الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العلي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس

كلية العلوم الإجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر تخصص: فلسفة عامة وتعليمياتها.

الموسومة بـ:

إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر

فريد الزاهي أنموذجا

من إعداد الطالب:

يحياوي عبد القادر.

تحت إشراف الأستاذ:

د.براهيم أحمد.

السنة الجامعية: 2011-2012

الفهرس

تشكرات

إهداء

مقدمة.....01

الفصل الأول: جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم.....06

تمهيد الفصل الأول.....07

المبحث الأول: جنيالوجيا المفهوم.....08

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم.....15

خاتمة الفصل الأول.....38

الفصل الثاني :الجسد بين الشرق والغرب.....39

تمهيد الفصل الثاني.....40

المبحث الأول : الثقافة العربية الإسلامية.....41

المبحث الثاني : الجسد في الغرب.....64

خاتمة الفصل الثاني.....72

الفصل الثالث: إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر.....73

تمهيد الفصل الثالث.....74

خاتمة الفصل الثالث.....88

خاتمة عامة.....89

ثبت المصادر و المراجع.....93

الفهرس.....98

لقد تحاشى الفلاسفة منذ أن أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، على الخوض في ***إشكالية الجسد*** إلا نادرا ،و تذرع كل فيلسوف و مفكر بحجج حول العزوف عن الخوض في هذه الإشكالية، الذي تكتشف حقا حين البحث ندرة في المادة المعرفية.فقد كان الجسد يونانيا سجنا للروح،و أصبح مسيحيا إلى الشيء الحقير الدنس المتجاهل المعذب، ضف كل مرادفات الإبادة والإعدام التي طالته باسم الدين،وربما الفترة الوحيدة التي أعادت الاعتبار لهذا الجسد المجروح هي فترة صدر الإسلام، قبل أن يتأثر فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني ويعيدوه إلى الدونية و التنكر له من جديد،حيث كان مرتبطاً منذ القديم بالدناسة و الجنس، و حيث ما قلنا جسد ارتبط مخيالنا بالمرأة، وحتى الثقافة العربية لم تسلم من هذا الانحراف في الفهم الخاطئ لموضوع الجسد نظرا لعملية نعت الجسد بالمقدس و المدنس، فهو لا هذا ولا ذاك .هذه المفاهيمية الأخلاقية راحت ضحيته خصوصا المرأة لعدة قرون نظرا لربط الجسد بالمرأة ،و ربط المرأة بالخطيئة و الدناسة و الجنس، فهل تساءلت يوماً عن وضعية وجودك في جسد يمرض ويحزن ويفرح ويموت لأنه ولِدَ؟ وهل سألت جسدك كيف يتخلص من آلامه وكيف يبني آماله؟ وهل صممت في قرارة نفسك مرة أن تصمت وطلبت من جسدك أن لا ينبس ببنت شفه أو أي حركة، لأنك اتخذت موقف الحياد؟ وهل كنت فعلاً حيادياً؟ ومن هو هذا الحارس الذي يعبر صامتاً وراء كلماتك وأفعالك؟ ما هو وكيفَ ولمَ وبمَ وهل! إنه الجسد....،بل إنها أسئلة الجسد.

من هنا يتناول هذا البحث ***موضوع الجسد*** بالدراسة والتحليل، إذ تتمثل ***الإشكاليات الأساسية*** فيه في الأسئلة التالية: ما الجسد؟،كيف تأسس في تاريخ الأفكار الفلسفية؟ وكيف نظر الخطاب العربي-الإسلامي المعاصر له؟.

وبعد هذا وذاك هل المشكلة في طبيعة الجسد أم أنها ارتبطت به؟، ولماذا يسعى الجسد دوماً نحو التحرر ومطلب الكرامة؟...

هكذا تغدو الغاية من هذا البحث هي التأسيس لدراسات فلسفية في هذا المجال، وسيسعى البحث بفصوله المتتالية لتناول هذه الأسئلة.إذ يتألف البحث من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

لطالما انشغل الإنسان عبر حياته بمشكلات وقضايا عديدة، ولكل مرحلة مشكلاتها الأساسية وتصبح القضايا الأخرى ثانوية بالنسبة لها، أو أقل أهمية، فلماذا الجسد يطرح الآن وفي هذا البحث الجامعي؟ يجد الباحث في تاريخ الإنسانية أن الحرية كانت العنصر الأبرز في كل قضية يقف أمامها وجدان الإنسان، فما علاقة الحرية في كل مواقف الجسد؟ وكيف تم فهم الجسد تاريخياً عبر الوعي الفلسفي، وكيف تباينت الآراء حوله تبعاً للمنعطفات التي مر بها وعي الجسد من الوعي اليوناني ثم القرون الوسطي وصدر الإسلام ، وصولاً إلى المفهوم الحديث ومن ثم المعاصر ، وما الفرق بين الجسد والجسم والبدن؟ ، وكيف تم الانتقال من

مفهوم الجسم إلى الجسد؟، ولماذا كان الحديث عن الجسد يستتبع بالضرورة الحديث في النفس؟، أي ***ثنائية (النفس–الجسد)***. ويبين البحث أن النفس كانت من المشكلات الأساسية التي تناولها الفكر اليوناني وفكر القرون الوسطى، ولعل لظهور الأديان(السماوية) في هذه المرحلة دوراً أساسياً في الوعي الثنائي للإنسان.

مثل هذه الأسئلة وغيرها سيحاول الفصل الأول الموسوم ب"**كرونولوجيا و جنيالوجيا الجسد** "من البحث أن يناقشها،بغية إيجاد حلقات الوصل الفلسفي بين مراحل وعي الجسد وصولاً إلى تحديد وضعيته في الفكر الأوروبي المعاصر، وخاصةً أن إنجازات العلوم جعلت منه موضوعاً لها في دراساتها مما نقله إلى مجال فلسفة الأخلاق. فكان الجسد قضية الفكر الفلسفي والإنساني عامة، بعد أن كان شاغل علوم الحياة.. وينتهي الفصل بوضع تعريف للجسد يتم تبنيه عبر البحث.

ثم يأتي الفصل الثاني "**الجسد بين الشرق و الغرب**" ليتابع ما بدأه الفصل الأول، فيحاول تبيان كيفية تلقف الخطاب العربي للخطاب الأوروبي عامةً وللجسد خاصةً. فيبدأ الفصل بتناول إشكالية الجسد عند بعض النماذج الفكرية والفلسفية العربية والإسلامية قديما و معاصرا. ، فحاول البحث الإشارة إلى طريقة طرح إشكالية الجسد إسلاميا ، وفي أثناء الطرح برزت ملامح القضايا الأخلاقية العالقة، ومن اللافت للانتباه أن الحديث عن الجسد في الثقافة العربية اقترن بجسد المرأة، وجسد المرأة بذاته مقترن إما بالمحرم أو بالمحلل، إذ يشوب النظر إلى المرأة الكثير من الخوف والحيطة، ويُغَلَفُ جسدها بالقيم الأخلاقية التي تحدد سلوكه في كل فعل،ثم انتقلنا إلى إبراز كيفية تناول الخطاب الغربي لهذه الإشكالية ،ويبدو أن قضايا الجسد لم تختلف عن قضايا كلية مثل الوطن والإنسان والهوية،كما ويبين الفصل أزمات الخطاب العربي في أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، ومن ثم أزمة إنتاج الخطاب الفلسفي للجسد.

يطرح الفصل الثالث "**إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر،فريد الزاهي نموذجا** " تساؤلاً حول كيفية تناول الخطاب العربي المعاصر لإشكالية الجسد ،و أخذنا نموذجا متمثلا في المفكر العربي فريد الزاهي ،حيث تناولنا كيف قام بدراسة هذه الإشكالي عبر عدة مراحل ابتداء بمفهومه الخاص للجسد إلى الجسد الإسلامي والمقدس تعريجا على الجسد والنص والآخر وصولا إلى الجسد والجميل في الإسلام ختما بإنجاز مخطط لجمل أفكار الزاهي حول إشكالية الجسد.

وفي النهاية لا بد من خاتمة لاستخلاص أهم الأفكار الرئيسية في البحث، ومحاولة طرح حلول ورؤى للمشكلات التي عولجت، وهذه المحاولة لا تعني الكلمة الفصل في هذا الموضوع، فالآفاق مفتوحة للنقاش، ومشكلات الجسد قديمة ومتجددة، ولن تكفي عشرات الأبحاث،بل والمئات منها لمعالجتها، فالدراسات العربية المتعلقة بالجسد في العلوم الإنسانية قليلة،وهو أحد أهم الأسباب التي تسوغ هذا البحث الأكاديمي،

ولعل هناك دراسة أكاديمية مغربية بعنوان "الجسد الأنثوي":لعائشة بالعربي،تناولت فيه بعض الإشكالات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة المغربية بسبب جسدها، والتي تدخل ضمن حيز دراسات فلسفة الأخلاق. وكذلك مشروع " المرأة واللغة" لمحمد عبد الله الغذامي، الذي يبين فيه مكانة المرأة ومهمتها من موقع الإنتاج الثقافي والخطاب الذكوري. ولا تخفى أهمية الجسد في محاولة على زيعور في تأسيس مدرسة عربية في الفلسفة وعلم النفس. وقد اهتم فريد الزاهي بتقديم فهم فلسفي للجسد من موقع الإسلام. بالإضافة إلى ما يقدمه إبراهيم محمود من موقع التحليل الإناسي للجسد مثل ما أورده في "إنما أجسادنا"، و"جغرافية الملذات،...وإلخ.

أما على المستوى المنهجي،فقد تنوعت المناهج المتبعة في بحث الجسد إيماناً بأن الحقيقة-أي حقيقة-لا يستوفيها منهج واحد، فكان لا بد من اعتماد ***المنهج التاريخي*** في دراسة مفهوم الجسد عبر الوعي الإنساني له، وبطبيعة الحال لا يستقيم البحث الفلسفي من دون اتباع ***المنهج التحليلي***،أي تحليل النص، وبالإضافة إلى ذلك تم اعتماد ***المنهج المقارن***، والوصول إلى المختلف والمتشابه، وتجدر الإشارة إلى أن عمل هذه المناهج كان متداخلاً، فتارة كان يعتمد المنهج التاريخي، وتارة أخرى كان يعتمد المنهج التحليلي وكذلك المقارن.

إن البحث الجديد في أي مشكلة يعاني من ***صعوبات عدة***،منها قلة الدراسات الاختصاصية الموجودة من جهة،وصعوبة تحليل المشكلة، لماذا مشكلة الجسد حاضرة في كل شيء في المجتمع والسياسة والاقتصاد والدين وفي عادات الناس الشعبية، في دراسة الحياة النفسية الخاصة، في تفاصيل اليوم الصغيرة قبل الكبيرة، فمن الصعب الإلمام بكل هذه الجوانب في بحث جامعي واحد، لعل البحث فيها يكون محطة دراسات لاحقة، وخاصةً أن جوانب النشاط الإنساني ترجع في التحليل النهائي إلى الأخلاقي القيمي.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلفات العربية في مجال الفن من أدب وشعر ورسم و تصوير ومسرح تحفل بكتابة مفردة الجسد في عناوينها، ورسمه بين صفحاتها، غير أن كم الدراسات لا يعني الكيف النوعي فيها،بل قد يشير إلى عكس ذلك، فلعل كل ما هو ممنوع مرغوب، وما هو مسكوت عنه سيظهر بشكل أو بآخر إلى السطح،ولربما أسهم هذا البحث في إزاحته عن الطابو الذي لازمه وضيق الخوض فيه وقلل من الإسهامات المعرفية و الفكرية فيه.

لقد تحاشى الفلاسفة منذ أن أنزل سقراط الفلسفة من السماء الى الأرض، على الخوض في إشكالية الجسد الى نادرا، و تذرع كل فيلسوف و مفكر بحجج حول العزوف عن الخوضفي هذه الإشكالية، الذي تكتشف حقا حين البحث ندرة في المادة المعرفية. فقد كان الجسد يونانيا سجنا للروح،و أصبح مسيحيا الى الشيء الحقير الدنس المتجاهل المعذب ضف كل مرادفات الإبادة والإعدام التي طالته باسم الدين،ربما الفترة الوحيدة التي أعادة الاعتبار لهذا الجسد المجروح هي فترة صدر الإسلام قبل ان يتأثر فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني ويعيدوه إلى الدونية و التنكر له من جديد،حيث كان مرتبط منذ القديم بالدناسة و الجنس وحيث ما قلت جسد ارتبط مخياليا بالمرأة، لم تسلم الثقافة العربية من هذا الانحراف في الفهم الخاطئ لموضوع الجسد نظرا لعملية نعت الجسد بالمقدس و المدنس، فهو لا هذا ولا ذاك، هذه المفاهيمية الأخلاقية راحت ضحيته خصوصا المرأة لعدة قرون نظرا لربط الجسد بالمرأة، و ربط المرأة بالخطيئة و الدناسة و الجنس، هل تساءلت يوماً عن وضعية وجودك في جسد يمرض ويحزن ويفرح ويموت لأنه ولِدَ؟ وهل سألت جسدك كيف يتخلص من آلامه وكيف يبني آماله؟ وهل صممت في قرارة نفسك مرة أن تصمت وطلبت من جسدك أن لا ينبس ببنت شفه أو أي حركة، لأنك اتخذت موقف الحياد؟ وهل كنت فعلاً حيادياً؟ ومن هو هذا الحارس الذي يعبر صامتاً وراء كلماتك وأفعالك؟ ما هو وكيفَ ولمَ وبمَ وهل! إنه الجسد، وإنها أسئلة الجسد...

ويتناول هذا البحث موضوعة الجسد بالدراسة والتحليل، إذ تتمثل الإشكالية الأساسية فيه في الأسئلة التالية: ما الجسد؟، ولماذا تم اختيار المرحلة المعاصرة للخطاب العربي؟، وكيف نظر الخطاب العربي للجسد؟

وهل المشكلة من طبيعة الجسد أم أنها ارتبطت به؟، ولماذا يسعى الجسد دوماً نحو التحرر ومطلب الكرامة؟.. هكذا تغدو الغاية من هذا البحث هي التأسيس لدراسات فلسفية في هذا المجال وسيسعى البحث بفصوله المتتالية لتناول هذه الأسئلة.إذ يتألف البحث من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

لطالما انشغل الإنسان عبر حياته بمشكلات وقضايا عديدة، ولكل مرحلة مشكلاتها الأساسية وتصبح القضايا الأخرى ثانوية بالنسبة لها، أو أقل أهمية، فلماذا الجسد يطرح الآن وفي هذا البحث الجامعي؟ يجد الباحث في تاريخ الإنسانية أن الحرية كانت العنصر الأبرز في كل قضية يقف أمامها وجدان الإنسان، فما علاقة الحرية في كل مواقف الجسد؟ وكيف تم فهم الجسد تاريخياً عبر الوعي الفلسفي، وكيف تباينت الآراء حوله تبعاً للمنعطفات التي مر بها وعي الجسد من الوعي اليوناني ثم القرون الوسطي العربي والغربي، وصولاً إلى المفهوم الحديث ومن ثم المعاصر للجسد، وما الفرق بين الجسد والجسم والبدن، وكيف تم الانتقال من مفهوم الجسم إلى الجسد، ولماذا كان الحديث عن الجسد يستتبع بالضرورة الحديث في النفس، أي ثنائية (النفس–الجسد). ويبين البحث أن النفس كانت من المشكلات الأساسية التي تناولها الفكر اليوناني وفكر القرون الوسطى، ولعل لظهور الأديان(السماوية) في هذه المرحلة دوراً أساسياً في الوعي الثنائي للإنسان.

مثل هذه الأسئلة وغيرها سيحاول الفصل الأول الموسوم ب"**كرونولوجيا وجنيالوجيا الجسد** " من البحث أن يناقشها،بغية إيجاد حلقات الوصل الفلسفي بين مراحل وعي الجسد وصولاً إلى تحديد وضعيته في الفكر الأوروبي المعاصر، وخاصةً أن إنجازات العلوم جعلت منه موضوعاً لها في دراساتها مما نقله إلى مجال فلسفة الأخلاق. فكان الجسد قضية الفكر الفلسفي والإنساني عامة، بعد أن كان شاغل علوم الحياة.. وينتهي الفصل بوضع تعريف للجسد يتم تبنيه عبر البحث.

ثم يأتي الفصل الثاني "**الجسد بين الشرق و الغرب**" ليتابع ما بدأه الفصل الأول، فيحاول تبيان كيفية تلقف الخطاب العربي للخطاب الأوروبي عامةً وللجسد خاصةً. فيبدأ الفصل بتناول إشكالية الجسد عند بعض النماذج الفكرية والفلسفية العربية والإسلامية قديما و معاصرا.، فحاول البحث الإشارة إلى طريقة طرح اشكالية الجسد إسلاميا، وفي أثناء الطرح برزت ملامح القضايا الأخلاقية العالقة، ومن اللافت للانتباه أن الحديث عن الجسد في الثقافة العربية اقترن بجسد المرأة وجسد المرأة بذاته مقترن إما بالمحرم أو بالمحلل، إذ يشوب النظر إلى المرأة الكثير من الخوف والحيطة

ويُغَلَفُ جسدها بالقيم الأخلاقية التي تحدد سلوكه في كل فعل،ثم انتقلنا الى ابراز كيفية تناول الخطاب الغربي لهذه الإشكالية، ويبدو أن قضايا الجسد لم تختلف عن قضايا كلية مثل الوطن والإنسان والهوية،كما ويبين الفصل أزمات الخطاب العربي في أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والأخلاقية، ومن ثم أزمة إنتاج الخطاب الفلسفي للجسد.

يطرح الفصل الثالث "إشكالية **الجسد في الخطاب العربي المعاصر،فريد الزاهي نموذجا** " تساؤلاً حول كيفية تناول الخطاب العربي المعاصر لإشكالية الجسد، و أخذنا نموذجا متمثلا في المفر العربي فريد الزاهي، حيث تناولنا كيف قام بدراسة هذه الإشكالي عبر عدة مراحل إبتداءا بمفهومه الخاص للجسد الى الجسد الإسلامي والمقدس تعريجا على الجسد والنص والآخر وصولا إلى الجسد والجميل في الإسلام ختما بإنجاز مخطط لمجمل أفكار الزاهي حول إشكالية الجسد.

وفي النهاية لا بد من خاتمة لاستخلاص أهم الأفكار الرئيسية في البحث، ومحاولة طرح حلول ورؤى للمشكلات التي عولجت، وهذه المحاولة لا تعني الكلمة الفصل في هذا الموضوع، فالآفاق مفتوحة للنقاش، ومشكلات الجسد قديمة ومتجددة، ولن تكفي عشرات الأبحاث،بل والمئات منها لمعالجتها، فالدراسات العربية المتعلقة بالجسد في العلوم الإنسانية قليلة،وهو أحد أهم الأسباب التي تسوغ هذا البحث الأكاديمي، ولعل هناك دراسة أكاديمية مغربية بعنوان "الجسد الأنثوي":لعائشة بالعربي،تناولت فيه بعض الإشكالات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة المغربية بسبب جسدها، ولم تدخل ضمن حيز دراسات فلسفة الأخلاق. وكذلك مشروع " المرأة واللغة" لمحمد عبد الله الغذامي الذي يبين فيه مكانة المرأة ومهمتها من موقع الإنتاج الثقافي والخطاب الذكوري. ولا تخفى أهمية الجسد في محاولة على زيعور في تأسيس مدرسة عربية في الفلسفة وعلم النفس. وقد اهتم فريد الزاهي بتقديم فهم فلسفي للجسد من موقع الإسلام. بالإضافة إلى ما يقدمه إبراهيم محمود من موقع التحليل الإناسي للجسد مثل ما أورده في "إنما أجسادنا"، و"جغرافية الملذات،...وإلخ.

أما على المستوى المنهجي،فقد تنوعت المناهج المتبعة في بحث الجسد إيماناً بأن الحقيقة– أي حقيقة–لا يستوفيها منهج واحد، فكان لا بد من اعتماد المنهج التاريخي في دراسة مفهوم الجسد عبر الوعي الإنساني له، وبطبيعة الحال لا يستقيم البحث الفلسفي من دون اتباع المنهج التحليلي،أي تحليل النص، وبالإضافة إلى ذلك تم اعتماد المنهج المقارن، والوصول إلى المختلف والمتشابه، وتجدر الإشارة إلى أن عمل هذه المناهج كان متداخلاً، فتارة كان يعتمد المنهج التاريخي، وتارة أخرى كان يعتمد المنهج التحليلي وكذلك المقارن.

إن البحث الجديد في أي مشكلة يعاني من صعوبات عدة،منها قلة الدراسات الاختصاصية الموجودة من جهة،وصعوبة تحليل المشكلة، لماذا مشكلة الجسد حاضرة في كل شيء في المجتمع والسياسة والاقتصاد والدين وعادات الناس الشعبية، وفي دراسة الحياة النفسية الخاصة، في تفاصيل اليوم الصغيرة قبل الكبيرة، فمن الصعب الإلمام بكل هذه الجوانب في بحث جامعي واحد، لعل البحث فيها يكون محطة دراسات لاحقة، وخاصةً أن جوانب النشاط الإنساني ترجع في التحليل النهائي إلى الأخلاقي القيمي.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلفات العربية في مجال الفن من أدب وشعر ورسم و تصوير ومسرح تحفل بكتابة مفردة الجسد في عناوينها، ورسمه بين صفحاتها، غير أن كم الدراسات لا يعني الكيف النوعي فيها،بل قد يشير إلى عكس ذلك، فلعل كل ما هو ممنوع مرغوب، وما هو مسكوت عنه سيظهر بشكل أو بآخر إلى السطح، ولربما أسهم هذا البحث في إزاحته عن الطابوا الذي لازمه وضيق الخوض فيه وقلل من الإسهامات المعرفية و الفكرية فيه.

إهداء

... إلى أبي و أمي

إلى أسرتي الصغيرة

إلى كل العائلة.

تشكرات

إلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل المتواضع،وأخص بالذكر

أستاذي الدكتور **براهيم أحمد** الذي لم يدخر جهدا.

إلى كل أستاذتي الكرام.

تمهيد:

– إن لعملية ضبط المفاهيم وتتبع كرونولوجياتها أهمية كبيرة في أي نوع من الدراسات، لأنها تسمح للباحث وللمتعاملين معه أو مع بحثه بان يكونوا على طول موجة واحدة ، أما بالنسبة للبحث الذي بين أيدينا فان أهميته تزداد لأننا بحاجة إلى ضبط وتحديد المعاني والدلالات التي سنبتدئها بالنسبة لكل مصطلح سنستعمله، ومن جهة ثانية لأننا سنكون بحاجة إلى الفصل في المصطلح ومن خلاله المفهوم الذي سنعطيه للمصطلح الذي سنتبناه في كامل البحث.

– أما بالنسبة للفصل، فهو أكثر تعقيدا وذلك لان اللغة العربية هي لغة المترادفات، وهذا ما تأكد بالفعل عند تناولنا لموضوع البحث.وعليه وجب التساؤل:ما المقصود بمفهوم الجسد ؟وكيف سيتأسس معرفيا ؟وكيف سينظر له في تاريخ الأفكار الفلسفية الكبرى؟.

المبحث الأول :جينيالوجيا المفهوم

كلمة الجسد في اللاتينية مشتقة من المصطلح *Corpus، oris* ، بالفرنسية *Ie corps* تتحمل لوحدها عبئ التعبير عن الإنسان رغم أنها في الأصل عامة ولا ترتبط بالإنسان إلا عندما نحلق بها صفة الإنسانية *Ie corps humain*، لكن ونظرا لكثرة الاستعمال أصبحت هذه الكلمة حتى عندما تنطق لوحدها تدل على الإنسان، ولا يفهم شيء آخر إلا عندما يلحق بها صفة مغايرة للإنسانية مثل*militaire Ie corps*، ولهذا السبب يطرح مشكل الفصل بالنسبة للغة الفرنسية[1].

بالنسبة للانجليزية هناك مرادفين هما *Body*و *Corps* إلا أن الإشكال لا يطرح أيضا ذلك لان المصطلح الأول يساوي كلية نظيره المستعمل في الفرنسية، أما الثاني فيعبر عن الجانب الفيزيولوجي والبيولوجي من الإنسان وبذلك فمصطلح *Body* اخص من مصطلح *Corps* الذي يعني الإنسان في كامل امتداداته وأبعاده[2].

أما في اللغة العربية فنجد أنفسنا أمام ثلاثة كلمات تعبر كلها عن الإنسان، وتظهر كمترادفات إلا انه عندما يضبط مفهوم كل كلمة فإننا سنجد أن هذا الترادف نسبي أو غير موجود كلية، ومن هذا كان من المحتم علينا الفصل في الكلمة التي ستقابل كلمة *Corps* الفرنسية، أن المصطلحات الثلاثة التي تدعى الترادف هي ***الجسم*** و***الجسد*** و***البدن***، ولهذا سنقوم بمتابعة لغوية لكل كلمة على حدى، لنقوم بإجراء حوصلة تؤدي إلى الاستنتاج الفاصل الذي نسعى إليه.

– الجسم:

– لنبدأ أولا من المعنى الذي يعطيه المعجم لهذه الكلمة، يعرف الجسم على انه "الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة الطول و العرض و العمق.و هو ذو شكل ووضع وله مكان، إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه. و المعاني المقومة للجسم هي الإمتداد و عدم التداخل و الكتلة." بهذا المعنى يصبح الجسم كل

[1] ***Voire*** : Michel Blay, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS éditions, 2006, pp. 157-162

[2] **Ibid**

شيء له طول وعرض وعمق، لهذا السبب نجده يضم كل الأشياء الملموسة بغض النظر عن مميزاتها وخصائصها وطبيعتها. فعندما نطلق كلمة الجسم (لوحدها) مجردة من أية إضافة تحدد نوع الجسم المقصود فإننا لا نعني أي شيء مباشرة وكان القائل لم يقل شيئا، ولا يصبح لقوله معنا، إلا عندما تلحق به كلمة أخرى تحدد مفهومه وتخصصه، كان نقول جسم فضائي أو جسم حيواني أو جسم الإنسان فبهذه الإضافة يتحدد المعنى الذي نقصده، فهذه الكلمة تبقى دائما بحاجة إلى عكاز تتكئ عليه ويسمح لنا بادراك معناها.[1]

حتى عندما نلحقها بالإنسان فان مدلولها ينحصر و يصبح خاصا جدا، فعندما نقول جسم الإنسان فنحن نقصد الإنسان ولكن ليس كل الإنسان، وإنما الصفات التي يدل عليها الدال (الجسم) وهي الطول والعرض والعمق، من ثم فان هذه الكلمة لا تعبر إلا على المحسوس من الإنسان باعتبار أن هذه الصفات لا تنطبق إلا على المحسوس فقط، وبهذا فان كلمة الجسم لا تعتبر عن الأبعاد المجردة من الإنسان، هذا ما يؤكده الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* في كتابه إذ يقول أن الجسم "هو كل ما يحتل حيزا في الفضاء الثلاثي الأبعاد، أي الطول والعرض والعمق، أي كل ما هو مدرك من خلال الحواس و الجسم هو الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، له مكان إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه، والمعاني المقومة للجسم هي الامتداد وعدم التداخل والكتلة.[2]

والجسم الحي هو الجسم المتصف بالحياة كالنبات والحيوان، وقد ميز الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرون بين الجسم البشري من حيث هو جسم مادي وبيولوجي قابل للوصف والتشريح الموضوعيين (الجسم الموضوعي–*Le corps objectif*) والجسم البشري من حيث هو ذاتي يشعر به صاحبه شعورا باطنيا مباشرا (الجسم الخاص –*Le corps propre*) فجسم الإنسان ليس مجرد جسم مادي أو بيولوجي بل هو جزء من شخصيته وآنيته، ولقد ظهرت عبارة "الجسم الخاص" (*Eigenes-Leibi*)، لأول مرة في كتاب فيخته (*Fihte*) "نظرية الحق الطبيعي" (1796)، وترجع أولى التحليلات النفسية للجسم الخاص وهي

[1] جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،تونس،س2004،ص135

[2] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط:1، 2004، ص. 52.

تحليلات تتعلق أساسا بقابلية التحرك وبالخبرة الباطنية (للحركات العضوية...) إلى *دستوت دي تراسي* (*Destutt de Tracy*) عاش من 1754 إلى 1836، وأخذها عنه الفيلسوف المعاصر *مرلو بونتي* (*Merieau-ponty*) في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" 1945

و الجسم عند جميل صليبا في معجمه الفلسفي" هو الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة : الطول و العرض العمق . وهو ذو شكل ووضع وله مكان اذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه .فالامتداد وعدم التداخل هما اذن المعنيان المقومان للجسم و يضاف ايهما معنى ثالث و هو الكتلة".[1]

2- البدن:

يمثل البدن الجسم ما عدى الرأس، ففي معجم الفروق *لأبي هلال العسكري* يعرف البدن على انه "ما علا من جسم الإنسان، ولما كان البدن هو أعلى الجسم وأغلظه قيل لمن غلظ من السمن تبدن وهو بدين، والبدن هي الإبل المسمنة" إن المعاجم تتفق على ضخامة الإنسان من عدمها، فانطلاقا من هذه التعريفات المعجمية، نلاحظ أن البدن يخص جزء محددا من جسم الإنسان، لهذا أكثر خصوصا من الجسم حيث يعبر عن مساحة محددة منه.

من جهة أخرى وعندما نعود إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة، نجد أنها تعبر عن فعل محدد وليس كل جوانب الحياة الإنسانية، ففعل تبدن يعبر عن صفة محددة، فصفة البدانة خاصة بفئة معينة من الناس ومن هنا تصبح كلمة بدن تعبر عن جزء من جسم الإنسان الحي، الذي إذا تلقى تغذية جيدة تحول إلى البدانة وبهذا ينصرف المفهوم إلى خاصية واحدة من خصائص الجسم البشري، ومن هنا فإن البدن يعبر خاصة عن الجسم في مساحاته وحالاته الضخمة أو المتضمنة.

إن المفهوم اللغوي يعبر عن جزء محدد من الجسم ولعله أضخم جزء منه، أما من الناحية الاصطلاحية فيمكننا القول أن الكلمة تحيلنا إلى خاصية مزدوجة التحديد، فهي محددة من حيث أنها تدل

---

[1] جميل صليبا،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،ج2، 1982،ص402

على حالة من حالات الجسم وهي الضخامة، كما أنها محددة من حيث أنها تعبر عن فئة من فئات المجتمع الذين يوجدون في حالة تضخم للجزء العلوي من أجسامهم. من هنا نستنتج مرة أخرى أن هذه الكلمة غير مؤهلة بدورها لتمثيل كلمة *Corps* وهذا للأسباب نفسها التي أقصينا من اجلها كلمة جسم عن تمثيل الكلمة الفرنسية، وهنا أيضا لا نملك إلا أن نتبنى الموقف الذي اتخذه الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* الذي كان يرى أن "البدن يعبر عن الجزء الفيزيولوجي من الإنسان" فلبدن كجزء من الجسم أو كصفة يتحول إلى ذلك الجزء الذي يمكن ملاحظته وإدراكه والتعامل معه مخبريا، فحتى فعل التبدن يمكن أن يحدث اصطناعيا كما يمكن لنا التحكم فيه وتوجيهه في الاتجاه الذي يخدم صحة الإنسان، وبهذا تصبح الكلمة غير قادرة على الانطباق على الإنسان بكامل إبعاده وامتداداته.[1]

الجسد:

تحمل هذه الكلمة العديد من المعاني ففي ترتيب القاموس المحيط نجد أن "الجسد هو جسم الإنسان والجن والملائكة"[2] كما تعبر، حسب القاموس نفسه، عن الدم اليابس فيقال: جسد الدم به، وتعبر أيضا عن الزعفران الأصفر فيقال: لباس مجسد أي مصبوغ بالزعفران، والصوت المجسد هو الذي يكون مرموقا على نغمات، أما معجم الفروق *لأبي هلال العسكري* فيرى أن الجسد لا ينطبق إلا على الحيوان العاق أي على الإنسان، وعى الجن والملائكة أما الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* فيقول انه "الشكل الذي يظهر عليه الجسم" [3]ويمكن أن يكون ملاكا من نور أو جنا من نار أو تمثيل أو خيال.[4]

لنحاول الآن أن نفصل كل هذه المعاني:

---

[1]أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط.7، دار الأفاق الجديدة، بيروت،1991.ص78

[2]الفيروز آبادي ،القاموس المحيط، دار الجيل،بيروت، 1985م ، الجزء الرابع، ص 201

[3]أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف ،مرجع سبق ذكره،ص52.

[4]أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مرجع سبق ذكره.ص87.

إن الجسد هو جسم الإنسان أو الجن والملائكة، إن هذه الكائنات الثلاثة تشترك في صفة امتلكها لشكلين، شكل حقيقي لأجسامها وهو الشكل الذي خلقها الله عليه وشكل خاص وهو الذي يظهر أو يمكن أن يظهر به للإنسان فالجن أو الملائكة لها أشكال حقيقية، لا نعرف عنها إلا تصورات لعب الخيال والأسطورة دورا كبيرا في تشكيلها، أما في حالة ظهورها للناس فهي تتخذ أشكالا شتى مجسدة أو متخذة الجسد الذي يكون اقرب إلى عقل الإنسان، فالمعروف في الإسلام أن الملاك جبريل (ع) كان يظهر للرسول (ص)، إما عندما يظهر له أمام الصحابة فكان يتخذ شكلا يجسد الصورة التي يمكن لهم تصورها، فيأتي كما في حديث الإسلام والإيمان والإحسان، في شكل رجل يرتدي ملابس بيضاء أننا نستطيع أن نطبق هذا الفهم لكلمة الجسد على الإنسان أيضا، فهو يملك شكلا حقيقا ممثلا في الجسم، بالمعنى الذي شرحناه آنفا، أي التي وجد عليها أصلا، كما يملك شكلا يظهر به إلى الأخر، وهو الذي نسميه الجسد، لأنه يجسد رواسب ألاف السنين من العادات والتقاليد والثقافات، وهذا ما يبرزه شكل اللباس وطريقة المشي والكلام والوضعيات المختلفة والأفعال التي يقوم بها الإنسان، من هذا يصبح الجسد مساويا للجسم (الشكل الحقيقي) مضافا إلي كل انتاجات المجتمع الثقافية والحضارية.

هناك فهمين للجسد كدم، الأول يفهمه كتعبير عن الدم اليابس، والثاني يفهمه كتعبير عن الدم بصفة عامة، وإذا ما عدنا إلى البعد الرمزي للدم نجد انه يتعدى كونه ذلك السائل الأحمر الذي يسقى جسم الإنسان بالحياة، ليتحول إلى سائل رمزي أو لنقل سحري، يربط الأفراد من خلال علاقات قرابة منظمة كتلك التي نظر لها ***كلود ليفي ستروس*** *Claude Levi Straus* ، فالجسد في هذه الحالة هو تجسيد للعلاقة التي تربط بين الأنا والآخر، وبهذا يتعدى أن يكون مفهومه مرتبطا بالفرد فقط، ليتسع إلى المجتمع ككل، معبرا عما أنتجه هذا الأخير من اطر وأنظمة علائقية تربط بين أفراده.

كما وجدنا فهما آخر للجسد من خلال الاشتقاق، فالثوب المجسد هو الثوب المصبوغ بالزعفران[1] والصباغة هنا تعني إعطاء الشيء شكلا جديدا قد يكون مخالفا للشكل الأصلي، فعندما نسقط هذا المعنى على كلمة الجسد، يصبح بإمكاننا القول أن الجسد للشكل الأصلي، يصبح بإمكاننا القول أن

[1] ابن منظور،لسان العرب،دار صادر،بيروت،م13، ط6، 1997م، مادة:جسم.

الجسد هو الصورة التي تنتج عن تجسيد الجسم الإنساني، أي إعطائه صبغة جديدة تفوق بعده البيولوجي ليأخذ بعدا اجتماعيا وثقافيا واثربولوجيا، وكما أن لون الزعفران لون قوي تصعب إزالته، فان الطابع الاجتماعي للجسم والذي أصبح يساوي الجسد، هو طابع قوي تصعب إزالته أيضا، بل قد يكون من غير الممكن تصور الإنسان بدونه، فعندما ننزع عن الإنسان جسده الذي يمثل اللون الاجتماعي والثقافي للجسم، فانه لا يبق أمامنا إلا جسم حيواني، ولربما لهذا السبب حاول الفلاسفة تلوين الإنسان بألوان مختلفة قصد تعريفه وتمييزه، فقالوا: الإنسان حيوان ناطق، وحيوان اجتماعي ...الخ وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الجسد هو تجسيد للإنسان من حيث هو نطق وفر وثقافة...

لقد وجدنا أن اشتقاقات كلمة الجسد قد ترتبط بالصوت فيقال: صوت مجسد أي مرقوم في نغمات، وهذا ما يعني تنظيم الصوت، وبالشكل نفسه يمكن اعتبار الجسد تنظيما للمعيش الاجتماعي والثقافي والفكري والرمزي للإنسان، بحيث يصبح الجسم منسجما مع ما ينتظره منه المتعاملون المباشرون وغير المباشرون معه.

فالتجسيد و عبارة عن استثمار للمسلحة المتاحة أمام الإنسان وإخراجها في شكل جديد، فالجسد يخرج كل انتاجات المحيط والمجتمع في شكل جديد يتميز بالصبغة الفردية.

لان الفرد لا يكتفي بإعادة إنتاج ما هو موجود، بل يسعى دائما إلى تحقيق الإبداع الذي لا يستقل كلية الموجود.

كما وجدنا أيضا الشرح الذي قدمه *احمد ابن عجيبة*، والذي يرى فيه أن الجسد هو الشكل الذي يظهر به الجسم[1]، لقد قام هذا الكاتب بتأليف كتاب حول ظاهرة الإسراء والمعراج، وكان في احد مراحل بحثه مضطرا إلى الفصل فيما إذا قد تم بالروح أم بالجسد؟ ومن ثم هل أعرج بالجسم أم بالجسد أم بالروح ؟ لكل هذا جاء تعريفه كان تعريفه للجسد مميزا، بحيث عرفه وميزه عن الجسم معطى أولى يتلقاه الإنسان من خلال عمليات بيولوجية وفيزيولوجية، من تلقيح وحمل وولادة ونمو، إلا انه يبقى دائما بحاجة إلى شكل يظهر به إلى العيان ولتغطية هذا الشرط يلجا الجسم إلى الجسد، ومن هنا يصبح الجسد شرط وجود أو على

[1] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف مرجع سبق ذكره،ص52.

الأقل ظهور الجسم. فالجسم الإنساني كمادة خام يشبه إلى حد ما أي جسم حيواني، إلا انه يحتاج إلى شكل ملابس أو لغة ناطقة أو أشارت أو حركات أو وضعيات أو أفعال وسلوكيات، وهذه كلها لا تولد مع الجسم بل يوفرها الجسد.[1]

إذن وانطلاقا من التحاليل السابقة، نجد أن الجسد يصبح دالا على الإنسان، بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معاني، بما في ذلك النفس والعظام واللحم، أي بما في ذلك نفس الإنسان وجسمه وبدنه عناصر ثلاثة تتفاعل فيما بينها بشكل دائم ومستمر، مشكلة وحدة حية، وأي اضطراب في هذا التفاعل سيؤدي إلى أمراض نفسية وعضوية أو نفس –عضوية، بحيث يمكن أن يكون مرض وشفاء العضوي عن طريق النفسي، أو مرض وشفاء النفسي عن طريق العضوي، إما توقف هذا التفاعل فيؤدي إلى انعدام صفة الحياة عن هذه الوحدة، مما ينتج عنه مباشرة تحول الجسد إلى جثة. بالتالي تبقى كلمة الجسد هي الوحيدة المؤهلة للتعبير عن كلمة *Corps* وهذا لسببين عل الأقل:

لان الكلمة تعبر عن الإنسان بما هو موجود في العالم، وبما هو تجسيد للعالم وتقمص له، في شخص الإنسان، من خلاله سلوكه وسماته وصفاته وعاداته وتقاليده ولباسه ولغته.

ولان كلمة الجسد وكما سبق شرحها تضم كلتي جسم وبدن، فالجسد هو جسم مشكل في صورة اجتماعية، وباعتبار البدن جزء من جسم فهو بالضرورة جزء من الجسد.

[1] طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مقاربة سوسيو-أنثربولوجية للجسد والجلد، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1،(2008)،ص8.

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم

انطلق **سقراط** Socrate من حكمته "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك"داعياً العقل إلى طلب العلم والمعرفة والحكمة وفهم الذات والوجود، فالذات هي نفس تتجه نحو العلم والفضيلة معاً،أو نحو الجهل والرذيلة معاً. ووسيلة النفس هي النفس ذاتها. إن سقراط يقيم منظومته المعرفية والأخلاقية ابتداءً من النفس ونحوها و انتهاءً فيها،معتبراً أن الوجود الإنساني نفس وجسد معاً. وأن الوجود الجسدي هو الوجود اللافاعل في العلم والمعرفة والأخلاق، وإدراك الذات والوجود وتعقل الموجودات إنما يتم من خلال النفس. وفي محاورة فيدون يقول **أفلاطون** Plato على لسان **سقراط**:«إن الروح بذاتها يجب أن ترى الأشياء كما هي بأنفسها،وعندئذ ستنال ما تتمنى أي الحكمة»[1].

وهذا ما تبناه أفلاطون،فالروح كيان يدرك ماهية الأشياء أي حقائقها، وعندما تحل في الجسد تصبح نفساً تعيش في محاولة دائمة للتخلص من البدن، فهو غطاء يثقل كاهلها، ويعوق وصولها إلى المعرفة الحقة لذا يسعى الفيلسوف إلى التطهر من أدران الجسد،ليعيش لمتطلبات روحه لا جسده،فالفيلسوف هو«رجل طهر من أدران الجسد، وأصبح لا يعيش إلا بروحه فلا يخشى الموت مادامت روحه قد انفصلت عن جسمه منذ هذا العالم»[2].فالفيلسوف يعيش في جسد يراه عائقاً له، وبفضل نفسه المتعقلة يستطيع التحرر من متطلبات جسده، هذا الذي ينقله إلى أدنى مستويات المعرفة والوجود،وروحه بالمقابل تنقله إلى أعلى المستويات.لذلك يبقى التحرر من الجسد غاية يبلغها الفيلسوف. فعقاب الروح هو حلولها نفساً في الجسد، والموت هو دليل السعادة للفيلسوف الحكيم، إذ تنفصل روحه تماماً عن جسده، وتعود إلى حالتها الأولى قبل اتصالها بالجسد. أي إلى عالم المثل حيث المعرفة والفضيلة والقيم الخالدة.

يقول :إن«الجسد هو في شبه لما هو إنساني بالتحديد،وللفاني، وغير العاقل والمتعدد الأشكال، والقابل للانحلال والمتبدل...والروح ذاتها غير مرئية، تغادر إلى عالم اللامنظور –إلى الإلهي الخالد

---

[1] أفلاطون،محاورة فيدون،ترجمة:شوقي داود تمراز،الأهلية للنشر والتوزيع،بيروت،1994،م3،ص 349.

[2] عادل العوا ،مقدمات الفلسفة،جامعة دمشق، دمشق،1998،ص 15.

والحكيم...وتتخلص من أخطاء وغباوات الرجال من خوفهم و شهواتهم الوحشية المسعورة،ومن كل الشرور الإنسانية الأخرى»[1].إن الثنائية الأفلاطونية (النفس- الجسد) أقامت التقابل بين طرفين على حدين متناقضين جعلت من غير الممكن اللقاء المسالم بينهما،فالروح من عالم وطبيعة مختلفة عن الجسد وعالمه وطبيعته.

ولم يقف **أفلاطون** عند هذا المستوى من رفض الجسد، بل رفض الحب بين الرجل والمرأة، فهو بنظره لا يخرج عن كونه محض نزوات ورغبات حسية من طبيعة جسدية متبدلة فانية فاسدة تجعل الأهواء تغلب على العقل والتفكير، وتنقضي بانقضاء الرغبة، ودعا إلى الحب الحقيقي الذي يشجع العقل على التفكر والمعرفة والتأمل، وهو حب الفتية أو حب الرجل للرجل الذي لا يشغل أي منهما بمتع الحياة الفانية.[2]

إن رفض أفلاطون للنوع الأول من الحب لا يعدو كونه تعبيراً عن نظرة طبقية تدنو بالمرأة إلى أسفل طبقات المجتمع ،بسبب دونية رغباتها، فطبيعتها سلبية وتتوقف عند حدود التلقي دون التأمل، والانشغال بها يمنع الرجل من الاهتمام بالمعرفة والوصول إلى مستويات الحكمة.

إنها دعوة أخلاقية للزهد في رغبات الجسد الجنسية، وفي هذا السياق يرى **ميشيل فوكو**«أن موضوعة التزهد(أوالتعفف)(Askesis) بوصفها تدريباً عملياً للفرد حتى يكون ذاتاً أخلاقية، هي موضوعة مهمة- وحتى ملحة-في الفكر اليوناني الكلاسيكي، وعلى أي حال في التقليد المتحدر من سقراط،غير أن هذه "التزهدية"غير منظمة و لا مفكر فيها بوصفها مجموعة ممارسات خاصة تؤلف نوعاً من الفن المختص بالروح»[3]، وكان هذا التعفف مقروناً بالخلاص من الجسد والارتباط بالروح، فالروح تمارس فضيلة التعفف وهذه الفكرة وجدت صداها في الفكر الكنسي الأوروبي.

---

[1] أفلاطون، محاورة،فيدون،مرجع سبق ذكره،ص 355.

[2] للمزيد من الإيضاح يمكن النظر في محاورة المأدبة لأفلاطون.

[3] ميشيل فوكو ،استعمال اللذات/تاريخ الجنسانية/2 ،ترجمة:جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991م، صص 53-54.

أما عند أرسطو فقد اختلف موقع الجسد عن موقعه عند أستاذه باختلاف نظرته للطبيعة الإنسانية **فأرسطو** لم يقم فصلاً بين دناسة الجسد وطهارة النفس، بل أوجد اتصالاً أساسياً في الوجود بين النفس والجسد، لأن النفس هي صورة الموجود، والجسد هو مادته.

إن مفهومي الصورة والمادة جوهران أساسيان، وبهما تتحقق الموجودات، فكل وجود بحاجة إلى مبدأين هما المادة والصورة، وعندما تتصل الصورة بالمادة يتحقق الوجود للموجود، وينتقل من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل.

فكل مادة مستعدة لقبول صورة ما حتى تتحقق بالفعل،وكل جسد بحاجة إلى نفس هي صورته وهي وسيلة نقله من استعداد إلى تحقق.لذلك تحتفظ الصورة بمكانتها الأولى في ثنائية(المادة– الصورة)فتأخذ فكرة الجسد عنده المرتبة الثانية، ذلك أن «البحث عنده ينصب أولاً وبالذات على النفس، من حيث هي قوام الجسم، أما الكلام عن الجسم البشري فيجيء عنده عرضاً وبمناسبة البحث عن صورته وعلة حياته»[1].

فالنفس علة والجسم معلول عند أرسطو، وكل موجود بحاجة إلى صورة و مادة حتى يتحقق الوجود حتى لو كان موجوداً جامداً كالطاولة التي تحتاج إلى فكرة الطاولة وإلى مادة خشب.

وإن كان ***أفلاطون*** قد أسهم في الفصل بين وظيفتي وطبيعتي النفس والجسد فإن ***أرسطو*** قد أفاد في الوصل بينهما.فالنفس صورة الموجود البشري والجسم مادته، والنفس والجسم جوهران أوليان للوجود فلقد قبل العقل الإغريقي التعدد الفكري بوصفه مبدأً في تفسير الوجود، غير أن «النظرة إلى الجسد بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة قد أدت إلى شعور الإنسان بالاغتراب، وذلك نتيجة للفصل بين الجسد والروح، ومن ثم بين الإنسان وجسده»[2]

---

[1] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية،دار التنوير،بيروت،ط2، 2005م،ص13.

[2] سيد الوكيل،ثقافة الجسد، مقال منشور في شبكة الانترنت على موقع:http://saidelwakil.maktoobblog.com

ولقد عبر الفكر الفني والشعري والأدبي فضلاً عن الفلسفي عن تصورات حول الجسد، فهذه ملحمتا الأوذيسة والإلياذة قد حفلتا بتسطير لوحات المديح للجسد البشري،أي جسد البطل، وفي الثقافة الرومانية قدم ***أوفيد***[1] –الشاعر الكبير– مديحاً للجسد الساحر الفاتن، داعياً الإنسان رجلاً أو امرأة إلى التفنن في أساليب الهوى، وتجميل الجسد وتهيئته للقاء الحبيب،فيرى أن«رعاية الأجساد تمنح ملاحة المظهر،بينما يذهب الإهمال بالجمال حتى لو كنت في روعة فينوس ربة جبل إيدا.فيقول أوفيد:

«حقاً إن نساء الزمن الغابر لم يعرن أجسادهن التفاتاً أبداً»[2].

إنها دعوة صريحة للعناية المستمرة الدائمة بالجسد، وكأن سر آلهة الجمال يكمن في احتفائهن الدائم بالجسد، فكان ذلك سبب تربعهم على عرش الآلهة، إن الجمال والحب ما كانا ليكتملا دون الرعاية الحثيثة والمستمرة بالمظهر الجسدي، حتى إن قوة تأثير الجسد في الوعي الأسطوري ما كانت لتكون دون جمالية الجسد الفائقة.

لذا كانت أولى مراحل الحب برأي أوفيد تبدأ من الجسد باعتباره حاملاً لقيمة جمالية،يقول«فلابد بالعناية بالجسد»[3].

إن دعوة أوفيد الشعرية للتأكيد على جمالية الوجود الجسدي طالت الجسد كقيمة جمالية يبنى عليها كيان المرء،فالجسد حاسٌ محسوس وهو راغب بالآخر، فلم يسخر أوفيد من طبيعة وجوده، بل طالبه أن يأخذ حقوقه النابعة من طبيعته، التي تشير إلى مستوى أعمق من مجرد حضور في شكل ما للمرء،إنما تشير إليه كذات حاضرة عبر جسد، ولولا الجسد ما كانت لتعبر عن قيمتها الوجودية.

---

[1] لم يكن أوفيد إغريقي المولد إنما إغريقي الثقافة،و في كتابه "فن الهوى" خير مثال على ذلك. و قد عانى بسبب تمرده على عصره

[2] أوفيد،فن الهوى(**Ars Amatoria**) ،ترجمه و قدم له: ثروت عكاشة،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر،س1979،ص 140.

[3] أوفيد،فن الهوى،مرجع سبق ذكره،ص 140.

ربما قدم أوفيد وغيره من الشعراء والنحاتون الإغريق صورة فنية للجسد الإغريقي،فالشاعر كالفنان وكالفيلسوف يفهم الجسد بأسلوبه، وطرازه ونمطه،ويرسمه بصوره ومخياله عبر أدواته وبمضمون مفاهيمه الخاصة المتاحة. وإن كانت المثالية الفلسفية الإغريقية قزمت من الوجود الجسدي إلى حد ما فإن الفلسفة عند اليونان قد عرفت التعدد الفكري كمبادئ في تفسير الوجود، فكان تصور الوجود مرتبطاً بالمادة كجوهر أولي يخلق ويغير ويحول ويبدل في الموجودات،كما هو الحال عند ممثلي المدرسة الطبيعية، وقبلهم الفيثاغوريون.

لقد أضاف الشعر والأدب والفن الإغريقي إلى الذات ما يعبر عن حقيقتها الأنطولوجية (أنطولوجيا الجسد والذات)، فالأيروتيك في الأسطورة والشعر اليونانيين رؤية كوزمولوجية تحمل أبعاد اللقاء بين جنسين تعبر عن الانتقال من حالة اللانظام والفوضى إلى حالة النظام والحب عبر إظهار القيمة الجمالية والأخلاقية. ولعل هذا الأمر لم يقتصر على اليونان بل عرفته حضارات سومر وبابل والرافدين والفراعنة،وتشكل أساطير النشأة والتكوين خير دليل على ذلك.

تختلف الرؤية كثيرا ي في الثقافة العربية الإسلامية فقد ترددت لفظة "جسد" في القران الكريم بمعنى الصورة أو الجسم الذي لا حياة فيه. وتأتي بهذا المعنى إما بدلا عن عجل، "فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار" ، أو صفة من صفات الخلق الميت،" وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين" وقد تأتي بمعنى الجسم الذي ليس فيه حياة وموضوعه التجربة، كما هو الحال بالنسبة لسليمان الذي جربه الله تعالى بوضع جسد على عرشه فعاد إلى أبنائه، "ولقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم أناب".

– ويقال "جسد" لجسم الإنسان، وقد يقال للجن وللملائكة، ولا يقال لغيرهم. ويقال "جسم لجماعة البدن أو الأعضاء من البشر أو الإبل أو الدواب[1]

وقد ورد لفظ "الجسد" اربع مرات في قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبي، اثنان في قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلا جسدا له خوار لعبادته "واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم جسدا وقام بصنعه واحد منهم "فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار". فعبادة الجسد أسهل من عبادة الروح صورة وصوتا

[1]ابن منظور لسان العرب، مرجع سبق ذكره،ص 457

فالجسد مرئي والروح غير مرئية، والجسد قيمة عينية والروح قيمة معنوية، الجسد قريب والروح بعيدة، الجسد معلوم والروح جهول، الجسد حس والروح عقل.

والثانية في قصة سليمان بمعنى الغواية، غواية الجسد "وقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم أناب". وسرعان ما يكتشف الإنسان الغواية وينوب، ومع ذلك الجسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفي أفعاله "وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين" فالإنسان بين الروح والجسد، بين الواقع والمثالية، بين الضرورة والحرية.

كما ورد لفظ "الجسم" مرتين، الأولى بمعنى سلبي، عندما يدل على الظاهر دون الباطن "وإذا رايتهم تعجبك أجسامهم"، والثانية بمعنى ايجابي إذا قرنت بالعلم، جمعا بين الجسد والروح "قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم"، فالروح موطن العلم، والجسد أداة العمل.[1]

وأخيرا ورد لفظ "البدن" مرتين بمعنى ايجابي، الأولى مفرد "فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية". فالبدن حامل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة، والثانية جمع "والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير"، فالبدن وسيلة لأداء الشعائر وتجليات الروح. البدن أداة الشهادة بالصوت واللسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.[2]

فإذا كانت الروح مفارقة والجسد حالا، فان البدن يجمع بين المفارقة والحلول.

غير أن الدارس لعلم الديانات المقارن يلاحظ نوعا من التشابه بين معظم الديانات خاصة اليهودية والمسيحية والإسلام، فبغض النظر عن جميع الخلافات والإختلافات الموضوعية والذاتية الموجودة بين هذه الديانات الثلاثة، نجد أنها تشترك في المصدر، فكل دين من هذه الديانات يعترف لنفسه على الأقل في المصدر السماوي لنصوصه . فالبنظر لوحدة مصدر الديانات الثلاثة نجد أنها تشترك في العديد من الأمور خاصة في الجانب التأريخي لهذه النصوص، ولعل أكثر النصوص التاريخية تشابها بين الديانات الثلاثة هي النصوص التي تناولت قصة ادم وحواء، فهذه القصة موجودة في النصوص الثلاثة مع بعض الاختلاف

---

[1] لحكيم بناني عز العرب، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر ،العدد 4 ،المجلد 37، أبريل- يونيو 2009، صص 90-91.

[2] المرجع نفسه،ص91.

الجزئية، فالنصوص تتفق على أن الله خلق ادم ثم خلق حواء وأمرهما أن لا يأكلا من الشجرة المحرمة لكنهما عصيا الأمر مما تسبب في ظهور عوراتهما، ولنتوقف قليلا عند هذه النقطة لنضع مكان للجسد في هذه القصة المنحوتة في الضمير الشعبي لمعظم شعوب العالم، يمكننا القول أن ادم وحواء قد أعطيا جسدا تلائم مع طبيعة الحياة التي كانا يحييانها، مما كان يضمن لهما التكيف التام مع هذه الحياة، وكان عقابهما على العصيان هو أن نزع عنهما هذا الجسد، من هنا كان عليهما الشروع في بناء الجسد خاص وتركا مجردين من أي جسد، أي أنهما تركا على الصورة الجسمية، التي تظهر من خلال العراء آو بروز عورتهما، ثم أمرا بالهبوط من الجنة إلى الأرض بهذا الجسم، من هنا كان عليهما الشروع في بناء جسد خاص هما ما يسمح لهما بالتكيف مع متطلبات الحياة الجديدة على الأرض، وهذا ما تمكنا من تحصيله من خلال اكتشاف اللباس وطرق العمل ولنوم والأكل والراحة... أي كان عليهما أن يجسدا هذا الإنسان الذي تسبب بنفسه في لنزول من حياة الجنة الجاهزة والسهلة، إلى حياة الأرض التي لا يحصل فيها على شيء إلا بالكد والنكد والمغامرة. فانطلاقا من تجاربه الخاصة قام كمادة خام راحت تضيف إليه كلما يمكن أن يدعم فعاليته الوظيفية فكان الجسد كما نراه اليوم يساوي الجسم كما كان يوم أخطأ ادم مضافا إليه كل ما يرتبط بالجسم وهو ليس من الجسم.[1]

من جهة أخرى تتفق النصوص في الديانات الثلاثة على عدم ذكر الجسد بالمعنى الذي حدداه له سابقا. فالبنسبة لليهودية والمسيحية، وباعتبار أن النصوص المسيحية مستمدة في معظمها من النصوص اليهودية، لا يوجد تصور واضح للجسد، فحتى على مستوى اللغة، التي تمثل القناة التي تصل من خلالها النص إلينا، نجد أن العبرية لا تملك كلمة مفردة عبرة عن الجسد على حد تعبير كلود تراسمونتون *Ciaude Tresmontant* والذي يبرر ذلك بان هذه اللغة هي لغة المحسوس.

1طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مقاربة سوسيو-أنثربولوجية للجسد والجلد، مرجع سبق ذكره، ص14.

ولهذا فهي لا تسمى إلا المحسوسات، ومن ثم فلا وجود لمصطلح مجرد كالجسد، ولتعويض هذا النقص نجد أن العبرية ومن خلالها اليهودية والمسيحية تستعمل مفردتين أساسيتين هما الروح واللحم للتعبير عن الإنسان الحي في هذا العالم أو لنقل للتعبير عن الجسد.[1]

في الإسلام ورغم أن اللغة العربية تملك ثلاث كلمات للتعبير عن الوجود الحي للإنسان، فان النصوص المقدسة لم تتعرض للجسد كوحدة إلا نادرا، فنجدها تذكر اليد والعين والأرجل والقلب والأعضاء الأخرى المكونة للجسد، فحتى هذه الأعضاء تذكر باعتبارها مكونات للجسم لا للجسد، لقد ذكرت كلمة الجسد في القران الكريم في أربعة مواقع، تدل جميعها على تجسيد شيء ما. ففي قصة موسى (ذكرت في موقعين) نجد عملية تحويل الحلي إلى جسد عجل تتم عبادته، ويذكر المفسرون هنا أن عبارة "... عجلا جسدا..."، تعني أن العجل كان من لحم ودم. أما الموقع الثالث فذكرت فيه للتدليل على أن الأنبياء هم مجرد بشر مثل باقي البشر يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، فهم مجرد أجساد، وفي موقع رابع ذكرت الكلمة في قصة سليمان الذي وجد على كرسي عرشه جسدا، يفسره المفسرون بأنه جن استولى على ملكه.

بالنسبة للحديث ،الجسد كينونة متحولة تنقله مما هو مادي حسي إلى ما هو روحاني عبر طقوس وشعائر دينية، فعلى الجسد أن يكون نظيفاً طاهراً قبل الشروع بالصلاة، ذلك أن الصلاة هي تواصل مع الله–المقدس المتعالي–وبهذا الفعل الطقوسي يحقق الجسد كينونته، ويتخلص من الدناسة والنجاسة ويحضر في هيئة مناسبة أمام الله.

وقد وضحت الأحاديث النبوية الوسائل المتبعة ليحقق الجسد كينونته المطلوبة، فقد ورد في صحيح البخاري:«ثم مضمض واستنشق،ثم غسل وجهه ويديه، وغسل رأسه ثلاثاً، ثم أفرغ على جسده،ثم تنحى

1فؤاد اسحاق الخوري،اديولوجيات الجسد،دار الساقي،بيروت،ط1، 1997، ص10.

عن مقامه فغسل قدميه»[1]. وكذلك حديث:«حق على كل مسلم،أن يغتسل في كل سبعة أيامٍ يوماً،يغسل فيه رأسه و جسده.»[2]

لقد خص الإسلام الإنسان برعاية جسده وصون نفسه، وفي الأحاديث النبوية العديد من الأحاديث التي تشجع الإنسان على رعاية جسده كالاهتمام بالرياضة والنظافة وملاحة المظهر وطيب الرائحة...والهدف هو أن يكون الإنسان متفرغاً لتأدية واجباته الدينية والاجتماعية كما يؤكد الحديث التالي:«فلا تفعل،صم وأفطر،وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً...»[3]إن الاهتمام بالجسد كان واجباً، وسنة مشى عليها الرسول الكريم، ودعا المسلمين لاتباعها.

قد كثرت الاجتهادات الدينية حول الجسد، ونظمت حياة الإنسان اليومية وفق مظاهر الجسد وأدائه وأسهمت كثيراً في سرد واجبات الجسد نحو الله، والطقوس التي تظهر مدى تأهبه واحترامه للقدسي ومع نظام الإسلام أصبح للحياة الفردية والجمعية قواعد واضحة ملتصقة بالجسد الشخصي فيظهر الجسد في محاولة دائمة لأن يكون متطهراً بعيداً عن الدنس لكي يحظى بسعادة دنيوية وأخروية من جهة، ومن جهة أخرى،كان للجسد الأنثوي نصيبه الأكبر في الدراسات الفقهية، لأسباب تعود إلى وضعية المرأة في الثقافة الذكورية.

فالإسلام قد أضاف إلى رؤية الفلسفة اليونانية للإنسان "الوحدة "،فهو ليس مادة وروح من طبائع مختلفة وعلى طرفي نقيض، أي ليس الجسد- بوصفه مادة- شركما عند أفلاطون، بل إن مادته هي من طبيعة تملك قوة التطهير وهي التراب المحموم. وفي حياة الإنسان لا يكون مهيئاً للصلاة ما لم يكن طاهر الجسد، للقاء مع القدسي الأعلى.إن في الإسلام دعوة للحياة بكل بجوانبها،فلم يعرف الإسلام موضوعة

---

[1] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ،فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الغسل،باب تفريق الغسل والوضوء، ، ج1، دار المكتبة العربية،بيروت،ط1، 1989م. حديث رقم 265

[2] المرجع السابق،حديث رقم 856.

[3] المرجع نفسه،حديث رقم 1874.

التعفف أوالتزهد ،بل استنكرها، واسترسل في إيضاح ثم شرح أساليب التمتع الحسي بالجسد وفق معاييره الشرعية،ويرى زيعور أن الجسد في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي مدعو للانضباط«وفق معايير تدمجه في الجماعة»[1]، أي يرتبط بالمؤسسة الشرعية وبالسلطة حسب تعبير فوكو.

يظهر الجسد كوحدة انثروبولجية، فهو مكون من أعضاء متضامنة فيما بينها ولكنه في الوقت نفسه يجسد ويرمز إلى الوحدة الاجتماعية، إن هذا التجاوز الذي حدث في هذه النصوص المقدسة والمتمثل في عدم ذكر الجسد كوحدة، يعوض بالمقابل من خلال التركيز على الجسد في العمليات التعبدية، فحتى وان كان الإيمان يتم إلا بواسطة الجسد، فجميع الطقوس وفي جميع الديانات، هي طقوس تمارس من خلال الجسد، كما يمكن أن يرجع هذا التجاوز إلى كون الجسد من المعلوم بالبداهة من طرف البشر، لهذا تم تجاوزه، للتركيز على أمور أكثر أهمية في حياة البشر التعبدية كالاعتقاد بوجود ووحدة الله مثلا... وبالتالي كان تركيز النصوص على الأعضاء باعتبارها شرطا أساسيا في جميع الطقوس التعبدية، فالمتحدث عن العضو لا يذكره إلا إذا كان يعلم أن المعني بهذا الحديث يعلم علم بداهة هذه البنية التي يتنمي إليها العضو.[2]

إن متابعة أي موضوع في الفكر الفلسفي في عصر النهضة تضطرنا إلى المرور عبر فيلسوف من طراز ديكارت *R-Descartes* وهذا لأنه من دعا إلى إحداث القطيعة الابستمولوجية، التي تقصي كل ما من شانه أن يؤثر أو يعيق البحث العلمي ولعل أهم هذه العوائق الابستمولوجية، التي ثار عليها **ديكارت** وغيره من فلاسفة عصر النهضة، تلك الأفكار والأحكام المسبقة التي كانت تستمد شرعيتها من الدين وأحكامه. فكلما أراد الباحث القيام ببحث إلا وصادفته هذه الأحكام والتي كانت بمثابة الحدود التي لا يجب تخطيها ومن هنا كان الباحث لا يستطيع السعي إلى نتائج تخالف المألوف حتى وان كان هذا المألوف خاطئا ومن

[1] علي زيغور ،اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،1991،ص 75.

[2] لحكيم بناني عز العرب، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر الم الفكر، مرجع سبق ذكره،ص.90

هذا كان من الضروري إقصاء مثل هذه الأفكار والأحكام من الحقل المعرفي كشرط أساسي وضروري لتقدم العلوم.[1]

يبدو أن فلسفة **ديكارت** قد عكست عصر الفيزياء النيوتنية، ويعد **ديكارت** من الفلاسفة الذين أسسوا دعائم الفلسفة الميكانيكية في الإنسان والطبيعة، ومعه أصبحت«الطبيعة تشبه بمجموعة منتظمة من القوانين ذات الطابع اللاشخصي، والتي لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية،فالعالم لم يعد عالم قيم، وإنما عالم وقائع»[2].

في هذا السياق يتضح إزالة الطابع الأخلاقي القيمي عن وجود الأشياء، وإضفاء الطابع العلمي الموضوعي الذي يسوده نظام هو ميكانيكي حسب التصور الديكارتي. وفي هذا نقلة نوعية على المستوى الأنطولوجي والأخلاقي لأن نزع الصفة الشخصية والقيمية عن الموجودات هو في طبيعة الحال تعبير عن رؤية جديدة نحو الموجود البشري. والنظر إليه على أنه مادة لحمية مفرغة من القيم سوى قيمة الحياة.

ومن هنا أصبح الجسد عند ديكارت يمثل«مجموعة امتدادات مرتبطة بعضها إلى بعض حسب العلاقات والقوانين الميكانيكية البحتة»[3].فالجسد مادة ومن طبيعة المادة أنها ممتدة،أي تشغل حيزاً في المكان، وهو التصور الفيزيائي نفسه للمادة، والإنسان هو نفس و جسد. إلا أن النفس من طبيعة لا روحانية، بل من طبيعة الفكر، أي تقوم بوظيفة التفكر والإدراك والتذكر والانتباه ...الخ. والنفس والجسد يلتقيان في نقطة من الجسد هي الغدة الصنوبرية حتى كأن النفس من طبيعة مادية.

بهذا أوجد ديكارت جسراً للتواصل بين النفس والجسد بعد أن كانا طرفين متقابلين كما في الثنائيات الفلسفية التقليدية، فهما جوهران ولا قطيعة حادة بينهما، ولكل منهما وظيفةٌ لا تنافي وظيفة الآخر، ذلك أن طبيعة النفس التعقل والإدراك، وطبيعة الجسد الامتداد، وهو شكل تعين الموجود البشري.

---

[1] طيبي غماري، مرجع سبق ذكره،ص22.

[2] دافيد لوبروتون ، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، مرجع سبق ذكره،ص 64.

[3] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ص 14.

وعلى الرغم من إحراز ديكارت نقلة في الوعي الفلسفي للجسد غير أنه يؤخذ عليه أنه أبقى الوجود الحقيقي في مستوى الأنا المفكر الذي لا يتعدى حدود وجود الجوهر"النفس"أو"الأنا"،وما الموضوع سوى أحوال و صفات له.ومن هنا نادى ديكارت بالكوجيتو"أنا أفكر إذاً:أنا موجود".

إلا أن للفلسفة الديكارتية سعياً وهو الأهم في طريق وعي الذات الإنسانية بوصفها وجوداً فردياً ونزع الرؤية الشمولية الكلية التي تعد الإنسان هامشاً بالنسبة لمركز هو الله أو الكون. فثنائية(النفس- الجسد) «لم تعد تقوم على أرض دينية، فهي تسمى مظهراً اجتماعياً جلياً...اكتشاف الجسد الغربي، وجعل كتف الجسد حداً لفرديته الخاصة. ففي مجتمع يمارس فيه الطابع الفردي أثاره الأولى البليغة،يجعل انغلاق الشخص على ذاته من الجسد حقيقة مهمة وعلامة على فرديته»[1].لقد أصبح الجسد علامة وجود الفرد، ويُؤخَذ على ديكارت أن الفكر بطبيعته هو الذي أثبت هذا الوجود.

إن الجسد الديكارتي لا يظهر حقيقة الذات في الوجود. فمعنى الموجود البشري لا يظهر عبر جسده بل عبر عقله، فالجسد محض آلة طيعة تعطي الإنسان شكله وهيئته وتدل على تفرده.إن «إنسان ديكارت هو لاصق تتجاوز فيه روح لا تستمد معناها إلا من التفكير وجسد أو بالأحرى آلة جسدية، يمكن اختزالها لمداها فقط»[2].

وبناء على ذلك يصح القول إن الطفل والعجوز الهرم والمجنون لا يمتلكون القدرة على التعقل والتفكير والإدراك. لأن ذلك لا يعود لجسدهم، وإنما إلى انعدام ملكة التعقل، وهذه الملكة لا ترتبط بالوجود البشري في جسد، إنما تعود في مصدرها إلى الله، لذلك عد ديكارت أن الله هو الضامن لوجود أو لصحة الأفكار التي تمتلكها الذات الواعية الشاكة دوماً.

ولم يخرج الفيلسوف الألماني إمانوئيل كانت E.Kant عن دائرة الأنا أفكر الموجود على مستوى الفكر النظري،فقد ذهب كانت إلى أن الوعي مغلق على نفسه، ولا يصل إلى موضوعات العالم الخارجي، «بل

[1] ديفيد لوبروتون ،أنثروبولوجيا الجسد والحداثة،مرجع سبق ذكره،ص 66.

[2] نفس المرجع،ص 67.

هو مبدأ منظم ومنسق للتجربة وموضعاً للمبادئ العقلية»[1]. ومن الفكر ينطلق العقل في تصوره للمادة،والجسد وإن كان موجوداً إلا أنه محكوم بالتصور الكانتي ذاته.

إذاً: لقد بقيت تجربة الجسد تجربة معيش في الحياة بعيدة عن التصور الفلسفي الحديث، وبقي حبيس الوعي المثالي، وأقصي من مجال اليقين الذي بقي رهيناً بالجوهر المفكر أي الأنا،دون إدراك الصلة الحقيقية التي يعيشها الأنا مجسداً.

على المستوى التطبيقي، وإذا ما حاولنا إسقاط ما سبق على موضوعنا فسنجد أن ابرز ما قام السابقون من تشريح للجسد. متحررا من كل الأحكام المسبقة والمتمثلة أساسا في قداسة الإنسان، بما في ذلك جسده والتي كانت سائدة في عصور ما قبل النهضة، مما أعاق ولقرون محاولات التشريح والملاحظة المباشرة للجسد وكان لابد من تفريغ الجسد الإنساني من إنسانيته من اجل التوغل بداخله ودراسته بيولوجيا واجتماعيا ونفسيا، لقد كان الإنسان من خلال جسده دليلا على عظمة الخالق وقدرته التي تستدعي التأمل، وربما حتى الانبهار، وهذا ما جعل الفكر البشري يقف عند هذا المستوى، أي التأمل والانبهار، ولا يحاول تعديه. نظرا لاعتقاده بان ذلك يمس بقداسة الإنسان، التي كان يعتقد أنها مستمدة من قداسة "الله" خاصة وان الإنسان الغربي يعتقد وبتوجيه من الكنيسة المسيحية انه "ابن الله" هذه الصفة لوحدها كانت كافية لتعيق كل محاولة، وإذا حدث وتمت فالنتيجة وحتى عصر النهضة كانت واحدة ومعروفة لدى الجميع، "الموت".[2]

ومع رياح الحرية التي جاء بها عصر النهضة أدرك الإنسان الغربي انه لابد من تجاوز مرحلة الاندهاش والانبهار،ليبدأ مرحلة البحث والتقصي، وحتى يحدث ذلك، كان لابد من أن تتحول الظواهر المدروسة بما في ذلك الإنسان من ظواهر فوق واقعية إلى ظواهر واقعية، يمكن التعامل معها بواسطة التجريب، هذا ما جسده ديكارت فيما يخص الجسد على الأقل، وعن جسد الإنسان الصديق والأخ او حتى الابن، ليقترب أكثر من الجسد الجثة، إن إدراك الجسد بهذا المعنى هو ما مكن علماء التشريح، كما سنرى فيما بعد، من

[1] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ،ص 45.

[2] طيبي غماري ، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره،ص22.

فتح هذا القفص المبهم، ليتحول الى مكتبة مفتوحة على حد تعبير ديكارت نظرا لتأثر الشديد بالثروة العلمية والصناعية التي كانت تخطو أول خطواتها، فتشبيهه للجسد بالآلة، لم يكن اعتباطيا، بل كان يقصد من ورائه أن نتعامل مع هذا الجسد كما لو كان آلة،وهذا دليل آخر عن القطيعة التي سعى إليها، لم يقف ديكارت عند هذا الحد بل أقام قطيعة أخرى تتمثل في الفصل النهائي بين الجسد والروح، لقد كان هذا الفصل ضروريا بالنسبة لديكارت، حتى يفرغ الجسد من كل المحتويات الميتافيزيقية،لتصبح دراسة الجسد علمية، وتتم بدون ضغوط ومساومات.[1]

يعيدنا هذا التصور الذي فصل فيه ديكارت بين الروح والجسد إلى تصور أفلاطون الذي سبق وشرحناه إلا أن أهداف الرجلين مختلفة، فهدف أفلاطون لم يكن القطيعة بقدر ما كان التمييز بين جانبين من الإنسان، مثالي هو الروح ومادي هو الجسد، بينما كان التمييز بين جانبين من الإنسان مثالي هو الروح ومادي هو الجسد، بينما كان هدف ديكارت هو القطيعة بين الجانبين، حتى يحصل العقل البشري على حريته عند معاينته للجسد.

يقول ديكارت في تأملاته الثاني "بالإضافة إلى ما سبق إني اعتبر أني أتغذى وامشي وأفكر وأنا اربط كل الأفعال بالروح ..." إذ يتبين لنا من كل ما سبق ومن هذا المقطع من آراء ديكارت، إن للإنسان آلة مشكلة من الأجهزة والعظم واللحم، ثم إن هذه الآلة تمارس عددا من الوظائف الحياتية إلا أن العنصر الذي يمكنها من القيام بذلك هو الروح، إذ لو كان الجسد قادرا على القيام بهذه الأنشطة بدون الروح لما كان هناك فرق بين الجسد الإنسان والجسد الجثة، وعندما نتعمق أكثر في أفكار ديكارت نجد ذلك التوفيق الذي قام به بين موقفين كانا يعتبران متناقضين في وقتيهما وهما رأيي أرسطو وأفلاطون، فمن جهة نجد الفصل بين الروح والجسد، متبعا في ذلك خطوات أفلاطون وان كان الهدف مختلفا ومن جهة ثانية يجعل الروح هي عنصر الحياة والمحرك الأساسي للجسد، مقتفيا بذلك خطوات أرسطو، لقد عبر ديكارت عن هذه الازدواجية في تأملاته الميتافيزيقية، إذ يرى أن الروح والجسد إذا ما اعتبرناهما في إطار علاقتيهما بالإنسان كانتا وحدتين غير كاملتين إذ تحتاج أي واحدة للأخرى، انطلاقا من كل ماسبق يؤسس ديكارت

1 المرجع نفسه،ص23.

نظرية كاملة عن الجسد وحقيقته، إذ يرى أن الجسد هو شيء ممتد ويعرف هذا الشيء الممتد على انه المكان الذي تتم فيه الحركات، التي يرى انها ميكانيكية، إذ أنها ليست إلا تحريكا لمختلف أجزاء الشيء الممتد، من خلال دفع بعضها لبعض، إن مفهوم الامتداد عند ديكارت لا ينطبق على الجسم الفيزيولوجي فحسب، بل يخص أيضا الجسد الإنساني أو الجسد الحي، ومن ثم يقدم لنا مفهوم جديدا هو "الحيوانات الآلية"، فالأجزاء الصغيرة المكونة للجسد هي امتدادات صغيرة، يكون التقاؤها امتدادا كبيرا، يتمثل في الجسد، هذا الالتقاء او التركيب يكون وفق علاقة ميكانيكية، ومن هنا فلا وجود لأي تمييز بين جسد الإنسان وجسد الحيوان او أي جسم فيزيولوجي أخر، إن تأملنا لهذا الموقف يؤدي بنا إلى القول أن الجسد الذي يقصده ديكارت، هو ما أسميناه سابقا بـ "الجسم" والمتمثل في الجهاز العضوي البيولوجي الذي يهتم بدراسته علماء البيولوجيا والتشريح، وهو جسد موضوعي يمكن دراسته ووصفه حتى إخضاعه للتجربة. أما الجسد الذي نسعى لدراسته فهو ما يتضمنه مفهوم أخر لديكارت وهو "الشيء الممتد" أو الجسد المعيش أو الخاص، والذي يهتم به الانثربولوجيون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة.[1]

لقد شهدت أوروبا في بدايات القرن العشرين تحولاً معرفياً مهماً أضفى على أبعادها السياسية و الاجتماعية معنى نحو فهم أفضل لمشهد الإنسان، ظهر عبر الاتجاهات الفكرية والفنية والعلمية.ولعل هذه الاتجاهات جميعها قد أسهمت في انتقالٍ أوسع نحو مفهوم الفرد، ومن ثم الشخص والتجربة الشخصية.

لم تكن فلسفة هوسرل الفينومينولوجية مثالية وتنطلق من الذات،ولم تكن واقعية وتبدأ من الموضوع، بل كانت تعبيراً عن علاقة متبادلة بين الأنا والأنا الآخر، فالشعور هو دائماً شعور بظاهرة من الظواهر،لذا هو شعور متغير،وقد انطلق هوسرل من الكوجيتو الديكارتي متأثراً بفلسفة ديكارت،غير أن الأنا عند هوسرل هو أنا واعٍ يتجه نحو الآخر المشارك له في الوجود،والفينومينولوجيا بوصفها منهجاً في البحث هي «هذا الجهد الدائب الذي يبذله المرء في سبيل الوصول إلى فهم الماهيات، أي فهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر،بل فهم الدلالات المثالية من خلال الحوادث والوقائع الاختبارية »[2] عن طريق الحدس وتسعى

[1] طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره ،ص24.

[2] إدموند هوسرل ،تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا،ترجمة:تيسير شيخ الأرض،دار بيروت للطباعة والنشر،بيروت،1958م،ص11.

عملية التحويل الفينومينولوجي للوصول إلى حقيقة الإنية، في حين أن الأنا الديكارتي أنا منغلق على ذات وهو حبيس الفكر، و«إن كان الأنا الديكارتي أسلوباً للمعرفة والوجود من خلال تأمل العناصر الأولانية للعالم، فإن الأنا الهوسرلي هو أسلوب للوجود من خلال ارتباطه بالموضوعات»[1]،وفي تأملاته لفلسفة ديكارت يقول هوسرل:«إن الوجود والشعور يخص أحدهما الآخر بصورة جوهرية،وما هو مرتبط ارتباطاً جوهرياً، هو واحد بصورة مشخصة، وواحد بالنسبة إلى ما في الذاتية المتعالية من مشخص وحيد مطلق»[2]، وبمقتضى فكرة القصدية التي تشير إلى«وجود الإحالة المتبادلة بين الوعي والوجود»[3]،فيخرج الأنا من دائرته المغلقة ويوضع في علاقة مباشرة مع موجودات الوي غاريجود، فالعالم عند هوسرل موجود وجوداً مسبقاً على إدراك الأنا لديه،أو توجه الوعي نحوه،«ليس العالم لدي شيئاً آخر غير ما هو موجود، وغير ما له قيمة لدى شعوري،في ال"أنا أفكر"الشبيه بهذا »[4]،إلا أنه–أي العالم– يبقى حبيس المستوى المعرفي من دون إطلاق أحكام قطعية عليه بمقتضى فكرة التعليق الهوسرلية،ذلك أن علم الأنا أوالفينومينولوجيا حسب هوسرل هي علم«موجه على النشاط الروحي للذات المفكرة»[5] . وهوسرل يرى أن الذات موجودة وجوداً غير قابل للشك بصفتها«ذات "أفعال تفكير"،أي بصفتها ذاتاً لا يمكن الإحاطة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً،أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف الأنانوي (solipsistisch).إنها تبحث في جوانيتها الصرفة عن طريق أكيدة حتمية منطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية»[6]، ذلك أن هذه الذات المفكرة تقر بوجود العالم الخارجي،وهي لا تعيش منعزلة أو بعيدة عن العالم،بل هي في قلب العالم ،توجد به،وتحاول تحقيق وعيها في موضوعاته، وفي سبيل تحقيق الوعي وجدت القصدية بين الذات

---

[1] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية،مرجع سبق ذكره، بيروت، 47.

[2] إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا ، مرجع سبق ذكره ،ص 196.

[3] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية،مرجع سبق ذكره ،ص 47.

[4] إدموند هوسرل ،تأملات ديكارتية أوالمدخل إلى الفينومينولوجيا، مرجع سبق ذكره ،ص 80.

[5] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ،ص 47.

[6] أنطوان خوري ،مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية،دار التنوير،بيروت،ط1، 1984،ص 206.

والعالم والذات المردودة.إن الوعي حسب هوسرل هو وعي دائماً لموضوع ما من موضوعات العالم.وهذه الحركة المتبادلة بين الأنا والعالم هو ما أسسته الفلسفة الظاهراتية.

هكذا مع **هوسرل** يصبح الكوجيتو الديكارتي ،كوجيتو فينومينولوجي على نحو"أنا أفكر في موضوع ما هو موجود في العالم".فالذات حاضرة دوماً،وهي تشارك الحضور مع الذوات الأخرى فيحدث التواصل بينها،وهو يبدأ بالإدراك الحسي، والذات تدرك الآخر كما الآخر يدرك الذات، ويحضر الجسد باعتباره معطى مباشر بالنسبة لكل ذات فردية، وكذلك جسد الآخر بالنسبة له،لأن جسدي «يحمل معنى البدنية النوعية،إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية،بشكل بارز،جسم "شبيه"بجسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي»[1]أي إن الذات المفكرة حصلت على معنى الجسدية من خلال إدراكها لجسدها ومن ثم لجسد الآخر،وكذلك حال الذات المفكرة لدى الآخر،أي إن الآخر يحضر لي في دائرة إنيتي الأولية، وكذلك أحضر للأخر في دائرة إنيته الأولية،لذلك إن حضور كل ذات مفكرة أو كل أناً هو إحالة حضور مشارك مع أنوات أخرى، وكذلك مع موضوعات العالم.«فعندما أنظر مثلاً إلى فنجان القهوة أمامي أجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الأولية،يشاركه في هذا الحضور ترابطات أخرى،مثلاً:المتجر الذي اشتريت البن منه وكيف أن طحن هذا البن تم أمام ناظري حتى أتأكد من ظازجيته»[2] .

إن هذه الترابطات والإحالات بين موضوعات العالم و ذاته تتم عبر إدراك جسم الموجودات،فلكل موجود جسم موجود بشكل موضوعي،إذاً: العالم موجود بشكل موضوعي،و« موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك إطلاقاً»[3].غير أن هوسرل بقي غير قادر على اتخاذ أي حكم نحو طبيعة وجود العالم، لذلك علق هوسرل الحكم على معرفة العالم بين قوسين،«من هنا بقيت

---

[1] أنطوان خوري ،الظاهراتية(الفينومينولوجيا)،الموسوعة الفلسفية العربية،المجلد الثاني،القسم الثاني(ص-ي)،معهد الإنماء العربي،بيروت، ط1، 1988، ،ص 851.

[2] المرجع السابق ،ص 852.

[3] المرجع نفسه ،ص 853.

تصورية **هوسرل** رغم تميزها عن تصورية كانت التركيبية مقتصرة على الوعي المتجه الذي يقصد موضوعاته أو الذي يقصد العالم من دون أن يكون جزءاً منه»[1]،ويدركه عن طريق الحدس، ومن ثم يعود الأنا إلى ذاته.

هكذا يتبين أن الفلسفة الفينومينولوجية قد أدركت أن الجسد ليس غطاءً للذات،أو لكينونة الإنسان بل هو حضورها في العالم (تحققها)، غير أن وعي الذات لذاتها وللآخر يتم من خلال فعل الحضور هذا، إنه فعل التجسد، وبمعنى آخر إن الوعي يتجسد في العالم، إن الجسد «يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم » [2]. وجدير بالذكر تأكيد أهمية المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع موضوعات العالم،صحيحٌ أنه أبقى الفكر قلقاً في أثناء تعليق الأحكام على معرفة الوجود، غير أنه أضاف بصمة مهمة استطاعت الوجودية الاستفادة منها، وتجاوزها أيضاً.

انطلقت الوجودية من الكوجيتو الديكارتي بمنهجية فينومينولوجية متجاوزة الاثنين معاً.فالوجود ليس وجوداً على مستوى الفكر، بل أيضاً على مستوى الواقع المعيش، وكذلك الأحكام غير معلقة،بل تطلق الأحكام وفق معطيات تجربة الحياة.

وترى الوجودية أن الوجود فردي وعيني للذات، وأن كل ذات تعيش مع الذوات الأخرى بشكل يستحيل تصور انفصالها عن الأخريات، وهي توجد عبر أجسادها تشير إليها وتدل على وجودها .فالكوجيتو الوجودي هو «الأنا أفكر هو وجود في العالم»[3]

غير أن الفلسفات الوجودية تتفق في قضايا وتختلف في أخرى تبعاً لاختلاف الفلاسفة،فقد أثرت تجربة كل فيلسوف بفلسفته مما أضفى طابع الغنى والتعدد والاختلاف على الفلسفات الوجودية، وهنا سيقتصر البحث على دراسة مفهوم الجسد عند فيلسوفين هما سارتر ومارسيل لكونهما من تيارين وجوديين مختلفين: إيماني وإلحادي. فاختلف تصور كل منهما للإنسان ومن ثم للجسد.

---

[1] المرجع نفسه.

[2] فريد الزاهي ،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام،دار إفريقيا للنشر،بيروت، 1999،ص32.

[3] حبيب الشاروني ،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ،ص 48.

بدأ سارتر من حيث انتهت مثالية ديكارت وكانت، فلا وجود لذات تتضمن مقولات سابقة على وجود الوعي في العالم،فالوعي ليس ثابتاً ،بل متغيراً حسب موضوعات العالم ، وما المعرفة من شعور وإدراك وتخيل وتصور إلا انعكاسات العالم في وعي الذات له. وأخذ على مثالية هيغل وجدليته ابتعادها عن الذات البشرية، إذ جعلت الروح المطلق فكرة شمولية تتعين في مستوى أشمل من المستوى الإنساني الفردي كالدولة،والطبيعة...الخ.

وانطلق سارتر من الوجود الإنساني الفردي، أي من ذات الإنسان المتعينة، فكل ذات حسب سارتر تنطوي على مستويين هما الوجود والمعرفة، بخلاف ديكارت وكانت وهوسرل، ومن هنا شرع في تفسير طبيعة الموجود البشري.إذ ميز بين نوعين للوجود:

وجود–في–ذاته
وجود–لأجل ذاته يفضي إلى وجود–لأجل–الآخر.

وإن جوهر الفلسفة السارترية يدور في هذين الوجودين،وبينهما توجد مشكلة الحرية ومشكلة(الوجود والعدم)،فكيف ذلك؟

الوجود الأول: هو الوجود–في ذاته: ويقصد به سارتر الوعي الذي يتأمل ذاته بوصفه موضوعاً أمام ذاته،وهذا الوجود يتصف بالقوة والجمود والصلابة.
الوجود الثاني :الوجود–لأجل ذاته:فيه يصبح الأنا في علاقة مع آخر يفرض عليه من الخارج. هذا الوجود يتصف بالضعف والرخاوة وعدم التماسك. لذا يسعى للعودة إلى مستوى الوجود–في–ذاته حيث القوة والتماسك والصلابة.

إن الوجود– في ذاته موضوع أمام ذاته،أما الوجود–لذاته موضوع أمام الآخر(العالم الخارجي)،وبين هذين الموضوعين يوجد العدم،هنا تفقد الذات حريتها،و تصبح مقيدة أمام الآخر.وبما أن الوجود–لذاته يفضي للوجود –لأجل الآخر؛فإن حرية الآخر ستوجد وستلغى حرية الذات، أي إن وجود حرية لغيري هو عدم لحريتي.

إن مشكلة العدم السارترية تحدد مستوى كل من الوجودين ،أي وجودي ووجود الآخر، «فالعدم يفصل بيني و بين نفسي،أي بين الوجود-لأجل ذاته والوجود-في ذاته»[1]،كذلك يوجد العدم على مستوى آخر،بين وجودي –لأجل ذاتي و وجودي –لأجل الآخر، حيث تُعْدَمُ حريتي، وتُخْلَقُ حرية الآخر من جديد بوصفي موضوعاً له، ذلك أن «نظرة الآخر تسرق مني عالمي وكأن كل ما كان يحيط بي من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيي قد اختفى من مجالي وانزلق نحو الآخر ليندرج في عالمه»[2]. من ثم يصبح علي بذل جهد كبير حتى أحاول الفرار من قيود نظرة الآخر لأجعل منه موضوعاً لي بدل أن أكون أنا موضوعاً له. وأستعيد حريتي لأعود إلى عالمي وأحضر الآخر معي إلى هذا العالم،وأجعله خاضعاً لي، وحالما أستعيد حريتي أُفقد الآخر حريته.

إن العلاقة بين الذوات عند سارتر هي علاقة تصارع وسلب دائمين للحرية،فمن جهة:الحرية موجودة حتماً لأن وجودها لصيق بوجود الأنا دائماً، فهي ليس من صفات الذات؛أنما من نسيج وجود الإنسان،إلا أنها من جهة أخرى مقيدة بوجود أناً آخر.من هنا يرى سارتر أن الموت هو الحالة القصوى التي لا يستطيع الأنا إزاءها فعل أي شيء حيال الآخر،فَقَدْ فَقَدَ القدرة على سلب حرية الآخر، لأن حريته انعدمت وأصبحت ذاته موضوعاً على نحوٍ كلي للآخر،يستطيع أن يفعل به ما يشاء،وأن ينظر إليه النظرة التي يشاء،ويقيده على ما يحلو له من دون إمكانية استعادة الحرية. فما موقع الجسد بين الأنا والآخر؟ إن تصور الأنا لذاته محكوم دائماً بتصوره لحضوره في العالم، وهذا لا يتم إلا بتجسد الأنا، أي حضور الأنا عبر جسد خاص به.

لذلك عندما أحاول إعادة الحرية لذاتي فإنني أحاول التحكم في جسدي وجسد الآخر وأناه.يقول سارتر في "الوجود والعدم" :«فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلي فعلي،على ضوء معلوماتي عن جسم الغير،فسأعد نفسي إذن متصرفاً في آلة أستطيع التصرف فيها كما أشاء، وهي بدورها، تنظم سائر الآلات

---

[1] حبيب الشاروني،فلسفة جان بول سارتر،منشأة المعارف،الإسكندرية،ص 168.

[2] المرجع نفسه،ص 168.

وفقاً لغرض معين أسعى إليه »[1]،يفصل سارتر بين الجسد والأنا،فالأنا تفكر وتتحكم بالجسد،حيث يمكن للأنا أن يستخدم الجسد كآلة في فهمه لجسد الغير،ويتابع القول:«فإذا تصورت إذن جسمي على صورة جسم الغير،فإنه يبدو لي آلة في العالم علي أن أديرها بدقة،وهو بمنزلة مفتاح لإدارة سائر الأدوات. لكن علاقاتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية، وأنا في حاجة إلى عضو حساس لإدراكها»[2]، ولكن الأمر سيتسلسل إلى ما لانهاية،لأننا بحاجة إلى ما هو غير الآلة لإدراك الآخر،فما الحل؟

يعود إلى طبيعة وجود العالم،«فإن تركيب العالم يتضمن أننا لا نستطيع أن نولج أنفسنا في مجال الأدواتية إلا بأن نكون نحن أدوات، ولا نستطيع أن نؤثر من دون أن نتأثر»[3]، ولإدراك الجسد يقول الفيلسوف: « إن الجسم معطى عيني وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه، من حيث أن ماهو–لذاته يتجاوز إلى ترتيب جديد، وهو في هذه الحالة يكون حاضراً في كل فعل»[4]، وهو يختلف عن بقية الأجسام غير الحية، فهو جسد يتجاوز، وهو الأمر الطبيعي عند سارتر لأن الجسد يشترط الوعي في العالم.

إن موضوعات العالم الخارجي تنعكس في الوعي على هيئة شعور وتخيل وتصور وإدراك، لأن كلاً من الشعور والخيال والصورة والمدرَك عبارة عن علاقة بين الوعي وموضوعات العالم الخارجي، فالمعرفة نتيجة لتجسد الذات على هيئة وعي مرتبط بالوجود الخارجي.فلا معرفة من دون جسد.

هكذا تختلف عند سارتر طبيعة علاقة النفس بالجسد،فقد أصبح الجسد هو الشرط الضروري للفعل والمعرفة و للإدراك والتخيل ،فهولا يقف عائقاً في وجه الحرية،وهو موضوع المعرفة،وهو في تجاوز دائم غير مستقر،«إنه هناك،في كل مكان مثل المتجاوز،ولا يوجد إلا من حيث أني أنجو منه بإعدامه،إنه ما أعدمه،إنه ما هو في –ذاته متجاوزاً بوساطة ما –لذاته المعدِم الممسك لما هو–لذاته في علوه نفسه،إنه كوني

---

[1] جان بول سارتر ،الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية،ترجمة:عبد الرحمن بدوي،دار الآداب،بيروت،ط1، 1966م. ص 525.

[2] المرجع السابق،ص 526.

[3] المرجع نفسه،ص 530.

[4] المرجع نفسه،ص 531.

أنا تبرير نفسي دون أن أكون أساس ذاتي»[1]، وبهذا المعنى إن القول بوجود حرية أولية و ضرورية هو مدعاة للقول بوجود جسد يصل الأنا بالآخر،فكأن وجود الآخر هو امتداد حتمي لوجود الأنا وكذلك وجود الأنا عند الآخر«فالوجود-لأجل الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي، ولكنه بعد غامض مبهم لا أستطيع رؤيته خارجاً عني وخاصاً بالآخر»[2].فلم يعد وجود الأنا الأحادي هو الشرط الكافي للإدراك والمعرفة كما هو في المثالية (**ديكارت وكانت**)، بل أصبح وجود الآخر أيضاً هو الشرط المكمل للإدراك والمعرفة والوجود، «فقبل سارتر كان الأنا هو الذي يعرف الآخر،أي إن الأنا كان هو الموجود الإيجابي الفعال،بينما كان الآخر موضوع الفعل أي الموجود المنفعل»[3] السلبي الذي يتلقى فعالية الأنا من دون إظهار فاعليته الخاصة به.

في حين أن (الغير) مع سارتر هو الفاعل في الوجود وفي المعرفة بمقدار الأنا ذاته، بدليل أن المرء يشعر شعوراً مختلفاً حيال جسده،حالما يخجل بفعل نظرة الآخر إليه، ويقدم سارتر تحليلاً فينومينولوجياً لظاهرة الخجل التي تحيل جسد الأنا إلى جسد الآخر، والعكس كذلك.

ويرى سارتر أن ظاهرة الخجل تفضي إلى ظاهرة أخرى و هي الشعور بالغثيان، فالإنسان متجسد في لحم يثير الغثيان.هذا المفهوم المرافق لفلسفة سارتر من أكثر المفاهيم الوجودية التي ينتهي إليها تحليله للعديد من الظاهرات التي يعيشها الأنا في الوجود، لدرجة أن شعور الأنا بالتقزز والقرف والغثيان الفيزيولوجي ما هو إلا نتيجة لمصدر أنطولوجي مرتبط بتجربة وجودية عاشها الأنا مع الآخر.

إذن: مع سارتر أصبح الإنسان موجوداً جسدياً مثقلاً بوجود الآخر مسبباً العدم ومستلباً لحرية الأنا،وبالآخر أصبح الوجود مليئاً بالثغرات ،إن«الجسد هو الجزء الخارجي للذات،منفصلاً عنها بهوة هي عدم»[4]،فالذات هي الأنا والجسد هو الآخر وما بينهما هوة هي العدم.

---

[1] جان بول سارتر،الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، مرجع سبق ذكره.ص 508.

[2] حبيب الشاروني،فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ،ص 100.

[3] المرجع السابق،ص 172.

[4] تيري إيغلتون ،أوهام ما بعد الحداثة،ترجمة:ثائر ديب،دار الحوار،اللاذقية،ط1، 2000م،،ص 142.

وبالمقارنة مع ديكارت يمكن اعتبار«سارتر مناهضاً للديكارتية بما يكفي في فكرته عن الوعي البشري بوصفه محض فراغ تواق،غير أنه ديكارتي بما يكفي أيضاً في إحساسه بالفجوة التي لا اسم لها والتي تفصل العقل عن الأعضاء»[1]، ويبقى الجسد بعيداً عن الامتلاك الذاتوي وعن عيشها له،أي إن الوعي لا يمتلك الجسد بوصفه موضوعاً أمام الوعي،بل إن وعي الجسد هو نتيجة لوعي الأنا للعالم.

[1] المرجع نفسه،ص 142.

خلاصة الفصل:

من خلال ما تقدم نستخلص أن الجسد هو الحياة نفسها، بكل تجلياتها ومظاهرها القوية، به نتذكر الماضي ونحيا فيه الحاضر،ونعيش به للمستقبل، يجري فيه سيل هائل يتخلله ويعلو عليه وينفذ في جميع نواحيه. هذا الجسد فكرة أروع من فكرة الروح و النفس القديمة، فهو بشتى أبعاده عنوان انخراطنا في الحياة الأرضية، هو أرضنا الأولى، وعليه يجب استقباله وفق استقبالنا وتعاملنا مع الحياة بمنطقها العميق كما قال ***نيتشه***، إنه أول من يعلن انتماءنا للحياة، إذ يمثل جسر التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، أي الممكن اللامتناهي، لذلك نجده في حركة دائمة دون توقف، في سعي دؤوب نحو استكشاف أفق المجهول.

الفصل الأول: جينيالوجيا وكرونولوجيا المفهوم

"فكانت ذوات الوجود وبركته من ذرة وجوده، فلما أشهدهم على أنفسهم في حضرة شهوده قال: {ألست بربكم قالوا بلى}، فسرت في أجزاء ذراتهم تلك الخميرة النبوية، فانطلقت بإذن الله تعالى ألسنتهم بالتلبية قائلة، فمن كانت طينته قابلة للتخمير، بما سبق في التقدير، بقي معه ذلك التخمير، باقيا فيه مستصحبا، حتى ظهر إلى الحس، وظهر في تلك الصورة، فبرز ذلك المعنى، محققا لتلك الدعوى، فأشرق نور ذلك المعنى الروحاني، على ما يحاذيه من **الجسد** الجسماني، فأشرق **الجسد** بعد ظلمته، فاستنارت الجوارح لرشدها فعملت بالطاعة."

شـجرة الكون ، رسائل محي الدين ابن عربي

تمهيد:

إن لعملية ضبط المفاهيم وتتبع كرونولوجياتها أهمية كبيرة في أي نوع من الدراسات، لأنها تسمح للباحث وللمتعاملين معه أو مع بحثه بان يكونوا على طول موجة واحدة ، أما بالنسبة للبحث الذي بين أيدينا فان أهميته تزداد لأننا بحاجة إلى ضبط وتحديد المعاني والدلالات التي سنبتدئها بالنسبة لكل مصطلح سنستعمله، ومن جهة ثانية لأننا سنكون بحاجة إلى الفصل في المصطلح ومن خلاله المفهوم الذي سنعطيه للمصطلح الذي سنتبناه في كامل البحث.

أما بالنسبة للفصل، فهو أكثر تعقيدا وذلك لان اللغة العربية هي لغة المترادفات، وهذا ما تأكد بالفعل عند تناولنا لموضوع البحث.وعليه وجب التساؤل:ما المقصود بمفهوم الجسد ؟وكيف سيتأسس معرفيا ؟وكيف سينظر له في تاريخ الأفكار الفلسفية الكبرى؟.

المبحث الأول: جينيالوجيا المفهوم

كلمة الجسد في اللاتينية مشتقة من المصطلح *Corpus،oris* ، بالفرنسية *Ie corps* تتحمل لوحدها عبئ التعبير عن الإنسان رغم أنها في الأصل عامة ولا ترتبط بالإنسان إلا عندما نحلق بها صفة الإنسانية *Ie corps humain*، لكن ونظرا لكثرة الاستعمال أصبحت هذه الكلمة حتى عندما تنطق لوحدها تدل على الإنسان، ولا يفهم شيء آخر إلا عندما يلحق بها صفة مغايرة للإنسانية مثل*Ie corps militaire*، ولهذا السبب يطرح مشكل الفصل بالنسبة للغة الفرنسية[1].

بالنسبة للانجليزية هناك مرادفين هما *Body*و *Corps* إلا أن الإشكال لا يطرح أيضا ذلك لان المصطلح الأول يساوي كلية نظيره المستعمل في الفرنسية، أما الثاني فيعبر عن الجانب الفيزيولوجي والبيولوجي من الإنسان وبذلك فمصطلح *Body* اخص من مصطلح *Corps* الذي يعني الإنسان في كامل امتداداته وأبعاده[2].

أما في اللغة العربية فنجد أنفسنا أمام ثلاثة كلمات تعبر كلها عن الإنسان، وتظهر كمترادفات إلا انه عندما يضبط مفهوم كل كلمة فإننا سنجد أن هذا الترادف نسبي أو غير موجود كلية، ومن هذا كان من المحتم علينا الفصل في الكلمة التي ستقابل كلمة *Corps* الفرنسية، أن المصطلحات الثلاثة التي تدعى الترادف هي **الجسم** و**الجسد** و**البدن**، ولهذا سنقوم بمتابعة لغوية لكل كلمة على حدى، لنقوم بإجراء حوصلة تؤدي إلى الاستنتاج الفاصل الذي نسعى إليه.

1- الجسم:

لنبدأ أولا من المعنى الذي يعطيه المعجم لهذه الكلمة، يعرف الجسم على انه "الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة الطول و العرض والعمق.وهو ذو شكل ووضع وله مكان، إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه. و المعاني المقومة للجسم هي الإمتداد وعدم التداخل والكتلة." بهذا

[1] *Voire : Michel Blay, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS éditions, 2006, pp. 157-162*
[2] *Ibid*

المعنى يصبح الجسم كل شيء له طول وعرض وعمق، لهذا السبب نجده يضم كل الأشياء الملموسة بغض النظر عن مميزاتها وخصائصها وطبيعتها. فعندما نطلق كلمة الجسم (لوحدها) مجردة من أية إضافة تحدد نوع الجسم المقصود فإننا لا نعني أي شيء مباشرة وكان القائل لم يقل شيئا، ولا يصبح لقوله معنا، إلا عندما تلحق به كلمة أخرى تحدد مفهومه وتخصصه، كان نقول جسم فضائي أو جسم حيواني أو جسم الإنسان فبهذه الإضافة يتحدد المعنى الذي نقصده، فهذه الكلمة تبقى دائما بحاجة إلى عكاز تتكئ عليه ويسمح لنا بادراك معناها.[1]

حتى عندما نلحقها بالإنسان فان مدلولها ينحصر و يصبح خاصا جدا، فعندما نقول جسم الإنسان فنحن نقصد الإنسان ولكن ليس كل الإنسان، وإنما الصفات التي يدل عليها الدال (الجسم) وهي الطول والعرض والعمق، من ثم فان هذه الكلمة لا تعبر إلا على المحسوس من الإنسان باعتبار أن هذه الصفات لا تنطبق إلا على المحسوس فقط، وبهذا فان كلمة الجسم لا تعتبر عن الأبعاد المجردة من الإنسان، هذا ما يؤكده الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* في كتابه إذ يقول أن الجسم "هو كل ما يحتل حيزا في الفضاء الثلاثي الأبعاد، أي الطول والعرض والعمق، أي كل ما هو مدرك من خلال الحواس و الجسم هو الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، له مكان إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه، والمعاني المقومة للجسم هي الامتداد وعدم التداخل والكتلة.[2]

والجسم الحي هو الجسم المتصف بالحياة كالنبات والحيوان، وقد ميز الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرون بين الجسم البشري من حيث هو جسم مادي وبيولوجي قابل للوصف والتشريح الموضوعيين (الجسم الموضوعي-*Le corps objectif*) والجسم البشري من حيث هو ذاتي يشعر به صاحبه شعورا باطنيا مباشرا (الجسم الخاص -*Le corps propre*) فجسم الإنسان ليس مجرد

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، س2004، ص135

[2] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط:1، 2004، ص. 52.

جسم مادي أو بيولوجي بل هو جزء من شخصيته وآنيته، ولقد ظهرت عبارة "الجسم الخاص" (*Eigenes-Leibi*)، لأول مرة في كتاب فيخته (*Fihte*) "نظرية الحق الطبيعي" (1796)، وترجع أولى التحليلات النفسية للجسم الخاص وهي تحليلات تتعلق أساسا بقابلية التحرك وبالخبرة الباطنية (للحركات العضوية...) إلى *دستوت دي تراسي* (*Destutt de Tracy*) عاش من 1754 إلى 1836، وأخذها عنه الفيلسوف المعاصر *مرلو بونتي* (*Merieau-ponty*) في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" 1945

و الجسم عند جميل صليبا في معجمه الفلسفي" هو الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة : الطول و العرض العمق . وهو ذو شكل ووضع وله مكان اذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه .فالامتداد وعدم التداخل هما اذن المعنيان المقومان للجسم و يضاف ايهما معنى ثالث و هو الكتلة".[1]

2- البدن:

يمثل البدن الجسم ما عدى الرأس، ففي معجم الفروق لأبي هلال العسكري يعرف البدن على انه "ما علا من جسم الإنسان، ولما كان البدن هو أعلى الجسم وأغلظه قيل لمن غلظ من السمن تبدن وهو بدين، والبدن هي الإبل المسمنة" إن المعاجم تتفق على ضخامة الإنسان من عدمها، فانطلاقا من هذه التعريفات المعجمية، نلاحظ أن البدن يخص جزء محددا من جسم الإنسان، لهذا أكثر خصوصا من الجسم حيث يعبر عن مساحة محددة منه.

من جهة أخرى وعندما نعود إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة، نجد أنها تعبر عن فعل محدد وليس كل جوانب الحياة الإنسانية، ففعل تبدن يعبر عن صفة محددة، فصفة البدانة خاصة بفئة معينة من الناس ومن هنا تصبح كلمة بدن تعبر عن جزء من جسم الإنسان الحي، الذي إذا تلقى تغذية جيدة تحول إلى البدانة وبهذا ينصرف المفهوم إلى خاصية واحدة من خصائص الجسم البشري، ومن هنا فإن البدن يعبر خاصة عن الجسم في مساحاته وحالاته الضخمة أو المتضمنة.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982، ص402

إن المفهوم اللغوي يعبر عن جزء محدد من الجسم ولعله أضخم جزء منه، أما من الناحية الاصطلاحية فيمكننا القول أن الكلمة تحيلنا إلى خاصية مزدوجة التحديد، فهي محددة من حيث أنها تدل على حالة من حالات الجسم وهي الضخامة، كما أنها محددة من حيث أنها تعبر عن فئة من فئات المجتمع الذين يوجدون في حالة تضخم للجزء العلوي من أجسامهم. من هنا نستنتج مرة أخرى أن هذه الكلمة غير مؤهلة بدورها لتمثيل كلمة *Corps* وهذا للأسباب نفسها التي أقصينا من اجلها كلمة جسم عن تمثيل الكلمة الفرنسية، وهنا أيضا لا نملك إلا أن نتبنى الموقف الذي اتخذه الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* الذي كان يرى أن "البدن يعبر عن الجزء الفيزيولوجي من الإنسان" فلبدن كجزء من الجسم أو كصفة يتحول إلى ذلك الجزء الذي يمكن ملاحظته وإدراكه والتعامل معه مخبريا، فحتى فعل التبدن يمكن أن يحدث اصطناعيا كما يمكن لنا التحكم فيه وتوجيهه في الاتجاه الذي يخدم صحة الإنسان، وبهذا تصبح الكلمة غير قادرة على الانطباق على الإنسان بكامل إبعاده وامتداداته.[1]

3-الجسد:

تحمل هذه الكلمة العديد من المعاني ففي ترتيب القاموس المحيط نجد أن "الجسد هو جسم الإنسان والجن والملائكة"[2] كما تعبر، حسب القاموس نفسه، عن الدم اليابس فيقال: جسد الدم به، وتعبر أيضا عن الزعفران الأصفر فيقال: لباس مجسد أي مصبوغ بالزعفران، والصوت المجسد هو الذي يكون مرموقا على نغمات، أما معجم الفروق *لأبي هلال العسكري* فيرى أن الجسد لا ينطبق إلا على الحيوان العاق أي على الإنسان، وعى الجن والملائكة أما الصوفي المغربي *احمد ابن عجيبة* فيقول انه "الشكل الذي يظهر عليه الجسم" [3]ويمكن أن يكون ملاكا من نور أو جنا من نار أو تمثيل أو خيال.[4]

---

[1]أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط.7، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1991.ص78

[2]الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، 1985م ، الجزء الرابع، ص 201

[3]أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، مرجع سبق ذكره، ص52.

[4]أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مرجع سبق ذكره.ص87.

لنحاول الآن أن نفصل كل هذه المعاني:

إن الجسد هو جسم الإنسان أو الجن والملائكة، إن هذه الكائنات الثلاثة تشترك في صفة امتلكها لشكلين، شكل حقيقي لأجسامها وهو الشكل الذي خلقها الله عليه وشكل خاص وهو الذي يظهر أو يمكن أن يظهر به للإنسان فالجن أو الملائكة لها أشكال حقيقية، لا نعرف عنها إلا تصورات لعب الخيال والأسطورة دورا كبيرا في تشكيلها، أما في حالة ظهورها للناس فهي تتخذ أشكالا شتى مجسدة أو متخذة الجسد الذي يكون اقرب إلى عقل الإنسان، فالمعروف في الإسلام أن الملاك جبريل (ع) كان يظهر للرسول (ص)، إما عندما يظهر له أمام الصحابة فكان يتخذ شكلا يجسد الصورة التي يمكن لهم تصورها، فيأتي كما في حديث الإسلام والإيمان والإحسان، في شكل رجل يرتدي ملابس بيضاء أننا نستطيع أن نطبق هذا الفهم لكلمة الجسد على الإنسان أيضا، فهو يملك شكلا حقيقا ممثلا في الجسم، بالمعنى الذي شرحناه آنفا، أي التي وجد عليها أصلا، كما يملك شكلا يظهر به إلى الأخر، وهو الذي نسميه الجسد، لأنه يجسد رواسب ألاف السنين من العادات والتقاليد والثقافات، وهذا ما يبرزه شكل اللباس وطريقة المشي والكلام والوضعيات المختلفة والأفعال التي يقوم بها الإنسان، من هذا يصبح الجسد مساويا للجسم (الشكل الحقيقي) مضافا إلي كل انتاجات المجتمع الثقافية والحضارية.

هناك فهمين للجسد كدم، الأول يفهمه كتعبير عن الدم اليابس، والثاني يفهمه كتعبير عن الدم بصفة عامة، وإذا ما عدنا إلى البعد الرمزي للدم نجد انه يتعدى كونه ذلك السائل الأحمر الذي يسقى جسم الإنسان بالحياة، ليتحول إلى سائل رمزي أو لنقل سحري، يربط الأفراد من خلال علاقات قرابة منظمة كتلك التي نظر لها **كلود ليفي ستروس** *Claude Levi Straus* ، فالجسد في هذه الحالة هو تجسيد للعلاقة التي تربط بين الأنا والآخر، وبهذا يتعدى أن يكون مفهومه مرتبطا بالفرد فقط، ليتسع إلى المجتمع ككل، معبرا عما أنتجه هذا الأخير من اطر وأنظمة علائقية تربط بين أفراده.

كما وجدنا فهما آخر للجسد من خلال الاشتقاق، فالثوب المجسد هو الثوب المصبوغ بالزعفران[1] والصباغة هنا تعني إعطاء الشيء شكلا جديدا قد يكون مخالفا للشكل الأصلي، فعندما نسقط هذا المعنى على كلمة الجسد، يصبح بإمكاننا القول أن الجسد للشكل الأصلي، يصبح بإمكاننا القول أن الجسد هو الصورة التي تنتج عن تجسيد الجسم الإنساني، أي إعطائه صبغة جديدة تفوق بعده البيولوجي ليأخذ بعدا اجتماعيا وثقافيا واثربولوجيا، وكما أن لون الزعفران لون قوي تصعب إزالته، فان الطابع الاجتماعي للجسم والذي أصبح يساوي الجسد، هو طابع قوي تصعب إزالته أيضا، بل قد يكون من غير الممكن تصور الإنسان بدونه، فعندما ننزع عن الإنسان جسده الذي يمثل اللون الاجتماعي والثقافي للجسم، فانه لا يبق أمامنا إلا جسم حيواني، ولربما لهذا السبب حاول الفلاسفة تلوين الإنسان بألوان مختلفة قصد تعريفه وتمييزه، فقالوا: الإنسان حيوان ناطق، وحيوان اجتماعي ...الخ وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الجسد هو تجسيد للإنسان من حيث هو نطق وفر وثقافة...

لقد وجدنا أن اشتقاقات كلمة الجسد قد ترتبط بالصوت فيقال: صوت مجسد أي مرقوم في نغمات، وهذا ما يعني تنظيم الصوت، وبالشكل نفسه يمكن اعتبار الجسد تنظيما للمعيش الاجتماعي والثقافي والفكري والرمزي للإنسان، بحيث يصبح الجسم منسجما مع ما ينتظره منه المتعاملون المباشرون وغير المباشرون معه.

فالتجسيد و عبارة عن استثمار للمسلحة المتاحة أمام الإنسان وإخراجها في شكل جديد، فالجسد يخرج كل انتاجات المحيط والمجتمع في شكل جديد يتميز بالصبغة الفردية.

لان الفرد لا يكتفي بإعادة إنتاج ما هو موجود، بل يسعى دائما إلى تحقيق الإبداع الذي لا يستقل كلية الموجود.

كما وجدنا أيضا الشرح الذي قدمه *احمد ابن عجية*، والذي يرى فيه أن الجسد هو الشكل الذي يظهر به الجسم[2]، لقد قام هذا الكاتب بتأليف كتاب حول ظاهرة الإسراء والمعراج،

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، م13، ط6، 1997م، مادة:جسم.

[2] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف مرجع سبق ذكره، ص52.

وكان في احد مراحل بحثه مضطرا إلى الفصل فيما إذا قد تم بالروح أم بالجسد؟ ومن ثم هل أعرج بالجسم أم بالجسد أم بالروح ؟ لكل هذا جاء تعريفه كان تعريفه للجسد مميزا، بحيث عرفه وميزه عن الجسم معطى أولى يتلقاه الإنسان من خلال عمليات بيولوجية وفيزيولوجية، من تلقيح وحمل وولادة ونمو، إلا انه يبقى دائما بحاجة إلى شكل يظهر به إلى العيان ولتغطية هذا الشرط يلجا الجسم إلى الجسد، ومن هنا يصبح الجسد شرط وجود أو على الأقل ظهور الجسم. فالجسم الإنساني كمادة خام يشبه إلى حد ما أي جسم حيواني، إلا انه يحتاج إلى شكل ملابس أو لغة ناطقة أو أشارت أو حركات أو وضعيات أو أفعال وسلوكيات، وهذه كلها لا تولد مع الجسم بل يوفرها الجسد.[1]

إذن وانطلاقا من التحاليل السابقة، نجد أن الجسد يصبح دالا على الإنسان، بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معاني، بما في ذلك النفس والعظام واللحم، أي بما في ذلك نفس الإنسان وجسمه وبدنه عناصر ثلاثة تتفاعل فيما بينها بشكل دائم ومستمر، مشكلة وحدة حية، وأي اضطراب في هذا التفاعل سيؤدي إلى أمراض نفسية وعضوية أو نفس –عضوية، بحيث يمكن أن يكون مرض وشفاء العضوي عن طريق النفسي، أو مرض وشفاء النفسي عن طريق العضوي، إما توقف هذا التفاعل فيؤدي إلى انعدام صفة الحياة عن هذه الوحدة، مما ينتج عنه مباشرة تحول الجسد إلى جثة. بالتالي تبقى كلمة الجسد هي الوحيدة المؤهلة للتعبير عن كلمة *Corps* وهذا لسببين عل الأقل:

لان الكلمة تعبر عن الإنسان بما هو موجود في العالم، وبما هو تجسيد للعالم وتقمص له، في شخص الإنسان، من خلاله سلوكه وسماته وصفاته وعاداته وتقاليده ولباسه ولغته.

ولان كلمة الجسد وكما سبق شرحها تضم كلتي جسم وبدن، فالجسد هو جسم مشكل في صورة اجتماعية، وباعتبار البدن جزء من جسم فهو بالضرورة جزء من الجسد.

[1] طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مقاربة سوسيو–أنثربولوجية للجسد والجلد، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1، (2008)، ص8.

المبحث الثاني: كرونولوجيا المفهوم

انطلق **سقراط** *Socrate* من حكمته "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك"داعياً العقل إلى طلب العلم والمعرفة والحكمة وفهم الذات والوجود، فالذات هي نفس تتجه نحو العلم والفضيلة معاً،أو نحو الجهل والرذيلة معاً. ووسيلة النفس هي النفس ذاتها. إن سقراط يقيم منظومته المعرفية والأخلاقية ابتداءً من النفس ونحوها و انتهاءً فيها،معتبراً أن الوجود الإنساني نفس وجسد معاً. وأن الوجود الجسدي هو الوجود اللافاعل في العلم والمعرفة والأخلاق، وإدراك الذات والوجود وتعقل الموجودات إنما يتم من خلال النفس. وفي محاورة فيدون يقول **أفلاطون** *Plato* على لسان **سقراط**:«إن الروح بذاتها يجب أن ترى الأشياء كما هي بأنفسها،وعندئذ ستنال ما تتمنى أي الحكمة»[1].

وهذا ما تبناه أفلاطون،فالروح كيان يدرك ماهية الأشياء أي حقائقها، وعندما تحل في الجسد تصبح نفساً تعيش في محاولة دائمة للتخلص من البدن، فهو غطاء يثقل كاهلها، ويعوق وصولها إلى المعرفة الحقة لذا يسعى الفيلسوف إلى التطهر من أدران الجسد،ليعيش لمتطلبات روحه لا جسده،فالفيلسوف هو«رجل طهر من أدران الجسد، وأصبح لا يعيش إلا بروحه فلا يخشى الموت مادامت روحه قد انفصلت عن جسمه منذ هذا العالم»[2].فالفيلسوف يعيش في جسد يراه عائقاً له، وبفضل نفسه المتعقلة يستطيع التحرر من متطلبات جسده، هذا الذي ينقله إلى أدنى مستويات المعرفة والوجود،وروحه بالمقابل تنقله إلى أعلى المستويات.لذلك يبقى التحرر من الجسد غاية يبلغها الفيلسوف. فعقاب الروح هو حلولها نفساً في الجسد، والموت هو دليل السعادة للفيلسوف الحكيم، إذ تنفصل روحه تماماً عن جسده، وتعود إلى حالتها الأولى قبل اتصالها بالجسد. أي إلى عالم المثل حيث المعرفة والفضيلة والقيم الخالدة.

يقول :إن«الجسد هو في شبه لما هو إنساني بالتحديد،وللفاني، وغير العاقل والمتعدد الأشكال، والقابل للانحلال والمتبدل...والروح ذاتها غير مرئية، تغادر إلى عالم اللامنظور –إلى

[1] أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة:شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، م3، ص 349.

[2] عادل العوا ، مقدمات الفلسفة، جامعة دمشق، دمشق، 1998، ص 15.

الإلهي الخالد والحكيم...وتتخلص من أخطاء وغباوات الرجال من خوفهم و شهواتهم الوحشية المسعورة،ومن كل الشرور الإنسانية الأخرى»[1].إن الثنائية الأفلاطونية (النفس- الجسد) أقامت التقابل بين طرفين على حدين متناقضين جعلت من غير الممكن اللقاء المسالم بينهما،فالروح من عالم وطبيعة مختلفة عن الجسد وعالمه وطبيعته.

ولم يقف **أفلاطون** عند هذا المستوى من رفض الجسد، بل رفض الحب بين الرجل والمرأة، فهو بنظره لا يخرج عن كونه محض نزوات ورغبات حسية من طبيعة جسدية متبدلة فانية فاسدة تجعل الأهواء تغلب على العقل والتفكير، وتنقضي بانقضاء الرغبة، ودعا إلى الحب الحقيقي الذي يشجع العقل على التفكر والمعرفة والتأمل، وهو حب الفتية أو حب الرجل للرجل الذي لا يشغل أي منهما بمتع الحياة الفانية.[2]

إن رفض أفلاطون للنوع الأول من الحب لا يعدو كونه تعبيراً عن نظرة طبقية تدنو بالمرأة إلى أسفل طبقات المجتمع ،بسبب دونية رغباتها، فطبيعتها سلبية وتتوقف عند حدود التلقي دون التأمل، والانشغال بها يمنع الرجل من الاهتمام بالمعرفة والوصول إلى مستويات الحكمة.

إنها دعوة أخلاقية للزهد في رغبات الجسد الجنسية، وفي هذا السياق يرى **ميشيل فوكو**«أن موضوعة التزهد(أوالتعفف)(*Askesis*) بوصفها تدريباً عملياً للفرد حتى يكون ذاتاً أخلاقية، هي موضوعة مهمة- وحتى ملحة-في الفكر اليوناني الكلاسيكي، وعلى أي حال في التقليد المتحدر من سقراط،غير أن هذه "التزهدية"غير منظمة و لا مفكر فيها بوصفها مجموعة ممارسات خاصة تؤلف نوعاً من الفن المختص بالروح»[3]، وكان هذا التعفف مقروناً بالخلاص من الجسد والارتباط بالروح، فالروح تمارس فضيلة التعفف وهذه الفكرة وجدت صداها في الفكر الكنسي الأوروبي.

---

[1] أفلاطون، محاورة، فيدون، مرجع سبق ذكره، ص 355.

[2] للمزيد من الإيضاح يمكن النظر في محاورة المأدبة لأفلاطون.

[3] ميشيل فوكو ، استعمال اللذات/تاريخ الجنسانية/2 ، ترجمة:جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991م، صص 53-54.

أما عند أرسطو فقد اختلف موقع الجسد عن موقعه عند أستاذه باختلاف نظرته للطبيعة الإنسانية **فأرسطو** لم يقم فصلاً بين دناسة الجسد وطهارة النفس، بل أوجد اتصالاً أساسياً في الوجود بين النفس والجسد، لأن النفس هي صورة الموجود، والجسد هو مادته.

إن مفهومي الصورة والمادة جوهران أساسيان، وبهما تتحقق الموجودات، فكل وجود بحاجة إلى مبدأين هما المادة والصورة، وعندما تتصل الصورة بالمادة يتحقق الوجود للموجود، وينتقل من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل.

فكل مادة مستعدة لقبول صورة ما حتى تتحقق بالفعل،وكل جسد بحاجة إلى نفس هي صورته وهي وسيلة نقله من استعداد إلى تحقق.لذلك تحتفظ الصورة بمكانتها الأولى في ثنائية(المادة– الصورة)فتأخذ فكرة الجسد عنده المرتبة الثانية، ذلك أن «البحث عنده ينصب أولاً وبالذات على النفس، من حيث هي قوام الجسم، أما الكلام عن الجسم البشري فيجيء عنده عرضاً وبمناسبة البحث عن صورته وعلة حياته»[1].

فالنفس علة والجسم معلول عند أرسطو، وكل موجود بحاجة إلى صورة و مادة حتى يتحقق الوجود حتى لو كان موجوداً جامداً كالطاولة التي تحتاج إلى فكرة الطاولة وإلى مادة خشب.

وإن كان ***أفلاطون*** قد أسهم في الفصل بين وظيفتي وطبيعتي النفس والجسد فإن ***أرسطو*** قد أفاد في الوصل بينهما.فالنفس صورة الموجود البشري والجسم مادته، والنفس والجسم جوهران أوليان للوجود فلقد قبل العقل الإغريقي التعدد الفكري بوصفه مبدأً في تفسير الوجود، غير أن «النظرة إلى الجسد بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة قد أدت إلى شعور الإنسان بالاغتراب، وذلك نتيجة للفصل بين الجسد والروح، ومن ثم بين الإنسان وجسده»[2]

ولقد عبر الفكر الفني والشعري والأدبي فضلاً عن الفلسفي عن تصورات حول الجسد، فهذه ملحمتا الأوذيسة والإلياذة قد حفلتا بتسطير لوحات المديح للجسد البشري،أي جسد البطل،

---

[1] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005م، ص13.

[2] سيد الوكيل، ثقافة الجسد، مقال منشور في شبكة الانترنت على موقع:*http://saidelwakil.maktoobblog.com*

وفي الثقافة الرومانية قدم **أوفيد**[1] –الشاعر الكبير– مديحاً للجسد الساحر الفاتن، داعياً الإنسان رجلاً أو امرأة إلى التفنن في أساليب الهوى، وتجميل الجسد وتهيئته للقاء الحبيب،فيرى أن«رعاية الأجساد تمنح ملاحة المظهر،بينما يذهب الإهمال بالجمال حتى لو كنت في روعة فينوس ربة جبل إيدا.فيقول أوفيد:

«حقاً إن نساء الزمن الغابر لم يعرن أجسادهن التفاتاً أبداً»[2].

إنها دعوة صريحة للعناية المستمرة الدائمة بالجسد، وكأن سر آلهة الجمال يكمن في احتفائهن الدائم بالجسد، فكان ذلك سبب تربعهم على عرش الآلهة، إن الجمال والحب ما كانا ليكتملا دون الرعاية الحثيثة والمستمرة بالمظهر الجسدي، حتى إن قوة تأثير الجسد في الوعي الأسطوري ما كانت لتكون دون جمالية الجسد الفائقة.

لذا كانت أولى مراحل الحب برأي أوفيد تبدأ من الجسد باعتباره حاملاً لقيمة جمالية،يقول«فلابد بالعناية بالجسد»[3].

إن دعوة أوفيد الشعرية للتأكيد على جمالية الوجود الجسدي طالت الجسد كقيمة جمالية يبنى عليها كيان المرء،فالجسد حاسٌ محسوس وهو راغب بالآخر، فلم يسخر أوفيد من طبيعة وجوده، بل طالبه أن يأخذ حقوقه النابعة من طبيعته، التي تشير إلى مستوى أعمق من مجرد حضور في شكل ما للمرء،إنما تشير إليه كذات حاضرة عبر جسد، ولولا الجسد ما كانت لتعبر عن قيمتها الوجودية.

ربما قدم أوفيد وغيره من الشعراء والنحاتون الإغريق صورة فنية للجسد الإغريقي،فالشاعر كالفنان وكالفيلسوف يفهم الجسد بأسلوبه، وطرازه ونمطه،ويرسمه بصوره ومخياله عبر أدواته وبمضمون مفاهيمه الخاصة المتاحة. وإن كانت المثالية الفلسفية الإغريقية قزمت من الوجود الجسدي إلى حد ما فإن الفلسفة عند اليونان قد عرفت التعدد الفكري كمبادئ في تفسير

---

[1] لم يكن أوفيد إغريقي المولد إنما إغريقي الثقافة، و في كتابه "فن الهوى" خير مثال على ذلك. و قد عانى بسبب تمرده على عصره

[2] أوفيد، فن الهوى(***Ars Amatoria***) ، ترجمه و قدم له: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، س1979، ص 140.

[3] أوفيد، فن الهوى، مرجع سبق ذكره، ص 140.

الوجود، فكان تصور الوجود مرتبطاً بالمادة كجوهر أولي يخلق ويغير ويحول ويبدل في الموجودات،كما هو الحال عند ممثلي المدرسة الطبيعية، وقبلهم الفيثاغوريون.

لقد أضاف الشعر والأدب والفن الإغريقي إلى الذات ما يعبر عن حقيقتها الأنطولوجية (أنطولوجيا الجسد والذات)، فالأيروتيك في الأسطورة والشعر اليونانيين رؤية كوزمولوجية تحمل أبعاد اللقاء بين جنسين تعبر عن الانتقال من حالة اللانظام والفوضى إلى حالة النظام والحب عبر إظهار القيمة الجمالية والأخلاقية. ولعل هذا الأمر لم يقتصر على اليونان بل عرفته حضارات سومر وبابل والرافدين والفراعنة،وتشكل أساطير النشأة والتكوين خير دليل على ذلك.

تختلف الرؤية كثيرا ي في الثقافة العربية الإسلامية فقد ترددت لفظة "جسد" في القران الكريم بمعنى الصورة أو الجسم الذي لا حياة فيه. وتأتي بهذا المعنى إما بدلا عن عجل، "فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار" ، أو صفة من صفات الخلق الميت،" وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين" وقد تأتي بمعنى الجسم الذي ليس فيه حياة وموضوعه التجربة، كما هو الحال بالنسبة لسليمان الذي جربه الله تعالى بوضع جسد على عرشه فعاد إلى أبنائه، "ولقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم أناب".

– ويقال "جسد" لجسم الإنسان، وقد يقال للجن وللملائكة، ولا يقال لغيرهم. ويقال "جسم لجماعة البدن أو الأعضاء من البشر أو الإبل أو الدواب[1]

وقد ورد لفظ "الجسد" اربع مرات في قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبي، اثنان في قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلا جسدا له خوار لعبادته "واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم جسدا وقام بصنعه واحد منهم "فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار". فعبادة الجسد أسهل من عبادة الروح صورة وصوتا فالجسد مرئي والروح غير مرئية، والجسد قيمة عينية والروح قيمة معنوية، الجسد قريب والروح بعيدة، الجسد معلوم والروح جهول، الجسد حس والروح عقل.

[1] ابن منظور لسان العرب، مرجع سبق ذكره، ص 457

والثانية في قصة سليمان بمعنى الغواية، غواية الجسد "وقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم أناب". وسرعان ما يكتشف الإنسان الغواية وينوب، ومع ذلك الجسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفي أفعاله "وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين" فالإنسان بين الروح والجسد، بين الواقع والمثالية، بين الضرورة والحرية.

كما ورد لفظ "الجسم" مرتين، الأولى بمعنى سلبي، عندما يدل على الظاهر دون الباطن "وإذا رايتهم تعجبك أجسامهم"، والثانية بمعنى ايجابي إذا قرنت بالعلم، جمعا بين الجسد والروح "قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم"، فالروح موطن العلم، والجسد أداة العمل.[1]

وأخيرا ورد لفظ "البدن" مرتين بمعنى ايجابي، الأولى مفرد "فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية". فالبدن حامل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة، والثانية جمع "والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير"، فالبدن وسيلة لأداء الشعائر وتجليات الروح. البدن أداة الشهادة بالصوت واللسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.[2]

فإذا كانت الروح مفارقة والجسد حالا، فان البدن يجمع بين المفارقة والحلول.

غير أن الدارس لعلم الديانات المقارن يلاحظ نوعا من التشابه بين معظم الديانات خاصة اليهودية والمسيحية والإسلام، فبغض النظر عن جميع الخلافات والإختلافات الموضوعية والذاتية الموجودة بين هذه الديانات الثلاثة، نجد أنها تشترك في المصدر، فكل دين من هذه الديانات يعترف لنفسه على الأقل في المصدر السماوي لنصوصه . فالبنظر لوحدة مصدر الديانات الثلاثة نجد أنها تشترك في العديد من الأمور خاصة في الجانب التأريخي لهذه النصوص، ولعل أكثر النصوص التاريخية تشابها بين الديانات الثلاثة هي النصوص التي تناولت قصة ادم وحواء، فهذه القصة موجودة في النصوص الثلاثة مع بعض الاختلاف الجزئية، فالنصوص تتفق على أن الله خلق

[1] لحكيم بناني عز العرب، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر ، العدد 4 ، المجلد 37، أبريل- يونيو 2009، ص ص 90-91.

[2] المرجع نفسه، ص91.

ادم ثم خلق حواء وأمرهما أن لا يأكلا من الشجرة المحرمة لكنهما عصيا الأمر مما تسبب في ظهور عوراتهما، ولنتوقف قليلا عند هذه النقطة لنضع مكان للجسد في هذه القصة المنحوتة في الضمير الشعبي لمعظم شعوب العالم، يمكننا القول أن ادم وحواء قد أعطيا جسدا تلائم مع طبيعة الحياة التي كانا يحييانها، مما كان يضمن لهما التكيف التام مع هذه الحياة، وكان عقابهما على العصيان هو أن نزع عنهما هذا الجسد، من هنا كان عليهما الشروع في بناء الجسد خاص وتركا مجردين من أي جسد، أي أنهما تركا على الصورة الجسمية، التي تظهر من خلال العراء آو بروز عورتهما، ثم أمرا بالهبوط من الجنة إلى الأرض بهذا الجسم، من هنا كان عليهما الشروع في بناء جسد خاص هما ما يسمح لهما بالتكيف مع متطلبات الحياة الجديدة على الأرض، وهذا ما تمكنا من تحصيله من خلال اكتشاف اللباس وطرق العمل ولنوم والأكل والراحة... أي كان عليهما أن يجسدا هذا الإنسان الذي تسبب بنفسه في لنزول من حياة الجنة الجاهزة والسهلة، إلى حياة الأرض التي لا يحصل فيها على شيء إلا بالكد والنكد والمغامرة. فانطلاقا من تجاربه الخاصة قام كمادة خام راحت تضيف إليه كلما يمكن أن يدعم فعاليته الوظيفية فكان الجسد كما نراه اليوم يساوي الجسم كما كان يوم أخطأ ادم مضافا إليه كل ما يرتبط بالجسم وهو ليس من الجسم.[1]

من جهة أخرى تتفق النصوص في الديانات الثلاثة على عدم ذكر الجسد بالمعنى الذي حدداه له سابقا. فالبنسبة لليهودية والمسيحية، وباعتبار أن النصوص المسيحية مستمدة في معظمها من النصوص اليهودية، لا يوجد تصور واضح للجسد، فحتى على مستوى اللغة، التي تمثل القناة التي تصل من خلالها النص إلينا، نجد أن العبرية لا تملك كلمة مفردة عبرة عن الجسد على حد تعبير كلود تراسمونتون *Ciaude Tresmontant* والذي يبرر ذلك بان هذه اللغة هي لغة المحسوس.

1طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مقاربة سوسيو-أنثربولوجية للجسد والجلد، مرجع سبق ذكره، ص14.

ولهذا فهي لا تسمى إلا المحسوسات، ومن ثم فلا وجود لمصطلح مجرد كالجسد، ولتعويض هذا النقص نجد أن العبرية ومن خلالها اليهودية والمسيحية تستعمل مفردتين أساسيتين هما الروح واللحم للتعبير عن الإنسان الحي في هذا العالم أو لنقل للتعبير عن الجسد.[1]

في الإسلام ورغم أن اللغة العربية تملك ثلاث كلمات للتعبير عن الوجود الحي للإنسان، فان النصوص المقدسة لم تتعرض للجسد كوحدة إلا نادرا، فنجدها تذكر اليد والعين والأرجل والقلب والأعضاء الأخرى المكونة للجسد، فحتى هذه الأعضاء تذكر باعتبارها مكونات للجسم لا للجسد، لقد ذكرت كلمة الجسد في القران الكريم في أربعة مواقع، تدل جميعها على تجسيد شيء ما. ففي قصة موسى (ذكرت في موقعين) نجد عملية تحويل الحلي إلى جسد عجل تتم عبادته، ويذكر المفسرون هنا أن عبارة "... عجلا جسدا..."، تعني أن العجل كان من لحم ودم. أما الموقع الثالث فذكرت فيه للتدليل على أن الأنبياء هم مجرد بشر مثل باقي البشر يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، فهم مجرد أجساد، وفي موقع رابع ذكرت الكلمة في قصة سليمان الذي وجد على كرسي عرشه جسدا، يفسره المفسرون بأنه جن استولى على ملكه.

بالنسبة للحديث، الجسد كينونة متحولة تنقله مما هو مادي حسي إلى ما هو روحاني عبر طقوس وشعائر دينية، فعلى الجسد أن يكون نظيفاً طاهراً قبل الشروع بالصلاة، ذلك أن الصلاة هي تواصل مع الله–المقدس المتعالي–وبهذا الفعل الطقوسي يحقق الجسد كينونته، ويتخلص من الدناسة والنجاسة ويحضر في هيئة مناسبة أمام الله.

وقد وضحت الأحاديث النبوية الوسائل المتبعة ليحقق الجسد كينونته المطلوبة، فقد ورد في صحيح البخاري:«ثم مضمض واستنشق،ثم غسل وجهه ويديه، وغسل رأسه ثلاثاً، ثم أفرغ على

1فؤاد اسحاق الخوري، اديولوجيات الجسد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص10.

جسده،ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه»[1]. وكذلك حديث:«حق على كل مسلم،أن يغتسل في كل سبعة أيامٍ يوماً،يغسل فيه رأسه و جسده.»[2]

لقد خص الإسلام الإنسان برعاية جسده وصون نفسه، وفي الأحاديث النبوية العديد من الأحاديث التي تشجع الإنسان على رعاية جسده كالاهتمام بالرياضة والنظافة وملاحة المظهر وطيب الرائحة...والهدف هو أن يكون الإنسان متفرغاً لتأدية واجباته الدينية والاجتماعية كما يؤكد الحديث التالي:«فلا تفعل،صم وأفطر،وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً...»[3]إن الاهتمام بالجسد كان واجباً، وسنة مشى عليها الرسول الكريم، ودعا المسلمين لاتباعها.

قد كثرت الاجتهادات الدينية حول الجسد، ونظمت حياة الإنسان اليومية وفق مظاهر الجسد وأدائه وأسهمت كثيراً في سرد واجبات الجسد نحو الله، والطقوس التي تظهر مدى تأهبه واحترامه للقدسي ومع نظام الإسلام أصبح للحياة الفردية والجمعية قواعد واضحة ملتصقة بالجسد الشخصي فيظهر الجسد في محاولة دائمة لأن يكون متطهراً بعيداً عن الدنس لكي يحظى بسعادة دنيوية وأخروية من جهة، ومن جهة أخرى،كان للجسد الأنثوي نصيبه الأكبر في الدراسات الفقهية، لأسباب تعود إلى وضعية المرأة في الثقافة الذكورية.

فالإسلام قد أضاف إلى رؤية الفلسفة اليونانية للإنسان "الوحدة "،فهو ليس مادة وروح من طبائع مختلفة وعلى طرفي نقيض، أي ليس الجسد- بوصفه مادة- شركما عند أفلاطون، بل إن مادته هي من طبيعة تملك قوة التطهير وهي التراب المحموم. وفي حياة الإنسان لا يكون مهيئاً للصلاة ما لم يكن طاهر الجسد، للقاء مع القدسي الأعلى.إن في الإسلام دعوة للحياة بكل بجوانبها،فلم يعرف الإسلام موضوعة التعفف أوالتزهد ،بل استنكرها، واسترسل في إيضاح ثم شرح

[1] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب تفريق الغسل والوضوء، ، ج1، دار المكتبة العربية، بيروت، ط1، 1989م. حديث رقم 265

[2] المرجع السابق، حديث رقم 856.

[3] المرجع نفسه، حديث رقم 1874.

أساليب التمتع الحسي بالجسد وفق معاييره الشرعية،ويرى زيعور أن الجسد في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي مدعو للانضباط«وفق معايير تدمجه في الجماعة»[1]، أي يرتبط بالمؤسسة الشرعية وبالسلطة حسب تعبير فوكو.

يظهر الجسد كوحدة انثروبولجية، فهو مكون من أعضاء متضامنة فيما بينها ولكنه في الوقت نفسه يجسد ويرمز إلى الوحدة الاجتماعية، إن هذا التجاوز الذي حدث في هذه النصوص المقدسة والمتمثل في عدم ذكر الجسد كوحدة، يعوض بالمقابل من خلال التركيز على الجسد في العمليات التعبدية، فحتى وان كان الإيمان يتم إلا بواسطة الجسد، فجميع الطقوس وفي جميع الديانات، هي طقوس تمارس من خلال الجسد، كما يمكن أن يرجع هذا التجاوز إلى كون الجسد من المعلوم بالبداهة من طرف البشر، لهذا تم تجاوزه، للتركيز على أمور أكثر أهمية في حياة البشر التعبدية كالاعتقاد بوجود ووحدة الله مثلا... وبالتالي كان تركيز النصوص على الأعضاء باعتبارها شرطا أساسيا في جميع الطقوس التعبدية، فالمتحدث عن العضو لا يذكره إلا إذا كان يعلم أن المعني بهذا الحديث يعلم علم بداهة هذه البنية التي يتنمي إليها العضو.[2]

إن متابعة أي موضوع في الفكر الفلسفي في عصر النهضة تضطرنا إلى المرور عبر فيلسوف من طراز ديكارت *R-Descartes* وهذا لأنه من دعا إلى إحداث القطيعة الابستمولوجية، التي تقصي كل ما من شانه أن يؤثر أو يعيق البحث العلمي ولعل أهم هذه العوائق الابستمولوجية، التي ثار عليها **ديكارت** وغيره من فلاسفة عصر النهضة، تلك الأفكار والأحكام المسبقة التي كانت تستمد شرعيتها من الدين وأحكامه. فكلما أراد الباحث القيام ببحث إلا وصادفته هذه الأحكام والتي كانت بمثابة الحدود التي لا يجب تخطيها ومن هنا كان الباحث لا يستطيع السعي إلى نتائج تخالف المألوف حتى وان كان هذا المألوف خاطئا ومن هذا كان من الضروري إقصاء مثل هذه الأفكار والأحكام من الحقل المعرفي كشرط أساسي وضروري لتقدم العلوم.[3]

---

[1] علي زيغور ، اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991، ص 75.

[2] لحكيم بناني عز العرب، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر الم الفكر، مرجع سبق ذكره، ص.90

[3] طبيي غماري، مرجع سبق ذكره، ص22.

يبدو أن فلسفة **ديكارت** قد عكست عصر الفيزياء النيوتنية، ويعد **ديكارت** من الفلاسفة الذين أسسوا دعائم الفلسفة الميكانيكية في الإنسان والطبيعة، ومعه أصبحت«الطبيعة تشبه بمجموعة منتظمة من القوانين ذات الطابع اللاشخصي، والتي لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية،فالعالم لم يعد عالم قيم، وإنما عالم وقائع»[1].

في هذا السياق يتضح إزالة الطابع الأخلاقي القيمي عن وجود الأشياء، وإضفاء الطابع العلمي الموضوعي الذي يسوده نظام هو ميكانيكي حسب التصور الديكارتي. وفي هذا نقلة نوعية على المستوى الأنطولوجي والأخلاقي لأن نزع الصفة الشخصية والقيمية عن الموجودات هو في طبيعة الحال تعبير عن رؤية جديدة نحو الموجود البشري. والنظر إليه على أنه مادة لحمية مفرغة من القيم سوى قيمة الحياة.

ومن هنا أصبح الجسد عند ديكارت يمثل«مجموعة امتدادات مرتبطة بعضها إلى بعض حسب العلاقات والقوانين الميكانيكية البحتة»[2].فالجسد مادة ومن طبيعة المادة أنها ممتدة،أي تشغل حيزاً في المكان، وهو التصور الفيزيائي نفسه للمادة، والإنسان هو نفس و جسد. إلا أن النفس من طبيعة لا روحانية، بل من طبيعة الفكر، أي تقوم بوظيفة التفكر والإدراك والتذكر والانتباه ...الخ. والنفس والجسد يلتقيان في نقطة من الجسد هي الغدة الصنوبرية حتى كأن النفس من طبيعة مادية.

بهذا أوجد ديكارت جسراً للتواصل بين النفس والجسد بعد أن كانا طرفين متقابلين كما في الثنائيات الفلسفية التقليدية، فهما جوهران ولا قطيعة حادة بينهما، ولكل منهما وظيفةٌ لا تنافي وظيفة الآخر، ذلك أن طبيعة النفس التعقل والإدراك، وطبيعة الجسد الامتداد، وهو شكل تعين الموجود البشري.

---

[1] دافيد لوبروتون ، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 64.

[2] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ص 14.

وعلى الرغم من إحراز ديكارت نقلة في الوعي الفلسفي للجسد غير أنه يؤخذ عليه أنه أبقى الوجود الحقيقي في مستوى الأنا المفكر الذي لا يتعدى حدود وجود الجوهر"النفس"أو"الأنا"،وما الموضوع سوى أحوال و صفات له.ومن هنا نادى ديكارت بالكوجيتو"أنا أفكر إذاً:أنا موجود".

إلا أن للفلسفة الديكارتية سعياً وهو الأهم في طريق وعي الذات الإنسانية بوصفها وجوداً فردياً ونزع الرؤية الشمولية الكلية التي تعد الإنسان هامشاً بالنسبة لمركز هو الله أو الكون. فثنائية(النفس- الجسد) «لم تعد تقوم على أرض دينية، فهي تسمى مظهراً اجتماعياً جلياً...اكتشاف الجسد الغربي، وجعل كتف الجسد حداً لفرديته الخاصة. ففي مجتمع يمارس فيه الطابع الفردي أثاره الأولى البليغة،يجعل انغلاق الشخص على ذاته من الجسد حقيقة مهمة وعلامة على فرديته»[1].لقد أصبح الجسد علامة وجود الفرد، ويُؤخَذ على ديكارت أن الفكر بطبيعته هو الذي أثبت هذا الوجود.

إن الجسد الديكارتي لا يظهر حقيقة الذات في الوجود. فمعنى الموجود البشري لا يظهر عبر جسده بل عبر عقله، فالجسد محض آلة طيعة تعطي الإنسان شكله وهيئته وتدل على تفرده.إن «إنسان ديكارت هو لاصق تتجاوز فيه روح لا تستمد معناها إلا من التفكير وجسد أو بالأحرى آلة جسدية، يمكن اختزالها لمداها فقط»[2].

وبناء على ذلك يصح القول إن الطفل والعجوز الهرم والمجنون لا يمتلكون القدرة على التعقل والتفكير والإدراك. لأن ذلك لا يعود لجسدهم، وإنما إلى انعدام ملكة التعقل، وهذه الملكة لا ترتبط بالوجود البشري في جسد، إنما تعود في مصدرها إلى الله، لذلك عد ديكارت أن الله هو الضامن لوجود أو لصحة الأفكار التي تمتلكها الذات الواعية الشاكة دوماً.

ولم يخرج الفيلسوف الألماني إمانوئيل كانت *E.Kant* عن دائرة الأنا أفكر الموجود على مستوى الفكر النظري،فقد ذهب كانت إلى أن الوعي مغلق على نفسه، ولا يصل إلى موضوعات العالم

[1] ديفيد لوبروتون ، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 66.

[2] نفس المرجع، ص 67.

الخارجي، «بل هو مبدأ منظم ومنسق للتجربة وموضعاً للمبادئ العقلية»[1]. ومن الفكر ينطلق العقل في تصوره للمادة،والجسد وإن كان موجوداً إلا أنه محكوم بالتصور الكانتي ذاته.

إذاً: لقد بقيت تجربة الجسد تجربة معيش في الحياة بعيدة عن التصور الفلسفي الحديث، وبقي حبيس الوعي المثالي، وأقصي من مجال اليقين الذي بقي رهيناً بالجوهر المفكر أي الأنا،دون إدراك الصلة الحقيقية التي يعيشها الأنا مجسداً.

على المستوى التطبيقي، وإذا ما حاولنا إسقاط ما سبق على موضوعنا فسنجد أن ابرز ما قام السابقون من تشريح للجسد. متحررا من كل الأحكام المسبقة والمتمثلة أساسا في قداسة الإنسان، بما في ذلك جسده والتي كانت سائدة في عصور ما قبل النهضة، مما أعاق ولقرون محاولات التشريح والملاحظة المباشرة للجسد وكان لابد من تفريغ الجسد الإنساني من إنسانيته من اجل التوغل بداخله ودراسته بيولوجيا واجتماعيا ونفسيا، لقد كان الإنسان من خلال جسده دليلا على عظمة الخالق وقدرته التي تستدعي التأمل، وربما حتى الانبهار، وهذا ما جعل الفكر البشري يقف عند هذا المستوى، أي التأمل والانبهار، ولا يحاول تعديه. نظرا لاعتقاده بان ذلك يمس بقداسة الإنسان، التي كان يعتقد أنها مستمدة من قداسة "الله" خاصة وان الإنسان الغربي يعتقد وبتوجيه من الكنيسة المسيحية انه "ابن الله" هذه الصفة لوحدها كانت كافية لتعيق كل محاولة، وإذا حدث وتمت فالنتيجة وحتى عصر النهضة كانت واحدة ومعروفة لدى الجميع، "الموت".[2]

ومع رياح الحرية التي جاء بها عصر النهضة أدرك الإنسان الغربي انه لابد من تجاوز مرحلة الاندهاش والانبهار،ليبدأ مرحلة البحث والتقصي، وحتى يحدث ذلك، كان لابد من أن تتحول الظواهر المدروسة بما في ذلك الإنسان من ظواهر فوق واقعية إلى ظواهر واقعية، يمكن التعامل معها بواسطة التجريب، هذا ما جسده ديكارت فيما يخص الجسد على الأقل، وعن جسد الإنسان الصديق والأخ او حتى الابن، ليقترب أكثر من الجسد الجثة، إن إدراك الجسد بهذا المعنى هو ما

[1] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ، ص 45.

[2] طيبي غماري ، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص22.

مكن علماء التشريح، كما سنرى فيما بعد، من فتح هذا القفص المبهم، ليتحول الى مكتبة مفتوحة على حد تعبير ديكارت نظرا لتأثر الشديد بالثروة العلمية والصناعية التي كانت تخطو أول خطواتها، فتشبيهه للجسد بالآلة، لم يكن اعتباطيا، بل كان يقصد من ورائه أن نتعامل مع هذا الجسد كما لو كان آلة،وهذا دليل آخر عن القطيعة التي سعى إليها، لم يقف ديكارت عند هذا الحد بل أقام قطيعة أخرى تتمثل في الفصل النهائي بين الجسد والروح، لقد كان هذا الفصل ضروريا بالنسبة لديكارت، حتى يفرغ الجسد من كل المحتويات الميتافيزيقية،لتصبح دراسة الجسد علمية، وتتم بدون ضغوط ومساومات.[1]

يعيدنا هذا التصور الذي فصل فيه ديكارت بين الروح والجسد إلى تصور أفلاطون الذي سبق وشرحناه إلا أن أهداف الرجلين مختلفة، فهدف أفلاطون لم يكن القطيعة بقدر ما كان التمييز بين جانبين من الإنسان، مثالي هو الروح ومادي هو الجسد، بينما كان التمييز بين جانبين من الإنسان مثالي هو الروح ومادي هو الجسد، بينما كان هدف ديكارت هو القطيعة بين الجانبين، حتى يحصل العقل البشري على حريته عند معاينته للجسد.

يقول ديكارت في تأملاته الثاني "بالإضافة إلى ما سبق إني اعتبر أني أتغذى وامشي وأفكر وأنا اربط كل الأفعال بالروح ..." إذ يتبين لنا من كل ما سبق ومن هذا المقطع من آراء ديكارت، إن للإنسان آلة مشكلة من الأجهزة والعظم واللحم، ثم إن هذه الآلة تمارس عددا من الوظائف الحياتية إلا أن العنصر الذي يمكنها من القيام بذلك هو الروح، إذ لو كان الجسد قادرا على القيام بهذه الأنشطة بدون الروح لما كان هناك فرق بين الجسد الإنسان والجسد الجثة، وعندما نتعمق أكثر في أفكار ديكارت نجد ذلك التوفيق الذي قام به بين موقفين كانا يعتبران متناقضين في وقتيهما وهما رأيي أرسطو وأفلاطون، فمن جهة نجد الفصل بين الروح والجسد، متبعا في ذلك خطوات أفلاطون وان كان الهدف مختلفا ومن جهة ثانية يجعل الروح هي عنصر الحياة والمحرك الأساسي للجسد، مقتفيا بذلك خطوات أرسطو، لقد عبر ديكارت عن هذه الازدواجية في

[1] المرجع نفسه، ص23.

تأملاته الميتافيزيقية، إذ يرى أن الروح والجسد إذا ما اعتبرناهما في إطار علاقتيهما بالإنسان كانتا وحدتين غير كاملتين إذ تحتاج أي واحدة للأخرى، انطلاقا من كل ماسبق يؤسس ديكارت نظرية كاملة عن الجسد وحقيقته، إذ يرى أن الجسد هو شيء ممتد ويعرف هذا الشيء الممتد على انه المكان الذي تتم فيه الحركات، التي يرى انها ميكانيكية، إذ أنها ليست إلا تحريكا لمختلف أجزاء الشيء الممتد، من خلال دفع بعضها لبعض، إن مفهوم الامتداد عند ديكارت لا ينطبق على الجسم الفيزيولوجي فحسب، بل يخص أيضا الجسد الإنساني أو الجسد الحي، ومن ثم يقدم لنا مفهوم جديدا هو "الحيوانات الآلية"، فالأجزاء الصغيرة المكونة للجسد هي امتدادات صغيرة، يكون التقاؤها امتدادا كبيرا، يتمثل في الجسد، هذا الالتقاء او التركيب يكون وفق علاقة ميكانيكية، ومن هنا فلا وجود لأي تمييز بين جسد الإنسان وجسد الحيوان او أي جسم فيزيولوجي أخر، إن تأملنا لهذا الموقف يؤدي بنا إلى القول أن الجسد الذي يقصده ديكارت، هو ما أسميناه سابقا بـ "الجسم" والمتمثل في الجهاز العضوي البيولوجي الذي يهتم بدراسته علماء البيولوجيا والتشريح، وهو جسد موضوعي يمكن دراسته ووصفه حتى إخضاعه للتجربة. أما الجسد الذي نسعى لدراسته فهو ما يتضمنه مفهوم أخر لديكارت وهو "الشيء الممتد" أو الجسد المعيش أو الخاص، والذي يهتم به الانثربولوجيون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة.[1]

لقد شهدت أوروبا في بدايات القرن العشرين تحولاً معرفياً مهماً أضفى على أبعادها السياسية و الاجتماعية معنى نحو فهم أفضل لمشهد الإنسان، ظهر عبر الاتجاهات الفكرية والفنية والعلمية.ولعل هذه الاتجاهات جميعها قد أسهمت في انتقالٍ أوسع نحو مفهوم الفرد، ومن ثم الشخص والتجربة الشخصية.

لم تكن فلسفة هوسرل الفينومينولوجية مثالية وتنطلق من الذات،ولم تكن واقعية وتبدأ من الموضوع، بل كانت تعبيراً عن علاقة متبادلة بين الأنا والأنا الآخر، فالشعور هو دائماً شعور بظاهرة من الظواهر،لذا هو شعور متغير،وقد انطلق هوسرل من الكوجيتو الديكارتي متأثراً بفلسفة

[1] طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره ، ص24.

ديكارت،غير أن الأنا عند هوسرل هو أنا واعٍ يتجه نحو الآخر المشارك له في الوجود،والفينومينولوجيا بوصفها منهجاً في البحث هي «هذا الجهد الدائب الذي يبذله المرء في سبيل الوصول إلى فهم الماهيات، أي فهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر،بل فهم الدلالات المثالية من خلال الحوادث والوقائع الاختبارية »[1] عن طريق الحدس وتسعى عملية التحويل الفينومينولوجي للوصول إلى حقيقة الإنية، في حين أن الأنا الديكارتي أنا منغلق على ذات وهو حبيس الفكر، و«إن كان الأنا الديكارتي أسلوباً للمعرفة والوجود من خلال تأمل العناصر الأولانية للعالم، فإن الأنا الهوسرلي هو أسلوب للوجود من خلال ارتباطه بالموضوعات»[2]،وفي تأملاته لفلسفة ديكارت يقول هوسرل:«إن الوجود والشعور يخص أحدهما الآخر بصورة جوهرية،وما هو مرتبط ارتباطاً جوهرياً، هو واحد بصورة مشخصة، وواحد بالنسبة إلى ما في الذاتية المتعالية من مشخص وحيد مطلق»[3]، وبمقتضى فكرة القصدية التي تشير إلى«وجود الإحالة المتبادلة بين الوعي والوجود»[4]،فيخرج الأنا من دائرته المغلقة ويوضع في علاقة مباشرة مع موجودات الوي غاريجود، فالعالم عند هوسرل موجود وجوداً مسبقاً على إدراك الأنا لديه،أو توجه الوعي نحوه،«ليس العالم لدي شيئاً آخر غير ما هو موجود، وغير ما له قيمة لدى شعوري،في ال"أنا أفكر"الشبيه بهذا »[5]،إلا أنه–أي العالم– يبقى حبيس المستوى المعرفي من دون إطلاق أحكام قطعية عليه بمقتضى فكرة التعليق الهوسرلية،ذلك أن علم الأنا أوالفينومينولوجيا حسب هوسرل هي علم«موجه على النشاط الروحي للذات المفكرة»[6] . وهوسرل يرى أن الذات موجودة وجوداً غير قابل للشك بصفتها«ذات "أفعال تفكير"،أي بصفتها ذاتاً لا يمكن الإحاطة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً،أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف

[1] إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة:تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958م، ص11.

[2] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره، بيروت، 47.

[3] إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا ، مرجع سبق ذكره ، ص 196.

[4] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ، ص 47.

[5] إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية أوالمدخل إلى الفينومينولوجيا، مرجع سبق ذكره ، ص 80.

[6] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ، ص 47.

الأنانوي (*solipsistisch*).إنها تبحث في جوانيتها الصرفة عن طريق أكيدة حتمية منطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية»[1]، ذلك أن هذه الذات المفكرة تقر بوجود العالم الخارجي،وهي لا تعيش منعزلة أو بعيدة عن العالم،بل هي في قلب العالم ،توجد به،وتحاول تحقيق وعيها في موضوعاته، وفي سبيل تحقيق الوعي وجدت القصدية بين الذات والعالم والذات المردودة.إن الوعي حسب هوسرل هو وعي دائماً لموضوع ما من موضوعات العالم.وهذه الحركة المتبادلة بين الأنا والعالم هو ما أسسته الفلسفة الظاهراتية.

هكذا مع **هوسرل** يصبح الكوجيتو الديكارتي ،كوجيتو فينومينولوجي على نحو"أنا أفكر في موضوع ما هو موجود في العالم".فالذات حاضرة دوماً،وهي تشارك الحضور مع الذوات الأخرى فيحدث التواصل بينها،وهو يبدأ بالإدراك الحسي، والذات تدرك الآخر كما الآخر يدرك الذات، ويحضر الجسد باعتباره معطى مباشر بالنسبة لكل ذات فردية، وكذلك جسد الآخر بالنسبة له،لأن جسدي «يحمل معنى البدنية النوعية،إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية،بشكل بارز،جسم "شبيه"بجسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي»[2]أي إن الذات المفكرة حصلت على معنى الجسدية من خلال إدراكها لجسدها ومن ثم لجسد الآخر،وكذلك حال الذات المفكرة لدى الآخر،أي إن الآخر يحضر لي في دائرة إنيتي الأولية، وكذلك أحضر للأخر في دائرة إنيته الأولية،لذلك إن حضور كل ذات مفكرة أو كل أناً هو إحالة حضور مشارك مع أنوات أخرى، وكذلك مع موضوعات العالم.«فعندما أنظر مثلاً إلى فنجان القهوة أمامي أجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الأولية،يشاركه في هذا الحضور ترابطات أخرى،مثلاً:المتجر الذي اشتريت البن منه وكيف أن طحن هذا البن تم أمام ناظري حتى أتأكد من ظازجيته»[3] .

[1] أنطوان خوري ، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص 206.

[2] أنطوان خوري ، الظاهراتية(الفينومينولوجيا)، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني(ص-ي)، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1988، ، ص 851.

[3] المرجع السابق ، ص 852.

إن هذه الترابطات والإحالات بين موضوعات العالم و ذاته تتم عبر إدراك جسم الموجودات،فلكل موجود جسم موجود بشكل موضوعي،إذاً: العالم موجود بشكل موضوعي،و« موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك إطلاقاً»[1].غير أن هوسرل بقي غير قادر على اتخاذ أي حكم نحو طبيعة وجود العالم، لذلك علق هوسرل الحكم على معرفة العالم بين قوسين،«من هنا بقيت تصورية **هوسرل** رغم تميزها عن تصورية كانت التركيبية مقتصرة على الوعي المتجه الذي يقصد موضوعاته أو الذي يقصد العالم من دون أن يكون جزءاً منه»[2]،ويدركه عن طريق الحدس، ومن ثم يعود الأنا إلى ذاته.

هكذا يتبين أن الفلسفة الفينومينولوجية قد أدركت أن الجسد ليس غطاءً للذات،أو لكينونة الإنسان بل هو حضورها في العالم (تحققها)، غير أن وعي الذات لذاتها وللآخر يتم من خلال فعل الحضور هذا، إنه فعل التجسد، وبمعنى آخر إن الوعي يتجسد في العالم، إن الجسد «يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم » [3]. وجدير بالذكر تأكيد أهمية المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع موضوعات العالم،صحيحٌ أنه أبقى الفكر قلقاً في أثناء تعليق الأحكام على معرفة الوجود، غير أنه أضاف بصمة مهمة استطاعت الوجودية الاستفادة منها، وتجاوزها أيضاً.

انطلقت الوجودية من الكوجيتو الديكارتي بمنهجية فينومينولوجية متجاوزة الاثنين معاً. فالوجود ليس وجوداً على مستوى الفكر، بل أيضاً على مستوى الواقع المعيش، وكذلك الأحكام غير معلقة،بل تطلق الأحكام وفق معطيات تجربة الحياة.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 853.

[2] المرجع نفسه.

[3] فريد الزاهي ، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار إفريقيا للنشر، بيروت، 1999، ص32.

وترى الوجودية أن الوجود فردي وعيني للذات، وأن كل ذات تعيش مع الذوات الأخرى بشكل يستحيل تصور انفصالها عن الأخريات، وهي توجد عبر أجسادها تشير إليها وتدل على وجودها .فالكوجيتو الوجودي هو «الأنا أفكر هو وجود في العالم»[1]

غير أن الفلسفات الوجودية تتفق في قضايا وتختلف في أخرى تبعاً لاختلاف الفلاسفة،فقد أثرت تجربة كل فيلسوف بفلسفته مما أضفى طابع الغنى والتعدد والاختلاف على الفلسفات الوجودية، وهنا سيقتصر البحث على دراسة مفهوم الجسد عند فيلسوفين هما سارتر ومارسيل لكونهما من تيارين وجوديين مختلفين: إيماني وإلحادي. فاختلف تصور كل منهما للإنسان ومن ثم للجسد.

بدأ سارتر من حيث انتهت مثالية ديكارت وكانت، فلا وجود لذات تتضمن مقولات سابقة على وجود الوعي في العالم،فالوعي ليس ثابتاً ،بل متغيراً حسب موضوعات العالم ، وما المعرفة من شعور وإدراك وتخيل وتصور إلا انعكاسات العالم في وعي الذات له. وأخذ على مثالية هيغل وجدليته ابتعادها عن الذات البشرية، إذ جعلت الروح المطلق فكرة شمولية تتعين في مستوى أشمل من المستوى الإنساني الفردي كالدولة،والطبيعة...الخ.

وانطلق سارتر من الوجود الإنساني الفردي، أي من ذات الإنسان المتعينة، فكل ذات حسب سارتر تنطوي على مستويين هما الوجود والمعرفة، بخلاف ديكارت وكانت وهوسرل، ومن هنا شرع في تفسير طبيعة الموجود البشري.إذ ميز بين نوعين للوجود:

وجود–في–ذاته

وجود–لأجل ذاته يفضي إلى وجود–لأجل–الآخر.

وإن جوهر الفلسفة السارترية يدور في هذين الوجودين،وبينهما توجد مشكلة الحرية ومشكلة(الوجود والعدم)،فكيف ذلك؟

[1] حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ، ص 48.

الوجود الأول: هو الوجود–في ذاته: ويقصد به سارتر الوعي الذي يتأمل ذاته بوصفه موضوعاً أمام ذاته،وهذا الوجود يتصف بالقوة والجمود والصلابة.

الوجود الثاني :الوجود–لأجل ذاته:فيه يصبح الأنا في علاقة مع آخر يفرض عليه من الخارج. هذا الوجود يتصف بالضعف والرخاوة وعدم التماسك. لذا يسعى للعودة إلى مستوى الوجود–في–ذاته حيث القوة والتماسك والصلابة.

إن الوجود– في ذاته موضوع أمام ذاته،أما الوجود–لذاته موضوع أمام الآخر(العالم الخارجي)،وبين هذين الموضوعين يوجد العدم،هنا تفقد الذات حريتها،و تصبح مقيدة أمام الآخر.وبما أن الوجود–لذاته يفضي للوجود –لأجل الآخر؛فإن حرية الآخر ستوجد وستلغى حرية الذات، أي إن وجود حرية لغيري هو عدم لحريتي.

إن مشكلة العدم السارترية تحدد مستوى كل من الوجودين ،أي وجودي ووجود الآخر، «فالعدم يفصل بيني و بين نفسي،أي بين الوجود–لأجل ذاته والوجود–في ذاته»[1]،كذلك يوجد العدم على مستوى آخر،بين وجودي –لأجل ذاتي و وجودي –لأجل الآخر، حيث تُعْدَمُ حريتي، وتُخْلَقُ حرية الآخر من جديد بوصفي موضوعاً له، ذلك أن «نظرة الآخر تسرق مني عالمي وكأن كل ما كان يحيط بي من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيي قد اختفى من مجالي وانزلق نحو الآخر ليندرج في عالمه»[2]. من ثم يصبح علي بذل جهد كبير حتى أحاول الفرار من قيود نظرة الآخر لأجعل منه موضوعاً لي بدل أن أكون أنا موضوعاً له. وأستعيد حريتي لأعود إلى عالمي وأحضر الآخر معي إلى هذا العالم،وأجعله خاضعاً لي، وحالما أستعيد حريتي أُفقد الآخر حريته.

إن العلاقة بين الذوات عند سارتر هي علاقة تصارع وسلب دائمين للحرية،فمن جهة: الحرية موجودة حتماً لأن وجودها لصيق بوجود الأنا دائماً، فهي ليس من صفات الذات؛أنما من نسيج وجود الإنسان، إلا أنها من جهة أخرى مقيدة بوجود أناً آخر.من هنا يرى سارتر أن الموت هو الحالة القصوى التي لا يستطيع الأنا إزاءها فعل أي شيء حيال الآخر،فَقَدْ فَقَدَ القدرة على

[1] حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 168.

[2] المرجع نفسه، ص 168.

سلب حرية الآخر، لأن حريته انعدمت وأصبحت ذاته موضوعاً على نحوٍ كلي للآخر،يستطيع أن يفعل به ما يشاء،وأن ينظر إليه النظرة التي يشاء،ويقيده على ما يحلو له من دون إمكانية استعادة الحرية. فما موقع الجسد بين الأنا والآخر؟ إن تصور الأنا لذاته محكوم دائماً بتصوره لحضوره في العالم، وهذا لا يتم إلا بتجسد الأنا، أي حضور الأنا عبر جسد خاص به.

لذلك عندما أحاول إعادة الحرية لذاتي فإنني أحاول التحكم في جسدي وجسد الآخر وأناه.يقول سارتر في "الوجود والعدم" :«فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلي فعلي،على ضوء معلوماتي عن جسم الغير،فسأعد نفسي إذن متصرفاً في آلة أستطيع التصرف فيها كما أشاء، وهي بدورها، تنظم سائر الآلات وفقاً لغرض معين أسعى إليه »[1]،يفصل سارتر بين الجسد والأنا،فالأنا تفكر وتتحكم بالجسد،حيث يمكن للأنا أن يستخدم الجسد كآلة في فهمه لجسد الغير،ويتابع القول:«فإذا تصورت إذن جسمي على صورة جسم الغير،فإنه يبدو لي آلة في العالم علي أن أديرها بدقة،وهو بمنزلة مفتاح لإدارة سائر الأدوات. لكن علاقاتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية، وأنا في حاجة إلى عضو حساس لإدراكها»[2]، ولكن الأمر سيتسلسل إلى ما لانهاية،لأننا بحاجة إلى ما هو غير الآلة لإدراك الآخر،فما الحل؟

يعود إلى طبيعة وجود العالم،«فإن تركيب العالم يتضمن أننا لا نستطيع أن نولج أنفسنا في مجال الأدواتية إلا بأن نكون نحن أدوات، ولا نستطيع أن نؤثر من دون أن نتأثر»[3]، ولإدراك الجسد يقول الفيلسوف: « إن الجسم معطى عيني وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه، من حيث أن ماهو–لذاته يتجاوز إلى ترتيب جديد، وهو في هذه الحالة يكون حاضراً في كل فعل»[4]، وهو يختلف عن بقية الأجسام غير الحية، فهو جسد يتجاوز، وهو الأمر الطبيعي عند سارتر لأن الجسد يشترط الوعي في العالم.

---

[1] جان بول سارتر ، الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة:عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966م. ص 525.

[2] المرجع السابق، ص 526.

[3] المرجع نفسه، ص 530.

[4] المرجع نفسه، ص 531.

إن موضوعات العالم الخارجي تنعكس في الوعي على هيئة شعور وتخيل وتصور وإدراك، لأن كلاً من الشعور والخيال والصورة والمدرَك عبارة عن علاقة بين الوعي وموضوعات العالم الخارجي، فالمعرفة نتيجة لتجسد الذات على هيئة وعي مرتبط بالوجود الخارجي.فلا معرفة من دون جسد.

هكذا تختلف عند سارتر طبيعة علاقة النفس بالجسد،فقد أصبح الجسد هو الشرط الضروري للفعل والمعرفة و للإدراك والتخيل ،فهولا يقف عائقاً في وجه الحرية،وهو موضوع المعرفة،وهو في تجاوز دائم غير مستقر،«إنه هناك،في كل مكان مثل المتجاوز،ولا يوجد إلا من حيث أني أنجو منه بإعدامه،إنه ما أعدمه،إنه ما هو في –ذاته متجاوزاً بوساطة ما –لذاته المعدِم الممسك لما هو–لذاته في علوه نفسه،إنه كوني أنا تبرير نفسي دون أن أكون أساس ذاتي»[1]، وبهذا المعنى إن القول بوجود حرية أولية و ضرورية هو مدعاة للقول بوجود جسد يصل الأنا بالآخر،فكأن وجود الآخر هو امتداد حتمي لوجود الأنا وكذلك وجود الأنا عند الآخر«فالوجود–لأجل الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي، ولكنه بعد غامض مبهم لا أستطيع رؤيته خارجاً عني وخاصاً بالآخر»[2].فلم يعد وجود الأنا الأحادي هو الشرط الكافي للإدراك والمعرفة كما هو في المثالية (**ديكارت وكانت**)، بل أصبح وجود الآخر أيضاً هو الشرط المكمل للإدراك والمعرفة والوجود، «فقبل سارتر كان الأنا هو الذي يعرف الآخر،أي إن الأنا كان هو الموجود الإيجابي الفعال،بينما كان الآخر موضوع الفعل أي الموجود المنفعل»[3] السلبي الذي يتلقى فعالية الأنا من دون إظهار فاعليته الخاصة به.

في حين أن (الغير) مع سارتر هو الفاعل في الوجود وفي المعرفة بمقدار الأنا ذاته، بدليل أن المرء يشعر شعوراً مختلفاً حيال جسده،حالما يخجل بفعل نظرة الآخر إليه، ويقدم سارتر تحليلاً فينومينولوجياً لظاهرة الخجل التي تحيل جسد الأنا إلى جسد الآخر، والعكس كذلك.

ويرى سارتر أن ظاهرة الخجل تفضي إلى ظاهرة أخرى و هي الشعور بالغثيان، فالإنسان متجسد في لحم يثير الغثيان.هذا المفهوم المرافق لفلسفة سارتر من أكثر المفاهيم الوجودية التي

[1] جان بول سارتر، الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، مرجع سبق ذكره.ص 508.

[2] حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سبق ذكره ، ص 100.

[3] المرجع السابق، ص 172.

ينتهي إليها تحليله للعديد من الظاهرات التي يعيشها الأنا في الوجود، لدرجة أن شعور الأنا بالتقزز والقرف والغثيان الفيزيولوجي ما هو إلا نتيجة لمصدر أنطولوجي مرتبط بتجربة وجودية عاشها الأنا مع الآخر.

إذن: مع سارتر أصبح الإنسان موجوداً جسدياً مثقلاً بوجود الآخر مسبباً العدم ومستلباً لحرية الأنا،وبالآخر أصبح الوجود مليئاً بالثغرات ،إن«الجسد هو الجزء الخارجي للذات،منفصلاً عنها بهوة هي عدم»[1]،فالذات هي الأنا والجسد هو الآخر وما بينهما هوة هي العدم.

وبالمقارنة مع ديكارت يمكن اعتبار«سارتر مناهضاً للديكارتية بما يكفي في فكرته عن الوعي البشري بوصفه محض فراغ تواق،غير أنه ديكارتي بما يكفي أيضاً في إحساسه بالفجوة التي لا اسم لها والتي تفصل العقل عن الأعضاء»[2]، ويبقى الجسد بعيداً عن الامتلاك الذاتوي وعن عيشها له،أي إن الوعي لا يمتلك الجسد بوصفه موضوعاً أمام الوعي،بل إن وعي الجسد هو نتيجة لوعي الأنا للعالم.

[1] تيري إيغلتون ، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة:ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2000م، ، ص 142.

[2] المرجع نفسه، ص 142.

خاتمة:

من خلال ما تقدم نستخلص أن الجسد هو الحياة نفسها، بكل تجلياتها ومظاهرها القوية، به نتذكر الماضي ونحيا فيه الحاضر،ونعيش به للمستقبل، يجري فيه سيل هائل يتخلله ويعلو عليه وينفذ في جميع نواحيه. هذا الجسد فكرة أروع من فكرة الروح و النفس القديمة، فهو بشتى أبعاده عنوان انخراطنا في الحياة الأرضية، هو أرضنا الأولى، وعليه يجب استقباله وفق استقبالنا وتعاملنا مع الحياة بمنطقها العميق كما قال ***نيتشه***، إنه أول من يعلن انتماءنا للحياة، إذ يمثل جسر التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، أي الممكن اللامتناهي، لذلك نجده في حركة دائمة دون توقف، في سعي دؤوب نحو استكشاف أفق المجهول.

تمهيد:

وإن كان من المهم قراءة الوعي الأخلاقي والفلسفي للجسد عند الغرب فلأن وعي الجسد عند العرب قد تأثر كثيراً بمجمل التحولات الحضارية التي شهدها الغرب، فكان الجسد العربي والإسلامي المعاصر متردداً بين كثير من المفاهيم والقيم التي وقفت موقف التناقض في كثير من الأوقات، فضلاً عن مفاهيم أخرى ولدت مع النمو الثقافي والحضاري للجسد العربي الإسلامي.إذ يُلاحظ في أثناء دراسة الفكر العربي الأثر الكبير للإنتاج الغربي سواء ممن كان من المؤيدين للأخذ بالفكر الغربي، أم ممن وقف الموقف السلفي الرافض الأخذ من الغرب بوصفه (منحلاً أخلاقياً وسبباً في الاستعمار)، أو ممن وقف موقف الجامع بينهما، غير أنه في جميع الحالات لا مفر –في بحث الجسد–من تبيان أهمية الاعتماد على تأثير دراسات الغرب وثقافته.

وهي واحدة من أهم الأسباب التي تجعل البحث في الحقبة التاريخية الراهنة مهمة صعبة، خاصةً أن وعي الجسد في الخطاب العربي المعاصر غير محدد الملامح بسبب قلة الدراسات من جهة، وعدم وضوح هويتها من جهة أخرى، يضاف إلى ذلك عدم وجود منظومة معرفية واحدة تجمعها كما في المنظومة الغربية.

انطلق الباحث المغربي فريد الزاهي من الجسد في كتابيه"الجسد والصورة والمقدس في الإسلام" و" النص والجسد والتأويل" ، في محاولة للكشف عن علائقه في الثقافة العربية مع الذات ومع الآخر، وهو يبحث في طبيعة الجسد بوصفه معطى أولياً للوجود البشري سابق على الوعي الثقافي ولاحقاً عليه بفعل التاريخ والتجربة الاجتماعية، فهو«كيان دال بحيث يمكن عدَّه علامة من نوع خاص تحيط به مجموعة من الأنظمة السيميائية وتخترقها محولة إياه إلى كيان تعبيري وتواصلي»[1].

فالجسد كيان، لا فقط جسم يقوم بدور حيوي وظيفي للاستمرار في الحياة فقط، بل هو دال، ودلالته تأتي من كونه جسداً يكتسي بثوب، وهذا الأخير بدوره معطى سوسيوثقافي، لذا يعدُّ الجسد خطاباً والثوب دالاً، أما الأنظمة السيميائية فهي مجموعة العلامات والإشارات الدالة الموحية المظهرة للخطاب الجسدي، وهي المنظومة القولية (الكلامية)بالإضافة إلى بعض الأصوات الموحية(كالتأوه،والتأفف،والضحك،والبكاء...)، والمنظومة الإيمائية المعتمدة على نظرات العين وتعابير الوجه، والأخرى الحركية،جميع المنظومات المذكورة لغات وهي تتضافر لتجعل من الجسد كياناً موحياً معبراً. لذا يمكن القول:إن علامات الجسد ودلالاته هي دائماً في وسط ديني وسوسيوثقافي وأخلاقي، فهي تربط الجسد بمحيطه، وتجعل منه ذاتاً مشخصة ضمن ذوات أخرى.

ولهذا بحث الزاهي في علامات الجسد ودلالاته من خلال رموز الثقافة العربية الإسلامية بالعودة لتراثها الديني والأدبي والشعري والصوفي، فضلاً عن تفكيكه لسلوكات الجسد اليومية(النوم، الطعام والشراب، اللباس، النظافة والطهارة، الصلاة، التعبد، العمل، الراحة...)، تبيين ملامح الثقافة الشعبية ويستنطق المصموت عنه، فيظهر محتوى الذهنية التي كونت الجسد العربي والإسلامي على هذا النحو.

فالزاهي يؤسس منهجاً لدراسة الجسد عبر كل المعطيات السابقة، ويقوم على فكرة أنه «يحق للرمزي والمتخيل والعادي واليومي والجسدي، أي ما نفاه علم الاجتماع التقليدي والوضعية من مملكتها العاجية، أن يكون موضوعاً للفكر والتحليل والمقاربة في المجتمع، وليس فقط في الأدب

[1] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره،ص34.

والشعر والتصوف كما يمنحها من الأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفية، أي من كل ظل يعتبر غير علمي»[1]، فيحاول استجلاء كل ما أغفل عن الجسد ليؤسس لدراسات عربية حول"الجسد الإسلامي"على حد تعبيره، لأنه بقي مهمشاً وغائباً عن الدراسات الإنسانية الجادة. وهي خطوة مهمة شبيهة بخطوة زيعور لبحث العلوم الإنسانية في المسكوت عنه.

استند الزاهي في بحثه لمفهوم الجسد إلى دراسات بعض الباحثين الأوروبين عن معنى الجسد، وميز الزاهي بين مفاهيم الجسم والجسد والبدن والجسدية والجسدانية. فرأى أن صفة الجسمية مشتركة عند كل الموجودات، وهي مقترنة بالمعنى اللغوي للجسم.

أما البدن فهو«المؤسسة الجسدية»[2]، أي الجسد حالما يخضع لقوانين وأعراف تنمط سلوكه وتحدد أهدافه وهي متعلقة بخطاب المجتمعات، أما الجسد فهو «يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم. ومن ثمة فهو يشكل هدفية الوجود الذاتي للإنسان، هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذات ميثم ثقافي ورمزي وتعبيري يعيد بها الجسد صياغة العالم، ومنحه خصوصيات جديدة.»[3]، ومعها ينتج منظومة قيم ومعايير الوجود والأخلاق والجمال. هنا تناول الزاهي الجسد بوصفه معطى أنطولوجياً أولياً للوجود الإنساني.

من هنا فإن البدن يشير عند الزاهي إلى معنى الجسد عند ميشال فوكو، غير أن الزاهي قد أخطأ في تمييزه بين الجسد والبدن، فالجسد لا ينفصل عن ثقافة محيطه الاجتماعي والسياسي،أي عن سلطة الخطاب، ولم يقم الزاهي حداً فاصلاً بين الجسد والوعي، واتفق مع بونتي في أن كلاً من الوعي والجسد متشاركان في القول والفعل، لأن كل وعي هو وعي نحو موجود ما عبر الجسد، وكل ذات هي ذات جسمية في لحظة ما، وجسدية في لحظة أخرى، وكذلك بدنية في لحظة أخرى، وذلك باختلاف المرجعية المنطور إليها منها، أي باختلاف وضعيات الجسد في الوجود، وكأنها حالات للجسد.

---

[1] ميشيل مافيزولي ،تأمل العالم/الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية،ترجمة:فريد الزاهي،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط1، 2005م،ص 10.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ،ص32.

[3] المرجع نفسه.

لذا يرفض الزاهي النظر للوجود الجسدي للإنسان بوصفه متقطعاً منفصلاً، فكان لا يفصل بين الوعي وجسده، كذلك يرفض فكرة آلية الجسد ووجوده الخارجي مقابل حيوية وفاعلية الروح ووجودها الجواني، ويرى أن تجاوز العقل البشري لثنائيات(النفس–الجسد)، و(الروح– الجسد)و(الوعي– الجسد) هو تحرير للجسد من موقعه على هامش الوجود والفكر الفلسفي، ونقله إلى قلب مشكلات الفلسفة وقضاياها، وإدخاله ضمن دائرة اهتمام العلوم الإنسانية واللسانية، فصار من الممكن القول أن هناك فكراً للجسد، أو دراسات في الجسد، وهو ما تم عبر إنجازات العلوم الحيوية وفلسفات الوعي والذات في القرن العشرين.

إن دراسات ريكور في الجسد الفردي قد أقامت تمييزاً« بين الجسد الشخصي أوالجسد البدني leibوالجسد العضوي korper فالأول بوصفه مندمجاً في العالم، والثاني بوصفه موضوع العلم التشريحي ومادة وجوده الإنسان»[1]، وهو التحليل ذاته الذي وصل إليه بونتي ومارك ريشر،ومنها توصل الزاهي إلى أن الإسلام قد رسخ الجسد عبر ممارساته اليومية، وضمن إطار النظم الاجتماعية أي "المؤسسة الاجتماعية" أوالبدن ،في حين أنه أغفل البحث في الجسدانية، وهي النظرية في الجسد الشخصي الذاتي من موقع وجود الذات المستقل عن أي مرجعية أخرى كالمقدس الديني أوالاجتماعي،وبالنظر إلى الإنسان لا على أنه تجلٍ من تجليات الخلق الإلهي، بل على أن ذاته الشخصية هي من تحدد نمط وجوده الجسدي، فهوية الذات في الإسلام بحاجة إلى سند تستمد منه ماهيتها، إلا أن الزاهي يسوغ ذلك بأن الإسلام «ليس فلسفة فينومينولوجية للذات،إضافة إلى أن الفكر الديني في صورته التوحيدية لم يعرف مفهوم الذات الذي يتأطر تاريخياً ومعرفياً بولادة الفرد والمنظومة المرجعية التي تأسس عليها»[2].فالجسد الشخصي غائب عن الوعي الإسلامي بفعل إحالة الوجود إلى القدسي الذي يوحد الذوات في رؤية واحدة ومصير واحد. هنا مرة أخرى يريد القول إن الجسد مستقل عن عمل المؤسسات، أي عن البدن:المؤسسة البدنية حسب توصيفه.

[1] الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ،ص 31.

[2] المرجع نفسه ،ص 39.

هكذا يرى الزاهي أن الإنسان لا يمتلك جسداً هو موطن هويته، في حين أن الأصح هو القول إن الإنسان يعيش جسداً وهو موطن هويته، فالجسد ليس موضوعاً يُملَك، بل هو الأسلوب الذاتي للوجود في العالم. والجسد حسب مين دوبيران«يوحد بين شكلين أو نمطين من أنماط وجوده،أي بين وجوده ومظهره في الجسد الشخصي»[1]. وهو أصالة وجودنا في العالم.

وعلى هذا النحو يكون دوبيران هو من الفلاسفة الذي أسسوا لوعي فينومينولوجي مثل ما فعل هوسرل وبونتي وهو ما نحاه الزاهي في الوعي العربي.

أما مفهوم"الجسد الإسلامي" فيشير إليه الزاهي «كمفهوم جامع للعناصر النصية والواقعية المتخيلة والتاريخية التي حددتها الثقافة الإسلامية في ذاكرتها المكبوتة والشفوية بصدد الجسد»[2]، أي لكل ما أُلف وشُرعن ومُورس وقيل وتم تداوله في الحكايا الشعبية والنكتة، ولهذا يفصل الزاهي الجسد الإسلامي عن الجسد الغربي الذي أشبع بالبحث الفلسفي والأنثروبولوجي والاجتماعي والنفسي، غير أن الزاهي- وهو الدارس في فرنسا-يستقي أدواته المنهجية ومصطلحاته من الفكر والنقد الأدبي الفرنسيين، وينقلها إلى الحقل العربي ليستوضح المفهوم وتاريخيته وعلاقاته مع المفاهيم الأخرى كالذات والآخر، ويبين مكانة الجسد في دائرة القدسي واللاقدسي.

ويبدو أن أبواب القدسي قد أحكمت أقفالها عليه تاركة له مساحة من الحركة ضمن المجال الفقهي الشرعي، فما كان من الأدب والشعر سوى أن رسم صور الجسد مطلقاً العنان لجنوح الخيال فحفل التراث العربي بالأوصاف الشعرية والنثرية لجماليات الجسد وخصوصاً الجسد الأنثوي، وهو وصف مليء بالرغبات وكل أشكال المحظورات الدينية والاجتماعية، ويعد شعر أبي نواس والأعشى وامرئ القيس وطرفة بن العبد والذبياني وكذلك حكايا ألف ليلة وليلة، وأيضاً كتاب الروض العاطر للنفزاوي، وما هو متناقل عبر التراث الشعبي الشفوي وغيرهم خير دليل على الاحتفاء بنموذج الجسد الذكوري والأنثوي، وهم بذلك قد أسقطوا خيالهم وهواماتهم على صور الجسد، «فالوصف يبدأ من

[1] فريد الزاهي، فريد، النص والجسد والتأويل، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 2003،ص 37.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 20.

الأعلى نحو الأسفل، أي من المكشوف وموطن الهوية(الوجه) إلى الجسد المجهول، مقابلاً بين الجسد والعناصر الطبيعية. مؤكداً هذا الطابع الرمزي الذي يسم المقارنة التشبيهية ومستحضراً الجسد الغائب عن النظر عبر نظائره الطبيعية الماثلة في ذهن المتلقي والتي تحظى بمرجعية في وعيه»[1]،إن قوة غياب الحسي وجمالية حضوره قد نقلت الجسد من حيز الوجود الواقعي إلى حيز الوجود الذهني والطبيعي مما قارب بين موجودات الكون الجميلة وأوصاف الجسد فشبهت عيون المرأة الجميلة بعيون المها ورشاقتها بالغزال والفرس، وكنيت بالبدر والورد ..الخ، وعندما أصبح الجسد غير مُمتلك بالواقع أُمتلك بالخيال والشعور مما جعل منه مفهوماً حاملاً لدلالات الوصف .

وعبر اللغة الواصفة يمر خطاب الرغبة من الواصف إلى الموصوف، علماً أن للقدسي حضور في لذات الجسد الحسية التي شرعها الإسلام بما يضمن حياة مستقرة تمكن المرء من التفرغ للعبادة والإيمان، وبذلك يؤثر القدسي في الدنيوي، ويصبح الجسد مرغوباً محبوباً مباركاً من القدسي، مثل جسد المرأة الولود والوجه الجميل على سبيل المثال.

ويرى أن القدسي يستمر ويتجذر من خلال ممارسات الجسد اليومي والاجتماعي والشخصي الحميم (أوضاعه أثناء الجماع والتبول،والحيض والنفاس وأساليب التطهر)، وهو في ذلك يحاكي جسد النبي وما أمر به زوجاته، وهذه الطقوس ترسم تقنيات الجسد الإسلامي الأمر الذي جعل منه« جسداً ثقافياً يستجيب للمحددات الثقافية الجديدة، ويختلف عن الجسد في الثقافات الأخرى»[2]، إذ تجعل منه هذه التقنيات جسداً صالحاً لكل الأزمنة في المجتمعات التي تسير على خطاب الفقهي الشرعي،فيجتمع الجزئي مع الكلي ويرسمان صورة القدسي الذي يستمر ويتجذر من خلال ممارسات الجسد، «وليس الشكل الطقوسي والسياسي الذي تأخذه الظاهرة الإسلامية، سوى تعبير عن تدبير سياسي من النخبة لديمومة المقدس»[3]، و«إن جدلية العلاقة بين المتعة والإيمان هي

[1] المرجع نفسه ،ص 74 .

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام ، مرجع سبق ذكره ،ص 42.

[3] المرجع نفسه ، ص 42.

جدلية متعلقة بالجنس البشري»[1]، فالمقدس هو من منح الجسد الجميل مشروعيته وأظهره للعلن، وهو كذلك من أخفاه في حالة الوقوف والصمت عن وصف الجسد أو بعض أجزائه.

إن بحث الزاهي في الجسد الإسلامي بوصفه مفهوماً قاده إلى البحث في علاقاته بالذات والآخر وعبر النص المنتج له، وقد يكون النص أدباً أو ديناً، وهو يعبر عن النموذج الجمالي والأخلاقي للجسد، فبلاغة النص الأدبي شكلت صورة للجسد (أي نموذج الجسد الجميل والمُشتهى)، وهو ما ورثته الذاكرة الإنسانية، إذ تحول «النموذج الجسدي ببلاغته تلك، إلى جسد متخيل،تمتلكه الذاكرة الإنسانية واللغو والرغبة، وتستحضره المخيلة لتعيش فيه باستمرار استيهاماتها الشهوانية والجمالية»[2] مع العلم أن الموصوف قد ساهم في إنتاج جسد الواصف، لأن العلاقة بين الواصف والموصوف قد ظهرت عبر النص فانتقلت«اللغة من التواصل الشفوي إلى صورتها المكتوبة»[3].

تعكس اللغة مكبوت الجسد، وكذلك«الجسد يعكس اللغة كما يعكس الواقعي اللساني، والجسد يهب النص كل معطياته الإدراكية بصفته نموذج الفعل التخيلي، فهو المنبع والمتلقي والمتوسط في إنتاج العمل النصي حيث يصبح لصيق الوجود، فيتوارى الخيال في شعور ولاشعور فن الكتابة الحكائية أو الشعرية أو الفقهية»[4]، إنه العلاقة بين اللغة والجسد كما أشار إليها زيعور، بل إن متع الجسد تظهر في أسلوب الكتابة، وهو فن، ففن الكتابة لغة تترجم رغبات الجسد الدفينة المسكوت عنها واللامفكر فيها، وتقوم بعملية إظهاره عبر محاولة إخفائه بآليات التحويل والإبدال والتحوير، ومتعة الكتابة هي من البهجة والسرور ما يعادل متعة أي فعل جسدي يتوق إلى التحرر. وهو ما يراه الناقد الأدبي محمد نور الدين أفاية في دراسته لنصوص عبد الكبير الخطيبي أن« النص قد أصبح كالجسد بحاجة إلى دراسات إنسانية تتساءل عن مدى حضوره وأسباب غيابه»[5]، وهو ذاته ما دعا إليه زيعور حين نادى بتأسيس دراسات إنسانية عربية حول الجسد العربي والإسلامي.

---

[1] المرجع نفسه،ص43

[2] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ،ص87.

[3] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ،ص 25.

[4] فريد الزاهي ، النص والجسد والتأويل ،صص 19-20.

[5] محمد نور الدين أفاية،الهوية والاختلاف/في المرأة،الكتابة والهامش،إفريقيا للنشر،بيروت،ص 80.

وحول هذه الفكرة ترى نزيهة زاغر في شعر أبي نواس صوراً أدبية جميلة، ففي قصيدته"**نضت عنها القميص**" يقارب أبي نواس من خلالها اللامرئي في الجسد عبر مرئيته، حتى يصعب الفصل بين الحسي والمجرد في صورة الجسد الأنثوي، فتظهر أيروتيكا الجسد عبر الصورة الجسدية التي عبر عنها مخيال الجسد،يقول:

«نضت عنها القميص لصب ماءٍ فورد وجهها فرط الحياء

وقابلت النسيم و قد تعرت بمعتدل أرق من الهواء

ومدت راحة كالماء منها إلى ماء معد في إناء

فلما أن قضت وطراً وهمت على عجل إلى أخذ الرداء

فغاب الصبح منها تحت ليلٍ وظل الماء يقطر فوق ماء

فسبحان الإله وقد براها كأحسن ما يكون من النساء»[1]

يقابل الشاعر بين جسدين:الأول حقيقي وهو جسد المرأة التي تستحم والثاني شعري بفعل المخيال الواصف، ماء ينسكب فوق ماء، «فلم يعد الوصف الحركي الذي أقامه أبو النواس يحيلنا على الجسد الفيزيولوجي البحت،وإنما هو جسد مليء بالإشارات والرموز والدلالات»[2]، ومن خلال الوصف الجسدي تحدث الشاعر عن الرغبة والأحلام والموت والطبيعة لذلك«تجاوزت منظومة الجسد الصرف إلى منظومة كونية أشمل وأسمى»[3]،فالجسد خرج من حدود البيولوجيا وامتد في العالم، وعُبِرَ عنه على لسان الشاعر الواصف، وأصبح غنياً مليئاً بالرموز.

إذن الصورة الجسدية التي شكلها خيال الواصف ورغباته تنقل الجسد من جسد واقعي إلى جسد شخصي يعيش في المخيال، إذ أعيدت صياغته وفقاً للذات الواصفة، فأصبح جسد الموصوف جسداً لأجل الآخر ولم يعد على حالته الأولى بل امتلكته اللغة والخيال، فما كان مرئياً أصبح لامرئياً بعد أن

[1] نزيهة زاغر، إيروتيكا الجسد ": مقال منشور بمجلةكتابات معاصرة،بيروت، ناشرون،لتوزيع المطبوعات والصحف،ع 59شباط/آذار،2006، ص112.

[2] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام ،مرجع سبق ذكره ،ص 115.

[3] المرجع نفسه ،ص 115.

مر بالحواس وعن طريق الإدراك الحسي، وهذه الفكرة قديمة قدم فنون الأدب العربي[1]، فقد امتازت الصورة الجسدية في الشعر الجاهلي بالتنوع والجرأة في الوصف فكان الواصف يبدع وهو ينحت الجسد نحتاً ملوناً بألوان الجمال والمتعة، وإن كان وصف الجسد حسياً فإنه « بمحض ما تمتلكه اللغة والصورة يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً في الدرجة الأولى. ومتى ما مس الوصف الجسد، فإنه يتعامل معه انطلاقاً من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها، وأيضاً من خلال الممكنات البلاغية التي تسجنه في الصورة»[2]، فينعزل الجسد عن واقعه ومحيطه ويتجرد عنه فيرتبط بالصورة الذهنية عن طريق الخيال ،ويتشكل من جديد باستعمال اللغة، فهو حضور دال، والعالم يتحول إلى معنى بتوسط الإنسان فيه وبإعطائه كل المعاني عبر لغات الجسد العديدة. وبهذا ينتقل من وجوده الموضوعي الواقعي(الجسد الموضوعي) إلى وجود ذاتي لغوي خاص بالشخص (الجسد الذاتي)أو (الجسد الشخصي).فالجسد موجود في العالم وهو عندما يبدع فإنه يبدع بعناصر أساسية لا بد من توافرها،وهي :

المبدع بوصفه ذاتا ترى وتشعر وتتلقى صور الوجود تعيش جسداً خاصاً.

الفن المبدع أو الإنتاج عبر اللغة

الآخر المتلقي بوصفه مرآة المبدع والطرف الآخر في العمل الإبداعي.

لقد أصبح الجسد الموضوعي-أي جسد الموصوف-جسداً ذاتياً بعد أن دلل على علامة وجوده بوصفه مظهراً للذات، فهو دال على وجوده، وهو دالٌ للآخر بتعبيريته وبطبيعة وجوده مع الآخر،«فحين يتعلق الأمر بالآخرين ،يمكن للمرء أن يعيش الصورة الخارجية بوصفها صورة مكتملة ونهائية، وكأن ما ينقص صورة الذات يوجد في الآخر واكتمال صورته المدركة، فالآخر لا يعيش إلا في الآخر، وثمة تكمن واقعيته»[3]. فكأن الجسد يخاطب الآخرين في علاقاته بهم ،فهو يرسل ويستقبل

[1] يحفل تاريخ العرب بكتابات تصف جسد الإنسان،و للغزل والأيروتيك نصيباً كبيراً في التراث العربي، انظر أشعار امرؤ القيس وأبي نواس،وكتاب " الروض العاطر" للشيخ النفزاوي، و"طوق الحمامة" لابن حزم،و" الأغاني" للأصفهاني، وغيرهم...

[2] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ،ص 87.

[3] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ،ص 30.

إشارات ،لهذا يصبح الوجود الفردي للإنسان غير مكتمل من دون آخر، فالصورة الجسدية هي ذلك الفهم للأنا عبر الوجود الجسدي نتيجة لعلاقة الأنا بالآخر بوصفه معطى حياتياً واقعياً، وعبر خطاب الآخر بوصفه معطى ذهنياً ولغوياً.

جدير بالذكر أن الفكر الإغريقي قد رتب أساطير المديح للجسد الجميل والبطل، لكن الفكر العربي القديم والمعاصر قد امتاز بغناه وجرأته في تصوير الجسد، وإضفاء الخيال على أشكاله وحالاته. وبالذات الواصفة أصبح الجسد الذاتي لامرئيا عند الآخر، وبإدراك الأنا لصورته اللامرئية عند الآخر فإنه ينتقل من مجاله المرئي إلى مجاله اللامرئي، ويتكون لكل من الأنا والآخر تصوراً جديداً عن ذاته وجسده ،وعلى هذا النحو تتعدد الصور الجسدية حيال الجسد الواحد،وتختلف وتتنوع حيال الأجساد كافة.كما يشكل المستوى المعرفي والثقافي للإنسان والمجتمع عاملاً يرسم نماذج الصور الجسدية.

من هنا رأي الزاهي أنه «لا بد من الانتقال من الجسد في ذاته إلى الجسد من أجل الآخر»[1] فإن كل سارتر والزاهي قد أكدا الانتقال من الوجود في ذاته إلى الوجود لأجل الآخر فإنهما يختلفان في مضمون الانتقال.

فالوجود في ذاته عند سارتر قوي وصلب وجامد ومكتمل، والأنا يحاول دائماً البقاء في هذا المستوى من الوجود، والعودة له في حال الانتقال لمستوى آخر.

في حين يرى الزاهي أن الوجود لا يكتمل إذا ما بقي حبيس الذات، بل عليه تكوين تصور أكمل عنه، أي أن ينقل وجوده للآخر، من هنا يلتقي الزاهي ومارسيل وبونتي تحديداً بفكرة وجود نسيج أنطولوجي يجمع الآخر بالأنا، وفي حالة انفتاح عليه وتقبل ما يصدر عنه، فيحضر الجسد بصفته عيش الذات في العالم، بفعل داخلية المشاركة بين الوعي والجسد ،فكل وعي هو توجه نحو موضوع عبر الجسد،«فالجسد ليس الموضوع السلبي لوعي نشيط يفعل فيه من خارجه»[2]، بلى على العكس إن علاقة الجسد بالوعي هي علاقة جوانية وبها تكتمل ملامح صورة الجسد الشخصي الذاتي أمام الجسد الشخصي الغيري، وهذا القصدية للوعي تحرك الأجساد عبر الزمن والمكان. ومن خلال

[1] المرجع نفسه، ص 27

[2] الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ،ص 22

«هذا الترابط بين الجسد والحاضر والمقصدية التي تحرك تواشجه بالعالم هو ما يجعل الجسد يستنبط صورته من خلال ما يسمى خطاطة الجسد، بوصفه الوعي الأولي الذي ينسق بين مكونات الجسد ويوجه فعلها»[1]، لأنه وكما يرى ميرلو بونتي أن الجسد غير منعزل «فجسدي هو هذه الأداة الدالة التي تتصرف بوصفها وظيفة عامة، ومع ذلك توجد وتتعرض للمرض. ففيه نتعلم معرفة عقدة الوجود هذه، وهذه الماهية التي نجدها عموماً في الإدراك»[2].

لكن في الجهة المقابلة يتفق الزاهي وبونتي في أن الإدراك لن يكون مكتملا-وتحديدً إدراك الإنسان لجسده- لأنه يتم من خلال الجسد ذاته وبالانطلاق من الإ حساسات،«ولهذا يحتاج الإنسان إلى جسد موضوعي مستقل في جسده حتى يستطيع إدراك جسده الذاتي وهي المفارقة التي تكمن في عدم تطابق الفكر والإدراك»[3]،وهو بذلك يشير إلى أن الجسد هو المعطى الأولى الذي منه نطل إلى العالم، ولا يمكن الإفلات من طبيعته البديهية، فالحدود تُلغى بين الجسد والعالم بوصفهما من نسيج واحد هو الأصل في كل وجود، وهو السبب الذي يفسر تبادل الأدوار بين الأنا والآخر.

وبما أن الأنا لا يدرك الآخر إلا من خلال الحس، فإن ممانعة الآخر لإدراكه من قبل الأنا هي محاولة لإخفاء ذاته،ورغبته في تكوين صورة عن ذاته للأنا كما يريدها الآخر لا على نحو ما يريد الأنا،وهذا الأمر أيضاً قد يعيق تطابق الفكر والإدراك، لأن الفكر والوعي يسعى لإدراك الوجود الخاص والعام على نحو ما هو موجود.

قد يكون للاهتمام الذي أبداه العرب بجمال الجسد أثراً في تواصل الدنيوي مع المقدس عبر الديني، الأمر الذي بدا في العناية بجمال الجسد وزينته وعطره ونظافته، سواء كان للرجل أو للمرأة وهو ما جعل من الجسد جسداً غيرياً لأجل الآخر .

---

[1] نقلا عن النص والجسد والتأويل، ص27،المأخوذ من كتاب
p.35،Paris.1968،image du corp.Gallimard-Tel،p.Schilder.l

[2] نقلاً عن كتاب الجسد والصورة والمقدس في الإسلام،ص22،المأخوذ من كتاب
M. Merleau- p 161-172،op.cit،La phenomenology de la perception،ponty

[3] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

فإذا كان هذا الآخر هو الله، كما في الصلاة وطقوس الحج فإنه يجب على الجسد أن يكون طاهراً من كل دناسة (الشعر،الأظافر، البول، الحيض،الرائحة الكريهة...الخ)، وحالة التطهر تجعل الجسد جميلاً ولائقاً وترمز إلى علاقة جمالية بين الله والمؤمن يسودها إجلال لله.

أما إذا كان الآخر هو زوج فعلى المرأة أن تهتم بزينتها وتتفنن بأساليب تجملها، وعليها أن تحافظ على حضورها الجميل الذي يبعث الشعور بالراحة والهدوء للزوج.

ويختلف الأمر فيما لو كان الآخر هو رجلاً غريباً فعلى المرأة أن تحجب زينتها و جمال جسدها عنه خوفاً من الفتنة.

وفي هذا السياق يرى الباحث أن« العلاقة بين الجمال والفتنة تحول الجسد إلى رأسمال رمزي له تأثيره و فعله في العلاقات الإنسانية مما جعل النصوص الدينية الإسلامية تحذر من فتنة النساء، وفي الآن نفسه تعمل على إدماج الجمال في المؤسسة الزوجية »[1]، وبالموازاة مع الحضور الأخلاقي للعلاقة الزوجية. فيتأسس الجميل بالاستناد إلى الخلقي وهما يستمدان مشروعية الوجود والفعل من خلال المؤسسة الدينية التي تكفل استمرار حضور القدسي.

غير أن الإسلام لم يهمل حضور الجميل في العلاقات الاجتماعية، وقد كثرت الأحاديث النبوية عن الحضور اللائق للشخص أمام الآخرين ليس فقط في بيته، بل وأيضاً في الأماكن العامة ولا يعذر الفقير فيما لو حضر في ثوب وسخ ورائحة منفرة،بل على الإنسان أن يحضر بوجه حسن وثوب نظيف ورائحة طيبة.

ويعدُّ الوجه الجميل والبشوش علامة الجمال الإنساني فهو مرآة الروح، وهو دعوة لتقبل الآخر والتواصل معه،وتأكيد ذاتيته، «وبما أن الوجه تعبيري فإن الرغبات تنطبع عليه وتظهر في حركاته وسكناته على نحوٍ يكون إلى جانب الخطاب اللغوي خطاباً من نوع سيميائي مواز له»[2]، فالغواية هي خطاب سيميائي، وفي المجتمعات الإسلامية التي ينهى بها القدسي عن إظهار الجسد تظهر قوة الحضور السيميائي للوجه والعينين تحديداً،فالعين تتلقى صور العالم الخارجي وتبثها للداخل ،وتنقل

[1] فريد الزاهي ، الجسد والصورة والمقدس، مرجع سبق ذكره ،ص 102.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس ، مرجع سبق ذكره ،ص 102.

الداخل إلى الآخر، لذا لها مهمة اللغة المنطوقة، بل هي الأقوى في الخطاب السيميائي التعبيري،لأنها تقول ما لا يمكن قوله، ولذلك «فالوجه قد يتخذ طابعاً يتجاوز بكثير هذا الطابع التواصلي ليغدو فلسفياً»[1]، يمارس خطابه على رغم حالة الحظر والمنع المقيدة له، علماً أنه لولا وجود المحظورات لما شكل الوجه خطابه، فهو يمارس لعبة الظهور والإخفاء عرضاً أو مباشرةً.

وبلعبة الإغواء وخاصةً عند المرأة يتحول« الوجه والعينين إلى جسد كامل،ويتم اختزال هذا الأخير في الوجه ليتم بذلك تحويله إلى مشهد دائم للتواصل الغوائي».[2]بتلقيه وإرساله للإيماءات والإشارات من أجزائه الموحية بكلّيته، وهو ما أسماه الزاهي "الخطاب الغوائي للجسد عبر العامل الشبقي".

والزاهي يبحث في غواية الجسد على رغم أن سياق نصه يدور في فلك الأنثوي، لهذا اقترنت الغواية بالمرأة الصامتة. وإن هذه الغواية ملهمة عدد كبير من النصوص الإبداعية العربية التي أسهمت أيضاً في" تخيلية الجسد". مما أكسب الجسد مفهوماً فلسفياً بالاستناد إلى المعطى الثقافي والاجتماعي والديني.

إن التحليل الفينومينولوجي للمظهر الجمالي الجسدي في الإسلام يظهر أن «شذرية الإدراك الذاتي للجسد تتحول إلى صورة مكتملة إذا تم الانتقال من مقولة الذات أو الأنا إلى مقولة الآخر»[3]. وهذا ما رآه بونتي فالعين لا تتوقف عن استقبال صور العالم، ونقل الوجود الذاتي الفردي من الأنا إلى الآخر، فالأنا لا يعيش منعزلاً عن الآخر ولا يمكنه أن يتحرر من عين الآخر.

إن الجمال في الإسلام لم يتوقف عند المستوى الحسي للجسد بل تعداه إلى المستوى المجرد، فحُرم التصوير المباشر للقدسي وأُستُعيض عنه بالتصوير المحض وبالتعبير الرمزي، كما في الصورة المجردة، وكما في جماليات الخط العربي وفنون الزخرفة والموسيقا.

---

[1] المرجع نفسه،ص 104

[2] ،المرجع نفسه،ص 105.

[3] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ، ص 29.

لقد حرمت الصورة لارتباطها بالغواية والتجسيد، غير أن الصورة ظهرت ظهوراً جديداً عبر الصورة البلاغية والشعرية والذهنية محملة بمعاني الصورة المباشرة للجسد العاري أو صور القدسي فأصبح للصورة المكتوبة عبر فنون الخط جسدها الخاص بها، «فاللغة العربية في جمالياتها التصويرية قد صاحبت هذا التطور العام لفن الخط العربي الذي كان أيضاً شكلاً من أشكال توسع الفنون الزخرفية، وكأن الخط قد غامر وأغرق في التصوير ليثبت إمكانية الرسم الخطي على الاستقلال(ولو النسبي) عن سلطة الصوت والمعنى وليضاهي بفتنته تلك فتنة الصورة التجسيمية»[1] وهذا لا ينافي قدسية الكوني، بل على العكس يدخل ضمن النسق التعبيري عن الحسي المباشر والقدسي المنزه.

فإن كانت الصورة المباشرة ترمز للمحرم أو للمقدس؛ فإنه لا يلبث أن يتحول الاهتمام عن المعنى الديني إلى الشيء المصور ،فيُهمل الأصل ويحافظ على النسخة المصورة ،التي هي محاكاة للقدسي.

[1] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 133.

خاتمة:

هكذا يمكن إيجاز أفكار الزاهي على النحو التالي:

	الجسد	**اللغة**	**المقدس**
الخطاب	مُؤسس ومسكوت عنه (البدن)	أسلوب معبر بالدلالة وتحاكي الجسد	يتراوح بين الممنوع المسموح به
الجمال	حسي وخيالي ومجرد وضمن دائرة القدسي	ذوقي وزخرفي	الجلال
المرأة	مقترنة بالكون مشتهاة، ويخشى من فتنتها	غنية بمفردات الوصف ومعاني الجمال	وسيلة تساعد على التفرغ للمقدس وقد تقرب من المدنس لذا يجب الحذر منها
الصورة	سيميائية تعبر (أنا وآخر)	تجريدية(فتنة مقدسة)	الكوني الخالق

الفصل الثاني:الجسد بين الشرق والغرب.

الجسد:«الجوهر الذي كذا صورته، وهو بما ما هو، ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه تبين نهاياته أيضاً وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له،بل هي تابعة لجوهره، ربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها، وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها»

ابن سينا،الشفاء/الإلهيات

" أيها المستهزؤون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت وقد تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه وما أقصى رغباتها ولقد مضى زمن تحقيق هذه الرغبة لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوال أن هذا العجز قد ولد فيكم النقم على الحياة والأرض وهاهي ذي تتجلى في شهوة لحظاتكم المنجرفة دون أن تعلموا"

نيتشه *Nietzsche* **هكذا تكلم زرادشت**

تمهيد:

لقد كان إهتمام الحضارة العربية الإسلامية بالجسد واضحا ،فتباينت الطروحات الإشكالية حول الموضوع من مبدع الى متأثر بالحضارة الغربية ،لقد تنوعت الإشكالية من محرر للجسد من براثين التدنيس و انتزاع القدسية عنه ووضعه في موضعه الطبيعي الفاعل مثله مثل النفس الى متأثر بالفكر الغربي المتنوع الطروحات، المتقلب بين المدنس الساخط عليه الى المقدس الذي على به عن النفس، فحدث تأثر و تأثير بين الحضارتين.

المبحث الأول: الثقافة العربية الإسلامية:

لعل سكوت النص القرآني عن الروح وإرجاع أمر ماهيتها لله خدم الجسد كثيرا فقد وجه الفكر الإسلامي اهتماماته صوب الجسد باعتباره المقابل الضدي للروح ولعل عقدة الثنائيات التي سيطرت على الفكر الإنساني لازمت حتى الفكر الإسلامي فكانت هي البديل عن الروح في هذا الصراع رغم ذكرها مرتبة عن الروح.

لعل تمثلات الجسد في هذه الثقافة تكمن في قصة الخلق والتكوين الإنساني وعملية اكتساب الجسد الإنساني فقد خلق الله الإنسان من طين مأخوذة من تربة الأرض الحمراء والسوداء والبيضاء يقول تعالى: "**إني خالق بشرا من طين**"[1]. وهكذا يتلبس الجسد بالكون من جهة الطبيعة المادية ويخضع لقدر الأشياء ويتأثر بالتفاعل الموجود بين مكوناته الطبيعية وفي هذا الباب يورد جلال الدين السيوطي حديثا للرسول الكريم "ص" يقول فيه: "**خلق الله تعالى الإنسان من الماء والطين والنار والريح أما إذا كثر الماء فيكون حافظا أو عالما أو فقيها أو كريما وأما إذا كثر الطين فيكون سفاكا خبيثا مفلسا في الدنيا والآخرة وأما إذا كثر النار فيكون ظالما وأما إذا كثر الريح فيكون كذابا**"[2] ومن هذا التأثر لا يصبح الجسد مجرد جسم جامد وغافل وإنما يصير متحركا وفاعلا وذوا إرادة

رغم التوقيف عن البحث الذي ألزمه الشرع في مسالة الروح إلا أن الانفتاح الذي حدث للمجتمع الإسلامي على ثقافات الشعوب الأخرى حفزه إلى الاهتمام بالنفس التي ما يشملها التوقيف وجعلها في مرتبة الروح عن الثقافات الأخرى والنفس عند اغلب المسلمين اصطلاحا هي جسم لطيف ذو طول وعرض وعمق أمثلة مثل أجسام الشياطين والجن والملائكة التي لا تقع تحت حاسة من حواسنا وبهذا يصبح اختلاف النفس والجسد ويشكلا مادة وصورة الوحدة ولا تقبل التجزيء.

---

[1] سورة ص، الآية71

2 جلال الدين السيوطي،الرحمة في الطب و الحكمة،دار الكتاب،الدار البيضاء،ص3

تضطلع النفس في هذه الوحدة بدور تنهيل الجسد وتحريك الآلة ومن خلال هذا التوحد انقسم المنشغلول بهذه المسالة إلى جزئين فريق لا يرى وجودا لهذه النفس أو الروح غير الجسد ويقولون لسنا نعقل غير الجسد الطويل العريض العميق الذي نراه ونشاهده والنفس ليس إلا هذا الجسد بعينه ليس إلا والقسم الأخر يفصلون بين النفس والجسد وحتى بين الروح والنفس وجعلوا الجسد بهذا كيانا كسولا تتوزعه طاقتان: الأولى لاهويته نورانية تنزع إلى كل ما هو أرقي وأسمى والثانية نارية تنجذب إلى الأسفل حيث تكمن سعادتها في التدمير والتمتع بالشهوات والإغراق فيها.

لقد رخص جمهور المسلمين الصراع القديم بين النفس والروح ولم يقتنعوا بالترابطية الموجود بينهما وجعلوا الجسد شيئا سلبيا ومجال لهذا الصراع فهو يتأثر بانفعالات الروح ولا يؤثر فيها بل أكدوا على أن الجسد يؤثر قدر تأثره بالروح.

لم يشغل المتكلمون الكلام عن الصراعات السياسية والاجتماعية التي دارت رحاها غداة موت الرسول "ص" إذ استحال الصراع المذهبي سجالا عقائديا صرفا لا يتعدى مجال اهتمامه في الظاهر التسليم بالآيات القرآنية المحكمة ومساءلة المتشابهة منها وقد فطر أهل النظر هذه الرابطة الوثيقة الناسجة بين الشقاق السياسي والتناظر المعرفي الكلامي وحدسوا إلى العلاقة السببية الموجودة بين فرقة المسلمين وبين فهمهم للآيات المتشابهة: مصدر الخلاف وبؤرة التباين وفي خضم جدال القدسي والدنيوي هذا, انخرط المتكلمون في نقاش ميتافيزيقي حول طبيعة الذات الإلهية وسبل إدراكها: بإعمال العقل وتعطيله وبتأويل النصوص أو توقيفه.

فكيف ينصب الجسد إذن معيار للمطابقة والتشابه أو المفارقة والتعالي في تصور الله عز وجل: ذاتا وصفات وأفعالا ؟

وهل قدم التأمل النظري أجوبة شافية تحصن المفكر الإسلامي من حتمية السقوط في المقارنة والتجسيم في فهمه للإلهيات؟[1]

[1] هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، منشورا ت الزمن، الرباط،س 2004،ص24

يقول **الشهرستاني**:

"اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإدارة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات جبرية..."[1]

والواقع أن العلماء والأئمة وهم يرومون الدفاع عن الدين والرد على تحديات منكريه تحيروا في شأن المفارقة الصادرة عن النصوص القرآنية نفسها فهي من جهة تقول بان الله"ليس كمثله شيء"[2]،"لاتدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار"[3] ومن جهة أخرى تتحدث عنه بأوصاف وأفعال مستمدة من قاموس البشر وأحكام الإنسان المترتبة عن تقدير الحواس مما احدث توترا في بنية استقبال تلك النصوص وتعددا في مستوى تلقي مضامينها عبر تعارض ألفاظها وهكذا فضلت جماعة من أصحاب الحديث ومن درج على مناهجهم سلك طريق السلامة بتجنب الخوض في المسالة جملة وتفصيلا واعرضوا عن تفسير تلك الآيات لجهلهم معنى اللفظ الوارد فيها إذ نزل التكليف بالاعتقاد بان الله ليس كمثله شيء وكفى فقالوا:نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبهه شيئا من المخلوقات وان كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءته "خلقت بيدي" أو أشار بإصبعيه عند روايته "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" وجب قطع يده وقلع إصبعه.

غير أن هذا الموقف الذي يضمر خوف المسلم المحافظ من الوقوع في جسدنة الذات الإلهية وأنسنة الصفات المميزة لها والأفعال الصادرة عنها لم يمنع فرقا كلامية أخرى من سلك طرق وعرة

---

[1] الشهرستاني، الملل و النحل،مكتبة الحسين النجارية، القاهرة،ط1،ج1، ص123.

2 سورة الشورى، الآية11

3 سورة الأنعام، الآيتان102،103.

وشائكة ينتظمها مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي يخضع الله لقوانين العالم ويؤسس الجسد (الشاهد) في أبعاده الفيزيقية والثقافية مرجعا أصليا للمقارنة المفضية لمعرفة الغائب (الله).[1]

صحيح أن المعتزلة نفوا أن يكون الله "جسم ولاشبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص..." وذلك لأنهم رفضوا إجراء اللفظ على ظاهره فاحتجوا بالتأويل الذي يطابق مقتضى العقل في كونه تعالى منزها عن مخلوقاته لا يشبهه شيء منها لكن إقرارهم بتعطيل الصفات لم يضعهم خارج إطار المقارنة كما لم يغنهم عن صورة الإحالة على الجسد الإنساني وان اقتصرت على تمثل سلوكه الثقافي وفعله الرمزي من ثمة نعت **الشهرستاني** المعتزلة "بمشبهة الأفعال"[2] بما أنهم ينكرون صفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويوافقون في الآن نفسه على اتصافه تعالى بأحكامها المعنوية وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما وقالوا يجب أن تكون هذه الأحكام واجبة لذاته تعالى .

لقد انشغل حقيقة الفلاسفة المسلمين بالتوفيق بين الحكمة والشريعة والبحث في قضايا هما المشتركة التي تجعل الألفة حاصلة بينهما وتمنح شرعية التفلسف التي حرّمها أصحاب النقل.

برغم التأثر الواضح الذي نلمسه عند دراستنا للفلسفة الإسلامية بأرباب الفلسفة اليونانية أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو لكننا نلمس الكثير من التباين في بعض القضايا نظرا لاختلاف عقيدة كل من الطرفين لكن وبالرغم من هذا نلمس التأثر الكبير و بشكل واضح في مسالة الروح والجسد وخاصة الأطروحة الأفلاطونية منها والتي حقرت الجسد وعلت من شان الروح وجعلت الجسد سجنا لهذه الروح، فكيف استطاع فلاسفة الإسلام الإفلات من الشرع الذي جعل الجسد والروح متماثلتان في المرتبة وهذا ما جعل العدائية تكبر تجاه الفلاسفة وخاصة من طرف الغزالي الذي لم يتحرز من تكفير الفلاسفة في ثلاثة مسائل إحداها إنكار بعث الأجساد وحشرها وان الله يحشر الأرواح فقط .

---

1 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب،مرجع سبق ذكره، ص27

2 الشهرستاني، الملل و النحل، مرجع سبق ذكره ، ص146

لقد كانت نظرت الفلاسفة المسلمون لهذه القضية موحدة تقريبا نأخذ نموذجا متمثلا في احد أهم أقطاب الفلسفة الإسلامية ابن سينا الذي درج على النهج الذي اختطته الميتافيزيقا اليونانية حينما استنعت منظورها للعالم في ضوء تبنيه لقاعدة القسمة بين السماء والأرض وبين المهاوي والعرضي وبين الحسي والمجرد وبين المطلق والزائل وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع من خلال تعطله بمزاوجة وفي تركيبة عجيبة بين طرفي تلك القسمة من خلال روحه من جهة وجسده من جهة ثانية .

تأثر **ابن سينا** بفلسفة **أرسطو**، فنظريته في الوجود لا تختلف مبدئياً عن نظرية أرسطو في الوجود.فقد قسم ابن سينا الجوهر إلى جوهرين جسماني و غير جسماني. وعند بحثه في الجوهر الجسماني يشير إلى اتصاف الجسم بأبعاد الطول والعرض والعمق ويعرف الجسم بأنه:«الجوهر الذي كذا صورته،وهو بها ما هو،ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه تبين نهاياته أيضاً وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له، بل هي تابعة لجوهره، ربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها، وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها»[1].

إن جوهر الجوهر الجسماني هو صورته التي بها قوامه، وأعراضه لا جوهرية،وأبعاده متناهية أي محدودة،وكلها تابعة للجوهر، وتختلف الأجسام بحاجتها للأعراض كالخط المستقيم الذي يحتاج إلى الامتداد، والجسم الإنساني الذي يحتاج إلى الطول والعرض والعمق...،والنطفة حسب ابن سينا لا تحتاج إلى أي عرض ربما لأنها غير مرئية.

أما الجوهر غير الجسمي فهو ينقسم إلى قسمين:إما جسماً وإما مفارقاً للجسم،والقسم الجسمي إما أن يكون صورة الجسم و إما أن يكون مادته،أما الجزء المفارق للجسم فإما أن يكون نفساً تحرك الجسم وإما أن يكون بريئاً من المادة ويكون عقلاً *[2]،ويشرح **ابن سينا** ذلك بقوله:«إن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أي

[1] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، راجعه و قدم له د.إبراهيم مدكور،تحقيق الأستاذين:الأب قنواتي و سعيد زايد،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ج1، 1960،ص 63.

[2] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، مرجع سبق ذكره ،ص 60.

استعداد شئت فهو بالقوة،ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر،فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل،فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركباً من شيء عنه له القوة، ومن شيء عنه له الفعل،فالذي له به الفعل هو صورته،والذي عنه بالقوة هو مادته،وهو الهيولى.»[1]فإذا انطبقت الصورة في الجسم فهو موجود بالفعل(أي إذا تلاقت المادة مع الصورة) فلولا استعداد المادة لقبول الصورة لما تحقق الموجود بالفعل،أي إن كل تحقق للموجود مسبوق باستعداد مادته لتلقي صورته.فلا يمكن للوح الخشب مثلاً وهو مادة أن يقبل صورة الإنسان، بل يمكن له أن يقبل صورة السرير أو الكرسي، أو صورة الطاولة...الخ.

وبمعنى آخر إن صورة الجسم تلتقي مع مادة الجسم ولا تلتقي بصورة أخرى، أي أن صورة الكرسي تلتقي بمادة الخشب ولا تلتقي بصورة السرير. فالقوة تعني استعداد المادة لتلقي الصورة، والفعل يعني تلقي المادة لصورتها والانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

من هنا لا يفقد الجسم مادته–حسب **ابن سينا**–بتغير أبعاده، لأن المادة متحولة، بل يفقد صورته أي ماهيته،ومن صفات الجسمية عند ابن سينا أنها قابلة للانقسام إلى ما لانهاية.

إن الجوهر عند **ابن سينا** قائم بذاته. وكل موجود هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (الموجودات العاقلة وغير العاقلة)،لذلك ينطبق مفهوم الجسم على أي موجود، وهو يتحدث عنه بوصفه مفهوماً مجرداً لا بوصفه مجسماً عينياً، وهذا لا يتنافى مع رؤيته للوجود الإنساني، فجسم الإنسان بحاجة إلى نفس تحركه وتؤثر فيه ويؤثر فيها،ولولا اتحاد النفس بالجسد ما تحقق وجود الكيان الإنساني، ويرى **ابن سينا** أن النفس عقل قبل اتصالها بالجسد أو بعد مفارقتها له، وهي نفس حالما ترتبط بها أي صورة لمادة الجسد،«فالنفس تقال"عند وجودها فعالة في جسم من الأجسام"،"أما إذا فارقت فالأشبه أن تسمى العقل"»[2]، وفي هذا السياق يظهر أثر الإسلام في

[1] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، مرجع سبق ذكره،ص67.

[2] ابن سينا،أحوال النفس/رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا، حققه وقدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني،ط1، 1952،ص27.

فلسفة ابن سينا من جهة، وفلسفة **أفلاطون** من جهة أخرى، ويظهر علوية النفس وسفلية الجسد،فيقول:

«هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع»[1]

فالنفس من مكان مقدس قد نزلت مرتبة عندما حلت بالجسد لذلك نزلت مكرهة لترتبط بالجسد لأنها:

«وصلت على كره إليك،وربما كرهت فراقك،وهي ذات تفجع

تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى بمدافع تهمي ولم تتقطع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع»[2]

غير أنها قد تتكيف مع الجسد، وتكره فراقه،فالعلاقة بين النفس والجسد عند ابن سينا هي علاقة فعل وانفعال دائمين.

«ألفت وما سكنت، فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطول الخضع»[3]

وإذا ما روضت النفس الجسد وخضع لأوامرها فإنها تعيش معه بانسجام، في حين أنه إذا عاندها ورفض الإذعان لأوامرها فإن الرغبات والشهوات ستسيطر عليه،«ولن تخلص النفس عن الدرن،ما التفتت إلى قيل وقال، ومناقشة وجدال،وانفعلت بحال من الأحوال»[4]، وبالتالي ستتحمل النفس أعباءً إضافية.لذا يكون خلاصها بالخلاص من متطلبات الجسد.«إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه،ويكون ذلك البدن مملكتها وآلتها.فإذا وجدت النفس،فإنها لا

[1] ابن سينا ،الإشارات والتنبيهات،شرح:نصير الدين الطوسي،تحقيق:سليمان دنيا،دار المعارف بمصر،القاهرة،1960، ص148.

[2] المرجع نفسه،صص148-149.

[3] ، المرجع نفسه،ص148.

[4] المرجع نفسه، ص146.

تموت بموت البدن،بل تبقى»[1]لأنها متعلقة بالعلة المفارقة أي بالعقل الأول، «وتسمى محركات الأبدان نفوساً،فإذا فارقت سميت عقولاً.وهذا هو التمييز بين النفس والعقل»[2].فالنفس عنده إذاً حادثة مع البدن باقية بعده،غير أنها تسمى عقلاً قبل اتصالها به، أي قبل هبوطها إليه كما في القصيدة المذكورة.

إن **ابن سينا** ينظر إلى الجسد نظرة الجزء المعاند في الإنسان،فبفعل طبيعته الجسدية يقترب من الحيوان و يتدنى،أما بفعل طبيعته الروحانية التي أصبحت نفساً بحلولها في الجسد فإنه يرتقي ويصبح أكثر علماً ومعرفةً وتخلقاً، ولعل تصور ابن سينا للنفس على شكل حمامة لدليل على تشابهه مع تصور أفلاطون لها، ف**أفلاطون** الذي رفض الحس لم يستطع التخلص من فكرة تجسيد الروح مجنحة ،فجناحاها ينموان بالصعود والاقتراب من الإلهي والسماوي، حيث الحكمة والخير والكمال، ويتكسر جناحا الروح تدريجياً ويفقدان باقترابهما من عالم الحس والمادة، وعندها تكون الروح ناقصة .

كتب **أفلاطون** على لسان أستاذه **سقراط** في محاورة"فيدروس" :«إن الجناح هو العنصر الجسماني الذي هو العنصر الأكثر مجانسة للإلهي، والذي يميل بالطبيعة إلى التحليق صُعُداً و حمل ما يجذب إلى أسفل،إلى المنطقة العليا،التي هي مسكن الآلهة،إن الإلهي هو الجمال،الحكمة،الخير، وما شابه،وبهذه يتغذى جناح الروح،وينمو بسرعة،لكن عندما يتغذى على الشر والغباء، ويكون مضاداً للخير،يتبدد و يفسد»[3]. فهل وقع **أفلاطون** في تناقض مع نفسه، إذ ربط الروح بعنصر مادي هو الجناح؟فهو يتغذى وينمو، إذا ارتفع الجناحان نحو عالم الخير والجمال والحق أدركت النفس كمالها، أما إذا تغذت بالشر نزلت النفس على عالم المادة الزائلة. فهل تعلو المادة على المادة؟

[1] ابن سينا،أحوال النفس،حققه و قدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني،ط1، 1952،صص34-35.

[2] المرجع نفسه ،ص35.

[3] أفلاطون، محاورات أفلاطون،محاورة فيدروس ،نقلها إلى العربية:شوقي داود تمراز،الأهلية للنشر والتوزيع،بيروت،1994،ص54.

قد يكون البحث في الجسد صوفياً هو البحث في مفهوم الأنا الصوفي،فالصوفي هو كائن عرف واقعه الاجتماعي وعاناه، وحاول تجاوزه، هذا التجاوز هو تجاوز لجميع معطيات ثقافة مجتمعه المحدودة.فأنا المتصوف تشعر أن إمكانيات عقله محدودة، وأن الملجأ في عواطف قلبه ووجدانه.

من هنا يلجأ المتصوف لمواجهة ذاته ليخلصها من قيمها ومثلها و وعيها الاجتماعي، ويواجه جسده المقيد بحتميات العطالة البيولوجية والاجتماعية، وإبعاده عن النفس الشريرة التي تؤثر فيه، لذلك«كان خروج الصوفي من المكان الاجتماعي مساوقاً لتخطي عائق الجسد،ومتزامناً مع السعي لقهر ماديته والتحرر منها»[1].فالجسد هو موطن الغرائز والرغبات، وهو حامل قيم المجتمع،وكلاهما يرفضهما الصوفي ،لذا يسعى الصوفي للتحرر وطلب الكرامة التي تتحقق في ومع اللامقيد واللامتناهي،ليتحد وجوده الذاتي بلوغوس الوجود الكلي، ويصبح للجسد إمكانيات هائلة تجمع بين ذاتين هي ذات المتصوف وذات الله،وتتماهى الذاتان، وكأنهما ذات واحدة، من هنا قال الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

ولا يرقى العقل إلى امتلاك الحقيقة لذلك يطيح الصوفي بعقله بالعشق، والهوى الصوفي،فالصوفي«يعارض العقل بالقلب ويستبدل بالمعرفة العقلية الاستدلالية المعرفة القلبية القائمة على الاستبطان والذوق المباشر»[2]، وهو برفضه للمعرفة العقلية إنما يدلل على رفضه لأعراف وقوانين السلطة التي يسعى للتحرر منها بالذوق والوجدان.

إنه يتمرد على الخطاب السياسي الاجتماعي والفقهي والديني الذي يقيد جسده ليحتج على القوانين التي تسندها المؤسسات للوجود الجسدي، ولهذا«كانت ثورة الصوفي، إن جازت التسمية،إسقاطاً للرسوم والتكاليف في تجزيئاتها واهتمامها بالحرف والشكل الظاهري، فالصوفي

[1] وفيق سليطين،الزمن الأبدي/ الشعر الصوفي(الزمن،الفضاء،الرؤيا)،دار المركز الثقافي،دمشق،ط1، 2007م،صص 153-154.

[2] وفيق سليطين،الزمن الأبدي/ الشعر الصوفي(الزمن،الفضاء،الرؤيا)،المرجع نفسه ،ص 165-166.

تهمه الصلة بالله أوالإخلاص والنية»[1].وتخلصه من خطاب السلطة إنما خلاص من مسموحها ومحظورها للوجود الجسدي الإنساني.

وكذلك تعالى العشق عند **رابعة العدوية** إلى أعلى درجاته ليصل إلى درجة التماهي مع ذات الحبيب ويحلان أيضاً بجسد واحد، وهما مؤتلفان ومتحاوران، لذلك تقول مخاطبة حبيبها بثقة مستخدمة ياء المتكلم،وكأنها تخصه لها وحدها:

«إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحث جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي»[2]

إن استخدام "إن" في بداية البيت دليل على التوكيد والقول الحازم،وإلحاقها بياء المتكلم إنما هو إشارة إلى قدرة الذات الصوفية على الاتحاد بالذات الإلهية،حيث أصبح الجسد الإنساني محلاً ومكاناً للذات الإلهية،لأنها حالما قالت "جعلتك" فإنها جعلت من الذات الإلهية روحاً تسكن في جسدها،وأكسبت جسدها(رمزياً) كياناً جديداً بفعل قوة الكيان الصوفي، لقد صار الله محاوراً لذاته في قلبها ووجدانها، حيث «يلتقي الإنسان بالألوهية وجهاً لوجه، وفي أعلى "مقام"(بالمعنى الصوفي للمصطلح)، أو في مقام "قاب قوسين أو أدنى".فهنا معراج المتصوف في سيرورته للتحقق، وبلوغ هدفه الأقصى،وهنا معراج التداني،وسدرة المنتهى»[3]. وكذلك يقول ابن عربي في "الفتوحات المكية" :

«فؤادي عند معلومي مقيم يشاهده وعندكم لساني

فلا تنظر بطرفك نحو جسمي وعد عن التنعم بالمغاني»[4]

---

[1] علي زيعور،اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية،دار الطليعة، بيروت ، 1991،ص 78.

[2] أبوالوفا التفتازاني،مدخل للتصوف الإسلامي،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،ط3، 1989، ص87.

[3] علي زيعور،اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية،مرجع سبق ذكره،ص 232.

[4] محي الدين ابن عربي،الفتوحات المكية،إعداد:مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ج1، ط1، 1998،ص43.

بهذا المعنى لا يرفض الصوفي الجسد،بل يجعل منه كياناً يحاور الكيان الإلهي بفعل العشق والحب،«فالغياب عن العقل هو حضور في القلب، وهو تجاوز للنسبي إلى المطلق، أو اختراق للشكل في محدوديته من أجل الوقوف مع المعنى في إطلاقه»[1].

لذا يتغزل الصوفي بالخمرة لا باعتبارها مشروباً يتلذذ بطعمته وتأثيره الفيزيولوجي في الجسد،إنما باعتباره مشروباً إلهياً يسبب السكر والغياب، وتجاوز العرضي والركون إلى الجوهر، فالسكر«يخرج الذات من نطاقها ويضعها على دروب العودة إلى نظام الوجود الأول السابق على التحدد في القوالب المبعثرة،والمميزة بانغلاق كل منها دون الآخر،واستقلاله التام»[2].

إن حالة السكر هي قهر لخطاب السلطة الزمكانية (الزمنية والمكانية)، قهر لقيم الجسد حامل خطاب السلطة، فالقيم رموز للسلطة التي أراد الجسد قهرها.

في حالة السكر والحضور مع المعشوق الإلهي تتخلص الذات من ألمها وموتها وتفنى مع المعشوق.فالحلول رغبة الصوفي بادراك ذاته والله والوجود باعتبارهم واحداً،يقول ابن عربي:

«فمتى ظهرت إليكم أخفيته إخفاء عين الشمس في الأنواء

والحس ملتذ برؤية ربه فان عن الإحساس بالنعماء

فالحمد لله الذي أنا جامع لحقائق المنشي والإنشاء»[3]

لقد عاش الله في قلب الصوفي وفي جسده، بذلك امتد هذا الجسد ليشمل كل الوجود،وفي سبيل ذلك يسعى إلى الرياضة الروحية ،وإلى فعل التأمل، وعلى الرغم من أن «المتصوف منصرف إلى حب الله،لكنه فاحش في الكلام، إباحي في النص أيروسي في الخطاب»[4]،فهو يستخدم المفردات المتداولة بمعانٍ مختلفة، لذلك تختلف نظرته للفعل الجنسي، فهو ليس وظيفة بيولوجية تؤتي متعة آنية،بل إن الجسد في حالة اللقاء الجنسي هو جسد«يمنح اللذة والمتعة الجنسية لأنه إضافة

[1] وفيق سليطين،الزمن الأبدي /الشعر الصوفي، مرجع سبق ذكره ،ص 168.

[2] المرجع نفسه،ص 170.

[3] ابن عربي، محي الدين،الفتوحات المكية،مرجع سبق ذكره،ص42.

[4] علي حرب،خطاب اللذة و لذة الخطاب،الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،بيروت ، ع 50-51، 1988م،ص 47.

إلى ذلك كائن يرمز إلى السمو الإلهي والكوني،الحياة،الأصل،الجذور»[1] . إنه« "فعل وجود"وهو "وجود فعل"»[2].

من هنا تعلل نظرة ابن عربي إلى جسد آدم بوصفه الجسد الأول الذي انفصل إلى جسدين آدم وحواء. وما الفعل الجنسي سوى محاولة أصيلة لعودة هذين الجسدين إلى وحدتهما الأولى، وكمالهما الأنطولوجي الأصلي،«لذا أكد البعد الأنثوي في الإلهي لأن في جسد آدم ما هو أنثوي كونها من جسده، وفي جسد مريم العذراء ما هو ذكوري كونها أنجبت المسيح، ومن هنا وصف بعض الباحثين آدم بالأنثى الأولى،ومريم العذراء بآدم الثاني»[3].

فالمتصوف بتخلصه من جسده إنما يحافظ عليه،فهو يتحرر من الجسد المثقل بالهموم والآلام والمتاعب والقيود، ويطلب الجسد العاشق الذي عرف الكرامة وعرف الذات الإلهية، إن إقصاء الجسد لصالح الروح ليس من موقع المكانة المهمة للروح وغير المهمة للجسد، وإنما من موقع رفض خطاب السلطة الذي يقيد الجسد، أي هو«إطاحة به من حيث هو مكان للسلطة، وإبقاء عليه من حيث هو مكان للحب»[4]، فيموت الجسد الأول ويحيى الثاني، وما أقصي عبر الممارسة الفعلية قد ظهر عبر دلالات وإشارات الخطاب، فلذة الجسد الحسية غابت عند الصوفي إلا أنها حضرت في خطابه وحدسه وحلوله، وعندما يدرك المتصوف الله فإنه يدرك حقائق الموجودات ويعرف أن وراء اختلافها .

إن الصوفي يعيش أناه عبر جسده وجسده عبر أناه، وحقيقة الصوفي أنه لا يفصل بين الأنا والجسد، فالأنا هو أنا جسدي، أي أنا متجسد،«ليس هناك من يتوحد مع جسده وينظمه على نحو خلاق ليتواصل مع روحه وتألقها مثل الراقص...هو الصوفي في أوسع معانيه إذ تتلاشى حدود

---

[1] أحمد الشيخي،المرأة العربية بين حضور الجسد و غياب العقل،مجلة فكر ونقد،الدار البيضاء،ع63، السنة السابعة،نوفمبر 2004م،ص102.

[2] عبد المجيد الانتصار،الاكتشاف الجسدي في التجربة الصوفية/ملاحظات أولية،الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي،بيروت، ع50-51، 1988،ص93.

[3] المرجع نفسه،ص 108.

[4] وفيق سليطين ،الزمن الأبدي /الشعر الصوفي،مرجع سبق ذكره،ص 158.

الممكن والممنوع القسري، وينكشف اللانهائي!»[1]،لأن التجربة الصوفية هي تجربة ذات عاشت الواقع وتمردت عليه، وهو ما يراه الباحث عبد المجيد الانتصار، و«ربما كان مذهب وسلوك المتصوف أصلاً لاكتشاف الجسد، وأساً لتحرر الجسد،الذي ظل محاصراً في التاريخ والثقافة والمجتمع،داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية»[2].

وإن كان الصوفي طالباً للتحرر من السلطة السياسية والدينية أملاً بالذات الإلهية من دون توسط؛ فإنه طالبُ أيضاً لتغيير النظرة للوجود الإنساني الجسدي عبر أناه الجسدي الشخصي. «وفي انطلاقة كهذه مع الجسد وداخله وبه ومعه، يتلبس الصوفي طاقة التحرر من المادي المبتذل ويتجلى في طاقة شفافة نابذة للقوى الأخرى المبتذلة،المنقسمة على نفسها في بعدها الاجتماعي القاصر،ويغامر نحو أجواز النفس لتعميق إنسيتها!»[3]. وتبين من تجربة الصوفي أنها تفصح عن الوجود الفردي للجسدي،حيث لم يخرج عن دائرة مفردات الجسد ليدل على تجربة الذات المتحدة بالمبدأ الأول كما عند ابن عربي على سبيل المثال،ففي التعبير الصوفي دائماً نفحات من الجسد كالبصر والمشاهدة واللذة والسكر ...الخ. وفي الفعل الصوفي تجاوز للسلطة الدينية، ومن ثم تجاوز لمعايير التحريم والتقديس، لأن الحلول يعني أن الحدود تلاشت!إنه فعل الحب، ففيه «نؤمن بقوة الخارج التي تتجوف،تتلقفنا وتجتذب إليها الداخل»[4]، وفيه لقاء الكوني من خلال الفرد الواحد.

تساوقت هذه السيرورة في تقاليد العديد من الطرق الصوفية مع أفعال وسلوكيات تدميرية من ضرب للرأس وجرح للجلد وتمزيق للثوب وما يصاحب ذلك من عادات تنذر الجسد المحكوم بالزوال والمثقل بالموانع والشرائع والسنن قربانا لولادة جديدة ثمرتها كما قلنا من قبل جسد خارق اشر إليه ابن عربي دون أن يغفل اقترانه بالعنف الدموي في بوحه.

---

[1] إبراهيم محمود،و إنما أجسادنا...إلخ/ديالكتيك الجسد والجليد،وزارة الثقافة،دمشق،ط1، 2007م، ص136.

[2] عبد المجيدالانتصار ،الاكتشاف الجسدي في التجربة الصوفية،مرجع سبق ذكره، ص87.

[3] محمودإبراهيم،و إنما أجسادنا...إلخ/ديالكتيك الجسد والجليد، مرجع سبق ذكره، ص137.

[4] جيل دو لوز، الصورة والزمن،ترجمة:حسين عودة،المؤسسة العامة للسينما،وزارة الثقافة،دمشق،1999م، ص 279.

فإذا كان القربان يرمز إلى طقس افتداء الجسد وفق المغزى المستخلص من قصة النبي إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام حينما استبدل الجسد بالكبش فان الصوفي يروم تأسيس طقس مغاير من خلال تقديم الجسد أضحية على مذبح الخلود حتى يظفر بالجسد المحج الذي تأبى الأرض أن تأكله بما انه يماهي بين الذات والموضوع ويوحد ثنائية الإنسان والكون المدنس والمقدس وبقاموس الصوفية: الناسوت واللاهوت.

ننتقل من إشكالية الجسد القديم الى الجسد المعاصر و مع احد المهتمين بهذه الإشكالية إذ يبتدئ جلال الدين سعيد في كتابه "فلسفة الجسد" ببيان أهمية الدراسات المعاصرة حول الجسد من مختلف العلوم والاتجاهات،موضحاً مكانته بغية فهم الوجود الإنساني، ذلك أن«كل خطاب موضوعه الجسد هو خطاب أخلاقي وميتافيزيقي قبل كل شيء،بوصفه يعبر عن حقيقة الوضع الإنساني، وعن السلوك الذي يجب توخيه إزاء هذا الوضع »[1]، الأمر الذي دفع –برأيه –فلسفات الوعي والوجود المعاصرة إلى تجديد مقولاتها ومفاهيمها حول الإنسان والجسد، فكل علاقة يحياها الإنسان مع ذاته ومع الآخر هي علاقة تتم من خلال وجوده في جسد ما .

يرى سعيد أنه من الضروري البحث في الجسد بعد أن غدا ذا قيمة ثقافية وعلمية واقتصادية، وذلك لأن«الجسد الذي تدعونا الحياة العصرية على العناية به والى إبراز قدراته ليس ملكاً للفرد وإنما للمجموعة،بل هو الرمز الذي تستعمله المجموعة لتعبر من خلاله عن رغائبها وطموحاتها وأوهامها. ومادام الجسد معطى ثقافياً، فهو إذن نص معبر يمكن قراءته وفك رموزه»[2].إنه يريد القول بأن الجسد هو مسرح ظهور رموز المجتمع، وإن علامات الخطاب قد نظمت الجسد بقواعد وترتيبات، وهذا الرأي صحيح، لكن الجسد ليس ملكاً للفرد ولا للجماعة، بل هو حالة معيشة،تدرك وتعاش من الداخل، وإن من مميزات الحياة العصرية إبراز الجانب الفردي والشخصي في وجود الجسد.

[1] جلال الدين سعيد ،فلسفة الجسد، سعيد، جلال الدين،فلسفة الجسد، دار أمية، تونس،ط2، 1993م ،ص5.

[2] المرجع نفسه،ص 49.

يوضح الباحث الفرق بين الجسد الخاص أو الذاتي أي الشخصي والجسد الموضوعي، فالأول هو موضوع الدراسة الفلسفية والإنسانية، إذ يصبح البحث في الجسد بحثاً في الذات التي تعيش واقعاً حياً، وهو جسد يُدرك من الداخل، أما الثاني؛ فهو موضوع الدراسات البيولوجية، إذ يصبح مادة تقع تحت مقبض المشرح، وهو جسد يدرك من الخارج.

يرى سعيد أن في تاريخ الفلسفة تنوع آراء في الجسد؛ بسبب تنوع الآراء في الذات، من أحادية إلى ثنائية(النفس- الجسد)، فأفلاطون وأرسطو قد ثنوا بين الاثنين مع الفصل بينهما، أما مارسيل -حسب سعيد- قد وحد بين النفس والجسد، ثم يستعرض رأي الفلسفات الفينومينولوجية التي رأت في الإنسان كياناً جسدياً.

يرى جلال الدين سعيد مع "**كلود بروبار**" الذي يخالف **ديكارت**: أن الرغبة هي الأسبق في الوجود، فهي أساس الفكر، يقول:«إن بروز الفكر متوقف عن حركة التفكير التي تولدها وتدفعها الرغبة المتجاوزة لحدود حاجيات الجسد»[1]، ذلك أن للجسد رغبات تستحوذ على سلوكه وتوجهه نحو موضوع ما، ويستند الفكر إليها في محاولة لتلبيتها وفهمها، فالرغبة تكمن بين الأنا والجسد بوصف الأنا أناً جسدي، وبوصف الجسد ذاتاً وموضوعاً معاً. وتعبيرية الجسد تظهر رغباته واهتماماته وتعكس موقفه من الأنا ومن الآخر، فتشير التعبيرية الجسدية إلى دال ومدلول، وهي ما تخرج الأنا والوعي عن دائرته المغلقة، وتوجهه نحو الأنوات الأخرى .

وتحت عنوان التعبير والتعبيرية يستعرض رأي "**رويار** " الجديد حول أصل التعبيرية، فيرى أنها لا تفسر تحت مبدأ السببية ولا الغائية، ولاترد « إلى أي خطاب عقلي ومنطقي ولا يمكن حصرها في أية علاقة دلالية ولا إخضاعها لأي نظام من العلامات والرموز»[2]. فهي ليست نتيجة لوجود الذات في صيغة ما،إنما هي مرافقة للوجود البشري، فوجه الطفل يبتسم، ويتحقق كوجه فرح ومعبر. وإن الدال والمدلول إشارة إلى التعبيرية، ففي كل موقف تتضح فيه التعبيرية يظهر الدال الذي يشير إلى مدلول ما، على سبيل المثال الطفل الذي يفرح بلعبته الجديدة، إن حالة الفرح التي

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[2] المرجع نفسه ،ص 24.

يشعر بها الطفل هي التعبيرية، الدال هو تعابير الوجه وأساريره، والمدلول هو الوجه ذاته، ومن خلال وجه الطفل ذاته. وإذا ما طُلِب من فنان ما أن يعبر عن حالة الفرح التي يشعر بها هذا الطفل، فإنه هو الآخر سيعبر بتعبيرية خاصة به من خلال لوحته عن تعبيرية وجه الطفل هذا،وهكذا فإن التعبيرية هي الأسبق للدال والمدلول، وهي بحاجة لهما لكي تنجلي، ومن المهم الإشارة إلى أن التعبيرية ما كانت لتظهر لولا ارتباط الجسد بالعالم من خلال موجوداته. فلولا هذه اللعبة الجديدة للطفل —وهي الآخر– ما ظهرت التعبيرية. فالفرح هنا هو المعنى الذي عاشه الطفل وأدركه من الداخل.

ويرى سعيد أن "**رويار**" «يحصر التعبيرية في مجال اللامعقول، أي في مجال الفن بما هو أسرار خلق وإبداع، وفي مجال الدين بما هو جملة من الأسرار والألغاز المتجاوزة للعقل البشري، وفي مجال الحياة بما هي أثر شبيه بالأثر الفني وبما هي لغز يصعب فكه»[1]،فالتعبيرية هي أصل في التعبير لأنها من نسيج الوجود. وهو رأي بونتي حول أسلوب التعبير عند الفنان.

ويختلف "سعيد" عن **فوكو** فالخطاب لا يظهر عبر رموز و علامات على الجسد ،فالتعبيرية من تلقاء الجسد، فهي صادرة من أنطولوجيا الوجود الجسدي بغض النظر عن أشكال الخطاب التي تنمطه وتظهره.

إن الحالة المعاكسة لهذه التلقائية تكمن في حالة ظهور اللغة، فاللغة تعطي الأشياء معانيها ودلالاتها، وليست الأشياء التي تكسب اللغة هذا المعنى، إن التعبيرية هي الأساس في نشوء اللغة، فاللغة معطى ثقافي، وتواضع بشري، أُتفِق عليه على هذا النحو من دون نحو آخر، وإن إطلاق تسمية على موجود ما أكسبته معنى هذه التسمية، فتصبح هذه التسمية مشيرة إلى هذا الشيء، وتولد في الذهن هذا المعنى أو تلك الدلالة، لأن المفردات هي إشارات وعلامات للدلالة والتواصل بين الموجودات في العالم، فكل موجود تكمن قيمته من خلال معناه الذي صبغته عليه الذات البشرية،وما كان الموجود ليكتسب دلالته لولا هذا المعنى.

[1] المرجع نفسه ،ص 26.

ولفهم التعبيرية أكثر يستوضحها الباحث بالبحث في أركيولوجيتها من الموقع الأول لها أي من الجسد، لذا بحث في أركيولوجيا تعبيرية الجسد عند العديد من الباحثين في العلوم الحية مثل علم النفس وعلم الحيوان، ليستوضح أصلها العضوي الفيزيولوجي السابق على العلم والثقافة واللغة والمجتمع. فالجسد يتجلى عبر تعبيريته عن حالة ما وللآخر من خلال هذه الحالة، «فلا وجود إذن لتعبير في ذاته، بل التعبير هو دائماً تعبير لكائن آخر،أي أنه تعبير موجه إلى فرد آخر يلعب دور المتقبل، وهذا المتقبل ينصهر مع الباث(المعبر) ضمن واقع اجتماعي مشترك»[1]، فتتضح صورة الجسد للذات وللآخر عبر حالات التعبير الدائمة لوجود الإنسان في العالم. وتوصل الباحث إلى أن التعبيرية هي الأساس في نشوء اللغة عند الإنسان، «وأن التعبيرية الحيوانية، في أشكالها العليا،هي أصل اللغة وبدايتها»[2]، فكل تعبير ارتبط بمعنى ما أدى إلى اقترانه به لاحقاً وإلى تكوين معنى ما ودلالة ما للفظ أو للكلمة، ولعل الرغبة ترتبط بالتعبيرية، إذ تدل التعبيرية على رغبة في شيء مفقود.[3]

إن تعبيرية الجسد تعني أن للجسد لغته التي تنقل ما لديه للآخر، ولغته هي حركية وإيمائية، وصحيح أن هناك تعبيرية أولية أساساً في نشوء تعبيرية اللغة، إلا أن كلاً من الجسد واللغة يشتركان معاً من جهة الحركة والعطف والوقوف أو السكون،«فكما أن الكلام لا يفرز المعنى إلا بثنيه وعطفه المتواصل للكلمات بعضها على بعض، فكذلك تكون حركات الجسد متقطعة مترددة وغير متوقعة»[4]، وهو السبب في نشوء المسرح التمثيلي والتعبيري والراقص فأداء الجسد يعود إلى لغتيه الحركية والسمعية اللتين تتآزران في التعبير عن مضمون واحد.

غير أن جلال الدين سعيد لم يبحث في علاقة اللغة والجسد بنشوء مفهوم الذات لدى الإنسان، وخاصةً عبر مراحل النمو التطورية. فعند الطفل تعكس اللغة اضطراباته النفسحركية

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ، ص 31.

[2] المرجع نفسه ،ص 34.

[3] المرجع نفسه ،صص 36-37-38.

[4] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ،ص 45.

والبدنية، «فإن نظام اللغة هو في الواقع مصب الإحساسات الجسدية للطفل...وإن الاضطرابات الجسدية عند الطفل تجد في لغة الأم"الشكل والمعنى"، أي مكاناً منفصلاً "للتوحيد والتعبير"...والطفل يسقط على النظام اللغوي تجربته الحسية والجسدية ويطابق بينهما»[1]لذلك فإن أسلوب استعمال الإنسان للغة، واختياره لمفردات معينة يعبر عن مستوى تكيفه الاجتماعي والحضاري، إن اللغة رموز، تشير إلى مرموز أي موضوعات في العالم، وإن النظام اللغوي وسيلة تملك الكيان للعالم والوجود.

لكن السؤال الذي أغفله "سعيد" و"بونتي" هو؛ لماذا اخترع الإنسان اللغة والخطاب؟ أليس لكي يختبئ وراءهما. إنهما يجعلان الإنسان في مواجهة غير مباشرة مع العالم، وصحيح أن للجسد تعبيرية أولية سابقة على أي معطى ثقافي، غير أن للغة وللخطاب تعبيرية لاحقة قد يكتسبها الجسد أيضاً، فيمكن له اصطناع حركاته وإيماءاته، إنها تعبيرية لاحقة على الثقافة، إذا كانت غريزة الحيوان ساعدته على التكيف مع بيئته، أي على مواجهة العالم على نحوٍ مباشر فإن الحيوان لم يتخلص من طبيعته الأولى، ولم يخسر شيئاً من طاقات جسده بفعل عدم إنتاجه للثقافة والخطاب، وإن التعبيرية عند الحيوان كانت وما زالت كما هي، أما عند الإنسان الذي خسر الكثير من طاقات جسده الغريزية، فقد اخترع ما يساعده على الحفاظ على وجوده،إنها اللغة، إنها العلم وإنها اليد وسيلة العمل ولغة الفكر. وإن آلية تخلي الإنسان عن طاقاته الذاتية تتسارع بفعل التسارع التقني والانفجار العلمي. فأشكال التعبيرية اللاحقة على وجود اللغة والخطاب متغيرة دوماً.

وبالنظر إلى مكانة الجسد في الدين، يرى الباحث أن الدين قد حاول أن يقزم من الوجود الجسدي للذات بوصف أن هناك موجوداً أسمى منه وهو النفس، غير أن الإنسان ما فتئ يهتم بجسده رغم محاولات المنظومة الدينية إلحاق العار بالنظر إلى مفهوم الجسد. ولم يبحث الباحث كثيراً في هذه الفكرة، ولم يميز بين المنظومات الدينية ومكانة الجسد في كل منها. فضلاً عن كونه

[1] بسام بركة،اللغوي/الذاتي/الجسدي،الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي،بيروت، ع 51/50، 1988،ص 20.

قد أقام تعارضاً في موقفه من الجسد حين بين أن الجسد مكان للنفس من جهة، وأن وعي الإنسان للعالم يتم من خلال الجسد من جهة أخرى. يقول:«إن الأديان لم تنجح إلا قليلاً في جعل الإنسان ينسى حياته الجسدية ويحتقرها، على نحوٍ لم ينقطع اهتمامه بجسده وبالقيم المختلفة المتعلقة بها،مثل الرجولة والقوة والبأس...إلا أن العناية بالجسد ليست أمراً هيناً، خاصةً أن الجسد هو من جهة جسد تسكنه النفس،كما أنه يختص من جهة ثانية ببعدين اثنين يصعب دائماً على الإنسان تصورهما وضبطهما معاً:هما البعد الزماني والبعد المكاني»[1]، وارتباط الجسد بهذين البعدين؛ يعني أنه وجود تتنضد عبره وحدات الزمان فوق المكان من خلال لحمية وجوده المادي المتطور والمنتهي والفاسد.

إن وعي الأنا بكيانه الذاتي وبجسده الشخصي يتم«عندما يعي كيانه المتجسد ويعي أن الزمان ليس وعاءً حاوياً لوجوده الجسدي بقدر ما هو نسيج هذا الوجود عينه والحبكة التي تشده إلى بقية الموجودات»[2]، فالتاريخ هو لحظات عاشها وسجلها الجسد البشري. وللغة أهميتها في إدراك أبعاد الزمان، إذ يمكن للمرء التفكير في ماضيه وكتابته، أي التعبير عنه، وتعقل حاضره، كما يمكن له توقع مستقبله بالفكر والخيال. وإن كان نظام الجسد البيولوجي يحكم تواتر الزمان والشعور به، ويقيسه من خلال إيقاع التنفس وضربات القلب والنوم؛ فإن الزمان يُدرك داخلياً من قبل الجسد كديمومة مستمرة، فالزمان يكون خارجياً عندما يكون موضوعاً أمام الوعي، ويكون داخلياً حالما يعيش الوجود في لحمية الجسد ووجدانه وعواطفه وفكره عبر مراحل حياته التطورية. ومثال ذلك "الذراع الوهمي المبتور" التي بحث فيها **ميرلو بونتي**.

ولعل الموت هو سبب شعور الإنسان بمحدوديته في الزمان اللامحدود، وهو السبب في دفع الإنسان للقيام بإطالة أجله عبر الزمان ،ولأجل ذلك يستفيد من طاقات الوجود العديدة، لأنه كلما تقدم في العمر استنفذ طاقاته البيولوجية والنفسية والحيوية، ويرى سعيد مع ميرلو بونتي

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ،ص 54.

[2] المرجع نفسه ،ص 55.

أن«الجسد ذو بنية زمانية، وأن الزمان ليس موضوع معرفة بقدر ما هو البعد الأساسي لوجودنا والوجه الملازم لذاتيتنا»[1].إذ يتدفق الزمان من استمرار الأنا بوصفه موجوداً حياً متجسداً.

وهو كذلك ذو بنية مكانية، لأن الأنا يدركه جسده بوصفه حاضراً دوماً في المكان، ولا يمكن للأنا أن يفارق الجسد؛ ففي كل مكان يكون فيه الأنا يكون فيه الجسد كذلك الأمر، فلا حاجة لأن ترى العين القدم حتى تدرك وجودها في هذه البقعة المحددة من الأرض، في حين يحتاج إدراك الجسد من قبل الآخر إلى إثبات المكانية.

وانطلاقاً من ذلك يوافق الباحث بونتي في رأيه حول ذاتية وموضوعية الجسد الذاتي بالنسبة للذات التي تعيشه من الداخل، في حين يبقى موضوعاً للآخر. وقد بحثت هذه الفكرة في الفصل الأول عند بونتي في مثال "الجسد اللامس والملموس في الوقت نفسه". فالحضور الجسدي حضور زماني ومكاني.

وفي الفصل الأخير يستعرض الباحث الوعي الحضاري للجسد عبر مراحل التفكير الفلسفي التي بحثت في فصل سابق على نحوٍ مفصل، ويرى أن الثورة الطلابية في فرنسا عام1968 أسهمت في نقل الجسد من موقع المغيب إلى موقع الحاضر المدلل، وبات من المعيب القول بوجود جسد مريض أو متهم أو مقيد، لأن الحضارة المعاصرة تقدم كل وسائلها لئلا يمرض أو يُتَهم أو يُضطَهد.

ولعل هذه الثورة على المستوى الأخلاقي والاجتماعي غاية في الأهمية؛ لأنها أزالت عنه الكثير من الأوهام التي قيدته بمشكلات من نوع أخلاقي، وأضفت تحولاً إلى الوعي الأخلاقي الجسدي، ويرى الباحث أن الجسد في الوعي المعاصر يشير إلى الإنسان– الآلة، أي الجسد المنتج، إذ أصبحت الرغبات والحاجات منتجات ذات قيمة استعمالية أدائية واجتماعية ونفسية، وكأنها إشارات تدل على غير ذاتها بل إلى موضوعات وذوات أخرى.

[1] المرجع نفسه ،صص 65-66.

«وعلى ذلك فإن الجسد يجد نفسه وسط خضم من العلامات والرموز التي يفرزها المجتمع، والتي تحوله هو الآخر إلى شبكة من العلامات والرموز»[1]،فعارضة الأزياء تجعل من جسدها قيمة تجارية وسلعة تبادلية ووسيلة ربح. فليس الهدف من أدائها الوظيفي هو إبراز جمالها الشخصي، أو جعلها محبوبةً ومرغوباً بها من قبل الآخرين لأجل ذاتها، إنما الهدف هو التسويق للموضة الجديدة التي يُعلن عنها من خلال جسدها حتى وإن كانت الموضة تعمل على جعل جسدها موضوعاً للرغبة. وهي الفكرة ذاتها التي تقوم عليها الميديا في الحضارة المعاصرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجسد الرياضي القوي المفتول العضلات، والأمر ذاته يقال عن ملكات الجمال، ذلك أن الاحتفاء بجسد ملكة الجمال يبرز الجسد بوصفه قيمةً جماليةً وثقافيةً ووطنيةً ويدل على هوية اجتماعية أكثر من كونه يدل على جسد الملكة ذاتها.

فالحضارة الاستهلاكية تعمل على الإشهار بالجسد واللعب على الرغبة، من خلال إبراز الفتنة بوصفها وسيلة تجارية تبادلية، والإشهار شكل غير مباشر للسلعنة، وفيه تنقل الرسالة من مُرسل إلى مُرسل إليه عبر منافذ الوصول، التي قد تكون ثقافة شفاهية أو مدونة وحالياً يشكل الإعلام الأسلوب الأبرز والأكثر تأثيراً، فاغترب الجسد عن ذاته في ثقافةٍ يشكل العامل الأيروسي عصب التجارة فيها، إن الجسد «لم يعد الموضوع الأصلي والحقيقي للرغبة وإنما تحول إلى أداة تشير إلى مواضيع أخرى لهذه الرغبةْ»[2]، فليست الرغبة في الجسد العارض وليس الجمال في الجسد الرياضي أو جسد ملكة الجمال، إنما الرغبة والجمال في البضاعة التي يروج لها وفي الربح المرجو منها، يقول ميشال برنار:«فقد أدى السعي الحثيث إلى الحصول على إنتاجية متزايدة في المجتمعات الصناعية الحالية إلى عقلنة الجسد،فحوله إلى طاقة مردود، أو على الأصح إلى آلة قيادة، أي جهاز عمليات لا إرادية يوجهه استقبال الرسائل وإرسالها، وعلى هذا النحو،أزيل الشبق من الجسد

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد،م.س،ص 91.

[2] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد مرجع سبق ذكره ،ص 92.

واستلب لصالح المردود الصناعي»[1].وهو نموذج الجسد- الآلة،لكن هذه الآلة ترغب، وعلى هذه الرغبة قام الخطاب الإشهاري للجسد.

وهذا الخطاب لم يتوقف عند مجال الرياضة والموضة والجمال، بل تعداه إلى مجال الطب والمؤسسة الطبية،إذ يُعَدُّ الجسد قيمةً صحيةً واجتماعية،كأن يعرض إعلان ما أسنان جميلة بابتسامة مغرية كإشارة إلى معجون للأسنان ترغيباً في شرائه.

إن الحضارة التقنية المعاصرة بجانبها الاستهلاكي وعن طريق الإشهار بالجسد قد نادت بتحرره، وقامت بعرض العديد من الوصفات والحلول الديمقراطية لمشكلة الجسد الأخلاقية، غير أنها استعاضت عنها بمشكلة أخلاقية بشكل جديد، فقد كان الجسد مغترباً عن ذاته، وأصبح مغترباً عن ذاته لكن بصيغة جديدة، أي في الوقت الذي اختفت فيه العبودية بصيغتها القديمة(الرقيق)،فإنها عادت لتظهر بصيغة جديدة، إنها عبودية المال،إنها لعبة المجتمع الاستهلاكي والاشهاري، إنها لعبة الجسد الراغب والمرغوب به.

وعلى هذا يوضح مؤلف "فلسفة الجسد" بعض معالم الجسد الفلسفية فبين أن الجسد بطبيعته الأنطولوجية يعبر، ولم يعتمد الباحث على أي دراسة عربية، ولم يتناول وضعية الجسد العربي ومن الناحية الأخلاقية استعرض مشكلة الاغتراب بوصفها واحدة من مشكلات الجسد الراهنة. لكن لم يطرح حلولاً لها.

[1] ميشال برنار،الجسد،ترجمة:إبراهيم الخوري، مرجع سبق ذكره ،ص13.

المبحث الثاني: الجسد في الغرب

على عكس الثقافة العربية الإسلامية التي مجدت الجسد في معظم ذكرها وساوت في معظم الأحيان بينه وبين الروح فان الفكر الغربي قدم بمرحلة طويلة جدا حتى يعرف فيه جسده ويمر بان السعادة الحقيقية هي سعادة جسدية في الدنيا وحررته من قيود الميتافيزيقا اليونانية والتهميش المسيحي واليهودي حتى جاءت مرحلة النهضة ونظريات العقد الاجتماعي والمجتمع المدني الذي نقلت الإنسان من التفكير في الخلاص من جسده السجن والتعرف إلى الموت التي تحرر الروح إلى السعادة الأبدية في الملكوت الأعلى ومحاولة الغرب تجاوز القطيعة المتنقلة مع الجسد

والحاصل أن مختلف الأبحاث التي حاولت استقصاء موقع الجسد في المنظومة الثقافية الغربية برافديها: الإغريقي واليهودي –المسيحي تقف بالضرورة على صورتين متماستين تمنحان من رؤيتين متباينتين للعالم تروم كل واحدة منهما تقويض الأخرى أو احتوائها إلى حد ما.

الصورة الأولى تتبنى على أساس ثنائية الجسد والروح كطرفين متنائيين جعلا الإنسان كائنا موزعا بين الأرض والسماء الشر والخير الخطيئة والفضيلة وكان أول من تمثل هذه الصورة التي لا تنسجم والمبادئ المادية الغالبة على الذهنية اليونانية **سقراط** و**أفلاطون** لتتبلور في المرحلة الهلنستية[1] مع **أفلاطون** وأتباعه من رجال الكنائس الذين طعموها بتعاليم المسيحية واحيوا من جديد التشاؤم المستلهم من الديانات الشرقية اليائسة

الصورة الثانية مخالفة للأولى تفترض وجود وحدة بين الجسد والروح وتؤكد أن الحياة يجب أن تعاش أولا بما أنها المصدر الوحيد للسعادة التي لن تصبح ممكنة إلا بمعرفة عملية متشعبة بإرادة الحياة في امتلائها وتقدير العالم المادي في سيرورته.[2]

والملاحظ أن التشديد على الجسد يمكن فهمه بالعدد الكبير من المفردات الدالة على معناه في قاموس المرحلة الهيلينية وتعدد مظاهره وتمفصلاته في مختلف المجالات التي تعكس بجلاء وعيا شموليا بجسدية(*Corporalité*) كل الأشياء والقيم والموجودات عامة وفي مقدمتها الروح وقد

1 وهي حقبة حضرية تميزت بانفتاح حكمة الإغريق على ديانات الشرق القديم القديمة، وتقابلها المرحلة الهيلينية، وهي الحقبة اليونانية الخالصة.

2 هشام العلوي،الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره، ص44.

استطاعت هذه الصورة أن تصمد أمام المد المسيحي نظرا إلى تغلغل التقاليد الوثيقة في المتخيل القدسي الغربي وعجز الكنسية عن القضاء عليها وسيسفر هذا التعايش عن عودة التجسيد إلى الكنائس من خلال تماثيل عيسى المصلوب ومريم العذراء فضلا عن إيقونات الأنبياء والقديسين التي تملأ جدرانها وقبابها.[1]

لابد كذلك من نتستحضر المحاولة الجريئة لـ"توما الاكويني" الأسقف والفيلسوف السكولائي لخلخلة الركائز الراسخة للتفكير الكنسي ووصل ما انقطع من الإرث الأرسطي حاملا مشعل التغيير والتنوير المبكرين ومراهنا على حقيقة الجسد ووحدة الإنسان ووثوقية التجربة: بما أن ما يوجد في الذهن كان موجودا قبل ذلك في الحواس: مصدر إضاءته ونفذته على العالم الخارجي.[2]

فكيف إذا قاربت خطابات الفكر الغربي(الأصول والامتدادات إشكالية الجسد في ظل هذه الصورة النمطية المزدوجة ؟ ثم ما مدى أصالة وجّدة الطروحات المعاصرة التي تحتفي بالجسد .

تمثل محاورة فيدون الأفلاطونية في تاريخ الميتافيزيقا الغربية بيانا نظريا يؤسس لمشروعية إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن الشغل الذهني عموما مادامت الفلسفة أو محبة الحكمة كما يقدمها أفلاطون على لسان سقراط تخليا عن إرادة الحياة وإقبالا على الموت وتوقا دائما إلى الانتعاق من سجن الجسد من اجل الالتحاق بعالم روحاني خالص.[3]

ولعل منطق الثنائية المثل والأشباح السماء والأرض الحقيقة والزيف المعرفة والنسيان الفضيلة والرذيلة الجواهر والأعراض... الذي ينتظم النسق الفلسفي لأفلاطون في مختلف المباحث التي شملها تأمله وتصوراته هو ترداد لزوج الروح والجسد كقطب رحى النظرية الأفلاطونية ككل واللحمة الداخلية التي تصل بين الثنائيات المتفرعة عنها

1 هشام العلوي،الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ، ص42.

2 المرجع نفسه ، ص46

3 محمد بيسار، الفلسفة اليونانية،دار الكتاب،بيروت،1973،ص110.

فالروح أو النفس وهي منبع الحياة الخالد تعود إلى عالم المثل بعد أن تغادر الإنسان عند الموت إنها مصدر الانفعالات والفكر والوعي يستدل على وجودها بتذكر المثل وتعقل المجردات وتدبير البدن وضبط تصرفاته أما الجسد فهو عتمة تقابل نورها ويرمز له في اسطروه الكهف بالسلاسل التي تكبل الإنسان وتمنعه أن يلفت حتى يكتشف زيف العالم المحسوس لذلك فان الروح لكي تصل إلى حقيقة الأشباح البادية للعيان لابد لها من التخلص من أغلال الجسد.[1]

وبما أن الجسد عائق عن بلوغ أمهات الفضائل وفصوص الحكم التي يطلبها الفيلسوف فان روح هذا الأخير تحتقر الجسد أعظم الاحتقار تهرب منه وتبحث عن الانعزال عنه.

فما هو هدف الفيلسوف إذا؟ وما هي غاية الفلسفة؟

يجيب **سقراط** محاوريه قبيل تجرعه سم الخلاص بان الانهمام بالفلسفة ليس شيئا أخر سوى البحث عن الموت والحالة التي تعقبها وسيكون من العبث على الفيلسوف الذي قضى حياته وهو يروم التجرد عن انفعالات الجسد وشهواته ويتدرب على اعتزالها أن يتراجع عن اختياره هذا لحظة الموت باعتبارها مسلكا مختصرا سيمكن روحه من الانعزال النهائي عن الجسد لأدراك الجواهر في ذاتها وصفائها بعيدا عن تشويش الحواس وخداعها.[2]

فالموت حياة مؤجلة والحياة موت لا تعدو كونها مجرد انفصال بين الجسد والروح والحياة موت بالقوة يمارسه الفيلسوف بإهمال تام للملذات ولكل ما يتطلبه الجسد من عناية بالمأكل والمشرب واللبس والجري وراء المتع بوحي من رغباته اللامحدودة في تجميع القوى والثورات ويصب في المقابل اهتمامه على ابعد الروح من اقتصاد الجسد هذا وتحضيرها بالانكفاء إلى ذاتها لإكتناه ماهيات الموجودات في العالم السفلي حتى تكون قمينة بمعانقتها هناك في العالم العلوي حيث السعادة الكبرى.[3]

---

1 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة ،ط1935،2 ،ص139.

2 محمد بيسار،الفلسفة اليونانية،مرجع سبق ذكره ،ص111.

3 هشام العلوي، الجسد بين اشرق و الغرب،مرجع سبق ذكره ،ص49

يبرر سقراط هذه التراتبية بين الروح والجسد بتحديده لطبيعة العلاقة بينهما فالروح سيد يأمر لأنها جوهر الهي غير قابل للتحليل والفساد والجسد عبد مطيع ومرصود للفناء

هكذا يعلن **سقراط** ومن بعده **أفلاطون** أن إدارة الحكمة الحقنة رهينة باعدم الجسد واعتبار الحياة مرضا يترقب الفيلسوف علاجه منه عن طريق الموت لذلك أوصى سقراط وهو يحتضر بديك لـ "اسكلبيوس": الإله الطبيب شكرا له على شفائه من داء الحياة: الجسد.[1]

يبدوا أن هذه النظرية لم تكن على درجة كبيرة من الانسجام مع التفكير الإغريقي السائد ذي الخلفية المادية بحيث أن محاوري **سقراط** (سيمياس وسيبيس) لم يستسيغوا بسهولة فكرة أسبقية الروح على الجسد وخلودها بعده واستحجوا سقراط في أكثر من موضع على امتداد المحاورة بالبرهان الدامغ الذي سيجعل منها فكرة مقبولة ومقنعة لدى خاصة الناس (الفلاسفة) ورعايتهم

إذا كان **أرسطو** نفسه قد اقر بمبدأ الثنائية فيما بعد فانه لم يفاضل بين طرفيها بل اعتبرهما مكونين جوهريين للإنسان لا يمكن لوجوده أن يتحقق ولماهيته أن تكتمل إلا بهما، مما وردا على الزعم الأفلاطوني يقول أرسطو: يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم آو تفكر بل قل إن الإنسان هو الذي يقول ذلك بفضل ما به من نفس وهذه النفس ليست إلا صورة الجسد وأداة لوظائفه بما أنها مجموعة من القدرات والاستعدادات مثل: الإدراك الحي والتخيل والتفكير الخ. وقد صنف أرسطو ثائية الجسد والروح في إطار زوج انطولوجيا أساس: الهيولى والصورة لا يمكن افصل بين حديه ولا استقلالية لأحدهما عن الأخر فالهيولى مادة عضوية ووجود بالقوة والصورة مادة لا عضوية ووجود بالفعل وهما معا وجهان لشيء واحد غير قابل للتجزيء فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد بما أن الهيولى والصورة [2]متلازمان في الكينونة وبالتالي في القدم.[3]

1 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية،مرجع سبق ذكره،ص171.

2 الهيولى :هي المادة الخام التي لا شكل لها ولا خصائص تميزها.و الصورة هي مقولة التخوم و الحدود،انظر: جون لويس،مدخل الى الفليفة، ت انور عبد الملك،دار الحقبة، بيروت،1978،ص،68.

3 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية، مرجع يبق ذكره،ص252.

بشيء من الاحتشام وبهدف لا يتعدى إيضاح الغامض وتصحيح المغلوط وتعديله في مواطن محدودة داخل ذلك النسق فان مذاهب فلسفية أخرى ذات منحى أخلاقي نفعي كالقورينائية والابيقورية والكلبية...الخ رفضت الطرح الأفلاطوني جملة وتفصيلا.

يمكن إجمال فحوى هذه المذاهب في كون مبدا "اللذة" يعد معيارا للتقويم الأخلاقي وغاية للسلوك الإنساني فالخير الذي اعتبره أفلاطون قمة المثل وخالق الكون تم حصره في الإحساسات اللذيذة فقط يصرح ابيقور: "إنني لا استطيع أن أتصور الخير إذا غضضت النظر عن لذات الذوق ولذات الحب ولذات السمع وتلك الناجمة عن الصور الجميلة المحركة بالعيون وبالجملة عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير ذلك لان العقل يسر برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع بها يمكن للطبيعة أن تتحرر من الألم.

في سياق هذا الفهم البرغماتي لقيمتي الخير والشر والذي تغدو فيه الفضيلة أفقا لا سبيل لتحقيقها إلا بقبول اللذة يدعو رواد هذه المذاهب –رغم اختلافهم– إلى أن المحسوسات هي غرض المعرفة وان الإدراك الحسي هو وسيلتها الوحيدة كما يعتقدون أن الحياة هي الجذر الكامن وراء كل معرفة ومقياس حقيقتها لان الحقيقة ليست جوهرا مطلقا ولا هبة من السماء كما يتصورها التفكير النظري المجرد (أفلاطون) وإنما هي فعالية مرتبطة بحاجيات الحياة الملحة وبمدى خدماتها لمطالب الإنسان المتجددة مما يجعلها نسبية

بناء على ذلك تسترد الفلسفة محتواها الواقعي وغايتها العملية وتعلن مصالحتها مع الجسد بما انه مجال لتحصيل اللذات الآتية:

فالحاضر وحده لنا لا اللحظة الماضية ولا تلك نرقبها لان الأولى لازلت والثانية لا ندري ماذا سكون فلا مبرر إذن لاماته الجسد مادامت السعادة لصيقة بقيم رضية تعمل على تجنيب الإنسان الألم وتحفزه على حب الحياة يذهب الرواقيون الذين يعتبرهم مؤرخو الفكر استمرارا للمذهب الكلبي إلى أقصى حد في احتفائهم بالجسد وذلك عندما فسروا الأشياء بما فيها

الموجودات الموغلة في التجريد كالروح بل الآلهة أيضا على نحو مادي صرف وقال وان الوجود الجسماني فحسب.[1]

من هنا يلاحظ أن طروحات تلك المذاهب حول الوجود والمعرفة والقيم لم تكن غريبة عن معتقدات المجتمع الإغريقي ولا نشازا في طقوسه المعتبرة التي كان يمارسها الفرد وفق نظام أخلاقي متعال عن آلية المسموح والممنوح والأوامر والنواهي وفي ظل اسلب حياة غير ملزم قابل للتغير والتعديل المستمر عند كل مرة يتم تحيينه فيها بواسطة السلوك الفردي الذي يفرز بدوره تقنيات لاستعمال اللذات وممارسة المتع بناء على اختيارات إرادية واعية.[2]

لقد استأثر **أفلاطون** بعناية بالغة من قبل رجال الكنائس ورهبان الأديرة وزهاد الصوامع وذلك لما نصت عليه فلسفته من أحكام توافق تعاليم الدين المسيحي ومقاصده التي حواها الكتاب المقدس بأسفاره وأناجيله

فإذا كانت اليهودية هي أول ديانة فرقت بين الجسد والروح فان الفصل سيبلغ ذروته مع المسيحية التي ترجمته بالتحقير والتجاهل والإماتة والاخصاء وكل مرادفات الإبادة والإعدام التي طالت الجسد باسم الدين في القرون الوسطى بدعوى إنقاذه وتطهيره من تلبيس إبليس .[3]

والواقع أن الحرب التي سبق أن أعلنتها الميتافيزيقا ضد الجسد سوف تجد طريقها إلى السلوك الفعلي في الممارسات الصارمة والمتطرفة للكنيسة فكل ما يتعلق بالجسد صنف في خانة الأشياء المستفزة والمخلة بالحياء وانطلاقا من هذه النظرة نفسها اتهم فن المسرح على غرار الاحتفالات الشعبية وما يتخللها من ضروب الرقص والعربدة العفويين بأنه تحريض على الخطيئة والرذيلة وموازاة مع ذلك حث القساوسة الناس على حياة الشظف والتنسك والإكثار من الصوم

1 هشام العلوي، الجسد بين اشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ،ص41.

2 المرجع نفسه ،ص50.

3 المرجع نفسه ،ص51.

وبالغوا في تحسيسهم الذنب تجاه أجسادهم التي بإقصائها فقط يستطيع المتعبد أن يبلغ تمام التملي ويضمن لروحه الخلاص. [1]

ليس غريبا أن يقترن احتقار المرأة في العصر الوسيط بهذا الموقف المعادي للجسد فإذا كان عيسى هو ابن الله فان حواء وبنات جنسها هن خلائل الشيطان ومزاراته المختارة وكانت ثنائية الذكر /الأنثى لا تعدوا أن تكون غير تنويع لثنائية الروح/الجسد .

والواضح أن البدع التي اجتهد الرهبان والقساوسة في التعقيد لها تم استلهامها من نصوص الكتاب المقدس الحافل بسير الأنبياء وما يحيط بها من شروح وحواشي.

قام **نيتشه** بثورة عارمة على عدمية الفكر الغربي التقليدي عبر تجلياته الفلسفية والعقائدية والأخلاقية وانتهى بعد تفكيكه لمكوناتها وإحاطة بغاياتها إلى القول أن انتسابه إلى العقلانية بصروحها الشامخة ليس في حقيقة الأمر سوى ادعاء انبنى بالتدريج على أنقاض أكثر الآثار حميمية: الغرائز والشبق وإرادة الحياة.[2] وتأتي الحملة النقدية حسب نيتشه كرد فعل مضاد على المؤامرة التي تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها الأرضية وتحويل المعرفة عن وظيفتها العملية ووسائله الحسية وإغراق الفرد في قلق وجودي مزمن ناتج عن إيهامه بالانشطار إلى جسد خسيس وروح نفسية يقول **نيتشه** في كتابه العلم المرح:

"نحن الفلاسفة لسنا أحرارا في أن نفصل بين الروح والجسد ما يفصل بينهما الناس العاديون إننا لسنا ضفادع مفكرة ولسنا آلات مشيئة ومسجلة ذات أمعاء وأحشاء باردة فأفكارنا يجب أن تولد دائما من الألم وعلينا بما يشبه الأمومة أن نشاركها بكل ما لدينا من الدم والقلب والحماسة والبهجة والهوى والوخز والتأنيب والضمير والقدر والشؤم "[3]فالحكمة المبهجة الحقة لن تتأتى إلا بإخضاع المعرفة للتجربة الحية وحقن المفاهيم العقلية بمشكلات الفيلسوف الذاتية وبمصيره وحاجاته المؤرقة وهذا يخالف طبعا الرغبة المتأخرة في الفكر الخالص والمنطق الصوري التي أسستها

1 فؤاد اسحاق الخوري،اديولوجيات الجسد،مرجع سبق ذكره، ص112.

2 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب مرجع سبق ذكره، ص56.

3 يانكو لافرين،نيتشه،ت جورج جحا،المؤسسة العربية للنشر، بيروت،1973، ص66

الأديان الشرقية وكرستها الميتافيزيقا بمنتهى الدقة والإقناع يطالب نيتشه الفيلسوف بالانطلاق من القيم الأرضية الكامنة خلف كل معرفة وكل سلوك والتفطن لنسبية الخير والشر: ما دامت الحياة تيارا دافقا بجيش بالحركة والتجدد والاختلاف والاستثناء الفاضح للقاعدة والمخلل لأي معتقد ثابت ويستطرد نيتشه في كتاب المسيح الدجال"المعتقدات سجون فهي لا تترك مجالا بعيدا للرؤية ولا تشرف من ارتفاع كاف لكي يكون للإنسان رأي في المسائل ذات القيمة والأخرى التي لا قيمة لها عليه أن يكون له خمسمائة معتقد الشغف الكبير يستخدم ويستهلك المعتقدات ولا يستسلم لها انه يعرف انه قوة مستقلة"[1]

والحق أن **نيتشه** كان يحفز الفيلسوف أو المثقف عموما الإيديولوجي في الحياة والإنصات إلى نبض الجسد في كليته بغض النظر عن "التمييز بين ما هو رفيع وما هو وضيع في أعضائه ليس من خصائص الروح العلمية في شيء فنحن نجعل لأحد الأعضاء مكانة رفيعة طالما أننا لا نرى فعله واثر هاو لا نحس بهما (عن طريق الأنف أو حاسة اللمس) فالتقزز "لا القيمة" هو الذي يتحكم في التمييز بين الرفيع والوضيع وهذه إحدى نقط بداية ما تضعه المذاهب الأخلاقية"[2]

ينبغي التذكير هنا بان رفض النظرة الديكارتية التجزئة للجسد هو امتداد لمبدأ وحدة الإنسان التي دافع عنها نيتشه دون أن يخفي امتعاضه من التفكير الافلاطوني وتمثلاته المسيحية بكثير من السخرية والتهكم:

" لعل الحكمة لا تظهر على الأرض إلا على هياة غراب يهيجه عفن جيفة مكتوم"[3]

أصبح خيار العقل المؤدي إلى الفضيلة وبالتالي إلى السعادة حسب المعادلة السقراطية ضرورة تحكمها دوافع مرضية وذريعة لفشل في تدبير الغرائز يوضح **نيتشه:**

" أيها المستهزؤون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت وقد تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه وما أقصى رغباتها ولقد مضى زمن تحقيق هذه الرغبة

1 يانكو لافرين،نيتشه، مرجع سبق ذكره ،ص55.

2 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ،ص60.

3 فريديريك نيتشه، افول الاصنام،ت حسان بورقيبة و محمد ناجي،ضمن العلم الثقافي، 1995، ص3.

لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوال أن هذا العجز قد ولد فيكم النقم على الحياة والأرض وهاهي ذي تتجلى في شهوة لحظاتكم المنجرفة دون أن تعلموا"[1]

لقد قام نيتشه بتقزيم الروح وجعلها اكثر دونية من الجسد لأنها متفرعة عنه و تابعة له وبهذا كان من اكبر المنصفين للجسد .

1 فريديريك نيتشه،هكذا تكلم زرادشت،ت فليكس فارس،دار القلم،بيروت،ص59.

خاتمة:

وصفوة القول أننا رمنا عبر ما أوردناه طي هذه الإضاءة من رؤى ومطارحات حول الجسد أن نؤشر إلى مركزية هذه التيمة في تاريخ الثقافة الإنسانية وأنماط التفكير والتمثيل من غير أن يكون في نيتنا تقديم إحاطة شاملة وجامعة يصددها اقتصرنا فقط على بعض النظريات والخطابات الفلسفات التي شيدت انساقها وبنت تصوراتها للإنسان والكون والحياة وفق طبيعة موقفها من الجسد ونوعية الوظيفة المسندة إليه من قبلها وحدود الحقل المعجمي الذي تعتمده عندما توجه عالم المعنى والوجود الدلالي سواء وشى ذلك تمجيدها للجسد وحظوته لديها أو سار في اتجاه تكريسها لدنيوية وتبعيته وهشاشته أمام مقولات أخرى هي الروح أو العقل ا السلطة أو الخطاب أو الثقافة.

تمهيد:

لقد كان إهتمام الحضارة العربية الإسلامية بالجسد واضحا ،فتباينت الطروحات الإشكالية حول الموضوع من مبدع الى متأثر بالحضارة الغربية ،لقد تنوعت الإشكالية من محرر للجسد من براثين التدنيس و انتزاع القدسية عنه ووضعه في موضعه الطبيعي الفاعل مثله مثل النفس الى متأثر بالفكر الغربي المتنوع الطروحات، المتقلب بين المدنس الساخط عليه الى المقدس الذي على به عن النفس، فحدث تأثر و تأثير بين الحضارتين.

المبحث الأول:الثقافة العربية الإسلامية:

لعل سكوت النص القرآني عن الروح وإرجاع أمر ماهيتها لله خدم الجسد كثيرا فقد وجه الفكر الإسلامي اهتماماته صوب الجسد باعتباره المقابل الضدي للروح ولعل عقدة الثنائيات التي سيطرت على الفكر الإنساني لازمت حتى الفكر الإسلامي فكانت هي البديل عن الروح في هذا الصراع رغم ذكرها مرتبة عن الروح.

– ولعل تمثلات الجسد في هذه الثقافة تكمن في قصة الخلق والتكوين الإنساني وعملية اكتساب الجسد الإنساني فقد خلق الله الإنسان من طين مأخوذة من تربة الأرض الحمراء والسوداء والبيضاء يقول تعالى: "**إني خالق بشرا من طين**"[1]. وهكذا يتلبس الجسد بالكون من جهة الطبيعة المادية ويخضع لقدر الأشياء ويتأثر بالتفاعل الموجود بين مكوناته الطبيعية وفي هذا الباب يورد جلال الدين السيوطي حديثا للرسول الكريم "ص" يقول فيه: "**خلق الله تعالى الإنسان من الماء والطين والنار والريح أما إذا كثر الماء فيكون حافظا أو عالما أو فقيها أو كريما وأما إذا كثر الطين فيكون سفاكا خبيثا مفلسا في الدنيا والآخرة وأما إذا كثر النار فيكون ظالما وأما إذا كثر الريح فيكون كذابا**"[2] ومن هذا التأثر لا يصبح الجسد مجرد جسم جامد وغافل وإنما يصير متحركا وفاعلا وذوا إرادة

– رغم التوقيف عن البحث الذي ألزمه الشرع في مسالة الروح إلا أن الانفتاح الذي حدث للمجتمع الإسلامي على ثقافات الشعوب الأخرى حفزه إلى الاهتمام بالنفس التي ما يشملها التوقيف وجعلها في مرتبة الروح عن الثقافات الأخرى والنفس عند اغلب المسلمين اصطلاحا هي جسم لطيف ذو طول وعرض وعمق أمثلة مثل أجسام الشياطين والجن والملائكة التي لا تقع تحت حاسة من حواسنا وبهذا يصبح اختلاف النفس والجسد ويشكلا مادة وصورة الوحدة ولا تقبل التجزيء.

---

[1] سورة ص ،الآية71

2 جلال الدين السيوطي،الرحمة في الطب و الحكمة،دار الكتاب،الدار البيضاء،ص3

– تضطلع النفس في هذه الوحدة بدور تنهيل الجسد وتحريك الآلة ومن خلال هذا التوحد انقسم المنشغلول بهذه المسالة إلى جزئين فريق لا يرى وجودا لهذه النفس أو الروح غير الجسد ويقولون لسنا نعقل غير الجسد الطويل العريض العميق الذي نراه ونشاهده والنفس ليس إلا هذا الجسد بعينه ليس إلا والقسم الأخر يفصلون بين النفس والجسد وحتى بين الروح والنفس وجعلوا الجسد بهذا كيانا كسولا تتوزعه طاقتان: الأولى لاهويته نورانية تنزع إلى كل ما هو أرقي وأسمى والثانية نارية تنجذب إلى الأسفل حيث تكمن سعادتها في التدمير والتمتع بالشهوات والإغراق فيها.

لقد رخص جمهور المسلمين الصراع القديم بين النفس والروح ولم يقتنعوا بالترابطية الموجود بينهما وجعلوا الجسد شيئا سلبيا ومجال لهذا الصراع فهو يتأثر بانفعالات الروح ولا يؤثر فيها بل أكدوا على أن الجسد يؤثر قدر تأثره بالروح.

لم يشغل المتكلمون الكلام عن الصراعات السياسية والاجتماعية التي دارت رحاها غداة موت الرسول "ص" إذ استحال الصراع المذهبي سجالا عقائديا صرفا لا يتعدى مجال اهتمامه في الظاهر التسليم بالآيات القرآنية المحكمة ومساءلة المتشابهة منها وقد فطر أهل النظر هذه الرابطة الوثيقة الناسجة بين الشقاق السياسي والتناظر المعرفي الكلامي وحدسوا إلى العلاقة السببية الموجودة بين فرقة المسلمين وبين فهمهم للآيات المتشابهة: مصدر الخلاف وبؤرة التباين وفي خضم جدال القدسي والدنيوي هذا, انخرط المتكلمون في نقاش ميتافيزيقي حول طبيعة الذات الإلهية وسبل إدراكها: بإعمال العقل وتعطيله وبتأويل النصوص أو توقيفه.

فكيف ينصب الجسد إذن معيار للمطابقة والتشابه أو المفارقة والتعالي في تصور الله عز وجل: ذاتا وصفات وأفعالا ؟

وهل قدم التأمل النظري أجوبة شافية تحصن المفكر الإسلامي من حتمية السقوط في المقارنة والتجسيم في فهمه للإلهيات؟[1]

يقول **الشهرستاني**:

[1] هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، منشورا ت الزمن، الرباط،س 2004،ص24

"اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإدارة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات جبرية..."[1]

والواقع أن العلماء والأئمة وهم يرومون الدفاع عن الدين والرد على تحديات منكريه تحيروا في شأن المفارقة الصادرة عن النصوص القرآنية نفسها فهي من جهة تقول بان الله"ليس كمثله شيء"[2]،"لاتدركه الأبصار،وهو يدرك الأبصار"[3] ومن جهة أخرى تتحدث عنه بأوصاف وأفعال مستمدة من قاموس البشر وأحكام الإنسان المترتبة عن تقدير الحواس

مما احدث توترا في بنية استقبال تلك النصوص وتعددا في مستوى تلقي مضامينها عبر تعارض ألفاظها

وهكذا فضلت جماعة من أصحاب الحديث ومن درج على مناهجهم سلك طريق السلامة بتجنب الخوض في المسالة جملة وتفصيلا واعرضوا عن تفسير تلك الآيات لجهلهم معنى اللفظ الوارد فيها إذ نزل التكليف بالاعتقاد بان الله ليس كمثله شيء وكفى فقالوا:نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبهه شيئا من المخلوقات وان كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءته "خلقت بيدي" أو أشار بإصبعيه عند روايته "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" وجب قطع يده وقلع إصبعه.

غير أن هذا الموقف الذي يضمر خوف المسلم المحافظ من الوقوع في جسدنة الذات الإلهية وأنسنة الصفات المميزة لها والأفعال الصادرة عنها لم يمنع فرقا كلامية أخرى من سلك طرق وعرة

---

[1] الشهرستاني، الملل و النحل،مكتبة الحسين النجارية، القاهرة،ط1،ج1،ص123.

2 سورة الشورى،الآية11

3 سورة الأنعام،الآيتان102،103.

وشائكة ينتظمها مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي يخضع الله لقوانين العالم ويؤسس الجسد (الشاهد) في أبعاده الفيزيقية والثقافية مرجعا أصليا للمقارنة المفضية لمعرفة الغائب (الله).[1]

صحيح أن المعتزلة نفوا أن يكون الله "جسم ولاشبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص..." وذلك لأنهم رفضوا إجراء اللفظ على ظاهره فاحتجوا بالتأويل الذي يطابق مقتضى العقل في كونه تعالى منزها عن مخلوقاته لا يشبهه شيء منها لكن إقرارهم بتعطيل الصفات لم يضعهم خارج إطار المقارنة كما لم يغنهم عن صورة الإحالة على الجسد الإنساني وان اقتصرت على تمثل سلوكه الثقافي وفعله الرمزي من ثمة نعت **الشهرستاني** المعتزلة "بمشبهة الأفعال"[2] بما أنهم ينكرون صفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويوافقون في الآن نفسه على اتصافه تعالى بأحكامها المعنوية وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما وقالوا يجب أن تكون هذه الأحكام واجبة لذاته تعالى .

لقد انشغل حقيقة الفلاسفة المسلمين بالتوفيق بين الحكمة والشريعة والبحث في قضايا هما المشتركة التي تجعل الألفة حاصلة بينهما وتمنح شرعية التفلسف التي حرّمها أصحاب النقل.

برغم التأثر الواضح الذي نلمسه عند دراستنا للفلسفة الإسلامية بأرباب الفلسفة اليونانية أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو لكننا نلمس الكثير من التباين في بعض القضايا نظرا لاختلاف عقيدة كل من الطرفين لكن وبالرغم من هذا نلمس التأثر الكبير و بشكل واضح في مسالة الروح والجسد وخاصة الأطروحة الأفلاطونية منها والتي حقرت الجسد وعلت من شان الروح وجعلت الجسد سجنا لهذه الروح ،فكيف استطاع فلاسفة الإسلام الإفلات من الشرع الذي جعل الجسد والروح متماثلتان في المرتبة وهذا ما جعل العدائية تكبر تجاه الفلاسفة وخاصة من طرف الغزالي الذي لم يتحرز من تكفير الفلاسفة في ثلاثة مسائل إحداها إنكار بعث الأجساد وحشرها وان الله يحشر الأرواح فقط

1 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب،مرجع سبق ذكره، ص27

2 الشهرستاني، الملل و النحل، مرجع سبق ذكره ،ص146

لقد كانت نظرت الفلاسفة المسلمون لهذه القضية موحدة تقريبا نأخذ نموذجا متمثلا في احد أهم أقطاب الفلسفة الإسلامية ابن سينا الذي درج على النهج الذي اختطته الميتافيزيقا اليونانية حينما استنعت منظورها للعالم في ضوء تبنيه لقاعدة القسمة بين السماء والأرض وبين المهاوي والعرضي وبين الحسي والمجرد وبين المطلق والزائل وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع من خلال تعطله بمزاوجة وفي تركيبة عجيبة بين طرفي تلك القسمة من خلال روحه من جهة وجسده من جهة ثانية .

تـأثر **ابـن سـينا** بفلسـفة **أرسـطو**،فنظريتـه في الوجـود لا تختلـف مبـدئياً عـن نظريـة أرسـطو في الوجـود.فقـد قسـم ابـن سـينا الجـوهر إلى جـوهرين جسـماني و غـير جسـماني. وعنـد بحثـه في الجـوهر الجسماني يشير إلى اتصاف الجسم بأبعاد الطول والعرض والعمق ويعرف الجسم بأنه:«الجوهر الذي كذا صورته،وهو بها ما هو،ثم سائر الأبعاد المفروضة فيه تبين نهاياته أيضاً وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقومة له،بل هي تابعة لجوهره، ربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلها، وربما لم يلزم بعض الأجسام شيء منها أو بعضها»[1].

إن جـوهر الجـوهر الجسـماني هـو صـورته الـتي بهـا قوامه،وأعراضـه لا جوهريـة،وأبعاده متناهيـة أي محدودة،وكلها تابعة للجوهر، وتختلف الأجسام بحاجتها للأعراض كالخط المستقيم الذي يحتاج إلى الامتداد، والجسم الإنساني الذي يحتاج إلى الطول والعرض والعمق...،والنطفة حسب ابن سينا لا تحتاج إلى أي عرض ربما لأنها غير مرئية.

أما الجوهر غير الجسمي فهو ينقسم إلى قسمين:إما جسماً وإما مفارقاً للجسم،والقسم الجسمي إما أن يكون صورة الجسم و إما أن يكون مادته،أما الجزء المفارق للجسم فإما أن يكون نفساً تحرك الجسم وإما أن يكون بريئاً من المادة ويكون عقلاً *[2]،ويشرح **ابن سينا** ذلك بقوله:«إن الجسم من

---

[1] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، راجعه و قدم له د.إبراهيم مدكور،تحقيق الأستاذين:الأب قنواتي و سعيد زايد،الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ج1، 1960،ص 63.

[2] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، مرجع سبق ذكره ،ص 60.

حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة،ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر،فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل،فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركباً من شيء عنه له القوة، ومن شيء عنه له الفعل،فالذي له به الفعل هو صورته،والذي عنه بالقوة هو مادته،وهو الهيولى.»[1]فإذا انطبقت الصورة في الجسم فهو موجود بالفعل(أي إذا تلاقت المادة مع الصورة) فلولا استعداد المادة لقبول الصورة لما تحقق الموجود بالفعل،أي إن كل تحقق للموجود مسبوق باستعداد مادته لتلقي صورته.فلا يمكن للوح الخشب مثلاً وهو مادة أن يقبل صورة الإنسان، بل يمكن له أن يقبل صورة السرير أو الكرسي، أو صورة الطاولة...الخ.

وبمعنى آخر إن صورة الجسم تلتقي مع مادة الجسم ولا تلتقي بصورة أخرى، أي أن صورة الكرسي تلتقي بمادة الخشب ولا تلتقي بصورة السرير. فالقوة تعني استعداد المادة لتلقي الصورة، والفعل يعني تلقي المادة لصورتها والانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

من هنا لا يفقد الجسم مادته-حسب **ابن سينا**-بتغير أبعاده، لأن المادة متحولة، بل يفقد صورته أي ماهيته،ومن صفات الجسمية عند ابن سينا أنها قابلة للانقسام إلى ما لانهاية.

إن الجوهر عند **ابن سينا** قائم بذاته. وكل موجود هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (الموجودات العاقلة وغير العاقلة)،لذلك ينطبق مفهوم الجسم على أي موجود، وهو يتحدث عنه بوصفه مفهوماً مجرداً لا بوصفه مجسماً عينياً، وهذا لا يتنافى مع رؤيته للوجود الإنساني، فجسم الإنسان بحاجة إلى نفس تحركه وتؤثر فيه ويؤثر فيها،ولولا اتحاد النفس بالجسد ما تحقق وجود الكيان الإنساني،ويرى **ابن سينا** أن النفس عقل قبل اتصالها بالجسد أو بعد مفارقتها له، وهي نفس حالما ترتبط بها أي صورة لمادة الجسد،«فالنفس تقال"عند وجودها فعالة في جسم من الأجسام"،"أما إذا

[1] ابن سينا،الشفاء/الإلهيات، مرجع سبق ذكره،ص67.

فارقت فالأشبه أن تسمى العقل"»[1]، وفي هذا السياق يظهر أثر الإسلام في فلسفة ابن سينا من جهة، وفلسفة **أفلاطون** من جهة أخرى، ويظهر علوية النفس وسفلية الجسد،فيقول:

«هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت و لم تتبرقع»[2]

فالنفس من مكان مقدس قد نزلت مرتبة عندما حلت بالجسد لذلك نزلت مكرهة لترتبط بالجسد لأنها:

«وصلت على كره إليك،وربما كرهت فراقك،وهي ذات تفجع

تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى بمدافع تهمي ولم تتقطع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع»[3]

غير أنها قد تتكيف مع الجسد، وتكره فراقه،فالعلاقة بين النفس والجسد عند ابن سينا هي علاقة فعل وانفعال دائمين.

«ألفت وما سكنت،فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطول الخضع»[4]

وإذا ما روضت النفس الجسد وخضع لأوامرها فإنها تعيش معه بانسجام، في حين أنه إذا عاندها ورفض الإذعان لأوامرها فإن الرغبات والشهوات ستسيطر عليه،«ولن تخلص النفس عن الدرن،ما

---

[1] ابن سينا،أحوال النفس/رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا، حققه وقدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني،ط1، 1952،ص27.

[2] ابن سينا ،الإشارات والتنبيهات،شرح:نصير الدين الطوسي،تحقيق:سليمان دنيا،دار المعارف بمصر،القاهرة،1960، ص148.

[3] المرجع نفسه،صص148-149.

[4] ، المرجع نفسه،ص148.

التفتت إلى قيل وقال، ومناقشة وجدال،وانفعلت بحال من الأحوال»[1]، وبالتالي ستتحمل النفس أعباءً إضافية.لذا يكون خلاصها بالخلاص من متطلبات الجسد.«إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه،ويكون ذلك البدن مملكتها وآلتها.فإذا وجدت النفس،فإنها لا تموت بموت البدن،بل تبقى»[2]لأنها متعلقة بالعلة المفارقة أي بالعقل الأول، «وتسمى محركات الأبدان نفوساً،فإذا فارقت سميت عقولاً.وهذا هو التمييز بين النفس والعقل»[3].فالنفس عنده إذاً حادثة مع البدن باقية بعده،غير أنها تسمى عقلاً قبل اتصالها به، أي قبل هبوطها إليه كما في القصيدة المذكورة.

إن **ابن سينا** ينظر إلى الجسد نظرة الجزء المعاند في الإنسان،فبفعل طبيعته الجسدية يقترب من الحيوان و يتدنى،أما بفعل طبيعته الروحانية التي أصبحت نفساً بحلولها في الجسد فإنه يرتقي ويصبح أكثر علماً ومعرفةً وتخلقاً، ولعل تصور ابن سينا للنفس على شكل حمامة لدليل على تشابهه مع تصور أفلاطون لها، ف**أفلاطون** الذي رفض الحس لم يستطع التخلص من فكرة تجسيد الروح مجنحة ،فجناحاها ينموان بالصعود والاقتراب من الإلهي والسماوي، حيث الحكمة والخير والكمال، ويتكسر جناحا الروح تدريجياً ويفقدان باقترابهما من عالم الحس والمادة، وعندها تكون الروح ناقصة .

كتب **أفلاطون** على لسان أستاذه **سقراط** في محاورة"فيدروس" :«إن الجناح هو العنصر الجسماني الذي هو العنصر الأكثر مجانسة للإلهي، والذي يميل بالطبيعة إلى التحليق صُعُداً و حمل ما يجذب إلى أسفل،إلى المنطقة العليا،التي هي مسكن الآلهة،إن الإلهي هو الجمال،الحكمة،الخير، وما شابه،وبهذه يتغذى جناح الروح،وينمو بسرعة،لكن عندما يتغذى على الشر والغباء، ويكون مضاداً للخير،يتبدد و يفسد»[4]. فهل وقع **أفلاطون** في تناقض مع نفسه، إذ ربط الروح بعنصر مادي هو

---

[1] المرجع نفسه، ص146.

[2] ابن سينا،أحوال النفس،حققه و قدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني،ط1، 1952،صص34-35.

[3] المرجع نفسه ،ص35.

[4] أفلاطون، محاورات أفلاطون،محاورة فيدروس ،نقلها إلى العربية:شوقي داود تمراز،الأهلية للنشر والتوزيع،بيروت،1994،ص54.

الجناح؟فهو يتغذى وينمو، إذا ارتفع الجناحان نحو عالم الخير والجمال والحق أدركت النفس كمالها، أما إذا تغذت بالشر نزلت النفس على عالم المادة الزائلة. فهل تعلو المادة على المادة؟

قد يكون البحث في الجسد صوفياً هو البحث في مفهوم الأنا الصوفي،فالصوفي هو كائن عرف واقعه الاجتماعي وعاناه، وحاول تجاوزه، هذا التجاوز هو تجاوز لجميع معطيات ثقافة مجتمعه المحدودة.فأنا المتصوف تشعر أن إمكانيات عقله محدودة، وأن الملجأ في عواطف قلبه ووجدانه.

من هنا يلجأ المتصوف لمواجهة ذاته ليخلصها من قيمها ومثلها و وعيها الاجتماعي، ويواجه جسده المقيد بحتميات العطالة البيولوجية والاجتماعية، وإبعاده عن النفس الشريرة التي تؤثر فيه،لذلك«كان خروج الصوفي من المكان الاجتماعي مساوقاً لتخطي عائق الجسد،ومتزامناً مع السعي لقهر ماديته والتحرر منها»[1].فالجسد هو موطن الغرائز والرغبات، وهو حامل قيم المجتمع،وكلاهما يرفضهما الصوفي ،لذا يسعى الصوفي للتحرر وطلب الكرامة التي تتحقق في ومع اللامقيد واللامتناهي،ليتحد وجوده الذاتي بلوغوس الوجود الكلي، ويصبح للجسد إمكانيات هائلة تجمع بين ذاتين هي ذات المتصوف وذات الله،وتتماهى الذاتان، وكأنهما ذات واحدة، من هنا قال الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

ولا يرقى العقل إلى امتلاك الحقيقة لذلك يطيح الصوفي بعقله بالعشق، والهوى الصوفي،فالصوفي«يعارض العقل بالقلب ويستبدل بالمعرفة العقلية الاستدلالية المعرفة القلبية القائمة على الاستبطان والذوق المباشر»[2]، وهو برفضه للمعرفة العقلية إنما يدلل على رفضه لأعراف وقوانين السلطة التي يسعى للتحرر منها بالذوق والوجدان.

---

[1] وفيق سليطين،الزمن الأبدي/ الشعر الصوفي(الزمن،الفضاء،الرؤيا)،دار المركز الثقافي،دمشق،ط1، 2007م،صص 153-154.

[2] وفيق سليطين،الزمن الأبدي/ الشعر الصوفي(الزمن،الفضاء،الرؤيا)،المرجع نفسه ،ص 165-166.

إنه يتمرد على الخطاب السياسي الاجتماعي والفقهي والديني الذي يقيد جسده ليحتج على القوانين التي تسندها المؤسسات للوجود الجسدي، ولهذا«كانت ثورة الصوفي، إن جازت التسمية،إسقاطاً للرسوم والتكاليف في تجزيئاتها واهتمامها بالحرف والشكل الظاهري، فالصوفي تهمه الصلة بالله أوالإخلاص والنية»[1].وتخلصه من خطاب السلطة إنما خلاص من مسموحها ومحظورها للوجود الجسدي الإنساني.

وكذلك تعالى العشق عند **رابعة العدوية** إلى أعلى درجاته ليصل إلى درجة التماهي مع ذات الحبيب ويحلان أيضاً بجسد واحد، وهما مؤتلفان ومتحاوران، لذلك تقول مخاطبة حبيبها بثقة مستخدمة ياء المتكلم،وكأنها تخصه لها وحدها:

«إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحث جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي»[2]

إن استخدام "إن" في بداية البيت دليل على التوكيد والقول الحازم،وإلحاقها بياء المتكلم إنما هو إشارة إلى قدرة الذات الصوفية على الاتحاد بالذات الإلهية،حيث أصبح الجسد الإنساني محلاً ومكاناً للذات الإلهية،لأنها حالما قالت "جعلتك" فإنها جعلت من الذات الإلهية روحاً تسكن في جسدها،وأكسبت جسدها(رمزياً) كياناً جديداً بفعل قوة الكيان الصوفي، لقد صار الله محاوراً لذاته في قلبها ووجدانها،حيث «يلتقي الإنسان بالألوهية وجهاً لوجه، وفي أعلى "مقام"(بالمعنى الصوفي للمصطلح)، أو في مقام "قاب قوسين أو أدنى".فهنا معراج المتصوف في سيرورته للتحقق، وبلوغ هدفه الأقصى،وهنا معراج التداني،وسدرة المنتهى»[3]. وكذلك يقول ابن عربي في "الفتوحات المكية" :

«فؤادي عند معلومي مقيم يشاهده وعندكم لساني

---

[1] علي زيعور،اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية،دار الطليعة، بيروت ، 1991،ص 78.

[2] أبوالوفا التفتازاني،مدخل للتصوف الإسلامي،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،ط3، 1989، ص87.

[3] علي زيعور،اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية،مرجع سبق ذكره،ص 232.

فلا تنظر بطرفك نحو جسمي وعد عن التنعم بالمغاني»[1]

بهذا المعنى لا يرفض الصوفي الجسد،بل يجعل منه كياناً يحاور الكيان الإلهي بفعل العشق والحب،«فالغياب عن العقل هو حضور في القلب، وهو تجاوز للنسبي إلى المطلق، أو اختراق للشكل في محدوديته من أجل الوقوف مع المعنى في إطلاقه»[2].

لذا يتغزل الصوفي بالخمرة لا باعتبارها مشروباً يتلذذ بطعمته وتأثيره الفيزيولوجي في الجسد،إنما باعتباره مشروباً إلهياً يسبب السكر والغياب، وتجاوز العرضي والركون إلى الجوهر، فالسكر«يخرج الذات من نطاقها ويضعها على دروب العودة إلى نظام الوجود الأول السابق على التحدد في القوالب المبعثرة،والمميزة بانغلاق كل منها دون الآخر،واستقلاله التام»[3].

إن حالة السكر هي قهر لخطاب السلطة الزمكانية (الزمنية والمكانية)، قهر لقيم الجسد حامل خطاب السلطة، فالقيم رموز للسلطة التي أراد الجسد قهرها.

في حالة السكر والحضور مع المعشوق الإلهي تتخلص الذات من ألمها وموتها وتفنى مع المعشوق.فالحلول رغبة الصوفي بادراك ذاته والله والوجود باعتبارهم واحداً،يقول ابن عربي:

«فمتى ظهرت إليكم أخفيته إخفاء عين الشمس في الأنواء

والحس ملتذ برؤية ربه فان عن الإحساس بالنعماء

فالحمد لله الذي أنا جامع لحقائق المنشي والإنشاء»[4]

---

[1] محي الدين ابن عربي،الفتوحات المكية،إعداد:مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي،دار إحياء التراث العربي،بيروت،ج1، ط1، 1998،ص43.

[2] وفيق سليطين،الزمن الأبدي /الشعر الصوفي، مرجع سبق ذكره ،ص 168.

[3] المرجع نفسه،ص 170.

[4] ابن عربي، محي الدين،الفتوحات المكية،مرجع سبق ذكره،ص42.

لقد عاش الله في قلب الصوفي وفي جسده، بذلك امتد هذا الجسد ليشمل كل الوجود،وفي سبيل ذلك يسعى إلى الرياضة الروحية ،وإلى فعل التأمل،وعلى الرغم من أن «المتصوف منصرف إلى حب الله،لكنه فاحش في الكلام،إباحي في النص أيروسي في الخطاب»[1]،فهو يستخدم المفردات المتداولة بمعانٍ مختلفة، لذلك تختلف نظرته للفعل الجنسي، فهو ليس وظيفة بيولوجية تؤتي متعة آنية،بل إن الجسد في حالة اللقاء الجنسي هو جسد«يمنح اللذة والمتعة الجنسية لأنه إضافة إلى ذلك كائن يرمز إلى السمو الإلهي والكوني،الحياة،الأصل،الجذور»[2] . إنه« "فعل وجود"و هو "وجود فعل"»[3].

من هنا تعلل نظرة ابن عربي إلى جسد آدم بوصفه الجسد الأول الذي انفصل إلى جسدين آدم وحواء. وما الفعل الجنسي سوى محاولة أصيلة لعودة هذين الجسدين إلى وحدتهما الأولى، وكمالهما الأنطولوجي الأصلي،«لذا أكد البعد الأنثوي في الإلهي لأن في جسد آدم ما هو أنثوي كونها من جسده، وفي جسد مريم العذراء ما هو ذكوري كونها أنجبت المسيح، ومن هنا وصف بعض الباحثين آدم بالأنثى الأولى،ومريم العذراء بآدم الثاني»[4].

فالمتصوف بتخلصه من جسده إنما يحافظ عليه،فهو يتحرر من الجسد المثقل بالهموم والآلام والمتاعب والقيود، ويطلب الجسد العاشق الذي عرف الكرامة وعرف الذات الإلهية، إن إقصاء الجسد لصالح الروح ليس من موقع المكانة المهمة للروح وغير المهمة للجسد، وإنما من موقع رفض خطاب السلطة الذي يقيد الجسد، أي هو«إطاحة به من حيث هو مكان للسلطة، وإبقاء عليه من حيث هو مكان للحب»[5]،فيموت الجسد الأول ويحيى الثاني، وما أقصي عبر الممارسة الفعلية قد ظهر عبر

---

[1] علي حرب،خطاب اللذة و لذة الخطاب،الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،بيروت ،ع 50-51، 1988م،ص 47.

[2] أحمد الشيخي،المرأة العربية بين حضور الجسد و غياب العقل،مجلة فكر ونقد،الدار البيضاء،ع63، السنة السابعة،نوفمبر 2004م،ص102.

[3] عبد المجيد الانتصار،الاكتشاف الجسدي في التجربة الصوفية/ملاحظات أولية،الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي،بيروت، ع50-51، 1988،ص93.

[4] المرجع نفسه،ص 108.

[5] وفيق سليطين ،الزمن الأبدي /الشعر الصوفي،مرجع سبق ذكره،ص 158.

دلالات وإشارات الخطاب، فلذة الجسد الحسية غابت عند الصوفي إلا أنها حضرت في خطابه وحدسه وحلوله، وعندما يدرك المتصوف الله فإنه يدرك حقائق الموجودات ويعرف أن وراء اختلافها .

إن الصوفي يعيش أناه عبر جسده وجسده عبر أناه، وحقيقة الصوفي أنه لا يفصل بين الأنا والجسد، فالأنا هو أنا جسدي، أي أنا متجسد،«ليس هناك من يتوحد مع جسده وينظمه على نحو خلاق ليتواصل مع روحه وتألقها مثل الراقص...هو الصوفي في أوسع معانيه إذ تتلاشى حدود الممكن والممنوع القسري، وينكشف اللانهائي!»[1]،لأن التجربة الصوفية هي تجربة ذات عاشت الواقع وتمردت عليه، وهو ما يراه الباحث عبد المجيد الانتصار، و«ربما كان مذهب وسلوك المتصوف أصلاً لاكتشاف الجسد، وأساً لتحرر الجسد،الذي ظل محاصراً في التاريخ والثقافة والمجتمع،داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية»[2].

وإن كان الصوفي طالباً للتحرر من السلطة السياسية والدينية أملاً بالذات الإلهية من دون توسط؛ فإنه طالبٌ أيضاً لتغيير النظرة للوجود الإنساني الجسدي عبر أناه الجسدي الشخصي. «وفي انطلاقة كهذه مع الجسد وداخله وبه ومعه، يتلبس الصوفي طاقة التحرر من المادي المبتذل ويتجلى في طاقة شفافة نابذة للقوى الأخرى المبتذلة،المنقسمة على نفسها في بعدها الاجتماعي القاصر،ويغامر نحو أجواز النفس لتعميق إنسيتها!»[3]. وتبين من تجربة الصوفي أنها تفصح عن الوجود الفردي للجسدي،حيث لم يخرج عن دائرة مفردات الجسد ليدل على تجربة الذات المتحدة بالمبدأ الأول كما عند ابن عربي على سبيل المثال،ففي التعبير الصوفي دائماً نفحات من الجسد كالبصر والمشاهدة واللذة والسكر ...الخ. وفي الفعل الصوفي تجاوز للسلطة الدينية، ومن ثم تجاوز لمعايير التحريم

---

[1] إبراهيم محمود،و إنما أجسادنا...إلخ/ديالكتيك الجسد والجليد،وزارة الثقافة،دمشق،ط1، 2007م،ص136.

[2] عبد المجيدالانتصار ،الاكتشاف الجسدي في التجربة الصوفية،مرجع سبق ذكره،ص87.

[3] محمودإبراهيم،و إنما أجسادنا...إلخ/ديالكتيك الجسد والجليد، مرجع سبق ذكره، ص137.

والتقديس، لأن الحلول يعني أن الحدود تلاشت!إنه فعل الحب، ففيه «نؤمن بقوة الخارج التي تتجوف،تتلقفنا وتجتذب إليها الداخل»[1]، وفيه لقاء الكوني من خلال الفرد الواحد.

تساوقت هذه السيرورة في تقاليد العديد من الطرق الصوفية مع أفعال وسلوكيات تدميرية من ضرب للرأس وجرح للجلد وتمزيق للثوب وما يصاحب ذلك من عادات تنذر الجسد المحكوم بالزوال والمثقل بالموانع والشرائع والسنن قربانا لولادة جديدة ثمرتها كما قلنا من قبل جسد خارق اشر إليه ابن عربي دون أن يغفل اقترانه بالعنف الدموي في بوحه.

فإذا كان القربان يرمز إلى طقس افتداء الجسد وفق المغزى المستخلص من قصة النبي إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام حينما استبدل الجسد بالكبش فان الصوفي يروم تأسيس طقس مغاير من خلال تقديم الجسد أضحية على مذبح الخلود حتى يظفر بالجسد المحج الذي تأبى الأرض أن تأكله بما انه يماهي بين الذات والموضوع ويوحد ثنائية الإنسان والكون المدنس والمقدس وبقاموس الصوفية: الناسوت واللاهوت.

ننتقل من إشكالية الجسد القديم الى الجسد المعاصر و مع احد المهتمين بهذه الإشكالية إذ يبتدئ جلال الدين سعيد في كتابه "فلسفة الجسد" ببيان أهمية الدراسات المعاصرة حول الجسد من مختلف العلوم والاتجاهات،موضحاً مكانته بغية فهم الوجود الإنساني، ذلك أن«كل خطاب موضوعه الجسد هو خطاب أخلاقي وميتافيزيقي قبل كل شيء،بوصفه يعبر عن حقيقة الوضع الإنساني، وعن السلوك الذي يجب توخيه إزاء هذا الوضع »[2]، الأمر الذي دفع –برأيه –فلسفات الوعي والوجود المعاصرة إلى تجديد مقولاتها ومفاهيمها حول الإنسان والجسد، فكل علاقة يحياها الإنسان مع ذاته ومع الآخر هي علاقة تتم من خلال وجوده في جسد ما .

---

[1] جيل دو لوز، الصورة والزمن،ترجمة:حسين عودة،المؤسسة العامة للسينما،وزارة الثقافة،دمشق،1999م، ص ٧٧٥.

[2] جلال الدين سعيد ،فلسفة الجسد، سعيد، جلال الدين،فلسفة الجسد، دار أمية، تونس،ط2، 1993م ،ص5.

يرى سعيد أنه من الضروري البحث في الجسد بعد أن غدا ذا قيمة ثقافية وعلمية واقتصادية، وذلك لأن«الجسد الذي تدعونا الحياة العصرية على العناية به والى إبراز قدراته ليس ملكاً للفرد وإنما للمجموعة،بل هو الرمز الذي تستعمله المجموعة لتعبر من خلاله عن رغائبها وطموحاتها وأوهامها. ومادام الجسد معطى ثقافياً، فهو إذن نص معبر يمكن قراءته وفك رموزه»[1].إنه يريد القول بأن الجسد هو مسرح ظهور رموز المجتمع، وإن علامات الخطاب قد نظمت الجسد بقواعد وترتيبات، وهذا الرأي صحيح، لكن الجسد ليس ملكاً للفرد ولا للجماعة، بل هو حالة معيشة،تدرك وتعاش من الداخل، وإن من مميزات الحياة العصرية إبراز الجانب الفردي والشخصي في وجود الجسد.

يوضح الباحث الفرق بين الجسد الخاص أو الذاتي أي الشخصي والجسد الموضوعي، فالأول هو موضوع الدراسة الفلسفية والإنسانية، إذ يصبح البحث في الجسد بحثاً في الذات التي تعيش واقعاً حياً، وهو جسد يُدرك من الداخل، أما الثاني؛ فهو موضوع الدراسات البيولوجية، إذ يصبح مادة تقع تحت مقبض المشرح، وهو جسد يدرك من الخارج.

يرى سعيد أن في تاريخ الفلسفة تنوع آراء في الجسد؛ بسبب تنوع الآراء في الذات، من أحادية إلى ثنائية(النفس– الجسد)، فأفلاطون وأرسطو قد ثنوا بين الاثنين مع الفصل بينهما، أما مارسيل – حسب سعيد– قد وحد بين النفس والجسد، ثم يستعرض رأي الفلسفات الفينومينولوجية التي رأت في الإنسان كياناً جسدياً.

يرى جلال الدين سعيد مع "**كلود بروبار**" الذي يخالف **ديكارت**: أن الرغبة هي الأسبق في الوجود، فهي أساس الفكر، يقول:«إن بروز الفكر متوقف عن حركة التفكير التي تولدها وتدفعها الرغبة المتجاوزة لحدود حاجيات الجسد»[2]، ذلك أن للجسد رغبات تستحوذ على سلوكه وتوجهه نحو موضوع ما، ويستند الفكر إليها في محاولة لتلبيتها وفهمها، فالرغبة تكمن بين الأنا والجسد

[1] المرجع نفسه،ص 49.

[2] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، ، مرجع سبق ذكره ، ص 16.

بوصف الأنا أناً جسدي، وبوصف الجسد ذاتاً وموضوعاً معاً. وتعبيرية الجسد تظهر رغباته واهتماماته وتعكس موقفه من الأنا ومن الآخر، فتشير التعبيرية الجسدية إلى دال ومدلول، وهي ما تخرج الأنا والوعي عن دائرته المغلقة، وتوجهه نحو الأنوات الأخرى .

وتحت عنوان التعبير والتعبيرية يستعرض رأي "**روبار** " الجديد حول أصل التعبيرية، فيرى أنها لا تفسر تحت مبدأ السببية ولا الغائية، ولاترد « إلى أي خطاب عقلي ومنطقي ولا يمكن حصرها في أية علاقة دلالية ولا إخضاعها لأي نظام من العلامات والرموز»[1]. فهي ليست نتيجة لوجود الذات في صيغة ما،إنما هي مرافقة للوجود البشري، فوجه الطفل يبتسم، ويتحقق كوجه فرح ومعبر. وإن الدال والمدلول إشارة إلى التعبيرية، ففي كل موقف تتضح فيه التعبيرية يظهر الدال الذي يشير إلى مدلول ما، على سبيل المثال الطفل الذي يفرح بلعبته الجديدة، إن حالة الفرح التي يشعر بها الطفل هي التعبيرية، الدال هو تعابير الوجه وأساريره، والمدلول هو الوجه ذاته، ومن خلال وجه الطفل ذاته. وإذا ما طُلِب من فنان ما أن يعبر عن حالة الفرح التي يشعر بها هذا الطفل، فإنه هو الآخر سيعبر بتعبيرية خاصة به من خلال لوحته عن تعبيرية وجه الطفل هذا،وهكذا فإن التعبيرية هي الأسبق للدال والمدلول، وهي بحاجة لهما لكي تنجلي، ومن المهم الإشارة إلى أن التعبيرية ما كانت لتظهر لولا ارتباط الجسد بالعالم من خلال موجوداته. فلولا هذه اللعبة الجديدة للطفل –وهي الآخر– ما ظهرت التعبيرية. فالفرح هنا هو المعنى الذي عاشه الطفل وأدركه من الداخل.

ويرى سعيد أن "**روبار**" «يحصر التعبيرية في مجال اللامعقول، أي في مجال الفن بما هو أسرار خلق وإبداع، وفي مجال الدين بما هو جملة من الأسرار والألغاز المتجاوزة للعقل البشري، وفي مجال الحياة بما هي أثر شبيه بالأثر الفني وبما هي لغز يصعب فكه»[2]،فالتعبيرية هي أصل في التعبير لأنها من نسيج الوجود. وهو رأي بونتي حول أسلوب التعبير عند الفنان.

---

[1] المرجع نفسه ،ص 24.

[2] المرجع نفسه ،ص 26.

ويختلف "سعيد" عن **فوكو** فالخطاب لا يظهر عبر رموز و علامات على الجسد ،فالتعبيرية من تلقاء الجسد، فهي صادرة من أنطولوجيا الوجود الجسدي بغض النظر عن أشكال الخطاب التي تنمطه وتظهره.

إن الحالة المعاكسة لهذه التلقائية تكمن في حالة ظهور اللغة، فاللغة تعطي الأشياء معانيها ودلالاتها، وليست الأشياء التي تكسب اللغة هذا المعنى، إن التعبيرية هي الأساس في نشوء اللغة، فاللغة معطى ثقافي، وتواضع بشري، أُتفِق عليه على هذا النحو من دون نحو آخر، وإن إطلاق تسمية على موجود ما أكسبته معنى هذه التسمية، فتصبح هذه التسمية مشيرة إلى هذا الشيء، وتولد في الذهن هذا المعنى أو تلك الدلالة، لأن المفردات هي إشارات وعلامات للدلالة والتواصل بين الموجودات في العالم، فكل موجود تكمن قيمته من خلال معناه الذي صبغته عليه الذات البشرية،وما كان الموجود ليكتسب دلالته لولا هذا المعنى.

ولفهم التعبيرية أكثر يستوضحها الباحث بالبحث في أركيولوجيتها من الموقع الأول لها أي من الجسد، لذا بحث في أركيولوجيا تعبيرية الجسد عند العديد من الباحثين في العلوم الحية مثل علم النفس وعلم الحيوان، ليستوضح أصلها العضوي الفيزيولوجي السابق على العلم والثقافة واللغة والمجتمع. فالجسد يتجلى عبر تعبيريته عن حالة ما وللآخر من خلال هذه الحالة، «فلا وجود إذن لتعبير في ذاته، بل التعبير هو دائماً تعبير لكائن آخر،أي أنه تعبير موجه إلى فرد آخر يلعب دور المتقبل، وهذا المتقبل ينصهر مع الباث(المعبر) ضمن واقع اجتماعي مشترك»[1]، فتتضح صورة الجسد للذات وللآخر عبر حالات التعبير الدائمة لوجود الإنسان في العالم. وتوصل الباحث إلى أن التعبيرية هي الأساس في نشوء اللغة عند الإنسان، «وأن التعبيرية الحيوانية، في أشكالها العليا،هي أصل اللغة

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ، ص 31.

وبدايتها»[1]، فكل تعبير ارتبط بمعنى ما أدى إلى اقترانه به لاحقاً وإلى تكوين معنى ما ودلالة ما للفظ أو للكلمة، ولعل الرغبة ترتبط بالتعبيرية، إذ تدل التعبيرية على رغبة في شيء مفقود.[2]

إن تعبيرية الجسد تعني أن للجسد لغته التي تنقل ما لديه للآخر، ولغته هي حركية وإيمائية، وصحيح أن هناك تعبيرية أولية أساساً في نشوء تعبيرية اللغة، إلا أن كلاً من الجسد واللغة يشتركان معاً من جهة الحركة والعطف والوقوف أو السكون،«فكما أن الكلام لا يفرز المعنى إلا بثنيه وعطفه المتواصل للكلمات بعضها على بعض، فكذلك تكون حركات الجسد متقطعة مترددة وغير متوقعة»[3]، وهو السبب في نشوء المسرح التمثيلي والتعبيري والراقص فأداء الجسد يعود إلى لغتيه الحركية والسمعية اللتين تتآزران في التعبير عن مضمون واحد.

غير أن جلال الدين سعيد لم يبحث في علاقة اللغة والجسد بنشوء مفهوم الذات لدى الإنسان، وخاصةً عبر مراحل النمو التطورية. فعند الطفل تعكس اللغة اضطراباته النفسحركية والبدنية، «فإن نظام اللغة هو في الواقع مصب الإحساسات الجسدية للطفل...وإن الاضطرابات الجسدية عند الطفل تجد في لغة الأم"الشكل والمعنى"، أي مكاناً منفصلاً "للتوحيد والتعبير"...والطفل يسقط على النظام اللغوي تجربته الحسية والجسدية ويطابق بينهما»[4]لذلك فإن أسلوب استعمال الإنسان للغة، واختياره لمفردات معينة يعبر عن مستوى تكيفه الاجتماعي والحضاري، إن اللغة رموز، تشير إلى مرموز أي موضوعات في العالم، وإن النظام اللغوي وسيلة تملك الكيان للعالم والوجود.

لكن السؤال الذي أغفله "سعيد" و"بونتي" هو؛ لماذا اخترع الإنسان اللغة والخطاب؟ أليس لكي يختبئ وراءهما. إنهما يجعلان الإنسان في مواجهة غير مباشرة مع العالم، وصحيح أن للجسد تعبيرية أولية سابقة على أي معطى ثقافي، غير أن للغة وللخطاب تعبيرية لاحقة قد يكتسبها الجسد أيضاً،

---

[1] المرجع نفسه ،ص 34.

[2] المرجع نفسه ،صص 36-37-38.

[3] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ،ص 45.

[4] بسام بركة،اللغوي/الذاتي/الجسدي،الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي،بيروت، ع 51/50، 1988،ص 20.

فيمكن له اصطناع حركاته وإيماءاته، إنها تعبيرية لاحقة على وجود الثقافة. وإذا كانت غريزة الحيوان ساعدته على التكيف مع بيئته، أي على مواجهة العالم على نحوٍ مباشر فإن الحيوان لم يتخلص من طبيعته الأولى، ولم يخسر شيئاً من طاقات جسده بفعل عدم إنتاجه للثقافة والخطاب، وإن التعبيرية عند الحيوان كانت وما زالت كما هي، أما عند الإنسان الذي خسر الكثير من طاقات جسده الغريزية، فقد اخترع ما يساعده على الحفاظ على وجوده،إنها اللغة، إنها العلم وإنها اليد وسيلة العمل ولغة الفكر. وإن آلية تخلي الإنسان عن طاقاته الذاتية تتسارع بفعل التسارع التقني والانفجار العلمي. فأشكال التعبيرية اللاحقة على وجود اللغة والخطاب متغيرة دوماً.

وبالنظر إلى مكانة الجسد في الدين، يرى الباحث أن الدين قد حاول أن يقزم من الوجود الجسدي للذات بوصف أن هناك موجوداً أسمى منه وهو النفس، غير أن الإنسان ما فتئ يهتم بجسده رغم محاولات المنظومة الدينية إلحاق العار بالنظر إلى مفهوم الجسد. ولم يبحث الباحث كثيراً في هذه الفكرة، ولم يميز بين المنظومات الدينية ومكانة الجسد في كل منها. فضلاً عن كونه قد أقام تعارضاً في موقفه من الجسد حين بين أن الجسد مكان للنفس من جهة، وأن وعي الإنسان للعالم يتم من خلال الجسد من جهة أخرى. يقول:«إن الأديان لم تنجح إلا قليلاً في جعل الإنسان ينسى حياته الجسدية ويحتقرها، على نحوٍ لم ينقطع اهتمامه بجسده وبالقيم المختلفة المتعلقة بها،مثل الرجولة والقوة والبأس...إلا أن العناية بالجسد ليست أمراً هيناً، خاصةً أن الجسد هو من جهة جسد تسكنه النفس،كما أنه يختص من جهة ثانية ببعدين اثنين يصعب دائماً على الإنسان تصورهما وضبطهما معاً:هما البعد الزماني والبعد المكاني»[1]، وارتباط الجسد بهذين البعدين؛ يعني أنه وجود تتنضد عبره وحدات الزمان فوق المكان من خلال لحمية وجوده المادي المتطور والمنتهي والفاسد.

إن وعي الأنا بكيانه الذاتي وبجسده الشخصي يتم«عندما يعي كيانه المتجسد ويعي أن الزمان ليس وعاءً حاوياً لوجوده الجسدي بقدر ما هو نسيج هذا الوجود عينه والحبكة التي تشده إلى بقية

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد، مرجع سبق ذكره ،ص 54.

الموجودات»[1]، فالتاريخ هو لحظات عاشها وسجلها الجسد البشري. وللغة أهميتها في إدراك أبعاد الزمان، إذ يمكن للمرء التفكير في ماضيه وكتابته، أي التعبير عنه، وتعقل حاضره، كما يمكن له توقع مستقبله بالفكر والخيال. وإن كان نظام الجسد البيولوجي يحكم تواتر الزمان والشعور به، ويقيسه من خلال إيقاع التنفس وضربات القلب والنوم؛ فإن الزمان يُدرك داخلياً من قبل الجسد كديمومة مستمرة، فالزمان يكون خارجياً عندما يكون موضوعاً أمام الوعي، ويكون داخلياً حالما يعيش الوجود في لحمية الجسد ووجدانه وعواطفه وفكره عبر مراحل حياته التطورية. ومثال ذلك "الذراع الوهمي المبتور" التي بحث فيها **ميرلو بونتي**.

ولعل الموت هو سبب شعور الإنسان بمحدوديته في الزمان اللامحدود، وهو السبب في دفع الإنسان للقيام بإطالة أجله عبر الزمان ،ولأجل ذلك يستفيد من طاقات الوجود العديدة، لأنه كلما تقدم في العمر استنفذ طاقاته البيولوجية والنفسية والحيوية، ويرى سعيد مع ميرلو بونتي أن«الجسد ذو بنية زمانية، وأن الزمان ليس موضوع معرفة بقدر ما هو البعد الأساسي لوجودنا والوجه الملازم لذاتيتنا»[2].إذ يتدفق الزمان من استمرار الأنا بوصفه موجوداً حياً متجسداً.

وهو كذلك ذو بنية مكانية، لأن الأنا يدركه جسده بوصفه حاضراً دوماً في المكان، ولا يمكن للأنا أن يفارق الجسد؛ ففي كل مكان يكون فيه الأنا يكون فيه الجسد كذلك الأمر، فلا حاجة لأن ترى العين القدم حتى تدرك وجودها في هذه البقعة المحددة من الأرض، في حين يحتاج إدراك الجسد من قبل الآخر إلى إثبات المكانية.

وانطلاقاً من ذلك يوافق الباحث بونتي في رأيه حول ذاتية وموضوعية الجسد الذاتي بالنسبة للذات التي تعيشه من الداخل، في حين يبقى موضوعاً للآخر. وقد بحثت هذه الفكرة في الفصل

[1] المرجع نفسه ،ص 55.

[2] المرجع نفسه ،صص 65-66.

الأول عند بونتي في مثال "الجسد اللامس والملموس في الوقت نفسه". فالحضور الجسدي حضور زماني ومكاني.

وفي الفصل الأخير يستعرض الباحث الوعي الحضاري للجسد عبر مراحل التفكير الفلسفي التي بحثت في فصل سابق على نحوٍ مفصل، ويرى أن الثورة الطلابية في فرنسا عام1968 أسهمت في نقل الجسد من موقع المغيب إلى موقع الحاضر المدلل، وبات من المعيب القول بوجود جسد مريض أو متهم أو مقيد، لأن الحضارة المعاصرة تقدم كل وسائلها لئلا يمرض أو يُتَهم أو يُضطَهد.

ولعل هذه الثورة على المستوى الأخلاقي والاجتماعي غاية في الأهمية؛ لأنها أزالت عنه الكثير من الأوهام التي قيدته بمشكلات من نوع أخلاقي، وأضفت تحولاً إلى الوعي الأخلاقي الجسدي، ويرى الباحث أن الجسد في الوعي المعاصر يشير إلى الإنسان– الآلة، أي الجسد المنتج، إذ أصبحت الرغبات والحاجات منتجات ذات قيمة استعمالية أدائية واجتماعية ونفسية، وكأنها إشارات تدل على غير ذاتها بل إلى موضوعات وذوات أخرى.

«وعلى ذلك فإن الجسد يجد نفسه وسط خضم من العلامات والرموز التي يفرزها المجتمع، والتي تحوله هو الآخر إلى شبكة من العلامات والرموز»[1]،فعارضة الأزياء تجعل من جسدها قيمة تجارية وسلعة تبادلية ووسيلة ربح. فليس الهدف من أدائها الوظيفي هو إبراز جمالها الشخصي، أو جعلها محبوبةً ومرغوباً بها من قبل الآخرين لأجل ذاتها، إنما الهدف هو التسويق للموضة الجديدة التي يُعلن عنها من خلال جسدها حتى وإن كانت الموضة تعمل على جعل جسدها موضوعاً للرغبة. وهي الفكرة ذاتها التي تقوم عليها الميديا في الحضارة المعاصرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجسد الرياضي القوي المفتول العضلات، والأمر ذاته يقال عن ملكات الجمال، ذلك أن الاحتفاء بجسد ملكة الجمال يبرز الجسد بوصفه قيمةً جماليةً وثقافيةً ووطنيةً ويدل على هوية اجتماعية أكثر من كونه يدل على جسد الملكة ذاتها.

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد،م.س،ص 91.

فالحضارة الاستهلاكية تعمل على الإشهار بالجسد واللعب على الرغبة، من خلال إبراز الفتنة بوصفها وسيلة تجارية تبادلية، والإشهار شكل غير مباشر للسلعنة، وفيه تنقل الرسالة من مُرسل إلى مُرسل إليه عبر منافذ الوصول، التي قد تكون ثقافة شفاهية أو مدونة وحالياً يشكل الإعلام الأسلوب الأبرز والأكثر تأثيراً، فاغترب الجسد عن ذاته في ثقافةٍ يشكل العامل الأيروسي عصب التجارة فيها، إن الجسد «لم يعد الموضوع الأصلي والحقيقي للرغبة وإنما تحول إلى أداة تشير إلى مواضيع أخرى لهذه الرغبة»[1]، فليست الرغبة في الجسد العارض وليس الجمال في الجسد الرياضي أو جسد ملكة الجمال، إنما الرغبة والجمال في البضاعة التي يروج لها وفي الربح المرجو منها، يقول ميشال برنار:«فقد أدى السعي الحثيث إلى الحصول على إنتاجية متزايدة في المجتمعات الصناعية الحالية إلى عقلنة الجسد،فحوله إلى طاقة مردود، أو على الأصح إلى آلة قيادة، أي جهاز عمليات لا إرادية يوجهه استقبال الرسائل وإرسالها، وعلى هذا النحو،أزيل الشبق من الجسد و استلب لصالح المردود الصناعي»[2].وهو نموذج الجسد– الآلة،لكن هذه الآلة ترغب، وعلى هذه الرغبة قام الخطاب الإشهاري للجسد.

وهذا الخطاب لم يتوقف عند مجال الرياضة والموضة والجمال، بل تعداه إلى مجال الطب والمؤسسة الطبية،إذ يُعَدُّ الجسد قيمةً صحيةً واجتماعية،كأن يعرض إعلان ما أسنان جميلة بابتسامة مغرية كإشارة إلى معجون للأسنان ترغيباً في شرائه.

إن الحضارة التقنية المعاصرة بجانبها الاستهلاكي وعن طريق الإشهار بالجسد قد نادت بتحرره، وقامت بعرض العديد من الوصفات والحلول الديمقراطية لمشكلة الجسد الأخلاقية، غير أنها استعاضت عنها بمشكلة أخلاقية بشكل جديد، فقد كان الجسد مغترباً عن ذاته، وأصبح مغترباً عن ذاته لكن بصيغة جديدة، أي في الوقت الذي اختفت فيه العبودية بصيغتها القديمة(الرقيق)،فإنها

[1] جلال الدين سعيد،فلسفة الجسد مرجع سبق ذكره ،ص 92.

[2] ميشال برنار،الجسد،ترجمة:إبراهيم الخوري، مرجع سبق ذكره ،ص13.

عادت لتظهر بصيغة جديدة، إنها عبودية المال،إنها لعبة المجتمع الاستهلاكي والاشهاري، إنها لعبة الجسد الراغب والمرغوب به.

وعلى هذا يوضح مؤلف "فلسفة الجسد" بعض معالم الجسد الفلسفية فبين أن الجسد بطبيعته الأنطولوجية يعبر، ولم يعتمد الباحث على أي دراسة عربية، ولم يتناول وضعية الجسد العربي ومن الناحية الأخلاقية استعرض مشكلة الاغتراب بوصفها واحدة من مشكلات الجسد الراهنة. لكن لم يطرح حلولاً لها.

المبحث الثاني: الجسد في الغرب

على عكس الثقافة العربية الإسلامية التي مجدت الجسد في معظم ذكرها وساوت في معظم الأحيان بينه وبين الروح فان الفكر الغربي قدم بمرحلة طويلة جدا حتى يعرف فيه جسده ويمر بان السعادة الحقيقية هي سعادة جسدية في الدنيا وحررته من قيود الميتافيزيقا اليونانية والتهميش المسيحي واليهودي حتى جاءت مرحلة النهضة ونظريات العقد الاجتماعي والمجتمع المدني الذي نقلت الإنسان من التفكير في الخلاص من جسده السجن والتعرف إلى الموت التي تحرر الروح إلى السعادة الأبدية في الملكوت الأعلى ومحاولة الغرب تجاوز القطيعة المتنقلة مع الجسد

والحاصل أن مختلف الأبحاث التي حاولت استقصاء موقع الجسد في المنظومة الثقافية الغربية برافديها: الإغريقي واليهودي –المسيحي تقف بالضرورة على صورتين متماستين تمنحان من رؤيتين متباينتين للعالم تروم كل واحدة منهما تقويض الأخرى أو احتوائها إلى حد ما.

الصورة الأولى تتبنى على أساس ثنائية الجسد والروح كطرفين متنائيين جعلا الإنسان كائنا موزعا بين الأرض والسماء الشر والخير الخطيئة والفضيلة وكان أول من تمثل هذه الصورة التي لا تنسجم والمبادئ المادية الغالبة على الذهنية اليونانية **سقراط** و**أفلاطون** لتتبلور في المرحلة الهلنستية[1] مع **أفلاطون** وأتباعه من رجال الكنائس الذين طعموها بتعاليم المسيحية واحيوا من جديد التشاؤم المستلهم من الديانات الشرقية اليائسة

الصورة الثانية مخالفة للأولى تفترض وجود وحدة بين الجسد والروح وتؤكد أن الحياة يجب أن تعاش أولا بما أنها المصدر الوحيد للسعادة التي لن تصبح ممكنة إلا بمعرفة عملية متشعبة بإرادة الحياة في امتلائها وتقدير العالم المادي في سيرورته.[2]

والملاحظ أن التشديد على الجسد يمكن فهمه بالعدد الكبير من المفردات الدالة على معناه في قاموس المرحلة الهيلينية وتعدد مظاهره وتمفصلاته في مختلف المجالات التي تعكس بجلاء وعيا شموليا

---

1 وهي حقبة حضرية تميزت بانفتاح حكمة الإغريق على ديانات الشرق القديم القديمة، وتقابلها المرحلة الهيلينية، وهي الحقبة اليونانية الخالصة.

2 هشام العلوي،الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره، ص44.

بجسدية(*Corporalité*) كل الأشياء والقيم والموجودات عامة وفي مقدمتها الروح وقد استطاعت هذه الصورة أن تصمد أمام المد المسيحي نظرا إلى تغلغل التقاليد الوثيقة في المتخيل القدسي الغربي وعجز الكنسية عن القضاء عليها وسيسفر هذا التعايش عن عودة التجسيد إلى الكنائس من خلال تماثيل عيسى المصلوب ومريم العذراء فضلا عن إيقونات الأنبياء والقديسين التي تملأ جدرانها وقبابها.[1]

لابد كذلك من نتستحضر المحاولة الجريئة لـ"توما الاكويني" الأسقف والفيلسوف السكولائي لخلخلة الركائز الراسخة للتفكير الكنسي ووصل ما انقطع من الإرث الأرسطي حاملا مشعل التغيير والتنوير المبكرين ومراهنا على حقيقة الجسد ووحدة الإنسان ووثوقية التجربة: بما أن ما يوجد في الذهن كان موجودا قبل ذلك في الحواس: مصدر إضاءته ونفذته على العالم الخارجي.[2]

فكيف إذا قاربت خطابات الفكر الغربي(الأصول والامتدادات إشكالية الجسد في ظل هذه الصورة النمطية المزدوجة ؟ ثم ما مدى أصالة وجّدة الطروحات المعاصرة التي تحتفي بالجسد .

تمثل محاورة فيدون الأفلاطونية في تاريخ الميتافيزيقا الغربية بيانا نظريا يؤسس لمشروعية إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن الشغل الذهني عموما مادامت الفلسفة أو محبة الحكمة كما يقدمها أفلاطون على لسان سقراط تخليا عن إرادة الحياة وإقبالا على الموت وتوقا دائما إلى الانتعاق من سجن الجسد من اجل الالتحاق بعالم روحاني خالص.[3]

ولعل منطق الثنائية المثل والأشباح السماء والأرض الحقيقة والزيف المعرفة والنسيان الفضيلة والرذيلة الجواهر والأعراض... الذي ينتظم النسق الفلسفي لأفلاطون في مختلف المباحث التي شملها تأمله وتصوراته هو ترداد لزوج الروح والجسد كقطب رحى النظرية الأفلاطونية ككل واللحمة الداخلية التي تصل بين الثنائيات المتفرعة عنها

فالروح أو النفس وهي منبع الحياة الخالد تعود إلى عالم المثل بعد أن تغادر الإنسان عند الموت إنها مصدر الانفعالات والفكر والوعي يستدل على وجودها بتذكر المثل وتعقل المجردات وتدبير البدن

1 هشام العلوي،الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ، ص42.

2 المرجع نفسه ، ص46

3 محمد بيسار، الفلسفة اليونانية،دار الكتاب،بيروت،1973،ص110.

وضبط تصرفاته أما الجسد فهو عتمة تقابل نورها ويرمز له في اسطروه الكهف بالسلاسل التي تكبل الإنسان وتمنعه أن يلفت حتى يكتشف زيف العالم المحسوس لذلك فان الروح لكي تصل إلى حقيقة الأشباح البادية للعيان لابد لها من التخلص من أغلال الجسد.[1]

وبما أن الجسد عائق عن بلوغ أمهات الفضائل وفصوص الحكم التي يطلبها الفيلسوف فان روح هذا الأخير تحتقر الجسد أعظم الاحتقار تهرب منه وتبحث عن الانعزال عنه.

فما هو هدف الفيلسوف إذا؟ وما هي غاية الفلسفة؟

يجيب **سقراط** محاوريه قبيل تجرعه سم الخلاص بان الانهمام بالفلسفة ليس شيئا أخر سوى البحث عن الموت والحالة التي تعقبها وسيكون من العبث على الفيلسوف الذي قضى حياته وهو يروم التجرد عن انفعالات الجسد وشهواته ويتدرب على اعتزالها أن يتراجع عن اختياره هذا لحظة الموت باعتبارها مسلكا مختصرا سيمكن روحه من الانعزال النهائي عن الجسد لأدراك الجواهر في ذاتها وصفائها بعيدا عن تشويش الحواس وخداعها.[2]

فالموت حياة مؤجلة والحياة موت لا تعدو كونها مجرد انفصال بين الجسد والروح والحياة موت بالقوة يمارسه الفيلسوف بإهمال تام للملذات ولكل ما يتطلبه الجسد من عناية بالمأكل والمشرب واللبس والجري وراء المتع بوحي من رغباته اللامحدودة في تجميع القوى والثورات ويصب في المقابل اهتمامه على ابعد الروح من اقتصاد الجسد هذا وتحضيرها بالانكفاء إلى ذاتها لإكتناه ماهيات الموجودات في العالم السفلي حتى تكون قمينة بمعانقتها هناك في العالم العلوي حيث السعادة الكبرى.[3]

يبرر سقراط هذه التراتبية بين الروح والجسد بتحديده لطبيعة العلاقة بينهما فالروح سيد يأمر لأنها جوهر الهي غير قابل للتحليل والفساد والجسد عبد مطيع ومرصود للفناء

---

1 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة ،ط2،1935 ،ص139.

2 محمد بيسار،الفلسفة اليونانية،مرجع سبق ذكره ،ص111.

3 هشام العلوي، الجسد بين اشرق و الغرب،مرجع سبق ذكره ،ص49

هكذا يعلن **سقراط** ومن بعده **أفلاطون** أن إدارة الحكمة الحقنة رهينة باعدم الجسد واعتبار الحياة مرضا يترقب الفيلسوف علاجه منه عن طريق الموت لذلك أوصى سقراط وهو يحتضر بديك لـ "اسكلبيوس": الإله الطبيب شكرا له على شفائه من داء الحياة: الجسد.[1]

يبدوا أن هذه النظرية لم تكن على درجة كبيرة من الانسجام مع التفكير الإغريقي السائد ذي الخلفية المادية بحيث أن محاوري **سقراط** (سيمياس وسيبيس) لم يستسيغوا بسهولة فكرة أسبقية الروح على الجسد وخلودها بعده واستحجوا سقراط في أكثر من موضع على امتداد المحاورة بالبرهان الدامغ الذي سيجعل منها فكرة مقبولة ومقنعة لدى خاصة الناس (الفلاسفة) ورعايتهم

إذا كان **أرسطو** نفسه قد اقر بمبدأ الثنائية فيما بعد فانه لم يفاضل بين طرفيها بل اعتبرهما مكونين جوهريين للإنسان لا يمكن لوجوده أن يتحقق ولماهيته أن تكتمل إلا بهما، مما وردا على الزعم الأفلاطوني يقول أرسطو: يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم آو تفكر بل قل إن الإنسان هو الذي يقول ذلك بفضل ما به من نفس وهذه النفس ليست إلا صورة الجسد وأداة لوظائفه بما أنها مجموعة من القدرات والاستعدادات مثل: الإدراك الحي والتخيل والتفكير الخ. وقد صنف أرسطو ثائية الجسد والروح في إطار زوج انطولوجيا أساس: الهيولى والصورة لا يمكن افصل بين حديه ولا استقلالية لأحدهما عن الأخر فالهيولى مادة عضوية ووجود بالقوة والصورة مادة لا عضوية ووجود بالفعل وهما معا وجهان لشيء واحد غير قابل للتجزيء فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد بما أن الهيولى والصورة [2]متلازمان في الكينونة وبالتالي في القدم.[3]

بشيء من الاحتشام وبهدف لا يتعدى إيضاح الغامض وتصحيح المغلوط وتعديله في مواطن محدودة داخل ذلك النسق فان مذاهب فلسفية أخرى ذات منحى أخلاقي نفعي كالقورينائية والابيقورية والكلبية...الخ رفضت الطرح الأفلاطوني جملة وتفصيلا.

---

1 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية،مرجع سبق ذكره،ص171.

2 الهيولى :هي المادة الخام التي لا شكل لها ولا خصائص تميزها.و الصورة هي مقولة التخوم و الحدود،انظر: جون لويس،مدخل الى الفليفة، ت انور عبد الملك،دار الحقبة، بيروت،1978،ص،68.

3 احمد أمين و زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة اليونانية، مرجع يبق ذكره،ص252.

يمكن إجمال فحوى هذه المذاهب في كون مبدا "اللذة" يعد معيارا للتقويم الأخلاقي وغاية للسلوك الإنساني فالخير الذي اعتبره أفلاطون قمة المثل وخالق الكون تم حصره في الإحساسات اللذيذة فقط يصرح ابيقور: "إنني لا استطيع أن أتصور الخير إذا غضضت النظر عن لذات الذوق ولذات الحب ولذات السمع وتلك الناجمة عن الصور الجميلة المحركة بالعيون وبالجملة عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير ذلك لان العقل يسر برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع بها يمكن للطبيعة أن تتحرر من الألم.

في سياق هذا الفهم البرغماتي لقيمتي الخير والشر والذي تغدو فيه الفضيلة أفقا لا سبيل لتحقيقها إلا بقبول اللذة يدعو رواد هذه المذاهب –رغم اختلافهم- إلى أن المحسوسات هي غرض المعرفة وان الإدراك الحسي هو وسيلتها الوحيدة كما يعتقدون أن الحياة هي الجذر الكامن وراء كل معرفة ومقياس حقيقتها لان الحقيقة ليست جوهرا مطلقا ولا هبة من السماء كما يتصورها التفكير النظري المجرد (أفلاطون) وإنما هي فعالية مرتبطة بحاجيات الحياة الملحة وبمدى خدماتها لمطالب الإنسان المتجددة مما يجعلها نسبية

بناء على ذلك تسترد الفلسفة محتواها الواقعي وغايتها العملية وتعلن مصالحتها مع الجسد بما انه مجال لتحصيل اللذات الآتية:

فالحاضر وحده لنا لا اللحظة الماضية ولا تلك نرقبها لان الأولى لازلت والثانية لا ندري ماذا سكون فلا مبرر إذن لاماته الجسد مادامت السعادة لصيقة بقيم رضية تعمل على تجنيب الإنسان الألم وتحفزه على حب الحياة يذهب الرواقيون الذين يعتبرهم مؤرخو الفكر استمرارا للمذهب الكلبي إلى أقصى حد في احتفائهم بالجسد وذلك عندما فسروا الأشياء بما فيها الموجودات الموغلة في التجريد كالروح بل الآلهة أيضا على نحو مادي صرف وقال وان الوجود الجسماني فحسب.[1]

من هنا يلاحظ أن طروحات تلك المذاهب حول الوجود والمعرفة والقيم لم تكن غريبة عن معتقدات المجتمع الإغريقي ولا نشازا في طقوسه المعتبرة التي كان يمارسها الفرد وفق نظام أخلاقي

1 هشام العلوي، الجسد بين اشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ،ص41.

متعال عن آلية المسموح والممنوح والأوامر والنواهي وفي ظل اسلب حياة غير ملزم قابل للتغير والتعديل المستمر عند كل مرة يتم تحيينه فيها بواسطة السلوك الفردي الذي يفرز بدوره تقنيات لاستعمال اللذات وممارسة المتع بناء على اختيارات إرادية واعية.[1]

لقد استأثر **أفلاطون** بعناية بالغة من قبل رجال الكنائس ورهبان الأديرة وزهاد الصوامع وذلك لما نصت عليه فلسفته من أحكام توافق تعاليم الدين المسيحي ومقاصده التي حواها الكتاب المقدس بأسفاره وأناجيله

فإذا كانت اليهودية هي أول ديانة فرقت بين الجسد والروح فان الفصل سيبلغ ذروته مع المسيحية التي ترجمته بالتحقير والتجاهل والإماتة والاخصاء وكل مرادفات الإبادة والإعدام التي طالت الجسد باسم الدين في القرون الوسطى بدعوى إنقاذه وتطهيره من تلبيس إبليس .[2]

والواقع أن الحرب التي سبق أن أعلنتها الميتافيزيقا ضد الجسد سوف تجد طريقها إلى السلوك الفعلي في الممارسات الصارمة والمتطرفة للكنيسة فكل ما يتعلق بالجسد صنف في خانة الأشياء المستفزة والمخلة بالحياء وانطلاقا من هذه النظرة نفسها اتهم فن المسرح على غرار الاحتفالات الشعبية وما يتخللها من ضروب الرقص والعربدة العفويين بأنه تحريض على الخطيئة والرذيلة وموازاة مع ذلك حث القساوسة الناس على حياة الشظف والتنسك والإكثار من الصوم وبالغوا في تحسيسهم الذنب تجاه أجسادهم التي بإقصائها فقط يستطيع المتعبد أن يبلغ تمام التملي ويضمن لروحه الخلاص. [3]

ليس غريبا أن يقترن احتقار المرأة في العصر الوسيط بهذا الموقف المعادي للجسد فإذا كان عيسى هو ابن الله فان حواء وبنات جنسها هن خلائل الشيطان ومزاراته المختارة وكانت ثنائية الذكر /الأنثى لا تعدوا أن تكون غير تنويع لثنائية الروح/الجسد .

والواضح أن البدع التي اجتهد الرهبان والقساوسة في التعقيد لها تم استلهامها من نصوص الكتاب المقدس الحافل بسير الأنبياء وما يحيط بها من شروح وحواشي.

---

1 المرجع نفسه ،ص50.

2 المرجع نفسه ،ص51.

3 فؤاد اسحاق الخوري،اديولوجيات الجسد،مرجع سبق ذكره،ص112.

قام **نيتشه** بثورة عارمة على عدمية الفكر الغربي التقليدي عبر تجلياته الفلسفية والعقائدية والأخلاقية وانتهى بعد تفكيكه لمكوناتها وإحاطة بغاياتها إلى القول أن انتسابه إلى العقلانية بصروحها الشامخة ليس في حقيقة الأمر سوى ادعاء انبنى بالتدريج على أنقاض أكثر الآثار حميمية: الغرائز والشبق وإرادة الحياة.[1] وتأتي الحملة النقدية حسب نيتشه كرد فعل مضاد على المؤامرة التي تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها الأرضية وتحويل المعرفة عن وظيفتها العملية ووسائله الحسية وإغراق الفرد في قلق وجودي مزمن ناتج عن إيهامه بالانشطار إلى جسد خسيس وروح نفسية يقول **نيتشه** في كتابه العلم المرح:

"نحن الفلاسفة لسنا أحرارا في أن نفصل بين الروح والجسد ما يفصل بينهما الناس العاديون إننا لسنا ضفادع مفكرة ولسنا آلات مشيئة ومسجلة ذات أمعاء وأحشاء باردة فأفكارنا يجب أن تولد دائما من الألم وعلينا بما يشبه الأمومة أن نشاركها بكل ما لدينا من الدم والقلب والحماسة والبهجة والهوى والوخز والتأنيب والضمير والقدر والشؤم "[2]فالحكمة المبهجة الحقة لن تتأتى إلا بإخضاع المعرفة للتجربة الحية وحقن المفاهيم العقلية بمشكلات الفيلسوف الذاتية وبمصيره وحاجاته المؤرقة وهذا يخالف طبعا الرغبة المتأخرة في الفكر الخالص والمنطق الصوري التي أسستها الأديان الشرقية وكرستها الميتافيزيقا بمنتهى الدقة والإقناع يطالب نيتشه الفيلسوف بالانطلاق من القيم الأرضية الكامنة خلف كل معرفة وكل سلوك والتفطن لنسبية الخير والشر: ما دامت الحياة تيارا دافقا بجيش بالحركة والتجدد والاختلاف والاستثناء الفاضح للقاعدة والمخلل لأي معتقد ثابت ويستطرد نيتشه في كتاب المسيح الدجال"المعتقدات سجون فهي لا تترك مجالا بعيدا للرؤية ولا تشرف من ارتفاع كاف لكي يكون للإنسان رأي في المسائل ذات القيمة والأخرى التي لا قيمة لها عليه أن

---

1 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب مرجع سبق ذكره ،ص56.

2 يانكو لافرين،نيتشه،ت جورج جحا،المؤسسة العربية للنشر،بيروت،1973،ص66

يكون له خمسمائة معتقد الشغف الكبير يستخدم ويستهلك المعتقدات ولا يستسلم لها انه يعرف انه قوة مستقلة"[1]

والحق أن **نيتشه** كان يحفز الفيلسوف أو المثقف عموما الإيديولوجي في الحياة والإنصات إلى نبض الجسد في كليته بغض النظر عن "التمييز بين ما هو رفيع وما هو وضيع في أعضائه ليس من خصائص الروح العلمية في شيء فنحن نجعل لأحد الأعضاء مكانة رفيعة طالما أننا لا نرى فعله واثر هاو لا نحس بهما (عن طريق الأنف أو حاسة اللمس) فالتقزز "لا القيمة" هو الذي يتحكم في التمييز بين الرفيع والوضيع وهذه إحدى نقط بداية ما تضعه المذاهب الأخلاقية"[2]

ينبغي التذكير هنا بان رفض النظرة الديكارتية التجزئة للجسد هو امتداد لمبدأ وحدة الإنسان التي دافع عنها نيتشه دون أن يخفي امتعاضه من التفكير الافلاطوني وتمثلاته المسيحية بكثير من السخرية والتهكم:

" لعل الحكمة لا تظهر على الأرض إلا على هياة غراب يهيجه عفن جيفة مكتوم"[3]

أصبح خيار العقل المؤدي إلى الفضيلة وبالتالي إلى السعادة حسب المعادلة السقراطية ضرورة تحكمها دوافع مرضية وذريعة لفشل في تدبير الغرائز يوضح **نيتشه:**

" أيها المستهزؤون بالجسد إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت وقد تحولت عن الحياة لأنها عجزت عن القيام بما كانت تطمح إليه وما أقصى رغباتها ولقد مضى زمن تحقيق هذه الرغبة لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوال أن هذا العجز قد ولد فيكم النقم على الحياة والأرض وهاهي ذي تتجلى في شهوة لحظاتكم المنجرفة دون أن تعلموا"[4]

لقد قام نيتشه بتقزيم الروح وجعلها اكثر دونية من الجسد لأنها متفرعة عنه و تابعة له وبهذا كان من اكبر المنصفين للجسد .

---

1 يانكو لافرين،نيتشه، مرجع سبق ذكره ،ص55.

2 هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سبق ذكره ،ص60.

3 فريديريك نيتشه،افول الاصنام،ت حسان بورقيبة و محمد ناجي،ضمن العلم الثقافي،1995،ص3.

4 فريديريك نيتشه،هكذا تكلم زرادشت،ت فليكس فارس،دار القلم،بيروت،ص59.

خاتمة:

وصفوة القول أننا رمنا عبر ما أوردناه طي هذه الإضاءة من رؤى ومطارحات حول الجسد أن نؤشر إلى مركزية هذه التيمة في تاريخ الثقافة الإنسانية وأنماط التفكير والتمثيل من غير أن يكون في نيتنا تقديم إحاطة شاملة وجامعة يصددها اقتصرنا فقط على بعض النظريات والخطابات الفلسفات التي شيدت انساقها وبنت تصوراتها للإنسان والكون والحياة وفق طبيعة موقفها من الجسد ونوعية الوظيفة المسندة إليه من قبلها وحدود الحقل المعجمي الذي تعتمده عندما توجه عالم المعنى والوجود الدلالي سواء وشى ذلك تمجيدها للجسد وحظوته لديها أو سار في اتجاه تكريسها لدنيوية وتبعيته وهشاشته أمام مقولات أخرى هي الروح أو العقل ا السلطة أو الخطاب أو الثقافة.

الفصل الثالث: فريد الزاهي وإشكالية الجسد.

"إن الجسد حاضر في الثقافة العربية بقدر ما هو غائب"

علي حرب،خطاب اللذة ولذة الخطاب.

تمهيد:

وإن كان من المهم قراءة الوعي الأخلاقي والفلسفي للجسد عند الغرب فلأن وعي الجسد عند العرب قد تأثر كثيراً بمجمل التحولات الحضارية التي شهدها الغرب، فكان الجسد العربي والإسلامي المعاصر متردداً بين كثير من المفاهيم والقيم التي وقفت موقف التناقض في كثير من الأوقات، فضلاً عن مفاهيم أخرى ولدت مع النمو الثقافي والحضاري للجسد العربي الإسلامي.إذ يُلاحظ في أثناء دراسة الفكر العربي الأثر الكبير للإنتاج الغربي سواء ممن كان من المؤيدين للأخذ بالفكر الغربي، أم ممن وقف الموقف السلفي الرافض الأخذ من الغرب بوصفه (منحلاً أخلاقياً وسبباً في الاستعمار)، أو ممن وقف موقف الجامع بينهما، غير أنه في جميع الحالات لا مفر –في بحث الجسد–من تبيان أهمية الاعتماد على تأثير دراسات الغرب وثقافته.

وهي واحدة من أهم الأسباب التي تجعل البحث في الحقبة التاريخية الراهنة مهمة صعبة، خاصةً أن وعي الجسد في الخطاب العربي المعاصر غير محدد الملامح بسبب قلة الدراسات من جهة، وعدم وضوح هويتها من جهة أخرى، يضاف إلى ذلك عدم وجود منظومة معرفية واحدة تجمعها كما في المنظومة الغربية.

انطلق الباحث المغربي فريد الزاهي من الجسد في كتابيه"الجسد والصورة والمقدس في الإسلام" و" النص والجسد والتأويل" ، في محاولة للكشف عن علائقه في الثقافة العربية مع الذات ومع الآخر، وهو يبحث في طبيعة الجسد بوصفه معطى أولياً للوجود البشري سابق على الوعي الثقافي ولاحقاً عليه بفعل التاريخ والتجربة الاجتماعية، فهو«كيان دال بحيث يمكن عدَّه علامة من نوع خاص تحيط به مجموعة من الأنظمة السيميائية وتخترقها محولة إياه إلى كيان تعبيري وتواصلي»[1].

فالجسد كيان، لا فقط جسم يقوم بدور حيوي وظيفي للاستمرار في الحياة فقط، بل هو دال، ودلالته تأتي من كونه جسداً يكتسي بثوب، وهذا الأخير بدوره معطى سوسيوثقافي، لذا يعدُّ الجسد خطاباً والثوب دالاً، أما الأنظمة السيميائية فهي مجموعة العلامات والإشارات الدالة الموحية المظهرة للخطاب الجسدي، وهي المنظومة القولية (الكلامية)بالإضافة إلى بعض الأصوات الموحية(كالتأوه،والتأفف،والضحك،والبكاء...)، والمنظومة الإيمائية المعتمدة على نظرات العين وتعابير الوجه، والأخرى الحركية،جميع المنظومات المذكورة لغات وهي تتضافر لتجعل من الجسد كياناً موحياً معبراً. لذا يمكن القول:إن علامات الجسد ودلالاته هي دائماً في وسط ديني وسوسيوثقافي وأخلاقي، فهي تربط الجسد بمحيطه، وتجعل منه ذاتاً مشخصة ضمن ذوات أخرى.

ولهذا بحث الزاهي في علامات الجسد ودلالاته من خلال رموز الثقافة العربية الإسلامية بالعودة لتراثها الديني والأدبي والشعري والصوفي، فضلاً عن تفكيكه لسلوكات الجسد اليومية(النوم، الطعام والشراب، اللباس، النظافة والطهارة، الصلاة، التعبد، العمل، الراحة...)، تبيين ملامح الثقافة الشعبية ويستنطق المصموت عنه، فيظهر محتوى الذهنية التي كونت الجسد العربي والإسلامي على هذا النحو.

فالزاهي يؤسس منهجاً لدراسة الجسد عبر كل المعطيات السابقة، ويقوم على فكرة أنه «يحق للرمزي والمتخيل والعادي واليومي والجسدي، أي ما نفاه علم الاجتماع التقليدي والوضعية

[1] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره،ص34.

من مملكتها العاجية، أن يكون موضوعاً للفكر والتحليل والمقاربة في المجتمع، وليس فقط في الأدب والشعر والتصوف كما يمنحها من الأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفية، أي من كل ظل يعتبر غير علمي»[1]، فيحاول استجلاء كل ما أغفل عن الجسد ليؤسس لدراسات عربية حول"الجسد الإسلامي"على حد تعبيره، لأنه بقي مهمشاً وغائباً عن الدراسات الإنسانية الجادة. وهي خطوة مهمة شبيهة بخطوة زيعور لبحث العلوم الإنسانية في المسكوت عنه.

استند الزاهي في بحثه لمفهوم الجسد إلى دراسات بعض الباحثين الأوروبين عن معنى الجسد، وميز الزاهي بين مفاهيم الجسم والجسد والبدن والجسدية والجسدانية. فرأى أن صفة الجسمية مشتركة عند كل الموجودات، وهي مقترنة بالمعنى اللغوي للجسم.

أما البدن فهو«المؤسسة الجسدية»[2]، أي الجسد حالما يخضع لقوانين وأعراف تنمط سلوكه وتحدد أهدافه وهي متعلقة بخطاب المجتمعات، أما الجسد فهو «يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم. ومن ثمة فهو يشكل هدفية الوجود الذاتي للإنسان، هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذات ميثم ثقافي ورمزي وتعبيري يعيد بها الجسد صياغة العالم، ومنحه خصوصيات جديدة.»[3]، ومعها ينتج منظومة قيم ومعايير الوجود والأخلاق والجمال. هنا تناول الزاهي الجسد بوصفه معطى أنطولوجياً أولياً للوجود الإنساني.

من هنا فإن البدن يشير عند الزاهي إلى معنى الجسد عند ميشال فوكو، غير أن الزاهي قد أخطأ في تمييزه بين الجسد والبدن، فالجسد لا ينفصل عن ثقافة محيطه الاجتماعي والسياسي،أي عن سلطة الخطاب، ولم يقم الزاهي حداً فاصلاً بين الجسد والوعي، واتفق مع بونتي في أن كلاً من الوعي والجسد متشاركان في القول والفعل، لأن كل وعي هو وعي نحو موجود ما عبر الجسد، وكل ذات هي ذات جسمية في لحظة ما، وجسدية في لحظة أخرى، وكذلك بدنية في لحظة أخرى،

[1] ميشيل مافيزيولي ،تأمل العالم/الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية،ترجمة:فريد الزاهي،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط1، 2005م، ص 10.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص32.

[3] المرجع نفسه.

وذلك باختلاف المرجعية المنطور إليها منها، أي باختلاف وضعيات الجسد في الوجود، وكأنها حالات للجسد.

لذا يرفض الزاهي النظر للوجود الجسدي للإنسان بوصفه متقطعاً منفصلاً، فكان لا يفصل بين الوعي وجسده، كذلك يرفض فكرة آلية الجسد ووجوده الخارجي مقابل حيوية وفاعلية الروح ووجودها الجواني، ويرى أن تجاوز العقل البشري لثنائيات(النفس-الجسد)، و(الروح-الجسد)و(الوعي- الجسد) هو تحرير للجسد من موقعه على هامش الوجود والفكر الفلسفي، ونقله إلى قلب مشكلات الفلسفة وقضاياها، وإدخاله ضمن دائرة اهتمام العلوم الإنسانية واللسانية، فصار من الممكن القول أن هناك فكراً للجسد، أو دراسات في الجسد، وهو ما تم عبر إنجازات العلوم الحيوية وفلسفات الوعي والذات في القرن العشرين.

إن دراسات ريكور في الجسد الفردي قد أقامت تمييزاً« بين الجسد الشخصي أوالجسد البدني *leib*والجسد العضوي *korper* فالأول بوصفه مندمجاً في العالم، والثاني بوصفه موضوع العلم التشريحي ومادة وجوده الإنسان»[1]، وهو التحليل ذاته الذي وصل إليه بونتي ومارك ريشر،ومنها توصل الزاهي إلى أن الإسلام قد رسخ الجسد عبر ممارساته اليومية، وضمن إطار النظم الاجتماعية أي "المؤسسة الاجتماعية" أوالبدن ،في حين أنه أغفل البحث في الجسدانية، وهي النظرية في الجسد الشخصي الذاتي من موقع وجود الذات المستقل عن أي مرجعية أخرى كالمقدس الديني أوالاجتماعي،وبالنظر إلى الإنسان لا على أنه تجلٍ من تجليات الخلق الإلهي، بل على أن ذاته الشخصية هي من تحدد نمط وجوده الجسدي، فهوية الذات في الإسلام بحاجة إلى سند تستمد منه ماهيتها، إلا أن الزاهي يسوغ ذلك بأن الإسلام «ليس فلسفة فينومينولوجية للذات،إضافة إلى أن الفكر الديني في صورته التوحيدية لم يعرف مفهوم الذات الذي يتأطر تاريخياً ومعرفياً بولادة الفرد والمنظومة المرجعية التي تأسس عليها»[2].فالجسد الشخصي غائب عن الوعي الإسلامي بفعل

[1] الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 31.

[2] المرجع نفسه ،ص 39.

إحالة الوجود إلى القدسي الذي يوحد الذوات في رؤية واحدة ومصير واحد. هنا مرة أخرى يريد القول إن الجسد مستقل عن عمل المؤسسات، أي عن البدن:المؤسسة البدنية حسب توصيفه.

هكذا يرى الزاهي أن الإنسان لا يمتلك جسداً هو موطن هويته، في حين أن الأصح هو القول إن الإنسان يعيش جسداً وهو موطن هويته، فالجسد ليس موضوعاً يُملَك، بل هو الأسلوب الذاتي للوجود في العالم. والجسد حسب مين دوبيران«يوحد بين شكلين أو نمطين من أنماط وجوده،أي بين وجوده ومظهره في الجسد الشخصي»[1]. وهو أصالة وجودنا في العالم.

وعلى هذا النحو يكون دوبيران هو من الفلاسفة الذي أسسوا لوعي فينومينولوجي مثل ما فعل هوسرل وبونتي وهو ما نحاه الزاهي في الوعي العربي.

أما مفهوم"الجسد الإسلامي" فيشير إليه الزاهي «كمفهوم جامع للعناصر النصية والواقعية المتخيلة والتاريخية التي حددتها الثقافة الإسلامية في ذاكرتها المكبوتة والشفوية بصدد الجسد»[2]، أي لكل ما أُلف وشُرعن ومُورس وقيل وتم تداوله في الحكايا الشعبية والنكتة، ولهذا يفصل الزاهي الجسد الإسلامي عن الجسد الغربي الذي أشبع بالبحث الفلسفي والأنثروبولوجي والاجتماعي والنفسي، غير أن الزاهي– وهو الدارس في فرنسا–يستقي أدواته المنهجية ومصطلحاته من الفكر والنقد الأدبي الفرنسيين، وينقلها إلى الحقل العربي ليستوضح المفهوم وتاريخيته وعلاقاته مع المفاهيم الأخرى كالذات والآخر، ويبين مكانة الجسد في دائرة القدسي واللاقدسي.

ويبدو أن أبواب القدسي قد أحكمت أقفالها عليه تاركة له مساحة من الحركة ضمن المجال الفقهي الشرعي، فما كان من الأدب والشعر سوى أن رسم صور الجسد مطلقاً العنان لجنوح الخيال فحفل التراث العربي بالأوصاف الشعرية والنثرية لجماليات الجسد وخصوصاً الجسد الأنثوي، وهو وصف مليء بالرغبات وكل أشكال المحظورات الدينية والاجتماعية، ويعد شعر أبي نواس والأعشى وامرئ القيس وطرفة بن العبد والذبياني وكذلك حكايا ألف ليلة وليلة، وأيضاً كتاب الروض العاطر للنفزاوي، وما هو متناقل عبر التراث الشعبي الشفوي وغيرهم خير دليل على

[1] فريد الزاهي، فريد، النص والجسد والتأويل، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 2003، ص 37.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 20.

الاحتفاء بنموذج الجسد الذكوري والأنثوي، وهم بذلك قد أسقطوا خيالهم وهواماتهم على صور الجسد، «فالوصف يبدأ من الأعلى نحو الأسفل، أي من المكشوف وموطن الهوية(الوجه) إلى الجسد المجهول، مقابلاً بين الجسد والعناصر الطبيعية. مؤكداً هذا الطابع الرمزي الذي يسم المقارنة التشبيهية ومستحضراً الجسد الغائب عن النظر عبر نظائره الطبيعية الماثلة في ذهن المتلقي والتي تحظى بمرجعية في وعيه»[1]،إن قوة غياب الحسي وجمالية حضوره قد نقلت الجسد من حيز الوجود الواقعي إلى حيز الوجود الذهني والطبيعي مما قارب بين موجودات الكون الجميلة وأوصاف الجسد فشبهت عيون المرأة الجميلة بعيون المها ورشاقتها بالغزال والفرس، وكنيت بالبدر والورد ..الخ، وعندما أصبح الجسد غير مُمتلك بالواقع أُمتلك بالخيال والشعور مما جعل منه مفهوماً حاملاً لدلالات الوصف .

وعبر اللغة الواصفة يمر خطاب الرغبة من الواصف إلى الموصوف، علماً أن للقدسي حضور في لذات الجسد الحسية التي شرعها الإسلام بما يضمن حياة مستقرة تمكن المرء من التفرغ للعبادة والإيمان، وبذلك يؤثر القدسي في الدنيوي، ويصبح الجسد مرغوباً محبوباً مباركاً من القدسي، مثل جسد المرأة الولود والوجه الجميل على سبيل المثال.

ويرى أن القدسي يستمر ويتجذر من خلال ممارسات الجسد اليومي والاجتماعي والشخصي الحميم (أوضاعه أثناء الجماع والتبول،والحيض والنفاس وأساليب التطهر)، وهو في ذلك يحاكي جسد النبي وما أمر به زوجاته، وهذه الطقوس ترسم تقنيات الجسد الإسلامي الأمر الذي جعل منه« جسداً ثقافياً يستجيب للمحددات الثقافية الجديدة، ويختلف عن الجسد في الثقافات الأخرى»[2]، إذ تجعل منه هذه التقنيات جسداً صالحاً لكل الأزمنة في المجتمعات التي تسير على خطاب الفقهي الشرعي،فيجتمع الجزئي مع الكلي ويرسمان صورة القدسي الذي يستمر ويتجذر من خلال ممارسات الجسد، «وليس الشكل الطقوسي والسياسي الذي تأخذه الظاهرة

[1] المرجع نفسه، ص 74 .

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام ، مرجع سبق ذكره ،ص 42.

الإسلامية، سوى تعبير عن تدبير سياسي من النخبة لديمومة المقدس»[1]، و«إن جدلية العلاقة بين المتعة والإيمان هي جدلية متعلقة بالجنس البشري»[2]، فالمقدس هو من منح الجسد الجميل مشروعيته وأظهره للعلن، وهو كذلك من أخفاه في حالة الوقوف والصمت عن وصف الجسد أو بعض أجزائه.

إن بحث الزاهي في الجسد الإسلامي بوصفه مفهوماً قاده إلى البحث في علاقاته بالذات والآخر وعبر النص المنتج له، وقد يكون النص أدباً أو ديناً، وهو يعبر عن النموذج الجمالي والأخلاقي للجسد، فبلاغة النص الأدبي شكلت صورة للجسد (أي نموذج الجسد الجميل والمُشَتهى)، وهو ما ورثته الذاكرة الإنسانية، إذ تحول «النموذج الجسدي ببلاغته تلك، إلى جسد متخيل،تمتلكه الذاكرة الإنسانية واللغو والرغبة، وتستحضره المخيلة لتعيش فيه باستمرار استيهاماتها الشهوانية والجمالية»[3] مع العلم أن الموصوف قد ساهم في إنتاج جسد الواصف، لأن العلاقة بين الواصف والموصوف قد ظهرت عبر النص فانتقلت«اللغة من التواصل الشفوي إلى صورتها المكتوبة»[4].

تعكس اللغة مكبوت الجسد، وكذلك«الجسد يعكس اللغة كما يعكس الواقعي اللساني، والجسد يهب النص كل معطياته الإدراكية بصفته نموذج الفعل التخيلي، فهو المنبع والمتلقي والمتوسط في إنتاج العمل النصي حيث يصبح لصيق الوجود، فيتوارى الخيال في شعور ولاشعور فن الكتابة الحكائية أو الشعرية أو الفقهية»[5]، إنه العلاقة بين اللغة والجسد كما أشار إليها زيعور، بل إن متع الجسد تظهر في أسلوب الكتابة، وهو فن، ففن الكتابة لغة تترجم رغبات الجسد الدفينة المسكوت عنها واللامفكر فيها، وتقوم بعملية إظهاره عبر محاولة إخفائه بآليات التحويل والإبدال والتحوير، ومتعة الكتابة هي من البهجة والسرور ما يعادل متعة أي فعل جسدي يتوق إلى

---

[1] المرجع نفسه ، ص 42.

[2] المرجع نفسه،ص43

[3] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص87.

[4] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 25.

[5] فريد الزاهي ، النص والجسد والتأويل، ص ص 19-20.

التحرر. وهو ما يراه الناقد الأدبي محمد نور الدين أفاية في دراسته لنصوص عبد الكبير الخطيبي أن« النص قد أصبح كالجسد بحاجة إلى دراسات إنسانية تتساءل عن مدى حضوره وأسباب غيابه»[1]، وهو ذاته ما دعا إليه زيعور حين نادى بتأسيس دراسات إنسانية عربية حول الجسد العربي والإسلامي.

وحول هذه الفكرة ترى نزيهة زاغر في شعر أبي نواس صوراً أدبية جميلة، ففي قصيدته"**نضت عنها القميص**" يقارب أبي نواس من خلالها اللامرئي في الجسد عبر مرئيته، حتى يصعب الفصل بين الحسي والمجرد في صورة الجسد الأنثوي، فتظهر أيروتيكا الجسد عبر الصورة الجسدية التي عبر عنها مخيال الجسد،يقول:

«نضت عنها القميص لصب ماءٍ فورد وجهها فرط الحياء
وقابلت النسيم وقد تعرت بمعتدل أرق من الهواء
ومدت راحة كالماء منها إلى ماء معد في إناء
فلما أن قضت وطراً وهمت على عجل إلى أخذ الرداء
فغاب الصبح منها تحت ليلٍ وظل الماء يقطر فوق ماء
فسبحان الإله وقد براها كأحسن ما يكون من النساء»[2]

يقابل الشاعر بين جسدين:الأول حقيقي وهو جسد المرأة التي تستحم والثاني شعري بفعل المخيال الواصف، ماء ينسكب فوق ماء، «فلم يعد الوصف الحركي الذي أقامه أبو النواس يحيلنا على الجسد الفيزيولوجي البحت، وإنما هو جسد مليء بالإشارات والرموز والدلالات»[3]، ومن خلال الوصف الجسدي تحدث الشاعر عن الرغبة والأحلام والموت والطبيعة لذلك«تجاوزت

[1] محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف/في المرأة، الكتابة والهامش،إفريقيا للنشر،بيروت،ص 80.

[2] نزيهة زاغر، إيروتيكا الجسد ": مقال منشور بمجلة كتابات معاصرة، بيروت، ناشرون، لتوزيع المطبوعات والصحف،ع 59شباط/آذار، 2006 ، ص112.

[3] فريد الزاهي،الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 115.

منظومة الجسد الصرف إلى منظومة كونية أشمل وأسمى»[1]،فالجسد خرج من حدود البيولوجيا وامتد في العالم، وعُبِرَ عنه على لسان الشاعر الواصف، وأصبح غنياً مليئاً بالرموز.

إذن الصورة الجسدية التي شكلها خيال الواصف ورغباته تنقل الجسد من جسد واقعي إلى جسد شخصي يعيش في المخيال، إذ أعيدت صياغته وفقاً للذات الواصفة، فأصبح جسد الموصوف جسداً لأجل الآخر ولم يعد على حالته الأولى بل امتلكته اللغة والخيال، فما كان مرئياً أصبح لامرئياً بعد أن مر بالحواس وعن طريق الإدراك الحسي، وهذه الفكرة قديمة قدم فنون الأدب العربي[2]، فقد امتازت الصورة الجسدية في الشعر الجاهلي بالتنوع والجرأة في الوصف فكان الواصف يبدع وهو ينحت الجسد نحتاً ملوناً بألوان الجمال والمتعة، وإن كان وصف الجسد حسياً فإنه « بمحض ما تمتلكه اللغة والصورة يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً في الدرجة الأولى. ومتى ما مس الوصف الجسد، فإنه يتعامل معه انطلاقاً من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها، وأيضاً من خلال الممكنات البلاغية التي تسجنه في الصورة»[3]، فينعزل الجسد عن واقعه ومحيطه ويتجرد عنه فيرتبط بالصورة الذهنية عن طريق الخيال ،ويتشكل من جديد باستعمال اللغة، فهو حضور دال، والعالم يتحول إلى معنى بتوسط الإنسان فيه وبإعطائه كل المعاني عبر لغات الجسد العديدة. وبهذا ينتقل من وجوده الموضوعي الواقعي(الجسد الموضوعي) إلى وجود ذاتي لغوي خاص بالشخص (الجسد الذاتي)أو (الجسد الشخصي).فالجسد موجود في العالم وهو عندما يبدع فإنه يبدع بعناصر أساسية لا بد من توافرها،وهي :

المبدع بوصفه ذاتا ترى وتشعر وتتلقى صور الوجود تعيش جسداً خاصاً.

الفن المبدع أو الإنتاج عبر اللغة

الآخر المتلقي بوصفه مرآة المبدع والطرف الآخر في العمل الإبداعي.

---

[1] المرجع نفسه، ص 115.

[2] يحفل تاريخ العرب بكتابات تصف جسد الإنسان، وللغزل والأيروتيك نصيباً كبيراً في التراث العربي، انظر أشعار امرؤ القيس وأبي نواس،وكتاب " الروض العاطر" للشيخ النفزاوي، و"طوق الحمامة" لابن حزم، و" الأغاني" للأصفهاني، وغيرهم...

[3] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 87.

لقد أصبح الجسد الموضوعي-أي جسد الموصوف-جسداً ذاتياً بعد أن دلل على علامة وجوده بوصفه مظهراً للذات، فهو دال على وجوده، وهو دالٌ للآخر بتعبيريته وبطبيعة وجوده مع الآخر،«فحين يتعلق الأمر بالآخرين ،يمكن للمرء أن يعيش الصورة الخارجية بوصفها صورة مكتملة ونهائية، وكأن ما ينقص صورة الذات يوجد في الآخر واكتمال صورته المدركة، فالآخر لا يعيش إلا في الآخر، وثمة تكمن واقعيته»[1]. فكأن الجسد يخاطب الآخرين في علاقاته بهم ،فهو يرسل ويستقبل إشارات ،لهذا يصبح الوجود الفردي للإنسان غير مكتمل من دون آخر، فالصورة الجسدية هي ذلك الفهم للأنا عبر الوجود الجسدي نتيجة لعلاقة الأنا بالآخر بوصفه معطى حياتياً واقعياً، وعبر خطاب الآخر بوصفه معطى ذهنياً ولغوياً.

جدير بالذكر أن الفكر الإغريقي قد رتب أساطير المديح للجسد الجميل والبطل، لكن الفكر العربي القديم والمعاصر قد امتاز بغناه وجرأته في تصوير الجسد، وإضفاء الخيال على أشكاله وحالاته. وبالذات الواصفة أصبح الجسد الذاتي لامرئيا عند الآخر، وبإدراك الأنا لصورته اللامرئية عند الآخر فإنه ينتقل من مجاله المرئي إلى مجاله اللامرئي، ويتكون لكل من الأنا والآخر تصوراً جديداً عن ذاته وجسده ،وعلى هذا النحو تتعدد الصور الجسدية حيال الجسد الواحد،وتختلف وتتنوع حيال الأجساد كافة.كما يشكل المستوى المعرفي والثقافي للإنسان والمجتمع عاملاً يرسم نماذج الصور الجسدية.

من هنا رأي الزاهي أنه «لا بد من الانتقال من الجسد في ذاته إلى الجسد من أجل الآخر»[2] فإن كل سارتر والزاهي قد أكدا الانتقال من الوجود في ذاته إلى الوجود لأجل الآخر فإنهما يختلفان في مضمون الانتقال.

فالوجود في ذاته عند سارتر قوي وصلب وجامد ومكتمل، والأنا يحاول دائماً البقاء في هذا المستوى من الوجود، والعودة له في حال الانتقال لمستوى آخر.

---

[1] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص 27

في حين يرى الزاهي أن الوجود لا يكتمل إذا ما بقي حبيس الذات، بل عليه تكوين تصور أكمل عنه، أي أن ينقل وجوده للآخر، من هنا يلتقي الزاهي ومارسيل وبونتي تحديداً بفكرة وجود نسيج أنطولوجي يجمع الآخر بالأنا، وفي حالة انفتاح عليه وتقبل ما يصدر عنه، فيحضر الجسد بصفته عيش الذات في العالم، بفعل داخلية المشاركة بين الوعي والجسد ،فكل وعي هو توجه نحو موضوع عبر الجسد،«فالجسد ليس الموضوع السلبي لوعي نشيط يفعل فيه من خارجه»[1]، بلى على العكس إن علاقة الجسد بالوعي هي علاقة جوانية وبها تكتمل ملامح صورة الجسد الشخصي الذاتي أمام الجسد الشخصي الغيري، وهذا القصدية للوعي تحرك الأجساد عبر الزمن والمكان. ومن خلال «هذا الترابط بين الجسد والحاضر والمقصدية التي تحرك تواشجه بالعالم هو ما يجعل الجسد يستنبط صورته من خلال ما يسمى خطاطة الجسد، بوصفه الوعي الأولي الذي ينسق بين مكونات الجسد ويوجه فعلها»[2]، لأنه وكما يرى ميرلو بونتي أن الجسد غير منعزل «فجسدي هو هذه الأداة الدالة التي تتصرف بوصفها وظيفة عامة، ومع ذلك توجد وتتعرض للمرض. ففيه نتعلم معرفة عقدة الوجود هذه، وهذه الماهية التي نجدها عموماً في الإدراك»[3].

لكن في الجهة المقابلة يتفق الزاهي وبونتي في أن الإدراك لن يكون مكتملا-وتحديدً إدراك الإنسان لجسده- لأنه يتم من خلال الجسد ذاته وبالانطلاق من الإ حساسات،«ولهذا يحتاج الإنسان إلى جسد موضوعي مستقل في جسده حتى يستطيع إدراك جسده الذاتي وهي المفارقة التي تكمن في عدم تطابق الفكر والإدراك»[4]،وهو بذلك يشير إلى أن الجسد هو المعطى الأولى الذي منه نطل إلى العالم، ولا يمكن الإفلات من طبيعته البديهية، فالحدود تُلغى بين الجسد والعالم بوصفهما من نسيج واحد هو الأصل في كل وجود، وهو السبب الذي يفسر تبادل الأدوار بين الأنا والآخر.

---

[1] الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 22

[2] نقلا عن النص والجسد والتأويل، ص27، المأخوذ من كتاب

p.Schilder.l،image du corp.Gallimard-Tel،Paris.1968،p.35

[3] نقلاً عن كتاب الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص22، المأخوذ من كتاب

M. Merleau- p 161-172،op.cit،La phenomenology de la perception،ponty

[4] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

وبما أن الأنا لا يدرك الآخر إلا من خلال الحس، فإن ممانعة الآخر لإدراكه من قبل الأنا هي محاولة لإخفاء ذاته،ورغبته في تكوين صورة عن ذاته للأنا كما يريدها الآخر لا على نحو ما يريد الأنا،وهذا الأمر أيضاً قد يعيق تطابق الفكر والإدراك، لأن الفكر والوعي يسعى لإدراك الوجود الخاص والعام على نحو ما هو موجود.

قد يكون للاهتمام الذي أبداه العرب بجمال الجسد أثراً في تواصل الدنيوي مع المقدس عبر الديني، الأمر الذي بدا في العناية بجمال الجسد وزينته وعطره ونظافته، سواء كان للرجل أو للمرأة وهو ما جعل من الجسد جسداً غيرياً لأجل الآخر .

فإذا كان هذا الآخر هو الله، كما في الصلاة وطقوس الحج فإنه يجب على الجسد أن يكون طاهراً من كل دناسة (الشعر،الأظافر، البول، الحيض،الرائحة الكريهة...الخ)، وحالة التطهر تجعل الجسد جميلاً ولائقاً وترمز إلى علاقة جمالية بين الله والمؤمن يسودها إجلال لله.

أما إذا كان الآخر هو زوج فعلى المرأة أن تهتم بزينتها وتتفنن بأساليب تجملها، وعليها أن تحافظ على حضورها الجميل الذي يبعث الشعور بالراحة والهدوء للزوج.

ويختلف الأمر فيما لو كان الآخر هو رجلاً غريباً فعلى المرأة أن تحجب زينتها و جمال جسدها عنه خوفاً من الفتنة.

وفي هذا السياق يرى الباحث أن« العلاقة بين الجمال والفتنة تحول الجسد إلى رأسمال رمزي له تأثيره و فعله في العلاقات الإنسانية مما جعل النصوص الدينية الإسلامية تحذر من فتنة النساء، وفي الآن نفسه تعمل على إدماج الجمال في المؤسسة الزوجية »[1]، وبالموازاة مع الحضور الأخلاقي للعلاقة الزوجية. فيتأسس الجميل بالاستناد إلى الخلقي وهما يستمدان مشروعية الوجود والفعل من خلال المؤسسة الدينية التي تكفل استمرار حضور القدسي.

غير أن الإسلام لم يهمل حضور الجميل في العلاقات الاجتماعية، وقد كثرت الأحاديث النبوية عن الحضور اللائق للشخص أمام الآخرين ليس فقط في بيته، بل وأيضاً في الأماكن العامة

[1] فريد الزاهي ، الجسد والصورة والمقدس، مرجع سبق ذكره ،ص 102.

ولا يعذر الفقير فيما لو حضر في ثوب وسخ ورائحة منفرة،بل على الإنسان أن يحضر بوجه حسن وثوب نظيف ورائحة طيبة.

ويعدُّ الوجه الجميل والبشوش علامة الجمال الإنساني فهو مرآة الروح، وهو دعوة لتقبل الآخر والتواصل معه،وتأكيد ذاتيته، «وبما أن الوجه تعبيري فإن الرغبات تنطبع عليه وتظهر في حركاته وسكناته على نحوٍ يكون إلى جانب الخطاب اللغوي خطاباً من نوع سيميائي مواز له»[1]، فالغواية هي خطاب سيميائي، وفي المجتمعات الإسلامية التي ينهى بها القدسي عن إظهار الجسد تظهر قوة الحضور السيميائي للوجه والعينين تحديداً،فالعين تتلقى صور العالم الخارجي وتبثها للداخل ،وتنقل الداخل إلى الآخر، لذا لها مهمة اللغة المنطوقة، بل هي الأقوى في الخطاب السيميائي التعبيري،لأنها تقول ما لا يمكن قوله، ولذلك «فالوجه قد يتخذ طابعاً يتجاوز بكثير هذا الطابع التواصلي ليغدو فلسفياً»[2]، يمارس خطابه على رغم حالة الحظر والمنع المقيدة له، علماً أنه لولا وجود المحظورات لما شكل الوجه خطابه، فهو يمارس لعبة الظهور والإخفاء عرضاً أو مباشرةً.

وبلعبة الإغواء وخاصةً عند المرأة يتحول« الوجه والعينين إلى جسد كامل،ويتم اختزال هذا الأخير في الوجه ليتم بذلك تحويله إلى مشهد دائم للتواصل الغوائي».[3]بتلقيه وإرساله للإيماءات والإشارات من أجزائه الموحية بكلّيته، وهو ما أسماه الزاهي "الخطاب الغوائي للجسد عبر العامل الشبقي".

والزاهي يبحث في غواية الجسد على رغم أن سياق نصه يدور في فلك الأنثوي، لهذا اقترنت الغواية بالمرأة الصامتة. وإن هذه الغواية ملهمة عدد كبير من النصوص الإبداعية العربية التي أسهمت أيضاً في" تخيلية الجسد". مما أكسب الجسد مفهوماً فلسفياً بالاستناد إلى المعطى الثقافي والاجتماعي والديني.

---

[1] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس ، مرجع سبق ذكره ،ص 102.

[2] المرجع نفسه،ص 104

[3] ،المرجع نفسه،ص 105.

إن التحليل الفينومينولوجي للمظهر الجمالي الجسدي في الإسلام يظهر أن «شذرية الإدراك الذاتي للجسد تتحول إلى صورة مكتملة إذا تم الانتقال من مقولة الذات أو الأنا إلى مقولة الآخر»[1]. وهذا ما رآه بونتي فالعين لا تتوقف عن استقبال صور العالم، ونقل الوجود الذاتي الفردي من الأنا إلى الآخر، فالأنا لا يعيش منعزلاً عن الآخر ولا يمكنه أن يتحرر من عين الآخر.

إن الجمال في الإسلام لم يتوقف عند المستوى الحسي للجسد بل تعداه إلى المستوى المجرد، فحُرم التصوير المباشر للقدسي وأُستُعيض عنه بالتصوير المحض وبالتعبير الرمزي، كما في الصورة المجردة، وكما في جماليات الخط العربي وفنون الزخرفة والموسيقا.

لقد حرمت الصورة لارتباطها بالغواية والتجسيد، غير أن الصورة ظهرت ظهوراً جديداً عبر الصورة البلاغية والشعرية والذهنية محملة بمعاني الصورة المباشرة للجسد العاري أو صور القدسي فأصبح للصورة المكتوبة عبر فنون الخط جسدها الخاص بها، «فاللغة العربية في جمالياتها التصويرية قد صاحبت هذا التطور العام لفن الخط العربي الذي كان أيضاً شكلاً من أشكال توسع الفنون الزخرفية، وكأن الخط قد غامر وأغرق في التصوير ليثبت إمكانية الرسم الخطي على الاستقلال(ولو النسبي) عن سلطة الصوت والمعنى وليضاهي بفتنته تلك فتنة الصورة التجسيمية»[2] وهذا لا ينافي قدسية الكوني، بل على العكس يدخل ضمن النسق التعبيري عن الحسي المباشر والقدسي المنزه.

فإن كانت الصورة المباشرة ترمز للمحرم أو للمقدس؛ فإنه لا يلبث أن يتحول الاهتمام عن المعنى الديني إلى الشيء المصور ،فيُهمل الأصل ويحافظ على النسخة المصورة ،التي هي محاكاة للقدسي.

[1] فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، مرجع سبق ذكره ، ص 29.

[2] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 133.

خاتمة:

هكذا يمكن إيجاز أفكار الزاهي على النحو التالي:

	الجسد	اللغة	المقدس
الخطاب	مُؤسس ومسكوت عنه (البدن)	أسلوب معبر بالدلالة وتحاكي الجسد	يتراوح بين الممنوع المسموح به
الجمال	حسي وخيالي ومجرد وضمن دائرة القدسي	ذوقي وزخرفي	الجلال

المرأة	مقترنة بالكون مشتهاة، ويخشى من فتنتها	غنية بمفردات الوصف ومعاني الجمال	وسيلة تساعد على التفرغ للمقدس وقد تقرب من المدنس لذا يجب الحذر منها
الصورة	سيميائية تعبر (أنا وآخر)	تجريدية(فتنة مقدسة)	الكوني الخالق

ثبت المصادر والمراجع

مقدمة عامة

خاتمة عامة

الفهرس

المصادر والمراجع

أ-المراجع باللغة العربية:

-الكتب:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، م13، ط6، 1997.
2. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط:1، 2004.
3. أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط.7، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1991.
4. أفلاطون، محاورات أفلاطون، محاورة فيدروس ، نقلها إلى العربية:شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
5. أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة:شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
6. الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، 1985م ، الجزء الرابع.
7. أوفيد، فن الهوى*(Ars Amatoria)* ، ترجمه و قدم له: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1979.
8. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب تفريق الغسل والوضوء، ج1، دار المكتبة العربية، بيروت، ط1، 1989.
9. الشهرستاني، الملل و النحل، مكتبة الحسين النجارية، القاهرة، ط1، ج1.
10. ابن سينا، الشفاء/الإلهيات، راجعه و قدم له د.إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذين:الأب قنواتي و سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ج1، 1960.
11. ابن سينا، أحوال النفس/رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا، حققه وقدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني، ط1، 1952.

12. ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، شرح:نصير الدين الطوسي، تحقيق:سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960.

13. ابن سينا، أحوال النفس، حققه و قدم إليه الدكتور:أحمد فؤاد الأهواني، ط1، 1952.

14. إدموند هوسرل ، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة:تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958.

15. أنطوان خوري ، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984.

16. أبوالوفا التفتازاني، مدخل للتصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1989.

17. أحمد الشيخي، المرأة العربية بين حضور الجسد و غياب العقل، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، ع63، نوفمبر 2004.

18. احمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، ط2، 1935.

19. إبراهيم محمود، و إنما أجسادنا...إلخ/ديالكتيك الجسد والجليد، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2007.

20. بسام بركة، اللغوي/الذاتي/الجسدي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 51/50، 1988.

21. جان بول سارتر ، الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة:عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966.

22. سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، دار أمية، تونس، ط2، 1993

23. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004

24. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982

25. جلال الدين السيوطي، الرحمة في الطب و الحكمة، دار الكتاب، الدار البيضاء.

26. جيل دو لوز، الصورة والزمن، ترجمة:حسين عودة، المؤسسة العامة للسينما، وزارة الثقافة، دمشق، 1999.

27. هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، منشورا ت الزمن، الرباط، 2004.

28. وفيق سليطين، الزمن الأبدي/ الشعر الصوفي(الزمن، الفضاء، الرؤيا)، دار المركز الثقافي، دمشق، ط1، 2007.

29. حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005.

30. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية.

31. طيبي غماري، الجسد من البيولوجيا إلى العلوم الاجتماعية، مقاربة سوسيو-أنثربولوجية للجسد والجلد، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1، (2008).

32. لحكيم بناني عز العرب، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مقال منشور في مجلة عالم الفكر ، العدد 4 ، المجلد 37، أبريل- يونيو 2009.

33. مافيزيولي ، تأمل العالم/الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة:فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

34. محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف/في المرأة، الكتابة والهامش، إفريقيا للنشر، بيروت.

35. ميشيل فوكو ، استعمال اللذات/تاريخ الجنسانية/2 ، ترجمة:جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.

36. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، إعداد:مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ط1، 1998.

37. نزيهة زاغر، إيروتيكا الجسد ": مقال منشور بمجلة كتابات معاصرة، بيروت، ناشرون، لتوزيع المطبوعات والصحف، ع 59شباط/آذار، 2006.

38. عادل العوا ، مقدمات الفلسفة، جامعة دمشق، دمشق، 1998.

39. علي زيغور ، اللاوعي الثقافي و لغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991.

40. علي حرب، خطاب اللذة و لذة الخطاب، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ع 50–51 1988.

41. عبد المجيد الانتصار، الاكتشاف الجسدي في التجربة الصوفية/ملاحظات أولية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع50-51، 1988.

42. فؤاد اسحاق الخوري، اديولوجيات الجسد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.

43. فريد الزاهي ، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار إفريقيا للنشر، بيروت، 1999.

44. فريد الزاهي، فريد، النص والجسد والتأويل، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 2003.

45. فريديريك نيتشه، افول الاصنام، ت حسان بورقيبة و محمد ناجي، ضمن العلم الثقافي، 1995.

46. فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ت فليكس فارس، دار القلم، بيروت.

47. تيري إيغلتون ، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2000.

48. يانكو لافرين، نيتشه، ت جورج جحا، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، 1973.

ب–المراجع باللغة الأجنبية:

1. *Michel Blay, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS éditions, 2006*

ج–مواقع الانترنت

1. سيد الوكيل، ثقافة الجسد، مقال منشور في شبكة الانترنت على موقع:
http://saidelwakil.maktoobblog.com

من خلال ما تقدم ماذا نستنتج؟

لقد مر وعي الإنسان لجسده بمراحل عدة،فمن الجسد-الإله (المقدس)، إلى الجسد - الخاطئ (المدنس)، إلى الجسد-الآلة،وصولاً إلى الجسد-الشخص، وتبين أن الجسد ليس إلهاً وبالتالي ليس خيراً أو مقدساً بذاته، وليس شيطاناً وبالتالي ليس شراً أو مدنساً، وهو ليس آلة يمكن التحكم بها وتسييرها بقوة خارجية. إنه الإنسان موجوداً.إنه الإنسان وقد تجسد، فلا يمكن تصور إنسان إلا بجسد.

ولقد تعزز استقلال الشخص عن الكل في الحضارة المعاصرة، فانفصل الجسد عن غيره من الأجساد الأخرى وصار له مجاله المكاني والاجتماعي الخاص به، وعليت أصواته المنادية بحق التمتع بصحة ممتازة، وجمال وعمر أكثر دواماً، بعد أن عاش زمناً من الصمت والمعاناة المغلفة بأسماء المحرم والممنوع. وإن التطور الذي شهده العلم قد مكن الإنسان من التحكم بانفعالات الجسد وجعلها بمستوى التفاعل الكيماوي عن طريق التدخل الدوائي الكيميائي لمعالجة بعض الأمراض النفسية والفيزيولوجية، وبالسيرورة الميكانيكية جعل العلم الجسد بمستوى الآلة، فهو آلة من جهة يمكن إصلاحها وإطالة عمرها،غير أنه آلة يمكن خسارتها ولا يمكن استبدالها بجهاز آخر بالمعنى الوجودي، فالجسد يواجه مصير الموت كما يواجه مصير الولادة والحياة، وهو يتمرد على ثقافة تجعل منه آلة يمكن بوساطة جهاز تحكم السلطة اللعب بإنتاجها ومردودها، فهو أكثر من آلة و أكثر من تفاعل كيماوي، إنه الإنسان وقد وعى لحظة وجوده وشرطه التاريخي والحضاري.

وصفوة القول أننا رمنا عبر ما أوردناه طي هذه الإضاءة من رؤى ومطارحات حول الجسد أن نؤشر إلى مركزية هذه التيمة في تاريخ الثقافة الإنسانية وأنماط التفكير والتمثيل من غير أن يكون في نيتنا تقديم إحاطة شاملة وجامعة يصددها اقتصرنا فقط على بعض النظريات والخطابات الفلسفية التي شيدت انساقها وبنت تصوراتها للإنسان والكون والحياة وفق طبيعة موقفها من الجسد ونوعية الوظيفة المسندة إليه من قبلها وحدود الحقل المعجمي الذي تعتمده عندما توجه عالم المعنى والوجود الدلالي سواء وشى ذلك تمجيدها للجسد وحظوته لديها أو سار في اتجاه

تكريسها لدنيوية وتبعيته وهشاشته أمام مقولات أخرى هي الروح أو العقل السلطة أو الخطاب أو الثقافة.

وقد عرجنا بهذه الاشكالية في الزمن من خلال ابراز المفهوم الذي أعطته مختلف الفلسفات والخطابات ولم نغفل ما ورد في الشرق والغرب و ركزنا على بعض الكتابات المعاصرة حول الاشكالية واكتشفنا شح البحث في هذا الموضوع.

هكذا خلص عرضنا إلى جملة من النتائج نصوغ أهمها في ما يلي:

على الرغم من أن الجسد يمتلك هوية فيزيقية قد توهم باستقلاليته عن مختلف أشكال التمثيل فانه لا يدرك حقا إلا من خلال العناصر التوسطية التي تنظم علاقة الإنسان بمحيطه الخارجي نحو: الدين والأخلاق ودأب السلوك واللغة والفن الخ.

تتجاذب الجسد مجموعة من العلوم والحقول والمعارف التي تقترح تقطيعات متعددة ومتمايزة لأعضائه ووظائفها وإيماءاتها .

ومن ثمة يمكننا ملاحظة أن التمفصل المورفولوجي للجسد تقبله تمفصلات أخرى تحيل بدورها على اسنن تأويلية مختلفة ذات مقصديات تواصلية أو انتروبولوجية او جمالية أو رمزية الخ.

لقد تبوأ الجسد حيزا جوهريا في بنية الثقافة العربية الإسلامية يوحي به حرصها على نسج قيم اجتماعية وسياسية وأخلاقية على أساس إرادة الحياة واستيعاب جدوة الغرائز وقبول الإنسان بشقيه: الروحاني والجسماني في الدنيا والآخرة.

إشارة **المتخيل الإسلامي** إلى أن الله عز وجل قد شكل من الطين جسد آدم ونحت ملامح صورته بيديه الكريمتين تشريفا له أمام الملائكة وفي مقدمتهم إبليس وتحينا له من كل تعليل يحط من قدره استنادا إلى الأصل الطيني والأرضي للجسد ولا شك أن تشريفا من هذا المستوى يدحض ضمنيا التضخم أو التعالي المطلق الذي بلغته الروح في حضن الميتافيزيقا اليونانية والديانة المسيحية.

رفض الذهنية العربية الإسلامية للتصورات الفلسفية المستقاة من الأطروحة الأفلاطونية التي تختط للإنسان مصيرا ما ورائيا لا مكان فيه للجسد سوى كقيد أو معيق أو معطل للسعادة الكبرى التي تتوق إليها الروح، ومن هنا نفهم أن تبني ابن سينا لفكرة قدم الروح وخلودها من دون الجسد يوم البعث والحشر ودعوته إلى الانسلاخ عن اللذات الجسمانية والارتياب مما تقدمه الحواس من معارف لم يمنعاه من حبه الشخصي للملذات والأهواء وإسرافه في الشرب ومطاوعته لمجالس اللهو والمسامرة .

لم يستطع كل علماء الكلام والصوفية أن يتصوروا وجودا للقدسي خارج دائرة الجسد سواء في صفاته أو في أفعاله وبالتالي ظلت فكرة الإلوهية لديهم تتأرجح بين انسنة الإله وتأليه البشر.

تضافرت اقانيم الميتافيزيقا الغربية وتعاليم الدين المسيحي على إعدام الجسد وإقصائه من الفكر والحياة معا وأمام قوة هذا التيار الجارف اعتملت سيرورة الثقافة الغربية بتيارات مضادة تدعو إلى رد الجسد إلى نصابه الأرضي والاختفاء بالقيم الحسية والمصالحة بين المعقول والمحسوس كما هو الشأن مع الكلبيين والقورينائيين والابيقوريين قديما ثم مع نيتشه وهوسرل وميرلوبونتي وغيرهم من فلاسفة الاختلاف حديثا.

ان عودة الجسد إلى بؤرة الشغل الذهني واختراقه مجددا لمعظم أنماط التفكير ومجالات المعرفة لا يعني إطلاقا أن العقل الغربي قد تخلص من الإرث الدلالي الذي رسخته الميتافيزيقا والمسيحية.

التأثير الكبير للفكر الغربي على الفكر العربي المعاصر و حتى القديم نوعا .

التمكن الجزئي من الإنفلات من سلطة الطابو و المنع في الخوض في الإشكالية وحصر الجسد في المرأة و الجنس الى التحرر بالجسد في جميع تجلياته المعرفية والفكرية الأخرى,

وهكذا فان الجسد لا ينفلت من سلطة اللوغوس ويعبر عن قيمه واشيائه بدون نفي ولا إقصاء إلا عندما يلج تجربة الكتابة الإبداعية ويتوسل بأساليب المعرفة .