وزراة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــــــــة السانـــية
وهـــــــران

كلية : العلوم الإجتماعية
قسم : فلسفة
مذكرة لنيل شهادة الماجستير

الجسد و السلطة في فلسفة ميشال فوكو

من إعداد الطالبة :
- مرزوقي قورارية حليمة

تحت إشراف :
د. عبد اللاوي عبد الله

لجنة المناقشـــة

الرئيس	د.سواريت بن عمر	جامعة وهران
المقرر	د. عبد اللاوي عبد الله	جامعة وهران
المناقش	د. برياح مختار	جامعة وهران
المناقش	د.قواسمي مراد	جامعة مساتغانم

السنة الجامعية : 2013/2012

إهـــــــــداء

إلى من لا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما

إلى أعز ما عندي هما أمي وأبي

إلى من ربياني على حب العلم

إلى أبي الذي كان يحكي لي قصة النملة التي كانت تتعثر خطاها في الكثبان الرملية ، تمشي صاعدة ثم تسقط مرات و مرات لكنها لم تيأس من قدرتها على الصعود.

إلى أمي التي لم تتعلم لكنها ببساطتها علمتني أن طلب العلم قضية

إنسان : سواء رجلا كان أم امرأة.

كما أهدي هدا العمل المتواضع إلى كامل إخوتي.

كلمـــــــــــة شـــــــــــكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله على حسن إشرافه.

أشكر كثيرا الاستاد المؤلف التونسي محمد علي الكبسي على مساعدته بمؤلفه " ميشال فوكو ، تكنولوجيا الخطاب ، تكنولوجيا السلطة ، تكنولوجيا السيطرة على الجسد " ، الدي أرسله إلي على وجه السرعة .

أتقدم بالشكر أيضا إلى كل أستاذ ساهم في نصحي ، و خصوصا الأستاذ حما دينة عبد الله

أشكر أيضا كل صديقاتي خصوصا من كن عونا لي ، رافقنني في معاناة البحث و هواجسه : مليكة ، سهام ، حدو ، لطيفة.

المقدمة

المقدمة

طرح الإشكالية

إنّ الفلسفة عبر التاريخ قد ألحت كثيرا على طرح أسئلتها حول طبيعة الوجود الإنساني كما كانت إجاباتها تنظمها تلك الثنائية روح- جسد، نفس-جسد، عقل-جسد، هذه الثنائية كانت تراتبية، فالنفس أسمى من الجسد الذي ظل محتقرا عند الكثير من الفلاسفة واللاهوتيين، و حتى ما إذا تحدثوا عنه فكان ذلك إلا لأجل تبخيسه وإعلاء شأن النفس لكن تبين أيضا أن الجسد قد كان يجد لنفسه حضورا في النص التخيليّ الذي كان يعانقه بين الحين والآخر أو في بعض الفلسفات التي أخرجته إلى النور كمعطى طبيعي لكن الجسد كمعطى ثقافي وعبر سيروراته التاريخية ظل مسكوتا عنه هذا ما نريد البحث عنه في فلسفة ميشال فوكو في تناوله للجسد والسلطة، مما يجعلنا نطرح التساؤل الآتي:كيف قارب فوكو بين الجسد والسلطة ؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الجسد والسلطة ؟ وللتوضيح أكثر هل الجسد يمارس السلطة؟ هل هو مالكها أم أن السلطة تمارس عليه وتتملكه؟

وحتى تتضح إجابته وتتحدّد أكثر لا بد من طرح أسئلة فرعيّة تقبع تحته ما هي السلطة في فلسفة فوكو؟

هل ممارسات السلطة التي يعرضها هي واحدة عبر التاريخ؟

ما هو الجسد الذي يطرحه فوكو ؟هل هو الجسد الطبيعيّ أم ذلك الجسد الحامل لأبعاد ثقافية ؟

ما هي الأهداف والغايات التي تصبو إليها الممارسات السلطوية تجاه الجسد؟

إذا كانت الممارسات السلطوية هدفها الجسد، فما هي النتائج التي أدت إليها هذه الممارسات ؟

منهج البحث

إن طبيعة البحث اقتضت استطلاعا تاريخيّاً لفلسفة الجسد وصولا عند ميشال فوكو كفيلسوف معاصر عبر عملية تحليليّة تقتضي مساءلة النصوص وأحيانا المقارنة.

أسباب اختيار الموضوع:

إنّ الفلسفة بعدما كانت تغوص في المواضيع الكليّة بدأت تتجه نحو المواضيع الأكثر جزئية والأكثر راهنية والتي من بينها الجسد الذي أصبح يغري بالبحث خصوصا عندما يرتبط الأمر بفيلسوف معاصر هو ميشال فوكو الذي أشعل حماسنا أكثر حينما قارب بين السلطة والجسد كإشكالية لها تميّزها في الفلسفة الغربية المعاصرة هذه المقاربة التي تعتبر قراءة لواقع تاريخيّ وراهن، يحاول فوكو فكّ ترميزاته، ونحاول نحن فهم أو قراءة هذه القراءة نظرا لجدّة طرحها ولقيمتها المعرفية الفلسفية ولندرة طرح هذا الموضوع الذي هو الجسد وإشكالياته خصوصا في ثقافتنا العربية الإسلامية حيث مازال يشوبه التعتيم والسكوت أحيانا أو التحفظ أحيانا أخرى فالمحاولات في هذا المضمار لازالت شحيحة ولكن مع ذلك فهي موجودة حيث لا يفوتنا أن نذكر مساهمة د. مالك شبيل في مجال الجسد ببعده الثقافي على سبيل المثال في مؤلفه المكتوب بالفرنسية: _ Le corps dans la tradition au MAGHREB، مؤلف إسحاق الخوري "أيديولوجيا الجسد" ومؤلف فريد الزاهى: "الجسد والصورة والمقدس في الإسلام" كما أنّ هناك مساهمة خاصة بمجال السلطة والجسد عند فوكو على سبيل المثال للمؤلف محمد علي الكردي بكتابه "السلطة والمعرفة عند ميشال فوكو" وأخرى للمؤلف التونسي محمد علي الكبسي بعنوان:"_ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد" بالإضافة إلى وجود بعض المقالات الواردة في بعض المجلات لكن نحاول نحن أيضا أن نساهم بهذه الدراسة ألأكاديمية المتواضعة لا لتملأ الرفوف الشاغرة في مكتباتنا فقط بل نأمل أيضا أن تجد قارئا متمكنا وناقدا بنّاءا، وأن تكون عونا لكل باحث في هذا المجال.

معوقات البحث:

إن أعمال فوكو أغلبها متوفرة وحتى باللغة العربية لكن منها ما هي ليست متوفرة في مكتباتنا باللغة الفرنسية والتي لم تترجم إلى حدّ الآن إلى اللغة العربية خصوصا تلك التي لها علاقة بموضوع بحثنا كالتي تحمل عنوان "DITS ET ECRITS أقوال وكتابات"، وعنوان SECURITE ,TERRITOIRE ET POPULATION، وكذا عدم ترجمة الدراسات المختصة بهذا المجال إضافة إلى نقص الدراسات العربية المهتمة بأعمال ميشال فوكو وخصوصا حينما يتعلق الأمر بمقاربة الجسد بالسلطة، وإن وجدت فهي غير متوفرة في مكتبات الوطن.

خطة البحث:

تتضمن خطة البحث ما يأتي: مقدمة ـ مدخل مفاهيميّ ـ وثلاثة فصول

- المقدمة: تتناول موضوع البحث وإشكاليته، أسباب اختياره، منهجية البحث معوقاته، خطته.
- المدخل المفاهيميّ: تضمن تحديد مفهوم الجسد كمعطى طبيعيّ، وكمعطى ثقافيّ.
- الفصل الأول : تضمن الجسد من الغياب إلى الغياب والحضور حيث ينقسم الفصل الأول إلى مبحثين :
- المبحث الأول: يتضمن الجسد الغائب في فلسفة أفلاطون.
- المبحث الثاني: يتضمن الجسد الغائب الحاضر في فلسفة روني ديكارت.
- الفصل الثاني:تضمن الجسد الحاضر، وينقسم الفصل الثاني إلى مبحثين:
- المبحث الأول: يتضمن حضور الجسد عند سبينوزا، نيتشه، وميرلوبونتي
- المبحث الثاني : يتضمن نظرية السلطة عند ميشال فوكو.

- الفصل الثالث : تضمن الجسد في لعبة السلطة عند ميشال فوكو، وينقسم إلى مبحثين:
- المبحث الأول: يتضمن الجسد ومسار السلطة.
- المبحث الثاني: يتضمن السلطة الحيويّة.
- الخاتمة: تمثلت في محاولة الإجابة على الإشكالية الرئيسيّة، وتفرعاتها واستخلاص أهم النتائج.

مدخل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي

1. قد وردت في قاموس فيليكس غافيو كلمة Corpus، Õris وهي كلمة لاتينيّة تعني الجسم بصفة عامة. [1]
2. إن كلمة جسم CORPS هي ما يقابل الروح.[2]
3. وتبيّن في موسوعة أندريه لالاند أنّ كلمة Corps تقابلها في الألمانيّة Korper وفي الإنجليزيّة Body، وفي الإيطاليّة Corpo، وهي تعني كلّ غرض ماديّ يكونه إدراكنا أي كل مجموعة كيفيات نتمثلها مستقرة مستقلة عنّا، وواقعة في المكان. من خواصها الأساسيّة المدى الثلاثيّ الأبعاد والكتلة.[3]

   إنّ كلمة Corps تقابلها كلمة الجسم كشيء موضوعيّ سواء جسم الإنسان الأشياء الأخرى الحيوانيّة أو الجرميّة، أو تشغل حيّزا في الفراغ.
4. الجسد: ورد في معجم ابن منظور هو جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية كما يعني البدن نقول منه: تجسّد، كما نقول من الجسم: تجسّم.[4]
5. جسد: Body،Corps، لفظ جسد مرادف في اللغة العربية للفظ جسم، هو شيء مادي مدرك بالحواس و موضوع في المكان، فحيثما يوجد جسم يوجد مكان، و لهذا يعرفه المعتزلة بالأبعاد فيقال هو ما له يمين و شمال و ظهر و بطن و أعلى و أسفل.[5]
6. الجسد: ككائن حيّ هو الجسد الموضوعيّ، الذي يدرسه علم الأحياء أو ما يسمّى بالجسد التّشريحيّ.
7. البدن: هو الجسد اليوميّ الذي يخضع لقوانين وسنن التّواصل الاجتماعي، وهو مشترك بين كلّ النّاس؛[6]

---

[1] Fellix.Gaffiot : Dictionnaire Latin، Français Hachette... Paris P 433

[2] Norbert Sillamy dictionnaire de Psychologie tome1 A-K Bordas-PARIS1980p281

[3] أندري لالاند الموسوعة الفلسفية المجلد الأول، تعريب محمد أحمد، اشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 231.

[4] ابن المنظور، لسان العرب، المجلد الثالث [خ د ذ]، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1، 2003، ص 146، 147.

[5] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة و التوزيع و النشر، ص 256

[6] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام، أفريقيا الشّرق المغرب 1999، ص 32.

8. جسدانية: corporalité: صفة ما هو جسد أو ما هو جسم بشكل عام.[1]
9. الجسد : هو ما يقابل لذى ريكور مفهوم chair ولدى ريشر مفهوم leib. انه الجسد الشّخصي أي الجسد في علاقته مع صاحبه الذي "يشكّل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم، ومن ثمّ فهو يشكل الوجود الذاتي للإنسان." [2]
10. الجسديّة Corporéité:هي الوظائف البيولوجيّة المرتبطة بحياة الجسد تتصف بالحميميّة "إنّها بمعنى ما كلّ الأعمال الحرفيّة التي لا نتحدث عنها للآخرين كالحيض، والتّبرز، والاستحلام"[3]...
11. الجسّديّ Corporel: وهنا الذي يعني المجال التّعبيريّ للجسد الحاضر للعالم عبر صور متعدّدة: فهناك الجسديّ الصّامت الذي تعكسه تعابير الوجه، وهناك الجسديّ الحركيّ كحركات الممثل، المناضل، الرياضيّ، وهناك الجسدي الاجتماعيّ الذي ينعكس في العمل اليدويّ والحرفيّ، وهناك الجسديّ الإخباريّ كالمتمثل في لغة الصّمّ والعلامات المتبادلة بين البحّارة. وفي هذا الصّدد يقول فريد الزاهي: "إنّ الجسديّ يبدو في نظرنا جسدا وظيفيّا وتواصليّا واجتماعيّا." [4]
12. الجسدانيّة Corporalité :هي الممارسة العليا للجسد قي كلّ تمظهراتها التّأويليّة، "وهي البنية الفوقيّة الذهنيّة التي يتمّ عليها عزف المقطوعة الجسديّة "[5]

[1] عبد الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، ص 35
[2] فريد الزاهي، المرجع السابق، ص 32.
[3] فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الاسلام، المرجع السابق، ص 28.
[4] نفس المرجع، ص 27، 28.
[5] نفس المرجع ، ص 28.

الفصل الأول

الجسد من الغياب إلى الغياب والحضور

المبحث الأول: الجسد الغائب

المبحث الثاني: الجسد الغائب الحاضر

المبحث الأول: الجسد الغائب.

الجسد الغائب في الفلسفة الأفلاطونية:

الجسد المحتقر

يعدّ أفلاطون من أساطين الفلسفة اليونانيّة، عاش ما بين (427-347 ق م). انحدر من أسرة أرستقراطيّة، حيث نشأ في بيئة فكريّة متطوّرة متعدّدة في اهتماماتها، ومواضيعها؛ غرف من ينابيعها، هذه البيئة سواء كانت سابقة عنه تاريخيا,بعيدة عنه جغرافيا أو معاصراً لها كان لها أشد الأثر في فلسفته. لقد اشتهر اليونان من النّاحيّة الأدبيّة بالملاحم الشّعريّة كتلك التي عرف بها هوميروس ، كما ظهرت قبله المدرسة الملطيّة التي اتجهت إلى الوجود الطبيعيّ، وفسرته بالطبيعة ذاتها كمبدأ أصليّ للأشياء، لكنّ الفكر اليونانيّ لم يقتصر على البحث في الوجود الطبيعيّ بل اتّجه إلى الوجود الإنسانيّ حاول أن يعرف ماهيته: هل هو نفس أم جسد أم كلاهما؟ ماهي العلاقة بين الجسد والنّفس؟

إنّ ثنائيّة نفس جسد كانت في جوهرها لا تعبر إلاّ عن قضيّة جوهريّة واحدة، وهي النّفس كماهية للإنسان، وما الجسد إلاّ شيء عرضيّ، فكان هذا الاهتمام بالنّفس وتقديسها قبل أفلاطون، فالمصريون هم أيضا اهتموا بها على أساس أنّها لا تتعرض للتلف والفناء والدليل على ذلك "تقدّمهم في علم تحنيط الموتى الذي يتمّ فيه تحنيط جسم الميت."[1]

أمّا في اعتقاد الهنود، فالإنسان عندهم، حتّى يصل إلى الخلاص تتطهر نفسه من أدران الجسد وشهواته، والوسيلة التي يجب أن يتبعها هي ممارسة رياضة اليوغا؛ حيث يتمّ اتحاد النّفس بالإله من خلال الخطوات الآتيّة: "تنظيم النّفس، التّجريد، التّركيز، التّأمل، موت الشهوات، ووضع الجسد في وضع معيّن، وهو ما يسمّى آسانا بمعنى أن تضع القدم على الفخد اليسرى والعكس، أن يتصالب الذراعان، وأن تمسك بالأصبعين الكبيرين في القدمين، وأن يوضع الذقن على الصدر، ويوجه الصدر إلى طرف الأنف".[2]

[1] انتصار ميلود دباب، فلسفة أفلاطون، أصولها ونظرياتها، دار الثقافة للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 202.

[2] ويل ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت، 1953، ص 264.

كما أنّ الثنائيّة، وفي معناها القيميّ التّراتبيّ لها حضورها في الديانة الأوروفيّة كفكر سابق عن فلسفة أفلاطون، والتي هي في أوراق البردي يرجع ظهورها إلى القرن السابع قبل الميلاد، تنتسب إلى أورفيوس، والذي من بين المبادئ التي يؤمن بها هو مبدأ تمايز النّفس عن الجسد، والذي هو مصدر الشّر، والإنحراف فيعتقد أنّه :"لن ينجينا من الدنيا التي هي شرّ ومن جسدنا إلاّ التّطهير والامتناع من أنواع معيّنة من المأكولات، والابتعاد عن القرابين والملاذ الجسديّة."[1]فالدّيانة الأوروفيّة تعتقد أنّ شرور الجسد لا يمكن التّخلّص منها إلاّ بكبحها.كما قد تأثر أفلاطون أيضا بالمدرسة الفيثاغورية نسبة إلى فيثاغورس (572-497 ق.م)،والتي اهتمّت بتفسير العالم والوجود الإنساني حيثرأت أنّ جوهره النّفس مادامت هي في حدّ ذاتها حقيقة إلهيّة خالدة، واعتبرت الجسم بمثابة السجن للنّفس، لابدّ وأن تتخلص منه، ذلك ضمن عمليّة التّطهير، وبعد عمليّة التّناسخ، كما اعتقدت الأوروفيّة ذلك بحيث "إنّ بعد الموت تهبط النّفس إلى الجحيم، وتتطهر بالعذاب، ثمّ تعود إلى الأرض تتقمص جسما بشريّاً أو حيوانا أو نباتا، ولا تزال متردّدة بين الأرض والجحيم، حتّى تتطهر."[2] أمّا التّأثير المباشر والحميميّ في صياغة الثنائيّة التّراتبيّة (نفس- جسد) يرجع إلى أستاذه سقراط (470 - 399ق.م) الذي حوّل التّفكير من مشكلة أصل العالم إلى مشكلة الإنسان في حدّ ذاته، ودعا إلى وجوب معرفة الإنسان لذاته ضمن مقولته الشهيرة: "اعرف نفسك بنفسك. "فانتهى إلى أنّ الإنسان مكوّن من نفس وجسد، لكن هذا التكوين تراتبيّ؛ حيث إنّ جوهره هو النّفس وليس الجسد.

لقد انعكس هذا التّفكير السقراطيّ في الفلسفة الأفلاطونيّة التي طرحت إشكاليّة الوجود الإنساني ضمن ثنائيّة(روح،جسم- نفس،جسم) والتي طرحت ضمن تراتبيّة معلنة، حيث لا يضع أفلاطون الجسد في المقام الذي يضع فيه النّفس، فهو يعلي من شأنها ويضع الجسم في الدرك الأسفل مركزا اهتمامه عليها، محذرا من الولع به، فقد قال :"إنّ قضيتي

[1] حسام الدين ألألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس المؤسسة العربية، بيروت، 1981، ص245.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، ص 24.

الوحيدة هي أن أجوب الشّوارع لإقناعكم جميعا شبابا كنتم أم شيوخا بألاّ تولعوا بالجسم ولعكم بالنّفس سعيا لجعلها خيّرة ما استطعتم".[1]

فأفلاطون يحتقر الجسد من خلال اهتمام نسقه الفلسفيّ بالنّفس، ويظهر ذلك على الصعيد الأنطولوجي، الإبستمولوجي، الأخلاقيّ، السياسيّ، وحتّى الجماليّ.

فمن النّاحية الوجوديّة يغيّب أفلاطون الحضور الفعليّ للجسد مؤكدا بأنّ النّفس تنفصل عنه، وليس هو سبب وجودها: "فقد كانت نفوسنا موجودة وجودا سابقا، وقبل أن تكون على الشّكل الإنسانيّ منفصلة عن الجسد، وممتلكة للفكر."[2]

كما يعتقد أنّ النّفس ليس لها بداية، ولن يكون لها نهاية؛ "فكلّ نفس هي خالدة".[3] لأنّها دائمة الحركة، وأنّها تتحرك من ذاتها، فالحركة هي جوهرها. بينما :"أنّ كلّ جسد يستعير الحركة من الخارج هو فاقد للحياة".[4]

فالجسد ليس الجوهر بل العرض القابل للتّحلّل والتّجزئة والفناء لأنّه ليس من طبيعة إلهيّة كالنّفس بل ينتمي إلى العالم السّفليّ، عالم التّغيّر، عالم الزوال مما يفقده صفة الكمال والاكتفاء بذاته "فالنّفس تشبه الإلهي، وأنّ الجسد يشبه الفاني".[5]حتّى أنّ النّفس هي في حالة استنفار دائم من الجسد الذي لا تريد محاذاته ومعاشرته، فهي تسعى دائما إلى الإستقلال عنه:" تحتقر نفس الفيلسوف الجسد، وتهرب منه وتسعى على العكس إلى أن تكون قائمة بمفردها".[6]

هكذا يصوّر أفلاطون أنّ النّفس ما دامت أعلى مرتبة من الجسد، فهي إن ماتت لا يعني أنّها تؤول إلى العدم مثل الجسد؛ وموت سقراط لا يعني أنّه انعدم، موته فخرٌ له، وهو انفصال جسده عن نفسه، إذا هلك جسده جرّاء السّمّ الذي تجرّعه فهو فخور بنفسه التي

---

[1] Platon Alcibiad Paris HACHETTE 1980 131a133d p113

- نقلا عن حسين موسى، ميشال فوكو، الفَرد والسلطة، دار التنوير، ب ط، 2009، ص 25.

[2] أفلاطون:محاورة فيدون:ترجمة وتقديم:د.عزت قرني , دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع القاهرة ط3 ت 2001 ص 153

[3] PLATON; le Banquet, Phedre, traduction et notes par Emile Chambry, garnier, flammarion, p124

[4] Ibid, p 124.

[5] أفلاطون محاورة فيدون، ترجمة عزت قرني، مرجع سابق، ص 52.

[6] نفس المرجع، ص 127.

سترحل، وتغادر عالم الأجسام إلى عالم النّفوس إلى الهنالك، إلى العالم العلويّ حيث ستخلد فما دامت مفارقة لهذا العالم فهي لم تكن، ولن تبقى فيه، جزاؤها أن ترتفع إلى وجود أرقى ممّا كانت عليه، وهو بهذا قد "قدّم بالمثل فلسفة ذات طابع أوروفي تدعو الفيلسوف إلى أن يزدري الجسم وأن يهرب منه إذ هو الذي يسبب الإضطراب للنّفس كلّما اتّصلت به."[1]

وإذا كان جوهر النّفس الحركة، وجوهرها أيضا أنّها متعقلة، مفكرة، التّفكير خاصيتها بينما الجسد ما هو إلاّ مجموع رغبات وغرائز وإحساسات لا ترقى إلى مستوى المعرفة فلا يمكن أن نعتبر الحواس التي هي جزء من الجسد وأنّ الجسد حاملها مقياسا للمعرفة، وبالتّالي فلا يمكن للجسد أن يعرف بل هو عائق نحو المعرفة. إذ هو يمنعنا" من الحصول على الحقيقة والتّفكير".[2] فالمعرفة من اهتمامات النّفس، وليس الجسد فهي لصيقة بها "على نحو أنّ النّفس قد اكتسبتها قبل أن تدخل في الجسد"[3].

فإذا أرادت النّفس أن تعرف أو أن تتذكر ما عرفت من حقائق من ذي قبل في العالم العلويّ عليها الانفصال عن الجسد واستعمال العقل كأداة لعملية التّفكير "فإنّ النّفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا لا السّمع والبصر ولا الألم، ولا لذة ما بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة متفردة قائمة بذاتها وقد انفصلت عن الجسد".[4]والنّفس التي تستعمل العقل هي النّفس الحرّة التي تتفرغ للتّفكير، وليست منهمكة في الأعمال اليدويّة أو مشدودة إلى رغبات الجسد، هي النّفس التي ستصل إلى الحكمة، و بها يكون الشّخص فيلسوفا، فأفلاطون يعتقد أنّ امتلاك الحكمة، المعرفة، الخالدة، ضمن ممارسة التّفكير الفلسفيّ يشترط أن يكون الفيلسوف متحرّرا من أدران الجسد، مترفعا عنه، هذا "هو شأن من يستهينون بالجسد، ويعيشون في الفلسفة وحدهم".[5]وهكذا يعتقد أيضا "أنّ الحكمة ذاتها هي أداة للتّطهر."[6]

---

[1] د.حبيب الشاروني :فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة، دار التّنوير بيرو ت ط2، 2005، ص 5

[2] نفس المرجع، ص 05

[3] Emile Brehier, Histoire de la philosophie d'antiquité et du moyen age; presses universitaires de France, 2ed, 1983 avril, p 105.

[4] أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة وتقديم: د. عزت قرني، ص 127.

[5] نفس المرجع، ص 133.

[6] نفس المرجع، ص 135.

ومن النّاحيّة المعرفيّة يرى أنّ الحواس التي هي من طبيعة فيزيولوجيّة جسديّة لا تصل إلاّ إلى ظلال الحقائق، إلاّ إلى الأوهام، وعليه" لا يصبح في الواقع ممكنا لنا بسببه أن نتأمل عقليّاً أيّ شيء أيًّا ما كان"[1] فبلوغ المعرفة يقتضي إذاً أخلاقيّاً أن نتطهر من أوحال الجسد هذا الحامل للدّمار، للشّرّ، للهلاك، فطالما الجسد معنا فإنّ النّفس سيطالها السّوء "أمّا الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسبّبها إلاّ الجسم وشهوته".[2] وبسببه نظل جهلة لأنّنا كلّما أوليناه اهتماما، و انشغلنا بمطالبه الكثيرة التي لا تنتهي، ومشاكل آلامه وأمراضه كلّما انصرفنا عن التّفكير، وانحدرنا إلى الجهل، والجهل بالنسبة لأفلاطون رذيلة، فالانهمام بالجسد هو الشّرّ ذاته، وهكذا يتضح :"أنّ فكرة وجوب الإنهمام
بالنّفس والاعتناء بها هي في الواقع موضوعة قديمة جدا في الثقافة اليونانيّة".[3]فالإنهمام بها إذن يقتضي الابتعاد عن خدمة الجسد، والهوس به لتحقيق الفضيلة التي تتطلّب الزهد، والذي يتحقّق بتنافينا مع سلوك الإفراط في ملذاته، تحديدا تلك الممارسات الجسديّة الشّبقيّة التي كان يُنظر إليها أنّها تعرض الجسد ذاته إلى المرض حيث "عندما ينظر أفلاطون في تيماوس(Timée) بأنّ الشّبق يجب أن ينظر إليه..كمرض للجسد فإنّ هذا الدّاء إنّما يوصف لديه حسب مرضية كبيرة للإفراط".[4] فأفلاطون يرى أنّ الإنسان يكون فاضلا حينما يحقق الإعتدال، وهذا السلوك بدوره كان يتحدّد بتحديد طريقة لاستعمال اللّذات الجنسيّة حتّى لا تفسد النّفس فدعا إلى ضرورة حصر الممارسات الجنسيّة في إطار الزواج للاقتطاع من ممارسات الجسد الحيويّة، وجعل هذه الممارسات ليس غرضها المتعة في حدّ ذاتها بل إنجاب الأطفال كهدف اجتماعي سياسيّ يدخل في تقويّة المدينة "فوجوب إدخال كلّ اللّذات الجنسيّة في البنية الزواجيّة عند أفلاطون يكمن في ضرورة إمداد المدينة بالأولاد الذين تحتاج إليهم من أجل البقاء والمحافظة على قوتها."[5] إلاّ أنّ هذا الإعتدال لا يتمّ فقط بتحقيق

---

[1] أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة عزت قرني، مرجع سابق، ص 129.

[2] نفس المرجع، ص 129.

[3] ميشيل فوكو:تاريخ الجنسانية،III الإنهمام بالذّات ترجمة:جورج أبي صالح، مراجعة:مطاع الصّفدي:مركز الإنماء القوميّ لبنان ب ط ت 1992 ص 31،32

[4] ميشيل فوكو:تاريخ الجنسانية،IIاستعمال المتع ترجمة محمد هشام إفريقيا الشرق 2004 ص 43

[5] ميشيل فوكو:الانهمام بالذّات ترجمة:جورج أبي صالح، مرجع سابق، ص 124

ضبط المتعة الجنسيّة وزوجنتها بل أيضا بضبط ملذات الأكل وتناول الخمور حيث إنّه "عندما يعالج متحاورو الجمهوريّة مسألة تربيّة الحراس (حرّاس المدينة) فإنّهم يتفقون على أنّ الاعتدال Sophrosume إنّما يستلزم الضبط الثلاثيّ لمتع الخمر الحب المائدة".[1]

هذا المبدأ المتّفق عليه في تحديد استعمال هذه اللّذات كان يسير في اتجاه تحديد العلاقة مع الذات، وهي علاقة احترام وتقديس، وقداستها في كونها ذاتا عاقلة في جوهرها مترفعة عن اللّذة، هذا ما يجعل المرء يفتخر بنفسه؛ فالعلاقة تتحدّد ضمن" عدم مساس المرء بما هو عليه بطبيعته وجوهره، وكي يفتخر بنفسه ككائن عاقل."[2]كما أنّ النّفس لا تصبح فقط صالحة بل أيضا هي تصلح الجسد، وليس العكس، وهذ ما يعكس جمال النفسفالجمال ليس جمال الجسد، ليس هو الجمال الموجود في الأبدان ذلك الذي يتغيّر ولا تتغيّر حقيقته بالنسبة لعقولنا، فأفلاطون يرى أنّ الجمال الذي كان هدف كلّ أعمال سقراط هو ذلك" الذي لايظهر لأعينه، كالوجه، ولا كالأيدي ولا كشكل جسدي".[3]ففي المأدبة يبيّن أنّ جمال النّفس هو أعلى شانا من جمال الجسد، النّفس الجميلة، وإن كانت في جسد رديء فإنّها تجعله محبوبا ومعافى، فالجسد لا يحمل الجمال في ذاته، وإنّما النّفس هي التي تمنحه إيّاه كما أنّها هي التي تمنحه الصّحة إذا كان معتلا، فالأطباء لا يعالجون الأجساد المريضة بجسدهم، وإنّما بنفسهم ؛فالنّفس هي العارفة بالمرض:"في رأييّ لا يشفون أجسام المرضى بأجسامهم، وإنّما هم يعالجون الجسم بالنّفس".[4]

لقد طرح أفلاطون إشكاليّة الوجود الإنسانيّ ضمن ثنائيّة (نفس جسد) اتّضحت ضمن نسقه الفلسفيّ.فهي عنده متميّزة عن الجسد تمايزا تفاضليّاً تراتبيّاً؛ فمن النّاحية الأنطولوجيّة هي سابقة في وجودها عنه مقدسة، غير قابلة للزوال، فهو يقدّمها بهذه الصورة ليؤكد حضورها، وبالمقابل يؤكد أنّه ليس هو الجانب الجوهري في الإنسان هو مادة تتحلّل معرضة للفساد، فلا يمكنه أن يكون خالدا كالنّفس. ومن النّاحية الإبستمولوجيّة، يعتقد أنّه ما دام لا يوجد للجسد قيمة أنطولوجيّة كالنّفس فلا يمكنه أن يصل إلى المعارف وإدراك

[1] ميشال فوكو، استعمال المتع ترجمة محمد هشام إفريقيا للشرق المغرب 2004 ص50

[2] ميشيل فوكو :الانهمام بالذّات ، ترجمة جورج أبي صالح، مرجع سابق، ص 125

[3]PLATON,le Banquet.phedretraduction et notes EMILE CHAMBRY,flammariongarnier p 72.

[4] أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا الهيئة المصريّة العامة للكتاب ب.ط، 1985، ص 282.

الحقائق المطلقة في نظره، وبالتّالي كذب الجسد بتكذيب حواسه التي لا تنقل لنا إلاّ الأوهام، وعدم فعاليّة الجسد معرفيّاً تجعلنا لا نتوقع منه إلاّ الشّرّ، فعدم قدرته على المعرفة معناه عدم قدرته على بلوغ الفضيلة فهو مناقض لها.إنّ سبب كلّ الرذائل هو الجسد، لذا على النّفس الحرّة السّيطرة عليه ، ومن يملكون النّفس الحرّة هم الفلاسفة فيجب أن يسيطروا سياسيّاً على العامّة الدّهماء المرتبطة بجسدها الذي لا يحمل إلاّ الغرائز ويواصل أفلاطون أحكامه السالبة لقيمة الجسد الجماليّة، فلا جمال في الجسد، وما يوجد فيه هو الإغراء المؤدي إلى الرذيلة ما دام هو إلاّ الغرائز التي يجب لجمها، والجمال أرفع من أن يكون في مكان أدنى كالجسد، إنّه في النّفس التي هي القادرة على إصلاحه وتهذيبه.

عند أفلاطون تنتفي القيمة الأنطولوجيّة، الإبستمولوجيّة، الأخلاقيّة، السياسيّة، والجماليّة للجسد. هذه النّظرة التغييبية للجسد ستجد ما يغذيها أكثر في الفلسفة المسيحيّة. من خلال التفكير الديني اللاهوتي حيث تجلت تحديدا عند أوغسطين354-430 وطوماس الأكويني 1225 -1275 بجعل النفس في مقام أعلى ، هي ليست مادية ولا منقسمة مثل الجسد فعند أوغسطين تعتبر "النفس الإنسانية صورة الله, روحانيتها تجعلها غير منقسمة والجسم جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة".[1] وبالموازاة فأن هذه النظرة التفاضلية بين الجسد والنفس ستتردد أصداؤها أيضا في التفكير العربي الإسلامي حيث يتضح هذا تحديدا عند الطبيب والفيلسوف ابن سينا الذي اعتقد هو الآخر بوجود ثنائية نفس، جسد، في التركيبة الإنسانية وهناك اختلاف تفاضلي بين طرفي الثنائية مفاده أن النفس جوهر ثابت لا يتغير لا يفنى " ففينا شيء إذن غير الجسد ذلك هو النفس تلك الجوهرة الروحانية الخالدة".[2]

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط مراجعة دملا رشيد أمون دار القلم، ص33.

[2] نقلا عن د. مصطفى غالب، ابن سينا، دار مكتبة الهلال، ط5، 1983ص55.

المبحث الثاني: الجسد الغائب الحاضر

الجسد الغائب الحاضر عند ديكارت

ولى زمن فلسفة العصور الوسطى التي كان طابعها دينيّا أرسطيّا حيث كانت بعض المذاهب الفلسفية " تنطق بحقارة الطبيعة إزاء العظمة الإلهية وبخضوع العقل للوحي"[1] وجاء القرن الخامس عشر والسادس عشر للميلاد حيث أوشك الدين أن يسلم قيادة العقل للعقل نفسه، وبدأتعملية إحياء التراث اليوناني والروماني، وكذلك التراث العربي الإسلامي إلى أن تم استيعاب هذا كله خلال القرن السابع عشر للميلاد حيث تميزت أوروبا بنهضة مست جميع الميادين الفكرية، والسياسية، والدينية، داعية إلى نزعة تحررية شملت الأفراد: حكاما، مثقفين أو عامة الناس، أفضت إلى التحرر من قيود رجال الكنيسة ومن قيود الامتيازات التي كانوا يجلبونها جراء ممارستهم السلطة المطلقة على شؤون الناس ورفضهم لكل ما يخالف الدين أو ما يخالف منطق أرسطو الذي كانوا يفسرون به عقيدة الإنجيل والمسيحية فكانت هناك ثورات فكرية بدأت مع وليام أوف أوكام الذي نادى بضرورة فصل الدين عن الدولة وكذلك دعوة ميكيافيلي إلى التخلص من الأخلاق الدينية لإنجاح العمل السياسي إلى جانب جهود فرنسيس بيكون الذي أسس للعلم التجريبي القائم على الدعوة إلى الملاحظة والتجربة تجاوزا للقياس الأرسطي الذي لا يراعي تطابق العقل مع الواقع مما أحدث ثورة في كثير من العلوم كالكيمياء، الطبيعيات الفلك والرياضيات وظهور اختراعات عديدة و اكتشافات هامة، كما ظهرت حركة الإصلاح الدينيّ الداعية إلى إصلاح الكنيسة الذي قام به مارتن لوثر في ألمانيا فظهرت البروتستانتية المخالفة في بعض عقائدها للكاثوليكية حيث كثر اعتناقها من طرف ملوك إنجلترا كما ظهرت حركة دينية جديدة في فرنسا وهي حركة اليسوعيين الذين حاربوا الإلحاد والفساد في المجتمع والكنيسة وفتحوا مدارس خاصة بهم. في هذا الجو الفكريّ ولد أبو الفلسفة الحديثة روني ديكارت في 31

[1] روني ديكارت مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيري مراجعة وتقديم د.محمد مصطفى حلمي: الهيئة العامة المصرية للكتاب ط3، 1985 ص 19.

مارس السنة 1596 بلاهاي بفرنسا وتوفي في 11 شباط السنة 1650 بالسويد. ثم إنه قد أتت بداية تعليم ديكارت على يد أولئك اليسوعيين، وإذا كان ديكارت متعدّد المعارف: الرياضيات، الطب، الهندسة، الميكانيكا، الفلسفة، فإنه عرف بصفات أخلاقيّة أيضا، فكان شخصا متدينا، وهذا ما جعله وبإقرار منه أن يصب اهتمامه حول الأمور الدينية اللاهوتية ويراها من المسائل التي يجب أن يأخذها على عاتقه ويتحمل مسؤولية التفكير فيها والبرهنة على وجودها فلسفيا وليس لاهوتيا وهي الله والنفس حيث قال: "دائما ما اعتقدت أن معضلتي الله والنفس هما من أخطر المعاضل التي يجب أن تبرهن بأدلة الفلسفة خير مما تبرهن بأدلة اللاّهوت."[1] فموضوع النفس كان الموضوع الوجودي بعد موضوع الله عند ديكارت الذي سيعيد طرح مسألة الوجود الإنساني ضمن ثنائية (نفس، جسم) في شكلها التراتبي ما دامت هذه الثنائيّة تتضمن موضوعها الرئيسي الأولوي وهو النفس وليس الجسد حيث اعتبر معرفته ليست أسبق من معرفة النفس بل لاحقة عنها وإذا كانت معرفة الله أيسر من معرفة النفس فإن معرفة النفس هي أيسر من معرفة الجسد والذي يضايقها ويشوش وجودها التام فالنفس"هي أيسر أن تعرف وأيضا لولم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كماهي بتمامها"،[2] و تأكيده على وجود النفس يظهر ضمن نظريته في المعرفة، فقد شك ديكارت في مصداقية الحواس الظاهرة كمقياس لمعرفة حقيقة الموضوعات كمقياس ماديّ جسديّ، فهي تقدم الموضوعات لصاحبها على غير حقيقتها "فقد لاحظت مرات عديدة أن الأبراج التي كانت تلوح لي مستديرة عن بعد تلوح لي مربعة عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل"[3] تبيّن لديكارت أن الحواس تخطئ فلا يجب الوثوق بها "ومن الحكمة أن لا نطمئن أبدا كل الإطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة"[4] كما شكّ في الذاكرة، وفي الأحكام وفي حقيقة الأفكار والتي تأتينا في الحلم لأن ما نعتقده حقيقة أثناءه سرعان ما يتبدد حيث "لاحظ

[1] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة د.كمال الحاج منشورات عويدات بيروت- باريس الطبعة 4 سنة 1988 ص 9.

[2] روني ديكارت مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيري، مرجع سابق ص 218

[3] روني ديكارت تاملات متافيزيقية في الفلسفة الأولى,ترجمة د. كمال الحاج مرجع سابق ص 226.

[4] روني ديكارت، تاملات متافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، مرجع سابق، ص 48.

بأننانؤمن بصوابية ما نراه في الحلم ونعتقده اذ ذاك حقيقة لاشك فيها فإذا استيقظنا تبددت تلك الحقيقة التي كنا نعتقدها،كحقيقة واقعة"[1] فإن كثيرا من الصور والأفكار التي ترد على أنها حقيقة أثناء الحلم يكذبها عالم اليقظة فقد تعاظم شك ديكارت إلى درجة أنه شك في قدرة عقله على بلوغ الحقيقة لكون استدلالات العقل تختلف بين الأشخاص حتى في تلك التي ترتبط بالرياضيات فقد قال: "اعتزمت أن أرى كل الأمور التي دخلت إلى عقلي لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات"[2] ويعلل أيضا قائلا "ولأن من الناس من يخطئون .. حتى في أبسط أمور الهندسة ويأتون فيها بالمغالطات فإننيلما حكمت بأنني كنت عرضة للزلل مثل غيري نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قبل في البرهان"[3].لكن انتهى أيضا الى الشك حتى في وجوده ككائن حي يفكر, وبعد أن شك في وجود العالم الحسّي الماديّ وغير المادي كالله وكونه يفكر، فكل هذا عنده مجرد وهم وليس الحقيقة، سرعان ما بدأ يخفف من حدّة شكه لأنه لاحظ أنه كلما أمعن في الشك ازداد يقينا بوجوده، حيث إنّ الشيطان الماكر الذي افترض أنه يضلله لم يستطع أن يضلله من حيث إنّه كائن موجود يشك فبدأ يعرف أنه موجود يفكر فتوصل إلى حقيقة أولية وهي أنه لا يمكن أن يشك في حقيقة وجوده كإنسان يفكر فرحلته مع الشك بينت له أنه كلما زاد شكا زاد تفكيرا فازداد تأكده بوجوده فإذا انقطع عن التفكير فلا وجود للتدليل على أنه موجود وبهذا توصل الى"أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود,كانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها "[4] وعن هذا كله تولدت أسئلة أخرى عند ديكارت وهي"أي شيء أكون ؟" والآن عند ديكارت,فهو ليس إلا التفكير فأنا أفكر "أنني أعي أي أقوم بالعمليات العقلية التي تعني أنا أحس، أشك أدرك، أتصور وأتذكر وأثبت وأنكر وأرغب أو لا أرغب، وأعتقد إلخ..."[5] ففي اعتقاد ديكارت أيضا أنا أفكر يرادفها أنني روح ولست بدنا فتوضح لديه إذن " أنّه جليّ أني لست تلك المجموعة من الأعضاء

[1] د. مهدي فضل الله فلسفة ديكارت ومنهجه دار الطليعة بيروت ط3 سنة 1996 ص 89.

[2] روني ديكارت مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيري مرجع سابق ص 213

[3] نفس المرجع، ص 213.

[4] نفس المرجع، ص 124.

[5] د.مهدي فضل الله فلسفة ديكارت ومنهجه دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط3 /1996 ص94.

التي سميت بدنا"[1] وهذا الأمر قد ثبت عنده فسيعيد النظر في مقاييس المعرفة ثانية ليطعن في مصداقية وصول الحواس إلى الحقيقة مادامت لصيقة بالجسم الإنساني ويقر بقدرة العقل على اكتشاف الحقيقة حيث "إن الأجسام لا تعرف لأنّها ترى أو تلمس بل لأنّها تفهم وتدرك بالذهن"[2] ويؤكد هذا في كتابه مقال عن المنهج قائلا: "لا يلزمنا أن نقتنع بأمر ما إلا بيقين عقلنا... ولا أقول قط خيالنا وحواسنا"،[3] ومادام العقل يوصلنا إلى الحقيقة فهو دليل على جودنا لأنه ينبثق من النفس فلا يمكن أن نتجاهل وجودنا كنفس مفكرة.إن الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر إذن أنا موجود يحيل إلى التأكيد على أن الوجود الإنساني يتشكل من جوهر نفسي أسمى وجوهر جسدي أدنى والنفس إذن منفصلة في وجودها عن الجسد حيث " إنّ الله قد خلق نفسا ناطقة ثم أضافها إلى ذلك الجسم في هيئة معيّنة وصفتها"[4] هذه النظرة الدونيّة للجسد نلمسها في حججه التي تبين التمايز التراتبي التفاضلي بين النفس والجسد، فالنفس كونها جوهر لا مادي ماهيته الفكر فهو يرى"إننا كنا محقينا أن كل أنواع الأفكار التي فينا تنتمي إلى النفس"[5] بينما الجسد هو جوهر مادي ماهيته الامتداد وبهذا يؤكد ديكارت على التمايز التام بينهما قائلا" إنّ ذهن الإنسان أو نفسه مغاير تماما لجسمه"[6] كما يرى أن النفس تتميز بالوحدة أي أنّها لا تتجزأ فانا أريد، أنا اضحك، أنا أكتب....إلخ فلا يوجد جزء من نفسي يريد وجزء آخر يضحك وآخر يكتب، فأنا "ألتقط ذاتي كشيء واحد تام"[7] بينما الجسم قابل للانقسام مثل كل الأجسام الأخرى فهو يتألف من الساقين، القدمين، العينين، الأذنيين..الخ وهي أجزاء مرئيّة وفقدان أي منها لا يفقد الإنسان وجوده (كنفس) فيمكن أن نتصور وجودنابدون أجزائه لكن لا يمكن أن يكون العكس "كما أنه على الرغم من أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي باعتباري أني لست إلا شيئا مفكرا لاشيئا ممتدا لذا تبين عندي أن هذه الأناهي

[1] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية ترجمة د كمال الحاج دار منشورات عويدات بيروت باريس ط4 ، 1988 ص 74.
[2] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية ترجمة د كمال الحاج، مرجع سابق ,ص83
[3] روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مرجع سابق,ص233
[4] المرجع نفسه ص 244.
[5] روني ديكارت، إنفعالات النفس، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، ط1، 1993، ص 16.
[6] رونيه ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة د.كمال الحاج مرجع سابق ص239.
[7] المرجع نفسه ص 239.

قادرة على أن تكون أوأن توجد بدونه"[1] وبدون العالم الحسي الخارجي أيضا، كما يؤكد التمايز التراتبيّ بينهما من خلال أن النفس ينبثق منها التفكير، وهي قادرة على المعرفة، هي قادرة على إدراك المعقولات بالفطرة غير محتاجة لمقياس ماديّ والمتمثلة في المعقولات الأولية البسيطة مثل هذه القضيّة: "إذا ساوى شيئان كل منهما شيئا ثالثا كانا متساويين، وهو ينقض فيها دعوة الماديين القائلين بأن الفكر من عمل المخ"[2] وإذا كان الجسم يظل متحدا مع النفس في الذات الإنسانيّة حتى الموت إلا أن النفس ستفارقه وستبقى بينما هو سيتعرض للزوال فهو يقول "إنها تفارق الجسم حين تتحلّل جميع أعضائه"[3] فوجود فوجود النفس فينا يجعلنا أكثر خشوعا وأملا بوجود دار أخرى ما بعد الحياة فهي خالدة "فإنها تبعا لهذا ليست عرضة للموت معه... فإنه يحملنا ذلك بالطبع على أن نحكم من هذا بأنها خالدة"[4]. كما أن ديكارت يفصل بين أفعال الجسم والنفس فهي كل ما يرتبط بالأفكار"علينا أن نعتقد بأن كل الحرارة والحركات التي لا تعتمد على الأفكار لا تنتمي إلا إلى الجسد".[5]

فهي كالتنفس، الأكل الشرب...الخ أي كل ما هو نشاط فيزيولوجي جسديّ، ولا توجد علاقة سببية بينها وبين وظائف النفس التي هي كل النشاطات الإراديّة والانفعالات والتي لا يتدخل الجسد في إصدارها و"التي نحس بآثارها في نفسنا ذاتها وهذا هو حال مشاعر الفرح والغضب وأمثالها".[6]

فقد نفرح أو نغضب لأن لدينا تصورات عن الموضوع أنه مفرح أو مغضب فإن وظائف النفس هي "سوى أفكارنا"[7] فإذا كان ديكارت يرى أن النفس متحدة مع الجسد فإن هذا لا يعني أن نشاط النفس ناتج عن نشاط الجسم بحيث إنها تقوم بوظائفها في مكان هو الغدة الصنوبرية الموجودة في الدماغ "لكن النفس تمارس وظيفتها ليس في كل أجزاء

[1] رونيه ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة د.كمال الحاج، مرجع سابق، ص228

[2] روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مرجع سابق ص 130.

[3] رونيه ديكارت انفعالات النفس ترجمة وتقديم جورج زيناتي مرجع سابق ص 29

[4] روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مرجع سابق، ص 264

[5] رونيه ديكارت انفعالات النفس ترجمة وتقديم جورج زيناتي مرجع سابق ص 16

[6] نفس المرجع، ص 27

[7] رونيه ديكارت انفعالات النفس ترجمة وتقديم جورج زيناتي مرجع سابق ،ص 24.

الجسم بل في منطقة صغيرة في الدماغ وهي غدة صغيرة و"هي المقر الرئيسيّ للنفس"[1] هكذا يتجنب ديكارت الوقوع في شرك أن الجسم يساعد النفس على القيام بوظائفها فالفعل الإرادي للنفس يقوم على مستوى حركة هذه الغدة وإنها" لمجرد أن تريد شيئا فإنها تعرف بأن الغدّة الصغيرة المرتبطة بها بشكل وثيق تتحرك بالطريقة المطلوبة من أجل الحصول على النتيجة المرتبطة بهذه الإرادة"[2] فإذا كان الجسم ليس هو المحرك للنفس أي لا دخل لتأثير العامل الفيزيولوجي على العامل النفسي فإنه يعتقد أن الأمر الصحيح هو العكس حيث إنّ النفس هي التي تحرك الجسد حينما نريد المشي أو السير على القدمين "فإن هذه الإرادة تجعل الغدة تدفع الأرواح نحو العضلات التي تستخدم لهذه الغاية".[3] فإنّ الإرادة الإرادة الحرّة التي هي ميزة النفس تقاوم انفعالاتها والحركات الجسديّة الناتجة عنها "فمثلا لو أن الغضب جعلنا نرفع اليد لنضرب فإن الإرادة تستطيع عادة أن توقف اليدين ولوحث الخوف الساقين على الهرب فإن الإرادة تستطيع أن توقفهما، وهكذا مع بقية الانفعالات"[4] وهكذا تعتبر النفس عنده هي الحاكم الذي يقود الجسم ويتحكم فيه مما يجعله يرى أن الجانب الجسدي هو المقابل والمعارض لما هو نفسي عقلي "فيجب أن تنسب إليه كل ما يمكن أن نلاحظه فينا مما يتعارض مع عقلنا"[5] فهو إذن يقر بوجود صراع بين ما هو جسدي وما هو هو نفسي لكن ما تملكه النفس من إرادة يمكنها من السيطرة على انفعالاتها، بل وعلى الحركات الجسديّة الناتجة عنها.

مع الحضور للنفس وفاعليتها مقابل تغييبه للجسد وجعله مسودا لا سائدا، ضمن تقسيم تراتبيّف هو من جهة أخرى، وفي سياقات أخرى يجعل الجسم مساويا للنفس من حيث الشراكة الجوهرية فإذا كانت النفس جوهر فهو أيضا جوهر يدخل في تركيبة الذات الإنسانية فهو ليس كأي شيء ممتد بل إن هذا الشيء الممتد هو جوهر وليس عرضا

[1] نفس المرجع، ص 30.
[2] رونيه ديكارت انفعالات النفس ترجمة وتقديم جورج زيناتي مرجع سابقص 34.
[3] نفس المرجع ص 36.
[4] نفس المرجع ص 37.
[5] نفس المرجع ص 37، 38.

"والجسم هو الجوهر المتحيز الذي يتخذ شكلا ووضعا "،[1] لقد شكّ ديكارت في وجود الجسم لكنه يعترف أنه متردّد "إن أنكرت فيما تقدم أن يكون لي حس...أن يكون لي جسم ...مع ذلك أنا متردّد"[2] فقد تنعدم نوبات الشك عند ديكارت في حقيقة جسمه ليجعل محله الاعتراف بهذا الجسم "حسبت أولا أنّ لي وجها ويدين وذراعين، وكلّ ذلك الجهاز المؤلف من لحم وعظم على نحو ما يبدو في جسم الإنسان وهو الذي كنت أدل عليه باسم البدن"[3] فالجسم قبل تجربة الشك كان حقيقة بديهية أوليّة عنده "أمّا الجسم فما شككت يوما في طبيعته"[4] لقد أصبحت العلاقة حميمية بينه وبين الجسد، فقد أصبح هو الذات فجسده هو ذاته "لقد أحسست أولا أنّ لي رأسا ويدين وقدمين وسائر الأعضاء المركب منها هذا الجسم الذي كنت أعده جزءا من ذاتي بل الذي كنت أعدّه ذاتي كلها."[5]

إذا كان ديكارت قد تصور أنه يستطيع أن ينفصل عن جسده ويتصور وجوده من غيره ما دام وجوده مرهون بالفكر الذي ينبثق من النفس فإن هذا الجسم أصبح غايته ويخصه ولصيق به، لا يستغني عنه، وأن هذا الذي يقوله هو عين الصواب "و لم أخطئ حين اعتقدت أيضا أن هذا الجسم الذي حق لي أن أسميه جسمي يخصني أكثر من أي جسم آخر لأنني في الواقع لا أستطيع أن أنفصل عنه كما أستطيع أن أنفصل عن الأجسام الأخرى الباقية"[6] فهو المكان الذي يضم كل أحاسيسه وأهوائه "فأنا أحس فيه ومن أجله بكل ميولي وأهوائي جميعا، و أنا أخيرا أشعر بالأفراح والأتراح في أجزاءه لا في أجزاء الأجسام الباقية المنفصلة عنه"[7] وهكذا فإن العلاقة الحميمة بينه وبين جسده تجعله لا يفرق بين أناهو أناهو جسده فهما شيء واحد، فالعلاقة بينه وبين جسده ليست علاقة الجزء بالكل ولا علاقة احتواء بل هي علاقة اتحاد إلى درجة أنه" يصيرني معه شيئا واحدا"[8] كما أن الإتحاد الذي

---

[1] نقلا عن مؤلف ديكارت مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مرجع سابق، ص 125.

[2] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة كمال الحاج مرجع سابق، ص 70.

[3] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة كمال الحاج مرجع سابق، ص 70.

[4] المرجع نفسه، ص 72.

[5] المرجع نفسه، ص 222- 223.

[6] المرجع نفسه، ص 224-225

[7] روني ديكارت تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة كمال الحاج مرجع سابق،ص225.

[8] المرجع نفسه ص 232.

يشير إليه ديكارت الموجود بين الجسد والنفس هو أن إدراك الألم والإحساس به إنّما متولد عن فعل فيزيولوجي فإدراك الجرح والإحساس به ناتج عن جرح

الجسم في حد ذاته "إذا لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس بالألم عندما يجرح بدنيّ"[1] إن ديكارت أصبح يعي بأن له جسما وأصبحت له معرفة بطبيعته فهو يقول: " أصرح إنّ لي بدنا يعتريه السقم حيث أشعر بالألم ويحتاج إلى الطعام والشراب، حيث أشعر بالجوع والعطش إلخ ..، وهكذا أدرك إدراكا تاما في هذا بعض الحقيقة"[2] فأصبح يكون حقيقة عن الجسم حيث يقول في سياق آخر "هو كل ما يمكن أن يحده شكل، هو كل ما يمكن أن يتحيز فيحتويه مكان، مقصيا هكذا عنه مطلق جسم آخر، هو كل ما يمكن أن يحس باللمس، أو البصر أو السمع أو الذوق هو كل ما يحركه في اتجاهات عديدة شيء برّاني يمسه، ثم يترك أثرا فيه"[3] كما أنه يملك ملكة الحركة والقدرة على التغيير في أوضاعه، "إنّ ملكة التنقل من مكان إلى مكان وملكة اتخاذ أوضاع متنوعة وملكات أخرى تخص الجسم لا الذهن، و إنه يوجد خارج أنفسنا جوهر قادر أن يولد فينا الأفكار عن الأشكال الحسية"[4] وبهذا الطرح الديكارتي يصبح الجسد له علاقة بالإحساسات و الأفكار أي التأثير الفيزيولوجي على النفسي، و من ثمة أصبح الجسد يحتل مكانة واقعية عنده . "نلاحظ أن الجسد عند ديكارت ذو مكانة واقعية إيجابية وذلك ما لم يكن مع أفلاطون"،[5] كما أن ديكارت في تحديد الجسم كشيء ممتد فهو يطرحه كظاهرة فيزيائية كما أنه يرى أن وظائفه كوظيفة الدورة الدموية تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها المادة فوظائفه تشتغل بشكل ميكانيكي مما يجعله يشبه الجسم بالآلة، فهو يخضع لنظام ميكانيكي دقيق من الداخل لكن من الخارج فإن الله هو الذي بث هذا النظام الميكانيكي الدقيق في هذا الجسد الشبيه بالآلة حيث قال " هذا الجسم كآلة لما كانت مصنوعة بأيدي الله فهي إلى حد يجل عن المشابهة خير نظاما ولها من ذاتها حركات

[1] المرجع نفسه ص 232.

[2] روني ديكارت، تأملات متافيزيقية، مرجع سابق ، ص 232،231.

[3] المرجع نفسه ص 72-73

[4] نفس المرجع، ص 229

[5] سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنويرت، طبعة 2009، ص 24.

أدعى إلى الإعجاب من أي آلة يقدر الناس على اختراعها "[1] فإقرار ديكارت بأن الجسم يخضع من داخله إلى نظام آلي حتمي سيدفع به إلى أن يخطو خطوات حول إدراجه ضمن البحث العلمي في مجال الفيزيولوجيا من حيث تحديد الجسد الموضوع، واعتراف ديكارت بالجسد أدى إلى اعترافه بأحد أجزائه العضويّة، وهي الحواس فما هو في الأذهان آت من الحواس"، فقد هان الاعتقاد أنّ كلّ ذهنياتي سلكت من قبل طريق حواسي"[2] كما سيعترف ديكارت بوجود العالم المادي الذي شك فيه من قبل الذي يحمل الأجسام التي تحبط بجسمه والتي يتأثر بها قبولا ونفورا، و أنه مركب من جسم ونفس"، لذا استخلص نتيجة يقينية كل اليقين وهي أن جسمي أو بالأحرى أنا ذاتا باعتبار أنني أتركب من الجسم والنفس ينتفع أو ينفر من الأجسام الأخرى التي تحيط بي".[3]

لقد تبيّن مما سبق ذكره أن ديكارت لما أصابته نوبة الشك، فقد شكّ في كل شيء، في وجود نفسه جسده، في وجود عقله وحواسه والعالم الخارجي المادي الذي يحيط به لكن حينما خفض وطأة الشك بدأ يتيقن أن وجوده مرتبط بوجود نفسه دون جسده، نفسه التي هي جوهر لا يتجزأ ينبثق منها العقل كأعدل قسمة بين الناس، يصل إلى إدراك المعارف دون الحواس التي طالما خدعتنا وللنفس عند ديكارت حضور مقابل غياب الجسد.

إن انفعالات الإنسان وأفعاله الإرادية مقرها النفس فهي التي ترغب، تحزن، تفرح وتريد، وهي التي تحرك الجسم، و هي التي تسيطر عليه إذن فهي السيد فهي حاضرة بفاعليتها مقابل غياب فاعلية الجسد لكن بدت علامات التردّد عند ديكارت أحيانا وقد صرح بذلك فهو يرى أنه في نكرانه للجسد وتغييبه له وتغييب الحواس لا زال مرتبكا هذا الارتباك يظهر من جهة أخرى أنه معترف بوجود جوهريته المساوية لجوهرية النفس واتحاده الوثيق بالنفس بوساطة الغدّة الصنوبرية الموجودة وسط الدماغ، فالوسيط ما هو إلا مظهر جسديّ.

كما يعترف بحضور الجسد من عقده تلك العلاقة الحميمية هو ذاته بينه وبين الجسد الذي يضم كل أفعاله وانفعالاته التي لا يمكن أن تحدث إلا بداخله وبه ولأجله مؤكدا هذا تحديدا

[1] روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 3، سنة 1985 ص 259.

[2] رونيه ديكارت، تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة، مرجع سابق، ص224.

[3] رونيه ديكارت، تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة، مرجع سابق، ص233.

في كتابه التأملات عبر الصفحات الآتيّة:"233,232,231,229,225,224 ,223,222,72,70" وكدلك في كتابه مقال عن المنهج في الصفحة 125،259، فقد اعتبره آلة عظيمة صنعها الله لا يضاهيها صنع بشري، فهي تتسم بنظام ميكانيكيّ محكم فهذه نظرة إيجابيّة لديكارت تجاه الجسد من حيث تلك العلاقة الحميميّة، وهذه النظرة واقعيّة غير المتعاليّة التي تهيئ الجسم كموضوع سيدخل بكل استحقاق ضمن الأبحاث الفيزيولوجية العلميّة في القرن التاسع عشر.

الفصل الثاني

الجسد الحاضر

المبحث الأول: الجسد الحاضرعندباروخ سبينوزا،فريدريك نيتشه،وموريس ميرلوبونتي

المبحث الثاني: نظرية السلطة عند ميشال فوكو

المبحث الأول: الجسد الحاضر عند باروخ سبينوزا، فريدريك نيتشه، وموريس ميرلوبونتي.

1. الجسد الحاضر عند سبينوزا.

وحدة النفس والجسد:

إنّ الأنطولولجيا السبينوزية مغايرة لسابقتها سواء في الفلسفة الأفلاطونية أو الأرسطية أو فلسفة القرون الوسطى، التي كانت تغذي التفكير الديني، حيث قامت هي الأخرى على تراتبية وجودية بين الوجود الإلاهي و الوجود الطبيعي، تجسدت في التوجه السّينوي والإكويني ; بل ومغايرة حتى لأنطولوجيا عصره التي مثلها ديكارت الذي كان يتأرجح بين اعتقاده بوجود تماثل جوهري بين الجسم و النفس و بين اعتقاده بوجود تمايز واقعي بين الفكر والامتداد، فالفكر محمول رئيسي للجوهر النفسي والامتداد محمول رئيسي للجوهر الجسمي و بما أن هناك وجود متعال هو الله عن وجود حسي طبيعي وما دام جوهر النفس تابع للوجود الإلهي والجسم جوهر تابع للعالم الحسي الطبيعي الممتد، فهناك تراتبية بين النفس والجسم وبالتالي فإن ديكارت وعلى حد اعتقاد سبينوزا بقي يدور في فلك الفلسفة التقليدية القائمة على التعالي، والثنائية التفاضلية بين النفس والجسد، أما الأنطولوجيا السبينوزية فقد أصبح الوجود ضمنها واحدا فريدا يحمل على الكل، أصبح جوهرا واحدا لكل الصفات ولكل الأحوال هذا التصور الأنطولوجي لدى سبينوزا يرجع إلى اعتقاده بمبدأ وحدة الوجود الذي له جذوره في الفلسفة الطبيعية عند طاليس، وهيراقليطس، وبارمنيدس، ودانسكوت وإلى أفكار جيوردانو برينو التي أعجب بها سبينوزا والتي تعتبر المرجع لفلسفته (وحدة الوجود)، لكن هذه الأخيرة عرفت طابعها التأسيسي مع باروخ سبينوزا الذي منحها التميز، كما أن السند الآخر لفلسفته الأنطولوجية هو ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر الذي اتجه "إلى إبعاد القوى الخفية ومحاولة تفسير الطبيعة وفق مبدأ السببية الطبيعية بشكل صارم"[1] وإلى تفعيل ما وصل إليه العلم في الفلسفة، فاتجه إلى ربط الفيزياء بالفلسفة، فإذا كان هذا القرن قد أنجب ديكارت فإنه أنجب سبينوزا الذي كان عمره 18 ثمانية عشرة سنة بعد وفاة ديكارت، فإذا كان قد تأثر به

[1] JULIE HENRY: l'accord parfait le Nouvel observateur :, hors-series Juillet-Aout 2009, P 36.

فإنه دون شك قد عارضه في كثير من أفكاره، سواء رؤيته إلى الوجود أو في فلسفته اللاهوتية أو في ثنائية (النفس ـالجسد).

فالموقف الفلسفي اللاهوتي الأنطولوجي هو الذي سيعرفنا برؤيته، بالوجود الإنساني وتحديدا وجوده الجسدي، لقد اعتقد سبينوزا أن الوجود الإلهي والوجود الطبيعي شيء واحد أي أن الله والطبيعة شيء واحد فهما جوهر واحد، فالله إذن جوهر يضم الوجود الطبيعي حيث يقول صاحب مؤلف علم الأخلاق: " كل ما يوجد إنما يوجد في الله ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يتصور بدون الله"،[1] وإذا كان الله جوهرا فالجوهر ما لا يستمد وجوده من غيره " أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته"،[2] وإذا كان الله جوهر فهو إذن علة ذاته وعلة كل الأشياء جميعا، لكنه ليس علة مفارقة ما دام هو والوجود العيني شيئا واحدا، إذا فهو " علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء"،[3] فالله إذن ليس إلا الأشياء في تحققاتها الحالية، فهو الجوهر الفرد يتألف من صفات لا متناهية، حيث قال سبينوزا " الله أعني جوهر متألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية وأن هذه الصفات بتناهيها لا يعرف الإنسان منها إلا صفتين هي صفة الإمتداد والفكر، الفكر صفة من صفات الله بعبارة أخرى أن الله شيء مفكر"[4] ويقول أيضا " الامتداد صفة من صفات الله وبعبارة أخرى أن الله شيء ممتد"[5].

فالصفات هي ماهية جوهر الله " إن المقصود بصفات الله (التعريف 4) هو ما يعبر عن ماهية الجوهر الإلهي أي ما ينتمي إلى الجوهر، وبالتالي فهي أزلية".[6]

كما أن كل صفة من هذه الصفات تتكون من عدد لا نهائي من الضروب أو (الأحوال)، فكل ما يوجد في الطبيعة هو ضرب من ضروب صفة الفكر أو ضرب من ضروب صفة الامتداد أو ضرب من ضروب الصفات الأخرى التي لا يعرفها الإنسان، فيوجد إذن فرد لكل الصفات والأحوال وأن مفهوم الله ينطوي على كل الصفات وعلى كل الأحوال أو (الضروب)،

---

[1] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ج I، القضية 15، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، ص 46.

[2] نفس المرجع، التعريف الثالث، مرجع سابق، ص 30.

[3] نفس المرجع، القضية 18، مرجع سابق، ص 55.

[4] نفس المرجع، ج II، القضية 1، مرجع سابق، ص 87.

[5] نفس المرجع، القضية 2، ص 88.

[6] نفس المرجع، ج I، برهان القضية 19، مرجع سابق، ص 56.

فالجوهر لا يتقوم إلا بصفاته التي تعبر عنه وتحققه والصفات بدورها لا تتقوم إلا بأحوالها التي تعبر عنها، فالمعنى الكلي للوجود هو المجال الذي يشمل كل شيء المادة والفكر كالصفات والتحققات العينية لهذه الصفات هي الأحوال (الضروب) كالشجر الحجر، المعدن، الوعي، الإنسان....إلخ، ففي مؤلفه علم الاخلاق يقول: " ليست الأشياء الجزئية غير أعراض لصفات الله وبعبارة أخرى إنها أحوال يعبر من خلالها عن صفات الله بطريقة معينة ومحددة، إن البرهان على ذلك بديهي من خلال القضية 15 والتعريف 5 "[1].

هذا التفسير الجديد لمفهوم الله عند سبينوزا نتج عنه مفهوم جديد للإنسان، فالإنسان الذي هو من بين التحققات الواقعية للجوهر هو (الله) فهو ليس خالق نفسه بل يستمد وجوده من هذا الجوهر فـ"الإنسان شيء مخلوق متناه".[2]

فالإنسان ما دام جزءا من الله فهو يتشكل من ضربين أو حالين وهما النفس والجسد فالنفس حال أو ضرب لصفة التفكير والجسد حال أو ضرب لصفة الامتداد كصفتين من صفات الله كجوهر، "فالإنسان يملك بداخله التفكير والذي نسميه النفس والتي هي بالضرورة حالة لهذه الصفة التي نطلق عليها اسم التفكير، كذلك فيه جانب الامتداد، وهذا ما نسميه الجسد الذي هو سوى حالة لهذه الصفة التي نطلق عليها اسم الامتداد"،[3] وبهذا فسبينوزا يعتقد أن النفس والجسد ليسا جوهرين بل وليس جوهرين متمايزين أيضا فهو من إيمانه بوحدة الوجود التي تقر بأن الله والطبيعة شيء واحد ينتقل إلى إيمانه بأن النفس والجسد شيء واحد فهما غير منفصلين، فماهية الإنسان ناتجة عن ماهية الله كما ورد في مؤلفه علم الأخلاق " تتألف ماهية الإنسان من أحوال معينة لصفات الله"،[4] فهناك جسم ونفس يؤلفان الإنسان غير منفصلين، لكن لكن كيف نفهم عدم انفصالهما؟ يشير سبينوزا إلى أن النفس البشرية والتفكير جزء من التفكير الإلهي، أي جزء من عقلية الله اللامتناهي فله العلم بالأشياء وما يحدث في الطبيعة، ثم أن النفس هي فكرة لكن هي فكرة عن شيء موجود أي هي تصور لشيء جزئي موجود في الطبيعة، وبالتالي فالنفس هي فكرة عن شيء موجود جزئي في الطبيعة "... لكنها ليست فكرة

[1] باروخ سبينوزا علم الأخلاق ,ج I، ملازمة القضية 25، مرجع سابق، ص 62.

[2] Baruch Spinoza, Court traité, publication 1660, sources livres et ebooks, p 82

[3]. Ibid. p 82

[4] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق ج II برهان القضية 11،مرجع سابق ص 100.

شيء غير موجود... إذن ما يؤلف الكيان الفعلي للنفس البشرية هو فكرة شيء جزئي موجود بالفعل"،[1]

وما دام الجسم هو شيء من بين الأشياء، فهناك جسم الإنسان وهناك فكرة عن هذا الجسم، وكل ما يحدث في هذا الجسم، تكون النفس على علم به "فإنه لن يحدث في هذا الجسم دون أن تدركه النفس"[2] وللنفس حينما تشكل فكرة عن الجسم فهو موضوع لها حيث قال: " لقد استنتجنا أن النفس متحدة مع الجسم انطلاقا من كون الجسم موضوع النفس... وبالتالي ينبغي أن تكون الفكرة متحدة بموضوعها"،[3] فهذا الاتحاد يعكس أنهما شيء واحد كما يقول سبينوزا: " قد بينا بأن فكرة الجسم والجسم أي القضية (13)، النفس والجسم هما شخص واحد لا غير.... و متصور تارة من جهة صفة الفكر وطورا آخر من جهة صفة الإمتداد".[4]

إن النفس والجسم شيء واحد فالوحدة الإلهية المتشكلة من اتحاد صفتي التفكير والامتداد تعني أيضا أن هناك إنسانا يتشكل من حالتين لهاتين الصفتين أي من اتحاد النفس كحالة (أو ضرب) لصفة التفكير كصفة إلهية مع الجسم كحالة أو ضرب لصفة الامتداد كصفة إلهية أيضا، فمع سبينوزا سيرتقي الامتداد أو المادة إلى مستوى طبيعة الله، فلم يعد التمييز الوجودي والأخلاقي بين نفس راقية وجسم أدنى بل هما متساويان في الإنسان، فالنفس ليست جوهرا بل هي مجرد كيفية وجود (ضرب) مساوية للجسم والذي هو أيضا مجرد كيفية وجود (ضرب)، فبتجاوز سبينوزا علاقة التنافر والتقابل بين هذين الضربين يتجاوز الثنائية الديكارتية القائمة عموما على التراتبية الموجودة بينهما "الجسد والنفس يمثلان شيئا واحد وعملية واحدة نراها من الداخل عقلا ومن الخارج مادة ".[5]

كما أن روبير مسراحي لاحظ أن سبينوزا استعمل كثيرا مصطلح التفكير اللاتيني mens (Esprit) متخليا عن المصطلح القديم anima (âme) لتقريبه من مفهوم الوعي فالنفس

[1] باروخ سبينوزا علم الأخلاق، ج II ، برهان القضية 11، مرجع سابق، ص 100.
[2] نفس المرجع، ملازمة القضية 11، ص 101.
[3] نفس المرجع برهان القضية 21:، ص 120.
[4] نفس المرجع ، حاشية القضية 21، ص 120-121.
[5] د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط3 1993، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 117.

« هي فكرة في شيء مفكر موافق لحقيقة شيء يوجد في الطبيعة"[1] ، وهذا القول السبينوزي يعكس علاقة التوافق بين ما هو فكري وما هو جسدي داخل هذا الإتحاد الموجود بينهما والذي يعكس أيضا علاقة التزامن بين ما يحدث على مستوى النفس وعلى مستوى الجسد في قوله:" يتبين بوضوح أن أوامر النفس وشهواتها وتحدّد الجسم إنما هي جميعا أشياء متزامنة بطبيعتها، بل هي شيء واحد لا غير"[2].

هذا التوافق يتأكد أيضا في قوله:" إن نظام أفعال جسمنا وانفعالاته موافق بالطبع لنظام أفعال النفس وانفعالاتها"،[3] وبالرغم من وجود علاقة التزامن فإن هذا لا يعكس وجود علاقة سببية بينهما فلا يعني هذا عنده أن أفعال النفس يسببها الجسد ولا يعني أن أفعال الجسد تسببها النفس ف " لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس على التفكير ولا النفس تستطيع أن تدفع الجسم على الحركة أو السكون أو إلى أي حال آخر وإن وجد حال آخر"[4] لأنهما في النهاية يعبران عن صفتين إلهيتين : التفكير والامتداد اللذين يميزان الله كجوهر وكعلة محايثة للموجودات فما يقع على مستوى النفس علته التفكير الذي يرجع في النهاية إلى علة إلهية وما يقع على مستوى الجسد علته قوانين الامتداد التي علتها النهائية الله أيضا.

وهكذا لا يعتقد سبينوزا بأن الإنسان حر ما دام الكون تحكمه ضرورة مطلقة وأن اعتقاد الناس بحريتهم هو مجرد وهم وجهل قد لا يظهر اعترافهم بهذا في لغة صريحة حيث يقول: " فعندما يقول الناس أن أصل أفعال الجسم هذه أو تلك هي النفس التي لها سلطان على الجسم فهم لا يفقهون ما يقولون وكل ما في الأمر أنهم يعترفون بألفاظ مموهة بجهلهم للسبب الحقيقي للأفعال التي يتحدثون عنها دون أن تتملكهم الدهشة" [5] .

[1] Spinouza : court traité publication 1660 sources livres et ebooks، P 71.

[2] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ج ॥ حاشية القضية 2: مرجع سابق ص 167.

[3] نفس المرجع، ج॥ حاشية القضية 2، مرجع سابق، ص 164.

[4] نفس المرجع، ج॥، القضية 2، مرجع سابق، ص 163.

[5] نفس الرجع، ج ॥، حاشية القضية 2: مرجع سابق..، ص 165.

ما دام الجسد والنفس شيئا واحدا، فلا يمكن للنفس أن تكون حرة أي أن تملك الإرادة لأن هذا معناه علو النفس وتعاليها على الجسد، فيتجه سبينوزا بفكرة أن نظام الأفكار يوازي نظام الجسد إلاّ أنه لا سلطة للنفس على الجسد، فإرادة النفس هي بدورها خاضعة لضرورة إلهية محتمة ضمن سلسلة من الأسباب اللامتناهية، حيث يقول صاحب مؤلف علم الأخلاق " ليس في النفس أية إرادة مطلقة أو حرة بل يتحتم على النفس أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى سبب يحدده سبب آخر وهذا السبب يحدده بدوره سبب آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية"[1] .

الجسم مستقل في أفعاله وانفعالاته عنها ولا بد من معرفته أولا حتى تتضح لنا معرفة اتحاده مع النفس تماما " بيد أنه يتعذر علينا الحصول على فكرة تامة أي متميزة عند هذا الاتحاد إن لم نعرف قبل ذلك طبيعة جسمنا"،[2] فهو يقف على تعريفه حيث يقول: "أعني بالجسم حالا يعبر بوجه معين و محدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتدا"[3]، وبهذا فإن سبينوزا يضاهي ديكارت حينما يعطي للجسم كسائر الأجسام الأخرى صفة الامتداد كبعد فيزيائي قابل للملاحظة والتكميم الصارم، "كذلك نعطي الأجسام بعد الامتداد وهي بهذا كذلك قابلة للقياس وللتكميم وهكذا تصبح قابلة لأن تفسر بصرامة ودقة رياضية جدا".[4]

أي أن الجسد أصبح أيضا موضوعا للدراسة العلمية، وبما أن الامتداد صفة من صفات الله، أي أن وجود الجسم من وجود الله، فقد ارتقى سبينوزا بالجسد إلى صفة الألوهية، وبهذا يتخطى تلك التراتبية المؤلمة والمحقرة للجسد، والجسد ما دام مادة ممتدة وأن " كل امتداد يعكس علاقات حركة مطلقة أو سكون مطلق ".[5]

[1] باروخ سبينوزا علم الأخلاق، ج II، القضية 48، مرجع سابق ص 149.

[2] نفس المرجع، ج II، حاشية القضية 13 مرجع سابق، ص 103.

[3] نفس المرجع، تعريفات، مرجع سابق، ص 85

[4] JULIE HENRY : l'accord parfait, Le Nouvel Observateur hors-séries، JUILLET –AOUT, 2009 :, P 36.

[5] Baruch Spinoza :Court Traité ,publication 1660, sources livres et ebooks, P 85.

فهذا يعني أن الجسم الإنساني هو أيضا علاقات حركة وسكون مثله مثل كل الأجسام ويؤكد هذا في قوله:" تكون الأجسام إما في حركة أو سكون"[1] كما أن علاقات الحركة والسكون المطلقة بدورها تعكس قدرة الامتداد اللامتناهية، وبالتالي قدرة الجسم وفعاليته اللامتناهية والتي تفوق معرفتنا به فتجاربنا أضيق من معرفتنا بأداء الجسم الخلاق الذي ينبثق من داخله ضمن قوانين الطبيعة الجسمانية دون تدخل النفس " وفي الحقيقة لم يبين أحد بعد ما يقدر عليه الجسم أي أن التجربة لم تكشف لأحد بعد ما يستطيع الجسم أداءه وما لا يستطيعه بقوانين الطبيعة وحدها من حيث هي جسمانية فحسب بدون تكليف من النفس وفعلا ليس لأحد من المعرفة الدقيقة بتركيب الجسم ما يمكنه من تفسير جميع وظائفه"[2] والدليل على ذلك كما يرى سبينوزا دائما هو" ما يلاحظ في البهائم من بصيرة تفوق بصيرة البشر بكثير وإلى ما يقوم به السائرون أثناء النوم من أفعال لا يجرأون على القيام بها أثناء اليقظة وهذا يكفي لإثبات أن الجسم قادر بقوانين طبيعته وحدها على أشياء تحار لها النفس"،[3] فسبينوزا لا يعتقد بأن الجسم حينما يكون في حالة سكون، أي في حالة لا فعل أو لا حركة،يعود الى أن النفس ليست قادرة على التفكير، أي لا يعتقد بأن غياب فعالية الجسم مرتبط بغياب فعالية النفس أو التفكير بل يعتقد العكس أي كون النفس غير قادرة على التفكير يرتبط بغياب فعالية الجسم " ذلك أنه عندما يكون الجسم في حالة سكون فإن النفس نائمة معه ولا تقدر على التفكير مثلما في اليقظة".[4]

وهكذا فإن فعل النفس ما هو إلا صدى أفعال الجسد التي تجري ضمن قوانين فيزيائية ميكانيكية مغلقة، وهذا يعني أيضا تحدد الجسم مرتبط بجسم آخر، ففعل الحركة والسكون فيه يتحدد بفعل حركة وسكون جسم آخر إلى ما لا نهاية " الجسم المتحرك أو الساكن إنما دفعه جسم آخر إلى الحركة أو السكون، وهذا الجسم دفعه جسم آخر إلى الحركة والسكون وهذا الجسم دفعه بدوره جسم آخر وهكذا دواليك"،[5] كما أن الجسم البشري في محافظته على كيانه

[1] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق ، ج II، بديهية 1 للقضية 13، مرجع سابق ص 104.
[2] باروخ سبينوزا،علم الأخلاق، ج III، حاشية القضية 2 مرجع سابق، ص 164.
[3] نفس المرجع، ج III، حاشية القضية 2، ص 165.
[4] نفس المرجع، ص 165.
[5] نفس المرجع، ج II، القضية 13 مأخوذة 3 مرجع سابق.، ص 105- 106.

يحتاج دوما إلى " عدد كبير جدا من الأجسام الأخرى التي تحدده باستمرار"[1] إلا أن سبينوزا يرى أن علاقة الجسم البشري بالأجسام الأخرى لا تنزع منه فردانيته فهو يربط فردانية الذات بوحدة الجسم التي تنعكس في علاقات الحركة والسكون والسرعة والبطء التي تجعله متفردا متميزا وإن كانت الأجسام عند سبينوزا لا تختلف عن بعضها البعض في الجوهر لأن قاسمها الأساسي المشترك هي أنها ممتدة والإمتداد صفة للجوهر، فالفرد الذي هو الجسم البشري يتألف من "عدد كبير جدا من الأفراد منها ما هو سائل وبعضهم لين وأخيرا بعضهم صلب"[2]، فالجسم من الخارج يحتك ضمن تلك العلاقة بأجسام أخرى لكن "ما يؤلف صورة الفرد فهو وحدة الجسم وبالرغم من التغيرات الطارئة على الجسم، فإن هذه الصورة (حسب الافتراض) باقية، فالفرد إذن يحافظ على طبيعته التي كان عليها".[3]

بهذه الخصائص يرتفع سبينوزا بالجسد إلى مقام يجعله السبب أو الطريق الذي ستكون به النفس خالدة، وهكذا ينحرف عن منحى أولئك الذين اعتبروا أن خلود النفس مشروط بالإنعتاق من الجسد الذي يثقلها بالمآثم، فقدرة الجسم واستعداده لأداء العديد من الأفعال يجعل انفعالاته السيئة قليلة، وينال حب الله ورضاه وبالتالي يساعد النفس على الخلود، حيث يقول:" فهو يكون قادرا على تنظيم انفعالات الجسم وعلى ربط بعضها ببعض وفق نظام مناسب للذهن كما يكون قادرا بالتالي على ربط كل انفعالات الجسم بفكرة الإله وبناء على ذلك فهو..سيشعر نحو الله بالحب... الذي ينبغي أن يشغل أو يكون الجزء الأعظم من النفس، فإن الجزء الأعظم من نفسه سيكون أزليا"،[4] فالأداء العجيب الذي يبديه الجسم يجعل سبينوزا يقول: " إن بنية الجسم الإنساني تفوق صنعة كل ما تصنعه يد الإنسان".[5]

[1] باروخ سبينوزا علم الأخلاق ج II، القضية 13، المصادرة 4، مرجع سابق ص 112.
[2] نفس المرجع، ج II، القضية 13، المصادرة 2 مرجع سابق، ص 111.
[3] نفس المرجع، ج II، برهان القضية 13، مرجع سابق، ص 105.
[4] نفس المرجع، جV، برهان القضية 39 مرجع سابق ص 393.
[5] نفس المرجع، جIII، حاشية القضية2 مرجع سابق ص166.

هكذا يتضح عند سبينوزا أن الجسد حاضر فقيمته الأنطولوجية متأتية من كونه يحمل صفة إلهية وهي الامتداد وكمادة قابلة لدراسة عينية صارمة ويتخلى سبينوزا عن حرية النفس لأجل أن لا تعلو على الجسد بل يبقى شأنه عاليا له أداؤه الخلاق ضمن قوانين الحركة والسكون لا ضمن قوانين النفس أو العقل أو التفكير أو الإرادة، وهكذا يؤكد على أداءه أيضا ضمن قوانين ميكانيكية ويحدد الذات الإنسانية ضمن الجسدي لا ضمن النفسي أو المعنوي أو الفكري، ولا يفوته أيضا أن يحدد فردانية الإنسان إلا ضمن الجسد وقدرته على حفظ كيانه رغم احتكاكه بالأجسام الأخرى فيمنح الفردانية الطابع الفيزيائي كما أنه بهذه الإستعدادات التي يملكها فإنه يضاعف من حسناته وفضائله وتقل شروره، فهو الذي سيساهم في خلود النفس وهكذا يعتبر سبينوزا أن أداء الجسد أداء إيجابي ليس هو سجن النفس فبصورة ضمنية يعتقد إذن أن قوة النفس هي من قوة الجسد.

فجولي هنري JULIE HENRI يؤكد أن الإنسان عند سبينوزا هو بصفة مختصرة " جسدي أكثر مما هو روحي "،[1] وهو الذي يساهم كليا في تنمية الذات.

2. الجسد الحاضر عند نيتشه.

الجسد الأعلى :

لقد ظهر نيتشه في منتصف القرن التّاسع عشر فكان ميلاده يوم 15 أكتوبر وتوفي يوم 25 أوت 1900 حيث اتّسم هذا القرن بثورته العلميّة التي تحدّدت أساسا في مجال الفيزياء الرياضيّة، وعلماء قادوا هذه الثورة ؛من بينهم أسماء لامعة تمثلت في أينشتاين، بلانك، دي بلوجلي، هايزنبيرغ، وشريدنجر، هذه الثورة العلميّة هي الأخرى تحدّدت في مجال النّظرة إلى الكون والإنسان، والتي ارتبطت بدورها بوالاس، هكسلي...هيكل وداروين، هاتان الثورتان غيّرتا النّظرة إلى العالم من حيث هو كون مادي، ميكانيكي متطور، لا تحكمه قوى روحيّة متعالية تعنى به، وبالإنسان والذي نُظر إليه بناءً على نتائج البحث في علم الأحياء، وعلم النفس على أنّه سوى وجود عضوي فيزيقي كيميائي.

[1] JULIE HENRY: l'accord parfait, le Nouvel observateur hors-series Juillet-Aout 2009, P 37.

كما أنّ نظريّة التّطور " أطاحت بالعقل الذي يتميّز به الإنسان حيث أعلنت أنّه من فصيلة الحيوان كأيّ حيوان آخر."[1]

هذه الثورة العلميّة أشعرت البعض بخيبة الأمل والتشاؤم من هذا العالم، وفي هذا العالم، لكن كانت هناك ردّة فعل أخرى إيجابيّة من جانب آخر حيث نظر إلى الحياة نظرة متفائلة، ودعا إلى شحذ الإرادة لأجل التّحدي واستهلاك الإنسان لهذا العالم الذي يعيش فيه.

تلك الملامح للثورة العلميّة كان لها وقع وصدى كبير في التّفكير الفلسفيّ الإنسانيّ، ويتجلّى هذا خصوصا في فلسفة نيتشه الذي جاء لينسف بكثير من التّقاليد الفلسفيّة، الدينيّة، والأخلاقيّة؛ هذا الفيلسوف جاء ليعصف بالأخلاق السّائدة والغابرة التي وضعت العقل تاجا لتحقق سيادتها المطلقة، إنّه يعدّ فيلسوف القلب بل هو نفسه يرى هذا حيث يعترف بهذا الطّرح دون مراوغة أو نفاق" قلب القيّم تلك هي صفتي المبجلة للتعبير عن أرقى وعيّ ذاتيّ للإنسانيّة. وأن أعي نفسي كنقيض لأكاذيب الآلاف من السنين...".[2]

إنّ نيتشه يهوي بمطرقته على كلّ تفكير ديني، وكلّ فلسفة مثاليّة ليحاكم كليهما، واتّهمهما بالسّقم وذلك التّفكير زيّف حقيقة الوجود فرأى أنّ الفلسفة المثاليّة هي "حتّى الآن سوى نوع من المرض"[3] فهو يعتبر نفسه أنّه من اكتشف هذا الزّيف: "إنّني أول من اكتشف الحقيقة لأنّني استطعت أن أرى إلى الكذب، الكذب اشتممته عبقريتيّ في أنفي".[4]

لقد كذب نيتشه كلّ تفكير متعال، حلّق بعقله إلى السّماء، ولم يلتفت إلى الأرض، كلّ تفكير مفارق، يتعالى فيستعلي على الحياة، إنّها جريمة فكر قتل عالم الأرض، وكلّ من يحيّ فيها ليُحيّ عالما مفارقا، هو في الحقيقة غير موجود، وإنّما صنعه زيف الخيال زيف العقل، فسواء المسيحيّة أو الفلسفات المثاليّة بتمييزها بين عالم علويّ حقيقيّ، عالم السّماء، العالم الآخر الخالد وعالم سفليّ غير حقيقيّ، عالم الأرض، العالم المتغيّر الزائل لا تعبّر إلاّ عن تفكير هشّ ومنحط:" إنّ تقسيم العالم إلى عالم حقيقيّ، وعالم ظاهريّ لا يمكنه أن يصدر إلاّ

[1] د.يسري إبراهيم:فريدريك نيتشه (فلسفة الأخلاق) دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع بيروت 2007، ص 43

[2] فريديريك نيتشه، "هذا هو الإنسان" ترجمة:علي مصباح، منشورات الجمل ، ص154

[3] فريديريك نيتشه، "العلم الجدل"، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي، ط1، 2001، ص 234.

[4] فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان" ترجمة :علي مصباح، منشورات الجمل، ص 154.

بإيعاز من الانحطاط، و لا يمكن أن يكون إلاّ علامة حياة آفلة."[1] فهذا التّقسيم الميتافيزيقي للعالم ما هو إلاّ إنتاج حلم الإنسان البدائيّ معللا ذلك أنه:" في عصور الحضارة البدائيّة الفجّة اعتقد الإنسان أنّه في الأحلام يكون مهيّئاً لرؤيّة عالم آخر حقيقيّ، هنا تكمن أصل كلّ ميتافيزيقا، فبدون حلم ما استطاع الإنسان أن يجد فرصة لتقسيم العالم".[2]

هذا الحلم كان نتاج تركيب العقل الذي طالما احتقره نيتشه، فاحتقر بذلك كلّ الفلسفات العقليّة، وعلى رأسهم سقراط؛ فالعقل هو الذي أغرقنا في خرافة الميتافيزيقا، واحتقر الحواس، وصنع لنفسه القدسيّة فخدم الفلسفة المثاليّة، وخدم المسيحيّة، فتربع على عرشه، فهو الحاكم بالحقيقة؛ أوهمنا أنّ هناك عالما علويّاً حقيقيّاً، وليست الأرض هي المأوى الحقيقيّ الخالد، لكن نيتشه أحبّ الحياة التي هي في اعتقاده أعزّ عليه من حكمته. إذا كان نيتشه آمن بأنّه سيموت، فلم يكن ذلك الإنسان اليائس بل كان يوجه نداءه الصّريح إلى كلّ من يعيش في الأرض، قائلا على لسان زرادشت:" أناشدكم يا إخواني أن تظلوا أوفياء للأرض، ولا تصدقوا أولئك الذين يحدّثونكم عن آمال في عالم أخرويّ"، [3] فالعقل صنع لنفسه الحكم المطلق بالخطأ والصواب، بالشّرّ والخير، فأفسد علينا حياتنا في الأرض، خادعَنا بإدعاءه أنّ السعادة من الفضيلة، والفضيلة هي ما يحدّدها حكم العقل، وليس الحواس والغرائز، وكلّ من كان يتشبث بالعالم الظاهر، ويثق بحواسه، لا ينصت إلى نداء العقل، فهو فاسد أخلاقيّاً، غوغائيّ غير راق؛ وهكذا تقدّس العقل "فصنم الفلاسفة الأكبر هو العقل، جعلوه فوق الوجود"[4]، ولكن نيتشه يعتقد: "أنّ أحكامنا مثل هذه ليست في حدّ ذاتها إلاّ حماقات"[5].

[1] ف. نيتشه.أفول الأصنام ترجمةحسان بورقبة، محمد النّاجي، دار إفريقيا الشرق ط1 1996 ص32.

[2] د. يسري ابراهيم، فريديريك نيتشه، فلسفة الأخلاق، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 141.

[3] فريديريك نيتشه.هكذا تكلّم زرادشت.ترجمة:فيليكس فارس ،دار جريدة البصير، الإسكندريّة 1938.ص84

[4] عبد الرحمان بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات الكويتيّة، ط5، 1975، ص 202.

[5] فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقبة، محمد الناجي، مرجع سابق، ص18، 19.

فالعقلانيون بأحكامهم أقاموا جريمة قتل ومجزرة لكلّ ما هو دنيويّ حيويّ بأحكامهم، وقتلوا حتّى الحقيقة "لا شيء حقيقيّ خرج حيّاً من بين أيديهم، عندما يتداوله هؤلاء السّادة المولوعون بالمفاهيم المجرّدة يعرضون كلّ شيء لخطر الموت".[1]

لقد كفر نيتشه بإله المسيح الذي تواطأ مع الفلسفات المثاليّة العقلانيّة في نسج خرافة العالم الآخر، والقسوة علينا حينما تواطأ كلاهما في خلق أخلاق مفارقة، إنّها تضاد طبيعتها، وبالتّالي تميتها، فكافح نيتشه ضد تلك الأخلاق التي سلبتنا ذاتنا ؛فهو يقرّ بهذا الكفاح قائلاً: "في كتاب الفجر شرعت لأول مرّة في مكافحة أخلاق الاستيلاب الذاتي".[2]

ويقترن إذاً إعلان نيتشه عن موت الإله بإعلانه عن موت العالم الآخر، وبإعلانه عن موت الأخلاق التي رأى أنّها تضاد طبيعتها وتستأصلها، فالأخلاق التي تتجه إلى مهاجمة النزوات من الجذر تعني مهاجمة الحياة من الجذر".[3] معلنا أنّ العالم الحقيقيّ هو العالم الظاهر، إنّه هذا الذي أمامنا أمام حواسنا الذي يحتوينا إنّه الأرض، ويتجاوز ثنائيّة العالم الحقيقيّ المفارق العالم الظاهر إلى أحاديّة العالم، وهو هذا العالم الذي نحيا فيه العالم الذي يحتوي أجسادنا، وبهذا يتجاوز أيضا ثنائيّة الروح والجسد، أو النّفس والجسد إلى أحاديّة الجسد، أحاديّة تتأسس على البعد البيولوجي؛وهو كبعد يصير به الإنسان مثله مثل كلّ سائر الحيوانات، هذا الطّرح يراه نيتشه تصحيحا لكلّ الفلسفات التي نظرت إلى الإنسان نظرة متعاليّة يملأها الغرور، حيث قال:" لقد أعدنا تصحيح المفاهيم، لقد عدنا متواضعين في كلّ الحقول، إنّنا لم نعد نشتق الإنسان من الروح، ومن الألوهيّة، وإنّما صرنا نضعه بين الحيوانات...".[4] فهاهو الإنسان في نظر نيتشه هو ذلك الجسد الذي يظهر أمامنا كأجساد الحيوانات، لكنه يراه الحيوان الأقوى والأدهى من كلّ الحيوانات :"لكنّنا نعدّه الحيوان الأكثر قوّة، ذلك أنّه الأكثر دهاءً". [5] فالجسد هو التّركيبة الجوهريّة للإنسان أولاً وقبل كلّ شيء، إذ هو أساس بناء الذات الإنسانيّة التي تعيش على هذه الأرض، فهو دلالة على وجود العالم الظاهريّ " إنّ الجسد السليم يتكلم بإخلاص، وبكلّ صفاء، فهو كالدعامة المربعة من الرّأس

[1] فريديريك نيتشه أفول الأصنام ترجمة حسان بورقبة ,محمد الناجي,مرجع سابق ، ص25.
[2] فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ص 108.
[3] فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقبة، محمد الناجي، مرجع سابق، ص 36.
[4] فريديريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، ص 116.
[5] نفس المرجع، ص 116.

حتّى القدم، وليس بيانه إلاّ إفصاحا عن معنى الأرض".[1] فحينما يرفع من شأن العالم الماديّ فهو أيضا يرفع من شأن ما هو عضويّ جسميّ في الإنسان" ربّما يتعلّق الأمر حصرا بالجسم في كلّ نمو الروح، هذا النّمو قد يتمثل في جعل تكوين جسم أسمى أمراً محسوسا بالنسبة إلينا، يمكن أن يرتفع العضويّ أيضا درجات عليا."[2] وبهذا يعتقد نيتشه أنّنا وصلنا إلى إزاحة الغرور الذي كبّل العقل فقد" بلغنا المرحلة التي يصبح فيها الوعيّ متواضعا".[3] فيدافع نيتشه عن الجسد الإنسانيّ، فكما دافع وألح على الوفاء للأرض ألّح على الوفاء للجسد، والإنصات إليه.

وكافح ضدّ من احتقره من المتدينين والفلاسفة المثاليين العقلانيين فيفسر احتقارهم للجسد وإرادة إماتته بأنّهم غير قادرين على تحقيق مطامحهم؛ فبهذا يتمنون الموت لأجسادهم" ولقد مضى وقت تحقيق هذه الرغبة، لذلك تطمح ذاتكم إلى الزوال أيّها المستهزئون بالأجساد، إنّ ذاتكم تتوق إلى الزّوال، وهذا ما يدفع إلى الاستهزاء بالأجساد إذ قد امتنع عليكم أن تحلّقوا من هو أفضل منكم".[4]

فكما أوصى بالانهمام بعالم الأرض، أوصى بالانهمام بالجسد؛فهو يقول:" أما أنتم يا إخوتي، فاصغوا إلى صوت الجسد الذي أبل من دائه، لأنّ هذا الجسد يخاطبكم بصوت أنقى وأخلص من تلك الأصوات".[5]

لقد كانت ثنائيّة روح- جسد تراتبيّة حيث إنّ أفلاطون وديكارت قد وضعا الروح في أعلى درجة من الجسد، فهي كانت جوهر الإنسان، هي المسيطرة؛قد رأت لذّتها في القسوة عليه، فانعتاقها مشروط بضعفه وسقمه وهشاشته، لكنّ نيتشه رأى أنّ هشاشته وضعفه من ضعف الروح ذاتها، فهو يقول:" لقد كانت الروح تتمنى الجسد ناحلا قبيحا، جائعا متوهمة أنّها تتمكن بذلك من الانعتاق منه، ومن الأرض التي يدبّ، وما كانت تلك الروح إلا على مثال ما

[1] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت.ترجمة:فيليكس فارس.ص25.
[2] جيل دولوز، نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، لبنان، ط 1، 1998، ص69.
[3] نفس المرجع، ص 68.
[4] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مرجع سابق، ص 27.
[5] نفس المرجع، ص 25.

تشتهي لجسدها ناحلة، قبيحة جائعة، تتوهم أنَّ أقصى لذّاتها إنّما يكمن في قسوتها وإرغامها".[1] ففلسفة الجسد عند نيتشه تنسف بتلك الثنائيّة التراتبيّة القائمة على تعالي الروح على الجسد باعتبار الأولى جوهرا والثاني عرضا، فهو فيلسوف القلب حيث أصبح الأمر عنده معكوسا، فالجسد هو الجوهر، هو الأصل ؛والروح أو النّفس أو العقل إلا عرضا غير مستقل بذاته، ومتعلق بالجسد بل مجرّد جزء منه" إنّني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد".[2]

وأحيانا أخرى ينعت نيتشه البدن بأنّه عقل عظيم، وما العقل إلا أداة أو لعبة صغيرة له " إنّ آلة جسدك إنّما هي أداة عقلك الذي تدعوه روحا أيّها الأخ إن هو إلاّ أداة صغيرة أو ألعوبة صغيرة لعقلك الكبير" [3] فالجسد ما هو إلاّ الوجود المادي الظاهر للأنا الباطن المتخفي"هذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنّه هو أنا، هو مضمر الشخصيّة الظاهرة....فإنّ وراء إحساسك وتفكيرك يا أخي يكمن سيّد أعظم منهما سلطانا لأنّه الحكيم المجهول، وهذا الحكيم هو الذات بعينها المستقرة في جسدك، وهي جسدك بعينه أيضا".[4]

فنيتشه ينعت الجسد في سياق ما بالعقل [العقل العظيم] وفي آخر بالروح، وكأنّ العقل والروح ما هما إلاّ أعراض أو أجزاء تابعة له "ما الجسد إلاّ الصوت، وما الروح إلاّ الصدى النّاجم عنه والتّابع له".[5] فهو أحيانا لا يفصل بين النّفس والبدن، فلا يجعل لأحدهما الأسبقيّة الوجوديّة على الآخر، ولا يجعل لأحدهما البقاء بعد الآخر؛ فهما شيء واحد، وموت الإنسان يكون بفناء الرّوح والجسم معاً "ها أنا ذا أموت وأتوارى، وعمّا قليل سأصبح عدماً، فإنّ الأرواح تفنى كما تفنّى الجسوم".[6] كما في مقام آخر، يحدّد العلاقة الحميميّة بين الجسد والروح والروح في قوله:" إنّ الجسد يقطع مسافات التّاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد ياترى؟ " إن لم تكن المذيع لكفاح الجسد وانتصاراته".[7]

---

[1] فريديريك نيتشه هكذا تكلم زرادشت ترجمة فيليكس فارس مرجع سابق، ص06.
[2] نفس المرجع، 25.
[3] نفس المرجع :ص 25.
[4] نفس مرجع سابق ص25، 26.
[5] نفس المرجع، ص 62
[6] نفس المرجع ، ص 189.
[7] نفس المرجع ، ص 62

ودفاع نيتشه عن الجسد هو أيضا دفاعه عن أجزائه العضويّة المتمثلة في الحواس كجانب عضوي حسيّ فيزيولوجي مادي يفصح عن معنى الأرض؛ فهي التي تكشف عن تغيّره وصيرورته، وبالتّالي هي التي تقول الحقيقة "وما دامت الحواس تكشف عن الصيرورة، عن اللاثبات، عن التّحوّل، فإنّها لا تكذب"[1] فهي على خلاف العقل الذي أوهمنا بأفكار خاطئة عن العالم الذي نعيش فيه ممّا وسع الخلاف بيننا أكثر فأكثر، فلا يجب أن نصدّقه، واعتقد أنّ "الأفكار أشدّ فتنة من الحواس".[2] فالحواس لم تخدعنا لأنّها بينت لنا أنّ العالم في تغيّر دائم، والتّغيّر يوحي بوجود تاريخ للعالم، وإضفاء التّاريخيّة على العالم افتقر إليها عقل الفلاسفة كونه كان متعاليّاً على العالم، ومتعاليّاً على الحواس أيضا، وبهذا فإنّ أدوات التّفكير والتأثر، ومشروعيتها ليست روحانيّة أبدا، فهي ماديّة عضويّة نابعة من الجسد، إنّها الحواس؛ فهو يرى أنّ في اعتراضه على موسيقى صديقه فاغنر هو في الحقيقة اعتراض حواسه على ذلك حيث لم تستسغها، فقد قال:"إنّ اعتراضي على فاغنر اعتراضات فيزيولوجيّة، أتنفس بصعوبة ما أن تبدأ موسيقاه بالتّأثير على قدمي، تحقد عليه وتثور، وتشعر قدمي بالحاجة إلى إيقاع الحاجة إلى الرقص والسّير".[3] فردود العقل السلبيّة والإيجابيّة تعبر عنها مناطق جسميّة، وليست تعبيرا فكريّاً تجريديّاً" إنّما نطلبه من الموسيقى هو قبل كلّ شيء الانخطاف الذي توحي به لطافة المشي والخطو، والقفز والرقص، ومعدتي أن لا تعترض هي أيضا، وقلبي، ودورتي الدّمويّة، وأحشائي"، [4] بل يصل نيتشه إلى نسبة التّفكير والعبقريّة إلى الحواس، فها هو يشيد بقدرة الأنف التي أهملها الفلاسفة، فهو يقول: "هذا الأنف مثلا لم يسبق لفيلسوف أن تحدّث عنه بتوقير وامتنان... قادر على أن يتبين في الحركة أدنى الاختلافات التي لم يكتشفها مطياف".[5] فهو يعبر عن عبقريّة إحساسه التي مكّنته من أن يكون أول من اكتشف الحقيقة " إنّني أول من

[1] فريديريك نيتشه ، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقبة، محمد النّاجي، مرجع سابق ص 26.
[2] فريديريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة :سعاد حرب، دار المنتخب العربيّ، ط1، 2001، ص 234.
[3] نفس المرجع، مرجع سابق، ص 228.
[4] نفس المرجع، ص228
[5] فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقبة، محمد الناجي، مرجع سابق، ص 27.

اكتشف الحقيقة لأنّني استطعت أن أرى إلى الكذب، الكذب اشتممته عبقريتيّ في أنفي".[1] كما رأى نيتشه أنّ الأخلاق التي هدمت الحياة هدمت الطبيعة، ومن ثمّ حتّى الجسد، وما فيه من غرائز التي يجب احترامها. إنّ تلك الأخلاق التي دعت إلى الزهد الذي يعلى فيه شأن الروح والادعاء بأنّ الذات تملك الحريّة والإرادة في التّحكم في الجسد، ما هي إلاّ لحظات الانحطاط الأخلاقيّ التي تساهم في تضييع طاقة الجسم التي هي من طاقة الحياة، حيث يدّمر فيها الإنسان جسديّاً ف :" أيّ معنى تحمل هذه المفاهيم الكاذبة، المفاهيم الرّافضة للأخلاق :" النّفس، الرّوح، الإرادة الحرّة الله " إن لم تكن التّدمير الفزيولوجي للإنسانيّة؟...عندما يعمد المرء إلى تحويل وجهة جديّة حفظ النّفس وتنميّة القوّة البدنيّة يعني طاقة الحياة، ويجعل من فقر الدّم مثالا، ومن تحقير الجسد خلاص الرّوح، ما الذي يعني هذا إن لم يكن وصفة للانحطاط ؟ ".[2] وهذا الانحطاط الذي ميّز أخلاق المثاليّة والمسيحيّة تحديدا التي أعلت من شأن الروح، وعملت على تحقير الجسد، ودعوتها إلى الزهد ما هو إلاّ دعوة إلى الكسل، وراحة عدميّة، ومرض أصاب عقولهم: "وهو عند القديسين ذريعة للنّوم الشتائيّ، وراحتهم في العدم (الله)، و تجلي عتههم ودائهم العقليّ".[3] وهكذا يكره نيتشه الفضيلة التي تفارق الحياة، تتعالى عنها، وتستعلي عليها تلك الفضيلة التي تسكن في السّماء، إنّها في نظره ضّالّة تائهة، فلابدّ أن ترجع إلى الأرض، وتعيش لأجل الأرض، وما عليها؛ الفضيلة التي تنعش الأرض، وتكسب الأجساد حيويتها: "أرجعوا الفضيلة الضالّة كما رجعت بها أنا إلى مرتعها في الأرض، عودوا بها إلى الجسد، وإلى الحياة لتنفخ في الأرض روحها روحا بشريّة"، [4] يرى نيتشه إذاً أنّ رفع مستوى الإنسان والإعلاء من شأنه دون طمع في عقل يأتي بالخوارق مهدَّم بالأوهام، هو ترقيّة الجسد كلّه، فقد قال على لسان زرادشت: "لنرفعن الإنسان فوق مستواه أسوة باليونان، فلا نطمح إلى الخوارق العقليّة، وخير لنا أن نستبعد العقل الرّاجح، إذ قيّده الخلق الضعيف والأعصاب المتهدّمة، وليكن هدفنا إنماء الجسد كلّه لا الدّماغ وحده".[5]

---

[1] فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان" ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ص154.

[2] نفس المرجع، ص108.

[3] فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ب ت، ص 95.

[4] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مرجع سابق، ص 63.

[5] نفس المرجع، ص 287.

لقد أحبّ نيتشه الحياة، ورأى أنّنا ما وجدنا إلاّ لنحيا لأنّنا أجدر بأن نحيا ونعيش، فهو يقولها صراحة: "نعم الحياة تستحق العيش، نعم أنا جدير بأن أعيش".[1] وحياة الإنسان لا تكون خارج هذا الوجود، هذا العالم الظاهريّ بل داخله لأنّ هناك تلك "العلاقة الدالة على صداقة بديعة بين هذا الجسد والكون".[2] هذه العلاقة تتمثل في أنّ الكون بكل ظواهره بما فيها الجسد الذي هو جزء منه فيه إرادة قوة فإذا كانت :" إرادة القوة تتجلى فى كل الظواهر".[3] فهذا يعني أنها تطبع الجماد من حجر ونبات وحيوان والإنسان في جانبه الجسدي الحي حيث يحكم نيتشه على الإنسان بأن أصله جسد. فصيرورة العالم تعني أنّ العالم يتبدل يتغيّر، ليس ثابتا، "في الحياة ترتسم نزعة حرة نحو النّماء، والتّغيّر الدائم، ونزعة نحو شعور مطلق بالحياة".[4] يعني أنّ الكائنات الحيّة بالخصوص تتجاوز ذاتها باستمرار للانتقال إلى حياة أعلى منها، وهذه هي إرادة القوّة التي يراها نيتشه تتحرك نحو حياة هابطة نافيّة منحطّة، وبالتّالي تؤسس من خلالها قيّما منحطة كتلك التي تبنّاها الضعفاء، وهي قيّم محقرة للجسد، فظلّ عندهم ناقص الفعاليّة، وتتحرك نحو حياة صاعدة إثباتيّة التي تؤسس القيّم النبيلة القويّة، وهذا هو اتجاه حياة الأقوياء. وهذا هو الاتجاه الذي يريده نيتشه لإرادة القوّة الموجودة في الجسد، لا يجب هدرها وتبديدها. فلابدّ أنّ نتجه بها إلى مسارها الحيويّ الطبيعيّ الذي لا يناقضها، ويجعلها تخلق قيّما، ويجعلها تخلق قيّما تتوافق معها، ولا تهدمها فإرادة القوّة في الجسد كالتّغدي تنقله من حالة أضعف إلى أقوى تكسبه متانته البيولوجية، وتجنبه السّقم والعدم كما أنّ إرادة القوّة المتمثلة في التكاثر تجعله يضاعف من نفسه، وهذا هو مركز قوته تحاشيا لندرته، وضمانا لبقائه، واستمراره، وبالتّالي سيطرته، فقوّة الإرادة في الجسد هي" قوّة الغرائز، وثرائها".[5] فغرائز جسد الإنسان هي إرادة القوّة، فالإنسان مثله مثل الحيوانات الأخرى يتجه إلى إشباع غرائزه دائما، والتي هي مرتبطة بشروط تؤدي به إلى حياة أكثر قوّة تبعا لقوانين الطبيعة ليجعل تلك الغرائز أكثر سموا، فينزع إلى خلق قيّم الفضيلة، العدالة، المعرفة التي"هي ليست أكثر من وسائل على

[1] فريديريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، مرجع سابق، ص 33.
[2] بيير مونتبيليو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة وتقديم: جمال مفرج، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص 179.
[3] نفس المرجع، ص 69.
[4] نفس المرجع، ص 69.
[5] أحمد نبيل عبد اللّطيف:فلسفة القيّم ، نماذج نيتشوية، دار التّنوير للنشر والطباعة والتّوزيع، ص87

دروب التّحقق المتكامل للغرائز الإنسانيّة، ولولا أمثال هذه الوسائل لأصيبت الغرائز بالضمور"،[1] فهذه القيّم هي الوجود الفعليّ التّجسيديّ للغرائز في صورتها المكتملة السّاميّة.

فإرادة القوّة في الجسد هي نزوع الجسد إلى تجاوز ذاته من حالة إلى حالة أعلى, أقوى، أمثل تضمن له الاستمرار، ومن هنا حدّد لنفسه القيّم، فالجسم ينتقل من ألم إلى لذّة أحسن وأقوى، قد يجدها في التّغدي، في التكاثر أو سلوكات حيويّة أخرى...، وهكذا تتحدّد لديه معايير الخير والشّر؛ فالخير في اللّذة التي تنعش الجسم، وتنقله من حالة إلى أخرى، والشّرّ في الألم الذي ينتاب الجسم، فالسعادة نابعة من الجسد، ويحدّدها الجسد، فلا تتحقّق بتحقير الجسد، والابتعاد عن ملذاته "فحسب هؤلاء النّاس أنّ في عقوقهم قد فازوا بالنّعيم بعيدا عن جسدهم، وعن الأرض، وتناسوا أن تنعمهم، ورعشة ملذاتهم إنّما نشأت من أجسادهم، ومن هذه الأرض." [2].

وهكذا يقلب نيتشه المعادلة الأخلاقيّة التّقليديّة :عقل = فضيلة = سعادة إلى جسد= فضيلة = سعادة .فتصبح الأخلاق إذاً ظاهرة فيزيولوجيّة جسديّة عنده.

إن الجسد بقوة الإرادة التي تطبعّه هو خالق القيّم إذاً هو خالق الفكر" فمن أين كان سيأتي هذا الفكر لو لم يوجد في هذا الجسد صعود جبال للقوّة الأكثر حيويّة".[3]

إن إرادة القوّة في الجسد إذا ما استغلها الإنسان في تجاهها الصاعد، فإنّها ستخلق جسدا أقوى، وبالتالي جسدا أعلى، وبهذا فالجسد هو الذي سيصيّر نفسه جسدا أعلى بنزوعه إلى تجاوز ذاته، وليس الفكر هو الذي سيبلغ به هذه المرتبة، و يمكن أن نحكم "بأن المعجزة لا تتمثل في الوعي، ولكن في الجسد".[4]

يتمنى نيتشه على لسان زرادشت بكلّ تفاؤل في المستقبل جسدا أعلى، وأرقى لأنّ مشروعه المستقبليّ بعد أن قتل العالم السّماويّ، وقتل الذي يسكن فيه، هو الإنسان الأعلى يتجاوز ذلك الإنسان الذي طالما احتقر جسده، جعله عرضة لقيّم الزهد، وحرمه من ممارسته لوظائفه الطبيعيّة بسخاء، فتآكل، وكان جسدا مصابا بفقر الدّم، هزيلا ضعيفا، جسدا منحطّاً

[1] رودلف شتاينر: نيتشه مكافحا ضدّ عصره، ترجمة وتقديم:حسن صقر. دار الحصاد للنشر والتّوزيع ،سوريا، ط1، 1998، ص 65

[2] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مرجع سابق، ص 23.

[3] بيير مونتبيليو: نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة: وتقديم جمال مفرج، مرجع سابق، ص 178.

[4] نفس المرجع، ص 149.

اتجهت به تلك الأخلاق المنحطّة إلى إرادة قوّة سالبة محْبطة[زاعمة أنّها تمنحه القوة الإيجابيّة، فكان عليلا، لم يأسف نيتشه لهذا الوضع الذي سيثير الشفقة، ويتمنى لهذا الجسد الشفاء، ولكن يتمنى له الرّقيّ أيضا"إنّ زرادشت ليشفق على الأعلاء، لأنّهم عقّوا جسدهم، وأرضهم بل هو يرجو لهم الشّفاء والتّغلّب على أنفسهم ليوجدوا لهم أجسادا أرقى من أجسادهم"، [1] وحينما يرقى الجسد سيتحقّق مشروع الإنسان الأعلى الذي يحقّق الانتصار على القيّم المنحطّة، ويحقّق السّيطرة والتّحكم، و"إنّ الجسد بهذا المعنى يكون إرادة قوّة متجسدّة بواسطة أفعاله، وحركته المتواصلة التي لا تنقطع عن النّموّ والامتداد، والسّيطرة."[2]

فالشّغف الكبير لنيتشه بالجسد، وهذه الرحلة معه أظهرت له أنّه أصبح عارفا به إلى درجة أنّ مسألة وجود الروح في نظره أصبحت هامشيّة، فهو يقول:" منذ بدأت أعرف حقيقة الجسد لم تعدّ الرّوح روحا في نظري إلاّ على أضيّق مقياس".[3]

لقد طرح نيتشه الإشكاليّة الأنطولوجيّة للإنسانيّة من خلال طرحه لإشكاليّة الجسد، وقد أجاب جوابا مقلوبا صريحا على غير منوال سابق فالجسد حاضر، وهو الأصل في تكوين الذات الإنسانيّة.وأراد نيتشه حضور الجسد وإثباته بدون شروط أو مبررات فهولا يثبت حضوره من خلال وجود عالم سماويّ، يوجد فيه إله، لقد نسف بكل تلك المبررات، كما أنّه يحضره ليس باسم وجود نفس حاضرة ندا للنّد حتى يخفّف عنه رعب مفاجأة الجسد التي يحملها إلينا، إنّ الأمر لا يهمّه؛فهو في الغالب حاضر، وهو السّيّد، وهو المبدع إلى درجة أنّه يضع النّفس في مكان ضيّق خانق، فهو حاضر حتّى وإن كانت النّفس لا تعنيه، فالعقل الذي توهموا أنّه ينبثق منها أصبح كاذبا، والحواس صادقة في محكمة نيتشه، فالجسد هو الإفصاح عن الكون عن الحياة، وسيظلّ في علاقة حميميّة لأنّهما يشتركان في الصّيرورة، وبالتّالي في إرادة القوّة.

إنّ إرادة القوّة التي يحملها الجسد في مسارها الموجب الإثباتيّ تعكس جسدا يحمل طاقة خلاّقة إبداعيّة، تبدع القيّم أي تبدع الأفكار.فأصبحت الأخلاق عند نيتشه جسديّة المصدر، وأصبح الفكر يخرج من رحم الجسد، فتربع بحواسه على عرش المعرفة، وأطاح بالعقل،

[1] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مرجع سابق، ص 24.
[2] د. أحمد نبيل عبد اللّطيف، فلسفة القيّم نماذج نيتشويّة، دار التّنوير للنّشر والطّباعة والتّوزيع، ص88.
[3] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، مرجع سابق، ص107.

فأصبح الجسد هو السّيّد، وليس العقل. إنّ إرادة القوّة الموجودة في الجسد في اتجاهها الإثباتيّ ستخلق منه عملاقا في الأرض، ينزع نحو الأفضل، نحو الأرض، فهو الرّهان لصنع الإنسان الأعلى.

3. الجسد الحاضر عند ميرلوبونتي.

الجسد الخاص:

ولد موريس ميرلوبونتي العام 1908، وتوفي العام 1961،تأثر بالفلسفة الوجودية وكان رئيسا لمجلة التحرير التي أسّسها جون بول سارتر لكنّه استقال نظرا لخلافه الأيديولوجي مع سارتر،حاول تجديد الفكر الوجوديّ انطلاقا من الفلسفة الفينومينولوجية لتأثره بمؤسسها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل 1859-1938، كما تأثر بهنري برغسون, جابريال مارسيل، وكذا مدارس علم النفس المعاصر الجشتالتية والسلوكية من بين أبرز أعماله بنية السلوك, ظواهرية الإدراك، العين والعقل، المرئي واللامرئي، إشارات والتي تحديدا تعبر عن فلسفة الجسد لديه.

إنّ ميرلوبونتي حينما أسّس نظريته في الجسد، كان ذلك من خلال انطلاقه من"الكوجيتو الديكارتي"، لكن أيضا من تجاوزه له؛فبالنسبة لديكارت إنّ الوجود مرتبط بالذّات المفكرة أي بالوعي الخالص المتعالي، بينما يرى ميرلو بونتي أنّ هذا الوعي بتعاليه هو وعيّ منغلق على ذاته، في حين أنَّ الوعيّ هو الوعي بشيء، إنّه ينزع إلى موضوعات العالم، وهذا من خلال استناده إلى فكرة القصديّة التي هي أساس الفلسفة الفينومينولوجية، فالتّفكير هو تفكير يقصد الأشياء أي موضوعات موجودة في العالم، فالأنا أفكر يتجه إلى العالم، فهو وجود في العَالم، ومادام كذلك، فالأنا أفكر هو وجود محسوس واقعي في الهنا والآن، في المكان والزمان؛فالذات الواعيّة هي الذات المتجسدة تعبّر عن الوجود الجسمانيّ "وهكذا فإنّ الوعي عند ميرلوبونتي له وجود آخر غير منفصل عن وجوده الجسمانيّ، بل هو وعيّ جسمانيّ ملتحم بالعَالم"،[1] من خلال قصديّة الأنا الذي هو الجسم الإنسانيّ، فالأنا العارف الواعي هو الأنا المتجسِّد في الواقع، حيث يصبح عند ميرلوبونتي الوعي هو الجسد، والجسد هو التّعبير

[1] مجموعة من المؤلفين تحت إشراف د. جمال مفرج: كوجيتو الجسد.منشورات الاختلاف ط 1 2003 ، ص 39

الواقعي عن الوعي. إنّ انتقاله من الأنا الواعي إلى الأنا المتجسد يعكس تحقّق وجود الذات، فلا يوجد انفصال بينهما "فالجسم بالنسبة للذات هو تأكيد الوجود".[1]

إنّ الإنسان يتحقّق وجوده في جسمانيته كلحم وعظم يعيش الحياة "بمعنى أنّ الإنسان لابدّ أن يحيا وجوده جسمانيّا"[2] هكذا يقلب ميرلوبونتي تصور ديكارت للذات كذات مفكرة، حيث حدث "تّحوّل الكوجيتو الديكارتي من فكريّ إلى جسديّ".[3]

إذاً، إنّ قصديّة الوعيّ هي قصدية الجسد، فهذا الوعي الذي" ينعكس في العالم الماديّ، وله جسد" [4]، هو الجسد الذي يحيلنا إلى الأشياء، إلى العالم، فالجسد هو الذي يتجه وحده "حيث لا يتمّ أيّ قصد إلاّ بطريق الجسم."[5]

وهو يقصد الأشياء من خلال أداته الجسميّة، وهي الرؤية التي ليست هي ذاتها الملاحظة العلميّة وإنّما هي نظرة وجوديّة تتجه نحو الموضوعات، وبتركيزها فيها تحلّ في هذا العالم، فتجعل الجسد ساكنا فيه، حيث يتمكن من العيش فيه ممّا يعني أنّ الرؤيّة الوجوديّة تتوغل في عمق الأشياء على خلاف رؤية العالِم التي هي نظرة جافّة وعمياء، إنّ هذه الرؤيّة الظواهريّة ذات الطّابع القصديّ لا يمكن فهمها إلا بوجود الحركة، وإلاّ "ماذا تكون الرؤيّة بدون أية حركة للعينين." [6] هناك ارتباط بين الرؤيّة والحركة، هذه الأخيرة هي التي تحقّق قصديّة الأولى، بالحركة تتجه العين إلى الأشياء، ثمّ إنّ الحركة هي في حدّ ذاتها ليست مجرد ظاهرة فيزيائيّة، بل تعدّ " كقصديّة فريدة"[7] كما أنّ الرؤيّة ليست مجرد نقل فوتوغرافي آلي للموضوعات الحسيّة، بل هي الرؤيّة تتفاعل مع الأشياء لتصبح خبرات بداخلها، فهو يقول: "إنّ أعيننا الجسديّة هي بأكثر من مستقبلات للضياء، وللألوان، والخطوط، إنّها آلات حاسبة

[1] د. حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة دار التّنوير ط1 2005 ، ص 53
[2] نفس المرجع ص 62
[3] سميّة بيدوع، فلسفة الجسد، دار التّنوير، 2009، ص 19.
[4] ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، ب ط، ب ت، ص 117.
[5] د.حبيب الشّاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة، مرجع سابق، ص63.
[6] موريس ميرلوبونتي، العين والعقل، ترجمة وتقديم: حبيب الشّاروني، منشأة المعارف بالأسكندريّة، ص17
[7] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص 117.

للعالم." [1] إنّ هذه الموضوعات أمام الرؤيّة تصبح قيد الرؤيّة ذاتها، فهي قادرة على الاحتفاظ بمواضيع العالم، حتّى في حالة غيابها عن المجال البصريّ، أو بعدها عنها" إنّ فعل الرؤيّة هو الإمتلاك عن بعد." [2]

وما دامت القصديّة تتمّ بالجسد، فإنّ ميرلوبونتي يرى أنّ القصديّة هي أيضا خاصيّة اللّمس، الأصابع أو اليد، التي هي أكثر من كونها أعضاء جسديّة بل هي قدرات مهيأة لقصديّة معيّنة، فالشخص حينما يتجه إلى حمل المقص أو الإبرة، فإنّه لا يعمل جاهدا على التّفتيش عن يده وأصابعه، فهي ليست مستقلة عنه في المجال الموضوعيّ، وليست مجرّد عظام، وعضلات ولحم، بل هي قدرات مهيّأة بشكل مسبق تتجه نحو المقص أو الإبرة "فهي الطّرف المركزيّ للخيوط القصديّة التي تربطه بالأشياء المعيّنة." [3]

إنّ الفيلسوف حينما يرى أنّ القصديّة تحكم الجسد، وبالتّالي تحكم الرؤيّة، اللّمس، وفعل الحركة يؤسس نظريته في المعرفة من خلال نظريته في الجسد"باعتبار أنّنا ندرك العالم بواسطة جسدنا."[4]

هذا الإدراك تقوم به الرؤيّة بصفة أوليّة لأنّها بطابعها القصديّ، وباعتبارها ليست نقلا آليا للظواهر، فهي تتوغل فيه كنظرة خاصة له، ثمّ إنّ الرؤيّة للأشياء لا تتمّ إلا من مكان ما، فالمكعب أراه من مكان ما على أنّ له ثلاثة أوجه، لكنّ الذي يجعلني أراه بستة أوجه هو أنّني أستطيع أن أدور حوله. فالرؤيّة التي تبلغ الحقيقة تكون بالتّكامل مع الحركة أو على سبيل المثال: حينما أطلّ من النّافذة، وأنظر إلى قبّة جرس الكنيسة، أعرف أنّني أستطيع رؤيّة بقيّة الأجزاء الأخرى من أماكن أخرى، كما يمكن لغيري ذلك لأنّني أستطيع التّحرك من هذا المكان إلى الأمكنة الأخرى" إنّني أعلم أنّ للأشياء وجوها عدّة، لأنّني أستطيع أن أدور حولها."[5]

وفي وصول الجسد كفاعل للإدراك إلى العالَم، يعرض الفيلسوف الخبرة الجسديّة للفنّان التي هي الطّريق إلى الحقيقة، حيث يتجاوز ذلك التّعارض الذي كان يراه أفلاطون

[1] نفس المرجع، ص 25.
[2] نفس المرجع، ص 27.
[3] نفس المرجع، ص 97.
[4] نفس المرجع، 175
[5] موريس ميرلوبونتي ظواهرية الأدراك ترحمة فؤاد شاهين مرجع سابق، ص 78.

بين الفنّ والحقيقة؛ فالفنّان لا يزيّف الحقيقة بل يصل إليها، ليس عبر تصورات ذهنيّة، وإنّما بمهاراته الجسديّة القصديّة، فهو يستعين بقول فاليري:"إنّ الفنّان يُحضر جسمه"[1] فالمصوّر يستعمل اليد والعين التي تغوص في قلب الأشياء، وتدرك لغزها، فهناك علاقة بين ما هو مرئيّ والخبرة الجسديّة يعكسها العمل الفنيّ الذي من خلاله يتمّ اكتشاف الفنّان"في عمله تلك الطبيعة الصامتة الأوليّة".[2]

إنّ الجسد إذ يتجه بقصديته إلى المرئيّات الطّبيعيّة ليدركها، ويعطيها معنى، فهو أيضا يتجه إلى الموضوعات الثقافيّة كاللغة "فهو الذي يعطي معنى ليس فقط للشيء الطّبيعيّ، وإنّما أيضا إلى مواضيع ثقافيّة مثل الكلمات." [3] التي إذا كانت لها كلمات مجرّدة، فالجسد يمنحها دلالتها الحسيّة التّجريبيّة، فهو حينما يواجه كلمة "ساخن" أو كلمة"بارد" يقوم بإعطائها معناها الأوليّ من خلال إثارة التجربة الجسديّة الداخليّة بالحرارة أو البرودة، فهو"يمنح الكلمات دلالتها الأوليّة بالطّريقة التي يستقبلها بها." [4]

إنّ الجسد لا يكتفي بهذا فحسب في المجال الثقافيّ اللّغويّ بل هو الذي ينجز الكلمات، إنّها تتشكل بداخله في العالم اللّغويّ للذات، فالجسد ضمن عمليّة قصديّة يتجه نحو الكلمة الموجودة في العالم اللّغوي لأجلّ تلفظها أي لأجل إنجازها حسيّاً كلاميّاً كعملية صوتيّة، هذا الإنجاز الصوتيّ الكلاميّ هو من عمل الحركة التي يقوم بها جسديّ"فالصورة الكلاميّة ليست إلاّ إحدى أنماط حركاتي الصوتيّة المعطاة مع حركات كثيرة في الوعيّ الشّامل لجسدي".[5]

[1] موريس ميرلوبونتي :العين والعقل ترجمة وتقديم :حبيب الشّاروني، منشأة المعارف بالأسكندريّة، ب ط، ب ت، ص 16.
[2] مجموعة من المؤلفين تحت إشراف د. جمال مفرج، كوجيتو الجسد، مرجع سابق، ص 75.
[3] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، مرجع سابق، ص 196.
[4] نفس المرجع، ص 196.
[5] موريس ميرلوبونتي ظواهرية الأدراك, ترجمة فؤاد شاهين' مرجع سابق، ص 155.

ويتأكد هذا أيضا في قوله:"إنّ الكلام حركة فعليّة".[1]

وهكذا، فالحركة التي تصاحب الرؤيّة، اللّمس، إنجاز اللّغة وإعطاء المعنى" هي عرفان عمليّ يمكن اعتباره فريدا."[2]

هذه الحركة القصديّة التي يتميّز بها الجسد تفسر لنا إذا الجهد العضليّ الذي يقوم به الجسد ليصل إلى الأشياء، ويمتد إليها، هذا ما ذهب إليه مين دي بيرون باعتبار الجهد العضليّ هو الإرادة" فالأنا ليس هو أنا أفكر، وإنّما أنا أريد".[3] هذا الأنا أريد بالنسبة لمين دي بيرون هو الأنا أستطيع حيث يذهب إلى القول بأنّه "لا يوجد إطلاقا حدٌّ أوسط بين الإرادة والحركة".[4] فالإرادة هي الحركة، والحركة قدرة جسميّة، هذا الطّرح يتأكد أيضا عند ميرلوبونتي في قوله: "فالوعيّ هو في الأصل لا يعني أفكر بأنْ بل أستطيع."[5]

إنّ ميرلوبونتي يعترف بوجود مفارقة وهي أنّ الجسد موضوع مثل كلّ الموضوعات لكن "كان من الضروري التعبير عن عمل الجسد في لغة شيء في ذاته"[6] وهو ما يسميه الجسد الجسد الخاص، الذي وجوده في العالم الخارجيّ، لا يعني أنّ أجزاءه موضوعة واحدة فوق الأخرى بالشكل الذي تظهر أنها مصطفة فوق بعضها البعض، فهي ليست تجميعا من الأعضاء المتراصفة في الحيّز المكانيّ أنّ مكانيته مختلفة عن مكانية الموضوعات الأخرى فأعضاؤه مترابطة ضمن ترابط التجربة البصريّة واللّمسيّة اللّتين تتحققان دفعة واحدة وليس بصفة تتابعيّة تراكمية حيث لا " يكفي القول بأنّ جسدي شكل أيْ ظاهرة فيها الكلّ سابق عن أجزائه." تكون معرفة مكانية جسديّ ضمن ما يسميه ميرلوبونتي الصورة الجسديّة التي يرى بأنّها " كيفيّة التّعبير عن أنّ جسدي هو في العالم" أي وضعيّة جسدي في العالم ؛فهذه الوضعيّة هو الذي يعبر عنها إنّه يؤول نفسه، فيجب أنْ يُنظر إليه في المكان كوضع، وليس كشيء يُضاف إلى شيء آخر، ويحدّد هذا من خلال المثال الآتي:"إذا وقفتُ أمام مكتبي، واستندتُ إليه

---

[1] نفس المرجع، ص 156.

[2] نفس المرجع، ص 119.

[3] د. حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة مرجع سابق ص20

[4] Main de Biran :Essai sur les fondements de la psychologie et sur des rapports avec l'étude de la nature(librairie Félix Paris 1932 ed pierre Tisserand)note، p149 نقلا عن د. د.حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة مرجع سابق ص21

[5] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص117.

[6] نفس المرجع، ص 72.

بيدي، فإنّ يديّ وحدهما تبرزان، وكلّ جسديّ يلحق بهما كما يلحق الذيل بالمذنب.هذا لا يعني أنّني أجهل موضِع كتفي أو كليتي (لأنّها ليست بجانب يديّ)، بل إنّ هذا الموضع ينغلق داخل موضع يدي، وكلّ وضعيّة تقرأ إذا جاز التّعبير في استنادها إلى الطّاولة."[1] إنّ تأكيد ميرلوبونتي على أنّ الذّات يتأكد وجودها من خلال الوجود الجسمانيّ، فإنّ هذا الأخير محايد للذاتيّة، ويُفهم هذا من خلال ديمومته كخاصية من خصائص الجسم الذاتيّ (الخاص)، إنّ ميرلوبونتي ينقلنا من ديمومة الشعور إلى ديمومة الجسد، هذا الطّرح يلتقي مع ما اعتقده برغسون" فقد مضى بالعكس إلى جعل الكون في جملته كالجسم الإنسانيّ من جهة أنّه يدوم".[2] إذا كانت ظواهر الكون تمتاز بالديمومة، وكذا جسم الإنسان بالنسبة لبرغسون، فإنّ ميرلوبونتي بتمييزه دائما الجسد الخاص عن الأشياء الأخرى، فإنّه يتميّز بديمومة خاصة، حيث يقول:"ولكن هذا الواقع لايدلّ على أنّه بالإمكان مقارنة حضور جسديّ بالديمومة الواقعيّة لبعض الأشياء".[3]

فالموضوعات إذا كان يراها الجسد، ويلمسها فإنّها أيضا بقدر ما هي حاضرة، قد تغيب عن المجال البصريّ كأشياء في حين أنّ جسدي دائم الحضور، فإنّه لا يبتعد عني، لا يفارقني، فأنا دائما جسمي، وجسمي دائما أنا "إنّ جسدي يتميّز عن الطّاولة أو عن المصباح لأنّه مدرك باستمرار...إنّه دائما شيء لا يتركني."[4] لا توجد إذا مسافة فاصلة بيني وبين جسدي كالتي هي موجودة بيني وبين الأجساد التي ألاحظها أمامي بينما هو ليس أمامي، ولست أمامه"أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا جسدي".[5] وبهذا يلتقي ميرلوبونتي مع غابرييل مارسيل الذي رفض تصور الجسم كشيء خارجيّ أو كآلة نستعملها، وكأنّها خارجة عنّا، فهو يقول:"فلا ينبغي أن أقول إنّي أستعمل جسميّ، وإنّما أنا عين جسمي"[6]

---

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص 92.

[2] د. حبيب الشّاروني فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة مرجع سابق ص 28

[3] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص 86.

[4] نفس المرجع، ص85.

[5] نفس المرجع، ص 131.

[6] غابريل مارسيل: Journal Métaphisique عن د. حبيب الشّاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة، مرجع سابق ص 66.

إن الأشياء ألموجودة في العالم ترى وتلمس بينما جسدي الخاص لا يمكن أن أراه وألمسه لا يتم هذا إلاّ من طرف جسد آخر أو من خلال المرأة لكن هذا يجعلني أشعر بوجود مسافة بين جسدي وجسد الآخر أو بين جسدي المنعكس في المرآة لكن جسدي الذاتي اللصيق بي لا يمكنني أن أراه أو ألمسه " إنّني لا أستطيع بسطه تحت نظري"،[1] فلا يمكن للعين أن ترى نفسها رائية ولا يمكن لليد أن تلمس نفسها لامسة" فقد ألاحظ الأشياء ألخارجيّة لجسدي أمسكها أتفحصها أدور حولها بينما جسدي لا ألاحظه بالذات."[2] إنّ هذا الجسد الخاص بالنسبة لميرلبونتي، مادام يتميّز عن الموضوعات الأخرى فإنّه باستناده إلى الفلسفة الظواهريّة، وتحديدا عند هوسرل لا يمكن للعلم أن يدرسه كموضوع" فلست نتيجة أو تقاطع لسببيات متعددة تحدد جسدي أو نفسي."[3] فليس بإمكان العلوم كعلم الأحياء علم النفس علم الاجتماع أن تشكل نظرة حقيقيّة عن ذات الإنسان بما فيها جسده، فإدراك الجسد يتم انطلاقا من الداخل من الخبرة التي نشكلها عنه" فليس لي أيّة وسيلة أخرى لمعرفة الجسد البشري غير أن أعيشه".[4] هناك طبقتان متمايزتان للجسم هما طبقة الجسم المعتاد وطبقة الجسم الحالي لكن معايشة الجسد من الداخل توحي بأنّ تمايزهما لا ينفي علاقة التواصل بينهما يؤكد هذا من خلال تقديمه لمثالين:عن العضو الوهميّ، ورفض الذراع المشلول: فهناك مثال عن مريض بُترت ذراعه بعد إصابته بقذيفة، لكنّه كان دائما يشعر بأنّ ذراعه موجودة بعد البتر في جسمه الحاليّ، ومثال عن مريض يشعر بعدم وجود يده المشلولة بالرغم من وجودها في جسمه الحاليّ؛فالمريض الأول حينما يتوهم أنّ ذراعه لازالت موجودة، والمريض الثاني حينما يرفض أو يستبعد وجود اليد المشلولة، فإنّ هذا يعني أنّ جسمهما المعتاد قد خزّن حركة الذراع، واليد اللتين كانتا تربطان الجسد المعتاد نفسه بالعالم، وتجعلانه ينخرط فيه، إنّ انخراطه هذا يعني امتداده المتواصل نحو العالم نظرا لما يربطه بهذا العالم من مشاريع، واجبات، والتزامات، فهذ المجال العمليّ للماضي الخاص بجسد هذين الشخصين لا زال حاضرا لدى الشخصين المعاقين رغم البتر والشلل؛ فالشخص الذي بترت ذراعه، والذي شُلّت

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص86

[2] نفس المرجع، ص86.

[3] نفس المرجع، ص8.

[4] نفس المرجع، ص167.

يده لازال جسدهما الحالي يعيش على خبرة جسدهما المعتاد، وبهذا يرى ميرلوبونتي أنّ توهم وجود العضو(الذراع) ورفض وجود الذراع المشلول لا يمكن تفسيرهما فيزيولوجيا، ولا نفسيّاً، ولا هما معاً، فذلك لا يعود إلى أسباب آلية خارجيّة(مثيرات خارجيّة) أو عضويّة مرتبطة بالجسد، ولا حتّى سيكولوجيّة ترتبط برفض البتر، واستبعاد العضو في حدّ ذاته، وإنّما تصور ذلك من خلال وجود الجسد في العالم وارتباط أدائه لمشاريعه بوجوده في العالم.

كذلك يرى ميرلوبونتي بأنّ الجسد الذاتي يتميّز بخاصيّة الانعكاسات المزدوجة أي أنّه من جهة أخرى يمكنه وهو يكتشف نفسه أن يكون حاسّاً ومحسوسا في آن واحد؛فمثلا من خلال الإحساس اللّمسيّ حين تلمس يدي اليمنى يدي اليسرى، تنقلب الأولى إلى ملموسة والثانيّة إلى لامسة هناك اختبار حسّي متناوب"حيث تستطيع اليدان التناوب في وظيفة اللامس والملموس."[1] وهكذا فإنّ الوعي بالجسم يتمّ بداخله بتجربتنا الحميميّة معه.

كما يتميّز الجسد الخاص أيضا عن الموضوعات الأخرى من حيث إنّه منبع عاطفيّ فيه نحس باللذة والألم، فهو" موضوع تأثريّ".[2] فأثناء دغدغة إحدى مناطق الجسد فإنّ الإحساس باللّذة آت من الجسد، كما ينبع منه الألم كما يحدث أثناء تعرضنا لانغراس المسمار في الجسم"فالألم يأتي من القدم."[3]

كما يتصف بالإحساسات الحركيّة، حيث يقول ميرلوبونتي:" إنّ علاقات قراري وجسدي في الحركة هي علاقات سحريّة."[4]

هذه الحركيّة التي يتميّز بها تتميّز عن حركيّة الموضوعات الأخرى التي تُحرك من الخارج، الجسم هو الذي يحركها حينما يجدها في مكان معيّن وينقلها إلى مكان آخر، بينما جسمنا الخاص لا نفتش عنه ثمّ نلقاه في مكان ما ثمّ نحركه من هذا المكان إلى الآخر، فهو يتحرك مباشرة لايكلفني شيئا لأقوده نحو الحركة إنّه" ذاته الذي يرتمي فيها."[5]

---

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص 87.

[2] حبيب الشّاروني فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة مرجع سابق ص 41

[3] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص87.

[4] نفس المرجع، ص 88.

[5] موريس ميرلوبونتي,ظواهرية الأدراك,ترجمة, فؤاد شاهين مرجع سابق ، ص 88.

كما يقول:" إنّنا لا نحرك جسدنا الموضوعيّ بل نحرك جسدنا الظواهريّ."[1] إنّه بهذه الحركة والتي هي قصديّة ينقلنا إلى الاعتقاد ب :" إنّنا في العالم بواسطة جسدنا." [2] لأنّ في هذا العالم سيعيش جسدنا هذا العالم نفسه من خلال معايشته وإنجاز مشاريع فيه، إنّ داخله يعيش الإنسان وجوده بجسمه، فهو لا يدرك موضوعاته فقط، وإنّما يصبح متواصلا ومندمجا مع الآخرين، فالذات لم تعد وحديّة منعزلة كما كانت تعتقد المثاليّة بل إنّ وجودها في العالم، لأن القصدية تربط بين الذات والموضوع كما أنّ هذا الربط يتجاوز به ميرلوبونتي سارتر الذي يرى أنّ الآخر جحيم بالنسبة للأنا، الآخر الذي يحوّل الذات إلى جماد ويسلبها بنظرته، فخلافا له يرى ميرلوبونتي يرى أنّ جسمي بقصديته يرمي بي إلى العالم، ويجعلني في لقاء مع الآخرين" وهكذا ينتصب جسدي واقفا قدّام العالم، والعالم واقف قدّامه، وبينهما علاقة تعانق."[3] وفي تواصل معهم إلا إذا كان الآخر مجهولا بالنسبة لي، ويتجلّى التّقاطع والتّداخل مع الذوات الأخرى في عملية الحديث بين شخصين، فالشخصان "يعملان في عالم واحد كأنّهما في جسم واحد، هذا الجسم المشترك يتجلّى في تجربة الحديث".[4] فأثناء الحديث يندمج أناي الجسماني في الأنا الجسماني للآخر، ويصبحان شيئا واحدا.

كما أنّ عملية الاتصال بالآخر تظهر في العلاقة الجنسيّة التي لا يعتبرها مجرّد عمليّة عضويّة غريزيّة آليّة، وإنّما هي تتميّز بقصديّة حيث يستهدف جسد الأنا جسد الآخر لأجل علاقة ستحدّد كينونة الطرفين في العالم لأنّها تمكن من"الانخراط في أوساط مختلفة، وللتركيز بواسطة تجارب مختلفة، ولأكتساب بنى سلوكيّة معيّنة".[5] فداخل العلاقة الجنسيّة التي هي علاقة الأنا بالآخر، ستحدّد جدليّة السيّد والعبد؛ فبين الحياء والوقاحة سأصبح موضوعا أو عبدا بحيائي أمام الآخر الذي جعلته وقاحته ذاتا سيّدة عليّ.

---

[1] نفس المرجع، ص 97.

[2] نفس المرجع، ص 175.

[3] موريس ميرلوبونتي، المرئيّ واللامرئيّ، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، مراجعة: ناجي العولني، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيرت، ط1، 2008، ص 401.

[4] Maurice Merleau ponty :phenomenologie de perception p 407 نقلا عن د. حبيب الشّاروني فكرة الجسم عن في الفلسفة الوجوديّة مرجع سابق ص114 - 115

[5] موريس ميرلوبونتي، ظواهريّة الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، مرجع سابق، ص 138.

لقد أحضر ميرلوبونتي الجسد في فلسفته الظاهراتية محاولا اخراجه من خندق تلك الثنائية التراتبية المبنية على تسامي النفس ودونية الجسد مختزلا تلك المسافة بينه وبين الذات فهي الجسد نفسه فذاتي هي جسدي وجسدي هو ذاتي حيث لامجال للحديث عن نفس متعالية واكن الحديث عن جسدي الذي لايفارقني علاقتي به ليست كموضوع معرفة علمية وانما حميمية لا يتركني وقصديته تشدني الى العالم وتجعلني أدركه وأنخرط فيه ويربطني بعلاقات معه.

المبحث الثاني: نظرية السلطة عند ميشال فوكو

1. ميشال فوكو: المسار الفكري:

كان ميلاد ميشال فوكو بتاريخ:15 أكتوبر السّنة 1926 في بواتييه غرب وسط فرنسا، كان أبوه بول جرّاحاً، وجدّه بول طبيبا، وجدّه لأمه كان أيضا جرّاحاً الذي قرّر تسميته ميشال. توفي بباريس إثر إصابته بمرض السيدا العام 1984.

عاش في أسرة، وفرت له كلّ شيء، لكن كان طفلا هزيلاً ميّالا إلى العزلة. شهد له بعض أساتذته بتفوّقه إلاّ في بعض المواد كالتّاريخ، واللّغتين اليونانيّة واللاتينيّة. درس بثانوية هنري الرّابع أتيح له النّجاح في مسابقة القبول بمدرسة المعلمين العليا إلا في المرّة الثّانيّة العام 1945 هناك عانى من اكتئاب حاد الى درجة محاولته الانتحار عرض على طبيب نفساني فاصبح مولعا بعلم النفس حيث تحصل على إجازة في علم النفس مضافة إلى أخرى في الفلسفة.

بدأ يتعمق في قراءاته الفلسفيّة متأثرا بدروس أستاذه جان هيبوليت عن هيغل ثمّ انجذب نحو ماركس تحت تأثير أستاذه ألتوسير، فانخرط في الحزب الشيوعيّ 1950 ثم تأثر بنيتشه، كانت تستعصى على أقرانه بهذه المدرسة معاشرته ومخالطته، كان يتردّد خلسة إلى أوكار وحانات المثليين، هذا الشذوذ المنبوذ آنذاك، كان بالنسبة له، ولبعض الفرنسيين منذ الثورة 1968 أسلوبا في الحياة، ممّا يحيل إلى ربط هذا السّلوك عنده باهتمامه بعلم النّفس وأخلاقيات الذات، والاهتمام بأعمال فرويد، بطاي، بلانشو، كلوفسكي، جان بينيه، وساد.

كما بدأ يربط بين المفاهيم الفينومينولوجية ومناهج علم النفس من خلال تعرّفه على أعمال باشلار في كتابه عن الخيال، كتابات هوسرل، ميرلوبونتي، سارتر، لاكان، ياسبرس، هيدغر، وميلاني كلين.

بعدما حصل على شهادة الأستاذية ليعمل محاضرا في المدرسة العليا عين في العام 1952 بجامعة ليل بشمال فرنسا معيدا بكلية الآداب، فألقى سلسلة من المحاضرات؛ درّس تاريخ علم النّفس، وأهم النّظريات التي كانت معروفة كالجشتالت بمدرسة المعلمين العليا 1951 حتّى العام 1955.

في 1954 نشر دراسة معنونة بـ: المرض العقليّ والشّخصيّة، لكن عدّلها وعنونها فيما بعد ب :"المرض العقليّ وعلم النّفس"1962، وقد رفض إعادة نشرها.

في السّنة 1955 عيّنه العالم الأنثربولوجي دوميزيل محاضرا بمعهد الدراسات الرومانيّة بمدينة أوبسالا بالسويد، التقى بكامو، وهو يتسلم جائزة نوبل 1957، وما إن حلّت السّنة 1958، انتهى من تحرير رسالته للحصول على درجة الدكتوراه في "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي لكنّها لم تجد قبولا نظرا لأسباب أسلوبيّة لا تتوافق مع اللغة العلميّة في السويد. طرد من كارسوفيا 1959 إثر تواجده بمدينة هامبورغ أعدّ ترجمة ومقدّمة مطوّلة لمبحث "الأنثربولوجيا" عند كانط.

عاد إلى فرنسا السّنة 1960، ترأس لجنة مناقشة رسالته التّكميليّة عن كانط أستاذه السّابق هيبوليت إلى جانب دي جانديالك، وترأس مناقشة رسالته الرئيسيّة عن الجنون هونري جوييه إلى جانب كانغليم ولاباش، فلقيت انتقادات شديدة خاصة من طرف رئيس اللّجنة، وخاصة في تحديده لموقف الشّك الديكارتي من الجنون، وإقصاء العقل للاعقل، ومن زاوية غلبة بهرج الأسلوب على حساب الدّقة في التّحليل. لم تلق الحظ الوافر من النّشر، فقد عرفت مجلة "الأزمنة الحديثة" الذي كان يشرف عليها سارتر، ومجلة روح Esprit التي تمثل التيّار الكاثوليكي بموقف عداء منها، لكن ستلقى حقّها في انجلترا لدى المعارضين للطّبّ النّفسيّ الوصفيّ الوضعيّ، وكان أهمهم رولاند لينج R.laing ديفيد كوبر، هربرت ماركوز، والإيطالي بازاجيليا. بعد التّمرّد الطلابيّ1968، انعقد مؤتمر عام بمدينة تولوز بين 16، و17 ديسمبر " عن يوميات تطور الطّبّ النّفسيّ" السّنة 1969.

ما بين 1962 و1966 عيّن فوكو أستاذا لعلم النّفس الباثولوجي بجامعة كليرمونفران.

لقد أبدى فوكو كرهه للشيوعيّة، وارتبط هذا بمعارضة تعيين روجيه غارودي عضو المكتب الشيوعيّ بدل من صديقه جيل دولوز.كما شارك في لجان إعداد مشروع إصلاحيّ

تعليميّ المسمّى " مشروع فوشيه إيجران 1963 1967 لكن شبهته الأخلاقيّة حالت دون ترشيحه لوظيفة إداريّة هامّة بوزارة التّعليم.

في العام 1963 نشر كتابه " نشأة العيادة كامتداد لاهتماماته الطّبيّة والنّفسيّة إلى جانب العديد من المقالات. نشر كتاب ريمون روسيل (1877 1933)، أصدر كتابه (الكلمات والأشياء) السّنة 1966 الذي بيّن فيه وضعيّة الإنسان بين العلوم الإنسانيّة، وصلت مبيعاته إلى ثمانية عشر وخمسمائة ألف نسخة في العام نفسه، "وليس من شكّ أنّ سبب النّجاح الباهر الذي حقّقه هذا الكتاب هو توافقه مع انتشار الفكر البنيويّ خلال مرحلة الستينات بفضل كتابات كلود ليفي ستراوس"،[1] التي كانت متعارضة مع أراء سارتر، وتعزيزها للأبحاث اللسانيّة الحديثة لجاكبسون ومدرسة براغ.لكن فوكو في كتابه "أركيولوجيا المعرفة" سيرفض اتهامه بانتمائه إلى البنيويّة.

تحصّل فوكو على وظيفة بقسم الفلسفة بمدينة تونس السنة 1966 سيدرس هناك ديكارت، نيتشه، هوسرل، تاريخ الفن من عصر النّهضة حتّى مانييه.

حدثت السّنة 1967 نكسة تأثر بها العالم العربيّ، ثمّ اندلعت ثورة الطلاّب التونسيين المناهضين لنظام بورقيبة وموقفه السلبيّ من القضيّة الفلسطينيّة، فقد تعاطف معهم فوكو، وتأثر بمعاناة الاعتقال والتّعذيب التي تعرضوا لها، وغرس في نفسيته أهميّة الإيديولوجيا السياسيّة من النّاحية العمليّة الثوريّة. كما أن ثورة ماي 1968 بفرنسا كان لها وقع كبير في توجيه مساره الفلسفي، والتي كانت تحمل فكرا اختلافيا مع الحداثة المفروضة من الأعلى حيث كانت "اختلافية ثورة 68 في مجابهة سلطة ديغولية، اختلافية ثورة 68 في مجابهة جامعة بورجوازية، اختلافية ثورة 68 في مواجهة حداثة بوليسية، اختلافية ثورة 68 في مواجهة نخبة أساتذة رجعية، جماعة يسارية انتهازية"[2]

لقد اتجهت أفكارها أيضا إلى إنتقاد مؤسسة الأسرة لأن" كل تربية جنسية ناتجة عن الآباء تسقط بالضرورة في هذا الرسم المستلب".[3]

---

[1] د.محمد علي الكردي:وجوه وقضايا فلسفيّة ، ديدرو بطاي فوكو، دار ومطابع المستقبل ط1 1998 ص 57

[2] محمد الشيخ: المثقف والسلطة تقديم سالم يفوت دار الطليعة بيروت، ط1، يوليو1991، ص 77.

[3] Sylvain Zegel, «les idees de mai », op. cit, p 98. نقلا عن محمد الشيخ: المثقف والسلطة تقديم سالم يفوت دار الطليعة بيروت، ط1، يوليو1991 ، ص 83

الأمر الذي دفع الى الاهتمام بالجسد أكثر حيث أنه " بقدرما يتم انتقاذ الاسرة بقدر مايتم التركيز على الجسد، ماي 68 هو أيضا خلق لفلسفة الجسد"[1] هذا الأمر يتاكد في مضامين أفكارها من خلال هذا البلاغ" يجب علينا أن نتحدث عن الجسد وعن علاقة الأشياء بالجسد".[2]

عيّن أستاذا للفلسفة بجامعة فانسان بفرنسا السنة 1968 من شهر ديسمبر، والتي كانت تحتوي على العناصر اليساريّة المتطرفة. نظرا لما طبع الكثير من المحاضرات الجانب الإيديولوجي، ونظرا للشغب الذي أثاره الطلاّب اليساريون المتطرفون، أعلنت وزارة التّعليم عدم الاعتراف بالشهادات الجامعيّة التي حصل عليها خريجو عام 1968 1969.هذا الإجراء القمعيّ الديغولي جعل فوكو ينظم إلى صفوف الكتّاب الثوريين، ويتخلّى عن البنيويّة المستبعدة للوعي الثوريّ، وإيمانها بالتحولات الميكانيكيّة الحتمية، كما نشر كتاب "أركيولوجيا المعرفة" العام 1969.عيّن أستاذا للفلسفة بأكبر مؤسسة تعليميّة شرفيّة في فرنسا، وهي كوليج دو فرانس :Collège de France في الثاني من ديسمبر 1970.في السّنة نفسها ألقى خطابا نشر تحت عنوان "نظام الخطاب "محدّداً فيه دور علاقات السّلطة المتنوعة داخل الخطاب، وانتقل من اهتمامه بالخطاب العلميّ[الطّبيّ، النّفسيّ، الاجتماعيّ إلى الخطاب التّنظيميّ مثل الخطاب القانونيّ وعلاقته بالجنس، والخطاب الأخلاقيّ، وعلاقته بتنظيم الجنس والرّغبة، واهتمامه بقضيّة السّجون، وحياة المساجين، فأسّس "فريق الاستعلام عن المساجينGIP في 8 فبراير 1970، وهذا ارتبط باهتمامه الخاص بالمعتقلين السياسيين الذين عذبوا ، إلى جانب زميليه بيير فيدال ناكيه، وجان ماري دومينيك رئيس تحرير مجلة Esprit، فدعوا إلى إصلاح أحوال المساجين، وإعطائهم حقّ التّصريح بتجاوزات إدارة السّجون ومسؤوليها، وأرادت الحكومة قمع حركة التّمرد، وإدانة حركة المثقفين الثوريين التي انضمّ إليها سارتر الذي أسّس معه إلى جانب كلافيل جريدة التّحريرّ السنة 1977.كما ظهرت لجنة كفاح السّجناء CAP.

هذه الأحداث جعلت كتابات فوكو تنطلق من الممارسات اليوميّة الحيّة لتصعد إلى الجانب التّنظيريّ، وليس العكس، هذا ما عبّر عنه كتابه "المراقبة والمعاقبة" بعنوان فرعيّ "نشأة السّجن" العام 1975 بعد نشره لمذكرات بيير ريفيير " قاتل أمه وإخوته" العام 1973،

[1] محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص83.

[2] Sylvain Zegel, «les idees de mai », op. cit, p 103.

نقلا عن عن محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص 83.

وكأول سفّاح يخفّف عنه حكم الإعدام بالأشغال الشّاقّة المؤبدة في فرنسا في الثلث الأول من القرن التّاسع عشر نظرا لمعاناته من اختلال عقليّ.

انخرط إلى جانب جان جينييه في حركة نضاليّة مناهضة للعنصريّة على إثر مقتل عامل جزائريّ على يد الشّرطة الفرنسيّة 1972، ومناهضة للاستبداد السياسيّ في إسبانيا حيث ذهب ضحيّة ممارسات الإعدام أحد عشر شخصا من النساء والرجال، لقد أعجب فوكو بجورج بطاي الدّاعي إلى الإيروسيّة، ونقض المحرمات، كما شارك في الثورة الدّاعيّة إلى التّحرّر الجنسيّ التي نشطت خلال السبعينات خصوصا وأنّها تستجيب لتجربته المثليّة، فهذا الطابو التّابع لقوانين البرجوازية، كان ينظر إليه كثير من علماء النّفس الثوريين، وماركوز على أنّه يقضي بكبت هذه الطّاقة الحيويّة ليحفظها، حتّى لا تتبدّد لأجل صرفها في العمل، حيث تعتبر لديهم "التحريمات الجنسية جزءا من الطابو البرجوازي الذي لا يستغل ويحتكر فحسب طاقة العمل لدى الخاضعين لسيطرة رأس المال، وإنما يعمل كذلك على قمع وكبت حريتهم في تحقيق رغباتهم الجنسية حفاظا على هذه الطاقة نفسها".[1]

بحلول العام 1976 نشر مؤلفه "تاريخ الجنسانيّة" ج1 إرادة المعرفة. عمل كمحقق صحفيّ لصالح جريدة Le corriere dellaSeria عن الحركة الإيرانيّة النضاليّة ضدّ الشّاه المستبدّ التي حدثت خلال شهر سبتمبر 1978، واستنتج منها أنّ الثورة تبدأ وتنتهي بخيبة الأمل إذا كانت ممزوجة بالتّعصب الدينيّ.

في العام1981 يفوز فرانسوا ميتران برئاسة الجمهوريّة على اليمين الذي مثّله جيسكار ديستان لكن بعد الرضاعن هذه الحكومة يشنّ فوكو إلى جانب صديقه القديم بورديو عالم الاجتماع حملة تشهير عنيفة ضدها أي ضدّ صمتها الملتبس أمام قمع الجنرال جارولسكي لثورة الحركة النقابيّة في بولندا، ومواقفه السلبيّة أمام حركات التّحرّر في العالم.وفي هذه الأثناء، انصرف فوكو إلى تكملة مشروع كتابه "تاريخ الجنسانيّة" لينشر الجزء الثاني "استخدام اللّذات"، والثالث "الانهمام بالذات" بتاريخ 1984.

كانت أسفاره مستمرة: اليابان، البرازيل، وكندا. كما زار أمريكا، وتحديدا بركلي، وفضّل البقاء في كاليفورنيا لأنّها "جنّة الله على أرضه"، ففيها وجد تحرّره الجنسيّ المثليّ.

[1] محمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، ديادرو، بطاي، فوكو، مرجع سابق، ص 66.

عاد إلى فرنسا محمّلا بآلام الإيدز، فنقل إلى مستشفى لاسلبتريير حيث كان مأواه الأخير يوم 25 يناير1984.

2. نظرية السلطة عند فوكو:

إنّ تحديد فوكو للسلطة ينطلق من انتقاذه التّفكير السياسيّ الكلاسيكيّ الذي كان يبحث في نشأة السّلطة، مصدرها، كيفيّة تشكّلها، فهو لا يتفق مع نظريات الحقّ التي ترى أنّ ممارسة الأنظمة الملكيّة للسّلطة على أساس أنّها حق، وهذا الحقّ في السّيادة يظهر بمظهر القانون، تمارس به آليات المنع والعقاب في المجتمعات الغربيّة، كما استعمله الملوك كسلاح يحتمون به، وفي القرن السّابع عشر والثامن عشر بدأ ينظر إلى السّلطة المطلقة للملك على أنّها لا حق كونها متعسفة ومستبدة ؛فأصبحت السّلطة كقانون من خلاله نتصورها به، كما لا يتفق فوكو على مبدأ أنّ السلطة السياسيّة تنشأ بواسطة التعاقد الذي بموجبه ينتقل الأفراد من الحالة الطبيعيّة إلى الحالة السياسيّة بتخليهم عن بعض من حرياتهم، فأطراف العقد يرغبون في إنهاء حرب الكل ضد الكل حسب طوماس هوبز أن فوكو يرفض هذه النّظريّة الماديّة الاقتصاديّة للسلطة لأنّه باعتبارها حقا معناه يمكن نقله من فرد إلى فرد أو إلى آخرين بانتزاعه أو الحصول عليه عن طريق التعاقد أو بإجراء قانونيّ فكأنّه ملكيّة أو مادّة يمكن الحيازة عليها لتملّكها ممّا يفسر بأنّ الحكم الليبراليّ هو التّعبير السياسيّ عن الرأسماليّة ؛"فهي إذا ليست شيئا يُحصل عليه أو يُنتزع ويقسم، شيئا نحتكره أو... يفلت من أيدينا"[1] حيث إنّ الاعتقاد بأنّ السّلطة كحق يُنظر إليها نظرة اقتصاديّة. كما أنّ فوكو يرفض بأن تكون السلطة السياسيّة هي سلطة الطبقة السّائدة اقتصاديّا أي هي التي تملك قوى الإنتاج كمسوّغ لوجودها التّاريخيّ السياسيّ، فلا يجب حصرها في مجموعة أجهزة الدّولة أو المؤسسات التي تمكّن من إخضاع المواطنين داخل دولة معيّنة سواء عن طريق العنف أو عن طريق القانون الذي يمثل الشّرعيّة، فهو لا ينظر إلى السّلطة من فوق لأنّ هذا سيفضي إلى حصرها في هذا الشّكل الذي هو الشّكل النهائي لها"إنّني لا أعني بالسّلطة كمجموع مؤسسات وأجهزة تؤمّن خضوع المواطنين في دولة معطاة." [2] حيث يتخلّى فوكو عن التّحديد الهرميّ العموديّ للسّلطة، فلا

[1] مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السّطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنّشر، ط1، السنة 1988، ص 79.

[2] مشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة "إرادة العرفان"، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشّرق، المغرب، ب ط، ص76.

يجب النّظر إليها على أنّها موجودة في يد جهاز الدّولة الموجودة في الفوق، وتوجّه إلى المواطنين على أنّهم موجودون في التحت، فلا يجب البحث عنها في القصر الملكيّ أو الجمهوريّ ولا في مبنى البرلمان، ولا قاعة المحكمة، ولا في الوزارة "فبدل الهرميّة التي ما انفكت تطبع التّصور الماركسيّ"[1] ،فإنّ السّلطة يجب البحث عنها في أسفل المجتمع، في الشّارع، في المستشفى، في العيادة، في السّجن، في الثكنة، في المدرسة...إلخ، هذه هي أماكن السلطة؛ إنّها تنتشر في كلّ مكان ؛هذا الطّرح الفوكوي يتوافق مع رولان بارث الذي يقول: "إنّنا نعتقد أنّ السّلطة واحدة، ومع ذلك، ماذا لو كانت السّلطة متعدّدة مثل الشياطين؟".[2]

ومادامت ليس لها شكل واحد، فهي في جميع العلاقات الاجتماعيّة متعدّدة الأشكال والمظاهر، فعلاقة الطّبيب بالمرضى سلطة، علاقة الضبّاط بالجنود سلطة، علاقة راعي الكنيسة بمن يعترف له سلطة، علاقة المدرس بالتّلاميذ سلطة، "فالسّلطة ففي بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعدّدة." [3]

إنّ فوكو يسلّط الضوء على ما قد يبدو تافها غير رئيسيّ، هامشيّا حينما يتوغل في الحياة الاجتماعيّة اليوميّة وتفاصيلها، حيث تمارس السّلطة وفي تلك الأماكن الصغيرة المذكورة التي هي الأماكن الحقيقيّة التي تقبع فيها السّلطة، إنّها مجالاتها الجزئيّة الصغيرة المجهريّة، وهذا ما أطلق عليه فوكو ميكرو فيزياء السّلطة Micro –pouvoir، هذه هي الوحدة الأولى في تحليل فوكو للسلطة فهي تعني "ان السلطة مجهرية تخترق العلاقات الاستراتيجية ضمن صراعات الحياة اليومية"[4] متخليّاً عن الجانب الماكرو سكوبي المتمثل في جهاز الدولة، مبنى، البرلمان، الهياكل الإداريّة الحكوميّة، الوزارات، مكاتب الأحزاب.

كذلك يتجاوز مبدأ أنّ علاقات السّلطة تقوم ضمن أفراد متعاقدين، حيث إنّ داخل علاقاتها يوجد أفراد، أو ذوات لا متعاقدة Des sujets non contractuels كالمنحرف، المريض، والتّلميذ، فهؤلاء لا يملكون أهليّة للتعاقد، ومع ذلك هم مركز تحليلاته لعلاقات السّلطة.

---

[1] جيل دولوز، السّلطة والمعرفة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربيّ، ط1، 1987، ص 33.

[2] Roland Barth :Lecon inaugurable au college de France, p11, le seuil. نقلا عن

- Jacqueline Russ :Savoir et Pouvoir Tome1 Hatier P7.

[3] مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، مصدر سابق، ص 78.

[4] معزوز عبد العالي، فوكو وميكروفيزياء السلطة، مدارات فلسفية، العدد 13، الجمعية الفلسفية المغربية، 2008.

إنّ السّلطة ليست بنية فوقيّة (عليا) تعكسها بنية تحتيّة فهي ليست في موقع براني عن هذه العلاقات بل هي تقبع داخل هذه العلاقات، فهي" تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه مكونة لتنظيم تلك القوى".[1]

ليست علاقات السّلطة خارج علاقات أخرى، كالعلاقات الاقتصاديّة، المعرفيّة، بل هي توجد في هذا المجال الذي تمارس فيه، السلطة يمكن أن يقال عنها إنّها ممارسة ليصل فوكو بهذا الطرح إلى تحديد الطّابع الماديّ الفيزيائيّ الملموس للسّلطة، إنّها إذاكانت لا تعطى، لا تتمّ مبادلتها، لا تؤخذ فهي تمارس؛ إنها "لا توجد إلاّ في الفعل".[2]

إنّ علاقات السّلطة أيضا تتميّز بأنّها قصديّة ولا ذاتيّة أي إنّها عقلانيّة وعقلانيتها تعني أنّها لا تمارس عشوائيّا، بل لها أهداف تسعى إليها، ولا يمكن فهمها، أنّها نتيجة اختيار الفرد أم مجموعة من الأفراد، ولا من اختيار طبقة حاكمة، أو هيئة عليا بل تعود إلى "تدابير، وحيّل، ووسائل، وتقنيات، وأعمال."[3] وهذه كلّها يحدّدها فوكو بمعنى استراتيجيات التي تعني" كلّ الوسائل المستخدمة لتشغيل جهاز سلطويّ أو الحفاظ عليه".[4] فالسلطة إذاً استراتيجيّة، والتي تعني القدرة على أن تجعل الآخر يقوم بأفعال تحدّدها أنت له، و تكون متوافقة مع أهدافك، حيث يوضع الآخر في إطار عام، ويتحرك من خلاله، ويمكن أن يختار أفعالا في نطاقه بإرادته الحرّة إلاّ أنّ اختياره يكون محكوما بالإطار الذي وضع له وفيه، وبالتّالي يصبح خاضعا للسّلطة في الوقت الذي يتوهم فيه أنّه يمارس الحريّة التي يستحقها؛ فالخاضع للسّلطة يصبح يقوم بأفعال تحدّدها أنت "فهي صيغة تأثير البعض على البعض الآخر".[5]

إنَّ ما يشكّل السّلطة ليس قوة واحدة، بل علاقات قوى، وهي غير متكافئة يتخلّلها صراع دائم بين أطرافها، وأينما توجد السّلطة توجد المقاومة، فلا وجود للعنف التّام، ولا

---

[1] مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، مصدر سابق، ص 78.

[2] مشال فوكو: يجب الدّفاع عن المجتمع، ترجمة: وتقديم وتعليق: د.زواوي بغورة دار الطليعة، بيروت، ط، 1أكتوبر 2003، ص42.

[3] جيل دولوز، السّلطة والمعرفة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، مرجع سابق، ص 31.

[4] درايفوس ورابينوف، مسيرة فلسفليّة فوكو، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة وإشراف: مطاع صفدي، مركز الإنماء القوميّ، ب ط، ص 200.

[5] نفس المرجع، ص196.

للإذعان التّام، ولا للهيمنة الكاملة لأنّ هذا سيفضي إلى فشلها، وإلى الخروج عن العلاقات السّلطويّة؛ فالمقاومة" تشكّل الطّرف الآخر في علاقات السّلطة".[1]

وإذا كان فوكو يرفض إلحاق صفة العنف التّام، فهذا يعني أنّه أيضا لا يجب إلحاق صفة القمع التّام بالسّلطة؛ فهي ليست قانونا يقول لا دائما، ليست سلبيّة دائما، فما يجعلها ثابتة في مكانها، ضامنة لطاعة الآخرين كأسلوب من أساليبها الاستراتيجيّة هي أنّها "لا تثقل عليهم كقوة تقول: لا"[2]

إنّ تقنيات السّلطة لم تعد كما كانت، فقد طورت من استراتيجيتها، لتضمن السّيطرة وبأقلّ تكلفة، فهي لم تصبح تتصرف بأسلوب المنع، والإرغام بل تظهر بمظهر إيجابيّ، إنّها تتجه نحو الإنتاج، لذلك "يجب اعتبار السّلطة بمثابة شبكة منتجة تمرّ عبر الجسم الإجتماعي كلّه أكثر ممّا هي هيئة سلبيّة وظيفتها هي ممارسة القمع".[3]

إنّ فوكو يطرح موضوع السّلطة بربطه بموضوع المعرفة متجاوزا الطّرح الفلسفيّ القديم عند أفلاطون الذي كان يعتقد أنّ النّفس تصل إلى معرفة الحقيقة إلاّ حينما تتخلص من الجسد، من حواسه، من أهوائه بالتّخلّص من العالم الحسّيّ عالم الشّرور ضمن عملية التّطهر والتّزهد الذي تمارسه هي ذاتها كنفس حرّة؛فالحقيقة التي يصل إليها الإنسان وتحديدا الفيلسوف بريئة من كلّ هوى ناتج عن تأثير الجسم أو الواقع الاجتماعيّ، إنّ فوكو يعتبر هذا وهما، والذي كان نتيجة تقسيمه الوهميّ التّراتبيّ للعالم إلى عالم متعالٍ، وآخر ظاهريّ؛ وهذا الوهم ظلّ يعتلي فلسفة ديكارت، الذي اعتقد أنّ الذات موجودة لكونها تفكر لا لكونها جسدا، ضمن انغلاقها حول نفسها بمزاولة عملية الشّك الذي تصل به إلى اليقين، وما اليقين إلاّ ما يبدو للعقل بديهيّاً بعيدا عن تشويش الحواس أو تشويش الواقع الحسيّ بل هذا الطّرح عمل نيتشه على هدمه بهدم فكرة الحقيقة المطلقة المتعاليّة عن العالم الحسيّ، فما دام هذا العالم هو العالم الوحيد الذي نعيش فيه، فإنّ الحقيقة نابعة منه، إنّ الحقيقة لها تاريخ ؛فهي ليست خارج التّاريخ، إنّ السّلطة هي ممارسة واقعيّة تاريخيّة، والباحثون عن المعرفة ليسوا منفصلين عن واقع السلطة

[1] مشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، مصدر سابق، ص81.

[2] مشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ب ط، 2006، ص 63.

[3] مشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، مصدر سابق، ص 63، 64.

"فليسوا هم من لا تربطهم السّلطة بالاستبداد، منزويين في غرفهم الدافئة، غارقين في تأملاتهم، هم أولئك وحدهم قادرون على اكتشاف الحقيقة."[1]

إنّ فوكو يتجاوز فكرة أنّ معرفة الحقيقة تستوجب العدول عن الطّموح إلى السّلطة، ويتجاوز تلك الوضعيّة التي كانت توضع فيها المعرفة مقابلة للسّلطة أي أن تكون عارفا عالما يجب أن تتخلّى عن الأهواء السياسيّة، فهناك تمفصل دائم بين المعرفة والسّلطة، إنّ الحديث عن المعرفة هو الحديث عن السّلطة، والحديث عن السّلطة هو الحديث عن المعرفة؛ وهنا يتفق فوكو مع ميشال سيريز الذي يقول:" لقد تحققنا ألف مرّة بأنّ المعرفة موجودة على الدوام إلى جانب السّلطة في ممارستها، في تحفظها، غزوها منذ أن كانت في أيدي كهنة مصر".[2]

فوراء البحث عن الحقيقة يقبع شيء متخفٍ هو إرادة القوّة، هو غريزة الهيمنة، إنّ المعرفة هي استراتيجيّة السّلطة كما أنّ السّلطة هي المولّد للمعرفة، كلاهما يعبر عن إرادة القوّة، وهذا الطّرح يعكس الحضور النيتشويّ في تحليل السّلطة عند فوكو ومقاربتها مع المعرفة، فعلاقة الذات بالحقيقة هي علاقة سلطة، ترتبط بالممارسات والمصالح الاجتماعيّة، لا وجود لمعرفة نزيهة خارج السّلطة، ولا سلطة عمياء خارج المعرفة، فالمعرفة مرتبطة بأهواء السّلطة، وبهذا يكذّب فوكو فكرة انفصال السياسيّ عن المعرفيّ العلميّ، فهو يقول:" أظنّ أنّ الفكرة القائلة بأنّ تكريس الجهود للبحث في الميادين النّظريّة التّأمليّة كما نفعل الآن هو تخل عن السياسة، أظنّ أنّ هذه الفكرة خاطئة تماما".[3]

إنّ البحث الجينيالوجيّ حول الحقيقة هو البحث في التّاريخ السياسيّ للحقيقة حيث إنّه لم يطرح الحقيقة من خلال تاريخ العلوم، فلم يعتبر أنّ الوصول إلى الحقيقة في عصر معيّن هو ناتج عن الانتقال من مستوى معرفيّ أقلّ إلى مستوى معرفي أكثر تطورا بل من خلال الممارسات القضائيّة، ممّا يتوجب" التّخلي عن الاعتقاد بأنّ السّلطة تجنّن، وأنّه بالمقابل يعتبر

[1] M.Foucault in Politique de la philosophie P171 Grasset نقلا عن
- Jacqueline Russ ،Savoir et Pouvoir Tome 1 Hatier P6

[2] Michel Serres :La Traumatocratie in Hermes III p85 ed de Minuit نقلا عن
- Jacqueline Russ ،Savoir et Pouvoir Tome 1 Hatier P9.

[3] مشال فوكو، همّ الحقيقة، ترجمة: مصطفى المنساوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، ط1 2006، ص 35.

التّخلي عن السّلطة شرطا من الشّروط التي بها يمكن للمرء أن يكون عالما، وأنّ السّلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى." [1]

إنّ فوكو يحدّد أشكالا تاريخيّة من مركب [السّلطة المعرفة] تتمثل في:

1. مقولة القياس: الذي فرضته متطلبات العدل كنظام للعالم، كان وسيلة لتحديد مبدأ النّظام الذي به يجب إخضاع القوى المتصارعة، وإقرار المساواة كمطلب ديموقراطي داخل المجتمع اليونانيّ القديم، وكان أيضا قالب المعرفة الرياضيّة الفيزيائيّة.
2. مقولة التّحقيق: في العصر الوسيط، وفي القرن الثامن عشر اقتضى الأمر هذه المرّة ترسيخ العدالة المرتبطة بالصالح العام، والتي تستوجب البحث عن من الذي فعل هذا؟ في أيّة لحظة؟ وفي أيّ ظرف؟ ممّا أدّى إلى تطبيق إجراءات التّحقيق الجنائي كممارسة سلطويّة، والذي يستدعي ملاحظة الأشياء، استعادتها، ملاحظة الوقائع والأحداث، فهذا الإجراء سيمتد إلى شكل معرفيّ هو المنهج التّجريبيّ الذي ستعتمده العلوم التّجريبيّة مع فرنسيس بيكون.
3. مقولة الفحص أو الامتحان: إنّه المظهر الثالث من مركب [السّلطة المعرفة] في المجتمعات الصناعيّة الحديثة حيث أصبح الفرد خاضعا للمراقبة في: السّجن، الثكنة، المدرسة، المصنع، المستشفى. ومن جهة أخرى أنّ هذا الفحص المخضع للفرد سيجعله موضوع معرفة في العلوم الإنسانيّة: علم الاجتماع، علم النّفس، علم التّربيّة، علم الإجرام، فالفحص "يستجيب لوظيفة الانتقاء والإقصاء".[2]

إنّ فوكو حينما يطرح السّلطة لا يطرحها من منظور مَن يمارسها أو مَن هي في حوزته كالملوك، الوزراء، الجنرالات، الطّلائع الثوريّة، فأذا كان "المؤرخون هم الذين يهتمون بالاشخاص الذين يملكون السلطة الملوك، الوزراء، الجنرالات، قادة الثورة"،[3] فإنّه يطرحها من من خلال مَن تُمَارس عليه، مَن هو في حوزة السّلطة. إنّ السّلطة بالنسبة لفوكو

[1] مشال فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السّجن، ترجمة: د.علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990، ص 65.

[2] M. Foucault : Thèses et institutions pénales :(cours1971- 1972) in résumé des cours P20 -21 - نقلا عن د. السّيّد ولد أبّاه :التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدّار العربيّة للعلوم ط2 2004، ص193.

[3] Annah Arendt et autres « Le pouvoir» ellipses , p 118.

تُمارس على الجسد، وحتّى تُمارس عليه يجب أن يمارسها هو في آن واحد على ذاته خلال تطوّر تقنيات السّلطة تاريخيّاً.

هكذا ينقلنا فوكو إلى مركب جديد ليس هو [النّفس الجسد]، وإنّما هو مركب [السّلطة الجسد]ضمن شبكة متميّزة من المفاهيم، وهي ميكرو فيزياء السّلطة، التكنولوجيا السياسيّة للجسد، السّلطة الحيويّة، السّلطة التّأديبيّة(الانضباطيّة)، السّلطة التّنظيميّة، السياسة الحيويّة، دولنة البيولوجيّ، البيوتاريخي، الحداثة البيولوجيّة، فكيف يقارب فوكو بين السّلطة والجسد ؟ كيف تمارس السلطة ذاتها على الجسد؟

الفصل الثالث

الجسد في لعبة السّلطةعند ميشال فوكو

المبحث الأول: الجسد وسيرورة السلطة

المبحث الثاني: السلطة الحيوية

المبحث الأول: الجسد وسيرورة السلطة

الأجساد الخاضعة

إنَّ فوكو لا يطرح موضوع الجسد بجوار موضوع النّفس التي طرحها أفلاطون وديكارت في شكلها المتسامي المفارق، أو كما طرحها سبينوزا بعلاقتها المتوازية أو المتحدة مع الجسد ولا جسدا أعلى كمشروع نيتشوي يتجه إلى تحديد الإنسان الأعلى، ولا يطرح الجسد الحميميّ كما هو عند ميرلوبونتي،كما لاحظ هو نفسه أيضا أنّ المؤرخين تناولوا الجسد كمعطى فيزيولوجي ثابت في حقل الديمغرافيا، الباثولوجيا، نظروا إليه كمجال للحاجات والرغبات، وكمكان للوظائف الحيويّة من تغذية، هضم، تنفس، تدمير وبناء وتحويل للمواد، وكهدف لهجوم الميكروبات والفيروسات، لكنهم أهملوا الجانب السياسيّ في تاريخ الجسد أي الجسد وعلاقته بالسّلطة، إنّه ينغرس في علاقات سلطويّة "فهو أيضا غاطس ضمن حقل سياسيّ، فعلاقات السّلطة تعمل فيه عملا مباشرا، فهي توظّفه وتطّبعه، وتقوّمه، وتعذّبه وتُجبره على أعمال، وتضطره إلى احتفالات، وتطالبه بدلالات".[1]

إلاّ أنّ فوكو لا يعرض جسدا واحدا بل أجسادا متنوعة : مريضة وصحيّة، جسدا برجوازيا، وجسد الطبقة العاملة، جسدا مفردا، وعدّة أجساد، إنّها أجساد السّاكنة. كلّ هذه الأجساد ستدخل في علاقات سلطويّة، وستنغرس ضمن مجال سياسيّ.

منذ القرون الوسطى، عرف جسد المجذومين إقصاءً تجلّى بعزله في المستشفيات موسوما بنظرة متناقضة تتشكّل حول هذا الجسد، فهو عذاب إلهي مسلّط عليه، ومن جهة أخرى هو عناية إلهيّة، وهكذا "فإنّ دلالة الإقصاء وأهميّة هذه الصورة داخل المحيط الاجتماعي هو ما لا يمكن استبعاده دون إحاطته بهالة قدسيّة ".[2]

[1] ميشال فوكو: المراقبة والمعاقبة، ترجمة: د.علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990، ص 64.

[2] ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافي، المغرب، ط1، 2006، ص26.

حينما اختفى الجذام من العالم الغربي مع نهاية القرون الوسطى، حلّت الأمراض التناسليّة في القرن الخامس عشر فتمّ أيضا إقصاء المصابين بهذه الأمراض بوضعهم في المستشفيات " في معزل عن السّكان الآخرين".[1]

يعرض فوكو أيضا حكاية المجنون: الحامل لجسد عفوي غير عاقل، والذي إن كان مألوفا في الحياة الاجتماعيّة اليوميّة، أصبح مقلقا ومدعاة للحذر، فهذا المجنون تمّ استهدافه كجسد دنس بحرمانه من دخول الكنيسة، جلده، ضربه" حيث تتمّ مطاردته إلى أن يغادر المدينة، والعصي تهوي على ظهره، إنّها إشارات تدلّ على أنّ مغادرة المجانين للمدينة تدخل ضمن طقوس أخرى للإقصاء".[2] هذا الإقصاء تتقوّى دلالته ضمن الإبحار بالمجانين في سفن تائهة من مدينة إلى أخرى، ف:"كثيرا ما شهدت أوروبا تلك السّفن وهي تعبر الأنهار وعلى ظهرها عدد كبير من الحمقى".[3]

يأتي العصر الكلاسيكي الذي سيتعامل وبأساليب إقصائيّة جديدة مع الأجساد، ومنها جسد المجنون ذاته فبعد ما ترسخ الإيمان بوجود العقل كجوهر إنسانيّ يفكر حيث "قد حصّن نفسه بنفسه من خلال امتلاكه لنفسه"،[4] بدأ يضع أمامه ما هو مناف له، هو اللاعقل الذي تعكسه شخصيّة المجنون مباشرة بالنسبة له، كجسد عفويّ غير متعقّل. فبالنسبة لديكارت فإنّه مادام يشكّ فهو يفكر، وإذا كان يفكر فهو موجود، فالمجنون مادام لا يفكر فهو لاموجود، هكذا أصبح ديكارت" يقصي الجنون باسم ذلك الذي يشكّ".[5] فالذات التي تفكر لا يمكنها أبدا أن تكون مجنونة "وابتداءً من هذا التّاريخ أستبعد الجنون نهائيّاً"[6] لقد أصبح الجنون لا عقلا منفيا في الفلسفة الديكارتيّة العقلانيّة، والتي تأسست بها سلطة العقل على اللاعقل ضمن هذا الخطاب الإقصائي، وبهذا"فإنّ العقل ليس إلا لعبة من الألاعيب المتعدّدة للسلطة".[7]

---

[1] ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 27.

[2] نفس المصدر، ص 32.

[3] نفس المصدر، ص 30.

[4] نفس المصدر، ص 69.

[5] نفس المصدر، ص69.

[6] نفس المصدر، ص69.

[7] Jacqueline Russ :Histoire de la folie ،Faucault Hatier p50.

سيتجسد هذا الإقصاء الفلسفيّ العقلانيّ لجسد المجنون كجسد بلا عقل واقعيّاً من خلال عمليّة مأسسته في العصر الكلاسيكيّ، فبعدما كان يتمّ الإبحار بالمجانين في سفن تائهة بهم سيُعلن عن إجراء الحجز الذي تعود مراحله الأولى إلى "ذلك المرسوم الملكيّ الصادر في 27 أبريل 1656 الداعي إلى إنشاء المستشفى العام".[1] هذه المؤسسة سيعمم إنشاؤها في كلّ أرجاء العالم الغربيّ، فمنذ منتصف القرن 17 ارتبط الجنون بهذه الأرض الخاصة بالحجز".[2]هذا المكان المظلم الذي لقي فيه المجانين أعنف التّصرفات وحرمانهم من الأشياء الضروريّة، ولمّا تغيّرت النّظرة إلى البؤس من كونه إيجابيّا إلى دلالته على المذلة ولعنة إلهيّة، فإنّ وجوب إغاثة الفقراء اقتضى ضمّهم إلى وطن المجانين والإنفاق عليهم كما رافقهم العطّالون للقضاء على التسيّب، فالعطّال لا يُطرد بل" له الحق في الأكل، ولكن عليه أن يقبل الإكراه البدنيّ والأخلاقيّ لنظام الحجز.إلاّ أنّ المستشفى العام لم يكن في حقيقته مؤسسة علاجيّة، فلم يكن يحمل دلالات طبيّة لا من حيث الممارسة، ولا من حيث المفهوم، فهو يعود إلى النظام البرجوازي الذي كان يحاول الحفاظ على نفسه، واحتواء مراحل الأزمات الاقتصاديّة فتعيّن لديه فرض العمل الإجباريّ "فمنذ البداية سيحتلّ المجانين مواقعهم طوعا أو قسرا إلى جانب العطّالين والفقراء خيرين أو شريرين، فمثلهم سيخضعون لقوانين العمل الجبريّ"[3]. إنّ المستشفى العام كانت له إذاً دلالة اقتصاديّة، فبفرض العمل ستسخر هذه الأجساد كقوى إنتاجيّة في خدمة الإقتصاد البرجوازي الذي يفضي إلى "أنّ نُشغّلهم بالعمل أطول مدة ممكنة، وفي الأعمال الأكثر شقاء، وذلك بما تسمح به قوتهم، ويسمح به مكان عملهم"[4]. كما تتجاور الدلالة الدلالة الإقتصاديّة لهذا المستشفى العام مع الدلالة الأخلاقيّة التي مهمتها معاقبة وتقويم الإستخفاف بالأخلاق التي تدعو إلى الإلتزام بالنظام، ترك التكاسل، الإتكال من حيث إنّ كلّ خطأ " يجب أن يعاقب بتقليل كميّة الأكل، الزيادة في ساعات العمل، وبالسجن وبأحكام أخرى ساريّة في

[1] ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 86.
[2] نفس المصدر، ص 70.
[3] نفس المصدر السّابق، ص 96.
[4] نفس المصدر، ص 97.

المستشفيات، ووفق ما يرتئيه مديروها"[1]، فأصبحت رعاية النّظام الأخلاقيّ مهمة مدنيّة تتولاها الدولة بعدما كانت من مهام الكنيسة، بهاتين الدلالتين تظهر لنا السلطة بتقنياتها: الحجز، العمل القسريّ لتعكس ما يسميه فوكو الإستثمار الإقتصاديّ والسياسيّ للجسد، فاستثماره ضمن تشغيل القوى الجسديّة، وسياسيّاً ضمن جعل هذه القوى الجسديّة خاضعة.

إنّ الحجز لم يطل الفئات المذكورة فقط، فخلال 150 سنة زُجَّ بعناصر غير متجانسة داخل دور الحجز إلى جانب المجانين، فكانت تضمّ السّحرة، المشعوذين، المنجمين، الملحدين، المبذرين، اللواطيين" فقد كان الانحراف والعقوق والعلاقات السريّة والزواج المعيب من بين التّهم التي تقود إلى الحجز".[2]

قد تساوت هذه الفئات كلّها داخل الحجز، فهي في نظر العقل تمثل الفوضى، الشّر، الخطأ اللانظام، إنّها الفئة الخارجة عن النّظام الذي حدّده العقل، إنّها كلّها ترادف اللاعقل Déraison. إنّ ما يقوم به هذا المستشفى كسلطة يرتبط أيضا بالحفاظ على نظام العائلة الذي هو من نظام الملك، فللعائلة الحقّ في طلب الحجز والحصول عليه. إنّ مكان الحجز كمؤسسة تتبنى تقنيّات واستراتيجيات هي الجانب الخفيّ للسلطة أو ما يسميه فوكو ميكرو فيزياء السّلطة، والمتمثل في العزل، العمل الجبريّ، تقنين عمليّة الإطعام بإنقاصه وزيادة ساعات العمل ضمن المخالفات التي تحدث داخل هذا المكان، وهذا بداية لتأسيس سلطة العقلانيّة، وهي السّلطة التّأديبيّة (الإنضباطيّة) كاستراتيجيّة ترويض وإخضاع الأجساد من النّاحيّة السياسيّة، ولكنّه إخضاع نافع من النّاحية الإقتصاديّة.

إنَّ المجنون قد أقصي، وأسكت، كان هذا هوالإعتقال الديكارتي الفلسفي العقلاني والواقعي داخل الحجز بحكم أنّه شكل من أشكال اللاعقل، هو الشّرّ، هو الخطأ، هو السلوك الصبياني لأنّه جسد بلا عقل، جسد حيوانيّ سلوكه متهور غير منتظم، وبهذه الأوصاف أسّس العقل خطابا حول الجنون، ولم يؤسس الجنون خطابا حول نفسه، فلعب العقل دور الوصاية الأبويّة، فقد حدّدت له وصفات علاجيّة كالتّرياق، الأفيون، لكنّها ممارسات لم تكن طبيّة حيث

[1] نقلا عن ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 97.

[2] ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 115.

سيعرف الجنون طريقه إلى العلاج الطبّي من خلال فصله أولا عن تلك العناصر أو الفئات التي أفرج عنها بموجب إنهاء الحجر التّعسفي، وسيتحدّد الجنون كمقابل للعقل من جهة، ومن جهة أخرى سيتحرّر أيضا المجانين من سلاسل الحجز من خلال المناداة بالدخول الرسمي للمجنون ضمن الممارسة الطبيّة، وإعلان الرفض لتلك الأساليب المتنافرة للوصفات الطبيّة. وباسم النّزعة الإنسانيّة فإنّ مقولة العلاج أو التّطبيب قائمة على حوار بين الطبيب والمريض، ملاحظة المرض، حيث ينصب العلاج على الطبيعة المرئيّة ذلك استنادا على علم وضعيّ. كان طموح الطبيب بينال هو موضعة الجنون ضمن الطبّ العقليّ، فقد كان هذا تحت إشرافه بتعيينه في بساتر 1793 وسالبتريير 1795، وفي دار الشفاء بيورك في إنجلترا تقلّد هذه المهمة توك بمساعدة الكوايكريين* Quakers 1796، لقد تمّ تحديد علاج طبيّ للجنون من خلال عملية التّقويّة للعناصر العضويّة الهشّة كالألياف ، وهذا يعني تقويّة للأذهان ضد كلّ تهيّج جسديّ عبثيّ باستعمال تقنيّة التّطهير بنقل الدّم المتخثر، استعمال تقنيّة الغطس في الماء البارد الحمام والدوش إلى جانب انتظام الحركة مادام المجنون هو جسد مضطرب الحركات في الظاهر ضمن المشي المنتظم، الجريّ، التّنزه، السفر إلى البادية، هذا السّفر الذي لقي فيه المجنون خلاصه في هذه الأمكنة البسيطة البعيدة عن الانفعالات، القلق والمشاكل ممّا يجعل فوكو يرى أنّ الجنون هو نتاج المدينة، وليس نتاج الطبيعة,فهو يقول:" تشكل الحضارة بشكل عام وسطا ملائما لتطور الجنون"[1].

هذه التّقنيّات كانت لهدف توحد الجسم مع النّفس استجابة للنّزعة الإنسانيّة، وتدعيما لأسس علم وصف بالوضعيّ هو الطبّ العقليّ، إلاّ أنّ فوكو يرى أنّ بينال و توك،لم يتخلصا من الممارسات القديمة للحجز التي تعبر عن المعايير الإجتماعيّة للبرجوازيّة بإخضاع المجنون للرقابة الأخلاقيّة باعتباره مذنبا لا مريضا في الحقيقة، بزرع القلق والخوف في أعماقه، بإجباره على العمل كقيمة أخلاقيّة، والتي في حدّ ذاتها تخفي القيمة الاقتصاديّة،

* الكوايكريون هم أعضاء الجمعية الدينيّة للأصدقاء وهي جمعيّة دينيّة نشأت في إنجلترا تحت تأثير فوكس، تتميّز بنزعتها السلميّة وتمجيدها للإنسان، هاجر بعض أعضائها إلى أمريكا نتيجة الاضطهاد نقلا عن ميشال فوكو : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بن كراد مصدر سابق ص 471.

[1] ميشال فوكو : تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بن كراد مصدر سابق ص 384.

وجعله ضمن نظرة الآخرين كمجال تقدير، فإنّ حركاته هي موضوع ملاحظة و تطبيق معياريّ يحدّد ما هي أخلاقيّة ولا أخلاقيّة ليقع تحت المحاكمة العقابيّة، وليس ضمن العمليّة التّطبيبيّة، لم يكن الأمر تحاورا علاجياً بين الطبيب والمجنون، فهذا الأخير يعكس سلطة الأول ممارسة ضد الثاني، وإذا غاب الطّبيب ينوب عنه الحارس. إذا كان بينال قد انتزع السلاسل من المجنون لأجل حريته، فإنّها حريّة وهميّة إنّها حريّة مقيّدة مستلبة؛ فاستعماله للدوش لم يكن تطبيبا بل كان عملية قانونيّة عقابيّة ضد جسد المجنون لإعادته إلى النظام وإخضاعه له حينما يرتكب خطأ، وحينما يقاوم المجنون هذا الإجراء الأخلاقي, سوف يزج به في سجن انفرادي أو زنزانة موجودة بالمصحة ذاتها قسرا إذا سرق أو قام بتحرش أو رفض قوانين العمل. إنّ مستشفى بينال للأمراض العقليّة هو مكان انتصار الأخلاق البرجوازيّة التي كانت تمارس في الحجز من ذي قبل، فالطبّ العقليّ ما هو إلا مظهر لممارسة سلطة متعددة الأوجه، فهو يلعب دور السلطة الأبويّة، سلطة القاضي، سلطة القانون البرجوازي من خلال تلك الممارسات التي قامت على المراقبة والمحاكمة "من أجل ترويض مستلبين استبدت بهم قوة مزاج صاخب ومعقلن"[1] فإخضاع جسد المجنون تمّ بنقله من دار الحجز وعزله عن المحكوم عليه ليحكم عليه في الماريستان، هذه المحاكمة لأجل ترويضه أشرف عليها الأطباء: فالمعرفة التي أحيطت بالطبّ العقليّ ليست هي معرفة علميّة انتقلت من مستوى أدنى إلى مستوى متقدم، فالطبّ العقليّ حسب البحث الأركيولوجي لفوكو لم يكن متطورا من فرع علميّ سابق عنه بل من شروط وممارسات سلطويّة فما جعل هذا الفرع المعرفي ممكنا هو "مجموع العلاقات القائمة بين الإشفاء والحجز في الملاجئ وشروط الإقصاء الاجتماعي وطرقه والقواعد التشريعيّة ومعايير العمل الصناعي والأخلاق البرجوازية." [2]

فضمن المراقبة التي يخضع لها جسد المجنون بدأت تتكوّن معرفة بالمجنون ذاته، هذه المعرفة تتعلق بسبب مجيئه، سبب الشكوى منه، طبيعة سيرته الذاتيّة لتكوين ملف خاص به يضاف إلى عملية عزله داخل المستشفى بالإضافة إلى تقنيّة استجوابه التي يقتضيها طبّ

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 506.
[2] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 1986، ص 172.

العيادة؛ توجب حضور جسد طبيب الأمراض النّفسيّة في كلّ مكان ضمن جاهزيّة المكان الاستشفائي التي تمّ تحديدها في الفترة الممتدة بين1830 و1840 حيث تمّ تحديد هندسته بطريقة محسوبة تجعل الطبيب بشكل افتراضيّ قادرا على أن يوجد في كلّ مكان حيث يتمكن من رؤية كلّ شيء بنظرة واحدة، ويراقب مرضاه في جولة واحدة، وكلّ من في المؤسسة حيث يصبح الطّبيب إلى جانب كونه معالجا هو صاحب سلطة تنظيميّة، فالطّبيب "هو المنظّم le regulateur".[1]

وهنا يطرح فوكو العلاقة السّلطويّة لحضور جسد الطّبيب أمام جسد المريض المجنون. فحضور الأول مخضع للثاني. فجسد الطّبيب الحاضر يطبع مستشفى المجانين بالطّابع الطّبيّ، هو جسد خالٍ من كلّ عيب، هو حامل لمعرفة طبيّة، حامل لمعرفة خاصة بالأمراض النّفسيّة؛ فهو حامل الحقيقة وحامل العلاج، فالسّلطة تمارس عن طريق هذا الطّبيب هو الذي يتولّى كلّ المهام في المستشفى بعدما كان بينال يعتمد أحيانا على معرفة مراقب المستشفى بيساتر، إنّ الطّبيب حامل لسلطة إضافيّة، تضاف إلى سلطته كحامل للحقيقة، فهذا كلّه يعبّر عن السلطة التّأديبيّة التي طبعت جسد الطّبيب ضمن عمليّة وتقنيّة مأسسته أي يحمل سلطة المؤسسة الاستشفائيّة في جسده، ويُخضع بها جسد المجنون، فجسد الطّبيب هو من صنع السلطة التّأديبيّة والتي تمارس نفسها ليس من خلال ذاتها بل من خلال جسد الطّبيب لأنّه هو في حدّ ذاته حددته على مقاس المؤسسة الطّبيّة لإخضاع ذلك الجسد، جسد المجنون "فلا تعدو مؤسسة المستشفى أن تكون مجموعة تسويات يقوم بها هذا الجسد بالنسبة إلى نفس جسد المجنون الخاضع داخل المستشفى".[2]

هذا الإخضاع الذي يجعل من هذا الجسد جسدا انضباطيّاً، وقد يشفى بهذه التقنيات الإنضباطيّة، ومن خلال هذا سيتحدّد الجسد السّوي مقابل الجسد المريض، الجسد العصيّ عن الانضباط، وهكذا فإنّ الطّبّ العيادي هو من إنتاج السّلطة التّأديبيّة والعيادة أو المستشفى هما المكان الذي تمارس فيه تقنيات هذه السّلطة.

[1] حوارات ونصوص، فوكو دريدا بلانشو، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2006، ص 95.
[2] نفس المرجع، ص 106.

يواصل فوكو عرضه لتاريخ الجسد، وقصته مع السلطة لكن هذه المرّة، يعرض جسد المحكوم عليه، فالأوامر الملكيّة الصارمة في تنفيذ حكم الإعدام، كانت تستهدف مباشرة جسد المتهم المجرم في نظر العدالة الملكيّة، فبين 1617 و1649 كان هناك "34 حكما بالإعدام بتهمة القذف والمسّ بالمقدسات"[1].

كما أنّه في 24 مارس1726 أعلن ملازم الشرطة عن رجل مصاب بمرض خطير ارتكب جريمة اللّواط "فقد حكم عليه بالإعدام حرقا في الساحة العامة، وسيذرى رماده في الهواء." [2] إنّ حكم الإعدام القاضي بإقصاء المتهم من الحياة الدنيا بإماتته يقتضي أن يموت مرحليّاً بالتّقسيط، أن يموت كلّ جزء من جسده بالتّدريج إلى أن يتم موته النهائيّ إنّه الموت عبر التّعذيب الذي يقول عنه جوكور:"إنّه عقاب جسدي مؤلم يتفاقم إلى حدّ الفظاعة نوعا ما" [3] حينما حكم على داميان (Damien) في الثامن من آذار السنة 1757 بالإعدام بتهمة قتله أباه، فإنّه كان لزاما أن يقاد في عربة عاريا حاملا الشّمع الملتهب، يتمّ قرصه بالقارصة في حلمتيه، وذراعيه، وركبتيه، و شحمات فخديه، يتم حرق يده الآثمة بنار الكبريت، ويوضع الرصاص المذوب والزيت المغلّى والقار الصمغي والشمع الممزوج بالكبريت على المناطق المقروصة، وتقطع أعصاب مفاصله بالفأس، وبعد ذلك يمزق جسده، ويقطع بأربعة أحصنة "ثم تتلف أوصاله وجسده بالنّار حتّى تتحول إلى رماد يذرى في الهواء".[4]

وهذه العملية لابدّ لها من التطويق الذي يلعب دورا دفاعيّاً واحتياطيّاً لكلّ مقاومة مضادة من خلال جهاز عسكريّ يضمّ:خيّالة، عسس، نبالة، ضباط شرطة، جنود.

هذه التقنيات والتّفاصيل الحيّة لعملية التّعذيب التي يرسمها فوكو كانت تتمّ في العراء، كانت مشهدا احتفاليّاً أمام أعين النّاس، كان التّعذيب مشهدا علنيّا بطله المهزوم هو جسد المحكوم عليه أمام قوة العاهل، هذا المتهم كان آنذاك لا يعرف، وليس له الحق كيف تراكمت

[1] Rentard, le libertinage érudit, Paris, 1942, pp 20, 22 عن

- ميشال فوكو:تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ,ترجمة:سعيد بنكراد,المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط1، 2006، ص 116.

[2] ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، مصدر سابق، ص 111.

[3] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم :مطاع صفدي ص71.

[4] نفس المصدر، ص47.

المعلومات التي ألفت ملف الاتهام، و الاطّلاع عليه، ولا أن يستعين بمحام للدفاع عن نفسه. إنّ القاضي "مخوّل بأن يكوِّن بنفسه، وبمطلق الصلاحيّة حقيقة بموجبها يستطيع أن يحاصر المتهم".[1]

وكان قرار ملاقاته للمتهم إلا مرّة واحدة قبل صدور الحكم، كانت الإجراءات سريّة خوفا من فوضى شعبيّة، واقتناعا بأنّ"السلطة العليا التي إليها يعود حق العقاب لا يمكنها بأيّ حال من الأحوال أن تعود إلى العامة، وأمام عدالة الملوك يجب أن تصمت كلّ الأصوات." [2] لكن الذي لم يكن مخفيا عن أعين النّاس هو التّعذيب، تعذيب المحكوم عليه، هذه العلنيّة هي الأخرى استثمار سياسي للجسد، فمن خلال تلك المشاهد المرعبة يحتفل العاهل بعيد انتصار، انتصار سلطته، من خلاله يستعرض العاهل سلطته السياسيّة عبر الصرخات التي تخرج من أعماق المجلود، وصوت السّوط، و الكوي بالحديد، والقرص بالكلاب، والتّقطيع حتّى الموت، والحرق بعد الموت، وتطاير الرماد في الهواء، إنّها جولة تعذيبيّة منتصرة، أصوات ومناظر تخنق الأنفاس، وتقشعر لها القلوب، وتصيب بالرعب المتفرجين على هذا السّخاء في التّعذيب الذي يقوي سلطة الملك التي تتوعد كلّ من يتجرأ عليها.فهذه الطقوس التّعذيبيّة ليس هدفها حماية المجتمع فقط، وإنّما الانتقام لشخص الملك، فمادامت العدالة ينص عليها القانون، والقانون يعبر عن إرادة الملك المطلقة، فهو يعكس سلطته، فالجريمة ليست تعد عن الضحيّة وانتهاك لحقوقه بل هو تعدٍ على قانونه، على سلطته، تعدٍ على سيادته، فلابدّ من" إعادة إقرار السيادة بعد جرحها لحظة"[3] فهذه العلنيّة، وهذا الصّخب المرعب يجعل التّعذيب يؤدي الوظيفة القانونيّة السياسيّة، فعبر هذا الجسد تظهر علاقات سلطويّة غير متكافئة، يتأكد التفاوت أو الفارق بين القوى: قوة عليا منتصرة هي قوة العاهل، وقوة تقاوم إلى أن تهزم هي قوة جسد المعذّب المتهم؛ فالأولى سلطة الملك في طابعها المادي التي تتحكم في جسم هذا المخالف لقانونه، إنّ جسد المتهم المعذب هو المكان أو المسرح الذي فوقه، وعبره يستعرض الملك

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم :مطاع صفدي ص 73.
[2] نفس المصدر، ص 73.
[3] نفس المصدر، ص 82.

سلطته "إنّه مرتكز تمظهر السلطة".[1] هذه السلطة اللامحدودة تظفر بانتصار بعد حرب نتيجتها محسومة مسبقا، إلا أن جسد المتهم ليس فقط المكان الذي تصور فيه سلطة الحاكم بل أيضا هو المكان الذي تستخرج منه الحقيقة حقيقة الجريمة عن طريق هذه السلطة ذاتها ضمن تقنياتها التّعذيبيّة، فحقيقة الجريمة ليست فقط التي أعدت في التقارير السريّة، إنّها ستظهر على الجسد علنيا، فالمحكوم سيدين نفسه بنفسه، هو الذي سيحكم على نفسه بنفسه من خلال تقنيّة الاعتراف الذي سيدلي به كأفضل دليل على أن الجريمة وقعت، وهو فاعلها، وهذا الدليل(العلنيّ المسموع يضاف إلى تلك التّحقيقات المكتوبة سريّاً."فهو القطعة المتممة لتحقيق مكتوب سريّ".[2] إنّه الدليل على حقيقة أخرى، وهي مصداقية تلك الخطابات والمدونات التي شكلت ملف المتهم، ذلك الاعتراف الإكراهيّ الذي ينتزع الحقيقة من هذا الجسد، فالتّعذيب إذا كان يهدف إلى القضاء على الجريمة، وعدم تكرارها، فإنّه يهدف إلى إظهارها بالحضّ على الاعتراف بأنّ هذه الجريمة قام بها صاحب هذا الجسد الماثل أمام المتفرجين بحقيقة التّحقيق فعبرو فوق جسد المعذب تظهر السلطة والحقيقة جنبا إلى جنب.

إنّ الهلع الذي أصاب المحكومين متهمين أم متفرجين على التّعذيب الجسديّ جعل العدالة التي حدّدتها إرادة الملك محل استنفار واحتجاج، ومحلّ سؤال ممّا اقتضى مراجعتها، فكان الاستنفار والاحتجاج من مكان التّعذيب، من المعذبين أنفسهم فما دام لم يعد لديهم شيئا يريدون الاحتفاظ به، هم واعون بمصيرهم المحتوم، فالمتهم وهو يساق إلى مكان الموت يستمع النّاس إليه، وهو يشتم القضاة القوانين السلطة الدين، ففي نظر فوكو أنّه لو استجوبت تلك الفئات التي جرّت إلى المشانق، نرى كلّ مجرم"وهو يأخذ على قضاته بربريتهم، وإلاّ وهو يلعن الكهنة الذين يرافقونه، وهو يجدف ضد الله الذي هو أدانه."[3]

لقد انقلبت الأدوار، فالمجرم أصبح مظلوما، و الاستنفار بدأ يخرج من أصوات الشعب بعدما كان متفرجا شاهدا، وكحق كان يطالب به هو ذاته برؤية المجرم علنيّاً، وإلاّ شكّ في وقوع التعذيب لمساعدة الملك في عملية الانتقام، فأصبح الشعب يشعر بأن قوانين العدالة لا

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، ص 86.
[2] نفس المصدر، ص 75.
[3] نفس المصدر، ص 90.

تخدم إلا الملك، وأنّ هناك تجاوزات في تطبيقها أنهاتطبق ضمن تفاوت طبقي اجتماعي، وقد لا يكون التطبيق منسجما مع طبيعة الجريمة، فقد كانت أقلّ الجرائم خطورة كالاختلاسات المنزليّة عقوبتها الإعدام شنقا، ثم إنّ الاعتراف قد لا يكون حقيقة بل إنّ أوجاع التّعذيب هي التي تصطنعه. كان تدخل الرّأي العام مع تدخل الفلاسفة، ومع تدخل بعض القضاة أمثال:كلاس calas، سيرفن sirven، دي لابار De labarre، فترويع التّعذيب لإعطائه الشّرعيّة عجّل بلاشرعيته في كل مكان، عند كل الفئات، بدءًا من انتفاضة المحكوم عليه إلى انتفاضة الرّأيّ العام الذي كان حليفا فأصبح عدوا ومتعاطفا مع المعذّب إلى انتفاضة النخبة "خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر عند الفلاسفة، والمنظرين الحقوقيين، عند فقهاء القانون ورجال القانون، عند البرلمانيين ضمن دفاتر الظلامات ولدى المشرعين".[1] فتحاشياً للإضراب ونقمة الشعب أعيد النّظر في قوانين العقوبة وانزاح مبدأ حق العقاب من خلال انتقام الملك إلى الدفاع عن المجتمع تلك هي مرحلة اللطف العقابي أو العقوبة المؤنسنة "فقد انمحى في مطلع القرن التاسع عشر المشهد الكبير للعقاب الجسديّ، وأخفى الجسد المعذّب....وتمّ الدخول في حقبة الرزانة العقابيّة."[2] لقد تمّ نقل جسد المحكوم عليه من العراء إلى الخفاء من التّعذيب إلى العقاب هو السجن الذي يعبر واقعيّا عن هذه الرزانة، فلم يظهر بموجب قانون، هذا الأخير جاء بعد ذلك لينظمه، فقد نشأ خارج الجهاز القضائي، فهو فضاء بصريّ سابق عن كونه خطابا ملفوظا يحدّده القانون، لقد تحدّد السجن كجهاز اعتقال منظم ما بين السنة1780 و1830، فهو كعقوبة مثلى يرتكز أولا على مبدأ الحرمان من الحريّة، بعزل المجرم عن الحياة الاجتماعيّة في هذا المكان، كذلك يستند إلى القياس الكميّ للعقوبة بدقة بسبب متغيّر الوقت فالتقييم الاقتصادي الأخلاقيّ للعقوبة قائم على التّقييم بالنقوذ، بالأيام والأشهر والسنوات لكن السجن يرتكز أيضا على دور محدّد نتائجه منتظرة في المستقبل، وهو تغيير الأفراد أي إصلاحهم بعرض قواعد أخلاقيّة :بإجبارهم على عمل يقطفون ثماره، والتوصل إلى إشعارهم بالذنب تجاه ما اقترفوه في الماضي للولوج إلى روح هذا الجسم، فلم يكن السجن مكانا مظلما

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم :مطاع صفدي،مصدرسابق ص 103.
[2] نفس المصدر، ص 55.

هملا بل كانت تتخلله تقنيات سلطويّة هذه المرّة ليست مرئيّة بل خفيّة حيث السلطة التي تمارس في السجن مجهريّة تتجزأ إلى وحدات جد صغيرة، وإنّها تقنيات رقيقة ولطيفة تمارس على الجسد بعزله، تقنين الوقت، الطعام: تحديد وقت اليقظة والنوم، وقت النشاط والراحة، عدد ومدّة الوجبات، تحديد نوعيّة ومقدار الطعام، الحرمان الجنسي، فرض العمل، وتحديد طبيعته، تحديد وقت الصلاة، هذه التربيّة، وهذا النظام يتم خلال وقت قصير ومسافات بسيطة بين، قاعة الطعام، المشغل، والزنزانة تحاشيّا لكلّ فراغ غير مفيد "فالسجن هو أسلوب جديد للتّأثير على الأبدان"،[1] إنّ السلطة العقابيّة كقوة تمارس على الجسد لم تعد سلبيّة مدمرة للجسد مشتتة لقواه بالحرق ونثرها في الهواء رمادا بل إنّ هذا التّنظيم للحركات ليس فقط لضمان الفائدة الأخلاقيّة بل الفائدة السياسيّة كون هذا التّنميط للحركات الجسديّة يجعلها سريعة للإخضاع إلى جانب الفائدة الماديّة ,الاقتصاديّة التي هي هدف برجوازي، فهذا التّنميط للحركات يجمع قوى الجسم، ويزيد من فعاليتها، ممّا يجعلها قادرة على الإنتاج والإنتاج السّريع ضمن العمل الإجباريّ"وهكذا في اقتصاد الرقّ الاستعباديّ اقتصر دور الإواليات القصاصيّة على تقديم يد عاملة إضافيّة".[2] فالسلطة ليست قمعا فقط بل مرتبطة بسلسلة كاملة من المفاعيل الإيجابيّة والمفيدة المنتجة فيكون الاستثمار الاقتصادي والسياسيّ للجسد من خلال خلق جسد منضبط حيث يصبح الجسد أكثر طاعة بمقدار ما هو أكثر فائدة.وإذا كان السجن مكانا لتنفيذ العقوبة ومكانا للإصلاح، فهو كفضاء بصري يمكّن من مراقبة الأفراد المعاقبين، ممّا يسمح بمعرفة تامة بكلّ فرد، بتصرفاته، استعداداته، تحسنه أو تراجعه فتدون هذه الملاحظات التي يتمّ رصدها على السجين كسيرة ذاتيّة تتشكل حوله هذه الملاحظة، وهذه المراقبة التي هي تقنيّة من تقنيات خلق الجسد الانضباطي وظيفة أدّتها بامتياز موضوعة المستشرف (البانوبتيك) (Panopticon) الذي أسسه الإنجليزي جريمي بنتام، فهو عمارة مقسّمة إلى خلايا في الوسط يوجد برج بداخله نوافذ واسعة تفتح على الوجه للحلقة بتقسيم البناء الجانبي إلى غرف معزولة لكلّ منها شباكان من الداخل مطابقان لشبابيك البرج وشبّاك يتيح للنور أن يقطع الغرفة من

[1] جيل دولوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1987، ص 38.

[2] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مصدرسابق ص 63.

جهة إلى جهة، وفي كلّ غرفة يحبس مجنون أو مريض أو محكوم عليه أو عامل أو تلميذ، فهذا المكان بجاهزيته الهندسيّة المعماريّة يسمح بأن يكون من هو في الغرفة موضوع استعلام دون أن يشكل موضوعا للاتصال ومرئيا دون أن يرى"وانعدام الرؤية هذه هو ضمان النظام."[1] فيكفي أن يقتنع الشخص الموقوف بأنه مراقب باستمرار مادام البرج العالي أمام عينيه على الدوام مع أنّه لا يعرف إذا ما هو في هذه اللحظة تحت المراقبة أم لا. كما أن السلطة الممارسة هنا ليست متجسدة ظاهرة في شخص محدد بل مبعثرة ضمن استراتيجيات أوتقنيات تتمثل في جاهزية معمارية المكان، مفاعيل الرؤية إذ "في البرج المركزي يرى المراقب كلّ شيء دون أن يُرى أبدا"، [2] فنظام الرؤية يضمن للسلطة أداء وظيفتها بشكل تلقائيّ ومرن أمّا الجهاز الهندسي البنائي يضمن خفاء واستقلاليّة السلطة على الشخص الذي يمارسها.وأنّ هذه السلطة الفيزيائية الماديّة العقلانيّة تتركز تقنياتها في المنطقة السفلى حيث توجد أجساد متكثرة وحركات كثيفة متنافرة لتعمل على تنظيمها حيث يتمّ التّحكم فيها بتفريعها، وتفريدها داخل الغرف، ولتحاشي أي فوضى، عدوى، نقل، أو لهو، فالأجساد ضمن البانوبتيكيّة تخضع لتشريح سياسي جديد لا يتجه إلى إظهار السيادة بل إلى تأسيس علاقات الانضباط كعلاقات سلطويّة جديدة تستهدف هذه الأجساد، وهكذا أصبحت مشاريع السجون في القرن الثامن عشر والتاسع عشر تؤسس على منوال البرنامج الهندسي البنائي البانوبتيك "لأنّه كان الأسلوب الأكثر مباشرة لترجمة ذكاء الانضباط"[3] والسّجن في حد ذاته ضمن تقنيات الانضباط أصبحت المؤسسات الأخرى تؤسس على منواله أيضا فهو" شبيه المصانع، المدارس، الثكنات، المستشفيات التي جميعها شبيهة بالسجون."[4] بل إنّه حدث في شهر حزيران 1837 تصميم عربة تنقل المحكوم عليهم على منوال سجن متنقل معادل للبانوبتيك (المستشرف) تقوم بكل التدابير التّأديبيّة الانضباطيّة على غرار السجن الثابت.

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مصدر سابق، ص 210.
[2] نفس المصدر، ص 211.
[3] نفس المصدر، ص 248.
[4] نفس المصدر، ص 230.

إنّ الميكروفيزياء الجديدة للسلطة التي تمارس في السجن أصبحت منتشرة معممة في كلّ المؤسسات، فالثكنة هي الأخرى مؤسسة يتقوى داخلها جسد طيّع ومفيد يستجيب لمفاعيل السلطة الانضباطيّة التي تنطبع في حركاته، ففي مطلع القرن السابع عشر كان الجندي يبدي شجاعته من خلال معايير صارمة حدّدت لحركاته ضمن المشي ورفع الرأس ومعدة مرفوعة وأكتاف عريضة وأذرع طويلة وبطن صغير وأصابع وأفخاذ قويّة وسيقان هزيلة وأرجل جافة، هذه الملامح الجسديّة تمّت تقويتها في النّصف الثاني من القرن الثامن عشر، حيث أصبح جسد الجندي يصنع كآلة مدربة مسبقا بتعويد الجندي على رفع الرأس مستقيما والانتصاب ونفخ الصدر وتقويم الظهر وابتلاع المعدة والوقوف إلى الجدار الذي تلامسه أعقاب القدمين، وعضلة الساق والكتفان وظهر اليدين وإبقاؤه جامدا بانتظار الأوامر دون حركة.هكذا يتم القبض على الجسد"الذي يُلعّب، يُكيّف ويدرب ويطوّع، والذي يستجيب ويصبح ماهرا وتتكاثر قواه".[1] هذا هو الجسد الآلة الذي هو ليس من صنع القوانين الميكانيكيّة للطبيعة كما حدّد ذلك ديكارت، بلهو من صنع السلطة الانضباطيّة لأهدافها السياسيّة والعسكريّة، وهكذا يتأكد دائما قول فوكو:"ولكن الجسد غاطس ضمن حقل سياسيّ"[2] إنّ النظام التّأديبيّ يطال المدارس مستهدفا جسد التّلميذ من خلال عملية الصّف أن يخضع للصف لجعل المراقبة ممكنة، و تفريد كل واحد داخل المكان وهو القسم، وتحديد برامج وجداول زمنيّة ضمن حركات تنميطيّة ضمن تقسيم الوقت كما حدث في المدارس الابتدائيّة" في دقّة من دقات السّاعة يقرع تلميذ الجرس عند أول ضربة يركع التّلامذة مكتوفي الأيدي والنظرات منخفضة، فإذا انتهت الصلاة يضرب المعلم ضربة إشارة لينهض الطلاب، وضربة أخرى ليحيوا المسيح، والثالثة ليجلسوا."[3]

بالإضافة إلى جعل الجسم مهيأ لأداء حركة تتناسب مع الموضوع كما في تعليم الكتابة الذي يقتضي حمل الجسم على توظيف كامل قواه من طرف الرجل إلى رأس السبابة.

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، مصدر سابق، ص 158.
[2] نفس المصدر، ص 64.
[3] نقلا عن نفس المصدر، ص 168.

يتابع فوكو هوس السلطة بالجسد في مؤلفه الضخم "تاريخ الجنسانيّة"، وتحديدا أداءه الحيويّ الجنسيّ؛ يعرض فوكو كيف تمّ التعامل مع ملذات أو متع الجسد، وكيف تشكل خطاب جنسيّ حوله ضمن مفاعيل السلطة، وبعلاقتها مع المعرفة حيث يتجه إلى "نفي البعد الطبيعيّ للجنسانيّة، وإرجاعها إلى شروطها التّاريخيّة والثقافيّة"[1] ومن خلال التعامل الخاص مع متع الجسد الجنسيّة تاريخيا عند اليونان مرورا بالعصور المسيحيّة وصولا إلى العصر الكلاسيكيّ، يطرح فوكو مسألة الذات والانهمام بها كضرورة ملحة كانت عند اليونان، فقد كانت كموضوع معرفة، حيث دعا سقراطّ أن تعرف الذات نفسها بنفسها، وكانت كموضوع تنظيم لممارستها، فقد تبيّن في كتاب "ألسيبياد" أنّ سقراط قدّم نصحا للشاب الذي طمح بإدارة شؤون المدينة، فرأى أنّه "ينبغي عليه أولا أن يهتم بنفسه على الفور مادام فتيّاً لأنّه في سنّ الخمسين يكون قد فات الأوان".[2] بينما رأى أبيقور أنّ الاهتمام بالذات لا يلوذ بسنّ معينة، هذه الدعوة إلى الاهتمام بالذات بالنفس كانت تحمل مفارقة لأنّ الاهتمام كان يركز على النفس لا على الجسد لكن كان هذا الاهتمام ذاته يتوجه إلى الاهتمام بالجسد لكن الأمر لم يكن في حدّ ذاته غاية بل وسيلة، فقوام النّفس في ممارسة الفلسفة تعاليّاً عن الجسد لكن باللجوء إلى الطّبّ لتحديد الخلل الجسميّ، وبالتّالي تثقيف النّفس والعناية بصحتها، "فلا يمكن أن تجرى حياة عاقلة بدون ممارسة صحية"،[3] فكان لزاما أن يُعنى بصحة الجسد، كأداء حيويّ، إذ تمت العناية بالنّفس ضمن إحكام السيطرة على الجسد الذي يمكن لمتعه أن تهدّد النّفس إذا ما تركت سلوكاته عشوائيّة، فمتعه متسيّبة، فتعيّن آنذاك تحديد حمية ترتبط " بالتمرينات (Ponoi) والأطعمة (Sitia) والمشروبات (Pota) والنوم (Hupnoi) والعلاقات الجنسيّة (Aphrodisia)" [4] فضمن هذا الاهتمام طرحت مسألة اللّذات الجنسيّة، فهي كمتع للجسد أفروديزيا Aphrodisia لم ينظر إليها نظرة سلبيّة.

[1] Guillaume le Blanc, la pensée, Foucault-ellipsses, P 131.

[2] نقلا عن ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية III الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ص 32.

[3] نفس المصدر، ص 71.

[4] نقلا عن ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق المغرب، 2004، ص 98.

كانت المجتمعات اليونانيّة والرومانيّة تنظر إلى السلوك الجسديّ الجنسيّ كطاقة ضروريّة للحياة، وليس سلوكا منحرفا "إنّهم لم يتصوروا أبدا أن تكون المتعة الجنسيّة في ذاتها شرّاً، أو أن تشكل جزءا من الآثار الطبيعيّة لخطيئة ما."[1] كما كانت الاتصالات الجنسيّة عندهم لا يحدّد موضوعها فكما كان الميل إلى الجنس المغاير، كان هناك الميل الجنسيّ إلى الموضوع المماثل، لقد كان مقبولا من خلال إقامة علاقات جنسيّة مع الغلمان لكن الأمر الذي كان ملحا في المجتمع القديم هو "مسألة الكم"،[2] إنّ الفعل الجنسيّ كان لزاما أن يصاغ ضمن مبدأ الاعتدال كرهان أخلاقي، فالجسد لا يجب أن تهدر طاقته الجنسيّة لأجل اتقاء الأضرار التي تؤدي إلى الموت، فقد تحدد لدى أفلاطون: "أنّ الشّبق يجب أن ينظر إليه كمفعول الإرادة سيئة للنفس بل كمرض للجسد، فإنّ هذا إنّما يوصف لديه حسب مرضيّة كبيرة للإفراط".[3] الاعتدال في الممارسة الجنسيّة هو ممارسة التّقشف الجنسيّ أو الزهد الذي يقتضي أن لا تكون الممارسة الجنسيّة ترفا بل إلا وفق ما تستدعيه الحاجة لأجل السيطرة على رغبات الجسد، وبالتّالي ضمان سيادة الذات على ذاتها، فإنّ "غائيّة هذه الاختبارات ليست ممارسة الزهد من أجل الزهد بل تمكين المرء من الاستغناء كما يزيد عن حاجته بتكوين سيادة على نفسه".[4] لأنّ هذه السيادة على الذات، الذات الحرّة ستكون شرطا سياسيّا، يؤهل المواطن الحرّ القادر على إدارة شؤون الدولة.

لقد شهدت الأفروديزات عند المجتمع القديم نظام حمية من خلال:تحديد السنّ الذي تقام فيه الاتصالات الجنسيّة" فلا باكرا، ولا مؤخرا" تحديد الوقت المناسب فالفصل المفضل كان الشتاء أو الربيع، تحديد طبيعة الغذاء كما ونوعا، تحديد مزاج الفرد،فالمؤهل للمجامعة هو المزاج الحار أو الرطب. إنّ الدعوة إلى الإعتدال كإقتصاد للمتع الجنسيّة كان مطلوبا أيضا ضمن التّأكيد على أهميّة الزواج حيث لا تتحقق المتعة الجنسية كغاية بل كوسيلة للإنجاب " إن الهدف من هذه الاتصالات الجنسيّة هو الإنسال".[5] إنّ الإعتدال كرهان صحيّ أخلاقي دعا إليه

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 94.

[2] ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة، مصطفي المنساوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 1، 2006، ص 74.

[3] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 43.

[4] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية III الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مصدر سابق، ص 40.

[5] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 124.

الفكر القديم ليس لأجل تبرير محظورات وإمّا لأجل تدريب الذات على السيطرة على ذاتها، على رغبات الجسد أي تدريبها على الحرمان دون أن تشعر بالألم، دون أن تشعر بالإخضاع القاسي القسري لها بل تشعر بأنّها متحرّرة من سيطرة الجسد "فأن يكون الإنسان حرّاً بالعلاقة مع المتع أن لا يكون في خدمتها، هو أن لا يكون عبدا لها."[1] لأنّ بالسيطرة على ذاته هي شرط لكلّ مواطن حرّ يطمح إلى إدارة شؤون الدولة إنّ هذا الحذر تجاه المتع الجنسيّة، وربطها بمسألة الاعتدال في ممارستها من داخل الزواج كان مسألة شخصيّة أي كان اختيارا شخصيّا من صميم الثقافة الذاتيّة "إنّ فنّ الحياة الزوجيّة هو جزء مكمل من ثقافة الذات".[2] فهذا التّحديد للحياة الجسديّة الجنسيّة ضمن الانهمام بالذات، وبالتّالي الإنهمام بالجسد وفق مرجعيّة فلسفيّة طبيّة، كان يعبر عن أسلوب بالحياة وعن جماليّة في الوجود من اختيار الذات، وليست ضمن إكراهات محدّدة "فلم تكن مستلزمات الصرامة منظمة في الفكر القديم في أخلاق موحدة متسلطة ومفروضة بنفس الطريقة على كل النّاس".[3] فلم تكن تلك الأخلاق المرتبطة بالمتع الجسديّة عموما، وتحديد المجال الجنسيّ منها إجباريّة ولا معممة، والحمية التي كانت تحدّد لها لأجل احتياط صحي، وأسلوب أخلاقي كان يرى فيها الفكر القديم جمالا وجوديّاً :"فالحمية الجسديّة يجب أن تنتظم على مبدأ جماليّة عامة للوجود."[4] كما أنّ الاعتدال كجانب أخلاقي ارتبط بالحقيقة أي بعقل عملي يعرف حقيقة الكيفيّة التي يجب للّذات أن تتخذها للتّكيّف مع متع الجسد، فاللوغوس حامل الحقيقة ضمن الاعتدال يضمن السيادة على الرغبات الجنسيّة، ولكن ليس إلغاؤها. فضرورة معرفة النّفس بالنّفس من أجل ممارسة الفضيلة والتّحكم في الرغبات".[5] لا لأجل جعل الذات كمجال لمعرفة رغباتها كشرط ابستيمولوجي يتم من خلاله قراءة الرغبات لتأويلها، وبالتالي إلغاؤها وتطهير الذات من دنسها كما سيحدث في التفكير الروحاني المسيحي بل إنّها بالمقابل "ستنفتح على جمالية للوجود".[6]

---

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 78.

[2] م ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية III الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مصدر سابق، ص 112.

[3] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 22.

[4] نفس المصدر، ص 101.

[5] نفس المصدر، ص 86.

[6] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 88.

لقد ارتبطت فضيلة الاعتدال ضمن حمية معينة بإخضاع كان من اختيار الذات بقناعة شخصيّة، فكان إخضاعا يعكس سلطة على الذات، وعلى الآخرين ضمن وفي الوقت نفسه وجود حرية تتمتع بها الذات التي أسستها هي نفسها، "فالقاعدة لا تغيب لكن بدلا من أن تفرض على الذات، هذه الأخيرة تمنحها لنفسها تبعا لفن معيّن للعيش، ولأسلوبيّة ما للوجود."[1] لكن فوكو يرى أنّ هذا الأسلوب الجمالي في مجال أداء الجسد لمتعه الجنسيّة سينمحي في العصر الوسيط، بمجيء المسيحيّة التي رأت أنّ سلوكات الجسد بما فيها الجنسيّة ترجع إلى الخطيئة، وإن كانت قد أخذت عن التفكير القديم سلوك التّعفف أو الزهد "فقد فقدت فنون الحياة وتقنيات الذات هذه بمقدار معين من أهميتها، ومن استقلاليتها عندما أدمجت مع المسيحيّة في ممارسة سلطة رعائيّة".[2] لقد بدأت الممارسات الجنسيّة تتحدّد بنظام دينيّ إكراهي يتضمن معاني روحيّة تتجه إلى طاعة السلطة الإلهيّة، وسلطة الكنيسة التي تمثلها في الأرض، فقد تحدّد موضوع المتع الجنسيّة، وأصبح حبّ الغلمان غير مقبول تماما، كما رفضت العلاقات الجنسيّة المقامة خارج الزواج، وأصبحت العذرية والتّعفف واجبين دينيين، تحدّد السلوك الجنسي بمعيار السّوي، وغير الّسوي، المباح والمحظور، وأنّ قبول توبة التائب تعزز ضمن جعل ذاته موضوع معرفة وفق تقنية الاعتراف، وهكذا تمكنت السلطة الرعائيّة من جعل السلوك الجنسي تحت وصايتها، وبعدها في العصر الكلاسيكي الذي سيستفيد من بعض تقنياتها، ويصبح السلوك الجسديّ الجنسيّ خاضعا لسلطة جديدة هي السلطة الحيوية بضمانة من السلطة الطبيّة على خلاف العصر القديم ففيه"لم تكن هناك أية مؤسسة رعائيّة أو طبيّة تزعم تحديد ما هوفي هذا النظام من الأشياء ما هو مباح أو محرم، طبيعي أو غير طبيعي".[3] لكن كيف تمّ للسلطة الحيوية أن يصبح الجسد بمتعه الجنسيّة موضوعها؟هل تمّ هذا ضمن قمعه؟

إنّ ولهالم رايش Wilhelm Reich (1897-1957) ومن شاركوه في أطروحة الجنس المقموع في مجال الدراسات الفلسفيّة النّفسيّة والاجتماعيّة يتجهون إلى الاعتقاد بأنّ الممارسة الجنسيّة كأداء حيويّ جسديّ، وأنّ الكلام عنها كان قد أطلق سراحها خلال القرن السابع عشر، وتمّ التساهل مع المحظورات الجنسيّة لكن هذه الحرية تعرضت لضغوط بحلول العصر

[1] مجموعة من الكتاب: مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004، ص 23.
[2] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية II استعمال المتع، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 12.
[3] نفس المصدر ، ص 34.

البرجوازي الفيكتوري في القرن التاسع عشر "لقد كان هناك نوع من الألفة المتساهلة مع المحظور وغير المشروع، وقد كانت قوانين المجون والفحش والبداءة أكثر ليونة، إذا ما قورنت بقوانين القرن التاسع عشر."[1] فأصبح السلوك الجسديّ الجنسيّ مقموعا، وحدّد في إطار الزواج، والكلام عنه ممنوع، لقد قمع الجنس ممارسة وخطابا بالنسبة لهؤلاء بصعود البرجوازية لأنّه لا يتوافق مع سيادة العمل، لأنّه هدر لقوى الإنتاج لطاقات الجسد الحيويّة بالشكل الذي لا تصبح فيه قوى الإنتاج نافعة اقتصاديا حيث تأسس جدار من الصمت يقمع الكلام عن الجنس عن المتع وكواليسها.

إنّ فوكو يعترض على هذه النّظرية, نظرية الجنس المقموع من طرف السلطة يعترض على هذه البداهة الساذجة، فهي فهم خاطئ لعلاقة السلطة بالمعرفة. إنّ الأمر يبدو معكوسا في حقيقته، فالسلطة ضمن إرادة المعرفة هي إرادة قوة لها لم تتوقف عن الحثّ على الكلام عن الجنس، إنّ الترتيبات الحديثة للسلطة جعلتها في علاقة أيضا مع متع الجسد الجنسيّة، فيرى فوكو أنّه منذ القرن السابع عشر حتّى اليوم كثر الكلام والضجيج حول الجنس على خلاف ما كان يظهر لنا فقد ازدهر الحديث عنه ضمن المؤسسات الطبيّة الحقوقيّة، التّربويّة، والأخلاقيّة. ولكي تنتزع السلطة معرفة الحقيقة عن الجنس، استخدمت تقنية الاعتراف الذي أصبح إجباريا منذ مجمع لتران1215، والذي كان تقنية الكنيسة لكن مع القرن التاسع عشر أصبح مدنيا يدرج ضمن مؤسسات الدولة نظرا لقيمته وقدرته على إنتاج الحقيقة، وأصبح الجنس كسلوك جسدي مادّته، فالمجتمع الرأسماليّ أو الصناعيّ "لم يقابل الجنس برفض أساسي للتّعرف عليه، بل لقد شغل جهازا كاملا لإنتاج خطابات حقيقة حوله".[2] إنّ السلطة لا تظهر دائما بمظهر سيء، قوامها القمع الذي نتصوره، وإن كانت ماكرة في تجنبها للقمع، فمن انتزاعها حقيقة الجنس عن طريق تشجيع المقالات عنه تتمكن من ممارسة ذاتها على الأجساد والاستحواذ عليها. لقد تمّ تخطيب الجنس ضمن قوالب علميّة، وبالتّالي ظهر علم

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق المغرب، 2004، ص 5.
[2] نفس المصدر، ص 59.

الجنس حصراً في المجتمع الغربيّ، فلم يصبح مدانا، ولكن أصبح كشيء تجب إدارته وتدبيره وإدراجه في سياق ما يقدمه من منفعة. فهو لا ينحصر بالنسبة للسلطة فقط ضمن كونه موضوع بحث وحكم معرفي بل إنّ الغرض من وراء هذا أيضا أن يصبح انشغالا إداريا، وهكذا يصاغ الجسد بمتعه الجنسيّة ضمن مركب (السلطة- المعرفة).فقد تمّ تدخل سلطة الطب في جنس الأطفال التلاميذ، المراهقين بالتنسيق مع المؤسسات التعليميّة مديريها، وأساتذتها الذين هم أيضا كمربين لهم الحق في اقتراح مشاريع على السلطات، ويقدمون نصائح محررة أخلاقيّة، طبيّة ومغرية للتّكلم عن الجنس كالنموذج الذي كان يمثله الأستاذ Basedow في مدرسة بألمانيا في إطار التربيّة الجنسيّة، والتي تضمنت طرح أسئلة حول أسرار الجنس، الإنجاب، الولادة....، كما تمّ تصميم مؤسسات نموذجيّة مستعينة بالخطابات التي حيكت حول الجنس، وحول الاحتياطات التي يجب اتخاذها ضمن تصميم فضاء قاعة الدرس، شكل الطاولات، نظام فترات الاستراحة، نظام توزيع المراقد ومراقبتها، بالفواصل والستائر"فقد شكل جسد الطفل المحروس ابتداءً من القرن الثامن عشر مركزا محليّاً آخر للسلطة المعرفة".[1] لقد بدأ الطب العقليّ يقرن بين الأمراض العقليّة والإسراف الجنسي، الاستمناء، التحايل على الإنجاب، الممارسات اللاشرعيّة المثليّة كممارسات تمت إدانتها كشذوذ جنسيّ ضد الطبيعة والقانون من خلال تصنيفها وفق الانحرافات الجنسيّة، "فتمّ إحياء المعجم التفخيمي للرجس والدنس."[2] التي تتضمن الممارسات الجنسيّة، اللواطيّة، السّاديّة المثليّة المخالفة للسلوك الجنسيّ الطبيعيّ الذي يتجه إلى الإنجاب، فتحالف الطّبيّ والقضائيّ والأخلاقيّ في هذا المجال، لقد تشكّل خطاب طبيّ جعل منهم أشخاصا غير أسوياء شاذين عن الطبيعة والقانون،، لقد تراكمت التّقارير الدّاعية إلى العلاج والتّنظيم كلّ هذا يدخل ضمن استراتيجيات المراقبة التي هي صميم استراتيجيات السلطة على السلوك الجنسيّ للجسد إنّه الموقع الذي كانت تحايثه السلطة، وتمارس فيه لا خارجه، فمن خلال تلك الاستراتيجيات أعيد إنتاج الجنسانية، أعيد تحديد قواعد سلطويّة للأداء الجنسيّ التي تكون لصالح الإنجاب والتّقليص من المتع غير المنتجة،

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 81، 82.
[2] نفس المصدر، ص 33.

و بالتالي أعيدت قوة العمل كمظهر من مظاهر الاستثمار الاقتصاديّ والسياسيّ للجسد، فقد تمّ "إعداد جنسانيّة نافعة اقتصاديا ومحافظة سياسيّا.[1] "بهذا الحث والتّحريض على الكلام، أصبح الأفراد في قبضة السلطة من خلال استراتيجيّة الاعتراف، المراقبة للسلوك الجنسيّ، لمتع الجسد وطاقاته، وبالتالي التّمييز بين متع نافعة يجب تحويلها إلى أهداف إنتاجيّة، ومتع غير نافعة يجب إقصاء أصحابها "فالفحص الطّبيّ، والبحث الطّبيّ، العقليّ، والتّقرير التّربويّ، والمراقبات العائليّة، إنّ كلّ هذه الأشياء يمكن أن يكون هدفها الكليّ أن تقول :"لا لكلّ الجنسانيات التّائهة أو غير المنتجة"،[2] إنّ عمل السلطة على ترسيخ جنسانيّة هامشيّة ضمن العزل، يزيد من عمل السلطة، ويشعّبها، فهي مادامت تشتغل على الجسد، فإنّ اشتغالها على هذه الجنسانيّة هو اشتغالها على جسد آخر منحرف أخلاقيا وقانونيا، جسد مضاعف يخلق لها فضاءّ آخر يضاعف من ممارستها لذاتها، يزيد علاقاتها تشعبا مع الجنس، مع المتع الجسديّة أي أنّ السلطة يتزايد اهتمامها، ويتوسع تدخلها في مناطق متع الجسد كمناطق تجلٍ لها ممّا يجعل فوكو يؤكد" إنّ السلطة والمتعة لا تلتغيان، ولا تنقلبان ضد بعضهما البعض بل إنّهما تبحثان عن بعضهما البعض"، [3] فإذا سمحت متع الجنس الجسديّة بممارسة السلطة، فإنّ هذه الأخيرة أقامت جهازا ضخما لإنتاج حقيقة الجنس.فبالنسبة لفوكو، فإنّ العالم الغربيّ على مدى القرون هو الوحيد الذي أسّس علم الجنس، ويصوغ أربع مجموعات استراتيجية هامّة ترتبط بالجنس قامت بتطوير فعاليّة السّلطة، وإنتاج المعرفة:

1. هسترة جسد المرأة: أي حينما وضع جسد المرأة في سياق السلطة والمعرفة كجسد مريض لكونه مشبّعا كليّا بالجنسانيّة، فيجب تطبيبه، ومقابلته بجسد الأم المنجبة المنتجة.

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 33.
[2] نفس المصدر، ص 40.
[3] نفس المصدر،ص 43.

2. تربنة جنس الطفل: أي إضفاء الطابع التّربويّ على جنس الطفل الذي يميل إلى الإستمناء، اعتبار هذا السلوك الطبيعيّ مدمرا له من خلال الأمراض الفيزيولوجيّة المترتبة عنه، واعتبار جسد الطّفل حاملا للجنس مسبقا، يهيء مثله مثل جسد الأم لجنس صحيّ يتجه نحو التّحديد المسبق لنسل صحيّ.
3. إضفاء الطّابع الاجتماعيّ على السلوك التناسليّ باتخاذ تدابير تخصّ عملية تشجيع النّسل أو تحديدها، وربطه بالظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة.
4. إخضاع اللذة الشاذة للتحليل النفسي حيث "أعطي العامل الجنسي دورا مشوشا مرضيا في السلوك البشري".[1]

هذه الاستراتيجيات أنتجت جنسانيّة تتمثل في: تحديد سلوكات جنسيّة، وضع قوانين للجنس كسلوك حيويّ جسديّ، ممّا يقتضي استبعاد كون الجنسانيّة من معطيات الطبيعة بل "إنّها الاسم الذي يمكننا أن نطلقه على مركب تاريخيّ"،[2] إنّ الجنسانيّة تحدّد في إطار تاريخيّ يرتبط بإنجازات استراتيجيّة سلطويّة حديثة في تغيّرها، كانت تنمو وتتوسع منذ القرن السابع عشر إلاّ أنّ فوكو يحذر من الاعتقاد المباشر بأنّ إنتاج الجنسانيّة وإضفاء المراقبة الصارمة على السلوك الجنسيّ كان موجها في أول الأمر إلى الطبقات الشغيلة لفرض إنتاج جسد منتج اقتصاديا بل كان موجها في بدايته إلى تلك الفئات الغنيّة والمسيطرة سياسيا أي إلى الفئة البرجوازيّة، فإدراج الجسد بمجاله الجنسيّ ضمن علاقة السلطة والمعرفة، كان يتجه إلى خلق جسد طبقيّ. إنّ خطاب الجنس وتقنيات السلطة الحاثة على ذلك والمراقبة له حينما توجه إلى جسد الطفل، فكان ذلك في أول الأمر هو جسد الطفل البرجوازيّ "كان تلميذ الإعداديّ الطّفل المحاط بالخدم والمربين والحاضنات"[3] الذي كان محلّ الحذر والاحتياط من استمنائه الذي يجعله يعرض ملكاته الفكريّة والجسميّة لأخطار قد تتسبب حتما في خلق نسل غير سليم لأسرته وطبقته، هذه العناية المركزة بالجسد هو الذي يمنحها التّميّز والاختلاف طبقيّاً عن الأجساد الأخرى ويضمن بقاءها في المستقبل، فكان لزاما عليه أن تستثمره مؤكدة بذلك ذاتها

[1] بسام حجار،ميشال فوكو, تاريخ الجنس والاهتمام بالذات، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 36، مركز الانماء القومي، ص 148.
[2] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 88.
[3] نفس المصدر، ص 102.

كطبقة متفوقة، مهيمنة جسديا أيضا "فالمسألة لم تكن مسألة اقتصاد وإيديولوجيا وحسب، وإنّما كانت أيضا مسألة جسديّة ماديّة".[1] فاهتمام البرجوازية بجسدها أولا جعلها هي التي تنتج خطابا حول الجنسانيّة، وبالتالي "إنّ الجنسانيّة هي أصليا تاريخيا برجوازية."[2]

في البداية لم تهتم البرجوازية بجسد البروليتاريا، لم يهمها حياة أو موت هذه الطبقة الشغيلة إلا بعد وجود مشاكل حضرية كالتّلوث، الأوبئة كالكوليرا التي حدثت السنة 1832، البغاء، الأمراض الزهرية، إلى جانب تطور الصناعة الثقيلة، وضرورة وجود يد عاملة صلبة ألحّ هذا كله على إقامة التّكفل بجسد الطبقة العاملة ضمن استراتيجيات المراقبة، فتمّ تعميم الجنسانية على هذه الطبقة.

إنّ تلك الاستراتيجيات السلطويّة الممارسة على السلوك الجسدي الجنسي أدت إلى خلق جسد منضبط جنسيّاً أو ذلك السلوك الجسديّ الجنسيّ الحامل للسلطة الانضباطيّة من الناحية السياسيّة والمنتج ضمن استراتيجيات هذه السلطة بحصر طاقاته الحيويّة في مجال عملية الإنتاج، وخلق جسد متفوق بامتياز للطبقة البرجوازيّة.

فمن ترويض جسد المجنون داخل الحجز، وداخل المارستان إلى ترويض جسد المجرم داخل السجن، إلى جنسنة الطفل، التلميذ، المرأة، الشواذ، وحصر طاقاته إنتاجياً كلها عمليات تهدف إلى خلق جسد انضباطي، إنّه إنجاز السلطة التّأديبيّة التي حدّدتها عقلانيّة العصر الكلاسيكي.

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 106.
[2] نفس المصدر، ص 108.

كيف يعمل التأديب الجسدي؟

إنّ هذه السلطة الانضباطيّة تتكئ على تقنيات جديدة في تناولها للجسد كموضوع وكهدف تعمل وفقها، وتمارس ذاتها من خلالها، إنّها تتعامل مع الجسد ليس جملة ولكن تفصيلا بتتبع أدنى حركاته، وأدّق سلوكاته اليوميّة للتّحكم فيه حيث أصبحت "مراقبة المجتمع للافراد لا تتم فقط على مستوى الوعي والأيديولوجيا وإنما على الأجساد وبالأجساد أيضا".[1]

إن الإهتمام بالتّفاصيل، كان يحمل مضمونا غيبيّاً في المدارس المسيحيّة التي رسخت فكرة أن الاهتمام بصغائر الأمور يجعل المؤمن مؤهلا لفعل ما هو أعظم منها فيجعله هو ذاته في مقام عظيم، ثم أصبح يحمل مضمونا علمانيا عقلانيا في العصر الكلاسيكي، حيث يزيد من مفعول السلطة على الجسد واقعيا في المؤسسات المختلفة، "إنّ دقّة القواعد والنّظرة المماحكة في التفتيش، والتّثبت من دقائق الحياة والجسد، أعطت في إطار المدرسة والثكنة والمستشفى والمشغل مضمونا علمانيا".[2]

فالسلطة التّأديبيّة تتوجه إلى الاهتمام بأصغر ما يمكن أن يقوم به الجسد من حركات وسلوكات كممارسات ذريّة، في أدّق تفاصيلها، وتتبعها لأجل ترويضها واستثمارها، وإخضاعها، وجعلها لينة في أدائها طيّعة، وليست ناشزة، ولكن التّفصيل مرتبط بالعديد من التقنيات الرهيفة المرنة، ولكنها صلبة وفعّالة في نتائجها، غير مكلفة، تظهر فيزيائيّا دون أن تكلّف من يحركها بالظهور جسديّا، فهي في الظّاهر أقلّ تجسدا . هذه التقنيات الفيزيائيّة تظهر في عملية تقسيم الأجساد في المكان حيث يتمّ توزيع الأجساد وتفريقها من خلال عملية العزل حيث يخصص مكان الأجساد على حسب اختلاف وضعية أصحابها، والذي يختلف عن كلّ الأمكنة الأخرى، منغلق على ذاته، هذا العزل يظهر تاريخيا في الحجز للمجانين، وهم الفئات التي كانت توسم باللاعقل، ويتمّ العزل أيضا في مؤسسة المدرسة في الداخلي كمؤسسة تربويّة لأجل خلق تأديب تربويّ، كذلك في الثكنة لأجل التّدريب العسكريّ، وخلق أجسام قويّة وطيّعة، و تثبيت الجيش ومحاصرته وإيقاف الهرب، كذلك العزل يتمّ في مكان المشغل أو المصنع حتّى

[1] M FOUCAULT la naissance de la medecine sociale DITS et ECRITS t31974 Paris Gallimard p210. Par

- BERNARD ANDRIEU Lafin de la biopolitique chez M.FOUCAULT LE PORTIQUE : 13- 14. 2004 P3.

[2] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة د. علي مقلد، مصدر سابق، ص 161.

أنّ ضرورة مضاعفة السيطرة والإنتاج أدّت إلى بناء مساكن داخل المصانع. ولكن بجانب عملية العزل، هناك تقنية التّربيع المتمثلة في تحديد مكان لكلّ فرد، فالفردنة داخل مكان معين تفكك الكثرات والتمركزات الجماعية، وتزيل الغموض تجاهها، ويسهل عمل السلطة، وبسرعة يمكن من مراقبة كلّ فرد على حدى، وهذا يعني أن ممارسات السلطة يجب فهمها في اطار العلاقة الموجودة بين الأجساد والمؤسسات حيث يقول ماتيو ميرلين في هذا الصدد "إن السلطة تحدث إذن على مستوى العلاقات الموجودة بين أجساد الأفراد والمؤسسات"،[1] كما أنّ المكان الذي يوزع فيه الأفراد ليس مجرد حجارة متراكمة وإنّما تحرص السلطة التّأديبيّة على أن تكون لهندسته المعمارية جاهزية التّأديب أي أنّ هذا الفضاء المكاني لتكون له وظيفة انضباطيّة فهندسته تكون وفق متطلبات الانضباط كجاهزية المكان الذي يقدمه نموذج البانوبتيك كفضاء بصريّ مقنن للكثيرمن الاستعمالات، لكن السلطة تطور من جاهزية المكان شيئا فشيئا؛فمن المباني المصفوفة الدائريّة المنفتحة على الداخل إلى المباني الهرميّة، ومن الحائط السّميك إلى الفتحات، الممرات، الجدران الشفافة، تزجيج الجدران القاطعة لكلّ غرفة، مراحض ذات أبواب نصفيّة للسماح بمشاهدة رأس ورجلي التلاميذ" إنّه حرص لا متناهي على المراقبة حقّقته الهندسة المعماريّة بفضل آلاف الترتيبات"[2] فإلى جانب وظيفيّة المباني التي تمكن من عملية الرؤية وبشكل مفصّل، قد شغلّت السلطة أجهزة رؤية متنوعة كالمراصد، الحزم الضوئيّة، النواظر، العدسات، الشاشات، كما أنّه لابدّ من تحقيق انتظام الأفراد من خلال الصّف، ووضعهم ضمن مسافات مصفوفة، يمكّن من عملية التّرتيب، التّصنيف، التّقييم إلى جانب جدولة النشاط، وهذا يرتبط بدوره بإقامة رزنامة زمنيّة للنشاط حيث يتحدّد هذا الأخير بالوقت بشكل صارم ودقيق، ففي مطلع القرن التاسع عشر اقترحت من أجل المدرسة التبادليّة برامج وقت تضبط النّشاط التعليميّ كالتّالي: "الساعة الثامنة وأربعون دقيقة يدخل النّاظر،

[1] Matthieu Merlin : Ses plurielles FOUCAULT;Le pouvoir et le problème du corps social , IDEE ; n155 ; mars 2009 ed CNDP p52.

[2] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: د. علي مقلد، مصدر سابق، ص 188.

الساعة الثامنة واثنان وخمسون دقيقة ينادي على الحضور، على الساعة الثامنة وست وخمسون دقيقة يدخل الطّلاب إلى الصلاة، الساعة التّاسعة يدخلون إلى مقاعدهم، الساعة التاسعة وأربع دقائق أول إملاء على اللّوح، التّاسعة وثمان دقائق نهاية الإملاء، الساعة التاسعة وإثنا عشر دقيقة إملاء ثانية على اللّوح الخ..."،[1] هذا التّقنين للنشاط من خلال تقنين الوقت يساعد على ديناميكيّة الحركات، تجنب أيّ تبذير للوقت، ملأ الفراغ، تصبح الأجساد أكثر تنميطا، ويتمّ خلق تلقائيتها، وسرعة هذه التلقائيّة، ثمّ إنّ هذه الآليّة تسمح للسلطة "بتجذير الجسد في الوقت والعمل"،[2] والاستخدام الجيّد للنشاط وللوقت يقتضي عملية التّدريب والتمرين الذي هو هذه "التقنيّة التي بواسطتها تفرض على الأجساد مهمات تكراريّة ومتنوعة في آن واحد".[3] وهذا بالحرص على التّوظيف الكامل للجسم، كما هو الأمر في ممارسة تعلّم الكتابة والكتابة الجيّدة كرياضة روتينيّة جسديّة تقتضي استعمال الجسد من طرف الجسم إلى رأس السبابة، وهذا ينجح بمستوى ربط الحركات الجسديّة بموضوعها مباشرة، وتقنينها وفق هذا الموضوع المنجز، فحركات الجسد المطلوبة عند التلميذ تختلف نوعا ما عن حركات الجندي، وذلك بموجب المجال الذي ينتمي إليه كلاهما، حتّى تصبح الأجساد شيئا فشيئا تنجذب للنظام العقلانيّ التّأديبيّ المحدّد لها، فتصبح تمارسه، وكأنّه أصبح من اختيارها، لأنّه في هذه الشبكة من التقنيات" يكون الأفراد في وضع الخاضعين، وأيضا الممارسين للسلطة".[4] فالأفراد يصبحون خاضعين لهذه الآليات من خلال تنفيذهم لها، إنّ السلطة التّأديبيّة تركز على التّركيب للقوى أي التّأليف فيما بينها، فالجسد يتم ضبطه كقوة من خلال ارتباطه وتآلفه بقوى أخرى، فمثلا إنّ شجاعة الجندي أو كما يسميها فوكو "بلاغة الشرف الجسديّ" فقدت قيمتها لأنّ أداء قواه مرتبط بأداء قوى أخرى متعدّدة بتمفصله مع أجساد أخرى, بالموقع الذي يحتله، بالمساحة التي يغطيها الانتظام، الترتيب، فالكميّة القصوى للقوى تتفرع إلى قوى متجزئة متآلفة فيما

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة:علي مقلد ، مصدر سابق، ص 168.
[2] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: د. الزواوي بغورة، دار الطّليعة، بيروت، ط1، أكتوبر 2003، ص 59.
[3] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: د. علي مقلد، مصدر سابق، ص 176.
[4] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: د. الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص 54.

بينها، كما أنّ تعزيز العمليّة الإنضباطية للأجساد يتمّ من خلال الإيجاز والوضوح حتّى تكون الإستجابات الجسديّة سريعة فعّالة، غير متراخية، غير بطيئة، يتجلّى هذا مثلا في علاقة التّأثير بين المعلم المخضع، والمتعلم الخاضع؛ فبمجرد إطلاق الأول إشارة مقرّرة كالدّق على الطاولة لالتزام الصمت يستجيب الخاضع مباشرة دون إلحاح على الفهم المفصّل لمعناها أو تباطؤ في الاستجابة لها، وإذا لم تتم الاستجابة أو التباطؤ فيها يعتبر الأمر مخالفة أو بالأصح جريمة.

إنّ عملية تقسيم المكان من خلال العزل، التّربيع، الصّف، تحديد جاهزية للمكان، الجدولة، جدولة للنشاط وللوقت تقنيات تحايثها الرقابة بفعل عملية الرؤية لأنّ عملية التّفريد من خلال المكان تجعل الجسد حالة أو موضوع رؤية بصريّة لتحركاته فاختفاء أو ظهور الأجساد في مكان مخصص لها يتمّ تحديده بحالات الحضور والغياب التي تسجل، وتدوّن، كما أنّ الرقابة على الأجساد من خلال رصد معلومات عنها في المستشفى، في المدرسة، في الثكنة؛ هذه المعلومات خاصة بالسيرة الفرديّة، استعدادات الفرد، تقدّم سلوكاته، تراجعها، تسجيل العلامات، ممّا يسمح بوضع فروقات وتمايزات بين الأفراد، كتابة التّقارير كعملية توثيقيّة رقابية وضعت الأفراد في شبكة من التّحرير، إنّ الكتابة كسلطة تكونت هي الأخرى "كقطعة أساسيّة في دواليب الانضباط."[1] هكذا فالكتابة هي تقنية للمراقبة تأسر الأفراد، فالفرد يمكن العثور عليه بسهولة. هذه المراقبة كلها قد تؤدي إلى عمليات عقابيّة تسلّط على الجسد إذا كانت هناك مخالفات، فإذا ارتبكت جرائم، فالعقاب بالسجن، بالحرمان من الحرية، بالحرمان من الممارسة الجنسيّة، تقنين خاص للوجبات الغذائيّة للإشعار بالندم والذنب، فضبط الجسد من خلال ضبط روح الجسد أي باطنه أيضا، كما أنّ هناك عقوبات مرهفة ليّنة، فتتبع أدّق تفاصيل حركات الجسد يعني أيضا معاقبة أصغر الأشياء التي ترتبط بحركات غير لائقة، كقلّة الحياء، وقلّة النّظافة، إهمال، تكاسل، سهو، كفرض أعمال طفيفة إضافيّة، التّركيع على الركبتين، الإحالة على الصّف المعيب، كسر الدرجات، إنّ السلطة الإنضباطيّة لا تتخذ العقوبة في حدّ

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: د. علي مقلد، مصدر سابق، ص 200.

ذاتها، وإنّما تكافئ أيضا كمظهر إيجابي فيها؛فهي ترقي وفق العلامات، وضمن الملاحظات الإيجابيّة من جيّد إلى جيّد جدا، كما تتجه إلى ما هو مباح، وما هو ممنوع، وما هو سويّ، وما هو غير سويّ، وما هو مرضيّ، وما هو صحيّ، وبهذا تولّدت سلطة المعيار كمبدأ موجود في المؤسسات التّعليميّة، والإستشفائيّة، مؤسسات الجيش، المصانع.

إنّ دعوة فوكو إلى أنّه" يجب تحليل الجانب الخارجيّ للسلطة".[1] يضعنا أمام تحليل هذه التّقنيات التي تمارس على الأجساد: تقسيم المكان بالعزل، التّربيع، الصّف، تحديد جاهزية المكان، الجدولة، جدولة النشاط والوقت، ربط حركات الجسد بموضوعها، وتوظيفها بالكامل، التّأليف بين القوى، تتبّع أدنى تفاصيلها، ومعاقبة أدنى انحرافاتها لجعلها طيّعة ونافعة اقتصاديّاً وسياسيّاً، هذه هي الجوانب الميكرو فيزيائيّة للسلطة كاستراتيجيات دقيقة، ذريّة تمكن من المراقبة والمعاقبة، ممّا يجعله هو نفسه يتخلى عن ذلك التّصور الكلّي للسلطة، فلا يحصرها في جهاز السّلطة أو القانون كمجال ماكروسكوبي للسلطة، وكشكل نهائيّ لها. وهكذا فان "السلطة صنع واعادة صنع جسدي ولنكون اكثر وضوحا نقول ان السلطة هي فن صناعة الاجساد".[2]

إنّ تقنيات المراقبة والعقاب تشكل عملية فحص تخضع لها أجساد الأفراد، فمن خلاله تمارس السلطة، وتقرّر حقائق حول الأفراد، فهي تجعلهم موضوع إخضاع، ومن جهة أخرى موضوع معرفة، وإنتاج للحقيقة؛ فالجسد الذي تمّ توزيعه في المكان، تربيعه وتفريده، صفّه ومراقبته ضمن وظيفيّة الهندسة المعمارية للمكان في المؤسسات التّأديبيّة(السّجن، المدرسة، الثكنة، المستشفى، المصنع) أصبح قابلا للتشييء، يتعيّن وصف وتحليل حركاته، وتوثيقها، تكوين ملفات حول المريض، التّلميذ، السّجين، الجندي، العامل؛هذه الملفات هي من صميم الفحص، لترصّد مستويات تقدمهم أو تراجعهم صحيّاً، تربويّاً، تكتيكيا في التّدريبات الحربيّة، مستوى أدائهم الإنتاجي، فالفحص داخل المدرسة أدّى إلى ظهور علم التّربية، أمّا داخل

[1] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: د. الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص 53.

[2] محمد علي الكبسي، ميشال فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سراس، افريل 1993، ص 59.

المستشفى، كان يتمّ فحص المريض خلال الزيارات التفتيشيّة للمريض التي كانت متقطعة، لكن انتظمت خلال القرن الثامن عشر، وأصبحت منتشرة وبنسبة دائمة، والتي كانت تمارس على المريض سلطة تأديبيّة، ولكن من جهة أخرى كانت معرفة بحالة المريض، ممّا سمح بظهور معرفة طبيّة عياديّة، كما أنّ فحص نوايا السّجين، استجوابه، تتبع سيرته كان يعد بميلاد علم النّفس، علم الإجرام. إنّ التقنيات التي تندمج داخل الفحص، والمشكّلة له"قد أتاحت الإفراج المعرفيّ عن علوم الفرد"،[1] فالفحص تندرج تحته سلسلة من التقنيات التأديبيّة تعمل على الضغط على الأجساد كممارسة سلطويّة التي هي في الوقت نفسه قد أنتجت معارف من صميم هذا الضغط على الأجسام من خلال إنتاجها لأفراد، السلطة ليست دائما سلبيّة بالنسبة لفوكو، فهي ليست" تقمع وتخفي، وتكبت، إنّها تنتج مجالات من الموضوعات (الأشياء) ومن طقسيات الحقيقة."[2]

إنّ السلطة تنتج المعرفة، وإنّ المعرفة تزيد من مفاعيل السلطة لأجل الاستحواذ على الجسد، هو ما" يمكن تسميته التكنولوجيا السياسيّة للجسد".[3] إنّ فوكو يضع تحالف السلطة والمعرفة على الجسد، هذه السلطة بتقنيات المراقبة والمعاقبة بالتّحالف مع علماء النّفس، أطباء النّفس، المربين، المصلحين هم الذين يشكلون النّفس التي بالنسبة له ليست شيئا مفارقا ثيولوجيا، وهماً، وإنّما هي موجودة واقعيّاً. وإن كانت غير جسمية "إنّها شبكة العلاقات السلطويّة المنتجة لمعرفة ما".[4] إنّها حقيقة واقعية تمارس على الجسد، فإذا كانت الفلسفات المثاليّة والديانات اعتقدت بوجود نفس هي خرافيّة مفارقة تسبّب الجسد في أسرها، وكانت تحاول التّطّهر، و الإنعتاق منها؛ فإنّ فوكو يطرح أمامنا نفسا واقعيّة هي السّلطة، التي هي دائمة الوجود حول، و فوق، وداخل الجسد، إنّها هي التي تأسره"النّفس هي سجن الجسد".[5]

[1] ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: د. علي مقلد، مصدر سابق، ص 201.
[2] نفس المصدر، ص 204.
[3] نفس المصدر، ص 64.
[4] نفس المصدر، ص67.
[5] نفس المصدر، ص 67.

هذه الآليات حدّدتها عقلانية منظمة لأجل إخضاع الجسد بأقل تكلفة وبأكثر فائدة، وهذا يحدّد أيضا اقتصادا جديدا للسلطة قائما على "مبدأ تنمية قوى الإخضاع، وفعالية من يخضع لها في الوقت نفسه ".[1] من النّاحية الاقتصاديّة و السياسيّة.

[1] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص 60.

المبحث الثاني: السلطة الحيوية.

1. من القتل إلى الإحياء:

يرى فوكو أنّ نقل الجسد من التّعذيب إلى العقاب إلى التّأديب هذا هو هدف للسلطة، وليس الانتقال إلى تعامل مؤنسن مع الجسد، ممّا يؤشر بميلاد سلطة تدير الحياة، يسميها فوكو السلطة الحيويّة Le bio-pouvoir.هذه السلطة التي تظهر في شكلها التّأديبيّ الانضباطي الموجه إلى انضباط الجسد بترويضه، وهو جسد الفرد كآلة خاضعة ستعرف اكتمالها ونضجها في الشكل الآخر لها وهو السلطة التّنظيميّة كما يسميها فوكو السياسة الحيويّة La bio-politique، هذا المظهر الثاني من السلطة الحيويّة، التي تتجه إلى جسد الشّعب جسد السّاكنة (السّكان)، موضوعها ليس جسد الفرد، بل جسد النّاس، هي لا تهتمّ بالإنسان الجسد مثلما هو موضوع السلطة الانضباطيّة التّأديبيّة بل الإنسان الحيّ، الإنسان النّوع.

لقد حدّد أرسطو بأنّ الإنسان حيوان سياسيّ أي كائن حي قادر على الوجود السياسيّ ؛ ألا أنّه في العصر الحديث، يطرح الإنسان الحديث كموضوع للسياسة الحيوية على أنّه هو الحيوان الذي في سياسته توضع حياته موضع تساؤل؛ ففي أواسط القرن الثامن عشر، أصبح الإنسان بجسده كنوع موضوع اهتمام السياسة الحيويّة،أي "اهتمام السلطة بالأنسان بوصفه كائنا حيا,أي حدوث نوع من الدولنة للبيولوجي"[1] في هذا المجال تظهر تكنولوجيا هذه السلطة في مجموعة من العمليات والإجراءات الخاصة بالولادة، الوفاة، طول العمر، فالأمر يتعلق مباشرة بجانب سياسيّ اقتصاديّ مرتبط بالنّظام الرأسماليّ، فزيادة رأس المال يكون بزيادة البشر ممّا يقتضي عملية تحديد النمو السكاني، فظهر علم الديموغرافيا علم الإحصاء تحايثها إجراءات سياسيّة للمواليد، التّدخل الطّبيّ، ، وعلم حفظ الصحة المرتبط بإجراءات التّركيز على النّظافة ضد الأمراض وطبيعتها، وشدّة انتشارها ومعالجتها والتّحكم في حفظ طاقة الجسد الإجتماعي، كما تمّ تكثيف الإعلام لمستلزمات الصحة العموميّة وجرى الإهتمام بالشيخوخة والعاهات البيولوجيّة، والاهتمام بالجنسانيّة لحفظ النّسل، فكان التّدخل على مستوى الظواهر العامة، وليست الفرديّة بالعمل على خفض نسبة الوفيات، تنشيط الولادات، إطالة الأعمار، هدفه هو السّكان لرفع درجة قوتهم الجسديّة، والتي ترتبط بالقوة الإقتصادية فتزيد من قوة

[1] _ ميشال فوكو : يجب الدفاع عن المجتمع ، ترجمة وتقديم وتعليق د. زواوي باغورة ، مصدر سابق ، ص 233 .

السلطة سياسيّاً وتضاعف من ممارستها ضمن عملية تنظيميّة حيث هنا يتمّ: "الأخذ بعين الاعتبار الحياة و العمليات البيولوجيّة المختلفة للإنسان النّوع، وضمانها بآلية تنظيميّة، وليس بآلية انضباطيّة".[1] كما أنّ السياسة الحيويّة إذ تهتم بالإنسان النّوع، إنّها تهتم به ضمن المحيط والبيئة التي يعيش فيها، فهو يتأثر بها قوة وضعفا، وامتد اهتمامها بما هو جغرافي، مناخيّ من خلال اهتمامها بالمشاكل البيئيّة الحضريّة، فالمدن يجب معاينتها، وتحديد استراتيجيّة التّدخل فيها بتنظيفها, تجفيف المستنقعات 'محاربة الأوبئة,التّلوث الطبيعي والذي يؤثر على صحة السّكان ممّا يتنافى مع الهدف الاقتصادي والسياسيّ للسلطة.

إلاّ أنّه يجب فهم أنّ السلطة الانضباطيّة تعمل بجوار السلطة الانتظاميّة، فهذه تتطلب الأولى، فقد تمّت جنسنة جسد الطّفل والمرأة، وتطبيبهما إلى جانب تطبيب الممارسات الشاذة كهدف للسلطة الانضباطيّة لغرض صحّة النسل، وضمان خِلفة سليمة على مستوى الأسرة والمجتمع كهدف للسياسة الحيويّة.

إنّ الإهتمام بالجنس هو في آن واحد الاهتمام بسلوك الجسد، جسد الفرد لترويضه كهدف للسلطة الانضباطيّة والاهتمام بحياة النوع وسلامته كهدف للسياسة الحيويّة.

إنّ السلطة الإنضباطيّة والسياسة الحيويّة تشكلان ما يسمّى السلطة الحيويّة، والتي موضوعها الحياة، لقد تطورت التكنولوجيا السياسيّة للحياة ضمن "نظام تأديبيّ انضباطي للجسد: ترويض، تقوية، توزيع قوى مطابقة، اقتصاد الطاقة، ومن جهة أخرى بانتظام السّكان".[2] كما يؤكد فوكو أنّ السلطة الحيويّة جملة وتفصيلا ارتبطت بأهداف اقتصاديّة رأسماليّة التي لم تتمكن من تأمين ذاتها إلاّ "بثمن الإدراج المراقب للأجساد في جهاز الإنتاج، وبواسطة مطابقة الظواهر السّكانيّة مع السيرورات الاقتصاديّة."[3] إنّ قيام السّلطة الحيويّة يعنى أنّ الحياة أصبحت من اهتمام الدولة، فالعقلانيّة أسّست مرحلة خضوع البيولوجي لاستراتيجية الدولة، وهي مرحلة حاسمة تمّ فيها الإنتقال من سلطة السيادة إلى السلطة على الحياة؛ ففي القديم كان للملك حقّ الحياة والموت وفقا لما يمليه القانون النابع من إرادته للدفاع عن نفسه. فحياة وموت الشّعب لا يكونان حقاً إلاّ بإرادته، إنّ له الحق في القتل، في الإعدام،

[1] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص 238 ,239.
[2] نفس المصدر، ص 121.
[3] نفس المصدر، ص117.

كما له الحق في الإحياء، لكن هذا الحق كان يتمّ له إلاّ في اللّحظة التي يمكن له أن يتراجع فيها عن حق القتل إلاّ أنّ نظام السّيف تراجع"والذين يموتون على منصة الإعدام، أصبحوا أكثر فأكثر ندرة".[1]

أصبحت السّلطة تركز على الحياة لا على الموت وفق تشريح سياسيّ جديد للجسد البشريّ، فقد تخلت السّلطة على النّظام القديم القائم كالقتل ليس بموجب إشراقة العواطف الإنسانيّة لهذه السّلطة، وإنّما لأنّها ترى أنّ امتيازاتها في الإحياء تضاعف من ممارستها وتجليها في المكان الذي تكون فيه الحياة بكثرة فأصبح"الإعدام بالنسبة لهذه السلطة هو في آن واحد الحدّ والفضيحة والتناقض"[2] لقد أصبح الموت خارج السّلطة وممارساتها.

السلطة الحيوية والعنصرية.

إلاّ أنّ السلطة الحيويّة التي تكفلت بالحياة، وأهملت الموت قد بدأت تشهد مفارقة وتناقضا؛فمن جهة بتكفلها بالحياة التي أوكلت إليها، وتتبعها لتفاصيل الإنسان، تتبع تفاصيل جسد الفرد، وجسد الإنسان كنوع، قد أضحت تمارس طقوس القتل بتكنولوجيا سلطويّة جديدة، هذه المسألة ترتبط بالعنصريّة التي كانت موجودة من قبل لكن ما مكَّن من زرعها في آليات الدولة هو ظهور السّلطة الحيويّة "لقد ظهر ما يمكن أن نسميه بعنصرية الدولة في نهاية القرن التاسع عشر عنصريّة بيولوجيّة ومركزيّة".[3]

ان السلطة أصبحت تحييّ من جهة وتميت من جهة أخرى، لقد أعيد نظام السيادة القديم الذي كان له حق الإماتة لكن بأساليب متنوعة، فظهور مسألة التقييم للأعراق بوصف أنّ منها ما هي أعراق جيّدة، وأخرى سيّئة وضيعة، هذا الحكم يجب ممارسته عمليّاً في السلطة الحيويّة لمعالجة السّكان كخليط من الأعراق وتقسيمهم وتجزئتهم إلى جماعات صغيرة، وضمن مبدأ ضمان الحياة من خلال القتل أو القضاء على العرق الآخر كعدو مبدأ كعدو، ولكنّه ليس عدواً بالمفهوم السياسيّ، وإنّما هو عدو بيولوجي، لا بدّ من إماتته، فأصبحت العلاقة بين الخصوم ليست علاقة صراع سياسيّ عسكريّ، وإنّما صراع بيولوجي حينما يتعلق الأمر بالعلاقة مع

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة ا، إرادة العرفان، ترجمة: محمد هشام، مصدر سابق، ص 114.

[2] نفس المصدر، ص 115.

[3] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة وتقديم وتعليق: زواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط1، أكتوبر 2003 ، ص 99.

الآخر كنوع، لقد أصبحت قاتلة تبيّن هذا من خلال استعمال القنبلة الذّريّة، لكن الموت قد لا يأخذ المعنى المباشر له دائما، فقد يكون بطرق غير مباشرة كمضاعفة أخطار الموت، الإبعاد، الإقصاء، الرفض....إلخ، فكلما كانت عملية تصفية العناصر البيولوجيّة الفاسدة كلّما تحقّق العرق أكثر صفاء وطهارة لأنّه" كلما انقرضت الأنواع السفلى، كلّما تمّ إقصاء واستبعاد الأفراد غير الأسوياء والشواذ....عشت وأصبحت قويّاً وصلباً، و استطعت أن أتكاثر"، [1] إنّ السّلطة الحيويّة ضمن مبدأ العنصريّة تحدّد من له الحقّ في الحياة، ومن ينبغي له أن يموت، الأول هو العرق الطاهر النّقي وشرط حياته بمن تجب إماتته هو العرق الوضيع.

إنّ السلطة الحيويّة ضمن ممارستها العنصريّة هي تقوية للذات، والإكثار من حياتها ضمن موت الآخرين. لقد أصبحت الدول الرأسماليّة، وحتّى الإشتراكيّة تمارس السلطة الحيويّة المعياريّة ضمن مفارقة، وهي العودة إلى إعادة الحقّ السياديّ القديم عبر العنصريّة، العودة إلى حقّ القتل، ويقدّم فوكو مثالين هامين في هذا المجال، وهو الدولة النّازيّة، والدولة السوفياتيّة؛ فالنّظام النّازيّ هو نموذج لممارسة السّلطة الحيويّة، فهو يتشدّد في مراقبة العمليات البيولوجيّة، ومخاطرها، ومحاولة احتواء هذه المخاطر تسير ضمن عمليات انضباطيّة، وأخرى تنظيميّة بيولوجيّة إلى جانب ممارسة حقّ القتل، قتل أيّ كان، وتعريضه للموت من خلال محاولتها القضاء على اليهود، أو على كلّ الأعراق بحكم أنّها الدولة الحاملة للعرق الصافيّ النّقيّ.

أمّا الدولة الإشتراكيّة السوفياتيّة فهي الأخرى دخلت في لعبة العنصريّة، فرغم انتقادها للدول الرأسماليّة من حيث مبادؤها الاقتصاديّة، فإنها تبنت نمط السلطة الحيويّة،

[1] ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة وتقديم وتعليق: زواوي بغورة، مصدر سابق، ص 246.

الذي لم تعمل على تحليله، حيث يقول فوكو:"إنّ النّقد كان شكليّاً، ولم يحدث أيّ تغيير في آليات السلطة الرأسماليّة".[1]

فالعدو البيولوجيّ للطبقة في الدولة السوفيتية يتحدّد حسب فوكو:"بأنّه المريض، إنّه المنحرف، إنّه المجنون".[2] والسّلاح الذي يتعين على الدولة توظيفه لمواجهة هذا العدو ليس عسكريّاً، وإنّما من نمط آخر تفرضه السّلطة الحيويّة ذاته إنّه "لا يستطيع الآن إلاّ أن يكوّن شرطة طبيّة، تحذف وتقصي عدو العرق مثل عدو الطبقة."[3]

فلما ظهرت دولنة البيولوجي ظهرت الدولة العرقية التي تتجه الى خوض حرب الأعراق.

[1] م.فوكو ، يجب الفاع عن المجتمع ,ترجمة د.زواوي بغورة مصدر سابق ص 251.
[2] نفس المصدر، ص 100.
[3] نفس المصدر، ص 100.

الخاتمة

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة المتواضعة تبين لنا أنّ ميشال فوكو في مقاربته الجسد والسلطةيعرض لنا الجسدليس كمعطى طبيعيّ تتحكم فيه القوانينالميكانيكيّة الطبيعيّة،وإنما الجسدذو البعد الثقافي الذي حمل، ولا زال يحمل آثار السلطة فمن تعذيب جسد المحكوم عليهم، إلى العقاب، إلى تأديب كلّ الأجساد، هذا الإخضاع العقلانيّ الجديد تمارسه السلطة التأديبيّة .

حينما عرضت الفلسفة المثاليّةعند أفلاطون في مجملها، وعند ديكارت في بعض مناحيها الجسد خاضعا للنفس،فقد عرضته سلبيا، وهي تتباهى بذلك اعتقادا منها أن هذا هو مصيره المناسب وعلى النفس الإنعتاق، والتحرّر منهأمّا فوكو فإذا كان يعرض هو الآخر الجسد في سلبيته لأنّه يخضع للسلطة كنفس واقعية لهااستراتيجياتها المتنوعةلكن تأخذه الرأفة بهذا الجسد الأسير والذي لا يرضى بأسره' فالفرد الغربيّ الحداثيّ لم ينل الحرية التي يستحقها وتحديدا حرية التصرف في جسده الذي هو ملك السلطة البرجوازيّة.

إنّ فوكو يبتعد نسبيا أيضا عن نظرة سبينوزا الإيجابيّة والمطلقة إلى الجسد، وحتى عن نيتشهوميرلوبونتي، حيث يراهلا يؤدى الأداء العجيب والمدهش من تلقاء نفسه بطواعية، وإنّما بالتطويع والترويض بشكل مهذب ورهيف حتى يتوهم الأفراد أن أجسادهم متحررةلكن في الحقيقة إنهم لم يعودوا يملكون أية حميميّة مع جسدهم الخاص لأنّ هذه الحميميّة تضيع وتتلاشى في ظل صخب استراتيجيات السلطة الانضباطية.

وهنا يصل بنا إلى الإقرار بأن للجسد تاريخا يكشف لنا عن خضوعه لقوانين السلطة التي أصبح هو يمارسها بعدما رُوِّض عليها بشكل عقلانيّ محكم فهو حامل لممارسات ثقافيّة،اجتماعيّة،سلطويّة لأجل تحقيق أهداف اقتصاديّة،سياسيّة، برجوازيّةوهذا ما يجعلنا أمام حقل معرفي جديد يتناول موضوع الجسد وهو التاريخ السياسيّ للجسد.

إنّ الإنتقال بالجسد إلى إخضاعه للسلطة التّأديبيّة التي بدأت مع العصر الكلاسيكيّ هو محاولة لعقلنة الجسد بالتطويع والترويض والتجذير في العمل والوقت ومراقبته هو ثمن دفعته المجتمعات الغربية لأجل الحداثة البيولوجيّة.

هذه الحداثة البيولوجية تفسر أيضا أنّ المجتمعات الغربيّة هي مجتمعات مراقبة، وتحديدا مراقبة الأجساد، مراقبة أدنى حركاتها اليوميّة، جانبها الصحيّ والمرضيغيابها وحضورها،تطورها وتراجعها.

إنّ هذا الإخضاع، وهذه المراقبة ضمن ميكانيزمات السلطة التأديبيّة القائمة أساسا على الفردنة،التي اخترعتهاالعقلانية أدّى إلى خلق ذات غربية متميزة بدءا من العصر الكلاسيكي بالإنضباط وبالتالي خلق المجتمع الإنضباطيّ.

إنّ الجسد الغربيّ الحداثيّ هو محصلة الممارسات السلطوية التأديبيّة، والتي بدورهالا تمارس إلا ضمن تواطئها مع المعرفة والعكس صحيح مما جعل الجسد موضوع تتقاسمه كل العلوم الإنسانية.

إن تقاسم العلوم الإنسانية لمناطق الجسد الثقافي أدى أيضا الى إقرار فوكو بالنتيجة التالية و هي موت الإنسان.

إنّفوكو في طرحه للجسد الحداثيّ أو للحداثة البيولوجيّةيبدو متشائما آملا في جسد ما بعد الحداثة.

إن السؤال الذي نطرحه على ميشال فوكو: هل بعدما تجذرت آليات الإخضاع يمكن إقتلاعها؟ هل يمكن إقتلاعها كلها؟ ما هي معالم جسد ما بعد الحداثة؟ هل ستحدث قطيعة كلية مع الجسد الحداثي الذي أسسته العقلانية الغربية؟

أهم المصطلحات

أهم المصطلحات:

النفس	AME
الجسد - البدن	CORPS
السلطة	POUVOIR
السلطةالحيوية	BIO-POUVOIR
ميكرو فيزياءالسلطة	MICRO- POUVOIR
السلطةالتأديبية	POUVOIR DISCIPLINAIRE
التشريحالسياسيللجسد	ANATOMY POLITIQUE DU CORPS
السياسةالحيوية	BIO POLITIQUE
تاريخالجسد	HISTOIRE DU CORPS
التاريخالسياسيللجسد	HISTOIRE POLITIQUE DU CORPS
الحداثةالبيولوجية	MODERNITE BIOLOGIQUE

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر باللغة العربية

1. ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة وتقديم سعيد بن كراد، المركز الثقافي المغرب الطبعة الأولى، السنة 2000.
2. ميشال فوكو' المراقبة والمعاقبة ميلاد السجن ، ترجمة د علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي ،مركز الانماء القومي بيروت بدون طبعة السنة 1990.
3. ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة وتقديم وتعليق د. زواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر 2000.
4. ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير بيروت 2007.
5. ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي، عبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال، الطبعة الأولى، السنة 1988.
6. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى، السنة 1986.
7. ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية،ج1، أرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق المغرب، بدون طبعةالسنة2004.
8. ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية،ج2،استعمال المتع، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ب ط، 2004.
9. ميشال فوكو، تاريخ الجنسانية'ج3،الأنهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الأنماء القومي لبنان، ب ط 1992
10. ميشال فوكو، هم الحقيقة، ترجمة: مصطفى المنساوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2006.

قائمة المراجع باللغة العربية

11. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق المغرب ب ط 1999
12. انتصار ميلود دباب، فلسفة أفلاطون أصولها ونظرياتها ،دار الثقافة، الطبعة الأولى 2006
13. ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت، ب ط،1953
14. حسام الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية بيروت ،ب ط،1981
15. حسين موسى ميشال فوكو، الفرد والسلطة، دار التنوير، ب ط، 2009.
16. أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة: عزت قرني، دار قباء القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.
17. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب ط، 1985.
18. د. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
19. يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مراجعة دملا رشيد أمون، دار القلم، ب ط، ب ت.
20. د. مصطفى غالب، ابن سينا، دار مكتبة الهلال، الطبعة السادسة، 1987.
21. روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1985.

22. روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيرت، باريس، الطبعة الرابعة، 1988.
23. د. مهدي فضل الله ،فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996.
24. روني ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1993.
25. باروخ سبينوزا، ألاخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب تونس، ب ط، ب ت.
26. سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، ب ط، 2009.
27. د محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1993.
28. ديسري ابراهيم، فريديريك نيتشه فلسفة القيم، دار التنوير، بيروت، ب ط، 2007.
29. فريديريك نيتشه، هذا هو الأنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل ،ب ط، ب ت
30. فريديريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي، ب ط، ب ت.
31. فريديريك نيتتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقبة، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1996.
32. فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فيليكس فارس، دار جريدة البصير الاسكندرية، ب ط، 1938.
33. فريديريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع لبنان، ب ط، ب ت.
34. د عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الخامسة .1975

35. 24-جيل دولوز، نيتشه، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعةالأولى،1998
36. فيديريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، ب ت.
37. فريديريك نيتشه أصل الأخلاق وفصلها ،ترجمة حسن قبيسي ب ط' ب ت
38. بيير مونتيبيلو، نيتشه وارادة القوة، ترجمة: وتقديم جمال مفرج، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2010.
39. أحمد نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم، نماذج نيتشوية، دار التنوير، ب ط، ب ت.
40. رودلف شتاينر، بيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة وتقديم: حسن صقر، دار الحصاد سوريا، الطبعة الأولى،1998
41. مجموعة من المؤلفين تحت اشراف جمال مفرج، كوجيتو الجسد،منشورات الأختلاف'الطبعةالأولى2003
42. موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الأدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، ب ط، ب ت
43. موريس ميرلوبونتي، العين والعقل، ترجمة: د. حبيب الشاروني، منشاة المعارف بالأسكندرية، ب ط، ب ت
44. موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة: وتقديم عبد العزيز العيادي، مراجعة ناجي العولني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2008.
45. محمد علي الكردي ،وجوه وقضايا فلسفية، ديدرو، بطاي، فوكو، دار ومطابع المستقبل، الطبعة الأولى، 1998.
46. محمد الشيخ، المثقف والسلطة، تقديم سالم يفوت، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى،يوليو1991
47. جيل دولوز، السلطة والمعرفة-مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1987.

48. د. رايفوس ورابينوف، فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صلح، مراجعة واشراف مطاع صفدي، مركز الأنماء القومي، ب ط، ب ت.
49. د. السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الدار العربية للعلوم، الطبعة الثانية 2004.
50. حوارات ونصوص، فوكو، دريدا، بلانشو، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، الطبعة الأولى، ب ت.
51. مجموعة من الكتاب، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2004.
52. محمد علي الكبسي، ميشال فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سراس، افريل 1993.

قائمة المراجع بالفرنسية

53. EMILE BREHIER; HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUITE ET MOYEN AGE PRESSES UNIVERSITAIRES DE France 2EME ed 1983 avril
54. PLATON;LE BANQUET;PHEDRE; TRADUCTION ET NOTES PAR EMILE CHAMBRY;GARNIER-FLAMMARION
55. 3BARUCH SPINOZA،COURT TRAITE publication 1660 ;SOURCES:Livres et Ebooks
56. JACQUELINE RUSS;SAVOIR ET POUVOIR;TOME1;HATIER
57. JACQUELINE RUSS;HISTOIRE DE LA FOLIE-FOUCAULT;HATIER
58. GUILLAUME LE BLANC;LAPENSEE FOUCAULT;ELLIPSES
59. ANNAH ARENDT ET AUTRES;LE POUVOIR،ELLIPSES

قائمة المجلات

60. مدارات فلسفية، العدد13، المغرب، 2008.
61. مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 36، مركز الأنماء القومي
62. LE NOUVEL OBSERVATEUR;JUILLET-AOUT2009-HORS-SERIE 3

63. -LE PORTRIQUE 13-14-2004 4

64. 5-IDEES N 155mars2009 edCNDP

قائمة المعاجم والموسوعات

65. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، خ د ذ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

66. أندري لالاند الموسوعة الفلسفية المجلد الأول، تعريب محمد أحمد، اشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

67. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء.

68. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة و التوزيع و النشر.

69. FELLIX. GAFFIOT; DICTIONNAIRE LATIN - FRANÇAIS; HACHETTE; PARIS

NORBERT SILLAMY;DICTIONNAIRE DE PSYCHOLOGIE TOME1;A-K;BORDAS;PARIS

الفهرس

الفهرس :

المقدمة 02

مدخل مفاهيمي 07

الفصل الأول : الجسد من الغياب إلى الغياب و الحضور

المبحث الأول : الجسد الغائب 10

المبحث الثاني : الجسد الغائب الحاضر 17

الفصل الثاني : الجسد الحاضر

المبحث الأول : الجسد الحاضر عن دباروخ سبينوزا ، فريديك نيتشه ، وموريس ميرلوبونتي 28

المبحث الثاني : نظرية السلطة عند ميشال فوكو 57

الفصل الثالث : الجسد في لعبة السلطة عند ميشال فوكو

المبحث الأول : الجسد وسيرورة السلطة 70

المبحث الثاني : السلطة الحيوية 100

الخاتمة 106

قائمة أهم المصطلحات 109

قائمة المصادر والمراجع 111