وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 02 ـ أبو القاسم سعد الله ـ

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

الجسم / الجسد
من الموضوعة إلى العلامة
ـ *نحو تجاوز المنعطف الفينومينولوجي في الدرس الأدبي*ـ

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في اللغة العربية وآدابها.

تخصص : دراسات أدبية ونقدية.

إعداد الطالب :

قاسمي حكيم.

السنة الجامعية :1444هـ ـ 1445هـ **الموافق لـ** :2023 م ـ2024م.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة الجزائر 02 ـ أبو القاسم سعد الله ـ

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

الجسم / الجسد
من الموضوعة إلى العلامة
ـ*نحو تجاوز المنعطف الفينومينولوجي في الدرس الأدبي*ـ

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في اللغة العربية وآدابها.

تخصص : دراسات أدبية ونقدية.

إعداد الطالب: حكيم قاسمي. **إشراف الدكتور:** وحيد بن بوعزيز.

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
مشري بن خليفة	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله ـ	رئيس الجلسة
وحيد بن بوعزيز	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله ـ الجزائر ـ	مشرف ومقرر
عبد الرحمن وغليسي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	عضو مناقش
نور الدين باكرية	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 2	عضو مناقش
فريدة بوزيداني	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضو مناقش
أحمد زعزاع	أستاذ محاضر أ	جامعة البليدة	عضو مناقش

السنة الجامعية : 1444هـ ـ 1445هـ **الموافق لـ** :2023 م ـ2024م.

إهداء :

إلى مهجة الروح أبي (طيّب الله ثراه)

إلى ريحانة القلب أمي

إلى كلّ مخموم القلب صدوق اللسان

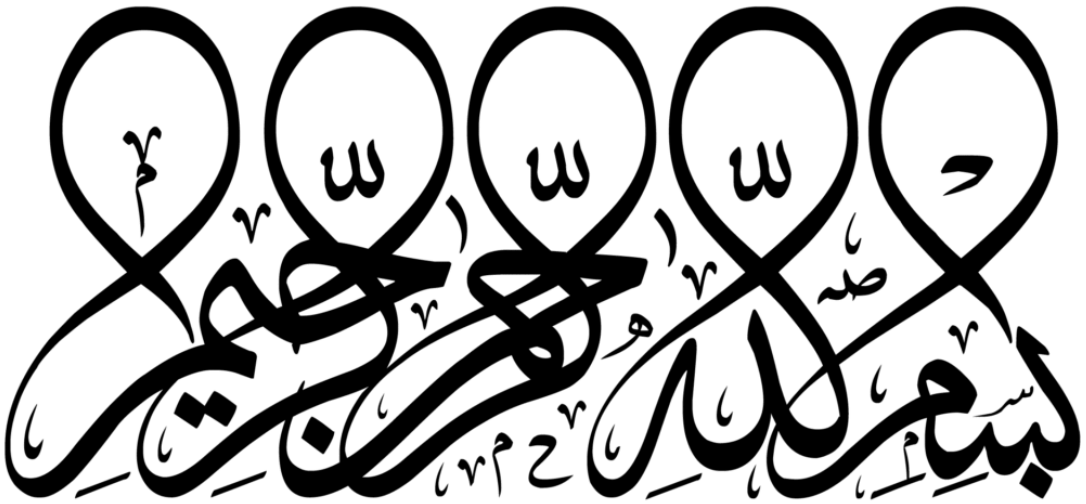
أهدي لهم جميعا
عصارة الحبّ والتعب

شكر وتقدير:

أتقدم بواسع شكري، وأتوجه بخالص امتناني وعرفاني إلى صاحب الصدر الرحب والبال الواسع، أستاذي الفاضل وحيد بن بوعزيز على جميل عونه وجزيل نصحه.

كما لا أنسى شكر كلّ من أسهم –من قريب أو بعيد– في تحفيزي على إتمام هذا العمل.

راجيا المولى عزّ وجلّ أن يجازيهم عنّي جميعا خير الجزاء.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــــة

تعمل هذه الدراسة على مساءلة المرجعية/المرجعيات الفكرية والفلسفية التي تقوم عليها المقاربات النقدية والدراسات الأدبية، تلك التي تعمد إلى تشكيل صورة أو موضوعة (تجسّدها) الأعمال الأدبية والفنية، والحقيقة أنّ هذا الموضوع، لم يطرح، وما كان له أن يطرح على هيئته الحالية، قبل البحث في الخلفيات التي تأسست عليها مجمل الدراسات النقدية –العربية على الأقل– التي قاربت الجسد، فتعاملت معه كموضوع تصوغه الذات الناقدة بما يتلاءم وغاياتها التأويلية، مع الإقرار بأنّ هذه الدراسات تختلف، من حيث التعاطي مع المفاهيم، من ناقد إلى آخر، لكنّها تتفّق في وفائها لهذه الرؤية أو هذا المنهج الذي ينيره الشمعدان الثلاثي: النفسي، اللساني، الفينومينولوجي.

إنّ دراسات الجسد لجأت –باعتمادها على هذا الشمعدان– إلى أقرب السبل التي تدنيها من موضوعها؛ فالنفس صورة الجسد، واللسان ترجمان أفكاره، والوعي الفينومينولوجي آلة إدراكه، لذا وجدتْ هذه الدراسات في المجالات الثلاثة، حاضنا وخزانا معرفيا وابستيمولوجيا، تنهل منه مفاهيمها. هذا الوضع الذي رستْ عليه الكثير من المقاربات النقدية للجسد، جعلها تقع في نوع من التماثل، طرحا وأسلوبا، حتى إذا ما رُمْتَ البحث عن دراسة أدبية للجسد، قابلك هذا التوجّه إلى محاولة القبض على صورة للجسد، وهو يتوسّل التحليل اللساني، والنفسي، والفينومينولوجي، بؤرةً يجمعها التواطؤ على تخدير الجسد وتسكينه، كيما يتهيأ للناقد التحكّم الجيّد في زمام وسائله النقدية، وعدّته المفاهيمية.

فالجسد، باعتباره صورة أو موضوعة، مهيمنة على هذا العمل الإبداعي أو ذاك، هو الحلّ الأمثل لإجراءات الدرس الأدبي، كي يشرع في تشغيل مكنته الصنافية، ويفعّل آليات ودواليب البحث عن أجوبة، تسدّ ثغور الإشكالات اللسانية

والنفسية والفينومينولوجية العالقة في خُلده، فكأنّ الدرس الأدبي والنقدي، والحال هذه، يستنطق النصّ ويعتصره ليتمكن من الاستجابة إلى خطاطة سردية، أو ذكرى أو موضوع رغبة أو قانون أو نظرية، وهو في كل هذه الأوضاع لا يسترد إلا بضاعته، ولا يقول إلا ما هو عنده مسبقا.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقا من هذا الوضع، عنّ التساؤل عن إمكانية التفكير في الجسد خارج حدود هذه الدائرة، وخارج إطار هذا الحيّز، هذه الإشكالية التي لازمت هذا العمل، جرّته إلى مفهوم آخر، وهو الجسم. ما مكانة مفهوم الجسم –إذا ما اكتسب صفة المفهومية– من الجسد؟ هل هو مجرد بديل لغوي للجسد، أم أنه يكتنز حمولة فكرية وفلسفية مختلفة، تهبه تميّزا مفهوميا؟ وكيف يمتح الجسم والعمل الأدبي، الواحد من الآخر، ثراءه، وحساسيته، انفعاله؟ لم يكن للجواب عن هذه الإشكالية عنوان معيّن يطرقه الباحث، فيرفع عنه عناء البحث، وعثواء الاستقصاء في أقاليم فلسفية مختلفة، وبقاع فكرية متباينة، تكاد تودي به إلى الضياع والعودة بخفي حُنَيْن.

إنّ البحث في الجسد خارج صورته المشكّلة لسانيا/نفسيا/فينومينولوجيا، والتي يمكن نعتها بالموضوعة أو التيمة، هو تقويض لوصال ممتدّ عبر التاريخ؛ فمنذ أفلاطون، –إذا لم يكن قبله– مرورا بأرسطو وديكارت وكانط وهيغل وصولا إلى هوسرل وأتباعه، تركّبَ هذا التصوّر في نسق عقلانيّ، يُرجع المتعدد إلى أتون الواحد، ويلقي بالمختلف في أحضان المؤتلف، حتى أضحى التفكير ضدا على هذا المنطق ضربا من الاستيحاش.

سيكون التعرّف على الفيلسوف الفرنسي المعاصر **جيل دولوز Gilles Deleuze** (1925–1995) لقاء غير مخطّط له مسبقا، فعلى الرغم من أن اسمه كثيرا ما كان يقترن بمواطنيه ميشال فوكو وجاك دريدا، لكنّ حظّ فكره، لم يكن كحظّ

فكريهما، على الأقل في حقل الدراسات الأدبية والنقدية العربية؛ إذ كان ملفوفا بالغموض، محاطا بغلالة كثيفة من المفاهيم والإشكالات التي تتجاور مع بعضها كالنَجْم النابت في الهضاب النائية؛ عشب نتشوي، سبينوزي، برغسوني، كافكوي، بروستي، فلسفي، أدبي، سنمائي، تشكيلي... لم يكن هذا اللقاء لقاءً عابرا، بل كان نوعا من التصادم مع حساسية متفرّدة، وأسلوب أو لغة منتقاة بعناية فائقة، لا تهتم بجمال العبارة، بقدر اهتمامها بطبيعة المفهوم. وهنا يتبيّن أن تعريفه الرائج للفلسفة بأنها إبداع للمفاهيم –والذي تعرض لغير قليل من الابتذال والإسفاف– ليس إلا رأس جليد يخفي كتلة هائلة، ناء صاحبها بحملها، فتردّى من أعلى شرفته الباريسية.

كان، إذن، لمفاهيم هذا الفيلسوف (حضور) بارز في هذه الدراسة؛ من "المفهوم" و"مسطح المحايثة"، إلى "الجسم" و"العلامة"، إلى غيرها من المفاهيم التي تحيلنا على تقاطعات بينه وبين نفر من الفلاسفة والأدباء والسينمائيين والنقّاد، هذا الثراء المفاهيمي لا يمكن، والحال هذه، أن يعرض مستقلا عن سياقه، لتعارض ذلك مع معنى المحايثة، والسقوط في فخ ثنائية التنظير والتطبيق، ورغم ذلك كان لا بدّ على الدراسة أن تمهّد بمدخل تبسط فيه إشكاليتها، ثمّ تعرض فيه، بالتوضيح، إلى مفهومي "المفهوم" و"مسطّح المحايثة"، لما لهما من أهمية في فهم التحولات والارتحالات أو التوطّنات –بلغة دولوز– التي مرّ بها مفهوم الجسد، وكذا لإبراز أنّ الجسم ليس بديلا لغويا للجسد، بل هو مفهوم مختلف عنه، مباين له، يؤسس لمفهوم آخر لا يهدف، البتة، إلى استنساخ صورة للجسد قوامها التشابه أو الاستعارة أو الرمز أو المجاز، لأنّ البلاغة وما تولّد عنها من نظريات، باعتبارها تقويما معياريا يخضع الحاضر إلى الغائب، لا تعبّر عن منطق الإحساس والحساسية والصيرورة والمحايثة، هذا المنطق الذي يرفض الانصياع لإملاءات اللوائح النظرية، والاستجابة لقوانينها المقدّسة.

بعد المدخل التمهيدي، الذي احتاجت فيه الدراسة إلى بسط إشكاليتها، كي تتوضّح أكثر، ثمّ عرض مفهوميها الأساسيين: "المفهوم"، و"مسطح المحايثة"، والخلوص إلى أنّ الجسم والجسم لا يندرجان ضمن الحقائق العينية ولا إلى البدائل اللغوية المجردّة، وإنما إلى ما يسميه دولوز بنوع من التجريبية المتعالية، تحاول الدراسة في الفصل الأوّل استجلاء الطبيعة الميتافيزيقية لمفهوم الجسد عبر مقابلته بمفهومي الروح والعقل، وهو ما يتطلب ارتياد الفلسفة الأفلاطونية، في المبحث الأوّل من هذا الفصل، لفهم أسسها الفلسفية والإبستيمولوجية والجمالية، وما لها من تأثير على الفلسفة الغربية المعاصرة من جهة، وعلى الفلسفة الإسلامية من جهة أخرى. أمّا المبحث الثاني فيبحث في مفهوم العقل بين أرسطو وديكارت، لفهم الدور الذي لعبه هذا المفهوم في تشكيل تصورات حول الذات المعاصرة، كما عزّزت حضورها المدرسة الفينويمنولوجية، التي كان لها بالغ الأثر في إثراء دراسات الجسد وبناء صرح العلوم الاجتماعية والإنسانية على دعامتها، وهو ما يسعى الفصل الثاني إلى عرضه عبر مبحثين: الأوّل والمعنون بـالآخر وتجربة الخروج من ثنائية الذات والعالم، والذي يظهر الدور المركزي لمفهوم الوعي في فلسفة هوسرل التأسيسية والتكوينية، وأثرها على طائفة من الفلاسفة بعده مثل هايدغر وسارتر وليفيناس، في حين خصص المبحث الثاني للفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي الذي مرّ عبر مساره الفكري من فينومينولوجيا الجسد إلى أنطولوجيا اللحم.

بعدما تطرق البحث، في الفصلين الأوّل والثاني إلى التقابلات التي يخضع لها مفهوم الجسد، من الروح إلى العقل ثمّ الوعي، يشرع في الفصل الثالث، والذي جاء تحت عنوان: "من موضوعة الجسد إلى علامة الجسم"، إلى استثمار نتائج الفصلين السابقين في فهم المرجعيات الفكرية والفلسفية والابستيمولوجية والجمالية التي قامت عليها مجمل الدراسات النقدية، في محاولتها تشكيل صورة للجسد أو موضوعة له،

تصنّف الأعمال الأدبية من خلالها، وهو ما يحصر العمل الإبداعي والفني في ما موضوعه أو صورته التي يصوغها القارئ له، ويختزل مركباته الفنية في تمثّلات وتصورات ما هي إلا نتاج الصورة الكلاسيكية التقابلية للجسد، وهنا لا مناص من التنبيه إلا أنّ الأعمال الإبداعية الجديرة بهذا الاسم هي التي لا تستجيب لتطلعات هذه النظرية أو تلك، وليس في ذلك أي إحالة إلى نظرية التلقي، وما تقول به من كسر أفق الانتظار وتكوين ذائقة فنية جديدة، كلا، بل العمل الفني الحقّ هو الذي يحثّك على التفكير عن طريق ملاقاة العلامات، هذه العلامات التي لا تفهم بالمنطق الثنائي للجسد، ولا تخضع لمعايير وصنافاته، إذ لا يسعها إلا المنطق الرحب للجسم في انفتاحه على ما هو حيواني، شيئي، نومادي، وهو ما سنعالجه في المبحث الثاني من الفصل الثالث.

مدخل مفاهيمي:

ينفتح موضوع الجسم/الجسد[1] في الدرس الأدبي، على إشكالات متشعبة وقضايا متعددة بتعدد المجالات التي يشغلها هذان المفهومان؛ إذ يمكن مقاربة الإبداع الأدبي من مداخل شتى: اجتماعية، ثقافية، سياسية، جمالية، فلسفية...في كلّ منها يكون الجسم/الجسد الباب الذي نرتاد من خلاله العمل الفني وممكناته الجمالية والإبداعية[2]، وقد لا نحيد عن الصواب إذا قلنا بأن الدراسات الفينومينولوجية، هي من وجّهت المقاربات الأدبية والنقدية صوب الاهتمام بالجسد في الإبداعات الأدبية والفنية المختلفة؛ وميزت بوضوح بينه وبين الجسم، فالجسد رغم أنّه مكون أساس من مكونات الفعل الإبداعي، إلا أنه ظل يشتغل في الدرس الأدبي ما قبل الفينومينولوجي بشكل مضمر، تحت ظلّ موضوعات مثل: النسخة والأصل، والشكل والمضمون، والموضوع والأسلوب، والاستعارة والحقيقة، والخيال والواقع، والمادّة والصورة...الخ، وهذه الثنائيات، في الحقيقة، هي صورة من صور التفكير الثنائي في الجسد؛ وهي

---

[1]– يرتبط مفهوم الجسد بما هو إنساني ومجرّد وميتافيزيقي؛ أي أنه مثقل بمعنى آخر أو دلالة ثانية غير محايثة، أمّا الجسم فيفتقر لهذه الحمولات الميتافيزيقية ويتصل بصورة محايثة مع الأرض، وليس في ذلك أي نوع من التقابل بين المفهومين؛ أي أن الأمر لا يتعلق بثنائية الطبيعة والثقافة، أو أي ثنائية أخرى، كالإنساني والحيواني، أو المادي والروحي، وهي الثنائيات التي أشار إليها إدموند هوسرل في تمييزه بين المفهومين، أين أضفى على الجسد lieb صبغة إنسانية قوامها الوعي الذي يخرج عن المملكة الحيوانية الجسمية korper ، وهذا الطرح – كما ستبرهن الدراسة – هو تنويع لثنائيات مثل الروح والجسد، والعقل والجسد، في حين أن مفهوم الجسم لا يخضع لمثل هذه التقابلات والثنائيات الميتافيزيقية، لهذا فإنه الأقدر على مسايرة مفاهيم مثل **المحايثة والصيرورة والجذمور والملاقاة** وهي المفاهيم التي تتحرك في بساط فلسفة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز Gilles Deleuze، مع العلم أن اللسان الفرنسي لا يفرق لفظا بين الجسم والجسد وهو ما سيذكر في مكانه.

[2]– الجسد موضوع مشترك بين مجالات عديدة فهناك، مثلما يقول رولان بارت "**جسد لعلماء التشريح وجسد علماء وظائف الأعضاء وجسد المتعة...**" [رولان بارت، لذة النص، تر فؤاد صفا والحسين سبحان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988، ص24.] وهو ما يضطر الناقد للتعاطي مع مقاربات شتّى لسانية واجتماعية ونفسية وأدبية وفلسفية، يسعى من خلالها إلى فهم العملية الإبداعية في حركيتها المستمدّة من حركية الجسد نفسه، شرط ألاّ يتعامل مع المقولات أو المفاهيم المنقّلة [من النُقْلة] من هذه المقاربات كمسلّمات أو أن يغفل عن المقام الذي أبدعَ هذه المفاهيم المرتحلة من مجال إلى آخر.

ثنائيات تقوم على تهميش هذا الأخير، والنظر إليه على أنه مصدر للشرور والآثام، ثمّ تسحب هذا الحكم أو هذه القيمة على الشكل والنسخة والأسلوب والاستعارة والخيال والصورة، باعتبارها امتدادا للجسد وظلا له.

لقد تحوّل الجسد، مع التيار الفينومينولوجي، إلى موضوع مباشر لـ(لعلوم) الإنسانية، بعد أن ظل –لحقب طويلة– من اهتمام بعض المجالات الطبية والتجميلية والرياضية التي كانت تنظر إليه، غالبا، كوسيلة لتحقيق الصحة والجمال واللياقة، هذا إذا استثنينا مؤولي النصوص الدينية وشرّاح الكتب المقدسة، الذين مثّل الجسد عندهم إمّا عائقا من عوائق الارتقاء والتدرج نحو السماء، أو كيانا يساعد على الاستبطان والتأمّل، وفي كلا النظرتين لا يخرج الجسد عن طابعه الغائي. والاستثناء الآخر هو تلك المحاولات التي قام بها بعض الفلاسفة أمثال أفلاطون وابن سينا وسبينوزا وديكارت، عندما فكروا في بعض القضايا المعرفية والوجودية انطلاقا من الجسد، وإن كانت هذه القضايا لا تخلو من غايات تيولوجية تقوم بتوجيه الآراء الفلسفية لدى هؤلاء، وما وراء ذلك فقد بقي الجسد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يشتغل بشكل مضمر في إنتاج التصورات، وتشييد القضايا والمشكلات، وبناء الاستعارات، وإصدار الأحكام، دون أن يتم التفكير فيه بشكل مستقل.

كانت الدراسات الأدبية والنقدية حول الجسد، في مجملها، إذن، تنهل من القاموس الفينومينولوجي واللساني والتحليل النفسي، فتواترت، ضمن حدودها، مفاهيم مثل الذات والموضوع، والدال والمدلول، والوعي واللاوعي، والتصور أو التمثّل، والصورة، والموضوعة أو التيمة، والنص والخطاب، وهي كلّها مفاهيم تنتقل بين ثنائيات: السطح والعمق، والظاهر والباطن، والشكل والمضمون، وتسعى إلى الدمج بينها، والتعامل معها ككلّ متكامل، في صورة لا تتخلّى عن وحدة العنصر والهوية.

وقد لا نخطئ إذا اعتبرنا مفهوم "الموضوعة" أو "التيمة" Thème نقطة تجمّع، ومركز تقاطع والتقاء لهذه المفاهيم ذات المشارب الثلاثة (الفينومينولوجية واللسانية والنفسية) وهو ما يفسّر تداوله[1] في حقل الدراسات الأدبية، خاصة تلك التي تسعى إلى القبض على صورة للجسد يعيد القارئ بناءها، وتشكيلها بما يتفق والممارسات التأويلية لديه؛ فصورة الجسد، على هذا النحو، لا بدّ أن تمرّ عبر وساطة الذات المؤولة وتخضع لسلطانها، في حين أنّ الجسد ليس موضوعا يضاف إلى هذا النصّ أو ذاك أو تيمة يتلقاها الناقد من بين تيمات أخرى، إذ هو المكوّن الأساس الذي يتواشج لا مع النصّ فحسب، بل مع عناصر العملية الإبداعية برمّتها، **فكلّ نصّ هو معطى جسدي ما**[2] وهو ما لم تنتبه إليه العديد من الدراسات الأدبية العربيّة التي اتخّذت الجسد موضوعا لها، إذ راحت تصنّف النصوص، خاصّة الروائية منها، تصنيفات شكليّة، تضرب صفحا عن طبيعتها الجسدانية، فانحصر جهد هذه الدراسات في تشكيل صورة نصيّة للجسد لا تعبّر، في الواقع، إلاّ على التيمة المهيمنة كالألم، اللذة، الفرح، الحزن...، فتصورها على شاكلة الجسد المريض، الإيروتيكي، المسرور، الحزين... وهي بذلك لا تضفي أيّ جديد على الدرس النقدي كما لا تسهم في فهم العملية الإبداعية، لأن هذا الإجراء، في الحقيقة، "**يندرج في إطار ما يسميه نيتشه بالتمثيل المسرحي الذي يعمل على إنتاج شكل من الجسد يتمّ تحويله إلى موضوع، فيتولّد الوهم المسرحي بأنّ هذا الجسد/الموضوع هو حقيقة الجسد ذاته...**"[3]. ومن هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، تولّدت إشكالية هذه الدراسة، التي تسعى إلى البحث عن طرق ومنافذ تساعد على الخروج من ربقة

---

[1]– أحيانا يبحث بعض القراء أو الدارسين عن التيمة المهيمنة في العمل الأدبي دون توظيف مفهوم التيمة أو الموضوعة، أي أن الآلية تشتغل دون اللجوء إلى استعمال المصطلحات والدراية بخلفيتها الفكرية والفلسفية.

[2]– إبراهيم محمد، النص–الجسد–الهاوية (قراءة في ظلال المعاني)، تموز للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص233.

[3]– محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص180.

الأقانيم الثلاثة: الفينومينولوجيا واللسانيات والتحليل النفسي؛ وهي التوجهات التي أحكمت قبضتها على الدراسات الأدبية والنقدية التي تعاملت مع الجسد، لا كمكون من مكونات العملية الإبداعية، بل كقيمة مضافة أو موضوع، أمام ذات الباحث المشبعة بالتصورات والرؤى، فأعادت بذلك وصل المنهج بالأصل الأفلاطوني عبر سلسلة آباء العقلانية: أرسطو، ديكارت، كانط، هيغل، هوسرل، وتلامذتهم المعاصرين، في حين أن الجسد/الجسم ليس صورة أو شكلا، ولا تصورا أو موضوعا أو موضوعة/تيمة منعزلا عن المنجز الأدبي أو الفني ومبدعه وقارئه، فهو يلتحم بصورة غير قابلة للانفصال في نسيج العملية الإبداعية.

لقد نجحت الفينومينولوجيا في توجيه دراسات الجسد، الأدبية منها أو الفلسفية، إلى تبنّي رؤيتها ومنهجها، حتى باتت مفاهيم هذه المدرسة الفلسفية الملاذ الوحيد للناقد الأدبي أو الباحث الفلسفي الذي يهتم بمثل هذه الدراسات، فمقولات مثل: الشيء في ذاته ولذاته، والجسد الموضوعي والذاتي، والقصدية، والتمثّل، والتيمة أو الموضوعة والمتخيل وغيرها، فرضت نهجها على العديد من الدراسات حول الجسد، نذكر منها أعمال بعض الكتّاب المغاربة كفريد الزاهي، وعبد العزيز بومسهولي، وعبد الصمد الكباص، والسعيد بنكراد، على سبيل التمثيل لا الحصر[1]، وهي أعمال رَسَتْ على نوع من التماثل في المنهج والرؤيا، ما جعل أغلب هذه المقاربات مستعادة مكرورة، تتطلّب –مثلما قال **جيل دولوز Gilles Deleuze** (1925–1995)

[1]– يقول إدريس كثير وعز الدين الخطابي: "**إن اهتمامنا بهذا الضرب من الفينومينولوجيا لم يتم عبثا، لقد انفتحت الفلسفة المغربية أخيرا على هذا الأفق وركزت عليه أطاريحها، سواء في (سؤال الاختلاف) لطه عبد الرحمن، أو في (العقل الأخلاقي) للجابري أو في (الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق) لعبد العزيز بومسهولي**...." مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس (من الفينوينولوجيا إلى الإيتيقا)، تر: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات اختلاف، المغرب، ط1، 2003. ص 5.

مُشيدا بأعمال جون بول سارتر– تيارا هوائيا نقيا[1]، هذا التيار نتطلّع إليه في مقامنا هذا لا من جهة سارتر بل من جهة دولوز نفسه، فمجمل كتابات **جيل دولوز** الفلسفية والنقدية كان همّها الخروج من النسق المغلق إلى النسق المتعدد.[2] ورغم أنّ هذا الأخير لم يفرد، حسب ما اطّلعنا عليه، دراسة مستقلة حول الجسد، حيث كانت آراؤه في الموضوع منتثرةً في أعماله المختلفة من فلسفة وأدب وسينما ورسم، إلا أنّ النسق الذي يجمع بينها هو الخروج من منطق التماثل إلى منطق الاختلاف، ومن انغلاق المنهج والنظريّة نحو انفتاح المفهوم، ومن هيمنة المنعرج اللساني وأصوله النفسانية، التي جثمت على دراسات الجسد وفرضت عليها نموذجها، نحو مقاربات لا– تأملية، تعيد للعمل الأدبي حيويته وتحرّره من سطوة الثنائيات: تنظير–تطبيق، أستاذ–تلميذ، معالج–مريض...التي توقعنا فيما يسميّه تزفيطان تودوروف – وهو يحاول أن يكفّر عن بعض أخطائه– بالاختزال العبثي للأدب[3]

تمكنت المفاهيم التي أبدعها الفكر الدولوزي أن تضع موضع تساؤل الثالوث المهيمن على الفكر الغربي آنذاك، وهو الفينومينولوجيا والتحليل النفسي واللسانيات، وهو الثالوث الذي يشغل، إلى وقتنا الحالي، حيزا واسعا داخل الساحة النقدية العربية؛ فجلّ الدراسات العربية التي اهتمت بالجسد في النصوص الإبداعية، سواء كانت دراسات أكاديمية أو مستقلّة، تعتمد، في مقارباتها، على التحليل الفينومينولوجي/اللساني/التحليلنفسي، وتتعامل، في مجملها، مع الجسد كموضوعة أو

---

[1]– جيل دولوز–كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، تر: عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999. ص22.

[2]– هذا لا يعني النفيُ المطلق لوجاهة بعض المفاهيم الفينومينولوجية، بل الوعي بحمولتها الابستيمولوجية وأبعادها المعرفية، وهو ما ينطبق على توظيفنا لمفاهيم دولوز نفسها؛ فالناقد لابدّ له ألا ينقل المفاهيم إلا وهو على دراية بخلفياتها ومستتبعاتها وما تتطلبه من تعديل تفرضه التغيّرات السياقية.

[3]– تيزفيطان طودوروف، الأدب في خطر، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2007. ص11.

تيمة، يعيد الناقد تشكيل صورتها، بناء على خلفياته الفينومينولوجية واللسانية والتحليلنفسية، "**فكثيرا ما يسعى بعض المنقبين –الذين يدعون نقادا– إلى استجلاء شكل حضور الجسد في الأدب. لكنهم يخطئون طريقهم عندما يبحثون عن ملامح تشكله كثيمة أدبية، أي ثيمة يبنيها الخطاب. غير أن الأهم من كل ذلك، ليس هو كيف تعبر الرغبة عن نفسها في الأدب، وإنما كيف غدت مبدأه الوحيد؟ أي كيف أن الأدب صار نظاما للرغبة، يعمل كجسد؟**"[1]. يلاحظ المطّلع على الخطاب النقدي المعاصر بأنّ العديد من الدراسات حول الجسد، لم تخرج –في مجملها– من ربقة المنهج الفينومينولوجي؛ فبمجرد ما تبحث عن دراسة حول الجسد في الأعمال الأدبية أو الفنية المختلفة، ستلج أفق التفكير النقدي الفينومينولوجي المعزز بتوجهين أساسيين: اللسانيات والتحليل النفسي، وفي هذه الأعمال يتم التعامل مع الجسد كصورة أو موضوعة (تيمة)، يقوم الباحث بإعادة بنائها أو تشكيلها بما يتوافق والرؤية التي يودّ أن يصل إليها؛ أي أنه ينهج الطريق الذي يحدّده المنهج، إلى أن يطأ برّ الأمان المعرفي، دون تحسس ما في العمل الإبداعي من انفعالات وأحاسيس تبعده عن مفاهيمه الجاهزة مثل التمثّل والصورة والتيمة، وكل المسبقات والمنطلقات المحددة، والتي يجب على الباحث أن يظلّ وفيا لها، لا ينحاز عنها قيد أنملة، وإلا نعت بالذاتية وعدم الموضوعية، فمن الواضح أنّ هذه الدراسات تقوم بتصنيف الأعمال الأدبية، والإبداعية عموما، حسب صورة الجسد الطاغية عليها، كالجسد المتألم والمعذّب والإيروتيكي والمريض والموبوء والمعاق الخ، لتصل بين ما يسمى في معجم الفينومينولوجيا بالموضوعة أو التيمة وبين العمل الأدبي، وهكذا ينحصر جهد الناقد في إعادة تشكيل هذه الموضوعة أو تلك، ويخلع على العمل الإبداعي

[1]– عبد الصمد الكباص، الرغبة والمتعة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014. ص94.

البرود التي حاكتها النظريات النقدية المختلفة، دون أن يترك له أيّة فرصة للتعبير عن خصوصيته الفنية ومركباته الإبداعية.

وما زاد من رواج هذا المنهج، هو أنّ الجسد نفسه ينظر إليه كحدّ أو كطرف، مقابل حدّ أو طرف آخر، هو الروح أو العقل أو الوعي أو أحد البدائل المعنوية، فهو من هذه الزاوية طيّع أمام كل الثنائيات: التنظير والتطبيق، والشكل والمضمون، والمادّة والصورة، والنموذج والنسخة... وهكذا أضحت أغلب الدراسات الأدبية حول الجسد تلج –مطمئنة– هذا الباب، كأنه القدر الوحيد لأية مقاربة أدبية للجسد، وقد لا نخطئ إذا قلنا بأنّ هذه المقاربات الأدبية التي تعمد إلى الوقوف على صحة النظرية والبرهنة على نجاعتها، إنما هي صورة من صور الثنائية الكلاسيكية في النقد القديم: اللفظ والمعنى، التي هي بدورها امتداد للزوج الأفلاطوني العتيق الجسد والروح.

وهكذا يمكن القول بأن المفاهيم التي يلجأ إليها ناقد الأدب وهو يهمّ بمقاربة الجسد، تعبّ، في مجملها، من قاموس المنهج الفينومينولوجي: كالصورة والموضوعة والتصور أو التمثّل... وهي مقاربات تقوم على نوع من التوفيق بين عناصر متنافرة، وتركيبات متباعدة، خضوعا لمقولات المنهج، ووفاء لتصوراته ومفاهيمه، وبذلك لا يستقيم مفهوم الجسد في تصوّر الناقد إلا إذا تمّ التعامل معه كعنصر أو صورة أو موضوعة (تيمة) يعيد بناءها انطلاقا من العمل الأدبي، الذي ينظر إليه هو الآخر كوحدة لغوية منعزلة، وفي أحسن الحالات يتوسّل هذا الناقد بمفهوم التمثّل la représentation الذي يعتبر البديل الشرعي لمفهوم الانعكاس في النقد الماركسي.

فليس الجسد، إذن، موضوعة أو تيمة يعيد القارئ تشكيلها انطلاقا من العمل الأدبي، ولا هو موضوع رغبة، يتحقق الإشباع النقدي بإعادة بنائها من جديد، هذا وليست الرغبة كذلك محتواة بطريقة تحويلية في التركيب الفني، وما على الناقد الحذق إلا الغوص في أعماقه لاستجلاء مفاعيلها، كلاّ بل الرغبة صيرورة إبداعية لا

تتوقف عند طرف من أطراف العملية الإبداعية، إنها حركة مستمرة نحو المجهول، وتقدم لا يعرف الانثناء صوب آفاق ومواطن غير مسبوقة.

ستكون أول خطوة يخطوها البحث في اتجاه التفكير خارج تواطؤ التكتل الثلاثي هي التخفف من عبء الحمولات النظرية والميتافيزيقية التي يتضمنها مفهوم الجسد؛ فالجسد في موسوعة العديد من الثقافات، يحيلنا على دائرة الإنساني المحض؛ النفس، والروح، والعقل، والوعي، والدلالة، وفي كلّ منها نكون إزاء مفهوم يعزل الإنسان عن غيره من المخلوقات، ويفرض أسبقية وسلطة تأويل الذات على الوجود والأشياء، في حين تحافظ لفظة "جسم" على صورتها البريّة المتوحشّة، وعنفوانها، وتنكرها لكلّ أصل إثباتي أو تعريفي. يقول المترجم والناقد محمد شوقي الزين، مفرّقا بين مفهومي الجسم والجسد: "**الجسم متجذر بشكل حاسم وبديهي في الطبيعة من حيث عضويته التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، بينما الجسد له علاقة وثيقة ووطيدة بالثقافة لما يبرزه من أشكال رمزية واختلافات إناسية واستعمالات تقنية...ينفرد الجسد بحقيقته التأويلية كإرادة في القوة، وبالتالي كإرادة في الترميز. إذا كان الجسم يهضم الأغذية المتنوعة ليجعل منها قوى محركة تتفاوت في الحمولة بين رطوبة ويبوسة أو سخونة وبرودة، فإن الجسد يستوعب أيضا الأشكال المعرفية المتعددة ليجعل منها تأويلات متنافرة تتفاوت في القيمة وفي طريقة تشكيل العالم. إن الجسد هو المؤسس للأشكال الرمزية أو الصانع للتوجهات الروحية، وأعني بذلك الصانع للأوجه الحضارية. فهو يتواصل أيضا بالأشكال الرمزية التي يحيا فيها بحكم الانتماء التاريخي والإثنولوجي...**" [1] إنّ الجسد كما تظهر هذه الفقرة خصيصة إنسانية، ولا يمكنه التفكير بعيدا عن مرآة الروح والعقل والوعي والدلالة واللغة والسلطة، أمّا الجسم فهو الصورة البريّة المتوحشة لكائن بلا

[1]– محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف (فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب)، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، الجزائر، بيروت، الرباط، ط1، 2014. ص180.

ثقافة أو لثقافة بلا صورة[1]، لفكر بلا أصل أو بداية، وهو مدخل بكر، بلا ريب، لفهم الإبداع الأدبي فيما وراء الدائرة الاختزالية لنظرية الأدب أو لمناهج النقد الأدبي التي أثقلت لفظة "جسد" بفائض الدلالة، وشلّت حركيته بامتلاء المعنى.

لا يمكن، بأي حال من الأحوال، الانتقال من مفهوم الجسد إلى مفهوم الجسم، أو وصل المفهومين وربط البساطين والمسطحين[2]، إلا بعد الارتحال مع مفهوم الجسد ضمن بقاع فلسفية مختلفة: أفلاطونية، أرسطية، ديكارتية، لنرى كيف يستقر في الأخير عند الطرح الفينومينولوجي، الذي استطاع أن يتمثّل –بدهاء– المفاهيم الميتافيزيقية للجسد والروح والعقل، ويصوغ منها منطلقات تبدو، في الظاهر، مستحدثة لكنها –كما سنرى– مجرد تنويع للثنائيات الفلسفية التقليدية.

ولن يكون استعراض الخلفيات الفلسفية التي أقام على أساسها الطرحُ الفينومينولوجي مفاهيمَه، وخاصة مفهوم الموضوعة أو التيمة، عملية رصف تاريخي، بل سنسعى إلى تتبع المسار الذي ينتقل فيه مفهوم الجسد من بيئة إلى أخرى ومن مسطح إلى آخر، مخلفا وراءه آثار الظعن ورسومه. بعبارة أخرى، سنرى كيف أن مفهوم الجسد، لا يستقرّ عند معنى بعينه، ولا تستقطبه الدلالة ذاتها، فمعناه يتغيّر بتغيّر بساط أو مسطح المحايثة الذي يرتبط فيه بشبكة مفهومية؛ فهو مثلا في الفلسفة الأفلاطونية مرتبط بعالم المثل والروح والسماء والنماذج والنسخ وغيرها من

---

[1] –Bernard BENIT, Deleuze. La pensée sans image. Thèse présentée et soutenue publiquement le 07/01/2017 en vue de l'obtention du doctorat de philosophie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

يقول دولوز : "**إنّ الصورة تشوه بشكل بالغ جدا ما الذي يعنيه التفكير، مستلبة قدرتيْ الفرق والمعاودة، وقدرتي البدء والاستئناف الفلسفيين، الفكرة التي تلد في الفكر، فعل التفكير المتولد في تناسليته والذي لا هو معطى في فطريته ولا مفترض في الاستذكار، هو الفكر دون صورة.**" جيل دلوز، الفرق والمعاودة، تر: عبد العزيز العيادي، دار طوى، لندن، ط1، 2015، ص317–318.

[2] – البساط أو المسطح هو المجال الذي تتحرّك داخل حدوده المفاهيم وتتصّل فيما بينها، لتشكّل فلسفة من الفلسفات، وهو ما سيُبْسط في ثنايا هذا المدخل المفاهيمي.

المفاهيم التي تحيلنا –حصرا– على فلسفة أفلاطون، وبانتقال مفهوم الجسد إلى فلسفة أخرى أو بساط آخر، تتفكك ارتباطاته مع المفاهيم السابقة، ويعيد تشكيل علاقات، ونسج روابط مع مفاهيم مختلفة، كالعقل والجوهر والصورة والماهية عند أرسطو، أمّا ديكارت فقد قام بتمديد الخطّ الأرسطي نحو أقاصي الذات المفكرة، واختلق ما أسماه بالكوجيطو أو قانون "أنا أفكر إذن أنا موجود" كبديل عن فلسفة "الحيوان الناطق" الأرسطية وامتداد لها في الوقت نفسه، وقد كان وفاء إدموند هوسرل للإرث العقلاني أوضح من أن يُتنكر له خاصة في كتابه "تأملات ديكارتية" الذي أعاد فيه إحياء فلسفة الذات، محاولا في ذات الحين الخروج من ربقة المنطق الثنائي والمرجعية اللاهوتية التي عمد إليها من سبقه من الفلاسفة.

وبالمختصر نقول بأن هذا العمل يروم تجاوز مفهوم موضوعة (التيمة) الذي وظفته العديد من الدراسات الأدبية عامة، وتلك التي قاربت منها مفهوم الجسد، على وجه الخصوص[1]، بتمديد خطّ البحث صوب مفهوم آخر، لا يعتمد على المنطلقات والخلفيات الميتافيزيقية التي انبنى عليها مفهوم الجسد، وهذا المفهوم هو العلامة، لكنها ليست العلامة اللسانية كما قعّد لها دي سوسير، ولا العلامة الفينومينولوجية التي أرسى دعائمها إدموند هوسرل، ولا حتى العلامة كأثر وتفكيك عند جاك دريدا، إنها علامة منفتحة على الجسم المتعدد، على الحركة والصيرورة، على الوجود بمركباته المختلفة، وتحولاته الدائمة، على الأحاسيس، وعلى فكرة الملاقاة التي ترفض عزل الذات عن الموضوع أو أنها بالأحرى ترفض حتى مفهومي الذات والموضوع، إنها مفهوم يتجاوز صورة الجسد المرتبط بالروح أو العقل أو الوعي أو الدلالة، ويرتمي في أتون الجسم بصورته البريّة المتوحشّة الخالية من الفكر كما

[1]– نذكّر دائما بأنّ توظيف هذه الدراسات لفكرة الموضوعة متعلّق بالمنهج والرؤية المعتمدة، إذ لا يرتبط الأمر ضرورة بذكر مفهوم الموضوعة أو الصورة أو التيمة، بل قد تلجأ هذه المقاربات إلى عناوين مختلفة لكنها تصب في الأخير في القالب نفسه، وهو إعادة تشكيل هذه الصورة أو تلك بما يتلاءم واستراتيجيات الذات المؤولة.

ينعتها جيل دولوز. أي أنّ ما ستحاوله هذه الدراسة هي مقاربة مفهوم الجسد/الجسم في الدرس الأدبي، لا باعتباره/هما موضوعة thème نعيد تشكيل صورتها، بل انطلاقا من تحوله (صيرورته) إلى علامة Signe ترغمنا على التفكير، ولا يتمّ ذلك إلا بإزاحة ثانية تخرج مفهوم "**العلامة**" من الطابع اللّساني إلى وضعيتها الأنطولوجية، التي تحتفي بالجسد/الجسم ولا تنظر إلى الفهم أو التأويل كنشاط مفارق له، وإنما تعتبره مفعولا من مفاعيل "**الرغبة**"، التي تقوم على وصلات وانقطاعات مستمرة بين عناصر منفصلة ومتصلة في الوقت نفسه: القارئ، العمل، المبدع، العالم، التاريخ، الواقع، الأسطورة ... وفي ذلك إزاحة ثالثة على مستوى هذا المفهوم؛ بحيث يخرج عن منطق الافتقار والعوز المرتبط بالموضوع المرغوب فيه، إلى منطق دينامي دائم الارتحال، وهكذا يمكن اعتبار التفكير داخل إشكاليات هذه الدراسة، مجموعة إزاحات يجاور بعضها بعضا، تحت مفعول الرغبة التي تنفلت منا، وتنقلنا من مكان إلى آخر، ومن فكرة إلى أخرى، كأننا **في لعبة جسدية "غير عضلية"، لعبة الجري عبر الإحساس، لعبة لا يمارسها إلا الفنان وحده**[1]، تحدوه العلامات إلى مناطق وأقاليم مختلفة.

- **الجسم/ الجسد بين المفهوم ومسطّح المحايثة:**

ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، هو أنّ هذه الدراسة لا تبحث في الجسد/جسم عن "الشيء في ذاته"، أو عن حقيقةٍ أو أصل، وإنما سيتمّ التعامل مع مفاهيم، والمفهوم على رأي الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز **Gilles Deleuze** مرتبط بشروط طرحه وبالسياقات التي أنتجته؛ أي أنّه متغيّر من مقام إلى مقام أو من مسطح محايثة إلى آخر، وبما أنّ مفهومي "**المفهوم**" و"**مسطح المحايثة**"

[1]– خميس بوعلي، جيل دولوز صورة الفيلسوف، منشورات الاختلاف، الأمان، ضفاف، الجزائر، المغرب، لبنان، ط1، 2014، ص295.

الدولوزيين يكتسيان أهميّة كبيرة في إخراج القراءة من البحث عن الحقيقة الواحدة أو الأصل المفقود، إلى ارتياد حقائق متعددة بتعدد المسطحات التي تنتمي إليها المفاهيم، وتتشكل في أفقها، فإنّ ذلك يتطلب التوقف عند هذين المفهومين؛ أي "المفهوم" و"مسطح المحايثة"، لموضعة الجسد/الجسم ضمن طرحهما. فما الذي يعنيه **جيل دولوز** بالمفهوم ومسطح المحايثة؟ وكيف يمكننا أن نقرأ الجسم/الجسد مفهوميا ونموضعهما ضمن مسطحات مختلفة، تتوزع في كل منها مفاهيم تمتدّ بينها خيوط وانثناءات لا تعرف الاستقرار؟

درجت التقاليد البحثية على اعتبار المفهوم شكلا تجريديا يصاغ بطريقة مفارِقة لموضوعه، كأنه اختيار من بين مجموعة اختيارات، يسعف صاحبَه للوصول إلى نتائج يحددها مسبقا على شكل افتراضات، وهذه الصيغة لا تنفك عن النظرة الشائعة إلى المنهج على "**أنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة**"[1]، فالقواعد مضبوطة، والطريق واضح المعالم، والحقيقة لا مناص من الوصول إليها عبر تحصيل نتائج معلومة، ومن هنا لا يكون المفهوم إلا تنويعا بلاغيا نظريا يسعى الباحث إلى إثبات فاعليته المعلومة مسبقا. هذا المنظور يجعل

---

[1]. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ط3، 1977. ص5. يقول جيل دولوز وكأنه يعقب على هذا التعريف: "**يفترض الفيلسوف، وعن حسن نية، أن العقل، من حيث هو عقل، والمفكر، من حيث مفكر، يريدان كل ما هو حقيقي، يحبانه ويرغبان فيه تلقائيا، ويبحثان بداهة عنه، هكذا ينسب الفيلسوف لنفسه، وبشكل مسبق، إرادة طيبة في التفكير، ويؤسس كل بحثه على هذا (القرار المسبق). وعلى هذا العنصر يتأسس منهج الفلسفة عنده في مجموعه. بهذا سيصير البحث عن الحقيقة، بمعنى ما، كما لو أنه الشيء الأكثر تلقائية والأكثر سهولة، إذ يكفي لتحقيق هذا البحث، أن نمتلك قرارا ومنهجا قادرين على تجاوز التشويش الذي يأتي من الخارج، فيغير من وجهة الفكر الأولى ووظيفته، ويجعله يخلط بين الحقيقي والزائف. الأمر سيبدو حينها متعلقا فقط باكتشاف وترتيب الأفكار، تبعا لنظام سيتقدم، حينها، باعتباره هو عينه نظام الفكر، تماما كما هو عليه الشأن مع المدلولات الواضحة أو الحقائق الظاهرة في الأقوال، والتي ستأتي لتملأ البحث، وتضمن التوافق بين العقول**" جيل دولوز، خارج الفلسفة، نصوص مختارة. تر: عبد السلام بنعبد العالي وعادل حدجامي. دار المتوسط، إيطاليا، ط1، 2021. ص47-48.

من المفهوم أداة مجردة تصل بين الذات والموضوع، أو بين الباحث وموضوع بحثه، وهي أداة بلاغية صرفة يختارها الدارس أو يصطلحها بمعزل عن أي شرط. في حين أنّ المفهوم لا علاقة له، في الواقع، بالتنظيرات الأكاديمية والاصطلاحات العلمية المحضة، بل هو إبداع تفرضه ظروف خاصّة وسياقات محدّدة وشروط مسبقة، يمكن أن نقول أنه هو من يختار صاحبه ويصطاده بالقدر الذي يكون فيه هذا الأخير مبدعه وصانعه.

إنّ المفهوم يحتاج إلى خروج عن المألوف أي إلى إبداع وابتكار، كما يقول جيل دولوز، و"**إبداع المفهوم لا يقتصر على المستوى الخطابي أو البلاغي أو على التنويع، مهما كان مختلفا، طالما أنه لم يقترح تنويعا يضيف بعدا أو معنى جديدا بوصفه توليدا للفوارق، وفعل صيرورة**"[1]، فالمفاهيم أحداث وصيرورات، وليست ماهيات أو أشياء مفكرا فيها[2]، أو تأمّلات منعزلة عن الظروف التي تحيطها، أي أنّ المفهوم قبل أن يكون فاعلا ومؤثّرا فهو منفعل ومتؤثّر، "**تشبه المفاهيم كائنات معرفيّة حيّة، تتحرّك بين البشر، وفي ثنايا الفلسفة والأدب ومختلف العلوم والثقافات، تعيش حياتها الفكرية بمختلف أطوارها بدءا بالنشوء والتحديد وانتهاء بالاستقصاء والاستثمار، وفق سمات وخصائص مجالها المعرفي والإقليمي، تبرز أحيانا وتحضر بقوة، وأحيانا أخرى تتوارى وتغيب، بل ويتمّ تجاوزها. أو تتجدد مفسحة المجال لإضافة مكونات جديدة عليها**"[3] وتشبيه المفهوم، في هذا السياق، بالكائن الحيّ، يضفي عليه الحركة والحياة، ويزيح عنه التكلّس والجمود، وإذا ما شبهناه بالابن، فإنه لن يكون إلا ابنا مستقلا عن هيمنة الأب وسلطته؛ فلا وصاية

---

[1]– الفلسفة بين التاريخ والإبداع، (جيل دولوز أو التفلسف بالفعل)، محمد نور الدين أفاية، مجلة التفاهم. سلطنة عمان.العدد 69، 2020. ، ص414.

[2]– عمر كوش، أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب، ط1. 2002. ص42.

[3]– عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص39.

عن المفهوم من صاحبه، لأنّ مهمته تنتهي عند الإنجاب والإبداع، أمّا المآلات التي سيؤول إليها المفهوم، والقراءات التي سيتعرّض لها، والتغييرات التي سيحدثها، فليست بالضرورة نتاج قصد الكاتب أو المبدع؛ إذ لا بد على هذا الأخير أن يعتق النصّ من ربقة الذات المؤلفة، صاحبة الحقّ، وسيدة الكلمة، وهو ما لم يكتف جيل دولوز بالدعوة إليه، إذ مارس نوعا من الكتابة المرتحلة أو النومادية، المتنكرة للذات، والهاربة من الوحدة إلى التعدد والاختلاف والبوليفونية، يقول عن تجربته الإبداعية لكتاب "ضد أوديب" مع فيليكس غوتاري: **"كتبنا ضدّ- أوديب بيدين. بما أنّ كل منا كان كثرة، كان الحاصل عددا غفيرا. استخدمنا في هذا الكتاب كل ما يقاربنا، الأقرب منا والأكثر بعدا، وزعنا أسماء مستعارة حاذقة كي نجعل الأمر عسير التعرّف. لماذا احتفظنا بأسمائنا؟ بحكم العادة ليس إلا. كي نجعلنا عسيرين على التعرف بدورنا. كي نجعل متعذرا على الإدراك، ليس أنفسنا، بل ما يدفعنا إلى العمل والمعاناة أو التفكير..."**[1]. هذه الحركية التي وهبها دولوز إلى المفهوم، أزاحته من منطق الوحدة إلى التعدد، ومن التشابه والهوية إلى الاختلاف، ومن الثبات إلى التدفق والتجدّد، ومن الماهية إلى الصيرورة، ومن التوحيد والتجميع والتماهي إلى التجاور والتضايف والتماعي[2]، وقد مثّل كتابه **"الفرق والمعاودة"** عرضا نظريا

---

[1]- جيل دولوز، خارج الفلسفة، نصوص مختارة، سبق ذكره، ص 120. وانظر كذلك: جيل دولوز، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي، تر: عبد الحي أرزقان، أحمد العلمي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص27.

[2]- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص147. ولفظة **التماعي** تعني تجاور الشيء مع الآخر المختلف، لا كالتماهي الذي يعني التطابق. وهي من ترجمة الأستاذ عبد العزيز العيادي لكتاب جيل دولوز الفرق والمعاودة. يقول جيل دولوز بأنّ الأسلوب والمفهوم ضمنه **"ليس تجميعا ولا تقريبا للمواقع وإنما تلعثم ورسم خط مكسر يسير دائما بجوار الخطوط الأخرى، نوع من خط هروبي نشيط ومبدع؟ و..و..و."** حوارات في الفلسفة والأدب. سبق ذكره، ص19، يقرّب عادل حدجامي، وهو من أهم من نقل أفكار دولوز إلى العربية، هذه الفكرة بقوله **"المفهوم ليس ماهية، بل (حرف معية) (et)، أي علاقات مجاورة وربط محايثة لنفسها، وتفاعل بسرعة (محلّقة) Survol لا حدود لها"** عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز. ص149. إنه كما تقول أم الزين بن الشيخة، كيان **"مترحل لا يستمر في أي مكان ولا يرث شيئا ..يقيم**

متأنيا، استطاع أن يقلّب فيه فكرة الاختلاف والتكرار على نار هادئة لكنها محرقة، يقول في هذا الكتاب عن المفاهيم بأنّها "**الأشياء ذاتها لكنها الأشياء في الوضع الحرّ والبريّ وفيما وراء (المحمولات الأنثروبولوجية). إنني أصنع وأعيد صنع مفاهيمي وأفككها انطلاقا من أفق متحرك ومن مركز منزاح دوما عن مركزه ومن محيط مرتحل دوما، محيطا يكررها ويفرقها...**"[1]. هذا ويقرّ دولوز بأننا "**في الفلسفة لا نبدع مفاهيم سوى في علاقتها بالمشكلات التي نقدر أنها غير مرئية أو غير مطروحة جيدا**"[2] إذ ليس كلّ لفظة أو مصطلح أو عبارة يصح أن نطلق عليها صفة المفهوم، بل لا بدّ أن يكون ابتكار المفهوم وليد مشكلة تدفعنا إلى التفكير فيه بسبل مغايرة وطرق مختلفة، انطلاقا من أفق معين ومحيط مرتحل.

يسمّي دولوز هذا الأفق المتحرّك والمحيط المترحّل ببساط أو مسطح المحايثة **plan d'immanence**[3]؛ أين تتجاور المفاهيم وتتقارب خطوطها راسمة ملامح فلسفة من الفلسفات، ومعيّنة نسقا من الأنساق الفكرية، لكنه نسق مفتوح على التغيّر والتجدّد؛ نشبهه بالنهر المتعدد الروافد، الذي ما تبرح مياهه تتبدلّ وتتغيّر، والمفاهيم هي ما يسبح داخل هذا النهر، منجرفة وراء جريانه الهيروقليطي المستمرّ، متطهرة من أدران الثبات والهوية، "**إن المفاهيم** [كما قال دولوز وغوتاري] **أشبه بالموجات المتعددة التي تعلو وتهبط، ولكن مسطح المحايثة هو الموجة الوحيدة التي تلفها**

التحالفات واللقاءات ويرسم الخطوط ..ويمر دوما إلى جهة أخرى كما الحياة ..إنه يتحرك على شاكلة حرف العطف (واو) et بدلا من فعل الكينونة (هو) أو (كان) est.. بتر صامت للحرف (s)" أم الزين بن الشيخة، تحرير المحسوس (لمسات في الجماليات المعاصرة)، دار ضفاف، الأمان، الاختلاف، لبنان، المغرب، الجزائر، ط1، 2014، ص 226.

[1]– جيل دولوز، الفرق والمعاودة، سبق ذكره، ص28.

[2]– عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2014. ص219.

[3]– يترجم ببساط المحايثة، ومخطط المحايثة، ومسطح المحايثة. ومقام المواجدة. انظر عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، سبق ذكره، ص151. وعمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص48–49.

وتنشرها."[1] تتواتر التشبيهات الجغرافية في الكتابة الدولوزية، محدثة تغييرا، لا على مستوى الأسلوب فحسب، بل في طريقة التفكير؛ فالأرضنة والانتشال ومسطح المحايثة والإقليم وغيرها من المفاهيم الجغرافية، ليست مجرّد استعارات، بل وقائع تدعو إلى النظر في الأشياء على بساطتها وبساطها أو إقليمها الأرضي، فـ"**باقتحام المعجم الجغرافي يكون دولوز قد أنزل الفلسفة كما مورست منذ ألفي سنة من التأمل المجرّد إلى التمعن الواقعي. يتعلّق الأمر بقلب المعادلة من الرابط العمودي الذي يبتغي الطوباويات العليا إلى الجوار الأفقي القائم على الحوار والألفة"**[2]. لقد دعا دولوز إلى التخلي عن الرواسب الفلسفية والتجريدات الأنثروبولوجية التي تفرض وجهة النظر الإنسانية على الظواهر، وتقتنع في الأخير بأنّ ما صاغته من تحليلات هو الرؤية الوحيدة الملازمة لهذه الظواهر، هذا الوضع نمثّله بمن اختلق حكايةً/ سرديّةً، ثمّ توهّم أنّ هذه الحكاية هي عين الحقيقة، وليتهُ توقف عند هذا الحدّ، لكنه حاول أن يقنع غيره بواقعية حكايته وصدقيتها. يرفض جيل دولوز، تأثرا بالرسام الإنجليزي فرانسيس بيكون، فكرة السرد والحكاية المتناسقة والمنسجمة تاريخيا وبنيويا، فـ"**ليست اللوحة حكاية تروى بل ليست حكاية إطلاقا، ولا تصلح لتأريخ حدث ومن ثمة ليست اللوحة ولا الفضاء التشكيلي مناسبة لتشخيص موضوع أو تمثيل شيء.**"[3] وعلى هذا المنوال أقام فلسفته السينمائية التي استبدل فيها مفهوم الزمن بمفهوم السرد، فالزمن في تشظيه الدائم، وتآكله المستمر، أقرب إلى روح فلسفة الاختلاف كما مارسها دولوز في حياته اليومية وكتاباته الجذمورية، فقد ذكر في كتابه "السينما الصورة–الزمن" بأنه، على غرار دومينيك نوغيز، لا يقول بمفهوم

---

[1]– جيل دولوز وغوتاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، دار النشر: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1997، ص55.

[2]– محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2008، ص8.

[3]– عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، سبق ذكره، ص114.

السردية في السينما،[1] لأن هذا المفهوم نابع من الحركة أو ما أسماه "**بالترسيمة الحسية الحركية التي لا تتفق مع سينما ما بعد الحرب، التي تقوم على انقطاع في هذه الترسيمة وتفاقم للأوضاع التي لم يعد من الممكن التفاعل معها، وازدياد عدد الأوساط التي لا تنطوي إلا على علاقات عرضية، وتكاثر الأماكن العادية الفارغة أو المنفصلة التي حلّت محلّ المساحات المؤهلة.**"[2] ومن هنا لا تكون الحياة – عنده– تخطيطا مسبقا أو رؤية مستقبلية، بل برنامجا ينبع من رحم اللحظة، وفكرة لا تعرف ماض ولا مستقبل.

نلاحظ بأن جيل دولوز يجوب أقطارا متباينة، ويرتحل بالمفاهيم بين مجالات مختلفة من فلسفة ورياضيات وأدب وفنون تشكيلية وسينما...إلخ، وهو على إثر ذلك يحثّنا على إعمال المنطق البيني في التعامل مع القضايا الفلسفية والعلمية والإبداعية، ويدعونا إلى عدم الفصل بين هذه القضايا باسم مبدئ التخصّص المعرفي، وهو ما نفهمه من قوله :"**إنّ ما كان يهمني شخصيا هو تبين العلائق التي تقوم بين الفن والعلم والفلسفة، إذ لا واحدة من هذه المجالات تملك، في نظري، امتيازا خاصا قياسا إلى الأخرى، فهذه الفعاليات كلها ذات طبيعة إبداعية، فموضوع العلم الحق هو إبداع {الدوال}، وموضوع الفن الحق هو إبداع التراكيب الحسية، وموضوع الفلسفة هو إبداع المفاهيم. انطلاقا من هذا التمييز، واعتمادا على هذه التقسيمات العامة (دوال، مركبات حسية، مفاهيم) على الرغم مما قد تبدو عليه من عمومية؛ فإنه سيصير بمكنتنا أن نصوغ أسئلة حول الصدى والآثار التي تكون لكل واحدة من هذه المجالات في الأخرى. كيف يكون ممكنا مثلا، في اتجاهات مختلفة وبإيقاعات وحركات إنتاج مختلفة كلية، كيف يكون ممكنا لمفهوم**

---

[1]– جيل دولوز، سينما الصورة– الزمن، ج2، تر: جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2015. ص307.

[2]– نفسه، ص436.

ما أو لتركيب ما أو لدالة ما أن تلاقي بعضها البعض؟[1]. فبهذه الفقرة، إذن، يبيّن فيلسوف الاختلاف بأنّ المفهوم ليس حكرا على الفلسفة؛ لأنّ الحدود التي تفصل بين الفلسفة والعلم والفنّ هي حدود وهمية؛ ومع ذلك نسمع أصواتا هنا وهناك، وخاصّة في الأوساط الجامعية، لازالت تلوك بصلافة عبارات في مديح التخصّص وإمبريالية المجال المعرفي[2]، في الوقت الذي أصبح فيه المجتمع المعرفي أسرة واحدة يؤلّف بين أفرادها حميمية العلم وحبّ المعرفة، تماما كالمفاهيم التي تعيش قبائلَ في صحراء بلا جدران تتقاسمها، متجددة باستمرار ضمن هذا الأفق الرحب والفضاء الفسيح[3] "**وبذلك يكون المفهوم حيا طليقا كالطائر، يحلق فوق الأقاليم المعرفية والجغرافية. إنه حدث حيّ، طائر لا يكفّ عن التحليق فوق الأقاليم، وليس شيئا مفكرا أو ماهية أو جوهرا وما إلى ذلك من توصيفات الميتافيزيقا المثالية منها أو المادية. ويتأرضن وفق شروط معرفية وتاريخية وجغرافية وبيئية معينة، تختلف هذه الشروط باختلاف المفاهيم وباختلاف الأقاليم وانشيالات الأرضنة.**"[4] ولرفع اللبس الناجم عن الفهم اللاتاريخي للمفهوم، والذي قد تنجرّ عنه فوضى في القراءة وتعسّف في التأويل، لا بدّ من التنبيه إلى أنّ المفهوم **تاريخاني وتاريخيّ**؛ أي منفصل ومتصل في الوقت نفسه؛ كيف ذلك؟ إنّ تاريخانية المفهوم تتطلّب النظر فيه ضمن الخطوط التي يعيّنها مسطّح المحايثة؛ فالمفاهيم الفلسفية، والتوجهات العلمية، واللغة الأدبية والفنية، تتحرّك داخل **أفق**[5] تاريخي معيّن، **براديغم**[1]، أو **إبستيمي**[2]

---

[1]– جيل دولوز، خارج الفلسفة، سبق ذكره، ص20.

[2]– هوجم عالم الاجتماع الدكتور العراقي علي الورد (1913–1995) من بعض نقّاد الأدب لخوضه في بعض قضايا الشعر والأدب، ثمّ دُعيَ للمناظرة على رؤوس الأشهاد. انظر: **علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع.**

[3]– ما هي الفلسفة، سبق ذكره، ص56.

[4]– عمر كوش، أقلمة المفهيم. سبق ذكره، ص31–32

[5]– يلعب مفهوم الأفق عند هانز جورج غادامير دورا مهما في إحداث عملية الفهم حيث "**يكون أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر**

ورغم تقارب هذه المفاهيم الثلاثة مع مفهوم مسطح المحايثة، إلا أنها تفتقر إلى الإبداعية والحركية التي يتضمنها؛ أولا لأنّ جيل دولوز ومعه فيليكس غوتاري يسعيان دائما إلى تجاوز القصور الذي يعتري المفاهيم الجامدة، حتى وإن كانت هذه المفاهيم من إبداعهما[3]، وثانيا لاقتران المفهوم والمسطح بمفهوم آخر هو **الشخصيّة**

في ذاته أكثر مما هنالك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق التي يفترض أنها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطردة باستمرار، فيتحد القديم والجديد دائما في شيء ذي قيمة حية، من دون أن يمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة." هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، مرا: جورج كتوره، دار أويا، ليبيا، ط1، 2007. ص416-417.

[1]- يقول توماس س. كون في كتابه بنية الثورات العلمية: **"هذا المصطلح ذو علاقة وشيجة بـ(العلم العادي)، وباختياره رميت إلى فكرة أن بعض الأمثلة المقبولة من الممارسة العلمية الفعلية – وهي أمثلة تشمل القانون، والنظرية، والتطبيق، واستعمال الأدوات – تقدم نماذج تصدر عنها تقاليد للبحث العلمي متناسقة منطقيا. وهذه التقاليد هي قرين تلك التي يصفها المؤرخ بوضعها تحت عنواين مثل (علم الفلك البطليموسي) (أو الكوبرنيكي)، و(علم الحركة الأرسطي) (أو النيوتني) ...وهكذا... فالأشخاص الذين يقوم بحثهم على براديغمات مشتركة يكونون ملتزمين بقواعد ومعايير الممارسة العلمية نفسها. وذلك الالتزام وما ينجم عنه من اتفاق ظاهري هما الشرطان الضروريان للعلم العادي، أي لنشوء واستمرار تقليد خاص من تقاليد البحث." توماس س. كون، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مرا: محمد دبس، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2007. ص64.**

[2]- الابستيمي Epistémé هو **"البنية الضمنية للفكر** [أو] **الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معيّن، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزّع خطاباته. أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزّع مشاكله، وقاعدة توزّع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح، والتي تسم من قبل موقع كلّ خطاب"** برنار هنري ليفي، نسق فوكو، ضمن: ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، لبنان، تونس، ط3، 2012. ص61. وقد عدل فوكو عن هذا المفهوم واستعاض عنه بمفهوم الجهاز، أو النظام الخطابي بعد تعرضّه لانتقادات كثيرة من قبل الماركسيين ومن قبل جون بول سارتر تحديدا. انظر: محمد سبيلا ونوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، دار المتوسط، إيطاليا، ط1، 2017. ص11.

[3]- من المفاهيم التي تخلى عنها جيل دولوز مثلا مفهوم "الجسم بلا أعضاء"، واستبدله بمفهوم "التنسيق" Agencement، ومع ذلك فإن مفهوم "الجسم بلا أعضاء" لقي قبولا ورواجا وهو ما يؤكد ما ذكرناه سابقا بأنّ المفهوم حرّ وطليق ولا يرتبط حتى بترتيبات صاحبه ومبدعه.

المفهومية[1]. أمّا تاريخية المفهوم فهي التي تتيح المجال لانتقاله من مسطّح إلى آخر، ومن فلسفة إلى أخرى، مازجا بين إقليمين وهوائين مختلفين؛ إنه فعل صيرورة وارتحال وتغيّر دائم نحو المجهول، صورة تعبّر عن مكر الليل والنهار، وعن سطوة التاريخ والزمن، وعن تغيّرات الجغرافيا حرّها وقرّها، جفافها ورطوبتها، وهو ما عبّر عنه دولوز وغوتاري في الفقرة الآتية من كتابهما الأخير "**ما هي الفلسفة**": "**نقول باختصار بصدد كل مفهوم إنه يملك دائما تاريخا، حتى وإن كان هذا التاريخ متعرجا، ويمرّ عند الضرورة من خلال مشكلات أخرى أو فوق مسطحات متنوعة. يشتمل المفهوم، في أغلب الأحيان، على أجزاء أو مكونات آتية من مفاهيم أخرى، تكون قد أجابت على مشكلات أخرى وقد افترضت مستويات أخرى. هذا أمر لا محيد عنه لأنّ كل مفهوم يقوم بتقطيع جديد، ورسم محيطات جديدة، مما يتطلب إعادة تفعيله وتفصيله ثانية. لكن من جهة أخرى، فإن للمفهوم صيرورة تخصّ علاقته مع مفاهيم أخرى، تقع على المسطح ذاته. هنا تترابط المفاهيم ببعضها، وتتوافق فيما بينها، وتنسق حدودها، وتركب مشكلاتها المتبادلة، وتنتمي إلى الفلسفة عينها حتى وإن كانت لها تواريخ مختلفة**"[2] وقد لا ينسجم المفهوم مع غيره من المفاهيم، ولا يتوافق مع المسطح الذي يجمعها، فيلفظ خارجا، لأنّ مجاله الحيوي يختلف عن المسطّح الجديد الذي انتقل إليه، فـ"**المفهوم يحتوي دائما على مكونات بإمكانها أن تمنع ظهور مفهوم آخر، أو على العكس من ذلك، لا يمكن لتلك المكونات ذاتها أن تظهر إلا بعد زوال غيرها من المفاهيم.**"[3] إنه كالمغناطيس يعزل ما لا يتناسب معه، وينجذب إلى ما ينزاح نحوه.

---

[1]– سنذكره في مقام لاحق.

[2]. دولوز وغتاري، ما هي الفلسفة؟ سبق ذكره ص40–41.

[3]. نفسه. ص52. و"**هنا لا يكتفي الفيلسوف بتحريك مفاهيم جاهزة هي (أشبه بالهياكل العظمية المعدة لتخويف كل خلق) ولا يكتفي أيضا (بتنظيف مفاهيم مستعملة) مثلما يفعل الناقد أو المؤرخ. إن ما يطالب به الفيلسوف هو إجراء تحويل للمفهوم. استعماله على أرض جديدة حتى ينتج عن ذلك تلاؤمه مع مشكل جديد،**

يسعفنا مفهوما "**المفهوم**" و"**مسطح المحايثة**" على نسج خيوط تربط بين توجهات فلسفية وأدبية وفنية مختلفة، وربط علاقات معها، قائمة على الاتصّال والانفصال؛ أي أنّ هذه العلاقات لا تتأسس على أيّة شروط مسبقة أو وفاء مزعوم، كالذي تفرضه ثنائية التنظير والتطبيق؛ فالمفهوم يعيش بين النصوص كشخصية متنقّلة، يسميها جيل دولوز وفيليكس غوتاري بـ**الشخصيّة المفهومية**، تجول بين ربوع الأقاليم الفكرية والصور الفلسفية، لتبدع عن طريق تقنية **الكولاج**[1] أشكال متباينة وترتيبات جديدة.

لقد كان عسيرا، من دون هذه المفاهيم مثلا، التعامل مع تصورات للجسد/الجسم متباينة: ثنائية، تركيبية، أحادية، محايثة، حلولية، مادية، روحية، عقلية، نفسية...إلخ. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأنّ الجسد يمكن التعامل معه كمدخل لأيّ توجّه فلسفي، كما أنّ التعاطي مع أي نصّ والنظر فيه، "**لا يعدّ في الإمكان، دون معاينة الحراك النفسي، ووضعية الجسد وأوجه الاتصّال والحوار الصامت في ذلك، إنّ كلّ نصّ/ أي نصّ هو معطى جسدي ما !**"[2]

سيتوضّح ما ذكرناه حول "**المفهوم**" و"**مسطّح المحايثة**" أكثر، عند تنزيل الجسد/الجسم ضمن هذا الطرح أو الحقل المفهومي. فإذا كنّا على دراية بأنّ المفهوم

وحتى يتبلور المفهوم. فكأنه كان ناقصا أو مفتقدا لأحد العناصر: بحيث أن تحريكه يعني انزياحه للاشتغال في فضاء جديد. إن الأمر أشبه بعملية تذويب للمفاهيم القديمة. (كما تذوب مدافع لاستخراج أسلحة أخرى). يكتسب المفهوم عناصر جديدة وضمن مخطط أو فضاء جديد. (إنه على الفيلسوف أن يأخذ على عاتقه إيقاظ مفاهيم نائمة. أو خلق أخرى. ليلعبها على مسرح جديد حتى ولو كان ثمن ذلك محاربة المفهوم ذاته"خميس بوعلي، صورة الفيلسوف، سبق ذكره، ص248-249.

[1]- يقول جيل دولوز في معرض حديثة عن تجديد الأشكال وإبداع المفاهيم: "**إنّ مسألة تجديد الشكل هاته، أمر نعيشه كلنا في الفلسفة. وهو يقينا أمر ممكن. البداية تكون دوما بالأمور الصغرى، كأن نستعمل، على سبيل المثال، تاريخ الفلسفة كـ(كولاج) (وهي تقنية قديمة في فن الصباغة)، ولن يكون ذلك تنقيصا من قيمة عظماء فلاسفة الماضي: أن نستعملهم ككولاج في لوحة فلسفية. سيكون هذا أفضل من (النصوص المختارة)، لكن تلزم تقنيات خاصّة.**" **جيل دولوز، خارج الفلسفة، سبق ذكره، ص66.**

[2]- إبراهيم محمود، النص، الجسد، الهاوية (قراءة في ظلال المعاني)، سبق ذكره، ص233.

"ليس تمثلا مجردا يغذي أفكارا عامة، أو وصفا يؤدي إلى نوع من التعالي"[1] بل هو **"على خلاف ذلك تماما يحيل على أشياء واقعية شديدة البساطة، وهذا ما يجعله مشروطا بظروف طرحه"**[2]، فإنّ تعاملنا مع **"الجسد/الجسم"** لا يمسّ حقيقة الشيء أو الشيء في ذاته؛ إذ لا تتعامل الدراسة مع "الجسد/الجسم" كحقيقة فيزيولوجية وبيولوجية تسعى إلى تقديم وصف (موضوعي) لها، أو تتوقف عند القوانين والميكانيزمات التي يحتكم إليها، فهذا ليس منوط بالدرس الأدبي/النقدي، بل هو من اهتمامات مجالات أخرى كالطب والرياضة والتجميل وغيرها، (وحتى هذه المجالات باتت تتعامل مع الجسد/الجسم بنسبية ومرونة). كما أننا لا نبحث في المفهوم عن أفكار متعالية (ترنسندنتالية)، لأنّ "الجسد/الجسم" ليس فكرة صرفة لا تمتّ إلى الواقع بصلة؛ ومن هنا يتبيّن أنّ ما يجب أن نُخْرِج المفهوم من دائرته، إضافة إلى الحقيقة الواحدة أو غير المشروطة، هو المستوى اللغوي القائم على الوصف التجريدي، **"فالمفهوم ليس مصطلحا لأنه ببساطة ليس حصيلة اتفّاق. مثلما أنه ليس قضية تصف واقعة أو طائفة من الوقائع. المفهوم يبتكر عالما، وتلك هي خاصيته الجوهرية. لذا فكلّ مفهوم جدير بهذه التسمية، يحمل في طيّاته صيغة تعديلية للوجود لأنه معبّأ بالحدث الذي يرسّخ تجربة جديدة في حياة الفكر، وفي صيغة وجود الأشياء حوله**[3]. يمكن القول بأن **المصطلح**[4] هو الشكل اللغوي للمفهوم، كأن

---

[1]– الفلسفة بين التاريخ والإبداع، نور الدين أفاية، مجلة التفاهم، سلطنة عمان، العدد 69، 2020، ص 412.

[2]– محمد آيت حنا، الرغبة والفلسفة، منشورات تكوين، الرافدين، الكويت، العراق، ط2، 2022، ص91.

[3]– عبد الصمد الكبّاص، الجسد وأنثروبولوجيا الإفراط (خيبة التمثيل)، دار رؤية، مصر، ط1، 2021، ص74.

[4]– تعرّف المصطلحات بأنها **"مجموعة الألفاظ التي يصطلح بها أهل علم من العلوم على متصوراتهم الذهنية الخاصة بالحقل المعرفي الذي يشتغلون فيه، وينهضون بأعبائه، ويأتمنهم الناس عليه، ولا يحق لأحد أن يتداولها بمجرد إضمار النية بأنها مصطلحات في ذلك الفن إلا إذا طابق بين ما ينشده من دلالة لها وما حدده أهل ذلك الاختصاص لها من مقاصد تطابقا تاما."** عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص146.

يأخذ مفهوما واحدا عدة **ترجمات**[1] نسميها مصطلحات، وهي تختلف باختلاف المنطلقات المعرفية لكل مترجم "**وفي هذا السياق الدقيق نتعامل في مختبر لغوي كشأن الكيمياوي، فقولنا: (اصطلحت به عليه) يعني: (اتخذت من هذه التركيبة الصوتية علامة دالة على ذلك المتصور المجرد)**"[2]. فمقاربة الجسد/ الجسم لا تتمّ على هذا المستوى؛ لأنّ الجسد والجسم ليسا مصطلحين للشيء نفسه أو للمفهوم ذاته، إذ لا يتعلق الأمر بخيارات لغوية أو بدائل اصطلاحية، وهو الخطأ الذي يقع فيه البعض، عندما يستدلون بالجسم والجسد [ومعهما البدن] على المعنى نفسه[3]، خاصّة أولئك الذين ينقلون المفهوم من اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية، وهما لغتان تستعملان لفظا واحدا للدلالة على مفهومي الجسم والجسد (Body في الأنجليزية) و(Corps

---

[1]– لابدّ أن نشير كذلك إلى أنّ ترجمة المفهوم، هي نقل لمميزات المفهوم من لغته الأصل إلى اللغة الهدف؛ أي أن فعل الترجمة لا يتوقف على المستوى الاصطلاحي، بل يتعداها إلى المستوى المفهومي؛ فالمترجم الحقّ هو الذي يحافظ على حيوية المفهوم وإبداعيته. وهو ما أشار إليه عبد الصمد الكباص في قوله "...**والترجمة عندما تشتغل على المفهوم، فهي لا تمكن فقط من جعل ثقافة ما تتعرف عليه، وإنما تحملها على استيعاب إمكانات الحدث التي ترافقه، مؤهلة إياها للتعايش مع العالم الذي يبتكره. مثلما تخول لها إمكانية المساهمة في توسيع هذا العالم الذي تبتكره، لأنّ المفهوم لا يمكن نقله وإنما يوصل بحياة جديدة تفعل فيه وتشتد به، بمعنى آخر فترجمة المفهوم لا يمكن إدراكها إلا باعتبارها نشوء تجربة جديدة للمفهوم، أي التحاما بحياة جديدة يحظى فيها الكائن باقتدار إضافي يتعين فيه وجوده باعتباره أفقا قابل للإغناء والنماء.**" **عبد الصمد الكباص، الجسد وأنثروبولوجيا الإفراط. مرجع سابق، ص74.** وفي هذه الملاحظة الدقيقة، يؤكد الكباص على ضرورة أن تتجاوز ترجمة المفاهيم المستوى الاصطلاحي، الذي يكتفي بالنقل الحرفي، وأن يبدع المترجم مفهوما موازيا للمفهوم المترجَم؛ أي أن الترجمة، خاصة ترجمة المفاهيم والنصوص الإبداعية، قبل أن تكون نقلا، هي إبداع وإعادة بناء جديدة تصوغها اللغة الهدف، وتصهرها بإمكاناتها الصوتية والمعجمية والدلالية. ومع ذلك نستشعر في بعض الترجمات كأن أصحابها يحاولون التخلص من عبء ترجمة المفهوم المصدر بأي مصطلح كان.

[2]. عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، مرجع سابق، ص146.

[3]– مع أنّ الباحث المغربي فريد الزاهي ميّز بين الجسم والبدن والجسد من منظور معجمي، إلا أنه أقرّ من وجهة نظر فينومينولوجية بانفتاح هذه المفاهيم على بعضها البعض عندما قال: "**من ثمّة فإن الانتقال من الجسم إلى الجسد إلى البدن هو انتقال ممكن ومفتوح، ولا يخضع لأيّ تراتبية معينة، على اعتبار أنّ المادي البيولوجي يشكّل الأساس المرئي، وأنّ الثقافي الرمزي يشكّل الانفتاح العمودي للجسد نحو ممكنات الوجود العميقة.**" فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، الرباط، المغرب، ط1، 1999، ص32-33.

في الفرنسية)، في حين توظف اللغتان العربية والألمانية لكلّ مفهوم لفظا مستقلا (الجسد والجسم في العربية) و(Leib و Korper في الألمانية)، وقد حاولت اللغة الفرنسية تلافي هذا العطب باستحداثها للفظ جديد هو **corps propre** أي الجسم الخاص أو الجسد[1]، في وقت فتح ثراء المعجم الألماني أمام بعض الاجتهادات الفلسفية الطريق لمناقشة هذه الإشكالية وعرضها للمساءلة، وهو ما أقدم عليه **إدموند هوسرل** مثلا في كتابه "**أزمة العلوم الأوربية**" أين ميّز بين الجسم والجسد[2]، ليشق بذلك سبيلا لورثة المنهج الفينومينولوجي مثل مارتن هايدغر[3] وجون بول سارتر[4] وموريس ميرلوبونتي[5] وبول ريكور[6] وإيمانويل ليفيناس[7] وغيرهم للتفلسف داخل هذه الحلقة التأويلية، ولعل ما يميز طرح هؤلاء هو عدم خروجهم عن دائرة التفكير في

---

[1]– انظر: الجسم والجسد والهوية الذاتية، عز العرب لحكيم بناني، ضمن: الجسد مجلة عالم الفكر، ص88. يشير عبد العزيز بومسهولي إلى الإمكانيات التي تفتحها اللغتان العربية والألمانية بتمييزهما بين الجسم ومعه البدن من جهة والجسد من جهة أخرى، وقد كانت الدراسات التي قام بها مع رفيقه عبد الصمد الكباص يندرج أغلبها ضمن التقليد الفينومينولوجي. انظر: عبد العزيز بومسهولي، في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البيجسداني، مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، ط1، 2010، ص38–39.

[2]– إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص181–182.

[3]– فكر هايدغر في الجسم/الجسد ضمن ثنائية الوجود والموجود إذ يرى "**أن جسد الإنسان هو من حيث ماهيته شيء مغاير لجهاز عضوي حيواني، ما يعني أن هيدغر يفرق بين (الجسم) كعضو حيواني لحمي أو غضروفي أو عظمي أو مائي، والجسد في ماهيته كوجود**" رسول محمد رسول، العلامة–الجسد–الاختلاف. دار مكتبة عدنان، بغداد، العراق. ط1، 2015، ص101.

[4]– جون بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980م) فيلسوف وأديب فرنسي معاصر، ارتبط مفهوم الجسد عنده بالتجربة الوجودية.

[5]– موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau–Ponty (1908–1961م) فيلسوف فرنسي معاصر، تناول مفهوم الجسد وعلاقته بالإدراك وميز بين الجسد الموضوعي(المُدرَك) والذاتي (المدرِك).

[6]– بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005م) فيلسوف وأنثروبولوجي فرنسي، ميّز بين الجسم والجسد، واعتبر الجسد منبع الهوية وخلاص الإنسان.

[7]– إيمانويل ليفيناس فيلسوف فرنسي من أصل يهودي Emmanuel Levinas (1906–1995) يقوم مفهوم الجسد عنده على الخروج من الذات نحو الآخر، ويعتبره مناط المسؤولية.

المساحة التي تتيحها الثنائيات المتقابلة، وبالخصوص ثنائية طبيعة_ثقافة[1] التي أنتجت لنا ثنائية الجسم والجسد، وما كانت مقاربتهم لهذه الثنائية إلا من أجل وصل الإدراك والوعي والفهم بالجسد/الإنساني/العقلي، وإبعادها عن الجسم/الحيواني/الشهواني/البرّي/ المتوحش؛ فالجسد في عرف هؤلاء يمثّل الثقافي، أمّا الجسم فهو صورة للخام والطبيعي، وبذلك يتواطؤ التقليد الفينومينولوجي مع علم النفس واللسانيات في تقسيم الإنسان إلى وعي ولاوعي، وسطح وعمق، ومع الأنثروبولوجيا التقليدية في مقابلتها للطبيعة بالثقافة.

وعلى العموم فإنّ دراسة الجسد/الجسم فينومينولوجيا، كما سنرى لاحقا، لا تغطي إلا حقلا مخصوصا، ومسطّحا من بين مسطحات أخرى –وإن أكثر رحابة من غيره– ، تشترك مع بعضها في النظر إلى الجسد كحدّ في ثنائية، حدّها الآخر هو الوعي والقصد، وما يحسب لهؤلاء هو أنهم تفطّنوا إلى مفهوم "**الجسم**"[2]، غير أنهم اعتبروه الشكل الخام أو المادّة التي يتكوّن منها الجسد؛ أي أن الجسم هو الصورة غير الإنسانية أو الكيان المادي، أمّا الجسد فهو وعي الإنسان بجسمه، ويمكن أن نلخّص النظرة الفينومينولوجية في المعادلة الآتية: الجسد= جسم+وعي.

---

[1]– انتقدت جوديث بتلر فكرة الفصل بين الثقافة والطبيعة عندما رفضت التفرقة بين الجندر (الذي يعتبر تأويلا ثقافيا للجنس) وبين الجنس (المنظور إليه على أنه طبيعي) حيث رأت أن الجنس أو التمييز الطبيعي ما هو إلا جندر أي أنّ له تاريخ لا بدّ من الحفر فيه لتبيين تاريخيته وزيف تلبسه بالطبيعة. انظر مؤلفها: قلق الجندر، النسوية وتخريب الهوية، تر: فتحي المسكيني، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2022. ص77–78 أين ذكرت بأنه "**من شأن العلاقة الثنائية بين الثقافة والطبيعة أن ترعى رابطة تراتبية في ظلها "تفرض" الثقافة دونما قيد أو شرط معنى ما على الطبيعة، وبالتالي ، هي تجعل منها "آخر" ("Other" an) ينبغي تملكه من أجل استعمالاتها الخاصة التي لا حدّ لها، والمحافظة على مثالية الدال وبنية الدلالة حسب نموذج الهيمنة**". كذلك فعل كليفورد غيرتز في كتابه التأسيسي: تأويل الثقافات (مقالات مختارة)، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 134–137.

[2]– وهو ما أشار إليه بول ريكور في كتابه: سيرة الاعتراف، تر: فتحي إنقزو، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص98–99. حيث أشاد بصنيع أب الفينومينولوجيا إدموند هوسيرل لأنه ميّز بين الجسد والجسم.

وعلى الرغم من وجود بعض الوجاهة في هذا الطرح، إلا أنه لا يخرج عن دائرة الثنائية التقليدية للروح والجسد، فيبوّئ الجسد محلّ الروح، ويحلّ الجسم مكان الجسد، أي أنّ محاولة الابتعاد عن الجسم والاقتراب من الجسد، باسم الوعي والإدراك والفهم، ما هو–في الواقع– إلا بديلا عن، أو صورة من صور الانتصار للروح وتهميش الجسم، فالجسد عند الفينومينولوجيين مكنة الوعي، وآلة الفهم والتأويل، أمّا الجسم فجثّة هامدة وصورة جوفاء؛ أي أنّ الفينومينولوجيين لم يهتموا بالجسد إلا باعتباره وسيطا للفهم والتأويل والوعي، فحتى موريس ميرلوبونتي لم يخرج، في جلّ أبحاثه، عن هذه القراءة، مع أنه في دراساته المتأخرة سعى إلى التخلي عن فكرة فصل الأنا الواعية عن الجسد الشيئي، باسم مفهوم "**اللحم**"، إلا أنّ التـفكير الثنائي كان طـاغـيا على مجمل كتاباته، تأثرا بالمنهج أو الرؤية الفينومينولوجية، فما لا يخفى على الباحث، هو أنّ صورة أفلاطون وأرسطو وديكارت، رغم محاولات إخفائها أو تجاوزها من طرف هوسرل ومريديه، يتجدّد رسمها، ويتعذّر محوها، وهو ما سنبسط فيه القول لاحقا، ضمن خطّ واحد، يتحرّك فيه الجسد داخل مسطحات متعددة، لكنها متقاربة من حيث المبدأ، حيث لا يتمّ التعامل معه إلا كطرف أو وسيط؛ يحمل الروح عند أفلاطون وأتباعه، ويرفد العقل عند أرسطو وديكارت وأشياعهما، ويحقّق الوعي والفهم عند هوسيرل ومريديه. وهذه المقاربات لم تحقّق في الدرس الأدبي إلا صورة للجسد أو موضوعة (تيمة) يسعى الناقد لإعادة بنائها، متجاهلا الطبيعة الجسدانية للأثر الإبداعي عموما، وللأثر الأدبي على وجه الخصوص، وهو ما وقعت فيه العديد من الدراسات النقدية المعاصرة التي حاولت مقاربة الجسد، خاصّة تلك التي تأثّرت بالطرح الفينومينولوجي. فمفهوم التيمة أو الموضوعة، في تلك المحاولات النقدية التي أجهدت نفسها في رسم صورة للجسد، هي في الحقيقة، مستقلة عمّا تكتنزه اللغة

الإبداعية من حياة ورغبة وحساسية، قوامها الحركة والانفعال[1]، فقتلت بذلك هذه الروح الإبداعية في العمل الفني، عبر تشريحه أو تصنيفه، وما كان لهذا الفعل أن يتمّ لولا ترسبات الفكر الثنائي، الذي يشطر الروح والعقل والوعي عن الجسد.

والملاحظ أن ملامح هذا الفكر مازالت ماثلة، بصورة أو بأخرى، في نصوصنا الإبداعية وخطاباتنا النقدية، ناهيك عن تفكيرنا وكلامنا اليومي. وهو ما يتناقض، بشكل جليّ، مع مسطح التفكير المحايث، التي رفضت فكرة المفارق والمتعالي في الإنسان، وتعامل معه ككيان غير منفصل إلى ثنائيات، تشرخ طاقات الحياة، وتبثّ فيه التشاؤم والكآبة والموات. ولكي يتوضّح الأمر أكثر، نقول بأننا سنتعامل مع مفهومين: الجسد والجسم؛ ومع أنّ كلا المفهومين يحيلان على الإنسان، إلا أنّ الأوّل يعزل ما هو إنساني عن الطبيعة، وما يحيطه من حيوان ونبات وجماد، ويقابله بمفاهيم مجرّدة كالروح والعقل والوعي والفكر إلخ؛ أي أنّ الجسد دائما حدّ في معادلة حدّها الثاني متغيّر، لكنه الطرف الأضعف في هذه المعادلة، التي تسعى إلى اختزال

---

[1]– يقول جيل دولوز في فقرة ننقلهما –رغم طولها– لأهميتها في إبراز وجهة نظره للأدب: **"ما يقوم به الأدب في اللسان يتجلّى بكيفية أكثر وضوحا: الأدب، كما يقول بروست، يرسم في اللسان بدقة نوعا من اللسان الأجنبي، الذي ليس هو لسان آخر، ولا لهجة مستعادة، وإنما صيرورة – أخرى اللغة، تصغير لهذا اللسان الأكبر هذيان يجرفه، خط عجيب ينفلت من النظام المهيمن. كافكا يجعل بطل السباحة يقول: أنا أتكلم نفس اللسان الذي تتكلمه، ومع ذلك لا أفهم ولو كلمة واحدة مما تقول. إبداع في التركيب وفي الأسلوب، هذه هي صيرورة اللسان: ليس هناك من إبداع لكلمات ولا استحداث المصطلحات جديدة خارج مفعولات التركيب التي تتم فيها. وعلى هذا النحو يتجلى الأدب بالفعل من خلال مظهرين، من حيث إنّه يُحدث شرخا أو تفكيكا للسان الأم، ولكن أيضا من حيث إنه يُبدع لسانًا جديدًا في اللسان بفضل ابتكار التركيب: إن الكيفية الوحيدة للدفاع عن اللسان هي مهاجمته... كل كاتب مضطر لأن يصنع لنفسه لسانه .... كما لو أن اللسان يتملكه هذيان يجعله يخرج عن أخاديده الخاصة. أما المظهر الثالث، فإنه يعود لكون لسان أجنبي لم ينحفر في اللسان نفسه من دون أن تهتز بدورها اللغة برمتها وتبلغ حدا وخارجا أو ضدا متمثلا في رؤى وسماعات لا تمت لأي لسان بصلة. هذه الرؤى ليست استيهامات، وإنما هي أفكار حقيقية يراها الكاتب ويسمعها في ثنايا اللغة وفجواتها. وهي ليست انقطاعات في السيرورة وإنما هي محطات تشكل جزءا منها كخلود لا يتجلى إلا في الصيرورة، وكمنظر لا يظهر إلا في الحركة. إنها ليست خارج اللغة، وإنما هي خارجها. إنه الكاتب بصفته مبصرا ومضغيا، هو مرمى الأدب: ذلك أن انتقال الحياة إلى داخل اللغة هو الذي يشكل الأفكار."** جيل دلوز، منقد ومشفى، تر: بشير البعزاوي، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2023، ص35–36.

الإنسان في مفهوم بعينه، وتبني من خلاله حقلا فلسفيا، أو شبكة مفهومية تنعكس على المعرفة والأخلاق والسلوك، في حين يصل الجسمُ الإنسانَ بكل ما يحيط به، ويتعامل معه كنقطة بين مجموعة من النقاط، لا يربط بينها ترتيب معين، بل تجمعها صلات وصل وفصل مستمرة، وحركة دائبة تجسدها مفهوم العلامة. فبعد أن نصل بالجسد إلى مفهوم الموضوعة، انطلاقا من شبكات مفهومية مختلفة ومسطحات متباينة، أولها المسطح الروحي الأفلاطوني، ثم العقلي الأرسطي والديكارتي، وصولا إلى الفينومينولوجي، ستنفتح الدراسة على إقليم مفاهيمي جديد لا ينسجم مع التحليل الثنائي للجسد، الذي سيصبح –حينئذ– في بيئة لا يستطيع التعايش معها، لما تحتويه من عناصر حيوية ومركبات غير منسجمة: حيوانية، نباتية، جمادية، تجريبية، ترنسندنتالية، هبائية، فصامية...الخ وسيكون الجسم محايثا لهذه المفاهيم، وستكون العلامة كلقاء وحثّ على التفكير، هي ما يشدّ ويبعثر، في نفس الوقت، عناصر العمل الإبداعي.

الفصل الأوّل:

الجسد بين ميتافيزيقا الروح والعقل

ليس الإنسان هو الحيوان العاقل وإنما العقل هو الحيوان الإنساني، وعليه لم تعد مهمة الفلسفة تتمثل في إعانتنا على الهروب باتجاه موقع روحاني وإنما في جعلنا نعي أن العقل الإنساني كائن في وضع لا يعلو على أي من الأوضاع التي يمكن أن يعرفها الإنسان.

Jean Brun Un exégète de la raison[1]

تتفّق الميتافيزيقا في نسختيها الروحية الأفلاطونية، والعقلية الديكارتية، على قمع الجسد والإتيان على شرايين الحياة فيه، لأنه يحيد بنا، باسم الشهوات والنزوات عند أفلاطون، وباسم التخيّلات والأوهام عند ديكارت، عن مسالك الهداية وسبل الحقيقة التي يرتضيها الفيلسوف الزاهد والباحث المتجرّد، وبين هذا وذاك، يلمع صوت أرسطو بنزعته التجريبية التي تعتبر الجسد معطى من معطيات الطبيعة، ومكوّن أساس من مكوّنات الحياة، ليكون له رأي مختلف عن رأيي الحكيمين سقراط وأفلاطون، لكنه، مع ذلك، لم يسلم من لوثة نزعتهما المناهضة للجسد، وفي كلتا الحالتين يبقى أرسطو حلقة مهمة في الانتقال من ميتافيزيقا الروح عند أفلاطون إلى ميتافيزيقا العقل عند ديكارت، وهو ما سنأتي عليه بالتفصيل في معرض هذا الفصل.

[1]– ذكره عبد العزيز العيادي في "مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي"، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة نوقشت بجامعة تونس سنة 2003، إشراف: فتحي تريكي، دار صامد، تونس، ط1، 2004، ص339.

المبحث الأوّل: أفلاطون وميتافيزيقا الروح.

1-أفلاطون والفكر الغربي:

إن سائر الفلسفة الغربية تنحدر من حواشي أعمال أفلاطون

آلفريد نورث وايتهايد[1]

تمثّلت ملامح ثنائية الروح والجسد في الفكر الإغريقي عند الثلاثة: سقراط وأفلاطون وأفلوطين[2]، والتي لم تبدُ رغم ذلك، منسجمة مع الخلفية المادية (الوثنية) التي كانت تطبع العقلية الإغريقية آنذاك[3]، وبسببها اتُّهم سقراط بإدخال معتقدات غريبة عن التفكير اليوناني المادي[4]. إنّ تزكية النفس وتطهيرها تكمن، كما ذكر أفلاطون على لسان سقراط[5]، "**في انفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفي تعويدها على أن تلمّ أطرافها من كل ناحية وأن تتجمع، وأن تحيا بقدر المستطاع، سواء في الحاضر الآن أو فيما سيلي، وحيدة قائمة بذاتها، وقد تحررت من الجسم**

---

[1]-ماتياس إيكولد، موجز تاريخ الدماغ والروح، تر: رغد قاسم وآلان بيري، منشورات الرافدين، بغداد، العراق، ط1، 2019. ص27.

[2]- هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب، منشورات الزمن، المغرب، ط1، 2004.ص43-44. وقد اكتفينا بعرض فلسفة أفلاطون في هذا المجال، لأنه يعبّر عن أفكار أستاذه سقراط الذي لم يكتب حرفا، كما أنّ فلسفة أفلوطين هي تأويل وشرح لفلسفة أفلاطون. ليس هذا فحسب، فهناك من يعتبر فلسفة أفلاطون "**أول فلسفة في تاريخ التفكير النظري الفلسفي**" لأنّ هذا الأخير "**يتعامل مع التراث الفلسفي السابق عليه تعاملا يفضي باستيعاب أطروحات هذا التراث ضمن شبكة من التساؤلات هي تساؤلات الأفلاطونية نفسها. وبهذا المعنى فإن أفلاطون، ومن موقعه الخاص يعيد إنتاج هذا التراث كتراث فلسفي**..." محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون، ديكارت، كانط)، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2001. ص39.

[3]- هشام علوي، المرجع نفسه، ص47

[4]- نفسه، ص70

[5]- صنع أفلاطون شخصية لسقراط لا تتفق بشكل دقيق ووفي مع شخصية سقراط الحقيقية. انظر : مقدمة المترجم. مونيك ديسكو. أفلاطون الرغبة في الفهم. تر: حبيب الجربي، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.ص 11. أي أنّ أفلاطون وعبر التماهي مع شخصية أستاذه سقراط يحاول أن يبثّ أفكاره الفلسفية على لسانه، وإن كان التأثر واضحا بين الشيخ ومريده.

كما يتحرر من القيد"[1]، وهذا التحرر لن يكون سوى الإقبال على الموت، لأنّ الفلسفة، في عُرف سقراط، هي تدريب على الموت، والمشتغلين بالفلسفة، عنده، وحدهم من يقومون بذلك بشجاعة وأناة، فمحبة الحكمة (فيلو- صوفيا)، من هذا المنطلق هي محبّة للموت، ومن لم يُقدِم على ذلك فهو صديق للجسد[2]، ومحبٌّ له، لا محب للحكمة. وهكذا يقابل سقراط بين الحكمة والجسد؛ فمن ييمّم وجهَه شطرَ الجسدِ يشيحُ به عن الحكمة، وينأى به عن الجادّة، لذا كان لزاما على الفيلسوف ألا يهتمّ برغبات الجسد من مأكل ومشرب وملبس ومنكح، لأنّ ذلك يحجب عنه صفاء التأمل ووضوح الفكر، بل قد يؤدي به كذلك إلى اختلاق معارك وحروب في سبيل الاستزادة من الثروات وتحقيق الشهوات[3].

1- لقد كان تأثير سقراط على تلميذه أفلاطون بيّنا؛ فالجسد عند صاحب المأدبة، مصدر الشرور ومنبع الآثام ومزيّف الحقائق؛ فقِمِنٌ بالفيلسوف، إذا أراد أن يكون جديرا بهذا اللقب، أن يتخلّى عن شهوات الجسد وحظوظ البدن، وأن يتدرّج بنفسه في مسالك الفكر والتأمّل، ويتجردّ، مطلقا، من الرغبات والأهواء. هذا هو الفيلسوف الحقّ عند أفلاطون، أمّا من يصغي إلى صوت الجسد ويلبّي طلباته، فهو

---

[1]- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، مصر، ط3، 2001، ص 131. ونشير هنا إلى أن محمود فهمي زيدان يرى بأن الإغريق لم يفرقوا بين النفس والروح وأن هذا التمييز لم يبدأ إلا مع الديانات السماوية. انظر كتاب: محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، ص16-18. كما أن ترجمة أخرى لـ"فيدون" إلى العربية عرفت استعمال لفظة الروح مكان النفس انظر: محاورات أفلاطون المجلد الثالث، ص375. وفي هذه الترجمة استعملت كذلك لفظتي جسم وجسد بالمعنى نفسه، ما يجعلنا نتساءل فيما إذا كان الإغريق يستعملون اللفظتين للدلالة على المعنى نفسه. أي أنهم لم يميزوا بين الجسم والجسد على غرار النفس والروح؟ أم أنهم فرّقوا بينهما وهو الاحتمال الأضعف.

[2]- أفلاطون، فيدون، سبق ذكره، ص133. وقد عبّر مارتن هايدغر عن الفكرة نفسها عندما قال بأن الإنسان ولد ليعرف كيف يموت؛ أي أنّ فن التدرب على الموت هو الغاية من الحياة، ثم طبّق ذلك فعلا عندما عزل نفسه عن المجتمع في خلوة فلسفية لا يشاركه فيها إلا أشجار الغابة السوداء. فعرف بعد ذلك بفيلسوف الغابة السوداء.

[3]- نفسه، ص 129.

حبيس شهواته وعبد رغائبه، تعوزه الإرادة وتنقصه الهمّة؛ فهو بمثابة التابع لا المتبوع، والمملوك لا المالك. ومن كانت هذه صفته سيكون، عند أفلاطون، من العبيد وأراذل النّاس، الذين هم أسفل السلّم الاجتماعي، أو في قدم المجتمع. أمّا الفلاسفة فهم رؤوس المجتمع ووجهاؤه، ينزعون إلى المعالي، ويحتقرون سفاسف الأمور[1]، ولا ينازعون النّاس أهواءهم؛ أي أنهم يتعالون عن محاكاة الغير ومنافسة المثيل، وهنا يكون أفلاطون، على لسان أستاذه سقراط، قد تنبه لخطر الرغبة والجسد في توسيع حدود المقدرة والإرادة للخروج من دائرة الذات إلى الاصطدام بالآخر، والتدافع القائم بين الأفراد الذي يتحقّق به النشاط الإنساني؛ أي أنّه يتخوّف من هذا الاندفاع الرغبوي الذي يحرّك الإنسان صوب التملك والتنافس والتنازع الذي يسببه فعل المحاكاة غير الواعية أو الميمزيس، وفي هذا السياق نذكر بأنّ الفيلسوف الفرنسي المعاصر **رونيه جيرار René Girard [2] "قد أفرد أفلاطون، عكس أرسطو، بالفطنة الفلسفية في إدراكه لما يمكن أن يتهدد استقرار المجتمع من تبعات هذه المحاكاة، من جهة أنها علّة الصراع بين الأفراد حال كسرها لنظام الفوارق الذي تعكسه التراتبية الاجتماعية"**[3]، فالعنف حسب قراءة **رونيه جيرار** الطريفة، نابع من المحاكاة الممكنة حالَ المساواة بين النّاس. ممّا ينزع بهم إلى التنافس نحو التملك، تلبيةً لرغبات الجسد المختلفة. وبذلك يكون الجسد، في الأخير، هو سبب هذه الشرور والآثام، الناتجة عن الجشع والطمع في تحقيق ما عند الغير من ممتلكات وامتيازات، يفتقر إليها المحاكي أو الحاسد، وما أزمات الديمقراطية في نسختها المساواتية، حسب جيرار، سوى من آثار هذه المحاكاة الملعونة. وعلى

---

[1]– انظر في التقارب بين لفظتي خدم وقدم، وبين الرأس والرئيس والوجه والوجيه: فؤاد إسحاق الخوري، إيديولوجيا الجسد رموزية الطهارة والنجاسة، دار الساقي، لبنان، ط1، 1997، ص4.

[2]– فيلسوف ومؤرخ وناقد فرنسي معاصر (25 ديسمبر 1923– 4 نوفمبر 2015).

[3]– زهرة الرويسي، ميمياء الرغبة، في فلسفة روني جيرار، الدار التونسية للكتاب، ط1، 2021، ص241.

العموم يمكن أن نقرأ، سواء في مثالية أفلاطون أو مسيحية رونيه جيرار، نوعا من النزعة الزهدية القامعة للجسد والمُعلية من شأن الروح ومشتقاتها الأخلاقية.

2- يأخذ مفهوم الروح عند أفلاطون طابعا أخلاقيا وعمليا، فالروح هي الخير كلّه، وهو معنى إيجابي شمولي، يقابله مفهوم الجسد المفتقد للخير؛ فالجسد لا يتحقق إلا بطريقة سلبية؛ أي أنه روح مفقودة أو خير منعدم، في حين ترتبط الروح بعالم المثل؛ العالم العلوي أو السماوي الذي لا يتحقّق الخير إلا بإتباع نموذجه الأسمى وقيمه المثلى. فالأعلى خير دائما والأسفل شرّ مطلقا، وكلّما تطلعنا نحو الأعلى اقتربنا من الخير وابتعدنا عن الشرّ، وهو ما تجسّده الآراء الفلسفية لأفلاطون المبثوثة في حواراته. ففي الكتاب السابع من الجمهورية أورد صاحبه "**صورة توضّح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة وغير مستنيرة**"[1]، إذ ضرب مثلا بمجموعة من الرجال المقيدين بالأغلال، في قاع كهف وحولهم نارٌ، تضيء لهم بعض التماثيل والمجسمات، وهم يعتقدون بأنّ ما يرونه أمامهم من تماثيل ومجسّمات هو حقيقة الأشياء، وإذا ما أطلقْتَ سراح أحدهم نحو أعلى الرواق المؤدي إلى مخرج الكهف، حيث نور الشمس، فإنه لن يستطيع رؤية الحقيقة إلا بعد لأيٍّ ومشقّة، لأنه يعتقد بأنّ ما كان يراه من مجسمات وتماثيل تحت ضوء النار الخافتة هو حقيقة الأشياء. "**فالسجن [حسب قول سقراط لمحاوره جلوكون] يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثّل صعود النفس إلى العالم المعقول. فإذا تصورت هذا فلن تخطئ فهم فكرتي، مادام هذا ما تريد أن تعرفه. ولست أدري إن كانت فكرتي صحيحة أم لا، ولكن هذا ما يبدو لي على أية حال. فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما أن يدركه، حتى**

[1]- أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، 2004. ص403.

يستنتج حتما أنه علة كلّ ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزّعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل."[1] وفي أسطورة أفلاطون هذه، نستطيع قراءة التراتبية الأخلاقية القائمة على ثنائيات: الأعلى والأسفل، والنور والظلمة، والزيف والحقيقة، والخير والشرّ.

ففكرة الارتقاء والتدرج من قاع الكهف المظلم إلى نور الشمس وحقيقتها الساطعة، أسّست طائفة من الاستعارات، التي مازالت تهيمن على بنية تفكيرنا، كما تنبّه إلى ذلك **جورج لايكوف George Lakoff ومارك جونسون Mark Johnson** [2]، منها أنّ المعرفة رؤية، وهي قائمة على التدرّج من أسفل إلى أعلى، وأن الخير نور مكانه العلو، والجهل والشرّ ظلام يقبعان في الأسفل[3]، ترمز هذه الأسطورة إلى حياة النّاس العادية، فهم لا يرون، وِفق أفلاطون، إلا الزيف، لأنهم مشدودون إلى الأسفل؛ إلى ظلمة الكهف. وما الصُوَر التي يرونها والأشياء التي يحسون بها إلا تماثيل مظللة، لا تعبّر عن حقيقة الأشياء أو الأشياء في حقيقتها، لذا كان من الصعب على الشخص الذي ارتقى إلى أعلى الكهف وشاهد نور الشمس، أن يصدّق بأنّ ما كان يراه سالفا من أشياء مجرد زيف، لأنّ النور الساطع خارج الكهف جعله لا يبصر بشكل جليّ؛ وكذلك الحقيقة والخير، عند أفلاطون، يصعب التصديق بهما عند الإنسان الذي أَلِفَ الظلام.

---

[1]– أفلاطون، الجمهورية، سبق ذكره. ص406.

[2]– جورج لاكوف (George Lakoff24 مايو 1941)، فيلسوف أمريكي وعالم اللغويات المعرفية. عرف عنه أطروحته الشهيرة أن حياة الأفراد تتأثر بشكل كبير بالاستعارات المركزية التي يستخدمها الناس لشرح الظواهر المعقدة. وقد وجدت أطروحته عن التشبيه المفاهيمي والاستعارة، والتي قدمها مع زميله الفيلسوف مارك جونسون (Mark Johnson مايو 1949) في كتابهما Metaphors We Live By عام 1980، تطبيقات في عدد من التخصصات الأكاديمية، كما أن تطبيقها على السياسة، والأدب، والفلسفة، والرياضيات. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%B1%D8%AC_%D9%84%D8%A7%D9%83%D9%88%D9%81 اطلع عليه يوم: 2024/1/10.

[3]– لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، تر عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2016. ص494.

وإذا ما أفدنا من التصور الاستعاري **للايكوف وجونسون**، فإنّنا نستطيع استبدال الجسد في الفلسفة المثالية بكهف أفلاطون، فكلاهما يأخذ صورة المحتوي أو الوسيط؛ فشمس الحقيقة مكانها خارج الكهف، كما أنّ الروح لن تتحرّر إلا بعد الانعتاق من الجسد. إنّ الشكل الاحتوائي للكهف يشبه كثيرا التصور الشائع للجسد كوعاء للروح، "**فنحن ندرك ذواتنا باعتبارنا مكونين من مواد، من لحم وعظم مثلا، كما ندرك الأشياء باعتبارها مكونة من أنواع مختلفة من المواد، من خشب أو طين أو معدن،...إلخ. كما ندرك عن طريق البصر واللمس، عددا كبيرا من الأشياء باعتبارها تمتلك حدودا جلية، وذلك عن طريق تصورها باعتبارها كيانات. وغالبا ما تكون هذه الكيانات أوعية**"[1]، فأسطورة الكهف الأفلاطونية، تتسّق بشكل جليّ مع تصوره لثنائية الروح والجسد؛ فالكهف والجسد كلاهما سجن، والروح والشمس كلتاهما انعتاق وتحرّر، وبما أنّ الفلسفة تدريب على الموت، فإنها خروج من الجسد، واتصّال بشمس الحقيقة واتحاد مع العالم العلوي، مصدر الجمال والحبّ والخير المطلق.

يمثّل العلوي، بالنسبة إلى أفلاطون، النموذج والمثال الذي يجب أن يحتذى به، فإذا كان المجتمع، حسب صاحب الجمهورية، تمثالا[2] أو جسدا، فإنّ الحكماء الفلاسفة يشغلون مرتبة الرأس، لما فيه من عقل وفضيلته الحكمة، أمّا الجنود فمكانهم القلب، لأنه مكمن العاطفة وفضيلته الشجاعة، في حين يمثّل الصناع والعمال البطن، الذي هو مربض الشهوات ومستقرها وفضيلته الاعتدال.[3]

---

[1]– لايكوف وجونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر عبد المجيد جحفة، دار توبقال، المغرب، ط2، 2009. ص78.

[2]– أفلاطون، الجمهورية، سبق ذكره، ص288.

[3]– أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتب المصرية، ط1، 2010. ص75–76. وانظر كذلك: مقدمة الأستاذ فؤاد صروف، جمهورية أفلاطون، تر: حنا خباز، المطبعة العصرية، مصر، ط3، دت، ص ك.

وزّع أفلاطون المهام على مواطني جمهوريته، بمماثلته بين رأس وصدر وبطن الفرد، وما يقابله من طبقات المجتمع، فالحكام هم العقل المفكر، والجيوش هم القلب النابض، والصنّاع والحرفيين هم البطن الهاضم، وهذه الوظائف متكاملة فيما بينها؛ فالحاكم لا يستطيع التفكير إلا إذا وفّر له الجيش الأمن والأمان وحارب الأعداء ببسالة، وأدّت المعدة دورها بفعالية، ثمّ لم يفكّر أي فرد بالتعدي على وظيفة غيره لأنّ العدل لا يتحققّ، حسب أفلاطون، إلا "**إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة**"[1].

يُعتقد بأنّ هذه التراتبية التي تعلي من شأن أعلى الجسد وتحطّ من قدر أدناه قد استلهمها أفلاطون من الأسطورة الهندية "**التي تصور لنا أنّ الإله براهما خلق الطبقات الهندية الأربع من أربع أجزاء من جسده الخالد، فخلق طبقة رجال الدين من رأسه، وطبقة المحاربين من صدره، وخرجت العمال من فخذه، أما طبقة العبيد والأرقاء (المنبوذون) فقد نبعت من قدميه.**"[2] وعلى العموم، وبصرف النظر عن أصالة فكرة أفلاطون من عدمها، فإنّ الإعلاء من قيمة أعلى الجسد والحطّ من أسفله، الذي نلفيه عند العديد من الثقافات، قد يعود إلى الأهمية الحيوية التي تؤديها أعضاء الجسد؛ فقَطْعُ الرأس أو إصابة القلب لا يضاهيه بتر القدم وجرح الفخذ مثلا، فالأعضاء العليا من الجسد أكثر أهمية من أعضائه السفلى على ما يبدو. ولعلّ السؤال الذي يعنّ لنا في هذا المقام هو: هل هذه التراتبية النابعة مما يسميه **يوري لوتمان**، في كتابه سيمياء الكون، بـ:لا **تناظر الجسم البشري**[3] هي التي أدّت إلى

---

[1]– أفلاطون، الجمهورية، سبق ذكره، ص306–307.

[2]– محمد حسن مهدي بخت، الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2014، ص123.

[3]– يوري لوتمان، سيمياء الكون، تر: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2011، ص39.

معاملة الشهوة ومصدرها التناسلي بريبة وبقرف في بعض الأحيان؟ ثمّ ما الذي يفسّر ميل بعض المجتمعات، كالأوروبيين في القرن السادس عشر، إلى تفضيل القسم العلوي من الجسد والحطّ من قسمه السفلي؛ فـ"**على سبيل المثال، يركز فيرنزوولي (Firenzoule) في كتابه خطاب حول جمال السيدات (Discours sur la beauté des dames) على لا جدوى المناطق السفلية من الجسم للدلالة على الجمال، علما أنه وصف العري وصفا مطولا، قال: (الطبيعة دفعت النساء والرجال إلى كشف الأقسام العلوية وإلى إخفاء الأقسام السفلية، لأنّ الأولى – لكونها مقرا للجمال- يجب أن ترى، وليس الأمر كذا بالنسبة إلى الأخرى لأنها فقط أساس ومسوّغ ومرتكز للأقسام العلوية)...**"[1] وهو ما لا يتناقض مع التصور الأفلاطوني العام، الذي يفضّل الأعلى عن الأسفل، والروح عن الجسد، والجمال الخُلُقي عن الجمال الخَلْقي.

3- ولقد بدت ثنائية الجسد والروح في فكر **أفلاطون**، بشكل واضح في مؤلفه الشهير المأدبة أو المائدة على لسان **بوسانياس**، هذا الذي قسّم الحبّ إلى نوعين مستعينا في ذلك بالأسطورة حيث قال: "**نعلم جميعا أن الزهرة لا تعيش بغير حبّ، فلو كانت الزهرة واحدة لكان الحبّ واحدا غير متعدد، ولكن الزهرة زهرتان لا زهرة واحدة، والحبّ كذلك حبان لا حب مفرد، أما أولى الزهرتين وكبراهما فهي أورانيان، وهي بنت أورانوس البكر، ولم تلدها والدة، والأخرى صغرى الزهرتين وهي بنت المشتري وديون، واسمها باندميان؛...إنما سيد أنواع الحبّ هو الذي لا نهون به،**

[1]- جورج فيغاريلو، تاريخ الجمال الجسد وفن التزيين في عصر النهضة الأوربية إلى أيامنا، تر: جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2011، ص37.

بل يزيدنا عزا وسؤددا؛ فالحب الملازم لزهرة باندیموس هو الحب الذي تعرفه العامة، وتهيم به كالبهم لما فيه من الشهوات الدنيئة، وهذا النوع خصيص بالطبقات النازلة من البشر، وعباد هذا الإله يعشقون الأبدان، ولا يأبهون للنفوس، ويفضلون الجهل على العلم، ويستهينون بالشرف والجمال، ولا يعملون إلا لإطفاء شهوات الجسد، وهذا الحبّ مشتق من الآلهة الصغرى التي تجمع في طبيعتها بين الذكر والأنثى. أما الحبّ الملازم لزهرة أورانوس التي تجمع في طبيعتها بين النقيضين فهو الحبّ المذكر الذي يوحي الإخلاص والنقاء، ويربأ بنا عن مواطن الاندفاع فيما تسوء عاقبته من الشهوات والفساد. وعبّاد هذه الآلهة يعشقون القوة والجمال في العقل والجسم..."[1] تسلّط هذه الأسطورة الضوء على مساحة كبيرة من أنماط التفكير المترسّخة في الذاكرة الثقافية للعديد من المجتمعات، نذكر منها: أنّ الفضل والعقل والحلم الذي ينسب إلى الأخ الكبير مقارنة ببقية الأخوة، فأورانيان البنت البكر لأورانوس أَوْلى بالاحترام والتبجيل من أختها الصغرى باندیمان، وهو ما رسّخ سلطة الأخ الأكبر التي عالجها **جورج أورويل (1903-1950)** في روايته "**1984**"؛ فالكبير في مختلف الأعراف جدير بالطاعة لأنه يمثّل الروح السماوية؛ ألم تتنزل أورانيان من السماء، لتعبر بصورة بديهية في كثير من الأحيان، عن الحبّ الحقيقي (الأسمى) و(الروحي) والمرتبط بتطلعاتنا الفاضلة، أمّا أختها (العامية) فتعبّر عن **الغلمة الصرف (mere lust)**، التي هي صورة من صور غرائز (دنيا) نتشاطرها مع الحيوانات غير البشرية.[2] إذا كان الكبير يرمز، في الذاكرة الثقافية لشعوب متعددة، إلى العقل والرويّة والزهد، فإنّ الصغير، في الضفّة المقابلة، يعبّر عن الطيش والنزق والتمرد، فهو مصدر فتنة وشرّ، ومدعاة للحذر

---

[1]- أفلاطون، مائدة أفلاطون، تر محمد لطفي جمعة، المركز القومي للترجمة، ط، 2009. ص223-225.

[2]- رونالد دي سوزا، الحب مقدمة وجيزة، تر: رندة بعث، مرا: رباب عبيد، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط1، 2018. ص 35.

والغدر[1]، وقد استطاع الروائي الروسي **فلاديمير ناباكوف (1899-1977)** في روايته الشهيرة "**لوليتا**" أن يتماهى مع هذا التصور، حين رسم بطلته في صورة ذئبة مسعورة، متعطشة إلى الحبّ والإغواء الذي مارسته على زوج أمّها همبرت همبرت. إنّ حب الرجل للمرأة عموما-سواء كانت صغيرة أم كبيرة-، في فلسفة أفلاطون، هو حبّ للجسد الفاني؛ "**لأنّ باندیمان تجمع في طبیعتها بین الذكر والأنثى**"؛ أي الحبّ الغيري، أمّا الحبّ الحقيقي الجدير بالبُقيا والخلود فهو الحبّ المذكّر، "**الذي يوحي الإخلاص والنقاء، ويربأ بنا عن مواطن الاندفاع فيما تسوء عاقبته من الشهوات والفساد.**" وعلى هذا الاعتبار فإنّ فلسفة أفلاطون، رغم ادعائها ظاهرا[2]، بالنفور من الممارسات الجنسية المثلية، لا تقوم في الأخير إلا بتأسيس الصرح الفلسفي الذي تقوم عليه هذه الممارسات؛ فالذكر هو الروح والأنثى هي الجسد، وبما أنّ النفور من الجسد مطلب أخلاقيّ، فلا مندوحة ولا عزاء إلا في الارتماء بين أحضان الذكر والتولّه بجماله وجلاله.

إنّ المكانة التي اكتسبتها الروح نابعة من سلطة الذكر الفيلسوف، صاحب الرأي السديد والحكم الرشيد. فالتفكير، في هذا المسطح الميتافيزيقي، من خواصّ الذكر؛ ألم تر أنّ سقراط، كما ينقل أفلاطون في المائدة، كان يفتخر بالتناسل الفلسفي وتوليد الأفكار وبثّها في عقول الرجال ونفوسهم، مفضلا إياه على التناسل الجسماني، سليل

---

[1]- وهو ربّما ما جعل إخوة يوسف عليه السلام يقبلون على رميه في الجبّ، بعد أن اتهموه بالسرقة والطيش.

[2]- أكّد ذلك إمام عبد الفتاح إمام في دراسته الموسومة بأفلاطون والمرأة، عندما قال: "**ولقد كنا نتمنى أن يكون الحب الأفلاطوني (الذي طبقت شهرته الآفاق) كما يذهب بعض الباحثين: (عنوانا) على ضرب خاص من المحب بين الرجل والمرأة يتجردان فيه من علاقة الجسد ويسموان إلى الصلة الروحية المجردة (فيكون) هو الحب العنيف أو الهوى العذري أو التسامي...إلخ إلخ) (أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي). إلى آخر هذه الأوصاف الجميلة- أقول، كنا نتمنى أن يكون الحب الأفلاطوني على هذا النحو السامي من العلاقات بين الرجل والمرأة، حتى بغض النظر عن العلاقة الجنسية بينهما، لكنه للأسف كان تساميا (للجنسية المثلية..وإعلاء للواط)...**" إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ط2، 1996. ص 111-112.

شهوة البدن ومخالطة النساء.[1] أمّا المرأة فهي ترمز "**في فلسفة أفلاطون إلى الحسّ والجسد، اللذين أبعدهما وجعلهما خارج نطاق المعرفة، وحط من شأنيهما وجعلهما في مرتبة دونية، مقارنة بمكانة العقل الذي يحتل الصدارة. فالأنوثة تعبّر عن كلّ الوضعيات السلبية، برأي أفلاطون، إنها موصولة بالعواطف، والمشاعر، والأحاسيس، وكل هذه المسائل استبعدها أفلاطون من المعرفة، لأنها تعيق الوصول إلى الحقيقة الفلسفية الخالدة، وتقف حائلا دون الوصول إلى الخير الأسمى**"[2] فالنفس إذن، أو الروح هي مصدر المعرفة والعرفان، لا الجسم، لأنها من طبيعة "**إلهية وعقلانية وخالدة ولا تنحل ولا تقبل التغيير؛ فهي العنصر الأعلى في الطبيعة البشرية، والجسم هو العنصر الأدنى. ويجب أن يكون الفيلسوف أو الحكيم معنيا بهذه النفس، وبما أنّ النفس خالدة فإن هذا يمثّل إعدادا للحياة بعد الموت** "[3]، سيطرت هذه الثنائية التي تقيم تقابلا بين المرأة والجسد والعواطف والأحاسيس من جهة، وبين الرجل والروح والعقل أو المنطق من جهة أخرى، على أنماط التفكير منذ أفلاطون إلى عصرنا الحالي، وكان لها دور فعال في بناء تصوراتنا وهندستها على شكل تقابلي مانوي؛ فقيمة المرأة تكمن في الطابع الاستعمالي لجسدها، لذا تجد أغلب النساء يسعين جاهدات لأن تتوافق أجسادهن مع المعايير التي تحددها الذائقة الذكورية، في حين لا يهتمّ الرجل بجسده، بالقدر نفسه الذي تهتم به المرأة، فالمكانة الاجتماعية والقدرات العقلية والذهنية هي ما يحدد وزنه في المجتمع، ويجعل المرأة خاضعة له. ثمّ إن الإحساس والعاطفة والخيال تمّ التعامل معها بالنبرة الإقصائية نفسها التي عوملت بها المرأة، وبلغت هذه النبرة أوجها عند

---

[1]– أفلاطون، مائدة أفلاطون، سبق ذكره، ص258.

[2]– خديجة زتيلي، أفلاطون (السياسة، المعرفة، المرأة)، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011، ص110.

[3]– ستيفنون ليزلي وآخرون، 13 نظرية في الطبيعة البشرية، تر خليل زيدان، دار أدب، الرياض السعودية، ط1، 2022. ص161.

رونيه ديكارت، كما سنبيّن لاحقا، وهو ما جعل **غاستون باشلار** يرتدّ على هذه النبرة وينعش مجال الإبداع والشعر والخيال، التي يعتبرها، رغم ذلك، ذات منزع أنثوي أنيمي، تأثرا بعالم النفس **كارل غوستاف يونغ**، أمّا العلم فهو تمظهر للأنيموس أي البعد الذكوري للمفهوم[1]، ورغم هذا الفصل بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي، الذي هو امتداد للتأثير الأفلاطوني، إلا أن غاستون باشلار استطاع أن يحدث ما أسماه بالقطيعة الابستيمولوجية مع الفكر العقلاني الديكارتي الأفلاطوني، وأسس براديغما جديدا يقوم على الشعر والصورة والخيال والإبداع، واعتبر هذا المكوّن، المقصى قبله من الخارطة الابستيمولوجية، ذا فعالية لا يستهان بها في التأسيس المعرفي؛ فالعلم مهما بلغ من العقلانية، لا يمكنه الاستغناء عن المكون الشعري والخيالي، وقد عزّز بعض الفلاسفة والعلماء هذا التوجّه، مثل جيلبير دوران وميشال مافيزولي وروجيس دوبري وغيرهم، وارتادوا به آفاقا ظلّت قبل غاستون باشلار مجهولة.

4- تجرنا تشعبات الروح والجسد إلى الحديث عن نظرية المثُل، وهي أطروحة مهمة في فلسفة أفلاطون، ذات علاقة بنظرته إلى المعرفة والفنّ، ولها تأثير كبير في الإبستيمولوجيا المعاصرة؛ إذ يعتقد أفلاطون بأنّ النفس كيان غير ماديٍ، خالدٍ، موجود قبل الولادة وبعد الموت[2]، وقد نهلت هذه النفس من المعرفة الإلهية السماوية ما يسميه فلاسفة العرفان بالعلم اللّدني، لكن اتصّالها بالجسد وامتزاجها به جعلها تنسى أصلها السماوي وفضلها الإلاهي؛ فالجسد، من هذا المنظور، عائق يحول بين النفس وبين تحقّق المعرفة المطلقة، لكنه ضرورة لا بدّ منها، لتصير المعرفة عند

---

[1]- سعيد بوخليط، المتخيل والعقلانية، دراسات في فلسفة غاستون باشلار، ص12-13.

[2]- تواتر هذا الطرح في العديد من حواراته خاصّة فيدون وفايدروس والجمهورية، أنظر أيضا: "13 نظرية في الطبيعة البشرية" سبق ذكره. ص159-160. وتعتبر أسطورة المركبة المجنحة في حوار فايدروس من أحسن الأساطير التي تصوّر حال الاضطراب وعدم الاستقرار الذي يعرفه الإنسان. انظر: أفلاطون، فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر. دار المعارف، مصر، ط1، 1969، ص70.

أفلاطون تَعَرُّفًا وتذكّرًا عن طريق الحواس لِما كانت النفسُ قد خبرته في العالم العلوي، وهذه المعرفة لن تكون كاملة ومطلقة إلا بالقدر الذي تتجرد فيه النفس عن شهوات الجسد ورغباته، وكأنّي بأفلاطون يفرّق، بشكل مضمر، بين الروح والنفس؛ فالروح ذات أصل سماوي، والنفس نسختها الأرضية الممتزجة بالجسد، لذا فهي تتوزّع على ثلاث مراتب: عقلية ومكانها الرأس، وغضبية أو عاطفية ومكمنها القلب، وشهوانية ومحلّها البطن[1]، وقد أشكل هذا الطرحُ، الذي ينظر فيه أفلاطون إلى النفس بمنظورين؛ أحدهما خالد سماوي والآخر متمايز أرضي، أشكل على بعض شرّاح أفلاطون، الذين توهموا أن خلود الروح (السماوية) يجعلها كفؤا للآلهة أو متلبسة بها.[2]

وإذا كانت الروح سماوية والنفس نسختها الأرضية، فإنّ هذا التصوّر الذي يميّز بين النموذج السماوي والمثال الأرضي قد طبع مجمل أفكار أفلاطون؛ فقوانين الجمهورية ومبادئها التنظيمية، هي مما خبرته الروح في العالم العلوي، أمّا عن تطبيقها الفعلي فهو منشود لا موجود؛ أي أنه معياري مثالي لا واقعي، فهذا غلوكون يقول لسقراط: "**فهمت أنك تعني أنه يفعل هكذا في المدينة التي أكملنا نظامها، المحصورة في عالم الخيال، لأني لا أعتقد أنها توجد على وجه الأرض**" فيجيبه سقراط: "**قد يكون في السماء منها نموذج لمن يروم أن يراه، ويبني نفسه على مثاله. وأما مسألة وجوده على الأرض، في الحاضر أو المستقبل، فليست بالأمر المهم، لأنه على كلّ أن يختار نظم مدينة كهذه ويجري عليها معرضا على كل ما سواها**"[3] وستستبين هذه الفكرة أكثر بمثال السرير أو الفراش الذي أدان به أفلاطون الفنّ، وعبّر عن امتعاضه من الفنّانين، لأنهم يقومون بتزييف الحقائق السماوية عن

---

[1]– الجمهورية لأفلاطون، تر: حنا خباز، سبق ذكره، ص231.

[2]– أفلاطون الرغبة في الفهم، سبق ذكره، ص274–275.

[3]– أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، ص242.

طريق محاكاتها؛ فالسرير الذي يرسمه الرسّام ما هو إلا نسخة عن سرير النجار الذي هو، بدوره، نسخة مزيفة عن السرير الحقيقي، صنيع الله، إذن فالرسامّ يقوم بمحاكاة المحاكاة، أي أنّه ابتعد عن الحقيقة بدرجتين.[1] وكذلك الشعراء؛ فما هم، عند أفلاطون، إلا مقلّدين، لا ينتفع بشعرهم البلاد والعباد[2]، لذا وجب طردهم من الجمهورية اتقاء لجنوحهم وجنونهم[3]. وبهذا المثال يترسّخ التطابق بين الروح وعالم

---

[1]– أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: فؤاد زكريا، سبق ذكره، ص504.

[2]– وهو ما نستنتجه من نبرة أفلاطون الساخرة في ذيل الكتاب العاشر من الجمهورية حيث قال: "**فهل عرف عن واحد منهم، في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضا أو نقل علمه إلى تلاميذ له، كما يفعل أسقلبيوس... وعندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى كقيادة الحرب أو إدارة شؤون الدولة أو التعليم، فمن حقنا أن نسأله عن هذه الأمور قائلين: اسمع يا عزيزنا هوميروس. إذا كان صحيحا أنك فيما يتعلق بالفضيلة، لا تبعد عن الحقيقة سوى مرتبة واحدة، أي انك في المنزلة الثانية منها لا في الثالثة أي لست صانع صور أو مقلدا– وإذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة العامة والخاصة، فخبرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك. إن كثيرا من الدول، صغيرها وكبيرها، تدين بالكثير لمشرعيها، مثل لوكرجوس Lycurgus في إسبرطة، وخارونداس Charondas في إيطاليا وصقلية، وسولون عندنا. ولكن هل تستطيع أن تنبأنا ببلد اتخذك مشرعا وانتفع منك؟**" أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، سبق ذكره. ص509–510 بتصرف.

[3]– يقول سقراط لمحاوره إيون: "**إنّ كل الشعراء الصالحين، الشعراء الملحميون كما الشعراء الغنائيون، لا يؤلفون قصائدهم الجميلة بالفن، إلا أنهم ملهمون وممسوسون. ومثل المستمتعين الكوريبانثيين حينما يرقصون وهم خلو من عقلهم الصحيح، هكذا شعراء الغناء لا يكونون بعقلهم الصحيح عندما يؤلفون أغنياتهم الجميلة. لكنهم عندما يقعون تحت سلطة الموسيقى والأوزان الشعرية فإنهم ملهمون وممسوسون**" أفلاطون، المحوارات كاملة، تر داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ج3، ص19. ولكي نفهم هذا القول، سنموضعه ضمن السياق الذي ورد فيه، فإيون الوافد إلى سقراط يدعي أنه أفضل من يستطيع تفسير شعر هوميروس، لكن هذه الموهبة التفسيرية منحصرة في هوميروس وحده دون بقية الشعراء، حيث إنه إذا ما دعي للحديث عنهم يصاب بالنعاس وهو يبحث عند سقراط عن تفسير لذلك، فكان جواب سقراط بأنّ هذه القدرة التفسيرية التي يحتفي بها إيون، ليست نابعة من "**معرفة بالقواعد الفنيّة**" بل من "**إلهام**" لأنّ معرفة القواعد الفنية تجعله قادرا على التكلّم في أي شاعر ما دام أنّ كل الشعر "**من طينة واحدة**". وبهذا الردّ الذي رمى فيه سقراط، ومن ورائه أفلاطون، الشعراء بالجنون، قد أبانا، بطريقة مقنّعة وبأسلوب ميتيسي، عن رأيهما في النقد والنقاد، واستهجنا على وجه الخصوص ما نسميه بالتخصّص النقدي. وعلى رغم ذلك فهما يقرّان بالتأثير الذي يمارسه الشاعر والراوي أو الناقد على المتلقيين، ويشبهانه **بقوة المغناطيس** ذات المصدر الإلهي، يقول سقراط في المحاورة نفسها: "**هل تعرف أنّ المتفرّج هو آخر الحلقات التي تتلقى قوة المغناطيس الأساسي من بعضها بعضا، كما أقول؟ أمّا راوي القصائد الملحمية مثلك، وكذلك الممثّل، فهما الحلقتان الوسط، وأنّ الشاعر أولها.**"

المثل، وبين الجسد والصُوَر الزائفة؛ فالشاعر بما هو محاكٍ، أو صانع صورٍ، يبتعد عن عالم المُثل، الحقيقي، السماوي، الروحي، ويقترب – وقتئذٍ – من عالم الصُور، المزيف، الأرضي، الجسداني، الذي يعبّر عن تدفقات الرغبة، وانفلاتات الغريزة. ألم يكن أفلاطون، بعد الذي ذكرنا، على حدس بحقيقة الفنّ النابعة من الجسد؟!

إن التوجّس الأفلاطوني من الشعر، والفنّ عموما، وموقفه من الشعراء المطرودين من جمهورية المُثل، سيتوضّح أكثر إذا ما فُهم كصنو لموقفه من الجسد؛ لوثة الروح، ولعنة السماء التي حلّت بالإنسان فأورثته النسيان، وما الشعر الذي ينشده الشعراء إلا ترسيخ لهذا النسيان[1]، وابتعاد عن الحقيقة، ومساس بالآلهة وعبث بقداستها؛ فالشعراء بمحاكاتهم أو بلغتهم الحسيّة والجمالية النابعة من الجسد، ينزعون إلى انتقاص الآلهة والحطّ من شأنها؛ حيث لم يعتبروها مصدر الخير فقط، بل نسبوا إليها كذلك الشرور التي تلحق بالإنسان، وهو ما يتعارض مع النزعة الأفلاطونية المتدينة، التي تقول بثبات هيئة الآلهة وسلوكها[2]، فالإلهي المقدس في الفكر الأفلاطوني يقوم على الشبيه والحقيقي والصادق والمطابق[3]، وهو ما لا نزال نسمع

ص21. وعلى العموم يبقى رأي أفلاطون في الفنّ، من خلال هذه المحاورة، أيضا مشدودا إلى فكرة أنه مزيف للحقائق، وأنّ المعرفة التي يمتلكها كل من الشاعر والناقد، من خلال فنيهما، على المواضيع المتناولة، لا تصل إلى معرفة أهل الحرف؛ أي أن الشاعر إن تكلّم عن المعارك أو صناعة العربات أو رعي الأبقار أو غزل الصوف، لا يمكنه، بأي حال من الأحوال، أن يرقى إلى مستوى معرفة المحارب أو الحرفي أو العبد راعي البقر أو المرأة كلّ حسب مجاله.

[1]– حاول سقراط في حواره لإيون أن يسقطه في فخّ النسيان؛ لأنه كان مقتنعا بأن الطابع الذي يطبع الشعراء، ومعهم الرواة، هو النسيان. أنظر: أفلاطون، المحاورات الكاملة، ج3. سيق ذكره.

[2]– عيد الدحيّات، النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص34–35.

[3]– وهو ما عبّر عنه جيل دولوز في فقرة عميقة ننقل جزءا منها من كتاب الفرق والمعاودة، حيث قال: "بأنّ أفلاطون لم يكتف بالتمييز بين الأصلي والصورة، بين النموذج والنسخة، ولكن تعدّاه بشكل أعمق إلى التمييز بين نوعين من الصور(خيالات) ليست النسخ (أيقونات) غير نوعها الأوّل، أمّا الثاني فهو مكوّن من السيميولاكرات (استيهامات). فالتمييز بين النموذج والنسخة ليس قائما هنا إلا من أجل تأسيس وتطبيق التمييز بين النسخة والسيميولاكر؛ ذلك أن النسَخ إنما وقع تسويغها وإنقاذها وانتقاؤها باسم هوية النموذج وبفضل مشابهتها الداخلية

صداه في بعض ميولات المستهلكين نحو السلع الأصلية، التي أطاح بها الشيطان الصيني بصناعة نسخة أكثر أصلية من الأصل نفسه؛ فأين هو الأصل وأين الشبيه؟ هذا هو السؤال الذي أربك **جان بودريار**، وهذا هو الوضع (الغريب) الناتج عن التناسخ السرطاني للسيميولاكرات، الذي أوصله إلى نفي الواقع واعتباره معطّلا؛ "**لقد توقف الواقع** [يقول بودريار بخيبة ربّما] **عن أن يكون واقعا مادام لم يعد هناك أي متخيّل يحيط به. وهو أصبح واقعا زائفا من إنتاج نماذج مموهة داخل فضاء فائق لا مرجعية ولا محيط خارجي له.**"[1] نستطيع أن نقرأ في أطروحة **بودريار** ذلك المتصوّف الذي حيّره عبثُ الواقع، وشَوَشُ الأشياء وضبابيتُها، فراح يؤرّخ "**لأفول شمس السماء وأنوارها التي لا تصل إلى المدن الفاسدة، ما فسح المجال أمام عدمية أنوار الوسيط والعدسة لتخترق، كالليزر، الواقع المعاش ولتنزل الموت به.**"[2] تقترب رؤية بودريار –في بعض جوانبها– من رؤية **والتر بنيامين** للفنّ، فالعمل الفني الأصيل يفقد هالته إذا ما تمّ استنساخه؛ فالنسخة، كما بيّن بنيامين،

لذلك النموذج الفكراني. مفهوم النموذج لا يتدخل ليواجه عالم الصور في جملته وإنما لينتقي الصور الجيدة، تلك التي تشبه من الداخل، أيْ الأيقونات، وليستبعد السيئة، أيْ السيميولاكرات. الأفلاطونية كلها قائمة على هذه الإرادة في طرد الاستيهامات أو السيميولاكرات المطابقة للسفسطائي ذاته، هذا الشيطان، هذا المخاتل أو هذا المتظاهر، هذا الطامح المزيّف المتقنّع والمتنقل دوما". جيل دلوز، الفرق والمعاودة، تر عبد العزيز العيادي، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط1، 2015. يبين دولوز، بأسلوبه الديونيزوسي، كيف أنّ أفلاطون، من منطلق نظريته في المثل، أقام صرح الميتافيزيقا الغربية، على أسس المطابقة والتشابه والنَسخ، وتحييد المعارض والمختلف والاستيهام.

[1]– جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، تر منير الحجوجي وأحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006. ص38.

[2]– جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 82، بتصرّف.

رغم أنها تعمم الفنّ وتجعله مشاعا، إلا أنها تزيح عنه، من جهة أخرى، ذلك العبق والعتاقة التي ورثها من زمان ومكان ماضيين.[1]

2- أفلاطون والفلسفة الإسلامية:

1- سيكون من المهم، بعد ما ذكرناه حول الطرح الفكري لفلسفة أفلاطون، وبعض تأثيراتها على التيارات الفلسفية المعاصرة، التعرض إلى استنباتات هذه الفلسفة في الإقليم العربي الإسلامي ضمن المجالات الثلاثة: اللاهوتي الكلامي، الفلسفي، والأخلاقي؛ فثنائية الروح والجسد الأفلاطونية وجدت في هذا الإقليم تربة خصبة ومناخا ملائما، غذّتها الخطابات الكلامية واللاهوتية، ثمّ المطارحات الفلسفية الفكرية، وترجمتها، في الأخير، بعض الممارسات الأخلاقية على نحو ما نجده في المذهب الصوفي والإشراقي[2]، هذا وقد أثّرت الأفلاطونية، حسب ما توصّل إليه أحد الباحثين، لا على هذه التوجهات الثلاثة فحسب، بل امتدّت إلى دوائر إسلامية أوسع كمدرسة الفقهاء الظاهريين وبعض المفكرين السلفيين من الحنابلة.[3] وهو ما يظهر عمق تأثير ثنائية الروح والجسد في المثالية الأفلاطونية وتوافقها مع النزعة الأخلاقية للتفكير الفلسفي الإسلامي، بل وتغلغلها إلى أنساق أكثر تحصّنا وانغلاقا على المؤثّرات الخارجية.

---

[1]- مارك جيمينيز، ما الجمالية، تر: شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص363-374.

[2]- ف"**قد تنبّه بينيس إلى أنّ الآراء المأثورة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي. وأنّ أصحاب الهيولى من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامي وأثّرت في مجموعات من المفكرين خلال الغنوصية والصابئة الحرنانية ثمّ إننا نستطيع الآن أن نقول، وبعد أن انتشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونيا في ميتافيزيقاه أكثر منه أرسطوطاليسيا. بل إن الكثير من آراء الفارابي وابن سينا أفلاطونية...**" علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط9، 2012، ج1، ص165.

[3]- علي سامي النشار، نفسه، ص165-166. انظر أيضا: الدكتور ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

فقد ساعد المناخ السياسي والثقافي الذي برزت فيه فرقة المعتزلة، وما اتصّل بينها وبين بقية الفرق الكلامية من جدالات وسجالات ممتدّة، على استقطاب الأفكار الفلسفية اليونانية التي ساهمت بشكل مباشر في إحداث الشرخ بين روح الإنسان وجسده؛ ولعلّ **إبراهيم النظّام** من أوائل من قال بثنائية الروح والجسد، مخالفا بذلك رأي أستاذه **أبي الهذيل العلاّف**[1]؛ فالروح، عند النظام، هي الفاعلة وما الإرادات إلا حركات لها، أمّا الجسم فهو سجن الإنسان وآفته.[2] وقد ذكر **ابن حزم الظاهري الأندلسي** بعض هذه السجالات الكلامية بين **النظّام** وأستاذه **العلاّف** حول طبيعة الإنسان في فصل عنونه بـ:"**الكلام في الإنسان**" قال: "**قال أبو محمد اختلف الناس في هذا الاسم على ما يقع فذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على الجسد دون النفس وهو قول أبي الهذيل العلاف وذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على النفس دون الجسد وهو قول إبراهيم النظام...**"[3] غير أنّ أكثر من اشتهر –حسب الشهرستاني– بين المعتزلة، بل و بين المتكلمين عامة، بموافقته للثنائية الأفلاطونية هو **معمّر بن عبّاد** تلميذ **النظّام** الذي كان يرى أنّ "**الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو عالم، قادر، مختار، حكيم، ليس بمتحرّك، ولا ساكن، ولا متكون، ولا متمكن، ولا يرى، ولا يمس، ولا يحس، ولا يجس، ولا يحل موضعا دون موضع، ولا حويه مكان، ولا يحصره زمان؛ لكنه مدبّر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرّف.**"[4] ثمّ يعلّق الشهرستاني على قول **معمّر** هذا بأنه منقول عن الفلاسفة

---

[1]– الذي "**كان يرى أنّ الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، فهو ينظر للإنسان نظرة ماديّة، وإن كان يقول إن النفس متصّلة بالجسم اتصال عرضي [كذا والصحيح اتصالا عرضيا.] ، ولكن النظام يذهب كثيرا مع رأي أفلاطون عندما يقرّر أن الإنسان هو الروح، وما البدن إلا آلة للروح وقالبها**" ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص313.

[2]– نفسه، ص313.

[3]– ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، ج5، دط، دت، ص41–42.

[4]– أبي الفتح محمد الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، مصر، ط1، 1968، ج1، ص67.

"حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمرا ما، هو جوهر قائم بنفسه، لا متحيّز ولا متمكن. وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة، ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنسانا؟ وبين القالب الذي هو جسده؛ فقال: النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان، ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد."[1] يجعل **بن عباد** في مقالته هذه الإنسان مساويا للروح بمعناها الأفلاطوني، وهي عنده عين الذات وجوهرها، أمّا الجسد فعرض من الأعراض، كما أنه ينسب الإرادة للروح دون الجسد، الذي لا فعل له ولا تصرّف ولا تدبير؛ لأنّ ذلك من فعل الروح وحدها، وقد صبغها بأوصاف مثالية؛ كالعلم والقدرة والاختيار والتدبير والسكون والتكوّن، وعطّلها من الحسّ والزمان والمكان، حتّى توهم **عبد القاهر البغدادي**، وهو أشعري النزعة، بأنّ **ابن عبّاد** قد ساوى بقوله هذا بين الإله والإنسان[2].

وعلى العموم فإنّ هذه الثنائية التي يعتبر **إبراهيم النظّام** و**ابن عبّاد** مِن أوائل من أسقطها، من المسلمين، على فهم الإنسان كان لها تأثير بالغ في تشكّل النسق الفكري والفلسفي على النمط الثنائي، الذي مازال إلى وقتنا الحالي، عند البعض، يعامل كبداهة لا تحتاج إلى مساءلة؛ لأنها تعبّر عن التناسق والانسجام والوظيفية؛ فما قال به **ابن عبّاد**، حسب **علي سامي النشّار**، ليس إلا **"تطبيق لمسألة الطبائع عنده: كلّ يفعل بطبيعته، فالنفس لها الفكر والتعقّل، وللجسم الأفعال الماديّة.**

---

[1]- نفسه، ص67-68.

[2]- أيّ أنّ هذه الصفات التي أضفاها ابن عبّاد على الروح الذي هو الإنسان (فالإنسان عنده روح والجسد ما هو إلا عارض) كان يجدر به، حسب البغدادي، أن ينعت بها واجب الوجود، ولعله بذلك لا يختلف مع ابن عباد في نوع الحكم بل في الدرجة، لأنه يقرّ ضمنا بفكرة الجوهر المفارق والمعنى المعطّل، ويضفي عليه نوعا من القداسة التي تليق، حسبه، بالخالق دون المخلوق. انظر: عبد القاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرق، تح: مجدي فتحي السيد، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص103-104.

فالمذهب منسجم متكامل، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي."[1] أقرّ علي سامي النشّار في تعليقه هذا بوجاهة النظرة الثنائية المعتزلية للإنسان؛ فالنفس لها الفكر والتعقّل والجسم يتكفّل بالأفعال المادية، وهو إقرار ينطق من خلفية مذهبية انتمائية، تنتصر للمذهب الأشعري سليل المذهب المعتزلي، الذي يعلي من قيمة العقل، ويجعل منه جوهرا مستقلا، ويعطّل بعض صفات الله عز وجل، بحجة أنها توقعنا في التشبيه والتجسيم.

2- يتبنى جمهور من فلاسفة الإسلام هذا الرأي الذي يفصل جسد الإنسان عن روحه، ويجرّد هذه الأخيرة من الصفات الماديّة، وهو -كما سبق وأن ذكرنا- من تأثير الثنائية الأفلاطونية. ولئن ابتعد مثل هؤلاء، أو حاولوا الابتعاد، عن الصراعات المذهبية الكلامية، فإنّ ذلك لم يمنعهم من الخوض في مسألة اللاهوت، بل إنّ كلامهم في الناسوت، في الواقع، لم يكن إلا مسوّغا للخوض في الإلهيات، لذا كان حضور أفلاطون-الذي كان يوصف **بالإلهي**[2]- في فلسفتهم، على ما يبدو، أكثر من حضور تلميذه أرسطو، كما أنهم ماهَوْا بين الفيلسوفين، ونحلوا على أرسطو بعض أفكار أفلاطون[3].

من أهمّ الفلاسفة الذين تأثروا بفكرة التقسيم الأفلاطوني للإنسان: الكندي، وأبو بكر الرازي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وغيرهم[4]، ويرجع سبب التأثير الأخلاقي

---

[1]- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، سبق ذكره، ج1، ص517.

[2]- وهو وصف ذكره الشهرستاني الذي كان يقول أنّ أفلاطون كان معروفا بالتوحيد والحكمة، وأنه قال بحدوث العالم، وأنّ له محدثا أزليا واجبا بذاته. انظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، سبق ذكره، ص295-296.

[3]- نسب بعض المترجمين العرب القدماء كتاب **أثولوجيا** إلى أرسطو وهو في الأصل لأفلوطين شارح فلسفة أفلاطون وأرسطو وهو ما أدى بهم إلى الخلط بين أفكار أفلاطون وتلميذه أرسطو.

[4]- انظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام. وانظر كذلك: محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، سبق ذكره، ص25.

للفلسفة الأفلاطونية إلى "**أنّ أفلاطون أقرب إلى روح العقيدة من أرسطو، فقد عرفوه أنه يقول بحدوث العالم وخلود النفس والاتجاه إلى الله جهد الإمكان والابتعاد عن مغريات الحياة. وهذه هي الأهداف التي يسعى إلى معالجتها وإثباتها الحكيم المسلم.**"[1] ولكي لا نخوض في التفاصيل، سنحاول إجمال أهم ما اشترك فيه هؤلاء مع الطرح الثنائي الأفلاطوني، الذي مزجوه ببعض أقوال أرسطو، جرّاء الخلط بين رأيي الحكيمين الإغريقيين؛ حيث قسّموا الإنسان إلى عالمين منفصلين: عالم الحسّ ومقرّه البدن، وعالم العقل في الروح، وقالوا بخلود الروح وأزليتها وفناء البدن، كما نسبوا الشرور والآثام إلى الجسم؛ لأن الروح عندهم خير مطلق بسبب مصدرها الإلهي، كما سلّموا بأنّ النفس الممتزجة بالجسد على ثلاثة ضروب: النفس النباتية والحيوانية والناطقة أو الإنسانية[2]، وهو ما يقابل التقسيم الأفلاطوني: النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة، هذا وقد قام بعض فلاسفة المسلمين بإلباس نظرية أفلاطون في النفس ثوبا إسلاميا، فأولوا آيات القرآن الكريم مثل قول الله عزّ وجلّ: **(إنّ النفس لأمارة بالسوء)** وقوله: **(لا أقسم بالنفس اللوامة)**. وقوله تعالى: **(يا أيتها النفس المطمئنة)**، و"**زعموا أنّ القوى النفسية ثلاثة كما جاء بها القرآن الكريم وكأنهم رأوا أن القرآن جاء مؤيدا لنظرية أفلاطون في تقسيمه لقوى النفس...**"[3]، على العموم هذا من أهم ما قال به هؤلاء، على بعض الاختلافات اليسيرة بينهم. وهو يبيّن مدى تأثّرهم برأي أفلاطون في النفس والبدن.

ولئن كان هذان التياران؛ المتكلّمِين-خاصة المعتزلة والأشاعرة- من جهة، والفلاسفة من جهة أخرى، قد استثمرا ثنائية الروح والجسد في تنزيه الإله وتمجيد

---

[1]- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، مرجع مذكور، ص191.

[2]- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، سبق ذكره، ص217.

[3]- محمد حسن مهدي بخيت، الجمهورية المثالية في فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها، سبق ذكره، ص77.
وقد قال الدكتور محمود فهمي زيدان بهذا التقسيم في كتابه (في النفس والجسد- سبق ذكره ص23.) .

العقل –حسب اعتقادهم–، فإنّ تيارا ثالثا وهو تيار المتصوّفة قد أقام صرح مذهبه، أخلاقا وسلوكا، على تمديد الشرخ الواسع الذي أحدثه بين عنصري هذه الثنائية؛ حيث "**اتخذّ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس أساسا لوضعهم المعراج الروحي، فالنفس عندهم كائن غريب عن هذا العالم هبط إليه من العالم العلوي وحلّ ضيفا على البدن ولكنه منذ هبوطه إلى هذا العالم يحنّ أبدا إلى الخلاص من قيوده واللحاق بعالمه الأصلي. ولكن أنّى له بالعودة وقد تغلغل بأغلال العالم المادي وشغلته شواغله وغشته غواشيه، فتكدر كيانه الصافي وخبا فيه قبس ذلك النور الإلهي الذي كان يضيء جوانبه: لا بدّ من الفرار وتحطيم الأغلال وتصفية النفس من كدوراتها حتى تهيأ للصعود إلى عالمها. ولذا حلا للصوفية أن يشبهوا النفس بالطائر السجين الذي هبط الأرض من عالم السماء ولكنه لا يفتأ يحنّ إلى وطنه ويحاول الإفلات من قفصه**"[1] يتفنّن الصوفيّ في إذلال الجسد وإسكات نزواته وكبت رغباته ليحقّق درجة المكاشفة وتليها المشاهدة[2]، و"**فكرة الكشف قائمة على أن سبيل المعرفة إنما يكون برفع الحجب التي تحول بين النفس والاتصال بالحقيقة، فكلما اجتهد العبد في إزالة هذه الحجب انكشفت له الحقائق الغائبة.**"[3] أمّا عن الجسد، فيعتبر أوّل حجاب يمنع الحقيقة عن المتصوّف، ويحول بينه وبين التدرج في المقامات والكرامات، فما يجب أن يتجرّد له المريد هو الإقبال على تزكية الروح والارتقاء بها، وقهر البدن بالتقشّف في الماديات وكثرة العبادة. "**بل إنّ إنهاكه عبادة في حدّ ذاتها وتربية على تطويعه والحدّ من جموحه**

---

[1]– ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، سبق ذكره، ص325.

[2]– في الفرق بين الدرجتين أنظر: عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص113.

[3]–شريف طه، الكشف والإلهام بين أهل السنة والصوفية، مركز سلف للبحوث والدراسات، ص3. رابط المقال: https://salafcenter.org/6086/ اطلع عليه يوم: 2024/2/5.

وشهواته لتصل النفس إلى الطمأنينة والسكينة التي يصبو إليها المتصوف."[1] لا تقتصر هذه الرياضة الروحية والممارسة الزهدية على الرجال فقط، فالنساء كذلك يعرضن أنفسهنّ لأشقّ الواجبات الجسدية وبذلك يتعرّض جمالهن الأنثوي إلى الامّحاء إلى أن "**ينتفي اللحم (Chair) مصدر الفتنة والشهوة الجنسية**"[2]. ويبقى التيار الصوفي من أهم التيارات التي تتبنّى فكرة الفصل بين الروح والجسد، وهي فكرة غريبة عن التربة الإسلامية الرسمية التي يمثّلها النصّان التأسيسيّان القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ فالإسلام لا يقول بتباين الروح عن الجسد تباين الجنس عن الآخر، والقرآن ينصّ صراحة على أنّ الروح من أمر الله عزّ وجل[3]، كما أنّ أغلب الأحاديث التي جاءت في هذا الباب، هي عند أهل الحديث ضعيفة[4]، وهو ما يدلّ على اتساع دائرة المتخيّل ذي التأثير الأفلاطوني.

3- وقد كانت مقاربة **ابن تيمية**، في الرسالة التدمرية والحموية الكبرى، للروح والجسد، ومن بعده مقاربة تلميذه **ابن قيّم الجوزية** في كتابه الروح، من أهم المقاربات الإسلامية التي طالت هذين المفهومين؛ إذ سعيا إلى تجريدهما من الصنافة الفلسفية

---

[1]- رحال بوبريك، الجسد الأنثوي والمقدس، مجلة إضافات، العدد13، بيروت، لبنان، شتاء 2011، ص125.

[2]- نفسه، ص126.

[3]- قال تعالى: ((وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)) الآية 85، الإسراء.

[4]- يمكن الاعتماد على تطبيق أو موقع الدرر السنية (الموسوعة الحديثية): www.dorar.net الذي يهتم بتخريج الأحاديث وبيان صحتها وشرح مضمونها، ليتبين العدد الكبير من الأحاديث الضعيفة التي جاءت في مفهوم الروح، ويعود السبب حسب المستشرق والباحث في الإسلاميات **لاجنتس جولتسيهر** إلى أن تيار التصوف الذي عني بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في صورة إسلامية، كان لا بدّ له، قصد تبرير قواعد هذا الاتجاه الديني، من تلفيق أحاديث موضوعة ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلّم، ويضيف ذات الباحث، أن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية مثل أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري (330-412هـ). انظر: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، لاجنتس جولتسيهر، ص218، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين)، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1946.

للعرض والجوهر، كما حاربا فكرة تجسيم الروح وجعلها "**جزءا من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم إنها النفس أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم إنها الحياة أو المزاج، أو نفس البدن**"[1] وهي فكرة نجدها كذلك عند الفلاسفة الرواقيين الذين يفسّرون كلّ مظاهر الحياة تفسيرا ماديّا[2]، وهكذا يقف كلّ من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ضدّ فكرة الثنائية، لكنهما لا يقولان بأنّ الروح والجسد متطابقان أو من الجوهر نفسه، بل يفرّقان بينهما، دون أن يعطيا للروح صفة القدم أو يعطّلان ماديتها؛ فهي عندهما جسم، غير أنه ليس من نفس جوهر جسم البدن؛ أي أنها مادّة مختلفة عن مادّة البدن "**إنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حيّ متحرّك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيوت، والنار في الفحم...** "[3]، وقد ساق ابن القيم، بنوع من التفصيل، الأدلة نفسها التي ذكرها شيخه ابن تيمية، الذي قال عن الروح: "**وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تقبض من البدن وتسلّ منه كما تسل الشعرة من العجين.**"[4] وأنّ البصر يتبعها بعد القبض، كما في حديث أمّ سلمة في صحيح مسلم[5]. تنطلق آراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من مناهضة تيار الفلاسفة والمتكلمين، ومن دحض أفكار أفلاطون وأرسطو القائمة على الفصل بين الروح والجسد والجوهر والعرض والذات والماهية، وتعارضها أشد المعارضة، لأنها تناقض، حسب رأيهما، مبدأ وحدة

---

[1]– ابن تيمية، الرسالة التدمرية، مطبوعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط4، 1408هـ، ص35.

[2]– من دعاة هذا الرأي ديموقريطس وزينون الرواقي وأبيقور ، انظر: محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، سبق ذكره، ص26.

[3]– ابن قيم الجوزية، كتاب الروح، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، دط، دت. ص520–521.

[4]– ابن تيمية، الرسالة التدمرية، سبق ذكره، ص35.

[5]– ابن قيم الجوزية، الروح، سبق ذكره، ص 524.

الإنسان كما تنصّ عليها نصوص القرآن والسنة، يقول ابن تيمية في مجموع فتاواه: "**فما أثبته مثل هؤلاء من الكليات المجردة في الخارج التي تسمى المثل الأفلاطونية والمثل المطلقة، والهيولى التي هي مادّة مجردة عن الصور، والخلاء جوهرا قائما بنفسه، كلّ ذلك عند جمهور العقلاء لا حقيقة له في الخارج وإنما هي أمور يقدّرها الذهن ويفرضها فيظن الغالطون أن هذا الثابت في الأذهان هو بعينه ثابت في الخارج عن الأذهان كما ظنوا مثل ذلك في الوجود المطلق مع علمهم أن المطلق بشرط الإطلاق وجوده في الذهن؛ وليس في الخارج إلا شيء معين وهي الأعيان وما يقوم بها من الصفات فلا مكان إلا الجسم أو ما يقوم به ولا زمان إلا مقدار الحركة ولا مادة مجردة عن الصور؛ بل ولا مادة مقترنة بها غير الجسم الذي يقوم به الأعراض ولا صورة إلا ما هو عرض قائم بالجسم أو ما هو جسم يقوم به العرض**"[1] قد لا نحيد عن الصواب إذا قلنا بأن مجمل انتقادات ابن تيمية للمنطق اليوناني وفلاسفة المسلمين والمتكلمين الذين نعتهم بفراخ اليونان، تتأسس على دحض مبدأ الثنائية، وهو ما يبين على أصالة تفكير مستمدّة من وحي القرآن والسنة، لا نلفيها عند المتأثرين بفلسفة اليونان من متكلمين وفلاسفة. إنّ النظرة التركيبية أو التلفيقية الفلسفية، القائمة على فرضيات ذهنية، لم تسلم من سهام النقد التي وجهها إليها ابن تيمية، حتّى اتهمه البعض بالماديّة، أو أنه كان ممن أسهم، على الأقل، في التمهيد للمذهب المادي الذي انتشر في أوربا حديثا، فالإنسان عند ابن تيمية ليس ذاتا وماهية، أو جوهرا وعرضا، إنه كلّ واحد، لا يمكن تجزئته إلى مفترضات ذهنية لا أساس لها من الصحّة، لذا فإنّ القول الأرسطي بأن الإنسان حيوان ناطق

[1]– ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ج5، ص67. بتصرّف.

هو، مثلما يقول صاحب العقيدة الواسطية، "**تركيب ذهني**"[1] باطل، لا يوجد في العيان بل في الأذهان. ومن هنا نستطيع أن نفهم موقف الإسلام المناهض للرهبنة، فقد ورد في صحيح البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه قد "**جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلمّا أُخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟! قد غُفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر، فقال أحدهم: أمّا أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدا [وفي صحيح مسلم: (قال بعضهم لا آكل اللحم، وقال بعضهم لا أنام على فراش).] ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلّم إليهم، فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟! أمّا والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**"[2] ، فالإسلام في نسقه العام لا يوافق نزعة الرهبنة، بل يحثّ على أن ينال الجسد احتياجاته الطبيعية عن طريق الزواج والتسرّي والأكل من طيبات ما خلق الله، وراحة البدن التي تقويه على طاعة ربّه، ليس هذا فحسب، بل يكرّم الإسلام جسد الإنسان بعد موته بتعجيل دفنه وإكرام جثّته؛ فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "**كسر عظم الميت ككسر عظم الحيّ**"[3] وهو ما يدلّ حرمة الجسد وعلو قيمته في الدين الإسلامي.

---

[1]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ج3، ص104.

[2]–الإمام أبي عبد محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 2002، ص1292.

[3]– سنده حسن عند الزرقاني في مختصر المقاصد، وصحّحه الألباني بلفظ آخر في إرواء الغليل. انظر تطبيق الالكتروني الدرر السنية، أو الموقع الالكتروني https://dorar.net/

المبحث الثاني: العقل ...ذلك المجهول !

كتب الطبيب الفرنسي **ألكسيس كاريل** (1873-1944) كتابا عنوانه "**الإنسان ذلك المجهول**"؛ إذ ليس كائنا أحقّ بهذه الصفة -حسب كاريل- من الإنسان؛ فرغم أننا نراه ونلمسه، ونتكلّم معه ونشعر به، إلا أنّه يبقى دائما بعيدا عن التعقّل والمفهمة، إنّه ذلك المجهول الذي يتمنّع عن أيّ وضوح، ويلتبس بكل معاني الغموض والإبهام. ولعلّ مفهوم العقل، مثله مثل مفهوم الروح، من بين أكثر المفاهيم الإنسانية غموضا وتعقيدا؛ إذ شهد مقاربات مختلفة، ومباحث فلسفية وكلامية تصل – لفرط اتساعها- حدّ التناقض والتضارب[1]، ومع ذلك تكاد تجمع كلّها حول نقطة واحدة وهي أنّ العقل يحمل معنى زائدا عن الجسد؛ ميتاجسد، أو ما فوق الجسد، إنه قيمة مضافة يتميّز بها الإنسان عن غيره من الكائنات، وبذلك تصبح عبارة (الإنسان ذلك المجهول) هي نفسها (العقل ذلك المجهول) !

نذكّر هنا بأنّ العقل مفهوم وليس كيان لا تاريخي؛ أي أنّه يخضع إلى تحوّل مستمر وارتحال دائم، من مسطّح إلى آخر، ومن فلسفة إلى أخرى، ومع ذلك يتعرض بعض الفلاسفة إلى رسم صورة مطلقة له[2]، هذه المتغيرات هي ما سميناه

---

[1]- من هذه النماذج التي قاربت العقل ما ذكره جان غريش مجملا في الجزء الأوّل من كتابه "العوسج الملتهب" وهي على التوالي: النموذج العقلاني، نموذج العقل النقدي، النموذج الظاهراتي، النموذج التحليلي، ثمّ أخيرا الهرمنيوطيقي. جان غرايش، العوسج الملتهب (ابتكار فلسفة الدين)، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2022، ص176-184. وفي تصنيف آخر قسّم عمر كوش العقل إلى ثلاثة أقسام: العقل الكلّي أو اللوغوس، العقل في الفلسفة العربية الإسلامية، العقل في الفلسفة الحديثة، ثم عرّج على التوجهات الفلسفية التي قامت على نقد مفهوم العقل، وقسمها بدوره إلى أقسام منها: نقد العقل الحسابي-الأداتي، نقد التمركز على العقل، تفكيك التمركز، نقد العقل في الفكر العربي الحديث، انظر: عمر كوش، أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2002، ص60-85.

[2]- "**فيقومون بربط تاريخ الفلسفة بتاريخ تطور مركبات وحمولات مفهوم العقل وحده، ويحصرونه في دائرة حضارية بعينها، تمتد من قدامى الإغريق إلى أوربا، مما يكشف عن تاريخانية هذا النمط من التفكير، كونه يجعل من التاريخ نوعا من القدرية، مكتفيا بشرطه الخاص، بحيث يتم اختزال المفهوم إلى حلقة تطوره الخاص، كي يكشف عن تطور داخلي، عبر تجريده من شرطه التاريخي، ويجعله ينغلق على نفسه في حلقة**

من قبل، مع جيل دولوز، بمسطحات المحايثة. والملاحظ أنّه ما من فيلسوف من الفلاسفة الذين يبدعون مسطّحهم الخاص، ويتحركون في تربتهم ومجالهم المختلف عن مجال غيرهم، إلا وكانت له دمغته المميزة التي يضفيها على مفهوم العقل، وأكثر هؤلاء انزاح بمفهوم العقل عن شكله العيني البسيط الذي يتعامل معه كملكة تقابل الجسد، وخلق له صورة مفرطة في التجريد، وبنى فلسفته كلّها انطلاقا من هذه الصورة.

ولو أننا اعتمدنا المعيار الذي عمد إليه المعجم العربي، في تمييزه بين الجسم والجسد؛ أين حصر هذا الأخير في دائرة "**الإنسان أو كلّ خلق لا يأكل ولا يشرب مما يعقل كالملائكة والجن**"[1]، لرأينا بأنّ العقل لا يرتبط بالجسم، بل بالجسد

مفرغة بعيدا عن حركات الأرضنة والجغرافيا البشرية والظروف التاريخية والاجتماعية" عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص60.

[1]– ورد في معجم العين للخليل حول لفظة **جسد** ما يلي: "**جسد: الجسد للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. وكل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقل فهو جسد. وكان عجل بني إسرائيل جسدا لا يأكل ولا يشرب ويصيح، وقوله تعالى: «وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام» أي ما جعلناهم خلقا مستغنين عن الطعام. ودم جسد جاسد أي قد يبس، قال:..... منها جاسد ونجيع، وقال: بساعديه جسد مورس ... من الدماء مائع ويبس والجسد: الدم نفسه. والجسد: اليابس. والجساد: الزعفران ونحوه من الصبغ الأحمر والأصفر الشديد الصفرة. وثوب مجسد مشبع عصفرا أو زعفرانا وجمعه مجاسد. والجساد: وجع في البطن يسمى البجيذ، وقال:.... فيه الجساد المحنجر، وقال الخليل: صوت مجسد أي مرقوم على محنة ونغمات.**" أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الأهلي، بيروت، لبنان، دط، دت، ج6، ص48. أمّا الجسم فما "**يجمع البدن وأعضاءه من الناس والإبل والدواب ونحوه مما عظم من الخلق الجسيم، والفعل جسم جسامة، والجسام يجري مجرى الجسيم. والجسمان: جسم الرجل، ويقال إنه لنحيف الجسمان**". نفسه، ص60. يتضمن تمييز الخليل بين الجسم والجسد إشارة مهمة في إناطة الجسد بالعقل والتعقّل، والتفرقة بينه وبين الجسم الذي يشمل الإنسان وغيره، وهذا المعنى لم يرد في مدوّنة الجاهلي التي لم تستعمل لفظة جسد إلا نادرا **(كقول النابغة الذبياني: وما هريق على الأنصاب من جسد)**، ولفظة جسد هنا أتت بمعنى الدم، ولا يقصد بها تمييز الإنسان لأنّ دم القربان يكون حيوانيا في الغالب وقد يجمع الإنساني معه (كما ذكر المؤرخ علي جواد في المفصّل)، ما يهم أنّ هذا الخاصية العقلية للجسد التي وردت في معجم العين، كانت منطلق مشروع الشخصانية الإسلامية الذي قام به الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبّابي (1922–1993)، لكن هل ميّز الإسلام حقا الإنسان انطلاقا من ثنائية الجسد والعقل كما فعلت ديكارت

الإنساني، وهو هكذا يكون أكثر عرضة للتجرّد مقارنة بالروح؛ أي أنّ الروح أكثر التصاقا بالجسد من العقل، فصورته عند الكثير من الفلاسفة والمتكلمين تكاد تنفصل انفصالا مطلقا عن الجسد، وتسلك سبلا مفارقة تمام الافتراق عنه، وبذلك يتعمقّ ذلك الشرخ أو الأخدود الذي شقته النظرية المثالية الأفلاطونية، ويتوسّع عبر مجالات مختلفة: ابستيمولوجية وجمالية وثقافية، لكنها تنهل من منهل واحد، وهو فكرة الانفصال عن الجسد.

1-العقل والجسد عند أرسطو:

إذا ما عدنا إلى الفلسفة الإغريقية، وبالتحديد فلسفة سقراط وتلميذه أفلاطون، سنجد بأنّ مفهوم العقل كان حاضرا في الحوارات، لكنه لم يكن يشغل الحيّز الذي تشغله الروح، أو إنه كان ملتبسا بمفهوم الروح، فالتوجه الأفلاطوني مصطبغ بروحانية غامرة طبعت مجمل كتاباته، وجعلت اسمه يرتبط بعالم المثل، وعالم الروح، الذي قابله -كما سبق وأن ذكرنا- بعالم الأرض، وعالم الجسد.

أمّا أرسطو، الخريج الشقيّ للأكاديمية الأفلاطونية، والهاجر المشاغب لها، فقد اختلف عن توجه أستاذيه أفلاطون وسقراط، لأنّه أعطى للعقل صبغة عملية، وأنزل الفلسفة-على حد تعبير الخطيب الروماني شيشرون- من السماء إلى الأرض، ومن هنا لم يكن من الخطأ نعته برائد العقلانية وهو الوصف الذي كان يصفه به أستاذه أفلاطون[1]، إذ لم تعد الحقيقة لديه تستمد من مصدر مفارق عن الجسد؛ "**فهو يعتبر الفكر أعلى درجات نمو الوظائف الحيوية في الكائن الحي وغايتها القصوى، وبالتالي فإنه أمر لا يمكن أن ينفصل عن الوظائف الدنيا لذلك الكائن الحي، وهما**

والفينومينولوجيين من بعده؟ هذه إشكالية مستقلّة عن مقصدية الدراسة لكنها على قدر كبير من الأهمية وتتطلب جهدا مستقلا يعاد فيه النظر في مفهوم الشخص والفرد والإنسان في الإسلام.

[1]- كان أفلاطون يسميه العقل. عمر فروخ، العرب واليونان (قراءة في الفلسفة)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، الدوحة، قطر، ط1، 2015، ص93.

وظيفتا التغذية والحياة الحسية. وتنفي نظرية أرسطو أن يكون هناك وجود لفكر لا يكون وظيفة يقوم بها جسم حيّ"[1]، وبمقتضى ذلك أعطى أرسطو للحواس وظيفة معرفية مهمة، وخصّ حاسة الإبصار من بينها بشرف وفضل، فعن طريقها يحصل الإدراك وتتحقق المعرفة.[2]

وعلى الرغم من أنّ أرسطو يعتبر الجسد والنفس مترابطين متكاملين، إلا أنه مع ذلك ينظر إلى الجسد كوسيلة أو أداة في يد النفس، يقول: "**إنّ وجود الجسد إنما يكون من أجل وجود النفس. ونحن نعلم أنّ النفس تكون في جزء منها عاقلة، وفي جزء آخر غير عاقلة، وأنّ الجزء غير العاقل منها أقل قيمة (من العاقل). ونستنتج من هذا أنّ الجزء غير العاقل يوجد من أجل الجزء العاقل. والجزء العاقل يحتوي على العقل.**"[3] يتبع أرسطو في هذه المفاضلة بين النفس والجسد أستاذيه سقراط وأفلاطون، فالجسد عنده خادم للنفس، والمخدوم أشرف من الخادم، وهذه من أهم

---

[1]– ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة بيروت، ط1، 1992. ص104.

[2]– "**الناس جميعا [يقول أرسطو] يرغبون بطبيعتهم في المعرفة. والدليل ما يشعرون به من متعة عندما تعمل حواسهم. فنحن نحب عمل الحواس حتى بغض النظر عن نفعها، خصوصا حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية، حتى إذا لم نكن سنقدم على فعل ما، والسبب أنّ هذه الحاسة من بين جميع الحواس، تجعلنا نعرف، وتلقي الضوء على كثير من الاختلافات بين الأشياء**" أرسطو، الكتاب الأول، مقالة الألفا الكبرى، نص من كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو، ترجمها إلى الإنجليزية ديفيد روس، ضمن: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، دار نهضة مصر، ط1، 2005، ص257. في هذه العبارة يحتفي أرسطو بعمل الحوّاس، ويفرد مكانة خاصّة لحاسّة النظر، والأهم من ذلك هو أنّه انفتح على الغاية الجمالية التي تضطلع بها، حيث تجاوز القيمة النفعية أو الاستعمالية للحواس نحو القيمة الجمالية، فحبنا للحواس– في نظر أرسطو– لا يحتاج إلى تفسير، و حتى إذا ما كان هناك تفسير، فلن يكون التفسير الوحيد. كما يمكننا أن نفهم من هذه العبارة الوجيزة إشارة إلى ضرورة الاهتمام بالشكل الجمالي لجذب المتعلّم، فالحواس هي التي تحثّنا على المعرفة، لا كما نظر إليها أفلاطون مصدرا لتزييف الحقيقة السماوية، ومروق عن الصورة الأصلية أو المثال. ثمّ إنه لم يستبعد العواطف والأهواء، كما فعل الرواقيون، بل اعتبرها جيدة ومفيدة إذا ما استقرت في مكانها المناسب، وأشربت بالرؤية العقلية الملائمة. انظر: تشارلز تايلر، منابع الذات (تكون الهوية الحديثة)، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص233.

[3]– أرسطو دعوة للفلسفة، تق: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير، بيروت، لبنان، دط، دت، ص40.

القواعد الأخلاقية التي تتميز بها فلسفة أرسطو، والفلسفة الإغريقية المدرسية عموما، فكلّ ما كان لذاته يكون أفضل مما هو لغيره. وفكرة الوسيلة هذه هي ما ستتطور عند **رونيه ديكارت** وأتباعه تحت اسم الآلة.

إنّ النفس الأرسطية "**ليست كيانا واقعيا مستقلا وإنما مجموعة من الاستعدادات أو القدرات مثل الإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير وما إلى ذلك.**"[1] تتصّف هذه النظرة بأنها متجرّدة من الخلفيات المثالية الأفلاطونية، لأنّ النفس لم تعد ذلك الملاك الغريب المسجون في الجسد، وإنما صورة للمادّة الخام أو الهيولى، وعلى هذا الأساس–الأنطولوجي: الهيولى والصورة، صنف أرسطو ثنائية الروح والجسد، في تزاوج لا يمكننا الفصل بين حديه، "**ولا استقلالية لأحدهما على الآخر. فالهيولى مادّة عضوية ووجود بالقوة. والصورة مادة لا عضوية ووجود بالفعل. وهما معا وجهان لشيء واحد غير قابل للتجزيء.**"[2] وهكذا لا تكون المعرفة تذكريّة ومن مصدر سماوي، بل هي نتاج ما تستقبله الحواس ويتشكل صورا في النفس ثمّ العقل.

وإذا كانت النفس عند أرسطو صورة للجسد، وهو ما يختلف فيه مع أفلاطون الذي اعتبرها سماوية المنشأ، فإنّ "**العقل الأرسطي هو عقل مفارق لا يأبه بشيء، بوصفه خالدا وأزليا. عقل كلّي، هو الأساس والمبدأ والقوة التي نفكر بها كبشر ونستدل ونفهم**"[3] أي أنه يتحدد بالوظائف التي يضطلع بها، فهو لا يملك صفة محددة كالنفس يقول أرسطو: "**فهذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلا، (أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني) ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر، ولهذا السبب يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم، إذ يصبح عندئذ ذا صفة**

---

[1]– محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد، سبق ذكره، ص27.

[2]– هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب، منشورات الزمن، المغرب، ط1، 2004، ص48.

[3]– عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص62.

محدودة"[1] ستكون هذه النقطة بالذات، هي ما يجب التوسّع فيها، فهي التي ستشدّ أرسطو إلى طرح أستاذه أفلاطون، وتعرفه على أنه أحد أهمّ أقطاب التفكير الثنائي؛ فالعقل جوهر مفارق للجسد، بعكس النفس التي هي صورة له، والغيب الذي حضر في فلسفة أفلاطون على شكل نفس سماوية، ومثال علوي، سيحضر بشكل مبطن في فلسفة أرسطو على هيئة ملكة أو استعداد يتميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات يطلق عليها اسم العقل.[2]

وقد نظفر في الفقرة الآتية لأرسطو بنوع من الوضوح والإيجاز في التعبير عن موقفه من ثنائية العقل والجسد، بل وعن نظرية المعرفة لديه، وهو الموقف الذي كان له بالغ الأثر على العديد من الفلاسفة من بعده. يقول: "**إنّ الإنسان إذا حرم الإدراك الحسي والعقل صار شبيها بالنبات، وإذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان، أمّا إذا تحرر من غير المعقول وتمسّك بالعقل فقد صار شبيها بالإله. ذلك أن العقل الذي نتميز به عن سائر الكائنات الحية، لا يتحقق بصورة كاملة إلا في ذلك الشكل (من أشكال) الحياة الذي لا يعترف بالاتفاق و(الصدفة) ولا بما هو عديم القيمة. صحيح أنّ لدى الحيوانات ومضات ضئيلة من الفطنة والعقل، غير أنها لا تتمتع بأدنى نصيب من الحكمة النظرية...**"[3] تتفاضل الموجودات عند أرسطو، كما ورد في هذه الفقرة، من النبات إلى الإله، والإنسان يتوسط هذه المعادلة التي تبدأ بأضعف كائن وهو النبات الفاقد، حسب أرسطو، للإدراك الحسي والعقل، فالحيوان المفتقر للعقل، ثمّ الإنسان الذي يجمع بين الإدراك والعقل، لكن معقوليته محاطة بحدود حيوانيته، لذا كان أرسطو يصف الإنسان بالحيوان العاقل أو الناطق، وعلى

---

[1]– أرسطو، النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2015، ص108.

[2]– ليزلي ستيفنون وآخرون، 13 نظرية في الطبيعة البشرية، سبق ذكره، ص 193.

[3]– أرسطو دعوة للفلسفة. سبق ذكره، ص42–43.

هذا الأساس قسّم الأنفس إلى ثلاثة: نباتية وحيوانية وعاقلة[1]، أدناها النباتية وأرقاها وأشرفها العاقلة.

أعلى أرسطو من قيمة العقل، وبحث في وظائفه المعرفية، فأبدع في المنطق والعمليات العقلية المختلفة، "**ومن ثم بحث في ما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس، ويبني منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية، فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساسا، وليس هو فقط ما يستقرئ؛ فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان، إلا أنّ الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والإفادة منها في تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة.**"[2] يكتسي مفهوم العقل عند أرسطو قيمة لا تضاهى، لشرف الوظيفة ونبل الغاية التي يؤديها، وهو ما أفضى به إلى الاهتمام بالعمليات العقلية والمنطقية المختلفة كالاستدلال والقياس والاستقراء والاستنتاج والاستنباط والتحليل وغيرها، وبحث في طرق تشكّل المعرفة لدى الإنسان، ثمّ قارن ذلك ببقية المخلوقات، فأصبح الإنسان الأرسطي هو العقل، أمّا الجسد، كما سبق وأن ذكرنا، فهو وسيلة من وسائل تحقق المعرفة، لذا لم يوله أرسطو كبير اهتمام، ولكنه مع ذلك لم يسقط عليه أيّ حكم أخلاقي كما فعل أفلاطون من قبل، أو كما سيفعل رونيه ديكارت من بعد، ما عدا ما ذكر سابقا في كونه وسيلة في يد النفس، تسترشد به نحو غاياتها المعرفية والأخلاقية.

---

[1]– عمر فروخ، العرب واليونان، سبق ذكره، ص97. وقد لاقى هذا التقسيم رواجا كبيرا لدى الفلاسفة المسلمين خاصّة الكندي والفارابي وابن سيناء وابن رشد وأبي حامد الغزالي وإخوان الصفا وابن باجة وابن طفيل، حيث تأثر إبن سينا في تقسيمه إلى النفس النباتية والحيوانية والعاقلة بما جاء به أرسطو. والغزالي في نظرية النبوة لديه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) هنداوي، ط1، 2017. ص108. وألف يحي بن عدي كتاب في تهذيب الأخلاق يعتمد فيه على هذه المفاضلة، وهو ما نجده كذلك بشكل واضح في رسائل إخوان الصفا. انظر: محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل (بحوث في نظرية العقل عند العرب)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990.

[2]– مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1995، ص16.

صحيح أنّ أرسطو انطلق من نفس المبدأ الذي انطلق منه أفلاطون عندما قعّد لفكرة النموذج أو المثال والنسخة، لكنه أنزل هذا النموذج من السماء إلى الأرض، فالسرير لا تستمد صورته من السماء، بل هو شيء من الأشياء الأرضية التي ستصبح صورة في الأذهان، وهكذا يكون أرسطو قد "**نظر إلى الأجسام الجزئية على أنها هي الموجودة فعلا، وأنّ المعرفة تتعلق قبل كلّ شيء بهذه الأجسام الفعلية. فالموجود الحقيقي عند أرسطو هو الشيء نفسه كما في عالمنا، لا صورته المثلى العامة على ما رأى أفلاطون.**"[1] فإذا كان شعار أفلاطون: "في البدء كان المثال أو الصورة" فإنّ شعار أرسطو سيكون "في البدء كانت المادّة"، إنّ "**أفلاطون هو الفيلسوف الذي يئس من حقيقة المحسوس، ولجأ، على حدّ عبارة فيدون، نحو (المثل). إنه باختصار الفيلسوف الذي نشد الواقع الحقيقي في موضع آخر.**"[2]

---

[1]– عمر فروخ، العرب واليونان وأوربا، سبق ذكره، ص99.

[2]– بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، تر: فتحي أنقزو وأخرين، دار سيناترا، تونس، ط1، 2012، ص194. يقول ريكور موضحا العبارة السابقة: "**فإذا ما نقلنا المثال الأفلاطوني إلى اللغة الأرسطية، تمثل عيب الأفلاطونية في قطع (مائية الشيء [أي ماهيته] عن الشيء نفسه) أي في رفع الصورة عن المادة، وهو ما لا معنى له، ما دام الواقع هو المركب العيني من الصورة والمادة، وهو الفرد الذي ها هنا، في مقسومية معناه وحضوره. وفي فلسفة فردية عينية أنموذجها هو الكائن العضوي، فإن الفرد الحي أو الصورة، لا يمكنها أن تكون إلا محايثة للمادة. أمّا تحقيقها على حدة فيعني أننا نعامل بمثابة الجوهر ما ليس سوى (طبيعة) الجوهر عينها. إنّ مائية الشيء والشيء أمر واحد ضمن فلسفة الفردية العينية، في حين أنّ المثال والشيء أمران اثنان ضمن فلسفة للعلامات، فلسفة للكلام، فلسفة للتفكير بكلمات دالّة.**" **ص198–199**. يتبين من الفقرات أنّ أرسطو يختلف عن أفلاطون في الاستعارة التي تحرّك نصّه الفلسفي، وتبدع مفاهيمه ضمن مسطّح عقلي مغاير للمسطّح الروحي الذي سبق وأن تناولناه؛ **فـ"حيثما يستخدم أفلاطون استعارة الماهيات أفكار، يستخدم أرسطو الاستعارة المعكوسة، الأفكار ماهيات. وتتضمن هاتان الاستعارتان المتقابلتان الفرق الجوهري بين المنظورين الفلسفيين الأرسطي والأفلاطوني. إذا كانت استعارة الماهيات أفكار تجعل أفلاطون مثاليا، فإن استعارة الأفكار ماهيات تجعل أرسطو واقعيا ماديا. بالنسبة لأفلاطون تكمن الحقيقة العليا في الأفكار، التي تعدّ ماهيات للأشياء. الماهية بالنسبة لأفلاطون عبارة عن (eidos)، أي شكل، وهو مظهر الشيء الذي يجعل منه ما هو، أما أرسطو فيضع الحقيقة، في النهاية، في العالم، وبذلك يعتبر فكرنا متوقفا على طبيعة العالم...**"(جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد "الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي"، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2016. ص498.)، ففي

لم يكن حظ الأرسطية من التوسّع في العالم الإسلامي كحظ الأفلاطونية، لاتفاق هذه الأخيرة مع المتخيّل الإسلامي في تفضيل السماء على الأرض، وذم الهوى والتقليل من شأن الجسد، أمّا الأرسطية فتمجّد العقل، وتدعو إلى إعماله في البحث والتفكير والتأمّل، لذا كانت أكثر قبولا عند فئة الفلاسفة والمفكرين الذين يميلون إلى العزلة والابتعاد عن المجتمع، ورغم ذلك فإنّ البيئة في العصر العباسي الأوّل عرفت باحتضانها للنزعة العقلية، ومال بعض الخلفاء العباسيين فيها إلى الولوع بالعقل، فقرّبوا الفلاسفة والمتكلمين من أصحاب المذاهب العقلية، وأجزلوا عليهم العطايا والهبات، وأفردوا لهم صوتا سياسيا بارزا ومكانة اجتماعية مرموقة، وشجعوا الترجمة عن اليونانية والفارسية والهندية، "**فانتشرت المحاورات بين أصحاب الملل والنحل في المساجد الجامعة ومن حين إلى حين يحاور بعضهم بعضا في غوامض الفلسفة محللين مستنبطين...واشتقوا لهم آراء جديدة يدعمها العقل الذي شغفوا به وبأدلته وبراهينه، وهو شغف صوره (بشر بن المعتمر) إذ يقول:**

لله درّ العقـل من رائـــد وصاحب في العسر واليسر

وحاكم بقضي على غائب قضيّـــة الشـــاهد لـــلأمر."[1]

لوحة للفنان الإيطالي رفائيلو سانزيو دا أوربينو (1483–1520) يُظهِر فيها أفلاطون وهو يشير بإصبعه نحو السماء، وعن شماله أرسطو الذي يشير بيده نحو الأرض، وفي ذلك رسالة واضحة لتوجه صاحب الجمهورية إلى عالم المثل والصور المجردة، ونزوع تلميذه أرسطو نحو الملاحظة والتجربة الواقعية (جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، تر: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، ط3، 1978، ص34.)، فأفلاطون يفضّل السماء على الأرض، والأصل على الفرع، والنموذج على النسخة، أمّا أرسطو فولعه ظاهر بعالم الأشياء الملموسة، والتجربة الحسية المدروسة، ولعلّ هذا ما يفسّر سهولة تمثّل أفكار أفلاطون وانسجامها مع نمط التفكير الإسلامي الخاص والعام، مقارنة بأفكار أرسطو، التي بقيت في حدود ثقافة النخبة أو الخاصّة؛ فروحانية أفلاطون ومثاليته تنسجم وطموحات العامّة وتطلعاتها، في حين لا تتلاءم عقلانية أرسطو وماديته إلا مع الدائرة الضيقة للمثقفين.(ليس في هذا حكم على أو تفضيل لأيّ توجّه. فلا يمكننا أن نجزم أيهما على صواب، ثمّ إنّ هذه الأسئلة الأخلاقية لا تندرج ضمن إشكالات البحث.)

[1]–شوقي ضيف، العصر العباسي الأول. دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8، دت، ص152. بتصرف.

وقد بلغ ببعض الفلاسفة تمجيدهم العقل إلى اعتبار أنه والإله يصدران عن مشكاة واحدة، وقالوا بمقالة أرسطو في أصل الوجود والعقل الفعال، التي تأولها الاسكندر الأفروديسي والمدرسة الأوغسطينية عامة بأنها الله نفسه، أي أنّ العقل الفعال هو الله الذي تصدر عنه جميع المعقولات[1]، وضمن هذا الأفق يمكننا تأوّل ما جاء به الفلاسفة المسلمون، خاصة المشائيون منهم، في مفهوم العقل، كنظرية العقول العشرة ونظرية الفيض أو الصدور لدى الفارابي، والعقل الأول لدى الكندي، والعقل الفعال عند ابن سينا وغيرهم، وأضفوا عليه مسحة أفلاطونية، سببها الخلط بين رأيي الحكيمين، وميلهم إلى التوجّه الأفلاطوني الذي ينسجم، كما سلف وأن بينا، مع المتخيل الإسلامي. وما استقر بهم الأمر عند هذا الحدّ، بل وضعوا أحاديث كثيرة في هذا الباب ونسبوها إلى النبي صلى الله وسلم، على نحو ما فعلوا مع أحاديث الروح[2]، ولم يسلم من ذلك متكلم معتدل كأبي حامد الغزالي حيث أورد في كتابه "**إحياء علوم الدين**" أحاديث منكرة تصوّر، مثلما ذكر المستشرق جولتسيهر، "**بأنّ العقل الكوني هو أوّل شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية**" وهي الأحاديث التي امتنع ابن تيمية وتلميذه ابن القيم عن روايتها، واشتهرت عبارتهم في ذلك بأنه

وقد لقي أصحاب هذا التيار منازعة شديدة واصطدام عنيف مع أصحاب النقل، "**ودخل العقل معركة ضد النزعات الإيمانية، في إطار ما عرف بالعلاقة بين العقل والنقل...فقد دافع المتكلمون عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الدينية منها والدنيوية، وقالوا بتقديم العقل على النقل...وأضفوا على العقل صفات وحمولات كليّة، لذلك دعوا إلى إقامة الدين على العقل، وجعلوه معيارا أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعا أول، بواسطته يمكن التمييز بين الخير والشر. ومع تطور الفلسفة العربية الإسلامية تطور مفهوم العقل، واكتسب دلالات ومركبات متعددة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم.**" عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص63-64.

[1]- "تنقل مفهوم "العقل" حتى القرن 13م" . عبد السلام بن ميس، موقع الجابري، على الرابط: https://www.aljabriabed.net/n27_03benmis.htm اطلع عليه يوم: 2024/2/6.

[2]- انظر تطبيق أو موقع الدرر السنية (الموسوعة الحديثية) مادّة "عقل".

"**لا يصح في العقل حديث**"[1]، أي أنّ الأحاديث الواردة في العقل ضعيفة السند والرواية. إنّ وصل العقل بالنسب الإلهي لهو في الحقيقة تبرير تيوقراطي على قدسيته، فما من فرقة كلامية أو مذهب فلسفي إلا وله حظه من تمجيد العقل، والنظر في الأدلة النقلية، وتقديم الأدلة العقلية عليها.[2]

وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أنّ موقف الإسلام من العقل، المستمد من ظاهر النصوص أو من القراءات التي تلتزم ظاهر النص، يسير على نفس النهج الذي سار فيه مع موقفه من الروح؛ فالعقل ميزة بشرية، مرتبطة أشدّ الارتباط بالجسد، ودعوة المفارقة مرفوضة كلّ الرفض في حقّه، وقد ذكر الشوكاني(1250هـ) في قوله تعالى "...**فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**" **46-الحج**. بأنّ الله "**أسند التعقّل إلى القلوب، لأنها محلّ العقل، كما أنّ الآذان محلّ السمع، وقيل أن العقل محله الدماغ ولا مانع من ذلك، فإن القلب هو الذي يبعث على إدراك العقل وإن كان محله خارجا عنه.**"[3] وهو نفس ما ذكره جمهور المفسرين منهم القرطبي وابن القيم والقنوجي في فتح البيان.[4]

---

[1]-راجع الدراسة تحت عنوان: "العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث"، لاجنتس جولتسيهر، ص218-241، ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين)، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1946.

[2]-"**امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله في الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلة الثلاثة دليلا رابعا هو حجة العقل، فأضحت الأدلة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل...وذهب الرازي إلى اعتبار العقل كاف لوحده في معرفة الخير والشر، والحق والباطل وما إلى ذلك من التقابلات، ولا حاجة للعقل في ذلك إلى أي مرجع أعلى منه...**" عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص64-65.

[3]-محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير، اعتنى به يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2007، ص968.

[4]- انظر تفسير الآية في تطبيق الباحث القرآني، وهو تطبيق يسهل على الباحث الانتقال من تفسير إلى آخر، كما يجدر التأكد من صحة المنقول بالعودة إلى المصادر.

لقد تعرضت نظرية أرسطو حول العقل إلى قراءات وتأويلات مختلفة، سواء من الفلاسفة المسلمين خاصة المشائين منهم[1]، أو من المسيحيين كأوغسطين (354-430) توما الإكويني(1225-1274) ودون سكوت (1266-1308م) وغيرهم، وهي قراءات يخرج تتبع تشعباتها عن أهداف هذه الدراسة، فحسبنا في هذا المقام ارتياد المعالم الأساسية لفكرة العقل عند أرسطو، باعتبارها بديلا عن فكرة الروح الأفلاطونية، ومحطة أساسية من محطات تطور مفهوم العقل عبر التاريخ، هذا إذا لم نقل بأنّ أطروحات أرسطو في العقل هي الأرضية التي قامت عليها فلسفات التمركز حول **اللوغوس** من بعده، من ديكارت ثم كانط وهيغل وغيرهم. وهي، إضافة إلى تأسيسات أفلاطون، تمثّل خلفية فلسفية لفكرة التيمة Thème أو الموضوعة التي تعتبر المقاربة المفضلة للدراسات الفينومينولوجية للجسد، فما من تعريف من التعريفات الفلسفية المدرسية المختلفة لمفهوم العقل، قديمها وحديثها، إلا وكان للنزعة الأرسطية حضور في مكوناتها ومركباتها المفهومية؛ فالكندي الفيلسوف العربي مثلا، يعرفه بأنه **جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها**، وهذا الجوهر عند ابن سينا **ليس مركبا من قوة قابلة للفساد**[2]، واستقرت بعض التعريفات المعجمية المعاصرة على أنّ العقل "**قوّة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصورة من المادة، وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر، إلخ.**"[3] لا نعدم في هذه التعريفات،

---

[1]- الفلاسفة المشاؤون هم الذين ينتسبون إلى المدرسة الفلسفية المشائية الأرسطية، سواء في المحيط اليوناني أو المسيحي أو الإسلامي، وهم تلامذة أرسطو وشراح فلسفته.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ج2، ص 85.

[3]- نفسه.

وغيرها من التعريفات المدرسية، تلك النزعة الأرسطية الواضحة ذات التوجه التنظيري، والميل نحو الكليات، ورسم الحدود في علاقة تناظر وتشابه، تختلق فيها التقسيمات والأجناس، ويسبق فيها التنظيرُ التطبيقَ، ويحتكم فيها العيني إلى المجرّد، والمتصل إلى المنفصل، والفوضى والفساد إلى النظام والقانون، والنتائج والنهايات إلى المقدمات والأسباب، والفروع والحواشي إلى الأصول والمتون، والجزئي الخاص إلى المطلق العام، وبإيجاز يتعرف العقل على أنه المتحكم بعلاقاته المنطقية المنتظمة ووضوح مبادئه في شواش العالم وغموضه.

ما نستنتجه مما سبق هو أنّ أرسطو قعّد للثنائيات المختلفة كثنائية العقل الفعال والمنفعل[1]، والصورة والمادّة[2]، والقوة والفعل، والعقل النظري والعقل العملي[3] ، والحسي والعقلي، والجوهري والعرضي، ووسّع مدار الفكر الثنائي الذي تلقاه عن أستاذه أفلاطون، بل وطبع على هذا الفكر صبغة عقلية منطقية تجعله أكثر رسوخا؛ وهي ثنائيات لا تخرج عن المفهوم العام للعقل عند الإغريق، المسمى أحيانا بالنوس (Nous) الذي يحيل على الفهم، أو اللوغوس (Logos) الذي ارتبط باللغة والخطاب والمناظرة والدليل وغيرها، ويأخذ مفهوم العقل عند الإغريق، بصفة عامة، صيغة كلية شاملة، بوصفه المبدأ الذي يحكم العالم، "**فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام والقانون الكلي والعقل الكلي والمعيار الأبدي وعقل العالم الصالح لكل زمان**

---

[1]– ألفريد إدوارد تايلور،أرسطو، سبق ذكره، ص104. يقول أرسطو في كتابه "النفس"، سبق ذكره، ص112: "...**ذلك أننا نميز من جهةٍ العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل**..." نظرية الألوهية عند أرسطو (تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ص162)

[2]– مصطفى غالب، أرسطو، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 48.

[3]– انظر: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، سبق ذكره، ص80–81. وهو الطرح الذي سيتوسع مع إيمانويل كانط في كتابيه نقد العقل المحض ونقد العقل العملي.

ومكان، وما يزيد وما يقل عن ذلك...إذا تعطي الفلسفة الإغريقية في مجملها صفات للعقل تضعه في مصاف المبدأ الأول والمحرك الأول والسبب الأول والأزلي والمطلق الصرف الكلي القدرة، وهو الواحد والكل..إلخ، وهي توصيفات ميتافيزيقية تدل على تمركزية تعتمد على الإحالة والبحث عن المرجع لكل شيء، والإقرار الذي لا يكل في البحث عن مبدأ الأشياء والظواهر، التي خضعت لتقسيم تقابلي في قطبي ثنائية: متغيرة/ ثابتة، بناء على الفصل الثنائي الميتافيزيقي للعالم بما هو موجود إلى عالمين متقابلين: العالم المحسوس/ العالم المجرد، وهذا التقسيم التقابلي مبني على تقسيم أولي في ثنائية الجسد/ الروح."[1] الذي لا يمكن اعتباره مجرد تصور من التصورات، أو ثنائية من بين الثنائيات، فالجسد الذي يتقابل مع الروح ثمّ العقل، هو تصور ناظم لجميع التصورات والثنائيات التي تتمظهر كامتداد وانعكاس له، وفهم هذه الثنائية يكفل فهم النظام أو النسق الثقافي، فالتحولات التي تمسّ الثقافات المختلفة إنما تخضع، بالدرجة الأولى، إلى تغيّر في الإحداثيات التي تمّس تأولها للجسد وتعاملها مع المفاهيم المرتبطة به كالروح والنفس والعقل والوعي والفكر، وقد اصطبغت الأفلاطونية، والأرسطية بعدها، برؤية سكونية ومتسلسلة **"تتمثّل السكونية في الانتقال من القوة إلى الفعل إلى التعيّن، وهي سكونية لأن كل فرد يحدد بعدد من المحمولات ولا يوجد انتقال من حس إلى آخر بموجب مبدإ الهوية، ويعتبر أرسطو أنّ لكل فرد مكانا وجد من أجله، وهذا ما يفضي إلى إقرار التراتب والنظام في الطبيعة وبين الكائنات."**[2] وهذه الصورة السكونية تنسجم مع تصور الإغريق للعالم والكون كنظام متناغم ومتناهي، دائري، مركزه الأرض وسيده

---

[1]– عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص61–62.

[2]– خميس بوعلي، صورة الفيلسوف، سبق ذكره، ص63.

الإنسان، تتراتب فيه الموجودات بشكل قيمي أخلاقي، ويتأسس عليه نظام الحقيقة والخير الأسمى، الذي يمثّل غاية النفوس الطيبة والأرواح المتسامية.[1]

ستبلغ الرؤية السكونية، كما سنرى، أقصاها في فلسفة رونيه ديكارت، وبالخصوص في فصله المانوي بين العقل والجسد، حيث شيّد جدارا عازلا بينهما، لكنه استطاع أن يغيّر البساط الذي أقام أرسطو على سطحه هذين المفهومين، واستنبتهما في تربة مغايرة وأديم مختلف؛ لم تعد فيه الأرض مركزا للكون، بل مجرد كوكب من الكواكب، وتغيرت صورة العقل الكوني الكوسمولوجي إلى عقل ذات مفكرة. ومفهوم الذات هذا يعتبر ثورة حقيقية أحدثتها الفلسفة الديكارتية في حينها، وأقامت به قطيعة مع التصورات الإغريقية، كما أنّ نظرته للجسد كآلة كان لها تأثير بيّن فيما خلفه من خطابات فلسفية واستعارات أدبية، فما هي طبيعة الروابط والعلاقات التي تنسجها المفاهيم الديكارتية؟ وما الخصوصية التي تكتسيها فلسفة رونيه ديكارت في تعاطيها مع ثنائية العقل والجسد؟

2-العقل والجسد في الفلسفة الديكارتية:

قبل التطرق إلى ثنائية العقل والجسد في فلسفة الفيلسوف والرياضي الفرنسي الشهير رونيه ديكارت (**René Descartes** 1596 –1650)، والتي يمكن القول بأنها قد داهمت حدودا غير مسبوقة من حيث عزلها بين طرفي هذه الثنائية، وإقامتها لنظام قوامه الوحدة والوضوح والبداهة، سنشير إلى أنّ هذه الثنائية، سواء في مثالية أفلاطون أو عقلانية أرسطو، لم تبلغ درجة الصرامة المتأتية من ولع أب العقلانية الحديثة بالمنهج[2]، وقد أوّل خطوة خطاها ديكارت في سبيل مواجهات الفلسفة

---

[1]- محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون، ديكارت، كانط). سبق ذكره، ص50-51.

[2]- فالجسد عند الحكيمين الإغريقيين يخترقه همس الفلسفات الوثنية ما قبل السقراطية، صوت يفتقر للوضوح، يقوم بتخلل هيكل الثنائية المصمت، ويتسرب عبر تجويفاتها الخفية، فثنائية الجسد والروح أو الجسد والعقل لم تكن، عند أفلاطون وأرسطو، تتسّم بتلك الصرامة والوضوح، ولم تكن تعرف تلك الحدود القاطعة التي أكسبتها

الأفلاطونية والأرسطية، ومحاولة إحداث القطيعة معها، هي تشييده لرقعة فلسفية يحركها مبدأ الشكّ الذي يوصل إلى اليقين، فبدأ بمجابهة الآراء الفلسفية السالفة، وعرض الأفكار الرائجة في عصره على ميزان (العقل) يقول في التأملات: **"ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جدا .. فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بدلي من بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقرا"**[1] والحال أنّ هذه المهمة التي تتكفل برفض كل إرث فلسفي قديم، هي ما يدعيه أيّ فيلسوف قام بتشييد مسطحه الخاص، وبناء مفاهيمه الذاتية، فهاجس البداية والتأسيس، كما يقول **جيل دولوز**، هو الذي كان يشغّل الطاحونة الفلسفية لؤلائك الفلاسفة الذين استطاعوا

إياها فلسفة رونيه ديكارت، ذلك أنّ الفلسفة الإغريقية تتحرّك ضمن مسطح أو بساط كوسمولوجي يسعى إلى فهم و"**دراسة القوانين العامة للكون في أصله وتكوينه ونظامه**"(المعجم الفلسفي، صادر عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1983 ص126.) وكوسموجوني "**يتضمن وصفا لأصل العالم، وتكوينه ونشوئه، وهو في الغالب ذو طابع أسطوري**" (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، سبق ذكره، ج2، ص248.) فالإنسان عند أرسطو حيوان عاقل، وهذا التعريف، في الحقيقة، بقدر ما يحاول فرض عقلانية يميّز بها الإنسان عن بقية المخلوقات، فهو لا يقصي في المقابل، صفة الحيوانية الكامنة فيه، فالكون يحكمه نظام واحد وقوانين واحدة تنطبق على الإنسان والحيوان والجماد معا، وعلى أساس هذا المعتقد كذلك يمكن تفسير رأي أفلاطون في آخر فصل من الجمهورية، حيث بين كيف أن نفوس البشر والحيوانات تتناسخ فيما بينها، مختارة قدرها، بحسب توجهها إلى الظلم أو إلى العدل، وهذا قبل أن تشرب من نهر النسيان (أفلاطون، جمهورية أفلاطون، تر: فؤاد زكريا، سبق ذكره، ص535-536.)، ولعلّ تضمين أفلاطون مثل هذه المعتقدات الأسطورية قبل ختام كتابه الرئيس الجمهورية، لهو رسالة نقرأها في تلك البياضات التي تتخلل النسق الأفلاطوني وتفتحه على الأسطوري واللاعقلاني، وتصل النظامين الكوسمولوجي والكوسموجوني لتشييد بساط محايثة يحتفي بالعقلاني والمثالي، لكنه لا يقصي، في الوقت نفسه، الجوانب الأسطورية واللاعقلانية للفلسفة الإغريقية، وهي الجوانب التي جنّد (بكل ما تحمله كلمة تجنيد من تدرّع واستعداد وصرامة) الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت نفسه لمجابهتها.

[1]- رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص71.

أن يوطنوا مفاهيمهم ضمن بساط مختلف، فـ"**للفلسفة منافسون يتجددون عبر العصور. فقد جابه أفلاطون منافسين له، أعلن كل واحد منهم: الفيلسوف الحقيقي هو أنا، أنا هو صديق الحكمة...**"[1] وهكذا أقام رونيه ديكارت مسطحه الفلسفي على أرضية الشكّ الذي يوصل إلى اليقين، وهو شكّ منهجي يختلف عن الشكّ الهدّام؛ أي أنه شكّ يهدف إلى البناء لا إلى مجرد الشكّ كما نجده عند السفسطائيين واللاأدريين مثلا[2]، فقد أخضع ديكارت الوجود العيني للأشياء، والعالم، وجسده، وحتى نفسه إلى الشك، وافترض أنّ هذه الموجودات من صنع شيطان ماكر يودّ أن يخدعه ويضلّه، ليتبيّن له في الأخير بأنّ كلّ شيء قابل لأن يشك فيه ما عدا نفسه المفكرة، لأنه لو وضع هذه النفس كذلك موضع شكّ، لما تهيّأ له أن يستقرّ على قرار ثابت.[3]

---

[1]– خميس بوعلي، صورة الفيلسوف، سبق ذكره، ص244. تصب الفقرة الآتية للأستاذ جورج زيناتي في المسار نفسه الذي يتبين فيه أن رونيه ديكارت كان يهدف إلى طيّ صفحة الفلسفة القديمة أو ربما تمزيقها كلية، وإعادة كتابة المفاهيم الفلسفية على مسطّح أو بساط جديد يعتبر صفحة بيضاء يخطّ عليها ديكارت مبادئ فلسفة ناشئة، يقول: "**يعتقد ديكارت اعتقادا راسخا بأنه يشكل نقطة انطلاق جديدة للفلسفة والعلوم، ويمكن معه الاستغناء عن الأقدمين، عن أفلاطون الذي جعله عصر النهضة رمزه الأوّل، وأرسطو وفلسفته المشائية السائدة التي أصبحت وحدها الفلسفة الرسمية للكنيسة بصيغتها الأكوينية، أي بصيغتها السكولائية. كل صراع ديكارت مع الأقدمين لا يفهم إلا من خلال محاولته الدؤوب لضرب أرسطو وإنزاله عن العرش الذي يتربع عليه وحيدا تقريبا، وعن طريق ضربه يضرب كل السكولائية، وكل ما هو سائد. هذه المعركة مع الأقدمين نجدها منتشرة في شتى كتبه، وهذا التأكيد عن أنه البداية الحقيقية يتجلى في رفضه اللجوء إلى براهين وجود الله الخمسة كما عبّر عنها الإكويني حين جمعها من أرسطو وابن رشد والفلسفة العربية.**" غير أنّ هذا الطموح الذي سعى إليه ديكارت لا يمنع من تسرب الفلسفات السابقة وتأثيرها على الفيلسوف أو المفكر، فالقول بالقطيعة المطلقة والتشييد من العدم أمر غير مسلّم به، لذا فإنّ الفلسفة الديكارتية مهما حاولت القطع من التراث الفلسفي القديم، ستحمل، دون إرادة منها، جينات هذا التراث، وتعبّر، بلا وعي، عن بعض مبادئه.

[2]– الشك المنهجي من الإمام الغزالي إلى ديكارت، عزت السيد أحمد، مجلة التراث العربي، إتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، العدد 44، يوليو 1991، ص125.

[3]– انظر: رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، سبق ذكره، التأمل الأوّل.

إنّ الغاية من هذا المبدأ الديكارتي، كما أراد له أن يكون، هي غاية علمية، تسعى إلى إقامة المعارف على أساس وطيد وأرض صلبة، "**فالديكارتية تنخرط في السياق العام لـ(القطيعة الغاليلية) وتحاول عكس آثارها الجوهرية على مستوى خطاب فلسفي يحوّل مفاهيم الفيزياء ومناهج البحث العلمي فيها إلى مطلقات ميتافيزيقية**"[1] فغاليليه استطاع أن يحدث ثورة علمية تقطع مع التصور الكوسمولوجي الإغريقي الذي كان رائجا في وقته، ومع الفيزياء الأرسطية التي كانت تنظر إلى الكون كنظام متناغم ذي ترتيب بديع[2]، لكنه كان يفتقر للتأسيس المنهجي والفلسفي، الذي استثمره ديكارت في ملء الفراغ وتحقيق القطيعة. هذا وقد سهّل ازدهار المعرفة التشريحية في أوربا ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر على التعجيل بإحداث الطلاق بين لحم الإنسان ولحم العالم، وولادة إنسان الحداثة[3]، "**إن التعريف**

---

[1]– محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، سبق ذكره، ص48.

[2]– نفسه، ص50.

[3]– وصفه دايفيد لوبوتون بأنه"**إنسان مقطوع عن ذاته (هنا تحت رعاية انفساخ أنطولوجي بين الجسد والإنسان)، مقطوع عن الآخرين (إن الـcogito ليست الـcogitamus) ومقطوع عن الكون (من الآن فصاعدا لن يدافع الجسد إلا عن نفسه، فبعد أن انتزعت جذوره مما تبقى من العالم، وجد غايته في نفسه، ولم يعد الصدى للكون ذي الطابع الإنساني)...إن اكتشاف الجسد كمفهوم مستقل يتضمن تغيرا في وضع الإنسان. والأنثروبولوجيا العقلانية التي أعلنت عنها عدة تيارات في عصر النهضة، والتي تحققت في القرون التالية لم تعد مدرجة في داخل علم الكونيات. لقد وضعت خصوصية الإنسان، وعزلته، وأوضحت بشكل مواز، بقية تسمى الجسد. لقد كرّست المعرفة التشريحية استقلال الجسد والنوع من الوضع في حالة انعدام جاذبية مع الإنسان الذي يجسده.**" دايفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط2، 1997. ص56–57. إن التعامل مع الجسد كجثّة ساهم بشكل مباشر في إحداث القطيعة بين الإنسان وجسده، وألقى بتلك اللحمة التي كانت تشدّ أفراد المجتمع بعضهم إلى بعض في عرض ثقافة فردانية ناشئة، انتشلت الإنسان من روح الجماعة، بتحالفاتها وصراعاتها، وسعادتها وشقائها، إلى عزلة الفرد الموحشة، و هذا الوضع هو ما حلّله عالم الاجتماع **نوربت إلياس Norbert Elias** 1897–1990 حين وضّح "**كيف أصبح الجسد بشكل متصاعد فردانيا يعزل المرء عن أغياره. إنه يجمع بين هذا وتحليله لكيف أن كثيرا من الصراعات التي كانت تحدث بين الأجساد أصبحت تحدث الآن داخل الفرد الجسدي بسبب متطلبات التحكم في العواطف. إن هذه العمليات تجعلنا نعيش وحيدين مع أجسادنا؛ بحيث نبذل كثيرا من الجهود لمراقبتها، وترويضها والعناية بمظهرها**" كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، دار كلمة، العين، الإمارات العربية، مصر، ط1، 2009، ص35.

الحديث للجسد يتضمن أن يكون الإنسان مقطوعا عن الكون، مقطوعا عن الآخرين، ومقطوعا عن ذاته، فالجسد هو ما تبقى من هذه الانسحابات الثلاثة."[1]

هذا السياق ساعد، إذن، رونيه ديكارت على شقّ طريق فلسفة مختلفة تنهل من الرياضيات والهندسة والفيزياء والطب وبقية العلوم [2]، وترسم معالم منهج ينيره وضوح العقل وبداهة المنطق وحدس الحقيقة، ويحاول إسقاط هذه المعارف على الجسد الذي استحال إلى موضوع أو حقل تجارب، تثبت فيه العقلانية نجاعتها، فالجسد في عصر النهضة الأوربية فقد قدسيته، وأصبح خاضعا لمشرط العقل ومبادئه، وأضحى آلة تنطبق عليها قوانين الميكانيكا، وتعترضها عوارض الاشتغال والعطالة، فكيف

---

[1]– دايفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ص44.

[2]– يشبّه رونيه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها بقية العلوم، لذا اعتبرت الميتافيزيقا بمثابة الأساس لكل الفروع الأخرى. وبدا كأنّ الفلسفة هي أمّ العلوم، وكل العلوم تشتق من رحمها جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة ، 2010، ص55، يتحدّث ديكارت عن الإنسان الذي يريد أن يكون عاقلا وعارفا بحق، فيقول عنه أنه « **ينبغي عليه أن يعكف على الفلسفة الحقة، التي يتألف الجزء الأول منها من الميتافيزيقا، وهي تشمل مبادئ المعرفة، وضمن هذه المبادئ بيان الصفات الأساسية لله، ولا مادية نفوسنا، وكل الأفكار الواضحة والبسيطة التي توجد فينا أما الجزء الثاني فهو الفيزياء، التي يبدأ المرء فيها بالاهتداء إلى المبادئ الحقيقية للأشياء الماديّة، ثم يبحث بوجه عام في كيفية تركيب الكون كله، وبعد ذلك يبحث بوجه خاص في طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التي يشيع وجودها حولها، كالهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى، وبعد ذلك ينبغي إبداء اهتمام خاص بطبيعة النباتات والحيوانات، واهتمام أخص بطبيعة الإنسان، حتى يتسنى للمرء بعد ذلك الاهتداء إلى العلوم الأخرى المفيدة له. وهكذا فإن الفلسفة كلها أشبه بشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي العلوم الأخرى، التي ترتد إلى ثلاثة علوم رئيسية، هي الطب والميكانيكا والأخلاق. وأنا أعني بهذه الأخيرة أسمى أخلاق وأكملها، أي تلك التي تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى والتي هي أقصى مراتب الحكمة.** » فؤاد زكريا، أفاق فلسفية، ص124. وهذا التفكير الشجري سينعكس على مجالات معرفية مختلفة كاللسانيات وعلم النفس، ويضرب بجذوره في عمق الثقافة الحديثة والمعاصرة ليصبح التناسق والنظام والبحث عن إحداثيات للتجذر هو سمة هذا العصر.

استطاع ديكارت أن يعمّق هذه الرؤية و ينطلق منها لتشييد مفاهيمه الفلسفية على مسطحه الخاص؟[1]

أعلى ديكارت من قيمة العقل وجعل منه نبراسا يهتدي به البشر، واعتبره "**أحسن الأشياء توزعا بين الناس (بالتساوي)**"[2]، واعتبر كذلك بأن التفكير الذي هو نور العقل هو الحجة الوحيدة على الوجود، أو هو الحجة الأخير التي يؤدي دحضها إلى نفي الوجود؛ فإذا لم أكن أفكر فأنا غير موجود، أو بعبارة ديكارت الشهيرة المعروفة بـ: **الكوجيطو "أنا أفكر إذن أنا موجود"** يقول في التأملات: "**وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أني موجود وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئا آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر، أستطيع القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير، ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالا وثيقا إلا أنه لما كان لدي من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، من حيث أني لست إلا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا، ومن جهة**

---

[1]– يجدر التذكير هنا إلى أن التعامل مع الفلسفة الديكارتية ليس تعاملا مع قضايا منطقية بل مع مفاهيم، استطاع أن يبدعها ديكارت، وأهمها مفهوم الكوجيطو (جيل دولوز، ماهي الفلسفة، سبق ذكره، ص47) أو استدلاله المشهور على وجود الذات انطلاقا من فعل التفكير فإذا ما نظرنا، مثلا، إلى "**الكوجيطو الديكارتي كقضية تخبر عن شيء ما، نجده قضية لا معنى لها. لكن إذا عاملناه كفعل تفكير، يشق حقلا جديدا في عالم الفلسفة هو حقل الذاتية، فإننا نجد بأن له حقيقته الخاصة. ابتدع ديكارت حقلا جديدا في الفلسفة، هو حقل الذاتية. وكان يرمي إلى بلوغ اليقين، لكن ليس انطلاقا من حقائق نعترف بها سلفا، من حقائق موضوعية وقائمة، بل مما يجده في ذاته. إن ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة لأنه دشّن حقلا غير مسبوق في الفلسفة.**" جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2010، ص430–431. أي أن التعامل مع فلسفة ديكارت لا يتم من منطق الخطأ والصواب، وهو ما نبّه عليه جيل دولوز، عندما أكّد على أن تقييم المفاهيم الديكارتية لا يمكن أن يتمّ إلا تبعا للمشكلات التي تجيب عنها وتبعا للمسطح الذي تتحرّك داخله. (جيل دولوز، ما هي الفلسفة، سبق ذكره، ص49.)

[2]– رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، ط2، 1968، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ص109.

أخرى لدي فكرة متميزة عن الجسم، من حيث إنه ليس إلا شيئا ممتدا وغير مفكر، فقد ثبت أن هذه الإنية، أعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي، متميزة عن جسمي تميزا تاما؛ وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونه"[1] يقوم فيلسوف الشكّ بعزل العقل عن الجسد، فما يجعل مني شيئا مفكرا ليس هو هذه الكتلة اللحمية التي نسميها الجسد، والتي يمكن أن نستغني عنها ما أن نريد ذلك، وهو ما يدلّ بجلاء على أنّ الذات المفكرة العاقلة، مفارقة تمام المفارقة لوجودها العيني أو المادي، ومن هنا يتبيّن أن هذا الوجود هو اللامفكر فيه، أو هو الذي يستحيل التفكير فيه، لأنه تعرّض إلى البتر، ثمّ ألقي به خارج دائرة النور التي لا يستطيع ديكارت أن يبصر إلا داخلها.[2]

---

[1]– رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص249–250. يشبه هذا الاستدلال، كذلك، برهان الرجل الطائر أو الرجل المعلق الذي عمد إليه الفيلسوف ابن سينا ليثبت ذاته أو إنيّته. يقول:«**ولو توهمتَ أن ذاتك قد خُلِقَت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفُرِضَ أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تُبصر أجزاءها ولا تتلامس ،أعضاؤُها، بل هى منفرجةٌ ومُعَلَّقَةٌ لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلّا عن ثبوت إنيتها**». ابن سيناء، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا. مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. ط1، 1992، ص344،345. يقول جوليان باغيني معلقا على هذا البرهان: "**سيكون الرجل المعلّق واعيا بذاته لا بجسده، ولكي يكون هذا ممكنا، يجب أن يكون هناك شيء آخر غير جسده حتى يكون على وعي به. هذا يعني أنه يجب أن يكون لديه جزء غير مادي؛ ألا وهو الروح. علاوة على ذلك، يجب أن تمثّل هذه الروح، وليس جسده، ذاته الحقيقية؛ لأن الروح، لا الجسد، هي التي يجب أن تكون دائما حاضرة حتى يستمرّ في الوجود.**" **جوليان باغيني، حيلة الأنا، ص113.**

[2]– تتواتر في الفلسفة الديكارتية استعارة **المعرفة رؤية** الأفلاطونية، فالإشكالية المعرفية عند ديكارت تتعلق بكيفية امتلاك منظور أو رؤية فكرية واضحة بعيدا عن دائرة الجهل المعتمة، و"**هكذا يصير مشكل المنهج الفلسفي كيف نرى بوضوح الأفكار–الموضوعات التي تحضر بالنسبة للذهن من أجل معاينة العلاقات الموجودة بين هذه الأفكار وفحصها وتبينها. ويسمي ديكارت قدرة الذهن على الرؤية بوضوح "حدسا"**. لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، ص522. ولعل ولع ديكارت بالبصريات هو ما جعله يصمم آلة دقيقة لصقل العدسات المحدبة والمقعرة، **لغرض بناء تلسكوب من شأنه أن يجعل «مراقبة الحيوانات على سطح القمر، فيم لو كان هناك حيوانات»** موجز تاريخ الدماغ والروح. ص83

إن الإنسان الديكارتي هو الإنسان المفكر العاقل، فالفكر والعقل هما **جوهر**[1] الوجود البشري، وإذا ما انعدم التفكير والتعقل فإن هذا الوجود سينعدم بالضرورة. وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أن المسطح الذي أقامه ديكارت استطاع أن يصل بسلاسة بين مفاهيم مثل الروح والذهن والعقل والفكر؛ فالروح الديكارتية لا تلفّها تلك الصبغة الميتافيزيقية التي ألفيناها عند أفلاطون، وإنما هي منسجمة مع عقلانية هذا المسطح، مندمجة في وظائفه البرهانية، لذا كان صاحب التأملات ينتقل بين هذه المفاهيم ويوظفها على أنها مترادفات[2]، وبغض النظر عن الفروقات الدلالية بين هذه المفاهيم، فإنّ البساط الذي يشدّ بعضها إلى بعض، ويجعل بعضها يجاور بعضا، هو بساط العقل؛ فالعقل هو الميزة التي يتميز بها مسطح الفلسفة الديكارتية، أي أن مفاهيم مثل النفس والذهن والفكر والروح كلّها تصطبغ بصبغة عقلية[3]، لتشكّل خطا واحدا مواز لخطّ الجسد. أمّا الجسد فهو مجرد هيكل فيزيائي تسيره الروح والعقل

---

[1]– يسلّم ديكارت، كما يوضّح ذلك جورج لايكوف ومارك جونسون، بالنظرية العاميّة للجوهر والخاصيات والماهيات، **فالجوهر هو ما يوجد في ذاته ولا يتوقف وجوده على شيء آخر، ولكل جوهر خاصية واحدة وواحدة فقط تحدد ماهيته.** ومنه فثمة نوعان من الجوهر، أحدهما جسدي وخاصته التمدد في الفضاء، والآخر ذهني خاصته الفكر، وبما أجسادنا ماديّة ذات جوهر فيزيائي، فإنها تختلف عن الجوهر المفكر الذي هو الماهية الوحيدة للطبيعة البشرية. جورج لايكوف، مارك جونسون، الفلسفة في الجسد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص532.

[2]– يقول: "**فما أنا على وجه التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقا، ولكن أي شيء؟_لقد قلت إنني شيء مفكر**."رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، سبق ذكره، ص100. وقد بين ديكارت بوضوح، في مقام آخر من كتابه التأملات، أنه لا يفرّق بين النفس والذهن، فهما يأخذان نفس المعنى، حيث تكمن قيمتهما في التقابل والتناظر مع مفهوم الجسد. ص58.

[3]– أشار فؤاد زكريا إلى أنّ إن الثنائية الحقيقة عند ديكارت هي بين العقل والجسم لا بين النفس والجسم، وذلك في معرض قوله: "**لقد كان ديكارت حريصا على أن يفصل بين المبدأ الذي يقوم بالوظائف الحيوية في الإنسان، والمبدأ الذي يفكر فيه، فألغى النفس في المجال الأول، بينما كان غالبا يستخدم لفظ (esprit) للمجال الثاني. وتكاد كلمة (esprit) تعني عنده في كل الأحوال تقريبا، العقل. ومعنى ذلك أن الثنائية الحقيقية عنده بين العقل والجسم، لا بين (النفس) والجسم.**" فؤاد زكرياذ، آفاق فلسفية فؤاد زكريا، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1988. ص 140

كما يسير الربان سفينته[1]؛ فلا حركة له إلا بأمر من الروح أو العقل، ولا سلطان له عليهما، بل هو الذي يخضع لما يمليانه عليه من أوامر.

ولم يتوقف أب الفلسفة الحديثة عند هذا الحدّ، فقد تصوّر بأن الشعور بالجسد وعمل الحواس وما يحيط بنا من أشياء ماديّة، هو نشاط ذهني محض[2]، إذ يمكن تعطيل هذا الشعور بمجرد إشاحة وجه الفكر عنه. يتساءل، في غمرة التأملات، بعدما قرّر بأنه شيء مفكر: "**هل أنا شيء غير ما ذكرت؟ سأستحثّ خيالي لعلي أتبين إن كنت أكثر من كائن مفكر. وظاهر أني لست تلك المجموعة من الأعضاء التي تسمى بالجسم الإنساني: لست هواء رقيقا منبثا في جميع تلك الأعضاء، ولست ريحا ولا نسمة ولا بخارا ولا شيئا من كل ما أستطيع أن أتخيل وأتصور، لأني قد افترضت أن هذه ليست موجودة، ولأني أجد مع بقاء هذا الافتراض، أني مازلت موقنا من وجودي.**"[3] ومن هنا يتضّح بأنّ أب الفلسفة الحديثة وضع حدا فاصلا بين العقل والروح والذهن والنفس من جهة، وبين الجسد من جهة أخرى، فالعقل والجسد جوهران مختلفان، الأوّل غير قابل للقسمة، والثاني منقسم، و"**على هذا النحو** [يقول ديكارت] **نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب، بل هما متضادتان بوجه ما.**"[4] وقد كان ديكارت على دراية بخطر هذا الطرح وقيمته الابستيمولوجية في بناء صرح أفكاره، فكان كثيرا ما يذكّر به في معرض تأملاته

---

[1]– فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (من ديكارت إلى ليبنتز)، تر: سعيد توفيق، محمد سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013. ص172.

[2]– يضرب ديكارت مثلا على ذلك بقطعة الشمع، فعلى الرغم من تغير شكلها، وزوال رائحتها وطعمها عند اقترابها من النار، وذوبانها كلية، إلا أننا لا نستطيع أن نحكم عليها حكما مخالفا لما ندركه عنها بادئ الأمر، وهو ما يستنتج منه أن إدراكنا للأشياء لا يتم بالحواس بل بالذهن. رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص104–111.

[3]– ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، سبق ذكره، ص100. وقد أعاد ديكارت نفس البرهان وبأسلوب مشابه في الصفحة 131 من الكتاب نفسه.

[4]– نفسه، ص57.

الستة، خاصّة في التأملين الثاني والسادس، وفي بقية كتبه ورسائله كـ: "حديث الطريقة" و"انفعالات النفس" و"بحث في الإنسان" (Traité de l'homme).[1]

من بين أهمّ نتائج هذه الثنائية التي يتميز فيها العقل عن الجسد، هو تشكّل فلسفة **للذات**[2] متناسقة تناسقا هندسيا، بحيث تمثّل نقطة ارتكاز لمنعرجات فلسفية مهمة كالمنعرج اللغوي واللساني[3]، وفلسفة الوعي، وحتى التحليل النفسي[4] والتيار الفينومينولوجي والهرمنيوطيقي، وهي كلها مترابطة فيما بينها بروابط كالنزوع نحو

---

[1]– ترجم كتاب "حديث الطريقة" عمر الشارني، وترجمه من قبل محمود محمد الخضيري بعنوان "مقال عن المنهج"، أمّا "انفعالات النفس" فمن ترجمة وتحقيق جورج زيناتي، في حين لم يترجم، حسب ما اطلعت عليه، كتاب "بحث في الإنسان".

[2]– إن تأكيد ديكارت على استقلالية الذات سواء بالشك أو بالاعتقاد، ليشير فعلا إلى ثورة على لاهوت القرون الوسطى وما ورائياتها. مارك جيمينيز، ما الجمالية؟ ص70. يقول إدموند هوسرل في هذا الصدد: "**إن ديكارت قد افتتح نموذجا جديدا في الفلسفة. فهي قد غيرت بمجيئه من مجراها تغييرا كليا، وانتقلت انتقالا أساسيا من النزعة الموضوعية الساذجة، إلى النزعة الذاتية المتعالية، التي يظهر أنها تسعى مع ذلك، إلى شكل نهائي، رغم المحاولات التي لا تني تتجدد بدون انقطاع، وتظل ناقصة أبدا. أليس لهذا السعي من معنى خالد؟ ألا يتضمن مهمة رفيعة يفرضها علينا عن طريق التاريخ ذاته، ونحن جميعا مدعوون للمشاركة فيها؟... ما المعنى الجوهري لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي لتحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن، في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا استقلالا حقيقيا، يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟ أليست هذه الضرورة، التي لا يعتقد أحد أنه مبالغ فيها، تمت إلى جوهر كل فلسفة حقيقية بالذات.**" إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، دار بيروت، لبنان، ط1، 1958، ص48–51.

[3]– يدعو بول ريكور إلى التمييز بين اللسانيات وفلسفة اللغة، حيث تنظر الأولى إلى **الكلمة على أنها مجرد إشارة أو علامة اعتباطية** تحيل على شيء ما، في حين تتعامل معها فلسفة اللغة على أنها **رمز**. فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح (أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة)، منشورات ضفاف، الأمان، الاختلاف، لبنان، المغرب، الجزائر، ط1، 2013، ص158–159. ومع أنّ اللسانيات في نسختها السوسيرية أو البنيوية المحضة لا تهتم بالذات أو المتلفظ إلا أنّ التحولات اللسانية المعاصرة وتقاطعاتها مع تحليل الخطاب أعاد للذات مكانتها كمتلفظ للخطاب، وفتح النسق على السياق والداخل على الخارج.

[4]– قد يعتقد بأن التحليل النفسي أراد أن يتخلى عن الوعي والذات، لكنه كما بين بول ريكور "**لم يلغ على الإطلاق الوعي والأنا. وهو لم يستغن عن الذات، ولكنه أزاحها... [فهو] لا يمتلك طموحا علاجيا آخر غير توسيع حقل الوعي...**" بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هيرمنيوطيقية)، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2005. ص287. إنّ ما قام به فرويد، حسب عبارة بول ريكور الطريفة، **هو إضاعة الوعي من أجل العثور على الذات**. نفسه، ص217–218.

الوضوح[1] والانسجام والاتساق والترتيب والتراتب، والامتلاء، والمباشرة، يشملها العقل بملكاته المتعددة، وأولها ملكة التمييز بين الحقيقة والزيف، كونه "**الوحيد المؤهل لإدراك الحقيقة، بواسطة الاستدلال الذي يقوده إلى التيقن من حقيقة الأشياء، واعتمادا على مبادئ ميتافيزيقية أساسية تضفي اليقين على مجمل ما يتوصل إليه العلم، سواء بشقه النظري أم التجريبي**"[2]. ومفهوم **الحقيقة**[3] هذا هو الذي أضفى على العقل الشرعية التي يفتقر إليها من دونه، وهي شرعية مصدرها قداسة العلم المعبرة عن قداسة الله، فالبرهان على وجود الله يأخذ في الفلسفة الديكارتية طريق العقل، كما أنّ العقل هو أوضح دليل على قدرة الله الكاملة. لذا لا تعتبر المعرفة في فلسفة ديكارت تذكّرا لعالم المثل السماوي، بل هي حدس أرضي لأفكارنا الفطرية، التي لا مكان لها قبل الروح ولكنها توجد في الوقت نفسه الذي توجد فيه الروح، أي

---

[1]– يقول عبد السلام بنعبد العالي في مقال له بعنوان "**ديكارت والفكر المعاصر**": "**إن ما يميّز الوضوح عند ديكارت هو اعتماده مفهوم الوحدة. الوضوح هو أن تكون الفكرة ماثلة للفكر في وحدتها، وبتعبير ديكارت، في بساطتها وعدم تركيبها. الوضوح هو وحدة الفكر مع موضوعه بحيث لا يبقى مجال لا لتعدد الموضوعات ولا لكثرة السبل التي تؤدي إليها مما يدفع كل شك ويوحد الحقيقة باليقين ويجعل الحقيقة واحدة لا تدرج فيها ولا تراتب.**" عبد السلام بنعبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2008، ص9. وقد بيّن ذات الكاتب في مقاله كيف أن الفكر المعاصر هو فكر لا ديكارتي، بمعنى أنه انطلق من مجابهة الأفكار الديكارتية، ففهمنا لهذا الفكر، إذن، لا بدّ أن يمرّ بالضرورة من فهم المنطلقات والأسس التي تقوم عليها الفلسفة الديكارتية، وهو ما قام به جيل دولوز، هذا الذي ما فتئ يذكر بأنّ فلسفته في الاختلاف والتعدد هي فلسفة مناهضة للديكارتية، وهو لا ينتقص، رغم ذلك من إنجازات ديكارت، الذي استطاع أن يقيم مفاهيمه على أرض مختلفة، يحدوها مفهومه الأساس **الكوجيطو**.

[2]– عمر كوش، أقلمة المفاهيم، سبق ذكره، ص67.

[3]– لم يتحوّل مفهوم الحقيقة عند ديكارت إلى مشكل، لأنه كان يبحث عن جواب يصل فيه إلى مفهوم هذه الحقيقة، فهاجس الحقيقة الواحدة أو القارّة هو الذي كان يحرك الفلسفة الديكارتية مثلما كان يحرك الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قبلها، **فقد اهتم الفلاسفة عموما بمبحث الحقيقة و"انتهوا فيه إلى أجوبة متباينة بحسب تباين مناهجهم ومسارات التفكير لديهم. في حين أن اعتبار الحقيقة مشكلا ينم عن مقاربة أخرى للحقيقة ستظهر مع نيتشة. فمع هذا الفيلسوف ظهر قرار قلب الميتافيزيقا وتجاوز الفلسفة بما هي بحث في الحقيقة، أي بما هي سعي مهيكل ومنظم، وبما هي معرفة." خميس بوعلي، صورة الفيلسوف، ص240**

أنّ وجودها متزامن مع وجود الروح، وهكذا يكون الكوجيطو، كما يقول دولوز، قد محا **كل اختلاف زمني بين الفكرة والروح التي تشكلها كذات.**[1]

لقد اعتبر ديكارت الإنسان جوهرا متناهيا معرفا إياه بقدراته الفكرية أو الروحية، رافضا تعريف أرسطو له بأنه حيوان ناطق[2]. والله، عنده، جوهر غير متناهي[3] و"**في هذا القول مخالفات خطيرة تكشف عن مدى خطورة الموقف**

---

[1]– جيل دولوز، ما هي الفلسفة، سبق ذكره، ص51–52.

[2]– رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، سبق ذكره، ص96. يبتعد ديكارت في موقفه من الحيوان عن الفلسفة الطبيعية، فهو يقيم جدارا عازلا بين الإنسان والحيوان، يقول: **"لما فحصت الوظائف التي يمكن تبعا لذلك أن تكون في هذا الجسد، وجدت من بينها على وجه التحديد كل التي يمكن أن تكون فينا دون أن نفكر فيها، وتبعا لذلك، دون أن تساهم فيها النفس، أعني هذا الجزء المتميز عن الجسم، والذي قلت عنه آنفا أن طبيعته لا تتمثل إلا في التفكير. [إن هذه الوظائف] كلها متماثلة، ويمكن القول إن الحيوانات التي لا عقل لها تشبهنا فيه. ولم أستطع لذلك أن أجد في تلك الوظائف أيا من التي هي تابعة للفكر، والتي تخصنا وحدها من حيث نحن بشر، في حين وجدتها كلها من بعد، عندما افترضت أن الإله خلق نفسا عاقلة، وأنه قرنها بهذا الجسم بكيفية معينة وصفتها."** رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ص273–274. ففي هذه العبارة يبين ديكارت أن الحيوان يملك كل المؤهلات الجسمانية التي تسمح له بالتفكير والكلام، فما الذي منعه من ذلك؟ يستنتج من ذلك أن الطبيعة الجسمانية ليست هي التي أهّلت الإنسان للتفكير، بل ما منحه الله من عقل. فجسد الإنسان، انطلاقا من هذه العبارة، مجرد شكل يتساوى فيه مع الحيوان، أي أن طبيعة الإنسان لا يمتلكها من جسده الذي يشاركه فيه الحيوان، ولكنها من مصدر مفارق. هذه الفقرة التأسيسية هي التي جعلت العلوم الإنسانية تبني صورة الإنسان على أنقاض الحيوان، وقد كان لجيل دولوز موقف مناهض حيث فكر في الصورة الحيوانية للإنسان، أو ما أسماه بالصيرورة حيوان، على نحو ما نجده في رواية فرانس كافكا (التحوّل)، أو كما جسده بشكل أسطوري كتاب ألف ليلة وليلة. وقد ذهب الفيلسوف الأسترالي المعاصر **بيتر ألبرت ديفيد سنجر Peter Albert David Singer** (1946–) إلى اعتبار جميع الكائنات متساوية في الحقوق ودعا بشدة إلى حقوق الحيوان، وهو ما شجع النباتيين على الدفاع عن أفكارهم في الامتناع عن تناول لحوم الحيوانات، بل وساهم بشكل متطرف في ربط علاقات شاذة مع الحيوانات كالزواج أو ممارسة الجنس أو الهبة والتوريث، وحتى التحوّل الطوعي. وبالعودة إلى التاريخ العربي الإسلامي سنجد بأن الفقه عالج مثل هذه القضايا تحت مسمى وطأ البهيمة، كما تناولت بعض النصوص السردية مثل العلاقات الجنسية بين الإنسان والحيوان مثل الروض العاطر في العلاقة بين النساء والحمير وكتاب الحيوان للجاحظ في العلاقة بين الرجال والكلاب.

[3]–يقول: **"أقصد بلفظ الله جوهرا لا متناهيا، أزليا، منزها عن التغير، قائما بذاته، محيطا بكلّ شيء، قادرا على كلّ شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صح أن هناك أشياء موجودة وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها. فلا بد إذن أن أستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود؛ لأنه**

الديكارتي في مرحلته التاريخية. فالقول بأن الإنسان فكر فقط، كان بمثابة رجة تهز الفكر السكولائي، لأن الإنسان في نظرهم يتموقع في منزلة وسطى بين الفكر أو الصورة الخالصة (الإله) وبين المادة الجامدة، وهو مزيج من المادة والصورة، والقول بأنه فكر خالص يعني وضعه في منزلة الإله، وفي هذا كفر وزندقة، وبهذا القول استحق غضب وسخط القائمين على الميتافيزيقا القديمة."[1] ومثل هذه الأفكار لم تكن بلا صدى، فصورة الإنسان الأعلى، كالتي تحدّث عنها الفيلسوف الألماني فردريك نتشه، قاتل الإله ومنصّب نفسه مكانه، هذه الصورة إنما تبسط جذورها وتمتص نسغها من اللحظة الديكارتية، لحظة تضخّم الذات واستقلاليتها المطلقة عن الطبيعة وعن الآخرين، ثم عن الإله نفسه، وهكذا بدأت قصّة الإلحاد الغربي، ومروق الإنسان الأوربي عن عالمه السحري، وإيمانه الدوغمائي بالصلاحيات غير المحدودة للعقل، وهي مرحلة كان لها، بلا شكّ، بالغ الأثر فيما تلاها من مراحل، سياسيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، فقد انزوى الإنسان في عالمه الداخلي، وفقد كلّ علاقة مع الخارج، وأضحى لا يستمدّ كرامته وشعوره بسمو الحياة الفاضلة من مصدر غير ذاته[2]، فداخل الذات هو منبع الحياة الأخلاقية، والمشرّع الأوّل للأحكام الخلقية وأسس العلاقات الاجتماعية، لقد قدّت رقعة الذات من عالمها الكوسمولوجي، وشكّلت جزيرة مستقلّة، جوار جزر أخرى لا تعرف عنها إلا ما تعرفه عن ذاتها، **فرؤيتي لرجال من النافذة يسيرون في الشارع –يقول ديكارت– وحكمي عليهم بأنهم رجال وليسوا قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها**

وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث أني جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناهي حقا." رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، سبق ذكره، ص152–153

[1]– الذات المتعددة لدى بول ريكور، مصطفى بن تمسك، مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد6، صيف 2015.

[2]– تشارلز تايلر، منابع الذات، سبق ذكره، ص238.

لوالب، صادر عما في ذهني من قوة الحكم لا مما تتلقاه الحواس.[1] إن إبستيمولوجيا ديكارت هي إبستيمولوجيا الداخل، أو الذهن الذي يمثّل أشياء العالم الخارجي بطريقة مختلفة. وباتت الإشكالية المعرفية عنده هي: كيف نتأكد من صحّة مطابقة ما في الداخل مع أشياء العالم الخارجي؟ أو كيف يحقّق الذهن رؤية أكثر وضوحا للأفكار والموضوعات، ويعاين العلاقات الموجودة بينها دون أن يعتوره الشكّ أو يقع في الزلل؟[2] يجيب ديكارت بأن ذلك ما يتكفّل به نور العقل عن طريق الحدس الواضح، إنه النبراس الذي تتجلى بواسطته عين الحقيقة، وينقشع من خلاله ضباب الجهل والضلال. لقد قّم ديكارت، على هذا الأساس، منظورا جديدا للعقل، **باعتباره تمثيلا داخليا لأشياء العالم الخارجي، نتمكن فيه من إدراك مضامين أفكارنا بطريقة مباشرة، في حين ندرك الأشياء الخارجية بطريقة غير مباشرة، مما يعني أننا لا ندرك الأشياء الموجودة أمامنا بل ندرك فقط تجربتنا الواعية بها، أي الفكرة التي أملكها عنها، وبالتالي نستنتج حضور هذه الفكرة في عقولنا.**[3] قدّم ديكارت

---

[1]– رونيه ديكارت، التأملات، سبق ذكره، ص 107–108. انطلقت الكاتبة لورانس فانين–فيرنا من المثال نفسه لتوضّح كيف أن مفهوم الذات عند ديكارت يكتسي مكانة مركزية في تشكل الهوية عبر الوحدة والديمومة، كما بينت أنّ الآخر عند ديكارت ملغى تماما من الوجود إذا لم يمرّ عبر مصفاة الأنا، فالأنا هي نواة الكينونة ومركز الوجود. تقول: "**تمتلك الذات الشعور بهويتها ووحدتها. بوجود الكوجيتو تطرح مسألة ديمومة الذات. يصبح الأنا مركز المبادرات والعلاقات والتركيز. ومن الأجدى التفلسف أيضا للظفر بالحرية الفكرية. لأن الإنسان يضحى بذلك قطب النشاطات العملية. لا يمكنني بالطبع أن أمارس تجربة الفكر الفاعل ما لم أفكر بنفسي. كما لا يمكنني أن أفكر في مكان شخص آخر. لذا، لا يتحدث ديكارت عن الغير، متبنيا موقفا أوليا شبه «أنا وحدي» (solipsiste): {عندما أنظر من النافذة، لا أرى سوى معاطف وقبعات}. يتميّز الإنسان بكونه جوهرا مفكرا، له القدرة على إدراك ذاته فكرا وحضورا لهذا الفكر. يبقى العقل الشيء الوحيد الذي يميز الإنسان عن الحيوان، لأنه يتيح التمييز بين الحقيقي والزائف والتخلص من الفكر الغريزي. فهو طاقة في الحكم، يتيح الوعي بإمكانية إرساء التمايزات وإبطال الأخطاء. فهو يستبعد إذن الحمق.**" لورانس فانين–فيرنا. لماذا نتفلسف، تر: محمد شوقي الزين، دار ابن النديم، الجزائر، ط1، 2021، ص59–60.

[2]– لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، سبق ذكره، ص519–523

[3]– مشكلة العقل–جسد: العلوم المعرفية في مواجهة الفلسفة، أحمد جواهري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص4.

مساهمات كبيرة في فلسفة العقل والميتافيزيقا والفلسفة الحديثة، فمفهوم **التمثّل**[1] **La Représentation** أو التمثيل الذهني، يعتبر أحد أهم المفاهيم في النقد الأدبي المعاصر، والنقد الثقافي، ونظرية التلقي، وعلوم الاتصال، وغيرها من المجالات التي وجدت في هذا المفهوم فعالية إجرائية ورؤية تفاعلية، لا تقصي كلا من الذات والموضوع، وتنطلق من الذات أو العالم الداخلي لفهم العالم الخارجي ضمن تناسق وانسجام يضفي انتظاما على شواش العالم وفوضى الوجود. يقوم التمثّل بتفسير كيفية عمل الوعي والعقل على اعتبار أن لدينا صورا عقلية داخلية تمثّل الأفكار والأشياء في عقولنا، أي أننا نميل، بمعنى آخر، إلى التفكير والتفاعل مع نماذج عقلية للأشياء والأفكار.

ومن المفيد هنا التنويه إلى أنّ الذات عند ديكارت لا تحمل أي إحالة **رومانسية**[2]، أي أن الذاتية الديكارتية لا تقابل الموضوعية، بل بالعكس تعتبر

---

[1]– يقوم التمثّل حسب فولفغانغ إيزر على "**خلق موضوع متخيّل ليس معطى كما هو في الواقع**" بحيث يقوم المتلقي بإعادة إنتاجه من جديد حسب المعطيات المترسبة في الذاكرة، فيخلق بذلك صورة لموضوع التمثّل "**من خلال التأليف بين مجموع المظاهر**" (فولفغانغ إيزر، التمثّل والإدراك. تر: سعيد بنكراد ، مجلة علامات، المغرب، العدد17. ص117–118)، وإذا كان إيزر قد عالج التمثّل من منظور تقني؛ أي من الزاوية التي يكشف بها عن الآلية التي تعمل بها الذاكرة، أو النشاط التخيّلي، أثناء فعل التمثّل، فإن **جيلبير ديران** قد أعطى لهذا الفعل بعدا اجتماعيا؛ إذ يرى أنه هو الذي يحرّك العلاقات بين البشر، يقول: "**العقل والعلم لا يربطان الناس إلا بالأشياء، ولكن ما يجمع بينهم سواء في مستوى متواضع للسعادة أو على صعيد الآلام اليومية للنوع الانساني، فإنه هذا التمثل الإنساني لأنه معاش، الذي تكونه إمبراطورية الصور**" (محمد نور الدين أفاية، المتخيّل والتواصل مفارقات العرب والغرب. دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، ط1 1993، ص31، 32.) وهو الذي يصنع للخطاب خصيصته الأسلوبية.

[2]– يقول جورج غوسدورف: "**بقي الوجه الحقيقي لديكارت الإنسان سرا خفيا، لا لأنه من دون شكّ، قد أراد أن يعيش في إهاب من التنكر، ولكنه كان يعتبر أن مغامراته الحياتية لا تحمل أي دلالة أنطولوجية. فلما كانت الحقيقة التي يقتفي آثارها الفيلسوف حقيقة كونية، توجّب عليه أن يتستر بالغفلية خشية أن يحول ظهوره دون تبين كونية مذهبه.**" جورج غوسدورف، الإنسان الرومنطيقي، تر: محمد آيت ميهوب، دار سيناترا، تونس، ط1، 2018. ص50. فديكارت لم يكن يكترث كثيرا لتفاصيل حياته الشخصية، ولم ير أنها قد تفيد في إضفاء أي جديد عن مذهبه الفلسفي أو توجهه الفكري، فما عدا تلك اللحظة التأملية التي انكمش فيها على ذاته يتأمل

الخطوة الأولى اتجاه تحقيقها؛ فالانغلاق على الذات، والتوجس من التأثيرات الخارجية، خاصة مما يأتينا من الحواس، هي خطوات أساسية يخطوها العالِم الحذر، والفيلسوف المتشكك، ليبلغ الحقيقة المطلقة واليقين الأبلج، فـ"**على العكس من العصور القديمة التي كانت تتميّز بالحوار والتبادل، ينصح ديكارت بالانزواء على الذات. يحبّذ الصمت والتأمّل وسائلَ لبلوغ المعرفة عبر الاستبطان والتفتيش.**"[1] فبالعودة إلى "أنا أفكر" –مثلما يقول إدموند هوسرل– وإحياء قيمه الخالدة، يتضّح الطريق نحو الفينومينولوجيا المتعالية[2].

إنّ الفلسفة الديكارتية التي تترجمها بحقّ ثنائية العقل والجسد، تنطق بمفارقة عسيرة على الفهم، وتعبّر عن **أزمة** على مستوى النظرية المعرفية، فهي من جهة تدعو إلى إحلال الذات محلّها اللائق، وتمكينها مكانتها المنوطة بها، كفاعل أساس، ينبغي السماع إلى صوت أصقاعها النائية، والغوص في بحار تأملاتها الفريدة، والثقة كلّ الثقة في ممكناتها السيكولوجية، التي لا مناص من قبولها كما هي، فالشكّ الذي يطال كلّ شيء، لا ينبغي له أن يقترب من حدود هذه الذات، وإلا عاش الإنسان في لجج من اللايقين[3]، **وبهذه الذات التي هي اختراع ديكارتي أصبحت**

غوارها في غرفة دافئة تقيه قرّ الشتاء، وتهبه عزلة يغوص فيها داخل أعماق نفسه، لم نجد لحياة ديكارت أي صوت أو لون يمكن أن نستشفهما من كتاباته الفلسفية، فالسياق التاريخي والنفسي في جزئياته كان يمثّل هاجسا أمام تحقيق الموضوعية والكونية التي تقتضي –حسب ديكارت الذي لم يكن يعبّر إلا عن حساسية عصر بأكمله– الانفصال عن الذات والابتعاد عن خصوصياتها.

[1]– لورانس فانين–فيرنا، لماذا نتفلسف، سبق ذكره، ص57–58.

[2]– إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، سبق ذكره، ص51–52. تعرف الفينومينولوجيا بأنها "**بحث للتعالق بين الكينونة والوعي، وهي سؤال عن معنى الكينونة انطلاقا من اشتغالات الوعي التي عبرها يتكوّن الموجود. ولهذا فإن فهم هذه الكينونة لا يتم إلا عبر توضيح عمل الوعي المكون.**" رشيد بوطيب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف، الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2019. ص42.

[3]– "**فمهما دفعت الشك إلى أبعد مدى –يقول هوسرل– وحاولت أنا ذاتي أن أتصور بأنّ كل شيء هو موضع شك بل وغير موجود في الحقيقة، فإنه من البداهي مطلقا أنني أنا موجود بصفتي من يشك، من ينفي كل شيء**. إدموند هوسرل" أزمة العلوم الأوروبية، سبق ذكره، بتصرف، ص143.

هناك قارة كاملة من العلوم الإنسانية مدار تقص فلسفي، نعتها الألمان نعتا جميلا بكلمة واحدة «Geisteswissenschaften» أي علوم الروح.[1] إنّ العلوم الإنسانية المعاصرة مدينة بدين ثقيل إلى فلسفة ديكارت حول الذات؛ "**فالجمالية، مثلا، ما كان لها أن تنشأ من دون تأكّد الذات بوصفها سيدة، بل خالقة لتمثيلاتها...فالديكارتية تشدّد، بمجرد الاعتراف بدور الذاتية في تحديد ما هو جميل أو مستساغ للروح، على بطلان أي مسعى يتوخى تحديد ظروف الجمال المثالي، الجمال في ذاته، وهي الظروف المزعومة موضوعية.**"[2]، لكن فلسفة ديكارت، من جهة أخرى، وبتأثير من النزعة الميكانيكية، تدعو إلى موضوعية صلفة، يسيطر فيها الإنسان على الطبيعة، ويعتبرها عدوا لا بدّ من مجابهته، وإعداد العدّة للإطاحة به، وهذه العدة لا تكتمل إلا بمنهج علمي صارم، يجلو الحقائق، ويسبر أغوار المعارف المختلفة، مستنيرا بنور العقل، ليتقدّم من الجهل والغموض والشكّ، نحو العلم والوضوح واليقين. كأننا، والحال هذه، لا نتحدّث عن ديكارت واحد، بل اثنين؛ أحدهما الفيلسوف، الحالم، المتأمّل. والآخر العالم، الرياضي، الفيزيائي. وهذه الثنائية أو الازدواجية لا تسير في خطين متوازيين، وإلا كان الأمر مقبولا، ولكنها تسير في خطّ واحد، شبهه ديكارت بشجرة جذورها علوم الذات المجردة، وأغصانها المعارف الحسية أو التجريبية.

لقد بيّن إدموند هوسرل في كتابه **أزمة العلوم الأوربية** كيف أنّ **رونيه ديكارت** انخرط، بفلسفته، في تعميق الشرخ الذي بدأه **غاليليه** عندما أوصد، بإحكام، دائرة الطبيعة، التي نظر إليها كعالم جسمي معزول مغلق على ذاته واقعيا ونظريا، وجرّد النظر عن الذوات كأشخاص لهم حياة شخصية، وهو ما واصل ديكارت السير في

---

[1]– جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص120.

[2]– مارك جيمينيز، ما الجمالية، سبق ذكره، ص70–71. بتصرف.

طريقه ممعنا تبصّره في مفهوم الذات وعالمها النفسي، ليتقابل عالم الطبيعة والميكانيكا والحسابات الدقيقة، مع عالم الذات والنفس والعقل والروح.[1] فديكارت قام بالفصل بين الطبيعة والروح، تبعا لفصله بين العقل والجسد، ولكنه كثيرا ما أظهر اضطرابه في شأن المسألة، فكان يقرّ في بعض الأحيان بالارتباط بين عنصري هذه الثنائية، يقول في التأملات: "**وتعلمني الطبيعة أيضا بسبب أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ، أني لست مقيما في بدني كالنوتي في سفينته، بل فوق هذا متحد به وممتزج به امتزاجا يجعل نفسي وبدني شيئا واحدا، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس ألما عندما يلحق بدني جرح، نظرا إلى أني لست إلا شيئا مفكرا؛ بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده، كما يرى النوتي بالبصر عطبا في سفينته؛ وكذلك عندما يحتاج بدني إلى الشراب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة واضحة بدون أن تنبهني إليه الأحاسيس المبهمة أحاسيس الجوع والعطش فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئا سوى أنحاء مبهمة من أنحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما**".[2] إنّ كاتب هذه الكلمات، هنا، يبدو في موقف عسير، فوفاءه لمعيار الوضوح أفضى به إلى التمييز بين النفس والبدن، لكنه من ناحية أخرى لم يستسغ، بصفة قطعية، مسألة إنكار التأثير المتبادل بين حدّي الثنائية[3]، خاصّة بعد أن سألته تلميذته الجميلة **ليزوليت فون دير بافلز** عن إمكانية حدوث تفاعل بين الجوهرين المختلفين الروح والجسد، فما كان له إلا أن أجابها في كتاب خاص، أسماه "**انفعالات النفس**"[4] مبينا لها بأن الغدّة الصنوبرية في الدماغ هي محلّ اجتماع الروح بالجسد، وهي

---

[1]– إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، سبق ذكره، ص121.

[2]– ديكارت، التأملات، يبق ذكره، ص254–255.

[3]– فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز، تر: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص174.

[4]– ماتياس إيكولد، موجز تاريخ الدماغ والروح، سبق ذكره، 83–84.

سبب الانفعالات التي تنعكس على ظاهر البدن؛ "**فنحن نعرف بأن السبب الأخير والأقرب لانفعالات النفس ليس سوى الهياج الحاصل حين تحرك الأرواح الغدة الصغيرة الموجودة في وسط الدّماغ.**"[1] وقد بدا موقف ديكارت هذا، عند بعض الباحثين، متناقضا[2]، لأنّه جسّد الروح أو العقل في عضو من الأعضاء البيولوجية، لكن هذا الموقف، إذا ما أمعنا النظر، منسجم أتمّ الانسجام مع النزعة الميكانيكية التي غلبت على الفلسفة الديكارتية، "**فالجسد، إن لم يكن الإنسان كله، هو، في نظر ديكارت، آلة. إن الإنسان، في إثر الـcogito، يبدو بشكل جهاز آلي تحرّكه الروح.**"[3] فاستلهام ديكارت من ميكانيكا عصره، ومن علم التشريح، تبدو واضحة في تبنيه لفكرة الجسد الآلة، وهي الأطروحة التي وردت في مقدمة كتابه "**بحث في الإنسان**" حيث قال: "**أعتقد أن الجسد ليس سوى تمثال أو آلة من تراب، صوّرهُ اللهُ بوجه خاص، لكي يجعله مشابها لنا قدر المستطاع، وهو لم يكتف بإعطائه مظهرا خارجيا وشكل جميع أعضائنا، بل ضمنه كل الأجزاء اللازمة التي تمكنه من أن يمشي، ويأكل، ويتنفس، ويقلّد، في الأخير، كل وظائف الأعضاء القائمة على المادّة.**"[4]، ولقد عرفت استعارة **الجسد–الآلة** انتشارا واسعا بين الثقافتين العالمة والشعبية معا، خاصّة في أوروبا، فترجمتها العديد من النصوص الأدبية والإبداعية والأفلام السينمائية، وباتت جزءا لا يتجّزأ من فهمنا للإنسان، ففي المجال الطبي يتمّ التعامل، حاليا، مع الأجساد على أنها آلات في أيدي أصحابها، يحيطونها بالرعاية

---

[1]– ديكارت، انفعالات النفس، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993. ص45.

[2]– هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب، سبق ذكره، ص57.

[3]– دايفيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص75.

[4]–Descartes. L'homme de réne Descartes pA (70pdf)

الطبية، كالحمية والتمارين الرياضية والفحوصات المنتظمة[1]، وتسجيل ذلك كله في دفتر خاص يسمى الدفتر الصحي، ومثل ذلك يحدث في عالم الرياضة حيث يلعب الجسد دور "**آلة معقدة يمكن دعم آدائها، ويمكنها كأي آلة أخرى أن تصاب بالعطل، كما يمكن إصلاحها. في هذا السياق، يواصل العلم عملية تحسين أدوات ووسائل التدريب التي تحدد وتعزل وتغير أجزاء الجسد الأكثر أهمية من أجل تحسين أدائها التنافسي** "[2] ، وهكذا تعلو قيمة الجسد التقنية والتجارية كلّما انخفضت قيمته المعنوية...وتحوّل إلى عضو زائد عند الإنسان، الذي أضحى في وضع غامض، وغير قابل للتحديد، بعد أن أصبح معزولا عن جسده، هذا الذي بات كأنه **آلة ميكانيكية بيولوجية يهيمن عليها إنسان شبح**.[3]

تتّسق استعارة الجسد–الآلة مع تصور ديكارتي آخر يزدري فيه دور الخيال والمشاعر والانفعالات، وهو هنا "**لم يقم سوى باستعادة النصائح التي قدمها أفلاطون في أمثولته الشهيرة «الكهف»** ."[4] عندما قرّر بأنه لا يمكن الوثوق في الحواس التي تتسبب في خداعنا، فمن خدعنا مرّة سيجرأ على أن يخدعنا مرّات

---

[1]– كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، تر: منى البحر ونجيب الحصادي، دار العين، كلمة، مصر، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2009، ص62.

[2]– نفسه، ص63.

[3]– دايفيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، سبق ذكره، 169–171. ولعلّ ديكارت، كما يرى بعض الباحثين، لم يتقصّد وصف الإنسان بمجمله، جسدا وروحا، بأنه آلة، لما حباه الله به من عقل وروح يتميز بهما عن بقية الكائنات، فصفة الآلية مقتصرة على الجسد فقط دون الروح، وبما أن جسد الإنسان، عند ديكارت، لا يختلف في وظائفه عن أجسام بقية الحيوان، فإن هذه الصفة، أي الآلية، مرتبطة بالحيوانات لانعدام الروح والعقل لديها، أمّا الإنسان بما أنه جوهر عقلي فلا يتصف بهذه الصفة إلا من جهة الجسد. "وفي المقابل عمّم لاميتري La Mettrie ودولباخ وهلفتيوس مفهوم الآلية على الكائنات، بما فيها النفس. وتحدث ديكارت عن مفهوم الحيوان–الآلة animal–machine، بينما ابتكر لاميتري مصطلح الإنسان–الآلة "L'Homme machine انظر: الجسم والجسد والهوية الذاتية، عز العرب لحكيم بناني، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 37، أبريل 2009، ص95.

[4]– لورانس فانين–فيرنا، انظر وفكر، من العين إلى الروح. تر: محمد شوقي الزين، دار ابن النديم وروافد ثقافية، الجزائر، لبنان. ط1، 2022. ص43.

أخرى[1]، لذا من كمال الحكمة أن نضع حواسنا دائما موضع الشك، وأن نفترض بأن مصدرها شيطان ماكر وخبيث، يريد أن يضلّنا، وأتخيّل، بعدها، بـ"**أنّ السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاما وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخا لاقتناص سذاجتي في التصديق؛ وسأعد نفسي خلوا من الحواس وأنّ الوهم هو الذي يخيل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها، وسأصر على التشبث بهذه الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني**

---

[1]–رونيه ديكارت، التأملات، سبق ذكره، ص73. وعلى هذا الأساس، فضّل ديكارت العلوم العقلية كالرياضيات والميتافيزيقا على العلوم الحسية مثل الطبّ والفيزياء. يقول: "**وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا إن العلوم الطبيعية والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جدا وعامة جدا، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه: فسواء كنت متيقظا أو نائما، هناك حقيقة ثابتة هي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا، وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين.**" رونيه ديكارت، التأملات، سبق ذكره، ص76–77. تتأسس المعرفة عند ديكارت على مبدأ الحقيقة، وهي نابعة من داخل الذات لا من خارجها، لذا كانت العلوم التجريدية هي الجديرة بصفة العلمية من غيرها، فهي تتصف باليقين الذي مصدره ذات الباحث، أما العلوم الحسية، فمحلّ شك وريبة، لتعلقها بالحواس التي تقوم بخداع الذات وإبعادها عن الحقيقة. ولا تتجلى أفلاطونية ديكارت في ريبته من الحواس وجنوحه صوب نور المعرفة اليقينية فحسب، بل في تفضيله للنسخ المطابقة للأصل ورفضه للنسخ المزيفة، وهو ما نستنتجه من الفقرة الآتية: "**فالحقيقة أن المصورين، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل بنات البحر وللتيوس الآدمي في أشكال هي غاية في الغرابة والبعد عن المألوف، لا يستطيعون مع هذا أن يضفوا عليها أشكالا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجا من أعضاء حيوانات مختلفة؛ وإن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتدعوا شيئا يبلغ من جدته أن أحدا لم ير قط له مثيلا، ويكون عملهم لذلك شيئا مختلفا أصلا وزائفا إطلاقا، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفون منها حقيقية**" نفسه، ص75. يتقابل، في هذه الفقرة، الأصل مع النسخة، والواقع مع الزيف، والحقيقة مع الخيال، فالأشكال التي يصنعها الفنان لا تستمد قيمتها إلا من درجة الواقعية فيها، فمهما حاول المبدع أن يخلق شيئا جديدا فإنه لا بدّ له من العودة إلى المرجع أو الأصل الذي ينحت منه عمله الفني.

على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبدا."[1] لا يثق ديكارت في عالم المظاهر، عالم المخيلة، وعالم الحواس، لأنها نابعة من الجسد، والجسد ليس مكونا من مكونات الهوية، مثله مثل المخيلة، بل هما –كما يرجح صاحب الكوجيطو– من مصدر شيطاني، لهذا وجب علينا معاملتهما بحيطة وحذر.

إنّ هذه "**المقدرة على التخيل التي أجدها في نفسي، [يقول ديكارت] من حيث أنها مغايرة لقوة التصور ليست بضرورية لطبيعتي أو لماهيتي، أعني لماهية نفسي، لأنها حتى لو لم تكن لدي، لما تغير حالي وبقيت عين ما أنا عليه الآن، ويبدو من هذا أن الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي"**[2] لا يصدر الخيال، كما يستنتج من هذه الفقرة، عن ذات المصدر الذي تتكون منه ماهية الإنسان، فهو يشكّل عائقا أمام قوة العقل والتصور، ويحدث شرخا وانكسارا في خطّ الهوية الديكارتية المعروفة بالوضوح والتواصل والامتلاء. أمّا عن المشاعر والرغبات التي تعقب انفعالات البدن، كالشعور بالحزن بعد الألم، والرغبة في الأكل عقب تقلصات المعدة، وجفاف الحلق الذي يسبق شرب الماء، فهي تتمّ –كما يرى ديكارت– بطريقة اعتباطية، فلا علاقة بين المشاعر السيكولوجية والتغيرات الجسدية التي تسير بمحاذاتها، وإذا ما أردنا أن نجد لها تفسيرا فإننا سنعزوها إلى عوائد الطبيعة التي تتكون في النفس.[3] ورغم هذه الصورة الملتبسة التي تتلفع بها العواطف والانفعالات، فإنّ ديكارت لا يدعو إلى تحييدها مطلقا، بل وضعها تحت إمرة العقل، فهو لا يتفق مع الفلسفة الرواقية التي تقول بوجوب إعفاء النفس من الأهواء، وإنما يطالب بمحاصرتها بنور العقل الذي يزداد إشعاعا بمجاورة

---

[1]– نفسه، ص80.

[2]– رونيه ديكارت، التأملات، سبق ذكره، ص240

[3]– نفسه، ص246.

عتمتها[1]. ومن نتائج هذا التمثّل الديكارتي للعالم السيكولوجي رواج الاستعارة التصورية التي تنظر إلى ملكات النفس وقواها الكامنة شخوصا يحتويها الذهن، وتعتبرها مكونا أساسيا من مكونات الجزء المعنوي أو الداخلي للعالم، الذي يسير بموازاة مع جزئه المادي أو الخارجي، ولكل ملكة من الملكات مثل الإدراك والخيال والإحساس والفهم والذاكرة والعقل، ما يقابلها في الواقع؛ فالشخص الهادئ والمنهجي المعتدل مثلا هو صورة العقل، والمنفعل الجموح يمثّل العاطفة[2] "**وقد أدّت هذه الاعتقادات، في الخيال الشعبي، إلى فصل العقل عن العاطفة والحطّ من قيمة الحياة العاطفية والجمالية في ثقافتنا**"[3] وهي الصورة التي استنسختها الحداثة في مفاهيم مثل الموضوعية والعلمية والحياد والصرامة المنهجية، فعلى العالِم أن يتجرّد من كل ما يهدد هذه الصفات ويخدش مصداقيتها مما يصدر عن الخيال والعاطفة وعالم الرموز والصور والأحلام، والغريب أنّ مثل هذا المنطق الذي يقابل بين العلم والخيال، ويجعلهما في علاقة مواجهة ومجابهة، لا نعدمه حتى عند فيلسوف لا ديكارتي مثل **غاستون باشلار**[4]

---

[1]– تشارلز تايلور، منابع الذات، سبق ذكره، ص236–237.

[2]– لايكوف وجونسون، الفلسفة في الجسد، سبق ذكره، ص541–542.

[3]– نفسه، ص 530.

[4]– انظر: جيلبير دوران، الخيال الرمزي، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص21–22. والذي جسّد في كتاباته نوعا من المفارقة؛ فاهتمامه بالابستيمولوجيا وصرامة المنهج كما في كتب مثل: "تكوين العقل العلمي"، و"الفكر العلمي الجديد"، و"العقلانية التطبيقية"، لم يمنعه من الخوض في القضايا الجمالية والشعرية على نحو ما نجده في مؤلفاته: "شاعرية أحلام اليقظة"، و"لهب شمعة"، و"الماء والأحلام"، و"جمالية المكان". إنّ باشلار يقرّ بالقطبية المغناطيسية المباعدة بين الخيال والعلم (غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، تر: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1991 ص51.) ويجد راحته في خوض غمار المعركتين: الشعرية الأدبية أو الذاتية من جهة، والعلمية الموضوعية من جهة أخرى، يقول: **"لقد فهمت ذلك متأخرا جدا. متأخرا جدا، عرفت الراحة في عمل الصور والمفاهيم المتعاقب، راحتين، الأولى راحة وضح النهار والثانية تلك التي تقبل بالشق الليلي للروح، ولكي أنعم براحتين ، راحت طبيعتي المزدوجة التي فرضت الاعتراف بها أخيرا، يجب أن أتمكن من كتابة كتابين: الأول عن العقلانية**

وخلاصة القول، في ختام هذا المسطّح، هو أنّ الجسد كمفهوم تقابلي، انتقل من طابعه الروحي المثالي في فلسفة أفلاطون، إلى طابع عقلي، صوري وحسي، لدى أرسطو، والنفس أو الروح التي لطالما جنّحت مع ملائكة السماء، عند صاحب الجمهورية، باتت مندمجة مع الجسد ومتجردة من المثاليات، إنها صورة أو مادّة لا عضوية للجسد الذي هو هيولى ومادّة عضوية، وهما معا، أي النفس والجسد، يشكلان وجهان لعملة واحدة. وبهذا الطرح لا تبقى المعرفة تذكرية ومن مصدر سماوي، بل هي ما تستقبله الحواس ويصقل في النفس. أمّا العقل فلا يملك، عند أرسطو، صفة محددة كالنفس، إنه الملكة التي يتميز بها الإنسان عن قاطنة هذه البسيطة من نبات وحيوان، وهو من مصدر مفارق، إن الإنسان الأرسطي من هذا المنطلق حيوان عاقل. وهذا التعريف أدى إلى استنبات ثنائيات مختلفة كثنائية الطبيعي/الإنساني، العيني/المجرد، المادة/الصورة، العرض/الجوهر، العملي/النظري، الفعال/المنفعل...إلخ وهي الثنائيات التي أظهرتها الفلسفة الديكارتية في حلّة جديدة، فرغم أن رونيه ديكارت سار في المسار نفسه الذي دشّنه من قبل سلفه أرسطو، إلا أنه عمد إلى وسائل سير مختلفة، حيث بدأ بالتشكيك في الإرث المعرفي المدرسي الأفلاطوني/الأرسطي الذي كان مهيمنا على عصره، واعتبر أن النفس أو العقل أو الروح –وهي مفاهيم قابلة للتبادل عنده، لأنها تشكل مصدر هوية الذات– هي وحدها ما يمكن الاطمئنان إليه، إنها جوهر مستقل عن الجسد، صفتها التفكير، وصفته الامتداد، وعلى هذا الأساس عامل كل ما تستقبله الذات من الحواس بحذر شديد،

التطبيقية، والثاني عن التخيل الفعال." (غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، مرجع سابق، ص52.) لكن هذا لا ينبغي أن يحول بيننا وبين الالتفات إلى مجهودات الرجل المبذولة في سبيل ردم الهوة بين الذات والموضوع (غادة الإمام، غاستون باشلار (جمالية الصورة)، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 31.)، وهي جهود تدرج ضمن توجهاته الفينومينولوجية. في السياق نفسه نستطيع قراءة مناهج النقد الأدبي ذات الصبغة العلمية التفسيرية كالبنيوية والشكلانية وما نحا نحوهما وتأثّر بنهجهما، فهي تحاول إسقاط صرامة المنهج العلمي على النصوص الأدبية والإبداعية، وتسعي إلى القبض على القوانين العامة التي تحتكم إليها هذه النصوص.

واعتبر العاطفة والإحساس ملكات لا تدخل في تشكيل هوية المرء، لأن مصدرها من الجسد، أي من خارج الذات أو النفس، ففلسفة ديكارت هي فلسفة الداخل والانغلاق والرؤية الواضحة، النابعة من أتون العقل. أمّا الجسد فتصوره ديكارت آلة من صنع الخالق تحتكم إلى القوانين نفسها التي تحتكم إليها الآلات والمعدات الميكانيكية، وهذه الاستعارة عرفت انتشارا واسعا، وجسدتها آثار فنية وإبداعية مختلفة، وعلى الرغم من ادعاءات ديكارت أو محاولاته القطع مع الفلسفات اليونانية الأفلاطونية الأرسطية خاصّة، إلا أنّ التفكير الثنائي هو الملمح البارز الذي تتميّز به فلسفته، فالثنائية التقليدية بين الروح والجسد أو العقل والجسد بلغت أقصاها، وعرفت اكتمالها بين أعطاف المفاهيم الديكارتية، أي أن التفكير الثنائي هو ما كان يتكفّل بترتيب هذه المفاهيم والنسج بين خطوطها وتشييد تقاطعاتها، ومن بين أهم آثار ونتائج هذه الثنائية على الفكر الحديث والمعاصر ذلك الفصل المانوي بين العقل والخيال، والطبيعة والثقافة، والذاتية والموضوعية، والظاهر والمضمر، والتقرير والإيحاء، والسطح والعمق، والذكورة والأنوثة، والجسم والجسد، والتخيل والواقع، والوضوح والغموض والأنا والآخر....إلخ وبالجملة يمكن القول بأنّ الثنائيات المعاصرة هي امتداد، مباشر أو غير مباشر، للفكر الميتافيزيقي التقليدي المدرسي الإغريقي أو الديكارتي، ولعلّ التيار الفينومينولوجي من بين أبرز التيارات الفلسفية والفكرية التي استلهمت المفاهيم الديكارتية[1]، وحاولت في الحين ذاته أن تتجاوز جوانب قصورها،

---

[1]– "**ففي نظر مؤسس الفينومينولوجيا إدموند هوسرل خارج الكوجيطو ليس هناك من خلاص، ليس هناك من أمل في إخراج الإنسان من الهوة التي رمته في أعماقها كل المدارس الوضعية...فضد الطبيعانية والوضعانية والنفساوية لم يجد هوسرل، من أجل نهضة الفلسفة ومن ورائها إنسان زماننا، سوى العودة النقدية إلى الكوجيطو الديكارتي، هذه العودة الكفيلة وحدها بإيجاد المعنى الأخير للمصير البشري، وللشراكة الروحية للبشر الأحرار**." جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، سبق ذكره، ص 122. وفي الجانب الآخر كانت هناك بعض الأصوات الفلسفية التي توجه لهذه الفلسفة انتقاداتها، ومن بين أهمّ هذه الأصوات نذكر ليبنتز الذي حارب فكرة الوضوح، وسبينوزا الذي رفض الفصل بين حدّي الثنائية: جسد روح، ودافيد هيوم في انتقاده لفكرة الجوهر، وغير هؤلاء. وقد تمكّن الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز من أن يلملم، بفلسفته، شتات هذه الأقليّة، ويرسم

فشيّدت مسطحا متصلا ومنفصلا في الوقت نفسه، مع المسطح الديكارتي، وأقامت على بساطه مفاهيم خصبة كالفكر المتجسّد، والوعي، والتصوّر أو التمثّل وغيرها من المفاهيم، وبما أنّ مفهوم الموضوعة أو التيمة عالج بصفة مباشرة قضيّة الجسد، كما عالج عديد القضايا الأدبية، فقد حاولت هذه الدراسة أن توليه اهتماما خاصا، ليتبين كيف أنّ هذا المفهوم يقيم علاقات، وينسج روابط بين المفاهيم الفينومينولوجية المختلفة، ويحي العدّة الفلسفية العتيقة لفلاسفة الروح من أفلاطون إلى ميرلوبونتي مرورا بأرسطو وديكارت ومين دي بيران وكانط وهيغل وغيرهم، ليس هذا فحسب، بل إن الدراسات النقدية المعاصرة التي تنهل من اللسانيات المعرفية أو الإدراكية، ما هي إلا ثمرة من ثمار الفتح الفينومينولوجي، واستمرارا للخطّ الذي كان قد خطّه من قبل الفيلسوف الفرنسي **موريس ميرلوبونتي**[1]. فما مكانة مفهوم الموضوعة أو التيمة داخل المسطح الفينومينولوجي، وكيف استطاع أن يحمل في مركباته الإرث الميتافيزيقي؟ ثمّ ما السبيل إلى مجاوزة هذا الأفق نحو مقاربة أدبية لا جسدية، تتنكّر لتيار الوعي وفلسفة الذات وتاريخ الروح، وترتمي في أتون فكر وحشي، يتفق بصفة عفوية مع مفهوم آخر هو الجسم؟

بوجوههم وجه فكر مختلف، وهو ما سنسعى من خلال النسج بين مفاهيمه إلى الخروج من مفهوم الموضوعة أو التيمة التي هي نتاج ثنائية الوعي والجسد، إلى مفهوم العلامة الحسية، غير اللسانية التي تقوم، كما سنرى، على ثنائية الدال والمدلول، وهي علامة تخرج عن دائرة ثنائيات الجسد، وترتبط بمفاهيم لا تسعها حدود هذه الثنائيات الميتافيزيقية.

[1]– يقول جورج لايكوف ومارك جونسون: "**إن الواقعية المجسدة التي نسعى إلى بنائها هنا لم تخلق من عدم، فقد سبق إليها اثنان من فلاسفتنا الكبار اهتما بالذهن المسجد، وهما جون ديوي John Dewey وموريس ميرلو–بونتي Maurice Merleau–Ponty...**" جورج لايكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد، سبق ذكره، ص152. وقد علّق مترجم الكتاب عبد المجيد جحفة في تقديمه بأنّ مذهب المؤلّفين قريب من المدرسة الفينومينولوجية، بعيد عن المثالية. ص9.

الفصل الثانـي:

فينومينولوجيا الجسد

قام التيار الفينومينولوجي، الذي اقترن كمنهج باسم الفيلسوف الألماني إدموند هوسارل Edmund Husserl (1859-1938)[1]، بعزل المقاربة الفلسفية للجسد عن كل الرواسب التيولوجية، بل وجعل من الجسد الأساس الذي يتشكّل من خلاله الوعي الإنساني، ليتحوّل من وضع التابع إلى المتبوع، ويتبوّأ مكانة هامّة تجعل منه موضوعا فلسفيا، يلامس العديد من المجالات في (العلوم) الإنسانية، كالسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والأدب والهرمنيوطيقا والميديولوجيا وغيرها، ثمّ إنّ أغلب الفلاسفة الذين يحسبون على هذا التيار خاضوا في مسألة الجسد، كجون بول سارتر و إيمانويل ليفيناس و مارتن هايدغر وبول ريكور وموريس ميرلوبونتيي، وميشال

---

[1]- عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشوع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2008. ص196. ويمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات فينومينولوجية: الفينومينولوجيا النقدية مع كانط، فينومينولوجيا المظاهر مع هيغل، وفينومينولوجيا التأسيس مع هوسرل و هذه الأخيرة هي "**التي تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها أو تتأسس بموجبها أو ترى الوجود على إثرها كل ظاهرة معينة.**" محمد شوقي الزين، تأويلات وتفككيات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، 2015. ص51. ولعل المشترك بين هذه الاتجاهات الثلاث هي أنها تقوم كلّها على محاولة علمنة الروح، فالفينومينولجيا كما يقول الفيلسوف الأمريكي ألفريد شوتز هي التيار الذي يأمل لأن يكون علما للروح. وأول من وظف لفظ فينومينولوجيا، كما يذكر أنطوان خوري، هو (ي. هـ. لامبرت) في كتابه Neues Organon leibzig عام 1764. ثم استعملها كانط ومن بعده هيغل وغيرهما إلى أن تم توظيفها من طرف إدموند هوسرل (1859-1938) للدلالة على منهج فكري واضح المعالم" أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، لبنان، ط1، 1984 ص35. وقد وقع الاختيار على مصطلح الفينومينولوجيا بدل الظاهراتية أو الظواهرية أو غيرها من الترجمات لأنه يعبّر عن المفهوم "**من حيث أنّ المعنى الفينومينولوجي لا يتوسّل الظاهرة -كما تؤديه الترجمة- وإنما يحدس التمظهر انطلاقا من المظهر بوصفه ممكنا فينومينولوجيا. ومن ثمة يصبح الظهور 'الخارجي' مجالا لحدس 'طبقات' الداخل حصرا.**" عمارة كحلي، الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي (مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنان محمد خدة)، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2013. ص19. والفينومينولوجيا كما يعرفها موريس ميرلوبونتي "**هي دراسة للماهيات، غير أن رأس المشكلات سيعترضنا في تعريف الماهيات: ماهية الإدراك، ماهية الوعي، مثلا. لكن الفينومينولوجيا هي فلسفة تجذّر الماهيات في الوجود، بحيث لا يمكنك، من جهة أخرى، أن تتصور فهما للإنسان أو العالم إلا انطلاقا من تجذرهما (leur facticité)**" M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, 1945, Avant Propos, 1.

هنري، ومنهم من اقترن اسمه بموضوع الجسد كعالم الاجتماع دايفيد لوبروتون والفيلسوف ميرلوبونتي والثنائي جورج لايكوف ومارك جونسون.

وقد كان لهذا الاهتمام أثر على الدراسات الأدبية والنقدية، فانشغلت هي الأخرى بموضوع الجسد، مقتفية خطوات المنهج الفينومينولوجي، مستلهمة مفاهيمه وتصوراته، فتواترت الخطابات الأدبية والنقدية حوله، وتسربلت اللغة الإبداعية بالمشهد الجنسي (الإيروتيكي)، وبات حديث الأدب والنقد موجها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، رسمية أو غير رسمية، نحو خطاب الجسد والجنس، وهو ما لفت انتباه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) الذي أشار إلى أن السلطات المختلفة أصبحت هي من تحثّ على تفريخ مثل هذه الخطابات، بعد أن كانت قبل ذلك تحفّها بالحظر والمنع، والهدف من وراء ذلك، ليس هو تحرير الجسد كما يبدو للوهلة الأولى، بل تسييجه ضمن حدود الخطاب، وتضييق الخناق عليه داخل شرنقة النظرية؛ فالفينومينولوجيا، أعادت إنتاج الصورة الثنائية للجسد، لكن هذه المرة لا كمقابل للروح أو النفس أو العقل، بل كوسيلة من وسائل تكوّن الوعي، وصورة من الصور النصية والخطابية، وهكذا تحقّق التواطؤ الثلاثي بينها وبين اللسانيات والتحليل النفسي (الفرويدي خاصّة) لترسيم حدود الجسد داخل اللغة والوعي.

1- الآخر وتجربة الخروج من ثنائية الذات والعالم[1]

- سينتقل مفهوم الجسد في المسطح الفينومينولوجي إلى رقعة جغرافية مختلفة، وبساط مفهومي مباين للبساط الديكارتي؛ فعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا -كما قعّد لمبادئها الفيلسوف الألماني **إدموند هوسرل**- تقرّ بالديْن الكبير الذي تدين به لأب الفلسفة الحديثة[2]، إلا أنها -في الوقت نفسه- تسعى لمجاوزة منطق ثنائية الذات والعالم[3]، كما فهمها رونيه ديكارت، عبر مفهوم الآخر، الذي لن نتوصل إليه،

---

[1]- يعرف التقليد الفلسفي الفينومينولوجي بمحاولة تجاوز بداهة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة النظر في مفهومي الذات وتمثل العالم (Représentation du Monde) انظر: الخبرة الجمالية للمرئي، حميد حمادي، ضمن: كوجيتو الجسد. إشراف: جمال مفرج. منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003. ص69. وهذه الثنائية أدق في التعبير عن التوجه الفينومينولوجي من ثنائية الذات والموضوع، لأنّ مفهوم العالم أشمل من مفهوم الموضوع الذي يأخذ صبغة ابستيمولوجية محضة، في حين تسعى الفينومينولوجيا إلى مقاربة المواضيع من منظور أنطولوجي واسع خاصة مع هيدغر وميرلوبونتي، وكذا من منظور ايتيقي مع سارتر وليفيناس وبول ريكور مثلا.

[2]- فقارئ هوسرل لا يخطئ ذلك النفس الديكارتي البارز، وتلك الروح العقلانية المتأنية، كأني به أمام كوجيطو ثان فوق الكوجيطو الديكارتي؛ فالمفاهيم الفلسفية الهوسرلية هي -كما يذكر هو نفسه في سياقات متعددة من كتاباته- ذات منطلق ديكارتي واضح، فالذات والوعي والقصدية والإيبوخي أو تعليق الحكم وغيرها -على ما تطمح إليه من تجاوز- هي استمرار لما كان ديكارت قد اجترحه من مفاهيم وإشكالات فلسفية، خاصة في كتابه "**تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**"، وعلى هذا الأساس سمّى هوسرل كتابه بـ: "**التأملات الديكارتية**" تيمنا بسلفه، واتباعا لطريقته في المحاججة على أصالة الذات ومقدرتها على الوصول إلى الحقيقة، وباختصار فإن فلسفة هوسرل ومن جاء بعده من الفينومينولوجيين، ستكون، كما سنرى لاحقا، ضربا من التفكير مع ديكارت ضدّ ديكارت.

[3]- **ارتبط مبحث العالم في الميتافيزيقا التقليدية والكوجيطو الديكارتي بمبحثين مساوقين له: مبحث الله أو مبحث البحث عن الإله، ومبحث النفس، وهو ما ينفي عن مفهوم العالم كل تجسّد أو تجلي مادّي... وهو ما يتنافى مع العالم من المنظور الفينومينولوجي الذي لا يتمتع بالاستقلالية المطلقة في مواجهة الذات ومن ثمة في مواجهة الجسد بصفة أساسية، أي أن دلالته فقدت معناها الأحادي لتصطبغ بطابع المعية الذي اجتهدت الفينومينولوجيا في إظهاره من هوسرل إلى هيدغر إلى سارتر**. انظر: عمر مهيبل، خارج النسق، دار روافد، ابن النديم. لبنان، الجزائر، ط1، 2020 ص165-166. بتصرف. وقد وصلت تحليلات أحد الفينومينولوجيين العرب المعاصرين إلى أن الجسد هو العالم "**فالعالم مفعول الجسد، أي أن الأرضية الأساس التي يصيرها الجسد هي التي تصير العالم ممكنا، فخارج الجسد الإنساني ليس هناك سوى الوجود الكلي، أو الوجود دون عالم، وهذه التفرقة بين الوجود والعالم هي التي تمكننا من فهم الجسد الإنساني، باعتباره علة تأسيسية لوجود العالم، وفي نفس الآن تجعلنا نفهم أن ما نسميه عالما ليس سوى الوجود البيجسداني الذي يكشف**

فينومينولوجيا، إلا من منطلق إشكالية الجسد؛ فمشروع الفينومينولوجيا، هو ذلك الجهد الفلسفي الذي مارسه هوسرل وتلامذته، المتمثّل في تجذير الجسد في العالم، من أجل فهم جدلي لمفهومي الذات والآخر، بعيدا عن كلّ حدود تعزل الطرف عن نظيره، فمن المعلوم أن ديكارت دعا إلى ذات منغلقة على نفسها، لا تفهم الوجود من حولها إلا انطلاقا من ذاتيتها، بل يمكنها أن تتخلّص من هذا الوجود مطلقا، إذا ما هي فكّرت أو همّت في ذلك، وهذه النزعة الثنائية المتطرفة من أكبر المآخذات التي وجهها هوسرل إلى ديكارت عبر مساره الفلسفي الطويل والشاقّ[1]، والذي توصل فيه إلى أنّ **"كل إدراك للآخر لا بدّ أن يمر بتجربة "الجسد". هذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعيشة والممارسات لأن كل معرفة تبتدئ بالتجربة ولأن "الجسد" أيضا هو المساحة الطوبولوجية (topologie) والأنطولوجية (Ontologie) التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعيشة والممارسات والسلوكات. ليس فقط لأن الجسد الحامل للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي بل ولأنه يحمل أيضا إدراكا حدسيا يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة. لا يستغني الوعي عما يفيده به الإدراك الحسي من إحساسات وانطباعات حسية ولكنه يستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصدية المتضمنة فيه عند هسرل أو عبر اندفاعه الأنطولوجي "نحو" موضوعه (pro-jeté) عند هيدغر. لكن يبقى الجسد مع ذلك هو المبدأ والمسار لأنه الموضوع أو الظاهرة -الموجودة في العالم- والمتصلة والمرتبطة بالمواضيع**

حقيقة الكائن الإنساني صانع العالم..." عبد العزيز بومسهولي، في تجربة الجسد أو الحق العيني للوجود البيجسداني. مركز الأبحاث الفلسفية، مراكش، المغرب، ط1، 2010. ص44.

[1]- انظر، على سبيل المثال، آخر أعمال هوسرل، "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية (مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية)، سبق ذكره، ص119، ص147، ص149.

والظواهر الأخرى. الإحساسات والانطباعات والعواطف والهيجانات والآلام واللذات كلها تجارب تخترق الجسد وتتموقع على هامشه في نقطة اتصاله بالأشياء وانفتاحه على العالم. هكذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات كتجارب معاشة"[1]. لقد كان الجسد، ولا يزال، عند فلاسفة التيار الفينومينولوجي، الموضوع المنفتح على الآخر عبر مسار مجاوزة ثنائية الذات والعالم؛ أي أن الجسد في انفتاحه على الآخر هو أقرب وأنجع السبل التي يتخذها الفيلسوف الفينومينولوجي في مسعاه نحو الخروج من الدائرة المنغلقة للذات المنعزلة عن العالم، وهذه الجهود –من غير مبالغة– تعتبر ثورة في مجالها، كما نعتتها **ميشيلا مارزانو** في كتابها "**فلسفة الجسد**"[2]، ولعل هذا الوصف له جانب كبير من الواقعية، لاعتبارات أولها أن الفينومينولوجيا لم تتعامل مع الجسد كسجن للروح، أو مصدر تهديد لمصداقية الأحكام العقلية، على نحو ما نجده في الفلسفتين الأفلاطونية والديكارتية، بل على عكس ذلك قامت باستثمار الإشارات الأرسطية في كون الجسد آلة التعقل والوعي، ومحل التصور والتخيّل، ومجّدت إمكانات القدرة البصرية في تحقّق الإدراك والاندماج مع العالم[3]، أي أنها أقحمت الجسد في صلب الإشكالات الفلسفية، وجعلت منه الجسر الذي لا بدّ من عبوره من أجل ملء الفراغ بالمعنى والدلالة.

هذا فضلا عن أنّ أبرز فلاسفة الاتجاه الفينومينولوجي يفردون مساحات فلسفية مهمة لدراسة الجسد؛ على شاكلة ما فعل إيمانويل ليفيناس مع الوجه، وميرلوبونتي

---

[1]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات ضفاف، بيروت، لبان، ط1، 2015، ص57–58.

[2]– ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، تر: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص56.

[3]– مثال ذلك ما قام به الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي في مؤلفاته المختلفة خاصّة "ظواهرية الإدراك" و"العين والعقل" و"المرئي واللامرئي"، وهو ما سيتبين لاحقا.

حول العين والرؤية، وجون بول سارتر في سبره للعلاقة بين الأنا والآخر عبر النظرة والخجل، إضافة إلى ما قام به بول ريكور من أجل الاستدلال على آخرية الذات أو الآخر داخل الذات[1]، ناهيك عن الدراسات المختلفة السوسيولوجية والأنثروبولوجية والأدبية والجمالية التي تعتمد على المنهج الفينومينولوجي؛ فالملاحظ أن أغلب الدراسات الحديثة والمعاصرة حول الجسد تنهل من المفاهيم الفينومينولوجية، وتنطلق من رؤيتها الثرية بالمقاربات المتعددة، حتى لنكاد نتساءل فيما إذا كانت هناك مقاربة لا تستند إلى الطرح الفينومينولوجي!

– تكاد تتفق الدراسات الفينومينولوجية، بمختلف توجهاتها، على أهمية مفهوم **الوعي**[2]، في سبرها للعلاقة بين الذات كجسد، والعالم والآخر، وتعتبره البديل الأمثل

---

[1]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص590.

[2]– يعتبر الألمان – فيما يذكر الأستاذ أنطوان خوري– أول من جعل من الوعي مسألة فلسفية، وذلك مع كريستيان فولف (1679–1754)، فقد فهم هذا الأخير الوعي بصفته تمثّلا، والتمثّل هو عنده تفريق وتعليق بين كثرة معينة من الموضوعات أو "**بين ما هو كثروي في الزمن**" و"**يلاحظ فلهلم ياكوبز في معرض تعليقه على فولف أن تحديده للوعي كتمثّل بقي ملازما لمختلف نظريات الوعي منذ ذلك الحين إلى وقتنا الحاضر، إذ يفهم الوعي عموما كتمثّل للموضوعات**" **أنطوان خوري**، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص180. وسيكون لمفهوم التمثّل –كما سنرى في الفصل الثالث– قيمة مركزية في عرف المقاربات التي تهدف إلى إعادة بناء صورة الجسد أو موضوعته، وهنا نستنتج درجة التعالق بين المفاهيم ذات المرجعية الفينومينولوجية. وتماسكها هذا، وشدّة انسجامها هو ما جعل إدموند هوسرل يصف الفينومينولوجيا – متفاخرا– بأنها الأفق الوحيد للفلسفة، ومن منطلقاتها **تتأسس جميع أفرع الفلسفة**. انظر: إدموند هوسرل، المحاضرة الإفتتاحية في فيورباخ 1917، ترجمها الأستاذ عادل مصطفى ضمن كتابه: فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، دار رؤية، مصر، ط1، 2007، ص160. وعلى هامش وصف التمثّل بأنه تفريق وتعليق بين ما هو كثروي في الزمن، يتبدى ميله نحو تثبيت المتحرّك، لتحديد هويته التي تميزه عن غيره من العناصر، إنه خوف مبطن من الحركة والتكرار يسعى إلى عزل موضوعات هذه الكثرة الزمنية داخل إطار مكاني، ولعل المكان أكثر ارتباطا بمفهوم الهوية، التي يحددها الإقليم أو الجغرافيا، لا يتوقف خطر المكان عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى ضغط الزمن داخل رقعة واحدة؛ فالأوربي مثلا ينتسب إلى اليوناني رغم تباعد الأزمنة، واختلاف اللغة والدين، لا لسبب إلا لكون المكان يتملّك هذه القدرة السحرية على تثبيت المتحرّك وتسكينه داخل هوية واحدة. وبالمختصر فإنّ فلسفات التمثّل، والقول لعبد السلام بنعبد العالي، تخضع الاختلاف إلى محاولة إدراك التشابهات

للروح والعقل؛ فالجسد في المقاربة الفينومينولوجية لن يتقابل هذه المرة مع الروح أو العقل، وإن بقي هذان المفهومان يشتغلان بشكل يسمح باكتشاف النسب الذي يصل الفينومينولوجيا بالأصل الأفلاطوني، وهي المولعة بفكرة الأصل والثنائيات والتفرّع والتشجير وغيرها من المفاهيم التي تتحرّك في مسطحها وتنتشر في بساطها، مشكّلةً نسقا منتظما، ينشدّ فيه الحاضر إلى الماضي، ويتولّى فيه الدفاع عن بقايا التراث الروحي، إلى الحدّ الذي يمكن القول فيه مع ألفريد شوتز Alfred Shutz (1899-1959) **بأن الفينومينولوجيا تأمل لأن تكون علما للروح**[1]. فالوعي، إذن، هو الابن أو الوريث الشرعي لمفهوم الروح، وهو الأساس الذي تقوم عليه الفينومينولوجيا[2] والاسمنت الذي تتماسك به لبناتها. فما المقصود بمفهوم الوعي داخل المسطح الفينومينولوجي؟ وهل استطاع الجسد أن يتحرّر -في تقابله معه- من هيمنة الروح والعقل وثنائيتيهما العتيقة؟ وما هي الحدود أو الآفاق التي يعد بها كوجيطو الجسد؟

يتأسس الوعي عند هوسرل والتيار الفينومينولوجي على العلاقة التي تقيمها الذات مع موضوعها عبر فعل **القصدية intentionnalité** [3]، أي عبر التوجه

العامّة، لتجزئها فيما بعد إلى اختلافات وهويات، "**فيقترن كل تمثّل جديد بتمثلات تسمح للتشابهات أن تنتصر في النهاية.**" عبد السلام بنعبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2008، 84.

[1]- فالنتينا غراسي، مدخل إلى علم اجتماع المخيال (نحو فهم الحياة اليومية)، تر: محمد عبد النور وسعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص73.

[2]- فالفينومينولوجيا، كما يقول أحد الكتاب المعاصرين: "**هي بحث للتعالق بين الكينونة والوعي، وهي سؤال عن معنى الكينونة انطلاقا من اشتغالات الوعي التي عبرها يتكون الموجود. ولهذا فإن فهم الكينونة لا يتم إلا عبر توضيح عمل الوعي المكون.**" رشيد بوطيب، نقد الحرية (مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس)، سبق ذكره، ص42.

[3]- أجاب **بيار جاكوب** عن سؤال في مقابلة يطلب فيه محاوره شرح صيغة **أنّ كشف سرّ القصدية من الأهداف الراهنة لفلسفة الفكر/الذهن: "تدلّ لفظة "قصدية" على المعنى نفسه الذي تدل عليه لفظة "تمثل". ينبغي تمييز لفظ "قصدية" الذي هو ذو استعمال دقيق جدا. المقاصد (أي مشروع، أو نزوع نحو شيء ما) حالات ذهنية ضمن حالات أخرى (المعتقدات الرغبات، الخ) تمتلك كلها القصدية. اللفظ بهذا المعنى ينحدر من اللاتينية intention أعاد تأهيله الفيلسوف فرانو برانتانو - Brentano في نهاية القرن الـ 19. المسارات الفكرية**

نحو موضوع ما، فإذا كان الوعي هو دائما وعي بشيء ما، كما يقول هوسرل[1]، فإن ذلك لا يتحقق إلا في الحالة التي يكون فيها الجسد فاعلا تأسيسيا ضمن معادلة الوعي هذه، ومشاركا متساميا في إمكانية الخبرة التي تتكون على إثر علاقتنا بالعالم ومع الآخرين، وكذا علاقتنا بذواتنا.[2] فـ"**بينما قام ديكارت بتحديد وعي خاص**

عند المادي وخلافا لما هي عليه عند ثنائي مثل ديكارت، هي مسارات فيزيائية كيميائية وبيولوجية. تشير "القصدية" إذن إلى قدرة الأنساق العصبية لبعض الأجهزة على تمثل مظاهر من المحيط. كثير من الأنساق الفيزيائية المعقدة ليست لها على ما يبدو هذه القدرة، كالكواكب والنجوم والمحيطات والحوامض النووية الخ. وبالمقابل يبدو أن بعض الحيوانات قادر على تشكيل تمثلات. القصدية سرّ لسببين على الأقل: أولا: أن تكون للفرد قصدية فذلك يعني القدرة على التفكير في شيء ما بعيد جدا عن الذات في المكان: في سان فرانسيسكو، في جوبيتير. وهي أيضا القدرة على التفكير في أشياء من الماضي مثل يوليوس قيصر أو بيغ بانغ. إنها أيضا التفكير في شيء خاطئ غير موجود أو مستحيل، مثل الاعتقاد بأن أكبر عدد تام على الإطلاق زوجي. كيف يمكن لنظام فيزيائي توليد هذه الأفكار؟ ثانيا: نتحقق من أنه لا علماء الفضاء ولا الفيزيائيون ولا الكيميائيون ولا معظم البيولوجيين يشرحون الأشياء التي يدرسونها بإعطائها القدرة على القيام بتمثلات." جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2009، ص352-353. يضيء هذا الجواب العديد من جوانب مفهوم التمثّل، فهو أوّلا مفهوم ينزع، مثله مثل الفينومينولوجيا، نحو العلمية ومجاوزة الفكر الثنائي الديكارتي، لكنه لا يبيّن العلاقة بين الأنساق العصبية والمحيط، فكيف يكون تمثل الأنساق العصبية للمحيط، أي أنه في الحالة هذه يشرح التمثّل بالتمثّل، أو مثلما نقول يفسّر الماء بالماء، بعد ذلك يعدد مزايا التمثّل في استحضار الغائب مكانيا وزمانيا، وعيبه المتمثّل في الفهم الخاطئ للموضوع المتمثّل، لكن الذي لا بدّ لا ننساه هو أنّ الكاتب لم يكن بصدد شرح مفهوم التمثّل، بل القصدية، أي أنه يطابق بين المفهومين، وهكذا يكون كل من الوعي والقصدية والتمثّل مفاهيم متطابقة ! فلم إذن –إذا تساءلنا كما تساءل الكندي من قبل– نوظف مفردات مختلفة للمعنى نفسه؟

انظر في مفهوم القصدية: إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، لبنان، ط1، 1958، ص60-62. وتعليق المترجم الذي لا يخلو من فائدة في هامش الصفحة60.

[1] – Edmund Husserl, Méditations cartésiennes, "Deuxième Méditation", trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1947, p. 28.

يعبر هذا المبدأ عن تبرم هوسرل من فصل الوعي عن موضوعه وانتقاده للأزمة التي أدّت إلى الانقسام بين الفكر والعالم.(انظر التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، روبرت ماجليولا، تر: عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول، القاهرة، مصر، العدد الثالث، أبريل 1981، ص172)

[2] – يقول شون جالاغر ودان زهافي: " **ليس البحث الفينومينولوجي في الجسد تحليلا لشيء واحد من بين أشياء أخرى. نعني أنه ليس كما لو أن الفينومينولوجيا في معرض بحثها في عدد من المناطق الأنطولوجية المختلفة (المنطق، والكيانات الرياضية، والأوعية، والأعمال الفنية، إلخ) قد صادفت الجسد فقررت إخضاعه**

ومستبطن ومفكِّر هو الـ« كوجيطو» ، يؤكد الفينومينولوجي على الوعي المنتبه والقصدي. فهو مقصود من طرف ما/من يحيط به. يدرك العالم الخارجي انطلاقا من جوانيته الخاصّة. لكن ليس الوعي وحيدا، بل يواجه الغير، «أنا» آخر."[1] إن مفهوم الوعي، والذي يعتبر مفهوما مركزيا في الفلسفة الفينومينولوجية، يحيلنا على طائفة من المفاهيم المترابطة والمتشابكة ضمن المسطح نفسه، نذكر منها مفهوم الذات والقصدية والعالم والآخر والغير والخبرة والجسد والإيبوخي أو **التقويس**[2]، والتكوين[3]، والحدس والماهية...إلخ، وقد بلغت درجة الترابط بين هذه المفاهيم الحدّ

لفحص دقيق، بل على العكس من ذلك، يعتبر الجسد مبدأ تأسيسيا أو متساميا، خصوصا وأنه مشارك في إمكانية الخبرة. وهو فاعل بعمق في علاقتنا مع العالم، وفي علاقتنا مع الآخرين، وفي علاقتنا بذواتنا، وبالتالي يكون تحليله مهماً لفهمنا للعلاقة بين العقل والعالم، ولفهمنا للعلاقة بين الذات والآخر، وفهمنا للعلاقة بين العقل والجسد" شون جالاغر ودان زهافي، العقل المتجسد، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص10، تاريخ النشر 26 ماي 2023. على الرابط: https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D8%AC%D8%B3%D8%AF-5622

[1]– لورانس فانين–فيرنا، انظر وفكر (من العين إلى الروح)، سبق ذكره، ص67.

[2]– التقويس هي ترجمة للإيبوخي أو وضع العالم بين قوسين أو تعليق الحكم، وظفها حميد حمادي في مقاله: الخبرة الجمالية للمرئي، ص72. ضمن كتاب كوجيطو الجسد، دراسات في فلسفة ميرلوبونتي، إشراف جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003. و"**(épochéé) يطلق عليه كذلك الإرجاع الفينومينولوجي (réduction phénoménol) الذي يعتبر معطيات التجربة كظواهر ويضع عالم الأشياء بين قوسين بما فيه الأنا التجريبي (Le moi empirique) بمعنى تعليق حكم وجود هذا العالم تعليقا مؤقتا يخلو من كل عدمية، وهذا التعليق يؤكد على الحقل اللانهائي للحياة الخالصة التي يتمتع بها الوعي (كأنا متعالي) (Ego trenscendental) وعلى العالم–الظاهرة كموضوعه القصدي. أمّا الإرجاع الماهوي فهو الذي يأخذ بعين الاعتبار الماهيات المجردة عن العوارض والأحداث**". محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، سبق ذكره، ص53–54.

[3]– "**يستعمل هوسرل مفهوم التكوين من أجل وصف وظيفة الذاتية (منح معنى Sinnstiftung). فالتكوين هو العلاقة الأساسية داخل المنهجية الفينومينولوجية بين الوعي والواقع. إنّ الوعي يصنع من الواقع واقعا، فهو من يكونه أو يموضعه، طبعا إنه لا يمكن اختزال الواقع في الوعي. فالكينونة ليست وعيا. والواقع يحافظ على ترنسندنتاليته تجاه الذات، ولكن، وبالرغم من هذه الترنسندنتالية، فإن التكوين يظل الخاصية الحاسمة في هذه العلاقة بين الوعي والواقع داخل الفينومينولوجيا. إنّ الأنا الترنسندنتالي غير مرتبط بالعالم، بل هو من يكونه أولا.**" رشيد بوطيب، نقد الحرية، سبق ذكره، ص43–44. ومثل هذه المفاهيم هي ما يشدّ المنهج

الذي لا نتمكن فيه من استدعاء واحدة منها دون اهتزاز خيوط الشبكة الفينومينولوجيا في مجملها، ولعل هذا ما يجعل محاولة استعراض المفاهيم الفينومينولوجية التي وردت في كتابات هوسرل الفلسفية، أو في المعجم الفلسفي لأتباعه، أمرا لا يسعه هذا الحيّز الضيّق من الدراسة، إذ الواجب يقتضي أن نعالج –رأسا– الخطوط العريضة للمقاربات الفينومينولوجية للجسد، فهي، على اختلافها، تجتمع –كما سبق وأن ذكرنا– في اعتبار الجسد أصل انبثاق وتكوّن الوعي بالأنا والآخر والعالم، ولعل الفقرة (43) التي أوردها إدموند هوسرل في التأمّل الخامس من كتابه **تأملات ديكارتية**[1]، قد خطّت في الأفق سبل الاهتمام الفينومينولوجي بالجسد؛ فمن هيدغر

الفينومينولوجي إلى التيارين التحليلنفسي واللساني، فالذات دائما هي من يكوّن المعنى، والآخر عند هوسرل ما هو إلا اختلاق هذه الذات، إذ لا وجود للآخر خارج الأنا، وستلعب اللغة، في التحليل الفينومينولوجي، دورا حاسما في تكوين المعنى وتشكل الدلالة، إنها بيت الوجود كما ينعتها هيدغر.

[1]– يقول هوسرل: "**إنني أدرك الآخرين –أدركهم بما هم موجودون في الواقع– في سلاسل من التجارب المتغيرة والمتطابقة في وقت واحد؛ كما أدركهم من جهة أخرى كموضوعات من موضوعات العالم؛ ولكن لا كمجرد (أشياء) من أشياء الطبيعة، برغم أنهم كذلك على نحو من الأنحاء (أيضا). إن«الآخرين» يبدون في التجربة أيضا كـ«موجهين » لأبدانهم الفيسيولوجية الخاصة بهم، توجيها نفسيا. وهم على نحو ما هم مرتبطون بأبدانهم بصورة فريدة، أي بما هم «موضوعات نفسية طبيعية» إنما يوجدون «في» العالم. ومن ناحية أخرى إنني أدركهم في الوقت ذاته كذوات بالنسبة إلى هذا العالم، كذوات تدرك هذا العالم –هذا العالم الذي أدركه بالذات– ولها من جراء ذلك تجربة عني، كما لي أنا تجربة عن العالم وعن «الآخرين» الذين فيه.**" هوسرل، تأملات ديكارتية، سبق ذكره، ص208. يترجم رشيد بوطيب المقطع نفسه عن الألمانية ويعلّق عليه في الفقرة الآتية: "**فالبيذاتية، لا تتكون في مجال الفينومينولوجيا اليومية أو على مستوى الموقف الطبيعي، ولكن فقط في مجال الوعي المحض. لكن ما يبقى على الرغم من هذا التجريد أو التخلص من معنى الغريب، هو جسمي، الأنـا السايكو – فيزيقية، التي، كعضو من أعضاء العالم، تكوّن العالم وتحمله في روحها. وعبر الإدراك يحاول هوسرل بناء العلاقة بالآخر. لكن الإدراك هو بـدءاً إدراك أو تأويل ذاتي، يكوّن معنى العالم والعالم الموضوعي، كما عبر عن ذلك هوسرل هو ترنسندنتالية محايثـة (immanente Transzendenz). إذ فقط بداخلي وانطلاقاً مني، يتكون معنى العالم والآخر: "إن أساس إمكانية تصوّر أجسام غريبة كأجسام يقوم بدءاً على إدراك جسمي، والذي لا يتمّ إدراكه من طرف الأنا المطلق إلا عبر فهم ذاتي أساسي. إن هذا الإدراك الذاتي هو شرط إدراك الجسم الغريب كما هو، وعبر ذلك أساس تجربة الأنا الأخرى**" رشيد بوطيب. نقد الحرية، سبق ذكره، ص47.

انظر كذلك: Edmund Husserl, Méditations cartésiennes, "Deuxième Méditation", trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 1947,p75-76

إلى دريدا وبول ريكور مرورا بميرلوبونتي وسارتر وليفيناس، كل فيلسوف من هؤلاء الأعلام كان له حظ من معالجة مفهوم الجسد، كما أنهم اتخذوا مواقف متقاربة، في محاولة تجاوز مفهوم الوعي والقصدية عبر اجتراح مفاهيم تتوسّط الثنائيات أو على الأصح تجوب بين أطرافها.[1] غير أن هذا ما كان له أن يتم لولا مساهمة هوسرل، الذي يعتبر –حسب ميشال مارزانو– أول من شرع في وضع فلسفة حقيقية للجسد، حين ميّز في مفهوم الاختزال الفينومينولوجي بين الجسم والجسد (leib, korper) وسعى إلى حلّ مشكلة الجسدية la corporeité عبر دراسة مسألة الزمان، والمكان، والقصدية، وبنية الإدراك الحسي، وبين أنّ هذه المشكلة سترتبط، تدريجيا، بالدور المنوط بالجسد كاستعارة ورمز لما تسعى الفلسفة التعبير عنه[2].

---

[1]– بيّن جيل دولوز كيف **"أنّ هيدغر بفكرة "المنزلة بين المنزلتين" وميرلوبونتي بفكرة "التشابك" أو "التداخل" قد حاولا تجاوز مفهوم القصدية الهوسرلي، عبر تأسّيسها في البعد الآخر: وهو انثناء الوجود، غير أنه تعذّر على الانثناء أن يكون أساسا جديدا للقصدية، مادامت هذه الأخيرة تختفي داخل الهوة التي تفصل طرفي معرفة ليست أبدا قصدية."** جيل دولوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، الدار البيضاء– المغرب، ط1، 1987، ص120–121. بتصرف. وهنا مكمن الاختلاف بين مفهوم الطيّة أو الثنية عند ميرلوبونتي من جهة وعند جيل دولوز من جهة ثانية، فكل واحد منهما ينطلق من خلفية فلسفية مغايرة لما انطلق الآخر.

[2]– ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، سبق ذكره، ص57. بتصرف. **نشير إلى أن فلسفة هوسرل أخذت منعرجات ثلاثة أوّلها انطلاقه من مفهوم الذات الفردية (ego individuel)، ثم تجاوزه إلى مفهوم التذاوت (intersubjectivité) في كتابه تأملات ديكارتية، ليختم ردّه الفينومينولوجي بالوصول إلى "عالم الحياة" Lebenswelt الذي يعتبره أساسا ومعطى سابقا على كل فعل معرفي لأنه أصل كلّ شيء، وهو يرى أن أزمة العلوم الأوروبية تكمن في ابتعادها عن هذا الأصل كما يحلل ذلك بالتفصيل في كتابه الأخير "أزمة العلوم الأوروبية" (1936).** خديجة هني، التركيبة الميرلوبونتية وأسلاف فلسفة ميرلوبونتي، ضمن: كوجيطو الجسد، دراسات في فلسفة ميرلوبونتي، إشراف جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003. ص91. وقد يكون هوسرل، انطلاقا من هذه النقطة، من الأوائل الذين بشروا بفلسفة اليومي أو فلسفة الحياة اليومية القائمة على التواصل والتثاقف، حيث أعاد الفلسفة إلى واجهة المعيش، كما ذكر ذلك فتحي التريكي في كتابه (فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس، ط1، 2009، ص40)، وهي الفلسفة التي تتصل اتصالا وثيقا بسوسيولوجيا اليومي والسوسيولوجيا التفاعلية، وبين فتحي التريكي كذلك في الكتاب ذاته المرجعية الدولوزية لهذه الفلسفة عندما أشار إلى أهمية مفهوم الصيرورة والاختلاف والحياة في فكره (ص46)، لكنه لم يشر –حسب اطلاعنا– إلى موقف جيل دولوز المناهض لما يسمى بفلسفة اليومي، وفكرة التواصل، فالفلسفة عند جيل دولوز

– إنّ أوّل وأهم ما يجدر التوقف عنده في فلسفة هوسرل، إذن، هو تمييزه بين الجسم والجسد، وقد أشرنا في الفصل النظري إلى أنّ المعجم الألماني، مثله مثل العربي، يميّز بين اللفظتين بوضوح، في حين يفتقر المعجمان الإنجليزي والفرنسي إلى مثل هذا التمييز، ففي وقت كانت الفلسفة لا تولي اهتماما لهذا التمييز، واعتبرت –سيرا على خطى التيارات الفلسفية التقليدية من أفلاطون إلى ديكارت– الحيّز المادي للإنسان، هذا الذي ينعت بالجسم أو البدن أو الجسد، عنصرا مبعدا ومهمّشا –باستثناء إشارات أرسطو التي سبق ذكرها–، أعادت فينومينولوجيا هوسرل ترتيب المسلمات، واستثنت الجسد من الجسم، وهذا الاستثناء أو التمييز الفلسفي بين الجسم والجسد، يعتبر –حسب بول ريكور– من أهم المساهمات فيما يدعى بأنطولوجيا الجسد، مع إقراره بأن إشكالية هوسرل هذه لم تجاوز أفق تكوين الحقيقة داخل الوعي أو الكوجيطو[1]؛ أي أنها بقيت حبيسة الوعي أو الكوجيطو، ولم تتمكّن من تحقيق فلسفة حقيقية للذات، وأنّ فيلسوفا فينومينولوجيا آخر، وإن لم يتكلّم بطريقة مباشرة عن الجسد، وهو مارتن هايدغر، قد اجتهد في تمارينه الفلسفية العسيرة التي تضمنها مصنّفه العمدة "**الكينونة والزمان**"[2]، على تجذير الإنسان في العالم عبر مفهوم **الدازاين** أو الوجود – في– العالم، والذي أحدث من خلاله فيلسوفُ الغابة السوداء، **قطيعة مع إشكالية التكوين المبنية على قصدية الوعي، وقدّم لنا إطارا مناسبا أكثر من أجل أنطولوجيا الجسد**[3]، إن معالجة هايدغر لإشكالية الجسد لا تستقل عن معالجته لمفهومه الأساس **الدازاين**، أو الوجود –في– العالم، "**فالجسد ليس شيئا**

ليست تواصلا ولا تأملا في مشاغل الحياة اليومية، بل هي إبداع للمفاهيم، وهذا الإبداع لا يتمّ إلا بولادة عسيرة يتجشمها الفيلسوف ويخوض غمارها بصبر وأناة.

[1]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، سبق ذكره، ص595–596.

[2]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

[3]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، سبق ذكره، ص596.

منظورا، وكذلك الدازاين، كما أنهما معا يبدوان في مهمة سابحة بين فضاء الأشياء، وكلاهما معا يخلقان الجسد كوجود دال على معنى من خلال نور المعنى المتجلي ليس عن (ذات) قابعة أو ثاوية في مكان ما، بل من خلال انفتاح النور على الآخرين ضمن (الكينونة- في- العالم)..."[1] حرّر هايدغر بأنطولوجيته المعنى من سجن الذات، وألقى به في تنّور الوجود، محاولا بذلك صرف النظر عن الموجود إلى الوجود؛ فالفلسفة –حسبه– قد تناست الوجود واهتمت بالموجود، وهو ما يثنيها عن السؤال الحقيقي، سؤال الكينونة ! وهي كينونة متجاوزة للذات، إذ لا تتحققّ إلا عبر الآخرين، وهو ما سمّاه هايدغر **بالمتزاين Mit-sein** أو الوجود مع الآخرين، فالإنسان منفتح على الآخرين، ولو عزل نفسه عنهم، واعتصم بوحدته، فإن وجوده – على الرغم من ذلك– يبقى بطبيعته وجودا مشتركا أو وجودا –مع، لأنّ الغير حاضر وإنْ بوصفه ذلك الذي نتجنّبه[2]، وقد رأى سارتر **"أنّ (الوجود مع) هو جديد هيدغر في علاقته بأسلافه وخاصّة هيغل. ومردّ ذلك في نظره، أنّ كلمة (مع) لا تدلّ على علاقة اعتراف وصراع متبادلة، وإنما هي تعبّر بالأحرى على نوع من التضامن الأنطولوجي لأجل استثمار هذا العالم "**[3] أي نوع الانتماء أو الأخواتية (Fraternocratie) كما يصفها جاك دريدا.[4]

أثرى مارتن هايدغر التحليل الفينومينولوجي للجسد الذي بدأه هوسرل، بإبداعه لمفهوم **الدازاين** الذي هو إلقاء بالوعي نحو العالم والوجود، و**المتزاين** الذي لا يتحقق المفهوم الأوّل إلا به، وهما خطّان أو خيطان لا غنى عنهما –رغم ما وجه إليهما

---

[1]– رسول محمد رسول، العلامة..الجسد..الاختلاف (تأملات في فلسفة مارتن هيدغر)، دار ومكتبة عدنان، بغداد، العراق، ط1، 2015. ص105.

[2]– مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، مصر، ط1، 1977، ص69.

[3]– رهاب الآخر أو محنة الغير (سارتر نموذجا)، عماد عماري، ضمن كتاب: الأنا والغير (مقاربات في الوجه الآخر للغيرية)، إشراف فتحي التريكي، دار كلمة، تونس 2022، ص119.

[4]– رشيد بوطيب، نقد الحرية، سبق ذكره، ص76.

من انتقادات– ضمن شبكة المفاهيم الفينومينولوجية؛ فمقاربات كلّ من جون بول سارتر وموريس ميرلوبونتي وليفيناس وحتى جاك دريدا، كلّها استلهمت من تحليلات هايدغر في محاولة تجاوزه انغلاق مفاهيم الوعي والقصدية ضمن دائرة الذات والكوجيطو، لكن الفضيلة التي تحسب للوجودية الفرنسية، منذ **غابرييل مارسال Marcel Gabriel** [1] في المجلة الميتافيزيقية، –على حدّ تعبير ألفونس دي فالونس– هي تجاوز إطار الأنطولوجيا إلى طرح مشكلة الجسد ومعارف الحساسية بشكل مباشر[2]، فقد تحدّدت ثنائية الجسم والجسد كموضوع فلسفي أو إشكالية فلسفية مستقلة، في الفصل الثاني من القسم الثالث من كتاب "**الوجود والعدم**" لجون بول سارتر[3] (والذي ترجم إلى اللغة العربية باسم: "**الكينونة والعدم**")،

---

[1]–**Marcel Gabriel**(1889–1973) فيلسوف وجودي فرنسي، طرح إشكال الوجود المتجسد، أو تجربة التجسد **incarnation**، غير أن كتاباته في هذا الموضوع –كما يذكر حبيب الشاروني– لم تجاوز مستوى التأملات. انظر: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيرت، لبنان، ط2، 2005، ص76. ومن الجدير التنويه في هذا المقام بكتابات الفيلسوف الفرنسي **مين دي بيران** Maine de Biran (1766–1824) حول الجسد، والتي يفضلها الفينومينولوجي هنري ميشال Henry Michel على أعمال هوسرل وميرلوبونتي (شون جالاغر ودان زهافي، العقل المتجسد، ص)، هذا وقد بيّن بول ريكور بأن: "نظرية هيدغر حول الانفعالات يمكن أن تؤوّل على أنها تتويج لمشروع مين دي بيران. إن تحليلية الدازاين تنتقل مباشرة لتعالج ما ظل عند مين دي بيران على السطح الخارجي لتحليل المجهود، وهو الاعتراف بالوجود الخارجي كمقاومة للأشياء في تجربة الملامسة الفعالة. وبالفعل فعند مين دي بيران يجب المرور أولا بالرابط الذي يشد المجهود إلى المقاومة، قبل طرح التجربة اللمسية للواقع وذلك على حافة تجربة الجسم الفعال، المحايث للأنا المريدة." بول ريكور، الذات عينها كآخر، سبق ذكره، ص603. وتكمن فضيلة مين دي بيران –حسب ريكور– في فصله لمفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وإلحاقه بمفهوم الفعل؛ فالقول «أنا موجود» يعني القول « أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل» نفسه، ص594.

[2] –De Waelhens Alphonse. La Phénoménologie du corps. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 48, n°19,
1950. pp. 372.

[3] – رهاب الآخر أو محنة الغير (سارتر نموذجا)، عماد عماري، سبق ذكره، ص127. يوظف الكاتب مصطلحي: "الجسد الخاص" و"الجسد الموضوع"، وهي ترجمة حرفية عن اللغة الفرنسية يقابلها في اللغة العربية لفظتا: الجسد والجسم، وقد ذكرنا سالفا كيف أنّ القاموس الفرنسي لجأ أثناء ترجمة لفظتي ليب leib وكوربر korper الألمانيتين إلى نحت لفظة الجسد الخاص corps propre التي تعني الجسد لتمييزها عن الجسم le corps.

أين بيّن بأنّ الطبيعة الغامضة لمشكلة الجسد وعلاقته بالوعي، كانت بسبب الخلط بين الجسم، الذي يتحدّد بقوانين من الخارج، و إدراك الوعي الذي يتمّ بنوع من الاستبطان[1]، والذي يتمّ على مستوى الجسد لا الجسم، والحال أنّ هذا التمييز الفينومينولوجي بين الجسم والجسد، ليس تمييزا أنطولوجيا؛ إذ ليس المقصود به أنّ لكل واحد منّا جسدين أحدهما موضوعي (جسم) والآخر معاش (جسد)، بل القصد هو توضيح طريقتين مختلفتين يمكننا بها أن نعايش الجسد ونفهمه[2] وهذا الافتراض سمح بتجاوز قصور التقسيم الميتافيزيقي (الديكارتي) بين المادّة الممتدة Res Extensa والمادّة المفكرة Res Cogitans، حيث أنكر الفينومينولوجيون أن الجسد مجرد كائن في العالم (أي جسم). فليس الجسد مجرد كائن ذو خبرة نظر ولمس وشمّ، وما إلى ذلك، بل إنّ الجسد هو مبدأ الخبرة، فهو الذي يسمح لنا أن نرى، ونلمس، ونشمّ، إلخ. ومن الواضح أنّ الجسد قادر أيضا على اكتشاف نفسه. ويمكن أن يتخّذ من نفسه (أو من جسد آخر) موضوعا للاستكشاف[3].

وبالجملة فإنّ فينومينولوجيا الجسد هي محاولة الخروج به من غفلية الكون وموضوعيته، أي من جسميته، نحو رحابة الحياة التي تهب المعنى لهذا الكون حتى يصبح عالما؛ فالعالم –كما يرى ميرلوبونتي– "**هو الوسط الذي نحيا فيه ونمارس تجاربنا وأفعالنا، هو عالم كثرة مفتوحة وغير محددة**"[4]، إنه مرتبط بوعينا لهذا الكون، المحدد موضوعيا وبقوانين تتجاوز مقدرة الذات وطاقتها، وإذا ما كانت فلسفة موريس ميرلوبونتي قد وقفت جهدها على مقاربة الوجود من منظور الجسد المرتبط

---

[1]– جان بول سارتر، الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا لفينومينولوجية)، تر: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص407. بتصرف.

[2]– شون جالاغر ودان زهافي، العقل المتجسد، سبق ذكره ص11.

[3]– نفسه، ص10

[4]– رشيد دحدوح، معجم مصطلحات فلسفة ميرلوبونتي، ضمن كوجيطو الجسد، سبق ذكره، ص117.

بالإدراك واللغة والتعبير والفن[1]، فإنّ فلاسفة آخرين أمثال جون بول سارتر وإيمانويل ليفيناس وغيرهما قد وجدوا في مفهوم الجسد إمكانية للخروج إلى مواضيع تتعلّق بجوانب سياسية وإيتيقية تنفتح بالضرورة على مفهوم الآخر.

تتحدد أنطولوجيا الفيلسوف والأديب الفرنسي الوجودي جون بول سارتر كبحث في العلاقة بين الوجود لذاته؛ أي وجود الإنسان، والوجود في ذاته، كما يظهر في الأشياء، "**بغية أن تكشف عن موقف الإنسان وبغية أن تبين إمكان المعرفة وإمكان العمل**"[2]؛ فالأشياء هي موضوع معرفة بالنسبة للإنسان؛ أي أنها آلة أو أداة له، وهذه النظرة تعزّز مركزية الإنسان وهيمنته على الموجودات، فكلّ ما هو موجود في العالم لا قيمة له خارج الدائرة الإنسانية، أو قل إن قيمته محصورة –حسب سارتر– في التوجّه نحو الجسد والكشف عنه كمركز إشارة، وكأداة نهائية ومركزية، تتحدّد بقية الأدوات بموجبها، وانطلاقا منها[3]، "**فليس الجسم[4] [الجسد] بالنسبة لنا معطى أولا، نبدأ منه ثم بعد ذلك ندرك العالم ونغير فيه، وإنما بالعكس (الأشياء– الأدوات، في ظهورها الأصلي، هي التي تشير إلى جسمنا [جسدنا].**"[5] والجسد إذا ما تم النظر إليه كموجود ضمن الأشياء، في المستوى الأوّل من وجوده، فإنه لا يتم التعرف عليه إلا عن طريق الآخر، الذي ينظر إليه أيضا كآلة تستعمل الآلات المتاحة لها، والأصح هنا أن نسميه "جسم"، لكن هذا الجسم لا ينفصل عن الجسد

---

[1]– لم يكن تطرق ميرلوبونتي للمواضيع السياسية إلا مرحلة انتقالية، فرضها السياق الذي جمعه بجون بول سارتر، ثمّ بعد ذلك توجهت أبحاثه نحو اللغة والتعبير واكتناه العالم. اكسيل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق (مقالات فلسفية اجتماعية)، تر: ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019، ص156.

[2]– حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، سبق ذكره، ص87.

[3]– نفسه، ص81–82.

[4]– يفضّل الأستاذ حبيب الشاروني لفظة "جسم" للدلالة على ما تعنيه كلمة "جسد" في دراستنا هذه، في حين يميّز الفيلسوف محمد عزيز الحبابي بين الجسم والجسد على النحو الذي اعتمده هذا البحث.

[5]– نفسه، ص83.

أنطولوجيا بل فينومينولوجيا –كما سبق وأن ذكرنا–، فهو مظهر يحدده الآخر، أو هو مستوى أو عتبة لا بدّ من ولوجها للوصول إلى مفهوم الجسد، وهنا سيكون الجسد – حسب تعريف سارتر– **هو الأداة التي لا يمكن استخدامها لأننا سوف نحال إلى سلسلة لا متناهية. هذه الأداة التي لا نستعملها، هي نحن وهي ليست معطاة لنا إلا عبر النظام الأداتي في العالم**[1]، ومن هنا يكون الجسد، عند سارتر، مصدرا للحرية ومبدأ لها، وبقية الموجودات هي أدوات تخدمه؛ وهذه الحرية لا تتحقق إلا بمجاوزة المستوى الأول (الجسمي) نحو المستوى الثاني (الجسدي)، فإذا ما تمكن الآخر من تحويل الجسم إلى موضوع، كما يفعل الطبيب مثلا أو المشرّح، فإنّه لن يتمكن –في المقابل– من فعل الشيء نفسه مع جسده، فيرى عينه وهي ترى، ويتعرّف على يده وهي تتلمّس المواضيع[2]، لأنّ ذلك سيحوّله إلى ذات وموضوع في الوقت نفسه، وهذا ما لا يقبله المنطق السارتري في الجسد، الذي يخيّرك بين أن تكون ذاتا تتمتع بالكبرياء أمام الآخر، أو موضوعا محكوم بالخجل تجاه نظرة الآخرة الآسرة،[3] وليس في ذلك دعوة –كما يفهم للوهلة الأولى– إلى معاداة الآخر وشيطنته، هذا الذي يترقبنا من بعيد، ويقيّد حريتنا، ويبث فينا الارتباك، فكلّ ما ذكره سارتر في ذلك ليس إلا وصفا لحالة الإنسان قبالة أخيه الإنسان، والوصف هو الغاية النهائية

---

[1]– جون بول سارتر، الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجيا)، تر: نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص431. يقول في مقام آخر: "**إن جسدي هو منطلق للنظر، فلا يمكنني أن أتخذ منطلقا للنظر إليه، وهو الأداة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة أي أداة**" نفسه، ص450.

[2]– يقول جون بول سارتر في معرضه انتقاده لأطروحة مان دي بيران حول فكرة الجهد أو المقاومة: "**... لكنني لا أستطيع أن أراها [أي عينه] وهي ترى، أي أن أدركها من حيث إنها تكشف لي مظهرا من العالم. إما أنها شيء من بين الأشياء، وإما إنها هي التي تكشف لي الأشياء بواسطتها. لكن لا يمكنها أن تكون هذين الاحتمالين في الوقت ذاته. وبالمثل فإنني أرى يدي وهي تلمس المواضيع، لكنني لا أعرفها عبر فعل اللمس ذاته. هذا هو السبب المبدئي الذي لأجله ليس (للإحساس بالجهد) عند مان دو بيران (Main de Biran)، أي وجود واقعي.**" نفسه، ص408.

[3]– رشيد بوطيب، نقد الحرية، سبق ذكره، ص97.

التي يصبو إليها الفيلسوف الفينومينولوجي –كما قال ميرلوبونتي–[1]، لكن ألا يمكننا أن نتحسّس من وراء هذا الوصف حثّا أخلاقيا وسياسيا مبطّنا على التحرّر من جبروت الآخر، والسعي إلى تحقيق العدل والمساواة، فعلى الرغم من أنّ السياق الذي يتحدّث فيه سارتر عن الجسد، هو سياق معرفي– أنطولوجي، إلا أننا نستطيع أن نستشفّ ملامح ونبرات كانطية تلوّح من بعيد: "**عامل الإنسان كغاية في ذاته ولا تعامله أبدا كوسيلة**"، فإنسانية الإنسان هي التي تخرجه من الأداتية المحضة، بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى الآخرين، ولا مكان لحرية ولا مسؤولية تحت حصار الآخر، وبما أنّ الذات لا تتحوّل إلى موضوع إلا عن طريق الآخر، ومن وجهة نظره فقط[2]، فقد كان هذا الأخير دائما مصدر توجّس وريبة، إنه الجحيم الذي يحرقنا بنظراته، ويهدد أمننا الداخلي، ويربك انطواءنا، ويفضح حميميتنا، لكن هذا الآخر، وبكل عيوبه التي وصمه بها سارتر، لا بدّ منه، لتحقّق حرية الذات، فالحرية هنا هي مجازفة لا مناص من خوضها، وإلا بقيت الذات في معزل عن العالم. إنّ الآخر، عند صاحب الكينونة والعدم، هو الداء والدواء، أو السم والترياق، إنه شرّ لا بدّ منه، وهذا الاضطراب الوجودي، هو الذي يسم علاقة الأفراد ببعضهم البعض، كما أنّ الآخر هو الذي يسمح للذات بتحقيق ذاتها، عندما تسعى لتجاوز نظرته لها كموضوع[3]؛ إذ لا يتحقق الجسد، من وجهة نظر سارتر، في شيئيته التي تحوله إلى موضوع، أو ما يسميه بالموجود في ذاته، بل في الإمكانيات المتاحة له كالمشي

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص12.

[2]– معنى هذا أنّ الذات لا تتحول إلى موضوع من وجهة نظر نفسها، أي أنها لا تصبح موضوعا لذاتها، لأنّ الآخر وحده هو ما يجعل منها موضوعا. انظر: رهاب الآخر أو محنة الغير (سارتر نموذجا)، عماد عماري، سبق ذكره، ص126.

[3]– وهنا نستحضر تأثير الفيلسوف الألماني هيغل من خلال مقولات مثل: جدلية السيد والعبد، والتشيؤ أو الاغتراب، والشيء في ذاته ولذاته أو من أجل ذاته. انظر: ت.ز. لافين، من سقراط إلى سارتر البحث الفلسفي ، تر: أشرف محمد كيلاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص393.

والرقص واللعب، أمّا "**حين أراه وألمسه، أحوّل هذه الإمكانيات التي هي إمكانياتي إلى إمكانيات ميتة. ولا بدّ لهذا التحوّل من أن يؤدي بالضرورة إلى فقدان كلّي لقدرات الجسد من حيث هو إمكانية حية للركض والرقص...إلخ، ومن المؤكد أن اكتشاف جسدي كموضوع هو كشف لكينونته. لكن الكينونة التي تنكشف لي بهذا الشكل، هي وجوده– للآخر.**"[1] تفترض وجودية سارتر وعدميته شكلا من الفوضى المفروضة على الذات، لكن الإنسان بوعيه يتمكن من التغلب عليها، وتحقيق ذاته، وتحمّل مسؤوليته، فالجسم هنا يشبه الوجود الخام، والجسد هو الماهية؛ وهكذا يكون الوجود أسبق من الماهية، حسب قانونه الوجودي الشهير، وهذه الماهية هي نتاج الوعي بالعالم، أي نتاج تجسّدنا في الوجود وارتباطنا بكل مفاصله[2]، يقول سارتر: "**عندما نقول إن ما هو لذاته موجود– في العالم، وأن الوعي هو وعي بالعالم، ينبغي ألا نفهم من ذلك أن العالم موجود تجاه الوعي، ككثرة غير محدودة من علاقات متبادلة، بحيث يحلق فوقها الوعي من دون توجه مستقبلي، ويتأملها من دون أن يكون لديه وجهة نظر...**"[3] تُظهِر هذه العبارة الانتساب الفينومينولوجي لأطروحة هوسرل حول الوعي، ويثريها صاحبها بنفس هايدغري، مبينا بأنّ الوعي لا وجود له إلا ضمن التشابك والتعالق الذي يدمج الذات في العالم، إلى الحدّ الذي لا يمكننا التفكير فيه بوجود عالم دون ذات أو دون واقع إنساني، "**وهكذا بمجرد أن هناك عالما، [يقول سارتر] فإن هذا العالم لا يمكنه أن يوجد من دون أن يكون له الاتجاه نفسه بالنسبة إليّ. لقد ركزت المثالية على الفكرة القائلة إن العلاقة تصنع العالم. لكن بما أنها كانت تضع نفسها في موقع نظرية نيوتن (Newton)**

---

[1]– جون بول سارتر، الكينونة والعدم، سبق ذكره، ص409.

[2]– يلحّ سارتر –كما يذكر محمد عزيز الحبابي– على حصر هذا القانون في الإنسان وحده، ومعنى هذا –يشرح الحبابي– أن الإنسان موجود، قبل كلّ شيء، ثم إنه يصير كذا وكذا... انظر: محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ج1، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص59.

[3]– جون بول سارتر، الكينونة والعدم، سبق ذكره، ص411.

العلمية، فإنها كانت تتصور أن هذه العلاقة هي علاقة تبادلية. من هنا لم تكن تدرك سوى مفاهيم مجردة لخارجانية خالصة للفعل وردة الفعل...إلخ."[1]، وعلى هذا الأساس نتبيّن أن المشكلة الوحيدة الخاصة بالجسد، عند سارتر، هي مشكلة علاقته بالوعي[2]، والوعي هنا لا يتوقف عند المستوى المعرفي/الإدراكي، بل هو تفوّق من الكائن على ذاته، بتحديده لموقفه واختياره له[3]؛ أي أنه التزام (engagement) ومسؤولية، فـ"**وجود جسدي بالنسبة لي أو وقائعية ما هو لذاته، أي ضرورة الوجود هنا التي يسميها سارتر (ضرورة أنطولوجية)، تظهر بين عرضيتين: أن أكون من ناحية (Que je sois)، وأن أكون ملتزما (Que je sois engagé) بوجهة نظر ما بدل وجهة نظر أخرى**"[4]، ولعلّ جون بول سارتر قبل أن يصل إلى هذه النتيجة، ويختار هذا المنعرج السياسي والإيتيقي، قتل بعض الأفكار والتأملات التي كانت ستخرجه رأسا –لو أنه دفع بها إلى أقصاها– من انتمائه إلى المدرسة الفينومينولوجية، ووفائه لمبادئها وأطروحاتها، وربما كانت هذه الأفكار نفسها هي الومضات التي أذكاها من بعده مواطناه **موريس ميرلوبونتي** في فكرة اللحم (la chair)[5] و**جيل دولوز** حول العلامة والأحاسيس والجسد بلا أعضاء[1]، وما كان رائد

---

[1]– نفسه، ص411–412.

[2]– حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، سبق ذكره، ص79. وظف الكاتب لفظة جسم مكان جسد، وهذا راجع إلى عدم تمييزه بين الجسد والجسم والبدن، واعتبارها ذات دلالة واحدة.

[3]– الحبابي، من الكائن إلى الشخص، سبق ذكره، ص41.

[4]– رهاب الآخر أو محنة الغير (سارتر نموذجا)، عماد عماري، سبق ذكره، ص128.

[5]– يوظف سارتر مفهوم "اللحم" **la chair** في مواقع مختلفة من كتابه العمدة "الكينونة والعدم" ونستشهد على ذلك بالفقرة الآتية من النصّ الأصلي حيث يقول:

Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et [pour] le faire exister comme pure **chair** ; c'est une tentative d'incarnation du corps d'autrui … En caressant autrui, je fais naître sa **chair** par ma caresse, sous mes doigts. La caresse est l'ensemble des cérémonies qui incarnent autrui. Mais, dira-t-on, n'était-il pas incarné déjà ? Justement non. La chair d'autrui n'existait pas explicitement pour moi, puisque je saisissais le corps d'autrui en situation ; elle n'existait pas non plus pour lui puisqu'il la transcendait vers ses possibilités et vers l'objet. La caresse fait naître autrui comme **chair** pour moi et pour lui-même. Et

الوجودية ليهتدي إلى هذه الأفكار لولا محاولته تجاوز الثنائيات المختلفة كالجسم والجسد، والموجود في ذاته والموجود لذاته، والأنا والآخر، والذات والموضوع، والوعي والعالم، والكبرياء والخجل، والرغبة والكراهية، لكن هذه المحاولة لم تكن جذرية، حيث استمرت في الدوران حول الفلك نفسه، "**وفي كلّ الأحوال يبقى القلق بالنسبة إلى سارتر حالة دائمة ترافق جميع هذه المواقف.**"[2] وما إن استمرّ سارتر في الالتفاف خلف سراب المفاهيم الثنائية، حتى اصطدم بقصور إمكاناتها الإبستيمولوجية؛ وتوصل، في الختام، إلى أنّ الآخر، الذي حدّد وظيفته –من قبل– كضرورة لإدراك كنه الجسد، لا يمكّننا من فهم قدراته الحيوية والعملية، واقتنع بأنّ **الجسد يعاش ولا يُعرف**[3]، وأنّ الوعي محض عدم، "**فهو اللاشيء الذي به تكون ثمّة أشياء. وهذا اللاشيء هو الحقيقة الإنسانية ذاتها باعتبارها النفي الأصلي الذي بواسطته**

---

par chair, nous n'entendons pas une partie du corps, telle que derme, tissu conjonctif ou, précisément, épiderme ; il ne s'agit pas non plus forcément du corps « en repos » ou assoupi, quoique souvent ce soit ainsi qu'il révèle mieux sa **chair**.

Jean-Paul SARTRE, L'être et le néant, partie III, Paris, Gallimard, 2004, p. 430.

يشير الباحث **رونو باربارا** إلى أنّ الذي منع سارتر من الاعتراف باللحم كمعنى أصلي للوجود، ومن تطوير فلسفة للجسم على نحو ما فعل ميرلوبونتي، هو ميتافيزقاه الضمنية وديكارتيته الفائقة « hypercartésienne » انظر:

BARBARAS, Renaud. Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant In : Sartre et la phénoménologie [en ligne]. Lyon: ENS Éditions, 2000 (généré le 28 décembre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/enseditions/25678>. ISBN .9791036203718 : DOI: https://doi.org/10.4000/books.enseditions.25678

[1]– كتب جيل دولوز مقالا بعنوان: (سارتر كان معلمي) نشر أول مرة في مجلّة:

Arts,28novembre1964, p 8-9 ترجمه فتحي المسكيني ضمن كتاب: حروب المعنى، دار صفحة سبعة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2022، ص343. وقد اعتبر دولوز في مقاله هذا سارتر صانع أفكار أصيلة وجديدة، أمّا ميرلوبونتي رغم أفكاره اللامعة والعميقة، فإنها –حسب دولوز– تحمل صبغة تعليمية، وهي تابعة لأفكار سارتر من أوجه عدّة.

[2]– رهاب الآخر أو محنة الغير (سارتر نموذجا)، عماد عماري، سبق ذكره، ص133.

[3]– حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، سبق ذكره، ص83.

ينكشف العالم."[1] وتزداد مسألة الجسد تعقيدا عند سارتر، عندما يحاول ربط مفهوم الآخر بمفهوم الوعي والكوجيطو، إذ كيف لي أن أتحقّق من وجود الآخر انطلاقا من وعيي الخاص؟ هذه الإشكالية التي حدّدها سارتر اضطرته إلى الاستعانة بمفهوم التجاوز **transcendance**[2] مرة أخرى، فبعد أن وظفه، من قبل، لتجاوز الآخر نحو الذات، من أجل فهم الجسد فهما استبطانيا، لم يجد في هذا الوعي أو الكوجيطو منيته ومبتغاه، فأدرك أنه لا بدّ من تجاوز ذاته ليصل إلى الآخر من سبيل ثانية، لكنه أوقف لعبة التجاوزات هذه بقوله إن الوعي في هذه الحالة يكون متعددا ولا يقبل التجاوز، **"لأني أستطيع دون شكّ أن أتجاوز ذاتي نحو الكلّ، لكنني لا أستطيع أن أتحقّق في هذا الكلّ لكي أتأمّل ذاتي وأتأمّل الآخر."**[3] والملاحظ أنّ سارتر قد شطر الوعي بنيتين: الوعي قبل- التفكري والوعي التفكري؛ أولاهما تضعنا محلّ استلاب أمام الآخر، لأنّ الأنا تكون فاقدة للحرية ومنزوية تحت ظلّ خجلها الخاص، والثانية تكون فيها الذات فاعلة بحيث تنظر إلى الآخر الذي يتحوّل إلى موضوع[4]، وفي الحالتين سيكون الشرّ هو البنية المهيمنة، مع التأكيد مرّة أخرى بأنّ هذا ليس دعوة إلى نفي الآخر والقضاء عليه، بل هو توصيف يقتضي ممارسة الحرية أو التحرّر، التي هي لبّ الحياة عند سارتر، وبما أنه قد قام بشطر الوعي، كما ذكر أعلاه، فإنه قد وقع في فخّ ثنائية الذات والموضوع، فإمّا أن تكون في نظر سارتر ذاتا أو موضوعا، ناظرا أو منظورا إليه، ووسط هذه المتاهة بين الكينونة والعدم، تلتمع علامات تنمّ عن أصالة في تفكير جون بول سارتر، من ذلك مثلا إشارته إلى أنّ **"تجربة الجسد تتمّ عبر التجاوز بحيث لا أعي جسدي مباشرة وإنما أمرّ فوقه كما**

---

[1]- نفسه، ص84.

[2]- حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص84.

[3]- رشيد بوطيب، نقد الحرية، ص94.

[4]- نفسه، ص91.

نمرّ فوق العلامة باستخدام دلالتها...كما ذكر بأنّ الوعي بالجسد هو وعي تأثّري وليس خاصا بالمعرفة... فإمّا أن يكون مؤلما أو لاذا أو بدون طابع أو لون...وفي الحالة الأخيرة يتحوّل الجسد إلى لحم يثير الغثيان"[1] وهذا الشعور لا يقتصر على الذات فقط، فالتعوّد على الآخر، وكثرة معاشرته، تزيل عن جسده كلّ الترتيبات الثقافية من لباس وتسريحة شعر ومساحيق التجميل، وتجعله أمامي بلا قناع وهنا "**يكون لديّ حدس محض باللحم**"[2]، لقد تنبّه صاحب الكينونة والعدم إلى ضرورة تفعيل الأحاسيس والعواطف أثناء التعامل مع الجسد، فالوعي لا يوصلنا إلى كنه الجسد، لأنّ هذا الأخير يعاش ولا يُعرف، وبالعلامات وحدها نحدس الجسد ونشعر به، سواء كان جسدنا أو جسد الآخر، "**وبما أنّ الوعي(بـ)الجسد هو، بطريقة جانبية ومرتدة إلى الماضي، وعي بما هو عليه، وليس عليه أن يكونه، أي أنه وعي بعرضيته التي لا يمكن إدراكها، ووعي بما ينطلق منه كي يجعل من نفسه فعل اختيار، فإنه وعي غير نظري بالطريقة التي يتأثّر بها**"[3]، وفي ملاحظة مثيرة للإعجاب، أشار سارتر إلى أنّ أسلوب الجسد وحركاته الانفعالية هما الجسد نفسه، فلا طائل من البحث عمّا وراءهما فـ"**تلك الظواهر المسماة، بشكل غير ملائم، ظواهر تعبيرية، لا تدلنا إطلاقا على عاطفة تعيشها النفسية بشكل مخفي، وتشكل موضوعا غير مادّي لأبحاث عالم النفس: إنّ تقطيب الحواجب هذا، وهذا الاحمرار، وهذه التأتأة، وهذا الارتجاف الخفيف لليدين، وهذه النظرات المحدقة إلى الأرض والتي تبدو في الوقت ذاته خائفة ومهدّدة، لا تعبّر عن الغضب، بل هي بحدّ ذاتها، هذا الغضب.**" ومن هذه الفقرة المهمّة، نفهم بأنّ الجسد ليس وسيطا للمعنى، بل هو المعنى في حدّ ذاته، وحركاته ليست تمثّلا لعواطف مجردة، وإنما هي نفسها هذه

---

[1]– حبيب الشاروني، فكرة الجسم، ص84–85 بتصرف

[2]– جون بول سارتر، الكينونة والعدم، سبق ذكره، ص454.

[3]– نفسه، ص338–339.

العواطف، أي أنّ الجسد لا يعبّر عن أي عمق غائر أو معنى مطمور، فما نبحث عنه دائما يظهر في السطح، أو بلغة نتشه السطح نفسه عميق.

لقد كانت فلسفة سارتر حول الجسد استمرارا للخطّ الفينومينولوجي الذي حدّده هوسرل، خاصّة في تمييزه بين الجسم والجسد، فهذه الثنائية هي المطية التي امتطاها فيلسوف الوجودية للتأكيد على ضرورة تحرّر الإنسان من وضعه الطبيعي أو ما سماه بالوجود في ذاته، نحو الوجود لذاته، وهذا التحرّر لا يتمّ إلا عبر الآخر أو تجاوز الآخر، فإذا كان الجسم موجودا لذاته، مرتهنا بعرضيته الطبيعية، فإنّ الجسد هو الحالة التي نتجاوز بها هذا الوضع، ونحقّق بها حريتنا، عبر الوعي بالذات والآخر والعالم. وهذا الوعي، عند سارتر، هو وعي تجاوزي، وعي منتشل من علموية هوسرل وصرامة منهجه، وعي منفتح على الأحاسيس والعواطف والرغبات، لذا كانت كتابات سارتر الأدبية ترجمة عملية لفلسفته التجاوزية، والتزام فعلي، ودعوة صريحة إلى التحرّر من قيود الموجود في ذاته، وخلق وإبداع الموجود لذاته.

لا تخفي كتابات إيمانويل ليفيناس، هي الأخرى، توجهها السياسي والإيتيقي، وميلها نحو تجاوز الثنائيات الفينومينولوجية التي كثيرا ما تزج بها في دوامة مرآوية، صورة التجاوز، لدى ليفيناس، وجدت ضالتها في مفهوم "**الوجه**"، فـ"**الجسد دعوة إلى مغامرة، وإلى مغامرة هي قرب، وهو قرب، وإن بدا شبيها بالجدل السلبي لأدورنو، إلا أنه لا يتوجبّ البتة اختزاله فيه: «في اقترابي من الوجه، يصبح اللحم كلمة، واللمسة قول.** »"[1] وهذا الاقتراب يتطلّب التفكير في مفهوم آخر، هو مفهوم "**الضيافة**"، التي هي تحويل للوعي، واستقبال للوجه، ومساءلة للحرية، ولغة متجاوزة للدلالة[2]، ولعل مفاهيم مثل: الآخر والضيافة والصداقة والمأوى والرغبة واللمس

[1]– رشيد بوطيب، نقد الحرية، سبق ذكره، ص105.

[2]– نفسه، ص118.

والعمل واليد...الخ[1]، بكل ما تحمله من معاني إنسانية، هي عند ليفيناس، تخصّ فئة دون غيرها، وشعبا دون آخر؛ فالإنسانية محصورة عنده في الثقافة الأوربية، والكتاب المقدّس، وما دون ذلك هو مجرّد رقص[2]، وهذه العنصرية، تخفي بلا شك، نزعة المركزية الأوروبية، المستندة إلى مرجعيات يهودية–مسيحية، كما توحي بالطابع النظري الذي يميّز بعض توجهات الفلسفة الغربية، وهو ما بيّنه، **حميد دباشي**، في كتابه: "**هل يستطيع غير الأوربي التفكير؟**"

[1]– والتي سيطول الحديث، إذا ما عرضنا لها، بما لا يتّفق وخطّة هذا البحث. لكن يمكن الإحالة إلى الدراسة: **Cristian Ciocan, la phénoménologie levinassienne du corps dans totalité et infini, Dans Les Études philosophiques 2014/1 (n° 108), pages 137 à 151 Éditions Presses Universitaires de France, Article disponible en ligne à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-1-page-137.htm**

[2]– حميد دباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ترجمة: عماد الأحمد، دار المتوسط، إيطاليا، ط1، 2016، ص212.

2- موريس ميرلوبونتي:

من فينومينولوجيا الجسد إلى أنطولوجيا اللحم

نشير في مستهل هذا المبحث، إلى أنه ما من فيلسوف ارتبط اسمه بشكل مباشر بدراسات الجسد، مثل الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي، ويعود ارتباط اسم ميرلوبونتي بمفهوم الجسد إلى تخصيصه جلّ كتاباته إلى موضوع الجسد أو إلى مواضيع تتصل به اتصالا مباشرا، كالإدراك الحسي، والرؤية، والتعبير، واللحم، كما أنه أشفع هذه الكتابات ذات الطابع النظري، بمقاربات تطبيقية على فنون مختلفة مثل: الرواية وفن الرسم والتصوير والسينما.

إنّ الجسد عند ميرلوبونتي هو جوهر الفلسفة، فلا الإيديولوجيا أو الدين ولا السياسة أو الاقتصاد بمقدورها أن تفهم التاريخ، إذ الجسد لوحده هو المخوّل لهذه المهمة، "**فصحيح، كما يقول ماركس، إن التاريخ لا يمشي على رأسه، ولكن صحيح أيضا أنه لا يفكّر بأقدامه. والأصحّ من ذلك علينا ألا نهتم لا برأسه ولا بأقدامه، بل بجسده.**"[1] هذا الاهتمام الذي خصّه ميرلوبونتي للجسد هو ما جعل كتاباته –كما تقول ميشيلا مارزانو– تشكل واحدة من أكثر التأمّلات طموحا والأكثر استبصارا عن معنى الجسد التي يمكن أن نجدها في تاريخ الفلسفة.[2] ورغم أنّ الخطّ العام الذي سار عليه هذا الفيلسوف في تحليلاته المختلفة للجسد، لا يخرج عن المسار التقليدي الذي رسمته الفلسفة الفينومينولوجية[3]، وبالخصوص أعمال مواطنه

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص15.

[2]– ميشيلا مارزانو، معجم الجسد، تر: حبيب نصر الله نصر الله، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص1671.

[3]– يقول أحد الباحثين المتخصصين في الفلسفة الفينومينولوجية: "**بطبيعة الحال مهما كانت أطروحة ميرلوبونتي طريفة وجديدة إلا أنها بقيت تتحرّك على أرضية الفلسفة المثالية وتحترم المقولات التي بلورتها على غرار ثنائيات الذات–الموضوع والطبيعة–العالم والوعي–الوعي بالذات.**" انظر: فينومينولوجيا الذات بين

جون بول سارتر؛ فثنائيات الجسم والجسد، والمعنى واللامعنى، والمرئي واللامرئي، والعين والفكر، والصمت والتعبير أو الكلام، وغيرها من الثنائيات[1]، هي ما كان يحرّك المكنة الميرلوبونتية، ويدفعها إلى المضي قدما نحو التجاوز، إلا أنه استطاع بالفعل في كتاباته المتأخرة أن يجترح مفهوما فلسفيا، أضفى على تحليلاته صبغة مابعد فينومينولوجية، إنه مفهوم اللحم **la chair**، الذي صرّح في كتابه "**المرئي واللامرئي" أنْ ليس ثمّة في الفلسفة التقليدية اسم لتعيين هذا المعنى**[2]، وقبل التطرق إلى هذا المفهوم الذي يعتبر تتويجا عمليا لرحلة فلسفية مضنية، سنحاول التعريج على بعض المحطات المهمة في فكر ميرلوبنتي، لفهم سياق التطورات التي رست به عند هذا المفهوم.

يمكننا، في البداية، نعت فكر ميرلوبونتي بأنه فكر تجاوزي بامتياز، فتوظيفه للمفاهيم الفينومينولوجية كالوعي والقصدية والعالم والآخر ومختلف الثنائيات، لم يكن محض تقليد أو انتساب لهذا الفيلسوف أو ذاك، بل كان يهدف، منذ الكتابات الأولى، إلى رسم معالم فلسفة مختلفة، لم يسعفه قصر العمر من جهة، وهيمنة التوجه الفينومينولوجي من جهة ثانية، على تشييد مسطّحه الخاص وبناء مفاهيمه المستقلّة –إذا ما استثنينا مفهوم اللحم–. إنّ السؤال الذي لم يفارق أعمال ميرلوبونتي، فيما يقول دومينيك بيكارد " « **ليس هو: كيف يمكن للفلسفة أن تتحدث عن الجسد؟ بل: ماذا يمكن أن تقول عن هذا الجسد الذي انطلاقا منه يكون الوجود**

الوعي بالعالم والوجود مع الغير، زهير الخويلدي. مقال إلكتروني منشور يوم: 7مارس2020، على الرابط: https://m.annabaa.org/arabic/studies/22434 اطلع عليه يوم: 2024/1/5.

[1]– فينومينولوجيا الذات بين الوعي بالعالم والوجود مع الغير، زهير الخويلدي. نفسه.

[2]– Maurice Merleau–Ponty, visible et invisible, Gallimard,1964, p181.

ولعل حكم ميرلوبونتي هنا لم يكن دقيقا؛ إذ لو أنه قال بأنْ ليس ثمة في الفلسفات التقليدية من قام بتحليل مفصّل لهذا المفهوم لكان أكثر دقّة، لأنّ مفهوم **اللحم** قد أورده سارتر في كتابه "الكينونة والعدم" الصادر سنة 1943، أي قيل صدور كتاب "المرئي واللامرئي" الذي نشر أوّل مرة سنة 1963 بعد وفاة صاحبه.

الإنساني والوجود الفلسفي ممكنين؟ » بصيغة أخرى كيف نفكّ الارتباط بين « الكلمات والأشياء» ، أي كيف نبعد لفظ الجسد عن إحالتها القديمة أي عما اعتدنا اعتباره في تاريخ الفلسفة كما في الحياة اليومية موضوعا نشير إليه بلفظ الجسد؟"[1]. تفكر هذه الإشكالية لا في الجسد انطلاقا من الفلسفة، بل في الفلسفة انطلاقا من الجسد، فلا وجود لفلسفة، ولا تعبير فني، ولا حتى اللغة في أساسها، إلا بوجود الجسد، هذا الذي طالما غيّب في الفلسفات القديمة، وكان موضوع توجّس وارتباك. وهنا كان لا بدّ على كلّ فلسفة جادّة، تعي حدود نفسها، وتدرك ما تملك من ممكنات ومقدّرات، أن تطرح إشكالية الجسد، من هذا المنظور الذي يبعده عن فكرة الموضوع، وتعيد تشييد الأسئلة غير معزولة عن طابعها الجسداني.

تبدأ الفلسفة الميرلوبونتية، على غرار فلسفة هوسرل، بانتقاد التوجهين العقلاني والتجريبي، متجاوزة بذلك الطرح الديكارتي الذي يفصل بين الجسم كعضو مادّي، والعقل كمقابل معنوي وروحي، أو بين الفكر والامتداد، **"ليس لأنّ الامتداد يكون فكرا أو الفكر امتدادا، وإنما لأنهما القفا والوجه كل منهما للآخر."**[2] فمشروع فلسفة الجسد الميرلوبونتية هو في الأساس استمرار لمشروع إدموند هوسرل وغبريال مارسيل وجون بول سارتر وقبلهما مان دي بيران، في سعيهم لتجاوز ثنائية الجسم والعقل الديكارتية، ومحاولة فهم الجسد محايثا للمعنى، ومنبعا للدلالة والتدليل، خارج إطار ثنائية المادّة والعقل والذات والموضوع.

---

[1]– عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، سبق ذكره، ص468–469.

[2]– موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008. ص242.

وإذا كان مفهوم القصدية، كما بيّن هوسرل، أداة وصل بين الذات والموضوع حال انبثاق الوعي، فإن ميرلوبونتي يرى بأن القصدية لا تتمّ بين ذات وموضوع مستقل عنها، فالوعي لا يفهم إلا متجّسدا في صورة البدن، وبذلك يندمج كل من الذات والموضوع على شاكلة وعيّ متجسّد؛ أي أن الوعي لا يقصد موضوعا خارجا عنه كوسيط بين عنصرين متمايزين، وإنما يتمّ داخل الجسد، ملتحما به،[1] وهذا الطرح كان له بالغ الأثر على اثنين من أبرز مؤسسي اللسانيات المعرفية، وهما جورج لايكوف ومارك جونسون، حيث أقرّ الكاتبان في مصنفهما "**الفلسفة في الجسد**" بأنّ أطروحتهما حول الذهن المتجسّد هي امتداد وتطوير لما كان موريس ميرلوبونتي وجون ديوي قد كفلا رسم خطوطه[2]، وبيّنا بأنّ ميرلوبونتي سبق وأن "**أظهر أنّ الذوات والموضوعات ليست كيانات مستقلّة، وإنما تنبثق من خلفية، أو من أفق تجربة مرنة وموحّدة نفرض عليها تصوريْ الذاتية والموضوعية**"[3]، فثنائية الذاتية والموضوعية هي ثنائية مفروضة على الوعي، ولا يمكن للتجربة أن تبررها.

لا يختلف تمييز ميرلوبونتي الأول[4] بين الجسد الواقعي أو الموضوعي (الجسم)، والجسد الخاص أو الفينومينولوجي (الجسد) عن تمييز سارتر بين الجسد في ذاته والجسد لذاته، فكلاهما لا يعتبر الجسد الموضوعي أو ما نسميه بالجسم هو ما يحدّد ماهية الإنسان، فهذه الأخيرة لا تتحقّق إلا مع الجسد الخاص أو الجسد لذاته، لكن وجه الاختلاف بينهما يكمن في أنّ سارتر يعتبر الجسم (الجسد في ذاته) مرحلة أو

---

[1]– سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1992. ص203.

[2]– جورج لا يكوف ومارك جونسون، الفلسفة في الجسد (الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي)، سبق ذكره. ص152.

[3]– نفسه. ص153.

[4]– نفرّق بين ميرلوبونتي الأوّل من جهة، وما آلت إليه كتاباته المتأخرة من جهة ثانية؛ حيث إن إبداع ميرلوبونتي لمفهوم اللحم يعتبر تجاوزا لثنائية الجسد الخاص والجسد الموضوعي/الجسم.

مستوى أوّل، يكمله الجسد (الجسد لذاته)؛ فالوجود يسبق الماهية، والجسم يسبق الجسد، وهذه هي حجة سارتر في أنّ اليد لا تلمس نفسها لامسة والعين لا ترى نفسها رائية، أمّا ميرلوبونتي فلا يفصل بين الوقائع والماهيات[1]، يقول وكأنه يحاور سارتر في هذه المسألة: **"فالمشكلة إذن ليست في معرفة كيف تؤثر النفس على الجسد الموضوعي، لأنها لا تؤثر عليه، بل على الجسد الظواهري، فالمسألة من هذه الزاوية تنحرف، وتتلخص الآن بمعرفة لماذا توجد نظرتان عني وعن جسدي: جسدي بالنسبة لي وجسدي بالنسبة للآخر وكيف أن هاتين المنظومتين ممكنتان سوية. وهكذا لا يكفي أن نقول بأن الجسد الموضوعي ينتمي إلى مجال الشيء بالنسبة للآخر[2] pour autrui وأن جسدي الظواهري ينتمي إلى مجال الشيء بالنسبة لـي pour moi دون أن نطرح مشكلة العلاقات بينها، لأن ما هو بالنسبة لي وما هو بالنسبة للآخر يتعايشان في العالم نفسه، كما يدل على ذلك**

---

[1]– "إنّ عدم الفصل بين الماهيات والوقائع هي إحدى النقاط التي يختلف فيها ميرلوبونتي مع سارتر: فسارتر – كما صرح في دراسته عن الخيال– يتابع هوسرل في فهم الفينومينولوجيا بوصفها علما ماهويا، وهذا يعني ضرورة تقويس العالم الواقعي أو التجريبي بشكل يتيح قيام إدراك حدسي لماهية الأفعال السيكولوجية، وتأسيس خبرة أولية سابقة على كل تجريب يتأسس عليها علم النفس التجريبي بوصفه علما للوقائع." سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1992. ص203

[2]– تميل الدراسة إلى ترجمة autrui بالغير، لوجود اختلاف بين مفهومي "الآخر" و"الغير"، يقول محمد شوقي الزين: **"يتميّز الآخر عن الغير: «الآخرُ» مدلول إيجابي، كما لو كان الآخِرُ، آخر البشَرِ، خاتم الآدميين، «الآخر مطلقا» (l'absolument autre) بمنطوق ليفيناس. بالحرف الكبير (A)، أي الآخر بلا اختزال أو مثال (l'Autre)؛ إنه الغائب أو المتواري: «والآخر والأخير الغائب» (ابن منظور، لسان العرب، مادّة «آخر».)، أو الباطن من أثر الأدمة. على العكس من الآخر، يكتسي «الغير » دلالة سلبية، من طين البشرية أو مظهر البَشرَة، يتغيّر ويتبدّل، لأنّ الغيرية (altérité) فيها شيء من قبيل الائتلاف (altération)؛ فهي من أثر «الكون والفساد» بالمفهوم الأرسطي. الغيرية « سلبية» بهذا المعنى الحصري في التغيّر الذي يحذف في صيرورة الكائن بعض خواص هذا الكائن (الشيخوخة مثلا بالاندثار التدريجي للقوى وذبول البشرة)، لكنها كذلك «سالبة» بأن يكون «الغير» هو سوى الأنا، يتميز عنه بجوهر خاص وبسمات فردية."** البشرة وتحولات البشرية: أي معنى للغيرية؟، ضمن كتاب جماعي يضم أعمال ندوة علمية بعنوان: الأنا والغير مقاربات في الوجه الآخر الغيرية، سبق ذكره، ص76

إدراكي لآخر يحولني على الفور إلى حالة موضوع بالنسبة له"[1] لا تظهر إشكالية الجسد، حسب ميرلوبونتي، في الثنائية الفينومينولوجية العتيقة بين الجسم والجسد منفتحةً على ثنائية الأنا والآخر، والتي أرسى دعائمها –كما ذكر سابقا– إدموند هوسرل، وعززها سارتر بتحليلاته التي لم تستقر على قرار، ولم تثبت عند رأي واضح؛ فالظاهر أن تحليلات مبرلوبونتي للجسد لا تكترث كثيرا إلى مسألة الآخر[2] الذي يضمر دائما إمكانية تحوله إلى **غير autrui** قدر اكتراثها لمفهوم الوعي والعالم والإدراك الحسي والمرئي واللامرئي والتعبير، فآخر المكان، وآخر الزمان، والآخر داخل الذات، هي المواضيع التي شغلت لبّ ميرلوبونتي، ليظهر لغز الجسد عنده في تلك الإمكانية التي يختزنها فتمكّنه من "**أن يرى نفسه ويلمسها كما يرى ويلمس الأشياء كلها، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه، إنه ذات، لا عن طريق الشفافية، مثل الفكر، الذي لا يفكر في شيء أيا كان دون أن يتمثّله وأن يشيده ويحوله إلى فكرة، إنما ذات بواسطة الاختلاط والنرجسية وملازمة من يرى لمن يراه ومن يلمس لما يلمسه، ومن يحس للمحسوس. ذات إذن واقعة بين الأشياء، لها وجه وظهر، لها ماض ومستقبل.**"[3] نظر ميرلوبونتي إلى ذاتية الإنسان من زاوية مخالفة تماما لما يتضمنه الكوجيطو الديكارتي "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"، وجعله **أنا جسد إذن أنا موجود**، فجسدانية الإنسان هي التي تمنحه القدرة على أن

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، سبق ذكره، ص124.

[2]– يقول موريس ميرلوبونتي: "**فلسفيا لا وجود لتجربة الآخر**". موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، سبق ذكره، ص139، أي أنه "**ليس ثمة تجربة إيجابية للآخر**". نفسه، ص 127. بالصيغة التي وجدناها عند سارتر، لأنّ هذا الآخر هو "**حقيقة خجلي**". نفسه، ص142. ونحن مطالبون "**في نهاية المطاف...بفهم انتمائنا المشترك إلى العالم**". نفسه، ص139. "**ولا وجود هنا لمشكلة الأنا الآخر لأنني لست أنا الذي أرى وليس هو الذي يرى، ولأنّ مرئية مجهولة تسكننا نحن الإثنين، تسكننا رؤية بشكل عام بمقتضى هذه الخاصية الأساسية التي تنتمي إلى اللحم.**" نفسه، ص229.

[3]– موريس ميلوبونتيي، العين والعقل، تر: حبيب الشاروني، دار المعارف، مصر، ط2، 1989، ص18،19. بتصرف.

يكون رائيا ومرئيا حاسا ومحسوسا، "**فالجسم الإنساني يقوم على تقاطع بين ناظر ومنظور، بين لامس وملموس، بين عين وأخرى...**"[1]، هذه الأهميّة التي تقيم الجسد في حميمية الذات الإنسانية، جعلت كل مقاربة لها لا تنفك عن توسّط الجسد. فعلى الرغم من "**أن السمة الأولى للجسم الإنساني هي أنّه يحتل مساحة، وهو ما يترجم بعبارات المكانية، والحجم والماديّة. ومع ذلك، فإن الجسم البشري في حين أنه ممتد ومقاوم ثقيل وكتيم فإنه ليس جسما كالأجسام الأخرى. إنه شيء لكنه شيء أكونه**"[2] يحلّل ميرلوبنتي في كتابه "ظواهرية الإدراك" هذه العبارة بإسهاب، وبلغة لا تختلف كثيرا عن لغة سارتر الالتفافية، محاولا مقاربة الإشكالية الآتية: كيف ننأى بالجسد عن الشيئية؟ أي بم يتميز الجسد عن الشيء في ماديته المحضة؟ يقول ميرلوبونتي بأنّ الشيء بخاصّة ليس شيئا إلا إذا استطاع أن يبتعد، وبالتالي يختفي عن حقلي البصري. فحضوره يتميّز بكونه ليس حضورا إلا من زاوية احتمال غيابه. ولكن ديمومة الجسد الذاتي هي من نوع مختلف تماما... فالجسد ليس إذن أيا من الأشياء الخارجية، الذي قد يقدم هذه الخصوصية على أنه دائما هنا. فإذا كان دائما فهي ديمومة مطلقة تستخدم كعمق للديمومة النسبية للأشياء الخفية، الأشياء الحقيقية.[3]

يوظف ميرلوبونتي هنا مفهوم الديمومة الذي اشتهر به الفيلسوف هنري برغسون للتمييز بين الجسد في شيئيته والشيء المادي المحض، فالجسد يتميز بديمومة الحضور أمّا الشيء فهو القابل للغياب، وبذلك يكون قد موضع الجسد ضمن ما أسماه بالبنية الزمنية التي تسمح بصهر جانبه المادي وفق المعطى الثقافي، يقول: "**إن ذوبان الروح والجسد في الفعل، وتسامي الوجود البيولوجي إلى وجود شخصي**

---

[1]– نفسه، ص21.

[2]– ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد. سبق ذكره، ص62.

[3]– موريس ميرلوبونتي. ظواهرية الإدراك. سبق ذكره، ص85, 86.

والعالم الطبيعي إلى عالم ثقافي يصبح ممكنا ومعرضا في الوقت نفسه من خلال البنية الزمنية لتجربتنا"[1] فالتجربة هي التي يتحدّد بها الجسد وينأى بها عن الشيئية، والطبيعية، ويقترب من الحياة الثقافية، الواعية، فـ"**أن نكون وعيا أو بالأحرى نكون تجربة، يعني أن نتصل داخليا مع العالم والجسد والآخرين، وأن نكون معهم بدل أن نكون جانبهم**"[2]، فعلاقة الجسد بالأشياء التي تؤثث العالم ليست كعلاقة الأشياء بعضها ببعض، لا بل أنّ الأشياء ذاتها لا يمكنها أن تدرك إلا إذا تموضعت في علاقة في العالم مع الجسد، أي أنّ الجسد هو الذي يحدد للأشياء معناها فـ"**إذا كانت الأشياء لا تظهر لي إلا أحد أوجهها، فذلك لأنني في موضع معيّن أراها من خلاله ولا أستطيع أن أرى هذا الموضع. وإذا كنت على الأقل أؤمن بجهاتها الخفية كما أؤمن أيضا بالعالم الذي يحويها كلها ويتعايش معها، فذلك باعتبار أن جسدي، الحاضر دائما بالنسبة لي، بالرغم من انخراطه بينها من خلال علاقات موضوعية كثيرة، يبقيها في تعايش معه وينفحها جميعا بنبض دوامه**"[3]، ولذلك رفض ميرلوبونتي أن تكون مكانية الجسد مكانية موقع مثله مثل الأشياء، بل مكانيته هي مكانية موضع. يقول: "**وهكذا فإن مكانية الجسد ليست كمكانية الأشياء الخارجية أو مكانية الأحاسيس المكانية، مكانية الموقع spatialité de position بل هي مكانية الموضع spatialité de situation**"[4]؛ أي أنّ جسدي لا يتموقع – ضمن، مثله مثل هذا الكتاب الذي قبالتي بل يأخذ موضعا من الكرسي والمكتب؛ إذ لا أقول بأن جسدي فوق الكرسي مقابل المكتب، بل أنا أجلس على الكرسي في المكتب، وهكذا تكون علاقته بالمكان علاقة موضع لا موقع، وهي العلاقة التي تربط

---

[1]– نفسه. ص80.

[2]– نفسه. ص90.

[3]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك. ص87.

[4]– نفسه. ص92.

أجسادنا بالأشياء وتدمجها في مجالها الخاص، "**إنّ الاعتياد على قبّعة، على سيارة أو على عصا، يعني التموضع داخلها، أو بالعكس جعلها تشارك في حجم الجسد الذاتي، فالعادة تعبّر عن قدرتنا على توسيع كينونتنا في العالم، أو على تغيير الوجود بإضافة أدوات جديدة إلينا**"[1] فالأدوات، في رأي ميرلوبونتي، إذا ما فهمناها في هيئتها ووجودها وحضورها، هي التي تصبح كأنها امتداد لأجسادنا[2]، فبدل أن يكون الجسد آلة كما مرّ علينا مع ديكارت، أو آلة لا تستعملها آلة أخرى وفق عبارة سارتر، فأن الأشياء، من منظور ميرلوبونتي، هي التي تصبح أجسادا، أو تأخذ طبيعة أجسادنا، وهذه العبارة بقدر ما هي أنسنة للأشياء، نقرأ فيها كذلك تأثير النزعة الطبيعية البريغسونية التي طبعت كتابات مرلوبونتي، فالتفاعل بين الجسد والأشياء لا يعني فقط أن الأشياء تتأنسن، لأنّ الجسد هو الآخر يحنّ إلى المادّة الحيوية التي تجمعه بالأشياء والعالم، أو النسيج والأدمة التي يتشكّل منها وجوده.

يميز ميرلوبونتي بين العالم والكون، فالكون هو من إنشاء العلم الذي يتصوره مكتملا ظاهرا، والعلاقات فيه محكومة بقوانين وقواعد ميكانيكية صارمة. في حين العالم هو الوسط الذي نحيا فيه ونمارس تجاربنا وأفعالنا، وهو عالم كثرة مفتوحة وغير محددة، والعلاقات فيه محكومة بلزومية متبادلة...[3] وقد كان تفكير ميرلوبونتي من خلال تمييزه بين الكون والعالم ينخرط ضمن محاولة تجاوز دائرة الفكر التناظري للطبيعة والثقافة أي بين الثنائية التقليدية للعالمين المتعالي والعيني أو الميتافيزيقي

---

[1]– نفسه. ص121.

[2]– عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، سبق ذكره، ص476. وهو ما نستنتجه كذلك من قول ميرلوبونتي: "**إنني، لو كنت مبتورا، لن أستطيع الانضمام فعليا إليه (العالم)، وذلك لأن الأشياء الخاضعة للاستعمال اليدوي، لأنها تتقدم بالضبط على هذا النحو، تطرح الأسئلة على اليد التي لم أعد أملكها. وهكذا تتحدد في مجمل جسدي مناطق من الصمت.**" موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، سبق ذكره، ص78.

[3]– رشيد دحدوح، معجم مصطلحات فلسفة ميرلوبونتي، ضمن كتاب: كوجيطو الجسد، دراسات في فلسفة ميرلوبونتي، سبق ذكره. ص117.

والفيزيقي. يقول: "**علينا إذن أن نرفض أي تحليل مجرّد للفضاء الجسدي لا يدخل في حسابه غير الصور والنقاط، لأن هذه الصور لا يمكن تصورها كما أنها لا يمكن أن تكون بلا آفاق...فقد لا يكون هناك فضاء بالنسبة لي إذا لم أكن أملك جسدا. فإذا كان الفضاء الجسدي والفضاء الخارجي يشكلان نظاما عمليا، فإن الفضاء الأول هو العمق الذي يمكن للموضوع أن يظهر عليه كهدف لنشاطنا، أو الفراغ الذي يظهر أمامه ذلك الموضوع، إن مكانية الجسد تتحقق بالتأكيد في النشاط وتحليل الحركة الذاتية يجب أن يمكننا من فهم هذه المكانية بشكل أفضل. إننا، بأخذنا الجسد المتحرك بالاعتبار، نرى بشكل أفضل كيف أنه يسكن الفضاء (وبالتالي الزمن) لأن الحركة لا تكتفي بتلقي تأثير المكان والزمان، فهي تستوعبهما بنشاط، وتأخذهما بدلالتهما الأصلية التي تمحى داخل تواتر الوضعيات العادية المكتسبة**"[1] إن العلاقة التي يأخذها الجسد من العالم ومن محوري الزمان والمكان ليست علاقة موضوع بآخر، ولا علاقة ذات بموضوع، بل هي علاقة تكتسي نوعا من الاندماج الذي يجعل إدراك العالم بلا جسد غير متحقق، لذلك "**يجب ألا نقول أنّ جسدنا في الفضاء، ولا أن نقول إنه في الزمن. فهو يسكن الفضاء والزمان، أو المكان والزمان...فالفضاء والزمان ليسا بالنسبة لي مجموعة من النقاط المتجاورة ولا حتى عدد لا متناه من العلاقات التي يجري وعيي تركيبها ويضمنها جسدي؛ أنا لست في الفضاء وفي الزمان، لا أفكر بالفضاء والزمان؛ أنا على الفضاء والزمان، جسدي ينطبق عليهما ويحيطهما.**"[2] لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نستنفد علاقات الجسد بالعالم وبالأشياء المحيطة به دون التركيز على جوانب بعينها، وذلك لما لهذه العلاقات من تشعبات تحيد بالبحث عن مسلكيته، فما يهمنا في هذا المقام هو الخلوص إلى أنّ تجربة الجسد، عند ميرلوبونتي، هي أساس

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك. سبق ذكره، ص93،94.

[2]– نفسه، ص118. 119.

كلّ التجارب الأخرى، وأنّ الجسد رغم ماديّته هو "**تعبير حيّ عن الشخص ومكان حضوره في العالم وبين الآخرين**"[1]، إن إشكالية الجسد تكمن في أنه لا يخبر بالمعنى فحسب، بل ينقله ويحمله في ثناياه، وهذا الوضع الملتبس للجسد، هو الذي يجعل تجربة مقاربته فينومينولوجيا، دائما تجربة تخوم، تحوم على هامش الذات والموضوع دون أن تأخذ موقفا حديا منهما، ذلك أنه يمثّل دور الوسيط/الناقل والرسالة/الصورة في الآن نفسه، إنه مانح المعنى وحامله، "**إنّ الأمر يتعلق بجهاز يشتغل كسند للعيش والتواصل وإنتاج الدلالات، إنه لغة أو هو لغات لها قوانينها ومنطقها وأسرارها أيضا. وتلك حقيقة بديهية، فالجسد يحتل مكانة هامة في حياتنا اليومية. إنه المبدأ المنظم للفعل، وهو الهوية التي بها نُدرك ونُعرف ونُصنف، وهو أيضا الواجهة التي تخون نوايانا الأكثر سرا**"[2]، الجسد، كما تفهمه الفينومينولوجيا، إذن، حمّال معان ودلالات، وناقل لها، به نستشف هوية الشخص؛ إيماءاته وانتماءاته وذلك بقراءة الرسائل التي ينتجها عن قصد أو عن غير قصد، وفك اللغة والسنن الذي ينتج عنهما، هذه الوظيفة تتطلب التعامل مع الجسد في صفته عبر-الماديّة، أي في انتقاله من الحالة الطبيعية إلى التشكل الثقافي. "**إن تشكّل الجسد كدال متكامل ومكتف بذاته وقادر على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات انطلاقا من تنوع الأنماط الصانعة لكينونته، هو الخطوة الأولى نحو انفصاله عن الأشياء والغوص عميقا في الحقل الثقافي...[فهو] يلغي نفسه كموضوع من موضوعات العالم ليقدم نفسه باعتباره ما يخبر عن هذه الموضوعات وما يدركها. وسيكف أيضا عن أن يكون منبعا للغايات العملية والحركات النفعية الناتجة عنها،**

---

[1]- هل الجنس مجرد حاجة بيولوجية؟. كرستي بندلي. ضمن كتاب الرغبة (نصوص فلسفية مختارة ومترجمة). تر : محمد بهاوي. دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013، ص37.

[2]- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، المغرب، ط1، 2003، ص124.

ليتحول إلى شاهد تشكل مظاهره البناء الثقافي الذي يؤسس إبستيمي مرحلة ما"[1]. أدرك ميرلوبونتي بأن إعادة ربط جسور التواصل بالعالم لا تكون من خلال تمثّله أو استحضاره في تصوراتنا وتأملات الأنا المتعالي، وإنما بالعودة إلى خبرتنا بالعالم الكامنة في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو مجال مفتوح على العالم واتصال دائم به،[2] ومن هذه الزاوية **لا يكون العالم هو ما أفكره بل ما أعيشه**[3].

يجعل هذا التحليل من تجربة أجسادنا مصدرا لإدراك العالم من حولنا فـ"**الجسد هو واسطة الكائن في العالم، وامتلاك جسد يعني بالنسبة للكائن الحي الانضمام إلى وسط محدد، والاندماج بمشاريع معينة والانخراط بها باستمرار**"[4] أي أن وجودنا الجسدي يفرض علينا القيام بحركة أو بفعل نحقق بهما كياننا في العالم، وكأنما بمرلوبونتي، من خلال فلسفته حول الجسد، يقوم برفض كل تفكير صوري للجسد، ليؤسس فلسفة للإرادة؛ فإذا كان العلم التأملي يضع حدا بين الذات والموضوع، وينظر إلى الموجودات كأشياء في الكون، فإنّ الوعي المتجسّد لا يتحقّق إلا وسط العالم أو الوسط الذي يتأبّى ويتمنّع على كل فكر تأملي[5]، أو كلّ تعقّل قبلي. إنّ

---

[1]– نفسه، ص125–127.

[2]– محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصر (مرلو–بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2015، ص113.

[3]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مرجع سابق، ص14.

[4]– نفسه، ص78.

[5]– يلخص الأستاذ محمد بن سباع هذه النقطة في دراسة له بعنوان: "لماذا الفينومينولوجيا الوجودية عند موريس مرلو–بونتي؟ –تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة–" في قوله: "**استطاعت الفينومينولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي أن تقدم نفسها كبديل للصورة التقليدية لمسألة الوعي، خصوصا تلك الصورة التي نجدها عند الفلسفات التأملية مثل فلسفة ديكارت وهيغل وهوسرل، هذه الفلسفات التي فصلت بين الوعي والعالم، وهو الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الفلاسفة الفينومينولوجيين والوجوديين المعاصرين، وعلى رأسهم سارتر الذي ميز بين الوعي كوجود لذاته والوعي كوجود للآخر. إن الفينومينولوجيا الوجودية عند ميرلو–بونتي لا ترفض دراسة الوعي فهي فلسفة للوعي بامتياز، لكنها ترفض أن ينظر إليه نظرة ماهوية خالص، أو ينظر إليه في انفصاله عن الواقع لذلك كان من بين أهم الأهداف التي سعت الفينويمنولوجيا الوجودية عند ميرلو–بونتي إلى**

"**العقل الوحيد الذي يسبق الوجود هو العالم بالذات، والفلسفة التي تنقله إلى الوجود الظاهر لا تبدأ بكونها ممكنة: إنها راهنة وحقيقة، مثل العالم الذي تشكّل جزءا منه، وليس من فرضية تفسيرية أوضح من الفعل بالذات الذي بواسطته نستعيد هذا العالم الناقص لنحاول تجميعه وتفكّره**"[1]، هذا الفعل التجميعي التفكّري هو ما يعزوه ميرلوبونتي إلى مفهوم الإدراك الحسي، الذي يتبوّأ عنده –خاصّة في كتاباته الأولى– مكانة مركزية؛ فإذا كان الإحساس في مفهومه العام نتاج الاتصال المباشر بالعالم عن طريق الحواس، فأنّ هذه الإحساسات تبقى مبهمة، ومشوّشة، وغير قابلة للفهم، حتى "**يقوم الذهن بحلّ الألغاز التي يطرحها الإحساس للتعرف على المجموع وربطه بالإدراك وبالدلالة**"[2]؛ أي أن الإدراك الحسي هو عملية تأويلية "**تبحث عن المعنى الكامن خلف الرموز والإشارات**"[3]، لكن ميرلوبونتي لا تقنعه هذه الثنائية المبسطة، فينزع –لتجاوزها– منزعا يكاد يصهر فيه طرفي هذه الثنائية؛ فهذه الفقرة، مثلا، من كتاب "**ظواهرية الإدراك**" تقترب من نفي فكرة الإحساس باسم الإدراك، يقول: "**إن بنية الإدراك الفعلي هي وحدها التي يمكن أن تعلمنا ماذا يعني هذا الإدراك، فالانطباع المحض غير موجود وغير مدرك، وهو إذن غير معقول كلحظة من لحظات الإدراك، فإذا اعتمدنا الانطباع فإننا، بدل بقائنا متنبهين للاختبار الإدراكي، ننساه لصالح الموضوع المدرَك. فالحقل البصري لا يتكون من أبصار محلية، ولكن الشيء الخاضع للنظر يتكوّن من أجزاء من المادة ونقاط**

تحقيقها، هي العودة إلى العالم الواقعي المعيش من خلال العودة إلى خبرة وجودنا فيه، والتي هي الخبرة الإدراكية، مثل خبرة الجسد واللغة والآخرين والفن والتاريخ، وغيرها من الموضوعات التي شكلت أهم محاور فلسفة ميرلو–بونتي وخصوصا المتأخرة منها." ضمن كتاب جماعي، محمد بن سباع وآخرون، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلو–بونتي، دار ابن النديم، الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ص51.

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص16.

[2]– لورانس فانين–فيرنا، انظر وفكر، سبق ذكره، ص33–34.

[3]– خالد البحري، الفينومينولوجيا والتجربة الفنية، سبق ذكره، ص28.

الفضاء هي خارج بعضها البعض. لا يمكننا أن نتصور شيئاً مدركاً معزولاً، حتى ولو أقمنا تجربة عقلية لإدراكه"[1] يبدو صاحب "**ظواهرية الإدراك**" غير مقتنع بفكرة وجود إحساسات سابقة عن الإدراك، فهو يعتبر الإحساس نوعا من الإدراك الأولي أو البسيط[2] ، وهذه النقطة بالذات تكثّف بوضوح النزعة العقلانية/النفسانية/الوجودية/التأويلية/الإنسانية/ الميتافيزيقية لميرولوبونتي ،[3] والتي يعززها قوله: "**إن حياة الوعي–الحياة العارفة، حياة الرغبة أو الحياة الإدراكية– تدخل ضمن قوس قصدي يعكس من حولنا ماضينا ومستقبلنا ووسطنا البشري ووضعيتنا المادية ووضعيتنا الإيديولوجية ووضعيتنا المعنوية، أو بالأحرى يعمل**

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص22.

[2]– يقول في ظواهرية الإدراك: "**إنّ ما ندعوه إحساسا ليس إلا إدراكا بسيطا**" ص201

[3]– ينطلق جيل دولوز في فهمه للإدراك من منطلق مناقض لما جاء به ميرلوبونتي، وإن بدا للوهلة الأولى بأنه قريب منه؛ فليس الإحساس عنده إدراكا بسيطا بل الإدراك نفسه هو الإحساس؛ أي أنّ دولوز يولي أهمية للأحاسيس قبل الإدراكات والتأويلات، يقول: "**فالإدراك والذاكرة والتخييل والقوة الذهنية والفكر نفسه، لا يكون فعلها جميعاً إلا فعلاً عرضياً، حين تكون ممارسة إرادية، حينها يكون ما ندركه هو نفسه ما كن أن نتذكره أو نتخيله أو نتصوره، والعكس صحيح. هكذا فالإدراك لا يمنحنا أي حقيقة عميقة، كذلك هو الحال بالنسبة للفكر والذاكرة حين يكونان إراديين، فما نبلغه حينها لا يكون إلا حقائق ممكنة فقط، إذ نحن هنا لا نصادف شيئاً يجبرنا على أن نؤول، فلا شيء يجبرنا على أن نفك أسرار طبيعة علامة ما، لا شيء يجبرنا على أن نغوص في العلامة كي ننفذ إلى أعماقها ونكتشفها كما يكتشف «الغواصون الأعماق»، إذ كل الملكات حينها، ستخرج إلى الفعل في تناغم، الواحدة في محل الأخرى، باعتباطية وبتجريد تامين. بيد أنه، وعلى العكس من ذلك، كلما أخرجت ملكة ما إلى الفعل مرغمة ومدفوعة دونما إرادة منها، جابهت وأدركت حدها الخاص والأخير، فترتقي بذلك نحو مستوى الفعل المتعالي، فتعي، بفعل ذلك، ضرورتها الخاصة وقدرتها التي لا يمكن أن تعوضها فيها ملكة أخرى غيرها، إنها تصير، بالتالي، غير قابلة للاستبدال بغيرها، فعوض إدراك متبلد، وعوض حساسية تقبض على العلامات وتتلقاها، تصبح العلامة هي حد هذه الحساسية وغايتها الأخيرة، أي تصبح هي موضوع فعلها الأقصى.**" جيل دولوز، خارج الفلسفة، سبق ذكره، ص52–53. نفهم من هذا المقطع أنّ دولوز ينظر إلى العلامات –سواء اللغوية منها أو غير اللغوية– بأنها فعل إحساس لا فعل تأويل أو إدراك، فهذه الملكات تكون ملفوفة في العلامة، مثلما يقول دولوز، وكما سنرى بالتفصيل في الفصل الثالث، لذا يتوجّب الاهتمام –حسبه– بالأحاسيس لا بالإدراكات العقلية والتأويلات الذهنية، لأنّ الإحساس هو الذي يخلق العمل الفني، فهذا الأخير ما هو إلا "**كتلة من الإحساسات...كائن إحساسي ولا شيء غير ذلك، فهو موجود بذاته**" [جيل دولوز، ما هي الفلسفة، سبق ذكره، ص172.]

لكي تتموضع في ظل كل هذه العلاقات. هذا القوس القصدي هو الذي يصنع وحدة الحواس ووحدة الحواس والذكاء ووحدة الحساسية والإدراك."[1] فالقوس القصدي هو الخلفية التأويلية التي تمكّن الإنسان من فهم الوجود والعالم من حوله، ولولا اشتغال هذه الخلفية لما استطاعت القدرات الذهنية المختلفة من أن تؤدي وظائفها، لكن هذه الخلفية لا تشبه نظام التشغيل في الحاسوب، لأنها خلفية مثقلة بالتاريخ وذاكرته، والمستقبل وتطلعاته، والحاضر واضطراباته، إنها، باختصار، خلفية حياة إنسانية واعية وعارفة وراغبة ومدركة.

تفسّر لنا تجربة الإدراك الوضعية التي يوجد بها الجسد في العالم، وهو ليس وجود شيء يضاف إلى آخر، بل وجود محايث؛ أي **"أنّ الإدراك بنية محايثة: محايثة الشكل لما هو محسوس (الشجطالت)، ومحايثة الجهاز العصبي للإدراك الذي يعوضه إطار حركي. مما يعني أنّ كل إدراك يكون مرفوقا بحركات يحدثها الجهاز العصبي...وحيث إن الإدراك يتم بشكل جشطالتي (بنيوي) فإنه يركز على العلاقات المنتظمة بدل العناصر المكونة لمجاله. ومن ثمة فالبنية هي أسلوب تعبير الجسد عن ذاته، وفي الوقت نفسه، هي ما يسمح للجسد بالكشف عن تنظيم العالم."**[2] لقد كان تأثّر ميرلوبونتي بالمدرسة النفسية الجشطالتية واضحا، لكنه حاول –في الوقت ذاته– أن ينأى بمفهوم الإدراك الحسي عن بعده المعرفي المحض على النحو الذي فهمته به هذه المدرسة، فالإدراك ليس معرفة محضة بل هو **بنية وجودية**[3]، ولعل هذا الرافد العلمنفسي من أهم الروافد التي أسست مفهوم الخطاطة الجسدية أو الصورة الجسدية (تترجم كذلك بالترسيمة الجسدية)؛ فكلمة جشطالت

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص116.

[2]– يوسف تيبس، التصورات العلمية للعالم (قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصر)، دار ابن النديم، الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ط1، 2014، ص517–518.

[3]– نفسه، ص520.

(Gestalt) بالألمانية تعني الصورة أو الشكل، "**ومعنى الصورة هنا الصورة الخارجية من جهة، والبنية الباطنة والتنظيم الداخلي من جهة أخرى...وهي في الأصل نظرية نفسية تذهب إلى أن الظواهر النفسية وحدات كلية منظمة، لها من حيث هي كذلك خصائص لا يمكن استنتاجها من مجموع خصائص الأجزاء. ومعنى ذلك أن إدراك الكل متقدم على إدراك العناصر والأجزاء، وأن خصائص كل جزء متوقفة على خصائص الكل.**"[1] فالجزء لا قيمة له جشطالتيا إذا لم ينظر إليه كعنصر من بين عناصر الصورة الكلية، هذه الصورة التي تحدّدها العلاقات والارتباطات بين أجزائها ومكوناتها[2]، شرط ألا يسبق النظرُ إلى هذه الأجزاء صورتَها الكلية وتشكلّها الإجمالي. يمكننا الآن، أن نفسّر، في هذا المقام، اهتمام ميرلوبونتي بدراسة الفنون التشكيلية، مثل دراسته للوحات الرسام الفرنسي بول سيزان[3] (1839-1906)، لكن ما يهمّ أكثر، هو مفهوم **الخطاطة الجسدية schéma corporel (تترجم كذلك بالصورة الجسدية، والترسيمة، والرسامة، والتبيانة)**[4]، لما لها من تأثير –مباشر أو غير مباشر– على الدراسات الأدبية التي تروم تشكيل صورة للجسد، فما الذي يعنيه ميرلوبونتي بصورة الجسد؟

---

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ج1، ص403.

[2]– لا يخفى التقارب بين مفهوم الجشطالت ومفهوم البنية structure، وما لهما من أثر في تشكيل مفهوم الخطاطة الجسدية.

[3]– انظر: خالد البحري، الفينومينولوجيا والتجربة الفنية (موريس ميرلوبونتي قارئا لبول سيزان)، دار زينب، تونس، ط1، 2023.

[4]– يرى شون جالاغر ودان زهافي بأنّ "خطاطة الجسد" و"صورة الجسد" مفهومان ملتبسان وغامضان بسبب الترجمة الانجليزية لمصطلح schéma corporel إلى body image ثمّ يعرف الكاتبان صورة الجسد بأنها: "**منظومة خبرات ومواقف ومعتقدات، حيث يكون موضوع تلك الحالات القصدية هو الجسد.**" انظر: شون جالاغر ودان زهافي، العقل المتجسد، سبق ذكره، ص23.

يقول فيلسوف الجسد في كتابه "ظواهرية الإدراك" بأنّ: "**الصورة الجسدية هي في نهاية المطاف كيفية التعبير عن أنّ جسدي هو في العالم**"[1] فتموضع الجسد في العالم، تحكمه علاقات منسجمة، تقوم بترتيب وتقسيم الأدوار والوظائف بين أعضائه، فكلّ عضو ينتظم قبالة الآخر انطلاقا من هذه القوانين البديهية التي تصدرها الخطاطة أو الصورة الجسدية، كما أنّ هذه الخطاطة تكفل لهذه الأعضاء المنسجمة أن يستقيم وجودها في المكان والزمان وبين الآخرين والأشياء، فخلق الاتساق، والترابط المنطقي، والنظام في العالم، وإضفاء القيم على الموجودات، هو الوظيفة الأساسية للخطاطة الجسدية، وكل هذا يحدث بشكل ديناميكي، توافقا مع تدفّق الحياة الإنسانية وخبراتها الواعية، وفي هذا السياق "**يؤكد ميرلوبونتي أن العادات التي يحتفظ بها الجسد تستجيب لتطلعات الذات نحو العالم المحيط بها، ذلك أن الرسامة الجسدية لا تحتفظ من التركيب التشريحي الفيزيولوجي أو التشكّلي ومن تجاربها المكتسبة إلا بما يكتسي قيمة بالنسبة إلى تطلعاتنا بما يسمح بتحقيق التلاؤم تحقيقا أفضل**"[2]؛ أي أنها فعل انتقائي قصدي، يعني هدفا بعينة، ويتجه صوب غاية مسبقة، تحفظ النظام في هذا العالم، وتحقّق الانسجام بين مكوناته، وفق ما يتلاءم وتطلعات الذات، وهنا يبدو العالم، بكل ما يؤثثه من موجودات، متواطئا مع ما تنشده الذات من تناسق، فكل ما في هذا الكون يستمدّ نظامه من نظام الجسد، ويأخذ معناه ودلالاته من موقعه منه، إن صورة جسدنا، كما يعرّفها طبيب الأمراض العصبية والمحلل النفسي **بول شيلدر p, shilder (1886-1940)**، والذي يعتبر -فيما تذكر ميشيلا مارزانو في معجمها- أوّل من قدّم صورة للجسد ثلاثية المظهر: فيزيولوجي، شبقي، واجتماعي[3]، وصورة الجسد

---

[1]- موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص93.

[2]- خالد البحري، الفينومينولوجيا والتجربة الفنية، سبق ذكره، ص22.

[3]- ميشيلا مارزانو، معجم الجسد، سبق ذكره، ص1136.

عنده هي ما نشكله في فكرنا أو ما **نتمثّله**، ونجمعه من هذه الأحاسيس المتفرّقة داخل وحدة جسدنا بشكل مباشر، "**إنها وحدة مدركة ولكنها أكثر من مجرد إدراك...وترسيمة الجسد هي صورة ثلاثية الأبعاد التي يملكها كل واحد منا عن نفسه...وهي تعبير يبرهن لنا عن وجود شيء آخر غير الإحساس الصافي البسيط وغير التخيّل: إنه « ظهور» الجسد لأنفسنا؛ وهو يدلّ أيضا أن الأمر ليس فقط مجرد إدراك بالرغم من مروره بالحواس، وهو بالرغم من احتوائه على صور ذهنية ليس مجرد تمثّل**"[1] ومن خلال هذا التعريف تتبدّى لنا الخاصية التجاوزية للخطاطة الجسدية، فهي دوما تنشد صورة متخيّلة، متمثّلة، مأمولة، متشكلة نفسيا، و"**ليست صورة منعكسة لمظهر الجسد، ولا صورة مرآوية...إنها تربط العناصر المرتبطة ببنية جسدنا التشريحية، بوجودنا في العالم وبلا شعورنا**"[2]، يضرب ميرلوبونتي مثلا يفسّر به أكثر كيفية عمل الخطاطة الجسدية في الحفاظ على التوازن النفسي-الفيزيولوجي بشكل مركّب ومندمج، لا بالتفسيرات التجزيئية التي تفصل ما هو نفسي عن ما هو فيزيولوجي، وهذا المثال هو مثال الذراع المبتورة والذراع المشلولة، يقول: "**إن إرادة امتلاك جسد صحيح أو رفض الجسد المريض لا يصاغان لذاتهما، فتجربة الذراع المبتور كأنه حاضر، أو الذراع المريض وكأنه غائب ليسا من قبيل القول: "أفكر أن..."**. **هذه الظاهرة، التي تشوهها أيضا التفسيرات الفيزيولوجية والنفسانية، يمكن فهمها بالعكس من زاوية الكائن في العالم. فالذي في داخلنا**

---

[1]- منى فياض، فخ الجسد، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص31 (في االنسخة الإلكترونية).

[2]- ميشيلا مارزانو، معجم الجسد، سبق ذكره، ص1135. تزجي الكاتبة أمثلة عديدة عن استثمار الحداثة لمفهوم صورة الجسد في خلق صورة استيهامية، حالمة، متخيّلة، عن طريق الدرجة والدعاية الجنسية والتلفزيون والأفلام وصناعة الثقافة والثقافة الشعبية حيث **تعرض مظاهر الجسد في فيض من الدعاية الجنسية**، والأسطورية، والاستهلاكية، لتخلص إلى أن منطق الصور يعمل كفخّ. "**إنه نتيجة عملية أعدّت منذ زمن طويل وأصبحت اليوم تامّة. تعود جدارته الرئيسية إلى صناعة الثقافة التي أعدّت من زمن طويل هذه الرغبة بتصوير بعدَ الكائن. وصنع الجسد لنفيه لغة، وصنع الشكل المتجسّد لنفسه ميتافيزيقيا**." نفسه، ص1134-1135.

يرفض البتر والعجز، هو ذلك الأنا المنخرط في عالم فيزيائي معيّن وعالم إنساني علائقي، هذا الأنا يستمر بالتوجه نحو عالمه بالرغم من حالات العجز والبتر، وهو، من هذا المنطلق، لا يعترف بها حكما. إن رفض العجز ليس إلا الوجه الآخر لانخراطنا في العالم"[1] فالذي في داخلنا، هذا الذي يرفض البتر والعجر، هو نفسه خطاطة الجسد أو التنظيم السحري المتكفّل بحفظ نظام الوجود في العالم، وهو من يكشف على ذواتنا سيلَ ذكريات تقاوم واقع اللانظام الطارئ على أجسادنا، فأحالها على غير ما كانت عليه من قبل.[2]

وفي المحصّلة نقول بأنّ ما تقوم عليه فلسفة ميرلوبونتي، وما يصبو إلى البرهنة عليه هو أنّ "**الجسد هو واسطة الكائن في العالم، وامتلاك جسد يعني بالنسبة للكائن الحي الانضمام إلى وسط محدد، والاندماج بمشاريع معينة والانخراط بها باستمرار**"[3] وهذه النتيجة لم يصل إليها إلا بعد أن بيّن "**أن وحدة النفس والجسد لا تلتحم بمرسوم اعتباطي بين عنصرين خارجيين، واحد موضوع والآخر ذات. بل هي إنجاز مستمرّ داخل حركة الوجود**"[4] مخالفا بذلك تعاليم الفلسفة الديكارتية، في خطّ يتمّم ما كان قد شرع فيه هوسرل وغابريال مارسال وسارتر، بروح الأستاذ المدقّق والشارح المتبصّر، دون أن ننسى أصالة تفكيره التي لمعت في كتاباته الأخيرة مع

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، سبق ذكره، ص78.

[2]– يقول مستفيضا في شرح هذه الظاهرة: "**نحن لا نستطيع أن نفترض صورة الذراع الهائم عبر الوعي، تأتي لتلتصق بالجذع المتبقي من الذراع المبتور : فهو بهذه الحالة لن يكون وهميا، بل إدراك متولد من جديد. يجب أن يكون الذراع الوهمي، ذلك الذراع المتقرح من جراء شظايا القنابل الذي احترق غلافه المنظور أو تعفن في مكان ما، هو الذي يأتي ليلازم الجسد الحاضر دون أن يندمج به. فالذراع الوهمي هو إذن أشبه بالتجربة المكبوتة، حاضر قديم لم يقرّر أن يصبح ماضيا. فالذكريات التي نستذكرها أمام المبتور تثير الإحساس بالعضو الوهمي ليس كصورة تستدعي صورة أخرى، كما في الترابطية، بل لأن أي ذكرى تعيد فتح الزمن الضائع وتدعونا لاستعادة الوضعية التي تثيره. والذاكرة الفكرية، بالمعنى الذي يستخدمه بروست**" موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، سبق ذكره، ص80–81.

[3]– نفسه، ص78.

[4]– نفسه، ص83.

مفهوم "**اللحم**"، والتي كانت نتيجة متوقّعة لمفكّر أرقته ظاهرة **التواشج** و**التلاحم**، فجعلته يحيد عن مسلكيته الفينومينولوجية ويتحوّل نحو فلسفة الطبيعة محاولا تحديد طاقاتها الحيوية الأساسية، مستلهما في ذلك فلسفة مواطنه **هنري بريغسون** ورومانسية الألماني **فيلهيلم شلنغ**[1]

كان مفهوم "**اللحم**"، إذن، نتيجة حتمية، ورد فعل منطقي، مترتب على فلسفة عقلانية فينومينولوجية تسعى إلى تفسير ظواهر معقّدة وحيوية بمفاهيم لم تسعفها على ذلك، لذا نجد بأن ميرلوبونتي مال في كتاباته الأخير إلى التعبير عن هذا التواشج والتعالق والتناسج بين لحم الجسد ولحم الكينونة؛ أي أنّه اقترب كثيرا من مفهوم "**الجسم**" الذي يختلف عن الجسد (أو الجسد الخاص كما يترجم)، وعلى هذا كانت ترجمة الدكتور حبيب الشاروني دقيقة في اختيارها للفظة **جسم**[2] في كتاب "**العين والعقل**" يقول: "**فجسمي، المرئي والمتحرك، هو في عداد الأشياء، إنه واحد منها، وهو يتشابك في نسيج العالم، وتماسكه هو تماسك شيء ما. ولكن بما أنه يرى ويتحرك، فهو يمسك بالأشياء في دائرة حوله، وهى ملحقة به أو امتداد له، إنها مغروزة في لحمه، وتكون جزءاً من تعريفه الكامل، والعالم مصنوع من نفس**

---

[1]– هذا التحوّل بدا غير مفهوم لدى **أكسيل هونيث** الذي يقول بأنّ "**انتقال «اللحم» إلى فئة منتمية إلى فلسفة الطبيعة سوف يكون بمثابة مغادرة المستوى الذي مازال يجعل من العقل بعدا من أبعاد تحقيق الوجود الإنساني**" فهو إذن تحوّل "**يصعب فهمه**" أكسيل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق، سبق ذكره، ص159.

[2]– على خلاف ترجمة الأستاذ شوقي الزين للمقطع نفسه في كتاب: لورانس فانين– فيرنا، "انظر وفكّر"، سبق ذكره، ص61، حيث ترجمها بجسد في قوله: "**جسدي هو مرئي ومتحرك وينتمي إلى الأشياء، إنه أحد هذه الأشياء. فهو مرتبط بنسيج العالم وتماسكه هو تماسك الشيء. لكن، على اعتبار أنه يرى ويتحرَّك، فهو يجعل الأشياء تحيط به، لتصبح قطعة منه وامتدادًا له. فهي منغرسة في لحمه، وتنتمي إلى تعريفه التام. والعالم مركب من قماش الجسد.**" ونشير هنا إلى أنّ الأستاذ الشاروني يستعمل لفظة "جسم" حتى في غير سياقها، أي حتى المقام الذي كان يجدر به أن يوظف لفظة "جسد" نجده يضع مكانها لفظة "جسم"، كما في كتابه "**فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية**" (سبق ذكره)، فلفظة "**جسم**" لا تتلاءم والفلسفة الوجودية و لا الفينومينولوجية – على ما بينهما من فروقات–

نسيج الجسم."[1] وفي هذه الفقرة يوظّف ميرلوبونتي مفهوم "**اللحم**" **la chair** الذي كان قد بدأ في استعماله، قبل ذلك، بشكل موسّع، كمفهوم فلسفي واضح المعالم ومحدّد المركبات في كتابه **المرئي واللامرئي**[2]، يذكر في كتابه هذا أنّ ليس ثمة اسم في الفلسفة التقليدية لتعيين مفهوم "**اللحم**"[3]، ثمّ يعرض إليه، محاولا استجلاء معانيه، والاقتراب من الإشكالات التي تتصّل به، في فصل عنوانه صفة من أهم صفات اللحم وهي **الانشباك** –**التصالب** L'ENTRELACS – LE CHIASME، يقول بأنّ اللحم هو "**هذه المرئية وهذه العمومية التي هي مرئية وعمومية الحسي في ذاته، هذه الغفلية الفطرية التي هي غفليتي أنا ذاتي... فاللحم ليس مادّة بمعنى كونه جسيمات كيان قد تتجمع، أو قد تتواصل لتشكل كائنات...إنّ اللحم ليس مادّة وليس فكرا وليس جوهرا. ومن أجل تسميته، قد يتوجّب علينا استعمال اللفظ العريق، لفظ «الأسطقس» بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار، أي بمعنى شيء عام، في منتصف الطريق بين الفرد المكاني– الزماني والفكرة، إنه ضرب من مبدأ مجسّد يجلب معه أسلوب كيان في كل مكان يوجد فيه جزء صغير منه، فاللحم بهذا المعنى هو «أسطقس» كينونة. إنّه ليس واقعة أو مجموعة وقائع ومع ذلك هو ملتحم بالـ مكان وبالآن. بل أكثر من ذلك إنه : استهلال الأين والمتى، إنّه إمكانية وضرورة الواقعة، وباختصار هو وقائعية، إنه ما جعل الواقعة واقعة، وهو في الآن ذاته أيضاً ما به يكون للوقائع معنى، وما يجعل الوقائع المجزأة تنتظم حول «شيء ما».**"[4] في هذا الفقرة الهامّة من كتاب المرئي واللامرئي، لا يضيف ميرلوبونتي مفهوما جديدا إلى رصيد المفاهيم التي

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، العين والعقل، سبق ذكره، ص19.

[2]– يعتبر كتاب "العين والعقل" الذي نشر أوّل مرة في لغته سنة 1960 آخر ما كتب ميرلوبونتي، رغم أنّ كتاب "المرئي واللامرئي" نشر بعده بأربع سنوات، أي سنة 1964.

[3]– موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، سبق ذكره، ص225.

[4]– نفسه، ص225–226.

استلهمها في كتاباته الأولى من المظانّ الفينومينولوجية والنفسية، بل يعبّر عن توجّه جديد، (ينسف)[1] به ما كان قد شيّده سابقا، وهذا التحوّل لم يكن وليد الصدفة، بل هو نتاج مخاض عسير، سبقه مسار من التشابك مع تاريخ الفلسفة، وحوارية ذاتية قام بها ميرلوبونتي مع نفسه[2]، ومع أنّ مفهوم "**اللحم**" قد سبقته إرهاصات وإشارات من **سارتر**[3] كما ذكرنا سابقا، وقبله أب الفينومينولوجيا إدموند هوسرل[4]، إلا أنه مثّل، في الأخير، تحوّلا جذريا وردّة فكرية على منظومة فلسفية برمتها؛ فلجوء ميرلوبونتي إلى لفظ "الأسطقس" الذي عرّف به "**اللحم**" جعله قريبا من الفلسفة الماقبل-سقراطية، لكنه "**لا يقوم بعملية إحياء إذ الإحياء نسيان مخادع وذاكرة متملقة، وهو لا يجهل ولا يتجاهل ما أنجز فلسفيا وعمليا بعد الماقبل-سقراطيين**"[5]، ولعل أوّل وأهمّ ما يقوم مفهوم "اللحم" بنسفه، إذا ما احتفظنا باللفظ المعبّر لأكسيل هونيث، هو مفهوم الأنا المنسجمة مع ذاتها، وضمن علاقاتها مع الآخر ومع العالم، إذ "**لا وجود هنا لمشكلة الأنا الآخر لأنني لست أنا الذي أرى وليس هو الذي يرى، ولأن مرئية مجهولة تسكننا نحن الاثنين، تسكننا رؤية بشكل عام بمقتضى هذه الخاصية الأساسية التي تنتمي إلى اللحم، كونه هنا والآن، خاصيته أن يشعّ في كل مكان ودائما**"[6] يقترب هذا الطرح كثيرا مما أسماه جيل دولوز بـ:"**الضمير الرابع للمفرد**" حيث لا وجود إلا لتفرّدات وصيرورات، لا يمكنها أن تتجّسد في صورة "فرد" أو

---

[1]- نستعمل هنا اللفظة نفسها التي استعملها أكسيل هونيث في توصيفه للتحوّل الذي عرفته فلسفة ميرلوبونتي، وهي كلمة بدت معبّر حقا عن الانقلاب الراديكالي في تفكير ميرلوبونتي. انظر: أكسيل هونيث، الإجتماعي وعالمه الممزق، سبق ذكره، ص159.

[2]- عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، سبق ذكره، ص399.

[3]- لم يعترف سارتر بالصيغة الفلسفية الجديدة لمفهوم اللحم عند ميرلوبونتي إلا في لحظة حزن بعد وفاته، بعد أن اعتبره من قبل بأنه مجرد وعي شقي هيغيلي معدّل. انظر: عبد العزيز العيادي، نفسه، ص404.

[4]- وهو ما ذهب إليه **غزافيي تيليات Xavier Tiliette**. انظر: عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، نفسه، ص400.

[5]-نفسه، ص402.

[6]- موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، سبق ذكره، ص229.

"شخص" لما لهذين المفهومين من صفات ستاتيكية[1] لا تعبّر عن المحتوى الكريستالي أو البلّوري[2] للذات المعاصرة. إنّ اللحم الذي يتحدّث عنه ميرلوبونتي هنا **"ليس هو المادّة. إنه التفاف من المرئي على الجسد الرائي والتفاف الملموس على الجسد اللامس"**[3] إنه نوع من التجربة باعتبارها **"النسيج الذي يشدّ جسدي إلى العالم**

---

[1]– جيل دولوز، خارج الفلسفة، سبق ذكره، ص13.

[2]– يستعمل ميرلوبونتي مفهوم التبلّر cristallisation. انظر: موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، سبق ذكره، ص176. وفي النسخة الأصلية:

Maurice Merleau-Ponty, visible et l'invisible, Gallimard,1964, p134

. La philosophie ne cherche donc pas à analyser notre relation avec le monde, à la défaire comme si elle avait été faite par assemblage; mais elle ne se termine pas par une constatation immédiate et globale de l'Être dont il n'y aurait rien de plus à dire. La philosophie ne peut pas se flatter, en l'explicitant, de retrouver en elle ce que nous y aurions mis, elle ne peut reconstruire la chose et le monde en comprimant en eux, sous forme d'implication, tout ce que nous avons pu ultérieurement en penser et en dire, mais elle reste question, elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur **cristallisation** devant nous. Car cette **cristallisation** qui, pour une part, nous est donnée toute faite elle n'est par ailleurs jamais terminée, et nous pouvons voir par là comment le monde se fait.

وهو مفهوم وظّفه جيل دولوز حيث يقول بأن الكريستال **"لم يعد يختزل بالوضع الخارجي للمرآتين المتقابلتين، وإنما على الاستعداد الداخلي لرشيم يتفاعل مع البيئة"**. جيل دولوز، سينما الصورة-الزمن، تر: جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2015. (ص120)، ويرى بأن **"للصورة/ الكريستال ملمحان: لها حدّ داخلي يحيط بكافة الحلقات النسبية، ولكن لها غلافا قصيا ومتغيرا وقابلا للتشوّه يحيط بتخوم العالم لا بل يتجاوز حركات العالم. إن الرشيم البلوري الصغير والكون الرحب القابل للتبلور، يندرجان كلاهما في قوة التوسع للمجموع الذي يشكله الرشيم والكون. فالذواكر والأحلام، وحتى العوالم، ليست سوى حلقات نسبية ظاهرة تخضع لتبدلات هذا الكل. إنها درجات أوطرق تحقق تتدرج بين هذين الطرفين النقيضين: الراهن والافتراضي/ أي الراهن وعنصره الافتراضي على الحلقة الصغيرة، والافتراضات المتوسعة في الحلقات العميقة. ومن الداخل تتواصل الحلقة الصغيرة الداخلية مع الحلقات العميقة، مباشرة، من خلال الحلقات النسبية فقط."** (نفسه، ص134-135). يوظف دولوز هنا مفهوم الكريستال لكن في مسطح مغاير لمسطح الفلسفة الميرلوبونتية، كما أن يستعمله في سياق النقد السينمائي، وهو سياق مختلف تماما عن السياق الذي ورد فيه المفهوم في كتاب المرئي واللامرئي، لكن هذه العلامات والإشارات تلعب دورا فعالا في إبداع المفاهيم، فربّ إشارة صاغت فلسفة، وربّ كلمة خلقت كونا.

[3]– موريس يرلوبونتي، المرئي واللامرئي، سبق ذكره، ص233.

الذي أعيشه وفق الإيمان الإدراكي الذي لي عنه"[1]، وقد سعى ميرلوبونتي إلى فهم الفنون التشكيلية انطلاقا من هذا المفهوم، أو ربما استلهم مفهوم اللحم من لوحات بعض الفنانين التشكيليين كبول سيزان الذي أولاه اهتماما خاصا، "**إن اللوحة الفنية** [عند سيزان] **ليست استعادة لمادة الشيء، وإنما استعادة لشيئيته، أي للحميته. ثمة داخل لحم الشيء نور يلمع إنه «اللامرئي» الذي يسعى سيزان جاهدا إلى النفاذ إليه ولكن عبر المرئي أي من خلال اللون. فاللامرئي ليس العدم وإنما البعد الآخر للمرئي ذاته إنه «النور الطبيعي». يمثل اللحم إذن ذلك النشاط الداخلي الذي يشع منه المرئي. وهذا النشاط هو عين ما يسعى إليه سيزان مُعبرا على لوحته. لكأنه يوجد غليان صلب الوجود يمهد إلى «تكلّمه» أو تفجره. ويعبر مرلوبونتي عن هذا الالتحام وعن هذا الانحباك من خلال مفهومي الإبدال والاندغام أو التصالب (chiasme).**"[2] يتجاوز ميرلوبونتي بمفهوم "اللحم" عطب مفهوم "التمثّل"؛ إذ ليست اللوحة الفنيّة تمثيلا يقوم به الفنان يستردّ به واقعا غائبا، عبر الألوان والخطوط، كما أن سرّها لا يكمن في فعل الاستحضار الذي يستعيد به الرائي من جديد ما كان الرسام قد ضمنه لوحته، كلا، بل هي نوع من الاندماج اللحمي والتصالب الوجودي الذي يرمي بالرائي في صلب المرئي، ويصهر بالمرئي داخل بوتقة الرائي، فكأنما تتحوّل أعين الرائي إلى يد يلمس بها اللوحة، وتكتسي أشكال اللوحة وألوانها أرواحا تجذب إليها روح الناظر حتى يصبح داخلها، هكذا "**تتبادل الأدوار بين المصور والمرئي على نحو لا يمكن تفاديه، ولذلك كثير من**

---

[1]– فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، سبق ذكره، ص110. يقول في الصفحة نفسها مسترشدا ببعض أقوال ميرلوبونتي في المرئي واللامرئي: "**التجربة هي "لحم" الزمن الذي يجعلني أشعر أنني "امتداد للحم العالم الذي من حولي. لا فاصل بين لحم جسدي ولحم العالم، بين "جسدي الموضوعي وجسدي الفينوميني ". ليس جسدي "قطيعا تائها من الإحساسات" بل هو جزء من اللحم الدائم للعالم. ولذلك كذبة هو الفاصل الحديث بين "الذات" و "الموضوع": "إن الأشياء تمر إلى داخلنا تماما كما نمر نحن إلى داخل الأشياء"**

[2]– خالد البحري، الفينومينولوجيا والتجربة الفنية، سبق ذكره، ص102.

المصورين قد قالوا بأن الأشياء هي التي تنظر إليهم، يقول أندري مارشان: «إني أحسست عدّة مرّات، وأنا في الغابة، بأني لم أكن أنا الذي ينظر إلى الغابة: أحسست في بعض الأيام أنّ الأشجار هي التي تنظر إليّ وهي التي تكلّمني »"[1]

يكاد يتجاوز ميرلوبونتي –باجتراحه لمفهوم اللحم– رأسا الأفق الفينومينولوجي، مع أنه، من جهة أخرى، استطاع أن يتملّص من الرؤية الثنائية التي تعزل بين السطح والعمق والمدرِك والمدرَك والإحساس والإدراك، والوعي والتمثّل والذات والعالم، وغيرها من المفاهيم ذات الحمولة السيكولوجية[2]، فاللحم هو انثناء الوجود في الموجود، والحاسّ في المحسوس، **مع التأكيد على أنّ المحسوس ليس وجودا محضا، والحاسّ ليس عدما محضا دون أي ثقل مادي، فالأنا ليست ثقبا في الوجود وفق عبارة هيغل، وإنما تجويف وطيّة تشكّلت وبالإمكان أن تنحلّ[3]**، والتأكيد كذلك على أنّ الظاهر ليس سطحا للباطن أو العمق، بل السطح نفسه عميق ومبطّن، وما كان لذلك أن يحدث إلا عبر الانثناء والطيّ، فالواحد منهما منطوي في الآخر، ومثني في تجويفاته وتجاعيده[4]، ومما يفيده مفهوم الطيّة، كذلك، سواء عند هايدغر أو

---

[1]– موريس ميرلوبونتي، العين والفكر، سبق ذكره، ص31. بتصرف.

[2]– وهو ما أقر له به جيل دولوز عندما قال: "**يعود الفضل إلى (ميرلوبونتي) في أنه أوضح كيف أن رؤية أصلية) عمومية (تنثني وتنطوي ضمن ما يرى ذاته، مخولة بذلك إمكانية علاقة أفقية بين راء ومرئي فينثني الخارج الذي هو أبعد وأقصى من كل ما هو خارجي، و «ينطوي» و « يتضاعف » بداخلٍ أعمق من كل ما هو داخلي، يسمح وحده بإمكان العلاقة المتفرعة عن الداخلي والخارجي. حتى أن هذا الانثناء أو الانطواء، هو ما يحدد «الجسد » ، بعيداً عن الجسم ذاته وعن موضوعاته . ومجمل القول لقد تجاوز قصدية الموجود نفسها في اتجاه انثناء الوجود، في اتجاه الوجود كإنثناء (أما سارتر فلم يبرح القصدية مكتفياً باحداث و ثقوب » في الموجود ، دون أن يبلغ انثناء الوجود). تتم القصدية داخل فضاء إقليدي يمنعها من أن تدرك ذاتها، وهذا ما يوجب عليها أن تتجاوز نفسها في اتجاه فضاء آخر، فضاء «موقعي»، يصل الخارج بالداخل، يصل الأكثر سطحية بالأبعد عمقا**". جيل دولوز، المعرفة والسلطة، سبق ذكره، ص119. وهذا لا بدّ أن نعي بأنّ التملّص من منطق الثنائية لا يكون بإذابة أطرافها، أو الدمج التعسفي بين حدودها، (انظر: العيادي، مسألة الحرية، ص409)، وهي التهمة التي اتهمّ بها سارتر زميله ميرلوبونتي في رفضه لمفهوم اللحم أوّل الأمر.

[3]– عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، سبق ذكره، ص407.

[4]– عبد العزيز العيادي، نفسه، ص414.

ميرولوبونتي، هو انفتاح الرؤية على الكلام؛ فالمرئي عندهما – كما يقول جيل دولوز– "**لا يفسح المجال للرؤية دون أن يفسحه للكلام كذلك، لا سيما وأن الانثناء لن يشكّل ما يرى ذاته في الرؤية دون أن يكون في الوقت ذاته ما يتكلّم في اللغة، إلى حدّ أننا مع نفس العالم الذي يكلّم ذاته في اللغة ويرى نفسه في الرؤية.**"[1] هذه النقطة التي جعلت **ميشال فوكو** يقوم بعزل الخطاب عن موضوعه، متجاوزا فكرة القصدية[2]، هي نفسها المنطلق الذي انطلق منه دولوز ليوجه انتقاده لهايدغر وميرلوبونتي، حيث بيّن أن التداخل والتشابك بين ما يرى وما يعبّر عنه هو عينه النموذج الأفلاطوني للنسج أو التداخل[3]، في حين كان من المفترض ألا يتعلّق الأمر بانثناء الوجود وموقعية الانثناء، بل باشتباك شكليه واستراتيجية الاشتباك.[4]

---

[1]– يواصل في السياق نفسه قائلا: "**لدى هيدغر وميرلوبونتي يفتح الضوء لغة ورؤية كما لو كانت الدلالات تخالط المرئي، كما لو أنّ هذا الأخير يهمس المعنى.**" ثمّ يعلّق في هامش الصفحة: "**يذهب هيدغر إلى أن الضوء هو المنفتح لا على النور والرؤية فحسب، بل وعلى الصوت والسمع كذلك. ونجد نفس الشيء عند ميرلوبونتي.**" جيل دولوز، المعرفة والسلطة، سبق ذكره، ص120. وهنا يظهر نفور جيل دولوز من مقاربة مواضيع ذات طبيعة أيقونية كالرسم والسينما بمماثلات لسانية، وهو ما صاغه بشكل واضح في مؤلفه حول السينما. (سينما: الصورة–حركة، الصورة–زمن)

[2]– جيل دولوز، المعرفة والسلطة، سبق ذكره، ص120–121.

[3]– نفسه، ص121.

[4]– نفسه. وهنا لا بدّ من التنبيه إلى المغالطة التي تقع فيها بعض الدراسات المعاصرة في محاولتها ضمّ جيل دولوز إلى المنعرج الفينومينولوجي مثلما فعل الباحث الألماني Stephan Günzel في دراسة له بعنوان:

Deleuze and Phenomenology, Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy Vol. 2, n. 2 (2014)

ففي هذا المقال بذل الباحث جهده في معاينة التشابهات بين ما جاء به دولوز من أفكار وبين ما أتى به فلاسفة فينومينولوجيين قبله مثل مارتن هايدغر وسارتر وميرلوبونتي بشكل اختزالي ومبسط يقول في ملخص البحث: "**لم يسعَ جيل دولوز إلى الانفصال عن الفينومينولوجيا. بل اتبع مبدأه الذي يقول أن مهمة الفلسفة هي أن تأخذ عناصر من الفلسفات القائمة وتحوّلها إلى شيء مختلف. وينطبق الأمر نفسه على تبنيه لمواقف فينومينولوجية. يعود هذا البحث إلى جذور التفكير الفينومينولوجي المتنوع في كتاباته مع التركيز على جان بول سارتر، ومارتن هايدجر، وموريس ميرلو بونتي. فيما يتعلق بسارتر، يعترف دولوز – في معارضة لفوكو – بأنه تعلم الفلسفة من سارتر من خلال فهم ضرورة تحويل المفاهيم إلى عرض درامي لتصبح حية. علاقة دولوز بهايدجر متناقضة إلى حد ما، حيث يؤيد دولوز فكرة الفارق الأونطولوجي، ولكن في الوقت نفسه ينتقد**

وظف جيل دولوز مفهوم **اللحم** في كتابه: "**فرانسيس بيكون (منطق الحساسية)**" **FRANCIS BACON LOGIQUE DE LA SENSATION** حول الرسام الأيرلندي **فرانسيس بيكون**، بالطريقة التي يرتحل فيها المفهوم من مسطّح إلى آخر، فقد حاول في هذا الكتاب أن يزيح مفهوم **اللحم** عن كلّ الرواسب الإنسانية التي يختزنها في لفظه الفرنسي **la chair** [1] الميرلوبونتي مفضلا مكانه استعمال **la viande** [2]، وهي كلمة تبتعد كثيرا عن معجم الإنسان المتعلّق بدلالات الحميمية والانسجام والتوافق التي تصطبغ بها كلمة **la chair**؛ فاللحم في لوحات بيكون لا يكتسي طابعا إنسانيا، بل هو كما تدلّ لفظة **la viande** حيواني بامتياز، مقطّع، معدّ للأكل والطهي، لكنه ليس لحما ميتا كذلك، بل هو نابض بالحياة والأحاسيس، "**يحافظ على كلّ الآلام ويحمل فوق جلده كل ألوان اللحم الحيّ**"[3]، لا يأخذ اللحم في لوحات بيكون شكلا منسجما ومرتّبا، بل هو لحم مبعثّر، مشتّت، غير منتظم، لأنّ الفنّان الحقيقي –كما يرى دولوز– "**هو الذي يضمّن فنّه أشياء مكسورة ومحروقة ومتعطّلة لكي يعيدها إلى نظام المكنات الراغبية التي يشكّل التعطّل جزءا**

التأثيرات الإقليمية لتاريخ الوجود لهايدجر. وأخيرًا، كانت مفاهيم ميرلوبونتي حول اللحم والطيّ التي صاغ منها دولوز مفهوما جماليا توبولوجيا الأكثر إلهامًا بالنسبة له.

[1] – chair nf 1. substance des muscles de l'homme et des animaux: la chair et les os 2. FIG. nature humaine; instinct sexuel: la chair est faible 3. pulpe des fruits : la chair du melon 4. préparation de viande hachée : chair à saucisse en chair et en os en personne. La rousse, p65

اللحم : 1. مادة عضلات الإنسان والحيوان: اللحم والعظام 2. الشكل. الطبيعة البشرية ؛ الغريزة الجنسية: الجسد ضعيف 3. لب الفاكهة: لحم البطيخ، 4. تحضير اللحم المفروم. . أي ما ليس عظما ولا شحما ولا دهنا في الجسم. [معجم الطلاب: عربي–عربي، يوسف شكري فرحات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط7، 2004، ص530]

[2] –viande nf chair des animaux considérée comme nourriture; partie de cette viande préparée pour la cuisson. P446 لحم الحيوانات المعدّة للأكل والطهي

[3]– أم الزين بنشيخة المسكيني، تحرير المحسوس (لمسات في الجماليات المعاصر)، سبق ذكره، ص238.

من اشتغالها ذاته...إنّ الأثر الفنّي ذاته هو مكنة راغبية. الفنّان يراكم كنزه من أجل انفجار قريب، ولهذا فهو يعتبر أنّ ضروب التدمير لا تأتي حقا بالسرعة الكافية"[1]، اللحم في رسوم بيكون جسميّ لا جسديّ، فالجسم هو الصورة الطبيعية للوجود الخام، وجود بلا ثقافة، بلا قوانين، بلا ترتيبات وضوابط أخلاقية، بلا صورة إنسانية مزعومة ومتوجّسة من كلّ ما هو حيوانيّ، ولكن مع ذلك ليس اللحمُ ميتا، بلا إحساس ولا انفعال، فهو يبعث على الشفقة، من تبعثره، وتقطّعه أوصالا، وتمزّق روحه التي تتخلّل جزيئاته، وتشظيه المرتبك، الذي هو نفسه إحساس فرانسيس بيكون **"تجاه ما جرى في القرن العشرين من مجازر وأهوال حيث يتحوّل هذا الفنّان الأيرلندي إلى«مدوّن» من خلال رسمه للأجساد المخلّعة والمفكّكة وقد استحالت، وهي تتفسّخ بتأثير الريشة، لحما."**[2] لا يقول بيكون: **"رأفة بالحيوان"** ! بل يقول بأنّ معاناة الإنسان نابعة من اللحم، هذه الرقعة المشتركة بينه وبين الحيوان حدّ اللاتمايز[3]، لكي لا يكون بعدها للإنسان أيّ امتياز عن بقية الكائنات؛ فهو مثلها محاط باللحم، مخلوق من اللحم[4]، منسوج من لحم، بلغة ميرلوبونتي، كما أنّ الحيوان نفسه يمكنه –وفق دولوز– أن يكون إنسانا إذا ما شعر بالمعاناة[5]، المعاناة هي نقطة التقاطع بين ما هو إنساني وما هو حيواني، أو هي خطّ التماهي الذي تسحبه الصيرورة معها.

---

[1]– جيل دولوز، الرأسمالية والفصام1 (أوديب–مضادا)، تر: عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2021، ص55.

[2]– المعزّ الوهابي، الفنّ والحريات الجسدي، ضمن كتاب: الأنا والغير مقاربات في الوجه والآخر والغيرية، سبق ذكره، ص177.

[3] –Gilles Deleuze, Francis Bacon Logique De La Sensation, seuil, 2002, p29–30.

[4] –Steven DOHSE, L'ontologie de la profondeur :Entre Merleau–Ponty et Deleuze, Phénoménologie et psychanalyse, M. Duportail, S2, 2013.

[5]– Gilles Deleuze, ibid.p30.

وما ينبهنا إليه دولوز في كتابه هذا، هو ضرورة حمل الخطأ الشائع الذي يزجّ ببيكون في خانة رسّامي الوجوه، محمل الجدّ[1]، "**في حين أنّه –في الواقع– رسّام للرؤوس وليس للوجوه، وما بين الرأس والوجه فرق كبير؛ إذ الوجه هو التنظيم المكاني المنسّق الذي يغطي الرأس، بينما الرأس هو تابع للجسم وإن كان في مقدّمته.**"[2] وإذا كان اللحم هو ميزة الإنسان كما عند ميرولونتي، لماذا إذن تعزى إلى الوجه كل هذه الدلالات والمعاني، وهو المفتقر إلى اللحم والمتشبع بدلا منه عظما؟[3] يشير دولوز هنا–دون أن يصرّح بذلك– إلى ليفيناس الذي أثقل الوجه بالقيم والمعاني، التي لم يكن هو نفسه مقتنعا بها أتمّ الاقتناع[4]، علينا ألا نبحث في لوحات بيكون، وفق ما يقول دولوز، عن الإنسان في الوجه، بل عن الحيوان في الرأس، عن هذه الروح الحيوانية: روح خنزير، روح ثور، روح كلب، روح خفّاش..."**إنّ التشوهات التي تلحق بالجسم ما هي إلا تشوهات حيوانية في الرأس**"[5] لا يتعلّق الأمر –كما قد يبدو– بأي شكل من أشكال المطابقة بين الوجوه وما يشبهها من صور حيوانية[6]، وإنما بالبحث في هذه الصيرورة الحيوانية التي تسكن الإنسان، وتتبعه كظلّه، ألا

---

[1]– في أطروحتها للدكتوراه بعنوان: "الرسم والمعنى في فلسفة موريس ميولوبونتي"، تقول الباحثة نجاح زيتوني حمدان: "**أن دولوز نفسه قد استعان بالمضمون الرمزي للوجه.**" وذلك في سياق مماثلتها بينه وبين ميرلوبونتي، انظر: نجاح زيتوني حمدان، الرسم والمعنى في فلسفة موريس ميولوبونتي، إشراف: الأستاذة أم الزين بنشيخة المسكيني، جامعة تونس المنار المعهد العالي للعلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس(ابن شرف) قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2021–2022، ص141. والحال أن دولوز يهتمّ على العكس تماما بتقويض الوجه واستبدال الرأس به

[2] – Gilles Deleuze, Francis Bacon Logique De La Sensation, p27.

[3] –Ibid., p31.

[4]– في حكاية قصّها **جاك رولان** يقول فيها بأنه أهدى لليفيناس كتاب «**حياة ومصير**» لغروسمان، ومضت أيام إلى رنّ هاتف من ليفيناس يخبره فيه بأنه قد شرع في قراءة كتاب غروسمان، لكن بطريقة معكوسة، أي أنه بدأ الكتاب من نهايته، ليكتشف ليفيناس نفسه **بـ"أنّ الظهر يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان، معبّرا بنفس درجة الوجه إن لم يكن أكثر**" انظر مقال: **إنسانية الإنسان** لجاك رولان، ضمن: مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، سبق ذكره، ص33–34.

[5] – Ibid. P27.

[6] – Idem.

يمكن –يضيف دولوز– **أن نعامل حيوانا حقيقيا، مثل الكلب، على أنّه ظلّ صاحبه؟ ألا يمكن للظّلال أن تكتسب هي الأخرى وجودا حيوانيا، فيهرب الظلّ من الجسم كما يهرب عنه الحيوان الذي يحتضنه؟**[1]، ليس في هذه اللغة أيّ استعارة أو مجاز، بل هي عين الصيرورة التي يبحث عنها صاحبها في الحيوان والنبات والجماد والزنجي والمرأة و الهباءة ...

ولكي لا تنجرّ الدراسة مع تفاصيل مقاربة جيل دولوز لرسم فرانسيس بيكون، نتوقف عند ما ذكرناه، مكتفين بالإشارة إلى أنّ مفهوم اللحم الدولوزي يختلف، مثله مثل الطيّة والعلامة وغيرها من المفاهيم، عمّا جاء في بعض الطروحات الفينومينولوجية، وإن بدت للوهلة الأولى قريبة منها، إلا أنها في الحقيقة تنطلق من منطلق مختلف اختلاف الجسم عن الجسد، وهو ما سنراه في المبحث الثاني من الفصل الثالث.

[1] – Idem.