



The body as a sociological subject: from implicit presence to the constitution of an autonomous field of knowledge

Driss Daifi

University of Hassan II Morocco

Email: daaifidris@gmail.com

Abstract: This study seeks to provide a socio-historical approach to the concept of the body, by tracing the major transformations that this concept underwent before the emergence of "Sociology of the Body" as an independent field of knowledge. The study relies on the socio-historical method, through which we explored the genealogy of the development of the concept of the body as a living entity that grows and evolves throughout history.

The study begins from the hypothesis that the body is not merely a biological entity, but rather the product of complex symbolic and cultural interactions that have been consolidated across ages. In this context, representations of the body were examined in ancient Eastern civilizations (Mesopotamia and Ancient Egypt), where mythical and theological dimensions intertwined. This was followed by Greek and medieval philosophy, which established the duality of (soul/body), leading to the turning point in modern and contemporary philosophy (Descartes, Nietzsche, Foucault, phenomenology), which restored value to the body and paved the way for the rise of "Sociology of the Body" in the twentieth century. This was thanks to the efforts of many sociologists and researchers who made bodily phenomena a central subject of their studies, such as (Simmel, Hertz, Mauss, Bourdieu, Le Breton, Goffman, and Jasper).

Keywords: Sociology of the Body, Concept of the Body, Socio-historical Method, Genealogy of the Body's Development, Social Representations.



الجسد كموضوع سوسيولوجي: من الحضور الضمني إلى تشكل حقل معرفي مستقل

ادريس الدعيفي

جامعة الحسن الثاني، المغرب

daaifidris@gmail.com

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تقديم مقارنة سوسيوتاريخية حول مفهوم الجسد، من خلال رصد أبرز التحولات التي طرأت على هذا المفهوم قبل تبلور "سوسيولوجيا الجسد" كحقل معرفي مستقل. تستند الدراسة إلى المنهج السوسيوتاريخي؛ الذي سعيًا من خلاله إلى التنقيب في جينالوجيا تطور مفهوم الجسد باعتباره كائن حي ينمو ويتطور على مدار التاريخ.

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الجسد ليس مجرد كيان بيولوجي، بل هو نتاج لتفاعلات رمزية وثقافية معقدة ترسبت عبر العصور. وفي هذا الإطار، تم رصد تمثيلات الجسد في الحضارات الشرقية القديمة (بلاد الرافدين ومصر القديمة)، حيث تداخلت فيه الأبعاد الأسطورية باللاهوتية، مرورًا بالفلسفة اليونانية والوسيط التي أسست لثنائية (الروح/الجسد)، وصولًا إلى نقطة التحول التي حدثت مع الفلسفة الحديثة والمعاصرة (ديكارت، نيتشه، فوكو، الفلسفة الظاهرية)، والتي أعادت الاعتبار للجسد، تمهيدًا لبروز "سوسيولوجيا الجسد" في القرن العشرين، وذلك بفضل جهود العديد من السوسيولوجيين والباحثين الذين جعلوا من الظاهرة الجسدية كموضوع رئيسية في أبحاثهم، مثل (سيميل، هيرتز، موس، بورديو، لوبروتون، جوفمان، دوجلاس...).

الكلمات المفتاحية: سوسيولوجيا الجسد، مفهوم الجسد، المنهج السوسيوتاريخي، جينالوجيا تطور مفهوم الجسد، التمثيلات الاجتماعية.



مقدمة

نسعى في هذا الدراسة إلى تقديم نظرة سوسيوتاريخية حول مفهوم الجسد والجمال، من خلال رصد أبرز التراكمات السابقة على ظهور سوسيولوجيا الجسد، وفي هذا السياق، فقد اعتمدنا على منهجية القراءة السوسيوتاريخية، من خلال التنقيب في جينالوجيا تطور مفهوم الجسد. وهي منهجية معتمدة من طرف بعض الباحثين الكبار في تاريخ الاجتماع، ولعل أبرزهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، إذ يعتبر المنهج السوسيوتاريخي محورا أساسيا في دراسات فيبر، حيث يربط بين التحليل السوسيولوجي والسياق التاريخي لفهم الظواهر الاجتماعية كنتاج لتفاعلات معقدة بين البنى الاقتصادية والثقافية عبر الزمن، يتجلى ذلك في دراسته لأنماط السلطة (التقليدية، الكاريزمية، العقلانية)، حيث يبرز كيف تطورت الأنظمة السلطوية ضمن سياقات تاريخية محددة. كما يتجلى ذلك بوضوح في كتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث يفسر فيبر نشأة الرأسمالية الحديثة في أوروبا الغربية بوصفها نتاجا لتأثير القيم البروتستانتية (مثل تشجيع العمل والادخار...)، وما كان ليفير أن يتحقق من ذلك إلا من خلال العودة قرنين إلى الوراء، أي إلى لحظة ظهور المذهب البروتستانت، ليستقر كيف أن هذا المذهب الذي بدأت معالمه تظهر في ألمانيا، سويسرا، وإنجلترا... كان سببا في بزوغ فجر الاقتصاد الصناعي باعتباره أساسا للرأسمالية، وما كان ليفير فهم ذلك إلا في إطار سيرورة تاريخية بدأت معالمها ابتداء من القرن الخامس عشر مع المذهب البروتستانت كمنهج جديد ظهر في المسيحية.

من هذا المنطلق، يمكننا القول إن اعتمادنا على هذه المنهجية، قد أتاح لنا إمكانية فهم تطور التمثلات التاريخية لمفهوم الجسد والجمال في سياقات اجتماعية وثقافية وتاريخية متعددة. كما مكننا من تتبع مسارات تشكل مفهوم الجسد وجماليته من خلال الانطلاق من النسق الداخلي للنصوص الفكرية، في محاولة لتأويل واستكشاف الدلالات والمعاني التي احتفظت بها هذه النصوص في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والفكرية.

1. التفكير في الجسد

تحمل ذاكرة الإنسان مفاهيم متنوعة حول الجسد، سواء كانت في مسارها الأسطوري أو الفلسفي العقلاني، أو حتى في تجليها اللاهوتي. على هذا الأساس، نحاول في هذا المحور تقديم نظرة سوسيوتاريخية حول مفهوم الجسد، بدءا من العصور الكلاسيكية في الحضارات القديمة مثل بلاد الرافدين، والبابلية، والفرعونية، والهندية، والإغريقية، ثم ننتقل إلى الفلسفة اليونانية، وتحديدًا أفكار سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. بعد ذلك، نتناول مفهوم الجسد في فلسفة العصر الوسيط مع



الفلسفة المسيحية (توما الأكويني وأوغسطين)، وكذلك الفلسفة الإسلامية مع ابن سينا والغزالي وغيرهم. وننتهي بالفلسفة الحديثة مع ديكارت، لنختم بالفلسفة المعاصرة وتياراتها المتعددة .

وعليه فهذا الفصل يتضمن معالجة فلسفية بامتياز لمفهوم الجسد. بحيث أنه قبل أن يصبح موضوعا للاهتمام العلمي، كان يشكل إشكالية فلسفية. وقد أثرت هذه الإشكالية في التفكير الفلسفي من خلال مجموعة من الأسئلة الرئيسية، مثل: ما علاقة النفس / الروح بالجسد؟ ما طبيعة الجسد؟ وما طبيعة النفس؟ وهل النفس / الروح هي الخالدة، الجسد، أم هما معا؟ وهل الأسبقية للروح أم الجسد؟ هل ماهية الأنا تتحدد في جسده أم في روحه ونفسه؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي سعى الفلاسفة للبحث فيها ضمن سياق مسألة الجسد، وسنسعى من جهتنا لتقديم إجابات على هذه الأسئلة بالاستناد إلى التصورات الفلسفية أعلاه .

1.1. فكرة الجسد في الحضارات الشرقية القديمة

تعتبر بلاد الرافدين (العراق حاليا) من أقدم الحضارات الإنسانية، ونستطيع أن نتلمس الاهتمام بالجسد آنذاك من خلال الأساطير والمعتقدات التي كانت سائدة في عصرهم، "ف نجد السومريين والبابليين كانوا يؤمنون بالحياة ما بعد الموت، والموت لم يأخذ لديهم صفة العدم المطلق، فالجسد يعود لحالته الأولى ولتركيبه الأول، والجسد هو الحاضن والحامل للروح، يفنى ويعود لمصيره الأول إلى الإله الخالق له، بينما تبقى الروح هائمة على وجهها بعد الموت". (حسن محمد، 2008) كما نجد للجسد حضورا مميزا عند البابليين والاسيما في أسطورة كلكامش¹، إذ "تدعو الأسطورة إلى التلذذ بالحياة والاستمتاع بها، ومن تم فهي ترفض فكرة الخلود (خلود الجسد)، وأن الخلود الذي يستطيع أن يصل إليه الإنسان هو الخلود المعنوي فقط، وبذلك تصبح مسألة الموت نسبية". (الجابري، 1985، ص 65).

كما نجد أن الاهتمام بالجسد عند تلك الحضارات، علاوة على الجانب العقائدي والأسطوري، هناك جانب آخر يتمثل في الاهتمام بالجسد من زاوية الصحة والتربية البدنية، فقد كانت مجتمعات بلاد الرافدين (العراق حاليا) تهتم بالرياضة بشكل كبير، بحيث "سعت تلك الحضارات إلى إيجاد وسائل متعددة من أجل إعداد الفرد جسديا وروحيا وكان من ضمنها

¹ ملحمة جلجامش هي ملحمة سومرية تعد من أقدم الأعمال الأدبية في التاريخ من آداب بلاد الرافدين كتبت بخط مسماري باللغة الأكديّة، وتعود إلى العهد السومري حوالي (2750 و 2350) قبل الميلاد، تتناول الملحمة قصة الملك جلجامش الشخصية الرئيسية في الملحمة، وهو ملك الوركاء، ورحلته للبحث عن المجد والخلود مدفوعا برعبه من الفناء، ولقاءه بأنكيكو، وخوضهما مغامرات كثيرة جنبا إلى جنب، حتى يموت أنكيكو، وعندها واجه جلجامش صدمة فكرة الفناء، لينطلق في رحلة جديدة طويلة بحثا عن سر الخلود، وخوفا من مصير الموت الذي واجه صديقه، ليكتشف في النهاية أن الخلود الحقيقي لا يكمن في التغلب على الموت، بل في تخليد روابط إنسانية وأعمال عظيمة تتجاوز الزمن وتخلد الإنسان. بشكل عام، تطرح الملحمة مجموعة من القضايا والأسئلة المتعلقة بالوجود الإنساني كالصداقة والتضحية، الحياة، الموت والخلود.



الممارسات البدنية كالألعاب الرياضية (المصارعة، المبارزة، الرماية، الفروسية، السباحة...) وغيرها". (السهروودي، 1980، ص 16) وبذلك "عرف العراقيون القدماء الألعاب الأولمبية قبل أن تظهر في اليونان بأكثر من ألف سنة حيث انتقلت إلى الفينيقيين الذين نقلوها بدورهم إلى بلاد الإغريق". (الناصر، 1983، ص 93).

يمكن القول إن حضارات بلاد الرافدين قد اهتمت بالجسد على أكثر من صعيد، فعلى صعيد النحت والرسم نجح الفن البابلي القديم في تصوير الجسد الإنساني ووصل ذلك إلى ذروته عند الأشوريين حيث أبدعوا في نحت التماثيل التي تصور الآلهة والملوك، وخير مثال على ذلك الثيران المجنحة التي جعلوا لها رأس إنسان وهي شاخصة إلى يومنا هذا. أما على صعيد النص المكتوب فإن الأساطير كانت دليلاً واضحاً على اهتمام إنسان بلاد الرافدين (العراق حالياً) بالجسد كأسطورة لكلامش وأسطورة "ديموزي"².

أما في حضارة مصر القديمة فقد جاء اهتمامهم بالجسد من خلال اهتمامهم بالروح، فمثلاً كانوا يعتقدون بالجسد من أجل الحفاظ على الروح، ولهذا السبب "فإنهم كانوا يجعلون الجسد على هيئة مومياء، ويدفنونها في مكان آمن، وكانوا يراعون الدقة في تكفينها ودفنها حتى لا تفنى" (مهرداد، 2003، ص 36). وبذلك يمكن القول إن الجسد حظي بمكانة مهمة عند المصريين ليس حبا بالموت وإنما حبا بالحياة. ولعل ذلك ما تجسده أسطورة "إيزيس"³.

توضح النظرة التاريخية لمفهوم الجسد في الحضارات الشرقية القديمة، أن الجسد كان محور اهتمام وتأمل في مختلف العصور والثقافات، بحيث كان للجسد دور مهم في الأساطير والمعتقدات. كما كان للجسد دوراً حيوياً في فهم الحضارات القديمة للحياة بعد الموت، حيث يُعتبر حاوياً للروح ومفتاحاً للخلود. تمثلت هذه الاهتمامات في الأساطير والممارسات

² أسطورة ديموزي هي قصة سومرية قديمة تحكي عن الإله ديموزي السومري (أو تموز في بعض الترجمات)، إله الخصوبة والزراعة عند السومريين، الذي كان محبوباً من قبل الإلهة إنانا (أو عشتار في بعض الترجمات)، إلهة الحب والجمال والخصوبة عند السومريين، حيث يتم اختطاف ديموزي بعد أن تنزل إنانا إلى العالم السفلي لزيارة شقيقها إركيغال (إلهة الموت)، ليتم احتجازها ويترتب عن ذلك جفاف الأرض وتوقف الحياة الزراعية، ومن أجل إعادة التوازن إلى العالم تطلب الآلهة من إنانا العودة إلى الحياة، لكن لكي يحدث ذلك، يتطلب الأمر تضحية، من أجل إحياء إنانا وإعادة الحياة والخصوبة إلى الأرض، فتم اختيار ديموزي ليكون الضحية، فيتم اختطافه إلى عالم الموت، ورغم موته يسمح له بالعودة للحياة لمدة ستة أشهر كل عام، مما يرمز إلى دورة الفصول. عموماً، تُظهر الأسطورة العلاقة الوثيقة بين الإنسان القديم والطبيعة ودورة الحياة والموت، كما تجسد فهمه لظواهر الطبيعة.

³ تعود أسطورة إيزيس وأوزوريس إلى مصر القديمة، حوالي 2686 قبل الميلاد، وتروي قصة الحب الخالد والوفاء والخير والشر والحياة بعد الموت، تحكي الأسطورة عن مقتل أوزوريس (إله الخصوبة والنماء) على يد أخاه "ست" رمز الشر بعد أن قام بتقطيع جسده إلى عدد من الأجزاء ووضعها في تابوت وألقاه في نهر النيل، لتقرر إيزيس زوجة أوزوريس المخلصة البحث عن جثة زوجها لتعثر عليه وتقوم بجمع أشلاء زوجها وتعيد الحياة له لفترة وجيزة، وتنجب ابنهما حورس الذي ينتقم لأبيه.



الجسدية، وأصبح للجسد حضورا مميزا في النحت والفنون التصويرية. بشكل عام، توضح هذه النظرة التاريخية، أن الجسد كان عنصرا مكتملا للروح ومؤثرا رئيسيا في الثقافات القديمة.

2.1. فكرة الجسد في الحضارة الإغريقية القديمة

يتجسد حضور الجسد في الحضارة الإغريقية، من خلال حضوره في الأساطير والمعتقدات التي كانت سائدة آنذاك، كما هو الشأن بالنسبة للحضارات الشرقية، فكان يتم الاستعانة به لتصوير صفات الآلهة والملوك والأبطال، بحيث أن أبرز ما يميز التفكير الأسطوري عند الإغريق هو تصويرهم للأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائما، فكما يرى الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" أن "ما يميز التفكير الأسطوري عند الإغريق؛ هو كونه تفكيراً تشبيهاً" (القش، 1983، ص 44). بحيث يجعل الأفكار كأنها أشخاص ويجعل الآلهة أشخاصا أيضا، ويجعل الطبيعة حية كالإنسان. عكس الحضارات الشرقية القديمة التي كانت تصور الأجساد على هيئة كائنات جزء منها حيواني وآخر بشري. كما كان يحضر الجسد أيضا في الألعاب الأولمبية التي ظهرت في بلادهم من خلال حضوره في ميدان المصارعة والقتال، حيث كان الجسد الإغريقي آنذاك يتميز بالقوة والصلابة، وهي صفات تفسر محبة الإغريق للمنازعة والصراع.

لكن التطور الذي عرفه الفكر الإغريقي من خلال انتقاله من مرحلة التفكير الخرافي والأسطوري إلى مرحلة التفكير العقلاني، بفضل إسهامات الفلاسفة، ساهم في استبدال المصارعة في الساحات الأولمبية بالمناظرة والمحاورة والمجادلة في الأروقة والأكاديميات الفلسفية من أجل نيل لقب الحكيم أو الفيلسوف، فتغيرت بذلك نظرة الإنسان الإغريقي للجسد.

II. المقاربة الفلسفية للجسد الإنساني

1. II. فكرة الجسد في الفلسفة اليونانية: ثنائية الجسد والروح

ترجع البدايات الأولى للاهتمام الفلسفي بالجسد إلى الفلسفة اليونانية، وذلك خلال مرحلة ما قبل الميلاد، حيث "كان الجسد في المجتمع الإغريقي عبارة عن نظام رمزي يخول التفكير في الأشكال التعارضية بين الذات والآخر، القريب والبعيد، الاتصال والانفصال، الإنساني والإلهي"، فالجسد الإنساني اعتبر جسدا دونيا (sous corps) في مقابل الجسد الأعلى (sur corps) للآلهة. إن الجسد الإنساني دوني ومعيب وخاضع لتقلبات الزمن والمحدودية ومعرض للتعب والشيخوخة والمرض ثم الموت والهبوط، في حين أن الجسد الأعلى للآلهة هو جسد خالد الإشعاع، ومكتمل، ويتم بالحياة والقوة والجمال". (BROHM, 2012, 72).

بدأ الاهتمام بالجسد في الفلسفة اليونانية يأخذ ملامحه الأولى مع "طاليس"، شأنه في ذلك شأن كل الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين انشغلوا في تحديد ماهية الأجسام الطبيعية وأصلها، وهنا تجدر الإشارة إلى أن فكرة الجسد ستلاقي تهميشا



من قبل الفلاسفة ليس من حيث عدم العناية بل من حيث تحديد المكانة والأهمية، فنجد الفلاسفة الطبيعيين أهملوا الجسد الإنساني واهتموا "بالأجساد الطبيعية".

ثم نجد "سقراط" قد انشغل هو الآخر في الحديث عن نوعين من الوجود، الوجود الحسي والوجود الذهني، وقد نظر للجسد بتأثير من الفيتاغورية، بأنه أدنى من النفس، وهو بمثابة مقبرة للروح. إن فلسفة سقراط الأخلاقية تعلي من مكانة النفس على حساب الروح، والفكر على حساب الحياة، ويمكن اعتبار استسلام سقراط للموت خير دليل على انشغاله بالنفس وتحقيق مطالبها. وما يؤكد ذلك أيضا هو تعريف الموت المقترح من طرف بطل سقراط في محاوره فيدون: "أ يحدث أن يكون شيئا آخر غير افتراق النفس عن الجسم؟ هذا هو تماما ما يعني الموت: الجسم المنفصل عن النفس يعود جراء ذلك لا ليكون إلا ذاته في ذاته. بينما تصبح النفس المفصولة عن الجسم هي ذاتها في ذاتها. أ يحدث أن يكون الموت شيئا آخر سوى ذلك" (ديكسو، 1991، ص 64).

لقد كان سقراط يعتبر الجسد بمثابة عقبة تقف أمام التفكير، وهذا ما يؤكد حواره على لسان أفلاطون حينما يقول: "إن نفس الفيلسوف تزدري الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه" (بلدي، 1962، ص 34). يتضح من خلال ما سبق ذكره، أن الموقف السقراطي ينظر إلى ثنائية النفس والجسم؛ ليس فقط كونهما جوهرين مختلفين، بل ينظر إليهما على أنهما جوهران متناقضان.

نظرة سقراط تجاه الجسد، ستستمر مع تلميذه "أفلاطون" الذي عاش معه الجسد لحظة نكران. عرض أفلاطون لتصوره العقلاني لعلاقة الجسد بالنفس في معظم محاوراته الفلسفية مثل "فيدون"، و"مينون"، و"الجمهورية"، و"فايدروس" وغيرها، فنجد في محاوره "فيدون"، التي كتبها أفلاطون على لسان أستاذه سقراط، وهي تمثل بيانا نظريا يؤسس لمشروعية إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن العمل الذهني عموما، ما دامت الفلسفة أو محبة الحكمة، كما يقدمها أفلاطون على لسان سقراط، تخليا عن إرادة الحياة وإقبالا على الموت، وتوقا إلى الانعتاق من سحب الجسد من أجل الالتحاق لعالم روحاني خالص.

يذهب أفلاطون في محاوره فيدون، إلى كون أن الروح هي أسمى شيء في الإنسان، لذا وجب العناية بها، أما الجسد فليس سوى سجن عقابي للروح لأنها طردت من عالم المثل بسبب خطأ اقترفته لذا يمثل الموت انعتاقا و خلاصا لها من الجسد. فأفلاطون ينظر إلى النفس على أنها تهبط من السماء إلى الأرض، وفي هذا الصدد قسم أفلاطون العالم إلى جزئين، الأول عالم كامل وهو عالم المثل، والعالم الآخر غير كامل وهو العالم الدنيوي الذي ينتهي إليه الجسد. وعلى هذا الأساس "دعا أفلاطون إلى التقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود" (تيبس، 2009، ص 40). وفي هذا السياق نجد



أفلاطون قد وضع تقسيما للجسد معتبرا أنه يتكون من ثلاثة مناطق أساسية تمثل كل منطقة من هذه المناطق قوى خاصة وفضائل خاصة تسكن فيها، وهي: منطقة الرأس محل الروح والعقل، والنفس الغاضبة ومقرها الصدر، والنفس الشهوانية ومقرها البطن، أي ما سماه بالنفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية .

وعلى الرغم من أن الإنسان وفق التصور الأفلاطوني هو مسجون في الجسم، فإن أفلاطون يرى أن الكمال يحصل بخلق التوازن بين الروح والجسد، أي بين النفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية، لأن طغيان الروح على الجسد يجعله يضطرب ويغدو هجيناً، وطغيان الجسد على الروح يخلق الجهل، ولا يتم هذا التوازن إلا بتمرين الجسد على الرياضة، وتمرين الروح على الموسيقى والفلسفة. وعليه "يجب أن يسلك الجسد باعتباره عارفاً ليس مستهلكاً بناءً على مبدأ عدم الإفراط والتفريط أي التوازن بين الجسد والروح" (تيبس، 2009). يبرر أفلاطون هذه التراتبية، بتحديد طبيعة العلاقة بين الروح والجسد، فالروح يأمر لأنها جوهر إلهي غير قابل للتحلل والفساد، والجسد عبد مطيع ومرصود للفناء . إذن المتأمل في الطرح الأفلاطوني -السقراطي، سيستخلص الفرق والتمييز القائم بين النفس والجسم، إنهما متناقضان، لكي لا نقول متعادين. فإذا كان الجسم حسب أفلاطون منجذب نحو الملذات وغارق في الغريزة، فإن النفس توافقة للمعرفة والحكمة، إنها مقر التفكير والفكر. يقول أفلاطون في هذا الصدد: "حينما تحاول النفس باستخدام الجسم تفحص شيء ما، يتضح أنها مخدوعة تماماً منه" (بلدي، 1962، ص 65). وطور أفلاطون هذه الفكرة بشكل واضح في استعارة "الكهف"، فما نشعر به على أنه حقيقة دنيوية مادية هو مجرد انعكاس غامض لحقيقة سامية مثالية .

نخلص إلى القول إن التصور الأفلاطوني بخصوص الجسد، لا يختلف عن تصور أستاذه سقراط، حيث إنه تصور يتضمن ثنائية واضحة (الجسم والنفس)، إلا أنه يعلن تفوق النفس وسموها على الجسم، وضرورة تحكم الأول في الثاني. إنهما ينتميان إلى الأفكار المتضادة، وما اتحادهما إلا عارضا. فالنفس عنصر خالد وإلهي، أما الجسم، فهو أشد مادية وغير خالد .

وإذا كان أفلاطون قد أقر بمبدأ الثنائية، فإن تلميذه "أرسطو" قد صنف ثنائية الجسد والروح في إطار زوج أنطولوجي أساسي: "الهيولي والصورة"⁴، لا يمكن الفصل بين حديه، ولا استقلالية أحدهما عن الآخر. فالهيولي مادة عضوية ووجود بالقوة، والصورة مادة لا عضوية ووجود بالفعل. وهما وجهان لشيء واحد، فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد، بما أن الهيولي والصورة متلازمان في الكينونة، وبالتالي في القدم .

⁴ الهيولي أو الهيولا (Hyle) كلمة يونانية الأصل، وهي المادة الرخوة التي لا شكل لها ولا خصائص تميزها، توجد في جميع الأشياء في الجماد، والنبات والحيوان. وإنما تتباين الكائنات في الصور فقط، والصورة هي الحدود، وهي المبدأ يعين الهيولي، ويعبر أرسطو عن اتحادهما معا بالجوهر.



لقد اعتبر أرسطو الجسد موضوعا فيزيائيا يمكن تعقله ومن ثم فهو قابل للدراسة العلمية، لذا حاول تصنيفه وفق وظائفه وأجزائه. إن "الجسد وفق أرسطو جوهر محسوس له صورة، تتجذر فيه الحركة التي تمثل الانتقال من الضد إلى الضد، كالانتقال من البارد إلى الحار أو العكس". وهذه الخصائص لا تسري على الجسم الحي وحده بل تتعداه إلى كل الأجسام سواء السماوية أو الأرضية، سواء كانت حية أو جامدة، هذا وإن اختلفت أنواع حركتها. فحركة الكائن الحي تبتدئ من التغذية إلى الإحساس ثم التفكير، وأخيرا الرغبة والحركة. "يتصف الإنسان، بالإضافة إلى ما سلف بالمخيلة، وهي امتداد للحساسية، والتذكر أي إعادة تركيب الصور التي تركت أثرا في المخيلة، والفكر أو القوة العقلية، وهي أعلى درجة يبلغها الإنسان تسمح له تمثل المفاهيم الكلية، أما الروح فصورة الجسد ومن ثم وظيفتها تنظيمه، وهو ما يعني عدم وجود تناقض بين الروح والجسد، بل بينهما تناسب" (بدوي، 1980، ص 18-19).

نخلص إذن إلى القول، بأنه لا وجود لمشكل في علاقة الجسد بالروح عند أرسطو، على عكس ما ذهب إليه أفلاطون حيث قام بالفصل بين وظيفتي النفس والجسد. لقد وضع أرسطو الجسم والنفس كجزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد المادة والصورة.

وإذا كان أرسطو، قد قدم نقدا للتصور الأفلاطوني، فإن مذاهب فلسفية أخرى، ذات منحي أخلاقي نفعي "كالأبيقورية" مثلا، رفضت الطرح الأفلاطوني بشكل صريح، وذلك عندما أكدت على أن مبدأ اللذة هو معيار التقويم الأخلاقي وغاية السلوك الإنساني، فإذا كان أفلاطون قد اعتبر الخير قمة المثل وخالق الكون ثم حصره في الإحساسات اللذيذة فقط، فإن أبيقور يصرح: "إنني لا أستطيع أن أتصور الخير إذا غضضت النظر عن لذات الذوق، واللذات والحب، ولذات السمع، وبالجملة عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس، وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير، ذلك لأن العقل يسر برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع بها يمكن للطبيعة أن تتحرر من الألم" (بدوي، 1969، ص 104).

يؤمن أتباع هذا المذهب، بأن المحسوسات هي غرض المعرفة، وأن الإدراك الحسي هو وسيلتها الوحيدة، عكس تماما ما ذهب إليه أفلاطون. كما يعتقدون أن الحياة هي الجذر الكامن وراء كل معرفة، ومقياس حقيقتها لأن الحقيقة ليست جوهرها مطلقا، وهبة من السماء كما يتصورها التفكير النظري المجرد. وإنما هي فعالية مرتبطة بحاجيات الحياة الملحة، وبمدى خدمتها لمطالب الإنسان المتجددة، مما يجعلها نسبية. وبالتالي فهذا التصور الواقعي يعلن مصالحته مع الجسد، بما أنه مجال لتحصيل اللذات الآنية.



خلاصة

انطلاقاً مما سبق، يبدو أن تصورات الفلاسفة اليونان بشأن الجسد، مختلفة، بل تصل إلى حد تناقض اللاحق مع السابق، بحيث تم تسجيل اختلافات عديدة بين الطرح الأفلاطوني والأرسطي، وكذا طرح الأبيقورية؛ فبينما قام أفلاطون بالرفع من قيمة الروح والحط من مكانة الجسد، وأقر بمبدأ الثنائية، على العكس من ذلك، تم التأكيد على اتحادهما مع تلميذه أرسطو؛ إذ لا تكتمل الكينونة إلا بهما معاً. وعلى العكس من كل ذلك أعلنت الأبيقورية مصالحتها مع الجسد ورفعت من قيمته. ومع ذلك – لا يسعنا إلا القول – بأن الإرث الفلسفي اليوناني له أهميته الخاصة في التأسيس لمعرفة الجسد والذات .

II . 2. المقاربة الدينية والفلسفية للجسد في العصر الوسيط

تمهيد

سنحاول خلال هذا المحور تسليط الضوء على الجسد في العصور الوسطى، من خلال تحليل طبيعة العلاقة القائمة بين الجسد والفكر الديني، تحديداً الجسد في الديانات الثلاث (المسيحية، اليهودية والإسلام). حيث اختلفت مفاهيمها له، فكل خطاب من هذه الخطابات تناوله وفق منظوره الأخلاقي والميتافيزيقي. علاوة على ذلك سنحاول أيضاً خلال هذا المحور؛ مقارنة مفهوم الجسد وفق تصورات فلاسفة العصور الوسطى، من خلال الوقوف على مواقف مجموعة من الفلاسفة المسيحيين وكذا المسلمين .

فكيف يحضر مفهوم الجسد في الدين المسيحي؟

وما هو تصور الإسلام حول مفهوم الجسد؟

وما هي تصورات فلاسفة العصور الوسطى حول الجسد؟

II. 2. 1. الجسد في الفكر المسيحي

بمجيء الديانة المسيحية ظهر الامتداد الجسدي واضحاً للمرحلة السابقة، خاصة الفلسفة اليونانية وتحديدًا فلسفة أفلاطون التي أعجب بها رجال الدين، نظراً لاقتراب نظريته الفلسفية من تعاليم المسيح. فالتصور الأفلاطوني بالغ في التوجه الروحي وحارب المبدأ المحتفي بالجسد، حيث أكد على انشطار الكيان الإنساني إلى نصفين متناقضين متصارعين هما الجسد/ الروح، واعتبر الجسد موطن الشرور وسبب الدنس والرذيلة، فهو عبارة عن وحل يشوّه الصورة النقيّة والأصلية للنفس الخالدة. وليس إقصاء الكنيسة للجسد سوى التأكيد على هذا التوجه، فقد نظرت الكنيسة إلى الجسد



على أنه مولد الشر، وعين الخطيئة، بينما الروح هي الشعلة التي تنير الطريق نحو السماء. وكان لهذا التصور تأثير واضح على نظريات الفلاسفة في النفس وعلاقتها بالجسد ومكانتهما في الوجود.

وفي ظل هذا التصور الذي واكب جزءا من تشكل تمثيل الإنسان الأوربي القديم حول الجسد، يحق لنا أن نتساءل عن حظ الجسد في الخطاب المسيحي؛ الديني وكذا الفلسفي خلال العصور الوسطى :

فما هو التصور الذي قدمه الخطاب الديني المسيحي عن الجسد؟ وكيف قاربت الفلسفة المسيحية مفهوم الجسد؟ بوسعنا القول، إن أفكار أفلاطون حول الجسد؛ لقيت عناية بالغة من قبل رجال الكنائس، ورهبان الأديرة... وذلك لما نصبت عليه فلسفته من أحكام توافق تعاليم الدين المسيحي ومقاصده، التي حوّاها الكتاب المقدس بأسفاره وأناجيله . إن النظرة النقدية للجسد التي سبق أن سادت مع الميتافيزيقا اليونانية، سوف تتكرر مع المسيحية، فوجدت طريقها إلى السلوك الفعلي في الممارسات الصارمة للكنيسة .

فكل ما يتعلق بالجسد صنف في خانة الأشياء المستفزة والمخلّة بالحياة. وانطلاقا من هذه النظرة نفسها، "اتهم فن المسرح، على غرار الاحتفالات الشعبية وما يتخللها من ضروب الرقص، بأنه تحريض على الخطيئة والرذيلة" (الشواف، 1994، ص 76).

وفي ذات السياق حث القساوسة الناس على حياة التمسك والإكثار من الصوم، وبالغوا في تحسيسهم بالذنوب تجاه أجسادهم، وإقصائها. يشير المؤرخ الفرنسي "جاك لوغوف" في هذا الإطار، إلى أن "طريق التدرج الروحي، يمر بقهر وتعذيب الجسد [...] عندما يضحي بجسده" ويضيف "لوغوف": "أن تكريس توزع الإنسان بين روحه وجسده، لم ينحصر عند الأفعال الإرادية أثناء حالة اليقظة فقط، وإنما تعداها ليشمل حالة النوم أيضا، إذ ميز الأساقفة بين أحلام صالحة آتية من الله (الروح)، وأخرى شيطانية ناجمة عن دخيلتنا الوثنية التي تقدس الجسد والجنس، وحتى لا يلتبس الأمر على المؤمن العادي في شأن تأويله لنوعية أحلامه، أمر بكتبها، والتزام الصمت بصدها لأن الخطر كله يكمن في تداولها" (شواف، 1994، ص 86).

يمكن القول، إن هذا الموقف المعادي للجسد الذي كان سائدا خلال العصور الوسطى، قد اقترن أكثر بالجسد الأنثوي إذا ما قورن بالجسد الذكوري، حيث تم احتقار المرأة وجسدها، ومن مظاهر ذلك نجد مثلا: أن ثنائية الذكر/ الأنثى، كانت تقابل ثنائية الروح/ الجسد، وفي هذا السياق، يقول القديس "أغسطين": "الرجل هو الروح السامية، والأنثى هي ذات الجسد والشهوة الجنسية" (السعداوي، 1990، ص 314). يتضح إذن، أن احتقار المسيحية للمرأة مرتبط بخطيئة حواء



الأولى، باعتبارها خطيئة جسدية في الأساس. فأصبح ينظر إليها على أنها الحلقة الأضعف، والأقل عقلانية والأكثر عرضة للزيلة. هناك مظاهر عديدة لمعاداة الجسد الأنثوي في الحياة المسيحية، (على سبيل المثال حصر السلطة الروحية برجال الدين) وفي المواقف (مثل تصنيف المرأة على أنها أكثر شهوانية) وغيرها من التظاهرات الأخرى. بناء على ما سبق، يمكن القول إن الفكر المسيحي يهمل الجسد ويدنسه، ويعتبره مصدر الشهوة والرغبات وجالب للخطيئة، فمع المسيحية برزت صورة الجسد الضعيف، المولد للخطايا والمتواطئ معها. وفي المقابل تم الاعتراف بعلوية الروح وطهارتها وقدسيتها باعتبارها أسوأ شيء في الإنسان. هكذا فثنائية الجسد/ الروح تفترق عند الموت، الموت، هو موت الجسد، حيث يعود الجسد إلى التراب، وتصعد الروح إلى السماء لتواجه مصيرها. وما كان على الرهبان المسيحيين والقساوسة إلا تطبيق الأوامر التي جاءت في الكتاب المقدس، فنادوا بالعمل بما ورد فيه بصرامة تامة، وبذلك طال الجسد اضطهاد كبير وقمع وتشدد؛ "ينطبق هذا على معظم الممارسات الجسدية في الحياة اليومية مثل الحركة، اللباس، طرق الغذاء، النشاط الجنسي، الزواج، الدفن... لتتلاءم تماما مع تعاليم الدين المسيحي التي تنظر إلى الجسد على أنه فان وعرضة للخطيئة والفساد. في حين أن الروح كانت روحانية، ومقدسة وخالدة" (شرف، 2018، ص334)، وبذلك كانت الدعوة إلى تطهير الجسد من هذه الخطيئة من خلال قمع رغباته وشهواته، وتحرير الروح منه، والإكثار من التمسك والصوم والزهد.

توافقت نظرة الدين المسيحي حول الجسد مع تصور "القديس أوغسطين"، ففي كتابه "الإعترافات"، نجد أن الإنسان حسب أوغسطين مكون من عنصرين؛ عنصر الروح وعنصر الجسد، لذا فهو ينتهي إلى وطنين أولهما الأرض والآخر السماء. "بمعنى أن الإنسان يتكون من جانبين روحي وجسدي فالروحي يميل إلى مدينة الله، والجسدي يميل إلى مدينة الشيطان" (شرف، 2018، ص334)، وبذلك فالجسد حسب أوغسطين هو مصدر الشر في العالم، ومن ثمة دعا إلى كبح الرغبات والميلول الجسدية. وهي الفكرة التي دافعت عنها المسيحية بشكل صريح، حيث أكدت أن الجسد هو مصدر الخطيئة، وأن الخلاص الحقيقي، أو التطهر الحقيقي؛ يكون بالخلاص من الجسد الذي يمثل أساس الشرور الموجودة في هذا العالم.

وبخلاف ما تقدم، فإن "توما الأكويني" يقدم طرحا مختلفا لعلاقة النفس بالجسد، فيرى أنهما "متحدان في الحياة، أما بعد الموت، فإنهما يفترقان، حيث يفنى الجسد وتبقى النفس خالدة" (قاسم، 1962، ص161). وقد عالج ذلك في مجموعة من كتاباته، منها: "شرح لكتاب النفس الأرسطي"، "الخلاصة اللاهوتية".

يرى الأكويني أن النفس غير مستقلة عن الجسد، كما قالت بذلك الأفلاطونية والمسيحية، بل إنها صورة الجسد وتؤلف معه وحدة متكاملة، يقول توما الأكويني: "إن النفس جوهر ناقص، وليس من الممكن تصورها دون البدن... والإنسان



مؤلف من مادة وصورة، أي من جسد وروح متكاملين..." (قاسم، 1962، ص 161). يتضح من خلال ما تقدم، أن توما الأكويني يعرف النفس بأنها هي جوهر الإنسان، لكنها مرتبطة بالجسد، فلا يمكن أن تكتمل من دونها، وباتحادهما تتحقق ماهية الإنسان. وبهذا الطرح يكون الأكويني قد توافق مع تصور أرسطو، الذي أكد على أن النفس هي صورة الجسد، ويكونان معا وحدة متكاملة.

نستشف مما تقدم، أن الجسد والنفس حسب توما الأكويني، ليسا ثنائية منفصلة، بل يشكلان وحدة متصلة، رغم أنه يؤكد انفصالهما خلال لحظة الموت، لكنه يرى أن البعث سيكون بالأرواح والأجساد معا. وبالعودة إلى لحظة الانفصال، أكد الأكويني أنه عندما يموت الجسد لا تموت معه النفس، فهذه الأخيرة هي جوهر عاقل قائم بذاته ولا يفنى بفناء الجسد، فهي غير قابلة للفساد، بل إنها عنصر خالد، وخلودها هذا صادر عن ماهيتها.

انطلاقا مما سبق، بوسعنا القول، إن تصور توما الأكويني بخصوص علاقة النفس بالجسد، ذو طابع تركيبي؛ بحيث أنه يوافق أرسطو من ناحية كون الجسد والنفس يكونان وحدة متصلة وغير منفصلة، كما يوافق طرح الأفلاطونية والمسيحية أيضا من خلال برهنته على خلود النفس.

خلاصة

كما رأينا في هذا المحور، أن الفكر المسيحي يتقاسم مع النظريات الفلسفية اليونانية وخاصة النظرية الأفلاطونية مسألة تهميش الجسد، فتم تصوره على أنه عدو للروح وفي صراع دائم معها. ولذلك فهو بحاجة للتطهير من الخطيئة، وبحاجة أيضا للضبط من طرف الروح، من أجل الحد من نزواته وإغرائاته.

II. 2.2. الإسلام والجسد

لقد احتل موضوع الجسد حيزا هاما ضمن الفكر الديني الإسلامي، بمختلف مرجعياته (القرآن، الحديث النبوي، الفقه...)، ولقي جدلا وسجالا كبيرا تأرجح ما بين الدعوة إلى قمعه وتطويعه وإخضاعه، والدعوة إلى الاعتراف بمكانته وأهميته. لكن هذا الجدل والنقاش حول موضوع الجسد، بوصفه موضوعا لغويا، وشرعيا وأديبا لا بوصفه موضوعا سوسولوجيا، بمعنى أن هذا الاهتمام، لم يوازيه اهتمام علمي، بحيث ظل الجسد الإسلامي مغيبا داخل الحقل السوسولوجي والأنثروبولوجي. لذلك كان من الضروري مساءلة مفهوم الجسد في هذا الخطاب، والكشف عن دلالاته الثقافية المتعددة. من منطلق أن المرجعية الدينية للجسد تشكل أحد أهم موجبات الفعل الاجتماعي ومحددات جوهرها للهندسة الاجتماعية للجسد في سياق تحولاته عبر التاريخ.



وتجذر الإشارة إلى أن الخطاب الديني حول الجسد؛ عرف العديد من الاختلافات العقائدية والفقهية المتصلة به. مما يعني أنه ثمة هناك صعوبات منهجية ومعرفية كبرى ثقف وراء كل تعامل تحليلي مع الجسد في الإسلام .

من الثابت أن الحديث عن حول الجسد، يستدعي بالضرورة العودة إلى مختلف النصوص الدينية سواء في القرآن أو في الأحاديث النبوية، باعتبارها المؤطر الأساسي للتشريع الإسلامي. وفي هذا السياق، يمكن القول، أن هذه النصوص تصور لنا الجسد باعتباره كيانا ماديا، ومقدسا أيضا؛ لأنه ملكا إلهيا، كما قدمته في إطار سلسلة من الثنائيات (الجسد/الروح، الجسد/النفس، الجسد/الجسم، الجسد/البدن)، والتي أفضت لصالح النفس أو الروح على حساب الجسد. كما صورت لنا هذه النصوص أيضا، الجسد كمجال للفعل والتشريع الديني، من خلال مجموعة من الوضعيات (الحركة، اللباس، التزيين، الصلاة، الصيام، الجنس، الأكل، الشرب...)، حددت شكل حضوره في العالم. وفي هذا السياق يقول الباحث المغربي "فريد الزاهي": "لا يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي من دون ربطه بالصورة القدسية التي أضفاها عليه الإسلام. عبر تقنين حركاته وسكناته ومنحها دلالات علوية تدخلها مباشرة في علاقة مع النظام الإلهي للكون" (الزاهي، 1999، ص56).

لذلك كان من البديهي أن نجد الدين الإسلامي يركز على تهذيب هذا الجسد، ويصف الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها هذا الجسد في الحياة اليومية للمسلم: أثناء الصلاة، والصيام وفي لحظات العمل، اللباس المظهر، الجماع والحياة الجنسية، وغيرها من الاستعمالات التي تجعل من الشخص يظهر فقط ما هو مقبول شرعا، فيبدو جسده علامة على امتثاله إلى ما يأمر به الدين أو ينهى عنه .

من هذا المنطلق، يمكن القول إن الدين الإسلامي أسس لعلاقة الفرد المؤمن بجسده، من خلال تقديم الجسد النبوي باعتباره نموذجا مثاليا للجسد المسلم الملتزم بالضوابط الشرعية، إنه يشكل مرجعا للمسلمين في كيفية تعاملهم مع أجسادهم في الحياة اليومية، يقول الزاهي في هذا الصدد :

"إن تصفحا ولو سريعا للصحيحين ولمسندات الأئمة السبعة تكفي للخروج بتصور واضح ومتكامل عن مكانة الجسد في سمفونية الحياة اليومية للمؤمن؛ ذلك لأن الجسد النبوي – في نموذجيته – كان يخضع للمراقبة والمساءلة، فهو يشكل المثال اليومي، وهو أيضا يجيب عن كل ما يخطر على بال المؤمن من تساؤلات، من ثمة يعتبر التماهي والتمثل والمحاكاة سبيل المؤمن إلى التطابق مع التعاليم الإسلامية وتطبيقها من دون زغ أو ضلال ". (الزاهي، 1999، ص56).

تبعاً لما سبق، يمكننا القول إن الجسد هنا يكف عن كونه ملكا خاصا بصاحبه، حيث مطلوب من المسلم أن يكيف جسده مع ضوابط مستوحاة من النموذج النبوي، باعتباره المثال الأعلى الذي يجب الاحتذاء به في تهذيب السلوك وضبط الممارسات اليومية .



وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الإسلام سعى إلى تأسيس نموذج شامل للسلوك الجسدي، يكون مرجعية للمسلمين في تعاملهم مع أجسادهم، ويهدف إلى توحيد السلوك الجسدي للمسلمين بشكل عام. ومن ثمة أطر الإسلام علاقة المسلم بجسده بمنظومة من الواجبات التي بموجبها يتم تديره اجتماعيا، ثقافيا... ومن خلال الأوامر التي عليه الامتثال لها، والنواهي التي عليه اجتنابها، حتى فيما يتعلق بالمظهر الجسدي الشخصي من زينة ولباس، وحركة، وكذا مختلف الوضعيات التي يوجد فيها (الجسد الذي يتحرك، الجسد الذي يتجه للصلاة، الجسد الذي يتجه للجماع، الجسد الذي يتجه للأكل...). .

3.2.11. الجسد في الفكر الإسلامي

لا شك أن موقف الفلسفة الإسلامية من الجسد قد تأثر بالتصورات والفلسفات السابقة مثل: الزرادشتية والفلسفة المسيحية والفلسفة اليونانية، ومن المؤكد أن تأثير تلك الفلسفات على الفلسفة الإسلامية لا يمكن حصره في موضوع الجسد فقط، وإنما ينطبق أيضا على تفسيرات الفلاسفة المسلمين للوجود والمعرفة والأخلاق بشكل عام. فبالعودة إلى تصورات فلاسفة اليونان، ولاسيما أفلاطون وسقراط حول ثنائية الجسد والروح، نجد لهذه التصورات تأثيرا واضحا على تصورات مجموعة من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا والغزالي، وابن رشد، الرازي، الفارابي، الكندي وغيرهم. لذلك يمكن اعتبار موضوع الجسد والروح من أهم المواضيع التي تناولها الفلاسفة المسلمين .

- تصور "ابن سينا"

يرى ابن سينا أن الإنسان يتألف من روح وجسد، أو بتعبير ابن سينا من سر وعلن، فسره هو الروح، وعلنه هو بدنه. والإنسان حسب ابن سينا بفعل طبيعته الجسدية يقترب من الحيوان ويتدنّى، أما بفعل الروح فيرتقي أكثر علما ومعرفة. وعلى هذا الأساس، فالإنسان هو عبارة عن جوهر روحاني خالص، يستعمل البدن مطية للالتحاق بواجب الوجود (الله) والاتصال به والتوق إلى حضرته؛ نظرا للطبيعة الإلهية للروح. فهذه الأخيرة لن تحظى بالسعادة إلا بموت الجسد، وخلاصها من علائقه تماما، يقول ابن سينا: "وهذا مذهب الحكماء الإلهيين... فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية" (العلوي، 2004، ص32).

"فالنفس عند ابن سينا جوهر روحاني قائم بذاته " (نصري، 1986)، ، فيفيض ويتخذ من نفسه آلة في اكتساب العلوم والمعارف، حتى يصبح عارفا بالله ولكل العوالم المحيطة بها، أو بمعنى آخر أن النفس هي الجوهر الناطق والكامل للإنسان الذي يقوم بالتذكر والرؤية والتمييز، أو بالأحرى هي الجوهر الفعال المدرك، ومنه فالنفس تستطيع أن تدرك ذاتها والعالم



من حولها من خلال العقل، ودون حاجة إلى الحواس، ويعني ذلك أن النفس ليست في حاجة إلى الجسد، فهذا الأخير لا يمكنه إدراك الأشياء دون استخدام الحواس، وحسب ابن سينا الإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسي، بحيث دعا إلى الشك في الحواس وما تقدمه من معارف .

يتضح من خلال ما سبق، أن ابن سينا يتبنى موقفا يهمل الجسد، ويضعه في مرتبة أدنى من النفس، بل يرى الجسد على أنه عائق أمام النفس وشاغل لها. وهنا يظهر الأثر الأفلاطوني وكذلك أثر الديانة الفارسية في النظرية السينوية. ويظهر ذلك أكثر، عندما يؤكد ابن سينا على خلود النفس، أي أن النفس لا تموت بموت الجسد، بل على العكس من ذلك؛ عندما يموت الجسد تتخلص النفس منه، ومن ثم فهي سرمدية وغير فانية، وهذا ما جعله ينادي بأبدية العالم. وهي الفكرة التي نجد لها حضورا في فلسفة "أفلاطون وأرسطو وأفلوطين"، وبالخصوص هذا الأخير الذي أكد أن النفس عنصر إلهي وخالد، بينما الجسم، فهو عنصر مادي وفان .

ورغم التعارض الذي يبيده التصور السينوي بخصوص العلاقة القائمة بين النفس والجسد، فإنه لا ينفي إمكانية وحدتهما، ولم يستطع أن يتصور وجودا للنفس خارج دائرة الجسد، وفي هذا الصدد يرى ابن سينا في كتابه "القانون في الطب"؛ أن النفس والجسد يوجدان معا في وحدة تمنح الحياة للكائن الحي، فالنفس في حاجة إلى جسد لكي تحقق وجودها، والجسد أيضا بحاجة إلى اقترانه بالنفس. وهو نفس الطرح الذي دافع عنه أرسطو، رغم أنه هو الآخر أقر بمبدأ الثنائية بين النفس والجسد، إلا أنه اعتبرهما مكونين جوهرين للإنسان لا بد منهما لكي تكتمل ماهيته. ومن هنا نلاحظ أن تصور أرسطو حول الجسد يتميز بالتنوع. ونفس الأمر بالنسبة لتصور ابن سينا حول الجسد؛ الذي بدوره يتميز بالتنوع؛ من أحادية إلى ثنائية .

- تصور "الغزالي"

وبالنسبة للغزالي فلم يخرج تصوره الأخلاقي للجسد عن المرجعية الدينية الإسلامية، التي تعطي الأولوية للروح على حساب الجسد، كما استلهم من التراث الفلسفي اليوناني، خاصة التراث الأفلاطوني نتيجة الاتصال الحضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية .

من هذا المنطلق يمكن اعتبار تصور الغزالي للجسد بمثابة نقطة التقاء وتداخل الديني مع الفلسفي، والصوفي أيضا. على هذا الأساس فقد درج الغزالي على النهج الذي اختطه الفكر اليوناني حينما نظر إلى الإنسان نظرة تجزيئية جسد/ نفس، في ضوء مسألة خلق الإنسان، حيث قسم العالم إلى قسمين، "عالم الأمر وعالم الخلق، الأول لا كمية له ولا تقدير له كأرواح البشر وأرواح الملائكة، إنه عالم الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والمكان... والثاني فهو عالم الأجسام



وعوارضها، والخلق بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد والأحداث... (الغزالي، ص1345). وبذلك فالإنسان في نظر الغزالي مكون من عالمين؛ عالم الأمر وعالم الخلق، أي عالم العقل وهو العالم الإلهي وعالم الحس وهو العالم المادي، أي أنه مكون من جسد ونفس. وفي هذا الصدد حاول الغزالي في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، شرح العلاقة القائمة بين الجسد والنفس، كما حاول أيضا شرح معاني الألفاظ المترادفة للنفس (النفس، القلب، الروح، والعقل). وفي هذا الصدد يرى الغزالي، أن هناك علاقة توازن وتكامل بين كل هذه المكونات، فجميعهما يعين بعضها بعضا. إلا أنه اهتم بدراسة النفس اهتماما كبيرا، محاولا إثبات وجودها وخلودها. فاعتبر أن معرفة النفس توصل إلى معرفة الله، ومعرفة أسرار الكون، ورأى أنها جوهر روحاني خالص متمايز عن الجسد، بينما هذا الأخير من عالم الخلق وهو معرض للزوال، ويوضح الغزالي الفرق بين النفس والجسد من خلال هذا القول: "أعلم أن الله تعالى خلق الإنسان من شيئين مختلفين: أحدهما: الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره إلا بغيره، والآخر: هو النفس الجوهري المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام" (الغزالي، ص1356).

بناء على ما سبق، يتضح أن الغزالي يولي النفس عناية خاصة مقارنة بالجسد، فهذا الأخير ليس سوى خادم للروح، إنه مسخر من طرفها، واعتبر أن الجسد منزل أو مسكن للروح، وأنها تحل به لعناية إلهية، وتظل في ذلك الجسد لمدة محددة إلى أن ينتهي أجلها. كما يؤكد أيضا أن سعادة الإنسان لا تكتمل إلا بعد أن تتحرر النفس من كل قيود الجسد.

خلاصة

إن الناظر لما تقدم يجد أن التصورات السابقة تعج بإشارات تمنح الروح قيمة ومكانة أسى من الجسد، فقد تم تناوله ضمن عدة ثنائيات أخرى (الجسد، الروح، النفس، البدن، الجسم، العقل، القلب)، وأفضت في كل أشكالها لصالح الروح على حساب الجسد. فمعظم الفلاسفة المسلمين أعطوا الجسد مرتبة أدنى من الروح. وبذلك توافقت تصوراتهم مع المرجعية الإسلامية.

غير أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، بما فيها المغرب، أفرزت انفصالا واضحا بين التصورات التقليدية التي تقدمها المرجعية الدينية والفلسفية الإسلامية بشأن الجسد، وبين واقع التعامل معه في السياق المعاصر، ففي حين يظل الجسد في النصوص الإسلامية في مرتبة ثانوية مقارنة بالروح، واعتبرته كأداة قابلة للتوجيه والتقويم في سبيل ارتقاء الروح، وحددت كيفية مظهره وحركته عبر الممارسات التعبدية، مثل الصلاة والطهارة، الصيام، اللباس... أصبح الجسد اليوم محور الاهتمام في جميع المجالات، لاسيما في مجالات التجميل والموضة، من خلال



السعي المستمر وراء تحسين مظهر الجسد وفق معايير جمالية محددة. ومنه أصبحت علاقة الفرد بجسده مسألة فردية أكثر من أن تكون جزءاً من منظومة أخلاقية شاملة، لكن هذه العلاقة أصبحت في المقابل خاضعة لبيمنة النزعة الاستهلاكية التي تختزل الجسد إلى منتج قابل للتحسين والتعديل، بما يتماشى مع معايير الجمال السائدة.

3.11. فكرة الجسد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تمهيد

إذا الفكر الديني التوحيدي بشكل عام، سواء في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، قد منح الجسد مكانة محدودة، حيث كانت النظرة الدينية تصفه أحياناً كأداة تابعة للروح أو النفس، وغالباً ما كانت تعتبره مصدراً للضعف أو الخطيئة. ففي هذه الأديان، تركزت العناية بشكل أكبر على الروح أو النفس باعتبارها العنصر الأعلى في الإنسان، بينما ظل الجسد خاضعاً لطقوس دينية وأخلاقيات تحد من حريته وتقيّد حركته. فإن الجسد سيعاد له الاعتبار وترجع له قيمته، وينظر إليه نظرة فلسفية جديدة تقوم على أساس سيادة النزعة العقلانية في الفكر الفلسفي وتطور الفكر العلمي في مطلع عصر النهضة. ونجد بذور هذا الموقف الإيجابي من الجسد بدأ مع ديكارت وسيتبلور بصفة خاصة مع كل من نيتشه، ثم الفلسفة الظاهرية مع موريس ميرلوبونتي وإدموند هوسرل، ثم مع ميشيل فوكو.

من أجل إبراز موقف فلاسفة العصر الحديث والمعاصر من الجسد، سأكتفي بتقديم أربعة نماذج، وهي: موقف "روني ديكارت"، "فريدريك نيتشه"، ثم الفلسفة الفينومينولوجيا مع ميرلوبونتي وهوسرل، ثم "ميشيل فوكو".

- تصور "روني ديكارت"

يعتبر روني ديكارت من أبرز المؤسسين لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفي هذا السياق، يرفض ديكارت الأفكار الكلاسيكية بشأن هذه الثنائية، ولاسيما الأفكار الأفلاطونية والمسيحية، التي اعترفت بالروح والنفس وهمشت الجسد، وارتأت بأن بينهما علاقة تعارض. بينما ديكارت في كتابه "تأملات ميتافيزيقية"، يرى أن بين الروح والجسد علاقة تفاعل متبادل التي تجعل منهما وحدة أو كلية لا انفصال فيه، ذلك أن الجسد عنده هو مجموعة امتدادات مرتبطة ببعضها البعض تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والإحياء وعلم وظائف الأعضاء. فهو بهذا المعنى عبارة عن آلة مركبة من أجزاء متجاورة ومتراصة. وهذه الآلة في حاجة إلى محرك يصل بين ميكانيزماتها المنفصلة، ويمنعها من التوقف عن أداء وظائفها وليس ذلك المحرك سوى العقل أو الروح. إنه "آلة جد منظمة من طرف الإله السعالي، والروح



لا توجد في الجسد وجود الريان في السفينة، بل ككائن يسكن في جميع أنحاء الجسد..." (تيبس، 2009، ص 40). إن الوظائف الجسمية مثل (الحركة، الهضم، التنفس...)، تشتغل وفق آلية تنبع من إرادة الله. وفي هذا السياق يرى ديكارت أن الإنسان يتألف من جوهرين هما بالطبيعة النفس والجسد، فالنفس روح بسيط مفكر، أما الجسد فهو امتداده، يقول ديكارت في هذا الصدد: "إذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أنني موجود وأنني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر، استطعت القول إن ماهيتي إنما انحصرت في أنني شيء مفكر، أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير. ومع أن من الممكن أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً..." (أمين، 2009). وفي نفس الصدد يقول: "إن النفس متصلة حقيقة بمجموع الجسم [...] بسبب أنه واحد وبطريقة ما غير قابل للقسمة، بفضل ترتيب أجهزته التي ترتبط جميعها ارتباطاً وثيقاً بعضها بالآخر، لدرجة أنه حين ينتزع أحدها فإن ذلك يجعل مجموع الجسم معطوباً" (DESCARTES, 1649, p50). بناء على ما تقدم، فديكارت يتصور الإنسان وفق طبيعة مزدوجة، بحيث رأى أنه يتكون من الفكر الذي هو ماهية الإنسان، والجسم الذي هو امتداده؛ وهذا الامتداد هو الجوهر المادي نفسه، أو الطبيعة التي تعمل في كل شيء طبقاً لقوانين الميكانيكا الدقيقة، تعمل بذلك لأن الله فرض عليها الخضوع لهذه القوانين. هكذا إذن، يفرق ديكارت بين النفس والجسد، أو بالأحرى بين الجوهر المفكر (النفس أو العقل)، والجوهر الممتد (الجسد)، وأكد على طابع الصلة القائم بينهما. مؤسساً من ثمة لموقف إيجابي من الجسد، وهو بذلك يستبعد ثنائية أفلاطون؛ (جسم أرضي فان، ونفس خالدة تسكنه)، ويبتعد عن تأثير أفكار أرسطو الذي يرى في كل إنسان وحدة مركبة من جسم (مادة) والنفس (شكل)، أي أنه مركب من هيولي وصورة. كما ابتعد عن الأفكار اللاهوتية خلال العصر الوسيط التي انتقصت من قيمة الجسد ووضعت في تناقض مع الروح والنفس.

- تصور "فريدريك نيتشه"

لا شك أن ديكارت قدم موقفاً إيجابياً حول الجسد وأعاد له الاعتبار، ومنحه قيمة ومكانة لا تقل أهمية على قيمة الروح، وقدم تفسيراً عقلياً، علمياً لثنائية الجسد والروح مستفيداً من علوم عصره. هذه الإيجابية اتجه الجسد ستعرف أوجها مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه؛ الذي اعتبر أن "تاريخ البشرية هو تاريخ إذلال الجسد وإماتة الرغبات والتضحية بالذات" (قبيسي، 1981، ص 115). فقام في هذا الصدد بثورة على التفكير الذي سبقه، خاصة الأنساق الفلسفية المثالية، التي همشت الجسد واحتقرته في مقابل الروح. هذه الأخيرة ستعرف أفولها مع نيتشه، وأضحت مكانتها أدنى من



مكانة الجسد. يقول نيتشه في هذا الصدد: "الجسم هو عقل كبير، جمهور متحمس، حالة سلام وحرب، قطع وراعيه. هذا العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، ليس إلا أداة بيد جسمك، وأداة صغيرة جدا، ولعبة بيد عقلك الكبير" (مصباح، 2007، ص 93). يبدو من خلال هذا القول؛ أن نيتشه قلب رأسا على عقب كل الأفكار المثالية بخصوص ثنائية الجسد والروح، حيث أعلن أن الجسد هو العقل الكبير، في مقابل العقل الصغير الذي يقصد به الروح. حسب نيتشه، ليس ثمة وجود للإنسان دون الجسد، وما الروح في نظره سوى ذلك الصدى التابع له. ويستمر نيتشه في الدفاع عن الجسد، ضد كل من يتنكر لأهمية الجسد وقيمته، بقوله: "للمستهزئين بالجسد أريد أن أقول كلمتي، ليس عليهم أن يتعلموا من جديد ولا أن يعيدوا تعليم الآخرين، بل فقط أن يقولوا وداعا لجسدهم، وأن يصيروا بكما إذا" (مصباح، 2007، ص 75). واضح هنا أن نيتشه يدحض كل الأفكار التي تنظر إلى الجسد نظرة استهزاء واحتقار، ويرى أن من يحتقره ويستهزئ به؛ ليست لديه معرفة وإحاطة به.

يتضح مما سلف، أن نيتشه احتفى بالجسد وبقواه الغريزية باعتبارها قوى فاعلة حقيقية، واعتبر الجسد أعظم من الروح، فهذه الأخيرة ليست إلا وسيلة له، على عكس تماما ما قالت به الأفلاطونية والمسيحية وغيرها، التي أساءت فهم الجسد في نظر نيتشه، حيث كانت ترى أن الجسد مجرد أداة للروح وخاضعة له، لكن مع نيتشه حصل العكس؛ أضحت الروح مجرد أداة في يد الجسد يتحكم فيها، يقول نيتشه: "يوجد وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقوم سيد جبار، مرشد طريق مجهول يدعى الذات، يسكن جسدك، إنه هو جسدك" (مصباح، 2007، ص 46). هكذا إذن، استطاع نيتشه أن يحرر الجسد من النظرة الإرتكاسية الكلاسيكية التي احتقرته بوصفه مصدرا للخطيئة والشر، وقتلت رغبته في الحياة، وصنعت إنسانا يكره جسده، ودشن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب نيتشه عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها، ورمزا لإرادة القوة.

- تصور "ميشيل فوكو"

إذا كانت الفلسفة الحديثة – كما رأينا ذلك – قد أعادت الاعتبار لمكانة الجسد وقيمته، واستطاعت أن تحرره؛ بدءا مع ديكارت في القرن السابع عشر الذي أسس لموقف إيجابي من الجسد، من خلال تجاوزه لطابع التناقض بين الجسد والروح، الذي قالت به الفلسفات الكلاسيكية، مؤكدا على أن الإنسان عبارة عن وحدة غير قابلة للقسمة أو الاختزال. ثم مع نيتشه الذي حارب الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية التي احتقرت الجسد وحاربته. فإن الفلسفة المعاصرة لن تبحث فقط في قيمة الجسد ومكانته، بقدر ما ستهتم بالتأمل والتنظير للجسد في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية، خاصة في



علاقة الجسد بالسلطة في إطار المجتمع الرأسمالي. وفي هذا الإطار اهتم ميشيل فوكو بالجسد في نطاق رصده للتاريخ والمؤسسات، واستقصائه للبنية العميقة التي تحكم مسار الحضارة الغربية بطريقة أركيولوجية، جينالوجية. فحسب ميشيل فوكو رغم أن الجسد تحرر خلال فترة الحداثة من وصاية الروح والمسيحية، بقدر ما أصبح اليوم مسخرا لخدمة الليبرالية، ومستغلا ومستلبا من طرف المجتمع الرأسمالي البورجوازي، لقد أضى أداة طبيعية للعمل والزيادة القصوى في الإنتاج والاستهلاك بإيعاز من المؤسسات الرأسمالية.

وعلى هذا الأساس شرع فوكو في تفكيك النسق المعرفي الغربي، من خلال تعرية الوجوه الخفية لأخطبوط السلطة والكشف عن الاستراتيجية المتبعة للسيطرة على الجسد وترويضه، في مختلف التجارب: أثناء المرض والصحة، العقل والجنون، اللذة والألم، الحرية والعقاب... وذلك من خلال الدفع به نحو مؤسسات قهرية (المعزل، السجن، الجيش، المستشفى، المدرسة...)، وهي أماكن تتميز من جهة بالانغلاق وقمع الأفراد، ومن جهة أخرى تسهل عمل ووظيفة السلطة، وهكذا تسعى هذه المؤسسات إلى مراقبة الجسد وضبطه وتوجيهه بطريقة تجعل الأفراد يقبلون بشروط التحكم، كما تسعى إلى تحويل الجسد لطاقة إنتاج، وتعمل على إعدام كل إمكانياته ومؤهلته التي من شأنها التشويش على هذه المهمة. وفي هذا السياق تناول فوكو في كتابه "المراقبة والمعاقبة" (1975)، عدة نماذج وأمثلة من المؤسسات بغية رصد مظاهر المراقبة للجسد، وكان من بين تلك المؤسسات؛ السجن باعتباره المكان الأكثر انتشارا للمراقبة والعقاب في العالم الحديث، موضحا كيفية تحول السجن من مجرد مكان للعقاب والتعذيب إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر، إلى مكان للتأديب والتعقب والمراقبة، حيث تم إلغاء المواجهة الجسدية بين الضحية والجلاد، فحل القاضي محل الجلاد، وأصبح أداة في يد السلطة والقائمين عليها ذلك لقضاء مصالحهم الشخصية، في إطار ما يسميه بتكنولوجيا السلطة. ولعل تحليلات فوكو بخصوص الجسد، كلها تسير في هذا الاتجاه، أي "محاولة فهم كيف تم الانتقال من تصور للسلطة حيث الأمر يتعلق بمعالجة الجسد بوصفه مساحة لرسم وتثبيت التعذيب والعقوبة إلى شكل آخر، يعمل بالعكس على تشكيل وتكوين وتصحيح وإصلاح الجسد" (الزواوي، 2018، ص 42). وهذا الأمر لا يتعلق بالسجن فقط، بل ينطبق على مؤسسات أخرى كالمستشفيات وكل أماكن العزل والحجر.

يرى فوكو أن مع بداية القرن التاسع عشر، ظهرت العديد من الهيئات الرقابية التي تسعى إلى تسيير أكثر عقلانية وتحقيق مردودية أكبر من خلال مراقبة الجسد وقوة العمل. وتوسعت دائرة المراقبة لتشمل جميع المؤسسات والأنشطة اليومية، فقد أضحت جميعها مرتبطة بالمراقبة، إلى درجة جعلت الأفراد يمارسون بدورهم المراقبة فيما بين بعضهم البعض من أجل التحقق من التزامهم بأنماط السلوك المقبولة. إنها مراقبة يتداخل فيها الجميع: المجتمع والمؤسسات والأفراد،



ويشكل فيها الجسد وساطة رئيسية. "أصبحت سلطة العقاب تسري على طول الشبكة الاجتماعية [...] لتتشعب إلى أن تصبح غير منظورة كسلطة للبعض على البعض" (مقلد، 1990، ص 77).

يكشف التشريح الذي قام به ميشيل فوكو لمشكل العلاقة بين السلطة والجسد، عن وجود سلسلة لامتناهية من الاستراتيجيات والممارسات والأساليب المبتكرة من طرف الليبرالية البورجوازية من أجل استغلال الجسد الإنساني وترويضه والاستثمار فيه. – وكما رأينا- يتم ذلك في مختلف المؤسسات والفضاءات المغلقة التي تسمح بتسيير الأفراد في المكان، وتوزيعهم والتعرف عليهم ومعابنتهم من قبيل (الأسرة، الزواج، الجنس، المدارس، المستشفيات، أماكن وفضاءات الإنتاج، السجون، دور العزل والحجر وغيرها).

- التصور الفينومينولوجي للجسد

تعتبر الفلسفة الظاهرية من أبرز الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بموضوع الجسد، حيث استطاعت أن تؤسس لمنظور جديد بخصوص الجسد؛ يمثل ثورة على التصورات المثالية والعقلانية (أفلاطون، ديكارت...)، فيما يتعلق بثنائية الجسد والروح. ذلك أن رواد الفينومينولوجيا وعلى رأسهم "ميرلوبونتي"؛ رفض القول بتأثير الروح في الجسد، ويقرّ في المقابل بأهمية الجسد في الوجود، مؤسس بذلك لـ "كوجيطو" جديد، وهو: "أنا جسد إذن أنا موجود".

ترتكز فينومينولوجيا الجسد حول أنموذج القصديّة الذي جعل من الجسد كأداة للتعبير والوجود، على اعتبار أن وجود الإنسان في العالم يتحقق عبر الجسد، إنه يمثل جسر التواصل بين الذوات، "فمن خلاله نعبر عن آرائنا ورغباتنا وامتعضنا وطموحاتنا، فهو الذي يجعلنا نشعر بما حولنا" (مرسول، 2015، ص 36). إنه أداة ربط بين الوعي والعالم؛ طالما أنه حاملا للمعاني والدلالات. وما دام كذلك؛ فإنه يمثل أداة للمعرفة أيضا، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تتم بدون توسط للجسد، كما أن معرفة هذا الأخير لا يمكن أن تكتمل إلا خلال العودة إلى تجربته المعاشة في العالم. فهذه هي الحقيقة التي أكد عليها التصور الفينومينولوجي، وهي أننا نمثل أجسادنا، ونحن موضوعات مجسّدة.

وفي هذا السياق، يؤكد هوسرل أن إدراك الجسد يرتبط بتحقيقه في العالم، أي من خلال فعل الحضور داخل وجود مشترك بين الذوات، وانفتاح الذات على الآخرين ومشاركتهم تجاربهم، وهو انفتاح عن وعي قصدي. إذ تحاول الذات بانفتاحها هذا؛ تحقيق وعيها بموضوع ما من موضوعات العالم، ويتحقق هذا الانفتاح بفضل الجسد؛ الذي يساعد الذات في إدراك جسدها وأجساد الآخرين. وبذلك كسر هوسرل عزلة الذات المفكرة الديكارتية، بحيث رأى هوسرل؛ أنه لا معنى لكوجيطو ديكارت: "أنا أفكر أنا موجود"، إن لم يكن هذا التفكير يقصد موضوعا ما من موضوعات العالم.



وفي نفس الصدد دعا ميرلوبونتي إلى ضرورة العودة للعالم المعيش، أو ما يسميه بالعودة إلى الأشياء ذاتها، بحيث لا يمكن فهم الإنسان دون الانطلاق من وجوده في الواقع المعيش لذلك من أجل فهم الجسد لا بد من العودة إلى تجاربه كما يعيشها في الواقع (الجسد المعيش)، في مختلف تفاعلاته في الحياة اليومية (الشعور، التفكير، الحب، الكراهية، الفرح، الحزن، الكلام، الصمت، الإيماءات...). فكل هذه التفاعلات حسب ميرلوبونتي ليست مجرد وسيط بين الفكر والعالم، بل هي جسدا للفكر، ومن خلالها أيضا نفتح على الوجود، ونخرج من سطوة أفكارنا. ويرى ميرلوبونتي أن الوعي هو جزء لا يتجزأ من هذه العملية، لأنه هو الذي يسهر على تنظيمها. وينبغي أن يكون هذا الوعي قصديا ومصاحبا للإدراك الحسي الذي يمثل اللقاء الأول المباشر مع العالم.

يتبين إذن، أن معرفتنا بالجسد حسب ميرلوبونتي، ترتبط بمدى معرفة علاقته بالعالم الخارجي، ما دام أن الجسد لا يوجد إلا في نطاق العالم، فهو الذي يربطنا بالحياة وبالأخرين، بل إن فهم العالم يعتمد على بنية الجسد، باعتباره منظومة حاملة لمعاني ودلالات الوجود، يقول ميرلوبونتي: "الجسد هو ما يجعلني أتجدر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته" (Ouellette, 1964, p19).

إن ميرلوبونتي بتصوره هذا، يمنح للجسد قيمة عليا عندما أكد على دوره الأساسي في التأسيس لمعرفة العالم، وهو بذلك يتجاوز الأطروحات التي قللت من مكانته، مقابل مكانة الروح، كما انتقد أيضا الطرح الديكارتي الذي نظر إلى الجسد كآلة ميكانيكية، يقول ميرلوبونتي في هذا الصدد: "إن جسمنا ليس ذلك الجسم الذي تعتبره مجرد آلة، لكنه هو الجسد الواقعي، وهو الذي يحدد ويوجه أفعالنا وأقوالنا بهدوء" (Ouellette, 1964, p19).

خلاصة عامة

نستخلص مما سبق، أن الاهتمام بالجسد بدأ منذ الحضارات القديمة، واستمر هذا الاهتمام مع الفكر اليوناني القديم الذي نظر إلى الجسد بوصفه ثقل على الإنسان وعائق وسجن للنفس والروح، وبالتالي انقسام الإنسان إلى جزئين متقابلين (الجسد في مقابل الروح)، وتواصلت هذه النظرة التجزئية للإنسان خلال العصر الوسيط مع ظهور الديانات التوحيدية (المسيحية، اليهودية والإسلام). التي رغم اختلاف مفاهيمها حول الجسد، إلا أنها تتوافق فيما يتعلق بتوجهها الروحي، حيث همشت الجسد وجعلت مكانته أدنى من مكانة الروح. ونفس التصور تبناه فلاسفة هذه المرحلة. لكن هذا التصور سيتوقف مع الفكر الحديث، حيث سيتم إعادة الاعتبار للجسد تزامنا مع بروز نظرة فلسفية جديدة تقوم على أساس



سيادة النزعة العقلانية في الفكر الفلسفي وتطور الفكر العلمي في مطلع عصر النهضة. وسيستمر هذا الموقف الإيجابي خلال الحقبة المعاصرة، تزامنا مع تزايد الاهتمام بالجسد في ظل المجتمع الاستهلاكي .

قادتني هذه القراءات الأولية لتاريخ الاهتمام بالجسد، إلى استنتاج هام مفاده: أن الجسد هو حقيقة متغيرة من حقبة لأخرى، ومن فكر لآخر، وبتنوع المجتمعات وتنوع التمثيلات والممارسات، ليبقى الجسد حقلًا لا ينضب من الدلالات والمعاني والممارسات إلى ما لا نهاية .

وفي خضم هذه السيرة التاريخية التي يتشكل الجسد خلالها وفق سياقات اجتماعية وثقافية واقتصادية متعددة، يبرز التساؤل حول واقع الجسد في السياق المغربي اليوم، ومدى استمرار/ أو تجاوز الأفكار السابقة في تشكيل التمثيلات حول الجسد داخل هذا السياق. وفي هذا الإطار، يمكن القول أن الحديث عن الجسد في السياق المغربي، يضعنا أمام مفارقة مزدوجة: فمن جهة، لا يزال يمثل ساحة للصراع بين استمرارية الثنائية القديمة وبين توجهات حديثة تسعى إلى تحرير الجسد من الأطر التقليدية، فعلى المستوى الأول، يمكن القول أن الثنائية الكلاسيكية مازالت أصدائها فاعلة في المجتمع مترددة في أفعال الأفراد لم تتلاش تماما، بل بقيت كامنة ودفينة في اللا شعور الفردي والجمعي، في هذا الصدد، يمكن القول أن الخطاب الديني حول الجسد في السياق المغربي، لا زال مشدودا إلى الثنائية الكلاسيكية التي تعلي من شأن الروح وتقلل من مكانة الجسد، فما دام أن هذا الخطاب لم يخضع بعد لإعادة قراءة نقدية تواكب التحولات الثقافية والاجتماعية... التي يشهدها المجتمع المعاصر، فإنه لا يزال محكوما بتصورات قديمة تجعله يعيد إنتاج النظرة التقليدية. وعلى المستوى الثاني، يمكننا القول إن المجتمع المغربي قد بدأ يشهد تحولات ملحوظة في تعامل الأفراد مع أجسادهم، حيث أصبح الجسد محط اهتمام متزايد على مستويات متعددة، من صحة وتجميل ورياضة، وغيرها. (كما سبق وتمت الإشارة إلى ذلك أثناء التطرق لسياق الاشتغال على موضوع البحث).

عموما، يمكننا القول إن هذه الازدواجية تعكس تباينا ملحوظا في التمثيلات حول الجسد والعلاقة معه، بين تمثيلات تقليدية تستند إلى المرجعيات الدينية، وبين تمثيلات جديدة تستمد أسسها من التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في السياق المعاصر. ومن هنا يمكن القول إن التحولات في التمثيلات حول الجسد لا تزال بطيئة، لاسيما فيما يتعلق بالتمثيلات حول الجسد الأنثوي. كما يشير إلى ذلك الباحث المغربي "عياد أبلال":

"صحيح أن التحولات التي عرفها العالم العربي تحت وقع العولمة قد غيرت من النظرة الجامدة والمتحجرة إلى الجسد، والجسد الأنثوي على الخصوص، لكن التحرر النسبي للجسد الأنثوي في الفضاء العام، بالرغم من أنه بات أمرا ملحوظا، فإن تأثيره بطيء جدا، وأحيانا تتقدم خطوة إلى الأمام لتعود القهقرة خطوتين إلى الخلف، لكنه يبقى تحررا كائنا، وواقعا سوسولوجيا لا يمكن تفاديه، وهو واقع يخضع للمد والجزر حسب حجم سلطان كل من الديني، السياسي والاجتماع" (أبلال، 2019، ص 453).



III. المقاربات السوسيولوجية للجسد

III. 1. البدايات الأولى لسوسيولوجيا الجسد

تمهيد

إن الاهتمام السوسيولوجي بموضوع الجسد لم يأتي صدفة رغم أن هذا الاهتمام لم يكن إلا حديثاً (القرن العشرين)، بل أتى نتيجة عوامل ومؤثرات مختلفة؛ منها ما هو معرفي يرتبط بما تحقق من تراكم معرفي حول موضوع الجسد، عندما نتأمل تاريخ الفكر الإنساني، نجد أن الجسد كان محط اهتمام من قبل الفلاسفة، والعلماء، ورجال الدين... - كما رأينا - وتناوله كل صنف من هؤلاء بالدراسة والتحليل. ومنها ما يرتبط بالوضعية الجسدية للكائن الإنساني في علاقتها بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتقنية وغيرها، ومنها ما هو متعلق بوضعية الجسد نفسه من مشاكل وأمراض، تعبيرات، استعمالات، عناية، تمثيلات... ومن الثابت أن المهتم بالإنسان وقضاياها لا يمكنه أن يتغافل الاهتمام بجسده، خاصة وأن القرن العشرين هو "قرن الجسد"، نظراً للمكانة الهامة التي أصبح يولها الإنسان المعاصر لجسده من تجميل وتغذية وصحة ورياضة... بل إن الجسد أضى أداة لممارسة الهيمنة وموضوعاً للاستثمار السياسي ومرآة للحياة الاجتماعية والثقافية، (بيير بورديو).

وما دمننا نتحدث عن سياق بروز سوسيولوجيا الجسد، فمن الضروري الإشارة إلى الدور الذي لعبته الحركات النسائية منذ ستينيات القرن الماضي، في إعادة توجيه النقاش حول الجسد، ضمن إطار نقدي يسعى إلى تفكيك التصورات التقليدية التي اختزلت الجسد الأنثوي في أدوار بيولوجية محددة (الأمومة، الإنجاب...). وفي هذا السياق، فقد كان للحركات النسائية في فرنسا دور مهم في التمهيد لبروز سوسيولوجيا الجسد، من خلال تبنيها لمقاربات نقدية حول الجسد وخطاب الهيمنة الذكورية المرتبط به، كما يتضح ذلك من خلال أعمال الفيلسوفة الفرنسية "سيمون دي بوفوار". لقد سعت هذه الحركات إلى محاولة تفكيك النظام الرمزي الذي يعيد إنتاج الهيمنة على الجسد الأنثوي، على اعتبار أن هذه الهيمنة لا تكمن فقط البنى السياسية والاجتماعية، بل تمتد إلى كيفية تمثيل هذا الجسد وفهمه. وفي هذا السياق دعت هذه الحركات إلى تحرير المرأة وتمكينها من حقها في التصرف في جسدها، معتبرة ذلك خطوة أساسية نحو تحقيق المساواة. وفي نفس هذا السياق، تشير الباحثة المغربية خلود السباعي في دراستها حول الجسد الأنثوي وهوية الجندر :

"كما تجدر الإشارة إلى المساهمة الفعالة للحركات النسائية في إعادة اكتشاف الجسد، باعتباره المنطلق الأساس لإعادة بناء الهوية النسائية. فلقد تولت هذه الجمعيات النسائية التي عرفت باسم "الحركات النسوية" منذ نهاية الستينيات، نشر دعوتها ضد تهميش الجسد الأنثوي



ومسحه من التاريخ، معتبرة إياه الوسيلة الأساسية والمنبع الأول للحياة، مبرزة أهمية الجسد الأنثوي في الحياة اليومية، سواء في بعدها المادي الوظيفي أو الرمزي المرتبط بجنسية النساء، رافضة حصر الوجود الأنثوي في وظائف الجسد البيولوجية" (السباعي، 2011، ص26).

تبعاً لما سبق، يمكننا القول أن الحركات النسائية ساهمت في إعادة مقارنة موضوع الجسد، باعتباره ككيان اجتماعي وثقافي، وبذلك فقط مثلت مساهمات هذه الحركات الحجر الأساس في التأسيس للاهتمام السوسيولوجي بموضوع الجسد.

بناءً على ما سبق، سيتوج التراكم الذي حققته المقاربات المتعددة للجسد، باتجاه مجموعة من الباحثين في حقل السوسيولوجيا لوضع الأسس الإستيمولوجية لسوسيولوجيا الجسد. تحقق ذلك مع بداية القرن العشرين، حيث ستظهر الإرهاصات السوسيولوجية والأنثروبولوجية الأولى التي اهتمت بالجسد، بالرغم من أن موضوع الجسد لم يشكل موضوعاً محورياً أو أساسياً في تلك الإرهاصات، ولكن يمكن اعتبارها تراكمت ومحاولات جنينية ستساهم في بروز سوسيولوجيا الجسد. ولعل من أهم تلك المحاولات؛ نذكر: أعمال كل من: "جورج سيمل"، "روبرت هيرتز"، "بيير بورديو"، "مارسيل موس". ونشير في هذا السياق، إلى أن قيمة هذه المساهمات – من وجهتنا- تتجلى في فاعليتها التيسيرية، فتملك ناصية المنهج والاعتراف من كل ما كتب حول الموضوع لا شك سينعكس إيجابياً على ممارستنا الميدانية، خاصة وأن بحثنا يوظف جملة من المفاهيم والأدوات المنهجية التي تؤسس الهيكل النظري والمنهجي لسوسيولوجيا الجسد من جهة، وللدراسات الجندرية من جهة أخرى. فالبحث في التمثلات المرتبطة بالجسد وأنماط استعمالاته من لباس وتجميل، في السياق المغربي، وتحليل تقاطعاته مع النوع الاجتماعي، إلى جانب فهم دور الحركات النسائية في إعادة تشكيل الخطاب حول الجسد، والتمحيص النقدي للدراسات حول الموضوع... تعد إطاراً مهماً وأدوات أساسية ستساعدنا على فهم التحولات التي يشهدها موضوع الجسد في سياق محلي يتسم بتنوع ثقافي واجتماعي معقد، كما ستساعدنا في اختيار العتاد المنهجي الملائم لخوض غمار البحث الميداني.

وفيما يلي نستعرض أبرز الأعمال التي أسهمت في بروز سوسيولوجيا الجسد:

- إسهامات "جورج سيمل"

في بحثه حول "علم اجتماع الحواس" الصادر سنة (1911)، أعطى "سيمل" أهمية كبيرة للجسد في الحياة اليومية، وذلك من خلال تأكيده على الدور الذي تلعبه الحواس في بناء العلاقات الاجتماعية، ويرى "سيمل" أن الحواس تلعب درواً أساسياً في عملية التواصل بين الأشخاص وتشكيل الروابط الاجتماعية. وفي هذا السياق يرى "سيمل" أن العلاقة الاجتماعية الأولى بين الأفراد تتشكل على وجه الخصوص من خلال الحواس، وخاصة النظرة، حيث أن النظر وجهاً لوجه يشكل رابطاً أساسياً بين الأفراد وفي إمكانية اكتشاف بعضهما البعض، كما يسمح أيضاً عن طريق نوع من التعاطف، باكتشاف طبيعة المشاعر التي يحس بها الآخر (نفور، ثقة أو عدم الثقة، اكتئاب، جزن، فرح...). كما تسمح لنا أيضاً بإبداء ردود أفعالنا



اتجاه الآخرين وأفعالهم (الاستياء والاكتئاب، أو اللذة والابتهاج...). وعليه فالحواس حسب "سيمل" تمثل وسيلة أساسية للتعرف على الشخص الآخر وتوصيفه، واكتشاف أفكاره وفهم محتويات شخصيته داخليا وخارجيا.

إلا أنه حسب "سيمل" هذه القدرة على التعرف على الآخرين وبناء روابط وعلاقات معهم، لا تقتصر فقط على النظرة، بل هي سمة مميزة لجميع الحواس. وفي هذا السياق يرى أن وظائف الحواس تختلف من شخص لآخر، ومن سياق اجتماعي وتاريخي وجغرافي لآخر، فعلى سبيل المثال تختلف وظيفة الحواس من القرية إلى المدينة، ففي هذه الأخيرة نجد نظرة الأفراد تتميز بطول فترة التحديق في بعضهم البعض دون التحدث خاصة داخل وسائل النقل الحضرية، أو أثناء السفر. إضافة إلى أن طبيعة البنى الحضرية تشجع على استعمال النظر، أكثر من بقية الحواس الأخرى، كالسمع واللمس والشم التي لا تستعمل إلا قليلا. هكذا فوظائف الحواس حسب "سيمل" ترتبط بالسياق الاجتماعي والجغرافي والتاريخي بشكل قوي، يلعب فيها الوجه دورا مهما كما هو الشأن لباقي الحواس الأخرى.

ومن جهة أخرى يرى "سيمل" أنه بالرغم من الدور الأساسي الذي تلعبه الحواس في التعرف على الآخرين، إلا أنه لا يمكن نفي مدى تداخل هذه المعرفة بالانطباعات الذاتية. بحيث أن الحواس مثل: البصر والسمع قد تكون المعرفة المبنية عن طريقهما موضوعية فمثلا يمكن للأشخاص المجتمعين في نفس المكان رؤية نفس السماء والاستماع إلى نفس الموسيقى، وبذلك يمكنهم الشعور ببعضهم البعض، فالنظرة كما يقول "لوبروتون" "تجبر الآخر على عقد اتفاق في آن واحد حول الألفة وحول المتعة التي يحصل عليها من التبادل" (صاصيلا، 1997، ص 98-99). أما الحواس مثل: الذوق والشم والسمع فهي تعتمد أكثر على الجانب الذاتي (فأنا وحدي من يشعر بطعم معين للفراولة أو رائحة معينة للورد). فحاسة الشم، وفقا لسيمل، تقول القليل عن توصيف موضوعها وتقدم القليل من المحتوى، فهي تظل سجيئة الذات المدركة في رد الفعل تجاه الفعل الإدراكي.

نستخلص من خلال ما تقدم، أن "سيمل" يضع تصنيفا للحواس وفقاً لمستوى العلاقة التبادلية بين الأفراد، فإذا كانت حاسة الشم لا تمكننا من تشكيل معرفة موضوعية بالآخر، نظرا لارتباطها بالانطباعات الذاتية، فإن حاسة البصر والنظرات التبادلية وجها لوجه تسمح للعين بتشكيل معرفة وإدراك أكثر موضوعية مقارنة بالأنف، والأذن أيضا، فالسمع هو أكثر أنانية لأنه يأخذ دون إعطاء كما هو الشأن للذوق، هكذا فالشم والذوق والسمع هي حواس تأخذ كل شيء دون عطاء. أما بالنسبة للسمع، فهو في نشاطه قريب من البصر، لكونه يعتمد على التبادل أيضا، فالبصر هو بالفعل اتصال؛ لأنه يشبه اللمسة، إنه نوع من التلامس البصري المتبادل.



إن هذا التصنيف المتفاوت الذي وضعه سيمل للحواس في عميلة إدراك الأفراد لبعضهم البعض، يؤدي إلى القول باختلاف تقييمات تلك الحواس، فكما جاء سلفا هناك حواس هي أقرب إلى تشكيل المعرفة الاجتماعية الموضوعية بالآخر، وأخرى هي أقل منها درجة، بل إنها حسب سيمل تتميز بالعنف على مستوى ردود أفعالها، خاصة حاسة الشم، التي قد تنتج مثلا إحساسا بالنفور اللاإرادي الذي قد لا يكون عقلانيا والذي قد يتصف به الموضوع المدرك، لكن الذات تشعر به نتيجة السرعة والفورية في التفاعل والتي غالبا ما تكون سلبية، والتي بدورها تترجم إلى تشكيل تباعد اجتماعي بين الأفراد. بل إنها قد تثير أحيانا العنصرية والتمييز الطبقي.

إن هذا التحليل يسمح بالقول حسب سيمل بأن هناك حواس غير اجتماعية مثل حاسة الشم، والسمع، والذوق، في مقابل الحواس الأخرى النظر واللمس، التي تلعب دورا أساسيا في تشكيل جسور التواصل والتفاعل بين الأفراد. نخلص بناء على ما سبق إلى القول، بأن "سيمل" من خلال هذا الإسهام السوسولوجي الرصين؛ قد أضاف لبنة جديدة في تطوير صرح سوسولوجيا الجسد. بحيث أن دراسته هذه كشفت عن المكانة الهامة التي يحظى بها الجسد داخل نسق الحياة الاجتماعية، لما تؤديه بعض أطرافه من أدوار تواصلية ومعرفية... خاصة الوجه الذي حظي باهتمام كبير من طرف "سيمل"، بالنظر إلى الدور الذي يلعبه فيما يمكن أن نسميه بـ «التفاعل الجسدي» بين الأفراد.

- إسهامات "روبرت هيرتز"

تعتبر دراسة "روبرت هيرتز": "تفوق اليد اليمنى" La prééminence de la main droite، التي قام بها سنة 1909، من أبرز الإسهامات حول موضوع الجسد خلال بداية القرن العشرين، حيث قدم تحليلا أنثروبولوجيا للتقابل بين ثنائيي اليمين واليسار، وأكد أن التفوق الفيسيولوجي للجانب الأيمن من الجسد على الجانب الأيسر منه، يجد أساسه في ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية مرتبطة بالبعد الثقافي والرمزي والأخلاقي، الذي ينظر إلى اليمين كرمز للقيم الإنسانية الإيجابية، في مقابل اليسار كرمز للقيم السلبية.

على هذا الأساس جاءت دراسة "هيرتز" لإحدى أطراف الجسد وهي؛ "اليد"، وفي هذا السياق لاحظ "هيرتز" أن اليد اليمنى تتفوق على اليد اليسرى، وهي الإشكالية التي دفعته إلى البحث في الأسباب الثابتة وراء هذا التقابل، طالما أن جميع الحضارات القديمة منها والحديثة؛ تمنح اليد اليمنى جميع المزايا والامتيازات على حساب اليد اليسرى المحتقرة والمختصرة في دور المساعدة المتواضع. إن هذا التفوق لليد اليمنى على اليد اليسرى تغذيه حسب "هيرتز" التمثلات الاجتماعية التي ترى أن هذا التفوق أصله بيولوجي طبيعي، وليس اجتماعي، ثقافي، هذا التفسير حسب "هيرتز" يظل مشكوكا في أمره، فعدد التجارب أثبتت تفوق اليد اليسرى أيضا، خاصة لما يتم تدريبها بشكل مناسب لاستعمالات فنية مثلا (البيانو،



الكمان...)، أو رياضية، أو عندما يفقد شخص معين يده اليمنى؛ يصبح أنداك مفروض عليه الاعتماد على اليد اليسرى، وبالتالي بفعل هذا الاستعمال تكتسب اليد اليسرى مزيدا من المهارة والقوة. فلا يوجد شيء يمنع اليد اليسرى من أن تتلقى تعليمات فنيا وتقنيا شبيها بذلك الذي تحتكره اليد اليمنى. هكذا إذن، لا يمكن فهم الأسباب التي تقف وراء هذه التمثلات إلا من خلال الرجوع إلى الجذور الثقافية المشكّلة لهذه الثنائية، فالفكر الإنساني حسب "هيرتز" كان في بدايته مبنيا على قانون الثنائية والقطبية ليس فقط اليمين واليسار، ولكن أيضا هناك ثنائيات أخرى من قبيل: النهار/الليل، الصيف/الشتاء، الحار/البارد، الولادة/الموت... وهذه الثنائيات ليست ميزة خاصة بالعالم المادي فقط، وإنما بالعالم الروحي أيضا. وهكذا فإن ثنائية اليد اليمنى واليد اليسرى، أو اليسار واليمين؛ بدورها كانت تندرج ضمن هذا النظام الثنائي. وهي ثنائية تجد أساسها حسب "هيرتز" في الثنائية الدينية (المقدس والمدنس)، التي لطالما كان لها تأثير في نظرة وتمثلات المجتمعات الإنسانية للجسد البشري، فالجانب الأيمن من الجسد دائما ما يمثل الجانب المقدس الأكثر فضيلة وما يحمله من صفات إيجابية (الخير، القوة، الشجاعة، الذكورة، الجدارة، الطهارة...)، وهو رمز أيضا ونموذج للأرستقراطية، بينما الجانب الأيسر من الجسد يمثل الجانب المدنس الأقل فضيلة، ويجسد الشر والجانب الشيطاني.

بناء على ما تقدم، يمكننا القول، إن الجسد الإنساني حسب "هيرتز"؛ جسد مليء بالتناقضات والأضداد والتي تعمل معا كل حسب مهاراتها في نفس المشروع (الجسد). لكن المشكل حسب "هيرتز" لا يكمن في هذه التناقضات في حد ذاتها، وإنما يكمن في حجم المآسي التي لطالما تحملها اليساريون على مر العصور. ومن هنا أتت دراسة "هيرتز" من أجل تحليل تمثلات الإنسان للجسد الإنساني وللفضاء الاجتماعي بشكل عام، وكان لهذه الدراسة دور بارز في التمهيد لنشأة علم اجتماع الجسد.

- إسهامات "مارسيل موس"

يعتبر الأنثروبولوجي الفرنسي "مارسيل موس" من أبرز المنشغلين بموضوع الجسد، ويتمثل هذا الانشغال في عدة إسهامات مهمة مثل: "التعبير الإجباري عن العواطف" الصادر سنة 1921، ثم "تقنيات الجسد" Les techniques du corps الذي صدر سنة 1934، وهو في الأصل عبارة عن مقالة ألقاها موس بتاريخ 17 ماي 1934، أمام أعضاء جمعية علم النفس في باريس. حاول "موس" أن يجيب في هذه الدراسة عن الإشكال التالي: كيف يؤثر المجتمع على الممارسات الجسدية؟ وفي هذا الصدد، اقترح في دراسته تأمل كل الطرق والحركات والتقنيات التي يستخدم بها الأفراد أجسادهم من مجتمع لآخر، ومن جيل لآخر، ومن جنس لآخر، بطريقة تقليدية من قبيل (المشي، الوقوف، الجلوس، النوم، الراحة، الحركة،



الركوض، السباحة، التسلق، الهبوط، القفز، وضعيات اليد في حالة راحة، طرق الأكل، طرق العناية بالجسد، تقنيات الاستهلاك، طرق الصيد، تقنيات الوضع والتوليد، وتقنيات الأطفال من الفطام إلى الإطعام، وتقنيات المراهقة ثم مرحلة الرشد، تقنيات النشاط...)، وقد وضع "موس" تصنيفا لكل تقنية على حدة .

يرى "موس" أن كل أنشطة وتقنيات الجسد تتمظهر وتتجدد داخل سلوكات وتصرفات الحياة اليومية للأفراد، ورأى أنها ليست كلها ذات أصل طبيعي، بمعنى أنها ليست مجرد تقنيات تلقائية أو فيزيولوجية، بل إن هناك منها ما يرتبط بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي أنتجها. إنها بنى اجتماعية، يتطلب فهمها العودة إلى السياق الثقافي ("MAUSS, 1934")، وفي هذا السياق استدعى "موس" مفهوم "الهابيتوس"، من أجل فهم تقنيات الجسد بالنسبة لكل ثقافة أو مجتمع معين، على اعتبار أنها ذات معاني ودلالات ثقافية واجتماعية، وتختلف هذه الدلالات والمعاني من طريقة إلى أخرى، كما أن تمرير هذه التقنيات من جيل لآخر لا يتم بنفس الطريقة بين المجتمعات. وفي هذا الصدد رأى "موس" تقنيات الجسد تتأسس على عنصرين رئيسيين؛ هما: أولا: أن تكون هذه التقنيات فعالة، وقادرة على الوصول إلى النتيجة المنشودة. ثانيا: أن تكون هذه التقنيات جزء من تقاليد معينة، حتى يسهل تمريرها من جيل لآخر .

يتضح من خلال ما تقدم، أن "موس" يتجاوز الأطروحات التي ترى في الجسد مجرد آلة ميكانيكية وأن تقنياته مجرد حركات فيزيائية، ويرى في المقابل؛ أنه لا يمكن اختزال الجسد في مجرد آلة صامتة، بل إنه نظام رمزي وكل تقنية أو حركة مرتبطة به لها هدف ودلالة معينة بشكل يمنع أي مجال للصدفة أو الاعتباطية .

وفي هذا السياق، فقد اقترح "موس" مجموعة من المبادئ لتصنيف تقنيات الجسد حسب مختلف زوايا النظر :

- حسب الجنس: إن التعريفات الاجتماعية للرجل والمرأة تستدعي بالمناسبة حركات مسننة بطريقة مغايرة .
- حسب السن: أشار موس إلى التقنيات الخاصة بفن التوليد وبحركات الولادة وتقنيات الطفولة والمراهقة وسن البلوغ.
- وهنا أشار "موس" أيضا إلى تقنيات النوم والراحة والنشاط البدني (مشي، جري، رقص، قفز، سباحة، تسلق، نزول...)، وكل الحركات المتطلبة للجهد، تقنيات نظافة الجسد وتقنيات الاستهلاك (الأكل والشرب)، وتقنيات الممارسة الجنسية، وتقنيات التدليك .

- حسب المردودية: تناول "موس" هذه التقنيات في علاقة الجسد بالبراعة والمهارة .

- حسب أشكال انتقال هذه التقنيات: بأية طرق وبأي إيقاع يتم تلقين هذه التقنيات للأجيال ؟

- ثم تقنيات الجسد المندمجة في بعض الديانات مثل ممارسة اليوغا أو تقنية الزفير عند الطاوية ("Maspero, 1971")



يتضح انطلاقا مما سلف، أن للجسد الإنساني؛ تقنيات وإيماءات ومواقف لا حصر لها. حاول "موس" تحليلها؛ تحليليا أنثروبولوجيا، ووضع لها تصنيفا متماسكا ممثلا لمختلف الفئات العمرية والأجناس والثقافات والمواقف وفق مختلف زوايا النظر؛ البيولوجية والاجتماعية والنفسية.

لقد بين موس أن إتقان هذه الأنشطة الجسدية يستلزم سياقاً ثقافياً، مؤكداً على أن انتقال هذه التقنيات من جيل لآخر؛ تلعب فيه التنشئة الاجتماعية دوراً مهماً، رغم اختلاف القدرات بين الأفراد في اكتسابها، كما أكد أيضاً على دور كل من التقليد والتكرار في تعلم هذه التقنيات. فطرق اكتسابها إذن حسب "موس" تتباين وفق العوامل الاجتماعية كالتعليم والملكية والموضة والنفوذ، كما تتباين أيضاً من زمن إلى آخر.

يمكننا القول إذن، إن دراسة "مارسيل موس" هذه حول تقنيات الجسد، تعتبر محاولة مهمة، وسبقاً سوسيولوجياً ساهم في تأسيس علم اجتماع الجسد.

- إسهامات "بيير بورديو"

يحتل موضوع الجسد مساحة مهمة ضمن سوسيولوجيا بيير بورديو، بالرغم من أنه لم يدرس الجسد، إلا أننا نجده في مقارباته وأعماله السوسيولوجية يأخذ بعين الاعتبار موضوع الجسد كجزء من انشغاله، لاسيما في أبحاثه الإثنوغرافية، وخاصة دراسته "الهيمنة الذكورية"، التي أجراها بمنطقة "القبائل" بالجزائر.

وفي هذا السياق، قام بورديو بدراسة الجسد داخل المجتمع "القبائلي" في إطار مايسميه، ب "البناء الاجتماعي للجسد"، وعمل على تفكيك هذا البناء، مستنتجا أن العالم الاجتماعي يساهم في تشكيل الأجساد وإعادة صياغتها وهندستها بشكل يتجاوز أبعادها البيولوجية، جاعلا منها وسيلة للتعبير عن بنيات وعلاقات اجتماعية، وانتماءات معينة (أُسرية، طبقية، جغرافية، اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، جنسية...). وعليه فالجسد حسب بورديو هو عبارة عن مرآة للاجتماعي، وما يحمله من تناقضات وفوارق وتميزات، سواء طبقية أو عمرية، أو جنسية. ويرى بورديو أن هذه الأخيرة تبلغ دروتها بمنطقة "القبائل"، التي يعمل نظامها الاجتماعي بكل مؤسساته (الأسرة، المدرسة، الدولة، الإعلام...) على تكريس الهيمنة الذكورية. وفي هذا الصدد، يعتبر بورديو أن الجسد هو مرآة للهيمنة الذكورية، وتتمظهر هذه الهيمنة بوضوح في أشكال التصرفات والتمثيلات والممارسات في إطار تفاصيل الحياة اليومية، على سبيل المثال؛ تقسيم العمل، (الذكور يؤدون أعمال الزراعة، الذبح... أما النساء فتوكل لهن مهمة تربية الأبناء)، "فمثلا في منطقة القبائل بالجزائر يقوم الرجال في موسم جني الزيتون بإسقاط حبات الزيتون عن طريق عصي معينة تستعمل لهذا الغرض، أما النساء فيجلسن عند أرجل الرجال من أجل



التقاط ذلك الزيتون المتساقط على الأرض، وفي هذا دلالة رمزية على الهيمنة الذكورية، فالأنثى مندورة رمزياً من أجل الخضوع والولاء للرجل [...] (المحمداوي، 2013، ص 61). علاوة على أشكال أخرى؛ "كالممارسة الجنسية: الوضعية الفوقية: (مثلاً الحركة نحو الأعلى تقترن بالذكر، مع الانتصاب أو بوضع الفوق/الأعلى في الفعل الجنسي) (قعفراني، 2009، ص 24). وفي طريقة الأكل، وطريقة استخدام الفم (الذكر يأكل بفتح فمه بشكل واسع، بينما الأنثى تأكل بشكل متقيد حيث يبدو وكأنها لا تأكل). ثم في طريقة استقبال الضيوف (الذكر ينظر مباشرة وفي شكل مواجهة إلى من يتفاعل معه، بينما الأنثى لا تتبع نفس الحركات، بل تبدي نوعاً من الخجل والانحناء). وفي أشكال التقابلات: بين المستقيم وبين المنحني (الذكر يمضي مستقيماً رافعاً رأسه، والمرأة تفرض عليها الحشمة أن تمشي منخفضة الرأس). إضافة إلى العديد من التقابلات والثنائيات الأخرى: من قبيل (أعلى/أسفل، أمام/وراء، يمين/شمال، مستقيم/مقوس، جاف/رطب، صلب/رخو، صعود/نزول، خارج/داخل...) وغيرها من الثنائيات التي تربط ما هو سلبى منها بالجسد الأنثوي، في حين تربط ما هو إيجابي بالجسد الذكوري.

ويرى بورديو أن كل هذه الأشكال والتمظهرات والثنائيات، تحولت إلى "استعدادات مستمرة في شكل طريقة دائمة لاتخاذ أوضاع جسدية للكلام والمشي ومن ثم الإحساس والتفكير" (معادي، 2004، ص 32-33). ولعل ذلك ما سماه بورديو بالبناء الاجتماعي للجسد، أو "الهبايتوس"⁵، هذا البناء الذي يكرس في نظره تفوق الجسد الذكوري، وضعف الجسد الأنثوي، وكأنه تفوق طبيعي، لا حاجة إلى تبريره، في حين يرى بورديو أنه إنتاج اجتماعي، ثقافي، يتم استدماجه عبر آليات التنشئة الاجتماعية. وهذا "الهبايتوس" حسب بورديو، لا يشكل الجسد كوسيلة للتعبير عن التمايزات الجنسية فقط، وإنما هو وسيلة للتعبير كذلك عن التمايزات الطبقية والاقتصادية والجغرافية والمكانة الاجتماعية وغيرها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

تأسيساً على ما سبق، نستنتج أن الجسد البورديوي هو صرح اجتماعي وثقافي، يتم بناؤه عبر التنشئة الاجتماعية لجعله وسيلة من وسائل التعبير عن مختلف الانتماءات والتمايزات الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية، الجغرافية، الجنسية وغيرها، التي تتمظهر في السلوكات والتصرفات اليومية للأفراد، وقد عمل البناء الاجتماعي على جعلها تبدو تمايزات طبيعية، وحولها إلى عادات جسدية. إن الجسد بمعنى أوضح عند بورديو هو جزء من رأس المال الثقافي، الاقتصادي، الاجتماعي، الرمزي... إنه يشكل جزءاً ضرورياً من "الهبايتوس" الخاص بكل طبقة.

"الهبايتوس": يشير مفهوم الهبايتوس هنا إلى الصناعة الاجتماعية للجسد، أي إلى مجموع الاستعدادات التي يكتسبها الفرد، لتتحول مع مرور الوقت إلى عادات يومية.



خلاصة

نستنتج من خلال هذه الأعمال، والتي تشكل إرهاصات أولى لنشأة سوسيولوجيا الجسد، أنها تؤكد على العلاقة القائمة بين الجسد والثقافة، بحيث ظهر الجسد كمعطى ثقافي لا يمكن فصله عن السياق الاجتماعي والثقافي للإنسان. - كما رأينا - ف"جورج سيمل" أكد على انخراط الجسد داخل نسق الحياة اليومية، تبين ذلك من خلال ما تلعبه الحواس من أدوار أساسية في تشكيل العلاقات الاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة ل"روبرت هيرتز" في دراسته حول "تفوق اليد اليمنى"؛ أكد على البعد الثقافي للجانب الأيمن من الجسد. ثم نجد "مارسيل موس" في عمله حول تقنيات الجسد، أكد على أنه لا يمكن فصل هذه التقنيات عن سياقاتها الاجتماعية والثقافية. وفي نفس السياق رأى "بيير بودريو" أن الجسد هو جزء من رأس المال الثقافي، كما أنه وسيلة من وسائل التعبير عن مختلف الانتماءات والتميزات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها.

ونستخلص انطلاقاً مما تقدم، أن كل هذه الأعمال، وكما سبقت الإشارة؛ بالرغم من أنها لم تتخذ الجسد كموضوع محوري في أبحاثها، إلا أنها وضعت في صلب اهتماماتها أثناء مقارباتها لموضوعات متعددة، متجاوزة بذلك التصورات الدينية والفلسفية القديمة للجسد، مثل الفلسفة اليونانية، التي تناولتها في إطار ثنائيات تعارضية (الجسد والعقل / النفس، الروح). هذه النظرة الثنائية استمرت في الفكر الغربي لفترات طويلة، خصوصاً مع الفكر المسيحي في العصور الوسطى، حيث اعتبر الجسد مصدراً للخطيئة وعائقاً أمام الخلاص الروحي. وفي الفكر الإسلامي، فقد تباينت التصورات حول الجسد. فمن جهة، نجد أن المرجعية الدينية الإسلامية، على غرار المسيحية، تعلي من شأن الروح والنفس على حساب الجسد، ومن جهة أخرى، قدم بعض الفلاسفة المسلمين، وخاصة ابن رشد، تصورات أكثر توازناً، فقد اعتبر ابن رشد في هذا السياق، أن الجسد والروح جزءاً من كينونة إنسانية واحدة ومتكاملة، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ابن رشد، الذي تأثر بالفلسفة الأرسطية، قدم تصوراً تجاوز من خلاله الفلسفات المثالية وخاصة الأفلاطونية التي ازدرت الجسد، مؤكداً على وحدة الجسد والنفس، في تحقيق كمال الإنسان. ومع بداية العصر الحديث، وتزامناً مع بروز الفلسفات العقلانية والعلمية خلال عصر النهضة، شهدت النظرة إلى الجسد تحولاً مهماً وأصبحت أكثر إيجابية، خاصة مع مفكرين مثل اسبينوزا ونيتشة، هذا الأخير قام بثورة على الثنائيات القديمة، مؤكداً أن الجسد هو مصدر القوة والإرادة. وخلال القرن العشرين، سيعرف التفكير في الجسد تحولاً آخر مهماً، خاصة من خلال الفلسفة الظاهراتية التي قادها إدموند هوسرل وامتد تأثيرها إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي. وذلك من خلال التركيز على التجربة الجسدية كوسيلة لفهم العالم. هذه التصورات الإيجابية شكلت نقطة انطلاق للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، الذي انتقل



بمفهوم الجسد إلى سياق اجتماعي وسياسي. ومع تزايد الاهتمام بالجسد في السياقات الاجتماعية والسياسية، لم تعد النظرة إلى الثنائيات القديمة (جسد/روح) كمفاهيم متناقضة أو متباعدة، بل بدأت تأخذ طابعا أكثر ديناميكية، بحيث أصبح ينظر إلى الجسد ككيان متعدد الأبعاد، حيث يتداخل البعد البيولوجي مع الاجتماعي والنفسي والثقافي... رافق هذه التحولات، اهتماما متزايدا من جانب عدد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين الذين بدأوا بدراسة الجسد كظاهرة اجتماعية، ثقافية، شكل ذلك إرهابا أوليا لظهور سوسيولوجيا الجسد.

2.III. ظهور سوسيولوجيا الجسد

تمهيد

من الثابت أن موضوع الجسد لم يكن من الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الكلاسيكي، فعلم الاجتماع لم يهتم بالجسد كموضوع للدراسة إلا حديثا بالمقارنة مع الميادين المعرفية الأخرى، وهذا لا يعني أن الجسد كان غائبا كلية من اهتمامات الفكر الإنساني، - فكما رأينا - من خلال قراءتنا التاريخية لمختلف التناولات السابقة على ظهور السوسيولوجيا، أن موضوع الجسد كان حاضرا منذ القدم، سواء ضمن اهتمامات الإنسان اليومية أو انشغالات الفلاسفة والمفكرين، أو رجال الدين والفقهاء وغيرهم. وتزايد هذا الاهتمام خلال القرون الأخيرة، خاصة خلال القرن التاسع عشر، الذي كان قرن الاهتمام بالجسد على حد تعبير عالم الاجتماع الفرنسي "ميشيل برتلو": "قرن الاهتمام بجسد العمال، وما يعيشونه في ظل ظروف العمل القاسية، من استنزاف مبكر وأعطاب وتشوهات" (إبراهيم، 2009 ص115). حيث برز الاهتمام بالجسد في علاقته بالتقنية، وبالرأسمالية. هذا فضلا عن اهتمامات أخرى، تزامنت مع بروز الحركة النسائية "الثورة الجنسية"، وتزايد الاهتمام بدراسة الجسد من منظور مقارنة النوع. إضافة إلى تزايد النزعات الفردية وما رافق ذلك من تحولات اجتماعية وقيمية ساهمت في جعل الجسد فاعل محدد للعلاقات الاجتماعية.

هذه الأمثلة تؤكد الأهمية التي بات يحظى بها الجسد. بل فرشت الأرضية للاهتمام السوسيولوجي بالجسد الذي ستبدأ ملامحه في الظهور مع بداية القرن العشرين، من خلال عدة إسهامات مع كل من: "سيمل"، "هيرتز"، "موس" و"بورديو"، "ميشيل فوكو" وغيرهم. وهي أعمال ساهمت في لفت الانتباه السوسيولوجي نحو موضوع الجسد؛ كموضوع رئيسي، حيث تحول من مجرد كونه موضوع فرعي ثانوي، إلى موضوع رئيسي ضمن اهتمامات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وانشغالاتهم. أسست لهذا التحول الإسهامات السابقة التي أشرنا إليها، علاوة على جهود جديدة قادها العديد من علماء الاجتماع والباحثين، أبرزهم: "جون ميشيل برتلو"، "براين تيرنر"، و"جورج فيغاريلو"، و"دافيد لوبروتون"، "إرفنج جوفمان"، "ماري دوغلاس" وغيرهم. الذين ساهموا في إعادة الاعتبار للجسد، ووضع الأسس المتينة لسوسيولوجيا الجسد. وتزامن هذا



الاهتمام العلمي بالجسد خلال القرن العشرين، باهتمام آخر أيضا، باهتمام اجتماعي من طرف الأفراد في الحياة اليومية على مستوى المظاهر الجسدية والموضة والأناقة .

من خلال ما تقدم يمكننا القول، إن كل هذه الاهتمامات تشير إلى إعادة الاعتبار للجسد من جديد، بعد أن مر بفترات من القمع والتهميش والتحقيق، وظل لعدة عقود رهين التصور التقليدي المبني على الثنائيات عقل/جسد، أو روح/جسد. وهو ما تمظهر تحديدا في التركيز على الجسد كنوع من المعرفة في إطار وجودها المعيش، "وهو ما تحقق في أعمال علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين أعلاه، الذين اعتبروا الجسد قضية اجتماعية بالأساس، لا تنفك عن مفاهيم الهيمنة والخضوع والعواطف والمشاعر والتفاعلات الاجتماعية والاستهلاك واللغة والرموز والجنس والأبوة والجنس والصحة والمرض والضبط الاجتماعي، أو كل ما يشكل ممارسات السلوك اليومي" (الرايس، 1995، ص29).

وإذا كنا نتحدث هنا عن سياق بروز سوسيولوجيا الجسد، فإنه لا بد من الإشارة إلى ما قدمه "دافيد لوبروتون" باعتباره من أبرز المؤسسين لسوسيولوجيا الجسد، نظرا للاهتمام الذي خص به هذا الموضوع، ولعل ذلك ما تؤكد أعماله حول الجسد، من قبيل: "أنثروبولوجيا الجسد والحداثة"، "سوسيولوجيا الجسد"، "الاستعمالات الطبية والدينية لجسد الإنسان"، "وجوه: بحث في الأنثروبولوجيا". فقد حاول "لوبروتون" من خلال هذه الإسهامات؛ أن يدرس الجسد كبنية اجتماعية، ثقافية، أي كظاهرة اجتماعية وثقافية، وكموضوع للمثلاث والممارسات يقول لوبروتون: "تعتبر سوسيولوجيا الجسد فصلا من السوسيولوجيا المختصة بفهم الجسدية الإنسانية كظاهرة مجتمعية وثقافية، مادة للرمز، وموضوعا للمثلاث والمتخيل" (أبال، 2013، ص15). لقد ساهم "لوبروتون" من خلال هذه الأعمال التي ذكرناها في تجديد الدراسات حول الجسد ومختلف القضايا الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة به من داخل المجتمع المعاصر، وجعل الجسد في قلب العديد من الموضوعات التي تناولها (جسد المراهق، الجسد المشوه، الجسد في خطر، الجسد المخفي، الجسد الذي يبكي ويبتسم ويضحك، الجسد في حركة، الجسد الذي يمشي...)، مقدما معلومات مهمة حول تاريخ التعامل مع الجسد أو التفكير بصده، عبر العديد من الحقب التاريخية التي مرت منها الحضارة الغربية منذ الحضارة اليونانية وصولا إلى العصر الحديث ومرورا بعصر النهضة ومختلف الثورات الفكرية والعلمية والصناعية والاجتماعية .

ومن أبرز مؤسسي سوسيولوجيا الجسد نجد أيضا، عالم الاجتماع الأمريكي "إيرفينغ جوفمان"، حيث قدم العديد من الإسهامات البارزة، أهمها: "التفاعل وجها لوجه"، "تحليل أنماط الكلام"، "تحليل السلوك اليومي"، "عرض الذات في الحياة اليومية"، وغيرها من الأعمال التي ساهمت في التأسيس لعلم اجتماع الجسد، حاول من خلالها تحليل الطبيعة الاجتماعية للجسد، مبرزاً الدور الذي يلعبه الجسد في الحياة الاجتماعية، من خلال التعبيرات الجسدية (اللباس، الحركة، مستوى



الصوت، الإشارات ، الإيماءات الجسدية من قبيل التلويح والتحية، ملامح الوجه، والتعبيرات العاطفية العامة...) (GOFFMAN, 1990, p p 33-35)، التي تساهم في عملية التفاعل بين الأفراد في الحياة اليومية، فحسب "جوفمان"، يرتبط الإحساس بالارتباك مثلا بالتغير في لون الوجه، كذلك الشأن لباقي الإحساسات والمشاعر الأخرى، فكل إحساس يقابله تعبير وإيماءات جسدية معينة، يمكن فهمها وقراءتها كشكل من اللغة. وهذه الإيماءات لا تساعدنا فقط في معرفة سلوك الآخرين ومشاعرهم، بل تساعد الفرد نفسه أيضا في فهم ذاته وجسده، وعلى هذا الأساس فالجسد حسب "جوفمان" يعتبر وسيطا في العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية. كما شبه "جوفمان" هذا التفاعل الاجتماعي بين الأفراد داخل الحياة اليومية بالمسرح، بحيث يتقمص الأفراد أدوارا إقناعية معتمدين في ذلك على الجسد من خلال التمثيل في محاولة الظهور بأفضل شكل أمام الآخرين، وإخفاء الجوانب التي تسبب انطباعات سلبية.

إلا أنه إذا ما قارنا تصور "إيرفينغ جوفمان" هذا، بالمتغيرات الجديدة التي عرفتها الإنسانية؛ يمكن القول إنه يظل موقفا محدودا، بحيث ظهرت وسائل وتقنيات رقمية حديثة، أصبح يتفاعل الأفراد من خلالها دون لقاء حضوري مادي في الواقع، خاصة مع التغيرات الأخيرة التي عرفها العالم، المرتبطة بـ"فيروس كورونا" الذي اجتاحت العالم؛ أصبح لزاما على الأفراد والمجتمعات تبني سياسة التباعد الجسدي، وتجنب اللقاءات وجها لوجه، وبالتالي حدوث تغير في أنماط التفاعل داخل المجتمعات، حيث تراجع الإقبال على التفاعل الجسدي الحضوري المباشر، مقابل تزايد الإقبال على التفاعل عبر التقنيات والوسائل الرقمية الحديثة.

ومن المساهمات المهمة أيضا، والتي لا يمكننا إغفال الدور الذي لعبته في التأسيس لسوسيولوجيا الجسد؛ إسهامات الباحثة الأنثروبولوجية الإنجليزية "ماري دوجلاس": "الطهارة والخطر"، "الرموز الطبيعية"، حيث حاولت "دوجلاس" من خلال هذه الأعمال أن تقدم شرحا مفصلا لموضوعة الجسد كنسق رمزي داخل المجتمع، فالجسد حسب الباحثة هو "عبارة عن تمثيل مجازي للمجتمع، فمثلا عندما يتعرض الجسد لمرض معين، يقابله رمزيا حدوث اضطراب في المجتمع، والعكس صحيح، عندما يكون الجسد في حالة صحية جيدة، تكون حالة البناء الاجتماعي جيدة كذلك. وعلى هذا الأساس فالجسد من منظور "دوجلاس" هو الصورة الأكثر جاهزية للنظام الاجتماعي، إنه تعبير عن المجتمع ككل (DOUGLAS, 1979, p71).

ومن الأعمال المؤسسة لسوسيولوجيا الجسد أيضا، نجد إسهامات عالم الاجتماع الفرنسي "جون كلود كوفمان"، خاصة "La Guerre des fesses": "حرب الأرداف"، الذي يتحدث فيه عن علاقة الجسد بالجمال، حيث قام بتحليل الكيفية التي ينظر بها الرجال في العالم إلى الجمال الأنثوي، وذلك من خلال العلاقة بين عضو جسدي "الأرداف"، ونظرة الرجال إليه. ونفس الأمر في دراسته:



" Corps de Femmes Regards D'hommes: Sociologie des Seins nus sur la plage " أجساد النساء ونظرات الرجال: علم الاجتماع الأنداء العارية على الشاطئ"، حيث حاول "كوفمان" من خلال هذه الأعمال، تحليل المكانة التي يحتلها الجسد في الحياة اليومية، فتجده في أعماله هاته يحلل بشكل عميق القواعد التي تتحكم في عري النساء داخل الشاطئ، والطرق التي تتفاعل بها أجساد النساء مع نظرات الرجال، من خلال تحليله لمختلف وضعيات وتبادلات الجسد المرئية والإيمائية (إشارات، إيماءات، إحياءات...). .

يمكننا القول بناء على ما سبق، أن ظهور سوسيولوجيا الجسد مرّ عبر مرحلتين أساسيتين؛ مرحلة السوسيولوجيا الضمنية كما سماها "لوبروتون"، أي مرحلة الإزهاصات الأولى المؤسسة لعلم اجتماع الجسد خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في هذه المرحلة لم يهتموا بالجسد كموضوع رئيسية في أعمالهم، ولكنه كان حاضرا بشكل عرضي، وتوزعت نظرتهم للجسد إلى اتجاهين؛ الأول حاول دراسة الإنسان باعتباره منتج لجسده، والثاني درس الانعكاسات الاجتماعية للجسد. وهي محاولات – كما رأينا – كان لها دور أساسي في إعادة الاعتبار لموضوع الجسد. ثم المرحلة الثانية ويمكن تسميتها بمرحلة ظهور علم خاص بالجسد يتمثل في؛ سوسيولوجيا الجسد خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك بفضل جهود العديد من السوسيولوجيين والباحثين الذين جعلوا من الظاهرة الجسدية كموضوع رئيسية في أبحاثهم.

المراجع:

أولا: المراجع العربية

أ- الكتب

- أبو حامد، الغزالي. إحياء علوم الدين، دار ابن حزم. بيروت: الطبعة الأولى، ج 8، 2005.
- دافيد، لوبروتون. سوسيولوجيا الجسد. ترجمة: عياد أبلال وادريس المحمدي، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2013.
- إبراهيم، الزهرة. الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، وجوه الجسد. دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، 2009.
- أبلال، عياد. الجسد في المجتمعات العربية بين الواقع والنص، مقارنة أنثروبولوجية. القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2019.



- أرسطو طاليس. في النفس. مراجعة وشرح وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1980.
- أفلاطون. فيدون (Phédon). تقديم وترجمة: مونيك ديكسو (1991)، باريس.
- أفلاطون. فيدون، الأصول الأفلاطونية. الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي وعلي سامي النشار وعباس الشربيني، (1962). الإسكندرية: دار المعارف، الطبعة الأولى.
- الناصري، ط. (1983). الرياضة بدأت في وادي الرافدين. مراجعة: سامي سعيد الأحمد وحسين أمين، بغداد: دار القادسية للطباعة.
- بورديو، ب. (2009). الهيمنة الذكورية. ترجمة: سلمان قعفراني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- حسن، م. (2008). تيارات الفلسفة الشرقية. دمشق: منشورات علاء.
- الرايس، ح. (1995). جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجان. القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1995.
- ديكارت، روني. التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين، (2009). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- روب، ج. وأوليفر، ه. (2018). تاريخ الجسد، أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل. ترجمة: جمال شرف، لبنان: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع.
- ريفال، جوديث. معجم ميشيل فوكو. ترجمة: الزواوي بغوره، (2018). دار سؤال للنشر، بيروت: الطبعة الأولى.
- الزاهي، ف. (1999). الجسد والصورة والمقدس في الإسلام. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- السباعي، خ. (2011). الجسد الأنثوي وهوية الجندر. الطبعة الأولى، بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
- السعداوي، ن. (1990). دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي. الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- السهروردي، ن. (1980). الموجز في فلسفة وتاريخ التربية البدنية والرياضية. بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر.
- شانتال، ش. (1994). الجسد والكلمة. ترجمة قاسم الشواف، مجلة مواقف، العدد 73-74.
- بدوي، ع. (1969). الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة. بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.
- العلوي، ه. (2004). الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة (منشورات الزمن)، العدد 44.
- الجابري، ع. (1985). الحوار بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان. بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر.



- لوبروتون، د. (1997). أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- مرسل محمد، م. (2015). حفريات في الجسد المغموع، مقارنة سوسيولوجية ثقافية. لبنان: منشورات ضفاف.
- المحمداوي، ع. (2013). الفلسفة والنسوية في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتمركز الذكوري ونقده. الرباط: دار الأمان.
- محمود، ق. (1962). في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.
- معادي، ز. (2004). الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة (نشر الفنك).
- مهرداد، م. (2003). فلسفة الشرق. ترجمة: محمد علاوي، مراجعة: عبد الحميد عبد المنعم مدكور، القاهرة: مؤسسة مطبوعاتي عطائي.
- ميشيل، ف. (1990). المراقبة والمعاقبة. ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء العربي.
- نصري، ن. (1986). النفس البشرية عند ابن سينا. بيروت: دار المشرق.
- نيتشه، ف. أصل الأخلاق وفصلها. ترجمة: حسن قبليسي، (1981). لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- نيتشه، ف. هكذا تكلم زرادشت. ترجمة: علي مصباح، (2007). ألمانيا: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي. ترجمة سهيل القش، (1983). تقديم: ميشيل فوكو، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

ب- المقالات

- تيبس، ي. (2009). تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي. مجلة عالم الفكر، [عبر الخط] ، العدد 4، المجلد 37. ص 1-42. متوفر في:
- <https://archive.alsharekh.org/Articles/34/12687/247660> (20 نوفمبر 2020).

ثانياً: باللغات الأجنبية

- MAUSS, M. (1934). *Les techniques du corps*. Paris : Article originalement publié Journal de psychologie..



- Cf. Les travaux de : Marcel, Granet. *Etudes sociologiques sur la Chine*. Paris : PUF, 1953, ou de : H. Maspero. *Les procédés de « nourrir le souffle vital », L taoisme et Les religions chinoises*. Paris : Gallimard, 1971.
- DESCARTES, D. (1649). *Les Passions de l'âme*. Paris.
- MERLEAU PONTY, M. (1964). *L'œil et L'esprit*. France: Gallimard.
- DOUGLAS, M. (1979). *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*. London: The Cresset Press.
- GOFFMAN, E. (1990). *Stigma, Notes On The Management Of Spoiled*. London: tity, Penguin.
- BROHM, J. 52012°. « *le corps un signifiant multiple?* », in Monia LACHHEB. *Penser le corps au Maghreb*. paris: Karthala et IRMC.