط أنَّ تدريب كلِّ من الجنسين. وهما مجردان من الملابس، ويقول إنَّ ذلك يؤدي إلى الشهوانية؛ فالعُري العام مباحٌ فقط حيث ينعدم احتمال أن يُؤدِّي ذلك إلى الرغبة الجنسية، ويستعين بمثال يبدو ساذجاً في السياق اليوناني، وهو أنَّه من الممكن تواجد الرجال معاً في حالة عُري «لأنَّه من السهولة

^٢ مقال تأويلي، ص ٣٨٠.

^٣ مقال تأويلي، ص ٣٨٠.

^٤ مقال تأويلي، ص ٣٨٠. لبعض الاعتراضات المتأخرة المعقولة ضد التأويل الكوميدي لبلوم للكتاب الخامس من الجمهورية، انظر ديل هول، «الجمهورية وحدود السياسة»، النظرية السياسية، المجلد الخامس، رقم ٣، عام ١٩٧٧م، ص ٢٩٥-٢٩٨. ولا شيء ممَّا قاله «بلوم» في رده على هول (ص ٣١٥-٣٣٠ في نفس الموضوع) يُؤكِّد دعواه أنَّ مقترحات أفلاطون في الكتاب الخامس من الجمهورية كانت ساخرة. والقول بأنَّ هول قد فشل في أن يرى الدلائل الواضحة للرابطة بين الكتاب الخامس وبين مسرحية أرستوفان «مساء الجمعية» — فإنَّ بلوم قد غابت عنه النقطة الهامة في حديث هول، وهي ليست أنَّه لا توجد رابطة بين العملين، بل إنَّ مقترحات أفلاطون يُمكن قراءتها بترحيبٍ أكثر من مسرحية «أرستوفان» أكثر من السخرية المتوازية عن المساواة بين الرجل والمرأة (بلوم، ٣٢٥؛ وهول ٢٩٥-٢٩٦).

^٥ الجمهورية، ٤٧٢أ؛ مقال تأويلي، ص ٣٩٠.

— نسبياً — تجريد علاقاتهم معاً من الصفات الجنسية! ^٦ ومع ذلك فإن بلوم يعكس موقفه — فيما يبدو — ويذكر أن عري الرجال والنساء معاً هو هراء لأن «الخلج هو مُكوّن للعلاقات الشهوانية بين الرجال والنساء...» ^٧ والذي يُعدُّ بدوره أساسياً للحفاظ على المدنية. ومن الواضح أن مصدر الخوف هنا ينبع من أن العري سيقود إلى اللامبالاة الجنسية. وبغض النظر عن واقعة أن ذلك أمرٌ يرفضه سقراط وجلوكون — فإن الوجود المستمر للقبائل العديدة التي تتعري بصورة عادية، سوف يبدو طافياً لتبديد مخاوف بلوم، كما أن الدليل الواضح للشهوانية الشديدة بين الرجال اليونانيين تزيد من قيمة ذلك.

فيما يتعلّق بالمفهوم الأول المعارض وهو أن العري سيؤدّي حتماً إلى جنس خارج حدود السيطرة، فإن سقراط يُقرُّ أن «الاتصال الجنسي الشاذ» سوف يُمثّل غواية، لكنّه يذكر أن حُكّام المدينة سوف يتمكّنون من إنشاء التنظيمات الضرورية للعلاقات الجنسية. ^٨ وكذلك لا تبدو محاولة بلوم لتوضيح استحالة وجود مساواة للمرأة بدون أساس فحسب — وإنما هي أيضاً جريئة إلى حدٍّ ما من حيث إن سقراط ومستمعيه يتفقون على ذلك في نص أفلاطون. وحتى في حالة المفارقة الثالثة — والتي هي أكثرها مفارقة — فإن سقراط يُصرُّ على أنه «لا يتحدّث عن مستحيالات» ^٩.

وعلى نحو ما برهنّت «كريستين بيرس»، فإن بلوم يأخذ بعد ذلك في تأكيد أفلاطون أن الرجال كطبقة اجتماعية هم أكثر قدرة من النساء كطبقة اجتماعية أخرى، وهي تُفسّر

^٦ مقال تأويلي، ص ٢٨٢. وهناك شواهد كثيرة حتّى داخل محاورات أفلاطون على أن ما يقوم به الرجال والغلمان من تمارين رياضية وهم عُراة كمثير للشهوة الجنسية المثلية، انظر فايدروس، ص ٢٥٥ ب؛ ومحاوراة المأدبة، ٢١٧ أ؛ والقوانين، ٦٣٦ ب. شراح آخرون من العالم القديم من أمثال أرسطوفان، وشيشرون، يتفقون مع هذا الانطباع. ويتفق الدارسون المحدثون للممارسات الجنسية عند اليونان أيضاً على ذلك. انظر مثلاً «سيمونديز»، ص ٦١-٦٢، «العري الذي اعتاد اليونان السماح به في الألعاب الرياضية، وفي بعض الطقوس الدينية، يسهم بغير شك في القوة الشهوانية للعاطفة الرجولية». وفي «رده على هول» عدل بلوم عبارته فما يقصده هو أن علاقات الجنسية المثلية، وما يرتبط بها من جاذبية، يُمكن أن يحرمها المُشرّع باتساق. وليس كذلك الجنسية المغايرة، «مع النساء»، ص ٣٢٤. غير أن أفلاطون يذهب في مدينته إلى أنه من الضروري ومن الممكن معاً أن ننظّم الاثنيْن بدقة، دون أن تخرج في الحالتين على القانون.

^٧ مقال تأويلي، ص ٢٨٢.

^٨ الجمهورية، ٤٥٨ إ.

^٩ الجمهورية، ٤٩٩ د.

معنى ذلك بقولها «إنَّ أفضل النساء دائماً يكنَّ أدنى عند مقارنتهن بأفضل الرجال» — وهو ما يبدو واضحاً أنَّه غير صحيح.^{١٠} وتنتهي من ذلك إلى أن: «من المستبعد — إلى حدِّ كبير — وضع المرأة في الاعتبار لعضوية طبقة اجتماعية أعلى». على أساس القدرات الخاصة، وكان عليه أن يعثر على تفسير لواقعة أنَّ سقراط لا يشمل المرأة في هذه الطبقات. ويستنتج بلوم أنَّ السبب الرئيسي الذي يدعو سقراط أن يكذب بشأنه (عادة يُخبرنا أفلاطون أنه يكذب، فلمَ لم يفعل هذه المرة؟) — هو أنَّ المرأة مطلوبة في المراتب العليا لإنجاب المزيد منهم؛ ومن هنا يكون اختلافهن الجوهري، وليس تشابههن مع الرجال — أيَّما ذكر النصَّ أنَّه العكس — هو ما يُضفي المشروعية على اشتغال طبقة الحُرَّاس على النساء. والآن — وكما تُذكِّرنا بيرس — فإنَّ هذا سيكون أخطر ما يتطرَّق إليه أفلاطون؛ ذلك لأنَّه لا ينبغي تقييد دور الحُرَّاس من النساء، بالتنازل فقط، لكن ينبغي أن يُشاركن في جميع أوجه الحكم والدفاع عن المدينة. وكما تمَّ إعلامنا بصراحة، ينبغي أن يصلن إلى مراتب الفلاسفة. ومع ذلك فقد أكَّد أفلاطون على المخاطر الجسيمة (لإقحام أي شخص غير مؤهَّل من قبل الطبيعة في طبقة الحُرَّاس؛ ذلك لأنَّ هذا الإقحام — كما يذكر — قد يُؤدِّي إلى تدمير المدينة).^{١١} ولهذا فمن غير المحتمل أنه قد يتحمَّل السماح للمرأة بالدخول في أعلى طبقة، إذا كان اعتقاده هو أنَّه تُعوِّزن القدرات الضرورية لذلك. من الواضح أنَّ «ألان بلوم» مثالٌ عصري على سلسلة من المثقفين الذين وجدوا أنَّ البراهين التي ساقها أفلاطون في معرض مناقشته لموضوع النساء — براهين يصعب تصديقها واحتمالها. ومع ذلك حاول «ألان بلوم» وشتراوس — على عكس غيرهما من النُّقاد تبرة أفلاطون من السخف الواضح بمحاولة إقناعنا بأنَّ أفلاطون في الحقيقة لم يكن يقصد ما يعتقد الناس أنه كان يقصده.

و«ألان بلوم» يُحمد له أنه الباحث الوحيد الذي كان صريحاً بما فيه الكفاية لأن يعترف بأنَّ قيام سقراط بجرح «أعز مشاعر الكرامة الرجولية» قد أدى إلى إثارة رد فعله. ومن سُخريات القدر أنَّ سقراط قد تنبأ بردود الأفعال التي على هذا النحو. وقد وضع في اعتباره أنَّ مقترحاته سوف تبدو غير معقولة في كثيرٍ من جوانبها في نظر أشخاص أفراد مثل بلوم، الذين اعتادوا وضعا تكون فيه الأشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف. «وعلى الرغم من

^{١٠} مقال تأويلي، ص ٣٨٣؛ «المساواة الجمهورية»، الكتاب الخامس، ٩.

^{١١} الجمهورية، ٤٣٤ ب، ص ١٠.

ذلك فإنَّه يأمل أن يصمد منطق حُجته، وأن يُدرك الرجال العقلاء، أنَّه ليس ثمة شيءٌ غير معقول، وإنَّما شرٌّير، وأنَّ المساواة بين الجنسين ليست هي الشيء غير الطبيعي، وذلك لأنَّ الحال التي عليها والأمور الآن هي التي ضد الطبيعة على ما يبدو.^{١٢} الكتاب الخامس ليس كوميدياً، وإن كان تعليق ألن بلوم — فيما يبدو — أنَّه كوميدى — ومن يضحك أخيراً هو سقراط.

^{١٢} الجمهورية، ٤٥٦ب-ج، وكذلك يزعم بلوم في رده «على هول» كدليل على تأويله للكتاب الخامس على أنَّه ضرب من الكوميديا، واقعة «أنَّ سقراط كان يتحدَّث مراراً عن الكوميديا والضحك بخصوص مقترحاته» (ص ٣٢٤). والشيء الذي ما زال يفشل في أخذه في الاعتبار هو الفقرة الحاسمة التي يوضِّح فيها سقراط أنَّه على الرغم من أنَّ الناس «السطحيين» قد يجدون مقترحاته مثاراً للسخرية، فإنَّه بما له من معيارٍ في الجمال يحمل إرادةً طيبة لا يضحك (الجمهورية، ٤٥٢د).

المراجع

أولاً: المراجع العامة

سبقت الإشارة إليها في المقدمة، والفصل العاشر، والخاتمة.

Barber, Benjamin R. *Liberating Feminism*. New York, 1975.

Beardsley, Elizabeth Lane. (Referential Genderization). *The Philosophical Forum*, vol. 5, nos. 1-2, 1973-1974, 285-293.

De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. London, 1953 (First published in French, 1949).

Bebel, August. *Woman Under Socialism*. Trans. David de Leon; intro. Lewis Coser. New York, 1971.

Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." *Monthly Review*, September 1969.

Campanella, Tommaso. *The City of the Sun, in Ideal Empires and Republics*. Ed. Charles M. Andrews. London, 1901.

Chodorow, Nancy. "Family Structure and Feminine Personality", Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford, 1974.

Coser, Lewis. *Greedy Institutions*. New York, 1974.

Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston, 1973.

Elshtain, Jean Bethke. "Moral Woman and Immoral Man".

- Politics and Society. vol. 4, 1974, 453–473.
- Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property and the State, in Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works, vol. 3, Moscow, 1970.
- Erikson, Erik H. “Inner and Outer Space: Reflections on Womanhood.” Daedalus, vol. 93, no. 2, 1964, 582–606.
- Figes, Eva. Patriarchal Attitudes. Greenwich, Conn., 1970.
- Firestone, Shulamith. The Dialectic of Sex. New York, 1970.
- Fourier, Charles. The Utopian Vision of Charles Fourier. Trans. J. Beecher and R. Bienvenu. Boston, 1971.
- Guettel, Charnie. Marxism and Feminism. Toronto, 1974.
- Hegel, G. W. F. The Philosophy of Right. Trans. T. M. Knox. Oxford, 1952.
- Hegel, G. W. F. The Phenomenology of Mind. Trans. James Baillie, 2nd ed. London, 1931.
- Held, Virginia “Marx, Sex, and the Transformation of Society”, The Philosophical Forum, vol. 5, nos. 1–2, 1973–1974, 168–184.
- Horney, Karen “The Dread of Woman” International Journal of Psychoanalysis, vol. 13, no. 3, 1932, 348–360.
- Knudsen, Dean D. “The Declining Status of Women: Popular Myths and the Failure of Functionalist Thought.” Social Forces, vol. 48, no. 2, 1969, 183–193.
- MacIntyre, Alasdair. A Short History of Ethics. London, 1967.
- Manuel, Frank. The Prophets of Paris. Cambridge, Mass., 1962.
- Marx, Karl. Early Writings. Trans. and ed. T. B. Bottomore. London, 1963.
- McMurtry, John. “Monogamy: A Critique.” The Monist, vol. 56, no. 4, October 1972, 587–599.
- Mitchell, Juliet. Women: The Longest Revolution. Reprinted in Boston from the New Left Review, November–December 1966.
- _____. Woman’s Estate. New York, 1973.

- _____. *Psychoanalysis and Feminism*. New York, 1974.
- More, Thomas. *Utopia*. Trans. Paul Turner. London, 1975.
- Mothersill, Mary. "Notes on Feminism." *Monist*, vol. 57, no. 1, 1973, 105–114.
- Oakley, Ann. *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*. New York, 1974.
- O'Faolain, Julia, and Lauro Martines, eds. *Not in God's Image*, New York, 1973.
- Parsons, Talcott. "Age and Sex in the Social Structure of the United States." *American Sociological Review*, vol. 7, no. 5, 1942, 604–616.
- Parsons, Talcott, and Robert F. Bales. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe, 1955.
- Patai, Daphne. "Utopia for Whom?" *Aphra*, vol. 5, no. 3, 1974, 2–16.
- Pierce, Christine. "Natural Law Language and Women." *Woman in Sexist Society*, ed. Vivian Gornick and Barbara K. Moran. New York, 1971.
- Rosenthal, Abigail. "Feminism without Contradictions". *Monist*. vol. 57, no. 1, January 1973, 28–42.
- Rossi, Alice S. "A Biosocial Perspective on Parenting." *Daedalus*, vol. 106, Spring 1977, 1–31.
- _____. "Equality between the Sexes: An Immodest Proposal". *Daedalus*, vol. 93, no. 2, 1964, 607–652.
- Rowbotham, Sheila. *Women, Resistance and Revolution*. New York, 1974.
- _____. *Woman's Consciousness, Man's World*. London, 1973.
- Savramis, Demosthenes. *The Satanizing of Woman*. Trans. Martin Ebon, New York, 1974.
- Schlozman, Kay. "Women and Unemployment: Assessing the Biggest Myths." *Women: A Feminist Perspective*, 2nd ed. Ed. Jo Freeman. Palo Alto, 1979.

- Smith, Joan and David K. Miller. "The Importance of Being Marginal: Feminization of the Labor Force." Unpublished manuscript, Department of Sociology, Dartmouth College, 1976.
- Strauss, Leo and Joseph Cropsey. History of Political Philosophy. 2nd ed. Chicago, 1972.
- Weisstein, Naomi. "Psychology Constructs the Female." Warner Modular Publications Reprint 752. Andover, Mass., 1973.
- Whitbeck, Caroline. "Theories of Sex Difference." The Philosophical Forum, vol. 5, nos. 1-2, 1973-1974, 54-80.
- Wolin, Sheldon. Politics and Vision. London. 1961.
- Wollstonecraft, Mary. A Vindication of the Rights of Woman. London, 1792.
- Zaretsky, Eli. "Capitalism, the Family and Personal Life." Parts 1 and 2. Socialist Revolution, vol. 3, 1973, no. 1, 69-125 and no. 3, 19-70.

ثانيًا: أفلاطون وأرسطو

- Adam, J. "On the relation of the fifth book of the Republic to Aristophanes' Ecclesiazusae." Appendix 1 to Book V of the Republic of Plato, 2nd ed. Cambridge, 1975, vol. 1.
- Adkins, A. W. H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford, 1960.
- Adkins, A. W. H. Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. London, 1972.
- Allan, D. J. The Philosophy of Aristotle. 2nd ed. London, 1970.
- Annas, Julia. "Plato's Republic and Feminism." Philosophy, vol. 51, no. 3, July 1976, 307-321.
- Aristophanes. The Birds. Trans. William Arrowsmith. Ann Arbor, 1961.
- _____. Ecclesiazusae. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.
- _____. Lysistrata. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.

- Aristotle. *De Anima*. Trans. Kendon Foster and Silvester Humphries, from the version of William of Moerbeke. London, 1951.
- _____. *Eudemian*. Trans. Douglass Parker. Ann Arbor, 1967.
- _____. *Eudemian Ethics*. Trans. H. Rackham. Loeb Classical Library, 1935.
- _____. *The Generation of Animals*. Trans. A. L. Peck. Loeb Classical Library, 1943.
- _____. *History of Animals*. Trans. A. L. Peck. Loeb Classical Library, 1965–1970.
- _____. *Metaphysics*. Trans. Richard Hope. New York, 1952.
- _____. *Nichomachean Ethics*. Richard Hope. New York, 1952.
- _____. *Poetics*. Trans. W. Hamilton Fyfe, Loeb Classical Library, 1927.
- _____. *Poetics*. Trans. Ernest Barker, Oxford, 1946.
- _____. *The “Art” of Rhetoric*. Trans. John Henry Freese. Loeb Classical Library, 1967.
- _____. *Oeconomica* (now considered to be spurious, but written by one of the Aristotelian School). Trans. G. C. Armstrong. Loeb Classical Library, 1933.
- Barker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. London, 1906.
- Cornford, F. M. “Psychology and Social Structure in the Republic of Plato.” *The Classical Quarterly*, vol. 6, no. 4, 1912, 246–265.
- _____. *Before and After Socrates*. Cambridge, 1968 (first published 1932).
- _____. *From Religion to Philosophy*, New York, 1957 (first published 1912).
- Crombie, I. M. *Plato: The Midwife’s Apprentice*. London, 1964.
- Demosthenes. *Private Orations*, vol. 6, trans. A. T. Murray. Loeb Classical Library, 1939.
- Diamond, Stanley. “Plato and the Definition of the Primitive”, in *Culture in History*, ed. Diamond. New York, 1960, pp. 118–141.

- Dickason, Anne. "Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women." *The Philosophical Forum*, vol. 5, nos. 1-2, 1973-1974, 45-52.
- Ehrenberg, Victor. *The People of Aristophanes*. 2nd rev. ed. Oxford, 1951.
- _____. *Society and Civilization in Greece and Rome*. Cambridge, Mass., 1964.
- Ferguson, John. *Moral Values in the Ancient World*. London, 1958.
- Finley, John H. *Four Stages of Greek Thought*. Stanford, 1966.
- Finley, M. I. *The World of Odysseus*. London 1956.
- _____. *The Ancient Greeks*, New York, 1963.
- Gomme, A. W. *Essays in Greek History and Literature*. Oxford, 1937.
- Gouldner, Alvin W. *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*. New York, 1965.
- Grube, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935.
- Hall, Dale, "The Republic and the Limits of Politics." *Political Theory*, vol. 5, no. 3, 1977, 293-313.
- Havelock, Eric. *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, 1957.
- Herodotus. *Histories*. Trans. A. D. Godley. Loeb Classical Library, vol. 4.
- Hesiod. *The Works of Hesiod, Callimachus and Theognis*. Trans. J. Banks. London. 1889.
- Homer. *The Iliad*. Trans. E. V. Rieu. London, 1950.
- _____. *The Odyssey*. Trans. E. V. Rieu. London, 1946.
- Ithurriague, Jean. *Les Idées de Platon sur la condition de la femme au regard des traditions antiques*. Paris, 1931.
- Levinson. Ronald B. *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass., 1953.
- Licht, Hans. *Sexual Life in Ancient Greece*. London. 1932.
- Lloyd, G. E. R. *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge, 1968.

- Morrow, Glenn R. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, 1960.
- Osborne, Martha Lee. "Plato's Unchanging View of Woman: A Denial that Anatomy Spells Destiny." *The Philosophical Forum*, vol. 6, no. 4, 1975, 447–452.
- Pierce, Christine. "Equality: Republic V" *Monist*, vol. 57, no. 1, January 1973. 1–11.
- Plato. *The Republic of Plato*. Trans. With Notes and an "Interpretive Essay," Allan Bloom. New York, 1968.
- _____. *The Laws*. Trans. R. G. Bury. Loeb Classical Library, 1968.
- _____. *Plato: The Collected Dialogues*. Eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York, 1961. This edition was used for all Plato's works except *The Republic* and *the Laws*.
- Plutarch. *Moralia*, Trans. Frank Cole Barrett. Loeb Classical Library, 1931.
- Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York, 1975.
- Randall, John Heman, Jr. *Aristotle*. New York, 1960.
- Rankin, H. D. *Plato and the Individual*. New York. 1964.
- Rawson, Elizabeth. *The Spartan Tradition in European Thought* Oxford, 1969.
- Rice, T. Talbot. *The Scythians*. New York, 1957.
- Ross, W. D. *Aristotle*. London, 1923.
- Sophocles. *Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes*. Trans. F. Storr. Loeb Classical Library, 1913.
- _____. *Antigone*. Trans. R. C. Trevelyan, London, 1924.
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago, 1964.
- Sulimirski, T. *The Sarmatians*. Southampton, 1970.
- Symonds, John Addington. *A Problem in Greek Ethics*. Printed for private circulation, London, 1901.

- Taylor, A. E. Plato, *The Man and his Work*. London, 1926; 7th ed., 1960.
Theognis. See under Hesiod.
- Thucydides. *The Peloponnesian War*. Trans. Richard Crawley, intro. John H. Finley, Jr. New York, 1951.
- Vlastos, Gregory, ed. *Plato: A Collection of Critical Essays*. New York, 1971.
_____. *Platonic Studies*. Princeton, 1973.
- Xenophon. *Recollections of Socrates and Socrates' Defense before the Jury*. Trans. Anne S. Benjamin. New York, 1965.

ثالثاً: روسو

- Baud-Bovy, Samuel, et al. Jean-Jacques Rousseau. Neuchatel, 1962.
- Burgelin, Pierre. "L'Education de Sophie." *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 35. Geneva. 1959-1962. 113-120.
- Charvet, John, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge, 1974.
- Diderot, D. *Rameau's Nephew and Other Works*. Trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen. New York, 1956.
- Diderot, D., and J. Le R. d'Alembert, eds. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts at des métiers*. Paris, 1756.
- Fénelon, François. *Adventures of Telemachus*. Trans. W. Hawkesworth. London, 1841.
_____. *The Education of Girls* Trans. Kate Lupton. Boston. 1891.
- Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau*. Cardiff, 1961.
_____. *The Philosophy of Rousseau*. Oxford, 1973.
- Helvétius, C. A. *A Treatise on Man, His Intellectual Faculties and His Education*. Trans. W. Hooper. London, 1810.
- D'Holbach, P. H. Baron. *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique*. London, 1773.

- Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, 1968.
- Montesquieu, C. L. *Persian Letters*. Trans. Christopher Betts. London, 1973.
- _____. *The Spirit of The Laws*. Trans. Thomas Nugent. New York, 1949.
- Rapaport, Elizabeth. "On the Future of Love: Rousseau and the Radical Feminists." *The Philosophical Forum*, vol. 5, nos. 1-2, 1974, 185-205.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Correspondance générale*. Ed. T. Dufour, Paris, 1924-1934.
- _____. *Oeuvres complètes*. Hachette, Paris, 1909.
- _____. *Oeuvres complètes*, vols. 1-4. Ed. B. Gagnebin and M. Raymond. Pléiade Edition. Paris, 1959-1969.
- _____. *The First and Second Discourses*. Trans. Roger D. and Judith R. Masters. New York, 1964.
- _____. *Politics and the Arts*. Letter to M. d'Alembert on the Theater. Trans. Allan Bloom. Ithaca, 1968.
- Shklar, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, 1969.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle* (2nd ed.) with Sept essais sur Rousseau. Paris, 1971.
- Wexler, Victor G. "Made for Man's Delight": Rousseau as Antifeminist. *American Historical Review*, vol. 81, no. 1, 1976. 266-291.

رابعًا: مل (وغيره من الليبراليين)

- Banks, J. A., and O. *Feminism and Family Planning in Victorian England*. Liverpool, 1964.
- Bentham, Jeremy. *Plan of Parliamentary Reform in the Form of a Catechism*. vol. 3 of Works, ed. Bowring, 1843.

- _____. Constitutional Code, vol. 4 of Works, ed. Bowring. Burns, J. H. "John Stuart Mill and Democracy 1829–1861". Political Studies, 1957, vol. 5, nos. 2 and 3.
- Chapman, Richard Allen. "Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family." The American Political Science Review, vol. 69, no. 1. 1975, 76–90.
- Clark, Lorene M. G. "Women and John Locke; or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" Canadian Journal of Philosophy, vol. 7, no. 4, December 1977, 699–724.
- Comte, Auguste. Letters d'Auguste Comte á John Stuart Mill, (1841–1846) Paris, 1877.
- Hayek, F. A. John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage. London and Chicago. 1951.
- Held, Virginia, "Justice and Harriet Taylor." The Nation, October 25, 1971. 405–406.
- Himes, N. E. "The Place of John Stuart Mill and Robert Owen in the History of English Neo-Malthusianism." Quarterly Review of Economics, vol. 42, May 1928.
- Himmelfarb, Gertrude. On Liberty and Liberalism. New York, 1974.
- Hinton, R. W. K. "Husbands, Fathers and Conquerors", Political Studies, vol. 15, no. 3, 1967, 291–300, and vol. 16, no. 1, 1968, 55–67.
- Hobbes, Thomas. De Corpore Politico, in Body, Man and Citizen. Ed. Richard S. Peters. New York, 1962.
- _____. De Cive, in Man and Citizen. Ed. Bernard Gert. New York. 1972.
- _____. Leviathan. Ed. A. D. Lindsay. New York, 1950.
- _____. A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. Ed. Joseph Cropsey. Chicago. 1971.
- Locke, John. Two Treatises of Government. Ed. Peter Laslett. Cambridge, 1963.

- Mill, James. "Government." Written for the 1820 Supplement to the Encyclopaedia Britannica, and reprinted as a pamphlet, London, 1821.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. London, 1873.
- _____. *Collected Works of J. S. Mill*. Toronto, 1963.
- _____. *Logic*, 9th ed. London, 1873.
- _____. *On Liberty, Representative Government and the Subjection of Women*. Ed. Millicent Garrett Fawcett. London, 1912.
- _____. *Periodical Literature "Edinburgh Review."* *Westminster Review*, vol. 1, no. 2, April 1824, 505–541.
- _____. "Speech of John Stuart Mill, M. P., on the Admission of Women to the Electoral Franchise." Spoken in the House of Commons, May 20th, 1867, and published as a pamphlet, London, 1873.
- _____. *Utilitarianism*. Ed. Mary Warnock. London, 1962.
- Mill, John Stuart, and Harriet Taylor. *Essays on Sex Equality*, Ed. Alice Rossi. Chicago, 1970.
- Mineka, Francis E. *The Dissidence of Dissent: The Monthly Repository, 1806–1838*. Chapel Hill, 1944.
- Packe, Michael St. John. *The Life of John Stuart Mill*. London, 1954.
- Panhurst, R. K. P. *The Saint-Simonians, Mill and Carlyle; A Preface to Modern Thought*. London, 1957.
- Pappe, H. O. *John Stuart Mill and the Harriet Taylor Myth*. Melbourne, 1960.
- Pateman, Carole, and Teresa Brennan. "‘Mere Auxiliaries to the Commonwealth’: Women and the Origins of Liberalism." Forthcoming in *Political Studies*, 1979.
- Robson, J. M. *The Improvement of Mankind, The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. Toronto, 1968.
- Schochet, Gordon. *Patriarchalism in Political Thought*. New York, 1975.
- _____. "Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature." *Political Science Quarterly*, vol. 82, no. 3, 1967, 427–445.

- Shanley, Mary L. "Individual, Family and State: The Equal Rights Amendment and Beyond." *Women Organizing*. Ed. Bernice Cummings and Victoria Schuck. N.Y., 1979.
- _____. "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought." *Western Political Quarterly*, vol. 32, no. 1, 1979. 79–91.
- Stephen, James Fitzjames. *Liberty, Equality, Fraternity*. 1873, 2nd ed. London, 1874.
- Stephen, Leslie. *The English Utilitarians*, London, 1900. vol. 3, John Stuart Mill.
- Stillinger, Jack, ed. *The Early Draft of John Stuart Mill's Autobiography*. Urbana, 1961.
- Thompson, William. *Appeal of One Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic Slavery*. London, 1825.
- Whittaker, Thomas. *Comte and Mill*. New York, 1908.
- Williford, Miriam. "Bentham on the Rights of Women." *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, no. 1, 1975, 167–176.

خامساً: النساء والقانون

- Bartlett, Katharine T. "Pregnancy and the Constitution: The Uniqueness Trap." *California Law Review*, vol. 62, no. 5, 1974, 1532–1566.
- Brown, Barbara A., Thomas I. Emerson, Gail Falk, and Anne E. Freedman. "The Equal Rights Amendment: A Constitutional Basis for Equal Rights for Women." *Yale Law Journal*. vol. 80, no. 5, April 1971, 871–985.
- Copelon, Rhonda, Elizabeth M. Schneider, and Nancy Stearns. "Constitutional Perspectives on Sex Discrimination in Jury Selection." *Women's Rights Law Reporter*, vol. 2, no. 4, June 1975. 3–12.

- DeCrow, Karen, *Sexist Justice*. New York, 1974.
- Ginsburg, Ruth B., *Constitutional Aspects of Sex-Based Discrimination*. St. Paul, 1974.
- Johnston, J. D. and C. L. Knapp. "Sex Discrimination by Law: A Study in Judicial Perspective." *New York University Law Review*. vol. 46. no. 4, 1971, 675–747.
- Kanowitz, Leo. *Women and the Law: The Unfinished Revolution*. Albuquerque, 1969.
- _____. *Sex Roles in Law and Society*, Albuquerque, 1973.
- Murray, Pauli, and Mary O. Eastwood. "Jane Crow and the Law: Sex Discrimination and Title VII." *George Washington Law Review*. vol. 34, no. 2, December, 1965, 232–256.
- Peratis, Kathleen, and Elizabeth Rindskopf. "Pregnancy Discrimination as a Sex Discrimination Issue." *Women's Rights Law Reporter*, vol. 2, 1975, 26–34.
- Weitzman, Lenore J. "Legal Regulation of Marriage: Tradition and Change." *California Law Review*, vol. 62, no. 4, 1974, 1169–1288.

