



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عبد الحميد بن باديس ،مستغانم  
كلية العلوم الاجتماعية  
قسم العلوم الاجتماعية  
شعبة الفلسفة

رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة موسومة بـ:

## إشكالية الجسد في الفلسفة الغربية المعاصرة

موريس ميرلوبونتي أنموذجا

تحت إشراف:

د براهيم أحمد

إعداد الطالب:

يحياوي عبد القادر

لجنة المناقشة:

رئيسا	مستغانم	جامعة عبد الحميد بن باديس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بن جدية محمد
مشرفا	مستغانم	جامعة عبد الحميد بن باديس	أستاذ محاضر أ	د. براهيم أحمد
مناقشا	سعيدة	جامعة مولاي الطاهر	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الله موسى
مناقشا	مستغانم	جامعة عبد الحميد بن باديس	أستاذ محاضر أ	د. العربي ميلود
مناقشا	مستغانم	جامعة عبد الحميد بن باديس	أستاذ محاضر أ	د. حموم لخضر

السنة الجامعية 2015-2016

## الفهرس:

أ	مقدمة عامة.....
د	الجانب النظري.....
15	الفصل الأول: ماهية وجينياالوجيا الجسد.....
16	المبحث الأول: ماهية الجسد والمفاهيم المتعلقة به.....
33	المبحث الثاني: كرونولوجيا الجسد في تاريخ الفلسفة الغربية.....
59	الفصل الثاني: الفيومينولوجيا بين هوسرل وميرلوبونتي.....
60	المبحث الأول: الفيومينولوجيا من هوسرل الى ميرلوبونتي.....
81	المبحث الثاني: مشكل الإدراك في فيومينولوجيا ميرلوبونتي.....
105	الفصل الثالث: الجسد وإشكالياته عند ميرلوبونتي.....
106	المبحث الأول: فيومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي.....
129	المبحث الثاني: الأشكال التعبيرية للجسد عند ميرلوبونتي.....
149	الفصل الرابع: المقاربات الممكنة للجسد بعد ميرلوبونتي.....
150	لمبحث الأول: الجسد كسلطة عند ميشال فوكو.....
165	المبحث الثاني: التمثلات الممكنة للجسد.....
189	الخاتمة.....
198	مصادر ومراجع البحث.....

تحاول هذه الدراسة أن تلقي الضوء على مفهوم ضنه البعض حكرا على علم الاحياء والأنثروبولوجيا، انه مفهوم الجسد. حيث يمكن أن يكون موضوعا مهماً في الدراسات الفلسفية و النفسية والاجتماعية، إذ سنحاول من خلال هذا البحث أن نتطرق الى تحليل الجسد وارتباطه بالدراسات الفلسفية من عدة زوايا، بيد أننا سنغور في رمزية الجسد وافتراضيته (الجسد الافتراضي) وفينومينولوجيته وعلاقته بالعالم، وعلاقة اللغة به، وسننتقل من إدراك الذات الفردية للجسد، من كونه جسدا مقيدا و فقط، الى الجسد كونه فاعلا ومحركا، إذ ستجمع دراستنا مجموعة من المقاربات، بين الفنون والأديان وعلوم الاحياء والاجتماع، الاعلام والأنثروبولوجيا... الخ، إننا لا نحاول في هذه الرسالة تقديم حقيقة مطلقة عن فينومينولوجيا الجسد، لكننا سنحاول الغوص في أعماق الدور الأساسي للجسد وقيمه في الحياة، نظرا لتعدد معانيه، وهذا التعدد الذي سيعرضنا الى التباس يصعب بلورته في حدود هذا العمل. سوف نركز على أن يكون الجسد الإنساني هو موضوع بحثنا، لكن دون أن يقودنا ذلك الى إهمال بعض المعاني الرئيسية والهامة التي بفضلها ربما أمكن لنا أن نحصل على عملية تأليف دلالي بين بعض المعاني التي تدلنا على الجسد الإنساني، والتي من غيرها لا يتوضح لنا التصور الكلي للجسد. إن هذه الدراسة ستحاول أن تحقق في شرعية الوجود البينجسداني، ولن نتحقق الا إذا صار الجسد متمكنا من وجوده الخاص من خلال حق عيني، بما هو منبع لتجربته، أي لرغبته التي تتوخى تأسيس الحق وترسيخ قيم الجسد.

والحق أن تاريخ الجسد انما هو تاريخ الانسان الذي ظل عبر مساره الزمني، يحاول أن يحقق الحق في الجسدانية، أي في أن يصبح منسجما مع طبيعته الجسدية التي تسمح أن يكون هو جسده، مقاوما كل شكل من أشكال تغريب الانسان عن جسده والتي تسمح أيضا بأن تغدو فينومينولوجية الجسد ممكنة في العالم.

سنحاول أيضا من خلال هذه الرسالة أن نعالج مصطلح الجسد ليس كمفهوم فقط ولكن كاستعمال، حيث بات اليوم واضحا للعيان أن دراسة الجسد سواء كموضوع أو كإشكالية يعتبر من بين الدراسات القليلة، نظرا لما يعانیه الجسد من تهيمش وإبعاد، فمنذ القديم اعتبره سقراط سجناً للروح يجب الخلاص منه وإقصاءه وإبعاده في حين رأى فيه السفسطائيون ملذة واعتبروا أن الإنسان بجسده هو مقياس كل شيء.

تصدى سقراط لهم واعتبر الجسد فان، لم يغير الفلاسفة بعده كثيرا من نظرتهم إليه فتفرقت رأيهم بين الاعتدال والدغمائية مع إعطاء الروح كثير الاهتمام، فقد كانت الإشارة إليه نادرة أو منعدمة في كثير من الأحيان، أعدم هذا الجسد وأقصى تماما من الدراسة، خاصة في الفترة المظلمة من تاريخ أوربا -فترة حكم الكنيسة- حيث اعتبر المتسبب في الخطيئة، فتم إقصائه واعتنوا بالروح كثيرا، ظن العديد من المفكرين ورجال الدين أن الجسد سوف يزول ويعدم بعد الموت فلا يعدو دوره كحامل أو وعاء يحمل الروح التي سوف تخلد وتنطلق إلى الفردوس بعد تخلصها من سجنها الذي هو الجسد، فمثلا تؤخذ فلسفة أفلوطين كلها على أساس أنها تأمل حول موضوع "انحطاط النفس" نتيجة اغترابها في الجسد. مثلها في ذلك مثل إنسان ألقى بنفسه في بركة من الوحل بحيث لم يعد يظهر من وسامته شيء، ولا نرى منه سوى ما طلي به من وحل. لقد أتاه القبح من عنصر غريب عنه؛ وإذا ما أراد العودة إلى جماله، فعليه أن يعمل على غسل نفسه وتنظيفها.

ولعل القرن الحادي والعشرين هو القرن الذي سيحتل فيه الجسد في الدراسات الإنسانية اهتماما كبيرا، وذلك بعد إدراك المدارس الفكرية المختلفة لمدى تغييبه في العصور الماضية، وما ظهور جمعيات حقوق الإنسان، واهتمام

المنظمات الدولية بأمره، إلا ليبرهن على مدى ما حظي به الجسد الإنساني من رد الاعتبار خاصة في ظل ممارسات الحداثة الغربية أخيراً، والتي أحالته إلي كم مهمل في إطار فوضى الكونية والأداتية، من هنا أصبح الاعتماد على الجسد هو عبارة عن إعادة الحلقة المفقودة بين الذات والفرد الفاعل، بينما تشكل الفرقة بينهما لب الأزمة، ومرض الحضارة الحديثة.

الجانب النظري

## الإشكالية العامة:

أثبت الجسد كإشكالية وجوده صم مساحة الفكر الإنساني، وغدا معطى مؤسس لمحل أية معرفة ترنو قراءة وفهم حياة الإنسان، إذ حسب العديد من الدراسات فإن النظر إلى المجتمع أو إلى السياسة أو إلى الفكر يمر عبر الجسد الذي يمكن أن يكشف أشياء مهمة.

والجسد هو الوجه الفيزيقي للإنسان، له طرقه الخاصة في التعبير والتواصل، ولغة تضم نسيجا من الاستعارات الحبلية بالدلالات، فمن خلال انتمائه بشكل قوي للعمق التعريفي للإنسان فهو يتلاءم والتحليل الأنتربولوجي، فبدون هذا الجسد الذي يمنح حضورا ماديا فالإنسان لا يوجد ، وبهذا فإن الوجود الإنساني هو جسدي. إنه نتاج وصفة ثقافية واجتماعية، تبرز المعرفة الخاصة به من خلال المجتمع وداخل رؤيته للعالم.

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 الفلسفي الغربي المعاصر له بشكل عام وعند "موريس ميرلوبونتي"<sup>1</sup>. على وجه التحديد؟ وما تأثير ذلك على الثقافة العربية بحكم الانتماء؟.

<sup>1</sup> موريس ميرلوبونتي (1908-1961)، فيلسوف فرنسي، تأثر بفينومينولوجيا هوسرل وبالنظرية الجشتالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية بوجه عام وفي المعرفة بوجه خاص. يعتبره الكثير من النقاد والفلاسفة فينومينولوجيا بالدرجة الأولى، على الرغم من أنه خالف أستاذه هوسرل في بعض الآراء الأساسية. عمل أستاذا في جامعة ليون والسوربون والكوليج دي فرانس، أصدر عام 1945 مع جان بول سارتر مجلة الأزمنة الحديثة من أهم كتبه بنية السلوك (1942 م) فينومينولوجيا الإدراك (1945). وقد بين في هذه الأعمال بطلان مطامح علم النفس في تأسيس ذاته كعلم. والنقد هنا ليس موجها فقط إلى علم النفس بل إلى العلم بشكل عام بسبب نزوع هذا الأخير نحو تقديم فهم اختزالي وجاف للطواهر. ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية، حسب ميرلوبونتي، تتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والبدني وفي "العودة إلى الأشياء ذاتها". انظر: باسكال ديبون، معجم ميرلوبونتي: ترجمة، شادي رباح نصر، النايا للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2014، ص 2.

## الإشكاليات الفرعية:

تندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة إشكاليات جزئية أهمها:

- ما هي المفاهيم الممكنة للجسد ؟
- ما هي أهم المفاهيم المقاربة للجسد؟
- ما هي أهم المقاربات الممكنة للجسد عبر تاريخ الفلسفة الغربية؟
- كيف تجلى مفهوم الفينومينولوجيا عند هوسرل ؟ وكيف انتقل هذا المفهوم إلى ميرل وبونتي وماهي أهم إشكالياتها؟
- ما علاقة الفينومينولوجيا بالجسد عند ميرلوبونتي ؟ وما أهم الأشكال التي يعبر بها هذا الجسد عن نفسه ؟
- وكيف يمكن للجسد أن يتمثل ؟
- وبعد هذا وذاك هل المشكلة في طبيعة الجسد أم أنها ارتبطت به؟ ولماذا يسعى الجسد دوماً نحو التحرر ومطلب الكرامة؟.

إن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج المتبع في أي بحث علمي، ولقد تطلبت منا المنهجية العلمية في بحثنا هذا تنويع المناهج المتبعة في موضوع الجسد إيماناً بأن الحقيقة-أي حقيقة-لا يستوفيهها 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 إتباع المنهج التحليلي، أي تحليل النص، وبالإضافة إلى ذلك سوف يتم اعتماد المنهج المقارن، والوصول إلى المختلف والمتشابه، وتجدر الإشارة إلى أن عمل هذه المناهج سوف يكون متداخلاً، فتارة يعتمد المنهج التاريخي، وتارة أخرى يعتمد المنهج التحليلي وكذلك المقارن.

### أهداف البحث:

تغدو الغاية من هذا البحث هي التأسيس لدراسات فلسفية في هذا المجال، 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 المفهوم الأكثر تداولاً هو مفهوم الروح، رغم أننا عرفنا هذا المفهوم من أخبار السماء، في الحقيقة أن الجسد هو من له الأولوية في البحث والدراسة ذلك لأننا عرفنا أجسادنا أولاً، فما مكانة الجسد من الدراسات الإنسانية؟ وكيف تم فهم الجسد تاريخياً عبر الوعي الفلسفي، وكيف تباينت الآراء حوله تبعاً للمنعطفات التي مر بها وعي الجسد من الوعي اليوناني ثم القرون الوسطى، وصولاً إلى المفهوم الحديث ومن ثم المعاصر؟، ولماذا كان

الحديث عن الجسد يُستتبع بالضرورة الحديث في النفس؟، أي ثنائية (النفس-الجسد). حيث سيهدف البحث إلى تبيان المكانة الحقيقية للجسد في الدراسات الإنسانية .

### دوافع اختيار الموضوع:

المساهمة في إثراء المجال الفكري نظرا للنقص البارز في مجال البحث في هذا الموضوع، فالدراسات العربية تعد على رؤوس الأصابع، فنلاحظ أن الاهتمام انصب فقط على دراسة النفس لاعتبارات تاريخية و دينية عديدة نحاول إبرازها في سياق دراستنا لهذا الموضوع ، إضافة إلى استكمال ما كنا قد بدأناه في دراستنا السابقة أثناء التحضير لشهادة الماستر والتي كانت موسومة "بإشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر"، لنتحول من التمثلات العربية للجسد إلى التمثلات الغربية له.

### الدراسات السابقة:

الدراسات 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 الغدامي، الذي يبين فيه مكانة جسد المرأة ومهمتها من موقع الإنتاج الثقافي والخطاب الذكوري. ولا تخفى أهمية الجسد في محاولة علي زيغور 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 المذات،...والخ.

أما على المستوى رسائل الدكتوراه والماجستير، قمنا بعملية مسح فوجدنا بعض الاعمال حول ميرلوبونتي نذكر منها ، رسالة دكتوراه للباحثة " زينة زروق"، بجامعة باتنة والتي قدمت رسالتها تحت عنوان " الجسد والحادثة في فلسفة ميرلوبونتي" وكان الجسد كإشكالية ذات معنى محدد ومختصر علاقته بالحادثة.أما الرسالة الثانية التي اطلعنا عليها هي للباحثة " بوشريط نعيمة" قسم الفلسفة بوهران حيث قدمت رسالة تحت عنوان " نظرية فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي" وكانت دراستها محل تحليل ونقد للعلاقة القائمة بين اللجسد والفينومينولوجيا .

## المفاهيم المفتاحية للبحث:

**الجسد:** هو الوجه الفيزيقي للإنسان ، له طرقه الخاصة في التعبير والتواصل ، ولغة تضم نسيجا من الاستعارات الحبلية بالدلالات، يمنح حضورا ماديا ، فالإنسان لا يوجد ، وبهذا فإن الوجود الإنساني هو جسدي، إنه نتاج وصفة ثقافية واجتماعية ، تبرز المعرفة الخاصة به من خلال المجتمع وداخل رؤيته للعالم<sup>1</sup>...

**الجسم:** كل ما له طول وعرض وارتفاع (أو عمق)، وكل شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات، ويجمع على أجسام وجسوم. واصطلاحا: الجسم جوهر ممتد قابل للأبعاد الثلاثة، وهو ذو شكل ووضع. وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه. فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم، ويضاف إليهما معنى ثالث، وهو الكتلة. وعلى هذا فإن الجسم شيء مادي مُدرك بالحواس، وموضع في المكان، فحيثما يوجد جسم يوجد مكان.<sup>2</sup>

**الفينومينولوجيا:** فنرى مثلا " لالاند " يعرفها في القاموس الفني والنقدي للفلسفة بأنها الدراسة الوصفية لمجموعة من الظواهر كما تبدو في الزمان والمكان ، وذلك في مقابل دراسة القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر " وفي مقابل النقد المعياري الموجه لشرعية تلك الظواهر.<sup>3</sup>

**السلطة:** هي الحق الممنوح من قبل وضع اجتماعي معترف به.

1 باسكال ديبون، معجم ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص 26 .

2 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بإشراف أحمد عويدات، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثانية، 2001.ص 231.

3 المرجع نفسه، ص 768.

الذات : تتشكل تلقائيا نتيجة لعلاقة الفرد بالمجتمع والبيئة.<sup>1</sup>

الادراك: هو ذلك الرابط الساذج مع العالم والذي حاولت الفينومينولوجيا أن تعيد احياؤه- تحت بناء و مثاليات العلم- لكي تقوم بإعادة تفعيل وبنقد وتصحيح المعاني الأساسية التي تساهم في بناء معرفتنا عن الكينونة والتي تم نقلها عبر التاريخ. إن هذا الرابط هو رابط شعوري وحسي وفعال وحركي ولا يأتي من الوعي وحسب<sup>2</sup>

التعبير: يأخذ التعبير معنى وجودي كما يظهر في بداية اللغة أو أعمال الثقافة ، إذ أنه يفسح المجال أمام التفكير بالجسد المستقبل على أنه ليس هوية ثابتة من خلال ما يفتح على استيعابه ، حركته، خلقه، وعلى أنه ليس نقيضا ولكنه هوية بواسطة النقيض من الداخل ومن الخارج. بالتالي إن الحركة التبادلية في الخروج من الذات والعودة اليها تقتضي أنه ليس هنالك معنى يعبر أي يجسد في الجسد ، ليس هناك جسدا، جسد الاشياء، جسد عائش أو حامل لمعنى ما.<sup>3</sup>

اللحم: يعرف ميرلوبونتي في " المرئي واللامرئي " ، اللحم بقوله هو " الحسي بوجهيه الحاس والمحسوس . " <sup>4</sup> . هذه الوحدة يمنحها ميرلوبونتي في مرحلة أولى اسم " الشيمياء الجسدية " ( Le Schéma corporel ) . وهو مفهوم مختلف عن مفهوم البنية عند البنيويين، وعن مفهوم الشكل عند أصحاب علم نفس الشكل، فمفهوم البنية يتضمّن نوعا من الثبات، ومفهوم الشكل لم يتخلّص كليًا من ثنائية

---

1 ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1399 هـ . 1979م،

ص57

2باسكال ديبون، معجم ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص 239.

<sup>3</sup>المرجع نفسه، ص127.

<sup>4</sup> M. Merleau-ponty ; Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris 1978. P 313

العلاقة الكلاسيكية ، بل استعادها نسبيًا على الأقل في مستوى العلاقة بين الخلفية ( Le fond ) والصورة ( Figure ) .

الشيمياء الجسدية: تعني أن " جسدي كلّه ليس بالنسبة إليّ تجميعاً لأعضاء متجاورة في المكان، إني أمسك به في امتلاك لا افتراقي ( Possession Indivise ) ، وأعرف كل عضو من أعضائي بتصوّر جسديّ يشملها جميعاً . " <sup>1</sup>

---

1 Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris 1945.. P 114

ولتحقيق كل هذه الأهداف حاولنا إتباع **خطة منهجية** استهللناها بالفصل الأول الذي عنوانه بماهية وجينياالوجيا الجسد الذي يحاول أن يناقش كيفية 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. فكان الجسد قضية الفكر الفلسفي والإنساني عامة، بعد أن كان شاغل علوم الحياة. وينتهي الفصل بوضع تعريف للجسد يتم تبنيه عبر البحث .

أما الفصل الثاني من الدراسة، فيحاول أن يسترجع بعض العناصر و المرجعيات التي أثرت واستلهم من خلالها فلسفته - الفيلسوف الذي اتخذناه أنموذجاً في دراستنا "موريس ميرلوبونتي" - والتي كانت بلا شك المعين الذي اغترف منه ، لقد أخذنا في المبحث الأول من هذا الفصل أنموذجاً عن هذه المرجعيات متمثل في الفيلسوف الألماني "هوسرل" وكيف انتقل البحث الفينومينولوجي من هذا الفيلسوف إلى فيلسوفنا ثم ركزنا في المبحث الثاني على أهم عنصر من العناصر الفينومينولوجية، لفيلسوفنا الذي هو "الإدراك" وحاولنا تشريح هذا المفهوم وإعطاء رؤيته كما أرادها هو.

انتقلنا من خلال الفصل الثالث الى ذروة البحث، الذي نعتبره أهم فصل لأنه سوف نعالج من خلاله رؤية "ميرلوبونتي" لمفهوم الجسد وكيف أصبح عنصر رئيس في فلسفته وسنحلل الطرق التي وظفها في الفينومينولوجيا لتحليل الجسد، من خلال المبحث الأول ،أما في المبحث الثاني سوف نتطرق الى ابراز أهم الاشكال التي يعبر بها الجسد ، ونستطيع أن نكون من خلالها موجودين في العالم.

الفصل الرابع والأخير، تطرقنا فيه إلى أهم تمثيلات الجسد من بعض الظواهر و العناصر التي يتشكل من خلالها متمثلة في السلطة لدى "ميشال فوكو" وكيف تم

توظيف وتشكل الجسد من خلال رؤية سياسية مبرزين كيف تمظهر الجسد في الفلسفات اللاحقة، ثم انتقلنا في المبحث الأخير من الفصل لنبرز أهم التشكلات الممكنة للجسد عبورا بالمشكلة الأخلاقية والموضة مرورا بقضية الاغتراب الجسدي الى التعذيب والحرية الى غيرها من التمثلات.

ثم وصلنا الى نهاية البحث حيث كانت الخاتمة العامة التي توصلنا فيها الى أهم النتائج.

# الفصل الأول

## ماهية وجينيالوجيا الجسد

"نعلم الآن أن الروح هي الجسد وأن الجسد هي الروح. يقولون لنا أننا مختلفان ليقنعوننا أن بإمكاننا الاحتفاظ بأرواحنا إذا ما تركناهم يستعبدون أجسادنا"

جورج برنارد شو

من مسرحية منزل الحشرات

## المبحث الأول: ماهية الجسد والمفاهيم المتعلقة به:

جرت طبيعة الدراسات السابقة أن تحدد بدقة معاني الألفاظ الواردة في دراساتنا وذلك بسبب أن لكل لفظة خصوصياتنا التي تجعل دلالاتها اللغوية تتميز عن سائر الألفاظ. لذا ارتأينا قبلاً الولوج في تحديد المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ الجسد.

إن مفهوم "الجسد"، مفهوم مستعصي الفهم وذلك لتراكم الدلالات بالإضافة إلى تقاطعها مع مفاهيم أخرى مثل البدن والجسم وتقابلها مع مفاهيم أخرى مثل الروح والنفس داخل التصور الميتافيزيقي لذلك استوجب علينا وضع الحدود بين هذه المفاهيم لالتصاق الجسم بموضوعات الملاحظة أي داخل الحقل الفيزيائي ووجوده المادي، هذا ربما نجده بكثرة في اللغة العربية، على عكس اللغات الأخرى التي يوجد فيها اللفظ محدد ومضبوط نوعاً ما.

### الجسد في الثقافة الغربية لغة واصطلاحاً .

في اللغة الإنجليزية كلمة " body " التي تعني جسد بالعربية، هي كلمة مستقلة في معناها واستعمالها، أمّا أصل الكلمة فهو غير جلي وواضح ولم نجد له سندا صحيحاً. فكلمة " bodi " وكلمة " bodig " تحمل المعنى نفسه المستعمل في يومنا هذا ويقال إن الكلمة ذات أصول لاتينية " apothéké "، ومعناها "بيت المؤمن بيت الخزن"<sup>1</sup>.

أمّا معنى كلمة " body " في هذه اللغة فيقصد بها البنية الجسمية أو الكلية أو الإجمالية للكائن الحي وخاصة " الإنسان أو الحيوان " .

في اللغة الفرنسية كلمة " Corps " تقابل كلمة الجسد، وهي اسم مذكر مشتق من الكلمة اللاتينية " Corpus "، وتعني الجزء المادي للكائن الحي، مثل: " هذا

1 Wyld, Henry Cecil, the Universal dictionary of the English language, Rutledge and Kegan paul limited, London, p.113 .

الحيوان له جسد طولاني"، كما تعني الجزء المادي للشخص، ولاسيما من وجهة نظر الوظيفة الداخلية مثل: ( يشتكى من آلام في جسده) <sup>1</sup> .

أمّا في اللغة الألمانية فإن كلمة ( body ) بالانكليزية أو كلمة ( corps ) بالفرنسية، يقابلها كلمة ( Körper ) ولها نفس الجذر اللاتيني (corpus)، وتعني جسم أو جسد أو بدن، و Körper math تعني جمع أجساد أو جمع أجسام أو جمع أبدان <sup>2</sup> .

وعلى الرغم من اختلاف اللكنات فإن كلمة جسد بالانجليزية أو بالفرنسية أو بالألمانية أو حتى اللاتينية تعني (العضو الجسدي والهيكل البدني بكامله للإنسان وكذلك الحيوان) أو تعني الدم واللحم أي البدن كهيئة تميّزه عن الجزء العقلي والروحي من الإنسان <sup>3</sup> .

وتأتي كلمة الجسد في جميع اللغات باستعمالات متعدّدة منها ما هو مجازي ومنها ما هو رمزي أو استعاري أو دلالي، كأن نقول: body type بمعنى قلبا وقالبا، أو نقول: langage du corps لغة الجسد، أو body بمعنى الثوب الضيق القصير الذي يغطي جزءا من الجسم، وغيرها من الاستعمالات.

أمّا من حيث التعريف الاصطلاحي للفظ الجسد في اللغات الأجنبية فيقصد بلفظة ( body (E), Körper (G), Corps (F), Copus (L)، كل شيء ماديّ يكونه الإدراك، أي كل مجموعة كفيات نتمثلها مستقرة ومستقلة عتًا وواقعة في المكان،

1 GSEL, GRAND Dictionaries Encyclopedique Larousse, Libraries Larousse, Paris, 1982, Volume 3, P. 2644 .  
Dictionaries François – Arabic ) Libraries Dun Liban, Beirut, 1903, tome premier A-B, p757 .

2 Krahl, Gunther, Deutsch-arabisches worter Buch, Librairie du Liban, Printed in Lebanon boy color press, 1971, p.233 .

ينظر كذلك: شراجله، جونس، قاموس ألماني . عربي، بالتعاون مع فهمي أبو الفضل، محمود حجازي، توفيق برح، كمال رضوان، مكتبة بيروت . لبنان، بالتعاون مع مك دونالد ايفانس ليمتد، لندن، 1977، ص706 .

<sup>3</sup><http://en.wikipedia.org/wiki/physical-body>.

ومن خواصها الأساسية الثلاثي الأبعاد والكتلة<sup>1</sup>، والأجسام موضوع الطبيعيات ويتألف الجسم من مادة أو حامل، ومن صورة تقويم في المادة وصور أخرى تدخل في باب المقولات كالهئية، والوضع، وللأجسام صفات أولى لا وجود للأجسام إلا بها، وصفات ثابتة لا تزول الأجسام بزوالها<sup>2</sup>.

### الجسد في الثقافة العربية لغة واصطلاحاً .

يجب علينا أن نحدد لفظة الجسد أولاً ثم نذهب الى أثر المفردات الأخرى التي قد تتشارك معها في الدلالة لنصل إلى خصوصية لفظة الجسد التي سوف ترافقنا أثناء هذه الدراسة.

من خلال تتبعنا للفظة الجسد وجدنا أن هناك اختلافاً في دلالتها، ويمكن أن تتقاطع مع مفاهيم أخرى يمكن أن تأخذ نفس الدلالة مثل "جسم" و"بدن" فابن منظور في لسان العرب يوردها على وجه الخصوص إذ يقول: "الجسد: جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض"<sup>3</sup>، أما الرازي صاحب كتاب مختار الصحاح فيرى في الجسد معنى أوسع من أن تحصر في جسم الإنسان، فالجسد يأتي بمعنى (الهيئة أو اللون) والجسد أيضاً الزعفران ونحوه من الصيغ وقوله تعالى: { فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌّ } [ طه ( 88 ) ] المراد بـ عجلا جسداً أحمر من ذهب<sup>4</sup>، ويقال أيضاً دم جاسد ودم كلون الجساد وهو الزعفران<sup>5</sup>، والثوب المجسد هو المشبع عصفراً أو

1 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بإشراف أحمد عويدات، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت. باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 231 .

2 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000، ص 251 . 252 .

<sup>3</sup> ابن منظور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره، الجزء الرابع، ص 92 .

4 محمد بن أبي زكريا عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ص 103 .

5 أبو الحسن أحمد بن زكريا الزمخشري، الكشاف، دار صادر، بيروت، لبنان، 1965، ص 93 .

زعفرانا، والمجسّد الأحمر، المجسّد : الذي يلي من الثياب<sup>1</sup>، ويفسر البعض الآخر { عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ } كإشارة إلى كل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحوه الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد<sup>2</sup>. والجسد ( الجيم والسين والذال ) يدل على تجمع الشيء واشتداده ومن ذلك جسد الإنسان<sup>3</sup>. وفي ترتيب القاموس المحيط نجد أن "الجسد هو جسم الإنسان والجن والملائكة"<sup>4</sup> 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"<sup>5</sup> ويمكن أن يكون ملاكا من نور أو جنا من نار أو تمثيل أو خيال<sup>6</sup>.

ويمكن أن نتشارك لفظة الجسد من حيث الدلالة كما قلنا مع ألفاظ أخرى مثل الجسم ، فالجسم : الجسمُ جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق، واستعارة بعض الخطباء للأعراض فقال علم القوافي وما يتعاطاه الآن أكثر من الناس من التخلي باسمه دون جوهره وجسمه وكأنه إنّما

1 أبو الحسن أحمد بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الأول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399هـ. 1979م، ص457 .

2 ابن منظور، مرجع سبق ذكره، الجزء الرابع، ص92 .

3 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، ص457 .

4 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، 1985م، الجزء الرابع، ص201

5 أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص52.

6 أبي هلال العسكري، الفروق اللغوية، ضبطه وحققه، حسام الدين المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، بلا تاريخ.ص87.

كنى بذلك عن الحقيقة لأن جسم الشيء حقيقته واسمه ليس بحقيقة فالعرض ليس  
بذي جسم ولا جوهر إنما ذلك كله استعارة ومثل، والجمع أجسام وجسوم<sup>1</sup> .

ويورد معجم لسان العرب الجسم مرادفاً للجسد " الجسم: الجسد " الجسمان  
والجثمان الشخص. وقد جسم الشيء أي: عظم فهو جسيم وجسام بالضم،  
وبالكسر جسيم، وجسم الرجل وغيره تجسم جسامه فهو جسيم<sup>2</sup>، وكذلك جسم  
الإنسان ياقل له الجسمان مثل ذئب وذؤبان<sup>3</sup> .

و(جسم) الجيم والسين والميم يدل على تجمّع الشيء أيضاً، فالجسم كل  
شخص مدرك، والجسم: العظيم الجسم، وكذلك الجسام والجُسمان: الشخص<sup>4</sup> .

وتأتي لفظة البدن كإشارة إلى بدن الإنسان وجسده، إذ يقال لبدن الإنسان  
جسده، وقيل: بجسد لا روح فيه<sup>5</sup>، و(البدن) أيضاً الدرع القصيرة، والبدن من  
الجسد وما سوى الرأس والشوى، والجمع أبدان<sup>6</sup> .

وكذلك يمكن للفظه الجسد أن تأتي بمعنى الجثة أيضاً، فالجثة: لشخص  
الإنسان، قاعداً أو نائماً، وقيل: جثة الإنسان شخصه متكئاً أو مضطجعا ... في  
حديث أنس: اللهم جاف الأرض عن جثته أي جسده<sup>7</sup> .

وبعد أن بينا معاني ودلالات ( الجسد، والجسم، والبدن، والجثة ) من حيث  
اللغة، سنحاول من خلال الاعتماد على المعاني الاصطلاحية لهذه الألفاظ أن

---

1 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره، الجزء 12، ص 99 .

2 المصدر نفسه، الجزء 12، ص 99 .

3 الرازي، مختار الصحاح، مرجع سبق ذكره، ص 104 .

4 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، ص 457 .

5 الرازي، مختار الصحاح، مرجع سبق ذكره، ص 44 .

6 ابن منظور، المصدر السابق، الجزء 13، ص 49 .

7 الرازي، مختار الصحاح، مرجع سبق ذكره، ص 93 .

نفرق بينها بشكل مفصل، لأن هذا التفريق سيساعدنا على بيان سبب اختيار لفظة الجسد من دون غيرها كعنوان للبحث .

فالجسد لفظ يطلق على وجه الخصوص على " جسم الإنسان"، ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية، ويقال أيضا لغير الإنسان جسد من خلق الأرض<sup>1</sup>. وقيل أيضا : ان الجسد هو جسم ذو تركيب لأن أصله جمع الشيء واشتداده<sup>2</sup>.

أما الجسم فيعرفه الجرجاني بأنه : جوهر قابل للأبعاد الثلاثة<sup>3</sup>، أو هو كل جوهر مادي يشغل حيزا، ويتميز بالثقل والامتداد ويقابل الروح<sup>4</sup>، أو المركب المؤلف من الجوهر<sup>5</sup>، أو كل شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات<sup>6</sup>، وذلك كما يعرفه الجرجاني بأنه: لفظ لا يطلق إلا على الحيوان العاقل، وهو الإنسان والملائكة والجن<sup>7</sup>.

أما "البدن" هو ما علا من جسد الإنسان، ولهذا يقال للدرع القصيرة الذي يلبس الصدر إلى السرة بدن لأنها تقع على البدن، وجسم الإنسان كله جسد<sup>8</sup>،

---

1 ابن منظور، مرجع سبق ذكره، الجزء الرابع، ص 92 .

2 محمد علي بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الثاني، طبعه شيانك موميتي آف بنكال، بصحيح محمد وجيه وعبد الحق و غلام قادر، و باهتمام الويس اسيرنكر التيرولي ووليم ناسو ليس إلا كلكته، سنة 1863 هـ . 1862م، ص 190 .

3 الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، حققه وقدم له ووضع فهرسه: ابراهيم الأنباري، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، 1423 هـ . 2002م، ص 67 .

4 ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1399 هـ . 1979م، ص 61 .

5 عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 252؛ وينظر كذلك: الجرجاني، التعريفات، ص 67 .

6 أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، الجزء 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت . لبنان، بلا تاريخ، ص 123 .

7 الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، مرجع سبق ذكره، ص 72؛ وينظر كذلك: العسكري، أبي هلال، مرجع سبق ذكره، ص 92 .

8 أبي هلال العسكري، الفروق اللغوية، مرجع سبق ذكره، ص 92 .

وأطراف الرأس داخل في الجسد من دون البدن؛ لأن البدن ما سوى الأطراف من المنكب إلى الآلية<sup>1</sup>.

### خلاصة الاشتقاق اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الجسد

لقد كانت لفظة الجسد مبهمة لاتؤدي الى معنى واحد في جميع اللغات الأجنبية ما عدا اللغة العربية التي وقفت بوضوح على الفرق بين لفظتي الجسد والجسم حيث يقصد بلفظة (E) body و (G) Koroer و (F) Corps و (L) Corpus الجسد أو الجسم أو البدن على حد سواء، في حين استطاعت اللغة العربية أن تفرق بوضوح بين لفظتي الجسد والجسم ولفظة البدن ، فالجسد " لفظ يطلق على وجه الخصوص على ( جسم الإنسان ) ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض"<sup>2</sup>. أما الجسم فهو كل جوهر مادي يشغل حيزاً، ويتميز بالثقل والامتداد ويقابل الروح<sup>3</sup>، أمّا تعريف البدن فهو "ما سوى الأطراف إلى الآلية"<sup>4</sup>.

وبذلك كانت اللغة العربية أكثر دلالية وسعة في التفريق والإبانة من سائر اللغات الأخرى .

أما ما يقابله من مفاهيم فنجد مثلاً الروح والتي تعني في معجم صليبا:

ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس، لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية. وله في اصطلاحنا عدة معان نذكر منها ما يلي:

1، أبو البقاء أيوب موسى الحسيني الكفوي ، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت . لبنان، 1992م ، ص334 .

2 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره، الجزء الرابع، ص92 .

3 ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص61 .

4 ابي البقاء أيوب موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مرجع سبق ذكره، ص344 .

1-الروح هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه. وهي عند قدماء الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب، وينتشر بواسطة العروق الضواريب في سائر أجزاء البدن، ومنه الأرواح الحيوانية ( Esprits animaux ) عند ديكارت وأصحابه، وهي أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب إلى الدماغ، ثم تنتشر منه بواسطة الأعصاب في سائر أجزاء البدن.

2-والروح مبدأ الحياة في البدن، فإن من شرط حياته سريان الروح فيه كسريان ماء الورد في الورد.

3-والروح مرادفة للنفس الفردية. ويرى بعض المتصوفة وعلماء اللاهوت أن هذه النفوس الفردية صور الهية قادرة على الاتصال بالله. ومنه قولهم إن الملائكة، والجن، والنفوس الإنسانية الباقية بعد الموت، أرواح مجردة.

4-والروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث هي مبدأ التصورات، والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرك، أي بين (الأنا) و(اللا أنا)، شائع في الفلسفة الحديثة وله وجوه:

(أ) الروح ما يقابل المادة. وهذا التقابل ظاهر في قلوبنا: الفكر مقابل لموضوعه. ووحدة الجوهر العاقل مقابلة لكثرة العناصر الداخلة في تركيب مدركاته.

(ب) والروح مقابلة للطبيعة. كمقابلة المبدأ المحدث للشيء الحادث، أو مقابلة الحرية للضرورة، أو مقابلة التفكير المنطقي للفاعلية التلقائية.

(ج) والروح مقابلة للبدن، لأن الروح تمثل القوة العاقلة والبدن يمثل الغرائز الحيوانية. لذلك قيل إن البدن شهوات مضادة لمنازع الروح.

5-وإذا أطلق لفظ الروح على ما يقابل الحساس دلّ على القوة المفكرة، أي على القوة المستقلة عن الهوى. لذلك قيل إن الأرواح الضعيفة ( esprits faibles )

هي العقول العاجزة عن التفكير الموضوعي المنظم، أو العقول السريعة التأثر بالإيحاء، وقد يضيق مدلول هذا اللفظ فيطلق على إحدى صفات الفكر، بدلا من إطلاقه على وظيفته العامة، كقولهم: الروح الفلسفية، أو الروح الهندسية، أو الروح الإنتقادية.

6- وروح الشيء نفسه، فإذا أضيف لفظ الروح إلى الشيء دلّ على ماهيته وجوهره، كقولنا روح المذهب الرواقي، أو روح المذهب العقلي، أو روح القانون، أي في معناه وحقيقته.

7- وقد يطلق لفظ الروح على الجزء الطيّار للمادّة بعد تقطيرها كقولنا: روح الخمر، ومنه المشروبات الروحية.

8- وللروح في القرآن الكريم عدّة معان: (الأوّل) ما به حياة البدن (والثاني) بمعنى الأمر (والثالث) بمعنى الوحي (والرابع) بمعنى القرآن (والخامس) بمعنى الرحمة (والسادس) بمعنى جبريل.

9- والروح الأعظم مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، وروح القدس عند المسيحيين أحد الأقانيم الثلاثة.

10- والأرواح المتمردة أو الأرواح القوية (Esprits forts) هي الأرواح الغريبة، أو الأرواح المعادية للعقائد الدينية، ومنه قول (باسكال): الإلحاد علامة الأرواح المتمردة، وقول (لابروير): هل تدري الأرواح المتمردة أننا لا نصفها بالقوة إلا تهكما. الأرواح القوية هي الأرواح الضعيفة.

11- وقد اختلفت الفلاسفة في النفس والروح، فقال فريق: هما متغايران، لأن النفس بعض الروح، وقال فريق، هما شيء واحد، لأننا نعبر عن النفس بالروح وبالعكس، وهذا القول في نظرنا هو الحق.

أما عند لالاند فهي أساس الحياة، ومن ثم النفس الفردية.

حافظت على هذا المعنى، ولكن في اللغة اللاهوتية أو الصوفية بنحو خاص. "إن الأرواح أو النفوس العاقلة" هي "صور عن الالهة، أو حتى عن فاطر الطبيعة ذاته، وهي ما يجعل الأرواح قادرة على الدخول في نوع من الاجتماع بالله".

وفي معنى محايد يردف لالاند أن الروح هي الحقيقة المفكرة عموماً، هي فاعلة للتمثل بقوانينه وفاعليته الذاتية، بوصفه مقابلاً لموضوع التمثل.

وما يجعلها مقابلة للجسد، هو أن الجسد هو مجمل الغرائز في الحياة الحيوانية، قديماً في اللغة اللاهوتية: "للجسد رغائب مضادة لرغبات الروح، وللروح رغبات مضادة لرغبات الجسد".

ثم تأتي النفس كمفهوم مقابل ثاني ومغاير عن الروح.

ف نجد النفس عند لالاند "Ame" هي مبدأ الحياة والفكر أو كليهما، باعتباره حقيقة مميزة عن الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله، وهي تتميز عن كلمة "الروح" لكونها مشكلة على فكر جوهر فردي، بينما تنطبق كلمة روح على العمليات العقلية بنحو خاص، النفس كمقابل "الأنا".<sup>1</sup>

أما عن مفهوم ذات "Soi" فهو ضمير عاق للشخص الثالث، الغائب.

يتخذ رنوقييه من تعارض الذات والغير، الأطروحة ونقيضها لمقولة الشخص التي يون توليفها الوعي أو الشخص، فبينما يجري في الأغلب تصور الانا كأنه فكرة تلغي ذاتها، على المنوال الديكارتي "لا يعطي الذات والغير الا بنسبة أحدهما الى الآخر في نطاق توليفهما".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص49

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص1309.

أما عن مفهوم "آخر"، "غير"، "Autre" هو أحد أهم مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات، ويقال على كلمات : مختلف، مميز، على أن هذه الأخيرة تتعلق أولاً بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها. حسب لالاند في معجمه الفلسفي<sup>1</sup>

أم المفاهيم الموازية فنجد مثلاً مفهوم الإنسان في المعجم الفلسفي للمجمع العربي للغة.

في الفرنسية Homme، في الانجليزية Man، في اللاتينية Homo الإنسان أصله انسيان، لان العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنيسان)، وهو غما فعليان من الأنس، والألف فيه فاء الفاعل، وغمًا أفعالن من النسيان، حتى لقد قيل أنه سمي إنسانا، لأنه عهد إليه فنسي، والإنسان للذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري. ومن أساليب القرآن أنه، إذا كان المقام مقام التعبير عن المفرد، يذكر الإنسان نحو كل إنسان أزمانه، وإذا كان مقام التعبير عن المفرد، يذكر الإنسان نحو كل إنسان أزمانه، وإذا كان مقام التعبير عن الجمع، يذكر الناس، نحو أن الله لذو فضل على الناس. وأكثر ما أتى في القرآن باسم الإنسان عند ذم وشر: قتل الإنسان ما أكفره، وكان الإنسان عجولاً (راجع كليات أبي البقاء). والنسبة إلى الإنسان إنساني، كالنفس الإنسانية، والعقل الإنساني، والصورة الإنسانية، والقوى الإنسانية، والأعمال الإنسانية. الخ.

والفرق بين الإنسان والرجل عند علماء الشريعة أن الإنسان جنس، والرجل نوع، كالمرأة، أما عند المناطقة فإنّ الإنسان نوع، والحيوان جنس.

<sup>1</sup> المرجع السابق ص 124

وسواء أكان الإنسان نوعا من الرئيسات (Primates)، كما يقول علماء الحيوان، أم كان ذا مرتبة خاصة تميّزه عن سائر الانواع الحيوانية، فإنّ بنيته قريبة من بنية الثدييات العالية، ووظائفه العضوية شبيهة بوظائفها.

والصفات التي يتميّر بها الإنسان عن سائر الحيوانات هي انتصاب قامته، وضخامة جسمه، ووزن دماغه، وقدرته على الكلام، وبشرته العارية من الوبر، ورأسه المملوء من الشعر، وأنفه البارز فوق فمه، وذقنه البارزة، ويداه الممتدتان في استقامة ذراعيه، ورجلاه العموديتان على ساقيه، ونمو عضلات فخذه وأوراكه إلخ.<sup>1</sup>

وللإنسان من حيث هو كائن حي عدّة وظائف كالتغذي، والإحساس، والحركة، والتوليد. ووظائف التغذية هي التنفس، ودوران الدم، والهضم، والتمثيل، والإفراز.

والإنسان ، عند الفلاسفة، هو الحيوان الناطق (تعريفات الجرجاني)، الحيوان جنسه، والناطق فصله. قال (ابن سينا): " ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء آخر، بل بأنه، مع حيوانيته، ناطق " (النجاة، ص11). وقال أيضا عند كلامه على المعاني التي تلائم منها حقيقة الإنسان: "مثال ذلك الإنسان، فإنه يحتاج أن يكون جوهرًا، ويكون له امتدادا في أبعاد تقرض فيه طولًا وعرضًا وعمقًا، وإن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفسا يغتذي بها، ويحس، ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح أن يتفهم المعقولات ويتعلّم الصناعات ويعلمها... فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة، هي ذات الإنسان " (الشفاء، المدخل إلى المنطق، ص29، طبعة القاهرة). وقال الفارابي: "إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه، فهو الجسم المحسوس

<sup>1</sup>إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره ص25

بأعضائه وامتساحه، وقد وقف الحس على ظاهره، ودلّ التشريح على باطنه، وأمّا سرّه، فقوى روحه" (رسالة فصوص الحكم، 30).

ويرى الفلاسفة الإلهيون أن الإنسان هو المعنى القائم بهذا البدن، ولا مدخل للبدن في مسمّاه، وليس المشار إليه بأننا هذا الهيكل المخصوص، بل الإنسانية المقومة لهذا الهيكل، فالإنسان إذن شيء مغاير لجملة أجزاء البدن.

ولكن جمهور المتكلّمين يرون أن الإنسان عبارة عن هذه البقية المخصوصة المحسوسة، وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس، فإذا قال: أنا أكلت، وشربت، ومرضت، وخرجت، ودخلت، وأمّثالها، فإنما يريد بذلك البدن، وعبارة الأشعري: إن الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاد والصور.<sup>1</sup>

والحق أنّ الإنسان مؤلّف من هذه الجملة الحسية المصورة، ومن تلك الجملة النفسية المؤلّفة من الحالات المتداخلة، كالانفعال، والإحساس، والإدراك، والتعقل، والإرادة، فهو إذن جسم، وعقل. قال (باسكال): ليس الإنسان ملكا ولا حيوانا، ومن تعاسته إنه، إذا أراد أن يكون ملكا، صار حيوانا.

ويرى بعض الصوفية أن الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم، وصفات الحدثان، وهو الوساطة بين الحق والخلق. وبمرتبته يصل فيض الحق، والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق، إلى العالم كله علوا وسفلا، ولولاه لم يقبل شيء من العالم المدد الأهلي.

قال الجرجاني في تعريفاته: "الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية، والكونية، والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمّى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ،

<sup>1</sup>جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره ص157

ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات ... فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائق بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمّى العالم بالإنسان الكبير".

**الإنسان الصانع (Homo faber)** هو الإنسان من جهة ما هو صانع مادياً ومعنويًا، إنه يصنع الأشياء ويصنع نفسه، ويقابله الإنسان العاقل ( H. Bergson, . ) ( La pensée et le mouvant, p. 105 )

**والإنسان العاقل (Homo Sapiens)** هو الإنسان الذي يتولد من تفكير الإنسان الصانع في صنعه، وهو تفكير ومعرفة وإرادة.

**والإنسان الاقتصادي (Homo oeconomicus)** هو الإنسان الذي يكون سلوكه محدّدًا بالمصالح الاقتصادية وحدها دون أي دافع عاطفي أو أخلاقي أو ديني .<sup>1</sup>

أيضا نجد نفس القاموس لجميل صليبا مفهوم الشخص

في الفرنسية *Personne*، في الانكليزية *Person*، في اللاتينية *Persona*

الشخص في اللغة كل جسم له ارتفاع وظهور. وقد يراد به الذات المخصوصة، والحقيقة المعيّنة في نفسها تعيينا يميّزها عن غيرها. وفي عرف القدماء هو الفرد (*Individu*). قال ابن سينا: "الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهي بحدّها شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص، فتكثرت، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية" ( النجاة، ص 276)، وقال أيضا: " الشخص إنما يصير شخصا بأن يقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتعيّن له مادة مشار إليها" ( مخطوطة الشفاء ( f . 8 a. I, 10-11 ).

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص 690

والشخص في اصطلاح المنطقيين. هو الماهية المعروضة للتشخيصات. وقد غلب إطلاقه بعد ذلك على الإنسان، أي على الموجود الذي يشعر بذاته، ويدرك أفعاله، ويسأل عنها، وهو بهذا المعنى مقابل للشيء العيني الخالي من العقل والاختيار.<sup>1</sup> وقد فرق العلماء بين الشخص الطبيعي، والشخص المعنوي.

فالشخص الطبيعي ( Personne physique ) هو جسم الإنسان من حيث هو مظهر لذاته الواعية، أو من حيث هو تعبير عن هذه الذات.

والشخص المعنوي ( Personne morale ) هو الفرد من حيث اتصافه بصفات تمكنه من المشاركة العقلية والوجدانية في العلاقات الإنسانية. ومن شرط الشخص المعنوي أن يشعر بذاته، وأن يكون عاقلا قادرا على التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، قادرا على التقيد بالعوامل التي تجعل فعله معقولا في نظر الناس. علماء الحقوق أن الشخص الطبيعي هو الفرد الإنساني من جهة ما هو ذو حقوق معترف له بها، وواجبات مفروضة عليه. ومعنى ذلك أن العبد الرقيق لا يعدّ شخصا لحرمانه التمتع بحقوق الرجل الحرّ أما الشخص المعنوي أو الاعتباري عندهم، فيطلق على الجماعات، أو المؤسسات، من جهة ما هي ذات حقوق وواجبات محددة في القانون .

الجنس

في الفرنسية Genre، في الانكليزية Genus، في اللاتينية Genus, Generis

الجنس في اللغة الشرب من كلّ شيء، وهو اعمّ من النوع (Espèce). يقال: الحيوان جنس، والإنسان نوع. مثال ذلك: إذا كان أحد الصنفين مندرجا في الآخر كان الأوّل نوعا، والثاني جنسا، وكان الثاني اعمّ من الأوّل.

<sup>1</sup>جميل صليبا، المرجع السابق، ص417

قال ابن سينا: " الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع" أي بالصور والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع، والخاصة، والفصل القريب، وقوله: ( في جواب ما هو) يخرج الفصل البعيد، والعرض والعام.

والجنسي (Génétiq) هو المقول على الجنس ويقابله النوعي وهو المقول على النوع، والجنس عند الفقهاء هو المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام (قول أبي يوسف)، أو المقول على كثيرين مختلفين صورة ومعنى (قول أبي حنيفة).

والجنس في علم الأحياء "جماعة أنواع نباتية أو حيوانية لها صفات مشتركة" (معجم الألفاظ الزراعية للأمير مصطفى الشهابي)، وهو قسم من الفصيلة.

والجنس إما قريب وإما بعيد، فإن كان الجواب عن الماهية، وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس، واحداً، فهو قريب، كالحیوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جواب عن الإنسان وعن كل ما يشاركه في الحيوانية. وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعدداً فهو بعيد، كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جواب عن الإنسان، وعن بعض ما يشاركه فيه، كالنبات.

والأجناس تترتب متصاعدة والأنواع متنازلة، ولكنها لا تذهب إلى غير نهاية، بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس آخر، والأنواع تنتهي في طرف التنازل إلى نوع لا يكون تحته نوع.

وللجنس عند قدماء الفلاسفة ثلاث مراتب. وهي: (1) الجنس العالي، وهو الجنس<sup>1</sup> الذي لا يوجد فوقه جنس آخر، ويسمى جنس الأجناس كالموجود. (2) الجنس المتوسط، وهو الجنس الذي يكون فوقه وتحتة جنس، كالجسم أو الجسم النامي. (3) والجنس السافل، وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس، كالحیوان.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>المرجع السابق، ص 419

<sup>2</sup>الرجع نفسه، ص 420

على أن لفظ الجنس لا يخلو من الالتباس، لأنه يدل في اللغة على الأصل أي هنا أصل الجسد الإنساني الذي يتميز عن بقية الاجناس بمميزات استثنائية منها العقل و اللغة والصنف الجامع، والنوع. فربّ تصور اعتبر جنسا بالنسبة إلى ما تحته أمكن اعتباره نوعا بالنسبة إلى ما فوقه. وإذا كان الشيطان مشتركين في بعض الصفات الهامة، كانا من جنس واحد، وإذا كانا مشتركين في معظم الصفات، كانا من نوع واحد، ولهما في اللغة اسم واحد.

ذات Essence (F) Essence(E)

(أ) ميتافيزيقيا: الذات هي حقيقة الموجود ومقاوماته وتقابل العرض، وعند

الكلام عن الله عزّ وجلّ يقال: الذات الإلهية (Essence divine)

(ب) في نظرية المعرفة: الذات Sujet (F) Subject (E) ما به الشعور

والتفكير، فتقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوجد الصور

الذهنية، وتقابل العالم الخارجي. ويطلق اللفظ الأجنبي على ما يساوي

الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين، وتقابل الموجود Essence

et existence ومنه التعبير الشائع: الوجود والماهية. تطلق الماهية غالبا

على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع

النظر عن الوجود الخارجي: (تعريفات الجرجاني).<sup>1</sup>

<sup>1</sup>ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 87

## المبحث الثاني: كرونولوجيا الجسد في تاريخ الفلسفة الغربية:

دعى سقراط الانسان إلى طلب العلم والمعرفة والحكمة وفهم الذات والوجود، من خلال حكمته القائلة "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك"، فالذات هي نفس مجبولة على طلب العلم والفضيلة معاً، أو نحو الجهل والرذيلة معاً. وتعتمد النفس ذاتها في ذلك. 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، -أي الوعاء الذي يحوي النفس- في العلم والمعرفة والأخلاق، وإدراك الذات والوجود وتعقل الموجودات إنما يتم من خلال النفس.

يبرر سقراط منزلة كل من الروح والجسد، بتحديدته لطبيعة العلاقة بينهما. فالروح هي الأمر، لأنها جوهر إلهي غير قابل للتحلل والفساد . والجسد عبد مطيع، إذ إنه عرض مرصود للفناء<sup>1</sup>. يقول سقراط: "... الروح التي تحل في الجسد وتجلب له الحياة، لا يمكن أن تحصل على نقيض صنيعها، الذي هو الموت"<sup>2</sup>.

من بعد هذا ، يعلن سقراط ، ومن بعده أفلاطون ، إن الحكمة الحقة رهينة بإعدام الجسد ، واعتبار الحياة مرضاً يتربص الفيلسوف علاجه منه ، عن طريق الموت. لذلك، أوصى سقراط، وهو يحتضر، بديك لـ "أسكليبيوس" :الإله الطبيب، شكراً له على شفائه من داء الحياة: الجسد<sup>3</sup> (\*).

1- Platon, Apologie de socrate, criton, phédon, ed Fammarion, Paris, 1965, pp. 133-134 .

2- Idem, p. 89 .

(\*)- لقد أثارت الجملة الأخيرة التي قالها سقراط وهو على فراش الموت: "... قريطون، نحن مدينون لأسكليبيوس بديك، قدمه له. لا تنس ذلك"، جدالاً كبيراً في تاريخ الفلسفة الغربية؛ إذ وقع الاختلاف في شأن المرش الذي كان يعاني منه سقراط. غير أن أغلب الآراء أجمعت على أنه الحياة.

3- Platon, Idem, p. 180.

يعتقد الكثير من الفلاسفة أن محاورة " فيدون"<sup>1</sup> الأفلاطونية، هي أول دعوة فعلية لعملية إقصاء الجسد من فعل التألف، وإبعاده عن التفكير الذهني عموماً، مادامت الفلسفة، كما يقدمها أفلاطون على لسان سقراط، تخلياً عن إرادة الحياة، وإقبالاً على الموت، وتوقاً دائماً إلى الانعتاق من سجن الجسد، من أجل الالتحاق بعالم روحاني خالص .

يبرر سقراط هذه الفكرة من خلال إقباله على تجرع السم والخلص بعده دون تردد أو خوف . وأنّ هذا الفعل هو ما يسعى إليه الفيلسوف الحقيقي و ليس شيئاً آخر سوى الموت والحالة التي تعقبها . وسيكون من الجبن على الفيلسوف الذي قضى حياته وهو يروم التجرد عن انفعالات الجسد وشهوته<sup>2</sup>، ويتدرب على اعتزالها، أن يتراجع عن اختياره هذه اللحظة، لحظة الموت، باعتبارها درياً مختصراً<sup>3</sup>، سيتمكن روحه من الانعزال النهائي عن الجسد لإدراك الجواهر في الحقيقية ، بعيداً عن تشويش الحواس وخداعها<sup>4</sup>.

ولعل هذه الأفكار هي التي دفعت سقراط الى جعل فلسفته فلسفة أخلاقية بإمتياز والتي من خلالها أعلي من النفس على حساب الجسد، والفكر على حساب الحياة وربما استسلام سقراط للموت كان خير دليل على ذلك، وأنه لا يليق بنا إهمال النفس والتعلق بالجسد حيث يقول: " يظهر الفيلسوف عندما يعمل جاهداً في فك صلة النفس بالجسد الأمر الذي لا يفعله أي رجل آخر"<sup>5</sup>. ومن خلال هذه الأفكار دائماً نستطيع القول عن سقراط كان ينظر الى الجسد كعقبة تقف أمام البحث وأن الفيلسوف الحقيقي هو من يستطيع أن يجتاز تلك العقبة، وهذا ما

<sup>1</sup> - Idem, p. 184.

<sup>2</sup> Idem, p. 186.

<sup>3</sup> Idem, p. 115 .

<sup>4</sup> Idem. Pp. 84 ,86

<sup>5</sup> أفلاطون، فيدون، الأصول الفلاطونية، الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي وعلي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1961، ص32 .

يؤكدده أيضا حواراه على لسان أفلاطون حينما يقول: "أن نفس الفيلسوف تزدي الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه"<sup>1</sup>، وعلى الرغم من هذه النظرة السلبية تجاه الجسد إلا أن سقراط يترك له جزءا بسيطا من الفضائل كأنه آلة للحواس وأداة بيدها وإن هناك بعض الحقائق تكتشف عن طريق الجسد " كالعظمة والصحة والقوة " <sup>2</sup> .

ولعل منطق تأسيس الثنائيات -مثل: المثل والأشباح، السماء والأرض، الحقيقة والزيف، المعرفة والنسيان، الفضيلة والرذيلة، الجواهر والأعراض -لدى أفلاطون، في مختلف المباحث التي شملها تأمله وتصوراتاه، ينطلق من مبدأ ثنائية الروح والجسد، الذي يؤسس من خلاله كل نظرياته، وهي التي توطد اللحمة الداخلية التي تصل بين الثنائيات المتفرعة عنها .

لايمكننا بأي حال أن نمحص رأي أفلاطون عن أستاذة سقراط فكلاهما رأي واحد لذا رأينا أن نمزج الطرحين معا، وإنما الفصل جاء لإبراز فضل الأستاذ لاغير، بحيث يرى أفلاطون أن قيادة "حياة كافية" (غورجياس، 493 ث) هي حياة حكمة ذات قيمة كبيرة . أسلوب حياة الناس مخصص ليكون جماعيا، اجتماعيا وسياسيا، تحت علامة التوازن والانسجام التي يسببها، والنفس هي التي تتولى ذلك وتقود الجسد الى تحقيق ذلك .

ولم يتوقف أفلاطون مثل أستاذه عند هذا الحد من رفض الجسد، بل رفض حتى علاقة المودة التي تحدث بين الرجل والمرأة، فهو يرى أن ذلك يحدث من خلال تأثير الجسد وأنه لا يخرج عن كونه محض نزوات ورغبات حسية، متبدلة فانية فاسدة تجعل الأهواء تغلب على العقل والتفكير، وتتقضي بانقضاء الرغبة،

<sup>1</sup> المصدر السابق، ص 34 .

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 35 .

ودعا إلى الحب الحقيقي الذي يشجع العقل على التفكير والمعرفة والتأمل، وهو حب الفتية أو حب الرجل للرجل الذي لا يشغل أي منهما بمتع الحياة الفانية.<sup>1</sup>

إن رفض أفلاطون للنوع الأول من الحب لا يعدو كونه تعبيراً عن نظرة طبقية تدنو بالمرأة إلى أسفل طبقات المجتمع ، لأنه كان ينظر إليها نظرة دونية بسبب دونية رغباتها، فطبيعتها سلبية وتتوقف عند حدود ما يرغب فيه جسدها، وإشغال الرجل عن الاهتمام بالمعرفة والوصول إلى مستويات الحكمة.

إن موقع الجسد عند أرسطو يختلف عن ما يراه أستاذه وذلك باختلاف نظرة كليهما للطبيعة الإنسانية، فأرسطو لم يقيم قطيعة بين لجسد والنفس على أساس الدناسة و الطهر، بل أوجد اتصالاً أساسياً في الوجود بينهما، لأن النفس هي صورة الموجود، والجسد هو مادته.

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

وبها كل مادة مستعدة لقبول صورة ما حتى تتحقق بالفعل، إذا كل جسد بحاجة إلى نفس هي صورته وهي وسيلته من استعداد إلى التحقق. لذلك تحتفظ الصورة بمكانتها الأولى في ثنائية(المادة- الصورة)فتأخذ فكرة الجسد عنده المرتبة الثانية دون دنوها أو نجسها، ولكن «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»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> للمزيد من الإيضاح يمكن النظر في محاوره المأدبة لأفلاطون.

<sup>2</sup> حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005م، ص13.

نقد أفاد أرسطو عكس ما أسهم فيه أفلاطون في الفصل بين وظيفتي وطبيعتي النفس والجسد، فقد قام بالوصل 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 بالاعتراب، وذلك نتيجة للفصل بين الجسد والروح، ومن ثم بين الإنسان وجسده»<sup>1</sup>

إن نظرة أرسطو للصورة والمادة إنما القصد منها أصلاً تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها، وهو مبحث يدخل في نطاق الطبيعة عنده، إن هذه النظرة قد انطوت عنده على نظرية معينة على الجسم الطبيعي بصفة عامة أي الجسم الحي، من حيث إن له وجوداً ذاتياً بينما الجسم الصناعي ليس له وجود ذاتي، وعلى الجسم البشري بصفة خاصة أي الجسم الحاصل على القوى النامية والحاسة والعاقلة على السواء. ذلك أن النفس للجسم الحي بمثابة الصورة لغير الحي. ولهذا كان علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي، فإن موضوعه مركب من مادة وصورة هما الجسم والنفس. والجسد بذلك عند أرسطو لازم لجميع الأفعال النفسية بالرغم مما يبدو من أن بعضها مباين للمادة مثل فعل التعقل، فالتعقل ولو أنه خاص بالنفس، وليس له عضو يعينه ويشارك فيه، إلا أنه مفتقر للتخيل، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم. والأمر أكثر وضوحاً في الإحساس حيث يتحقق بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن. وهو أكثر وضوحاً كذلك في الانفعالات التي قرر أرسطو أنها يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، وإنما عن المركب من النفس والجسم، لأنها صورة متحققة في مادة ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين. فأرسطو يضع الجسم والنفس جزئيين لجوهر واحد متحدين اتحاد المادة والصورة لا جوهرين منفصلين كما يفعل أفلاطون

<sup>1</sup> انظر، سيدالوكيل، ثقافة الجسد، الأحد 14، نوفمبر، 2004م، WWW.OFOUK.COM

## مفهوم الجسد في المسيحية:

تنتقل المسيحية في بناء منظومتها الدينية من مفهوم التجسد الإلهي عبر جسد السيد المسيح، «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله... والكلمة صار جسداً وحل بيننا»<sup>1</sup>.

لقد كان لأفلاطون الأثر البالغ على رجال الكنائس، ورهبان الأديرة، وزهاد الصوامع، وذلك لما نصّت عليه فلسفته من أحكام توافق تعاليم الدين المسيحي، ومقاصده التي حوّاها الكتاب المقدس<sup>2</sup>.

فإذا كانت اليهودية هي أوّل ديانة فرقت بين الجسد والروح<sup>3</sup>، فإن هذا الفصل سيبلغ أوجهه مع المسيحية التي عبرت عنه بالتحقير والتجاهل، وكل مرادفات الإبادة والإعدام، التي طالت الجسد باسم الدين في القرون الوسطى<sup>4</sup>، بدعوى انقاذه وتطهيره من الدناسة. وترد في "العهد الجديد" "حكمة مفادها: "إذا كانت عينك تقتادك إلى السقوط، فاقتلعها من مكانها"<sup>5</sup>.

وفي هذا الصدد، حثّ القساوسة الناس على حياة التقشف والإكثار من الصوم، وبالغوا في تحسيسهم بالذنب تجاه أجسادهم التي بإقصائها، فقط، يستطيع الإنسان أن يبلغ السمو<sup>6</sup> ويضمن لروحه الخلاص.

<sup>1</sup> الإنجيل المقدس، (يوحنا، 1: 14).

<sup>2</sup> راجع مقال: "الدين من منظور فلسفي"، تقديم وترجمة: عبد الله زارو، الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي، العدد 467، الجمعة 95/7/28، ص. 3.

<sup>3</sup> ورد ضمن نوالالسعداوي، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ص. 354.

<sup>4</sup> جونلويس، مدخل إلى الفلسفة، ت: أنور عبد المالك، الدر المصرية للكتب، القاهرة، 1957، ص. 56.

<sup>5</sup> انظر: فريدريك نيتشه، "الأخلاق ضد الطبيعة"، ضمن الطبيعة والثقافة، اعداد وترجمة: عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا، سلسلة دفاثر فلسفية، دار تويقال، البيضاء، 1991، ص. 59.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 85.

لقد كانت نظرت المسيحية تزداد تدهورا من جيل لآخر فقد ركز المسيحيون الأوائل على الجسد كرمز لانتصار المسيح على الموت والنظام الإنساني القديم الفاسد ومدخلا للمجتمع المسيحي المتمثل في عملية التعميد التي تشمل الصوم، والتهجد، والصلوات والتعاويد، والتحذير من الخطر الجنسي. إلا أن المسيحية الوسطى غيرت ذلك بأن قدمت الجسد على أنه سجن للنفس ويجب الخلاص منه وتعذيبه ببرامج قاسية من حمية غذائية، صلاة وأسلوب حياة غاية في النقشف. وعلى النقيض من المشاريع الحدائية فإن نظرة الشعوب للجسد في القرون الوسطى تركز على كراهية الجسد، وهو الأمر الذي تترجمه في محاربة الفرد خطاياها من خلال جلد الذات والجسد. فلا بد للجسد أن يتجاوز حدود اللذة والألم حتى لا يشعر بأي شيء وأن يفقد الاحساس ويتجاوز الرغبة.

وهناك رؤى مسيحية مختلفة بشأن الجسد، فهناك تيار يعتبر أن جسد أي مسيحي ما هو إلا جزء أو عضو في جسد المسيح ، وهناك من يرى أن كون المسيحي جزءاً من المسيح فهذا يعني أنه جزء من الكيان المادي للمسيح ، إلا أن المقصود بجسد المسيح هنا هو جزء الكنيسة وبناءً على ذلك يرتضي كل مسيحي أن يكون المسيح هو مخلصه.

وأن الجسد هو مولد الشر، وعين الخطيئة، ومن ثمة، برزت صورة الجسد الضعيف<sup>1</sup>، فاعتبر أساس الشر كله، وأنه ينزل بالإنسان إلى الدرك الأسفل. ولكنها على النقيض كانت تستغله في رسم تماثيل للمسيح عليه السلام، ولمريم العذراء، من أجل كسب قلوب الناس، وعطفهم، لدفع الهدايا إلى الكنائس، فعملت بذلك على الجمع بين احتقار الجسد ونعته بأنه موطن الخطيئة، وبتوظيفه للدعاية، وفي استغلاله. فعند دخول الكنيسة الشرقية مثلا، ترى المذبح والجدران مكسوة بصور القديسين والملائكة، تتقدمها وتكبرها صورتا المسيح والعذراء، مرسومتين

<sup>1</sup> Malek Chebel : Vision du corps en Islam. In cahiers de l'orient, n° 39, 1<sup>er</sup> trimestre, 1988, p : 226.

على مدخل المذبح. أيقونة المسيح إلى جهة اليمين، وأيقونة العذراء إلى جهة اليسار<sup>1</sup>. وكثيراً ما نرى صورة المسيح بجسد الإنسان، والدم ينضح من رجليه ومعصميه المسمرة على خشبة الخلاص<sup>2</sup>.

لقد قدم المبشرون بالمسيحية في فترة من الفترات والتي وصلت إلى أقصاها في موتهم واستشهادهم في سبيل المبادئ المسيحية؛ أفكاراً غريبة و متناقضة مع مبادئهم الخاصة بالجسد وذلك خدمة لمصالحهم الضيقة من قبيل بتقدیس الجسد، والوصول الى مرحلة عبادته بطريقة غير مباشرة و إيهام الناس بأن لهم قدرات خارقة للمألوف حتى بعد الموت، فقد كانوا يعتقدون أن الجسد يبقى محتفظاً بقدرته على شفاء الاسقام والتطهير من التلبس بالجن، والقيام بالمعجزات، تعود هذه الفكرة القداسة التي حضي بها جسد السيد المسيح واستمرت فكرة عبادة الرفات عبر التاريخ الكنسي، وقد كان للأديرة و الكنائس دور بارز في استمرار الاعتقاد بهذه الافكار، وقد أصبحت عبادة الجثث مزدهرة بصفة بارزة أثناء الحروب الصليبية، فعندما مات القديس لويس ملك فرنسا في أثناء وجوده في تونس سارع المخلصون المؤمنون إلى غلي جثته بالماء، لكي يصلحوا عظامه و يرسلوها إلى جميع أنحاء العالم المسيحي. كما شهدت بداية القرن الثاني عشر بدعة وولعاً مهووساً نحو بعثرة رفات وبقايا النساك والأساقفة الذين سبق ضمهم إلى قائمة القديسين، من أجل إظهار البراعة أو القوة الفعالة للرفات الخاص بهم»<sup>3</sup>.

إن هذا الفعل أعطى لبعض الأجسد في هذه المرحلة دوراً نوعياً ومؤقتاً، فهو وإن كان ميتاً فهو محور اهتمام الآخرين، وقد ساهم في انتشار ظاهرة تقديس

<sup>1</sup> فؤاد إسحاق الخوري، ايدولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة. دار الساقى، الطبعة:1، بيروت - لبنان 1997م، ص: 30 .

<sup>2</sup> المصدر نفسه. ص: 31 .

<sup>3</sup> أن ماري مولان، الأزمة الأخلاقية لنقل الأعضاء في البحث عن توافق ثقافي، ترجمة"عبد الحميد فهمي الجمال، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، اليونسكو، باريس/القاهرة، ع 139/195، 2003م، ص 81-82.

بعض الأجساد الميتة، وانتشرت في هذه الفترة الاهتمام بتشريح الجسد قصد فهم بعض أدواره .

غير أنه من المهم الإشارة إلى مكانة أخرى مختلفة للجسد كان لها أثرها أيضاً في الوعي الفلسفي والديني والاجتماعي في أوروبا، وخير من عبر عنها هو القديس أوغسطين.

إن مفهوم الجسد عند القديس أوغسطين هو في الحقيقة معترك أفكار فلسفية ودينية منها المانوية والأفلاطونية والفيثاغورية بالإضافة إلى المسيحية، فأوغسطين عاش مرحلتين متناقضتين في حياته، مرحلة الشباب التي طغى عليها المجون واللهو والسعي وراء اللذات الحسية نظراً لخلو حياته من الوازع الديني الرادع، ومرحلة متقدمة من شبابه دعى فيها إلى عكس ذلك من أخلاق وعفة وتطهر، فقد كان يدعو إلى الفكرة الفلسفية الرائجة التي تقول أن الجسد سجن للروح ولا بد التخلص منه، لأنه مادة وأصل المادة شر، وأن ما يجعل الحياة ممكنة هو طبيعة الجسد الفانية التي بالرغم من هذا الدور إلى أنه يجب ابتذال حواسه وابتذال الرغبات و طلب السعادة التي تحققها الروح «فالسعادة لا يمكن أن نكتشفها لدى الآخرين بحسنا الجسدي»<sup>1</sup>، وإن ذلك يتأتى بإدراك ما وراء المادة التي يمثله الجسد والسمو إلى العلم الروحاني حيث الله والسعادة، يقول في الاعترافات: « بي قوة لا تحيي وحسب بل تجعلني أشعر بجسدي الذي هو من صنع الرب»<sup>2</sup>. هذا من آثار الأفكار الفلسفية الأفلاطونية، أما ما كان من دراسته وتأثره بالأفلاطونية ونزعتها التصوفية واضحاً في فلسفة أوغسطين وما الدعوة إلى الانتقال من المادي إلى الروحاني الخالد، الا تأثراً بها . لذلك يدعو أوغسطين إلى «العفة التي تعيدنا إلى

<sup>1</sup> أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية يوحنا الحلو، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1982، 913.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 20.

السعادة، العفة تقودنا من جديد إلى الوحدة التي خسرناها يوم تبعثرت قوانا...»<sup>1</sup>، وفي سبيل تحقيق ذلك؛ يجب علينا أن ننظر إلى أجسادنا على أنها مركبة من المتطلبات والرغبات والشهوات، وعلينا محابتها من خلال الصوم، واحتقار كل مظاهر الجمال الحسي، أي الجمال الذي تتركه العين والأذن واليد، فهو من طبيعة زائلة فاسدة هي سبب سقوط الإنسان في الخطيئة، ويجب ألا يبقى للإنسان ما يسعى لرؤيته وسمعه وإدراكه سوى كلام الله ورؤية جماله المتبدي في الخلق وطبيعة الوجود، «نحدد بالأكل والشراب، ما نفقد كل يوم من قوانا الجسدية حتى يهلك الطعام والمعدة وتشبعني منك شعباً غريباً وتلبس هذا الجسد الفاسد ما لا يفسد البتة»<sup>2</sup> إن ملذات الأرض على تعددها فاسدة وزائلة، في حين أن الروح واحدة خالدة.

كل هذه الأفكار أثرت بشكل كبير في المعتقدات الفلسفية و الدينية اللاحقة فيالفكر الأوروبي ، ويمكن القول إنه ساد اتجاهان أساسيان حول مفهوم الجسد في الفكر والثقافة في العصور الوسطى .

الاتجاه الأول: ويرى في الجسد شراً لأنه مرتبط بالخطيئة الأصلية ولم يتحرر من وزرها بعد، إذا أفعال الجسد من أفعال الشيطان، وعلى الإنسان أن يهمل جسده إلى أبعد الحدود والخرجة عن الطبيعة الإنسانية وحتى عن التعاليم الدنية كإضافة وإهمال الصحة، بل وحتى الإقدام على جلد الذات في عملية إذلال مباشر للجسد وإهانته معنوياً ومادياً، «فالقديس يوفراسيا لم يستحم في حياته كلها ولم يغير ملابسه، وآخرون من أمثال القديس فرانسيس لم يأكلوا في حياتهم ما يشبعهم وكثيراً ما كانوا يخضعون أجسادهم لعمليات إذلال قاسية، ولقد كان القديس دومينيك

<sup>1</sup> أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية يوحنا الحلو، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1982، ص 219.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 220.

أحد أبطال معاقبة الذات وهو مؤسس النهج المعروف باسمه، ولقد قيل إنه ذات مرة، وخلال ستة أيام، جلد نفسه ثلاثة آلاف جلدة»<sup>1</sup>.

لقد إستطاعت الكنيسة في هذه الفترة الى استصغار الجسد الإنساني والمضي به أبعد حدود النفي والإقصاء. «فقد انتشرت حركات تمارس التعذيب عن طريق الجلد بالسوط، عرفت باسم حركات التسوط إما لمعاقبة الكفرة والجانحين، وإما بوصفها طريقة وأسلوباً للتعبير عن الإيمان المسيحي، لأن ضرب الجسد وإزهاق الروح والدماء أفضل من العمادة أوالتكريس بالزيت كوسائل للتطهر من الخطيئة والشر»<sup>2</sup>.

هذه الأفكار سمحت للكنيسة أن تتمادى في عملية السيطرة التي فرضتها من خلال محاكم التفتيش، وحتى امتدادها للقبض على مفاتيح أبواب العالم الأخرى فضلاً عن الدنيوي، فقد أصدرت العديد من الفتاوى بالسماح بالتعذيب مشرعة إياه باسم الدين المسيحي.

لقد إمتدت هذه السيطرة فترة طويلة في أوروبا ساد فيها التعذيب أتعبت الكاهل الأوروبي وأزهقت الكثير من الدماء، إلى أن استطاعت التخلص من هذه الأفكار والمفاهيم مع بدايات النهضة والتتوير وبعدها الحداثة.

أما الاتجاه الثاني: الذي نهج نفس المنهج الأول والذي يرى أن الروح أسمى من الجسد، بحيث يدعو الى العزوبة والابتعاد عن رغبات الجسد، والتفرغ للواجبات الدينية حتى يحافظ الإنسان على نقائه. وهذا الاتجاه لم يتمدى في إقصاء الجسد مثلما فعل الاتجاه الأول بل استقى أفكاره من مكن حياة السيد المسيح كما عبرت عنها الأناجيل الأربعة ورسائل القديسين والمبشرين الأوائل للكنيسة.

<sup>1</sup> بيزنهارت هرود، تاريخ التعذيب، ترجمة: ممدوح عدوان، دار الجندي، دمشق، ط2، 1998، ص 131.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ص، 130-138.

لقد ساد في فترة القرون الوسطى الأوربية الفكر الافلاطوني والافلوطينية التي كان لها مشابه لفكرة النفس المفارقة للجسد، لأن «لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سفلاً ويتصل بالعقل علواً»<sup>1</sup>. فهي منحدره من العالم العلوي بعد أن فارقته إلى العالم السفلي حيث البدن الفاسد.

إذن: إن ثنائية (النفس-الجسد) قد رافقت الفكري العصور الوسطى حتى عصر النهضة. حيث بدأ العقل بتفكيك ثنائيات (النفس - الجسد) (الفكر-المادة) مع فلسفة ديكارت والفلسفات اللاحقة لها.

انتقل الانسان الأوروبي الى حركات إصلاح الديني واسعة انطلقت من خلال عدة أسباب منها الكشوفات الجغرافية والانطلاقة العلمية التي نقلت الانسان الأوربي من عصر الاستبداد الى عصر التحرر فبدأت دعوات الحرية تصل الى تعابير الجسد وثنائياه، حيث بدأ الإنسان يحرر نفسه من قيود السلطة الدينية، بحيث بدأت الحياة العادية تتبدل نتيجة للتطور المتزايد للحياة الصناعية والاجتماعية وبدأ الانسان يحس فعليا بالاغتراب وفقدان الحرية وأنة بدأ يفقد مكانة المركزية في العالم. وحسب إيريك فروم فإن « هذه الصفات ذاتها الكامنة في تكوين الشخصية، هذا الاضطرار إلى العمل، الرغبة في الازدهار، كالاستعداد لجعل حياة المرء أداة لأغراض قوة تعلق على الأشخاص، الزهد والشعور الارغامي بالواجب-هي معالم الشخصية التي أصبحت القوى المنتجة في المجتمع الرأسمالي والتي من دونها ما كان يمكن أن يحدث التطور الاقتصادي والاجتماعي الحديث، لقد كانت هذه المعالم هي الأشكال النوعية الخاصة التي تشكلت فيها الطاقة الإنسانية والتي فيها أصبحت هذه الطاقة قوة من قوى الإنتاج داخل العملية الاجتماعية»<sup>2</sup>. فتكثيف الجهود للإنتاج والعمل واختصار الزمن بعد إدراك قيمته

<sup>1</sup>عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص 91.  
<sup>2</sup>إيريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003، ص 85.

قاد في المجتمع التقني إلى اغتراب الإنسان وسلب حريته. فالتقدم ثمنه. لكن بالمقابل كان لهذا الانتقال النوعي الذي عرف بالحدثة نتائج إيجابية على الصعيد القيمي والعملية الذي أنتج حركات التحرر الاجتماعية.

### ديكارت ومقولة الجسد:

كما قلنا من ابرز من بدأ هذه العملية ولو بصورة ضعيفة الفيلسوف الفرنسي ديكارت صاحب مقالة الطريقة والذي يفسر لنا وضع الجسد في هذه المرحلة بالقول "الجسم بمثابة آلة صنعتها يد الله فكانت من حيث التنظيم تعلق على كل مقارنة ولها في ذاتها من الحركات ما يفوق روعة كل ما في الآلات التي يمكن أن يبتكرها البشر"<sup>1</sup>.

يبدو أن هذا الرأي قد عكس عصر الفيزياء التي بدأت في التطور المذهل في ذلك الوقت، 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»<sup>2</sup>.

في هذا الأثناء بدأ الطابع الأخلاقي القيمي عن وجود الأشياء يتزحزح لصالح الطابع العلمي الموضوعي الذي يسوده نظام هو ميكانيكي حسب التصور الديكارتي. هذا التزحزح نحو مادية الأشياء سوف يلقي بضلاله على الوجود الانطولوجي والأخلاقي لشخصية الأفراد وهذا تعبير ينطبق على جسد الإنسان على أنه آلة أي مادة لحمية مفرغة من القيم سوى قيمة الحياة.

<sup>1</sup> - Descartes (R), Discours de la méthode, cinquième partie, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1992, p. 120 : « Considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvement plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes ».

<sup>2</sup> ديفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحدثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1997، ص64.

ومن هنا أصبح الجسد عند ديكارت يمثل «مجموعة امتدادات مرتبطة بعضها إلى بعض حسب العلاقات والقوانين الميكانيكية البحتة»<sup>1</sup>. فالجسد مادة ومن طبيعة المادة أنها ممتدة، أي تشغل حيزاً في المكان، وهو التصور الفيزيائي نفسه للمادة، والإنسان هو نفس وجسد. ويذهب إلى حد جعل النفس من طبيعة لا روحانية، بل من طبيعة الفكر، أي تقوم بوظيفة التفكير والإدراك والتذكر والانتباه... الخ. والنفس والجسد يلتقيان في نقطة من الجسد هي الغدة الصنوبرية حتى كأن النفس من طبيعة مادية. وبهذا رفض مبدأ العداء المفتعل بين الجسد والنفس، وأحب الأخذ بمبدأ الاختلاف الحاصل بينهما من ناحية الطبيعة والاشتغال الذي لا يمنع تفاعلها<sup>2</sup>، وتوصل في تأملاته أن الكائن الوحيد في الوجود والذي يلتقي في مكونين مختلفين من ناحية الاشتغال في مكان واحد هما النفس والجسد هو الإنسان<sup>3</sup>.

فبعد وصول ديكارت إلى الكوجيتو الشهير (أنا موجود) وجب عليه إثبات صحة هذه القضية فبدأ يتصورها في ذهنه، فتسائل عن هذه (الأنا) التي استطاع أن يعرف أنها نفسه ويتعرف من خلال ذلك بل ويثبت أنه موجود من خلال منهجه الشهير "بالمنهج الشكي" ثم بحث عن ماهيته وميزتها بين النفس والجسم<sup>4</sup>، وبين الجسد والجسم فيقول عن الجسد: "أن ما تولد لدي من خواطر في ذهني استمدتها من طبيعتي وحدها، حين عكفت على النظر في وجودي، حسبت أولاً أنني لي وجهاً ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما

<sup>1</sup> حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 14.

<sup>2</sup> محمد فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة. دار النهضة، بيروت - لبنان 1980م، ص: 185.

<sup>3</sup> عز العرب لحكيم بناني، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مجلة: عالم الفكر، المجلد، 37، العدد4، أبريل - يونيو، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2009م، ص 95 .

<sup>4</sup> يوسف تيبس، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد4، المجلد37، 2009، ص42 .

يبدو في جسد آدمي ... وحسبت أن من شأنني أن أتغذى وإن أمشي وأن أفكر، وكنت انسب جميع هذه الأفعال إلى النفس"<sup>1</sup>. فالجسد الآدمي هو عند ديكارت ذلك المركب من العظم واللحم، أما الجسم فيقول عنه " ما شككت أبدا في طبيعته، بل كنت أحسب أنني اعرفه معرفة متغيرة، ولو أردت أن أشرحه طبقا للمعاني التي كانت بذهني حينئذ لو صفته على النحو: أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد أو يحتويه مكان ويشغل حيزا ... ويمكن أن يحس اما باللمس أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم ، وما يمكن أن يحرك على أنحاء شتى، وليس حركته في الحقيقة بذاته بل بشيء خارج عنه يحسه خبرك أثرا فيه"<sup>2</sup>، وبهذا قام ديكارت بإرجاع الافعال التي يقوم بها الجسم الى مبدأى الامتداد الحركة وميز بين النفس والجسم<sup>3</sup>.

لقي حضي جسم الانسان الى مرتبة أعلى من تلك التي حضي بها في الفلسفات السابقة وخاصة عند أفلاطون ، لكنه ومع ذلك لم يميزه عن بقية الاجسام، فهو ممتد ومتحرك، يخضع لنفس قوانين الفيزيائية للأجسام ويدرس على شاكلتها. ولكن الدراسات الديكارتية فتحت للجسد فضاء أكثر تقاء لا وبدأ ينظر الى الجسم على أنه قابل للتشريح والوصف وليس الاقصاء والنفي، بغض الطرف عن الكيفية التي يعيش بها المرء عامة بجسمه الخاص. ولا يمكن لعلم التشريح أن يقوم دون وجود جسم، جثة أي الجسد الذي غادرته الحياة، الجسد المبسوط على لوحة التشريح وكما يظهر للملاحظ. وهذا الجسد الذي نتحدث عنه الان ليس هو الجسد الذاتي، أي أنه ليس الجسد الذي نشعر به ونتلمسه ونعيشه داخليا. ولقد بين علم النفس الكلاسيكي أن هذا الجسد له خاصية أنه يستطيع تمييز نفسه بنفسه دون بقية الأشياء الأخرى، ففي حين يمكن للأجسام الخارجية أن تبتعد عني

<sup>1</sup> رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة وتقديم: عثمان أمين، دار المعارف، القاهرة، 1951، ص 76 .

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 76 .

<sup>3</sup> ينظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص 164 .

وأن تغيب عن نظري، بحيث يكون حضورها مقترنا دائما بغياب مكن، يبقى جسمي الخاص حاضرا لي حضورا مستمرا، ثم إن جسدي يمتاز أيضا في نظر علم النفس بكونه يوفر لي "احساسات مزدوجة"، أي أنني مثلا عندما ألمس يدي اليمنى بيدي اليسرى فإن اليد اليمنى التي هي موضوع اللمس تحس باللمس كما تحس يه اليد اليسرى اللامسة، بحيث يختبر جسمي نفسه لامسا ملموسا، مما يميزه عن بقية الأشياء. وأما الخاصية الثالثة التي تميز الجسد عن هذه الأشياء فهي "الاحساس بالحركة"، إذ يسمح هذا الاحساس بادراك حركات الجسد إدراكا مباشرا وكليا في حين أن إدراك حركات الأجسام الخارجية يكون دوما إدراكا غير مباشر ويقوم على مقارنة الأوضاع المتتالية التي تكون عليها هذه الأجسام يمكن القول أن ديكارت بارغم من أنه في البداية قال بأن الجسم مجرد مادة مقترنة بالنفس اقترانا خارجيا، لكنه في الأخير اعترف أن هذا الاقتران ليس كبقية الاقترانات الموجودة في الاجسام الأخرى و"بأننا لا نسكن في جسدنا كالربان في سفينته". فالربان الذي يتقطن إلى خلل في سفينته لا يحسّ بذلك بنفس الطريقة التي يحسّ بها بالجوع أو العطش. وعليه فإن الإنسان يسكن جسده ويعيشه جسدا مندمجا وسط عالم مألوف من الأفعال والانفعالات التي تكتسي معاني ودلالات، أي أن السلوك الجسدي لا يمكن تفسيره بلغة المثيرات والاستجابات بقدر ما هو ردّ فعل عام إزاء موقف من المواقف الدالة بالنسبة للجسد نفسه<sup>1</sup>

### الوجود الجسدي عند جان بول سارتر :

لقد كان يرى سارتر أنه لا توجد للذات مقولات سابقة على وجود الوعي في العالم، فالوعي متغيرٌ حسب موضوعات العالم، وما مقولات المعرفة من شعور وإدراك وتخيل وتصوير إلا انعكاسات العالم في وعي الذات له. وانتقد مثالية هيغل

<sup>1</sup>جلال الدين سعيد ، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، الطبعة الثالثة، تونس 1993، ص 20.

وجدليته لابتعادها عن الذات البشرية، إذ جعلت الروح المطلق فكرة شمولية تتعين في مستوى أشمل من المستوى الإنساني الفردي.

لقد انطلق سارتر من الوجود الإنساني المتفرد، أي من ذات الإنسان الواعية، فكل ذات حسب سارتر تتطوي على مستويين هما الوجود والمعرفة، بخلاف ديكارت وكانت وهوسرل، ومن هنا شرع في تفسير طبيعة الوجود البشري. إذ ميز بين نوعين للوجود:

وجود-في-ذاته

وجود لذاته يفضي إلى وجود-لأجل-الآخر.

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

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 لذاته: 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، وتصبح 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 لحرיתי.

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»<sup>1</sup>، كذلك يوجد العدم على مستوى آخر، بين وجودي -لأجل ذاتي ووجودي - لأجل الآخر، حيث تُعَدُّ حريتي، وتُخَلَقُ 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»<sup>2</sup>. 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 أفقد 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؛ إنما من نسيج وجود الإنسان، إلا أنها من جهة أخرى مقيدة بوجود أنا آخر. من هنا يرى سارتر أن الموت هو الحالة القصوى التي لا يستطيع الأنا إزائها فعل أي شيء حيال الآخر، فَقَدْ فَقَدَ القدرة على سلب حرية الآخر، لأن حريته انعدمت وأصبحت ذاته موضوعاً على نحو 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 وأنا. يقول سارتر في "الوجود والعدم": «فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلي فعلي، على ضوء معلوماتي عن جسم الغير، فسأعد نفسي إذن متصرفاً في آلة

<sup>1</sup> حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 168.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 168.

أستطيع التصرف فيها كما أشاء، وهي بدورها، تنظم سائر الآلات وفقاً لغرض معين أسعى إليه»<sup>1</sup>، 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 تكنولوجية، وأنا في حاجة إلى عضو حساس لإدراكها»<sup>2</sup>، 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»<sup>3</sup>، ولإدراك الجسد يقول الفيلسوف: «إن الجسم معطى عيني وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه، من حيث أن ما هو-لذاته يتجاوز إلى ترتيب جديد، وهو في هذه الحالة يكون حاضراً في كل فعل»<sup>4</sup>، 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 والمُدرك عبارة عن علاقة بين الوعي وموضوعات العالم الخارجي، فالمعرفة نتيجة لتجسد الذات على هيئة وعي مرتبط بالوجود الخارجي. فلا معرفة من دون جسد.

<sup>1</sup> جان بول سارتر، الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966م. ص 525.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 526.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 530.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 531.

لقد اختلفت طبيعة علاقة النفس بالجسد عند سارتر، فقد أصبح الجسد هو الشرط الضروري للفعل والمعرفة و للإدراك والتخيل، فهو لا 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 أنني أنجو منه بإعدامه، إنه ما أعدمه، إنه ما هو في ذاته متجاوزاً بوساطة ما -لذاته المُعَدِمِ الممسك لما هو- لذاته في علوه نفسه، إنه كوني أنا تبرير نفسي دون أن أكون أساس ذاتي»<sup>1</sup>، 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»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup> السلبي الذي يتلقى فعالية الأنا من دون إظهار فاعليته الخاصة به.

في حين أن الآخر 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.

<sup>1</sup> المصدر السابق. ص 508.

<sup>2</sup> حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 100.

<sup>3</sup> حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 172.

ويرى سارتر أن ظاهرة الخجل تقضي إلى ظاهرة أخرى وهي الشعور بالغثيان، فالإنسان متجسد في لحم يثير الغثيان. هذا المفهوم المرافق لفلسفة سارتر من أكثر المفاهيم الوجودية التي ينتهي إليها تحليله للعديد من الظواهر 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»<sup>1</sup>، 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»<sup>2</sup>، ويبقى الجسد بعيداً عن الامتلاك الذاتي وعن عيشها له، أي إن الوعي لا يمتلك الجسد بوصفه موضوعاً أمام الوعي، بل إن وعي الجسد هو نتيجة لوعي الأنا للعالم.

وسارتر كما رأيناه يتابع هوسرل في تحليله لقصدية الوعي. ولكن هناك مأخذاً واحداً رئيسياً يأخذه سارتر على هوسرل: فهو سرل قد جعل هناك ذاتاً ترانسندنتالية تقف وراء الوعي. وإذا كان الوعي الذي مُنح ذاتاً ترانسندنتالية هو نشاط قصدي، فإن ذلك يعني أن الموضوعات تكون مغايرة للذات. ولكن المشكلة هي: كيف يتم الاتصال بين الذات والموضوع؟ إن افتراض وجود ذات ترانسندنتالية خلف الوعي،

<sup>1</sup> تيري إيغلتن، أوام ما بعد الحداثة، ترجمة: تائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2000م، ص142.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص142.

يعني أن الموضوعات تكون من خلق الوعي، وهذا يؤدي إلى قلب الادعاء الفينومينولوجي بالقدرة على فحص موضوعات لحسابها الخاص. ولهذا يرى سارتر أنه ليست هناك ذات في الوعي ولا وراء الوعي، وإنما هناك ذات فقط لأجل الوعي، فالذات تبقى هناك في الخارج، أما الوعي فليس فيه شيء<sup>1</sup>.

ولكن نقد سارتر لهوسرل لم يحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه: فالذات تبقى هناك في الخارج، بينما يبقى الوعي ذاته خارج العالم. فالوعي يكون منخرطاً في العالم من حيث وجوده الجسمي، ولكنه يكون منفصلاً عن العالم من حيث هو موضوع بمعرفته؛ لأن الوعي عندما يتخذ من الوجود في ذاته موضوعاً لمعرفته، فإنه يقصده بوصفه متميزاً عنه ومغاييراً له. ولذلك فإن الوعي عند سارتر لا يستطيع - من حيث المبدأ - أن يتفاعل أو يشتبك مع المحيط الذي يوجد فيه: فالوعي في فعل الإدراك الحسي يكون بدقة ذلك الجانب من الخبرة الذي ليس هو الشيء المدرك؛ ولذلك فإن الشيء المدرك يبقى حاضراً للوعي المدرك، ولكن على مسافة. ولقد كان كل هذا نتاجاً للثنائية الأونطولوجية عند سارتر كما لاحظنا من قبل. ولذلك ظل سارتر - رغم نقده للذاتية الترانسندنتالية - هوسرلياً أكثر من هوسرل نفسه، ولم يستطع أن يكشف عن اشتباك الوعي بعالمه في فعل المعرفة.

---

المرجع نفسه، ص 145

## مفهوم الجسد والتجسد عند غابرييل مارسيل:

لقد رأى مارسيل أن لا خلاف بين النفس والجسد، فالنفس هي عين الجسد<sup>1</sup>. وهو يرفض الجسد إن كان وسيلة أو أداة بيد الأنا، لأنه إن كان كذلك فسيستدعي وجود آلة أخرى تديرها وهكذا دواليك.

يعتبر مارسيل أن الجسد معطى سابق وبديهي للوجود، لا بوصفه موضوعاً تتجه إليه الذات، مثل "هوسرل"، غير أن الفكر (الأنا) لا ينفصل عما يفكر فيه، أي عن موضوعه، لأن الإنسان لا يستطيع التفكير في نفسه لولا وجود جسده، و لا يمكن تصور الآخر لولا وجوده في جسد، إنه يرى أن الفكر الفلسفي السابق قد أهمل موضوعاته حينما قرر انفصال الأنا عن موضوعه كديكارت وكانت، أو انفصال النفس عن الجسد كما هو الحال عند أفلاطون وأوغسطين وغيرهم. فلا بد للفلسفة من إعادة قراءة تاريخها وفقاً لحقيقة يقرها مارسيل بحقيقة التعايش بين الأنا والجسد، فالأنا يتجسد و« التجسد معناه الظهور كجسد... من دون إمكان الهوية معه، ومن دون التمييز عنه في الوقت نفسه»<sup>2</sup>، إذ يصعب تصور هوية الكائن المتجسد، فالأنا غير الجسد، وهو أيضاً لا ينفصل عنه.

وهو ما تبناه فروم على لسان "مايستر إيكارت" من "أفلاد" الذي قال:

«أن أكون إنساناً، فهذا ما أشارك فيه مع سائر البشر. وأن أرى وأسمع، وأن أكل وأشرب، فهو ما تفعله كل الحيوانات كذلك. ولكن أنني أنا فهذا يخصني وحدي وينتمي إلي، لا إلى أي أحد سواي؛ لا إلى إنسان آخر، ولا إلى ملاك أو إله -إلا بمقدار، ما أكون متواجداً معه.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> انظر: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 65-66.

<sup>2</sup> Marcel, Gabriel: De Refus a L'Invocation (Gallimard, Paris 1940), p. 69

<sup>3</sup> إيريك فروم، الإنسان من أجل ذاته/بحث في سيكولوجيا الأخلاق، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2007م، ص73.

لذا يرى فروم أن نفي الاغتراب يكون بعودة الإنسان إلى ذاته لا إلى أي مرجعية أخرى، بل بوحدته الكلية. ويختلف عن مرجعيات مارسيل، فمارسيل يحل إشكالية اغتراب الأنا في الوجود بالعودة إلى المنبع المسيحي معتبراً أن الجسد لا يُحاز ولا يُملك، بل إنه يعاش وفق سرٍ، هو سر المشاركة الوجدانية والشعورية بين الأنا وجسده، ومعتبراً أن الذات-بعكس سارتر- قابلة لأن تتقبل كل الموجودات باعتبارها «منفتحة على العالم، من خلال ذلك الجسد الذي لا تكاد تتفصل عنه، ولا يكاد ينفصل عنها، وهذا ما اعتاد الفلاسفة الوجوديون أن يطلقوا عليه اسم "الوجود في العالم"»<sup>1</sup>. هنا يتضح تجاوز المارسلية للديكارتية والفينومينولوجية، فالأنا ليس فكراً محضاً، وأحكامه ليست معلقة، بل متجسداً في جسد<sup>2</sup>، أي محكوم بوجوده عبر جسد.

من مميزات فلسفة مارسيل أنه أعطى السر مكانة في فلسفته، فمفهوم التجسد هو سر، ومفهوم الموت هو سر، كذلك التعالي والحضور، وهي أسرار أنطولوجية ترافق الوجود الإنساني.

من هنا يبدو الصاق الطابع الغموضي على التجسد، فهو أورد مفاهيم من طبيعة دينية فضلاً عن تجربة شخصية عاشها كطفل فقد أمه وتعلق بها جداً، وكان لفقدانها الأثر الكبير في شخصيته وفي تصوراتهِ للذات والوجود، كل ذلك دليل على امتزاج الأفكار الوجودية بالأفكار المسيحية، وبتجربة وجودية ذاتية. فالشخص يحضر على نحوٍ دائمٍ حتى بعد موته بالذكرى، ويحضر بجسده بالفكر والخيال، أي بشخصيته، إن مشاعر الحب والتواصل مع الحبيب تجعله حاضراً في كل الذكريات.

<sup>1</sup> زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1968، ص494.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، صص 493-494.

ومن المفيد القول أن المسيحية قد ظهرت في كل فلسفته، حيث أعطى مارسيل مفهوم التعالي الفلسفي معنىً دينياً، فالتعالي هو التواصل بين الذات البشرية من جهة، ومع الله عن طريق المحبة والإيمان والأمل من جهة أخرى، وهو يحمل دوماً دلالات للاستمرار أبدياً، وكأنه يقول إن الذات الإنسانية بطبيعتها تتجه نحو الذات الأخرى لتلتقي مع الله حيث تشاركه الأبدية، فالعيش مع الله يعني أن الأمل موجود والخيارات متاحة و مفتوحة دوماً أمام الإنسان في كل تجربة يحياها، فالأمل يجعل من الزمان شعوراً على أنه استمرار أبدي بخلاف ما يسببه الشعور بالحزن واليأس، إذاً: «الأمل هو الشعور المحرر الذي نعترف معه أن ثمة سراً، وأن هذا "السر الأنطولوجي" هو الكفيل وحده بتحقيق انطلاقتنا»<sup>1</sup>، بإعطاء الجسد أفاقاً جديدة عبر التجسد الإلهي والتجاوز والتعالي والإيمان والأمل...تجعل من الإنسان كائناً يمكنه التحرر من ثقل القيود والأحزان، ويتحقق له الشعور بالحرية دائماً، وتضمن له الإحساس بتكامله وانسجامه الذاتي مع الآخرين.

يبدو أن مارسيل قد ألغى مفهوم العدم السارترري، وعنده الإنسان لا يفقد حرته في أثناء تواصله مع الآخرين، وأعطى الجسد مكانته في الوجود، فالذات هي دائماً ذات عبر جسد، ولا توجد دونه، وكل موجود بما في ذلك الموجود غير العاقل هو موجود عبر جسد أو جسم، وهو ما يضيف على ذاته من صفاته.

ومن الملاحظ أن أفكار مارسيل لا تعود إلى أصالة فلسفية ابتدعها إنما إلى تجربة دينية شخصية عاشها كانت ممتزجةً مع الفلسفة الوجودية، وهو ما أضفى على فلسفته الشخصية، فضلاً عن كونه قد أرجع القدرة على التواصل إلى قدرة أعلى من الإنسان وخارجة عنه، فالخير قيمة تضع معاييراً للسلوك تنتمي إلى عالم الماورائيات حيث يخفي المقدس أسراره.

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص504.

نقد كان الجسد حاضراً دائماً عنده سواء أكان حضوراً عينياً أو فكرياً أو بالخيال أو بالرغبة...الخ، لذلك يمكن تعريف الجسد عنده على أنه الأنا حاضراً دوماً في الحياة.

يمكن القول إن الوجوديين استفادوا من الفينومينولوجية، كما اتفقوا في القول بأن مفهوم الذات لا يتكون مسبقاً قبل أي تجربة لها، وأنها لا تحقق ذاتها إلا عبر الحرية، وأن الجسد ضروري لوعي الوجود، وهو ليس الذات إنما هو مرتبط بها. وكان في فلسفتهم إعطاء وظيفة لوجود الجسد، فهو ليس شيئاً كبقية الأشياء لا يملك، ولا توضع جوانب النشاط الإنساني موضع التعارض، "كأن يعقل هو حالة تناقض أن يحس"، لذا اعتبروا العاطفة والشعور والإرادة جوانب مهمة في فعل الذات، رداً على مغالاة المثالية العقلية والوظيفة الوحيدة للعقل. فانتقل الكوجيتو من الفكر المحض إلى التجربة الحياتية، وبدل القول "الجسم" يصبح القول الأنسب هو "الجسد".

# الفصل الثاني

## الفينومينولوجيا بين هوسرل وميرلوبونتي

"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 وهامي ذي تتجلى في شهوة لحظاتكم المنحرفة دون أن تعلموا"

هكذا تكلم زرادشت. نيتشه

## المبحث الأول: الفينومينولوجيا من هوسرل إلى وميرلوبونتي:

تعتمد الفينومينولوجيا في معناها الهام على الخبرة المعاشة ، كما تُعنى بإلقاء الضوء على طبيعة تلك الخبرة عبر التأمل فيما تحتويه التجربة بالفعل ،تتظر الى الأشياء في جواهرها كما تنتقد التصورات المسبقة والأحكام الجاهزة والتي أصبحت - دون وعي من البشر - ملتحمة بالتجربة .

### في مفهوم الفينومينولوجيا

تعود كلمة " فينومينولوجيا phénoméologie " إلى سنة 1764 عندما استعملها " لامبار J . H. Lambert " في كتابه " الأورغانون الجديد Neues organon . وكان يعني بها مذهب الظهور Doctrine de l'apparence غير أن هذه الكلمة اتخذت فيما بعد مفاهيم مغايرة. يدعونا هذا الاشكال إلى استنتاج مفهوم الظاهرة Le phénomène فما المقصود بـ "ظاهرة" الظاهرية Le phénomène de la phénoméologie في اشتقاقها اللغوي الاغريقي، تعني كلمة "فينومينولوجيا": ما يظهر من تلقاء ذاته Apophainesthai ta phainomena. وبالتالي فإن كلمة " ظاهرة " ta phainomenon تفيد البدوّ l'apparaitre فالظاهرة كظاهرة ليست شيئاً آخر غير ظاهرة . أي أنها الظهور الخالص ، التمظهر la manifestation أو التجلي l'apparition .<sup>1</sup>

من هنا نفهم أن الظاهرة هي فقط ظهور "الشيء ذاته" / La chose même / die sache selbst / to progma auto . أي أن الظاهرة في الفينومينولوجيا هي، من جهة، الشيء ذاته وليس الشيء في ذاته chose en soi . ومن جهة أخرى، هي الشيء ذاته وليست الانطباعات الحسية عن الشيء .

<sup>1</sup>عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 197، ص140

بهذا المعنى فإن الظاهرة هي الشيء المعطى مباشرة بدون اسقاطات نفسية أو محددات نظرية . لهذا السبب كان هوسرل يدعو دائما: إلى الأشياء ذاتها *Zu den sachen selbst!*، معلنا بالتالي ضرورة "العودة إلى الأشياء ذاتها *retour aux choses-mêmes* ."

فكانط مثلا يستعملها في الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة"<sup>1</sup>.

ويميز عموما بين الظاهرة *Phénomène, Phaenomenon, Erscheinung* من جهة أولى ، والظهور *l'apparence , schein* من جهة ثانية.

ميز "كانط" بين الشيء بالنسبة إلى الوعي / الظاهرة والشيء في ذاته / النومان أي ما يتجاوز المحسوس .

في حين أن "هيغل" يرى أن "الفيينومينولوجيا" هي: "علم تجربة الوعي" *Science de l'expérience de la conscience* من حيث أن للعقل أشكال وعي تتجلى في التاريخ من خلال مسار من التظاهرات *Manifestations , Erscheinung* .

يرى من بعدهما "هوسرل" فإن الـ "فيينومينولوجيا" هي: "علم الماهيات، ينشغل بالهيات المحايثة للوعي"<sup>2</sup> ولا ينبغي أن نفهم من خلال عبارة "علم ماهوي *science eidetique*" أن هوسرل يستعين بأفلاطون في تصويره لعالم المثل، أي أن الماهيات لا توجد إلا في عالم مفارق وإنما هي ، على العكس من ذلك ، ماهيات ماثلة أمامنا أي أمام الوعي. ولذلك كان هوسرل يدعو إلى العودة إلى الأشياء ذاتها *zurück zu den sachen* أي أننا لا نكتشف معنى الظواهر وماهيتها إلا في الظواهر نفسها . فالظاهرة *phénomène* ليست مجرد مظهر . وبالتالي فإذا

<sup>1</sup> عمانوئيل كانط" نقد العقل المحض ، المطابع الجامعية الفرنسية ، باريس ، 1990 .

<sup>2</sup> هوسرل ، أفكار موجبة للفيينومينولوجيا ، المطابع الجامعية الفرنسية ، باريس ، 1960 .

كانت الفينومينولوجيا تدعونا، مع " هوسرل " إلى العودة إلى الأشياء والذهاب مباشرة صوب الظواهر، فإنها تدعو إلى " توجيه مسار البحث الفلسفي ليبدأ من الجذور، من الأشياء لا التصورات coceptions، من المعطيات Data لا من النظريات ( ... ) إنها تدعو إلى البدء بما يكون معطى لنا في الخبرة المباشرة، وعدم تجاوزه، ولكن بشرط ألا تفهم الخبرة المباشرة هنا على أنها تلك الخبرة الحسية وألا نفهم المعطى على انه المحسوس أو تلك الكينيات الحسية التي يتحدث عنها التجريبيون والظاهريون les phénoménistes " <sup>1</sup>

هناك عدت تحديات مختلفة خلقها المفهوم الجديد لكلمة " فينومينولوجيا " <sup>2</sup> ، وهل يجد السؤال الذي افتتح به " ميرلوبونتي " مقمة كتابه " فينومينولوجيا الادراك " جوابه؟

يقول "ميرلوبونتي": "ما هي الظاهرية ؟ يبدو مستغربا أن يطرح هذا السؤال بعد مضي نصف قرن على الأعمال الأولى لهوسرل ولكن هذه المسألة لم تحل بعد. " <sup>3</sup>

إن السؤال الذي طرحه ميرلوبونتي ليس غريبا على الفلسفة لأنه يستمد مشروعيته من تاريخ الأفكار أو من خصوصية الفلسفة لأن المفاهيم تأخذ تمظهرات مختلفة من الحين للآخر وهذا راجع أساسا من طبيعة الفينومينولوجيا ذاتها. فالفينومينولوجيا ليست مفهوم نظري موحد تاريخيا وإنما هي توجه ومنهج مفتوح على الاختلاف والتنوع.

<sup>1</sup> سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط1، 1992، صص ، 24. 26 .

<sup>2</sup> راجع لفظ "فينومينولوجيا" في: معجم المعاني الفلسفية، المطابع الجامعية الفرنسية، المجلد الثاني، باريس، 1990، ص. 1927 . 1928 .

<sup>3</sup> ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة د. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1998 ، ص 7 .

لا وجود إذن لـ " الفلسفة الفينومينولوجية " الموحدة إنما هناك اتجاهات مختلفة الأبعاد. ولذلك فإن غرض ميرلوبونتي من طرحه سؤال ما الظواهرية ؟ ليس هو الطرح الهوسرلي للمفهوم، وإنما الإفصاح عن معنى جديد مغاير، فهم جديد تتخذ فيه الظواهرية<sup>1</sup> معنى مستحدثا منفتحاً على مجالات جديدة: كالجسد، واللغة، والفن...

لقد انتقينا بعض المفاهيم والأوجه التي أخضها مصطلح الفينومينولوجيا مع بعض الفلاسفة الذين استخدموه قبل هوسرل، لم يأخذ هذا المفهوم قوته و صورته إلا مع هوسرل الذي يعتبر على رأي الكثير من الفلاسفة رائداً في جعل الفينومينولوجيا منهجاً ومذهباً فلسفياً قاد البحث الفلسفي مدة معتبرة من الزمن فقد بلور فكرة الفينومينولوجيا انطلاقاً من خليط أفكار و آراء عدد كبير من الفلاسفة الذين تأثر بهم، فقد استقى من أفلاطون فكرة الماهيات الثابتة، والتمس من فلاسفة العصور الوسطى ومن "برنتانو" فكرة القصدية، كما استقى من "ديكارت" قيمة الكوجيتو، وتأثر ببعض آراء كانط في محاولة تأسيس العقل على مبادئ يقينية ثابتة، كما أخذ الفكرة الجوهرية لفلسفته من المذهب الظاهري، حيث جعل ظاهر الشيء هو موضوع الإدراك ومجال المعرفة، دون أن يكون وراءه باطن خفي، ولأنه كان عالماً بالدرجة الأولى فقد أخذ من العلم طريقته المنهجية الوصفية، ومن الرياضيات تحليلاتها العقلية الدقيقة، بل أنه أخذ عن سابقه نفس مصطلح الفينومينولوجيا مع مجموعة أخرى من المصطلحات الفلسفية مثل القصدية والتعالى والحدس وغيرها.

التعريف ربما الشهير الذي رأيناه متداولاً بقوة في مجال البحث الفلسفي للفينومينولوجيا والمرتبطة أساساً بالهدف من تأسيسها هو أنها العلم الكلي للمعرفة الإنسانية ولكافة العلوم الممكنة، وأنها أسبق من شتى المعارف والعلوم الأخرى

<sup>1</sup> سوف نعتمد في بحثنا هذا على أن ترجمة مفهوم الفينومينولوجيا على أنه الظواهرية .

وهي المنبع الذي يجب أن تتبثق منه كل هذه المعارف وتلك العلوم، التي لا بد أن تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا باعتبارها الفلسفة الأولى لكل المعارف الممكنة، وهي أيضا العلم الدقيق الذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الأخرى، وفي مقالة بعنوان " الفينومينولوجيا ... العلم الكلي " يقول هوسرل أن الفينومينولوجيا قد تطورت في محاولة لتوحيد كل العلوم القبلية، وأنها أصبحت بمثابة العلم القبلي الأول لكل موجود ممكن، وانها العلم الكلي الذي تركز عليه وتخرج منه كل معرفة ممكنة.<sup>1</sup>

تداول تعريف الفينومينولوجيا باعتبارها علما كليا في الكثير من مؤلفات هوسرل، فنراه في خاتمة كتاب التأملات يقول " يمكننا أن نقول جيدا أن تأملاتنا قد بلغت في جوهرها هدفها، لاسيما أنها قد بينت الإمكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي ابتداء من أساس مطلق له"، ونراه يبدأ مقالته في دائرة المعارف البريطانية بالفقرة التالية " تقدم الفينومينولوجيا منهاجا وصفا جديدا ، وهي التي بدأت منذ السنوات الختامية للقرن السابق في تأسيس :

1- نظام نفسي أولي .

2- وكذلك تأسيس فلسفة كلية يمكنها أن تزودنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجية لكل العلوم " ( ج 17 ص 699 )

يرى هوسرل أن الفينومينولوجيا إذا أرادت أن تكون علما كليا شاملا تتبثق منه كل لعلوم الأخرى، فيجب عليها أن يكون لها انطلاقة صحيحة أن تولي اهتماما لمقولات العلم الصحيح وخاصة النقطة الأولى التي سوف تنطلق منها لبناء هذا العلم الدقيق، ومن هنا ظهر تعريف آخر للفينومينولوجيا مرتبط بهذه الفكرة، هو انها علم البدايات الصحيحة، و الذي يؤكد في نفس المقالة في أول الفقرة التالية

---

<sup>1</sup>عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص149.

منها ( ص 700 ) والتي عنوانها " الفينومينولوجيا ... العلم الكلي " فيقول أن الفينومينولوجيا قد تطورت في محاولة لتوحيد كل العلوم القبلية، وإنما أصبحت بمثابة العلم القبلي الأول لكل موجود ممكن، وأنها العلم الكلي الذي تركز عليه وتخرج منه كل معرفة ممكنة . لذلك وجدنا هوسرل يقول في خاتمة التأملات ان تأسيس العلم الكلي الدقيق يحتاج إلى نقطة انطلاق يقينية، وانه يجب البرهان على إمكانية قيام هذا العلم وتحقيقه عمليا.<sup>1</sup>

لقد بين هوسرل في كتاباته بعض المنطلقات الأساسية التي يجب أن تركز الفينومينولوجيا ألا وهو الشعور الذي جعله الأرضية المحايدة التي يجب أن تبدأ منها كل معرفة ممكنة، وكان هدفه من تلك البداية أن يقوم بعملية وصف شامل ودقيق للشعور الخالص، ومن هنا ظهر التعريف الثالث للفينومينولوجيا، هو أنها علم وصفي للشعور، متأثرا بعلم النفس في هذا المجال، محاولا وصفه دون تفسيره، واصفا الهدف منه الذي هو إدراك الماهيات الحية الكامنة في هذا الشعور.<sup>2</sup>

يؤكد هوسرل هذا من خلال مقالته بدائرة المعارف البريطانية بهذه الجملة " تقدم الفينومينولوجيا منهاجا فلسفيا وصفيا جديدا ". وقد وضع " هوسرل " الفينومينولوجيا في مواجهة علم النفس التجريبي، لأن الأخير يهتم بدراسة النظام النفسي أو الشعور كما هو في الطبيعة، " بينما تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية، وذلك باعتباره مبدأ كل معرفة " ( الفلسفة كعلم دقيق ص 69 )، وبهذا فإن الفينومينولوجيا لا تنقد المنهج العلمي لأنها تعادي العلم ( فالفينومينولوجيا مع " هوسرل " تؤسس ذاتها كعلم ماهوي صارم ) وإنما لأن العلم حوّل الإنسان إلى واقعة مادية متناسيا بالتالي أنه كائن الدلالات والمعاني

<sup>1</sup>.حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق 87.

<sup>2</sup>. المرجع نفسه، ص150.

والمقاصد، كائن له تجربة مباشرة بالعالم لأنه متجسد فيه. وهكذا فإن الفينومينولوجيا تبدأ مما يتركه العلم بلا توضيح وتلك هي بعض عوارض أزمة العلوم الأوروبية التي يتحدث عنها هوسرل.<sup>1</sup>

كما قلنا سابقا أن من الأهداف الجوهرية للفينومينولوجيا عند " هوسرل " هو تأسيس العلم الكلي وتحويل الفلسفة إلى علم يقيني دقيق للمعرفة الإنسانية.<sup>2</sup> ففكرة العلم الكلي لها في تاريخ الفكر الفلسفي ذكر، وإن كثيرا من السابقين و الشراح " لهوسرل " تناولوها بالبحث والدراسة . فقط يمكن القول بأن الجديد حقا الذي جاء به " هوسرل " إنما يتمثل في الطريقة المبتكرة التي تناول بها هذه الفكرة ، وفي الكيفية الجديدة التي حاول بواسطتها تأسيس هذا العلم الكلي القائم على الوعي.

فدري مثلا " لالاند " يعرفها في القاموس الفني والنقدي للفلسفة بأنها الدراسة الوصفية لمجموعة من الظواهر كما تبدو في الزمان والمكان ، وذلك في مقابل دراسة القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر " وفي مقابل النقد المعياري الموجه لشرعية تلك الظواهر ( ص 768 )

لقد تأسست الفينومينولوجيا نفسها على أنها علم ماهوي صارم، من هنا أصبحت الفينومينولوجيا تعرف أيضا بأنها "علم الماهيات".

حيث يقول "هوسرل" بهذا الصدد أن عملية إدراك الماهيات تمثل جوهر الفينومينولوجيا، وهي الأساس الذي يؤدي إلى قيام العلم الشامل في صورة قبلية متعالية، تعتمد عليها كل العلوم الأخرى وبقية المعارف الممكنة، لكي تستمد منها يقينها ودقتها وشرعية وجودها.

<sup>1</sup> أنظر كتابه : " أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية " ، غاليمار ، باريس 1976 .

<sup>2</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دارالشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991، ص92.

وقد أورد هذا في المحاضرة التي كان عنوانها " المعرفة الفينومينولوجية باعتبارها معرفة للماهيات " ( التجربة الانجليزية لجورج ناخينكيان في كتاب " مطالعات في فلسفة القرن العشرين " ص 655 ) .

كل هذه التعريفات الفرعية للفينومينولوجيا تقودنا حقيقة في النهاية الى التعريف الجامع الذي اعتمده في البداية والذي تسعى من خلاله أن تكون الفينومينولوجيا علما كليا دقيقا.

تعتبر الفينومينولوجيا منهجا أكثر مم هي مذهب فلسفي له قواعده التي تحكمه، نسعى من خلالها الى كشف الأساليب أو الكيفية التي بها تظهر الأشياء أو الظواهر، فأساليب الظهور هذه يتم إغفالها عادة في انشغالنا المسبق بما يظهر " <sup>1</sup> وهكذا، فإن ما يجمع التوجهات الفينومينولوجية هو أساسا ادراك علاقة الوعي بالعالم، عالم الأشياء ذاتها، عالم الظواهر.

هذا هو الهدف الذي يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة اليقين، تقام على أساسها كل العلوم كافة والفلسفة خاصة. وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلي.<sup>2</sup>

لقد رد هوسرل الفينومينولوجيا، وخاصة ابتداء من "التأملات الديكارتية"، وهي مجموعة محاضرات ألقاها هوسرل بالسربون بجامعة باريس عام 1929، إلى نوع من " العقل " الذي يدرس الذات، وهما كما نعلم المشكلتين الرئيسيتين في العلوم الانسانية، أي الذات والموضوع، الذات كمصدر للمعرفة والموضوع الذي يقصده الوعي. والذات التي يركز عليها البحث في الفينومينولوجيا هي "الذات الترنسندنتالية". من خلال العملية القصدية نميز بين فعل المعرفة أي حالات الوعي القصدي Noèse وبين موضوع المعرفة أي أحوال الموضوع المتضايف إلى

<sup>1</sup> سعيد توفيق ، مرجع سابق ، ص . 52 .

<sup>2</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل،، مرجع سابق، ص95.

الوعي Noème. "ودراسة هوسرل للوعي هنا تهتم بتحليل "الذات الترنسندنتالية"<sup>1</sup> لا بالمعنى التجريبي حيث تستمد التصورات من التجربة، وإنما بمعنى يتجاوز ذلك حيث تكون التصورات هي الماهية الكلية eidos للذات وهي التي تفسر التجربة لأنها تستوعب التغيرات الممكنة للذات التجريبية".<sup>(2)</sup>

ومن هذا نخلص الى أن الفينومينولوجيا عند هوسرل تبدأ من الكوجيتو وتستعين بفكرة القصد لكي تتأدى منه إلى العالم.

سوف نلاحظ وأثناء ذكر بعض خطوات المنهج أن النظرية القصدية سوف تصبحنا دائما أثناء التمشي مع هذه الخطوات، هذا المنهج الذي يعتبره الكثير من الفلاسفة على أنه منهج صارم يضاهي إذا أمكن تطبيقه مناهج العلوم الطبيعية.

من بين هذه القواعد الاختزال الترانسندنتالي الذي هو تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها، وعلى أفعالها. وكان هوسرل قد رأى، من قبل تقديمه لهذه النظرية الجديدة أن ميدان الفينومينولوجيا ينبغي أن يتكون من مناطق مختلفة في الوجود، أحد هذه المناطق هو «الوعي الخالص»، وهو منطقة متميزة من مناطق الوجود. والطريق إلى هذا الوعي الخالص يكون باستخدام ذلك المفهوم ذي الأهمية العظمى، ألا وهو مفهوم «القصدية» الذي تلقاه هوسرل من فرانتس برنتانو، وبشكل غير مباشر من فلسفة العصر الوسيط المسيحي. لم يكن لهذا المفهوم، بالنسبة إلى " برنتانو "، سوى قيمة سيكولوجية، حيث كان الطابع الذي يميّز الظاهرة السيكولوجية، غير أنه سرعان ما اتخذ مع هوسرل قيمة ابستمولوجية، ثم ترنسندنتالية، ثم أنطولوجية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 150

<sup>(2)</sup> -راجع: "التأمل الرابع- فقرة 34، من "التأملات الديكارتية".

Husserl, E, : Méditations Cartésiennes (trad. Franç. Par Mlle. Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, (Colin, Paris 1931.

<sup>3</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 101.

سوف يتكرر مفهوم الترنسندنتالي كثيرا أثناء البحث و الذي هو ما يقابل التجربة، ولكنه يشير إلى حقيقة واقعة؛ لأن ما هو أولاني "a priori" عنده يعني الماهية أو الموضوع؛ وهو ثمة قائم في العالم. وعندما يتحدث هوسرل عن الذات الترنسندنتالية فإنه يعي حقيقة محسوسة ندركها في أصالتنا بحدس مباشر، لأنها الأصل الحقيقي الذي تتبع منه الحقائق الأخرى جميعاً. إنه ليس جزءاً من العالم وليس انقطاعاً عن العالم وانعكاساً على الذات، فهو لا يعني أن الأنا يدرك ذاته بوصفها مجرد "أنا أفكر". ولكنه يعني بالعكس أن الأنا يحيل مباشرة إلى الموضوعات الماثلة لديه. وهنا تجيء فكرة القصد<sup>(1)</sup> "L'intentionnalité" التي تربط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع. فبمقتضى فكرة القصد، وهي الفكرة الرئيسية التي تستلهمها الفينومولوجيا عند هوسرل، لا يكون الوعي، كما هو الأمر عند ديكارت، مجرد جوهر يتصف بالتفكير؛ ولا يكون، كما هو الأمر عند كانط، مجرد مبدأ تنظيم يشرط التجربة ولكنه يصبح وعياً بموضوعه. وهذا يعني أن الفكر عند هوسرل ينصبُّ على الأشياء؛ إنه لا سنغلق على ذاته، وإنما يخرج عن ذاته لينصبَّ على الموضوعات. يقول هوسرل: "في كل كوجيتو واقعي ثمة نظرة، إذ تشع ابتداءً من الأنا الخالص، تتجه نحو الموضوع المتضاييف مع الوعي ونحو الشيء". لقد صارت القصدية هي الصفة المميزة لعلاقة جديدة بين الذات والموضوع، بين الفكر والوجود، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين<sup>2</sup>

المشكل الرئيس في المعرفة هو مشكل تأسيس، أي عدم إمكانية فهم الموضوع لعدم انفصاله عن الذات، لهذا تأتي عملية الاختزال الفينومينولوجي على

<sup>1</sup>EdmundHusserl, Méditations Cartésiennes op cit, p. 241-244 .

<sup>2</sup>حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 166.

هذه الخبرات القصدية، نصل من جهة إلى إدراك الوعي باعتباره نقطة علاقة خالصة للقصدية

وباعتبارهما يُعطي إليها الموضوع القصدية، ومن جهة أخرى نتمكن من الوصول إلى موضوع لم يعدله، بعد إجراء الاختزال عليه، من وجود غير ذلك الوجود المعطى قصدياً إلى الذات<sup>1</sup>.

ولأن نظر في الخبرة ذاتها إلا إلى فعلها الخالص الذي يبدو في كلمات بسيطة، أنها لعلاقة القصدية بين الوعي الخالص والموضوع القصدية، الذي به يتحقق الفعل.

وبهذه الطريقة تتجلى الحقيقة كلها على أنها تراكم من الخبرات باعتبارها أفعالاً خالصة للوعي. وينبغي أن نؤكد بشدة على أن هذا التراكم، من حيث هو هو، ليس أمراً نفسياً، إنما نحن نتناول هنا وحسب بنيات وتكوينات نموذجية خالصة. إذن، فالوعي الخالص ليس ذاتاً حقيقية، وما أفعاله إلا علاقات قصدية، ويختزل الموضوع إلى أن يصبح مجرد معطى إلى هذه الذات المنطقية<sup>2</sup>.

لقد ميز هوسرل في هذا الصدد بين تيار الخبرات المثالية بينما هو «هيولي» أي مادة محسوسة وما هو «صورة» أي الهيئة المقصود إليها، ويطلق هوسرل اسم "Noesis" "التفكير" على الجهة التي تهب الصورة لمادة التجارب القصدية. واسم "Noema" "الفكر" على مجموع المعطيات القائمة في الإدراك الخالص.

ويميز هوسرل كذلك في الحكم ما بين مضمون الحكم أي جوهر ذلك الحكم والحكم المنطوق وربما كان من الممكن تسمية هذا الأخير "بالقضية بالمعنى

<sup>1</sup>اسماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص105

<sup>2</sup>محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص80.

المنطقي الخالص "هذا إذا كانت إلى ( noema ) لا تحتوي، إلى جانب شكلها المنطقي على جوهر مادي<sup>1</sup>.

يمكن أن نخلص من كلما سبق إلى أن الرؤية المزدوجة للخبرة القصدية قد أصبح واضحا بما لا يدع مجالا للغموض، فالذات تتجلى متصلة اتصالا جوهريا مع الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهريا إلى الذات الخالصة<sup>2</sup>.

ومن وراء كل ذلك يقف العالم (وإن لم يكن هذا هو الحال دائما، لأنه من الممكن أن يقوم فعل قصدي بدون أن يكون له موضوع حقيقي في العالم الخارجي) ولكن وجود العالم ليس ضروريا لازما لوجود الوعي الخالص. ونلاحظ أن عالم «الأشياء» الترانسندنتالية (المتعالية) يعتمد كل الاعتماد على الوعي وهو في حالة نشاط وفعل. إن الحقيقة الخارجية عارية في جوهرها عن الاستقلال الذاتي وإنما هي وحسب "مجرد شيء ما"، ظاهرة ما هي إلا قصد، أو وعي، من حيث المبدأ. إنَّ الفينومينولوجيا تدعونا إلى نوع من النظر الترانسندنتالي أو المعيش الترانسندنتالي، وهذا من خلال العودة إلى البداهة القطعية، التي بواسطتها يدرك الشعور ذاته بذاته في الكوجيتو، وهنا يرى نفسه مباشرة كمعط للمعنى، كمصدر دلالة بالنسبة إلى العالم، وفي هذه البداهة المزدوجة يكون الموضوع أو الشيء أو العالم قد أعطي في نفس الوقت، أي يكون قد ارتبط أساسا بالشعور بواسطة القصدية.<sup>3</sup>

باختصار شديد، إنَّ العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه. هذه هي أكبر حقيقة أوصلنا إليها الرد، وعلى هذا الأساس اعتبره بعض الباحثين عكسا للقصدية ( conversion d'intention )، أي إذا كانت القصدية تعبر عن علاقة

<sup>1</sup> محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 85.

<sup>2</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 164.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 167.

تلقائية أساسية تنطلق من الذات إلى الموضوع، فإذا الرد هو ابراز اختياري لهذه العلاقة، وذلك بتحويلها من الموضوع إلى الذات ، لكي تتحقّق المحايثة،<sup>1</sup> وبالتالي تتحقّق فكرة تأسيس معنى الموضوع وماهيته. إنّ ما فعله هوسرل، في الواقع، هو أنه اتّخذ موقفاً جديداً لم يتخذه أحد قبله ( وهو الموقف الذي أشرنا إليه في بداية بحثنا دون تفصيل )، فعوض أن يضيع نفسه في الموضوع المقصود ( visé ) ، فإنّه اتّجه مباشرة بتفكيره نحو الفعل القصدي، وهنا اكتشف شعوراً جديداً ، أو حقلاً جديداً للتجربة باعتبار أن هذا الأنا ( أو الشعور الترنسندنتالي ) ليس انا فارغاً وصورياً بل أنا ملموس ( concret ) ومعيّش. هذا البعد الجديد للتجربة هو ميدان المعنى، ميدان الأساس القطعي، ميدان البداهة الحقيقية ( سواء العقلية والفلسفية ) يمكن أن نلاحظ أنّ للردّ الفينومينولوجي مهمّة مزدوجة ، فمن جهة يجب عليه أن يبعد تماماً الإغراءات المتجدّدة ( renaissant ) للشعور السيكلوجي ، وأن يسمح لنا بالتالي أن نتجاوز الاحتمال الحتمي الذي ينطوي عليه ، ونتيجة لهذا أن نتحرر ونتخلص من الترعّات النسبية ( relativismes ) المختلفة والهدّامة لكلّ بحث عن المعنى وعن الأساس ، وهذا ما يمكننا من الوصول إلى البداهة القطعية للأساس الجذري ، كما أن عليه أن يحمينا من جهة أخرى ، من كلّ اتّجاه واقعي - "realisme" - ساذج ، ومن كلّ اتّجاه طبيعي.<sup>2</sup>

هذا، وتتصف القصدية هي الأخرى بمزية مزدوجة ، فهي تعمل من جهة على تفجير المذهب المثالي بإسقاط ( en projetant ) الشعور على العالم، وفي العالم كما أنها تضمن من جهة أخرى الاتصال بين المعيش المحتمل ( vécu contingent ) والمعنى الضروري لهذا المعيش.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>المرجع نفسه،ص167

<sup>2</sup>المرجع السابق،ص175.

<sup>3</sup> Pierre Thévenaz, de Husserl à Merleau-Ponty, qu'est-ce que la phenomenologie ? Etre et Penser : Cahier de Philosophie ; 1966, pp.52,53.

وهكذا تصل فلسفة هوسرل إلى نوع من المثالية الترانسندنتالية (المتعالية) التي تتشابه في أكثر من جانب مع مثالية الكانتين الجدد. والاختلاف الهام الوحيد ما بين هوسرل ومدرسة ماريور جيقوم في أن هوسرل لا يقبل أن ينحل الموضوع ليصبح مجرد قوانين صورية، وفي أن هي قبل بوجود تعددية من الذوات، التي من الظاهر أن لها وجودها الخاص. وعلى أي حال، فإن مدرسة هوسرل لمتتبعه على طريق المثالية هذا الذي سلكه في أخريات مؤلفاته.<sup>1</sup>

إن تكوين هوسرل الرياضي هو ما مكنه أن يكشف بيسر غموض اللغة غموض اللغة والآراء المتعارضة في الفلسفة، فلم تكن للفلسفة علما بعد. ولذا فقد قدم الفينومينولوجيا كمحاولة لجعل الفلسفة " علما " كما أشرنا سابقا. وكان من الذكاء بحيث لم ينسب إلى الفلسفة نفس الطابع العلمي الذي ينسب إلى العلوم الوصفية. فلم تسمح الفلسفة للفيزياء أو لأي علم آخر أن يملي مناهجه، للسبب البسيط المتمثل في أن الفلسفة ليست علما وضعيا. وإنما ستصبح الفلسفة علما بطريقتها الخاصة عن الذاتية المتبادلة والحقيقة العامة الموضوعية.<sup>2</sup>

لقد اتجه هوسرل لتحقيق هذا المشروع المتحمس إلى وعي الإنسان أو المعرفة، واعتبر هذا الوعي مقصودا وموجها نحو شيء بخلاف ذاته.

ورغم كل هذا إلا أن البعض رأوا أن هوسرل قد غير في اتجاهه خاصة في كتاباته المتأخرة. فيرى بول ريكور مثلا أن فينومينولوجيا هوسرل أصبحت أكثر وأكثر وجودية لدرجة أن مشكلة الإدراك الحسي أخذت محل الصدارة بالنسبة لكافة المشكلات الأخرى.<sup>3</sup> ففي كتابات هوسرل الأولى، ابتداء من " مباحث منطقية " إلى " التأملات الديكارتية " لم يفسر الوعي بالرجوع إلى الإدراك الحسي أي

<sup>1</sup> هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص112.

<sup>2</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص79

<sup>3</sup> Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » in : Richard M. Zaner and Don Ihde ( eds.) Phenomenology and Existentialism New York : Capracorn Books 1973.pp. 88 -98, p.89.

بوجوده بين الأشياء، وإنما فسره عن طريق وجود مسافة بينه وبين الأشياء أو عن طريق غيابه عنها. وقد مثل هذا الغياب وهذه المسافة قوة المعنى. وقد يكون هدف المعنى خاوياً. عندئذ يكون الإدراك هو الطريق المتميز للقيام بالمهمة عن طريق الحدس. وهذا يكون الإدراك الحسي قصدياً مرتين، مرة لكونه معنى ومرة لأنه يقوم بالمهمة حدسياً، أي أن الوعي في أعمال هوسرل الأولى كان في آن واحد لغة وإدراك<sup>1</sup>.

لكن هوسرل في كتاباته المتأخرة، أي ما كتبه خلال الأعوام العشرة الأخيرة، فقد قام بوصف الإدراك الحسي كأساس أول وأصل تطوري لكل عمليات الوعي.<sup>2</sup>

- هذا ما سوف يلتقطه منه تلميذه ميرلوبونتي - إن الوعي الذي الذي يعطي، والذي يرى، والذي يضيف المعنى، ويحكم، ويتحدث. هذا الانتقال يعبر عن الاتجاه نحو الفونولوجيا الوجودية. وهكذا يتكشف معنى وجود الأشياء، ووجود الفاعل على التوالي في الإدراك الحسي بعد إعادة تأويله، ويكتسب الشيء تعالي " transcendance ... " في علاقته بالوعي. ولا يعتبر هذا التعالي هو التعالي المطلق للوجود في ذاته ولكنه تعالي موضوع ما حيث يتعالى " transcends... " الوعي على ذاته ويتجاوزها. والوعي الذي يتم تفسيره بواسطة قصدية يقع بالخارج، فهو يرتبط بالأشياء التي يقيد بها اهتمامه ورغبته وفعله.<sup>3</sup> وبناء على ذلك يكون العالم هو " عالم من أجل حياتي " مجاور " لأننا الحي " Living ego وله معناه فقط في ارتباطه بالحاضر الحي حيث يتجدد العهد بين الحياة اليومية وكل حضور واضح. ويظل الزمان كما قال كانط عن الخيال : ذلك " الفن المختبئ

<sup>1</sup> ibid p. 90

<sup>2</sup> Pierre Thévénaz, de Husserl à Merleau-Ponty, qu'est-ce que la phenomenologie ?, op cit, p60.

<sup>3</sup> محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 95.

باستمرار في الطبيعة " بفضل لا يتحرك الحاضر المعاش فيما وراء ذاته إلى مشروع العالم ككل <sup>1</sup> .

لقد أصبحت الفينومولوجيا المتأخرة لهوسرل أكثر انفتاحا حيث أصبح هوسرل امبريقيا أكثر، ويدمر هذا كل اعتقاد بأن العالم يتشكل في الوعي أو يبدأ من الوعي. فالعالم موجود قبل أي " موضوع " إنه ليس مفترضا بالمعنى الثقافي لشرط من الاحتمالات وإنما هو معطى من قبل، بمعنى أن كل نشاط حالي ينصب على عالم موجود من قبل ، فهذا أحد أسس الاعتقاد الذي ترتكن عليه أي خبرة <sup>2</sup> .

سوف نرى الآن هل حافظ ميرلوبونتي على استمرارية أفكار هوسرل أم أنه بدل وغير؟

يقف ميرلوبونتي ممن سبقوه هو موقف الإجلال والاحترام ، ففيلسوفنا لا يبدأ من فراغ وإنما يعتمد اعتمادا رئيسيا على التراث الفكري القديم والحديث . ويقول ميرلوبونتي في هذا الصدد: إننا لا ندخل معبد الفلاسفة لمجرد أننا اجتهدنا كي نحفظ بالأفكار الخالدة وحدها، فصوت الحقيقة لا يستمر طويلا إلا إذا قام الفيلسوف بسؤال حياته ذاتها. إن فلسفات الماضي لا تستمر وحدها في عقولهم كالحظيات في نسق نهائي. إن اتصالها باللازمنية لا يعني الدخول إلى المتحف، فهذه الفلسفات مستمرة بما يحتويه من حقائق ومن جنون وباعتبارها مشاريع كاملة، او انها لا تستمر على الاطلاق. وهيكل ذاته ، هذا الرأس الذي أراد أن يحوي الوجود بأسره يحيا اليوم ويجعلنا نفكر، ليس فقط في مستوياته العميقة وإنما أيضا في عاداته . ولا توجد فلسفة تحتوي كل الفلسفات بل إن الفلسفة بأكملها توجد في

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » , op cit, p. 90

<sup>2</sup> Ibid p. 91

لحظات معينة داخل كل فلسفة منها. ونستعيد هنا القول المشهور: مركزها موجود في كل مكان بينما محيطها ليس له مكان<sup>1</sup>.

لقد كان لميرلوبونتي مكانة متميزة بالنسبة للفنومولوجيا الفرنسية. فبدون ميرلوبونتي وبدون " فنومولوجيا الإدراك الحسي " بالذات لظلت الفنومولوجيا طويلا مجرد أداة للوجودية كما حدث مع سارتر. ويمكننا أن نضيف أيضا أنه بدون ميرلوبونتي وبدون وبدون حضوره الاكاديمي لما حققت الفنومولوجيا المكانة التي حققتها بعمله<sup>2</sup>. ويؤمن ميرلوبونتي بأن المنهج الفنومولوجي لا يؤدي إلى المثالية بل إلى فلسفة إدراكية. وانطلاقا من الادراك بواسطة الفنومولوجيا يبحث ميرلوبونتي عن الماهية ليس كهدف وإنما كوسيلة نحو فهم اندماج الفرد الفعال في العالم. إن مدرسة فينا الوضعية تهدف فقط إلى المعنى من المجرد، إلا أن الذين استخدموا المنهج الفنومولوجي يقترحون استخدام المعنى كوسيلة للمعرفة والتحكم في الأشياء الواقعية الموجودة.

لو ذهبنا الى مفهوم القصدية مباشرة مع ميرلوبونتي باعتباره معطى أساسي في الفينومينولوجيا لوجدنا له معنى آخر، بحيث تتحول إلى نحو لن تعود فيه ميزة الوعي الخالص لكنها تكون نعتا وتحديدا للكينونة أو الوجود الجسدي من خلال الوعي المتجسد والملموس، وعلى هذا فإن القصدية عند ميرلوبونتي هي ( القصدية الجسدية )<sup>3</sup> ( intentionnalité ) .

ويرجع ذلك إلى أن القصدية الجسدية للوعي المتجسد هي ما تمكن من حل مشكلة العلاقة بين الوعي والعالم واتصالهما. وتمكن كذلك من فهم الوجود الإنساني بوصفه وجودا في العالم من خلال فكرة العالم المعيش. وعندما يفهم ميرلوبونتي

<sup>1</sup> M. Merleau – Ponty, F. Aliqué, P. Arbousse – Bastide, G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célèbres. Paris : Mazenod 1956. Avant propos par M. Merleau – Ponty pp. 8 – 12

<sup>2</sup> ibid . p. 558

<sup>3</sup> - A. kelkel : le problème de l'intentionnalité – in – M Meirleauponty psychique et corporel – aubbier – Paris – 1988 – p 17

الوعي باعتباره متجسدا فإن الوعي في هذه الحالة لن يصبح قاصدا موضوعات مغايرة له ، وإنما يقصد موضوعات يتحد معها، لأنه يقصد عالما ينشك معه وفيه ، باعتباره المحيط الذي فيه يدرك. ( فعندما أفكر حول جوهر الذاتية إذا وجدته مرتبطا بجوهر الجسد وبجوهر العالم، فهذا يعني أن وجودي كذاتية يتوحد مع وجودي كجسد ومع وجود العالم )<sup>1</sup>.

لقد ركز ميرلوبونتي في أفكاره على خلاف ما رآه هوسرل على أن القصدية هي محاولة لجعلها تطرح تمييزا للفهم ( compréhension ) الفينومينولوجي عن التعقل ( intellection ) الكلاسيكي، الذي يقتصر على طبائع ثابتة وصادقة. فكما توجد طرق مختلفة للوعي بأني موجود في العالم، فكذلك توجد طرق مختلفة للوعي بأني أقصد موضوعات هذا العالم. وبعض هذه المقاصد واضحة بذاتها والبعض الآخر تعيشه أكثر مما تخضعه للمعرفة. وتطرح القصدية بهذا المعنى متسعا يجعلها لا تنطبق على الأفعال الواعية فحسب، وإنما تلقي ضوءا على علاقتنا الكاملة بالعالم وسلوكنا تجاه الآخرين . ويدل هذا على أن ( القصدية لا توجد إلا بكونها مجاورة )<sup>2</sup>. وتصدر هذه التجاوزية عن كون العالم الفينومينولوجي ليس ذلك العالم النابع من الوجود الخالص، وإنما هو العالم الذي هو أفق وجود الذات في علاقاتها كذاتية تبادلية أو بين ذاتية ( intersubjection ) .

إن ما ما تؤكد عليه القصدية مع ميرلوبونتي، هو أنه لا مجال للحديث عن وعي في عزلة عن العالم أو العالم في عزلة عن الوعي، لأن هذا الحديث خال من المعنى ، فالقصدية هي عملية ذات اتجاهين يتشكل بداخلها كل من الوعي والعالم ، وذلك من خلال العلاقة المتبادلة بينهما. ولذلك فإن ميرلوبونتي واستثمار لهوسرل يرى في القصدية شكلا واسعا هو كل ما من شأنه أن يعطي معنى للعالم

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 19.

<sup>2</sup> M. Merleau - Ponty, F. Aliqué, P. Arbousse - Bastide, G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célèbres:op cit - p 20

وهذا الشكل الواسع للقصدية هو القوس القصدي الذي يقيم وحدة المعنى ، وتدخل ضمنه " القصدية الدافعية " ( intentionnalité motiviste ) التي ( هي صيغة أصلية للقصدية، لأن التحليل الأخير للوعي ليس لأنه " أنا أفكر "، وإنما هو أيضا أنا أريد مثل ما عند هوسرل نفسه )<sup>1</sup> .

إنّ القوس القصدي الذي هو حياة الوعي كحياة عارفة وحياة راغبة وحياة ادراكية ، والذي يقيم في الذات وحدة المعنى ( تشكل كل مجموعة وحدة جسدي مع حياة الوعي، وبالذات وحدة جسدي مع مواضعه والتي تستشعر داخل الشيماء الجسدية )<sup>2</sup> . وبإخراج الفينومينولوجيا للمثالية من مرساها المتعالي، بإعادة الاعتبار لعالم فعلي ومفتوح من خلال حقيقة الذات الجسدية فإن القصدية تحولت ( من بنية أساسية للوعي وموضوعه الأساسي ووسيلة للتوصل لنظرية للتأسيس عند هوسرل، إلى قصدية فاعلة بها دور جديد لدى ميرلوبونتي )<sup>3</sup> .

لقد رأى ميرلوبونتي في هذا الشأن إعادة تأسيس الفينومينولوجيا على أسس ابستمولوجية وليس على أسس أنطولوجية مثلما فعل هوسرل ( قصدية ذات ترنسندننتالية واقفة وراء الوعي ) فالوعي عند ميرلوبونتي ليس له وجود آخر منفصل عن وجوده الجسدي، بل هو وعي جسدي ملتحم بالعالم. أنه كوجيتو متجسدّ cogito incarné يكون مسلكه المميز هو التأسيس الإدراكي للعالم.<sup>4</sup> لهذا تفتتح الفينومينولوجيا المرلوبونتية على الإدراك الحسي ومن ثمة على الجسد بما هو جهاز معرفي من خلاله يدرك المرء العالم بطريقة أولية وجذرية وأصلية سابقة على التأمل والتفكير ولهذا فإن علاقة الوعي بالعالم تدرك جسديا، بما أن قصدية البدن . أي الوعي المتجسد . هي ما يمكن أن يحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه

<sup>1</sup> Ibid, p 22 .

<sup>2</sup> Ibid , p25.

<sup>3</sup> علاء مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994، ص 124

<sup>4</sup> - A. kelkel : le problème de l'intentionnalité – in – M Meirleaponty : psychique et corporel – aubbier, op cit, p 44.

ويمكننا من فهم الوجود الإنساني بوصفه وجودا في العالم، بالمعنى الذي فهمه هوسرل من فكرة العالم المعيش "monde vécu"<sup>1</sup> في فلسفته المتأخرة فنحن عندما نفهم الوعي بوصفه متجسداً في صورة البدن ، فإن الوعي في هذه الحالة، لن يصبح قاصداً لموضوعات مغايرة له ( على نحو ما يفهم سارتر فكرة القصدية ) والوعي المتجسد أو البدن يقصد عالماً يكون ملتصقاً به، أي يكون بمثابة المحيط الذي يحيا فيه ويتحرك ويدرك . " <sup>2</sup>

بالرغم من وجود بعض الاختلافات في الأسس والمنطلقات المؤسسة للفينومينولوجيا فإن ميرلو بونتي يبقى من أكثر الفلاسفة الفرنسيين أمانة وإخلاصاً في نقل وشرح وتطبيق فلسفة " هوسرل " ، دون أن ينتقده بعنف أو يثور عليه بضراوة مثلما فعل غيره من الفينومينولوجيين الفرنسيين والألمان، بل كان يعتبر نفسه المنفذ الحقيقي لوصية أستاذه الفلسفية في استكمال ومتابعة الدراسات الفينومينولوجية . وعندما كان يقارن فكره بفكر " هوسرل " في محاضراته الجامعية في " السوربون " كان يؤكد باستمرار أنه تلميذ مخلص له، وأنه لا يتخذ أية مواقف نقدية ضده، وإنما يحاول فقط أن يوسع من نطاق الفينومينولوجيا في نفس طريق أستاذه.<sup>3</sup>

حدد " مارلو - بونتي " في بداية دراسته عن " بناء السلوك " هدفه الفلسفي الذي يسعى إليه، وهو محاولة فهم العلاقات التي تربط الشعور الداخلي بالطبيعة الخارجية، وذلك من خلال الربط بين علم الحياة ( البيولوجيا ) وعلم النفس ( السيكولوجيا ) حيث رفض مذاهب تفسير السلوك الآلية الفسيولوجية التي اطرحت جانبا عمليات التفكير العقلية، وأراد أن يؤكد قيمة النشاط العقلي وأهمية التفكير المصاحب للإحساس، في تكوين السلوك وربط الشعور الداخلي بالعالم الطبيعي

<sup>1</sup> M. Merleau – Ponty, F. Aliqué, P. Arbousse – Bastide, G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célèbres, op cit,p12.

<sup>2</sup> سعيد توفيق ، مرجع سابق ، ص . 203 .

<sup>3</sup> سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص115

الخارجي في علاقات حية متطورة ونامية. لذلك جعل دراسته الثانية تدور حول " فينومينولوجيا الإدراك الحسي " حيث رجع فيها إلى آراء " هوسرل " ليحل بواسطتها مشكلة علاقة الشعور الداخلي بالعالم الخارجي من خلال الرد الفينومينولوجي وفكرة القصدية وإدراك الماهيات الحية في الشعور، متبعا نفس طريقة " هوسرل " ومطبعا نفس منهجه في دراسة ظاهرة الإدراك الحسي، دون محاولة ابتداء طريقة أخرى جديدة تماما، وهذا ما سوف نراه في تنمة دراستنا هذه حول فينومينولوجيا ميرلوبونتي المعتمدة على الادراك الحسي و الجسد في فهمها للعالم.

## المبحث الثاني: مشكل الإدراك في فينومينولوجيا ميرلوبونتي:

إذا استطعنا أن نميز المشكل المركزي في فلسفة " ميرلوبونتي " والذي ننطلق منه ونعود دوما إليه، فإنه يكون بدون تردد "مشكل الإدراك"<sup>1</sup>. هذا المشكل الذي يرى ميرلوبونتي أن نستطيع من خلاله وأفضل من غيره بتلمس ظاهرة حضورنا في العالم ، فتجربة الإدراك هي التي تصلنا دوما بالعالم، العلم الذي هو معطى مباشر لتجربتنا الإدراكية.

لكن ما هي تجربتنا الإدراكية ؟

لقد كان دائما الموقف الطبيعي، داعي الى التمرکز حول الأشياء المهيّئة من حولنا لأن ندركها ، وكنا دوما مدعوون لتبني هذه الدعوة، التي تحيلنا الى أن التجربة الإدراكية، هي تعبير وترجمة لفعل العالم الخارجي في الذات المدركة. قد يبدو هذا بديهيا لنا في الوهلة الأولى، لكن كيف نستطيع أن نفهم حدوث هذا؟.

يدعونا " ميرلوبونتي "، أثناء " تعليق الحكم " <sup>2</sup>، الذي هو خطوة من خوات المنهج الفينومينولوجي إلى ان نعلق اعتقادنا الذي نعتقده بديهيا في وجود العالم باعتباره " واقعا في ذاته "، ويقترح بشكل مواز العودة إلى الأشياء ذاتها. " ميرلوبونتي " يريدنا ميرلوبونتي ان نعلق بداهة الإدراك ، حتى نتمكن من رؤية مسار بناء تجربة الإدراك.

في نظر " ميرلوبونتي "، " تعليق الحكم " ( l'époché ) على العالم هنا هو منهج يمكن من بلوغ معنى " الكائن في العالم " <sup>3</sup>، إنه يقول لنا أولا أننا موجودون في

<sup>1</sup>Voir Claude Lefort « Maurice Merleau-Ponty » in Histoire de la philosophie III, Paris, Gillmard, Vol.2, 1999, p.694.

<sup>2</sup> في هذا المعنى يقول " هوسرل ": " في الواقع، لم تفقدنا الفينومينولوجيا- بتعليق الحكم كليًا فيما يخص وجود العالم او عدم وجوده- العالم من حيث هو موضوع فينومينولوجي. (...) وعلى ذلك فعندما نقوم بعملية الردّ الفينومينولوجي بوجه دقيق، فإننا نحافظ، من جهة الفكر، على مجال الحياة الشعورية المحض، وهو مجال حرّ ولامحدود، ونحافظ، من جهة مقصود الفكر، على العالم الظاهراتي بوصفه موضوعه القصدّي". Husserl Edmund, Méditation cartésiennes (1929), Vrin, 1953, p14.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. VIII.

العالم<sup>1</sup> ولا يمكن إنكار وجود العالم وإنما " وضع العالم بين قوسين " ، وهو وضع سيجعل الأنا قادرة على إعطاء المعنى على أشياء العالم بما هي ظوهر أو موضوعات " تقصدها " هذه الأنا وهو ما سيكون بدوره أساس وعيها بذاته، فالإنسان هو في العالم ولا يعرف ذاته إلا في العالم " <sup>2</sup> .

يعتبر " ميرلوبونتي " على غرار " هوسرل " أن الفينومينولوجيا تعني فيما تعنيه العودة إلى الأشياء ذاتها والكشف عن ماهيتها وبنية وجودها، إلا أن إعتبار " هوسرل " الفينومينولوجيا مذهباً " ترنسندنالياً " <sup>3</sup> ( Transcendental ) أو " متعالياً " هو ما أثار الجدل بينه وبين الفينومينولوجيين اللاحقين من أمثال : هايدجر، ليفيناس، ريكور وميرلوبونتي ... الذين يعتبرونها منهج بحث يهتم بالكشف عن بنية الوعي ويركز لا على موضوع الإدراك بل على فعل الإدراك ذاته .

إن فينومينولوجيا " ميرلوبونتي " هي في حقيقتها فينومينولوجيا وجودية<sup>4</sup> لأنها تؤكد على أولوية " انا موجود " وذلك في حقيقته رجوع الى مطلب " هوسرل " المتمثل في " العودة إلى الأشياء ذاتها " الذي يعني فيما يعنيه مع " ميرلوبونتي " العودة إلى العالم وعودة الذات المتجسدة بما هي حضور في العالم ، وهو بهذا يؤكد أن الوجود في العالم هو وجود جسدي.

" العودة إلى الأشياء ذاتها " في نظر " ميرلوبونتي " هي المبدأ الأساسي لمنهج وصفي<sup>5</sup> يزعّم قدرته على الإمساك بالمعنى الأصلي لكيان " العالم المدرك " <sup>6</sup> كما هو حاضر بالنسبة الى ذواتنا، وهذا يحدث دائماً أثناء تعليق الحكم. بهذا المعنى "

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Notes de cours Collège de France 1958-1961 , op cit, p.360.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. v.

<sup>3</sup> Voir surtout ses derniers écrits comme : LES méditation cartésiennes (1929), Logique formelle et logique transcendante ( 1929), La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante ( manuscrits de 1935-1937).

<sup>4</sup> Moran Dermo, Introduction to phenomenology, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2002, p.402.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p.2 .

<sup>6</sup> Ibid, p.3.

الطبيعة في ذاتها ، بمواضيعها وخاصياتها المحددة بدقة ليست هي العالم الأصلي للإدراك " <sup>1</sup> .

فالعالم كما افترضناه مسبقا من خلال الموقف الطبيعي هو " الواقع الوحيد الزماني - المكاني " على حد عبارة " هوسرل " <sup>2</sup> والذي لن يكتسب أبدا نفس معنى العالم الذي ندركه مباشرة من خلال تجربتنا المعيشة معه وفيه، وهذا يعطينا مشروعية السؤال حول معرفة كيف تتبدى لنا الأشياء فعليا ؟

إذا كان هناك عالم توجد فيه الذات المدركة، فذلك لأن هذه الذات المدركة هي التي تقصده وفي الوقت نفسه تتخرط فيه وتكون شرط إمكان ظهوره. أي من خلال تجربتنا هذه أننا لا ندرك العالم من خلال تجميع الأشياء الموجودة فيه منعزلين عنه بل ندركه بأن نضع أجسادنا فيه دفعة واحدة. لكي نتحدث على الإدراك باعتباره الرابط الأصلي مع الأشياء في العالم، لابدّ من تعليق كلي لكلّ الافتراضات المقدمة في تفسيرات العلم او في الفلسفة عن الإدراك، إذ " لا تتعهد الفلسفة الفينومينولوجية او الوجودية بتفسير العالم أو الكشف عن شروط إمكانه، وإنما تتعهد بتحقيق تجربة للعالم واتصال بالعالم سابق على كلّ تفكير فيه " <sup>3</sup>.

انطلاقا من المنظور الفينومينولوجي الوجودي، يريد " ميرلوبونتي " أن يكون الوصف المباشر للأشياء من طرف الإدراك وصفا غير موضوعي. " إنّ الامر يتعلّق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل " <sup>4</sup> . أي أننا لا يمكننا الحديث عن وجود خاصيات محددة للأشياء حتى يمكن إدراكها و فهمها بطريقة تجريدية صرفة، " فوحدة الشيء المدرك التي تلتقي حولها ذوات واعية متعدّدة لا يمكن ان تستوفيها قاعدة يعترف بها العديد من المفكرين ، كما أنه لا يمكن ردّ الوجود

<sup>1</sup> ibid, p.70.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Trad Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p.95.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, Nagel,, Paris, 1948, pp. 54-55.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p.2 .

المدرک إلى الوجود المثالي " <sup>1</sup>. ما يعني به حينئذ " ميرلوبونتي " هو وصف التجربة الإدراكية للأشياء وليس بيان ما تدلّ عليه الأشياء بشكل واضح ومتميّز. إذا كان هناك شيء يبحث عنه " ميرلوبونتي " بالنسبة لما ندركه، هو وجود أشياء بالفعل في العالم حتى تتحقق التجربة الإدراكية ، وأن كل عمليات التفسير و التحليل و التفكير التي نقوم بها لا ينبغي أن ينسينا أن الأشياء هي على الدوام ظواهر من أجلنا. الأشياء لا يمكن أن تأتينا ما لم نتعرف عليها وعلى معانيها والعالم المدرک لا يمكن نهائياً اختزاله في " ما هو في ذاته " .

إن كل تفكير و إدراك للعالم لا يجب أن يجعلنا نهمل العالم الذي هو قائم على الدوام ، لذلك لا ينبغي أن نأخذ ما يبني على الشيء مكان الشيء نفسه .

هذا لا يعني أن " ميرلوبونتي " ينكر الموقف الطبيعي القائم في أذهاننا حول الإدراك، بل إنه على النقيض من ذلك يسعى إلى محاورة تلك اليقينيات باعتبارها مباحث ثابتة لازمت فكره. <sup>2</sup>

إن عملية وضع وجود العالم بين قوسين أي اعتباره " الواقع في ذاته " هو خطة تمنعنا من سجن تجربتنا الإدراكية للأشياء.

فتعليق الحكم هذا أو هذا الردّ الفينومينولوجي يطمح هنا إلى العودة إلى تجربة الإدراك باعتبارها طريقة تخلصنا من وضع تأويلات مسبقة حول الإدراك وعدم التوجه نحو الأشياء ذاتها. هذا لا يعني شكاً في وجودها . بقدر ما يعتبر انفتاحاً على معنى " وجود الشيء " <sup>3</sup>، بمعزل عن أي حكم أنطولوجي مسبق <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> ibid, p.41.

<sup>2</sup> "هذا لا يعني التخلي عن يقينيات الحسّ المشترك والموقف الطبيعي- فهي على النقيض من ذلك، المبحث الثابت لفلسفة - إلا أنه بالنظر لكونها بحقّ مفترضات لأيّ فكر، فهي " مسلّمات " تمرّ بشكل غير ملحوظ، وإذا أردنا إيقاظها وإبرازها فما علينا إلا أن نتجنّبها لبعض الوقت. " Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p.3 .

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, visible et l'invisible, Gallimard, 1964, p.21.

<sup>4</sup> François Heideisiek, L'ontologie de Merleau-Pnty, Paris, PUF, 1971, p.104.

من هذا فإن، " ميرلوبونتي " لا يبحث عن تفسير للعالم المدرك، إنه يبحث عن العالم المدرك نفسه يتحدّث. إنه يبحث عن طريقة يفهم بها الإدراك دون أن تشوّهه للمفاهيم التي لا تترك العمليات المعيشة أن تتكشف.

لقد كان " ميرلوبونتي " مدركا أن البحث الفينومينولوجي ، الذي يقوم به، والذي استهله أستاذه " هوسرل " <sup>1</sup>، هو " بحث يطمح إلى ان يصبح كما قال "هوسرل"، " علما صحيحا " <sup>2</sup> أي موجهة نحو بلورة دقيقة لنظرية علمية .

بهذا المعنى ، يتحدد هذا البحث بما هو علم يدرس الماهيات ، إنه يبحث في ماهية الإدراك كما هو ، إلا أنه أيضا " فلسفة تعيد وضع الماهيات في الوجود " <sup>3</sup> . ذلك يعني أن ماهية الإدراك لا تنفصل عن التجربة الإدراكية.

في نظر "ميرلوبونتي" الفينومينولوجيا بما هي علم يدرس الماهيات لا يمكن اعتبار هذا العلم قادر على الكشف عن ماهية الإدراك دون ربطه الوثيق و الدائم بوجود العالم ، إذ يجب أن نكون على وعي أن التماس الموجود بين الماهية والوجود ضروري للعودة إلى تجربة العالم المدرك. وبهذا فإننا ننزع كل تحديد علمي موغل في التجريد.

إشكالية المعرفة العلمية إذا، هو إنها تفسّر ظاهرة إدراك الأشياء دون أن تتساءل : كيف توجد الأشياء في الأصل بالنسبة إلينا ؟

لذلك يعتبر " ميرلوبونتي " أنّ " كل ما أدركه عن العالم ، حتى عن طريق العلم، أدركه من خلال نظرة خاصّة بي أو من خلال تجربة مع العالم ، دونها لا تعني رموز العلم شيئا " <sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Husserl Edmund, La philosophie comme science rigoureuse, op cit, p.69.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p.I .

<sup>3</sup> ibid, p.II .

<sup>4</sup> ibid, p.III .

يريد " ميرلوبونتي " من خلال هذا، أن يبرز تبعات الإدراك الوجودية قبل أي تفكير نظري بموضوع العالم في شكله الواقعي.<sup>1</sup>

بالنسبة " لميرلوبونتي " حتى نتمكن من امتلاك ظاهرة حضور العالم كما هو يجب على الماهية والوجود أن يتماثلا في تجربة الإدراك، بحيث أن هذه التجربة الإدراكية تقودنا من جديد نحو تجربة الأشياء بحسب الواقع الذي تهبنا إياه " <sup>2</sup>.

إن عملية اكتشاف الأشياء في العالم لا تكون بشكل بناء نظري، إنما تكون كما نراها في العالم. أليس " المنهج الفينومينولوجي هو من يعيد ربط الذات بالوجود، معرفًا الذات باعتبارها جهدًا أو قصداً متوجّهاً نحو معنى؟ " <sup>3</sup>

على هذا الأساس، يدعونا " ميرلوبونتي " أن نرد كل معطيات العالم المدرك الذي نعيشه نابعة مباشرة من تجربتنا الإدراكية .

يبدو أن " ميرلوبونتي " يقترح وصف علامات العالم الحسية في سياقها الأكثر مباشرة دون أية إحالة إلى الأشياء باعتبارها مواضيع محددة في جملة خصائص ثابتة .

" هو موقف أنطولوجي ما يضعه ميرلوبونتي موضع تساؤل، إنه بالتأكيد ذلك الذي يقول بالتعارض بين الحدث والماهية " <sup>4</sup>. إنه يريد الاستغناء عن القول بأن المفاهيم التي تعتبر عن الأشياء، موجودة سلفاً، باعتبارها معطيات للإدراك، إنه يبحث عن كيفية ظهور الأشياء حين تدرك. فالإدراك الذي نعيشه لا يعطينا أشياء جاهزة وواضحة، بل على العكس من ذلك، إنه يعرض علينا الأشياء مندمجة في العالم المدرك حيث لا يتجلّى الظهور أبداً بشكل تامّ الوضوح والشفافية. إذا لإدراك

---

اعلاء مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص93

<sup>2</sup> C'est en sens que Merleau-Ponty lorsqu'il cherche l'essence (wesen) de la rose, il espère trouver « l'être-rose de la rose », c'est-à-dire « la roséité s'étendant tout à travers la rose », V.I, op cit, .p. 226.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, Parcours 1935-1951, op cit, p.39.

<sup>4</sup> Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », in Les cahiers de Philosophie n°7, 1989, p.31.

كما يراه " ميرلوبونتي " هو عملية انخراط حميمة، معيشة في العالم الذي نعيش فيه.<sup>1</sup>

هكذا فإن " ميرلوبونتي " يأمل أن يعيد اكتشاف التجربة الإدراكية الاصلية. أي أنه يريد " العودة للأشياء ذاتها، هي العودة لهذا العالم قبل المعرفة ، الذي تتكلم عنه المعرفة باستمرار " <sup>2</sup>. بمعنى أن نبحث عن أصل الأشياء دون أن نحكم بشيء مسبقاً على وجودها. ذلك ما يستوجب علينا ألا نرجع في عملية إدراك الأشياء إلى ما تدعونا اليه المعرفة التقليدية للعلم وللفلسفة، بل الرجوع الى التجربة الإدراكية بما هي أصل الولوج إلى الأشياء ذاتها<sup>3</sup>.

إذا إن وجود شيء ما، فذلك بالضرورة لأننا ندركه. إلا أن ذلك لا يعني أن المدرك يرجع إلى ذات مدركة باعتبارها شرط إمكانه وذلك لأنّ تجربة تلك الذات الإدراكية تظلّ دائماً رهينة قابليّة الأشياء لأنّ تدرك.

لذلك فإن " ميرلوبونتي " عوض أن يعتبر الشيء المدرك كموضوع يقبل التفسير أي ينتمي إلى عالم ثان، فإنه يلح على وصفه كما يظهر في تجربة الإدراك. " إنّ الأمر يتعلق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل. هذه الفريضة الأولى التي أعطاها هوسرل للفينومينولوجيا المبتدئة على أنها " علم نفس وصفي " أو أنها تعود " إلى الأشياء ذاتها " <sup>4</sup> .

الإدراك هو ما يجعلنا نتواصل مع عالم ظاهراتي، لذلك يدعونا " ميرلوبونتي " إلى أن نعيد اكتشاف هذا العالم من جدد حسب ما تقدمه لنا التجربة الادراكية لا تعلمه لنا الفلسفة والعلم مسبقا عن الاشياء<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Trad Paul Ricoeur , op cit, p90.

<sup>2</sup> La phénoménologie de la perception, op cit, p.III .

<sup>3</sup> في هذا المعنى يقترح " ميرلوبونتي " نوعاً من " الوضعية الفينومينولوجية " positivisme phénoménologique في معنى

أنّ الواقع يختزل في أشياء العالم المدرك القابل للإدراك. La phénoménologie de la perception, op cit, p.XII.

<sup>4</sup> ibid, p.II .

<sup>5</sup> ibid, p.III .

إن أولوية الإدراك لا تتعلّق بالشيء المدرك نفسه، إنما بالعملية الإدراكية للعالم التي تمنحنا القوة على إدراك شيء ما. وأن نقول الإدراك أولاً معناه أن نضع ذاتنا الحدث الإدراكي.<sup>1</sup>

إن ما يبقى الإدراك عصياً عن الفهم غياب التجربة الادراكية التي في اطارها تظهر الأشياء وتتكشف؟ .

هذا يعني أنّ مهمة " العودة إلى الأشياء ذاتها " لا تتجزأ إلى على ضوء الإدراك الذي يمنحنا المعنى الأول لواقع الأشياء أو لوجودها.

مطلب "العودة إلى الأشياء"، أي كما تظهر أمام وعينا، هو أولوية لفهم الأشياء التي تكون منطلق كلّ شكل من أشكال المعرفة. وعملية وصف الأشياء ذاتها عند " ميرلوبونتي " ليس ذو قيمة منهجية، إنما هو بالأساس ذو قيمة أنطولوجية حيث أنه يتساءل عن معنى وجود الأشياء. بل هو ملازم للانفتاح على ما يوجد<sup>2</sup>. بهذا المعنى، مسألة العودة إلى الأشياء تأخذ صورة مشكل الإدراك من حيث هو انفتاح على وجود شيء ما. ذاك هو المنظور الذي يشجّع الفيلسوف على اعتبار أنّ " إدراك شيء هو ما يجعلني أنفتح على الوجود " <sup>3</sup>.

حين نتناول مشكل الإدراك انطلاقاً من تجربة الإدراك، فإننا نتناول بالضرورة المكان الذي تحدث فيه هذه العملية، الذي هو العالم. إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ فكر " ميرلوبونتي " يثبت وجود عالم متماثل يتعارض مع أيّ نوع من أنواع الاختلاف أو التنوع.<sup>4</sup>

بهذا المعنى فإن ما يراه "ميرلوبونتي" هو أن العالم هو العمق الوجودي لكلّ ما يظهر لنا. والإدراك هنا يعبر عن العلاقات الموجدة في هذا العالم وليس عن

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, Parcours 1935-1951, op cit, p60.

<sup>2</sup> Barbaras Renaud, Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception , Vrin, 1999.p.9.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, Ph. P,op cit, p.70 .

<sup>4</sup> François Heidsieck, L'ontologie de Merleau-Pnty,op cit, p106.

تعايير مطلقة . أي أن الوجود المدرك لا يقاوم العدم. إن التجربة الإدراكية هي واعي تأملي محض للأشياء المدركة في علاقتها بالذات المدركة.<sup>1</sup>

إذا وجب علينا أن نتساءل عن كيفية هذا الفعل في تجربتنا الإدراكية. من وجهة النظر هذه، المدرك إذا الأشياء المدركة هي ما تظهر دائما للذات المدركة و العملية الإدراكية هذه تحيلنا دوما الى تجربة ما، لذات بعينها. الإدراك ليس شيئا آخر غير التجربة التي عن طريقها ترتبط ذات بعينها بواقع كما هو. ألا أن اعتبار هذه الذات منخرطة على الدوام في العالم الذي تدركه لا يعني ذلك أن هذه الذات ينبغي فهمها هنا كوعي معطى مباشرة لنفسه في بداهة مطلقة.

الإدراك بهذا لا يعبر أبدا عن علاقة حميمية بين الذات المدركة والواقع الموضوعي البحت، وهو لا يعبر عن نفس العلاقة بين الموضوع المدرك والوعي الذاتي البحت.

إن "العودة إلى الأشياء" التي يتحدث عنها دوما " ميرلوبونتي " لا عني دوما العودة إلى تجربة الشيء المدرك ، حيث لا يمكن أن يردّ إلى واقع في ذاته وهي أيضا عودة في الوقت نفسه إلى حضور ظاهر الشيء المدرك ، حيث لا يمكن أن يردّ إلى واقع لذاته .

الذات التي تمارس فعل التفكير لا يمكن أن تعزل نفسها عن العالم<sup>2</sup>. من وجهة النظر هذه، إذا الذات المدركة تدرك العالم الدرك دوما أثناء ممارستها لفعل التفكير. أي هي دائما انفتاح على وجود الأشياء . إدراك الأشياء يعني إذا العودة إلى العمق اللا مفكر فيه لكلّ تفكير، الذي هو بالتحديد العالم المدرك الذي نراه، الذي هو دوما مقرون بتجربة الإدراك التي هي ما به توجد الأشياء.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p.40 .

<sup>2</sup> De Waelhens Alphonse, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain, Nawelaerts, 1978, p. 67.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, Sens et Non-sens, op cit, p. 57.

هكذا يعتبر " ميرلوبونتي " أنّ العودة إلى تجربة العالم لأجل فهم مشكل الإدراك لا تتحقق إلا بالعودة إلى الظاهرة الإدراكية وهذه لا تتم إلا من خلال نقاش حول الأحكام المسبقة الكلاسيكية. التي استقيناها من المفاهيم الطبيعية التي تحدثنا عنها سابقا.

لا يمكن الحديث عن الإدراك عند "ميرلوبونتي" بمعزل عن الاحساس الذي هو بالمعنى الكلاسيكي، التجربة المباشرة والواضحة التي تسمح بالاتصال بالعالم الخارجي عن طريق الأعضاء الحسيّة. هذه الاحساسات التي تعتبر كعناصر نهائية لكل إدراك. من وجهة نظر "ميرلوبونتي" يرتبط الإدراك دائما بحسّ ما داخليّ منظم لسلسلة من المثيرات. إلا أنّ الأشياء هنا لا تظهر، أي أنها لا تهب نفسها كما توجد بما أنّ المدرك يردّ إلى ما نحسّه بحواسنا .<sup>1</sup>

أي أنه لكي يتولّد عندنا احساس يجب أن يكون ثمة تطابق بين من يحسّ وما هو مدرك نظرا لأن المحسوسات الخارجية في العالم الموضوعي لا تعني شيئا.<sup>2</sup>

فاللون مثلا هو انطباع للذات وليس خاصيّة موضوعية للمدرك. إنها خاصّة النظر وعن طريق حاسة البصر هذه الادراكات دون أي استنتاجات مسبقة، أو معارف قبلية. إجمالا، الإحساس هو ما نختبره من ذواتنا عندما ينطبع شيء ما في حواسنا بمعزل عن أيّ فهم عقلية مسبقة. حسب هذه المقاربة المرئية، الاحساس هو دائما ما ندركه بأعيننا، والحال أنه لا يوجد هنا واقع مدرك متّصل بما تقدّمه تجربة الإحساس من محسوس معيش عن طريق الحواسّ .<sup>3</sup>

بما أنّ المدرك الذي ندركه هو إحساس أدركه أنا، إذا فهو بالأساس فعل ذاتي. إلا أنّ " ذلك لا يعني أنّ الواقع يختفي في ذواتنا، وأنا إذا لا نستطيع إدراك واقع، بل يعني أنّ هذا الواقع الذي ندركه كواقع ليس شيئا آخر غير الإدراك الذي عندنا منه

<sup>1</sup> ibid, p. 60.

<sup>2</sup> Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », op cit,p160.

<sup>3</sup> Ibid, p65.

"<sup>1</sup>. إذا الأشياء المدركة ترتبط بالمحتوى الداخلي للحواسّ و تحافظ على الصلة مع الشيء ذاته في مدركاتنا إلى أن يظهر أمامنا. الإدراك المتميّز الذي لدينا عن الموضوعات المدركة يتحدّد " بحسب الطّرق المختلفة التي تؤثر من خلالها الموضوعات في حواسنا "<sup>2</sup>. وهذا طبيعي، إذ لا يوجد هناك إدراك إلا متى كان عندنا انطباعات حسية. وبالتأكيد يستحيل مطلقا فهم وجود فكرة عن أي لون مثلا قبل تجربة الإحساس به. وكذلك بالنسبة لكل الموضوعات.

إذا أردنا عرفة كيفية حدوث ذلك، وجب علينا ادرك ردود الأفعال الحسية للذوات في مجابهة مثيرات العالم الخارجي. حدث الإدراك يبدو ممكنا لأنّ مشاهد العالم الموضوعية تمّ تحويلها إلى خاصيات حسية عن طريق حواسّ الذات المدركة. الإحساس هو الوسيلة الوحيدة للشيء كي يكون حاضرا أو ماثلا امامنا. بهذا الشيء المدرك هو خاضع دائما لذاتيتنا الحاسة. إذا " نعبر هكذا عن الأمر الذي لا يقبل المنازعة، بأنه في غياب ذات مدركة، وتحديدًا من دون أعضاء حسية لا شيء يظهر " <sup>3</sup>. فتحديد المدرك باعتباره شيئًا يأخذ مكانا ليس له معنى دون فهم أنه حالة ذاتية للتجربة الحسية . فإذا كان الإحساس حقًا هو اختبار من ذواتنا فإنه لا يستطيع أن يقدم لنا مضمونا حسيًا محددًا ومتميزًا لذاك الاختبار.

صحيح أن تجربة الإدراك هي دوما تجربة يعيشها أحد ما عن طريق أعضائنا الحسية التي تتولّد عنها الإحساسات، لا شيء يوجد في الموضوع المدرك عدا ما يؤثر في الحواسّ، بعبارة أخرى اللون هو يعتبر دائما لونا منظورا. لكن هذا لا يسمح لنا أن نقطع احساساتنا عن المظهر الحسيّ الذي يستنتج من تجربة رؤية اللون. الواقع الخارجي هو سبب احساساتنا بما أنه مشتق من أعضائنا الحسية في هذا المعنى بالذات يؤكّد " ميرلوبونتي " على أنّ الاحساس يعني حرفيًا " اتحادا"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, Paris, Hatier, 1994, p. 9 .

<sup>2</sup> Ibid,p11.

<sup>3</sup> ibid, p.4

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 246.

مع العالم. من وجهة النظر هذه، فإن جملة الاحساسات هذه، هي دوما تجارب ادراكية ترجع إلى شيء ما. فاختبار احساس ما يحييه فهم شيء ما. هذه التجارب هي ما يجعلنا دوما متمثلين للحضور المتعين لشيء ما. بهذا الشكل " لن نحصل على احساسات أصلية ما لم نعطي الموضوع " <sup>1</sup> الذي سيمثل أمام حواسنا. وهذا لا يتأتى الا إذا كنا حاضرين في العالم حتى يتسنى لنا الإحساس بشيء ما. بإيجاز " مفهوم الاحساس هو، فعلا، ما يختص بالخلط بين الحالة الذاتية وما هو معيش فيه وبين اختباره وحيث يكون ثمّة انطباع " <sup>2</sup>. في هذا الاطار يدعونا " ميرلوبونتي " إلى أن نستعيد الظاهرة الإدراكية ليبين لنا أنه لا يوجد احساس خالص.

لا نستطيع ولا حتى تصوّر وادراك معطى إدراكيا يكون معزولا، بحيث لا نقدر على إدراك شيء إلا في تقابل مع آخر.

" إنّ << الشيء المدرك >> هو دائما في قلب شيء آخر، فهو دائما جزء من << حقل >> " <sup>3</sup>. إننا إذا إزاء مساءلة لمعنى الاحساس الخالص باعتباره عنصرا من الوعي الإدراكي وهو المعنى الذي لطالما دافعت عنه الفلسفة التجريبية.

إن المعطى الإدراكي، قبل أن يردّ إلى احساس محض، هو على الدوام محسوس بمجموعة من العوامل كالوضعية المكانية وبعض المؤثرات الاخرى. هذه العوامل يمكنها كذلك أن تموّه أو تخفي شكلا أو تجعل أشكالا أخرى مرئية أكثر من جهة وضوحها. إذا " الاحساس المزعوم لعنصر بسيط هو في الواقع إدراك لصلة العلاقة هذه " <sup>4</sup>. من هذا المنظور، لا وجود للأشياء خارج التنظيم الإدراكي. فنحن نميز الأشياء عن بعضها لأن لكل شيء خاصية مدركة في ذاتها وبذاتها. هذا

<sup>1</sup> Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, op citp.12

<sup>2</sup> ibid, p. 12.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 10.

<sup>4</sup> De Waelhens Alphonse, Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, op cit, p. 76.

يعني أنّ " احساسا محضا هو غير مدرك، فهو يرتبط أفضل بالشعور " <sup>1</sup> الذي يردّ إلى اختبار حالة من ذاتي. مجمل القول أنّ الأشياء هي مدركة، يحيل هذا باطنياً إلى مجموع الإدراكات وليس على احساس محض وهو كذلك يظهر بقدر ما يتجلّى على أحد السطوح. كلّ مدرك لا يوجد إلا في علاقة مع أحد الحقول الإدراكية الذي ينتظم بما هو شكل إدراكيّ. لا يوجد أبداً شيء نحسّه احساساً محضاً بما أنّ الإدراك في التجربة الإدراكية نفسها هو دائماً انفتاح على الأشياء. في هذا الإطار، تماثل وحدة بصرية هو خاضع لسلسلة من قوانين الأشكال. المدرك هو بالفعل مجموع منظم بطريقة أصلية داخل حقل إدراكيّ. بإيجاز " كلّ إدراك واقعيّ هو إشارة باطنية على شيء آخر غير الذي هو حاضر. فهو يقتضي بعبارة أخرى أفقا " <sup>2</sup>. هذا له معنى إنه هناك في الإدراك أولوية للمجموعات المنظمة على العناصر المفككة.

في أفق نظريّ يتعارض مع فكرة أنّ الحقل الإدراكي للإدراك لا يمكن أن يفكك إلى جملة من الاحساسات يمكننا التسليم بأنّ عملية إدراك معزوفة ما هو عملية تأليف للأصوات التي تحسّ وتميّز بوضوح. بعبارة أخرى، المعزوفة هذه كظاهرة مركبة تفضي دائماً إلى احساسات بسيطة بالنوتات الموسيقية المفككة كل على حدى كمعطيات محسوسة معزولة. بهذا المعنى " الإدراك هو مركّب لا يمكننا فهمه إلا بتحليل عناصره " <sup>3</sup>. هذا ما يمثّل بطريقة ما إمكانية التسليم بفكرة الإحساس المحض. و أنّ أيّ حدث إدراكيّ يتألّف من جملة أو من فسيفساء احساسات المترابطة.

إنّ عملية إدراك وحدات إدراكية لا يكون ممكناً إلا عندما نكتسب احساسات فورية منظمة عن طريق عملية " التداعي ". هذا يعني انه بإمكاننا عن طريق مسار

<sup>1</sup> Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, op cit, pp. 10-11.

<sup>2</sup> De Waelhens Alphonse, op. cit. p 67 .

<sup>3</sup> Pradines Maurice, La fonction perceptive. Les racines de la psychologie, Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p.30.

جمع وتركيب أو تأليف امتلاك إدراك ظاهرة منظّمة. فمثلا " أن رؤية صورة لا يمكن أن تكون إلا امتلاكاً متزامناً للإحساسات المنتظمة التي تشكّل جزءاً من الصورة"<sup>1</sup>. يجب أن نعترف إذاً أنه بالنسبة للتجربة الإدراكية الأجزاء تعتبر هي الأولى مقارنة بالكلّ. مع ذلك يمكننا أن نحسّ بإحساسات متعدّدة معزولة، بل نستطيع بالإضافة إلى ذلك أن نقوم بسلسلة من التركيبات بين هذه الإحساسات كي نكوّن إدراكاً مركّباً. الأشياء المحسوسة ليست سوى خاصيّات محسوسة أو تركيبات لتلك الخاصيّات. إذا ترابطت الإحساسات هو ما يعطينا إمكانيّة فهم أو التعرّف على موضوع مركّب.<sup>2</sup>

إذا يفهم العالم بما هو جمع للمعطيات الحسيّة نظراً لأنّ المجموع الإدراكي يمكن أن يتكون دائماً انطلاقاً من ظواهر جزئية. إن الموقف التجريبي للعملية الحسيّة لا يقدر لنا فقط معنى للإحساس، بل إنه يعطينا أيضاً ما يمكننا من تفسير ظاهرة الإدراك. إذا الموضوع المدرك ليس هو إلا ترابط مجموع إحساسات. إذا للمحافظة على الوعي التجريبي يجب معرفة أنّ كل خاصيّة حسيّة للموضوع المدرك تأتي حصراً من حالة وعي متماثلة مع تلك الخاصيّة " بما أننا حدّدنا الوعي كإحساس، فإنّ كلّ ضرب من الوعي يجب أن يستعير وضوحه من الإحساس"<sup>3</sup>. بمعنى أن الوعي الإدراكي ليس له ملكة التكوّن بشكل مسبق. إنه كذلك عاجز عن الإدراك من دون إحساسات بما أنه يتحدّد من خلال اختبار إحساسات، إذا الإحساس هو واقع ذاتيّ أو حالة من الوعي.

إن مشكل الإدراك نحو الوعي، يحيلنا إلى أنّ العالم الخارجيّ يتطابق مع تجربتنا الإدراكية إذا معنى الوجود المدرك يردّ إلى فعل الإدراك نفسه<sup>4</sup>. و " الأشياء التي

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 21.

<sup>2</sup> Pradines Maurice, La fonction perceptive. Les racines de la psychologie, op cit,p35.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 22 .

<sup>4</sup> Berkeley Géorge, Troi Dialogue entre Hylas et Philonous, Trad. Michel Ambacher, Paris, Paris, 1970, p. 174.

ندركها مباشرة هي الأشياء الواقعية " <sup>1</sup> ومن جهة أخرى " الأشياء المدركة مباشرة هي أفكار لا توجد إلا في العقل لا غير " <sup>2</sup>. فلا وجود لعالم خارجي متميز عن إدراكاتنا الحسيّة.

لكن بغضّ النظر عن الاختلافات بين الموقف التجريبي الذي يعتبر وجود الواقع الخارجي هو سبب كلّ احساساتنا ووجهة النظر التجريبية التي تحتجّ على الوجود الفعلي لذلك الواقع كحجّة ضرورية قائمة على تحقق احساساتنا، فإن ما يهمنا هنا هو كيف نميّز الاحساسات؟ بما هي أساس تجربتنا الإدراكية.

فهناك من يرى في الإحساس تجربة لخاصية حسية محدّدة أو من يعتبر الإحساس اختبارا بسيطا لا يصادر على أيّ مضمون واقعيّ وموضوعيّ بالرغم من ذلك يمكننا استنتاج أنّ الإحساسات تستعمل دائما كالمعنى المفتاح في تعريف الإدراك.

في هذا السياق، حين نقول أنه يوجد قبالتنا بقعة خضراء، فمعنى كلمة بقعة خضراء هو دائما مؤسس داخل احساساتنا. من دون شكّ، هذا المعنى لم تهبنا إياه فقط التجارب الحاضرة للإحساسات الحاليّة بل أيضا التجارب السابقة للإحساسات الماضية التي في أثنائها تعلمنا استخدامه. هذا الأمر يبدو ممكنا بما أنّ أيّ احساس ينبأ بغيره.

فالأفكار ههنا ليست غير تمثّلات لانطباعاتنا التي محلّها ذاكرة كلّ ذات مدركة. في هذا المعنى " عندما أغمض عينيّ وأفكرّ داخل غرفتي فإنّ الأفكار التي أكونها هي عبارة عن تمثّلات دقيقة لانطباعات أحسستها، فليس هناك أيّة خصوصية لواحدة لا توجد في الأخرى " <sup>3</sup> يوجد ههنا تطابق بين الأفكار والانطباعات. أخيرا

<sup>1</sup> Ibid., p. 174.

<sup>2</sup> Ibid., p. 174

<sup>3</sup> Hume David, Traité de la nature humaine, Trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946, p. 67 .

يمكننا القول أنّ الأفكار هي التي تكوّن ذكرياتنا التي تسمح ببناء وحدة بين ما نراه وما كنّا قد رأيناه. منظور كهذا لا يمكنه تجاوز المعطى الحسيّ تجاوزاً جذرياً.

إنّ "كلّ فكرة هي نسخة لانطباع أو لشعور سابق، وحيث لا يمكننا العثور على أيّ انطباع، نكون متأكّدين من عدم وجود أيّة فكرة" <sup>1</sup>. حسب هذا المنظور كلّ فكرة تفضي دائماً إلى معطى حسيّ ملائم تمّ ادراكه خلال تجربة حسيّة ماضية فمثلاً الفكرة المركبة لمنزل تحيل دائماً إلى الأفكار البسيطة للجدران والآجر والرمل والحصى والمسامير. وكلّ هذه الأفكار مشتقة من الاحساسات الخاصّة بالأعضاء الحسيّة وتتقابل مع الأفكار المطلقة التجريد.

كلّ فكرة مركبة تحيل إلى الأفكار البسيطة وكلّ فكرة بسيطة تحيل إلى أحساس. في الواقع، ينبغي علينا البحث عن عملية ربط بين الأفكار المؤسسة في إطار تجربة احساس بموضوع مدرك وليس اعتبار أنّ الأفكار تتكوّن في إطار عملية فهم تكون من انشاء الذهن حصراً.

إنّ "الاحساس البسيط الذي تستقبله الحواسّ هو في تعارض مع الفكرة المجرّدة، فهو مضمون كيفيّ فرديّ يفتقد إلى الحدّ الأدنى من العمومية" <sup>2</sup>. ترابط الأفكار ههنا ليس مشتقاً من نظام داخليّ لهذه العملية، إنّما يتولّد دائماً من سلسلة من الاحساسات التي تمكّننا من الولوج إلى واقع مدرك.

إنّما وجود هذا التطابق بين الذات المدركة والانطباع الأوّلي الذي يميّز تجربة الإحساس، لا يمكننا أن ننسى أو نتجاهل أنّ ذلك يعبر عن حدث فيزيائيّ. إنّ هذا المعنى الذي تعطيه التجريبيّة للأفكار والمستخدم من قبل هاهنا، يحيلنا دوماً إلى جملة التصورات التي ينظر إليها كما هيّات قبلية، معقولة، خالصة و دائمة، إنّها يرجعنا دوماً إلى التجربة الحسية والتي مفادها أنّ اتصالنّا بالأشياء الحسيّة هي

<sup>1</sup> Hume David, Enquête sur l'entendement Humain, Trad. Didier Deleule, Paris, Nathan, 1982., P 95.

<sup>2</sup> Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, op cit, p. 12

قادرة تماما على إعادة تمثّل الأشياء خطوة بخطوة الموجودة في العالم الطبيعي الذي ندركه. من هذا المبدأ، الذات المدركة لا يمكنها أبدا تخطّي الانطباعات الحسيّة.<sup>1</sup>

إن عملية تداعي الأفكار هي من يسمح لنا بالتجول بين الإحساسات دون أن نفقد الاتصال بينها بما أنّ كلّ احساس معيش في لحظة ماضية يمكن الاحتفاظ به في ذاكرتنا في شكل ذكريات تكوّنت انطلاقا من تكرار التجربة " فحينما ألقى بقطعة خشب جافة في النار ، فإنّ ذهني يحمل مباشرة على تصوّر أنّ النار ستزداد لهيبا واستعارا ، لا أن تنطفئ. هذا الانتقال في التفكير من السبب إلى النتيجة لم يصدر من العقل إنما نشأ من العادة والتجربة "<sup>2</sup>. العملية الوحيدة التي تمكنا من فهم تداعي الأفكار تتجلى في التجربة المتكررة والتي توحد الشروط الضرورية من أجل دعوة الوعي الى إنتاج تجارب يعزى إليها تكوين ذاكرتنا. هكذا تمنحنا الذاكرة ملكة إعادة إنتاج حالة من الوعي الماضي. هذا يعني أنّ الإدراك لا يتحدّد فحسب من خلال الأشياء التي تعطى مباشرة عن طريق الاحساسات الحالية، بل أيضا من خلال المكتسبات الحسيّة الماضية الموجودة في الذاكرة، من قبل الوعي الإدراكي عبر تداعي الأفكار. فعل الإدراك ينشأ إذا من التقاء الاحساسات الحاضرة بالإحساسات الماضية.

الإدراك هنا يعني امتحان كمية من الإحساسات التي تجلب معها ذكريات قادرة على اتمامها من أجل تقديم فهم صحيح لما ندركه. في هذا المعنى " الذاكرة ليست إذا غير احساس محول "<sup>3</sup>، أي أن معارفنا كلها تأتي من الإحساسات.

<sup>1</sup> Hume David, Traité de la nature humaine, Trad. André Leroy, Op cit,p98.

<sup>2</sup> Hume David, Enquête sur l'entendement Humain, Trad. Op cit., P 95.

<sup>3</sup> Ibid,p96.

إن المعطيات الحسيّة الحاليّة لا تكفي أن تشكل الصورة في كليتها، إنما عملية اسقاط الذكريات القديمة. يمكن لإحساس أن توحد أو تربط إحساس بإحساس آخر لكي يعطينا ادراكا أكثر دقة للصورة في كليتها.

إن عملية ترابط الاحساسات لا تقف عند هذا المستوى بل هي تثير بدورها مشكل العلاقة الثابتة بين إثارة المثيرات واختبار الاحساسات، أي بين الإثارة وحالة محدّدة من الوعي. إنه انطلاقا من هذا المشكل بالتحديد تقترح التجريبيّة الحسيّة " قانون الثبات " الذي يحدّد عدم التغيّر في العلاقة بين عمليّة الإثارة واستجابة العضوية، أي أنّها تقول بتلازم ضروري وثابت بين المثيرات والإحساسات. في سياق هذا الضرب من الفهم " وباعتبار العالم الموضوعي قائما فإنه يعهد لأعضاء الحسّ برسائل عليها إذا أن تحمل ، ثم تحلل بشكل تستعيد فيه بداخلنا النص الأصلي " <sup>1</sup> . هكذا إذا كان لدينا إثارة مطابقة وفاعلة " لمتقبّل محدّد " ، فإننا نحصل دائما على نفس ردّ الفعل. حينئذ نحن نقيم في عالم فيزيائي حيث المثيرات الثابتة والوضعيات الحسية تتلاقى وتتواتر. بإيجاز المثيرات التي تتحدّد من خلال الكيفيات الموضوعية تتدخّل في المتقبّلين المتخصّصين الذين يقومون بردود أفعال ملائمة أو مناسبة. إن ضمان عملية الانتظام الحاليّ والتالي للإحساسات ينبغي أن تكون شروطه مراقبة ومنتظمة.

نخلص إلى أنّ المدرك هو ما ندركه بالحواس وأنّ تجربة الإدراك هي فعل إدراك المدرك. ولكن التجربة التي نتحدث عنها هنا تفهم بشكل أداتيّ حيث تتحقّق وفق فواعل فيزيولوجية تعبّر عن علاقة شرطية بين مثير ومستجيب. الإثارة التي تؤثر في الذات تؤديّ إلى تمثّل مناسب يعبّر عنه بعبارات ميكانيكية.

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 14 .

بهذا، " فإنّ المسلّمة، كما هي الحال دائماً، تقوم باستنتاج المعطى مما يمكن أن توفّره أعضاء الحسّ " <sup>1</sup>. إذا التجريبيون وفي جملة ما خلصوا إليه في عملية فهم الإدراك أنه ضرب من التفسير السببيّ الذي نستخلص منه أن هناك تلازم ثابت وضروري بين ما تأتي به الإحساسات من مثيرات وردود الفعل العضوية المنجّرة عن تلك المثيرات. في نظر " ميرلوبونتي " فإنّ التجريبية وصفت بشكل دقيق كيفية تحقق التجربة الإدراكية فعلياً، وعمدت إلى تقديم تحليل حول الكيفية التي يجب بها أن تردّ العضوية الفعل إزاء المحيط الفيزيائي. وأنه يجب الانطلاق من تجربة الإدراك المباشرة.

إنّ تجربة الإدراك المباشرة هذه تبيّن لنا أن المدرك هو ما يظهر لنا كوحدة للمعنى قبل أيّ تحليل. أي أنها الفعل الذي نتوجّه من خلاله نحو شيء ما يظهر لنا دفعة واحدة كوحدة للمعنى. هذا حدث الأوليّ ليس هو على الدوام مسكون بالمعنى نظراً لأنه منصهر في حدث آخر هو شرط إدراكه. ي هذا المعنى يمكن ان نأخذ مثالا حول عملية إدراك نوتة كحدث صوتي معزول تماما عن المعزوفة ككل. بالنسبة لتجربة الإدراك هنا، فإنّ المعزوفة ليست إلا حاصل النوتات، أي أن النوتة الواحدة ليس لها معنى ما دامت مستقلة، بل هي تحدث المعنى داخل بنية الجملة الموسيقية. لا يمكننا أن ندرك المعزوفة منفصلة عن نوتاتها. والحال أنها ههنا " الأصوات أو الألوان تنتمي إلى حقل حواسيّ لأنّ الأصوات عندما تدرك لا يمكن أن يتبعها إلا أصوات أخرى، أو الصمت، الذي هو ليس عدم سمعيّ، وإنما غياب للأصوات، وهو يبقى إذا اتصالنا مع الكائن الصوتيّ " <sup>2</sup>. في هذا المعنى، انتظام الفواصل الموسيقية بين تتابع الأصوات، إضافة إلى اختلافات قوتها فيما بينها هي شروط حاسمة في تحديد صوت معزول أو مجموعة من الأصوات. في المقابل، يوجد إمكانية في الحقيقة لإدراك نوتة معزولة، ولكن يحدث فقط في علاقته

<sup>1</sup> ibid, p. 29 .

<sup>2</sup> ibid, pp. 378-379.

بالصمت الذي هو السبب في ظهورها. إذا الصوت ينفصل عن عمق يتألف من أصوات أخرى أو عن عمق الصمت.

لو ذهبنا بعيدا نوعا ما عن اعتبار ان المدرك ينشأ من مسار ترابط الإحساسات المدرك هو مدرك على الدوام كشيء مشترك عبر تجربة الإدراك الفعلية. إن عملية إدراك المعزوفة تكون انطلاقا من التنظيم الذي يحكمها. من زاوية النظر هذه، " وإذا توقفنا عند الظواهر، فإن وحدة الشيء في الإدراك لم تبين من خلال التداعي، إنما هي شرط التداعي، إنها تتقدم على القاطعات التي تثبتها وتحددها إنها تتقدم على نفسها"<sup>1</sup>. إذا الإدراك يتحدد بما هو حركة تتوجّه نحو ظاهر الشيء نفسه.

تجربة الإدراك المباشرة تظهر لنا على الدوام المدرك، في حين أنّ الرأي الذي يقول بترابط الإحساسات يحرص دائما على إعادة بنائه. في هذه الحالة " المعزوفة هي شكل، أي أنها الكلّ الذي هو شيء آخر أو أكثر من حاصل أجزائه حيث لا تردّ الخاصيات إلى خاصيات أجزائه "<sup>2</sup>. لا يمكن لنوتة المعزوفة أن تحدّد نفسها بنفسها. إذا، فإنّ معنى صوت نوتة معزولة لا يتحقق إلا من خلال الكلّ الذي يندمج فيه. لكنّ الأمر لا يتعلّق هاهنا بتناول المعزوفة في كليتها كما لو كانت كيانا مستقلا بما أنها تبقى مرتبطة بالعناصر التي تؤلفها كبنية لشكل عامّ بمعنى الكلّ المتكوّن من عناصر مترابطة فيما بينها، لا تنفصل عن بعضها البعض، حيث يتوقّف عنصر منها على البقية ولا يمكن له أن يكون على ما هو عليه إلا بفضل علاقته بهذا الكلّ.

يبدو لنا أنه حتى مهما أقرت التجريبية بأن الخاصية الموضوعية للمثير لا وجود منفصلة عمّا ندركه، موقف كهذا قد يفهم على أن فيه إشارة إلى نوع من الأولوية التي تتسبب لتجربة الإدراك. لكن في حقيقة الأمر هو موقف يخفي وجهة نظر

<sup>1</sup> ibid, p. 24 .

<sup>2</sup> Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, op cit, p. 14.

موضوعانية. والتي نراها جلية في العالم الذي نعيشه والذي نعتقد فيه أنّ الإدراك هو ما يصلنا بالأشياء، وأن الأحداث التي تجري في هذا العالم هي أحداث منظّمة من خلال علاقات سببية. تفهم التجريبية هاهنا التجربة الإدراكية على أنها نتيجة لفعل العالم الخارجي في الحواس. أي، من يحسّ هو مجرد متقبّل للإحساسات والمدرّك هو اسقاط لمضمون محدّد مستقى من العالم الخارجي والموضوعي.

برغم مطلب الحسيين بخصوص ضرورة أن يكون الوعي الإدراكي شاهدا على ما يميّز تجربة الإدراك، فإنّ المعطيات الإدراكية لهذه التجربة تتحدّد دائما بما هي خاصيّات موضوعية تؤثر في متقبّلين مختصّين، حيث تكون الذات مدرّكة خاضعة دائما لعالم في ذاته ولا تملك من القدرة غير تحويل العالم الفيزيائي إلى مجموعة إحساسات مترابطة. إذا معنى الإدراك لا يفهم إلا في علاقته بما يظهر لنا، ويصل الإدراك في هذه الحالة إلى أقصى حد من الموضوعية.

هذا ما يسمح لنا في النهاية فهم أنّ تعيين ما ندركه هو في الحقيقة تابع للبنية الموضوعية لموضوع خاصّ ينتمي إلى عالم موضوعي. فالشيء المدرك هنا يكتسب وضعية تتخطّى المظاهر، هناك دائما مثيرات موضوعية تنتمي إلى العالم المدرك المحدّد بوضوح، حتى ولو توقّفت معرفة تلك المثيرات على الوعي الإدراكي. بهذا المعنى، وهذا ما تضمنه عاداتنا تجاربنا اليومية بما أنّ كلّ معرفة متحررة من معطيات التجربة هي معرفة قطعاً مستحيلة، فإنه يوجد خلف وجهة النظر هذه الاعتقاد في عالم موضوعي لا نتوقّر عليه إلا من خلال الإحساسات وهو اعتقاد تضمنه بداهة وجود إحساسات محضة وأخرى مترابطة تسمح لنا بامتلاك كيفية محسوسة مشتقة من موضوع مدرك محدّد. في هذا المعنى يعتبر " ميرلوبونتي " أنّ " التجريبية تبقى على اعتقادها المطلق في العالم كشمولية من الأحداث الزمانية - المكانية وتتناول الوعي كناحية من هذا العالم " <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 50 .

إن فكرة الاعتراف بعملية حسية موضوعية للموضوع المدرك لا تتأسس على الذات التي تدرك فعليًا، إنما على مسلّمة العالم الموضوعي نفسه. هكذا إذا، تتجه الاحساسات دائمًا نحو التطابق مع المواضيع الفيزيائية، كما لو أنّ وحدة المدرك الواقعيّ هو ما يفسّر المدرك المتعلّق من قبل الذات المدركة. الوعي الإدراكي هنا هو انعكاس لما يجري في العالم الواقعيّ. إذا كان هناك تداعي للإحساسات الأولية في وعينا، فذلك لأنه توجد تداعيات واقعيّة. الذاتية تفهم هنا كسريان وتتابع للأحداث والوقائع المترابطة عن طريق علاقة سببيّة. هذا ما يجعل الذات المدركة ذاتا تفتقد إلى الحياة، أي ذات غير مؤسسة على التجربة الإدراكية بأنّ معنى الكلمة .

التجريبيّون في الحقبة لا ينظرون إلى الذات المدركة فقط من علاقة بين مثير ومستجيب كما لو أنّ العمية تجري بشكل آلي. إن تجلي الإدراك والمدرك يحدث من خلال تجربة إدراك الشيء. حقا، إنّ الوعي لا يخرج عن عالم المواضيع. بهذا المعنى يستحيل التوفيق بين الاحساس بما هو اختبار لحالة من ذواتنا وبين الاحساس بما هو كيفية محسوسة لموضوع محدّد.

إلا أنه إذا أردنا أن نتفحص حقا ادراك الشيء كتجلّ للظاهر تجاوزا لإمكانية أيّ تماثل دقيق مع الموضوع، فإنه ينبغي علينا الاهتمام بما نراه وهو بصدد الظهور وليس بما يجب علينا رؤيته حسب الصورة الحسية .

الإدراك لا يعطينا احساسات محضة وأخرى مترابطة إنما يمنحنا حضورا في العالم الذي يصلنا بالأشياء.

إذا كان مقصدنا هو الالتقاء بالعالم فما علينا غير تفسير المدرك وتجربة الإدراك. و إعادة اكتشاف الأشياء، ليس باعتبارها جملة من الانطباعات المحضة وإنما بما هي تجليات ظاهريّة. ولكن الامر الضروري هنا هو ضرورة إعادة تفحص

التصوّر حول التجربة الإدراكية باعتبارها ترابط الاحساسات وحول المدرك باعتباره مجموعة رسائل حسية متجاوزة. الجهد يتعلّق إذا بوصف الظاهرة ذاتها بالنسبة لمن يدرك. يتعلّق الامر بالعودة، من دون أحكام مسبقة، إلى تجربة الإدراك الفعلية. لذلك ينبغي أن نرفض الفكرة القائلة بأن المدرك هو عبارة عن موضوع معطى بشكل محدد مسبقا. تجربة الإدراك لا يمكن ان تتحدّد سلفا باعتبارها مجرد استقبال لكيفية موضوعية للمدرك، دون اعتبار أنها على الدوام بمثابة النافذة التي نطلّ من خلالها على العالم الذي يظهر لنا من دون حكم مسبق. أليس تجلي العالم رهين تجربة الإدراك؟ كما لا ينبغي فهم المدرك على أنه حالات الوعي المتجاوزة والمنصهرة عن طريق عمليّة ربط تقوم بها الذات المدركة. بل أنّ عالم الظواهر حسب " ميرلوبونتي " هو العالم الأصليّ بالنظر إلى العالم الموضوعيّ . هكذا " وبالعودة إلى الظواهر نجد طبقة أساسية لمجموع سبق أن فرض نفسه بالمعنى غير القابل للاختزال : ليس احساسات بينها فجوات يجب أن تحشر فيها ذكريات ولكن المظهر " <sup>1</sup> المتعيّن للأشكال المدركة بما هي تجلّ لمجموع إدراكي.

وحتى لا نبقي رهيني تفسير الشروط المزعومة للإدراك ينبغي العودة الى التجربة نفسها ووصف كيف أنّ مجموعا ادراكيا يصبح حاضرا لنا عندما ندرك شيئا ما. لهذا ينبغي استعادة مسألة الذات المدركة بغرض فهم الإدراك ذاته. انطلاقا من هذا " باعتبار الإدراك ذاته، لا نستطيع القول إنّ بنيّ الطاولة يقدّم تحت جميع الإضاءات على أنّه البنيّ نفسه والصفة نفسها المعطاة فعلا من قبل الذاكرة " <sup>2</sup> .

المثل الأعلى لمعرفة مأسسة على امكانية فعل واقعيّ للعالم في الحسّاسية لا يتساءل كيف تكون لنا تجربة نمتلك من خلالها عالما باعتبارنا ذوات مدركة. هذه

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 29 .

<sup>2</sup> ibid, p. 351 .

التجربة في امتلاك عالم والتي هي تجربة تتطابق هنا مع المعنى نفسه الذي  
تكتسبه تجربة الإدراك هي ضرورية من أجل فهم كيف يتجلى لنا فعليًا ظهور  
الأشياء.

# الفصل الثالث

## الجسد وإشكالياته عند ميرلوبونتي

"أن أجسادنا ليست مستقلة عنا، بل هي وسائلنا التي نعبر بها عن أنفسنا بشكل طبيعي"

موريس ميرلوبونتي ، فينومينولوجيا الإدراك

## المبحث الأول : فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي:

إن الأطروحة الرئيسية في الفلسفة الفينومينولوجية هي تلك التي جاء بها "أدموند هوسرل" في مبدأ القصدية: " كل حالة وعي هي بوجه عام، في حد ذاتها، وعي بشيء ما "1. أي أن كل وعي يجب أن يكون خارج أنفسنا أي متوجه إلى العالم. إن قصدية الوعي هذه هي التي تكشف لنا الأشياء جميعها الموجودة في العالم وهذا بالضبط ما اعتمد عليه وأخذه "موريس ميرلوبونتي" من فكر "هوسرل": "إن الأنا محكوم عليه أن يكون في العالم ". ليس هناك حسب ميرلوبونتي إنسان داخلي، بل يكون الإنسان دائما في العالم وهو لا يعرف نفسه إلا في هذا العالم. ليس هناك وعي خالص كما تصوّر ديكارت، بل هناك وعي يدرك، لا يوجد وعي بمعزل عن غرضه، عن موضوعه عن مقصده، إنه الفعل الذي بواسطته نتوجه، ونقصد شيء ما، فالحب مثلا لا يكون له معنى إذا لم نقصد به شيئا ما ولكن الوعي حسب ميرلوبونتي ليس وعيا معلقا بل وعي متجسّد " إننا متجدّرون في العالم بواسطة أجسادنا وهذا مما تشهد به عملية الإدراك الحسي. إن الأنا ليس الوعي بل الوعي متجسّدا وقاصدا إلى ... إنه " الأنا المتجسّد "2، الذي لا نستطيع أن نفصل فيه بين الوعي والجسد والعالم.

إنه لا يمكن أن أعيش جسدي كموضوع خالص وأغض الطرف عن وعي، ولم يكن ديكارت صائبا عندما قال " أنني لست أسكن جسدي كريان في سفينة "3، فالريان الذي يتفطن إلى خلل في سفينة لا يحس بذلك بنفس الطريقة التي يحس بها بالجوع أو العطش، فالإنسان يعيش جسدا مدمجا في وسط العالم.

إن الفينومينولوجيا تتأسس على أن الجسد هو حامل المقاصد التي ندرك بها الأشياء الموجودة في العالم، حيث تعود علاقة الإنسان بالعالم إلى التجربة المعيشة

1 E. Husserl : Méditations cartésiennes ,op cit, P 28

2 M. Merleau-ponty : la phénoménologie de la perception, op cit, P.180

3 Descartes (R), Discours de la méthode, op.cit t,p144.

لا المتصورة . فكل ما يراه الإنسان في العالم يعرفه برؤية تخصّه ، ف " الجسد هو الدعامة الأساسية للانفتاح عن العالم والانغلاق النسبي في آن واحد " كما يقول ميرلوبونتي؛ وهو ما يعني التأكيد على التواصل النسيجي داخل الجسد، بين الجسد والأجساد الأخرى ، " إن الجسد يصنع العالم من نفس نسيجه ، وهو ما يعني أن الجسد هو محور العالم، منظومته الرمزية، منطقته، لوغوسه الحسي باعتبار أن العالم هو الذي نعيش فيه تجربتنا الجسدية هو " المنظومة الرمزية العامة للعالم" <sup>1</sup> لقد قال ميرلوبونتي، إنّ الطبيعة هي " أمنا، لحمنا " <sup>2</sup> هذا التلاحم مع العالم يمنعنا من كل تأويل ميتافيزيقي له، " إذا كما يقول كلود لوفر إنّ جسدنا أو جسد العالم لا تتحكّم فيهما فقط قوانين الطبيعة والفيزيولوجيا، بل هما مفتوحان للرمز والمعنى، أي للثقافة، لا بالمعنى الأنثروبولوجي القاصر عن انتاج المعنى، لأنه حبيس القسمة المعيارية التي تنسى المختلف وتعمل على اقصائه" <sup>3</sup>.

إذ في العالم المدرك فقط نتبين أن كل جسمنا هو بالأصل رمز <sup>4</sup>، هذه الفكرة كان ميرلوبونتي قد ألح عليها في " فينومينولوجيا الإدراك الحسي " حين اعتبر أن جسدنا هو هذا الموضوع العجيب الذي تستعمل أجزائه الخاصة كرمزية عامة للعالم ، وتبعاً لذلك فهو ما به نستطيع " معايشة " هذا العالم وفهمه وإيجاد دلالة له " <sup>5</sup> .

إن الجسد الذي يقدمه ميرلوبونتي يختلف جذريا عن الصورة التي قدمتها لنا عنه الميتافيزيقا طيلة أكثر من ألفي سنة، " الجسد ليس آلة مغلقة على نفسها تستطيع النفس أن تؤثر فيها من الخارج ، إنما هو لا يتحدّد إلا باشتغاله الذي يستطيع أن يقدّم كل دوره المتكامل " <sup>6</sup> . بحيث وحسبه " لا توجد في الفلسفة التقليدية كلمة

<sup>1</sup> De Condillac Etienne Bonnot, Traité des sensation, op cit, p40.

<sup>2</sup> M.Merleau-ponty ; Le visible et l'invisible,Gallimard, Paris 1978. P 321

<sup>3</sup> Claude Lefort ; « M.Merleau-ponty in histoire de la philosophie, op ct, P 98

<sup>4</sup> M.Merleau-ponty : Resumés de cours, collège de France 1952-1960, Gillmard, Paris 1968. P 137 .

<sup>5</sup> M.Merleau-ponty : phénoménologie de la perception.op cit, P 274

<sup>6</sup> M.Merleau-ponty : La structure du Comportement ; PUF. Paris 1942. P218.

لتعيين ماهية الجسد<sup>(1)</sup>. ليس له أي معنى فلسفي، ولا يتطابق مع أية كلمة في أية فلسفة: فهو ليس "مادة" ولا "روحا" ولا "ماهية" ولا "جوهر". فهو يفلته من كل محاولة لتحديده فلسفيا، إلا أنه يرى إن كانت هناك محاولة لوضع مكانة له داخل هذه الفلسفات، فيجب أن نجعله يناظر "العنصر" اليوناني القديم الذي استعمله الفلاسفة الطبيعيون الأوائل للحديث عن "الماء" و"الهواء" و"التراب" و"النار"، أو الحديث عما هو "عام". فالجسد بهذا المعنى وحسب ميرلوبونتي، ليس واقعة من الوقائع، ولكنه "عنصر" الوجود الذي يطبع الأشياء بطابع الوجود حيثما حل<sup>(2)</sup>، فهو إذا مقولة أنطولوجية أساسية.

نجد من خلال بحثنا أن ميرلوبونتي قد درس تاريخ الفلسفة وخاصة ما يتعلق بالنفس والجسد وعلاقتها، وذهب ينظر في تبعاتها في العلوم الطبيعية والإنسانية في الكثير من مؤلفاته الرئيسية كـ "بنية السلوك" و"فينومينولوجيا الإدراك الحسي" و " العين والفكر " و"المرئي واللامرئي"، كما في دروسه سواء بمرسيليا أو بدار المعلمين العليا أو بالسوربون أو " بالكوليج دي فرانس ". وهي دراسة تضع هذه الفلسفات والعلوم موضع نظر، وبالتالي يعيد النظر في النفس والجسد وكل الجهاز المفهومي الذي راكمته الميتافيزيقا والذي تقدمه لنا اليوم . ضمنيا . الكثير من العلوم.

وقد سعى إلى رفع الحصار عن الجسد وإنهاء الخطاب المعادي له<sup>3</sup> ولقد نتج عن ذلك التخلص من الاقصاء المعرفي والتصور الآلي<sup>4</sup> إلى تأسيس مفهوم جديد<sup>5</sup> هو مفهوم " الجسد الخاص " الذي سيؤدي بدوره إلى خلخلة النظريات والأحكام

(1)- M.Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op cit, p.183.

(2)- Ibid., p.184..

<sup>3</sup> وخصوصا الخطاب الفلسفي الأفلاطوني .

<sup>4</sup> التصور الديكارتي للجسد .

<sup>5</sup>M.Merleau-ponty : Resumés de cours, collège de France 1952-1960,p71..،

المسبقة التي وجهت علاقتنا بأنفسنا وبالأخرين، وأساسا، بالعالم، الذي أصبح الإنسان يعاشره<sup>1</sup> ادراكيا في الفينومينولوجيا.

لقد أبان كلود ليفور كيف أن كتاب " فينومينولوجيا الإدراك الحسي "، " يبين بنفس الحجة نقد الفكرة الميتافيزيقية التي تمثلها السيكولوجية العلمية واكتشاف تجربة الجسد . أين تتراءى التجربة الصامتة. وبالفعل يمكن أن نقرأ الكتاب كله تحت العنوان الذي اتخذته مقدمته المطولة: الرجوع إلى الظواهر والأحكام المسبقة الكلاسيكية. إن نفس الإجراء يهدم الأحكام المسبقة ويظهر ما تحرم رؤيته، ومكانته المثالية أو الواقعية تقود بصرامة تأويل تصرفات الجسد. " <sup>2</sup> فالمهمة تبدو حسبه صعبة إذا، كأنه لا امكانية لميرلوبونتي لتحديد ماهية الجسد في فلسفته إلا انطلاقا مما متراكم عنه في التراث الفلسفي من أفلاطون إلى كانط الذي تبلغ معه الفلسفة التصويرية حدتها، وهو الذي يبلغ معه الفكر الفلسفي حرته المطلقة. إن ثقة الفكر بذاته وتميزه وبداهته وقدرته الإدراكية ونسيانه للحسي أو خفضه إلى مرتبه العرضي، هي ما يضعه ميرلوبونتي موضع نظر "الفكر ليس له ميزة خصوصية تأتي لتتضاف إلى الكائن الحيوي أو النفسي، لتجعل منه إنسانا. الإنسان ليس حيوانا عاقلا ... ، الفكر ليس شيئا، أو هو تحويل واقعي أو فكري للإنسان، وبما أنه ليس كيفية للوجود، وإنما هو شكل جديد للوحدة ، فإنه لا يستطيع أن يؤسس ذاته. " <sup>3</sup>

هذا في الحقيقة تصور ينتقد ويطعن بشدة ما اعتبر بديهيا لمدة قرون في مفهوم ميتافيزيقي مركزي هو مفهوم الجوهر. وهو ما ينجر عنه حقا الطعن في البنية

---

<sup>1</sup> يرى ميرلوبونتي أن العلاقة بين المشاهدة Le regard واللون هي علاقة توالج accouplement وليست علاقة " التصاق " كما ذهب إلى ذلك " فؤاد شاهين " انظر ترجمته ص. 182 .

<sup>2</sup> Claude Lefort : op cit, P 8

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : La structure du Comportement.op cit, P 196

الميتافيزيقية للفكر الفلسفي، وبالتالي الخروج عن دائرة التفكير المعياري والتفاضلي الذي يجعل الجسد تابعا دوما لشيء ما.<sup>1</sup>

ألم يقل أفلاطون في محاورته الفيديون ان هدف الفلاسفة الحقيقي، هو سعيهم الجاد والمتواصل لعنق النفس وفصلها عن الجسد، أليست النفس بالنسبة للجسد كالصورة بالنسبة للمادة أو كالقائد بالنسبة للجندي، كما يؤكد أرسطو في كتاب " النفس " ؟ ... أليست النفس عند ديكارت هي ما يضاف إلى هذا " الجسد . الآلة . وهي كشيء يشكّ ويدرك ويؤكّد ويفكّر ويريد ولا يريد ويتخيّل أيضا ويحسّ ؟ " <sup>2</sup>

لقد بين ميرلوبونتي أن تصورات ومعالجات الفلسفات السابقة إقصائية من الأساس لدور الجسد تعجز عن رؤيته كليته، تتحرك في فضاء يحتقر الحسي والجسدي ويبخسهما، لذلك " تبين لنا ان الآلية والغائية يجب رفضها معا، وأن " الفيزيقي " و " الحيوي " و " النفسي " لا تمثل ثلاث امكانيات وجودية بل ثلاث جدليات.<sup>3</sup>

هذا تبرير السبب الاول للرفض، أما السبب الثاني فراجع إلى أننا في تاريخ الفلسفة قليلا ما نهتم بموضوع الحواس. فليس لهذا المفهوم مكانة في نظرية المعرفة : فهو يبدو وممتأتيا نتيجة رؤيتنا من الخارج. وعكسيا إذا أمسكت بالذات من الداخل وعن طريق التأمل فإن الأسباب التي ستكون لدي للحديث عن الحواس تزول. إن الالهام الديكارتي يعترض على أن يكون لمفهوم الحواس رتبة فلسفية. " فليست العين هي التي ترى ، بل النفس " <sup>4</sup>.

إن هذه الإشارة إلى ديكارت، لا يعني ديكارت وحده بل تشير أيضا إلى كل فلسفات التصور التي تغيب العيني والحسي، تغيب الجسد والزمن والعالم كما يعيشها الإنسان في المعفرة قبل الحملية ( savoir ante- Prédicatif ) إنها

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Resumés de cours, collége de France 1952-1960, op cit, p65.

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : phénoménologie de la perception, op cit, PP 85-86

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : La structure du Comportement. Op cit. P 199 .

<sup>4</sup> Ibid P 200 .

سكوت عن ذلك التواصل الباطني الذي للإنسان مع الجسد الزمن والعالم. ففلسفة التصوّر لا تمكّني من الحديث " إلا عن جسدي كفكرة ، والكون كفكرة، عن فكرة المكان والزمان، وهكذا يتشكّل فكر " موضوعي " ( بالمعنى الكيركيكاردني ) هو فكر الحس المشترك، فكر العلم، الذي يجعلنا في النهاية نفقد اتصالنا بالتجربة الإدراكية الحسية التي يمثّل هذا الفكر الموضوعي مع ذلك إلا نتيجة وامتدادا طبيعياً لها. " <sup>1</sup>

لم يكن الخطاب الميتافيزيقي وحده محل نقد من طرف الفيلسوف بل تعداه الى الخطابات العلمية التي تدعي الصرامة المطلقة. لان العلم نفسه يستقي تصوراته من الخطاب الأول. فالعلم كان انشائياً أو اصطناعياً. " أيضا<sup>2</sup>.

من تراكمات الفكر أنه يرسخ فينا طبيعة سلبية وهي الاجالة أو المرجعية، فنحن نشير بحكم العادة بلفظ الجسد إلى موضوع ولفظ الروح إلى موضوع أيضا. أي أننا دائما ما نفرق بينهما، وتصبح هذه العادة بداهة يقينية الصحة لا نشك فيها لكن الامر مختلف عند ميرلوبونتي فالفظين يفقدان الإحالة البداهية، ويتحوّل السؤال في المرجعيات نفسها و يسائلها ليعيد تكوين المفاهيم من جديد دون وصولها الى حد البداهة، وهو " ما فعله مع مفهومي: الروح والجسد، فما يهّم لم يعد المرجعين التقليديين المشار إليهما بهذه الألفاظ، بل علاقة التطابق التي تجمعهما ، والتي تشكّل التّمعين الوحيد الذي لا يزال لهما والذي يستدعيه كل منهما بشكل تكاملي " <sup>3</sup> .

ما قام به ميرلوبونتي، ليس تعليقا بالمعنى الهوسرلي للفعل، بل يقوم بإعادة تأويل المؤول، أي بإعادة مساءلة ما أولته الميتافيزيقا على طريقته، أي -كما أشرنا اليه سابقا- فكّ الارتباط بين الكلمات والأشياء ليعيد صنعهما معا. وهذا ما لحق

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : phénoménologie de la perception, op cit PP 85-86

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty ; Le visible et l'invisible, op cit, P 235

<sup>3</sup> Ibid , p250.

المفهومين من تحطيم للعلاقة الكلاسيكية التي تربطهما، أي مسألة، النفس والجسد الفكر واللحم. ومعه سيطرح الجسد كمصدر للوجود عوض النفس.

لقد دعانا في فلسفته الى اعادة النظر في العالم والذات والآخر والجسد والتاريخ والوعي والمعرفة، وهب مهمة صعبة نظرا للتراكمات التي خلفها الزمن.

فهو بهذا يدعو الى إعادة النظر في كل المسارات الخاطئة داخل الفلسفة. فمن منطلق تقويض هذه الأزمة الفلسفية يحاول ميرلوبونتي فك الارتباط الذي ذكرناه ويحيلنا إلى الحد الثالث الذي أشرنا إليه آنفا، وهو الذهاب إلى التجربة الأولية التي تجعل الحديث عن النفس والجسد أمرا ممكنا. و تجاوز الاثنية الكلاسيكية " لسنا فكرا وجسدا ، لسنا وعيا قبالة العالم ، بل نحن فكر متجسد ، كيان في العالم " <sup>1</sup> . هذه التجربة البدئية يعيد إحيائها في مفاهيم جديدة في دروسه بالكوليج دي فرانس فهي المتشابه أو المختلط و" الناس هم الحصيلة الخلاصية للفكري والجسدي"<sup>2</sup>.

إن الهدف الأساسي لفينومينولوجيا الجسد، يبدو تحديدا استيعاب هذه التجربة الفريدة، وذلك بتركها حرة في تكوين معناها التعبيري الخالص، دون الاستعانة بالمرجعيات التي سوف تشوه هذا المعنى.

إن فينومينولوجيا الجسد هي تحرير الجسد من قيوده والذهاب إلى حدود هذه التجربة. " إن فلسفة للجسد لا تكتمل إلا عندما تصبح فينومينولوجيا للجسد " <sup>3</sup>.

إنها رحلة المعنى خارج المرجعيات والدلالات؛ التي كانت كان تقول عن لفظي النفس والجسد، أن لهما نفس الدلالة بين التصور واللفظة، ولا أن نرى أن النفس هي " معنى للجسد " أو " الجسد كتجل للنفس، فعيب هذه العبارات أنها تستحضر حدّين قد يكونان مترابطين ولكنهما متخارجان. وهذا ما يدعم قولنا بعدم الوثوق في

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Sens et non sens, Eds Nagel, paris 1966. P 27

<sup>2</sup> Ibid P 129

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : Résumés de cours( collège de France 1952-1960), Gallimared, Paris,1968, P 27

الفكر وأن كل الأمر يرتكز على التأويل الذي من خلاله يتبدل المعنى أثناء هجرته، وأن نضع كلّ يقين موضع السؤال.

فالجسد الذي كان له معنى ضيق ومحصور أصبح له عدة دلالات تتجسد في أنه الجسد الحيّ أو الجسد الفينومينولوجي، أو " الجسد الخاص " المختلف عن " الجسد الموضوعي ". الذي يمثل موضوع علم التشريح والمناهج التحليلية والتجريبية عامة، إنه كيان قادر على تأدية الكثير من أنواع الفعل<sup>1</sup> . إنه وحدة و " لكن وحدته ضمنية وغامضة فهو دائماً شيء آخر غير ما هو، دائماً جنسانية وفي نفس الوقت حرية، متجذّر في الطبيعة منفتح على الثقافة، أبدا ليس منغلقا على نفسه، وأبدا لا يقع تجاوزه. فسواء تعلّق الأمر بجسد الآخرين أو بجسدي الخاص، فليس لي من سبيل أخرى لمعرفة الجسد الإنساني سوى أن أستعيد لحسابي الخاص المأساة التي تخترقه وأن أكونه، فأنا إذا جسدي على الأقل من ناحية يكون لي مكتسبا، وعكسيًا يكون جسدي كذات طبيعية، كمخطط إجمالي لكيونتي الشاملة " <sup>2</sup> .

إن تجربة الجسد الخاص هي تجربة المعيش، تجربة الوجود في العالم بكلّ معانيها، إنها ما يواجه الفكر التأملي الذي يقيم القسمة بين الذات والموضوع، فلا يتردّد الجسد في تغييب تجربة الجسد وقطع صلته بذاته وبالعالم وبالآخرين، سوى في حالاته المرضية أو السوية. و تتجلى قيمة الجسد في عملية الإدراك من خلال دوره كمحدّد للعلاقة بين الذات والعالم الخارجي فالجسد هو الذي يعكس للذات الصّور الموجودة في العالم الخارجي؛ إنه وسيط بيننا وبين العالم. إن الجسد الذاتي هو الأصل. إنه المنطق الذي منه ينتشر كلّ مكان، ومنه تستطيع الظواهر

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : La structure du Comportement.,op cit, PP 159 ,169,204

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : La nature, op cit. P279

أن تحتلّ المواقع المقابلة، فالجسد إذا كيان في العالم، وهو جزء منه ونسيجه لا يختلف عن نسيج العالم.<sup>1</sup>

إنّ عملية الحضور في العالم عند ميرلوبونتي، لا تتمّ بوصفها تصوّراً مقترنا بالحضور الميتافيزيقي؛ بل تأكيدا على جدارة الحضور الفيزيقي للجسد، وهو ما يجعل الجسد يفلت من الحصار الميتافيزيقي المضروب عليه، ويفصل بينه وبين طبيعة الحيوان، وجب علينا أن نحرره من وصمة الانتماء لطبيعة حيوانية فالانفتاح المكاني والزمني على العالم يحصّن مواقع الجسد، ويبقى الحيوان كتلة لحمية ترفض الاسهام في انجاز رمزية للعالم.

إنه تحد صريح أن تقدح في موروث فكري ضارب في عمق التاريخ وله أهمية بالغة. لقد أنهى ميرلوبونتي عزلة الجسد، وهيمنة أولوية الروح في مسار المعرفة ويكتشف أن الوعي بالخارج هو امتلاك لآلية تفكيك رمزية للعالم، وهو لا يكفي لتطهير الجسد من ما لصقه من دونية؛ إذ " كيف يمكن أن اكون هذا الجسد ، وأنا أسكن هذه الكتلة اللحمية التي تتجاوز مع العالم المادي. " <sup>2</sup> .

لقد شعر ميرلوبونتي بصعوبة المهمة وكانت له رغبة الغاء هذه الدونية وذلك بتحويل هذا النسيج اللّحمي إلى وعي بالآخر، وانفتاح غير محدود يؤمّن للإنسان حقّ السكن داخل العالم، عالمه. ويجعل منه جسدا يختلف كل الاختلاف عن جسد الحيوان. ف " الجسد منفتح على العالم، لأن طبيعته منفتحة، وهو الناظر والمنظور، اللمس والملموس ... فاليد التي ألمسها تشعرني بأنها هي الأخرى تلامسني. " <sup>3</sup> .

يرى ميرلوبونتي أنّ لحمية الجسد هي لحمية العالم نفسه ، إذ أن الجسد مأخوذ من نسيج العالم، لأن طبيعة الجسد هي من طبيعة العالم نفسه ، باعتبار أن " العالم

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Sens et non sens, op cit, p 55

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : La nature, op cit. P 279

<sup>3</sup> ibid. P 280

مصنوع من نسيج جسديّ . " <sup>1</sup> مما يجعل تحديد هويّة الجسد مرتبطة بتحديد هويّة العالم في محاولة لإلغاء الزعم الميتافيزيقي الذي يحاصر الطبيعة الإنسانية ويختزلها .

هناك تباعد بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الحيوانية لأنّ الجسد الانساني يعمل بوصفه حقلًا من الادراكات الموجهة إلى الخارج. إنّ المسألة لا تنتهي عند هذه المفارقة بل يتعدّى الأمر حد البحث عن عملية الاستجابة لراهنه الخارج فالحيوان لا يرتقي إلى درجة الشعور بالكينونة والوعي بالحضور . باعتبار أن الوعي حضور ووعي بهذا الحضور . فأفعاله ليست إلا استجابة آلية لمشروطية الخارج ، وهي ترتبط مباشرة بمنظومة آلية مغلقة يديرها جهاز عصبيّ، أي مثير واستجابة.

يأخذ مثلا أهمية العين في رؤية العالم، تنفرد الطبيعة الإنسانية عن طبيعة الحيوان في ذلك، فهي حقل الحضور الادراكي الذي يكشف عن التجسد الإنساني داخل العالم. إنّ العين هي التي تحيلنا الى رمزية العالم، فيها تمثل الانسان وجوده ذلك أن الارتباط بين الادراك والقصد يتجاوز في بعض الحالات سلطة العالم ليعكس تجربة جسدية. <sup>2</sup>

هذه التجربة أساسية من حيث هي شرط وجودنا في الطبيعة والمجتمع، هذا الشرط الذي لا يمكن لنا أن نتجاوزه بأية حال من الأحوال . وعلى هذا الأساس أيضا خلص ميرلوبونتي إلى رفض الثنائية الميتافيزيقية، وعارض الفصل بين الحدود في الخطاب الميتافيزيقي والعلمي على حد سواء. ذلك لأن الإنسان كائن جسده وفكره هما هو، أي أنهما متلازمان على نحو لا ينفصل. <sup>3</sup>

وهذا هو الجسد الذي يمكن الإنسان من الاتّصال في آن واحد بالعالم، بالآخرين وبذاته ، بل أن " الإنسان يسكن جسده ويعيشه جسدا مندمجا وسط عالم مألوف

<sup>1</sup> ibid P 282.

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : Sens et non sens, op cit, p75

<sup>3</sup> Ibid, p 76.

من الأفعال والانفعالات التي تكتسي معاني ودلالات، أي أنّ السلوك الجسدي لا يمكن تفسيره بلغة المثيرات والاستجابات، بقدر ما هو رد فعل عام ازاء موقف من المواقف الدالة بالنسبة للجسد نفسه " <sup>1</sup> .

فيكون الجسد وفقا للمنظور الفينومينولوجي محور العالم وما نتجذر به داخله، وهو كذلك منطوق العالم لأنه يظهر من حيث يدرك الطبيعة التي يسكنها .

إن الجسد باعتبار أنه " ينتمي من جهة طبيعته الأصلية إلى حقل وجود ، هو وجود الذاتية ذاتها. " <sup>2</sup> . في فضاء الجسد تتحوّل قصدية الوعي إلى حركة تلقائية يقوم بها الجسد نحو ذاته؛ إنّ الوعي هو الحقل الذي ينغرس فيه الجسد ذاته، بحيث يصبح الجسد منبع كل المفارقات<sup>3</sup>، إذ أنه أعمق ما يمكن اختراقه والوصول إليه في الداخل، وهو الذي يقيم في الخارج على مشارف وتخوم الأنا ذاته.

فالجسد هو الداخل والخارج في آن واحد، إذ لم يستطع الخطاب الكلاسيكي أن يكتشف هذه التجربة؛ لأنه مغلف بمرجعيات عمته عن تمثل هذه التجارب و المفارقات، لم يكن هناك إذا أي مجال في بنية الخطاب القديم إلى ما يزيد عن انتاج التقابل بين جوهرى الفكر والامتداد. لا حدّ ثالث خارج تخوم الفكر والامتداد، هذا ما جاد به علينا الخطاب الميتافيزيقي.

حتى المعرفة العلمية لا تزودني عن جسدي بأية معرفة متميّزة، إذ أن لا أحد رأى دماغه أو مكوناته. وقد يحدث ذلك بواسطة التجهيزات التقنية، ولكن المعرفة التي يمكنني عندئذ تحصيلها عن جسدي لا تمنحني أي امتياز بالمقارنة بالجراح الذي

---

<sup>1</sup> جلال الدين سعيد: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية. العدد السادس نوفمبر 1987. المقال الأول: " حضارة الجسد ونرجسية الإنسان المعاصر " ص 9 .

<sup>2</sup> Renaud Barbaras : De la phénoménologie du corps a l'ontologie de la chair. In « Le corps », sous la direction de Jean Christophe Goddard et Monique Larbrune 'Vrin, Paris 1992. P242 .

<sup>3</sup> Ibid P242

يتناوله من الخارج لكي يحلله أو يشرحه. وتبعاً لذلك يعود العلم إلى ترسيمية العالم الموضوعي الضروري، ليستخدّم مفاهيمه التي تستبعد من حسابها مسألة المعنى.<sup>1</sup> إنَّ " أزمة العلم" هذه، ليست نتيجة تبنّيه أنساق نظرية منسجمة وصارمة فالمشكلة ليست من داخل العلم ذاته، وليس مجهود الفيلسوف متوجّهاً إلى تكذيب النظرية العلمية أو التشكيك في معقوليتها؛ إنّما يكمن تشخيص الأزمة في العودة إلى " الدلالة العامة للممارسة العلمية نفسها " <sup>2</sup>. إنّ الاعتراض ليس منهجي أو نظري، وإنّما تتمثل في الدلالة أو المعنى الذي يمكن أن يعطيه العلم للوجود الإنساني، حول منزلة هذه المعرفة واستتبعاتها فيما يتصلّ بمفهوم الإنسان وما تعبر عنه من نزوعات. يتعلّق الأمر إذا بالطريقة التي بها يرى العلم العالم كنظام تفسيري يقوم على مبادئه وشروطه الخاصة. إنّ الهدف الذي يتجه نحوه النقد الفينومينولوجي بدأ يتحدّد، إنه موضوعية العلم.

تعني الموضوعية اختصاراً، استقلاله عن الذات التي تدرسه. فالموضوعي، هو ما تجتمع حوله الذات المختلفة؛ ما يوحدّ بينهما، ويقتضي إهمال ما به تتمايز وتصبح مختلفة. لذلك فإنّ موضوعية المعرفة العلمية، مشروطة بالفصل بين الذات والموضوع، وهو بهذا يعمل على انكار مصدره ( الذات ). و " مهما يكون الدور الذي يمكن أن تضطلع به الذات في العلوم الفيزيائية والطبيعية ، فإنّ هذه الذات تسلب من دورها الأخلاقي والسياسي والجمالي ، من حيث دورها يختصر في الملاحظة " الخالصة " ، والقياس والحساب " الخالصين " .<sup>3</sup>

إنّ ما نأخذه من المعرفة العلمية هي أنها تهتم أكثر بالأبعاد الهندسية، لتصبح الأجساد اطوالاً ومقاييس ؛ فواقع العلم يردّ الجسد إلى فضاء إقليدي ثلاثي الأبعاد ينفي كل أبعاده الإنسانية، الحية والمتحرّكة؛ وينسى بذلك واقع الإنسان نفسه بما

<sup>1</sup> H. Marcuse : L'homme unidimensionnel, seuil, 1970, p170.

<sup>2</sup> Ibid, p245

<sup>3</sup> H. Marcuse : L'homme unidimensionnel, op cit. P 188.

يُميّزه من طابع كفي ، وما يقترن به من مقاصد وغايات؛ وأنه ليس إلا شكلا من أشكال النشاط الإنساني في العالم ، وأن هذا النشاط إنما تحركه وتدفعه مقاصد الذات نفسها.

هذا التجاهل يرجع كما يقول هوسرل إلى " عملية تربيض الطبيعة مع قاليلي " <sup>1</sup> حيث لم يعد يمكن للإنسان أن يكتشف نفسه داخل هذه العملية الجديدة، إلا باعتباره رمزا رياضيا ضمن رموزها. لقد استبعدت هذه العملية سؤال المعنى والغايات، وقع ادراج كل المواضيع داخل صيغ كميّة، فلم تعد معرفة الإنسان لذاته، ولجسده ممكنة إلا داخل منظومة الملاحظة والحساب؛ نشأت معرفة جديدة عوض أن تقرب الإنسان من جسده، أبعدته، ثمّ أغلقت دونه كل السوار. لقد أصبح داخل هذا المنطق التفسيري للعلم، كل تقدّم معرفي يقترن بجهل متزايد بالجسد وبقدراته.

بهذا أصبح جليا ان الجسد الموضوعي ليس اداة الإدراك، فمن الأكيد أنه ليس الإنسان دماغا ثان او عين ثانية ترى العين الرائية، أي عند قيامها بوظيفة الابصار. فكما أن العين لا يمكنها أن ترى ذاتها، لا يمكن للجسد الذاتي أن يدرك نفسه كموضوع. إنّ هذه الملاحظات القليلة تسمح لنا بإيضاح مقام الجسد الذاتي: إنه يدل على جملة شروط إمكان ادراكنا للأشياء، ولإمكان فعلنا وتأثيرنا فيها. ذلك ان الجسد الذاتي هو الذي يمكننا من النفاذ إلى العالم، وهو ما يمكن الانطلاق منه " لرؤية الأشياء جميعا او لمسها، ففي كل لحظة يمكننا لمس أحد يدينا بالأخرى ، لكن يبدو من المستحيل أن نرى ونلمس العضو في وظيفته الناشطة أي بوصفه عضوا يرى ويلمس. فإذا كانت الشروط سوية للإدراك تسمح لي بأن أرى جزءا من جسدي، فإنها بالمقابل تسمح لي بأن أراه بوصفه موضوعا مرئيا لا بوصفه رأيا.

<sup>1</sup> E.Husserl : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, Gallimard 1976. P 146.

لا تتم معرفة الإنسان الفعلية لذاته، إلا من خلال الارتكاز إلى ما راكمته العلوم من معطيات، وما توصلت إليه من نتائج حول الخصائص التركيبية والفيزيولوجية للجسد؛ فهي تتعامل مع الجسد كشيء من أشياء هذا العالم، وتسكت عن جسدي كتجربة وجودية ، عميقة وحيّة، لا مجال للفصل فيها بين الوعي والجسد ، الذات والعالم . " فليس الجسد مجرد واقعة تجريبية ، بل إنّ له دلالة أنطولوجية " <sup>1</sup> .

من خلال تتبعنا لرفض ميرلوبونتي القاطع للركون أي المرجعيات المفاهيمية السابقة والإجتهاد في تحرير المفهوم وإيجاد منعطفات أخرى له، يرى أن الجسد هو أيضا "اللحم" والذي يعرف ميرلوبونتي في " المرئي واللامرئي " ، بقوله هو " الحسيّ بوجهيه الحاس والمحسوس . " <sup>2</sup> . و التي يدعوها أيضا بـ " الشيمياء الجسدية " . والتي تعني أن " جسدي كلّه ليس بالنسبة إليّ تجميعا لأعضاء متجاوزة في المكان، إني أمسك به في امتلاك لا افتراقي وأعرف كل عضو من أعضائي بتصور جسديّ يشملها جميعا. " <sup>3</sup> . فحينما ننظر إلى الجسد، في تعدّد أجزائه ومكوّناته، لكنه " قادرا على التجمّع في حركة تتجاوز تشتت الأجزاء. " <sup>4</sup>

يرى ميرلوبونتي انه من الصعوبة تحديد ماهية الإنسان، ولكن يمكن ان يكون الجسد المدخل الحقيقي لإثارة هذه المشكلة، فالبحث في طبيعة الكائن البشري لا يختلف عن البحث في حقيقة جسده، وهو ما يعني أساسا أن وجود الإنسان، هو وجود جسده. إن الوجود الإنساني لا يمكن أن يفهم إلا من خلال المسار التاريخي والتطوري الذي عرفه الإنسان ، بمعنى تخطّي الطبيعي ، والانتقال إلى الثقافي فعلى الرغم من " هذه الحيوانية الآلية ، وعلى الرغم من هذه التجمعات الحيوانية ( الحب عند الحيوان ) ، فإن ذلك لا يؤكّد على وجود ذكاء حيواني ، بل يؤكّد على

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible, op cit. P 308

<sup>2</sup> ibid. P 313

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception, op cit. P 114

<sup>4</sup> M.Merlau-ponty : La prose du monde. Gallimard, Paris 1969. P 114

أنّ الإنسان ليس ثنائية . الطبيعة الحيوانية والعقل . ، بل هو جسد فقبل أن يكون الإنسان عقلا ، كانت للإنسان جسدية غير التي هو عليها الآن . " <sup>1</sup>

إنّ الطبيعة الإنسانية طبيعة جسدية كامنة في هذا التكتل اللحمي القابل للحياة المنتمي الى العالم، فنحن " نفهم أن الحياة ليست إرادة أو روح، وإنما نحن نقيم داخل كائن معيش، كائن سميك يتوقد بالأحاسيس الإدراكية، ويلتفّ بلحمية متهيّجة " <sup>2</sup> .

لقد ربط ميرلوبونتي معرفة الجسد والطبيعة الإنسانية، بوجود الرجوع المباشر إلى اللحظة الأولى التي تشكّل فيها الإنسان بوصفه كائن يختلف كل الاختلاف عن الهيئة التي تصاحبه الآن. لقد " وجب أن ننظر إلى الإنسانية بوصفها صياغة جديدة، تختلف عن الجوهر بوصفه كائنا بذاته " <sup>3</sup> . لأن الطبيعة هي طبيعة الجسد داخل العالم، المتمسك والذي من خلاله توجد الأشياء، إن البحث في " الشيمياء الجسدية " ، التي تمحي كل التباعدات بين المرئي واللامرئي، لنصل الى تخوم اللامرئي المنحجب وراء هذا النسيج اللحمي الذي اسمه الجسد؛ أي أنها تعمل على ازالة كل الرموز المحيطة بالجسد، وإحالتنا إلى أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الوعي بالعالم والحضور فيه جسديا.

إن الجسد ليس ما ندركه موضوعا خارجيا، إنما الجسد مجموعة من الأبعاد الزمكانية. إنه " الموضوع الذي لا ينفصل عني، ولكن هل يبقى عندئذ " موضوعا "؟ إذا كان الموضوع هو بنية لا تتغيّر، فإنه ليس كذلك على الرغم من تغيّر المنظورات، إنه داخل هذا التغيّر أو خلاله. " <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : La nature, op cit. P 269

<sup>2</sup> ibid P 272

<sup>3</sup> ibid P 189

<sup>4</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception. Op cit, P 106

يبحث ميرلوبونتي على أبعاد أخرى للجسد، فالشيمياء الجسدية هي التي تفتح أفق التاريخ للجسد، وتمكّنه من الانفصال عن الفيزيولوجي، ليستقطب الزمان والمكان وينفرد بمحاينة العالم من حيث هو حركة دائمة ومستمرّة. و " إنّ استمرارية الجسد هي من جنس آخر تماما. ليس هو في نهاية المطاف استكشافا لا متناهيا إنه يمتنع عن الاستكشاف ، ينتصب امامي من نفس الزاوية دائما ؛ فاستمراريته ليست في العالم بل من ناحيتي (...). وليست استمرارية جسدي حالة خاصة من الاستمرارية في عالم الموضوعات الخارجية فحسب، بل لا يمكن فهم الثنائية أيضا إلا بالأولى. ليست منظورية جسدي حالة خاصة من منظورية الموضوعات الخارجية فحسب ، بل وأيضا لا يفهم التقديم المنظوري للموضوعات إلا بمقاومة جسدي لكل تعيّر في المنظور " .<sup>1</sup>

إنّ فكرة اللحم ، هي عودة الجسد المبعد، لذلك حتّ ميرلوبونتي على تحديد منطلقات هذا المفهوم ، بوصفه الضامن الوحيد الذي يهيئ لنا الاحاطة بانطولوجيا الجسد، وإلغاء الوسائط التي تمنع اكتشافه كقدرة أنطولوجية.

بالرغم من كل ما يحتويه الجسد من معاني الا أنه يرفض أن تحتويه المفاهيم، او أن يتحول إلى مجرد فكرة أو ان يكون مجاورا لكل موضوع بوصفه جسدا مدركا ومدركا، يفتح على الخارج بوصفه وعيا شموليا بالعالم، يرصد تجلياته، ويقيم أبعاده ويرسم خرائطه، ويختزل رمزيته؛ وهو ما يؤهله لأن يكون استمرارية على الدوام، فهو ليس موضوعا، بمعنى مثوله أمامنا قابلا للملاحظة، و" إذا كان يجب على الموضوعات ألا تبدي لي أبدا إلا أحد وجوهها، فذاك لأنني موجود في موقع ما أنظر من خلاله إليها، ولا أستطيع رؤيته. إلا إنه إذا اعتقدت في وجود جوانبها الخفية مثلما أعتقد في وجود عالم يجمعها جميعا ويتواجد معها ؛ فذلك باعتبار أن جسدي، الذي هو دوما موجود بالنسبة إلي، ومنخرط مع ذلك وسط الأشياء بروابط

<sup>1</sup> Ibid P 108

موضوعية عدّة، يجعلها مستمرة في تواجدها معه، ويجعلها جميعا تخفق بنبض ديمومته . " 1

هذه القدرة التوحيدية، ليست فعلا لوعي او لذات ترنسندننتالية. إنها مركب جسدي، " حينها يتجاوز توزعه، يتجمع وينطلق بكل الوسائل باتجاه حد أو حد بحركته وحينما يتبلور فيه قصد أو حد بفعل ظاهرة التآزر. ونحن لا نسحب المركب من الجسد الموضوعي، إلا لنمنحها للجسد الفينومينولوجي، أي للجسد من حيث انه ينشر حوله " وسطا " ما، من حيث أن " أجزائه " تتعارف ديناميا . " 2

لا يكفي مفهوم المركب للتعبير عن هذه العملية؛ بل يفضل ميرلوبونتي أن يستعمل كلمة المختصر أو الموجز أو المجمل، للدلالة على هذا الجسد الذي يرى نفسه رائيا ويلمس نفسه لامسا، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه. إنه ذات لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، الذي لا يفكر في شيء أيا كان، دون أن يتمثله وأن يشيده وأن يحوله إلى فكرة؛ وإنما ذات بواسطة الاختلاط، وملازمة من يرى لما يراه، ومن يلمس لما يلمسه، ذات إذا واقعة بين الأشياء.

هذا التآزر والتآلف، ليس مجرد تجميع لأجزاء الجسم، وليس نتيجة فعل توحيدي لوعي، أو لروح آتية من موقع آخر، لتضفي على الجسم حيويته وتكون مبدأ الحياة والحركة فيه؛ إن الجسم يكون جسما انسانيا عندما يقوم بين ناظر ومنظور بين لامس وملمس.

يكون الجسد عنده الحاس و المحسوس في آن واحد، حيث لا يكون الجسد " شيئا مرئيا فقط ، وليس رائيا فقط، إنه المرئية ( visibilité ) المرتحلة تارة والمستجمعة طورا . " 3

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception, op cit, P 108

<sup>2</sup> Ibid P 269

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible, op cit, P 181

إن التجميعية التي أشرنا إليها أنفاً بمفهوم الشيمياء الجسدية، لا تعبر فقط وحدة الجسد، بل كذلك و " من خلالها وحدة الحواس ووحدة الموضوع " <sup>1</sup>، أي أنها " في نهاية الأمر طريقة للتعبير عن أن جسدي كائن في العالم " <sup>2</sup>

والكينونة في العالم ليست مجرد تحديد لوضعية، بل هي تمثل لتواصل داخل الجسد وبين الجسد والأجساد الأخرى، هو هذا التقاطع الذي يظهر لنا أن الجسد الذي هو جزء من العالم يصنع العالم من نفس نسيجه، وفيه تتكون وحدة النفس والجسد ووحدة هذه الوحدة مع العالم. <sup>3</sup>

إن عملية فضح وهم المعرفة " الموضوعية " للجسد والعالم معاً؛ هي مد جسر بين الجسد والعالم. ولكن من المفارقات الجسد الذي يقربنا إلى العالم هو ذاته الجسد الذي يعبر عن المسافة الفاصلة. الجسد هو السبيل في كلا الاتجاهين، في اتجاه الجسد وفي اتجاه العالم؛ هو ما يعبر عن انغلاق الجسد إزاء العالم وانفتاحه عليه في الآن نفسه.

لا يمكن للجسد أن ينغلق على نفسه بشكل نهائي، وحتى إذا استغرقت في تجربة جسدي وفي عزلة احساساتي، فإنني لا أصل إلى محو كل مرجعية لعالم الآخرين فجسدي إذا هو " محور العالم " و " الجسد هو تجذراً في العالم " و " هو ما به نستطيع " معاشرته " و " فهمه " وإيجاد دلالة له " <sup>4</sup>.

بهذا يصبح جسدي هو هذا البعيد عني القريب منّي، والعالم الذي ليس أنا هو هذا الذي أتعلق به من حيث هو امتداد لجسدي. " وبذلك من المشروع أن أقول أنني أنا العالم " <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception, op cit, P 271

<sup>2</sup> ibid. P 117

<sup>3</sup> Ibid, p275.

<sup>4</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception.op cit, PP 97, 169, 274

<sup>5</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible, op cit, P 83

إنّ الجسد حاسّ ومحسوس، وبصفته هذه، فإنه يوصلنا إلى الأشياء ذاتها، والأشياء ليست " كائنات مسطّحة، بل كائنات في العمق، لا تصل إليها ذات محلّقة؛ إنها لا تكون مفتوحة إذا كان ذلك ممكناً ، إلا لهذا وحده الذي يتواجد معها في نفس العالم " <sup>1</sup> .

إن جسدي هذا الذي يدرك حسياً، ليس موجود وحده في العالم. إنه جسد من بين أجساد أخرى، بجسدي أفهم الآخرين لأنني كائن بهذا الجسد في هذا العالم، وأيضاً أنا أدرك الأشياء بجسدي، وهذا يتحقق ضمن أجساد الآخرين. وجسد الآخر ليس هو فقط ذلك الجسد الذي يحيلني إلى موضوع ما. فجسدي ينحل في جسد الآخرين كما تنتقل ماهيتي إليهم ، فالإنسان مرآة الإنسان ، وإذا كان سبينوزا قد قال أنه : " ليس أجدى للإنسان من الإنسان " <sup>2</sup> ؛ فإنه بالإمكان القول بالنسبة إلى ميرلوبونتي أنه : ليس أجدى للجسد من الجسد في عالم يعرف فيه الجسد الجسد ويعترف به.

هنا فقط يمكن أن يكفّ الإنسان عن أن يكون " الوحش الفريد للأناية " <sup>3</sup> ويعترف بالوجود المشروع للآخر في حياته؛ إنه تقاطع الأجساد الذي يشكّل المايبيجسدانية ( intercorporéité ) حيث تكون الجسدانية " دلالة قابلة للنقل " وحيث يصبح " الوضع المشترك " أمراً ممكناً ونتمكّن من " إدراك شبيهاً عن لم يكن في مطلق وجوده الفعلي، فعلى الأقل في الشكّل العام الذي يكون في متناولنا بلوغه . " <sup>4</sup>

هذا التآلف الوجودي بين الأجساد، وهذه الشراكة في الانتساب إلى نفس العالم، تكاد تلغي كلّ المسافات والفواصل. ف " الآخر يلد من ضلعي بشكل من

<sup>1</sup> ibid P 179

<sup>2</sup> Spinoza : Ethique livre IV, traduction de Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965. P237

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : Résumés de cours, op cit, P 115

<sup>4</sup> M.Merlau-ponty : La prose du monde. Op cit , P 194

الانشطار، كما صنع الآخر الأول الذي يتحدث عنه سفر التكوين من قطعة من جسد آدم<sup>1</sup>.

هذا التآلف والحميمية، هي التي تنغرس فيا المعنى الذي تتقاسمه أجسادنا، لينشر كل جسد خارج حدوده دلالات تؤسس للأفكار والتجارب، دون أن يتخلى مع ذلك عن أنيته وخصوصيته، لكن تلك الآنية وتلك الخصوصية، ليستا كذلك إلا بالنسبة إلى شرط امكانهما، أي بالنسبة لذلك التقاطع وذلك التحاضر القائم بين الأجساد. فصيغة العلاقة: أنا . الآخرون، هي التي تجعلني أتفاهم مع الآخرين بجسدي ولغتي، وهي تلك التي تخلصني من الأنانية<sup>2</sup>.

من خلال هذا لا يفهم ضمير " الأنا "، الذي يتكلم في جسده على أنه سجنه، بل بالعكس إنه يقيم فيه وكأنه في جهاز ينقله بطريقة خيالية إلى منظور الآخر. على تخوم هذه العلاقة يوجد المعنى، ليصبح الجسد ذاته موطناً تأويلياً فهو حامل لمقاصد ورؤى ومعاني، فالمعنى يباطنه.

إنّ الجسد في انتمائه كما قلنا للطبيعي والثقافي في الآن نفسه، ينتقل من معنى أصلي إلى معنى مجازي، إنه " فضاء تعبيرى ، ولكته ليس فقط فضاء تعبيرياً من بين الفضاءات الأخرى؛ إنه مصدر كل الفضاءات وهو حركة التعبير ذاتها ، وهو ما يقذف إلى الخارج بالدلالات واعطائها موقعها، وهو ما يجعلها تشرع في الولادة كالأشياء تحت أيدينا وتحت أبصارنا " <sup>3</sup> .

الجسد هو المعنى متجسداً في العالم المعيش، إنه " رمزية طبيعية " ولكنها رمزية مختلفة لأنها تفتقر دائماً إلى الوجود كشيء ، فالرمزية تتميز بالتبدل ، فالجسد حمال لعدد غير محدد من الأنساق الرمزية التي يتجاوز تطورها الداخلي كل دلالة

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible, op cit, P 86

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception, op cit, P 147

<sup>3</sup> Ibid, P 171

الإيماءات " الطبيعية " ؛ لكن هذه الأنساق تنهار إذا كفّ الجسد عن فعلها وعن إحلالها في العالم ، وفي حياتنا .

إنّ الجسد إذا هو موطن المعنى، إنه مكان الفاعلين وسكن التعبير عن موضوعات الطبيعة، كما موضوعات الثقافة. إنّ معناه وبنائه الأنطولوجي وكيفية رؤيته لذاته، تجعلنا نتبين أن كل إمكانات اللغة قائمة فيه ومعطاة له .<sup>1</sup>

لكن هذا الجسد الذي يفرض المعنى، أليس هو ذاته الجسد المعرض للمرض والموت؟ أليس هو الذي يخترق اللامعنى الكثير من تجاربه ؟ .

إنه كذلك وخاصة في قابليته للمرض. وكيف لا يكون كذلك بما هو جسد حيّ ؟ . وما الذي يميّز الجسد عن الكتل الفيزيائية . الكيمائية إن لم يكن كذلك ؟ . إنه فضاء صراعات. فالجسد ليس خلو من المعنى، بما " أنّ عرضية المعيش هي تهديد مستمرّ للدلالات الأبدية "<sup>2</sup>، دلالات التي يتبين من خلالها أن تجربة الخلود ليست فقد الإحساس بالموت.

لقد عبر نيتشه " بالوجود في خطر " عن الحرية، لنفك من غلال الخوف من الموت وانقطاع معنى الوجود، ونعطي للجسد في العالم طريق انتمائه، وننزع عن الجسد كل الاكاذيب عن تجربة خلوده، مدركين أنه " إذا كان جسدنا يمجد الحياة وإمكاناتها اللامحدودة، فإنه يعلن في نفس الآن وبنفس الحدة موتنا المقبل ونهائيتنا الأساسية ؛ وبتحويل كلمة بول فاليري ( Paul valery ) التي يطبقها على اليد فقط ، أقول، إنه إذا كان جسدنا هو " عضو الممكن " ، فهو أيضا وفي آن واحد بصمة المحتوم . "<sup>3</sup>

لكن ليس علينا أن نرى المحتوم نظرة سلبية، لأنه محتوم في المكان وفي الزمان. والجسد يسكن المكان والزمان، ينشط يتحرّك ، يعمل ، يقطع المسافات والأزمنة

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible. Op cit, P 203

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : Structure du Comportement, op cit. P 241

<sup>3</sup> Ibid, p245.

وهو " المنطلق الذي منه يكون هنالك ما نفعله في العالم . " <sup>1</sup> ، أي أنه " لا يضطلع سلبياً بالمكان والزمان بل يستعيدهما من " وجهة نظره " ، ليخرج من ابتذالية المواقف الجاهزة، وليحفر فيهما ثنية للممكن، حين ينتسب إلى ذاته لا إلى سواه . فحين يتشابك الجسد مع مشروعاته ويستحضر خارج وضعه الراهن سبلا وممكنات ، فبإمكانه الرّحيل إلى " حدّ النجوم " <sup>2</sup> .

وبهذه الصيغة المكان والزمان ليسا سجنا للجسد، إذا كان الجسد يتواصل معهما و " يتّخذ مواقف " ويجعل للأزمنة وجهة تاريخية؛ فالجسد حرية حين يصنع الزمن ويتمكن منه، وهو حرية لأنه " هذا الجهد لإعادة فتح الزمن انطلاقاً من التورط في الحاضر " <sup>3</sup> . والوجود في الحاضر هو حضور في العالم، ليس اعتباطياً بل انخراط في ما امتحانات التاريخ لنا، إذا " لم يعد الامر متعلقاً بالإنسان أمام الطبيعة من حيث هو مجبر على النشاط اتقاء للموت ، بل يتعلّق الامر بالإنسان الذي يستعمل جسده ليستكشف وضعاً ما . " <sup>4</sup>

عندما عرف الانسان حقيقة جسده أصبح يعمل أيضا " اتقاء للموت " ، وكما كان الجسد الذي يحمل المعنى يخترقه اللامعنى، فأصبح موضعاً للحرية وللاستعباد معاً؛ إنه " بلا انفصال حرية وعبودية " <sup>5</sup>؛ إنه مشحون بالأحداث والقيم والرغبات " لذلك لا يمكن ان يكون الخطاب حول الجسد محايداً؛ فالحديث عن الجسد يضطرنا لنضياء نسبياً أحد وجهيه، ذاك هو في نفس الوقت بروميثي ودينامي لقدرته الخلاقة ولرغبته النّهمة للمتعة، وعكسياً الوجه الآخر المأساوي والمحرزن لزمنيته وليونته وتآكله وعرضيته؛ فكل تفكير في الجسد هو إذا تفكير أخلاقي

<sup>1</sup> M.Merlau-ponty : Résumés de cours, op cit. P 16

<sup>2</sup> H.Bergson : Les deux sources de la morale et de religion, Alcan, Paris 1932, P 277. Cité par M.Merleau-Ponty in le visible et l'invisible, op cit, P 83

<sup>3</sup> M.Merlau-ponty : Phénoménologie del la perception. Op cit P 211, Voir aussi P 277

<sup>4</sup>M.Merlau-ponty : Phénoménologie de la perception. Op cit. P 100

<sup>5</sup>Ibid, P 101

وميتافيزيقيّ شاء ذلك أم لا : غنّه يؤكّد قيمة ، ويرسم سلوكا للإتباع، ويحدّد واقع وضعنا كبشر . " <sup>1</sup>

نلاحظ أن ميرلوبونتي قد رصد جميع مكونات والإحالات الممكنة للجسد الإنساني وكشف جميع اغواره وبحث في جغرافيته ومتابعة مفارقاته، وهذا سيقوده إلى البحث في هذا الموقع المترصد بين الكلمة والصّمت، القائم على حدود المعنى إلى هذا الذي " لا اسم له في أية فلسفة " <sup>2</sup> : إلى مفهوم اللّحم.

---

<sup>1</sup> Ibid, 102.

<sup>2</sup> M.Merlau-ponty : Le visible et l'invisible, op cit. PP 192-193

## المبحث الثاني: الأشكال التعبيرية للجسد عند ميرلوبونتي:

تعتبر الوظيفة التعبيرية والادراكية خاصة مكونة لطبيعة وماهية الجسد عند ميرلوبونتي، وهذه الوظيفة لا تتم دون تحديد كيفية التواصل الموجود بين الإنسان وذاته، والإنسان والآخر والإنسان العالم من حوله، وتأسيس العلاقات البيذاتية، والكشف عن الوظائف المختلفة للجسد.

يتميز الجسد انطلقاً من تحولاته المفهومية، بتحويلات وظيفية، حيث ينشغل في مستوى أولي وبسيط بـ "عدة وظائف منها، الرؤية والحركة والجنسانية، اللغة والكلام"<sup>1</sup>، مع التأكيد، أنه لا يتحدد الجسد استناداً إلى جملة الوظائف المختلفة وإنما من خلال اضافة معنى قصدي لها.

و ذلك لأن الجسد يشترك في بعض من هذه الوظائف مع الحيوان في الوظائف البيولوجية فـ"الرؤية والحركة والجنسانية. وظائف . يمكن أن تنطبق على الإنسان كما على الحيوان"<sup>2</sup>، لذلك وجب اضافة المعنى القصدي، ذلك أن الإنسان كائن واع بما هو وعي قصدي لأفعاله التي يتحقق المعنى من خلالها حيث " يتحدد الجسد باعتباره هذا المركز المعبر الذي يشكل . مسلك . وظيفة عامة "<sup>3</sup>، فهو ذلك " المركز الماهوي والوجودي "<sup>4</sup> للكوجيطو بما هو كوجيطو متجسد ومنخرط في العالم، ولاسيما أن " الكوجيطو الحقيقي هو ذلك الذي يتحدد بصفته وعي بشيء ما "<sup>5</sup>، يفرض التواصل والاتصال والتشابك والتقاطع، وذلك بوساطة وظائف الجسد المختلفة.

<sup>1</sup> Humman, philippe, Kulich, Estelle, Introduction à la phénoménologie, Armande Colin, Masson, Paris, 1997, p 102.

<sup>2</sup> Ibid, p 102 .

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, la phénoménologie de perception, op.cit., p 172 .

<sup>4</sup> Ibid, p. 172 .

<sup>5</sup> Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, P.U.F. 1969 , p 21.

لقد تأثر موريس مرلوبونتي بتحليل هوسرل حول الرؤية، مع التأكيد على دور الجسد ، حيث بين كيف أن " الجسد هو ما في قدرته أن يحوّل الشيء واجهته " <sup>1</sup> ، ولاسيما أنّ " الشيء متعدّد الأوجه " <sup>2</sup> ، وإنّ الجسد هو الذي سيمكّننا من رؤية أوجه الأشياء بما هي عناصر مكوّنة للعالم، وبالتالي رؤية العالم حيث يتحقق " الوعي بالعالم . عبر . وساطة الجسد " <sup>3</sup> ، من خلال الانفتاح والتفتّح على الآخر والعالم.

بحيث " يمكن اعتبار أن فلسفة موريس مرلوبونتي ما هي إلا انعكاس لفلسفة المرئي و . فلسفة . الرؤية " <sup>4</sup> ، من خلال تجاوز المفاهيم الكلاسيكية للرؤية، وتحديدًا للتصوّر الديكارتي الذي يرى بأن " النفس هي ترى وليست العين " <sup>5</sup> .

يكفي منح فعل الرؤية للجسد حتى يستعيد مكانته الأساسية، واعتباره حقل الوعي الرئيسي، حيث " أعي عن طريق الجسد بأنّ هناك عالم " <sup>6</sup> ، يكون فضاء للإدراك والتعبير الحسي.

ومن جهة أخرى، تتجلّى الحركة بما هي ضرورة تأسيسية للرؤية، حيث " تستوجب الرؤية الحركة " <sup>7</sup> ، من خلال كشفها لمختلف أوجه الشيء المدرك وبالتالي كشف المنظورات الخاصة به.

تتكشف الرؤية من خلال خضوعها لمنظور ما واختلاف هذا المنظور هو الذي يضيف على الشيء معنى مخالف ومتغيّر ومتميّز ويجعله في تجدد، ولاسيما أنه لا تتحقّق الرؤية إلّا من خلال " الاتجاه نحو لقاء الأشياء والعالم من أجل إدراك

---

<sup>1</sup> Humman, Philippe, Kulich, Estelle, Introduction à la phénoménologie, op.cit., p 104.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice, La phénoménologie de la perception, op.cit., p 97 .

<sup>3</sup> Ibid, p. 97 .

<sup>4</sup> Mercury, Jean- Yves, Approches de Merleau-Ponty, op.cit., p 81.

<sup>5</sup> Descartes, Dioprique, " Discours sixième " , p 64, In Merleau-Ponty, La structure de comportement, op.cit., p 207.

<sup>6</sup> Humman, Philippe, Kulich, Estelle, Introduction à la phénoménologie, op.cit., p 104.

<sup>7</sup> Ibid. P 104 .

بأنّ الطبيعة ليست سطحيًا وإنما تعميقًا " <sup>1</sup> ، بالتالي كشف العالم وانكشافه للذات في مختلف أبعاده الحسيّة من ألوان وأشكال ... انطلاقًا من منظور ما، وهذا لا يجعله " تغيير ذاتي للأشياء، وإنما على عكس ذلك، بصفته من ضمن خصائصها ، ويمكن . من ضمن . خصائصها الأساسية " <sup>2</sup> ، حيث من خلال المنظور نعطي معنى على الشيء الذي نحرره ونجعله مجال للإثراء.

نمر للحديث عن وظيفة اخرى هي الوظيفة الجنسانية بما هي فضاء من ضمن فضاءات " وصف . التجربة . المعيشة للجسد " <sup>3</sup> ، التي تعتبر فضاء تتجلّى من خلاله التجربة الوجوديّة الإنسانيّة .

لقد حدّد "ميرلوبونتي" في " بنية السلوك " مستويات التباين بين الإنسان والحيوان ، ففي فصل تحت عنوان " الإنسان بما هو كائن جنسي " سعى موريس ميرلوبونتي من خلاله إلى بيان كيف أنّ " الوجود الإنساني متعالٍ بالنسبة إلى ذاته، بما هو وجود بيولوجي بسيط " <sup>4</sup> استنادًا إلى التعبيريّة الجنسانية، حيث يتميّز الوجود الإنساني بما هو " وجود ذو ميزة جنسيّة " <sup>5</sup> ، حيث تفصح " الجنسانية لدى الإنسان عن دلالة تعبيريّة لوجوده وإنسانيته " <sup>6</sup> .

وتستوجب هذه التعبيريّة الآخر الذي يمثّل فضاء تجسّد جنساني للذات ، من خلال افصاحه عن ذلك " الادراك الشّهواني " <sup>7</sup> والجنسي والرغبوي ...

نضيف أيضا أن، الجنسانية، هي التي تكشف القصدية التي تصاحب الحركة العامة للوجود، عن احد الأشكال الأكثر تعبيرية لعلاقة الإنسان بالعالم " <sup>8</sup> ، بل أكثر من ذلك تتميّز الجنسانية بتضمينها لشحنة وجدانية وجسدية وحسية ومحسوسة

<sup>1</sup> Mercury, Jean- Yves, La chaire du visible, Paul Cézanne et Merleau-Ponty, op.cit., p 20 .

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice, La structure de comportement, op.cit., p 201.

<sup>3</sup> Humman, Philippe, Kulich, Estelle, op.cit., p 106.

<sup>4</sup> Madison, Gary-Brent, La phénoménologie de Merleau-Ponty, édition Kincksieck, Paris, 1973, p 65 .

<sup>5</sup> Ibid, p 65 .

<sup>6</sup> Ibid, p 65 .

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, Maurice, La phénoménologie de la perception, op.cit., p 183.

<sup>8</sup> Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, op.cit., p 19 .

عنها يحقّق الإنسان " الطريقة . التي عنها . يكون في الوجود " <sup>1</sup> ، وبالتالي، الكشف عن الطابع الأنطولوجي لوظيفة الجسد ، الذي يتجسد من خلال إضافته للمعنى، حيث تفصح الجنسانية عن هذه " القوة المنفتحة واللامحدودة للمعنى " <sup>2</sup> ، و بالتالي، لا يمكن اقصائها أو اختزالها أو الحدّ منها، لأنها تبعد معان، ويكون هناك افصاح و تعبير عن الذات وتحقّق لها <sup>3</sup> .

تمثّل وظيفة الجسد الجنسانية والوعي والقصدية، محورا للتصوّر الفرويدي النفسي، لقد رفضت **فينومينولوجيا الإدراك** " اختزال الجنسانية في ذلك " الدافع الفرويدي الميكانيكي " <sup>4</sup> المشوّه لهذه العلاقة والمحدّد لها في علاقات منطقية مجردة ، من خلال إفراغها من المعنى والقصدية.

تمثّل الجنسانية فضاء للتواصل من خلال " إثارة جسد الآخر " <sup>5</sup>، التي بها يتحقّق الانخراط في العالم بما هو انخراط جنسي وجسدي وحسي، انتهى من خلاله **موريس مرلوبونتي** إلى اعتبار السوك الجنسي هو " الأسلوب الذي يكون به . الإنسان . في العالم " <sup>6</sup>.

لقد أدّى الكشف عن أبعاد وظائف الجسد من رؤية وحركة و جنسانية إلى بيان منزلة الجسد الحسية على مستوى العملية التعبيرية والإدراكية.

لا يمكن الحديث عن الطابع التعبيري الذي يكون الإنسان به منفتحا عن الآخر وعن العالم ف " الجسد هو ما عنه نحن في العالم ... فهو الوسيط . بين الجسد والعالم وعنه ومن خلاله يكون لي انفتاحا على الأشياء وعلى الآخرين " <sup>7</sup>

<sup>1</sup> De Waelhens, A., Une philosophie de l'ambiguïté..., op.cit., p 147 .

<sup>2</sup> Xavier, Tilliette, Maurice Merleau-Ponty ou mesure de l'homme, édition Seghers, Paris, 1970, p 61.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, La phénoménologie de la perception, op cit, p 221 .

<sup>4</sup> Ibid, p 51 .

<sup>5</sup> Ibid, p53 .

<sup>6</sup> Mercury, Jean- Yves, La chaire du visible, Paul Cézanne et Merleau-Ponty, op.cit., p 31 .

<sup>7</sup> Ibid, p 15 .

دون الحديث عن الآليات التي تتحقق به " فلسفته التعبيرية " <sup>1</sup>، ألا وهي، " الجسد، اللغة، والعمل الفني " .

ننتقل الان الى مستوى آخر من هذه الاليات الذي هو اللغة والكلام كأول آلية لتعبيرية الجسد، لقد اكتشف مورييس مرلوبونتي كيف أن " اللغة تأسس الوظيفة التعبيرية للجسد " <sup>2</sup> وهو ما دفعه إلى البحث عن " لغة غير مباشرة " ، بما أن " الحوار الكلامي . الجسدي . لا يتم من خلال الكلمات فقط " <sup>3</sup>، بل من خلال تعبيرية الجسد في مختلف مستوياتها.

استخدام مرلوبونتي عبارة "فينومينولوجيا اللغة" ك "تفهم جديد للوجود وللغة" <sup>4</sup>، وعبارة "فينومينولوجيا الكلام" لمباشرة "جدلية" بها يتواصل المبحثان <sup>5</sup>؛ دون أن ينكر ما للمباحث اللسانية من أهمية: " مكتسبات علوم اللغة حاسمة (...) ) ويظهر علم النفس واللسانيات الآن على نحو فعلي إمكانية التخلي عن الفلسفة الأبدية دون السقوط في اللاعقلانية " <sup>6</sup>. لذلك ينتقد مرلوبونتي النزعتين التجريبية والتأملية في علوم النفس، حيث تتحدّد الدلالة في علم النفس التجريبي بقوانين الآلية والترابط، باعتبار عجز اللفظ عن حمل معناه بسبب عدم قدرته الداخلية، وهو ما يجعله مجرد ظاهرة نفسية أو فيزيولوجية أو حتى فيزيائية، كغيرها من الظواهر المتبلورة من خلال السببية الموضوعية " <sup>7</sup>. اما في علم النفس التأملي فإن قدرة تشكيل المعنى تكون من مشمولات الفكر لا اللفظ، الذي يظلّ "مجرد غلاف خاو". هذا على الرغم مما يجمع بين الموقفين من إتفاق حول تعرية الكلمة وإفراغها من

<sup>1</sup> Ibid, p 55 .

<sup>2</sup> Madison, Gray-Brent, La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p 67.

<sup>3</sup> Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, op.cit., p 42 .

<sup>4</sup> M.Merleau-Ponty : Signes,Gallimard, Paris, 1960, pp. 109-110.

<sup>5</sup> Ibid, p. 108.

<sup>6</sup> M.Merleau-Ponty : La prose du monde, op. cit., pp. 32-33.

<sup>7</sup> M.Merleau-Ponty : Phénoménologie de le perception, op. cit., p. 206.

الدلالة: " في التصور الأوّل فإنّ لا أحد يتكلم، وتوجد في التصور الثاني ذات بالفعل ليست هي الذات المتكلمة بل الذات المفكرة" 1 .

في بنية السلوك وفيونومينولوجيا الإدراك لم يكن موضوع اللغة محور اهتمام ميرلوبونتي ، لكنه مثل في المرئي واللامرئي نقطة رئيسية في تفكيره الفلسفي. لقد ذهب ميرلوبونتي إلى حد الإعلان عن أن اللغة تمثل "موضوعا كونيا خالصا"، أي "الموضوع الفلسفي 2. فالفلسفة بحد ذاتها لغة تستند إلى اللغة"، وإن ما يشدّ اهتمامه هو ما يتعلق بدراسة السلوك الذي يوظفه على محورين من المشاهدة، دون حاجز النظريات والنتائج العلمية. ومع ذلك يمكننا ملاحظة أن بتحرير السلوك من التشيء والمثالية فهو يبلغ حد منحه مقارنة للغة التي لا تكون خاضعة لإعادة تشكيل التفكير، لكنها تحتك بالواقع المعاش لتحیی مغامراتها وتوضحها وتستخدمها وتجدها، إلى درجة أن اللغة والمعيش يتداخلان ليشكلا وحدة

من هنا يتساؤل ميرلوبونتي عما إذا كان العالم موجودا، باعتباره تساؤلا ماهويا عن الوجود. على الرغم من أن هذا السؤال قد تغيّر بهذا الشكل إلا أنه لم يصبح "جزريا". لأنه بإمكاننا أيضا أن نفهم وجود العالم بأنه "سطح يخفي تحته المحرك الحقيقي" 3. ليصبح التساؤل عن ماهية الوجود بالنسبة إلى الأشياء وإلى العالم إنما يتعلق بـ"وصف كلمة ما". ويتأكد تلازم مسار المساءلة ومرجعية اللغة في إطار يميل إلى وضع التساؤل الفلسفي عن العالم ضمن "أحداث اللغة". فالأسئلة لها مكانتها في اللغة، وحتى لو بدا لنا أن فكرا بالإيجاب يمكن أن ينزع من الكلمات ويستقر على "معادلته الداخلية". أما بالنسبة إلى الإجابة فلا يمكن البحث عنها، كما يرى ميرلوبونتي، إلا في معاني الكلمات طالما أننا بالكلمات سوف نجيب عن السؤال 4 .

1 Ibid, p. 206.

2 M.Merleau-Ponty : Le visible et l'invisible, op. cit., p. 168.

3 Ibid, p. 129.

4 Ibid, p. 129.

ولا يمكن أن تنظر الفلسفة إلى تحليل لغوي إلا بافتراض "أن اللغة لها حقيقتها في داخل ذاتها"، وبأن معنى كلمة "عالم" وكلمة "شيء" لا تقدمان مبدئياً أية صعوبة، كما وأن قواعد الاستخدام المشروع للغة يمكن قراءتها بكل وضوح في مدلول اتفاقي. في حين أن علماء اللغة بالتحديد، يعلمون أن ذلك خطأ وأن المدلول الإتفاقي ليس سوى جزء من مدلول الكلمة، وأنه توجد دائماً فيما وراءه حالة من المدلول تظهر في طرق استخدام جديدة وغير منتظرة. كما توجد عملية للغة عن اللغة والتي - حتى مع عدم وجود دوافع أخرى - تلقي باللغة في تاريخ جديد، وتجعل من مدلول اللغة نفسها لغزاً<sup>1</sup>.

حتى وإن لم تكن اللغة تمتلك سر وجود العالم، فإنها "عالم بحد ذاتها، عالم هو نفسه وجود"، أي عالم ووجود له إمكاناته الثانوية طالما أنه لا يتحدث عبثاً، وأنه "يتكلم عن الوجود وعن العالم"، مضاعفاً بذلك من لغزهما بدلاً من أن يعمل على محوه<sup>2</sup>. وهنا تتحدد طبيعة التساؤل الفلسفي عن العالم ومنطلقات التفلسف الإنساني: إذ أن الأول لا يتكون من استناده على ما نقوله عن العالم، طالما أنه يتكرر داخل اللغة. في حين أن نتفلسف لا يعني ذلك "أن نبعث الشك في الأشياء باسم الكلمات"<sup>3</sup>، كما لو أنّ عالم الأشياء المتحدث عنها أكثر وضوحاً من عالم الأشياء البرية، كما لو أنّ العالم الفعلي هو "مقاطعة للغة"، وكما لو أنّ الإدراك كلمة مشوشة وممزقة<sup>4</sup>، ومدلول الكلمات دائرة من الإيجابيات تبعث دائماً على الثقة<sup>4</sup>.

في نظر مرلوبونتي طبيعة هذه الملاحظة لا تتجه فقط ضدّ "إيجابية اللغة"، إنما هي تهاجم كل محاولة للبحث عن منبع المعنى في المدلولات الخالصة، حتى عندما لا يوجد ذكر للغة. وفي كل الأحوال فإن السؤال لم يصبح بعد "جذرياً"

<sup>1</sup> Ibid, pp. 129-130.

<sup>2</sup> Ibid, p. 130.

<sup>3</sup> Ibid, p. 130.

<sup>4</sup> Ibid, p. 130.

و"مطلقاً"، طالما أننا نقدّم لأنفسنا إزاء الأشياء والعالم الغامضين، ميدانا لعمليات الوعي والمدلولات المؤسسة، والتي نفترض أن العالم والأشياء هي نتاجها النهائي<sup>1</sup> . وطالما أنّ الفيلسوف- وانطلاقاً من "ميدان اللغة" - يجب عليه أن يتساءل، أهو مغلق؟ أهو كاف؟ ألن يفتح اصطناعياً على منظور أصيل لوجود طبيعي؟ وحتى إذا ما اعتبرناه حاسماً في ما يخص الوجود المحقق، الوجود المؤكّد، الوجود المتحوّل إلى موضوع؛ فإنه يتعذر أن يكون "بدائياً وذا عقل بدائي تطفو فيه المواضيع المؤسسة والمدلولات التي لا تعلن وجوده"<sup>2</sup> .

وهكذا يتحدّد معنى اندهاشنا في مواجهة العالم المدرك عبر تميّزه عن "الشك الاحتمالي، كما أنّه ليس حتى ذلك "النداء" إلا ميدانا ملازماً لفكر إيجابي سيكون العالم المدرك ظلّاله<sup>3</sup>. وإذا كانت الفلسفة قادرة على الكلام، فذلك لأن اللغة ليست فقط "خزاناً للمعاني الثابتة والمكتسبة"، ولأنّ الكلام لا يدور فقط حول ما هو معروف لكي يقدّم عرضاً له، ولكن كذلك حول " ما لا نعرف لكي يعرف". وعن اللغة، وهي تقوم بذلك، تعبر على الأقل بشكل جانبي عن تطور للفرد تكون هي جزءاً منه<sup>4</sup>. فاللغة التي تملأ هذا الفراغ هي لغة ترفض الخضوع للنزعة المادية والنزعة الذهنية اللتين تفتقدان للقوة الفكرية لتحمل الضغط المتباعد للغة، والذي يفتح الطريق أمام المعنى: فالأولى تفضّل وضع الأشياء في ذاتها، في حين تتشد الثانية التفكير المطلق. إنّ في مقاومة النزعة التجريبية ونقيضها هو ما استعاده مرلوبونتي، وهو ما يمثّل اللغة الحقيقية منظوراً إليها في أصلاتها المبدئية، وفي انتظام الحقيقة داخلها. ففي النزعة التجريبية - كما هو الشأن بالنسبة إلى النزعة الذهنية - ليس للغة من وظيفة إلا التعبير عما هو قائم في الطبيعة عينها أو منتظم عبر التفكير، فوظيفتها ثانوية ولاحقة لرهانات أساسية سابقة.

<sup>1</sup> Ibid, p. 131.

<sup>2</sup> Ibid, p. 131.

<sup>3</sup> Ibid, p. 131.

<sup>4</sup> Ibid, p. 137.

يدحض مرلوبونتي اللغة المشوهة بالأخطاء النظرية. وفي تحرير الوعي من معوقاته واستعادته لحياته الخاصة، كما هو الأمر بالنسبة إلى اجتثاث السلوك من كل ما من شأنه أن يشوّهه؛ فإن ميرلوبونتي يساهم في تحرير اللغة ذاتها. ولأن اللغة التي يستخدمها بالمقابل هي متحررة؛ فبإمكانه الحديث بأكثر دقة عن السلوك وعن حياة الوعي. وإذا كان مرلوبونتي يرسم بسخاء ظاهر السلوك والوعي المتشكّل، فإنّ الأمر لا يتعلق باكتشاف المعيش الصامت وراء الكلام، بل المعيش المستخرج من التشييء بصفته معيشا منطوقا ومتشكلا عبر اللغة. وإذا لم يكن هناك من معيش إلا وهو معيش مقال أو معبر عنه، فإنّ هذا ما يدفعنا إلى إعادة النظر في مسألة اللغة، وتوضيح الطريقة التي ترتبط من خلالها بالحياة، وتحديد الوظيفة في علاقتها بالوجود والحقيقة، تحقيقا لمقاصد إنسانية سامية.

فالتفكير والإدراك يمتزجان باللغة كما تقوم بذلك المثالية فعليا. فالتفكير والإدراك متواجدان في التباعد المحايث للكلام. فالتساؤل الفلسفي عن العالم لا يتكون إذن من استناده على ما نقوله عن العالم، طالما أنه يتكرر داخل اللغة، و"أن نتفلسف فلا يعني ذلك أن نبعث الشك في الأشياء باسم الكلمات، كما لو أنّ عالم الأشياء المتحدّث عنها أكثر وضوحا من عالم الأشياء الخام، وكما لو أنّ العالم الفعلي هو قطيعة من اللغة، وكما لو أنّ الإدراك هو كلمة مشوشة وممزقة، مدلول الكلمات دائرة في الإيجابية تبعث تماما على الثقة"<sup>1</sup>.

ضمن هذا الإطار تفتح ظاهرة التعبير أمامه المجال، إذ توجد مفارقة وجيهة لدى ميرلوبونتي في ظاهرة التعبير تتصل بما يسميه **فالدن فلس** بعفوية تحقق ما بدا مستحيلا لجهة أن العناصر المنفصلة توحد في نسيج تعدد المونادات، الماضي والحاضر، الطبيعة والثقافة. فالتعبير ذاته يأخذ شكل ظاهرة انتقالية تتحقق كتعبير في أفق آني وزمني<sup>2</sup>؛ فنتحول الطبيعة إلى ثقافة، والماضي إلى حاضر، والغريب

<sup>1</sup> Ibid, p. 130.

<sup>2</sup>Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, op.cit, p.38.

إلى أليف، والعكس صحيح. كما أن "اللوغوس الذي يمنحنا مهمة دفع العالم الصامت " إلى الكلام، يلتقي بـ "لوغوس العالم المدرك" <sup>1</sup>. ففي التعبير تحدث ترجمة لوغوس انطلاقاً من نظير له، وذلك عبر الانتقال من لوغوس داخلي إلى لوغوس خارجي كما يشير مرلوبونتي إلى ذلك لاحقاً <sup>2</sup>. ويعتبر مرلوبونتي أن الموقف "الذاتي" يستوعب الموقف "الموضوعي"، كما يستوعب الآني الزمني. ويتحدث عن "ماضي اللغة" يبدأ بأن يكون حاضراً تتشأ عنه سلسلة من الحثيات اللغوية الطارئة، التي تظهر في الأفق الموضوعي، ويتكون متجسدة داخل لغة تشكل في كل لحظة نسقا يتمتع بمنطق داخلي <sup>3</sup>. نتيجة لذلك يطرح مرلوبونتي مهمة مزدوجة :

في هذا الإطار فنحن مطالبون بإيجاد معنى لـ "سيرورة اللغة وتصورها كتوازن داخل حركة". ويعطي مثال على ذلك عدة أشكال تعبيرية قد استنفذت دلالاتها وفقدت "تعبيريتها"، ويقترح لبيان هذا الإشكال تناول كيف أن "النقائص" أو "مواضع الضعف" القائمة تفرض من جانبها على الذوات الناطقة التي تريد التواصل استعادة "البقايا اللغوية" التي تركها النسق المتداعي. وبذلك يقع استخدام اللغة استناداً إلى مبدأ جديد، وبهذا الشكل تتبلور داخل اللغة وسيلة جديدة داخل التعبير <sup>4</sup>.

تعتبر العلاقة التي يمكن أن تربط بين الآني والزمني ضرورة يجب معرفتها. فالنسق القائم لا صلة له بالفعل لأنه يحتوي دائماً على تغييرات داخلية أو هي في طور التشكل، وليس هناك أحادية للمعاني بإمكانها أن تتبلور كلية تحت أنظار وعي مؤسس وشفاف. ولا يتعلق الأمر بـ "نسق لأشكال دلالية" متداخل بعضها

<sup>1</sup> Ibid, p39..

<sup>2</sup> M.Merleau-Ponty : Le visible et l'invisible, op. cit., p. 224.

<sup>3</sup> ورد هذا النص في إطار المداخلة التي قدمها مرلوبونتي في الندوة العالمية للفينومينولوجيا المنعقدة ببروكسال سنة 1951. في كتاب علامات (Signes, pp105-122)

<sup>4</sup> Ibid, pp. 77-78.

ببعض، ولا بـ "صرح لمعاني لغوية" قائم وفق تخطيط صارم؛ بل بمجموع الحركات اللسانية المتقاربة التي لا تتحدد بالمعنى بقدر تحدها بقيمة الاستخدام<sup>1</sup>. ويرفض مرلوبونتي التناظر بين اللغة والقول، وبين علم نفس اللغة وعلم اللغة؛ يكون الأول معبرا عن حاضر اللغة، والثاني عن ماضيها، فالحاضر ينتشر داخل ماض كان بدوره حاضرا، وأن التاريخ هو تاريخ الآنيات. ويقر مرلوبونتي بأن ما استفاده من ظاهرة اللغة لا يتعلق فقط بفضول شخصي: "فلغة اللسانيين في ذاتي مع ما أضيفه لها هو تصور جديد لذات اللغة، الذي يصبح الآن منطقيا داخل الاحتمال كنسق موجه يهيب مع ذلك صدفا على الدوام، أي إعادة عرضية لكل ما له معنى ومنطق متجسد"<sup>2</sup>.

كشف مرلوبونتي عند تناوله لواقع اللغة الشفوية أو الحية عن أن قيمتها التعبيرية لا تتعلق بمجمل هذه القيم تعود إلى كل عنصر من "سلسلة شفوية". وبالمقابل فإن هذه القيم التعبيرية تقيم نسقا داخل الآني، بمعنى أن كل عنصر من مكوناته لا يعني أن كل علامة تحمل معنى يخصها، بل أن كل العلامات في تداخلها هي التي تشكل المعنى. ف"كل علامة لا تعبر إلا عبر إحالتها إلى ما يشبه الأداة الذهنية، أي نوع من التركيب لأدواتنا الثقافية؛ بحيث يشكل هذا الكل "صفحة بيضاء" لم يدون عليها شيء: "فهناك معنى "لغوي للغة" يحقق التوسط بين مقصد الصامت والكلمات"، إلى حد أن أقوالا تقاجني وتلقني تفكيري<sup>3</sup>.

يجمع ميرلوبونتي في مؤلفه المتأخر المرئي واللامرئي نقده الذاتي المتعلق بمسألة تكشف الكوجيتو المتضمن، الذي لا يبين لنا كيف أن اللغة ممكنة فحسب، بل أيضا لماذا هي غير مستحيلة: "وتبقى مشكلة التحول من المعنى المدرك إلى المعنى اللغوي، أو من السلوك إلى موضوعية الكلام"<sup>4</sup>. إن الموضوعية نفسها

<sup>1</sup> Ibid, p. 78.

<sup>2</sup> Ibid, p. 79.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 80-81.

<sup>4</sup> Ibid, p. 229.

يجب أن نفهمها، كما تعرف في مستويات أعلى حيث علاقتها معه هي علاقة جدلية: وتحقق اللغة وهي تكسر الصمت ما يريده الصمت ولا يستطيع الحصول عليه. ويواصل صمت اللغة المطلقة في تغليف اللغة المفكرة، ولكن هذه التطورات المعتادة تجعل اللغة بحاجة إلى افتراض وضوح ذاتي، و"بناء هو تشييد يهيئ لنهاية البناء"، ويتعلق الأمر هنا باجتناب ذلك الذي "يريد، يتكلم، وأخيرا يفكر" <sup>1</sup>.

وحتى نتحاشى تفكك التعبير الإبداعي إلى عناصر متنافرة، أو انحلاله داخل وحدة قسرية؛ فلا بد لفعل التعبير من أن يكون متباينا عن ذاته وبذاته. وهذا ما ينتج عنه شيء شبيه بـ "لعبة الاختلافات المتعددة التي يمكن أن نمحها حركات تعبيرية معينة. إننا نجد عند ميرلوبونتي العديد من المفاهيم الوظيفية، حيث تتم فصل تعبيرية العبارات وبطريقة غير مباشرة ظاهرة الظواهر" <sup>2</sup>.

مرلوبونتي بين كيف أنّ " اللغة تتأسس على الوظيفة التعبيرية للجسد " <sup>3</sup>، وهو ما دفعه إلى البحث عما يعبر عنه بـ " اللغة الغير مباشرة " ، بما أنّ " الحوار الكلامي . الجسدي . لا يتمّ من خلال الكلمات " <sup>4</sup> ، بل من خلال تعبيرية الجسد في مختلف مستوياتها ، ومن أهمّ هذه المستويات التجربة الإبداعية التي خصّ منها موريس مرلوبونتي التجربة الانطباعية لبول سيزان .

يعتبر الجسد الواسطة التي من خلالها تتجسّد التعبيرية الجمالية في جملة من اللوحات الفنية من خلال العين التي ترى الأشياء واليد التي تلامسها وترسمها ... واستنادا إلى ذلك ، يمكن أن نتبين كيف أنّ " كلّ تعبير هو تعبير متجسّد وكل جسد هو جسد معبر " <sup>5</sup> .

1 M.Merleau-Ponty : Le visible et l'invisible, op. cit., p. 228.

2Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, op.cit., p. 40

<sup>3</sup> Madison, Gray-Brent, La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, op.cit., p 67.

<sup>4</sup> Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, op.cit., p 42 .

<sup>5</sup> جلال الدين سعيد ، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص 23 .

إنّ تحولات الجسد المفهومية ، وبالتالي الوظيفية هي التي ستعمّق هذه الوظيفة التعبيرية .

يعتبر الجسد "منبع للتعبيرية والمعنى " <sup>1</sup> ، اعتمادا على أسلوب ما ، عنه يكون في الوجود ، تجلّت أبعاد الجسد بما هو " حاس ومحسوس وراء ومرئي ولامس وملمس ... الذي يُحْيِي ويعرض ، إذا ، علاقة مع العالم والأشياء ولكن أيضا مع ذاته " <sup>2</sup> .

نتيجة لذلك ، يصبح التّعبير مضاعف على مستوى الممارسة والمعنى ، ولاسيما أنّ الجسد " ذو بعدين ويتضاعف إلى " كتلة محسوسة " و " را " " منفتح ، من خلال الفصل الذي يُوحّد " <sup>3</sup> ، اعتمادا على العملية التعبيرية .

تتمثّل الغاية الأساسيّة من فلسفة موريس مرلوبونتي في الولوج إلى عالم "التجربة الفعلية للإنسان ، أي تلك التي تحقّق له العلاقة بين الآخرين والعالم " <sup>4</sup> ، وذلك من خلال تكفّل الجسد بهذه المهمة ، التي عنها يصبح مُجَسّدٌ ومُتَجَسّدٌ ، ف " عن طريق الجسد تتجسّد الذات وتتواصل مع العالم ومع الذات الأخرى ، إذ تقوم البيئذاتية على بينجسمانية " <sup>5</sup> ، وبالتالي تتحقّق الذات بما هي " كائن بينجسماني " <sup>6</sup> ، كائن محسوس في بعديه الثنائي .

يكشف التّحول الأنطولوجي للجسد والذي عنه تفصح أدمة ، عن تجذّر العملية التعبيرية ، إلى حدّ التساؤل " هل يمكننا اعتبار الأدمة أصل كلّ تعبير وأيضا منبع كلّ تعبيرية ؟ " <sup>7</sup> ، ولاسيما " أنّ الجسد أدمة ، التي ليست إلّا تداخل في أدمة أعمّ وأكثر أصالة التي هي المحسوس " <sup>8</sup> .

<sup>1</sup> Mercury, Jean- Yves, Approches de Merleau-Ponty, op.cit., p 91.

<sup>2</sup> Ibid, p 74 .

<sup>3</sup> Xavier, Tilliette, Maurice Merleau-Ponty ou mesure de l'homme, op.cit., p116.

<sup>4</sup> Ibid, p117 .

<sup>5</sup> Ibid, p120

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op.cit., p 118 .

<sup>7</sup> Mercury, Jean- Yves, Approches de Merleau-Ponty, op.cit., p 62 .

<sup>8</sup> Ibid, p 62 .

ومنه تصبح الأدمة نتاج لانفتاح لا محدود على العالم ، بل هي شرط تحقّق العالم وتجسّده ، من خلال العملية التعبيريّة ، حيث هناك تماه بين " وجود أدمة ووجود تعبيريّة ووجود معنى " <sup>1</sup> ، وبالتالي تعتبر الأدمة شرط التعبيريّة، بما هي تعبيريّة جسديّة وحسية ، حيث " لا تعتبر الأدمة عن شيء آخر سوى جسمانية الجسد " <sup>2</sup> ومدى انخراطه في العالم.

يكشف البحث في أعماق الوظيفة التعبيريّة عن طبيعة العلاقة القائمة بينها وبين الوظيفة الإدراكية، وبيان قيمة الجسد في تحقيق التوليف بينهما، حيث تمثّل "التعبيريّة هذا البعد الضمني والصّامت للإدراك وللجسمانية " <sup>3</sup> ، فعن رؤية الأشياء هناك افصاح عن تعبيرية ما، وبالتالي التأكيد على قيمة الجسد باعتباره مدار يتوسّطها ، ولاسيما في العملية الإدراكية، من خلال بيان وظيفة العين الإدراكية.

ومن ناحية أخرى ، بيّن موريس ميرلوبونتي دلالة وظيفة الجسد الإدراكية ورهاناتها والتي عنها تتحدّد طبيعة " علاقتنا المتجسّدة مع العالم والأشياء وأيضا مع الآخرين " <sup>4</sup> ، استنادا إلى مفهوم الرؤية، فعلى إثر تطهير الرؤية من "المضامين التي ألحقت بها في التّعالم الميثالية " <sup>5</sup> ، والتي عنها أصبح العالم ميثاليًا ومتعاليا من خلال التغافل عن الطابع الحسيّ للوجود وللعالم والذات والذي عنه " تتوطّن تجربتنا في العالم من خلال أجسادنا " <sup>6</sup> ، تبين موريس ميرلوبونتي دلالة جديدة للإدراك.

لقد رأينا سابقا عند حديثنا حول الإدراك كيف كشف موريس ميرلوبونتي، منذ تحاليله الأولى، كيف أنّ الإدراك لا يتحدّد بما هو إدراك عقلي بقدر ما يتحدّد بما هو إدراك حسيّ، حيث انشغل " بنية السلوك " بتحديد طبيعة العلاقة القائمة بين

<sup>1</sup> Ibid, p 63 .

<sup>2</sup> Ibid, p65.

<sup>3</sup> Mercury, Jean- Yves, Approches de Merleau-Ponty, op.cit., p102 .

<sup>4</sup> Ibid, p 105 .

<sup>5</sup> Ibid,106

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op.cit., p 48 .

الذات والأشياء والعالم ، استنادا إلى " الإدراك بصفته نوع من التجربة الأصلية " <sup>1</sup> المؤسسة للعلاقات البيئذاتية ، وتعبّر عن نوع من التشابك والتقاطع بين مختلف أنماط الشيء المدرك ، حيث مثل هذا الأثر . " بنية السلوك " . " إثارة للموضوع والوعي به " <sup>2</sup> .

لقد أدى تأسيس " فينومينولوجيا الإدراك " لمفهوم الجسد الخاص، إلى البحث عن فينومينولوجية الإدراك وجسمانيته، بل أكثر من ذلك استحات "فينومينولوجيا الإدراك" ، فنومينولوجيا فعل الرؤية " <sup>3</sup> ، الذي عنه يتحوّل الجسد إلى فاعل ومتقبّل ، حيث " لا يعتبر الجسد ذات لتقبل المحسوس، ولكنّ بما هو أثر وجود ما " <sup>4</sup> للذات، بما هو وجود حسّي جسدي أي وجود متجسّد ومحققّ لما يعتبر عنه موريس ميرلوبونتي لفكرة " الوجود في العالم " .

إنّ فعل الرؤية هو الذي سيمكّن الذات من الادراك العالم والانخراط فيه ، وذلك من خلال " مسائلّة النظر للأشياء " <sup>5</sup> واختراقها والإفصاح عن أبعادها المختلفة من خطوط ونقاط وألوان ... باعتبارها أبعاد حسّيّة ، حيث " لا يتحدّد الإدراك بما هو إدراك للشيء ولكن بما هو إدراك للعناصر ( ماء ، هواء ... ) . إدراك . لشعاع العالم والأشياء " <sup>6</sup> ، مع التأكيد أنّه " ليس هناك نقاط ولا خطوط ولا ألوان مطلقة في الأشياء " <sup>7</sup> ، وبالتالي فإنّ الطّابع المميّز للشيء هو أنّه نسبي مجاله التغيّر والاختلاف.

ويخضع هذا التغيّر لفعل المنظوريّة الذي يجعل من الإدراك مصاحب للحركة، ف " كل إدراك حركة " <sup>8</sup> ، عنه تتمكّن الذات من تقبّل الأشياء في مختلف أوجهها، مما

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, La structure de comportement, op. cit., p 236 .

<sup>2</sup> Madison, Gray-Brent, La phénoménologie de Merleau-Ponty, op.cit., p 40 .

<sup>3</sup> Mercury, Jean-Y ves, La chaire du visible, Paul Cézanne et Maurice Merleau- Ponty, op.cit., p 56 .

<sup>4</sup> Ibid,57

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible, op.cit., p 140 .

<sup>6</sup> Ibid,p 271 .

<sup>7</sup> Ibid, p 248 .

<sup>8</sup> Ibid, p284 .

يفصح عن " علاقة قصديّة بين العالم المرئي . الحاوي للأشياء . والجسد الخاص ، حيث يشكّلان معا نسق واحد وبنية دورية " <sup>1</sup> ، استنادا إلى فعل التّعاكسية .

إنّ الأشياء هي التي تجعل الذات تراها وتدرّكها وتخلق معها علاقة ما حسيّة وتجرّد وجودها في العالم، وهو ما يفسّر طبيعة التجربة الفنيّة وتحديدًا التّصويريّة والعلاقة التي تتأسّس بين الفنّان والأشياء، حيث " وجد موريس مرلوبونتي في الممارسة الفنيّة القوّة اللاترسيخيّة للإدراك الاعتيادي . ذلك أنّ . إدراك الفنّان حالم خلاق " <sup>2</sup>، مؤسسًا بذلك علاقة جديدة بينه وبين الأشياء، إذ " تتقلب حتما العلاقات بينه . أي الفنّان . والمرئي " <sup>3</sup> أو الأشياء المرئيّة، إلى حدّ اعتبار الأشياء ذاتها ترى، من ذلك قول الرسّام بول كلي: لقد أحسست مرّة بعد مرّة بأنني لست انا الذي أنظر للغابة ، فلقد أحسست في بعض الأيام بأنّ الأشجار تنظرنني ... " <sup>4</sup>

يفصح إدراك الفنّان للأشياء عن علاقة ما بينه وبينها، حيث يصبح الأثر الفنّي الموضّح لهذه العلاقة، اعتمادا على أسلوبا ما في الرؤية والإدراك فهو " إدراك . مؤسّسة على . الأسلوب " <sup>5</sup> ولاسيما أنّ " الأسلوب هو الطريقة التي عنها يستوطن في العالم ويضطلع به " <sup>6</sup>، بل أكثر من ذلك، يتحدّد الأسلوب بما هو شرط تحقّق الذات في الوجود ، من خلق العالم وإبداعه، ونتيجة لذلك تستحيل " اللوحة عالم ضدا للعالم الواحد والحقيقي " <sup>7</sup>، ويصبح العالم متعدّد وذو أبعاد .

إنّ الذات المبدعة عندما تنتج عملا فنيا ما فإنها تشكل شكلا من أشكال التحقّق في الوجود والانخراط فيه، من خلال استقطاب العين للأشياء وتجسيدها جمالياً، حيث يعتبر " الرسم رؤية . حوار مع المرئي " <sup>8</sup> من أجل كشف الوجود والتحقّق

<sup>1</sup> Madison, Gray-Brent, La phénoménologie de Merleau-Ponty, op.cit., p 64 .

<sup>2</sup> Triki, Rachida, L'esthétique et la question du sens, Edition Wassiti, Collection philo, Sfax, 2001, p 23 .

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, L'œil et l'esprit, Gallimard, Paris, 1964, p 31 .

<sup>4</sup> Charbonnée, G., Monologue du peintre, paris 1959, p 143, 145, cité par Merleau-Ponty, Maurice, L'œil et l'esprit, op.cit., p 31 .

<sup>5</sup> Madison, Gray-Brent, La phénoménologie de Merleau-Ponty, op.cit., p102 .

<sup>6</sup> Ibid, p 102 .

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible, op.cit., p 277 .

<sup>8</sup> Tilliette, Xavier, Maurice Merleau-Ponty ou mesure de l'homme, édition Seghers, Paris, 1970, p 155 .

فيه بما هو وجود يتوسّطه الجسد أو " وجود جسدي يمثّل النموذج والمفتاح السّحري للوجود " <sup>1</sup>، حيث لا يمكن أن نتحدّث عن وجود دون جسد أو دون تجسّد الجسد في الوجود، لافتترانه برؤية ما وبادراك ما وبوعي ما حامل للقصدية ومُضف للمعنى .

إن من بين مميزات الجسد هو اعتباره محور التّعبيرية الحسية ونسق من القوى الإدراكية، فهو " قوّة أصلية ونسق مفتوح على العالم وملازم له " وهو في العالم ، بل له عالم يكون مجال رؤية وإدراك .

هنا يصبح الجسد فضاء للكشف، وذلك من خلال الآخر الذي يمثّل شرط ادراكها لذاتها، حيث " يفتح في وسط الادراك ذاته، حقل البيّنذاتية ذاته و. حقل . الوجود الإنساني الخالص الذي يقوم على الوجود مع ، أي وجود مع الآخر ، واستنادا إلى رؤية الآخر لي، حيث هناك تعاكسية الرائي والمرئي والمُدرك والمُدرك. تقوم الرؤية على " رؤية مشتركة " <sup>2</sup> بين الذوات، بما هي رؤية حوارية تعبيرية ومشحونة بقصدية ما .

إنّ ما يميّز هذه الرؤية هو أنّها تقوم على اساس تبادلي ولا احادية القطب، بل إنّها لا يمكن أن يكون هناك رؤية دون الآخر، ولاسيما رؤيتي لذاتي وإدراكي لها ، ف " أنا أنظر وهو يرى بأنّي أنظره " <sup>3</sup>، وبالتالي يصبح " المعنى كلّّي " <sup>4</sup> ومطلق، من خلال تجاوز تلك الذات الوثوقية والمنغلقة على ذاتها .

<sup>1</sup> Ibid, p 114.

<sup>2</sup> Cherife, Taoufik, « Le statut de l'esthétique chez Merleau-Ponty », in les cahier de Tunisie, Tome XXXIII, NS141-142, 3<sup>ème</sup>, et 4<sup>ème</sup>, trimestre, 1987, p 102.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Signes, op.cit., p 215 .

<sup>4</sup> Cherife, Taoufik, « Le statut de l'esthétique chez Merleau-Ponty », op.cit., p 102.

إنّ اكتساب الرؤية بُعدٌ كُلّي يتحدّد من خلال مستويين؛ أولاهما الممارسة الفنيّة التي عنها يستحيل " الأثر الفنيّ علامة " <sup>1</sup> حاملة للمعنى ومنفتحة على العالم ومتجسّدة من خلاله.

وثانيهما، اعتبار الجسد ذلك الفضاء المشترك والحاضر والفاعل في رؤية الوجود وإدراكه، فاستنادا إلى القول الديكارتي " العقل أعدل الأشياء قسمة من الناس " يمكن القول " الجسد أعدل الأشياء قسمة بين الناس "، وهو ما يبرّر اعتبار الجسد شيء كُلّي و " مقياس كُلّي " <sup>2</sup>، والذي عنه يصبح الوجود " ذو أبعاد كليّة " <sup>3</sup> مجالها الحرّيّة.

إنّ العلاقة بين التجربة الفنيّة والجسد بعلاقة تلازم، بحيث لا يمكن أن نتحدّث عن تجربة فنيّة بمعزل عن الحديث عن جسد ولا يمكن أن نستحضر جسد دون الإفصاح عن تجربة فنيّة إلى حدّ اعتبار موريس ميرلوبونتي الجسد ذاته " أثر فنيّ " ، ف " الجسد هو المركز الأساسي للإدراك الجمالي " <sup>4</sup>.

إنّ الإدراك الجمالي لا يتحدّد بما هو ادراك للمرئي فقط، بقدر ما يتحدّد بما هو إظهار للمرئي فهو " يجعلنا نرى المرئي " <sup>5</sup>، بل أكثر من ذلك " يرينا الرسام مرئي غير منظور بعدُ " <sup>6</sup> حيث يخترق الفنّان أدمة الأشياء، ويظهر أبعاد الشيء المختلفة المرئيّة منها والغير مرئيّة، فهو يجعل اللامرئي مرئيًا .

بحيث يتمكن الفنان في هذا المستوى من الدخول في أعماق الشيء والسّعي إلى إظهاره على المستوى المرئي، فالعمق هو الوجه الآخر للمرئي، مع التأكيد أنّه " ليس هناك مرئي ... دون لا مرئي ... دون عمق " <sup>7</sup> .

<sup>1</sup> Ibid, p 102 .

<sup>2</sup> Ibid, p 112 .

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible, op.cit., p 319 .

<sup>4</sup> Cherife, Taoufik, « Le statut de l'esthétique chez Merleau-Ponty », op.cit., p 99 .

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, Maurice, L'œil et l'esprit, op.cit., p 29 .

<sup>6</sup> ibid, p 34 .

<sup>7</sup> Ibid, p 80 .

يتميز الأثر الفنّي بما هو إظهار للمرئي، فهو " يرينا عمق الأشياء ونعومته وليونته وصلابته " <sup>1</sup>، بل أكثر من ذلك، يقول بول سيزان كيف أنه يرينا " رائحة الشيء " <sup>2</sup>، من خلال توظيف الألوان والضلال والخطوط والنقاط ... في تجسيد البعد الجمالي للشيء المُدرَك في مختلف أبعاده الوجوديّة .

تفصح مختلف هذه المفاهيم من المرئي ولا مرئي ومُدرك ومُدرك ومُجسّد ومجسّد عن دلالة تجربة الجسد الفينومينولوجي بما هو جسد منخرط في العالم ومؤسس له ، بل إنه عالم منفتح وذو تجلّيات متعدّدة، مجسّدة فنّيًا إلى حد اعتباره " أثر فنّي " . يتميّز الجسد بشحنة تعبيرية لا محدودة ولا متناهية ترتقي به إلى مستوى الكليّة، ولاسيما أنّ الجسد ذو أدمة منخرطة في أدمة أعمق ألا وهي أدمة العالم، ممّا يجعل من الجسد " مدار " يتوسّط العالم والأشياء ويحقّق العلاقات البيّنذاتية، التي تستحيل إلى علاقات بينجسمانية، والتي يحقّق الإنسان تفرّده الوجودي والأنطولوجي.

تتجلّى قيمة تجربة الجسد في مستوى الممارسة الفنيّة التي عنها ينكشف المرئي ويتجلّى اللامرئي بما هما مجال تعاكسيّة تفصح عن حوار مزدوج بين الفنّ والإبصار.

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, Le doute de Cézanne " , in sens et non-sens, op cit, p 26 .

<sup>2</sup> ibid, p 26.

# الفصل الرابع

## المقاربات الممكنة للجسد بعد ميرلوبونتي

"إن الجسد حاضر في الثقافة العربية بقدر ما هو غائب"

علي حرب، خطاب اللذة ولذة الخطاب.

## المبحث الأول: الجسد كسلطة عند ميشال فوكو:

يعتبر الكثير من المفكرين و الفلاسفة أن فوكو من أهم الفلاسفة المعاصرين بعد ميرلوبونتي الذين اهتموا بإشكالية الجسد كمعطى هامشي في البحوث الفلسفية ، ودرسها دراسة مغايرة لمن سبقوه فإنه لم يطرح موضوع الجسد مجاورا لموضوع النفس التي طرحها أفلاطون في شكلها المتسامي المفارق، أو كما يطرحها سبينوزا بعلاقتها المتوازية أو المتحدة مع الجسد ولا جسدا آلة كما يبرزه ديكرت، ولا يطرح الجسد الأنا كما هو عند ميرلوبونتي، بل تجاوز هم، ولاحظ هو نفسه أيضا أنّ المؤرّخين تناولوا الجسد كمعطى فيزيولوجي ثابت في حقل العلم و الفلسفة، ونظروا إليه كمجال للحاجات والرغبات، وكمكان للوظائف الحيويّة من تغذية، هضم، تنفس، تدمير وبناء وتحويل للمواد، على العكس من ذلك تماما فقد إهتم ميشال فوكو بسؤال الجسد، في نطاق رصده لتاريخ المؤسسات، واستقصائه للبنية العميقة التي تحكم مسار البورجوازية الأوروبية، وتوحد بين مظاهرها الحضارية ومنجزاتها المتعددة، التي ساهمت بها، على حدّ زعمها، في تشييد صرح المدينة أو استكمالها إلى حدّ بعيد.

أي الجسد وعلاقته بالسلطة، فهو أيضا لم يخرج أبدا عن الحقل السياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا، فهي توظّفه وتقوّمه، وتعدّبه وتجبره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات، وتطالبه بدلالات".<sup>1</sup>

على العكس من ميرلوبونتي لم يعرض فوكو جسدا واحدا بل أجسادا متنوعة: مريضة وصحيّة، جسدا برجوازيا، وجسد الطبقة العاملة، جسدا مفردا، وعدة أجساد، إنها أجساد الساكنة. كلّ هذه الأجساد ستتدخل في علاقات سلطوية، وستتغرس ضمن مجال سياسي.

<sup>1</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة و تقديم، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 64.

فالسطة على حد تعبير فوكو تنتج من خطاب، وهذه السطة تظهر في عمل مؤسسات الدولة المختلفة عبر الفعل الجسدي، فالجسد يُحَفِّز السطة على العمل فيه، ففي كل خطاب سطة وفي كل سطة جسد، «فالحديث عن الخطاب يُنتج الحديث عن الجسد الذي يقيد ويعتقله ويطارده بوصفه وطناً، فالجسد مجال إنتاج النظام والانتظام، ووطن وممارسة السطة سلطاتها عبر تكنولوجيا لغوية (الخطاب). يمكننا القول إن السطة تكتب نصها بالخطاب على صحيفة الجسد»<sup>1</sup>، إن الخطاب يقيد الجسد ويعتقله والبحث في الخطاب هو بحث في الجسد، لأن الجسد موطن ظهور نظام الخطاب وفعل السطة في الجسد، فالسطة تؤدي مهامها عبر ما ينطق به خطابها المؤسس لها، وتمتلك السطة الجسد من خلال منطوق الخطاب، إن كان في الخطاب من لذة فإن الجسد يتفنن بها، وإن كان به إقصاء ونفي فإن الجسد يُعاقب ويُحاسب.

وذلك من خلال الدفع به نحو مؤسسات قسرية ( المعزل والسجن والمستشفى والمدرسة )<sup>2</sup>؛ حُوِّلت لها مهمة اقصاء الجسد المختلف، من أجل عزله عن باقي الأجساد السوية والسليمة والمندمجة في الحياة العامة، في ظل المسموح به والسائد<sup>3</sup>.

ولعلّ هذا التواطؤ الموجود، حسب فوكو، بين إرادتي : القوة ( السطة ) والمعرفة ( الخطاب )<sup>4</sup>، كان مرصوداً لخلق تكنولوجيا تحول الجسد إلى طاقة إنتاج، لا

---

<sup>1</sup> محمد علي الكبيسي، ميشال فوكو : تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السطة . تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيراس، تونس. 1993، ص60.

<sup>2</sup> عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسطة ، افريقيا الشرق، 1994، ص 30 .

<sup>3</sup> LAARISSA ( Mohamed Mustapha ), corps, alterité et pouvoir chez Michel Foucault, in Revue de la faculté des lettres de Marrakech . n°5 . 1989. P. 127 .

<sup>4</sup> يقول فوكو : " إنَّ الخطاب السائد في أي مجتمع هو خطاب السطة ، (...) إنه خطاب تتحدّد فيه السطة بالمعرفة " أنظر : " إرادة المعرفة ، عرض : محمد حافظ دياب . ضمن مجلة فصول. العدد الثالث . 1984، ص . 226 .

أقل ولا أكثر، وتعدم كل إمكانياته ومؤهلاته التي من شأنها التشويش على تلك الغاية المنشودة .

لاحظ فوكو أن البرجوازية التي حملت شعار التغيير. وتصدت بأفكارها التنويرية للتقاليد الاقطاعية والسياسية، قد حررت الجسد بالفعل، من وصاية الروح واللاهوت والمسيحيين، وأزاحت عنه غبن القرون الوسطى، لكنّها سخرته، بشكل لا يقلّ استبعاداً، في خدمة ليبرالية متوحشة عمياء، لم تذخر جهداً في ابتكار أساليب متقدمة لاستغلال الجسد واستثمار قواه داخل المعمل وخارجه ، في سبيل استتباب نمط معين من الانتاج والاستهلاك<sup>1</sup> واعتماداً أسلوب حياة يعمق اغتراب الجسد واستلابه .

لقد فطن فوكو منذ مؤلفاته الأولى<sup>2</sup>. وإن لم يشر إلى ذلك صراحة . بأن الجسد كان، دائماً وما يزال، واجهة تسمها مختلف التحولات الاجتماعية، وصحيفة ينعكس عليها نمط علاقة الأفراد فيما بينهم ، ورؤيتهم للعالم والأشياء.

فالانشغال بالسلوك الفردي، كان ذريعة لتعرية الوجوه الخفية لأخطبوط السلطة<sup>3</sup>، والكشف عن الاستراتيجية المتبعة للسيطرة على الجسد وفق نظام من الحقائق المجردة<sup>4</sup>، الضابطة لحالته أثناء المرض والصحة، العقل والجنون، واللذة والألم، والجريمة والعقاب.

وإن كانت " أنسنة منظومة العقاب " تُعدّ فتحاً حضارياً جديداً بسبب كونها نوعاً من أنواع السيطرة الناعمة التي تركز على مراعاة " علم النفس " في إجراءات العقاب

<sup>1</sup> LAARISSA (M), « corps, altérité et puouvoir chez Michel Foucault, op. cit. p . 130 .

<sup>2</sup> نقصد كتب : " الكلمات والأشياء " ، " تاريخ الجنون " و " المراقبة والعقاب " ، التي طرحت مشكلة الجسد. بصيغة جد معقدة وغامضة، سوف تتجلي في مؤلفات فوكو اللاحقة : " تاريخ الجنسانية " بأجزائه الثلاثة.

<sup>3</sup> عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة ، مرجع سابق، صص. 26 . 29.

<sup>4</sup> المعارف اليقينية التي يقدمها العلم والتي عند تفصلها لسانيا وتماسسها، تصبح خطاباً ، انظر : المرجع نفسه، صص .

. 36 . 37 ، 30

لفهم الفعل وفاعله، وكذلك تهذيب الإجراءات العقابية نفسها، إلا أن هدف السلطة يظل هو السيطرة على الجسد وضبطه وإخضاعه للمقاييس والمعايير في إطار تطويع الجسد ومراقبته دون تعذيبه مادياً. وهذه العمليات تتحقق على نحو نموذجي في تنظيم مؤسسات السجن والجيش والمدرسة، وفيها تعمل مؤسسات وأجهزة الدولة كل في مجالها وتخصصها من خلال " ميكروفيزياء السلطة " على إخضاع الجسد والسيطرة عليه سياسياً.

ولهذا ركز فوكو على دور الجيش والسجن والمشفى كمؤسسات للدولة في صناعة الأجساد، لأن هذه المؤسسات تقدم أجساداً تؤدي وظائف محددة لها مسبقاً، وتشكل بذلك وعياً يعيد إنتاج الثقافة والمجتمع وفقاً لآليات السلطة، وإن تفسير آليات عمل الأجهزة يتم من خلال تشريح الأداء الجسدي، ومن هنا يأتي دور العنف والعقاب (الرمزي، والمادي)<sup>1</sup> ليؤكد ضرورة الخضوع للسلطة، فالعقاب «يقوم بوظيفة قانونية سياسية، إنه احتفال من أجل إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة»<sup>2</sup>،

ومن مظاهر العقاب الجماعي هاته ما جاء في المرسوم الملكي<sup>3</sup>، الذي ألقى بالمجانين وذوي العاهات والمشردين والفقراء واللصوص والعاطلين والعاهرات والشواذ جنسياً، في المستشفى العام بباريز: إجراء وقائياً أكثر منه علاجياً، وردعا للثورة التي كانت مؤشراتنا تلوح في الأفق. كما إن اقرار تسريح هذه الفئات، ثم توزيعها بعد ذلك على المؤسسات التربوية أو التأديبية أو التوجيهية أو الإستشفائية المختصة، كان " بمثابة بحث عن مصدر لقوة العمل الرخيص أو قوة العمل الذي

---

<sup>1</sup> انظر جسد المحكوم عليهم من كتاب المراقبة والمعاقبة لميشال فوكو، مرجع سابق، ص 47 حتى 69، وكذلك الرسوم التوضيحية من ص 7 حتى ص 29.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص 82.

<sup>3</sup> أصدر لويس الرابع عشر سنة 1657 هذا القرار، الذي عرف تحت اسم " الاعتقال الكبير " انظر: FOUCAULT (Michel). Histoire de la folie à l'age classique, Ed. Gillmard. Coll. Tel. Paris, 1972. Pp. 60 – 61 .

يقوم على السخرة " <sup>1</sup> ، والذي يدعم في نظر فوكو الشكل المدني للرق والاستعباد. بحيث كانت تقنيات الترويض والهيمنة، التي طالت الجسد، تستمد سلطانها من حقائق الاقتصاد السياسي والانثروبولوجيا والبيولوجيا، والنحو، وغيرها من العلوم التي ساهمت ، من جهتها، في إحكام تلك الهيمنة " بأقل عناء وأكثر وحشية " <sup>2</sup> . ومدّها بالمبررات العقلانية والشرعية المنطقية .

من بين الفئات التي تم معاقبتها واقصائها المجانين هذه الفئة التي يرى فوكو أنه تم تجاهلها من حقل الفكر المعرفي مثلها مثل الجسد، سيتجسد هذا الإقصاء الفلسفي العقلاني لجسد المجنون كجسد بلا عقل واقعيًا من خلال عملية مأسسته في العصر الكلاسيكي، فبعدما كان يتمّ الإبحار بالمجانين في سفن تائهة بهم سيعلن عن إجراء الحجز الذي تعود مراحلها الأولى إلى المرسوم الملكي الذي ذكرناه قبلاً، هذه المؤسسة سيعمم إنشاؤها في كلّ أرجاء العالم الغربي، فمنتصف القرن 17 ارتبط الجنون بهذه الأرض الخاصة بالحجز". هذا المكان المظلم الذي لقي فيه المجانين أعنف التصرفات وحرمانهم من الأشياء الضرورية، ولما تغيّرت النظرة إلى البؤس من كونه إيجابياً إلى دلالاته على المذلة ولعنة إلهية، فإن وجوب إغاثة الفقراء اقتضى ضمّهم إلى وطن المجانين والانفاق عليهم كما رافقهم العطّالون للقضاء على التسيّب، فالعاطل لا يُطرد بل " له الحق في الأكل، ولكن عليه أن يقبل الإكراه البدني والأخلاقي لنظام الحجز. إلا أنّ المستشفى العام لم يكن في حقيقته مؤسسة علاجية، فلم يكن يحمل دلالات طبية لا من حيث الممارسة، ولا من حيث المفهوم، فهو يعود إلى النظام البرجوازي الذي كان يحاول الحفاظ على نفسه، واحتواء مراحل الإزمات الاقتصادية فتعيّن لديه فرض العمل

---

1 كيروزيل إديت، عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الطبعة الثانية . منشورات عيون المقالات ، البيضاء، 1986. ص. 214 .

2 الكبسي محمد علي، ميشال فوكو. ص. 62 .

الإجباري "فمنذ البداية سيحتلّ المجانين مواقعهم طوعاً أو قسراً إلى جانب العطّالين والفقراء خيرين أو شريرين، فمثلهم سيخضعون لقوانين العمل الجبري"<sup>1</sup>. إنّ المستشفى العام كانت له إذا دلالة اقتصادية، فبرفض العمل ستسخر هذه الأجساد كقوى إنتاجية في خدمة الاقتصاد البرجوازي الذي يفضي إلى "أن نُشغلهم بالعمل أطول مدة ممكنة، وفي الأعمال الأكثر شقاءً، وذلك بما تسمح به قوتهم، ويسمح به مكان عملهم"<sup>2</sup>. كما تتجاوز الدلالة الاقتصادية لهذا المستشفى العام مع الدلالة الأخلاقية التي مهمتها معاقبة وتقويم الاستخفاف بالأخلاق التي تدعو إلى الالتزام بالنظام، ترك التكاثر، الاتكال من حيث إنّ كلّ خطأ" يجب أن يعاقب بتقليل كمية الأكل، الزيادة في ساعات العمل، وبالسجن وبأحكام أخرى سارية في المستشفيات، ووفق ما يرتبها مديروها"<sup>3</sup>، فأصبحت رعاية النظام الأخلاقي مهمة مدنيّة تتولاها الدولة بعدما كانت من مهام الكنيسة، بهاتين الدالتين تظهر لنا السلطة بتقنياتها: الحجز، العمل القسريّ لتعكس ما يسميه فوكو الاستثمار الاقتصادي والسياسي للجسد، فاستثماره ضمن تشغيل القوى الجسديّة، وسياسيا ضمن جعل هذه القوى الجسديّة خاضعة.

لقد رد فوكو سبب هذا الفصل والاقصاء القصري لعالم الجنون من المجال البحثي الفكري الى زيف العلوم الإنسانية، ودعا إلى الأهلية عن المعارف المترتبة عنها؛ لأنها عوض أن تقدم حلولاً موضوعية تعي طبيعة الإنسان<sup>4</sup> وتفتح له الآفاق المنغلقة، وتستجلي مواطن العتمة في تكوينه البيولوجي والغريزي، من أجل فهم حقيقي للذات ولقيمها المحايثة، نجدها تتخلى عن طموحها هذا ووعودها تلك، لتصبح وسيلة إخضاع مستترة تستهدف الجسد، ونسق ضبط مولد للإرغامات في

1 نفس المصدر، ص 70.

2 نفس المصدر، ص 96.

3 نفس المصدر، ص 97.

4 الكبسي (محمد علي)، ميشال فوكو، صص، 39، 37.

صفة مناهج لينة، تنظم وتصنف وتنتقي وتقصي وتراقب وتستتطق، دون اللجوء إلى الوسائل السلطوية المكشوفة ، وأساليب القهر المتبرجة، السائدة في العصرين الوسيط والكلاسيكي<sup>1</sup> .

في هذا الإطار ، ركز ميشال فوكو حفرياته على ثلاثة حقول رئيسية :

أ . تطور إجراءات التأديب بتساوق مع الفتوحات التكنولوجية والعلمية، من جهة، ومن جهة ثانية، مع نمط الإنتاج السائد؛ بحيث استبدل جلادو الأمس بقضاة عادلين، يحاكمون الروح بدل الجسد وفق قانون<sup>2</sup> ينص على نظام للعقاب لا مكان فيه للقصاص، ولا للتعذيب الجسدي. إلا أن فوكو يستدرك، مصححا، بأن تحويل الاهتمام صوب الروح، لا يعني اعفاء الجسد، وإنما هي طريقة ملتوية تسعى ، في المقام الأول والأخير، إلى تضيق الخناق عليه<sup>3</sup> .

ب . إزاحة تقنيات النفي والاحتجاز المصاحبة لقسمة الجنون، وفسح المجال أمام خطاب معرفي متمفصل إلى كلام ممنهج، يمارسه الطبيب النفسي في إعادة ترويض المجنون وتقليم نزوعه الاجتماعي أو الحيواني<sup>4</sup> .

ويبدو، أن إلزامية القميص القسري، والحقن والعقاقير المخدرة المدعمة لسلطة الطبيب الخطابية، كانت تكره المريض على البوح والاعتراف بكلماته السرية والحميمية؛ من أجل الخضوع لمؤسسة الطب النفسي التي تملك وحدها حق ابعاده عن المجتمع ، أو إدماجه من جديد<sup>5</sup> .

<sup>1</sup> إديت كيروزيل ، عصرالنبوية من ليفي سترأوي إلى فوكو، مرجع سابق، صص. 214 . 232 .  
<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص219.

<sup>3</sup>FOUCAULT. T ( Michel ), Surveiller et puni, ed. Tel gallimard, Paris, 1993, p. 34 .

<sup>4</sup> أد الاعتقاد في العصر الكلاسيكي أن الجنون يحول الإنسان إلى حيوان، ويحيى نزوعه العدوانى وطبيعته الشريرة. انظر

Foucault (Michel) Histoire de la Folie, op cit. P. 400 . :

<sup>5</sup>عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة. ص. 35 .

ج . سن مشروع لتنظيم اللذات والتعديد لاستعمالاتها، تحت مراقبة علم النفس والطب والديموغرافيا. وهذا فضلا، عن الأخلاق الجنسية الكنيسية التي لم تجد البورجوازية بدا من تبنيها، حتى تسفيد من خلقتها لقواعد الزواج الأرستقراطية<sup>1</sup> ، في إنشاء " جسد خالص ، جسد " طبقي " ذي صحة ووقاية وسلالة وعرق " <sup>2</sup> . ثم في تقنين ممارسة المتع ، حسب منظومة من الأوامر والنواهي والقيم القمعية الراضة لحق الجسد اللانهائي في اللذة .

فالكبت، لا الاشباع، هو موضوع الجنسية، وشرط وجودها. والإنجاب، لا المتعة ، هو همها الأساسي والوحيد. لأن في ذلك انتصارا للثقافة على الطبيعة، والفكر على الجنس، والروح أو السلطة<sup>3</sup> على الجسد .

بعدها رأينا الحقول المعرفية التي ركز عليها فوكو في دراسته وجب أن نتساءل كيف لهذا البحث الأركيولوجي المعرفي أن يقترح أفقا للتغيير والتحرر، و يستتق جروح الجسد دون أن يعمقها ؟

والواقع، أن هذا الاستفهام الإنكاري قابل لأن يعمم على مجموع التصورات التي شددت على الجسد باعتباره موضوعا للاشتغال الفكري. وجعلته مركز اهتمام النسق الفلسفي والنظر العقلي الصرف ؛ بحيث لم تستطع مختلف فلسفات الجسد . من نيتشه إلى الفينومينولوجيين المتأخرين . أن تحو كخطابا أصيلا ومحايا للفعالية الحسية ، إلا عندما نقلت مجال الاشتغال من " اللوغوس " إلى الوجدان ( pathos ) ، وصوبت منظارها نحو صلب الممارسة الابداعية والتجربة الجمالية ،

---

لموريس بلانشو، ميشال فوكو كما اتخيله، ترجمة : الحبيب السالمي، ضمن مجلة المقدمة ( الباريزية ). العدد الأول . ماي 1987، صص. 14 . 15 .

<sup>2</sup> FOUCAULT (Michel), la volonté de savoir. Gallimard, Paris, 1976, p. 164 .

<sup>3</sup> حيث يتبادلان الأدوار بينهما. فالروح هي سلطة العهدين القديم والوسيط. والسلطة هي بمعنيها البيو . سياسي ( فوكو ) والتحريري ( فرويد ). تمثل روح عصر الحداثة، عصر موت الإله والإنسان معا .

وعيا منها بأن الجسد لا يبرح منطقة الصمت، إلا إذا ما احتوته لغة المجاز والتخييل، وأفصح عن كينونته بواسطة منطق الاستعارة، وداخل مدارات الأدب.

لهذا ركز فوكو في دراسته على مفاهيم مغايرة هامشية في البحث الفلسفي مثل مفهومي الانضباط وما بعد الحداثة الذي يرى فيهما نموذج المشروع الثقافي الغربي. وله آلياته وجاهزياته الخاصة التي سبقت جاهزيات العلم والصناعة، ثم تمشت معها، هنا تكنولوجيا التفعيل السلطوي، تكنولوجيا إنسانية خالصة، تسبق التكنولوجيا المادية بمعناها الاصطلاحي وتتساقق معها<sup>1</sup>، إن آليات عمل العقل الغربي نقلت أوروبا من مرحلة التعذيب إلى مرحلة التهذيب، ومن نظام القمع والاعتقال إلى نظام المؤسسة الطبية والعسكرية والتربوية، هذا الفعل الذي تم مقترناً بالتطور العلمي والتكنولوجي من دون إلغاء فكرة انضباطية الجسد أو صناعة الجسد بأساليب جديدة. كما لم يتم هذا الانتقال دفعة واحدة، بل على مراحل، كتب فوكو يقول في الجسد المعذب في فترة القرن التاسع عشر: «إن التفكير الذي يتكالب على الجسد قد استبدل بقصاص يعمل بالعمق على القلب، والفكر، والإرادة، والاستعدادات»<sup>2</sup>. لذا فهو يرى أن كل فترة زمنية تتميز ببنائها المعرفي والسلطوي، فاهتم بالبحث في حفريات المعرفة في العصور التي عاشتها أوروبا الوسطى والنهضة والحداثة والمعاصرة «للكشف عن "المجال الإبستمولوجي" الذي يكمن خلف كل تجاربه ومعارفه ومناهجه، وكأنما هو "مجموع مقولاته الموضوعية"، أو كأنما هو "جماع مبادئه القبلية-الأولية»<sup>3</sup>، وفوكو بذلك يبين كيف كانت أوروبا على الهامش حتى وصلت إلى المتن والمركز الحضاري.

<sup>1</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، تاريخ الفلسفة المعاصرة، جامعة دمشق، دمشق، ط5، 1997م، ص 677.

ذلك أن المجتمع وفلسفته يصوغان جسداً منضبطاً يعمل كوسيلة للإنتاج وزيادة المردود، حتى لو تطلب الأمر استهلاك كل طاقات الجسد، وفوكو يرى أن الثقافة العقلانية قد «ترجمت كمارسة إلى انضباطية استيعابية كاملة، وكلما انصبت على تأهيل الجسد بوصفه الوحدة المادية التي يتألف منها البنيان الاجتماعي الذي يجب تشغيله كآلة إنتاجية كبرى، ومن ثم فإن المدرسة يجب أن تنتج الجسد المنضبط سلوكياً والمعد عقلياً لممارسة وظائف المستقبل...»<sup>1</sup>، وكذلك تمارس المؤسسات الأخرى (السياسية، القانونية، والاقتصادية...) مهمة الرقابة على الجسد ليوحد في نمط ثقافي جديد يختلف من مجتمع لآخر، فالخطاب ينتج إشارات ورموزه ومدلولاته التي يعمل وفقاً لها نظام السلطة، ويظهر هذا الخطاب في أساليب الفن والأدب والسياسة والمجتمع والدين والقانون... الخ. مع الأخذ بعين العلم أن إنتاج الخطاب مراقب دوماً وفي كل المجتمعات، وهو محكوم بآليات الجنس والدين والسياسة، «وكأن الخطاب، بدل أن يكون هذا العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعاً سلمياً، هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المواقع بعض سلطتها الرهيبة على نحو أفضل»<sup>2</sup> فلقد أصبحت اللذة والمسألة الجنسية من اهتمامات القرن الثامن عشر والتاسع عشر، بعد أن كان خطاب الجسد في العصور الوسطى خطاب الجسد الخاطيء، وفي الانفجار المتسارع لعلوم الطب والنفوس والأخلاق والأنثروبولوجيا وبعد التوجه الاستعماري للدول الغربية حل الخطاب الجديد للجسد إنه خطاب الجنسية الذي كان أداة لممارسة السلطة على الجسد<sup>3</sup>، وقد أشارت المرنيسي إلى مسألة الجنسي المتخيل للغرب عن الشرق، أي كيف نظر خطاب الاستعمار

<sup>1</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، مرجع سابق، ص36.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص 9-10.

<sup>3</sup> للمزيد من الإيضاح حول هذه الفكرة: انظر: إرفن جميلشك، الاستشراق جنسياً، ترجمة: عدنان حسن، دار قدمس، بيروت، ط1، 2003. وكذلك انظر: ثورنتون، لين، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة: مروان سعد الدين، دار المدى، دمشق، ط1، 2007م.

الغربي للدول العربية والإسلامية من موقع الأرض المباحة والجسد المشتهى جنسياً إنه فعل "الوطء ذاته". فإن تنامي القوة الرأسمالية في ذلك الوقت، والتحرر من سلطة الكنيسة، والانفتاح على الآخر بوصفه متلقي للغرب، قد جعل من الخطاب الاستعماري يتلون بألوان الخطاب الجنساني إذ باتت أوروبا تشرع له.

إن المسألة بوصفها أداة تطويع للجسد؛ تطرح تساؤلات أخلاقية تجعل من الجنس والرغبة والإنسان لعبة تلعبها قوة السلطة، فَنَحُولُ الأخلاق إلى وسيلة انضباطية تؤهل الجسد وفق سلطة المعرفة وخطاب الحقيقة الذي تعلن عنه المؤسسات، «فالأخلاق اندمجت في الآلة الانضباطية الكبرى، ولم تستطع أن تحفظ لها أي استقلالية. وصار عليها أن تنفذ أوامر الانضباط وإن غلفتها بهالات من القيم والمثل. لعل ذلك هو الذي مكن لعلاقات القوى بين الأفراد أن تقود مختلف العلاقات الأخرى، وأن تشكل لها بطانة من العنف المشغف الذي يبيح لذاته استخدام مختلف الوسائل "المتحضرة" للانقضاض على منافسيه، وفي هذا الفضاء الاجتماعي الذي يغدو ساحات قتال شرسة لجميع الأفراد الذي إما هم متنافسون جميعاً على امتلاك أقل وسائل الدفاع والهجوم في حرب رهيبية غير معلنة من قبل الجميع، وإما أن يتم تحييد بعضهم إلى درجة تهميشهم وإلغاء مواقعيتهم»<sup>1</sup>.

لذا يصبح الخطاب وسيلة حفاظ السلطة على مكاسبها، و«إن جميع الخطابات تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئياً، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات أو إنتاجها»<sup>2</sup>.

عني فوكو بمسألة السلطة وبالأنساق التي تنتجها لتسوغ لها الاستحواذ والبقاء السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفي سبيل ذلك بحث في الخطاب وعلاقته

<sup>1</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، مرجع سابق، ص 37.

<sup>2</sup> ميشال فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 17.

برموز اللغة والفكر والجنس. فالحقيقة تكمن في السلطة نفسها، وكل تفكيك لأنساق السلطة المولدة هو تغيير في نظام الحقيقة الثابتة وراءه. إن المؤسسة التي تنتج العلم والمعرفة إنما تنتج الحقيقة في خطابها هذا. فيصبح بالإمكان التعامل مع الحقيقة بوصفها مفهوماً حرصته السلطة وجرى تداوله تريبياً وعسكرياً وإعلامياً واقتصادياً، حيث يتم إنتاج الحقيقة ونقلها عبر الأجهزة والمؤسسات السلطوية كالمدرسة والجامعة والمشفى والسجن والإعلام.

ولكل خطاب -سواء أكان مضراً أم صريحاً- جسده، فإن حاول الخطاب إضمار جسده على المستوى النظري، فإنه سيظهر على مستوى الممارسة، وكذلك لكل جسد خطابه «فلا انفصال إذن للخطاب عن الجسد، فللجسد فكره، وللجسد مادته و نصه، النص جسدٌ والجسد نصٌ»<sup>1</sup>، فالجسد ينتج نصه، ويعيد تشكيل نفسه بعد أن أنتج خطابه. وقد عاد فوكو في كتابه «تاريخ العيادة» ليوضح خروج الأجساد عن نمط الخطاب السائد، ويبين أن فكرة العيادة (التحليل النفسي) والمشفى والمدرسة ما هي إلا النمط الحديث المتطور لتأهيل الأجساد وإعادة تأهيلها إلى القوالب الاجتماعية المقبولة، بعد أن كان التعذيب وسيلة التأهيل في العصور الوسطى في أوروبا،<sup>2</sup> وهي القطيعة التي أحدثها القرن العشرين مع ما سبقه من قرون.

ولم يهتم فوكو -كما فعل الوجوديون- بمسألة الأولويات الفكر أو الجسد، لأن الجسد موجود وهو ذو قيمة عالية، إنما ركز دراساته على مسألة الانضباطية، وهي إحدى منتجات فكر الحداثة وما بعدها، فالخطاب الذي حرر الجسد من التعذيب قد أنتج وسائل تحكم بالجسد من خلال مؤسسات السلطة.

لقد أصبح جلياً أن فوكو في تصوره للجسد وعلاقته بالسلطة، أنه يعرض لنا الجسد ليس كمعطى طبيعي فيزيولوجي تتحكم فيه القوانين الميكانيكية الطبيعية،

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 47.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 49.

وإنما الجسد ذو البعد الثقافي الذي حمل، ولا زال يحمل آثار السلطة فمن تعذيب جسد المحكوم عليهم، إلى العقاب، إلى تأديب كلّ الأجساد، هذا الإخضاع العقلانيّ الجديد تمارسه السلطة التأديبية .

لقد صورت المثالية الأفلاطونية، والفلسفة الديكارتية في بعض مناحيها أن الجسد خاضعا للنفس، فقد عرضته دونيا، وهي مقتنعة في هذا الصدد أن هذا هو مصيره المناسب وعلى النفس الاعتناق والتحرر منه، لم يخرج فوكو كثيرا عن هذا الطرح ، غير أن أنه غير الإعتقاد في عملية خضوع الجسد للنفس، و عوض ذلك استبدل العملية بالسلطة، لكن سرعان ما تأخذ الرأفة بهذا الجسد الأسير والذي لا يرضى بأسره، فالفرد الغربيّ الحداثي لم ينل الحرية التي يستحقها وتحديدا حرية التصرف في جسده الذي هو ملك السلطة البرجوازية.

إنّ فوكو يبتعد نسبيا أيضا عن نظرة سبينوزا الإيجابية والمطلقة إلى الجسد، وحتى عن نيتشه وميرلوبونتي، حيث يرى أنه ليس المسؤول الوحيد عن ذلك الأداء المتميز بطوعية، وإنما راجع الى سلطة خفية تطويعه وترويضه بشكل مهذب ورهيف حتى يتوهم الأفراد أن أجسادهم متحررة لكن في الحقيقة إنهم لم يعودوا يملكون أية حميمية مع جسدهم الخاص لأنّ هذه الحميميّة تضيع وتتلشى في ظل صخب استراتيجيات السلطة الانضباطية.

يقول فوكو، أن الجسد خاضع تاريخا لقوانين السلطة التي أصبح هو يمارسها بعدما رُوّضَ عليها بشكل عقلانيّ محكم فهو حامل لممارسات ثقافية، اجتماعية، سلطوية لأجل تحقيق أهداف اقتصادية، سياسية، برجوازية .

إنّ الانتقال بالجسد إلى إخضاعه للسلطة التأديبية التي بدأت مع العصر الكلاسيكيّ هو محاولة لعقنة الجسد بالتطويع والترويض والتجذير في العمل والوقت ومراقبته هو ثمن دفعته المجتمعات الغربية لأجل الحداثة البيولوجيّة.

هذه الحداثة البيولوجية تفسر أيضا أن المجتمعات الغربية هي مجتمعات مراقبة، وتحديدًا مراقبة الأجساد، مراقبة أدنى حركاتها اليومية، جانبها الصحي والمرضي غيابها وحضورها، تطورها وتراجعها.

إنّ هذا الإخضاع، وهذه المراقبة ضمن ميكانيزمات السلطة التأديبية القائمة أساسًا على الفردنة، التي اخترعتها العقلانية أدّى إلى خلق ذات غريبة متميّزة بدءًا من العصر الكلاسيكي بالانضباط وبالتالي خلق المجتمع الانضباطي.

ما الجسد الغربيّ الحداثيّ إلا محصلة للممارسات السلطوية التأديبية، والتي بدورها لا تمارس إلا ضمن تواطئها مع المعرفة والعكس صحيح مما جعل الجسد موضوع تتقاسمه كل العلوم الإنسانية.

إن تقاسم العلوم الإنسانية لمناطق الجسد الثقافيّ أدّى أيضًا إلى إقرار فوكو بالنتيجة التالية وهي موت الإنسان، وفوكو في طرحه للجسد الحداثيّ أو للحداثة البيولوجيّة يبدو متشائمًا أملًا في جسد ما بعد الحداثة.

## المبحث الثاني: التمثلات الممكنة للجسد:

لدينا في هذا الإشكال طرفين وجب تمييز العلاقة بينهما: الجسد بوصفه معطى طبيعياً من جهة، أما الطرف الآخر فهو منظومة المعايير الأخلاقية التي تحدد نمط السلوك النظري والعملي للذات الجسدية. وكان لا بد من التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الجسد والمشكلة القيمية الأخلاقية، وما هي أسبابها، وموجبات معالجتها؟.

### الجسد والمشكلة أخلاقية؛ طبيعتها وأسبابها:

هل الجسد هو المشكلة الأخلاقية؟ أم أنه منفصل عن المشكلة؟ وما طبيعة العلاقة بين الجسد والمشكلة الأخلاقية؟ وما طبيعة هذه المشكلة وما أسبابها؟  
تتناول فلسفة الاخلاق هذه المشكلة بالبحث والدراسة فهي تطرحها في شكل قضايا أنطولوجية، إذ تتساءل عن أصل هذه المشكلة ومصدرها أهي وليدة فطرة الطبيعة الإنسانية أم أنها وليدة التجربة، وما هي أهداف الانسان في سلوكاته، التي تؤثر في تقييمها سلوكيات الآخرين، والمشكلة برأي فيلسوف الأخلاق هي: « مشكلة قيمية بالدرجة الأولى. والقيمة بطبعها جاذبية إلزام، ولكنها جاذبية لا تمنع الحرية بل توجبها»<sup>1</sup>.

ووضعية الجسد في المعمعة تتجاذب مع كل أشكال التقويم والحكم .

فمن سمات طبيعة الأخلاق تقريبا في جميع الثقافات هي أن مجال الحكم الأخلاقي فيها مستمد من الفكر الديني والقوانين الوضعية، وليس من الفكر العلمي، أي أن انتشار العلم في المجتمع لا يمكن أن يتم وفق هذه المنظومة العصبية، فالأحكام القيمية تصطدم في الكثير من الاحيان بالأحكام التي يطلقها العلم، أي ينتشر التفكير العلمي، ويبتعد الإنسان عن إطلاق أحكام قيمية غيبية.

<sup>1</sup> عادل العوا، الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، المجلد الأول، ص39.

فأوروبا شهدت ولقرون عديدة نمطاً من التفكير سادت فيه الأحكام الدينية الغيبية، لتجيب بالقوة على تساؤلات الإنسان حول كل شيء، فعاشت مدة طويلة من التردّي القيمي في منظوماتها، ولم يُكتب للعلم الولادة إلا بالتخلص من الأحكام المسبقة والغيبية.

إن الجسد يتمتع بالمتع الحسية التي لا تشكل شراً بالضرورة<sup>1</sup>، بل إن الشرّ يأتي من الروح أيضاً. وقد جاء تعنيف إقصاء الجسد لاعتقادهم أن الشر من طبع الجسد. بل نظرة الإنسان إلى جسده هي ما تجعله يرتبط بالخير أو بالشر، فالجسد خلق بريئاً، والثقافة والمجتمع هما من لونه بألوان الخير والشر، وصنفت الموجودات إلى نجسة وطاهرة<sup>2</sup>.

ولعل المشكلة الأخلاقية تعود في أحد أسبابها أيضاً إلى التخلف الصناعي والتقني الذي عانت منه البشرية، فمن المعروف أن الآلة تجعلك تتصف بسلوك معين وتجبرك في على نمط استهلاكيّ محدد، وتنتج فكراً وقيمة، فالأنظمة الديمقراطية لم تنشأ في أوروبا إلا بعد أن أحدثت الثورة الصناعية والثورات العلمية اللاحقة، التطور الشامل في مناحي الحياة كافة، وبتحققها ألغت الانتماءات إلى الإقطاعية وإلى العائلة، وحل مكانها المعمل والنقابة والمؤسسات والأحزاب والجمعيات المدنية في ظل وجود مناخ عام من دعاوى التحرر الاجتماعي، وهو الأمر الذي يلحظ في التعامل مع المنتجات التقنية الجديدة التي تدخل في الأسواق وتحدث تغييراً في أنماط السلوك ليس فقط الاقتصادية، بل وأيضاً الاجتماعية والأخلاقية، لكن التغيير الأخلاقي غير محسوس كما في أنماط التغيير الأخرى. أي إن الأنظمة الديمقراطية الصناعية هي من تتحكم وتغير منظوماتها القيميّة.

<sup>1</sup> انظر عادل العوا، القيمة الأخلاقية، جامعة دمشق، د.ط، 1965، ص 128.

<sup>2</sup> للمزيد من الإيضاح، انظر: فؤاد الخوري، أيديولوجيا الجسد، مرجع سابق، ص 39-63.

وهذا ينقلب عكسا على الدول غير الصناعية التي تصبح مقلدة وتابعة للنظومات الصناعية، «أما في البلاد المتقدمة، فالتصنيع ظاهرة شاملة متنوعة، متماسكة وتراكمية. فهي تشمل مختلف قطاعات السكان، وتتعكس عليها وعلى نمط حياتها. وهي متماسكة فيما بينها، فهناك تكامل بين الآلات والمواصلات والنظم الحاسوبية، وهي تراكمية بمعنى أن نظم الآلات تنتج آلات أخرى، تطورها وتزيد من فعاليتها. ذلك هو الفرق بين الصناعة والتصنيع كما أوضحه روستو، وهو الفرق عينه بين البلاد المتقدمة والبلاد المتخلفة»<sup>1</sup>.

### الجسد ومفهوم القيمة الأخلاقية:

ارتبطت الأخلاق بالخلق الجيد المكتمل، وعند المرأة ارتبط الخلق بالجمال وطيب الرائحة، وهو الأمر الذي يلاحظ في أدبيات كثير من الشعوب.

فالتخلق فعل إنساني محض، وهو يعني ارتباط السلوك بقيمة أو بمعيار يوجهه، وقد تكون القيمة خيرة إيجابية كالصدق والعدالة والحرية والخير «ومعلوم أن الأصل في القيمة هو العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها؛ وكلما ازدادت القيمة علواً، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها»<sup>2</sup>، وقد تكون سلبية كالكذب والظلم والتعصب والشر، وبناءً على ذلك تتلون ألوان السلوك الإنساني بناءً على اقتراب السلوك من هذه القيمة أو من ذلك المعيار. تتجلى «السمة الإيجابية للقيمة بالتطلع إلى خلق عالم ضمائر. وتتجسد السمة السلبية-على العكس-في التطلع إلى الإبادة والهدم»<sup>3</sup>، وهذا ما يحدد المرجعيات القيمية للمجتمعات التي تشكل إطاراً مرجعياً للمعرفة والإنجاز العلمي

<sup>1</sup> مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي/مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط10، 2007، ص 25.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص76.

<sup>3</sup> عادل العوا، القيمة الأخلاقية، م، س، 136.

والتقني، إذ تلتقي القوة النظرية مع قوة المادة. وإن فاعلية الإنسان الحرة تتميز بقدرة تزوده بأعلى القيم، لذا تغدو القيمة محركاً للسلوك، وبقدر ما يتطور الحس الأخلاقي بقدر ما يتطور الحس الجمالي والاقتصادي والمعرفي للذات الفردية والمجتمعية.

ولفهم المشكلة الأخلاقية لابد من فهم منظومات القيم عموماً وتحليل بنية الخطاب السائد، فمن أين استمدت القيمة مشروعيتها ومصدرها هل هو الإنسان نفسه؟ أم من سلطة خارجية مستقلة عن سلطة الذات؟ وكيف تُقِيمُ الجسد؟ وكيف أسهم الخطاب في تشكيل القيمة الجمالية حول الجسد؟

إن عقل الإنسان هو المسؤول عن خلق انقسامات داخل طبيعة الإنسان على عكس الجسد الذي يطلب الحياة لنا ويريدنا أحراراً، لذا تطلع الإنسان دوماً إلى الخير والعدالة، «إننا نتطلع إلى الخير حتى في محاولة تبرير إطاعة الجسد بأسباب أخلاقية»<sup>1</sup>. من هنا فإن فهم الطبيعة الأخلاقية وعلاقتها بالقيمة مهم من أجل تفكيك الاعتقادات حول الجسد، فالجسد يحمل القيمة، ويعيش تجربة أخلاقية، ولكي تفهم هذه التجربة بشكل جيد لابد من حل الإشكال النظري المتعلق بوضعية الجسد الأخلاقية.

### الجسد بين التقديس والتدنيس:

إن مفاهيم المقدس والمدنس تحيلنا غالباً إلى الممنوع، ويعود بنا هذا إلى السلطة الدينية التي تسودنا، فالمقدس يشير إلى سلطة متعالية على الأفراد ولا يجوز اختراقها، وإلا فإنه يستلزم العقاب. ويشير المدنس إلى كل ما حُرِمَ الاقتراب منه لأنه يسبب الهلاك، ومن ثم الاقتراب منه يستلزم العقاب أيضاً. وبهذا كل شيء

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص128.

يقع بين هاتين المرتبتين، والجسد يقع تحت طائفة هذا التصنيف لأنه شيء في العالم، لهذا السبب وقع الجسد في هذه الإشكالية.

إن مفاهيم مثل الطاهر والنجس تظهر في سلوكات معينة فالروح تأخذ الجانب المقدس لأنها تنقل الإنسان إلى منازل روحية سامية، وتقربه مما هو مقدس، أما الجسد ينزل به إلى محطات الرذيلة والدنس، وبما أن الجسد حامل لهذه الروح فإنه يأخذه منها نفحات تقديسية في بعض الأحيان، فهو محطة للمنزلتين، «فالوضع الجسدي محطة المنزلة الروحية و دليله»<sup>1</sup>.

ينعكس هذا الوضع على مناحي كثيرة أخرى منها ارتباط الديني بالسياسي عبر التاريخ، فارتبطت بذلك السلطة التي هي تمظهر للمدّس مع المرجعية الدنية التي تمثل المقدس، كما حدث في أوروبا في العصور الوسطى.

وبهذا يمكن أن يختلط ما هو سياسي بما هو ديني، لأن الفاعل واحد فيختلط بذلك المقدس والمدّس.

تتجلى مظاهر التقديس والتدنيس أيضا في إضفاء الطابع الذكوري على حساب الأنثوي، فكل ما هو ذكوري يتبع جانب القدسي أما الجانب الانثوي فيحظى بكل أنواع الإقصاء السياسي والاجتماعي والديني، مما يفضي في نهاية المطاف إلى إبعاده عن مسرح الحياة الراقية ودسه في ركن المدّس من ممارسات للرذيلة والبغاء، فحتى الجسد الواحد أصابته لعنة التقسيم وإبعاد جزء عن جزء آخر<sup>2</sup>.

لكن في الحقيقة إن طبيعة الإنسان الأخلاقية سواء أكانت بجسد أنثوي أم ذكوري لا تختلف، لأنها واحدة، فهي طبيعة نوع واحد، وإن الفروقات المبنية على أسس فيزيولوجية وثقافية لا تعبر عن فروقات جوهرية في طبيعة النوع الإنساني.

<sup>1</sup> فؤاد لخوري، أيديولوجيا الجسد، مرجع سابق، ص 23.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 49.

كثير من الفلاسفة يرى أن الطبيعة الإنسانية حاملة للأخلاق مثل أفلاطون وأرسطو وكانت والعقلانيين عامةً، وحسب العهد القديم الجسد مخطئ بطبيعته وناقل للخطيئة الأولى، وعلى هذا بات الجسد يُحاسب، وكأن الأخلاق لصيقة بلحمه، فلا يجوز له أن يخالف لحمه. وفي هذا إجحاف بحق الطبيعة الإنسانية، وتصيح الأخلاق مطلقة في كل زمان ومكان.

وهناك من يرى أن الأخلاق نسبية وهي من صنع الانسان، وأن المعايير مختلفة. وهذا ما يراه دعاة الاتجاه التجريبي، وفي هذا الرأي ضياع لوجود أسس مشتركة تجمع البشر على قيم واحدة.

يرى ماركس مثلاً في هذا الباب أن الطبيعة البشرية عموماً متحولة؛ وأن تغير الثقافات هو الدافع لهذا التحول، فمنها ما تنتجها وضعية اجتماعية محددة بشروط خاصة بها، على عكس هيوم الذي يرى أن الطبيعة البشرية عامة واحدة لا تحتوي شروطاً مسبقة توجه سلوكها الإنساني. ولم يقصد ماركس العقل فقط وإنما أشار على جوانب بيولوجية ونفسية (بسيكولوجية) وتشريحية وفيزيولوجية أيضاً. وذلك لأن بنية العقل لم تتغير منذ فجر التاريخ، إنما الإنسان يغير ويبدل ويحول نفسه، فهو نتاج ذاته المتطورة.<sup>1</sup>

يذهب نيتشه في نفس السياق أن مطلب القيمة ذاتي، فلا ترجو القيمة أي مطمح خارج عن حدود حياة الإنسان في العالم، وإن إبداع القيمة هو إبداع الذات ذاتها، وهذا ينطبق على الانسان عامة سواء كان عبداً أو سيداً ولو كانت تتعارض فيما بينها<sup>2</sup>، ويقول على لسان زرادشت: «أجل! إن هذه الذات على ما فيها من تناقض واختلال تثبت بكل جلاء وجودها فتبتدع وتعلن إرادتها لتضع المقاييس وتعين قيم

<sup>1</sup> انظر: إيريك فروم ، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، ط1، 1998، صص 43-45.

<sup>2</sup> انظر: عادل العوا، القيمة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 167.

الأشياء، وما تطلب هذه الذات في إخلاصها إلا الجسد حتى في حالة استغراقه في أحلامه وتحفزه للطيران بأجنحته المحطمة»<sup>1</sup>. فلا رجاء في عالم آخر أو مرجعية أخرى للذات سوى ذاتها. إن صوت الجسد هو صوت عالم الإنسان.

يبدو إن من طبيعة بعض الأجساد أن تحدد نمطاً من السلوك والقيمة، ذلك أن جسد الطفل وفي كل المجتمعات والثقافات يفترض التعامل بلطف وتودد، وجسد الشيخ والمريض يفترض أيضاً شيئاً من الحنان والرعاية. وهذا يعني أن الأخلاق دوماً ما تتشكل على بدهة أنطولوجيا الوجود الجسدي.

إن المقدس هو المجرّد عن كل مدنس، إنه إصلاح الجسد الحكومي والاجتماعي والثقافي<sup>2</sup>، فوجود الجسد هي حقه في البقاء محافظاً على سلامة وجوده، غير أن الثقافات وفق شروطها التاريخية والاجتماعية تشكل قيمها بما تراه مناسباً للحفاظ على هذه الأنطولوجيا.

### -الجسد و الجنسانية:

هل للجنسانية كقيمة أخلاقية وجمالية علاقة بالجسد؟ وهل يمكن عدّ المسألة الجنسانية محركاً لأفعال الجسد؟

يرى فرويد في هذه المسألة أن سيرورة الانسانية تقوم على كبت الغرائز وتصعيد طاقة الحياة "الليبيدو" إلى أعمال إبداعية. وأن انتاج الدين والعلم وكل أشكال الفن هو نتيجة لتصعيد الرغبات وتحويرها، يقول صاحب "قلق في الحضارة" «لسنا ندري شيئاً؛ وكل ما هنالك أنه من صنع الأيروس»<sup>3</sup>. إن الدوافع العدوانية شيء طبيعي في المجتمع وإذا حاولنا وضعه تحت رقابة الأنا الأعلى قد يحدث توتر وشعور

<sup>1</sup>فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، دار أسامة، د.ط، د.ن، ص54.

<sup>2</sup> انظر: ميثم الجنابي، الشرع والمرأة- حق الانتخاب أم انتخاب الحق، الحوار المتمدن، العدد، 1212،

www.rezgar.com.2005/5/29

<sup>3</sup>سيموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1996، ص86.

بالذنب، لأن الغريزة مستترة بفعل هذه الرقابة، «إن العدوان "يُستدمج"، يُستبطن"، ولكنه يُرد أيضاً، بصدق القول، إلى النقطة عينها التي انطلق منها»<sup>1</sup> ومن هنا للكبت أخطاره، فإن لم يُصعد ينشئ العقد والأمراض النفسية.

في حين أن الثقافة قد أخطأت بحق الإنسان حين عاملت الجنس على أنه تابو وخطيئة، في حين أن الشعور بالجنس والرغبة جزء لا يتجزأ من شعور الإنسان بذاته وجسده، ولم يتحدث عن الكبت والتصعيد، كان الاجدر أن تعامل الطاقة الجنسية على أنها أمر طبيعي، بهذه الطريقة كانت سوف تتحول الى قيم أكثر سموا، مثل عاطفة الحب.

«وحدها طاقة الجنس يمكن أن تتحول إلى طاقة للحب، غير أننا ملأنا الإنسان بالعداوة نحو الجنس... وبسبب هذه العدائية تجاه الجنس، وبسبب هذه المعارضة، وهذا القمع للجنس، أصبح الإنسان فاسداً من الداخل. فلا يمكنه أن يحرر نفسه من شيء متجذر في حياته، وبسبب هذا الصراع الداخلي المستمر أصبح كيانه بالكامل كياناً عصابياً.»<sup>2</sup>، حتى يكون الإنسان معافى أخلاقياً واجتماعياً يجب أن يكون معافى نفسياً، ذلك الجسد محاصر بين الاستجابة لمتطلبات ذاته ومتطلبات المحيط الخارجي، الذي يمثله الواعظ الأخلاقي والذي يمارس الكبت على الجسد.

لو لاحظنا المجتمعات تاريخياً في هذه المسألة لوجدنا الكثير من التناقضات الصارخة فما ينادى به من قيم أخلاقية في العلن من طرف الاوصياء على القيم الأخلاقية ينتهك في الخفاء و في الكثير من الأحيان من طرف نفس السلطة، أي أن الدراسة الوصفية للواقع السيسولوجي تظهر تناقض القول والفعل . وهنا تظهر المسألة الأخلاقية عبر المسموح وغير المسموح به في المسألة الجنسانية.

<sup>1</sup>المرجع نفسه، ص، 89.

<sup>2</sup> أوشو، من الجنس إلى أعلى مراحل الوعي، ترجمة: أيمن أبو ترابي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 2008. ص 15.

بالرغم من انتقال النسان من المجتمع القليدي الى الجتمع الصناعي التكنولوجي المتحرر، الا أن مهمة كل من الرجل والمرأة محددة بالمسألة الجنسانية، لأن المجتمع مع إختلافه هو من يحدد المسموح به من غير المسموح به.

فالبحت في الوضعية الأخلاقية مرتبط بالبحث في الوضعية الاجتماعية ومما يلفت الانتباه أثناء البحث في هذه المسألة أن المسألة الأخلاقية لا تعني المؤسسة المشرعة والحاكمة، بل إن الموروث الشعبي من ثقافة هو الحامل الحقيقي لهذه القيم وهو المتحكم في صياغتها.

ولعل المتحكم الأكبر في هذا هو الثقافة الذكورية، التي لطالما أتهمت أن المسيطرة على المشهد الأخلاقي وصياغة قوانينه حسب رغباته، وحتى على المشهد الفلسفي الذي ينظر من خلاله.

### الموضة والجسد الأنثوي:

إنالكلام عن الموضة هو الحديث عن التغيير في الشكل وقد أصبح من بديهيات الثقافة المعاصرة، «فمن المجتمعات البدائية حتى عصرنا الحالي، يبقى الإنسان مشدوداً لكل تحولات الجسد، ويساهم في تغيير "صورة الجسد"»<sup>1</sup>. وأصبح تغيير الشكل ضرورة ملحة مع الثورات العلمية والاقتصادية المتنامية. «وإن الموضة بالإضافة إلى كونها عملية استهلاكية فهي "لغة الجسد" تعبر عن الداخل، وتلامس الجسد مباشرة لكونه حاملها، إنها تحجبه أو تفضحه»<sup>2</sup>.

ولا شك ومن خلال الملاحظ أن الجسد الأنثوي قد طاله النصيب الأكبر من هذا التغيير، إذ قامت الموضة ومازالت تشتغل على تزيين المرأة، والثقافة الذكورية ساهمت في هذا كثيرا، وذلك لإرضاء عين الرجل، «تبدو الفكرة القائلة بوجود، أو

<sup>1</sup> الحاجبهشام، الجسد: نصوص مترجمة، الموضة لغة الجسد، مي جبران، نقوش عربية، 1994، ص 11.

<sup>2</sup> انظر: عبد العزيز السراج، المفهوم والتواصل: مفهوم "العلامة الجسدية"، كتابات معاصرة، ع 68، م: 17، 2008، ص 46.

احتمال وجود، "جسد طبيعي"، لم تهذب أو تثقله أية ثقافة، غريبة ومستحيلة بقدر غرابة الاعتقاد بوجود طبيعة موحدة من الناس تسمى "النساء" مجبرة على الخضوع لتدابير جمالية غريبة، غير صحيحة ومذلة، تمارس عليهن من قبل طبقة موحدة أخرى تسمى "الرجال" <sup>1</sup>.

لقد ساهم غياب المرأة عن الفعل الثقافي لفترات طويلة، وفي ضل تنامي ثقافة الاستهلاك المعاصرة دفع المرأة الى التورط في اتباع الموضة بشكل يضر بمكانتها الأخلاقية داخل المجتمع، وأن تكون "إمرأة عصرية" " إمرأة الموضة الجميلة"، مما يعني أن صورة الجسد تنماهى، وأن هويته وفردانيته تذوب في صورة الجسد النموذج. وهذا راجع الى ارتباط الموضة بالحرية، فالمرأة المتحررة هي المرأة القادرة على اتباع الموضة من دون قيد، وهو المعنى الزائف للحرية والبعد الاستهلاكي للحضارة.

وهذا ما دعا بعض الحركات النسوية الى الاحتجاج على الموضة بوصفها تقييم تمييزاً قيمياً بين الجنسين، «فالموضة ليست عالماً مستقلاً ومجالاً مفتوحاً للتعبير عن الذات، بل هي ظاهرة تجسد نظاماً اجتماعياً خالياً من المساواة» <sup>2</sup>. وتتهم في ذلك الرجوع بإيهاً المرأة به وذلك أرضاء كما قلنا لجوارحه الحيوانية، وفي هذا تحاول العديد من النساء لفت أعين الرجال إليهن حتى لو كان الأمر على حساب صحتهن، لأن المهم بطبيعة الحال هو الجمال والجاذبية وإطراء الرجل، حتى يثبتن أهميتهن في المجتمع.

ويتساءل بعض الباحثين «لماذا تبدو المرأة أكثر استهلاكاً من الرجل؟ هل للتربية في الطفولة أثرها في هذا المجال وخاصة فيما يتعلق بالتمايز بين

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 48 .

<sup>2</sup> الحاجيهشام، الجسد: نصوص مترجمة، مرجع سابق، ص 18

الجنسين؟»<sup>1</sup>. وهذا راجع ربما الى بعض أشكال التمييز الثقافية الموروثة بين الجنسين من جهة، ولعبة مجتمع الإنتاج والاستهلاك من جهة أخرى، موضحة أثر الميديا وثقافة الصورة السريعة التغير، وعامل الانبهار الذي يسلب الذات فعلها ويضعها في موقع المحاكاة - حسب ابن خلدون.

إن جمال المرأة لا يعرف شكلاً أو نمطاً واحداً، وإن اتباع الموضة هو أمر ضروري، دون المغالاة غية و التميع الى درجة الابتذال، لأنه يحقق انسجام الفرد مع الجماعة، وهو ضرب من ضروب أن يكون المرء جميلاً في جسده، ولا تجعل من هوية الجسد على هامش المحاكاة. والموضة لغة ناطقة تعطي للجسد جماله وخفته وصورته النمطية المتألقة و الجميلة.

لو لاحظنا في حديثنا عن الموضة، أننا نتحدث كثيراً عن الجسد الاثوي الذي ارتبط فعليا بهذا السلوك الثقافي، وانتقل الحديث عن هذا الجسد من جسد انساني الى جسد خاص وربما يتميز وينفصل تماما عن عن الجسد الذكوري رغم أن لهم نفس الخصائص الإنسانية، وتحولت هويتها من هوية اجتماعية تحمل معنى المواطنة إلى هوية بيولوجية تجعل منها موضوعاً منفصلاً أمام ذات الرجل الفاعلة؟ أليس من الضرورة طرح الهويتين الاجتماعيتين على الجندر أو النوع الاجتماعي، والارتقاء بدور الجسد الأثوي إلى الفعل الحضاري؟

لم يقتصر هذا على الموضة وحسب بل حتى عل فعل الكتابة، وهذا راجع الى معايير الثقافة الذكورية ومقولات النظام الأبوي، «وعلى الرغم من ذلك فإن بعض هذا الإبداع، يتساوى مع إبداع الرجل، إذ تذوب أحياناً فوارق النوع وتتلاشى، غير أنه على المرأة ألا تتشغل بمحورها هي، محور الذات الأنثى....»<sup>2</sup>. وعلى هذا

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 20

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 52.

يصبح للجسد الأنثوي ثقافته الحبيسة الأفق، وأقلامه التي لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القلم الذكوري.

" الكتابة بشروط الجسد"<sup>1</sup> هذا ما أصبحت عليه أغلب الكتابات الانثوية المنتجة للنص، إذ أصبحت تنتج خطاباً حول الجسدانية، تماماً كوضعها مع الموضة التي حاولت أن تثبت بأن لها مكانة ووضعية في كلتا الحالتين. وهي بوصفها امرأة كاتبة تحاول استجلاء الحقيقة من وجهة نظر أنثوية مبرزة وضعية المرأة الراهنة بين "المع وال ضد" كامتداد لوضعيتها السابقة ولأصلها الأول.

فأصبح للمرأة بهذا ثقافة خاصة من منطلق خصوصية الجسد، إذ تصبح معايير الثقافة عامة هي معايير الذكورة، ويأتي الجسد الأنثوي ليشكل ثقافته الخاصة. وفي حقيقة الأمر هذا الرأي يؤيده عدد من المفكرين والنقاد، وهو رأي مردود عليه بفعل معايير الإنتاج المعرفي، الذي يجسد قدرة العقل والجسد على تجاوز حدود البيولوجيا. فضلاً عن كون دعاة تحرر المرأة والحركة النسوية يسعون لإزالة اللبس حول خصوصية ثقافية لكلا الجسدين، من دون وضع أحدهما موضوعاً والأخرى محمولاً عليه. أو جوهرًا وشكلًا.

فيتساءل أحد النقاد: «كيف يمكن الحديث عن الهوية من دون السقوط في نزعة هيمنية، خصوصاً وأن المرأة، بوصفها كائناً مختلفاً لها أساليبها الخاصة في التعبير عن هويتها سواء من خلال الصمت أم الكلام أم الكتابة، داخل سياق رمزي يسيطر فيه الرجل؟»<sup>2</sup>، وهو هنا يرى أن المرأة كائن مختلف عن الرجل، وأن اختلافها عنه جعلها مضطرة إلى التحايل بالجسد وعلى الورق لإبراز ذاتها (حسب رأيه)، فيصبح الرجل هو المعيار الذي يشعرها بعقدة نقصها وكتبها التاريخيين،

1 علي حسن الفواز، الكتابة بشروط الجسد، [www.alwarsha.com](http://www.alwarsha.com)

2 أفاية محمد نور الدين، الهوية والاختلاف: في المرأة والكتابة والهامش، دار إفريقيا للنشر، الدار البيضاء وبيروت، د.ط، ص 8.

الأمر الذي يدفعها إلى التخلص منه، في الوقت الذي يصر فيه على تهميش الوجود الأنثوي.

لعل المرأة الكاتبة عموماً قد وقعت في هذا المأزق، وهو الأمر الذي بدأت به العديد من النسويات في أوائل بداية الحركة النسوية.

### الجسد ومنظومة القهر الاجتماعي:

يرتبط القهر بالاستكانة بادئ الأمر ثم ما يلبث إلى أن يتحول إلى رضوخ، ومن ثم تنازل شيئاً فشيئاً، إذ يعاني الإنسان المقهور الذل، ويشعر بالعار لسلبه شرفه وإمكانياته، ويغترب عن قراره الذاتي بفعل وجود قوى تسلطية تمارس عليه العنف والاضطهاد، وإن ارتبط قبول الكيان بشروط خارج عن إرادته. فإنه يبدأ بالدخول في دائرة الهدر. الهدر الوجودي والعاطفي والفكري، وهدر الطاقات. ولا بد بادئ ذي بدء من التمييز بين مفهومي القهر والهدر، ومتى تتحول شرط القبول من سلطة تعنف الذات من الخارج إلى سلطة تعنفها من الداخل.

### اغتراب الجسد:

لعل إن اغتراب الجسد الإنساني ليس بالأمر الجديد بل وجد منذ لحظات وجوده الأولى، وقد عبر عنه خلال تاريخ وعيه لذاته، ولقد لقي مفهوم الاغتراب دراسة جيدة في الفكر الأوروبي الماركسي والنفسي والوجودي على وجه التحديد. يرى ماركس أن التطور الاقتصادي الكبير أدى في النهاية إلى جعل العامل يرى نفسه كشيء. وسارتر يرى أن فقدان صلابة الوجود في ذاته يدفع الأنا لشعوره بذاته كموضوع، وفرويد ركز على دراسة وضعية الفرد في مجتمعات الحضارة التقنية المعاصرة، وأياً يكن الأمر فإن الاغتراب يعني نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> للمزيد حول موضوع الاغتراب، انظر: شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ط2، 1995.

لذا فإن معنى الاغتراب هو ابتعاد الإنسان عن جوهره وشعوره بتجزئه إلى عدة جواهر، وتجعل من ذاته ملكاً للآخر، في حين أن الأصل في إدراك الذات هي عيشها بوصفها وحدة متكاملة منسجمة، و"يعني الاغتراب" عند ماركس - "أن الإنسان لا يمارس ذاته كقوة فعالة في عملية فهمه للعالم، بل كون العالم مازال مغرباً بالنسبة للإنسان... إن الاغتراب هو جوهرياً، ممارسة للعالم و للذات بشكل سلبي وبتلق، كما لو أن الذات هي في حالة انفصال عن الموضوع".<sup>1</sup>

إن مطلب التحرر رفيق الإنسان في كل دروبه؛ وهو لا يتحقق بمحض إزالة العوائق الخارجية، والتخلص من رقابة السلطة، فكثيراً ما كان التمتع بروح المسؤولية نحو الآخر والذي قد يكون سلطة، هو ضرب من ضروب الحرية. أن عملية الاسر التي نحس بها هي موجودة فقط في فكرنا فقط «إن حق التعبير عن أفكارنا لا يعني شيئاً إلا إذا كنا قادرين على أن تكون لنا أفكار من أنفسنا»<sup>2</sup>. فهل يمكن أن يكون مصدر الاغتراب الذات نفسها؟ أم أنه فقط رهين أسباب خارجية؟ إن اغتراب الذات يظهر عندما تعتقد أنها جسد مشيئ، وعبر خضوعها لظروف باطنية لا تملك مقاومتها. كالشعور بحالة دائمة من الكآبة والحزن، وكأنها الحالة الطبيعية التي هيا لها الإنسان. لذا يمكن بحث أهم أشكال اغتراب الجسد في المجتمع المعاصر على النحو التالي.

### العبودية الجديدة:

إن أول هذه الاشكال هو عندما يمتلك الجسد من طرف آخر غير النا وهو ما يعرف بالعبودية التي عرفتها البشرية عبر عهدها السالفة، ولقد حظرت المادة الرابعة من مبادئ حقوق الإنسان الاسترقاق والاستعباد، فالثقافة المعاصرة قد رفضت الاتجار بالإنسان، العبودية المباشرة، ولكن العبودية أصبحت تتمظهر في

<sup>1</sup> ايريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص 63.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 195.

أشكال جديدة لاستغلال الإنسان، وعلى سبيل المثال يمكن ذكر بعض من مظاهرها:

**عبادة الأنا والاستخفاف بالآخر:** هذا الأمر الذي يمكن ملاحظته على مستوى الثقافات والحضارات وبين الدول، إن الصدام المطروح للنقاش حول صدام الحضارات والنزاعات المسلحة بين الدول إلا شكل من أشكال عدم الاعتراف بالحضارات الأخرى، فأصبحت الحضارات الأقوى اقتصادياً وعسكرياً في الحضارات الأخرى تهديداً لها بسبب المنظومة الأخلاقية التي تتمتع بها الحضارة المستضعفة، المناهضة لكل أشكال القهر والاستعباد والتبعية على المقاومة وتشجع على التخلص من هذه التبعية بكل أشكال المقاومة سواء كانت فكرية أو اقتصادية وحتى عسكرية.

أما الشكل الثاني الذي تتجلى فيه العبودية المعاصرة **الاتجار بالجسد** وتسويقه سلعةً مربحةً، ويمارس مجتمع الميديا تأثيراً كبيراً في هذا الموضوع، والترويج لرغبات الجسد وتسويقها، ولجسد المرأة نصيب أكبر. فسلعة المرأة، هو فعل اقتصادي يخضع لمنطق السوق وقوانينه حسب العرض والطلب، إذ يجري التعامل مع المرأة على أنها سلعة يُروج لها بأساليب مغرية جداً لشدّ الزبون، وهذه سلعة ليست وحيدة، بل توجد سلع أخرى من النوع نفسه تدخل معها سوق المنافسة مما يرهق أنفاسها في اللحاق بالركب، فترفع أسعار السلع المرأة أو كل ما يتعلق بها لغاية وحيدة هي تحقيق الربح. «إن مجتمعنا قد عهر النسوة وعهر صورة الأنوثة، كما أنه حدا بنا إلى عدّ كل علاقة بين الرجال والنساء علاقة تجارية، فأفسد بصرنا، وأذل رغبتنا»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص 92.

وقد يتجلى الاغتراب حيال فكرة أو قيمة، مثل إيمان الإنسان بفكرة معينة أو مبدأ ما لا يلبي ما في أعماق ذاته، بل يخضع له ويتعصب لأجله ويصبح فريسة أو هام الفكرة التي يعتقد بصحتها، وهي واحدة من المشكلات التي تنتشر بشدة في المجتمعات، والتي تعرف بأحادية التفكير أو الرأي، والاغتراب يُنشأ العنف. عنف الذات وعنف الآخر.

إن مرض الاغتراب يمكن قهره بمعرفة أسبابه، فالانعتاق من التبعية سواء كانت للمال أو للثروة أو للأفكار هو تخلص من الاغتراب الناتج عن فقدانها والشعور بالحرية. وإن كان سبب الاغتراب البنية الاجتماعية التي ينتمي لها الفرد وشعور المرء بعدم القدرة على الاستفادة من الآخرين؛ فإن الاعتماد على المكونات الذاتية، والتخلص قدر الإمكان من الحاجة للآخرين كفيل بالتخلص من مشاعر الغربة الاجتماعية. لكن في الوقت نفسه يرى الكثيرون أن الحياة والانسجام الاجتماعي مع الآخرين هو دواء مرض الغربة، «فإذا ما اقتنع المرء بذلك ورغب في تحقيق طبيعته الجوهرية ... فسيثور لديه الدافع للسعي إلى الوحدة معها»<sup>1</sup>.

لقد كان ماركس يسعى في اشتراكيته إلى انعتاق الإنسان روحياً لإعادة تكوين كليته بعد تحريره من قيود الحتمية الاقتصادية، لقد أراد التعبير عن الفردي ضمن الجمعي.<sup>2</sup>

ويرى إيريك فروم في عاطفة الحب واحدة من أهم مميزات الاغتراب، لأن الحب يشكل توازناً نفسياً واجتماعياً، وعناصر الحب هي "الرعاية والاحترام والمسؤولية والاهتمام والمعرفة"، وهو دائماً يرتبط بجهد دؤوب تبذله الذات، فهو حب منتج للذات المحبة وللمحبوب معاً، لذلك يختلف الحب الإنتاجي عما يعتقد الكثير من البشر أنه حب، «وأن تحب شخصاً محبة إنتاجية يعني أن تتصل بصميمه

<sup>1</sup> شاخت، ريتشارد، الاغتراب، مرجع سابق، ص 88.

<sup>2</sup> انظر: إيريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، صص 18، 11.

الإنساني، به بوصفه ممثلاً للبشر»<sup>1</sup>. أي أن تجعل من ذات الحبيب ذاتاً للكل. فكم هو جميل أن يتوسع معنى الذات بالحب، حيث ينتشر ليملاً فراغ الوجود الإنساني.

إن رأيه هذا في الحب والتواصل شبيه برأي مارسيل، لأن التعاطف أساس في التواصل بين الأفراد والمجتمعات، ويمكن عدّ العاطفة قيمة توجه السلوك الأخلاقي نحو إزالة الاغتراب عن الجوهر، إنها تواصل الذات بالجسد والجسد بالذات في تجربة الوجود. وفيها إدراك لقيم الجمال والحرية كغاية عليا هما من أرفع وأنبأ رؤى الإنسان.

لذا يبدو أن قهر الاغتراب يشير إلى إزالة الحواجز بين الذات المغترية والموضوع المُغترَب عنه، «إن الإنسان من خلال تواصل ذاته مع العالم الموضوعي، بشكل إنساني، يقهر الاغتراب الذاتي»<sup>2</sup>، لتصبح العلاقة آلية متبادلة بين الذات والموضوع، وهذا الأخير بدوره قد يكون ذاتاً أخرى. فتتشابه آراء ماركس وفروم وبونتي حول جدلية الذات-الموضوع.

### الجسد وإشكالية العنف:

لقد خصصنا هذا الجزء بالرسالة لنبرز فيه أهم تمثّل لإشكالية الجسد في الثقافة العربية، أي كيف تلقى الوعي العربي إشكالية الجسد وكيف تعامل معها، ولعل أهم المتضررين بهذه الإشكالية هي المرأة العربية.

توجد هناك أنواع عديدة من العنف فمنه ما هو مباشر أو غير مباشر فمثلاً فيما يتعلق بغير المباشر ما يحدث من إقصاء للجسد لأنثوي من أشكال التعبير الثقافية، والذي هو ناتج عن "طبيعتها الأنثوية" غير قادرة على الإنتاج

<sup>1</sup>المرجع نفسه، ص 134.

<sup>2</sup>المرجع نفسه، ص 60.

العلمي كما يدعى، غير أنه في الكثير من الاحيان حتى الرجل أيضا يكون غير قادر على فعل ذلك ويبقى إتهامه مستمرا، ولعل الأعراف والتقاليد تؤسس لذلك النمط من التفكير، فهناك أشكال أخرى من العنف الرمزي الذي تؤسسه وتدعمه التقاليد، فنحن أمام القانون متساوون، أما عندما يصبح القانون موضع التطبيق هنا المشكلة، لأنه يصبح متحيزاً، فلماذا؟ فالاتفاقية واضحة المضمون ولا يوجد من يختلف عليها، لكن الاختلاف يحصل عندما ينتقل القانون إلى مستوى العمل به، لأنه يصبح سجين الوعي الشعبي التقليدي، فالضحية هنا ليس المرأة والجسد فقط وإنما القانون أيضاً. وهذا ما نجده من خلال التمييز بين الأجناس والأديان والأعراق. وقد أشار بعض الباحثين الأنثروبولوجيين إلى وجود نوع من العنف هو "العنف السياسي" أو "العنف المقدس"<sup>1</sup> الذي يجعل من العنف الأول الممارس على جسد الأضحية رمزاً للسلام وتشكيل نظام الكون. كما حدث مع جسد تيامات حسب إينومائيليش، وكما حدث مع أضحية إبراهيم للرب، وأضحية المسيح بجسده حسب المسيحية، وتحفل الأساطير بالعديد من هذه الأمثلة، وما يزال العمل بها يتم وفقاً للاعتقادات والعادات الشعبية، وحسب الطقوس الدينية.

لذا يجب القيام بدعم نظام جديد رمزي يقصي العنف والتمييز بين المرأة والرجل بسبب النظام الأبوي، الذي يحل ثقافة الرجل الأقوى السائد بنشر أفكاره وقيمه، واعتمادها والقياس عليها. وفي هذا السياق يقول بيير داکو: «أرى نفسي، على الغالب، ملزماً بأن أتكلم على المرأة بدءاً من الرجل. لا تعتقدوا أنني أريد أن أستتبط نسخة عن الرجل، مثلما يفعل بعضهم غالباً. إنني أحاول كذلك أن أبين ما يمكن أن تكون المرأة في مقابل ما كفى الرجل عن أن يكون»<sup>2</sup>. من هنا وبسبب الوضعية

1. انظر: تركي علي الربيعي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1995م. ص 50.

2.

<sup>2</sup>بيير داکو، المرأة/بحث في سيكولوجيا الأعماق، ترجمة، وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، د. ط، 1983، ص، 17.

الاجتماعية التي تحيط بالجسد الأنثوي تحديداً لأبد من استعراض أشكال العنف الممارسة على جسد المرأة، مع طرح سؤال "لماذا؟"

إن ما تحدا عبقل الج والوضه وما يضره أنه عملية تحررية للجسد الانثوي بامتيار ، قد يبح بعد فترة شكلا من أشكال العنف الرمزي على جسد المرأة من خلال الاسهام في صياغة صورة الجسد والتي تجعل منه شبيهاً بصور الأجساد الأخرى لما فيها من بعد اجتماعي والزامي، من هنا تمارس الموضه عنفاً رمزياً على الجسد من جهة إرغامه على إتباعها وإلا فإنه سيصبح مهمشاً وغير مقبول اجتماعياً.

فعلى المرأة أن يماثل جسدها جسد عارضة الأزياء، أو الدمية التي تكونت صورتها في ذهنها منذ الطفولة، وإن لم يكن على أنموذج جسد (العارضة-الدمية-ملكة الجمال-الجسد الرياضي-الممثلة المشهورة)، فإنها ستكون فكرة سلبية عن ذاتها وسترفض صورتها الجسدية، وللحل تلجأ إلى التجميل والاصطناع والتتحييف الذي تقدمه لها ثقافة الاستهلاك، لذا فإن العنف ينتج عبر إنتاج وتسويق نموذج أحادي للجسد الجميل، على رغم أن الطبيعة تفترض أجساداً متعددة الأشكال والمظاهر للأجساد، والغريب في الامر أن المرأة استساغت الأمر وأصبحت هي من تمارس هذا العنف على نفسها وبكل حرية مساهمة في زيادة عملية اقصائها الرمزي الثقافي وابتعادها عن مكانتها الطبيعية.

وأصبح الرجل يمنعها من فعل ذلك لما أصبح يتقل كاهله من ناحية المصاريف الباهظة لعمليات التجميل والنحافة، بل دخلت العملية في باد أخرى ثقافية وأصبح الجسد الأنثوي المميز كثقافة يجب تسويقها، وهذا ما يحصل من خلال تسويق منتجات على شكل أجسام أنثوية مميزة الى الشعوب الأخرى قصد الترويج لثقافتها، وهذا ما يحدث عندنا من انبهار المرأة العربية بنظيرتها الغربية، إذ يصبح كل جديد جميل من جهة «لأن أسلوب رسم الموضه يرجعها ولا يعبر عن الأنا

بكليتها، ولكن ببساطة عن جزء منها، مع أنها تتعلق بالإنسان في كليته، فتشد اهتمامه<sup>1</sup>. وفي حالات عديدة يتذمر الزوج من انقياد الزوجة نحو التجميل بحجة الإنفاق الكبير كما قلنا، والذي تستلزمه أدوات صناعة الجمال. على الرغم من تقبله لنموذج التجميل، لذا هو أيضاً يمارس عليه عنف ثقافي حيث يجري خلق الرغبة والحاجة.

«الأنا وحدة الجسد كفاعلية، وما إقامة التمايز بين الجسد والروح إلا عملية تعسفية اصطناعية، فالأنا كلية واحدة متوحدة، المرأة بتحولها إلى جسد موضوع للمتعة تغترب وتتفصل عن كليتها الإنسانية، لقد صارت المرأة موضوعاً ذاتياً، موضوعاً للإشباع الغريزي للرجل»<sup>2</sup>، ويعنف أكثر هذا الجسد عندما تصبح ثقافة المتعة طاغية في المجتمع ويختزل الجسد في الوظيفة الجنسية فقط، فجسد المرأة يُفرغ من محتواه القيمي والثقافي وبالتالي الإنساني، ويُبقى على المستوى البيولوجي فقط، ويحول إلى وسيلة وسلعة إعلانية مريحة، ويلاقي الاتجار بجسد المرأة (البغاء) رواجاً كبيراً في المجتمعات الشرقية، إنه انفصال الجسد عن أناه الكلية<sup>3</sup>. ويرى أن حفل انتخاب ملكة الجمال هو كذبة كبرى تجسد اغتراب المرأة، وأن فيه انحطاطاً لمفهوم الجمال. صحيح أنه قد يحقق حفل الانتخاب رواجاً كبيراً و أرباحاً ضخمة من خلال تنافس الجمال، وهي بهذا المعنى واحدة من صفات المجتمع الاستهلاكي، وصحيح أن معايير الجمال نسبية، وأنه لا يشير إلى اختيار المرأة الأجل بين كل نساء الأرض، لأنهن لسن كلهن مشتركات في هذا الحفل، غير أن فكرة الاحتفاء بالجسد الجميل والرشيقي والنضر ما كانت لتتم إلا لأنها دعوة إلى حرية الجسد والاحتفاء به، إنها تعبر عن حضارة الجسد المغلوط.

<sup>1</sup> الحاجي هشام، الجسد/نصوص مترجمة، مرجع سابق، ص32.

<sup>2</sup> أحمد البرقاوي، الأنا، دمشق، د.ط، 2005، ص121.

<sup>3</sup> انظر: المرجع نفسه، ص120-126.

ومن بين الأشكال الأخرى لهذا العنف، من أن ذلك المجتمع وخاصة الاسرة سوف تلاحقها وتتعتها بالعانس وتعنفها تعنيفا لفظيا قويا، وحتى وان قبلت بالزواج من أي رجل فإنها سوف تدخل في خانة اخرى من العنف والتي ربما تتحول من عنف رمزي الى عنف جسدي من خلال المضايقات التي تحدث بين الزوجة وأم الزوج حيث تصبح "الكنة" المتهمه في أغلب الاحيان بالإساءة لأم الزوج. وإن لم تتجب فالطامة كبرى، وتبقى مهددة بالطلاق الأمر الذي يزعزع ثقتها بنفسها ويبعد بينها وبين الزوج، وإن أنجبت فستعاب في تربية أولادها إن لم يكونوا في المستوى الاجتماعي المطلوب، وحالما تصبح حماة فإنها وبالاشعور تعيد ممارسة الدور الذي مورس عليها سابقاً، إلا في حالات قليلة هي استثناء. وهو ما عبر عنه الغدامي «بحدود الأنوثة التعسفية بين الواد والحموية»<sup>1</sup>.

هذه الوضعية تدفع المرأة إلى الإسراف في انشغالها بالجمال، وهدر طاقاتها في ملاحقة مثيلاتها، وإلى الشعور بالغيرة وكيد المكائد، من ثم إلى تحديد مطالبها في مجتمعات القهر والهدر بصوت عالٍ بالزواج برجل غني وسيارة وبيت وخدم تحت تصرفها.

فكل هذه الممارسات وأخرى كثيرة أصبحت المرأة هي من يمارسها على نفسها وقبلت باللعبة وأصبح الرجل بريء من الاعتقاد السائد، أنه هو يدبر لها كل هذا العنف.

إن المرأة مصدر حياةٍ والهام، ولا بد لهذا الكيان من الانخراط في شؤون الدولة والمجتمع. وإن تكامل وجود المرأة والرجل هو من دواعي الفعل الإنساني الذي ينتج نظاماً عقلياً متكاملًا وحرًا، وبالتالي فهو ما يشفي الكينونة العربية من أمراضها. وهو الرأي الذي يؤكد حجازي، فهو الآخر لا يفصل بين عملية التنمية

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 130 .

الشاملة وتحقيق التقدم والحرية وبين الوصول إلى وضعية متطورة للمرأة في المجتمعات العربية.<sup>1</sup>

نلاحظ أن كل أشكال العنف هي من إنتاج الرجل و المرأة هي الضحية وهذا أمر خاطئ، هناك أشكال أكثر من العنف الذي تمارسه المرأة على الرجل، ومنه ما نجده في المستشفيات -مثلا وإن كان للمرأة نصيب منه على حد سواء-، والذي هو مكان يهدف إلى علاج الجسد من المرض وإلى راحة الإنسان عبر تمتعه بصحة جيدة وحيوية للاستفادة من طاقات جسده -هذه المؤسسة تعنف الجسد وهي تقوم بعلاجه، فالطبيب والمرضة يتعاملون مع ذواتهم المهنية على أنها آلات منتجة عليها معالجة أكبر قدر ممكن من المرضى وبأسرع وقت ممكن، لأن أعداد المرضى التي تراود المشفى كبيرة جداً، ولا مجال لاحتوائها بشكل مناسب يليق بالكرامة البشرية. وما يحصل على أرض الواقع هو أن الطبيب يعامل المرضى على أنهم جميعاً حالة واحدة تختلف بتفاصيل صغيرة، هي نوع هذا المرض أو شدة ذلك، وكأنهم أشياء، رغم أن كل مريض هو حالة مرضية مستقلة عن الأخريات. ولا يجوز للمريض الاعتراض على رأي الطبيب أو على ما تطلبه الممرضة منه بحجة أنه ضعيف لا يعرف مصلحته، وليس من الضروري أن يعي طبيعة مرضه بشكل كامل فهو "جاهل" في الأمور الطبية. والأسوأ هو ألا تراعى خصوصيات المرضى من ناحية شعورهم بالحياء أو بالقلق أو بالانزعاج، لأن الأمر جد طبيعي إذا ما قيس بما اعتاد عليه الطاقم الطبي، في حين أنه جد استثنائي إذا ما قيس بذات المريض، وعلى هذا النحو تعالج المؤسسة الطبية "الجسد- الآلة والشيء" وتهمل "الجسد- الكيان"، أي يهمل الإنسان. في هكذا ذهنية تنفصل الذات الجسدية عن الهوية الإنسانية عند كل من الطبيب والمريض.

<sup>1</sup> www.rezgar.com.2005/5/29. وانظر في ذلك التخلف الاجتماعي لمصطفى حجازي، مرجع سابق.

## -العنف المادي (تعذيب الجسد):

يقصد بالعنف المادي ذلك التعذيب والعقاب المادي الذي يلحق بالجسد قصد الإهانة والتذليل كإهمال الصحة والضرب والاعتداء بأشكاله ويصل إلى أقصى مستوياته في حالة القتل والتنكيل بالجسد حياً أو ميتاً، فللجنة كرامتها بوصفها جسداً يملك هوية محددة لشخص ما، هو ما يفسر كيف تسارع الدول إلى أخذ جثث أبنائها حتى بعد موتها بعشرات السنين، وهو أيضاً ما يفسر مكانة رفات الأبطال الشهداء و"القديسين"، «إن جسد الميت ليس جسد فرد معزول ومنعزل، إنما هو جسد عضوٍ في المجتمع»<sup>1</sup>، فكيف إذاً لو كان الجسد شاعراً بالحياة؟

وقد عرفت الحضارات البشرية أشكالاً عديدة من العنف، ولا يخفى على أحد أساليب التعذيب في السجون الصينية وعند الرومان واليونان وفي الحضارة اليابانية<sup>2</sup>، ولا تزال حتى الآن طرق التعذيب متبعة في كل دول العالم حتى تلك التي تتدعي أقصى درجات الحرية وكرامة الانسان، ويزداد العقاب وتتعدد أشكال التعنيف في حالات الصراع والنزاع المسلح، إذ يصبح التعذيب غاية في ذاته. ويرافق تعذيب الجسد سيكولوجية القهر والهدر، إذ تتضاعف ممارسة فعل العنف المادي بالعنف الرمزي. وتعد أحداث سجن أبوغريب في العراق وفي معتقلات غوانتانامو المثال الفاضح لعقاب الجسد، «فالجلاد المنفذ ليس فقط هو الذي يطبق القانون، بل هو الذي يظهر القوة ويعرضها؛ إنه عامل عنف يطبق ضد عنف الجريمة للسيطرة عليه»<sup>3</sup>. هذا التعذيب المباشر للجسد هو في نظر القوي قوة العدالة بصورتها المادية.

آنمارمولان، الأزمة الأخلاقية في البحث عن توافق ثقافي، ترجمة: عبد الحميد فهمي الجمال، مجلة ديوجين، المجلس الإنساني، اليونسكو، القاهرة، ع 116/172، دن، الدولي للفلسفة والعلوم، ص 87.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص 89.

<sup>3</sup> ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص 85.

الختامة

إن دراستنا التحليلية في مجملها ، حاولت أن تتبع الفلسفة الميرلوبونتية خاصة و الفكر الغربي عامة حول إشكالية الجسد وأهم العناصر و المبادئ التي تحكم مسار هذا الفكر الفلسفي الغربي، ورغم صعوبة هذه العملية نظرا لقلّة الدراسات الغربية حول الموضوع نظرا لهامشيته، إذ خلصنا في دراستنا هذه الى نتائج عديدة نذكر منها ما يلي:

إنه بالرغم من وجود بعض الاختلافات في الأسس والمنطلقات المؤسسة للفينومينولوجيا فإن ميرلو بونتي يبقى من أكثر الفلاسفة الفرنسيين أمانة وإخلاصا في نقل وشرح وتطبيق فلسفة " هوسرل " ، دون أن ينتقده بعنف أو يثور عليه بضراوة مثلما فعل غيره من الفينومينولوجيين الفرنسيين والألمان ، بل كان يعتبر نفسه المنفذ الحقيقي لوصية أستاذه الفلسفية في استكمال ومتابعة الدراسات الفينومينولوجية . وعندما كان يقارن فكره بفكر " هوسرل " في محاضراته الجامعية في " السوربون " كان يؤكد باستمرار أنه تلميذ مخلص له ، وأنه لا يتخذ أية مواقف نقدية ضده ، وإنما يحاول فقط أن يوسع من نطاق الفينومينولوجيا في نفس طريق أستاذه.

إن فينومينولوجيا ميرلوبونتي معتمدة على الإدراك الحسي و الجسد في فهمها للعالم، كما رأى ميرلوبونتي في هذا الشأن إعادة تأسيس الفينومينولوجيا على أسس ابستمولوجية وليس على أسس أنطولوجية مثلما فعل هوسرل.

لقد ركز ميرلوبونتي في أفكاره على خلاف ما رآه هوسرل على أن القصدية هي محاولة لجعلها تطرح تمييزا للفهم ( compréhension ) الفينومينولوجي عن التعقل ( intellection ) الكلاسيكي.

في نظر " ميرلوبونتي " ، " تعليق الحكم " ( l'époché ) على العالم ، هو منهج يمكن من بلوغ معنى " الكائن في العالم " ، إن فينومينولوجيا " ميرلوبونتي " هي في حقيقتها فينومينولوجيا وجودية لأنها تؤكد على أولوية " انا موجود " ، إذا كان مقصدنا هو الالتقاء بالعالم فما علينا غير تفسير المدرك وتجربة الإدراك.

إلا أنه إذا أردنا أن نتفحص حقا ادراك الشيء كتجلّ للظاهر تجاوزا لإمكانية أيّ تماثل دقيق مع الموضوع، فإنه ينبغي علينا الاهتمام بما نراه وهو بصدد الظهور وليس بما يجب علينا رؤيته حسب الصورة الحسية

إن عملية فهم تعيين ما ندركه هو في الحقيقة تابع للبنية الموضوعية لموضوع خاصّ ينتمي إلى عالم موضوعي. وتجربة الإدراك المباشرة هذه تبين لنا أن المدرك هو ما يظهر لنا كوحدة للمعنى قبل أيّ تحليل.

نخلص أيضا إلى أنّ المدرك هو ما ندركه بالحواس وأنّ تجربة الإدراك هي فعل إدراك المدرك .

إن مشكل الإدراك نحو الوعي، يحيلنا الى أنّ العالم الخارجي يتطابق مع تجربتنا الإدراكية إذا معنى الوجود المدرك يردّ إلى فعل الإدراك نفسه.

إنه لا يمكن أن أعيش جسدي كموضوع خالص وأغض الطرف عن وعي، وأن الفينومينولوجيا تتأسس على أن الجسد هو حامل المقاصد التي ندرك بها الأشياء الموجودة في العالم.

إن الجسد الذي يقدمه ميرلوبونتي يختلف جذريا عن الصورة التي قدمتها لنا عنه الميتافيزيقا طيلة أكثر من ألفي سنة.

نجد من خلال بحثنا هذا أن ميرلوبونتي قد درس تاريخ الفلسفة وخاصة ما يتعلق بالنفس والجسد وعلاقتهما، وقد بين ميرلوبونتي أن تصورات ومعالجات الفلسفات السابقة إقصائية من الأساس لدور الجسد.

إن فينومينولوجيا الجسد هي تحرير الجسد من قيوده والذهاب إلى حدود هذه التجربة. " إن فلسفة للجسد لا تكتمل إلا عندما تصبح فينومينولوجيا للجسد".

فالجسد الذي كان له معنى ضيق ومحصور أصبح له عدة دلالات تتجسد في أنه الجسد الحيّ أو الجسد الفينومينولوجي، أو " الجسد الخاص " المختلف عن " الجسد الموضوعي ".

إنّ عملية الحضور في العالم عند ميرلوبونتي، لا تتمّ بوصفها تصوّراً مقترنا بالحضور الميتافيزيقي؛ بل تأكيدا على جدارة الحضور الفيزيقي للجسد، ولقد شعر ميرلوبونتي بصعوبة المهمة وكانت له رغبة الغاء هذه الدونية وذلك بتحويل هذا النسيج اللّحمي إلى وعي بالآخر. و أنّ لحمية الجسد هي لحمية العالم نفسه.

هذا هو الجسد الذي يمكن الإنسان من الاتّصال في آن واحد بالعالم ، بالآخرين وبذاته

لقد أصبح جليا عندنا ان الجسد الموضوعي ليس اداة الإدراك، فمن الأكيد أنه ليس الإنسان دماغا ثان او عين ثانية ترى العين الرائية، أي عند قيامها بوظيفة الابصار. فكما أن العين لا يمكنها أن ترى ذاتها، لا يمكن للجسد الذاتي أن يدرك نفسه كموضوع.

لا تتمّ معرفة الإنسان الفعلية لذاته، الا من خلال الارتكاز إلى ما راكمته العلوم من معطيات، وما توصلت إليه من نتائج حول الخصائص التركيبية والفيزيولوجية للجسد.

يرى ميرلوبونتي انه من الصعوبة تحديد ماهية الإنسان، ولكن يمكن ان يكون الجسد المدخل الحقيقي لإثارة هذه المشكلة.

لقد ربط ميرلوبونتي معرفة الجسد والطبيعة الإنسانية، بوجوب الرجوع المباشر إلى اللحظة الأولى التي تشكّل فيها الإنسان بوصفه كائن يختلف كل الاختلاف عن الهيئة التي تصاحبه الآن.

إن الجسد ليس ما ندركه موضوعا خارجيا، إنما الجسد مجموعة من الأبعاد الزمكانية.

إنّ فكرة اللحم عند ميرلوبونتي، هي عودة الجسد المبعد ، لذلك حتّ ميرلوبونتي على تحديد منطلقات هذا المفهوم ، بوصفه الضامن الوحيد الذي يهيئ لنا الاحاطة بانطولوجيا الجسد، وإلغاء الوسائط التي تمنع اكتشافه كقدرة أنطولوجية.

يكون الجسد عنده الحاس و المحسوس في آن واحد، حيث لا يكون الجسد " شيئا مرئيا فقط ، وليس رائيا فقط ، إنه المرئية ( visibilité ) المرتحلة تارة والمستجمعة طورا . "

بهذا يصبح جسدي هو هذا البعيد عني القريب منّي، والعالم الذي ليس أنا هو هذا الذي أتعلّق به من حيث هو امتداد لجسدي. " وبذلك من المشروع أن أقول أنّي انا العالم " .

إن جسدي هذا الذي يدرك حسّيّا، ليس موجود وحده في العالم. إنه جسد من بين أجساد أخرى، بجسدي أفهم الآخرين لأنني كائن بهذا الجسد في هذا العالم، وأيضا أنا أدرك الأشياء بجسدي.

نلاحظ أن ميرلوبونتي قد رصد جميع مكونات والإحالات الممكنة للجسد الإنساني وكشف جميع اغواره وبحث في جغرافيته ومتابعة مفارقاته، وهذا سيقوده إلى البحث في هذا الموقع المترصد بين الكلمة والصمت، القائم على حدود المعنى إلى هذا الذي " لا اسم له في أية فلسفة " : إلى مفهوم اللحم.

تعتبر الوظيفة التعبيرية والادراكية خاصة مكونة لطبيعة وماهية الجسد عند ميرلوبونتي.

يتميز الجسد انطلاقا من تحولاته المفهومية، بتحويلات وظيفية، حيث ينشغل في مستوى أولي وبسيط بـ "عدة وظائف منها، الرؤية والحركة والجنسانية، اللغة والكلام.

بحيث يمكن اعتبار أن فلسفة موريس مرلوبونتي ما هي إلا انعكاس لفلسفة المرئي و - فلسفة - الرؤية.

لقد حدد "ميرلوبونتي" في "بنية السلوك" مستويات التباين بين الإنسان والحيوان ففي فصل تحت عنوان "الإنسان بما هو كائن جنسي" سعى موريس ميرلوبونتي من خلاله إلى بيان كيف أن " الوجود الإنساني متعالى بالنسبة إلى ذاته، بما هو وجود بيولوجي بسيط " استنادا إلى التعبيرية الجنسية.

نضيف أيضا أن، الجنسية، هي التي تكشف القصدية التي تصاحب الحركة العامة للوجود، عن احد الأشكال الأكثر تعبيرية لعلاقة الإنسان بالعالم.

تمثل وظيفة الجسد الجنسية والوعي والقصدية، محورا للتصور الفرويدي النفسي لقد رفضت **فينومينولوجيا الإدراك** " اختزال الجنسية في ذلك " الدافع الفرويدي الميكانيكي " المشوّه لهذه العلاقة والمحدد لها في علاقات منطقية مجردة ، من خلال إفراغها من المعنى والقصدية.

في بنية السلوك وفينومينولوجيا الإدراك لم يكن موضوع اللغة محورا اهتمام  
مرلوبونتي ، لكنه مثل في المرئي واللامرئي نقطة رئيسية في تفكيره الفلسفي.

ذهب ميرلوبونتي إلى حد الإعلان عن أن اللغة تمثل "موضوعا كونيا خالصا"  
ولا يمكن أن تنظر الفلسفة إلى تحليل لغوي إلا بافتراض "أن اللغة لها حقيقتها في  
داخل ذاتها".

حتى وان لم تكن اللغة تمتلك سر وجود العالم، فإنها "عالم بحد ذاتها، عالم هو  
نفسه وجود".

كشف ميرلوبونتي عند تناوله لواقع اللغة الشفوية أو الحية عن أن قيمتها التعبيرية  
لا تتعلق بمجمل هذه القيم تعود إلى كل عنصر من "سلسلة شفوية".

يجمع ميرلوبونتي في مؤلفه المتأخر المرئي واللامرئي نقده الذاتي المتعلق بمسألة  
تكشف الكوجيتو المتضمن، الذي لا يبين لنا كيف أن اللغة ممكنة فحسب، بل  
أيضا لماذا هي غير مستحيلة.

مرلوبونتي بين كيف أنّ " اللغة تتأسس على الوظيفة التعبيرية للجسد " .

يعتبر الجسد الواسطة التي من خلالها تتجسد التعبيرية الجمالية في جملة من  
اللوحات الفنية من خلال العين التي ترى الأشياء واليد التي تلامسها وترسمها  
يعتبر الجسد "منبع للتعبيرية وللمعنى " .

يكشف البحث في أعماق الوظيفة التعبيرية عن طبيعة العلاقة القائمة بينها وبين  
الوظيفة الإدراكية، وبيان قيمة الجسد في تحقيق التوليف بينهما.

ومن ناحية أخرى، بين موريس ميرلوبونتي دلالة وظيفة الجسد الإدراكية ورهاناتها والتي عنها تتحدّد طبيعة "علاقتنا المتجسّدة مع العالم والأشياء وأيضا مع الآخرين".

إنّ فعل الرؤية هو الذي سيمكّن الذات من الادراك العالم والانخراط فيه ، وذلك من خلال " مسائلة النظر للأشياء " .

إن الذات المبدعة عندما تنتج عملا فنيا ما فإنها تشكل شكلا من أشكال التحقق في الوجود والانخراط فيه ، من خلال استقطاب العين للأشياء وتجسيدها جماليًا، وإن من بين مميزات الجسد هو \* /اعتباره محور التّعبيريّة الحسيّة ونسق من القوى الإدراكيّة.

إن العلاقة بين التجربة الفنيّة والجسد بعلاقة تلازم، بحيث لا يمكن أن نتحدّث عن تجربة فنيّة بمعزل عن الحديث عن جسد ولا يمكن أن نستحضر جسد دون الافصاح عن تجربة فنيّة إلى حدّ اعتبار موريس ميرلوبونتي الجسد ذاته " أثر فني " ، ف " الجسد هو المركز الأساسي للإدراك الجمالي " .

في تجسيد البعد الجمالي للشيء المُدرَك في مختلف أبعاده الوجوديّة.

تفصح مختلف هذه المفاهيم من المرئي ولا مرئي ومُدرَك ومُجسّد ومجسّد عن دلالة تجربة الجسد الفينومينولوجي بما هو جسد منخرط في العالم ومؤسس له بل إنّ عالم منفتح وذو تجلّيات متعدّدة.

هل الجسد هو المشكلة الأخلاقية؟ أم أنه منفصل عن المشكلة؟ وما طبيعة العلاقة بين الجسد والمشكلة الأخلاقية؟ وما طبيعة هذه المشكلة وما أسبابها؟.

إن الجسد يتمتع بالمتع الحسية التي لا تشكل شراً بالضرورة، ولعل المشكلة الأخلاقية تعود في أحد أسبابها أيضاً إلى التخلف الصناعي والتقني الذي عانت منه البشرية.

ولفهم المشكلة الأخلاقية لابد من فهم منظومات القيم عموماً وتحليل بنية الخطاب السائد.

# مصادر ومراجع البحث

## القواميس والمعاجم باللغة العربية:

1. ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1399 هـ . 1979م.
2. أبو البقاء أيوب موسى الحسيني الكفوي ، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعده للطبع ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصيري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت . لبنان، 1992م
3. أبو الحسن أحمد بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، الجزء الأول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399 هـ .
4. أبو الحسن أحمد بن زكريا الزمخشري ، الكشاف، دار صادر، بيروت، لبنان، 1965.
5. أبي هلال العسكري، الفروق اللغوية، ضبطه وحققه، حسام الدين المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، بلا تاريخ.
6. أحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، الجزء 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت . لبنان، بلا تاريخ.
7. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004.
8. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، حققه وقدم له ووضع فهارسه: ابراهيم الأنباري، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، 1423 هـ . 2002م.
9. الإنجيل المقدس، (يوحنا، 1: 1 و 14).

10. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بإشراف أحمد عويدات، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت . باريس، الطبعة الثانية، 2001.
11. شراجله، جونس، قاموس ألماني . عربي، بالتعاون مع فهمي أبو الفضل، محمود حجازي، توفيق برح، كمال رضوان، مكتبة بيروت . لبنان، بالتعاون مع مكدونالد ايفانس ليمنتد، لندن، 1977.
12. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000
13. الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، 1985م ، الجزء الرابع.
14. معجم المعاني الفلسفية ، المطابع الجامعية الفرنسية ، المجلد الثاني ، باريس ، 1990 .

### المراجع و المصادر بالغة العربية:

15. إرفن جميل شك، الاستشراق جنسياً،ترجمة:عدنان حسن، دار قدمس،بيروت،ط1، 2003.
16. أفاية،محمد نور الدين،الهوية والاختلاف:في المرأة والكتابة والهامش، دار إفريقيا للنشر،الدار البيضاء وبيروت، د.ط.
17. أفلاطون، فيدون، الأصول الفلاطونية، الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي وعلي سامي النشار وعباس الشرييني، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الاولى، 1961.

18. أنظر كتابه : " أزمة العلوم الاوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالتالية " ، غاليمار ، باريس 1976 .
19. أوشو، من الجنس إلى أعلى مراحل الوعي، ترجمة: أيمن أبو ترابي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 2008. ص 15.
20. أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية يوحنا الحلو، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1982، 913.
21. إيريك فروم ، الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003.
22. إيريك فروم ، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، ط1، 1998.
23. إيريك فروم، الإنسان من أجل ذاته/بحث في سيكولوجيا الأخلاق، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2007م.
24. البرقاوي، أحمد، الأنا، دمشق ، د.ط، 2005.
25. بيزنهارت هروود، تاريخ التعذيب، ترجمة: ممدوح عدوان، دار الجندي، دمشق، ط2، 1998.
26. تيري إيغلتن، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2000م.
27. ثورنتون، لين، النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة: مروان سعد الدين، دار المدى، دمشق، ط1، 2007م.
28. جان بول سارتر، الوجود والعدم/بحث في الأنطولوجيا الظاهرانية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966م.

- جلال الدين سعيد ، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، الطبعة الثالثة، تونس  
1993.
29. جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة، ت: أنور عبد المالك، الدر  
المصرية للكتب، القاهرة، 1957.
30. الحاجي، هشام، الجسد :نصوص مترجمة،الموضة لغة الجسد،مي  
جبران،نقوش عربية،1994.
31. حبيب الشاروني ، فلسفة جان بول سارتر، منشأة  
المعارف،الإسكندرية.
32. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية،دار  
التنوير،بيروت،ط2، 2005م.
33. داكو،بيير،المرأة، بحث في سيكولوجيا الأعماق،ترجمة،وجيه  
أسعد،وزارة الثقافة،دمشق،د.ط،1983.
34. ديفيد لوبروتون ،أنثروبولوجيا الجسد والحدائث،ترجمة:محمد عرب  
صاصيلا،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،ط2، 1997.
35. الربيعي،تركي علي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا  
الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1995م.
36. رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الاولى، ترجمة وتقديم: عثمان  
أمين، دار المعارف، القاهرة، 1951.
37. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيرى،  
مراجعة: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،  
الطبعة الثانية، 1968م.

38. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1968.
39. سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط1، 1992.
40. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دارالشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.
41. سيجموند فرويد ،قلق في الحضارة،ترجمة:جورج طرابيشي،دار الطليعة،بيروت،ط4، 1996.
42. شاخت، ريتشارد، الاغتراب،ترجمة:كامل يوسف حسين،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،القاهرة،ط2، 1995.
43. طه عبد الرحمن ،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1، 2002م.
44. عادل العوا، القيمة الأخلاقية،جامعة دمشق، د.ط، 1965.
45. عادل العوا، الموسوعة الفلسفية العربية،معن زيادة،معهد الإنماء العربي،بيروت،ط1، 1986،المجلد الأول.
46. عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
47. عبد الرحمن بدوي ،أفلوطين عند العرب،وكالة المطبوعات،الكويت،ط3، 1977.
48. عبد العزيز السراج ،المفهوم والتواصل:مفهوم "العلامة الجسدية"،كتابات معاصرة،ع 68، م:17، 2008.

49. علاء مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1994.
50. عمانوئيل كانط" نقد العقل المحض ، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس ، 1990 .
51. عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة ، افريقيا الشرق، 1994.
52. فريدريك نيتشه، "الأخلاق ضد الطبيعة"، ضمن الطبيعة والثقافة، اعداد وترجمة: عبد السلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال، البيضاء، 1991.
53. فؤاد إسحاق الخوري، ايدولوجيا الجسد،: رموزية الطهارة والنجاسة. دار الساقى، الطبعة:1، بيروت - لبنان 1997م.
54. قسم الدراسات الفلسفية المعاصرة، تاريخ الفلسفة المعاصرة، جامعة دمشق، دمشق، ط5، 1997م.
55. كيروزيل إديت، عصر البنيوية من ليفي ستراوس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الطبعة الثانية . منشورات عيون المقالات ، البيضاء، 1986.
56. محمد بن أبي زكريا عبد القادر الرازي، مختار الصحاح.
57. محمد علي الكبسي، ميشال فوكو : تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة . تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيراس، تونس. 1993.
58. محمد علي بن علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الثاني، طبعه شيانك موميتي آف بنكال، بصحيح محمد وجيه وعبد الحق و غلام قادر، وباهتمام الويس اسيرنكر التيرولي ووليم ناسو ليس إلا كلكته، سنة 1863 هـ . 1862م.

59. محمد فهمي زيدان: في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة. دار النهضة، بيروت - لبنان 1980م.
60. محمد مهراڤ رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص80.
61. مرلوبونتي ، ظواهرية الإدراك ، ترجمة د. فؤاد شاهين ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، 1998 .
62. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي/مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط10، 2007.
63. ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة/ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة و تقديم، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
64. ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984.
65. نوال السعداوي ، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.
66. نيتشه، فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيلكس فارس، دار أسامة، د.ط، د.ن.
67. هوسرل ، أفكار موجهة للفينومينولوجيا ، المطابع الجامعية الفرنسية ، باريس ، 1960 .
68. هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

## المواقع الالكترونية باللغة العربية:

69. سيد الوكيل، ثقافة الجسد، WWW.OFOUK.COM

70. الفواز، علي حسن، الكتابة بشروط الجسد، www.alwarsha.com

71. الجنابي، ميثم، الشرع والمرأة- حق الانتخاب أم انتخاب الحق، موقع

الحوار المتمدن، العدد، 1212، www.rezgar.com

## المجلات باللغة العربية:

72. أن ماري مولان، الأزمة الأخلاقية لنقل الأعضاء في البحث عن

توافق ثقافي، ترجمة"عبد الحميد فهمي الجمال، مجلة ديوجين ، المجلس الدولي  
للفلسفة والعلوم الإنسانية، اليونسكو، باريس/القاهرة، ع 139/195، 2003م.

73. جلال الدين سعيد، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية. العدد السادس

نوفمبر 1987. المقال الأول: " حضارة الجسد و نرجسية الإنسان المعاصر " .

74. محمد حافظ دياب ، ضمن مجلة فصول. العدد الثالث . 1984.

75. يوسف تيبس، من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم

الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد4، المجلد37،  
2009.

76. عبد الله زارو، الدين من منظور فلسفي"، تقديم وترجمة: ، الملحق

الثقافي للاتحاد الاشتراكي ، العدد 467، الجمعة 95/7/28.

77. موريس بلانشو، ميشال فوكو كما اتخيله، ترجمة : الحبيب السالمي،

ضمن مجلة المقدمة ( الباريزية ). العدد الاوّل . ماي 1987.

78. آن ماري مولان، الأزمة الأخلاقية في البحث عن توافق ثقافي، ترجمة: عبد الحميد فهمي الجمال، مجلة ديوجين، المجلس الإنسانية، اليونسكو، القاهرة، ع 116/172، دن، الدولي للفلسفة والعلوم.
79. عز العرب لحكيم بناني، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مجلة: عالم الفكر، المجلد، 37، العدد4، أبريل - يونيو، المجلس الاعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2009م.

## القواميس باللغة الفرنسية:

1. Wyld, Henry Cecil, the Universal dictionary of the English language, Rutledge and Kegan paul limited, London .
2. GSEL, GRAND , Dictionaries Encyclopedique Larousse, Libraries Larousse, Paris, 1982, Volume 3,.
3. Dictionaries François – Arabic ) Libraries Dun Liban, Beirut, 1903, tome premier A-B.
4. Krahl, Gunther, Deutsch-arabisches worter Buch, Librairie du Liban, Printed in Lebanon boy color press, 1971 .

## المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

1. Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, Paris, Hatier, 1994.
2. Barbaras Renaud, Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception , Vrin, 1999.
3. Berkeley George, Troi Dialogue entre Hylas et Philonous, Trad. Michel Ambacher, Paris, Paris, 1970.
4. Cherife, Taoufik, « Le statut du l'esthétique chez Merleau-Ponty »,in les cahier de Tunisie, Tome XXXIII, NS141-142,3éme, et4éme, trimestre,1987.
5. Claude Lefort « Maurice Merleau-Ponty » in Histoir de la philosophie III, Paris, Gillmard, Vol.2, 1999.
6. De Waelhens Alphonse, Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain, Nawelaerts, 1978.
7. Descartes (R), Discours de la méthode, cinquième partie, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1992.
8. E.Husserl : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard 1976.

9. Edmund Husserl, La philosophie comme science rigoureuse, Paris, P.U.F, 1989.
10. Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Trad Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
11. FOUCAULT (Michel), la volonté de savoir. Gallimard, Paris, 1976 .
12. FOUCAULT (Michel). Histoire de la folie à l'âge classique, Ed. Gallimard. Coll. Tel. Paris, 1972.
13. FOUCAULT. T ( Michel ), Surveiller et puni, ed. Tel Gallimard, Paris, 1993 .
14. François Heidegger, L'ontologie de Merleau-Ponty, Paris, PUF, 1971.
15. Gabriel Marcel. De Refus à L'Invocation (Gallimard. Paris 1940).
16. GSEL, GRAND Dictionnaire Encyclopedique Larousse, Librairie Larousse, Paris, 1982, Volume 3 .
17. H. Marcuse : L'homme unidimensionnel, Seuil, 1970.
18. Hume David, Enquête sur l'entendement Humain, Trad. Didier Deleule, Paris, Nathan, 1982.
19. Hume David, Traité de la nature humaine, Trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946 .
20. Humman, philippe, Kulich, Estelle, Introduction à la phénoménologie, Armande Colin, Masson, Paris, 1997.
21. Husserl, E. : Méditations Cartésiennes (trad. Franç. Par Mlle. Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, (Colin, Paris 1931.
22. Kelkel : le problème de l'intentionnalité – in – M Merleau-Ponty : psychique et corporel – Aubier – Paris 1988 .
23. Krahl, Gunther, Deutsch-arabisches wörter Buch, Librairie du Liban, Printed in Lebanon by color press, 1971 .
24. M. Merleau – Ponty, F. Aliqué, P. Arbousse – Bastide, G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célèbres. Paris : Mazenod 1956.
25. M. Merleau-Ponty : Signes, Gallimard, Paris, 1960.
26. M. Merleau-Ponty ; Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris 1978.

27. Madison, Gary-Brent, La phénoménologie de Merleau-Ponty, édition Kincksieck, Paris, 1973 .
28. Malek Chebel : Vision du corps en Islam. In cahiers de l'orient, n° 39, 1er trimestre, 1988.
29. Maurice Merleau-Ponty : La prose du monde. Gallimard, Paris 1969.
30. Maurice Merleau-Ponty : La structure du Comportement ; PUF. Paris 1942. .
31. Maurice Merleau-Ponty : Résumés de cours( collège de France 1952-1960), Gallimard, Paris, 1968.
32. Maurice Merleau-Ponty : Sens et non sens, Eds Nagel, Paris 1966.
33. Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945.
34. Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, Nagel, Paris, 1948.
35. Merleau-Ponty, Maurice, L'œil et l'esprit, Gallimard, Paris, 1964 .
36. Moran Dermot, Introduction to phenomenology, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2002.
37. Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » in : Richard M. Zaner and Don Ihde ( eds.) Phenomenology and Existentialism New York : Capra Books 1973.
38. Pierre Thévenaz, de Husserl à Merleau-Ponty, qu'est-ce que la phénoménologie ? Etre et Penser : Cahier de Philosophie ; 1966.
39. Platon, Apologie de Socrate, Criton, Phédon, ed Flammarion, Paris, 1965.
40. Pradines Maurice, La fonction perceptive. Les racines de la psychologie, Paris, Denoël/Gonthier, 1981.
41. Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », in Les cahiers de Philosophie n°7, 1989.
42. Renaud Barbaras : De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair. In « Le corps », sous la direction de Jean Christophe Goddard et Monique Larbrune-Vrin, Paris 1992.

43. Robinet, André, Merleau-Ponty, Sa vie, son œuvre et exposé de sa philosophie, P.U.F. 1969 .
44. Spinoza : Ethique livre IV, traduction de Charles Appuhn, Flammarion, Paris, 1965.
45. Tilliette, Xavier, Maurice Merleau-Ponty ou mesure de l'homme, édition Seghers, Paris, 1970.
46. Triki, Rachida, L'esthétique et la question du sens, Edition Wassiti, Collection philo, Sfax, 2001.
47. Xavier, Tilliette, Maurice Merleau-Ponty ou mesure de l'homme, édition Seghers, Paris, 1970.

## المجلات

- 1 LAARISSA ( Mohamed Mustapha ), corps, alterité et pouvoir chez Michel Foucault, in Revue de la faculté des lettres de Marrakech . n°5 . 1989

## المواقع الالكترونية:

<http://en.wikipedia.org/wiki/physical-body>