Attendance of the Body and its importance in existential Phoenomenology

Dr. Saleh Shker*
Faten Hasan Sbeira**

(Received 11 / 7 / 2019. Accepted 29 / 8 / 2019)

□ ABSTRACT □

This research discusses the presence of the body and its importance in existential phoenomenological philosophy, based on the study of the historical extensions of the idea of the body through modern Western philosophical awareness, in an attempt to identify the concept of the body and its cognitive and human dimensions. And by showing the real problem posed by existential philosophy, the problem of the relationship between "self" and "existence". And the body as the one who evaluates the self in existence, and to demonstrate the problem of the body in the phenomenological perception as a new horizon to transcend the dualism of the subject in modern philosophical thought, which contributed to reducing the chances of philosophical contemplation and physiognomy of the body; the research seeks to reveal the importance of the phenomological approach, The body of man has an essential role to play in shaping his own self-awareness and to reveal the important place of the body in French existentialism; by studying the body and understanding the meanings that it is associated with French philosophers, The physical body), but as the use of the body's phenomenology and its relationship to the world, and to the individual's self-perception of the body, from being a body bound to the presence of the body, being active and active in existence.

Key words: Body, Self, Existence, Phenomenology.

***Professor, faculty of Literature ,Damascus university , Damascus, Syria.**
****Postgraduate Student, faculty of Literature ,Damascus university , Damascus, Syria.**

حضور الجسد و أهميته في الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية

د. صالح شقير *

فاتن حسن صبيرة**

(تاريخ الإيداع 11 / 7 / 2019. قبل للنشر في 29 / 8 / 2019)

□ ملخّص □

يناقش هذا البحث حضور الجسد و أهميته في الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية ، انطلاقاً من دراسة الامتدادات التاريخية لفكرة الجسم عبر الوعي الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، في محاولة للتعرف على مفهوم الجسد و أبعاده المعرفية والإنسانية. ومن خلال تبيان المشكلة الحقيقية التي تثيرها الفلسفة الوجودية وهي مشكلة العلاقة بين " الذاتية" و "الوجود". والجسم باعتباره هو الذي يقيم الذات في الوجود، وتبيان إشكالية الجسد في التصور الفينومينولوجي كأفق جديد لتجاوز ثنائية الذات و الموضوع في الفكر الفلسفي الحديث، ذلك الفكر الذي ساهم في تقليص فرص التأمل الفلسفي والفينومينولوجي للجسد؛ يسعى البحث إلى الكشف عن أهمية المنهج الفينومينولوجي الذي أعطى للبعد الجسداني للإنسان دوراً أساسياً في تشكيل الوعي الذاتي لديه، وإلى الكشف عن المكانة الهامة للجسد في الفلسفة الوجودية الفرنسية؛ من خلال دراسة الجسم وفهم المعاني التي ترتبط به عند الفلاسفة الفرنسيين، لنصل في النهاية إلى فهم حقيقي لمصطلح الجسد ليس كمفهوم (الجسد الافتراضي) ولكن كاستعمال (فينومينولوجية الجسد وعلاقته بالعالم)، ولإدراك الذات الفردية للجسد، من كونه جسداً مقيداً إلى حضور الجسد كونه فاعلاً ومحركاً في الوجود.

الكلمات المفتاحية : الجسد – الذات – الفينومينولوجيا – الوجود

* **أستاذ – قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق – سورية**

** **طالبة ماجستير – قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق – سورية**

مقدمة:

شكل موضوع الجسد حيزاً في التفكير الفلسفي منذ بواكيره في العصر اليوناني وحتى الآن، لكن مساحة هذا الحيز اختلفت من عصر لآخر حسب التوجهات الفكرية للعصر.

ولئن كان الجسد معطى طبيعي إلا أن الثقافة المجتمعية منحته دلالات جديدة. إذ حسب العديد من الدراسات فإن النظر إلى المجتمع أو إلى السياسة أو إلى الفكر يمر عبر الجسد الي يمكن أن يكشف أشياء مهمة . إنه نتاج وصفة ثقافية و اجتماعية، تبرز المعرفة الخاصة به من خلال المجتمع وداخل رؤيته للعالم . من هنا أصبح الاعتماد على الجسد هو عبارة عن إعادة الحلقة المفقودة بين الذات والفرد الفاعل، بينما تشكل الفرقة بينهما مرض الحضارة الحديثة، وأصبح الجسد في علاقة وثيقة مع مفهوم الذات كموضوع للبحث في الفلسفة الوجودية المعاصرة التي حاولت الوصول لفهم الإنسان عبر بوابة الجسد مخترقة قلعة الذات المفكرة.

انطلقت الوجودية من الكوجيتو الديكارتي بمنهجية فينومينولوجية متجاوزة الاثنين معاً. فالوجود ليس على مستوى الفكر، بل أيضاً على مستوى الواقع المعاش، وأن الجسد ضروري لوعي الوجود، وهو ليس الذات إنما هو مرتبط بها. وكان في فلسفتهم إعطاء وظيفة لوجود الجسد، فهو ليس شيئا كبقية الأشياء، لا يُملك، و أن لا توضع جوانب النشاط الإنساني موضع تعارض. فانتقل الكوجيتو من الفكر المحض إلى التجربة الحياتية، وبدل القول" الجسم" يصبح القول الأنسب هو " الجسد " . غير أن الفلسفات الوجودية تتفق في قضايا وتختلف في أخرى تبعاً لاختلاف الفلاسفة، فقد أثرت تجربة كل فيلسوف مما أضفى طابع الغنى والاختلاف على الفلسفات الوجودي، وهنا سيقتصر البحث على دراسة إشكالية الجسد وفقاً للمقاربة الفينومينولوجية التي اتبعها الفلاسفة الوجوديين لتجاوز ثنائية الذات والموضوع في الفكر الفلسفي الحديث.

أهمية البحث و أهدافه:

تنبع أهمية البحث من أن الجسد أثبت كإشكالية وجوده ضمن مساحة الفكر الإنساني، وغدا معطى مؤسس لمحل أية معرفة ترنو قراءة وفهم حياة الإنسان، وهو الوجه الفيزيقي للإنسان، له طرقه الخاصة في التعبير والتواصل. حيث يهدف البحث إلى تبيان المنظور الفلسفي لتاريخ الجسد، والوقوف على أهم المقاربات الممكنة للجسد عبر تاريخ الفلسفة الغربية، وكيف تجلت المقاربة الفينومينولوجية للجسد في الفلسفة الوجودية كأحد مكونات تشكيل الوعي الذاتي للإنسان في العالم.

منهجية البحث:

تم استخدام المنهجين التاريخي و التحليلي، كونهما يتناسبان مع موضوع البحث، فالاول يسعى إلى فهم الجسد تاريخياً عبر الوعي الفلسفي، بهدف الكشف عن الآراء المتباينة حوله تبعاً للمنعطفات التي مر بها، ويساعد الثاني في تحليل النصوص ضمن الفترة الزمنية التي أنتجت فيه عبر النماذج التي استعرضناها.

إشكالية الجسد و أهميته في تاريخ الفلسفة الغربية:

إن كلمة الجسد في الثقافة الغربية تنحدر من الحضارة الرومانية، هي تعني ((**ذلك الجزء المادي للكائنات الحية، الجسم البشري بمقابل العقل والروح**)) (الزهرة، 2009، ص81)

وإن هذا المقابل شكل محور التفكير الفلسفي فيما يخص العلاقة بينهما، أي بين الجسد والعقل والروح، وذلك للكشف عن كيفية تشكل الوعي الذاتي الإنساني وعلاقته بمحيطه.

فلم يحتل الجسد أهمية كبيرة في الفلسفة اليونانية، إذ كان للنفس أهمية وأسبقية عليه في العالم، وهذا ما نجده عند فيثاغورث (580 ق.م) بقوله: ((**نحن في عالم غرباء والجسم هو مقبرة الروح الإنسانية**)) (آل ياسين، 1985، ص32)

وهذا يعني أن للجسد دوراً سلبياً في وجوده الإنساني في العالم كما يرى فيثاغورث ذلك الفيلسوف الذي يقدم النفس بأنها الأصل لحقيقة الإنسان.

لقد أقام سقراط منظومته المعرفية والأخلاقية ابتداءً من النفس ونحوها وانتهاءً فيها من خلال حكمته الشهيرة "أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك"، معتبراً أن الوجود الإنساني نفس وجسد معاً. وأن الوجود الجسدي هو الوجود اللا فاعل، أي الوعاء الذي يحوي النفس، وإدراك الذات والوجود وتعقل الموجودات إنما يتم من خلال النفس.

وأما في محاورة فيدون لأفلاطون (427 – 347 ق.م) سنجد أن عمل الفيلسوف الأساسي يبرز ((**عندما يعمل الإنسان جاهداً في فك صلة النفس بالجسد**)) (أفلاطون، 1961، ص32)

إذ أن الجسد يمثل عائقاً كبيراً أمام جركة النفس في العالم .

وأما أرسطو (384 – 322 ق.م) فقد اعتبر الجسد جسماً طبيعياً وهو عبارة عن ((**جوهر محسوس له صورة تتجذر في الحركة والانتقال**)) .(بدوي، 1980، ص30)

ومما تقدم نجد أن أغلب فلسفات العصر اليوناني كانت تسعى لنفي وجود الجسد لصالح النفس، باستثناء النزعة الذرية لديمقريطس.

أما في العصور الوسطى الدينية ومع تقديم النقل على العقل بقيت النفس محافظة على مركز الأهمية في التفكير الفلسفي الديني، والجسد في هامش ذلك التفكير. فقد انتقلت المسيحية في بناء منظومتها الدينية من مفهوم التجسد الإلهي عبر جسد السيد المسيح. فإذا كانت اليهودية هي أول ديانة فرقت بين الجسد والروح فإن هذا الفضل سيبلغ أوجهه المسيحية التي عبرت عنه بالتحقير والتجاهل، وكل مرادفات الإبادة والإعدام التي طالت الجسد باسم الدين في القرون الوسطى بدعوى إنقاذه وتطهيره من الدناسة. فقد ورد في العهد الجديد" حكمة مفادها: ((**إذا كانت عينك تقتادك إلى السقوط، فاقتلعها من مكانها**)) (عبد العالي، سبيلا، 1991، ص59)

لقد كان القديس أوغسطين يدعو إلى الفكرة الفلسفية الرائجة التي تقول أن الجسد سجن الروح ولا بد التخلص منه لأنه مادة وأصل المادة شر، وإن ما يجعل الحياة ممكنة هو طبيعة الجسد الفانية إلا أنه يجب ابتذال حواسه وابتذال الرغبات وطلب السعادة التي تحققها الروح ((**فالسعادة لا يمكن أن نكتشفها لدى الآخرين بحسّنا الجسدي**)). (الحلو، 1982، ص13)

إشكالية الجسد في الفلسفة الغربية:

مهدت التحولات الحضارية والفكرية الذي سادت التفكير الفلسفي في عصر الحداثة العقلاني، لتأسيس التفكير على أسس علمية وللتحرر من الأرضية الميتافيزيقية للفلسفة القديمة، والأرضية اللاهوتية. حيث برزت علاقة جديدة للوجود ألا وهي ثنائية (العقل والجسد)، تلك العلاقة التي شكلت محور التفكير الفلسفي في عصر الحداثة، وعلى أسس علمية هذه المرة. لا شك أن الثنائية الديكارتية ليست الأولى التي تقوم بقطع بين النفس والجسد، لكن هذه الثنائية من نوع آخر

حيث أنها ((**لم تعد تقوم على أرضية دينية" ولاهوتية، بل تقوم على أساس النزعة العلمية العقلانية الغربية التي انبثقت من بدايات القرن السابع عشر**)). فهي الحقيقة الأولى واليقين الأول الذي بدأت به الفلسفة الديكارتية والفلسفة الحديثة كلها. (الحاجي، 1996، ص181)

الجسم وحركة الوجود:

إن الكوجيتو الديكارتي يقرر" أنا أفكر" بوصفها الحقيقة اليقينية الوحيدة التي لا أستطيع أن أشك فيها، فقد أشك في جميع الأشياء، ولكن ذلك كله لا يمنعني في أن أفكر. بل طالما أشك فأنا أفكر، وتلك حقيقة يقينية، لأنه لا فارق بين كوني أشك وكوني أفكر . بيد أن ديكارت لا يقف عند الأنا أفكر وإنما يمضي على الفور إلى وجود الأنا الذي يفكر.

ولكن إذا تساءلنا عن معنى مقولة "أنا أفكر"، نجد أن ديكارت يجيبنا في بداية التأمل الثالث بقوله: " أنا شيء يفكر، يشك، ويثبت وينفي. "، فالأنا هو جوهر مفكر، أي جوهر يتصف بالتفكير، لأن جميع هذه الأفعال لها خاصة واحدة مشتركة هي التفكير، والتفكير هنا هو شعوري و وعيي بنفسي، فهو معرفة الأنا لذاته(الشاروني، 2009، ص 43).

أما إذا تساءلنا عن معنى "أنا موجود"، فيجيبنا ديكارت بأن "الأنا" هو النفس من حيث هو جوهر مفكر، فالوجود عند ديكارت هو وجود الجوهر، وليس عند ديكارت وجود غير هذا الوجود الجوهري. فعندما يقول: "أنا موجود" أو " الله موجود " أو "العالم موجود" إنما يعني دائماً وجود الجوهر. فتصور ديكارت للوجود هو تصور واحد في جميع الحالات.

ومن هنا فإن المعرفة عنده هي ما يعتري الجوهر المفكر من تغيرات في محمولاته وصفاته. و النفس لا تدرك مباشرة سوى حالاتها الخاصة، إنها فكر باطن منغلق على ذاته، منعكس عليها، ولا يمكنه أن ينتقل إلى ما يغايره، فالفكر إذاً يدرك ذاته فحسب، ولكنه لا يبلغ الوجود، سواء وجود الذات أم وجود العالم الخارجي. وهذا يعني أنه لا ينبغي الانتقال من "أنا أفكر" إلى "أنا موجود" لأننا لا ندرك شيئاً في ذاته، أو فعلاً في ذاته، وإنما ندرك تصورنا لشيء أو فعل. إذا لا يسوغ ديكارت الانتقال من فكرة إلى ذاتها. كذلك اتخاذه الفكر الخالص كمبدأ أول لا يسوغ الانتقال منه إلى موضوعات العالم الخارجي وهي بالضرورة مغايرة له. (المرجع نفسه، ص43)

إن أول شيء نستنتجه من مبدأ ديكارت الشهير "أنا أفكر إذاً أنا موجود" هو تمييزه بين النفس والجسم، ذلك أن النفس عنده هي الجوهر الذي يحل فيه الفكر مباشرة، والجسم هو الجوهر المتحيز الذي يتخذ شكلاً ووضعاً. (المرجع نفسه، ص125)

بالتالي إن الغاية الأساسية في الثنائية الديكارتية تكمن في الكشف عن المكان الذي يتسم بسمة التفكير الذي يميزه على ما سواه، وهو الوعي الذاتي الذي يتميز تماماً عن الجسد أو الامتداد الذي يشكل البعد الموضوعي في العالم. إذ يرى ديكارت أنه ((**حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء وهو موجود حقاً،ونعرف جلياً أننا لا نحتاج لشيء آخر لنكون موجودين يعزى إلى الجسد، وإنما وجودنا بفكرنا وحده**)) (أمين، 1975، ص56–57) حينما نفكر في العالم. وذلك يعني أن ديكارت قد وضع فصلاً وجودياً بين الذات المفكرة والجسد الممتد الذي يموضعه في العالم. فالجسد هو ((**كل ما يمكن أن يحده أو يحتويه مكان ويشغل حيزاً**))، (المرجع نفسه، ص76) ويمثل فيما يرى ديكارت ((**مجموعة امتدادات مرتبطة مع بعضها إلى بعض حسب العلاقات والقوانين الميكانيكية البحتة**)) (الشاروني، 2009، ص14)، وإن أفعاله ترتبط بالامتداد والحركة وليس بالتفكير. وهذا يعني أن هناك جوهرين مختلفين في الوجود الإنساني: (جوهر التفكير) الذي هو صفة للذات المفكرة، و (جوهر الجسد) الذي يتصف بالامتداد والحركة.

وبذلك نجد أنه لا وجود لأي علاقة في فلسفة ديكارت بين الفكر والامتداد؛ كونهما من طورين مختلفين. وهذا ما ترفضه الفلسفة الفينومنيولوجية التي تأسست بالأصل ضد نزعة الثنائية، أي ثنائية الفكر والامتداد الديكارتية عندما همشت الجسد كبعد وجودي للذات المفكرة.

وأما اسبينوزا (1632 – 1677) فقد تجاوز النزعة الثنائية التي أرسى دعائمها ديكارت، وذلك عندما وحّد بين الفكر والامتداد، وعندما اعتبر أن الفكر وامتداده الجسماني هما شيء واحد لا ينفصلان، بمعنى ((**أنه إذا كانت الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هي الجسم، فإنه لن يحدث شيء في هذا الجسم دون أن تدركه النفس**))، وهذا يعني أن لا يمكن الفصل بين الفكر والإمتداد في أي نظرية للمعرفة الإنسانية حول موضوعاته .(سعيد، 2009، ص95)

ومن الجدير بالذكر أنه مع اسبينوزا يبدأ التلاقي بين العقل والجسد وينتهي الانفصال الذي أوجدته فلسفة ديكارت الذاتية. فالشيء الممتد والشيء المفكر ليسا منفصلين وجودياً، إذ أن ((**نظام أفعال جسمنا وانفعالاته موافق بالطبع لنظام النفس وانفعالاتها**)).(المرجع نفسه، ص150).

بناء على ما سبق وعبر هذا المنظور الفلسفي لتاريخ الجسد، نجد أن الجسد لم يغادر أرضية التفكير الفلسفي سواء كان برفضه أو بقبوله كعضو هام للوجود الإنساني. لكن الشيء الأهم هو أن التفكير بأهمية الجسد ودوره في تشكيل الوعي الذاتي الإنساني قد ازداد منذ الفلسفة الحديثة وحتى الفلسفة المعاصرة. فقد احتل الجسد موقعاً وأهمية كبيرة في نظام التفكير الفلسفي المعاصر وأن النماذج التي سنستعرضها فيما يلي خير دليل على ذلك.

حضور الجسد و أهميته في الفلسفة الوجودية الفينومينولوجية:

إن من يطلع على تاريخ الفلسفة سيجد أن غاية الفلاسفة في تفكيرهم هو وضع الذات الإنسانية في مكان مناسب في العالم كي تقيم علاقة مع ذاتها ومع العالم الذي تعيش فيه. فبعد أن كانت النفس القوة الأساسية في تحريك الإنسان في العالم كما هو الحال في الفلسفة القديمة، جاء العقل ليكون المحرك الأساسي لوجود الإنسان في العالم كما هو الحال في الفلسفة الحديثة.

أما الثورة الكبيرة في جدلية العلاقة بين الوعي وإدراك العالم فقد كانت في فترة ما بعد الحداثة؛ حيث كان هناك تصور جديد لا يستطيع البحث الأكاديمي عن الجسد تحاشيه كونه سعى لمعرفة الجسد عن كثب فكان موت الثنائية وولادة الجسد كذات مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. لقد ساهمت النظرية النيتشوية في إحداث انقلاب في المنظور إلى الجسد والروح بالنسبة لما كان عليه التقليد الفلسفي الذي كان يسم الروح بالاستقلال الكامل عن الجسد، والذي كان يرى في هذه الروح حقيقة أكثر سمواً من الجسد. إذ يرى نيتشه أن الوعي البشري قد تعرض إلى الكثير من التزييف عندما اعتقد أن ذلك الوعي عبارة عن عقل محض أو عبارة عن نفس مفارقة للجسد. ذلك الجسد الذي يعد الموقع الحقيقي للإنسان الذي يدرك به العالم الذي يعيش به، إنه الحكيم الخفي وهذا الحكيم حسب نيتشه إنما ((**هو الذات المستقرة في جسدك وهي جسدك بعينه أيضاً**))،(فارس، 1938، ص56) أما العقل عنده فهو وسيلة للجسد ويعمل ((**لخدمته كمساعد يتحرك بإرادته**))(المرجع نفسه، ص57)

بعد الثورة العارمة التي قام بها نيتشه على عدمية الفكر الغربي الكلاسيكي والتي نصبت العقل كسلطة عليا مهمتها تأسيس المعرفة و الوجود، وذلك في مقابل تبخيسها للجسد واعتباره آلة أو سجن، شهدت أوروبا في بدايات القرن العشرين تحولاً معرفياً مهماً أضفى على أبعادها السياسية والاجتماعية معنى نحو فهم أفضل للوجود الإنساني، ظهر

عبر الاتجاهات الفكرية والفنية والعلمية. ولعل هذه الاتجاهات جميعها قد أسهمت في انتقال أوسع نحو مفهوم الفرد، ومن ثم الشخص والتجربة الشخصية .

وتعد فلسفة هسرل الفينومينولوجية أبرز تلك الاتجاهات، حيث لم تكن مثالية وتنطلق من الذات، ولم تكن واقعية وتبدأ من الموضوع، بل كانت تعبيراً عن علاقة متبادلة بين الأنا و الأنا الآخر، فالشعور هو دائماً شعور بظاهرة من الظواهر، غير أن الأنا عند هسرل هو أنا واع يتجه نحو الآخر المشارك له في الوجود، والفينومينولوجيا بوصفها منهجاً في البحث عن طريق الحدس، وتسعى عملية التحويل الفينومينولوجي للوصول إلى حقيقة الإنية، في حين أن الأنا الديكارتي أنا منغلق على ذات وهو حبيس الفكر، و ((**إن كان الأنا الديكارتي أسلوباً للمعرفة والوجود من خلال تأمل العناصر الأولانية للعالم، فإن الأنا الهسرلي هو أسلوب للوجود من خلال ارتباطه بالموضوعات**))(الشاروني، 2010 ،ص47) وفي تأملاته لفلسفة ديكارت يقول هسرل : ((**إن الوجود والشعور يخص أحدهما الآخر بصورة جوهرية، وما هو مرتبط ارتباطاً جوهرياً، هو واحد بصورة مشخصة، و واحد بالنسبة إلى الذاتية المتعالية من مشخص وحيد مطلق**))(هسرل، 1958،ص196)

وبمقتضى فكرة القصدية التي تشير إلى ((**وجود الإحالة التبادلة بين الوعي والوجود**)) (الشاروني، 2010، ص47)، فيخرج الأنا من دائرته المغلقة ويوضع في علاقة مباشرة مع موجودات العالم الخارجي، فالعالم عند هسرل موجود وجوداً مسبقاً على إدراك الأنا لديه، أو توجه الوعي نحوه، كما يقول: ((**ليس العالم لدي شيئاً آخر غير ما هو موجود، وغير ما له قيمة لدى شعوري، في ال "أنا أفكر" الشبيه بهذا**)) (هسرل، 1958، ص80). إلا أن العالم يبقى حبيس المستوى المعرفي من دون إطلاق أحكام قطعية عليه بمقتضى فكرة التعليق الهسرلية، ذلك أن الفينومينولوجيا عند هسرل هي علم ((**موجه على النشاط الروحي للذات المفكرة**))(الشاروني، 2010، ص47)، وهذه الذات فيما يرى هسرل موجودة وجوداً غير قابل للشك بصفتها ((**ذات " أفعال تفكير"، أي بصفتها ذاتاً لا يمكن الإحاطة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً، أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف الأنانوي، إنها تبحث في جوانيتها الصرفة عن طريق أكيدة حتمية منطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية**)) (خوري، 1984، ص206)

هكذا يصبح الكوجيتو الديكارتي مع هسرل، كوجيتو فينومينولوجي على نحو " أنا أفكر في موضوع ما موجود في العالم". فالذات حاضرة دوماً، وهي تشارك الحضور مع الذوات الأخرى فيحدث التواصل بينها، وهو يبدأ بالإدراك الحسي، والذات تدرك الآخر كما الآخر يدرك الذات، ويحضر الجسد باعتباره معطى مباشر بالنسبة لكل ذات فردية، وكذلك جسد الآخر بالنسبة له، لأن جسدي ((**يحمل معنى البدنية النوعية، يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية، بشكل بارز، جسم "شبيه" بجسمي، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي**))؛ (خوري، 1988، ص209)، أي أن الذات المفكرة حصلت على معنى الجسدية من خلال إدراكها لجسدها ومن ثم جسد الآخر، كذلك حال الذات المفكرة لدى الآخر ، لذلك إن حضور كل ذات مفكرة أو أنا هو إحالة حضور مشارك مع أنوات أخرى، وكذلك موضوعات العالم .

وهكذا يتبين أن الفلسفة الفينومينولوجية قد أدركت أن الجسد ليس غطاءً للذات، أو لكينونة الإنسان بل هو حضورها في العالم (تحققها)، غير أن وعي الذات لذاتها و للآخر يتم من خلال فعل الحضور هذا، إنه فعل التجسد، وبمعنى آخر، إن الوعي يتجسد في العالم، إن الجسد ((**يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم**))(الزاهي، 1999، ص32)

إذا جدير بنا التأكيد على أهمية المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع موضوعات العالم، صحيح أنه أبقى الفكر قلقاً في أثناء تعليق الأحكام على معرفة الوجود، غير أنه أضاف بصمة مهمة استطاعت الفلسفة الوجودية الإستفادة منها، وتجاوزها أيضاً، من خلال اتجاهها إلى دراسة الإنسان من هو موجود لا من حيث هو ماهية مجردة . فقد انطلقت الوجودية من الكوجيتو الديكارتي بمنهجية فينومينولوجية متجاوزة الإثنين معاً. فالوجود ليس وجوداً على مستوى الفكر، بل أيضاً على مستوى الواقع المعاش، و كذلك الأحكام غير المعلقة، تطلق أحكام وفق معطيات تجربة الحياة.

مع برز أهمية الجسد كأحد مكونات تشكيل الوعي الذاتي للإنسان في العالم، نجد أن طريقة التفكير الفلسفي قد تغيرت على نحو جذري لاسيما بعد ظهور المنهج الفينومينولوجي الذي أعطى للبعد الجسداني للإنسان دواراً أساسياً في تشكيل وعيه، وهذا ما سنوضحه عند الفلاسفة الوجوديين .

لقد كان هناك العديد من الفلاسفة الذين أسهموا في تداول هذا المنهج وتطويره حسب توجهاتهم الخاصة، وعند هذه المحاولة كانت تجربة هؤلاء الفلاسفة لا تزال تسعى إلى نوع من التلاقي بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، وهو التلاقي الذي تم في الفلسفة الوجودية بصفة عامة وعند الفرنسيين منهم بصفة أخص. ففي هذا التلاقي لا يكون الجسم الإنساني موضوع دراسة تشريعية أو فيزيولوجية أو سيكولوجية، ولا تكون النفس جوهراً مفكراً قائماً بنفسه أو شعوراً باطنياً خالصاً مغلق على ذاته. وإنما يكون الإنسان وجوداً متجسداً متفتحاً للعالم، هذا الوجود المتجسد الذي يسميه الفلاسفة الوجوديون "الوجود في العالم" وهو مضمون فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية.

لقد تناول الفلاسفة الوجوديون فكرة الجسم من خلال تجاوز موقف ديكارت من الجسم، ورفض التصورات التقليدية التي تبدأ من الجسم كشيء موضوعي له قوانينه الخاصة، وفي هذا التجاوز مضت الفلسفة الوجودية من الجسم إلى الجسد. وهنا بالذات نلمس امتياز الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين: غبرييل مارسيل و جان بول سارتر و موريس ميرلوبونتي عن غيرهم من الفلاسفة الوجوديين في المكانة التي يعطيها كل منهم للجسم. ذلك أن الجسمانية عندهم هي الصفة الرئيسية، وهي تعني أن الجسم هو الأسلوب الوحيد الذي عن طريقه يتحقق الوجود الإنساني. وقد اقتضت دراسة الجسم وفهم المعاني التي ترتبط به أن نعرض بشيء من التفصيل لفكرة الجسم عند كل مارسيل و سارتر و ميرلوبونتي . وقد اتخذت في هذا التقدم وجهة مادية بدنية عند سارتر و روحيه دينية عند مارسيل وابستيمولوجية وجودية عند ميرلوبونتي

الوجود الجسدي عند سارتر:

يعرض سارتر لدراسة الجسم في إطار الأنطولوجيا التي أقامها وفي حدود المنهج الفينومينولوجي الذي اتبعه. فقد أقام سارتر **((الأنطولوجيا (علم الوجود) على أساس المبدأ الفينومينولوجي للقصد دون أن يقف عند الوعي كما هسرل ودون أن يترك الوعي لينظر في الوجود العالمي كما فعل هيدجر))** وإنما مضى إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء.(الشاروني،2009 ،ص77) ذلك أن اتجاه الوعي عند سارتر إلى الموجودات التي يعيها إنما هو تأكيد للأنا الواعي وفي الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية. بيد أن الأشياء التي يقصد إليها الوعي و يدركها هي موضوعات أصيلة لا تُرد إلى عناصر وليس وراءها موجود مطلق. فالفينومينولوجيا إذن عند سارتر هي دراسة الظواهر لا الوقائع، أي أنها **((تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكانطي " الشيء في ذاته" الذي يكمن وراء الظواهر))** (المرجع نفسه، ص78) ومن هنا كان يرى سارتر أنه لا توجد مقولات سابقة على وجود الوعي في العالم، فالوعي متغير حسب موضوعات العالم، وما مقولات المعرفة من إدراك وشعور وتصور إلا انعكاسات العالم في وعي الذات له. فالوعي إذا يفترض وجودين: **((وجوداً هو الوعي، ووجوداً خارجياً متمايزاً عنه يفترضه الوعي))(**

المرجع نفسه، ص78). وهذا يعني أن سارتر انطلق من الوجود الإنساني المتفرد، أي من ذات الإنسان الواعية. ذلك أن الذات فيما يرى تنطوي على مستويين: هما الوجود والمعرفة. ومن هنا شرع سارتر في تفسير طبيعة الوجود البشري، إذ ميز بين نوعين من الوجود: "وجود– في – ذاته" و "وجود– لذاته" يفضي إلى "وجود – لأجل–الآخر". فالأنطولوجيا كما يقيمها سارتر تدرس العلاقة بين وجود الإنسان و بين "الوجود–في–ذاته" .من هنا كان جوهر الفلسفة السارترية يدور في هذين الوجودين، وبينهما توجد مشكلة الحرية ومشكلة "الوجود والعدم". وبمعنى آخر:

فالوجود الأول: هو "الوجود – في ذاته" وهو موضوع أمام ذاته، ويقصد به سارتر الوعي الذي يتأمل ذاته بوصفه موضوعاً أمام ذاته، وهو وجود يتصف بالقوة والصلابة .

والوجود الثاني: هو "الوجود – لذاته" وهو موضوع أمام الآخر "العالم الخارجي" فيه يصبح الأنا في علاقة مع آخر يفرض عليه من الخارج، وهذا الوجود يتصف بالضعف وعدم التماسك، لذلك يسعى إلى العودة إلى مستوى الوجود الأول "الوجود في ذاته"، حيث القوة والصلابة.

وبين هذين الوجودين وموضوعيهما يوجد العدم، هنا تفقد الذات حريتها، وتصبح مقيدة أمام الآخر. وبما أن "الوجود – لذاته" يفضي إلى "الوجود– لأجل– الآخر"، فإن حرية الآخر ستوجد وتلغي حرية الذات، أي أن وجود حرية لغيري هو عدم لحريتي.

إن مشكلة العدم السارترية تحدد مستوى كل من الوجودين، أي وجودي و وجود الآخر، وهذا يعني **أن ((العدم يفصل بيني وبين نفسي، أي بين "الوجود– لأجل– ذاته"، و"الوجود – في– ذاته"))**(الشاروني، 2010، ص 168)

وكذلك يوجد العدم على مستوى آخر وهو بين "وجودي– لأجل– ذاتي" و"وجودي –لأجل –الآخر"، حيث تعدم حريتي، وتخلق حرية الآخر من جديد بوصفي موضوعاً له. بالتالي إن العلاقة بين الذوات عند سارتر هي علاقة تصارع وسلب دائمين للحرية.

وهنا ينبغي أن نتساءل عن موضع الجسم في هذه الأنطولوجيا. فماهو موقع الجسد في بين الأنا والآخر عند سارتر؟

نلاحظ أن للجسم عند سارتر وجهين يأتيان على مستويين للوجود مختلفين وغير قابلين للتواصل، كما لا يمكن رد أحدهما للآخر. فكل من الأنا بالنسبة للآخر والآخر بالنسبة للأنا يتجلى كجسم. ولهذا عمل سارتر على دراسة الجسم ضمن دراسته لمشكلة الآخر. فإذا كان الوجه الأول هو الجسم كما يتجلى للآخر، فإن الوجه الثاني هو الجسم بوصفه وجوداً لذاته. وبما أن الأنطولوجيا تدرس علاقة الوعي بالعالم ، فإن سارتر يبدأ من هذه العلاقة بغية أن يبين لنا أن العالم يكشف عن الجسم. ذلك أن العالم من حيث هو موضوعات مرئية و أدوات مستخدمة يكشف عن الجسم باعتباره وجهة نظر و أداة فعل في آن واحد، أي أنه يكشف عن الجسم كإحدى تركيبات الوعي بوصفه وعياً بالعالم. فالوجه الثاني لوجود الجسم بوصفه وجوداً لذاته، يعني أن دراسة سارتر للجسم يعني دراسته للوعي ، وإنما في تركيبه الجسماني، ومن حيث هو دائماً وعي بالعالم. (المرجع نفسه، ص79)

بتعبير آخر، إن تصور الأنا لذاته محكوم دائماً بتصوره لحضوره في العالم، وهذا لا يتم إلا بتجسد الأنا، أي حضور الأنا عبر جسد خاص به. ولذلك عندما أحاول إعادة الحرية لذاتي، فإنني أحاول التحكم في جسدي وجسد الآخر وأناه. وهذا ما عبر عنه سارتر بقوله:**((فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلى فعلي، على ضوء معلوماتي عن جسم الغير، فسأعد نفسي إذن متصرفاً في آلة أستطيع التصرف فيها كما أشاء، وهي بدورها، تنظم سائر الآلات وفقاً لغرض معين أسعى إليه))**.(بدوي، 1966، ص525)

هنا يفصل سارتر بين الجسد و الأنا، فالأنا تفكر وتتحكم بالجسد حيث يمكن للأنا أن تستخدم الجسد كآلة في فهمة لجسد الغير. ويتابع القول: **((فإذا تصورت جسمي إذن جسمي على صورة جسم الغير، فإنه يبدو لي آلة في العالم علي أن أديرها بدقة، وهو بمنزلة مفتاح لإدارة سائر الأدوات، لكن علاقاتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية، وأنا في إلى عضو حساس لإدراكها))**. (المرجع نفسه، ص526)

من هنا يعود سارتر إلى طبيعة وجود العالم، ذلك أن تركيبه يتضمن أننا لا نستطيع أن نولج أنفسنا في مجال الأدواتية إلا بأن نكون نحن أدوات، ولا نستطيع أن نؤثر من دون أن نتأثر.

ولإدراك الجسد يقول سارتر:**((إن الجسم معطى عيني وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه، من حيث أن ما هو – لذاته يتجاوز ترتيب جديد، وهو في هذه الحالة يكون حاضراً في كل فعل))**. (المرجع نفسه، ص531)

وهو يختلف عن بقية الأجسام غير الحية، فهو جسد يتجاوز، وهو الأمر الطبيعي عند سارتر، لأن الجسد يشترط الوعي في العالم.

إن موضوعات العالم الخاص تنعكس في الوعي على هيئة شعور وتخيل وتصور وإدراك، لأن الشعور والخيال والصورة والمدرك عبارة عن علاقة بين الوعي وموضوعات العالم الخارجي، فالمعرفة نتيجة لتجسد الذات على هيئة وعي مرتبط بالوجود الخارجي. فلا معرفة من دون جسد. إذاً في علاقة النفس بالجسد عند سارتر، أصبح الجسد هو الشرط الضروري للفعل والمعرفة وللإدراك والتخيل. فهو لا يقف عائقاً في وجه الحرية، وهو موضوع المعرفة، وهو في تجاوز دائم غير مستقر، وبالتالي: إن القول بوجود حرية أولية وضرورية هو مدعاة بوجود جسد يصل الأنا بالآخر. فكأن وجود الآخر هو امتداد حتمي لوجود الأنا، وكذلك وجود الأنا عند الآخر. **((فالوجود–لأجل– الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي، ولكنه بعد غامض مبهم لا أستطيع رؤيته خارجاً عني وخارجاً بالآخر))**. (الشاروني،2010، ص100)

فلم يعد وجود الأنا الأحادي هو الشرط الكافي للإدراك والمعرفة كما في المثالية عند ديكارت وكانط، بل أصبح وجود الآخر أيضاً هو الشرط المكمل للإدراك والمعرفة والوجود. فالآخر عند سارتر هو الفاعل في الوجود وفي المعرفة بمقدار الأنا ذاته بدليل أن المرء يشعر شعوراً مختلفاً حيال جسده، حالما يخجل بفعل نظرة لآخر إليه، ويقدم سارتر تحليلاً فينومينولوجياً لظاهرة الخجل التي تحيل جسدى الأنا إلى جسد لآخر والعكس كذلك. فيرى أن ظاهرة الخجل تفضي إلى ظاهرة أخرى وهي الشعور بالغثيان. هذا المفهوم المرافق لفلسفة سارتر من أكثر المفاهيم التي ينتهي إليها تحليله للعديد من الظاهرات التي تعيشها الأنا في الوجود لدرجة أن شعور الأنا بالتقزز والغثيان الفيزيولوجي ما هو إلا لمصدر أنطولوجي مرتبط بتجربة وجودية عاشها الأنا مع الآخر.

إذن: مع سارتر أصبح الإنسان موجوداً جسدياً مثقلاً بوجود الآخر مسبباً العدم ومستلباً لحرية الأنا، وبالآخر أصبح الوجود مليئاً بالثغرات. إن **((الجسد هو الجزء الخارجي للذات، منفصلاً عنها بهوة هي عدم))** (إيغلتون، 2000، ص142)

فالذات هي الأنا والجسد هو الآخر وما بينهما هوة هي العدم. ويبقى الجسد بعيداً عن الامتلاك الذاتوي وعن عيشها له، أي أن الوعي لا يمتلك الجسد بوصفه موضوعاً أمام الوعي، بل إن وعي الجسد هو نتيجة لوعي الأنا للعالم .

مفهوم الجسد والتجسد عند غابرييل مارسيل:

لقد كان غابرييل مارسيل أول فكر فرنسي أثار موضوع الجسم من الناحية الوجودية أن لا خلاف بين النفس والجسد، فالنفس هي عين الجسد.(الشاروني،2010، ص65 – 66)

وهو يرفض أن يكون الجسد وسيلة أو أداة بيد الأنا، لأنه إذا كان كذلك فسيستدعي وجود آلة أخرى تديرها وهكذا دواليك.

و يعتبر مارسيل أن الجسد معطى وبديهي للوجود، لا بوصفه موضوعاً تتجه إليه الذات– كما هو عند هسرل– غير أن الفكر (الأنا) لا ينفصل عما يفكر فيه (أي عن موضوعه)، لأن الإنسان لا يستطيع التفكير من نفسه لولا وجود جسده، ولا يمكن تصور الآخر لولا وجوده في جسد. من هنا يرى مارسيل أن الفكر الفلسفي السابق أهمل موضوعاته، لذلك لا بد للفلسفة من إعادة قراءة تاريخها وفقاً لحقيقة يقررها بحقيقة التعايش بين الأنا والجسد. فالأنا يتجسد والتجسد معناه الظهور كجسد من دون إمكان الهوية معه، ومن دون التمييز عنه في الوقت نفسه، إذ يصعب تصور هوية الكائن المتجسد، فالأنا غير الجسد وهو أيضاً لا ينفصل عنه.

ويحل مارسيل إشكالية اغتراب الأنا في الوجود بالعودة إلى المنبع المسيحي، معتبراً أن الجسد لا يُحاز ولا يُملك. بل إنه يعاش وفق سر، وهو سر المشاركة الوجدانية والشعورية بين الأنا وجسده، ومعتبراً أن الذات بعكس – سارتر – قابلة لأن تتقبل كل الموجودات باعتبارها ((**منفتحة على العالم من خلال الجسد الذي لا يكاد ينفصل عنه، ولا يكاد ينفصل عنها، وهذا ما اعتاد الفلاسفة الوجوديون أن يطلقوا عليها اسم "الوجود في العالم"**)) (زكريا، 1968، ص494)

وهنا يظهر تجاوز مارسيل لكل من الديكارتية و الفنومينولوجية، فالأنا ليس فكر محض ولا أحكامه معلقة، بل متجسد في جسد، أي محكوم بوجوده عبر جسد، وبذلك نخلص إلى القول أن الجسد كان حاضراً دائماُ عند مارسيل سواء أكان حضوراً عينياً أو فكرياً أو بالخيال أو بالرغبة....الخ. لذلك يمكن تعريف الجسد عنده على أنه حاضراً دوماً في الحياة.

لقد كان لميرلوبونتي مكانة متميزة بالنسبة للفينومينولوجيا الفرنسية، فبدون ميرلوبونتي وبدون "فينومينولوجيا الإدراك الحسي" بالذات، لظلت الفينومينولوجيا طويلاً مجرد أداة للوجودية كما هو الحال عند سارتر . و يؤمن ميرلوبونتي بأن المنهج الفينومينولوجي لا يؤدي إلى المثالية بل إلى فلسفة إدراكية. وإنطلاقاً من الإدراك بواسطة الفينومينولوجيا يبحث ميرلوبونتي عن الماهية ليس كهدف و إنما كوسيلة نحو فهم اندماج الفرد الفعال في العالم. ولأجل ذلك يرى ميرلوبونتي أنه ((يجب ألا يجري تجاوز الوعي البشري نحو فكرة مطلقة تحدد له أهدافه من الخارج، إذ يجب التعرف على الوعي ذاته كمشروع للعالم)) (ميرلوبونتي،2004، ص14)

من هنا انتقد ميرلوبونتي المنهج الفينومينولوجي؛ وذلك بسبب ((**النقص العميق للطابع العيني في فهم الظواهر الهسرلي به والتركيز عى البعد الماهوي الذي ينفصل عن التجربة المعاشة**)). (بونير، 1987، ص39)

ولو ذهبنا إلى مفهوم القصدية مباشرة مع ميرلوبونتي، باعتباره معطى أساسي في الفينومنولوجيا لوجدنا له معنى آخر. بحيث تتحول إلى نحو لن تعود فيه ميزة الوعي الخالص، لكنها نعتاً وتحديداً للكينونة أو الوجود الجسدي من خلال الوعي المتجسد والملموس. وعلى هذا فإن القصدية عند ميرلوبونتي هي القصدية الجسدية؛ ويرجع ذلك إلى أن القصدية الجسدية للوعي المتجسد هي ما تمكن من حل مشكلة العلاقة بين الوعي والعالم واتصالهما، وتمكن كذلك من فهم الوجود الإنساني بوصفه وجوداً في العالم من خلال فكرة العالم المعيش.

لكن عندما يفهم ميرلوبونتي الوعي باعتباره متجسداً. فإن الوعي في هذه الحالة لن يصبح قاصداً موضوعات مغايرة له، وإنما يقصد موضوعات يتحد معها، لأنه يقصد عالماً ينشبك معه وفيه، وباعتباره المحيط الذي فيه يدرك. فيرى أنه عندما أفكر حول جوهر الذاتية وجدته مرتبط بجوهر الجسد وبجوهر العالم، وهذا يعني أن وجودي كذاتية يتوحد مع وجودي كجسد ومع وجود العالم. إذا تطرح القصدية بهذا المعنى متسعاً يجعلها لا تنطبق على الأفعال الواعية فحسب، و إنما تلقي ضوءاً على علاقتنا الكاملة بالعالم وسلوكنا تجاه الآخرين. وهو ما تؤكد القصدية وفقاً لميرلوبونتي، من أنه

لا مجال للحديث عن وعي في عزلة عن العالم أو العالم في عزلة عن الوعي، لأن هذا الحديث خال من المعنى. فهي عمية ذات اتجاهين يتشكل بداخلهما كل من الوعي والعالم ، وذلك من خلال العلاقة المتبادلة بينها . فالقصدية هي لقد جعل ميرلوبونتي الجسد المركز الأساسي الذي يدرك به الإنسان ذاته في العالم، وأما أشياء العالم فهي ((**امتداد للجسد والجسد هو امتداد للعالم**)) (ميرلوبونتي، 1978، ص229)

وهذا يعني أن ((**الجسد هو واسطة الكائن في العالم، وامتلاك جسد يعني بالنسبة للكائن الحي الانضمام إلى وسط محدد والاندماج بمشاريع معينة والانخراط بها باستمرار**))(ميرلوبونتي، 2004، ص78) من أجل تشكيل دلالات ومعان لوجودنا في العالم.

ومن الجدير بالذكر أننا سنجد عند تحليلنا لفلسفة ميرلوبونتي أن صلة الإنسان بذاته هي صلة جسدية فضلاً أن علاقته بالآخرين هي أيضاً صلة جسدية. ولأجل فهم تجربة الجسد في العالم يرى ميرلوبونتي أنه يجب التمييز بين نوعين من الجسد : الجسد الموضوعي والجسد الذاتي.

1- الجسد الموضوعي:

يرى ميرلوبونتي أن ((**تعريف الموضوع يعني أنه يوجد جزء خارج جزء ومن ثم فهو لا يقبل بين أجزائه أو بينه وبين المواضيع الأخرى سوى علاقات خارجية وآلية**)) (نفس المرجع، 2004 الإدراك، ص72)

جامدة التي يمكن وصفها وحسب التعبير الوجودي بالوجود في ذاته، أي وجود الأشياء في العالم التي تتحرك وتفسر على نحو سببي، لأن الجسم الموضوعي هو الجسم ((**المرئي، الرائي، السطحي، المحسوس، المثير، الواضح**))(مفرح، 2009، ص84) والذي ينتمي لعالم الأشياء.

لقد رفض ميرلوبونتي التعامل مع الجسم أو الجسم الموضوعي على نحو سيكولوجي أو فيزيولوجي كما عملت به مدارس علم النفس التي ظهرت في بداية القرن العشرين. فقد أعلن أنه لا يمكن ((**فهم وظيفة الجسد الحي، إلا بإنجازه بنفسي وبالقدر الذي أكون فيه جسداً ينهض نحو العالم**))، (نفس المرجع، ص74)

ولأجل ذلك رفضت العلوم الفيزيولوجية التعامل مع الجسد الإنساني لأنها تقطع الصلة بين ذلك الجسد ومراكز الإحساس الدماغية التي تشكل وعيه بجسده.

لقد وجد ميرلوبونتي أن العلوم الفيزيولوجية الطبية تستند على ظاهرتين مرضيتين لفهم الجسد الإنساني، ألا وهما: **ظاهرة العضو الوهمي:** أي توهم وجود عضو من جسم الإنسان رغم كونه مبتوراً، و**ظاهرة العضو المستبعد:** أي استبعاد عضو من الجسم رغم وجوده. (نفس المرجع، ص74 – 75)

وترى هذه الاتجاهات الفيزيولوجية أن ذلك يعني أن الجسم الإنساني يشتغل بطريقة آلية بعيدة عن النشاطات الدماغية للكائن البشري، أي بعيداً عن العمليات العقلية العليا (كالتفكر والتخيل والتعقل) التي تتداخل مع النشاط الجسدي الإنساني.

ولأجل ذلك يرى ميرلوبونتي أن ((**ظاهرة العضو الوهمي تتوضح من خلال الإدراك الحسي الذاتي التي تتطلب كما يبدو تفسيره نفسياً**)). (نفس المرجع، ص73)

وليس تفسيراً آلياً كما عملت به مدارس علم النفس السلوكية والمدارس الفيزيولوجية الطبية التي تأثرت بالنزعة الموضوعية للعلم الوضعي. لذلك يجب إدراك التداخل بين الذاتي والموضوعي للجسد.

2- الجسد الذاتي:

لقد وجدنا من خلال فهم ميرلوبونتي للجسد الموضوعي أنه عبارة عن جسم مادي يميزه عن الجسم الذاتي. فإذا كان الجسم **((شيء له شكل وثقل ولون وطعم وطول وعرض، فإن الجسد كينونة رمزية وإيمائية إشارية وعلاماتية تضاف إلى الأجسام من خلال تمثيل الإنسان لها))**،(رسول، 2010، ص14- 15) وهذا ما لم تفهمه العلوم الفيزيولوجية وعلم النفس في بداية القرن العشرين .

ولكن وفق الفهم الفينومينولوجي يبقى الجسد بحاجة كي يكون له وجود في العالم الذي يعيش فيه، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يعيش في العالم بوصفه جسماً جامداً يقيم مع الأشياء، بل جسد له شعور ذاتي وأداة لإدراك العالم. إن الجسد الذاتي بالمعنى الفيزيولوجي هو**((الجسد الخاص المجسد في العالم هو تلك الرمزية لذلك الجسد الحي، وهو الجسد الفينومينولوجي باعتباره قادراً على تأدية الكثير من أنواع الفعل دائماً، وهو شيء آخر غير ما هو متجذر في الطبيعة))**. (بيدوح، 2009، ص20)

وهذا يعني أن الجسد أصبح يعبر عن طريقة وجود الإنسان في العالم فهو ليس **((تجميعاً من الأعضاء المتراصفة في الحيز المكاني، إنني أمتلكه دفعة واحدة ودون انقسام وأعرف موقع كل عضو من أعضائي في الصورة الجسدية))** (ابراهيم،1968، ص515) التي تشكل جوهر تجربتي الجسدية في العالم الذي أعيش فيه.

وتمثل الصورة الجسدية عند ميرلوبونتي الطبيعة الإنسانية الأساسية لوجود الإنسان في العالم فهي، أي الصورة الجسدية، تمثل**((طريقة التعبير عن أن جسدي هو في العالم))** (ميرلوبونتي،2004، ص93) الذي أختبره في ضوء التجربة المعاشة وفي مكان معين، وهذا يعني أن الصورة المكانية هي التي تضفي على المكان معناها، فهي ما تجعل لكلمات (فوق) و (تحت)، (على يمين) و (على يسار) معاني معينة.(الشاروني، 2009، ص90 – 91)، وإن ذلك يعني أن للجسد الذاتي فضاء أطلق عليه ميرلوبونتي بالفضاء الجسدي الذي هو **((العمق الذي يمكن للموضوع أن يظهر عليه كهدف لنشاطاتنا))**(المرجع نفسه ، ص94) في عالم التجربة المعاشة لعالم الحياة.

إن إدراكي لجسدي الذاتي وعلى نحو فينومينولوجي سيكون من خلال مفهومي الصورة الجسدية والفضاء الجسدي، إنهما الصيغة التي من خلالها ينفتح الجسد في المكان. وحتى التعرف على أجزاء الجسد سيكون أيضاً من خلال الصورة الجسدية. إن هذا يعني أن الإدراك الذاتي يكمن في حضور الجسد في العالم.

ولأجل ذلك يرى ميرلوبونتي أنه **((يجب أن لا نقول أن جسدنا في الفضاء، ولا أن نقول أنه في الزمن فهو، أي الجسد، يسكن الفضاء والزمان أو المكان والزمان))** (المرجع نفسه، ص118).

ويعتبر ميرلوبونتي أن لي جسد وأنني أفعل من خلاله في العالم، **((فالفضاء والزمان ليسا مجموعة من النقط المتجاورة، وأنا لست في الفضاء وفي الزمان، فأنا على الفضاء وعلى الزمان، جسدي ينطبق عليهما ويحيطهما))** (نفس المرجع، ص119).

ويحددان مدى وجودي في عالم التجربة المعاشة، فضلاً عن الكشف عن دلالاته في إطار التفاعل الحي من الوجود الذاتي والعالم وعلى نحو جسداني.

إذن: إن النشاط الفينومنولوجي كما يؤمن به ميرلوبونتي يعتمد على حركية الجسد لإدراك العالم الذي نعيش فيه. **((فالتجربة الحركية لجسدنا ليست حالة خاصة للمعرفة، فهي تعطينا طريقة للوصول إلى العالم وإلى الموضوع، إنها عرفان عملي ومعرفة عملية))** فهي ليست نشاطاً نظرياً يفصل الجسد عن موضوعاته من خلال تصورات وافتراضات مسبقة، إن **((لجسدي عالمه، أو يفهم عالمه دون أن يحتاج إلى المرور عبر التصورات ودون أن يتعلق بوظيفة**

رمزية)) (نفس المرجع،2004، ص119).تحركها في العالم المعاش. ومن خلال فضاء جسدي الذي يجمعه بموضوعاته، وصورة جسدية تمنحه الصيغة الوجودية لالتقاط تلك الموضوعات، فضلاً عن إعطاء المعنى.

نخلص مما سبق، إلى أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي الجسدية تعيد انفتاح الذات على العالم بأسلوب جديد ومن خلال مفهوم الصورة الجسدية، تلك الصورة التي وجدت أن الجسد الذاتي عبارة عن **((نظام من القوى الحركية أو من القوى الإدراكية، وهو ليس موضوعاً "للأنا أفكر". فهو مجموعة من الدلالات المعاشة تتجه نحو توازنها))** (نفس المرجع،2004، ص134).

ولأجل ذلك يرى ميرلوبونتي ضرورة العودة للعالم المعاش والتخلص من النزعات العلموية التي اختزلت الجسد الإنساني انطلاقاً من فهم الفيزيولوجيا الطبيعية وعلوم النفس السلوكية، فضلاً على فهمه انطلاقاً من الواقع المحسوس.

المصادر والمراجع العربية:

1- إبراهيم، زكريا (1968)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1.

2- الحاجي، هشام (1996)، الجسد، نقوش عربية، تونس.

3-الزاهي، فريد(1999)، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، بيروت،.

4- الزهرة، ابراهيم (2009)، الأنثربولوجيا الثقافية، دار نينوى، سوريا.

5- أرسطو(1980)، النفس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

6- أسبينوزا، باروخ (2009)، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

7- أفلاطون، فيدون (1961)، الأصول الأفلاطونية، الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي وآخرون، دار المعارف، الإسكندرية، ط1.

8-الشاروني، حبيب (2009)، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، طبعة جديدة ومنقحة.

9- الشاروني، حبيب (2010)، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.

10- آل ياسين (1985)، فلاسفة يونانيون، من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد.

11- أوغسطين (1982)، اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية: يوحنا الحلو، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

12- إيغلتون، تيري (2000)، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط1،.

13- بونير، روديجر (1987)، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، بغداد.

14- بيدوح، سمية (2009)، فلسفة الجسد، دار التنوير، بيروت.

15- خوري، أنطوان (1984)، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير، بيروت، ط1.

16- ديكارت، رينيه (1951)، تأملات الفلسفة الأولى، ترجمة: د. عثان أمين، دار المعارف، القاهرة.

17- ديكارت، رينيه (1975)، مبادئ الفلسفة، ترجمة: د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

18- رسول، محمد رسول (2010)، الجسد، هيئة أبو ظبي للثقافة، الإمارات العربية.

19- سارتر، جان بول (1966)، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1.
20- مفرح، جمال(2009)، الفلسفة المعاصرة، منشورات الإختلاف، بيروت.
21- ميرلوبونتي، موريس (2004)، ظواهرية الإدراك، ترجمة: د. فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت.
22- ميرلوبونتي، موريس(1978)، المرئي واللامرئي، ترجمة: د. سعاد حمد خضر، مراجعة: الأب نيقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
23- نيتشه، فريدريك (1938)، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، المكتبة الأهلية، بيروت، د.ت.
24- نيتشه، فريدريك(1991)، الأخلاق ضد الطبيعة، ضمن الطبيعة والثقافة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي و محمد سبيلا، سلسلة دفاتر مدرسية، دار توبقال، دار البيضاء.
25- هسرل، إدموند(1958)، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.