الجسد رمزية الحضور في تاريخ الأفكار

قصاص سويعد طالبة دكتوراه

تحت إشراف الدكتور بوشيبة محمد

جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

يتناول هذا المقال مسحا تاريخيا إبستمولوجيا لأهم المفارقات الأساسية وهي إشكالية الروح والجسد والتي تستمر في إثارة الأسئلة العميقة المتعلقة بطبيعة الإنسان والحديث عن أهم الإسهامات الكبرى من جانب الفلاسفة و علماء النفس بإختلاف توجهاتهم الفكرية مثل أفلاطون ، أرسطو ، ديكارت ، فرويد ...إلخ

This article deals with an epistemological and historical survey of the most fundamental paradoxes, namely the problem of the soul and the body, which continues to raise profound questions about the nature of the human and to talk about the most important contributions by philosophers and psychologists, in different ideological orientations such as Plato, Aristotle, Descartes, Freud ...etc

الكلمات المفتاحية : الجسد و الروح ؛ تاريخ الفلسفة ؛ التحليل النفسي الفرويدي

مقدمة :

إن ماهية الذات الإنسانية تدر ك من خلال إنسانيتها ، فهي تعبر عن وجودها و وعيها و كينونتها و ما يتضمنه هذا الوجود من إشكال ، و لكن إذا كان الفكر و التفكير الإنساني ثابتا من ثوابت الطرح الفلسفي فإن كيفية تعقل الذات لذاتها و وعيها بأنيتها لم تكن ثابتة بل أحدثت مفارقات و إرتجاجات و تضارب في التصورات .

لأن بؤرة الإشكال المطروح : ما الإنسان ؟ هو الذي يبرر هذا التصادم الفلسفي و التباين الأنطولوجي بمعنى البحث عن حقيقة و ماهية الذات الإنسانية ، و لكن هل يمكن التأسيس لماهية إنسانية بمعزل عن التفكير في الوجود الإنساني ؟ و هل يتوجب التأمل في الذات وفق وجودها الجسدي ؟

يجب علينا أن نقارب موضوع الجسد من منظور فلسفي ، و هذه المقاربة لا تتم دون وعي بالإطار الإبستمولوجي الذي دار فيه الحوار والذي تتأطر فيه المقاربات ألا و هو نقاش الجسد والروح.

و لعل من يفكر في الجسد فلسفيا لا يستطيع التخلص من خندق الثنائية (روح و جسد) و قد تمت مقاربة الجسد و التأريخ له بناءا على الإرث الإغريقي القديم خاصة مع التصور الماهوي الذي يفصل بين الجسد و الذات أي ترسيخ جوهرية الفكر وعرضية الجسد .

فالجسد بإعتباره الجانب المرئي من كياننا، و مع ذلك فكثير من الفلسفات الما ورائية قد إستبعدته، و هنا يتبادر إلى أذهاننا إشكالا جوهريا وهو : ما الذي يبرر هذا الموقف ؟و لما شكك في حقيقة الجسد ؟

إن البحث عن الوعي التاريخي لن يتحقق إلا بفهم حقيقة الجسد،لأن ما يقدمه لنا من أحواله وأوضاعه وتبدلات لعوامله ومعالمه واختلاف لدلالاته يبين أن الجسد ضاج بالتاريخ حيث يفصح عن حقيقة قارة في بؤرة السؤال فلربما كان سؤال التاريخ أو بالأحرى ماهية التاريخ نفسه يجد جوابه في الجسد ولعل السؤال ما

هو التاريخ ؟ يفترض أنه يكون بشكل أعمق وأدق وهو كيف يكون التاريخ ؟ فالتاريخ يجسده الإنسان مع أنه يحمل توجسا معرفيا حول ماهية جسده و كيف يكون ؟

فالجسد له إمتداد تاريخي عريق ، و قد تباينت الأطروحات و الأنساق الفلسفية حول طبيعة العلاقة بين "النفس و الجسد" .

و تمثل محاورة " فيدون الأفلاطونية " بيانا نظريا يؤسس لمشروعية إقصاء الجسد من فعل التفلسف ،ما دامت الفلسفة كما يعتقدها أفلاطون على لسان سقراط تجليا عن إرادة الحياة، و إقبالا على الموت و توقا دائما إلى الإنعتاق من سجن الجسد قصد الإلتحاق بعالم روحاني خالص من خلال ممارسة الجدل "و نعلم أن ممارسة الجدل كان نشاطا رئيسيا في أكاديمية أفلاطون الذي كان ينتمي إلى أرسطو من عام 367 ق م حتى وفاة أفلاطون 347 ق م "[1].

لقد ركز على ثنائيات (الروح و النفس)، (الجسد والمادة)، (الذات و الموضوع) ، (العالم الحسي و العالم المثالي) و قد تبعه تلميذه أرسطو الذي ميز بين ما يسميه بالصورة و الهيولة .

حيث يعرف أرسطو النفس"هي جوهر بمعنى الصورة ،أي ماهية الجسم"[2].بمعنى أن النفس هي صفة ذاتية في الجسم وتوجد فيه بالقوة ،أي أنها كانت في الجسد على صورة إستعداد، وفعلها أن تنقل الحياة الموجودة في الجسم بالقوة إلى الوجود بالفعل .

لقد تواصلت التنظيرات الأفلاطونية والأرسطية للمعرفة عبر القرون الوسطى لتحافظ الأراء المثالية الأفلاطونية على إستعارة "الماهيات أفكار" في حين حافظت الأفكار الواقعية الأرسطية على إستعارة "الأفكار ماهيات"، و في الحالتين معا ما تم الحفاظ عليه هو تفسير إمكان المعرفة عبر ألية التلاحم المباشر، الأشد صميمية بين الأفكار و الماهيات ألا و هي الهوية .

" فقد عارض السفسطائيين* الذين يعتمدون أساسا على الحس من خلال شعارهم المعروف الإنسان مقياس كل الأشياء"[3].هذه المعارضة نابعة من نقدهم للتصور العقلاني لعلاقة الجسد بالروح، و بهذا فقد عرض أفلاطون في محاورته المعروفة "فيدون" عن أمرين مهمين و هما أولا تعريف سقراط للموت مؤكدا أن الموت مجرد إنفصال الروح عن الجسد وثانيا رده على رأي أنكسا جوراس وتصوره أن الفكر مادي وهو الأمر الذي يرفضه أفلاطون على إعتبار أن العقل هو العلة الحقيقية لسلوك الجسد على غرار السفسطائيون الذين يعتبرون أن النفس تفسد بفساد الجسد.

فالمرض بالنسبة لأفلاطون ليس سوى فوضى في الجسد تعدي الروح، مما تولد أمراضا روحية كالجهل و الحمق، لذا يرى أفلاطون أن الحفاظ على الصحة يكون بخلق التوازن بين الروح والجسد لأن طغيان الروح على الجسد يجعله هجينا، وطغيان الجسد على الروح يجعله جاهلا، ولن يتحقق هذا التوازن إلا بتأسيس قواعد لتربية الجسد و الروح فالجسد يحتاج إلى الرياضة لترويضه ،والروح تحتاج إلى الموسيقى و الفلسفة لتنمية العقل و الحكمة ،يوضح أفلاطون من خلال محاورة "فيدون" أن هناك نفس عاقلة هي بالضرورة النفس الخالدة و التي تبقى حية إلى الأبد بعد فناء الجسد، فالموت من نصيب الجسد و الإنسان لابد أن يؤمن

بالخلود حتى يرتقي إلى بلوغ المعرفة الخالصة ،فالمعرفة و الروح من طبيعة واحدة والروح هي تعبير عن الوجود الحقيقي و المعرفة بدون هذا الوجود لا يمكن تحصيلها و هي تمثل الحكمة و الحقيقة .

ونفس شهوانية تتحدر من الملذات الجسدية الشهوانية، فكلما كانت شهوانية كانت جاهلة و إنحنت بالضرورة للرذيلة، وتكون النفس بهذا المعنى مؤلفة من ثلاثة أجزاء و هي الجزء العاقل، والجزء الشجاع، والجزء الشهواني فالجزء الأول مسؤول عن تنظيم النفس والتحكم فيها بإعتباره يمثل الجانب الإلهي في الإنسان"وإننا نسميه عاقلا على حساب ذلك الجزء الصغير الذي يحكم و الذي ينادي بتلك الأوامر الجزء الذي تقع فيه معرفة ما هو لمنفعة كل من الأجزاء الثلاثة منفعة "[4] .

أما الجزء الثاني من النفس الذي يسميه أفلاطون الشجاع ،و هو جزء ملئ بالحماس و بداخله توجد روح فانية تتميز بشدة الإنفعال و الإثارة ،كما يؤكد أفلاطون أن هاته النفس خلقت من مزج تلك الإنفعالات التي تميزت بها في جزئها الثاني، أما الجزء الثالث فهي النفس الشهوانية و التي تتميز بقوة الغرائز الشهوانية ،يقول أفلاطون في هذا الصدد" أما الجزء الأخر من أجزاء الروح الذي يرغب اللحم و الشراب و الأشياء الأخرى التي يحتاجها بسبب طبيعة الجسد "[5] .

يعتقد أفلاطون أن النفس الإنسانية متميزة عن الجسم بطبيعتها اللامادية وهي مصدر حياة الإنسان و حركته وأن وجودها سابق لوجود الجسم، فقد تحيا في عالم أخر قبل أن تهبط في الجسم وحين يموت الإنسان تصعد النفس إلى عالمها الأول الذي تتوق إليه والنفس لا الجسم هي الإنسان على حقيقته،أما الجسم فليس إلا ألة تستخدمه.

فكثيرا ما كان يردد أفلاطون مفاهيم متعالية و متسامية و مفارقة للعالم الحسي و للذات الشهوانية من أجل الوصول للحكمة بإعتبارها رأس الفضائل " إستطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم و بين الله عن طريق عالم المثل لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله و بين العالم الأرضي ، إن الأشياء لا وجود لها إلا لمشاركتها في هذه الصورة ، كما أن هذه الصور هي أفكار الله "[6] ، فالنفس الإنسانية كانت مجردة من الأجساد قبل ولادتها، و بالتالي كانت تعيش في عالم المثل فلما حلت بالجسد أنزلت إلى الحسي المزيف و المتغير "الروح جوهر خالص و اللذة تتحدر بالإنسان نحو الأسفل نحو التدنيس والخطيئة التي تتصل بالجسد"[7] ،فالجسد يعتبر سجن الروح، إنها روح مقيدة في جسم مضطرة لرؤية الحقائق من خلاله ، فهو مقبرة الروح وهنا يبين أفلاطون الجدل القائم بين قوتين متعارضتين إحداهما تتصاغ لأوامر العقل والأخرى تتصاغ إلى الشهوة و الرغبة، فالنفس تتميز بالحركة فهي تحرك نفسها وتحرك الجسم الذي تتحد معه .

و يعلل أفلاطون ذلك على أساس أن حركة الجسد بفعل مؤثر ما لدليل على أنه خال من الروح أما اذا تحرك بدون أي أثر خارجي ظاهر بالنسبة لنا أي من الداخل، فهذا دليل على إمتلاكه حياة على إعتبار أن خاصية الحركة من إمتلاك الروح الكلية العاقلة ،و منها إستمدتها النفس التي تسكن في الجسم فهي الجزء الأقل ومقره الرأس و لكي نصل إلى المعرفة الحقيقية وجب بتر الجسد و تخليص النفس من معاشرته عن طريق عالم

المثل.لذلك يجب على الإنسان الذي ينتمي إلى عالمين عالم المثل ،و عالم الحس أن يتحررمن الجسد بإعتباره مادي يعيش وفق متطلبات الروح ذات الطبيعة الخالدة .

وهكذا فإن أفلاطون حصر نقطة إلتقاء العالمين بالطبيعة البشرية و إنطلاقا من فلسفة أفلاطون فمن الواجب أن نتسامى فوق مطالب الجسد و نوازع الشهوة لأن البدن هو سجن للنفس و بالتالي لتحقيق الفضيلة يجب إخضاع الجسد لسيادة النفس.

" يتحقق الفصل التام بين الجسماني والروحاني و بين الحسي و العقلي، الإعتقاد بأن النفس هي جوهر روحاني خالص وأن الإنسان ذات متعالية بل مفارقة بذاتها من دون البدن"[8] .

لقد إستخدم أفلاطون الجدل بمعنيين الأول كمنهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون الإلتجاء إلى ما هو محسوس، و الثاني إنه العلم الذي يوصلنا إلى المبادئ الأولى بإعتبار أن هذه النفس هي مبدأ المتعة و الحب إنها تكشف كل الرغبات و الميول وما يقود كل كائن حي حتى تنتهي جميعا إلى النفس ، فمن الحكمة بالنسبة لأفلاطون تطهير النفس من شوائب الجسد .

"فالعقل هو السبيل الوحيد للمعرفة لا الحس، إذ أن الحس يختلف بإختلاف الأفراد بل بإختلاف حالات الشخص الواحد،أما العقل فهو عام في الناس جميعا"[9].فأفلاطون حين عرف النفس يقول "الكلام الداخلي المتجلي للإنسان مع نفسه"[10]وهذا التعريف مستوحى من أستاذه سقراط بحيث يبقى هذا الكلام الحوار الداخلي مجرد تذكر للمعاني و الكلمات والتي كانت الروح قد أدركتها كلية في عالم المثل فهو لا يعمل إلا على حساب التصورات والمعاني ،على ضوء هذا المصدر المطلق المتعالي الذي يسميه الخير الأسمى .

فالحب الأفلاطوني لا يعترف بالحب الجسدي لأنه يعشق اللذات فهو في المراتب الدنيا " الحب الأول اللامتناهي هو حب الآلهة"[11] فالحب يبني نسقا عقلانيا هرمه الحكمة والفلسفة لا رغبة و حبا للجسد ، و هذا ما لخصه في حوار "فيدون" أنه لا يتلاشى في الإشباع الجسدي بل أنه يريد أن يحمل هذا الجسد نحو حدود جديدة مطلقة.

لقد قسم أفلاطون النفس إلى مراتب ، فالمرتبة العليا للنفس العاقلة و رغبتها نحو الكمال (الخير الأسمى) و تليها النفس الغضبية تأتي في المرتبة السفلى بإعتبارها شهوانية غريزية ، فالنفس بأسرارها تحاول أن تحافظ على ديناميكية الفضيلة و العدالة ، فيكون عندئذ العدل كقيمة أساسية لأنه رأس الفضائل للمجتمع الذي يقطن الجمهورية .

وفي داخل هذا الإطار لا يكون الجسد مكانا لإلتقاء و لتداخل مختلف الفئات الأنطولوجية بل هو مقر الفساد و المثولية، ومن هنا كان البحث عن النقاء والزهد، و كذلك الحاجة إلى إخضاع الجسد لسلسلة كاملة من القواعد و المعايير من أجل السماح للإنسان ببلوغ الفضيلة و المعرفة ، فالجسدو الروح متعارضان وما إتحادهما في نظر أفلاطون إلاعارضا ، فالنفس عنصر خالد كما تمتلك إمكانية تأمل جمال عالم الأفكار، بينما الجسد فهو مادي يرتبط بالشهوات و الملذات كما أنه يحد من النظام المعرفي و الأخلاقي ولكي يكون الإنسان عادلا و خيرا يجب أن يوازن بين الأجزاء الثلاث فالعقل بإعتباره حاملا لخاصية الألوهية فإنه خالد و في نفس الوقت آمرا و حاكما وهذا بمساعدة الجزء الشجاع في السيطرة على الرغبات و كبح الغرائز .

لقد حد الفكر الفلسفي الكلاسيكي من فضاءات تحرك الجسد و فعاليته ، فالإجابة الأفلاطونية إقتضت أنه لا وجود حقيقي للجسد بإعتبار جوهره من الموجودات الممتدة وأن الوجود الحقيقي للروح" فالتطهر هو وضع النفس بعيد عن الجسم بقدر الإمكان"[12] " لتبقى مهمة الغضب هي أن تطيع العقل "[13] .

إن النظرة الأفلاطونية للجسد و علاقته بالروح تبين قوة تقديسه للروح ،بإعتبارها روح طاهرة مطلقة في عالم التصورات مفارقة لما هو مزيف حتى أن التصور للحب الأفلاطوني يتعالى نحو" EROS" التصوف .

فالنفس هي مبدأ الحركة" بإعتبارها جوهر مستقل عن البدن "[14]و عن هذا التحديد للنفس نتجت نظرية أرسطو حول الأنفس الحيوانية ،إذ هناك نفس نباتية هي علة الحركة و النمو عند النبات و الحيوان و نفس عاقلة هي علة التفكير عند الإنسان ، هذا يعني أن النفس كمبدأ حركة ليست ميزة إنسانية بما أن النبات و الحيوان لها أيضا أنفس تحركها كمبدأ حركة. يرى أرسطو أن تركيب النفس وتفاعلاتها مع الجسد هو من نفس سياق المادة وتفاعله مع الصورة "فلا يمكن أبدا إعتبار النفس والجسد شيئين مستقلين بل هما شيء واحدة ،فالنفس عند أرسطو جوهر و هو الموضوع دائما و الذي لا يمكن أن يكون محمولا دائما"[15] ، ولكنها جوهر متعدد الأبعاد و الأوجه فالوجه الأول هو الجوهر والذي يمثل المادة ،والوجه الأخر من الجوهر هو الصورة التي تعطي للمادة فعليتها وتجعلها شيئا، أما الوجه الثالث فهو الجوهر والذى يعتبر بمثابة الجمع بين المادة و الصورة .

و هذا ما يطلق عليه أرسطو إسم الجوهر الأول أما الجوهر الثاني فهي النفس ،كما يعتقد أرسطو أن الحالة النفسية مهما كانت ميزاتها ترتد إلى النفس والجسد ،فقد أثار أرسطو في كتاب النفس جملة من الإشكاليات تتعلق بطبيعة الأحوال النفسية وعلاقتها بالجسد كما قسم النفس إلى ثلاث أقسام نفس نباتية، ونفس حيوانية، و نفس إنسانية و التي تمثل المدرك العقلي على إعتبار أن مبدأ الوجود العقلي مرتبط بمدى فهمه للغاية والهدف ومدى وعيه لجسده.

" إن نظرية أرسطو للكون هيراركية أو تصاعدية ، فالكون مرتب من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ثم فيما بعد الإنسان من الأجرام السماوية إلى الآلهة و هو منظم بطريقة تصاعدية دقيقة ، و لهذا نستطيع أن نقول أنه في العالمين عالم الطبيعة و عالم الفن نجد بإستمرار أن ما هو أدنى لصالح ما هو أعلى،بل حتى النفس تنقسم إلى ما هو أدنى و ما هو أعلى"[16] فتكوين النفس ذاته يكشف لنا الطريق ، فالنفس تتألف من جانبين الجانب العقلي و الجانب اللاعقلي، و من الطبيعي أن يحكم الجانب العقلي و يسيطر عل الجانب اللاعقلي .

و تأسيسا على قوله هذا فإن النفس صورة تتحقق في المادة و تمنحه الفعلية ، لقد كان على الفلسفة الأرسطية أن تحل المعضلة التالية : كيف يمكن أن نجعل هذا العالم معقولا دون أن نقع في المفارقة الأفلاطونية ؟

إن الإختلاف في نظرية المعرفة بين أفلاطون وأرسطو تكمن في أن الفلسفة الأفلاطونية تفترض أن كمال الوجود الإنساني ،أي أنيته تتحقق بالنفس لوحدها "لأننا كنا لا نحمل معنا ذلك الشبح الذي سميناه بالجسد"[17]، ففن الحوار والجدل أو لنقل الديالكتيك هو ما يسمح للنفس أن تترفع عن عالم الأشياء المتعددة ، والمتحولة

إلى العالم العياني للأفكار .فالذات تتحدد بإعتبارها عالما ميتافيزيقيا" تظل النفوس الإلهية الخالدة متصلة بالوجود المطلق الذي يتجاوز فيه السماء،ولا تنزل إلى الأرض بل تظل في مكانها تتأمل الماهيات الخالدة"[18].

أما أرسطو فيقر بأن المعقولات موجودة بالعالم الذي يعيش فيه الإنسان و ما عليه إلا أن ينتزعها بالتجريد من الأشياء التي حوله ،" فالنفس للجسد بمثابة الصورة و الطبيعة لغيرالحي"[19] كما إستعمل أرسطو الجوهر بمعان مختلفة .

الأول بإعتباره أنه صورة و الثاني بإعتباره أنه هيولة و الثالث بإعتباره أنه مركب بين إثنين ،" فالهيولة هي بمثابة الجسم و المادة ، و الصورة بمثابة النفس و الهيولة و الصورة تتحدان إتحادا جوهريا ليكونا موجودا واحدا "[20].

فالهيولى و الصورة يشيران إلى كل وجود فردي و ليس الوجود الإنساني فقط من خلال إتحاد النفس و الجسد ،بل كل وحدة مكونة من هذين المفهومين ،فالهيولى هي المادة القابلة للتشكيل و التغيير أي أن يكون فيها إستعداد يسمح بالفعل فيها فإذا كان السرير كهيولى يعبر عن التحول و هذا بإعطائه صفة تميزه عن الكرسي مما جعلها تشير الى موجود ما ،وهذا بالتحديد ما يسمى الصورة وبالتالي فالصورة هي جوهر الشئ و تمامه وهي مرتبطة بالهيولى " فالمادة لا معنى لها في نظر أرسطو إلا بصورة تحددها كما لا يمكن أن توجد دو ن أن تكون هناك مادة تشير إليها الهيولى إذا نظرنا إليه أي الخشب من ناحية علاقته بالسرير لأنه هو الذي يصبح سريرا " [21].

إذا كانت النفس مبدأ للحركة في فلسفة أرسطو ،فإنها مبدأ فكر بمعنى النفس تتحدد بإعتبارها فكرا لا مبدأ حركة في فلسفة ديكارت ،و هي تنطلق عند إختزالها للوحدة الإنسانية بخاصية الوعي من فهم ميتافيزيقي للوجود يبحث عن الأنية خارج إطار المحسوس لما يحمله من كثرة و تغير.

فالجسد بالنسبة لديكارت جوهر ممتد لا يعدو أن يكون ألة نشاطها لا إرادي فمنذ كتاباته الأولى أعطى ديكارت تفسيرا للوظائف الجسمية المختلفة ،و ذلك عبر مقارنة الجسم بألة فهو يرى أن الوظائف الجسمية الرئيسية كالهضم و التحرك و التنفس بالإضافة إلى الذاكرة و الخيال الجسميين تنجم عن ألية أراد الله جعلها ذاتية الحركة و وظيفتها الإستمرار في الحياة ،أما النفس فهي الجوهر المفكر الذي يجعل الإنسان كائنا عاقلا بمعنى الجسد يختزل في الميكانيزمات الفيزيوكيميائية .

فالمعرفة لا تتم إلا من خلال مجموعة من العلاقات التجريبية الحسية الناتجة عن الخبرة و لا يمكن أن تحصل إلا عن طريق الحس و بالتالي " فالعقل ليس إلا كلمة تدل على الظواهر و الحالات النفسية و الحوادث العقلية من إحساس بألم أو بلذة أو إحساس بالبرودة أو الحرارة أو إدراك حسي للأشياء تبدو في العالم الخارجي إما تذكر أو تخيل أو تجريد أو إنفعال أو عاطفة لكني لست على وعي مباشر أو غير مباشر و ليست لي فكرة واضحة عن أي شيء وراء هذه الحالات و الحوادث يسمى جوهر " [22]. أي بين الشيء المفكر الذي يمثله الوعي " فالوعي الذاتي المصاحب لها و الإرادة التي تستمد حريتها من الوعي المصاحب لها ،كما أن الكلام لا تفهم كلماته إلا على ضوء النور الفطري الذي يرشدنا إلا أن معرفة الفهم ينبغي دائما أن تسبق تصميم الإرادة "[23].هذا الوعي ينفيه أنصار النزعة الحسية التجريبية بزعامة دافيد هيوم لإعتقاده بأن

الأنا لا تملك وعيا بهذا الجزء المجرد ،و كل ما تعيه هو في الحقيقة مجموع الخبرات الحسية من حالات نفسية و حوادث عقلية تظهر بالنسبة لنا على شكل إدراكات جزئية .

إلا أن الأمر يختلف تماما مع تصورات الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت الذي أحي الثنائية القديمة فكانت بداية نقطة الإنعطاف،حيث أصبح الفعل الفلسفي يستند إلى الذات من خلال الكوجيتو الديكارتى الذي أعاد الإعتبار للذات الإنسانية،فالذاتية بالتوجه نحو الأنا متموضعة في الكوجيتو*الديكارتي "أنا افكر إذن أنا موجود " فبتسامي وإعلاء الأنا أصبح العقل هو الإله الجديد .

فالعقل هو المثال الأعلى الذي إختلقه الإنسان الحداثي من أجل إزاحة الغطاء الذي تتستر وراءه الطبيعة لتحل تراتبيات أنطولوجية يحملها منطق العقل لا منطق اللاهوت فالفعل الحداثي حاول فهم الذات في ضل العقل والعلم واليقين ،بمعنى الحداثة لا تنفي إرتباط الأنا بالطبيعة و لكنها ترفض أن يكون هذا الإرتباط عن طريق الميثولوجيا .

إن يقين الأنا في وجوده كما تحدد من خلال الكوجيتو يثبت أن الفكر أساس ذلك اليقين وبذلك يختزل أنية الإنسان بعيداعن كل غيرية بإعتباره شئ يفكر، لقد إستطاع ديكارت أن يثبت بالأدلة الأنطولوجية وجود ذات عارفة ،إذ بها توصل أيضا إلى إثبات الوجود الإلهي للعالم الخارجي،و في الأخير توضحت معالم الثنائية القائمة منذ الأزل بين الروح و الجسد" فإشكالية الثنائية جزء لا يتجزأ من النظام الفلسفي عند ديكارت و هو في الوقت نفسه حجرة عثرة للذين أتوا بعده ، لأنهم إنطلقوا من النتيجة الثنائية التي إنتهى إليها"[24] ،فديكارت يقر بتعدد الجواهر ، فالنفس جوهر و الجسد جوهر وعلاقة النفس بالجسد هي علاقة جوهرية تنتج جوهرا ثالثا و هو الإنسان بإعتباره ذات تشك وتتصور و تتأمل و تتخيل أيضا ، فالشك كما ينبغي ممارسته حسب ديكارت ليس ريبيا قوامه الإقرار الوثوقي بعجز العقل وإستحالة الحقيقة، بل سيكون بمنهج بحث يعتمده العقل من أجل التمييز بين ما هو مشكوك فيه ،و يقيني "ولكن أكثر من ذلك ما أرضاني من ذلك المنهج هو ثقتي أنني بواسطته أستعمل العقل في كل أمر إن لم يكن على الوجه الأكمل "[25] .

فالحقيقة تنتمي إلى النفس المتميزة بالقدرة على التفكير و التأويل فهي تحضى بميزة تزويد الوجود الإنساني بالكلية و القيمة ،ومع ذلك فوظيفة الجسد تختلف إختلافا كبيرا عن وظيفة النفس ،فالجسد في نظر ديكارت ألة دقيقة تعمل بالحركة التي تستمدها من الأرواح الحيوانية و التي يعتبرها مانحة للحياة و لكل الجواهر الممتدة ،أما النفس فترتبط إرتباطا وثيقا بالأفكار"و قد صنفها إلى صنفين الأولى ترتبط بالإرادة و الثانية بمجموع الإنفعالات والإحساسات أو تأثرات النفس التي ترتبط بشكل خاص و صيانتها و تنشيطها يكون من طرف بعض حركة الارواح "[26] .

إن الكوجيتو الذي حرك الفكر الفلسفي لدى ديكارت إنطلاقا من الذات الواعية وصولا إلى التمييز بين النفس و الجسد ،و مع ذلك فقد بتر بعض الأفكار الكلاسيكية منها أنه لم يول إهتماما كبيرا للصراع الموجود بينهما "إننا غالبا ما نظل جاهلين لما يمارس في وقتنا إذ نحن أصرفنا في حب الإطلاع على ما كان يمارس في القرون الماضية"[27] .

لقد إنبثق عن فلسفة ديكارت منظور إستعاري جديد للذهن بوصفه أنه يمثل في عالم داخلي للأشياء الموجودة في العالم الخارجي و مادامت الأشياء في الذهن تختلف عن الأشياء في العالم،فإن مشكل المعرفة "صار كالتالي: كيف نتمكن من معرفة أن الأفكار الداخلية (التمثيلات) في أذهاننا توافق فعلا الأشياء في ذاتها"[28] .فالفكر كيان قائم بذاته غير مادي متميز تماما عن الجسد ، فالنفس هي التي تجعل الإنسان ذاتا "على الرغم من أنه ربما كان لي جسد ملتصق بي بقوة أو بالأحرى لي جسد بكل تأكيد كما سأبين بعد قليل ، فإنني من ناحية أولى أتصور ذاتي بوضوح ، و جلاء وجودا مفكرا ليس بذي مقدار، و من ناحية ثانية أتصور الجسد تصورا واضحا مميزا بما هو مقدار لا يفكر ، فما لاشك فيه أن ذاتي متميزة عن هذا الجسد بالكلية " [29] و بهذا خرجت" الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية"[30].

لقد ميز برغسون مثل ديكارت بين النفس و الجسد ، حيث يعتقد أن الحالات النفسية أوسع من الحالات الجسمانية و الإختلاف بينهما يكمن في الصورة و المادة بحيث أن المادة مجرد إمتداد هندسي، أما برغسون فقد أحال العالم المادي إلى ديمومة ،لقد قابل بين الجدل الديكارتي و جدله المبني على مذهبه (التطور الخالق) القائم على كلية المفاهيم المستمدة من المثالية الأنطولوجية .

إن نقطة البدء في فلسفة برغسون كانت عن مشكلة الوجود و الديمومة فهي معطيات شعورية مباشرة ندركه إدراكا عيانيا من أجل معرفة الوجود الذي يجمع بين حقيقة الذات و حقيقة الموضوع بمعنى أن الذات ليست مجرد مجموعة من الأثار الصادرة عن العالم الخارجي فهي في إتصال مباشر مع الموضوع المدرك .

فدراسة الجسد بالنسبة لبرغسون لا يكون فقط من الناحية الإجتماعية ، بل حتى من الناحية الفسيولوجية كالدماغ فهو يلعب دورا أليا ميكانيكيا" إلى جانب الجسد المحدود في اللحظة زمنيا للحصول في مكانه فضائيا و الذي يتصرف كأنه إنسان ألي يتفاعل بصورة ميكانيكية مع التأثيرات الخارجية"[31] فالوجود الأصلي بين النفس و الجسد يكون عن طريق الديمومة و الصيرورة المرتبطة بفعالية الحدس ، " فالحدس في نظره يتجاوز ضرورة العقل إلى باطن الوجود لتتحول الفلسفة إلى عملية جهد حدسي "[32].

فالجسد بالنسبة لبرغسون مجرد ألة بإعتباره مادي و المادة هي حركة هبوط تنشأ عن تيار حيوي، أما الحياة فهي حركة الصعود تعبر عن الديمومة الخلاقة .

فالطاقة الروحية عند برغسون تكمن في صميم الذات ، التي تحدث المعارف وفق صيرورة و ديمومة" كل المعطيات الخارجية للديمومة التي تثير الوعي .....و الكائن الحي يدوم جوهرا لأنه يثري الجديد عن طريق البحث" [33].

دعنا نعرج إلى أهم الفلاسفة العقلانيين التابعين لديكارت ،فقد ظل سبينوزا يطرح إشكالية الجسد من منطلق ديكارتي أي أن الإنسان روح و جسد ولكن بخلاف ديكارت فهما ليسا منفصلين بل صفتين لجوهر واحد و الجوهر الواحد في العالم هو الله أو الطبيعة و هذا الجوهر يحمل صفات لا نهائية .

و في هذا السياق هناك تواز ما بين النفس و الجسد مؤسس على وحدة ، إن الواحدية السبينوزية تسعى على هذا النحو لمصالحة الهوية مع الغيرية منطلقة من الوضوح الذي لا يمكن نكرانه بأن الإنسان يفكر و هذا

التفكير لا يأخذ مع ذلك كيفيات مختلفة فقط بحسب ،ما يتخيل الإنسان و يشعر و يرغب و يحب و يكره بل يأخذ كموضوع مفضل للجسم .

تكمن أصالة التصور السبينوزي بإعتبار الجسد هو الرابطة القوية الموثوقة بين الجسم و النفس فماهية النفس تكمن في قوتها وإدراكها للمعرفة ،وفي قدرتها في إدراك عدد كبير من الأشياء و هكذا يقر سبينوزا بممهاة بين النفس والجسد في مستوى القوة والفعل وفي مستوى الماهية و في المستوى الأنطولوجي ، ولكن الممهات السبينوزية تبقى رهينة التسليم بوحدة الوجود ، فقد بين في مؤلفاته الكبيرة (رسالة في اللاهوت والسياسة) و (الأخلاق) أهمية الجسد و الذي يثبت فيه وحدة جوهر الجسد و الروح بإستعمال الطريقة الهندسية الرياضية إنطلاقا من مبادئها المسلمات ، التعريفات القضايا ليصل إلى تصور يكون فيه الفكر والإمتداد جوهرا واحدا لأنه لا يمكن تصور الفكر دون إمتداد و لاإمتداد دون فكر ،"إن النفس و الجسد شيء واحد نتصوره – جوهرا واحد – بصفة الفكر و صفة الإمتداد معا"[34] .

فماهية الجسد تتمثل في التفكير و المعرفة ومدى إدراكها لقوتها ،لكن عملية التفكير تفترض جسدا قادرا على التأثر بطرق مختلفة ،كما هو قادر على التأثير على الأجسام الخارجية و لن يتأتى ذلك إلا بقدرة النفس على تكوين معرفة واسعة و صحيحة بالأشياء ففاعلية الجسد تتأسس من خلال قابليته للتأثر بالأجسام الخارجية و التأثير فيها و قدرته على تنظيم إنفعالاته وفق نظام يدرك من خلاله الترابط بين نظام الأفكار و نظام الأشياء .

لقد أعاد سبينوزا قيمة الجسد من خلال مفاهيم غيبت و منها الشهوة، اللذة ، الرغبة ، الحب ، فعن طريق اللذة تكشف عن تجربة جديدة لجسدنا الذي يتحرك بمجموعة إحساسات و إنفعالات نفسية.

" إذ من حق الجسد أن يعمل بكل ما تدفعه الشهوة نحوه أي أن يعيش طليقا بقوانين الشهوة أيضا"[35] .

و انطلاقا من هذا فيجب الإفساح عن الرغبات و الشهوات بإعتبارها تبين قدرة الإنسان و مدى إستمراريته على تخطي الفعل بدافع القدرة .

إن الحق الطبيعي بالنسبة للإنسان يتحدد حسب الرغبة و القدرة لا حسب العقل السليم ،بل على العكس يولد الجميع في حالة الجهل المطلق و حتى يتمكنوا من معرفة النموذج الصحيح للحياة ، يكون الجزء الأكبر من حياتهم قد إنقضت لذلك يكونون مضطرين لأن يعتمدوا بقدر إستطاعتهم على حالتهم الراهنة و أن يخضعوا لدوافع الشهوة وحدها فالرغبة هي بمثابة الشهوة الواعية بذاتها قصد القيام بأعمال تحافظ من خلاله على وجودها .

لقد تناول سبينوزا طبيعة الانسان وطبيعة وأصل المعرفة الإنسانية ،فقد أسس نظرية حول العقل والجسد في مقابل نظرية ديكارت والتي تعد بحق قفزة نوعية في تاريخ الفكر الفلسفي ، فسبينوزا قد تأثر بفلسفة أرسطو حول الصورة و المادة و إتحادهما بحيث يكون العقل هو الصورة و الجسد هو المادة بمعنى التوازي الكامل بين العقل والجسد جوهر واحد .

عندما يتحدث سبينوزا عن الانسان من حيث كونه عقلا و جسدا، هنا تتضح نظريته حول الفكر و الإمتداد بمعنى أنه فكر و إمتداد على المستوى الأنطولوجي، و هذا ما يستلزم إدراكهما على المستوى الإبستمولوجي

ولفهم علاقة النفس بالجسد ينبغى أن ندرك أمهات الحقائق وهي حقيقةا لله ،فالله في نظر سبينوزا سبب لذاته وهو لامتناهي بإعتباره مكون من عدد لامتناه من الصفات، فهو جوهر وحيد وعلة ذاته والإنسان لا يدرك إلا صفتين هما الإمتداد و الفكر.

وبما أن الإنسان له علاقة بين ضربين موازيين لهاتين الصفتين أي ضرب الروح و ضرب الجسد ،و بالتالي قوة الجسد هي عينها قوة الروح وضعف الجسد هو بذاته ضعف للروح ،فماهية النفس تعرف بمدى قدرتها على إدراك عدد كبير من الأشياء ولا سيما إذا كان جسمها قادرا على التهيؤ بعدد أكبر من الأوجه ، يمكن القول أن سبينوزا قد نظر إلى الجسد نظرة جديدة و بالتالي فقد أعاده إلى الحضور الفلسفي من خلال إحيائه و تجسيده لمفهوم الحب واللذة كتأصيل له ،" السبب الذي أنتج هذا الحب الجسدي هي النفس "[36].

أما في الفكر المعاصر فإعتبر الجسد بمثابة أحد الميكانيزمات الجوهرية لتعبير الذات عن إنيتها ، إذ أنه عن طريق جسدي أفهم غيري ، مثلما عن طريق جسدي أدرك الأشياء فالجسد هو ما يجعل الذات ذاتا وموضوعا، ومن بين أهم التصورات الفكرية التي شهدتها العقود القليلة الأخيرة ميلاد حقل واسع يهتم بالجسد و يعيد له الإعتبار .

فمع نهاية الفكر السبينوزي الذي مهد للفكر الجديد تمثل في الفلسفة الألمانية بدايته مع الفلسفة الكانطية و التي بقيت وفية للذات الديكارتية المتعالية ،و لكن البعد الأنطولوجي للذات المتعالية سيأخذ بظهور حركة الحداثة مع هيغل بالأبعاد الأكثر تجريدا و شمولية .

ليصبح الجسد أكثر من مجرد ألة بل هو منبع النوازع و الرغبات الممكنة ، هنا كانت لحظة موت الثنائية و ولادة الجسد كذات مع الفيلسوف الألماني فريردريك نيتشه.

لقد كتب نيتشه ضد الراهن ، ضد الميتافيزيقا ، لقد عمل على قلب الأفلاطونية بإعتبارها فلسفة تكرس الحاضر و تدافع على قيم جامدة و ثابتة تدعي الخلود الدائم "إن أفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين كبير، و هذا مدون في شخصيته كما في فلسفته ، إن نظريته حول المثل تحمل عناصر سقراطية و فيثاغورية و هيرقليطية لذلك فهو لا يمثل نموذجا صافيا"[37] .

ساهم نيتشه في إحداث إنقلاب في منظور "الجسد والروح" بالنسبة لما كان عليه التقليد الفلسفي الذي كان يرى في هذه الروح حقيقة أكثر سموا من الجسد والذي كان ينظر إلى الجسد كما لو أنه يكبل الإنسان بأغلال من الرغبات والشهوات ،إن مطرقة الفلسفة النيتشوية قد هدمت المفهوم المختزل للوجود الإنساني في الجانب الفكري الروحي الذي حاول سقراط أن يرسخه في التركيبة الذهنية الآثينية "الجسد الروح "من خلال الإدراك الذاتي للفكر و الذي لا يتحقق إلا بالجسد ،فالوعي بالكينونة هو وعي بالجسد بل هو الجسد بعينه .

لقد فقدت الفلسفة مبررها فكان لزاما على إنسان الحداثة التخلص من المفاهيم الخرافية وطردها بنفس "العبارات تقريبا التي إستعملها أفلاطون ليطرد شعراء المأساة من مدينته"[38]وهنا يصبح مشروع إشكالية الجسد وتأصيله بمثابة إكتشاف متعال يترفع عن الترهات والمعتقدات التي تختزله في مجرد الجنس، الشهوة ، العبودية .

فالمعرفة الإنسانية الكلاسيكية كانت تنظر إلى هذا الموضوع من زاوية الفصل التام بين الروح و الجسد ، و لكن دهشته إزاء الجسد هي أكثر عمقا من دهشته إزاء العدم فالجسد بالنسبة إليه موطن معنى، و مكان ولادة كما أنه أداة للدلالة التعبيرية عن السلوك.

لقد حاول نيتشه قتل الميتافيزيقا " تكاد القضايا الفلسفية اليوم تتخذ نفس الصيغة التساؤلية التي إتخذتها منذ ألفي سنة ، كيف يمكن أن يتولد شيء ما من نقيضه مثلا : كأن يتولد العقل من اللامعقول و المحسوس من الجامد،المنطق من اللامنطق...."[39] ،لقد تلقت الفلسفة الميتافيزيقية حتى الأن هذه الصعوبات بإنكارها قدرة الواحد على إنتاج الأخر و بإقرارها بأن الأشياء و التي تعد سامية أصلا خارقا ينبع مباشرة من صميم الجوهر (الواقع المطلق).

فلم يحافظ نيتشه على الإرث الفلسفي بل وضع رؤى و تصورات جديدة للوعي و الأخلاق ،بل حتى الميتافيزيقا و الفن، و لهذا يكون نيتشه قد قضى على الفكر الديالكتيكي الثنائي "التقسيم الخاطئ كليا بين الروح و الجسد ذلك التقسيم الذي يرزح منذ أفلاطون بشكل رئيسي كلعنة على الفلسفة"[40] .

إن تصور النيتشوي للجسد هو بداية تدشين للجسد القوي هذا الجسد الذي يفكر في الفكر دون أن يفكر به الفكر "إن مفهوم القوة لدى نيتشه هو إذا مفهوم قوة تتعلق بقوة أخرى و بهذا المظهر تسمى القوة إرادة ، إن الإرادة (إرادة القوة) هي عنصر القوة التفاضلي "[41]

و يقول أيضا "أصغوا أيها الإخوان إلى صوت الجسم السليم إنه صوت أكثر نقاء و عدالة ، فحديث أعدل و أنقى ...فهو يخص معنى الأرض ....فوراء أفكارك يختفي سيد قوي "[42].

لقد نشأت الفلسفة الزاردشية كلحظة إحتضار للروح و إنزاله من برجها العالي التي كانت تحتضنه لقرون " فيما مضى كانت الروح تنظر إلى الجسد بإحتقار لا نظير له ، كانت تريده نحيفا و جائعا و كانت تظن أنها بذلك ستتخلص منه و من الأرض "[43].

لقد سمى الجسد بالعقل الكبير في مقابل العقل المجرد عند هيغل مثلا " هذا العقل يشبه كائن فوق طبيعي ، هل العقل يستحق التأليه (لأنه كامل) و أن نعتبره كنتاج فوق طبيعي للمخ "[44].

" الرجل الممتاز هو صاحب "العقل الحر" و العقل الحر ليس معناه الفوضى في التفكير و العاطفية في حرية الإعتقاد، و إنما معناه التخلص من كل المعاني السابقة الموروثة والتحرر من سيطرة الأفكار السابقة الأتية عن الوسط أو العصر أو التراث الروحي الإنساني " [45] .

فالإنسانية في نظر نيتشه تعيش على عبادة الأصنام (أصنام في الأخلاق، أصنام في السياسة أصنام في الفلسفة أصنام فهم الحقيقة و الإيمان " فالحقيقة و الإيمان بحقيقة الأمر ، هما عالمان متضادان و متعاكسان إحداهما عن الأخرى ،شبه عالمين متعاكسين، يقصد كل منهما طريقين مختلفين بالكلية و المعرفة، هذا كان تقريبا خلاصة الحكمة في الشرق ، و هكذا فهمت البراهمة و هكذا فهمه أفلاطون و كل تلامذته المعرفة الباطنية "[46] .

لقد عمل فيلسوف المطرقة على محاربة الأوثان و عمل على أفول الأصنام ، فحارب الأفكار الميتافيزيقية و اللاهوتية العدمية التي تحارب الحياة و تميت الجسد، لقد فرض نقطة إنطلاق جديدة على الفلسفة أو

بالأحرى المقولات المادية التقليدية، و التي غيبت الجسد فبدل الإنطلاق من النفس والوعي ينبغي إتخاذ منهج مغاير و هو الإنطلاق من الجسم الحي .

فالجسم في التصور النيتشوي يفكر بمعنى الفكر يقوم في الجسم ، فالتاريخ في نظر نيتشه شارك بطريقة أو بأخرى في قتل الجسد "بالأفكار المفارقة للطبيعة ،و أن كل ما كان مضادا للطبيعة أصبح و كأنه شيء أتى من فوق " [47]

لقد عمل فيلسوف الجينيالوجيا على تعرية الأصول الكلاسيكية من أجل هدم و تجاوز الحقائق المزيفة ، إن منهج الفهم الذي يعتمده نيتشه في التأويل يعيد إكتشاف التاريخ المنسي و يعيد ترتيب سلم القيم خارج الإطار الموروث ." إن كان الثوري يريد تحسين الإنسانية فالثورة قتلت الإنسان "[48].

" فالتأويل يكون بتنامي قوة الرؤية و البصيرة الروحية ، ينمو البعد و على نحو ما الفضاء المحيط بالإنسان عالمه يزداد عمقا ، وتحوم أفكار جديدة و ألغاز و صور جديدة تحضر أبدا في أفق نظره"[49].

إن الرؤية النيتشوية تعد بمثابة صدمة أو رجة كبيرة أعادت تنظيم الرؤية بالجسد " إن مهمة الجينيالوجي كمنهج نقدي ، هي تعرية التأويلات من هذه الأقنعة ،و تمزيق كل الحجب التي وراءها الزيف بإتجاه كف الذات عن إنتاج الوهم و أسطورة التعالي و الحقيقة " [50] .

إن من التأثير النيتشوي الكبير تأتي صياغة جديدة منفردة ومتفردة للجسد و هي إستحضار المدرسة الفينومولوجية مع ميرلوبونتي و تنظيرها للواحدية، لقد غيرت الفينومينولوجيا التصور الفلسفي للجسد، و هذا بطرحها لنموذج قصداني يجعل من الجسد أداة للتعبير و الوجود ، فميرلوبونتي يؤكد أن الجسم يملك قصديته الخاصة، فلكل فرد هو جسمه الخاص " أنالست أمام جسمي ، أنا في جسمي و بالأحرى أنا جسمي "[51]

يبدو النتاج الإدراكي ينطلق من الوعي بالجسد و قصديته أو هي القصدية شرط التلاحم بين الوعي و الفعل والإنخراط في حركة الوجود بوصفه تواصلا معه ، إذا لن يجد هذا العالم حضورا إلا بتواصله الملتحم بالجسد والعالم الأخر، فالجسد هو العنصر الذي يطبع بطابع الوجود أينما كان فهو ليس واقعة من الوقائع بل هو مؤسس الكائن الإنساني "الجسد بهذا المعنى متميز عن الجسم في نقطة لقاء بين النظام الألي للطبيعة والحرية المبدعة "[52].

لقد إهتم ميرلوبونتي بفكرة الجسد من كل النواحي الفينومينولوجية، الوجودية، و النفسية ، السلوكية و تعمق بدراسة السلوك و علاقته بالتفكير والإبداع ،إن الجسد بعمقه الدلالي يمثل وسيلة تعبيرية تخرج الذات من ذاتها و تظهرها إلى العالم بأنساق وتمثلات متنوعة ودلالات لغوية كانت أو فنية يقول ميرلوبونتي" نحن لسنا وعيا فقط أو موضوعا فقط بل نحن وعي و موضوع ما و كل ما فينا نفس و جسد معا " [53] .

لهذا ظل الجسد بتمثلاته قلبا نابضا للوجود الإنساني من خلال تماهيه مع النفس و هذا ما أكدته الفلسفة الفينومينولوجية مع "موريس ميرلوبونتى" الذي تجاوز الطرح الديكارتي ليحول كوجيتو الفكر الى كوجيتو الجسد.

فالجسد يرتبط إرتباطا وثيقا بالإدراك الواعي، كما أنه منبع الدخول في الحظيرة الإنسانية لبناء شخصية فعالة، فالجسد يشكل مدخلا لبناء الشخصية ووسيلة للتواصل الإجتماعي، لأن الوجود في العالم يكون إنطلاقا من الوعي بالجسد بصفته جسد فعال و الذي يتم إدراكه عن طريق رؤية العين للعالم ، حيث يكون هذا الإدراك مرتبط بمجموعة من الإدراكات و التعبيرات و الأفعال الجسدية بمعنى تعبيرية الجسد البشري و ما يحمله من وظائف ليكون موطن ولادة و موطن معنى.

فالأجساد ليست مستقلة عنا بل تحتوينا و تعبر عن أنفسنا لأنني ببساطة أنا جسدي ،كما فرق بين الأجسام الطبيعية و الأجسام المتعالية بوعيها ، فالجسد وحده الذي يوفر لي إحساسا بالحركة إذ يسمح لي هذا الإحساس بإدراك حركة الجسم إدراكا مباشرا و كليا ، فالجسد يجسد الإدراك و التعبير و حضور أمام العالم والأخرين " كل إدراك خارجي مباشرة مرادف لإدراك ثابت لجسدي ، حيث أن كل إدراك لجسدي يطبق عليه لغة كوجيتو الجسد إلا كوجيتو الإدراك"[54].

إن تجربة الجسد الخاص أو الفينومينولوجي هي تجربة المعيش، تجربة الوجود في العالم بغموضها و إلتباسها و الإلتباس يتجلى في المقارنة، فمن جهة يختلف الجسد عن الأشياء إلا أنه أيضا هو شئ من الأشياء ، يقول ميرلوبوينتي " إني أرى أن الجسد هو موجود ذو مظهرين فمن جهة هو شئ ، ومن جهة أخرى هو شئ من الأشياء و من جهة أخرى هو الذي يرى و يلمس "[55] .

"وجسدي ليس شيئا معروضا ليشاهد و هو غير مباشر أمامي .. ففي هذه اللحظة يمكنني فقط أن أستعين بالمرآة لرؤية جسدي .. لذلك يبقى الجسد معي دوما أشعر بإستمراريته "[56] .

هكذا يتحول الجسد من علاقة جسدي و الوعي الذاتي بإعتباره مؤسس الوجود الذي يكون وسيلة لفهم و تأويل الأشياء و وسيلة أيضا للتواصل مع الآخرين (الجسد و الأخر)، إذ هناك تقاطع بين جسدي و جسد الأخر، فالجسد يعتبر في نظر ميرلوبوينتي قوام الوجود ، بدليل أن العلاقة بين الوعي و الجسد علاقة تحايث .

فالذات الإنسانية تقوم بعدة وظائف من حركة رؤية ، جنس...إلخ فإنه يصبح وسيطا يحقق الإنسان وجوده في العالم . بالنظر إلى قيمة الجسد في الوجود.

الجسد لم يعد ذلك الكيان الذي يشكو من الدنس و الإحتقار ، أو ذلك الكيان المرتبط بالغريزة و العقد لأنه أدنى مرتبة إذا قورن بالروح ، بل أضحى حافلا بالمعاني الرمزية التي تتوارى خلف الحضور المادي ، فكلما تطور تاريخ الفكر الفلسفي إتسعت الأفاق الدلالاية لفهم ماهية الجسد.

ليشكل مفهوم الجسد منعطفا فكريا وفلسفيا باعتباره مركزا للوجود و ظاهرة تتحدد بذاتها لا بغيرها ومع ذلك لم يتجاوز حدود الثنائية خاصة مع الفلسفة اليونانية و العقلية و لكن لم تبقى هذه النظرة الدونية للجسد قائمة بل تجاوزها التصور الفينومينولوجى ليصبح الجسد كدلالة ومعنى يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الحداثة و الثقافة أي مرادف لمفهوم الذات و الهوية مما أفضى إلى دمج هذا المفهوم و التعالي من خلال إحتكاره لجل الدراسات السيكولوجية و الأنثروبولوجية وحتى البيولوجية .

فالجسد الخالص بالنسبة لميرلوبونتي في كتابه الأخير "الظاهر و المختفي" ليس فكرة لوعي دائم و ليس شيئا و لكنه منبع إحساسات دائمة ويعتبر الظاهر و المختفي فلسفة للكائن الخام كثافة المادة الجسدية التي تجعله يرى الأشياء و يقترب منها و لكنه لا يتماهى معها و هذه المادة عند ميرلوبونتي ليست ذات الطابع المادي بل هي تقوقع المنظور على الجسد الرائي .

فنحن اليوم في مسيس الحاجة للإعتراف بالجسد و أبعاده النفسية و الإجتماعية باعتباره بنية ثابتة تتأسس على معرفة البنى الثقافية للمجتمع، فالجسد عند "ميشال فوكو" هو الموضوع الرئيسي لعصب السلطة ، فالجسد لا يصبح قوة نافعة إلا اذا كان جسدا منتجا إجتماعيا من خلال نظم المعرفة و السلطة ،فمن غير الممكن التفكير بالجسد بمعزل عن الذات الإنسانية و تأثيره على البنى الإجتماعية من النمط الفردي. حاول فوكو تسليط الضوء على كل من السلطة ،المعرفة ،الجنس، التاريخ إذ لم يخرج بها عن نسق الحفريات أي حفريات المعرفة و ذلك بمحاولة "أبستمة" القيم الإنسانية على مقاييس علمية لذلك كان الجسد هو الرهان الأكبر لكل سلطة حيوية . و بذلك فقد أعاد الإعتبار للجسد من خلال أطروحاته النظرية و المنهجية و نقده بشدة للإرث الديكارتي الذي يعتبر الذات أساس المعرفة على إعتبار أن الفكر مستقل تماما عن الجسد و ترتب على ذلك تعزيز مكانة الروح على حساب الجسد لقد كانت كل هذه القضايا هي نقطة انطلاق فوكو في تحليل الجسد بدءا بتفكيك هذه الثنائية و تأكيده على الترابط العضوي بين الجسد و الروح " إذن ماهو العنصر الذي ستعمل الجسد بالفعل و يستعمل أجزاء الجسد و أعضاء الجسد بإعتبارها وسائل و بالتالي سيستعمل اللغة؟ جيد إنه الروح و لا يمكن إلا أن يكون الروح إذن أن موضوع جميع الحركات الجسمية و الأداتية و اللغوية هو الروح " [57] .

هذا يبين مدى تأثره بالمدرسة الفينومينولوجية وذلك من خلال هيدغر و ميرلوبونتي ليقدم مفهوما للتأويل ولكنه ينتقل من "تأويل العالم "إلى "تأويل التأويل" أو "تأويل المؤول" فعملية الإنتاج الفكري تتأسس من خلال منظومة المعرفة والسلطة وهذا بتقديم تحليل علمي للجسد وفق منهجيات جديدة ،حيث فكك الأليات التي كانت تستعبد الجسد .

"يقال لنا إن القمع إذا كان هو الأسلوب الأساسي منذ العصر الكلاسيكي للربط بين السلطة والمعرفة و الجنسانية ، فإنه لا يمكننا أن نتحرر منه إلا بأداء ثمن باهض فلا ينبغي القيام من أجل ذلك بأقل من خرق للقوانين و رفع للمحظورات وإقتحام للكلمة وإرجاع المتعة إلى الواقع وإقتصاد جديد في آليات السلطة " [58] .

و الحقيقة أن فوكو قد تأثر برؤى نيتشه حول الجسد، خاصة إستعارته لمفهوم الجينيالوجيا التي أصبحت تحتل المرتبة الأولى في سلم إهتماماته كما يصفها بأنها شكل من التاريخ يفسر كيفية تشكل المعرفة والخطاب دون الرجوع إلى الذات، وفي سياق تحليل الجسد من منظور جينيالوجي ينطلق فوكو من العلاقة بين السلطة والمعرفة والجسد ، و"ما يهم فوكو من المعرفة تحليل تقنياتها المرتبطة بالواقع الإنساني والإجتماعي والثقافي في العلم والصحة الأسواق و المبادلات مثل الإدارة ، الثقافة الحياة الجنسية، التربية التي منذ تزايد غسق السيطرة الحسابية و الأداتية عليها أصبحت محض تكنولوجيا تنتج منطق حقائق للسيطرة و الوصاية يتم تدبيرها بغاية التحكم في مجمل حياة الإنسان الإقتصادية السياسية و الثقافية " [59] .

وبالتالي فمهمة الجينيالوجى تتأتى من خلال مراقبة الجسد و تطويعه و كيفية إدخاله في الخطاب السياسي كتمثيل للسلطة،و كيف تمارس السلطة على الجسد في المؤسسات المختلفة كالسجن و المدرسة ليتم بناء الجسد إجتماعيا و هذا بإستحضار الأخر .

و بالتالي فالجسد حامل لهوية فردانية و هوية غيرية في نفس الوقت، يعيش الجسد إذن شمولية مكوناته بفضل تضافر أثار التربية و تقمص كل الهويات الأخرى المؤثرة التي تجعل الفاعل يستوعب تصرفات محيطه، لكن إستيعاب طرق التواصل الجسدي في علاقة الفرد بالعالم لا تنحصر في مرحلة الطفولة بقدر ما يستمر طيلة الحياة حسب المتغيرات و المستجدات الإجتماعية و الثقافية التي تفرض نفسها على أسلوب العيش و حسب الأدوار المتعددة التي يجب عليه أن يلعبها في مجرى حياته .

لقد عارض كل من فوكو و ميرلوبونتي التصور الأكاديمي السائد حول الجسد بإعتباره نظاما فيسيولوجيا مغلقا على ذاته، ليصبح الجسد رمزا يعبر عن المخزون الثقافي بإعتباره حاملا للإشارات و السلوكيات.

لقد كان فوكو منشغلا على مدار تحليلاته بالكشف عما يكبل الجسد و يقيده، لأن في ذلك تكبيل للعقل و هذا بتقديمه لتحليل علمي يرسخ منهجيات فكره حيث فكك الآليات و النظم المتعددة التي ساهمت في إخضاع الجسد، ليصبح من أهم الوسائط التي تم إستخدامها لممارسة و تمرير السلطة من خلال حرص السلطة على إمتلاك جسد الأخر.

أي تغيير تقنية السلطة من خلال تغيير طبيعة التعامل مع الجسد و جعله مصدرا للتدبير و التطويع و الإنتاج ليشكل الجنس باعتباره مظهرا من مظاهر فعالية الجسد رهانا سياسيا يتموقع بين التشريح السياسي و البيولوجيا السياسية ،فالتشريح السياسي للجسد يقصد به العمل على تدجين الجسد و ترويضه و هذا من خلال سن قوانين تعمل على كبح و ضبط جماح الجسد و تنميته في أنساق رقابة السلطة .

أما البيولوجيا السياسية فقد إعتبره بمثابة مرتكز لعمليات بيولوجية ، لأنها ترتبط بتنظيم أليات البشرية بتقنيات و أدوات علمية ،وهذا من خلال التدابير الإدارية و الإجراءات العملية إستعارتها السياسة من البيولوجيا و الرياضيات و علم الإحصاء و هذا للإهتمام بصحة وعمران و تعليم المجتمعات من خلال الإهتمام بعدد الولادات و الوفيات و مستوى الصحة .

"العلاقات بالجسد مع مسألة الصحة ، العلاقة بالجنس الأخر مع مسألة الزوجة كشريكة متميزة في لعبة المؤسسة الأسرية ،و الرباط الذي تخلقه " [60] ، كل هذا من خلال رقابة سياسية يسميها فوكو السياسة البيولوجية للسكان، لقد قدم فوكو تحليلا علميا للجسد وفق منهجيات جديدة و متجددة حيث فكك النظم و الآليات التي ساهمت في إخضاع الجسد .

الهوامش و المراجع :

1- محمد فتحي عبد الله : الجدل بين أرسطو و كانط (دراسة مقارنة) المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ط1، 1995 ص16.

2- أرسطو طاليس : كتاب النفس ، ت : أحمد فؤاد الأهواني – المركز القومي للترجمة القاهرة ط2 2015 ، ص43.

3- Léon Gautier :le pensée philosophique à ,travers les ages T1 ;paris p135

* السفسطائية هي مذهب فكري نشأفي اليونان إبان نهاية القرن الخامس و بداية القرن السادس ق م في بلاد الإغريق،و قد إستخدموا الجدل كأسلوب للتعليم من خلال لغة الخطابة و النحو و البلاغة ومن أعلامها بروتاغوراس .

4- أفلاطون المحاورات الكاملة الجمهورية المجلد الاول ت شوقي داود تمراز الاهلية للتشر و التوزيع –بيروت 1994– ص 215

5- نفس المرجع السابق ص 394.

6- عبد الرحمان بدوي : فلسفة العصور الوسطى، دار القلم بيروت ط3 ، 1979 ص 99.

7- Léon Gautier :le pensée philosophique à ,travers les ages T1 ;paris p697

8- مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 66–67 ، نصوص عربية في اللذة علي حرب ،بيروت ص99.

9- عبد الرحمان مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات بيروت ط2 ، 1981 ص121.

10- Platon : la republique , paris Flammarion 1978 p78.

11– أفلاطون: محاورة المأدبة في الحب ،ت :علي سامي النشار دار الكتب الجامعية القاهرة 1970– ص226.

12– حبيب الشاروني : فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية دار التنوير بيروت 2005 ط2 ص11.

13– أفلاطون الجمهورية ت: د فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985 ص325.

14– مدحت الكاشف : اللغة الجسدية للممثل ، مطابع الأهرام التجارية مصر 2006 ص 28.

15– إبراهيم مصطفى إبراهيم الفلسفة الحديثة من دبكارت إلى هيوم .دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر الإسكندرية2001– ص 108.

16– إمام عبد الفتاح إمام : أرسطو و المرأة مكتبة مدبولي القاهرة 1996 ط1 ص24–25.

17– أفلاطون : الجمهورية ت : فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985 ص80.

18– المرجع نفسه ص24.

19– ولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد القاهرة 1984 ص 247.

20– إبراهيم مصطفى إبراهيم الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم دار الوفاء لدنيا الطباعة 2001 ص 109.

21– ولتر ستيس الفلسفة اليونانية ت مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر بيروت– ط 2– 2005 ص 180.

22– محمود فهمي زيدان النفس و الجسد بحث في الفلسفة المعاصرة دار الجامعات المصرية الإسكندرية – 2001 ص 88.

23– روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى: ت كمال الحاج منشورات عويدات –بيروت ط19884 ص191.

24– جنفياف روديس لويس : ديكارت و العقلانية ت : عبده الحلم منشورات عويدات بيروت 1988 ط4 ص33.

*الكوجيتو هو مبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان حيث شكك في المعرفة الحسية من خلال مقولته "انا اشك إذن أنا

25– روني ديكارت مقال عن المنهج ت محمود محمد الخضيري دار الكتاب العربي للطباعة و النشر القاهرة ط2 1968 ص 135.

26- - rene descartes les passions de lame p29

27- Maria michela marzano :panisoli, pensée le corps op ,cit p29-30

28– جورج لايكون ، مارك جونسون : الفلسفة في الجسد (الذهن المتجسد و تحديه للفكر الغربي) ت: عبد المجيد حجفة دار الكتاب 2016 ط1، ص519.

29– جنفياف روديس لويس : ديكارت و العقلانية المرجع السابق ص84–85.

30– سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت 1990 ،ط1 ص 11.

31– هنري برغسون الطاقة الروحية : ت علي مقلد مؤسسة مجد للدراسات و النشر بيروت 2006، ص31

32– محمد سليمان حسن دراسات في الفلسفة الأوربية :دار علاء الدين دمشق 1998 ط1 ص54–55

33- H.Bergson la pense et le mouvant P U F Paris 1999 P100.

34– عبد القادر تومي :أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث– 2011– ط1 ص96 .

35– باروخ سبينوزا :رسالة في اللاهوت و السياسة –ت حسن حنفي دار التنوير– بيروت 2005– ط1 ، ص 368.

36- chantal jacquet et les autres spinoza philosophie de l'amour Pu.f 2005 p42

37– فريدريك نيتشه : الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي– ت سهيل القش المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر– بيروت 1983– ط2 ص43

38– المرجع نفسه ص 45.

39– فريدريك نيتشه :إنسان مفرط في إنسانيته كتاب العقول الحرة ت محمد الناجي افريقيا الشرق ج1 –2002 –ص 20.

40– فريدريك نيتشه : الفلسفة في العصر المأسوي المرجع السابق ص 73.

41– جيل دولوز نيتشه و الفلسفة :ت أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع– ط1 1993– ص12.

42- Grandillac : nitzstch ainsi parlait zarthoustra Trd maurise de ,Gallimard paris 1969 p44

43– فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ت محمد ناجي إفريقيا الشرق– 2006 ص14.

44– Nietzshe : livre de philosophié Trd signa paris 1991 p 73

45– نيتشه خلاصة الفكر الأوربي :ت عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات– الكويت –1975 ط5 ص166.

46– نيتشه عدو المسيح :ت جورج مخائيل ديب– دار الحوار– ط2 د ت ص68.

47- Nietzsch la volonté de la puissance Trd H Albert p197

48– بيير بودو : نيتشه مفتتا ت أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر بيروت 1996 ط1 ص51.

49– فردريك نيتشه ما وراء الخير و الشرتباشيرفلسفة المستقبل الفارابي ص 89.

50– فردريك نيتشه : نيتشه و مهمة الفلسفة ت: عبد الرزاق بلعقروز منشورات الإختلاف 2010 الجزائر – ط1– ص59.

51- -merlou ponty la phénomenologie à la perception , gallimard 1945 p22

52- - I Bid , p267-268

53– سمبة بيدوع : فلسفة الجسد مرجع ذكر سابقا ص 28.

54- merlou ponty :le visible et l'invisible ,o p cit p180

55- merlou ponty :le visible et l'invisible ,o p cit p180

56- merlou ponty signes ,o p cit p210

57– ميشال فوكو تأويل الذات دروس ألقيت في الكوليج دوفرانس سنة 1981 – 1986– ت الزواوي بغورة دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ط1– 2011 ص 60

58– ميشال فوكو تاريخ الجنسانية 1 إرادة العرفان ت محمد هشام إفريقيا الشرق – المغرب– 2004 ص 7 .

59– حسن المصدق البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة و معرفة السلطة جريدة العرب الدولية لندن العدد 11 الخميس 26 /2007/07

60– ميشال فوكو تاريخ الجنسانية 2 إستعمال المتع ت :محمد هشام إفريقيا الشرق المغرب 2004 ص24 .