

لاهوت الجسد:

التصور النسوي الغربي للجسد والهوية

د. ليلى سعيد أبوزيد^(١)

ملخص

تتناول الدراسة الخلفية التاريخية التي جعلت الجسد محوراً رئيساً في الفكر النسوي الغربي، مع الكشف عن الإقصاء الذي تعرض له الجسد، وكذلك التهميش الذي لحق بمشكلات التجسد في الفكر الديني والفلسفي، الأمر الذي أفضى في بعض اتجاهاته إلى بروز ثورة نسوية متطرفة جعلت من الجسد محددًا للهوية. وتستند الدراسة أساساً إلى تحليل «الفينومينولوجيا النسوية للجسد» بوصفها منهجاً فلسفياً عميقاً يعيد الاعتبار للجسد الأنثوي باعتباره «خبرة معيشة»، مستندةً في ذلك إلى فلاسفة مثل (هوسرل) و(هيدجر) و(ميرلوبنتي)، لتخلص في النهاية إلى تأكيد مبدأ عام يتمثل في خصوصية الجسد الأنثوي. وتختتم الدراسة بطرح رؤية توفيقية تسعى إلى تجاوز التقابل الظاهري بين الموقف الديني الذي ينظر إلى الجسد بوصفه أداة للعبادة والتهديب، والرؤية الفلسفية التي تتعامل معه بوصفه وسيطاً أساساً للانفتاح على العالم وفهمه.

الكلمات المفتاحية: لاهوت الجسد، الفلسفة النسوية، الفينومينولوجيا النسوية، الجسد الأنثوي، الهوية، الإقصاء، الاختلاف الجندري، التصوف الإسلامي.

١ - كاتبة ومترجمة، حاصلة على درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

Body's Theology: The Western Feminist Conception of Body, Identity

Dr. Lisa Saeed Abu Zaid⁽¹⁾

■ Abstract

This study examines the historical background that made the body a central focus in Western feminist thought, revealing the exclusion and marginalization of the body and its embodiment in religious and philosophical thought. This marginalization, in some instances, led to the emergence of a radical feminist revolution that made the body a defining element of identity. The study is primarily based on an analysis of “feminist phenomenology of the body” as a profound philosophical approach that restores the female body to its rightful place as a “lived experience.” Drawing on philosophers such as Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, the study ultimately affirms the general principle of the uniqueness of the female body. It concludes by proposing a conciliatory vision that seeks to transcend the apparent dichotomy between the religious perspective, which views the body as an instrument of worship and refinement, and the philosophical perspective, which treats it as a fundamental medium for engaging with and understanding the world.

Keywords:

Body's Theology, Feminist Philosophy, Feminist Phenomenology, Female Body, Identity, Exclusion, Gender Difference, Islamic Mysticism.

1 - A writer and translator, holding a PhD from the Philosophy Department, Faculty of Arts, Cairo University.

مقدمة:

هناك خلفية عامة تهَيّ لفهم موضوع الجسد في الفكر النسوي الغربي، ذلك الموضوع الذي تحوّل - في بعض سياقاته - إلى ما يشبه اللاهوت الجديد، أو إلى محدّد للهوية، بل وإلى مبدأ عام وشرّ أوليّ، على نحو يثير الدهشة والاستغراب. لكنّ التمعّن في هذه الخلفية يتيح لنا فهم الأسباب التي جعلت الخطاب النسوي يبدو متطرفاً إلى هذا الحد، وهو ما يستدعي التنويه منذ البداية. لقد تعرّض الجسد في الفكر الفلسفي الغربي إلى تهميش بالغ، انطلاقاً من منطلقين أساسيين: ديني وفلسفي.

أما المنطلق الديني، فقد تمثّل في تصوّر الكنسي للجسد بوصفه مركزاً للخطيئة ومصدراً للإغواء، وهو ما استدعى كبت رغباته وتعذيبه أحياناً باسم سموّ الروح وتطهيرها. وقد ارتبطت المرأة بالخطيئة منذ قصة الخلق الأولى، حيث ترسّخ في الوعي الجمعي أنّ الجسد مرتبط بالمرأة، وأنّ كليهما موضع ريبة ينبغي التبرؤ منهما في سبيل الاقتراب من الله. ولا يغيب عنّا أنّ التعليم في تلك الحقبة اقتصر على الرهبان الرجال، بل إنّ الجامعات الأوروبية نفسها لم تكن تعترف إلا بالرجال، بينما حُصرت النساء في أدوار الخدمة، يُنظر إليهنّ باعتبارهنّ مصدر إغواء وشبهة شيطانية، لامتلاكهنّ الجسد القادر على إثارة الرغبة وإضلال الرجل وإيقاعه في الخطيئة. في كتاب (ديفيد فرانكلين نوبل - David F Noble): «عالم بلا نساء: الثقافة الكهنوتية المسيحية للعلوم الغربية»، A World Without Women (١٩٩٢)، (١٩٤٥-٢٠١٠)^(١)، يحلّل

1 - David F. Noble: World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science.

(نوبل) كيف أسهمت القوى الدينية والفكرية في العصور الوسطى وعصر النهضة الأوروبية في توجيه استبعاد النساء ودعومه، وتصويرهن بوصفهن مصدرًا للخطر الخلقي والاجتماعي. فقد تضافرت التقاليد المسيحية مع الأيديولوجيا الذكورية لترسيخ هيمنة الرجال بوصفهم ممثلين للسلطة الإلهية، الأمر الذي أدى إلى قصر الأدوار الدينية العليا، مثل الكهنوت، على الرجال وحدهم. ونتيجة لذلك، تعرضت النساء للإقصاء الاجتماعي، واستمر هذا الإقصاء حتى مع بدايات الحداثة.

وعلى الرغم من التطور الكبير في العلوم، والدعوات التحررية التي أطلقها المشروع العلمي لتحرير البشرية، ظلّ العلم متأثرًا بالرؤية الأبوية التي وسمت المجتمع آنذاك، ما أدى إلى إقصاء النساء من المشاركة الفاعلة في المجال العلمي.

وفي هذا السياق، يحلّل الكتاب الدور التاريخي الذي لعبه الكهنة والرهبان، بوصفهم قلب الحركة العلمية في تلك الحقبة، والشخصيات الرئيسة في الجامعات الناشئة آنذاك. ويشير (نوبل) إلى أنّ ثقافة العلم في بداياتها كانت متجذّرة في إطار الأكاديمية الكنسية، وهو ما جعلها مجالًا يخلو تمامًا من حضور النساء. ويؤكد (نوبل) ما سبق بقوله:

«في البداية، كانت ثقافة العلم متجذّرة في إطار الأكاديمية الكنسية، ما جعلها عالمًا يخلو تمامًا من النساء. وقد نشأت العلوم الغربية داخل ثقافة ذكورية خالصة، اتّسمت بالعزوف عن الزواج، والانغلاق على الرجال، والتحيز ضد النساء. وقد برز هذا الاتجاه على نحو خاص؛ لأنّ عددًا من أوائل العلماء كانوا أعضاء في الرهبانيات الزاهدة التي تبنت أسلوب حياة متقشفًا»^(١). ولكل ذلك، جرى إقصاء النساء إقصاءً ظالمًا ومبالغًا فيه من معظم قطاعات المجتمع، وحُصرن في الأعمال الرعائية وكل ما يخدم الرجل ويُيسّر له مهمّته. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل بلغ إلى إقناع النساء أنفسهنّ بأنّهنّ «أخوات الشيطان»، وكائنات غير بريئة، جئن إلى الدنيا لقلب ميزان الكون الذي يحميه ويحرسه الرجل. وبناءً على ذلك، صوّرت الأعمال الخدمية

1 - David F. Noble: World without Women, P 204.

والرعاية التي تؤدّيها المرأة بوصفها تكفيراً عن «الخطيئة الأولى»، وعليها أن تذوب في هذه الأعمال لعلّها تخفّف عنها العقاب في الآخرة.

وقد بلغ التطرّف مداه في تذويب الذات الأنثوية وإقناعها بأنّها رمز للخطيئة، وأنّ الأعمال المتدنيّة التي تقوم بها بلا أجر ولا تستحقّ الشكر، فهي للتكفير عمّا بدر منهنّ لمجرد كونهنّ نساءً. هذه هي الخلفية الدينية التي أسهمت في ترسيخ دونية المرأة الغربية.

أمّا الخلفية الفلسفية، فلا تقلّ عنفاً عمّا سبق؛ إذ إنّ الفكر الفلسفي الغربي، المتأثرّ بعمق بالثقافة الكنسية، أعاد إنتاج هذه الثنائية في صور نظرية أكثر تجريداً. فقد رسّخت ثنائية (رينيه ديكارت - René Descartes) بين العقل والجسد هيمنة تصوّر يربط العقل بالرجل، ويقرن الجسد بالمرأة، وهو تصوّر ظلّ مهيمناً على الفكر الغربي زمنًا طويلاً، بل إنّ جذوره تمتدّ إلى الفلسفة اليونانية نفسها؛ حيث نجد عند (أرسطو) آراءً تعتبر المرأة «رجلاً مشوّهاً»، وتضعها في منزلة أدنى، حتى إنّ عصور الكنيسة شهدت تساؤلات من قبيل: هل للمرأة روح؟

وقد حلّلت (جنيفيف لويد - Genevieve Lloyd) (١٩٤١) في كتابها «رجل العقل، الذكر والأنثى في الفلسفة الغربية» (١٩٨٤)، كيف أنّ مفهوم العقل في الفلسفة الغربية قد صيغ تاريخياً بوصفه ذكورياً، وكيف ارتبطت به مفاهيم العقلانية والحكمة والاتزان، في حين ألحقت بالمرأة صفات العاطفة والانفلات وعدم الحكمة وارتباطها بالجسد الذي يُعدّ نقیصة. وتشير (لويد) إلى أنّه ربّما لم يقصد بعض الفلاسفة والمفكرين هذا الإقصاء صراحةً، لكنّ الثقافة الغربية، في تشكيلها وتراكمها، استبطنت هذه الثنائيات وأعادت إنتاجها، حتى غدت جزءاً من بنيتها العميقة، بحيث إنّ الأفكار اللاحقة جاءت - في الغالب - مكملّة لهذا الاتجاه لا مناقضة له.

وتؤكد (لويد) أنّه يبدو، في المعلن والظاهر من التراث الفلسفي الغربي، أنّ العقل لا جنس له. لكنّ الواقع يكشف لنا بوضوح كيف أنّ مفهومنا عن العقل يظلّ في حاجة إلى تحليل نقدي أعمق، وقد أظهرت التحليلات العميقة للتراث الفلسفي المعاني الضمنية للذكورة الكامنة في مُثُلنا العليا عن العقلانية. ومن خلال هذا التفكيك، استطاعت (لويد) أن توضح - كما تقول - أنّ «فهمنا للمضامين الذكورية التي انبنت عليها العقلانية، من شأنه أن يتيح لنا فهم الفروق الجنسية على نحو أفضل، وأن يقودنا في النهاية إلى التمييز بين عقل عملي وعقل مفهومي». فأما العقل

العملي فهو الشائع بين الناس، وهو ما استقرّ في أذهانهم بفعل الثقافة والتكوين التاريخي، وأمّا العقل المفهومي فهو المصطلح المتداول في الفلسفة الغربية، وهنا يقع المعنى في بطن الشاعر؛ فلكلّ فيلسوف رؤية للعقل ورؤية للجسد.^(١)

طوّرت (لويد) هذه التحليلات لتبيّن أنّ صفة العقل قد اقترنت بالرجل رمزياً بفعل أيديولوجيات الجندر السائدة في المجتمعات، والتي منحت العقل هذا المعنى الضمني عبر التاريخ. ومن هنا، وسّعت (لويد) نطاق دراستها لمفهوم العقلانية، مؤكّدة ضرورة التمييز بين الدلالة الحرفية لمفهوم العقل، ودلالته الرمزية أو المجازية التي تشكّلت داخل السياق الثقافي والفلسفي الغربي. في ضوء هذه الخلفيات، يمكن فهم الحراك النسوي بوصفه ثورة على منظومة فكرية واجتماعية تعاملت مع المرأة بدونية، وحرمتها من حقوقها الإنسانية، ورفعت من شأن الرجل في المجالات العلمية والفلسفية بوصفه ممثلاً للعقل، في مقابل ربط المرأة بالجسد والعاطفة واللاعقلانية. ومن المعلوم أنّ الثورات الفكرية في مراحلها الأولى كثيراً ما تثمر مواقف متطرّفة. ومن ثمّ، اتخذت بعض الحركات النسوية منحى متشدّداً في الدفاع عن حرية جسد المرأة وامتلاكها له، بل وجعلته محدّداً للهوية وموضعاً مركزياً لكل القضايا. وليس هذا أمراً مستغرباً؛ إذ إنّ الجسد هو ذلك الجزء الذي نما الفكر الإنساني قروناً وهو يخضعه ويشيطنه ويجعله رمزاً للخطيئة، ثمّ يطالب فجأة بالانضباط والاعتدال عند تناول أفكاره. والأمر هنا يشبه مطالبة إنسان مشردّ، ومحروم من الطعام أيّاماً طويلاً، بأداب المائدة فور تقديم الطعام له؛ فمن الطبيعي أن ينقضّ على الطعام بشراسة وفوضى، ومن العبث - بل ومن الغباء - مطالبة آنذاك بأداب تناول الطعام، قبل أن يشبع ويستعيد توازنه.

هذا ما حدث في بعض اتجاهات الفكر النسوي في ما يخصّ الجسد؛ حيث طُلب بالاعتدال وهو في حالة ثورة وعدم اتزان. فرأى فريق في ذلك تعدّياً وعدم لياقة، ورأى فريق آخر أنّ هذا النقد يفتقر إلى الفهم، ولكلّ منطق وسياقه.

ومن هنا نصل إلى تحديد منطلق هذه الدراسة؛ إذ لا بدّ من التمييز بين الفكر النسوي بوصفه

1- Genevieve Lloyd: The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy, P ix.

حراكًا اجتماعيًا وسياسيًا يطالب بالحقوق والحريات، وقد يتَّسم أحيانًا بالتطرف نتيجة تاريخ طويل من الظلم، ونتيجة مواجهة وتفاعل مستمرين مع المجتمع وفكره التاريخي، وبين الفلسفة النسوية بوصفها خطابًا عقائديًا نقديًا يؤسس القضايا ويعالجها معالجة فلسفية رصينة. فالمطالبة بحرية الجسد والهوية في سياق الحركات النسوية شيء، والفلسفة النسوية شيء آخر تمامًا. ستركز هذه الدراسة على الفينومينولوجيا النسوية للجسد، بوصفها مقاربة تقدّم رؤية جديدة وعميقة للجسد، رؤية لا تتعارض - في جوهرها - مع الأديان أو التصورات الإنسانية الكبرى، بل تسهم في إعادة فهم الجسد خارج ثنائيات الإدانة المطلقة أو التقديس المفرط.

أولاً: ما الفلسفة النسوية؟ وما منهجيتها؟

بعد أن استعرضنا الخلفية التاريخية التي أدت إلى تهميش الجسد الأنثوي في الغرب، وأثر ذلك في تشكّل الخطاب النسوي الغربي وما شهدته من نزاعات متطرّفة في مقاربة الجسد، يغدو إلزامًا علينا التعرّف على الإطار التحليلي الأكاديمي الذي يعالج هذه الإشكاليات بقدر من العمق والمنهجية، وهو الفلسفة النسوية؛ حيث تُعدّ الفلسفة النسوية فرعاً من فروع الفلسفة الغربية، يدرس القضايا الفلسفية من منظور نسوي، وفق منهجية نقدية واضحة، ويتناول موضوعات فلسفية أصيلة مثل الإستمولوجيا، والأنطولوجيا، وفلسفة العلم، وفلسفة اللغة، وغيرها من الحقول المعرفية المعروفة. وهي تفعل ذلك من منطلقين رئيسين: إما النقد والتحليل باستخدام عدسة الجندر، أو فتح آفاق فلسفية جديدة، ويعرّفها «دليل روتلديج للفلسفة النسوية» بأنّها «مجالٌ جوهريٌّ وحيويٌّ من مجالات الفلسفة المعاصرة؛ إذ قدّم الفلاسفة النسويّون رؤى نقدية ومساهمات عميقة في فروع الفلسفة التقليدية، مثل فلسفة اللغة، والإستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، وفلسفة العلوم، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وعلم الجمال»^(١).

1 - Garry, A., Khader, S. J., & Stone, A. (Eds.): The Routledge Companion to Feminist Philosophy, P 1.

لذا، فالفلسفة النسوية بوصفها فرعاً فلسفياً معاصراً أصبحت تتمتع بمكانة أكاديمية معترف بها، ولها إشكاليّاتها النظرية المعروفة. ولا يجوز فهمها على أنها مجرد حراك اجتماعي أو حقوقي، بل هي في الأصل اتّجاه فلسفي نقدي يُسهم في تفكيك المفاهيم المركزية التي أسّست تاريخ الفلسفة الغربية، كاشفاً عن التحيزات الذكورية التي شابت بناءها وأسّست لقواعدها. عملت الفلسفة النسوية على تفكيك البنية الذكورية التي شكّلت الفكر الفلسفي الغربي، وعلى إعادة النظر في مفاهيم العقل، والموضوعية، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة، من منظور يُنصف الخبرة الإنسانية للمرأة، ويمتدّ كذلك إلى كلّ المهمّشين والمستبعدين من دائرة إنتاج المعرفة. وقد أثبتت الفلسفة النسوية حضورها النقدي، كاشفةً عن تحيزات بنوية داخل المؤسسة الفلسفية نفسها، لتغدو في جوهرها نقداً جذرياً للبنية المعرفية الأحادية، ودعوةً إلى تعددية أصوات العارفين.

جاءت المرحلة التأسيسية للفلسفة النسوية في منتصف القرن العشرين مع الموجه النسوية الثانية في ستينيات القرن ذاته وسبعينياته، متأثرة بعمق بكتابات (سيمون دي بوفوار - Simone de Beauvoir)، في إشارة إلى أنّ الأنوثة بناءً اجتماعي وثقافي أكثر منها معطى طبيعياً أو بيولوجياً. وفي المرحلة المعاصرة، منذ ثمانينيات القرن العشرين حتى اليوم، أصبحت الفلسفة النسوية اتّجأها مؤسسياً راسخاً في الجامعات الغربية، وتفرّعت عنها مدارس متعدّدة، من أبرزها: النسوية الليبرالية، والنسوية الماركسية، والنسوية الراديكالية، ونسوية ما بعد الحداثة، والنسوية التقاطعية التي تدرس تداخل النوع الاجتماعي مع العرق والطبقة والثقافة، مؤكّدة أنّ المرأة لا تعاني من شكل واحد من الاضطهاد، بل قد تتداخل هويّاتها المختلفة لتنتج أشكالاً مركّبة من التمييز. قامت الفلسفة النسوية على محورين أساسيين:

١. إعادة قراءة التراث الفلسفي الغربي وإعادة تقويمه، مع الكشف عن مظاهر عدم حياده.
٢. ابتكار مجالات فلسفية جديدة لم تكن مطروحة من قبل.

وبناءً على ذلك، ظهرت دراسات عدّة قدّمت تحليلات نقدية لكتابات كبار الفلاسفة، منذ (أفلاطون) و(أرسطو)، (Series: Re-reading the canon)، كاشفةً عن عدم حيادية تصوّراتهم إزاء المرأة. كما أسهمت الفلسفة النسوية في بلورة فروع فلسفية جديدة ومؤثرة، مثل الإيستمولوجيا

النسوية، والأنطولوجيا النسوية، والفينومينولوجيا النسوية، وفلسفة العلم النسوية، وفلسفة البيئة النسوية، وغيرها من المجالات التي لا يزال الحقل يشهد اتساعها وتطورها.

أما عن المنهجية، فالمنهجية النسوية هي آلية لفهم الأدوار الاجتماعية وتحليلها، والعلاقات، والظواهر الثقافية من منظور يركز على الجندر؛ فالحياد والموضوعية المزعومان في الاتجاه الكلاسيكي لا يمكن اعتبارهما مبدأً مطلقاً في عالم الأسس المعرفية، فظهرت الموضوعية القوية "Strong Objectivity" التي تقابل مفهوم الموضوعية التقليدي، لتنتقده وتؤسس لرؤية أكثر واقعية وأكثر ارتباطاً بحيوات البشر؛ لذا تقول: (ساندرا هاردينج-Sandra Harding) (١٩٣٥ - ٢٠٢٥) أن "الموضوعية القوية هي القضية المتعلقة - وببساطة متناهية - بأن نتعلم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون"^(١)، وهو مفهوم دقيق يفيد بأن الموضوعية الحقيقية لا تتحقق عبر التجرد المزعوم الذي ساد في التاريخ الفلسفي، وإنما تتحقق بإدماج وجهات نظر المهمشين ضمن أفق المعرفة.

ويتيح لنا هذا المنظار قدراً من التحرر المنهجي في مقارنة الجسد، فلا نخترله في كينونته البيولوجية المحايدة، بل نتعامل معه بوصفه خبرةً معيشةً تبلورت عبر تاريخ طويل من الإقصاء، الأمر الذي يعيننا على إدراك كيفية تشكّل صورة المرأة عن ذاتها ضمن الوعي الاجتماعي السائد. لذا، تنطلق المنهجية النسوية من الاهتمام بتجارب النساء المباشرة والمهمشة، وهي تجارب غالباً ما يعتبرها التوجّه الفلسفي التقليدي عادية أو طبيعية، ومن ثمّ لا يمنحها قيمة معرفية. كما تعمل هذه المنهجية على تحليل الكيفية التي تُبنى بها الهويات الجندرية اجتماعياً وثقافياً، وهي في ذلك لا تكتفي بالوصف أو التحليل النظري، بل تتّجه صراحةً نحو إحداث تغيير اجتماعي. ومن هنا، فإنّ هدف المنهجية النسوية ليس الإكثار من التأمل النظري بقدر ما هو الجمع بين النظر والعمل، أو - بتعبير شائع لديهم - «القليل من النظر، والكثير من الفعل».

ابتكرت النسوية مناهج بحثية جديدة، مثل التاريخ الشفوي، والسّير الذاتية، والمقابلات المعمّقة، ودراسات الحالة، وتحليل الخطاب والنصوص. ويعود ذلك إلى ندرة المعلومات

١ - شارلين ناجي هيسي-باير، باتريشا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسوي: ممارسة وتطبيقاً، ص ٣٦.

المتعلّقة بالنساء في المصادر التقليدية والوثائق الرسمية، الأمر الذي دفع الباحثات النسويات إلى طرق مجالات لم تكن مطروقة من قبل. كما سعت هذه المنهجية إلى تطوير مؤشّرات بحثية تراعي الفروق الجندرية، وإلى نقد المنهجيات التقليدية، والدعوة إلى مناهج تشاركية، مثل البحث التشاركي القائم على المجتمع، فضلاً عن نقد البنى السردية المهيمنة في إنتاج المعرفة. وتطلّ المنهجية النسوية مجالاً ديناميكياً متجدّداً، يتطوّر باستمرار سعيًا إلى فهم العالم وتغييره نحو قدر أكبر من العدالة والمساواة، مع وعي عميق بتعقّد التجربة الإنسانية وتعدّد سياقاتها عبر الثقافات والتاريخ.

ثانيًا: الفلسفة النسوية للجسد

تحلّل (تينا شانتر-Tina Chanter) (١٩٦٠-٢٠١٦) في مقالها «الإشكاليات المعيارية الكامنة في أنطولوجيا (هيدجر)» وضع الجسد في التاريخ الفلسفي وفي تصوّرات المجتمعات المختلفة، لتكشف كيف جرى التعامل معه بوصفه شأنًا ثانويًا يفتقر إلى القيمة المعرفية. فقد أسهمت الثنائية الديكارتية، التي وضعت الجسد في مقابل العقل، إلى جانب التصوّرات الدينية التي نظرت إلى الجسد باعتباره مصدرًا للخطيئة أو سجنًا للروح، في تكريس رؤية اختزالية له. وهكذا حُصر الجسد بين الدعوة إلى قمعه وتهذيبه باسم سموّ الروح والاعتدال، وبين اعتباره عائقًا يحول دون الارتقاء المعرفي.

وتقول (تينا شانتر): «إنّ التشبيه الذي يمثّل العيون كنوافذ للروح يعكس ميلاً عميقاً لرؤية أنفسنا مسجونين أو مدفونين في ماديتنا»^(١). ومن ثمّ، جرى تجاهل ما يُعرف بـ «مشكلة التجسّد» Problem of Embodiment في تاريخ الفلسفة، وتعزّز هذا التجاهل بفعل التصوّرات الدينية، خصوصاً في الفكرين اليهودي والمسيحي، حيث صُوّرت النفس - في غياب الخلاص - بوصفها حبيسة الجوانب المادية للوجود أو غارقة فيها أو محكومة بها.

1 - Nancy Holland & Patricia Huntington: Feminist Interpretations of Martin Heidegger, P 75.

وقد أفضت هذه الرؤى مجتمعة إلى إشكالية كبرى تمثلت في تهميش دور الجسد في معرفتنا بالعالم، والنظر إليه بوصفه مجرد وعاء أو «عباءة» نرتديها، لا وظيفة له إلا إعاقة الروح، وكأنّ على الإنسان أن يتحرّر من هذا القيد الجسدي كي يبلغ مرتبة السموّ الروحي والمعرفي.

في هذا السياق، يأتي التحوّل الذي أحدثته الفلسفة النسوية؛ إذ أعادت مساءلة هذه المسلّمات. فتوضّح (جوديث بتلر - Judith Butler) (١٩٥٦-) في كتابها «قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية» أنّ الجندر «ليس معطىً طبيعياً ثابتاً، بل هو نمط من الهوية ينطوي على ادّعاء أنطولوجيّا؛ إذ لا يفهم بوصفه تعريفاً للذات فحسب، بل باعتباره طريقة في تنظيم العالم ذاته»^(١). وتؤكد (بتلر) أنّ تشكّل هوية النساء يظلّ مرتعناً بلحظته التاريخية ووضعه الثقافي، فلا توجد هوية أنثوية مفارقة للتاريخ، بل تتكوّن دائماً داخل سياق اجتماعيّ محدّد.

وانطلاقاً من هذا المنظار، تُفهم الأجساد بوصفها نتاجاً ثقافياً تتداخل فيه علاقات السلطة، بحيث يعيد المجتمع توجيه المعاني المرتبطة بها، فلا تعود طبيعية أو بيولوجية خالصة كما يُفترض في العادة. ويتعرّز هذا الطرح في مقولة (سيمون دي بوفوار) الشهيرة: «المرأة لا تولد امرأة، بل تُصبح كذلك» (One is not born, but rather becomes, a woman)، فهذه العبارة تمثّل منطلقاً وجودياً لفهم الذات الأنثوية؛ إذ تؤكد «أنّ فئة الآخر جوهرية في صوغ الذات الإنسانية بكاملها؛ لأنّ إحساسنا بالذات لا يمكن أن يتكوّن إلا في مقابل شيء آخر غير الذات. لكن الرجال يستولون على فئة الذات أو الفاعل ويجعلونها حكراً عليهم، ويُزلون المرأة منزلة الآخر إلى الأبد»^{(٢) (٣)}.

من هنا، تتمحور الأنطولوجيا النسوية حول تحليل البناء الاجتماعي للجندر (The Social

١ - جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، ٢٠٢٢، ص ٨.

٢ - انظر: سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، تاريخ الطبع ودار النشر غير متوفرين.

٣ - سارة جامبل (محررة): النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد ٤٨٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٦٥.

(Meaning of Sex)، بوصفه عنصراً فاعلاً في تشكيل الذات الأنثوية وعلاقتها بذاتها وبالعالم، فضلاً عن نقد منطق الثنائيات الذي حكم التفكير الفلسفي طويلاً. وتهدف هذه المقاربة إلى تحرير الذات الأنثوية من ركام الأدوار والعلاقات الاجتماعية المفروضة عليها.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ الإنسان يعيش في تفاعل ديناميٍّ مستمرٍّ مع بيئته، وإنَّ التمييز بين الجنسين ينشأ اجتماعياً بالدرجة الأولى. فالتنشئة الاجتماعية لا تنتج اختلافات اجتماعية فحسب، بل قد تمتد آثارها إلى المستوى البيولوجي ذاته؛ إذ إنَّ السلوكيات المكرَّسة ثقافياً تؤثر في تكويننا الجسدي. ومن ثَمَّ، يغدو الجسد نتاجاً لتفاعل معقّد بين البُعدين الاجتماعي والبيولوجي، بحيث يصعب الفصل بين «الجنس» و«الجندر» فصلاً حاسماً. ف«سلوكنا يؤثر في عظامنا، وعضلاتنا، وأعضائنا الحسية، وأعصابنا، ودماغنا، ورئتنا، ودورتنا الدموية، وكلّ شيء». وبهذه الطريقة يبيننا المجتمع بوصفنا أشخاصاً ذوي جنسين بيولوجياً واجتماعياً.^(١)

ويمكن تتبُّع تطوُّر مفهوم الجسد في الفلسفة النسوية عبر مراحل متعاقبة: فقد بدأ بوصفه موضوعاً للتحرُّر واستعادة السيطرة على الذات، ثمَّ أصبح موقعاً للهوية والمقاومة في المراحل الراديكالية، قبل أن يتحوَّل - مع الفكر ما بعد البنيوي - إلى ساحة صراع رمزي تتشكَّل فيها المعاني عبر الخطاب والسلطة. وفي الفلسفة المعاصرة، بات الجسد يُفهم بوصفه بنية مرنة يُعاد إنتاج معناها داخل سياقات متغيِّرة.

أما على المستوى النظري الأعمق، فقد مثَّل (فريدريك نيتشه - Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤-١٩٠٠) منعطفاً حاسماً في إعادة الاعتبار للجسد، ففي كتابه «هكذا تكلم زرادشت» منح الجسد أولوية على العقل، ورفض الثنائية التقليدية بين الروح والجسد، معتبراً أنَّ الإنسان «جسد بالكامل»، وأنَّ العقل ليس إلا أداة من أدوات الجسد في إنتاج المعرفة. لقد شكَّلت أفكاره ثورة على ازدياد الجسد في الفكر الغربي، ومهدت الطريق لفلاسفة لاحقين لطرح أسئلة جديدة عن التجسّد.

ومن جهة أخرى، استفادت نسوية ما بعد الحداثة من مفهوم (إدموند هوسرل - Edmund

1 - Ruth Hubbard: The Politics of Women's Biology.

(Husserl) عن "العالم المعيش" (Lebenswelt)، بوصفه الأفق الذي تتشكل داخله الذوات. فالعالم ليس مُعطى خارجياً محايداً، بل هو فضاء دلالي تتكوّن فيه الذات وتتأثر به في آن واحد. إذ "تبنى الذاتية وتتأثر بمحيطها، ويُنظر إليها على مستويات متعدّدة ومختلفة: مادية، وروحية، وشخصية، وفكرية. ويعيش الموضوع في وسط هذه المناطق المحيطة التي تحدّها آفاق مجتمعة هي العالم. وهكذا فإنّ الحياة - العالم هي عالم (عوالم) حياة الفرد بكل ما تنطوي عليه من تعقّد في المعاني، المعرفية وغير المعرفية"^(١).

وقد تطوّر هذا التصوّر جذرياً في فلسفة (مارتين هيدجر - Martin Heidegger) (١٨٨٩ - ١٩٧٦)، ففي كتابه ذائع الصيت "الكيونة والزمان" (١٩٢٧)، تجاوز فكرة الجسد بصفته مجرد كيان بيولوجي، ليركّز على مفهوم "الوجود في العالم" (Being-in-the-world)، حيث لم يعد الجسد شيئاً نملكه، بل هو الطريقة التي نكون بها ونفتح بها على العالم. أما (موريس ميرلوبونتي ميرلوبنتي - Maurice Merleau-Ponty) (١٩٠٨ - ١٩٦١)، فقد أعاد صياغة هذه الرؤى في إطار فينومينولوجيا الجسد، مؤكداً أنّ الجسد ليس أداة نرى بها العالم، بل هو وسيط حيّ بين الذات والعالم، وشرط إمكان الإدراك والمعرفة، فتتلقّى العالم من خلاله وبه. ومن تلاقي هذه الرؤى الفينومينولوجية انبثقت داخل الفلسفة النسوية مقاربة جديدة عُرفت بـ "الفينومينولوجيا النسوية"، ولا سيّما "فينومينولوجيا الجسد الأنثوي" التي سعت إلى تجاوز ثنائيات العقل/الجسد، والطبيعة/الثقافة، والذكر/الأنثى، وفتحت أفقاً جديداً لفهم الجسد بوصفه خبرة معيشة، لا مجرد موضوع بيولوجي أو بناء لغوي.

ثالثاً: فينومينولوجيا الجسد الأنثوي

تعدّ الفينومينولوجيا النسوية أحد أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة التي أعادت التفكير في العلاقة بين الجسد والذات والعالم، انطلاقاً من التجربة الأنثوية بوصفها خبرة معيشة تستحق الوصف. وهي تمثل امتداداً نقدياً للفينومينولوجيا الكلاسيكية عند (هوسرل) و(ميرلوبنتي)

1 - Lorraine Code (ed.): Encyclopedia of Feminist Theory, P.P 306, 396397-.

و(هيدجر) جميعهم، لكنّها تختلف عن هذه الاتجاهات في نقطة جوهرية: فرغم اعترافها بأهميّة الفينومينولوجيا التي مثلت انتصاراً للتجربة الإنسانية المعيشة، فإنّها ترى أنّ هذه الفلسفات ظلّت حبيسة المنظار الذكوري الغربي، الذي قدّم التجربة الإنسانية بوصفها تجربة محايدة وشاملة للجميع، بينما هي في الواقع تجربة محصورة في إطار الرجل — وتحديدًا الرجل الأبيض الغربي. فقد جعلت الفينومينولوجيا الكلاسيكية من تجربة الرجل الأبيض نموذجًا عامًّا للإنسان، متجاهلة خصوصية التجارب الأنثوية.

من هنا، انطلقت الفينومينولوجيا النسوية من تساؤل جوهرى طالما أُهمِل: هل مفاهيم «الذات» و«الجسد» و«العالم» و«الآخر» في هذه الفلسفات مفاهيم محايدة، أم أنّها تعكس تجربة ذكورية تُقدّم بوصفها معطًى كونيًّا يعبر عن الجميع؟ لقد حلّلت الفينومينولوجيا النسوية هذا التناقض الكامن في الفينومينولوجيا ذاتها التي تنطلق من مبدأ الحياد لكنّها ليست محايدة كما تدّعي، فهي تُعلي من شأن التجربة المعيشة والخبرة الفردية، لكنّها تجاهلت أن التجارب المعيشة ليست واحدة لدى الجميع. فخبرات مثل الحمل والولادة والحيض هي تجارب أنثوية لا يمكن وصفها إلا من قِبَل من يعيشها؛ أي المرأة، بينما وضعتها الفينومينولوجيا التقليدية ضمن نطاق التجارب «الطبيعية» أو «العادية» التي لا تستحقّ الوصف.

كما انتقدت الفينومينولوجيا النسوية أيضًا رؤية (هوسرل) التي اعتمدت على الخبرة الشعورية الفردية بوصفها محايدة، في حين أنّها ليست كذلك، فرفضت فكرة «الطبيعي» أو «البيولوجي» بوصفه ثابتًا خارج التاريخ والثقافة، وقَدّمت بدائل فكرية جديدة تُبرز دور السياق الاجتماعي والثقافي في تشكيل التجربة. كذلك وجّهت نقدًا لرؤية (هيدجر) لجسد الموجود الإنساني (الدازين)؛ إذ لم يأخذ في اعتباره الأبعاد الثقافية والتاريخية التي تؤثر في تشكّل رؤية الذات ووجودها في العالم، ناهيك عن إهماله شبه الكامل للجسد بوصفه موضوعًا للتحليل.

اعتمدت الفينومينولوجيا النسوية كثيرًا على تحليلات (ميرلوبنتي) للجسد؛ إذ تُعدّ فينومينولوجيا الجسد الحي عنده من المقاربات التي تنظر إلى الجسد بوصفه وسيطًا وجوديًا بين الوعي والعالم. فقد أحدث (ميرلوبنتي) نقلة نوعية في فهم العلاقة بين الجسد والوعي والعالم، حين طرح مفهومه عن «الجسد الحي» (Le corps vécu) في مقابل «الجسد الموضوعي» أو

«البيولوجي» كما يدرسه العلم. فالجسد، في هذا التصوّر، ليس مجرد موضوع مادي خاضع للقياس والتشريح، بل هو شرط إمكان الخبرة ذاتها، ومن خلاله يفتح الوعي على العالم ويتحقّق الوجود الإنساني في أفقه المَعيش^(١).

لقد أعادت الفينومينولوجيا النسوية تفسير تجربة الجسد باعتباره مصدرًا للمعرفة، لا نقيضًا للعقل، على خلاف الثنائيات الفلسفية التقليدية التي وضعت العقل في مقابل الجسد، وربطت الأنثى بالجسد والطبيعة. لذلك ركّزت على مفهوم «الجسد المَعيش» (The Lived Body) بوصفه مركزًا للتجربة والمعرفة، لا مجرد جسد مادي. لكن الفينومينولوجيا النسوية تختلف عن (ميرلوبنتي) في نقطة أساس: فرغم أنّه أعاد الاعتبار للجسد بوصفه كيانًا حيًّا وفاعلًا، لكنّه لم ينتبه إلى خصوصية الجسد الأنثوي، ولم يحلّل كيف تختلف الخبرة الجسدية عندما يكون الجسد أنثويًّا في عالم يهيمن عليه المنظار الذكوري. وهنا يأتي الدور التكميلي النقدي للفينومينولوجيا النسوية.

انطلقت الفلسفة النسوية من تقبّل الجوانب البيولوجية التي وُصمت بها المرأة، مثل تجارب الحمل والولادة والحيض، واعتبرتها خبرات إنسانية استثنائية تستحقّ الوصف والتحليل الفينومينولوجي، لما تحمله من أبعاد معرفية ووجودية. ففي السابق، سعت النساء إلى التهرب من هذه الصفات عبر التشبّه بالرجال قدر الإمكان، معتبرات أنّ الخصائص البيولوجية التي وهبتنّ الطبيعة إيّاها هي مظاهر ضعف جسدي وعقلي يُنظر إليها ثقافيًّا بوصفها مؤشّرات على العجز أو الدونية^(٢).

لكن الفينومينولوجيا النسوية أعادت قراءة هذه الظواهر قراءة مغايرة، فقلبت المعادلة تمامًا، وحولت ما كان يُعدّ نقصًا إلى مميّزات وجودية فريدة للنساء. فتجربة الحمل، على سبيل المثال، ليست مجرد حدث بيولوجي عابر، بل هي خبرة كلية تعيد تشكيل الذات وعلاقتها بالعالم الآخرين، فخبرات الحمل والولادة لا تنتمي إلى الطب فحسب، وإنّما هي شروط

١ - انظر: موريس ميرلوبنتي: المرئي واللامرئي، ترجمة سعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، ط ١، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٨٧.
٢ - انظر: ليزا سعيد أبوزيد: «مستقبل الفينومينولوجيا النسوية»، ص ٣٨١-٤٠٠.

ضرورية لاستمرار البشرية، وهذا يُعدّ شأنًا عامًا يتعلّق بالبشرية كلّها واستمرارها في الوجود. ويمارس الطب قوّة هائلة في تعريف وتحديد الطبيعة البشرية والحياة الطبيعية. ولذلك فإنّ منظار الفينومينولوجيا النسوية في الطبّ والممارسة الطّبيّة هو في غاية الأهمية لتفكيك هذه السلطة، واستهداف قوّة الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية في إنتاج الواقع وما يُعدّ طبيعيًا وعاديًا من قبل سلطة الطب^(١).

تجعل تجربة الحمل - مثلاً - الجسد الأنثوي مسرحًا لاستضافة كيان آخر، ما يفتح أفقًا وجوديًا جديدًا لا يمكن اختزاله. وبهذا، حوّلت النسوية ما كان يُؤخذ على المرأة إلى عناصر قوّة ومعنى، بعدما كانت تُتهم بعدم العقلانية والعاطفية المفرطة التي تُناسب أدوارها الرعائية فحسب.

تمثّل (آيريس ماريون يونج - Iris Marion Young) نموذجًا رائدًا للتحليل الفينومينولوجي النسوي التطبيقي. في مقالها الشهير «الرمي كفتاة: فينومينولوجيا الجسد الأنثوي، السلوك والحركة والمكانة» (Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality)، قدّمت تحليلًا ظاهريًا للجسد الأنثوي في سياقه الاجتماعي، مركّزة على الكيفية التي تتعلّم بها الفتيات والنساء أن يكنّ جسدًا أنثويًا في العالم^(٢). تنطلق (يونج) من مثال بسيط لكنّه كاشف: طريقة رمي الفتيات للكرة في الألعاب الرياضية، حيث يُشيع الخطاب اليومي وصف هذا الرمي بأنّه يفتقر إلى القوّة والدقّة والصلابة، بوصفه «رميًا كفتاة». وترى (يونج) أنّ هذه الظاهرة، رغم وضوحها، قلّما نوقشت فلسفيًا، وأنها تكشف عن أنماط متجذّرة في الجسد والمجتمع معًا. فغالبًا ما يُوصف رمي الفتيات بأنه ضعيف، محدود الحركة، وضيّق المجال، مقارنةً برمي الفتيان، بل وصل الأمر إلى استخدام مصطلح «رميًا كفتاة» كوصم للرجال حينما تأتي تسديدتهم غير مواتية، وكأنّ الجسد الأنثوي محكوم عليه مسبقًا بالعجز أو القيد في المكان.

1 - Kristin Zeiler & Lisa Folkmarson Kall (eds.): Feminist Phenomenology and Medicine, P 6.

2 - I. M. Young: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, P 137-156.

ترفض (يونج) التفسيرات البيولوجية التي تعزو هذا الاختلاف إلى بنية الجسد الأنثوي، مؤكدةً أنّ ما يبدو ضعفاً جسدياً هو في الواقع نتاج لأنماط حركة مفروضة اجتماعياً على النساء. وتستعير من (ميرلوبنتي) مفهومه عن الجسد الحي، لكنها تطبقه على تجربة أنثوية محددة، لتكشف كيف أنّ الحركة الجسدية الأنثوية مشروطة اجتماعياً. فطريقة ممارسة المرأة لحياتها اليومية تفسّر، في نظر (يونج)، الكيفية التي يُعاش بها الجسد الأنثوي في العالم.

تبيّن (يونج) كيف تحوّل جسد المرأة، في ظلّ البنى الاجتماعية السائدة، من أفق للانفتاح على العالم إلى عنصر تقييد يحدّ من حركتها وإمكاناتها، بدل أن يكون وسيطاً لاكتساب خبرات معرفية متفرّدة. وترجع ذلك إلى أدوار الجندر التي يكرّسها المجتمع، حين يحصر المرأة في وظيفتي الأمومة والزواج. فالجسد، وفق هذا التصوّر، يُحتزل في قدرته على الإنجاب، وكأنّ قيمته لا تتحقّق إلّا عبر هذه الوظيفة. «فنحن غالباً ما نختبر أجسادنا بوصفها عائقاً هشاً وضعيفاً، وليس بوصفها وسيطاً لتفعيل أهدافنا. نشعر كما لو أنّنا يجب أن نوجّه انتباهنا إلى أجسادنا للتأكد من أنّها تفعل ما ينبغي عليها القيام به، بدلاً من الاهتمام بما نريد القيام به حقاً من خلال أجسادنا. إنّنا نميل، أكثر من الرجال، إلى التقليل إلى حدّ كبير من قدراتنا الجسدية»^(١).

ومن ثمّ تخلص إلى أنّ سمات حركة الجسد الأنثوي تتجلّى في ثلاث خصائص رئيسة: تقييد الحركة، والتوجّس من الامتداد في المكان، والمراقبة المستمرة للذات وللتصرّفات. ويُفهم هذا السلوك في إطار ما يُعرف بالأداب العامّة أو «الإنتيكيت» بالمعنى المعاصر؛ إذ لا يُتاح للجسد الأنثوي أن ينطلق بحريّة أو أن يعبر عن ذاته دون حساب؛ لأنّ تجاوزه لهذه الحدود قد يكلفه فقدان موضعه الاجتماعي اللائق أو المقبول. وهكذا، تعمل السلطة الاجتماعية ليس عبر القمع المباشر، بل عبر تشكيل طريقة وجود الجسد في المكان ذاته.

يُعدّ مقال (يونج) نصّاً تأسيسياً في الفلسفة النسويّة والظاهراتيّة، وقد ألهم دراسات عدّة عن الجسد والحركة والمكان، خصوصاً في مجالات علم الاجتماع ودراسات النوع الاجتماعي

1 - Sara Cohen Shabot & Christinia Landry (eds.): Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives , P 2.

- والتربية البدنية. وهو يؤكد أنّ التحرّر ليس فكرياً فقط، بل هو تحرّر جسديّ وحركيّ أيضاً.
- ويمكننا تلخيص ما سبق في أنّ الفينومينولوجيا النسويّة قدّمت مساهمات رئيسة:
- تفكيك ما يُعدّ «طبيعياً» أو «عادياً» من خلال المنهج الفينومينولوجي، مؤكّدة أنّ ما نعتبره طبيعياً في الجسد الأنثوي هو بناء اجتماعي في الأساس.
 - إعادة الاعتبار للخبرة الجسديّة الأنثويّة بوصفها خبرة معاشة ومصدراً للمعرفة المشروعة، لا مجرد انعكاس بيولوجي.
 - ربطت بين الشخصي والسياسي، معتبرة أنّ التجارب الجسديّة الفرديّة تكشف عن هياكل سلطة أوسع. واستندت في ذلك إلى دراسات (فوكو).
 - قدّمت نقداً موسّعاً لمنطق الثنائيات: عقل/جسد، وطبيعة/ثقافة، مظهرةً تداخلها في التجربة الأنثويّة.

رابعاً: المفهوم الديني للجسد

أما عن الموقف من الأديان، فقد ارتبطت المرأة في الأديان بفكرة «الغواية»؛ ففي اليهوديّة، تظهر المرأة في التوراة على أنّها تلك التي تحتال على نحو لافِت للإيقاع بالنبي (يوسف)، وتحاول بشيطنة أنثويّة أن تجبره على الوقوع في الخطيئة، وهو ما أشار إليه القرآن بعد ذلك في سورة يوسف، لكنّ الإسلام خفّف من الأمر كثيراً، ووضع أسباباً ومبررات توضّح أنّها ربّما كانت مغلوّبة على أمرها بفعل الحُسن البالغ الذي لا يقوى عليه البشر: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وفي المسيحيّة، تُصوّر المرأة باعتبارها الخطيئة ذاتها، ورمزاً شيطانيّاً؛ إذ تُعدّ في بعض التأويلات طارئة على العبادة، ونجسة في أغلب الأحيان، رغم أنّ «مريم العذراء» كانت جزءاً من إعجاز المسيح وانتشار رسالته.

ينفي الإسلام تحميل (حواء) مسؤولية الطرد من الجنّة؛ إذ تبيّن القراءات التفسيرية أنّ (آدم) كان شريكاً فاعلاً في تلك التجربة ولم يكن مجرد تابع. ويتجلّى ذلك بوضوح في النص القرآني الذي نسب الغواية إليهما معاً في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة: ٣٦]. ومع

ذلك، تظلّ الغاية الفكرية هنا هي رصد المرجعية المعرفية التي شكّلت نظرة المجتمعات إلى الجسد، وكيف تحوّل جسد الأنثى في المتخيّل الديني التاريخي إلى تجسيد رمزي للخطيئة. يتأسّس المنظار الإسلامي للجسد على ثنائية التهذيب والتكريم؛ فهو كيان يُقوّم بالعبادات كالصيام والصلاة، لكنه يتسامى عن التمييز الجندري، حيث تتساوى القيمة الإنسانية للذكر والأنثى انطلاقاً من وحدة الأصل والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، و﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]. ورغم ما يبدو في هذه الرؤية من مفارقة ظاهرية، لكنها تعكس تكاملاً في المسعى؛ فالجسد في التصوّر القرآني هو آية دالة على إعجاز الخلق وإتقانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، ويمتد إليه التكريم الإلهي ليتلاحم فيه المادي بالروحي: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

لطالما اصطدم الفكر الديني بإشكالية ثنائية «النفس والبدن» أو «الروح والجسد»؛ حيث استقرّت النظرة إلى الروح بوصفها كياناً خالداً يسعى للتحرّر والاتحاد بمصدره الإلهي، مقابل جسد فان غالباً ما وُصم بأنه سجن لها. لكن هذا التقسيم يضعنا أمام تساؤل بنيوي عند تفحص النصّ القرآني: كيف يستقيم الاحتفاء بالجسد بوصفه آية إعجازية وتكريمية، مع تهميشه لاحقاً في مسار الترقّي الروحي؟ يمكن حلّ هذه المفارقة بجعل وجود الروح في البدن أداة تكوينية لا عقاباً؛ فالجسد هو المعبر الضروري للروح لاختبار العالم المادي واكتشافه. وإذا كانت «العين مرآة الروح»، فإنّ سجن النفس داخل الجسد هو شرطها الوجودي لخوض التجربة الإنسانية المكتملة. فالروح التي هي «من أمر الله» ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾ [الإسراء: ٨٥] ونفحته الإلهية الكريمة ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، تحتاج إلى هذا الغلاف المادي ليتحقّق هدف وجودها. وبذلك، يتحوّل الجسد من مجرد قيد إلى وسيلة معرفية وتعبديّة حتمية؛ إذ تغدو تفاصيل الحياة والعمل وممارسة الإنسانية تجسيداً لغاية الخلق الأولى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، حيث العبادة هنا صيرورة لتهذيب النفس والاقتراب من الكمال.

وعليه، فإنّ النقص الذي يبدو في العلاقة بين الجسد والروح ليس نقصاً سلبياً، بل هو نقص

وجودي إيجابي؛ لأنه مشروطٌ بحدود معرفتنا بطبيعة الروح التي لا سبيل إلى الإحاطة بها. وفي الإسلام أيضاً تأكيدٌ واضحٌ على حفظ كرامة الجسد حتى بعد الموت، فربَّ جسدٍ كان مستباحاً وهو حيٌّ، لكنه يصبح محرماً ومقدساً بعد الموت، وتحيط به هالةٌ من الاحترام والحرمة. وتبرز هنا نقطةٌ فارقةٌ أخرى في الإسلام، وهي الإيمان بالبعث الجسدي. فالعقيدة الإسلامية تؤكد أنَّ الإنسان يُبعث بجسده وروحه معاً، الأمر الذي يمنح الجسد مكانةً في الرؤية الدينية؛ إذ لولا قيمته لما اقترن بالبعث.

وهكذا تفرض الرؤية الإسلامية اختزال الإنسان في جسده المادي، وتقَدِّم بديلاً يقوم على الجمع بين كرامة الجسد وسموِّ الروح، وبين الحقوق الفردية والمسؤولية الخَلقية، وبين الحرِّية والغائية، في تكاملٍ يجعل من الجسد أداةً لتَجَلِّي الروح وتحقيق معناها الخَلقي في العالم. العبادات والطقوس المفروضة على الجسد، مثل الصلاة التي تؤدَّى أكثر من مرَّةٍ خلال اليوم، ليست مجرد أداءٍ حركيٍّ مكرَّرٍ بلا قصدٍ عقلائيٍّ، ولا هي ضرورةٌ فرضها الله من أجله، أو أنَّه يحتاج إلى صلاتنا، بل هي تدريبٌ مستمرٌّ للوعي بالجسد، وحركاته، وسكناته، يجعلنا نحسِّن ونرفع من مستوى وعينا بالعالم.

في كتابه «الوعي الجسدي: فلسفة اليقظة والجماليات الجسدية»، يأخذنا (ريتشارد شوسترمان - Richard Shusterman) نحو بُعدٍ عمليٍّ عبر نظريته «الجماليات الجسدية»، مؤكداً أنَّ فهمنا للجسد لا يجب أن يقتصر على الأفكار النظرية، بل يتطلب تدريباً على اليقظة والتركيز الواعي في كل حركة وسكون. هذا الربط بين الفلسفة والتطبيق يتجلَّى بوضوح في «منهج فيلدنكرايس» الحركي، الذي وضعه المهندس والفيزيائي (موشيه فيلدنكرايس - Moshe Feldenkrais) في منتصف القرن الماضي. يعمل هذا النظام التعليمي على تحسين وعينا بأجسادنا وتجويد حركتنا اليومية عبر مراقبة الذات وفهم التداخل العميق بين العقل والإحساس، ما يجعله واحداً من أهم التطبيقات التي تدمج الفلسفة بعلم الأعصاب والتربية الجسدية.

ينطلق هذا المنهج من فكرة أنَّ الجسد والعقل وحدةٌ واحدة، وأنَّ تحسين طريقة حركتنا لا ينعكس فقط على الأداء الجسدي، بل أيضاً على الوعي، والإدراك، والتوازن النفسي. فكل حركةٍ نؤدِّيها تعبر عن نمط تفكيرٍ وعادةٍ عصبية، يمكن بتغييرها أن نعيد تشكيل وعينا بأنفسنا وبالعالم.

كما تؤكد الدراسات الفينومينولوجية أيضاً، وخاصةً عند (ميرلوبنتي)، الأفكار نفسها؛ فقد جاءت نظرية (شوسترمان) بوصفها تطبيقاً عملياً بالأساس لفلسفة (ميرلوبنتي) عن الجسد، والتي تؤكد أنَّ الوعي لا يتحقق بمعزل عن الجسد، بل من خلاله^(١).

بناءً على هذا، لا يمكن النظر إلى الصلاة بوصفها مجرد حركات طقوسية تؤدّيها استجابة لفعل عبادة مجرد، بل هي نظام متكامل لتحسين وعينا الجسدي وتدريبه. إنها ممارسة حيّة لليقظة الجسدية (Somaesthetics)، حيث يسهم الانتقال الواعي بين القيام والركوع والسجود في إعادة بناء إدراكنا الحركي والفيزيائي بذواتنا وبالمساحة المحيطة بنا. هذا الانضباط الحركي الصارم والخشوع البدني لا يقفان عند حدود السجادة، بل يتغلغلان في عمق الوعي الإنساني؛ فالجسد الذي يتأدّب في محراب الصلاة يطوّر إدراكاً حسيّاً أعمق، ينعكس في نهاية المطاف على طريقة فهمنا للعالم، واشتباكنا مع تفاصيله اليومية، لتصبح الصلاة وسيلة يمتزج فيها التهذيب الروحي باليقظة الفينومينولوجية للجسد المعيش.

خامساً: التكامل بين الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية

في اعتقادنا يمكن أن ينفصّ هذا الخلاف ببساطة، إذا ما نظرنا إليه بعمق متأمل. ففي الأديان، تكون الدعوة موجهةً نحو الخلاص والتحرّر من العالم المادي، طلباً للملكوت والقرب من الله، والتخلّي عن ملذّات الدنيا وزينتها: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]. فالتخلّي عن زينة الحياة يُعدّ الطريق الأوّل نحو السموّ الروحي؛ لأنّ الارتقاء إلى الله يقتضي تجاوز التعلّق بالمادي والفاني.

أما في الفلسفة، فالأمر مختلف. ففلسفة الحياة والاتجاهات الواقعية العملية ترفض هذا المنطق الذي يدعو إلى إنكار العالم؛ لأنّها ترى أنّ الإنسان خلّق ليحيا أولاً، لا ليموت. فالحياة ليست نقيضاً للموت، بل هي تجربة الوجود التي بها يتحقّق معنى الكينونة. ولو أراد الله أن

١ - انظر: Richard Shusterman: Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics، الطبعة الورقية، ٢٠٠٨، Cambridge: Cambridge University Press.

نموت منذ البداية لما منحنا الحياة أصلاً. أما الفلسفة الوجودية، فترى أنَّ الحياة سلسلة من التجارب التي نمرُّ بها لتتعلم ونكتسب الخبرة، وأنَّ الوجود يُكشَف لنا من خلال المعاناة والوعي والممارسة. فالحكمة لا تُعطى دفعةً واحدة، بل تُكتسب عبر المرور في دروب العالم.

وقد أشار (هيدجر) في كتابه «الكيونة والزمان» إلى نمطين من الوجود: وجوداً أصيلاً وآخر غير أصيل، فأما الوجود غير الأصيل فهو ضياع الإنسان في الانشغالات اليومية والامتنال للحياة العامة باعتبارها الغاية النهائية، بينما هو في الحقيقة «زينة الحياة الدنيا» التي تحجبنا عن السعي إلى معرفة الوجود وكشفه. أما الوجود الأصيل فهو وعي الإنسان بفنائه وبمسؤوليته في إدراك معنى وجوده، والسعي إلى الكشف لا إلى الغرق في الهمَّ اليوميِّ والعابر.

لكننا نستطيع هنا أن نجد حلاًً توفيقياً في التصوِّف الإسلاميِّ، الذي يوازن بين الدنيا والآخرة. فالقرب من الله لا يتحقَّق بقفزة واحدة، بل عبر مسارٍ من التجربة والنضج والتهذيب. على الإنسان أن يعيش حياته، ويخوض تجاربه، ويمارس نشاطاته الإنسانية لتعمير الأرض، ثم يسير في طريق الترقِّي الروحيِّ تدريجياً حتى يصل إلى مقام القرب.

ولمَ لا نقول إنَّ الأمر كله كذلك فعلاً؟ فخوض التجارب المعيشة ضرورة لاستمرار العالم، وللجسد دورٌ محوريٌّ في هذا المسار؛ إذ هو وسيلتنا لمعرفة العالم واختباره. لكنَّ التجربة الجسدية لا تنفي السموَّ الروحيِّ، بل تسبقه وتمهِّد له. فعندما يكتمل النضج الجسديِّ والمعرفيِّ، تبدأ مرحلة الصوم بوصفه رمزاً للتطهير والانتقال إلى مستوى أعلى من الوعي. وهنا يصبح الجسد في الخلفية، خادماً لا خصماً للروح.

من هذا المنظار، يتضح أنَّ الجميع على حقٍّ؛ فالفلسفة محقَّة حين تعتبر الجسد منتجاً ثقافياً واجتماعياً خاضعاً للهيمنة؛ لأنَّها تنطلق من الواقع المعيش، بينما تتفق الوجودية مع الأديان في مرحلة كشف الوجود والسعي نحو المطلق. فالاختلاف إذن ليس في الموضوع، بل في المنظار، والرؤية، والغاية، والهدف.

فالحياة العملية واستمرار العالم يقفان في صف الجسد بوصفه وسيلةً لاكتشاف الوجود وتحصيل الخبرة، في حين تمثِّل الحياة الأخرى أو السعي نحو الله الوجه الآخر للمسار نفسه؛ إذ تتطلَّب التحرُّر من متع الدنيا بعد اختبارها. ولا يمكن الوصول إلى هذا التحرُّر من دون

المرور أولاً بتجربة الوجود في العالم. وهذا بالضبط ما يؤكّده تصوّف في مراحل المتعدّدة، من المجاهدة إلى التزكية وصولاً إلى الفناء في الله. وعليه، فلا وجود لإشكالية حقيقية بين الفلسفة والدين، بل هو اختلاف في المسعى يفرض اختلافاً في الطريق. فالفلسفة تبحث عن الحقيقة في العالم، والدين يسعى إليها في ما وراءه، وكلاهما يلتقيان في غايةٍ واحدة: معرفة الوجود وبلوغه.

قائمة المصادر والمراجع:

- موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، سلسلة المئة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط ١، ١٩٨٧.
- ليزا سعيد أبوزيد: "مستقبل الفينومينولوجيا النسوية"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، المجلد ٣١، العدد (٣١)، ٢٠٢٢، على الرابط الآتي:
html.٢٤١٩٧٨_https://mafa.journals.ekb.eg/article
- شارلين ناجي هيسي-باير باتريشا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسوي ممارسةً وتطبيقاً، ترجمة: هالة كمال، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٥.
- جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحى المسكينى، المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، ٢٠٢٢.
- سيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة: لجنة من أساتذة الجامعة، لا د، لا ط، لا ت.
- - سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، مراجعة: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط ١، ٢٠٠٢.
- Tina Chanter: The Problematic Normative Assumptions of Heidegger's Ontology, in: Nancy Holland & Patricia Huntington, Feminist Interpretations of Martin Heidegger, Pennsylvania State University Press, 2022.
- Ruth Hubbard: The Politics of Women's Biology, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.
- Lorraine Code (ed): Encyclopedia of Feminist Theory, Routledge, London, New York.

- Sara Cohen Shabot & Christinia Landry (eds): Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives, Rowman & Littlefield International Ltd, London, 2018.
- Richard Shusterman: Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics, Paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- David F Noble: World without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science, First Edition, 1992.
- Genevieve Lloyd: The Man of Reason: male and female in western philosophy, university of mainnesota press, United States, 1984.
- A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone, (Eds): The Routledge companion to feminist philosophy, 2017.
- Kristin Zeiler & Lisa Folkmarson Kall (eds): Feminist Phenomenology and Medicine, State University of New York Press, 2014.
- I. M. Young: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, Human Studies, 1980.