لَاهُوتُ الجَسَد: التَّصَوُّرُ النَّسَوِيُّ الغَرَبِيُّ لِلجَسَدِ وَالهُوِيَّةِ

د. ليزا سعيد أبوزيد[1]

ملخّص

تتناول الدراسة الخلفية التاريخية التي جعلت الجسد محورًا رئيسًا في الفكر النسوي الغربي، مع الكشف عن الإقصاء الذي تعرّض له الجسد، وكذلك التهميش الذي لحق بمشكلات التَّجسُّد في الفكر الديني والفلسفي، الأمر الذي أفضى في بعض اتجاهاته إلى بروز ثورة نسوية متطرّفة جعلت من الجسد محدِّدًا للهوية. وتستند الدراسة أساسًا إلى تحليل «الفينومينولوجيا النسوية للجسد» بوصفها منهجًا فلسفيًّا عميقًا يعيد الاعتبار للجسد الأنثوي باعتباره «خبرةً مَعيشةً»، مستندةً في ذلك إلى فلاسفة مثل (هوسرل) و(هيدجر) و(ميرلوبنتي)، لتخلص في النهاية إلى تأكيد مبدأ عام يتمثّل في خصوصية الجسد الأنثوي. وتختتم الدراسة بطرح رؤية توفيقية تسعى إلى تجاوز التقابل الظاهري بين الموقف الديني الذي ينظر إلى الجسد بوصفه أداةً للعبادة والتهذيب، والرؤية الفلسفية التي تتعامل معه بوصفه وسيطًا أساسًا للانفتاح على العالم وفهمه.

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

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

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-002

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.

مقدّمة:

هناك خلفية عامة تهيّئ لفهم موضوع الجسد في الفكر النسوي الغربي، ذلك الموضوع الذي تحوّل – في بعض سياقاته – إلى ما يشبه اللاهوت الجديد، أو إلى محدِّد للهوية، بل وإلى مبدأ عام وشرٍّ أوّليٍّ، على نحو يثير الدهشة والاستغراب. لكنّ التمعّن في هذه الخلفية يتيح لنا فهم الأسباب التي جعلت الخطاب النسوي يبدو متطرّفًا إلى هذا الحد، وهو ما يستدعي التنويه منذ البداية.

لقد تعرّض الجسد في الفكر الفلسفي الغربي إلى تهميش بالغ، انطلاقًا من منطلقين أساسين: ديني وفلسفي.

أما المنطلق الديني، فقد تمثّل في التصوّر الكنسي للجسد بوصفه مركزًا للخطيئة ومصدرًا للإغواء، وهو ما استدعى كبت رغباته وتعذيبه أحيانًا 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 التبرّؤ منهما في سبيل الاقتراب من الله. ولا يغيب عنّا أنَّ 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 إليهنَّ باعتبارهنَّ مصدر إغواء وشبهة شيطانية، لامتلاكهنَّ 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)[1]، 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 ودعمه، وتصويرهنَّ بوصفهنَّ مصدرًا للخطر الخُلُقي والاجتماعي. فقد تضافرت التقاليد المسيحية مع الأيديولوجيا الذكورية لترسيخ هيمنة الرجال بوصفهم ممثّلين للسلطة الإلهية، الأمر الذي أدّى إلى قصر الأدوار الدينية العليا، مثل الكهنوت، على الرجال وحدهم. ونتيجة لذلك، تعرّضت النساء للإقصاء الاجتماعي، واستمرَّ هذا الإقصاء حتى مع بدايات الحداثة.

وعلى الرغم من التطوّر الكبير في العلوم، والدعوات التحرُّرية التي أطلقها المشروع العلمي لتحرير البشرية، ظلّ العلم متأثّرًا بالرؤية الأبوية التي وسمت المجتمع آنذاك، ما أدّى إلى إقصاء النساء من المشاركة الفاعلة في المجال العلمي.

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

ويؤكِّد (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، اتَّسمت بالعزوف عن الزواج، والانغلاق على الرجال، والتحيّز ضد النساء. وقد برز هذا الاتجاه على نحو خاص؛ لأنَّ عددًا من أوائل العلماء كانوا أعضاء في الرهبانيات الزاهدة التي تبنّت أسلوب حياة متقشّفًا»[1].

ولكلّ ذلك، جرى إقصاء النساء إقصاءً ظالمًا ومبالغًا فيه من معظم قطاعات المجتمع، وحُصِرْنَ في الأعمال الرعائية وكل ما يخدم الرجل ويُيسّر له مَهمَّته. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل بلغ إلى إقناع النساء أنفسهنَّ بأنَّهنَّ «أخوات الشيطان»، وكائنات غير بريئة، جئنَ إلى الدنيا لقلب ميزان الكون الذي يحميه ويحرسه الرجل. وبناءً على ذلك، صُوِّرت الأعمال الخدمية

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

والرعائيــة التي تؤدّيهــا المرأة بوصفها تكفيراً عن «الخطيئــة الأولى»، وعليها أن تذوب في هذه الأعمال لعلّها تُخفِّف عنها العقاب في الآخرة.

وقد بلغ التطرّف مــداه في تذويب الذات الأنثوية وإقناعها بأنّهــا رمز للخطيئة، وأنّ الأعمال المتدنِّية التي تقوم بها بلا أجر ولا تســتحقّ الشــكر، فهي للتكفير عمّا بدر منهنّ لمجرّد كونهنّ نساءً. هذه هي الخلفية الدينية التي أسهمت في ترسيخ دونية المرأة الغربية.

أمّا الخلفية الفلســفية، فلا تقلّ عنفًا عمّا ســبق؛ إذ إنّ الفكر الفلســفي الغربي، المتأثّر بعمق بالثقافة الكنســية، أعاد إنتاج هذه الثنائية في صور نظرية أكثر تجريدًا. فقد رسّــخت ثنائية (رينيه ديكارت- René Descartes) بين العقل والجسد هيمنة تصوّر يربط العقل بالرجل، ويقرن الجسد بالمــرأة، وهو تصوّر ظلّ مهيمنًا على الفكر الغربي زمنًا طويلاً، بل إنّ جذوره تمتدّ إلى الفلســفة اليونانية نفسها؛ حيث نجد عند (أرسطو) آراءً تعتبر المرأة "رجلاً مشوّهًا"، وتضعها في منزلة أدنى، حتى إنّ عصور الكنيسة شهدت تساؤلات من قبيل: هل للمرأة روح؟

وقــد حلّلت (جنفييف لويــد - Genevieve Lloyd) (١٩٤١) في كتابها "رجل العقل، الذكر والأنثى في الفلسفة الغربية" (١٩٨٤)، كيف أنّ مفهوم العقل في الفلسفة الغربية قد صيغ تاريخيًّا بوصفــه ذكوريًّا، وكيف ارتبطت به مفاهيم العقلانية والحكمة والاتزان، في حين أُلحقت بالمرأة صفات العاطفة والانفلات وعدم الحكمة وارتباطها بالجســد الذي يُعدّ نقيصة. وتشــير (لويد) إلى أنّه ربمّا لم يقصد بعض الفلاســفة والمفكّرين هذا الإقصاء صراحةً، لكنّ الثقافة الغربية، في تشكّلها وتراكمها، استبطنت هذه الثنائيات وأعادت إنتاجها، حتى غدت جزءًا من بنيتها العميقة، بحيث إنّ الأفكار اللاحقة جاءت – في الغالب – مكمّلةً لهذا الاتّجاه لا مناقضةً له.

وتؤكّد (لويد) أنَّه يبدو، في المعلن والظاهر من التراث الفلســفي الغربي، أنَّ العقل لا جنس له. لكنَّ الواقع يكشف لنا بوضوح كيف أنَّ مفهومنا عن العقل يظلّ في حاجة إلى تحليل نقدي أعمق، وقد أظهرت التحليلات العميقة للتراث الفلســفي المعاني الضمنية للذكورة الكامنة في مُثُلنا العُليا عن العقلانية. ومن خلال هذا التفكيك، استطاعت (لويد) أن توضّح – كما تقول – أنَّ "فهمنا للمضامين الذكورية التي انبنت عليها العقلانية، من شأنه أن يتيح لنا فهم الفروق الجنسية عــلى نحو أفضل، وأن يقودنا في النهاية إلى التمييز بين عقل عملي وعقل مفهومي". فأمَّا العقل

العملي فهو الشائع بين الناس، وهو ما استقرّ في أذهانهم بفعل الثقافة والتكوين التاريخي، وأمَّا العقل المفهومي فهو المصطلح المتداول في الفلسفة الغربية، وهنا يقع المعنى في بطن الشاعر؛ فلكلّ فيلسوف رؤية للعقل ورؤية للجسد.[1]

طوّرت (لويد) هذه التحليلات لتبيّن أنَّ صفة العقل قد اقترنت بالرجل رمزيًّا بفعل أيديولوجيات الجندر السائدة في المجتمعات، والتي منحت العقل هذا المعنى الضمني عبر التاريخ. ومن هنا، وسّعت (لويد) نطاق دراستها لمفهوم العقلانية، مؤكّدةً 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 ممثّلاً للعقل، في مقابل ربط المرأة بالجسد والعاطفة واللا عقلانية.

ومن المعلوم أنَّ الثورات الفكرية في مراحلها الأولى كثيراً ما تُثمر مواقفَ متطرّفةً. ومن ثَمّ، اتخذت بعض الحركات النسوية منحى متشدّدًا في الدفاع عن حرية جسد المرأة وامتلاكها له، بل وجعلته محدِّدًا للهُوية وموضعًا مركزيًّا لكل القضايا. وليس هذا أمرًا مستغرَبًا؛ إذ إنَّ الجسد هو ذلك الجزء الذي نما الفكر الإنساني قرونًا وهو يخضعه ويشيطنه ويجعله رمزاً للخطيئة، ثمَّ يُطالَب فجأة بالانضباط والاعتدال عند تناول أفكاره. والأمر هنا يشبه مطالبة إنسان مشرَّد، ومحروم من الطعام أيَّامًا طوالاً، بآداب المائدة فور تقديم الطعام له؛ فمن الطبيعي أن ينقضّ على الطعام بشراهة وفوضى، ومن العبث – بل ومن الغباء – مطالبته آنذاك بآداب تناول الطعام، قبل أن يشبع ويستعيد توازنه.

هذا ما حدث في بعض اتجاهات الفكر النسوي في ما يخصّ الجسد؛ حيث طُولب بالاعتدال وهو في حالة ثورة وعدم اتزان. فرأى فريق في ذلك تعدّيًا وعدم لياقة، ورأى فريق آخر أنَّ هذا النقد يفتقر إلى الفهم، ولكلٍّ منطقه وسياقه.

ومن هنا نصل إلى تحديد منطلق هذه الدراسة؛ إذ لا بدَّ 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 والحُرِّيات، وقد يتَّسم أحيانًا بالتطرّف نتيجة تاريخ طويل من الظلم، ونتيجة مواجهة وتفاعل مستمرَّين مع المجتمع وفكره التاريخي، وبين الفلسفة النسوية بوصفها خطابًا عقلانيًّا نقديًّا يؤسّس القضايا ويعالجها معالجة فلسفية رصينة. فالمطالبة بحُرِّية الجسد والهُوية في سياق الحركات النسوية شيء، والفلسفة النسوية شيء آخر تمامًا.

ستركّز هذه الدراسة على الفينومينولوجيا النسوية للجسد، بوصفها مقاربة تقدّم رؤية جديدة وعميقة للجسد، رؤية لا تتعارض - في جوهرها - مع الأديان أو التصوّرات الإنسانية الكبرى، بل تسهم في إعادة فهم الجسد خارج ثنائيات الإدانة المطلقة أو التقديس المفرط.

أوَّلًا: ما الفلسفة النسوية؟ وما منهجيَّتها؟

بعد أن استعرضنا الخلفية التاريخية التي أدّت إلى تهميش الجسد الأنثوي في الغرب، وأثر ذلك في تشكّل الخطاب النسوي الغربي وما شهده من نزعاتٍ متطرّفة في مقاربة الجسد، يغدو لزامًا علينا التعرّف على الإطار التحليلي الأكاديمي الذي يعالج هذه الإشكاليات بقدر من العمق والمنهجية، وهو الفلسفة النسوية؛ حيث تُعدّ الفلسفة النسوية فرعًا من فروع الفلسفة الغربية، يدرس القضايا الفلسفية من منظار نسوي، وفق منهجية نقدية واضحة، ويتناول موضوعات فلسفية أصيلة مثل الإبستمولوجيا، 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 روتليدج للفلسفة النسوية» بأنَّها «مجالٌ جوهريٌّ وحيويٌّ من مجالات الفلسفة المعاصرة؛ إذ قدّم الفلاسفة النسويّون رؤًى نقدية ومساهمات عميقة في فروع الفلسفة التقليدية، مثل فلسفة اللغة، والإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، وفلسفة العلوم، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وعلم الجمال»[1].

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

لذا، فالفلسفة النسوية بوصفها فرعًا فلسفيًّا معاصرًا أصبحت تتمتّع بمكانة أكاديمية معترف بها، ولها إشكاليَّاتها النظرية المعروفة. ولا يجوز فهمها على أنَّها مجرّد حراك اجتماعي أو حقوقي، بل هي في الأصل اتّجاه فلسفي نقدي يُسهم في تفكيك المفاهيم المركزية التي أسّست تاريخ الفلسفة الغربية، كاشفًا عن التحيّزات 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 منظار يُنصف الخبرة الإنسانية للمرأة، ويمتدّ كذلك إلى كلّ المهمَّشين والمستبعدين من دائرة إنتاج المعرفة. وقد أثبتت الفلسفة النسوية حضورها النقدي، كاشفةً عن تحيّزات بنيوية داخل المؤسسة الفلسفية نفسها، لتغدو في جوهرها نقدًا جذريًّا للبنية المعرفية الأحادية، ودعوةً إلى تعدّدية أصوات العارفين.

جاءت المرحلة التأسيسية للفلسفة النسوية في منتصف القرن العشرين مع الموجة النسوية الثانية في ستينيات القرن ذاته وسبعينياته، متأثّرة بعمق بكتابات (سيمون دي بوفوار - Simone de Beauvoir)، في إشارة إلى أنَّ الأنوثة بناءٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أكثر منها معطًى طبيعيًّا أو بيولوجيًّا.

وفي المرحلة المعاصرة، منذ ثمانينيات القرن العشرين حتى اليوم، أصبحت الفلسفة النسوية اتّجاهًا مؤسّسيًّا راسخًا 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، مؤكّدةً أنَّ المرأة لا تعاني من شكل واحد من الاضطهاد، بل قد تتداخل هويّاتها المختلفة لتنتج أشكالاً مركّبة من التمييز.

قامت الفلسفة النسوية على محورين أساسين:

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 ومؤثّرة، مثل الإبستمولوجيا

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

أما عن المنهجية، فالمنهجية النسوية هي آلية لفهم الأدوار الاجتماعية وتحليلها، والعلاقات، والظواهر الثقافية من منظار يركّز على الجندر؛ فالحياد والموضوعية المزعومان في الاتجاه الكلاسيكي لا يمكن اعتبارهما مبدأً مطلقًا في عالم الأسس المعرفية، فظهرت الموضوعية القوية "Strong Objectivity" التي تقابل مفهوم الموضوعية التقليدي، لتنتقده وتؤسّس لرؤية أكثر واقعية وأكثر ارتباطًا بحيوات البشر؛ لذا تقول: (ساندرا هاردينج-Sandra Harding) (١٩٣٥-٢٠٢٥) أنَّ "الموضوعية القوية هي القضية المتعلّقة ــ وببساطة متناهية ــ بأن نتعلَّم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون"[١]، وهو مفهوم دقيق يفيد بأنَّ الموضوعية الحقيقية لا تتحقَّق عبر التجرّد المزعوم الذي ساد في التاريخ الفلسفي، وإنّما تتحقّق بإدماج وجهات نظر المهمَّشين ضمن أفق المعرفة.

ويتيح لنا هذا المنظار قدرًا من التحرُّر المنهجي في مقاربة الجسد، فلا نختزله 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 والمهمَّشة، وهي تجارب غالبًا ما يعتبرها التوجّه الفلسفي التقليدي عادية أو طبيعية، ومن ثَمّ لا يمنحها قيمة معرفية. كما تعمل هذه المنهجية على تحليل الكيفية التي تُبنى بها الهويات الجندرية اجتماعيًّا وثقافيًّا، وهي في ذلك لا تكتفي بالوصف أو التحليل النظري، بل تتَّجه صراحةً نحو إحداث تغيير اجتماعي. ومن هنا، فإنَّ هدف المنهجية النسوية ليس الإكثار من التأمُّل 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، والسِّيَر الذاتية، والمقابلات المعمَّقة، ودراسات الحالة، وتحليل الخطاب والنصوص. ويعود ذلك إلى ندرة المعلومات

١ - شارلين ناجي هيسي-بايبر، باتريشا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسوي: ممارسة وتطبيقًا، ص٣٦.

المتعلِّقة بالنســاء في المصادر التقليدية والوثائق الرسمية، الأمر الذي دفع الباحثات النسويات إلى طرق مجالات لم تكن مطروقة من قبل. كما سعت هذه المنهجية إلى تطوير مؤشِّرات بحثية تراعــي الفروق الجندرية، وإلى نقــد المنهجيات التقليدية، والدعوة إلى مناهج تشــاركية، مثل البحث التشاركي القائم على المجتمع، فضلاً عن نقد البنى السردية المهيمنة في إنتاج المعرفة.

وتظلّ المنهجية النسوية مجالاً ديناميكيًا متجدّدًا، يتطوّر باستمرار سعيًا إلى فهم العالم وتغييره نحو قدرٍ أكبر من العدالة والمساواة، مع وعي عميق بتعقّد التجربة الإنسانية وتعدّد سياقاتها عبر الثقافات والتاريخ.

ثانيًا: الفلسفة النسوية للجسد

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

وتقول (تينا شــانتر): «إنَّ التشــبيه الذي يمثّل العيون كنوافذ للروح يعكــس ميلاً عميقًا لرؤية أنفسنا مسجونين أو مدفونين في ماديّتنا»[1]. ومن ثَمّ، جرى تجاهل ما يُعرف بـ «مشكلة التجسّد» Problem of Embodiment في تاريخ الفلســفة، وتعزّز هذا التجاهل بفعل التصوّرات الدينية، خصوصًا 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 تمثّلت في تهميش دور الجسد في معرفتنا بالعالم، والنظر إليه بوصفه مجرّد 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» أنَّ الجندر «ليس معطًى طبيعيًّا ثابتًا، بل هو نمط من الهوية ينطوي على ادّعاء أنطولوجيًّا؛ إذ لا يُفهم بوصفه تعريفًا للذات فحسب، بل باعتباره طريقة في تنظيم العالم ذاته»[١]. وتؤكّد (بتلر) أنَّ تشكّل هُوية النساء يظلّ مرتهنًا بلحظته التاريخية ووضعه الثقافي، فلا توجد هوية أنثوية مفارقة للتاريخ، بل تتكوّن دائمًا داخل سياق اجتماعيّ محدّد.

وانطلاقًا من هذا المنظار، تُفهم الأجساد بوصفها نتاجًا ثقافيًّا تتداخل فيه علاقات السلطة، بحيث يعيد المجتمع توجيه المعاني المرتبطة بها، فلا تعود طبيعية أو بيولوجيّة خالصة كما يُفترض في العادة. ويتعزّز 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 منطلقًا وجوديًّا لفهم الذات الأنثوية؛ إذ تؤكّد «أنَّ فئة الآخر جوهرية في صوغ الذات الإنسانية بكاملها؛ لأنَّ إحساسنا بالذات لا يمكن أن يتكوّن إلا في مقابل شيء آخر غير الذات. لكن الرجال يستولون على فئة الذات أو الفاعل ويجعلونها حكرًا عليهم، ويُنزلون 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، ص٨.

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، ص٦٥.

Meaning of Sex)، بوصفه عنصرًا فاعلاً في تشـكيل الذات الأنثوية وعلاقتها بذاتها وبالعالم، فضلاً عن نقد منطق الثنائيات الذي حكم التفكير الفلسـفي طويـلاً. 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 ينشـأ اجتماعيًّا بالدرجة الأولى. فالتنشئة الاجتماعية لا تنتج اختلافات اجتماعية فحسـب، بل قد تمتدّ آثارها إلى المسـتوى البيولوجيّ ذاته؛ إذ إنَّ السـلوكيات المكرّسـة ثقافيًّا تؤثّر في تكويننا الجسـدي. ومن ثَمّ، يغدو الجسـد نتاجًا لتفاعل معقّد بين البُعدين الاجتماعيّ والبيولوجيّ، بحيث يصعب الفصل بين «الجنس» و«الجندر» فصلاً حاسمًا. فـ«سلوكنا يؤثّر في عظامنا، وعضلاتنا، وأعضائنا الحسيّة، وأعصابنا، ودماغنا، ورئتينا، ودورتنا الدموية، وكلّ شيء. وبهذه الطريقة يبنينا المجتمع بوصفنا أشخاصًا ذوي جنسين بيولوجيًّا واجتماعيًّا».[1]

ويمكن تتبُّع تطوّر مفهوم الجسـد في الفلسـفة النسـوية عبر مراحل متعاقبة: فقد بدأ بوصفه موضوعًا للتحرّر واستعادة السيطرة على الذات، ثمَّ أصبح موقعًا للهُوية والمقاومة في المراحل الراديكاليـة، قبـل أن يتحوّل – مع الفكر ما بعد البنيوي – إلى سـاحة صراع رمزي تتشـكّل فيها المعاني عبر الخطاب والسلطة. وفي الفلسفة المعاصرة، بات الجسد يُفهم بوصفه بنية مرنة يُعاد إنتاج معناها داخل سياقات متغيّرة.

أما على المسـتوى النظـري الأعمق، فقد مثّـل (فريدريك نيتشـه - Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤–١٩٠٠) منعطفًا حاسـمًا في إعادة الاعتبار للجسد، ففي كتابه "هكذا تكلّم زرادشت" منح الجسـد أَولَوية 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 شكّلت أفكاره ثورة على ازدراء الجسد في الفكر الغربي، ومهّدت الطريق لفلاسفة لاحقين لطرح أسئلة جديدة عن التجسّد.

ومن جهة أخرى، اسـتفادت نسـوية ما بعد الحداثة من مفهوم (إدموند هوسرل - Edmund

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

Husserl) عــن "العالم المَعيش" (Lebenswelt)، بوصفه الأفق الذي تتشــكّل داخله الذوات. فالعالم ليس مُعطًى خارجيًّا محايدًا، بل هو فضاء دلالي تتكوّن فيه الذات وتتأثّر به في آن واحد. إذ "تُبنى الذاتية وتتأثّر بمحيطها، ويُنظَر إليها على مســتويات متعدّدة ومختلفة: مادية، وروحية، وشخصية، وفكرية. ويعيش الموضوع في وسط هذه المناطق المحيطة التي تحدّها آفاق مجتمعة هي العالم. وهكذا فإنَّ الحياة – العالم هي عالم (عوالم) حياة الفرد بكل ما تنطوي عليه من تعقّد في المعاني، المعرفية وغير المعرفية"[1].

وقد تطوّر هذا التصوّر جذريًّا في فلســفة (مارتــين هيدجر - Martin Heidegger) (١٨٨٩ – ١٩٧٦)، ففي كتابه ذائع الصيت "الكينونة والزمان" (١٩٢٧)، تجاوز فكرة الجسد بصفته مجرّد كيــان بيولوجي، ليركّز على مفهوم "الوجود في العالم" (Being-in-the-world)، حيث لم يعد الجسد شيئًا نملكه، بل هو الطريقة التي نكون بها وننفتح بها على العالم. أما (موريس ميرلوبونتي ميرلوبنتي - Maurice Merleau-Ponty) (١٩٠٨–١٩٦١)، فقد أعاد صياغة هذه الرؤى في إطار فينومينولوجيا الجســد، مؤكّدًا أنَّ الجسد ليس أداة نرى بها العالم، بل هو وسيط حيّ بين الذات والعالم، وشرط إمكان الإدراك والمعرفة، فنتلقّى العالم من خلاله وبه.

ومن تلاقي هذه الرؤى الفينومينولوجية انبثقت داخل الفلســفة النسوية مقاربة جديدة عُرِفت بـ"الفينومينولوجيا النســوية"، ولا سيّما "فينومينولوجيا الجسد الأنثوي" التي سعت إلى تجاوز ثنائيات العقل/الجسد، والطبيعة/الثقافة، والذكر/الأنثى، وفتحت أفقًا جديدًا لفهم الجسد بوصفه خبرة مَعيشة، لا مجرّد موضوع بيولوجي أو بناء لغوي.

ثالثًا: فينومينولوجيا الجسد الأنثوي

تُعَدّ الفينومينولوجيا النســوية أحد أبرز التيَّارات الفلســفية المعاصرة التي أعادت التفكير في العلاقة بين الجســد والذات والعالم، انطلاقًا من التجربة الأنثوية بوصفها خبرة مَعيشــة تستحقّ الوصف. وهــي تمثّل امتدادًا نقديًّا للفينومينولوجيا الكلاســيكية عند (هــوسرل) و(ميرلوبنتي)

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

و(هيدجر) جميعهم، لكنَّها تختلف عن هذه الاتجاهات في نقطة جوهرية: فرغم اعترافها بأهمّية الفينومينولوجيا التي مثّلت انتصارًا للتجربة الإنسانية المعيشة، فإنَّها ترى أنَّ 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 عامًا للإنسان، متجاهلة خصوصية التجارب الأنثوية.

من هنا، انطلقت الفينومينولوجيا النسوية من تساؤل جوهري طالما أُهمل: هل مفاهيم «الذات» و«الجسد» و«العالم» و«الآخر» في هذه الفلسفات مفاهيم محايدة، أم أنّها تعكس تجربة ذكورية تُقدَّم بوصفها معطًى كونيًّا يعبّر 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 المَعيشة والخبرة الفردية، لكنَّها 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 أنَّها ليست كذلك، فرفضت فكرة «الطبيعي» أو «البيولوجي» بوصفه ثابتًا خارج التاريخ والثقافة، وقدَّمت بدائل فكرية جديدة تُبرز دور السياق الاجتماعي والثقافي في تشكيل التجربة. كذلك وجّهت نقدًا لرؤية (هيدجر) لجسد الموجود الإنساني (الدازاين)؛ إذ لم يأخذ في اعتباره الأبعاد الثقافية والتاريخية التي تؤثِّر 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 وجوديًّا 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 مجرّد موضوع مادي خاضع للقياس والتشريح، بل هو شرط إمكان الخبرة ذاتها، ومن خلاله ينفتح 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 مجرّد جسد مادي. لكن الفينومينولوجيا النسوية تختلف عن (ميرلوبنتي) في نقطة أساس: فرغم أنّه أعاد الاعتبار للجسد بوصفه كيانًا حيًّا وفاعلاً، 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 التهرّب من هذه الصفات عبر التشبّه بالرجال قدر الإمكان، معتبرات أنّ الخصائص البيولوجية التي وهبتهنَّ الطبيعة إيّاها هي مظاهر ضعف جسدي وعقلي يُنظر إليها ثقافيًّا بوصفها مؤشّرات على العجز أو الدونيّة[٢].

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

١ - انظر: موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة سعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، ط١، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ١٩٨٧.

٢ - انظر: ليزا سعيد أبوزيد: «مستقبل الفينومينولوجيا النسوية»، ص٣٨١-٤٠٠.

ضرورية لاستمرار البشرية، وهذا يُعَدّ شأنًا عامًّا 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 الطبّية هو في غاية الأهمية لتفكيك هذه السلطة، واستهداف قوّة الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية في إنتاج الواقع وما يُعَدّ طبيعيًّا وعاديًّا من قِبل سلطة الطب[١].

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

تمُثّل (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 تحليلاً ظاهراتيًّا للجسد الأنثوي في سياقه الاجتماعي، مركّزةً على الكيفية التي تتعلّم بها الفتيات والنساء أن يكنَّ جسدًا أنثويًّا 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 فلسفيًّا، وأنها تكشف عن أنماط متجذّرة في الجسد والمجتمع معًا. فغالبًا ما يُوصَف 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، مؤكّدةً أنّ ما يبدو ضعفًا جسديًّا هو في الواقع نتاج لأنماط حركة مفروضة اجتماعيًّا على النساء. وتستعير من (ميرلوبنتي) مفهومه عن الجسد الحي، لكنها تطبّقه على تجربة أنثوية محددة، لتكشف كيف أنّ الحركة الجسدية الأنثوية مشروطة اجتماعيًّا. 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 أفقٍ للانفتاح على العالم إلى عنصر تقييد يحدّ من حركتها وإمكاناتها، بدل أن يكون وسيطًا لاكتساب خبرات معرفيّة متفرّدة. وترجع ذلك إلى أدوار الجندر التي يكرّسها المجتمع، حين يحصر المرأة في وظيفتي الأمومة والزواج. فالجسد، وفق هذا التصوّر، يُختزل في قدرته على الإنجاب، وكأنّ قيمته لا تتحقّق إلّا عبر هذه الوظيفة. «فنحن غالبًا ما نختبر أجسادنا بوصفها عائقًا هشًّا وضعيفًا، وليس بوصفها وسيطًا لتفعيل أهدافنا. نشعر كما لو أنّنا يجب أن نوجّه انتباهنا إلى أجسادنا للتأكّد من أنّها تفعل ما ينبغي عليها القيام به، بدلًا من الاهتمام بما نريد القيام به حقًّا من خلال أجسادنا. إنّنا نميل، أكثر من الرجال، إلى التقليل إلى حدّ كبير من قدراتنا الجسديّة»[1].

ومن ثَمّ تخلص إلى أنّ سمات حركة الجسد الأنثوي تتجلّى في ثلاث خصائص رئيسة: تقييد الحركة، والتوجّس من الامتداد في المكان، والمراقبة المستمرّة للذات وللتصرّفات. ويُفهم هذا السلوك في إطار ما يُعرف بالآداب العامّة أو «الإتيكيت» بالمعنى المعاصر؛ إذ لا يُتاح للجسد الأنثوي أن ينطلق بحرّيّة أو أن يعبرّ عن ذاته دون حساب؛ لأنّ تجاوزه لهذه الحدود قد يكلّفه 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) نصًّا تأسيسيًّا في الفلسفة النسويّة والظاهراتيّة، وقد ألهم دراسات عدّة عن الجسد والحركة والمكان، خصوصًا في مجالات علم الاجتماع ودراسات النوع الاجتماعي

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

والتربية البدنيّة. وهو يؤكّد أنّ التحرّر ليس فكريًّا فقط، بل هو تحرّر جسديّ وحركيّ أيضًا.

ويمكننا تلخيص ما سبق في أنّ الفينومينولوجيا النسويّة قدّمت مساهمات رئيسة:

- تفكيك ما يُعدّ «طبيعيًّا» أو «عاديًّا» من خلال المنهج الفينومينولوجي، مؤكّدةً أنّ ما نعتبره طبيعيًّا في الجسد الأنثوي هو بناء اجتماعيّ في الأساس.
- إعادة الاعتبار للخبرة الجسديّة الأنثويّة بوصفها خبرة معاشة ومصدرًا للمعرفة المشروعة، لا مجرّد انعكاس بيولوجيّ.
- ربطت بين الشخصيّ والسياسيّ، معتبرةً أنّ التجارب الجسديّة الفرديّة تكشف عن هياكل سلطة أوسع. واستندت في ذلك إلى دراسات (فوكو).
- قدّمت نقدًا موسّعًا لمنطق الثنائيّات: عقل/جسد، وطبيعة/ثقافة، مظهرةً تداخلها في التجربة الأنثويّة.

رابعًا: 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 لافت 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 كثيرًا، ووضع أسبابًا ومبرّرات توضّح أنّها ربمّا كانت مغلوبةً 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، تُصوَّر المرأة باعتبارها الخطيئة ذاتها، ورمزًا شيطانيًّا؛ إذ تُعدّ في بعض التأويلات طارئةً على العبادة، ونجسةً في أغلب الأحيان، رغم أنّ «مريم العذراء» كانت جزءًا من إعجاز المسيح وانتشار رسالته.

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

ذلــك، تظلّ الغاية الفكرية هنا هي رصد المرجعية المعرفية التي شــكّلت نظرة المجتمعات إلى الجسد، وكيف تحوّل جسد الأنثى في المتخيّل الديني التاريخي إلى تجسيد رمزي للخطيئة.

يتأسَّــس المنظار الإسلامي للجســد على ثنائية التهذيب والتكريم؛ فهو كيان يُقوَّم بالعبادات كالصيام والصلاة، لكنه يتســامى عن التمييز الجندري، حيث تتســاوى القيمة الإنســانية للذكر والأنثــى انطلاقًا من وحدة الأصل والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿**يَــا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ [النساء: ١]، و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّــهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [النحل: ٩٧]. ورغم ما يبدو في هذه الرؤية من مفارقة ظاهرية، لكنّها تعكس تكاملاً في المســعى؛ فالجسد في التصوّر القرآني هو آية دالّة على إعجاز الخلق وإتقانه: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَــانَ فِي أَحْسَــنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين: ٤]، ويمتد إليه التكريم الإلهي ليتلاحم فيه المادي بالروحي: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ [الإسراء: ٧٠].

لطالمــا اصطدم الفكر الديني بإشــكالية ثنائية «النفس والبدن» أو «الروح والجســد»؛ حيث اســتقرّت النظرة إلى الروح بوصفها كيانًا خالدًا يسعى للتحرُّر والاتحاد بمصدره الإلهي، مقابل جسد فانٍ غالبًا ما وُصم بأنّه سجن لها. لكن هذا التقسيم يضعنا أمام تساؤل بنيوي عند تفحّص النص القرآني: كيف يســتقيم الاحتفاء بالجسد بوصفه آية إعجازية وتكريميّة، مع تهميشه لاحقًا في مســار الترقّي الروحي؟ يمكن حلّ هذه المفارقة بجعل وجود الــروح في البدن أداة تكوينية لا عقابًا؛ فالجســد هــو المَعبرَ الضروري للروح لاختبــار العالم المادّي واكتشــافه. وإذا كانت «العــين مرآة الروح»، فإنّ ســجن النفس داخل الجســد هو شرطها الوجــودي لخوض التجربة الإنسانية المكتملة. فالروح التي هي «من أمر الله» ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...**﴾ [الإسراء: ٨٥] ونفحتــه الإلهية الكريمــة ﴿**فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا**﴾ [الأنبيــاء: ٩١]، تحتاج إلى هذا الغلاف المادّي ليتحقّق هدف وجودها. وبذلك، يتحوّل الجسد من مجرّد قيد إلى وسيلة معرفية وتعبّدية حتمية؛ إذ تغدو تفاصيل الحياة والعمل وممارســة الإنسانية تجسيدًا لغاية الخلق الأولى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦]، حيث العبادة هنا صيرورة لتهذيب النفس والاقتراب من الكمال.

وعليه، فإنَّ النقص الذي يبدو في العلاقة بين الجســد والروح ليس نقصًا سلبيًّا، بل هو نقصٌ

وجوديٌّ إيجابيٌّ؛ لأنَّه مشروطٌ بحدود معرفتنا بطبيعة الروح التي لا سبيل إلى الإحاطة بها.

وفي الإسلام أيضًا تأكيدٌ واضحٌ على حفظ كرامة الجسد حتى بعد الموت، فربَّ جسدٍ كان مستباحًا وهو حيٌّ، لكنه يصبح محرَّمًا ومقدَّسًا بعد الموت، وتحيط به هالةٌ من الاحترام والحرمة.

وتبرز هنا نقطةٌ فارقةٌ أخرى في الإسلام، وهي الإيمان بالبعث الجسدي. فالعقيدة الإسلامية تؤكّد أنَّ الإنسان يُبعث بجسده وروحه معًا، الأمر الذي يمنح الجسد مكانةً في الرؤية الدينية؛ إذ لولا قيمته لما اقترن بالبعث.

وهكذا ترفض الرؤية الإسلامية اختزال الإنسان في جسده المادي، وتقدِّم بديلاً يقوم على الجمع بين كرامة الجسد وسموِّ الروح، وبين الحقوق الفردية والمسؤولية الخُلقية، وبين الحُرّية والغائية، في تكاملٍ يجعل من الجسد أداةً لتَجَلِّي الروح وتحقيق معناها الخُلُقي في العالم.

العبادات والطقوس المفروضة على الجسد، مثل الصلاة التي تؤدَّى أكثر من مرّة خلال اليوم، ليست مجرَّد أداءٍ حركيٍّ مكـرَّرٍ بلا قصدٍ عقلانيٍّ، ولا هي ضرورةٌ فرضهـا 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 عملي عبر نظريّته "الجماليات الجسدية"، مؤكِّدًا أنّ فهمنا للجسد لا يجب أن يقتصر على الأفكار النظرية، بل يتطلّب تدريبًا على اليقظة والتركيز الواعي في كل حركة وسكون. هذا الربط بين الفلسفة والتطبيق يتجلّى 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 واحدًا 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 أيضًا على الوعي، والإدراك، والتوازن النفسي. فكل حركةٍ نؤدّيها تعبرّ عن نمط تفكيرٍ وعادةٍ عصبية، يمكن بتغييرها أن نعيد تشكيل وعينا بأنفسنا وبالعالم.

كما تؤكّد الدراسات الفينومينولوجية أيضًا، وخاصةً عند (ميرلوبنتي)، الأفكار نفسها؛ فقد جاءت نظرية (شوسترمان) بوصفها تطبيقًا عمليًّا بالأساس لفلسفة (ميرلوبنتي) عن الجسد، والتي تؤكّد أنَّ الوعي لا يتحقّق بمعزل عن الجسد، بل من خلاله[1].

بناءً على هذا، لا يمكن النظر إلى الصلاة بوصفها مجرّد حركات طقوسية نؤدّيها استجابة لفعل عبادة مجرّد، بل هي نظام متكامل لتحسين وعينا الجسدي وتدريبه. إنّها ممارسة حيَّة 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 يتأدَّب في محراب الصلاة يطوّر إدراكًا حسيًّا أعمق، ينعكس في نهاية المطاف على طريقة فهمنا للعالم، واشتباكنا مع تفاصيله اليومية، لتصبح الصلاة وسيلة يمتزج فيها التهذيب الروحي باليقظة الفينومينولوجية للجسد المَعيش.

خامسًا: التكامل بين الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية

في اعتقادنا يمكن أن ينفضّ هذا الخلاف ببساطة، إذا ما نظرنا إليه بعمقٍ متأمّل. ففي الأديان، تكـون الدعوة موجّهةً نحو الخـلاص والتحرّر من العالم المادي، طلبًـا للملكوت والقرب من اللـه، والتخلّي عن ملذّات الدنيا وزينتها: ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [الكهف: ٤٦]. فالتخلّي عن زينة الحياة يُعَدّ الطريق الأوَّل نحو السـموّ الروحـي؛ لأنَّ الارتقاء إلى الله يقتضي تجاوز التعلّق بالمادي والفاني.

أما في الفلسـفة، فالأمر مختلف. ففلسـفة الحياة والاتجاهات الواقعيـة العملية ترفض هذا المنطق الذي يدعو إلى إنكار العالم؛ لأنَّها ترى أنَّ الإنسان خُلق ليحيا أوَّلًا، لا ليموت. فالحياة ليسـت نقيضًا للموت، بل هي تجربـة الوجود التي بها يتحقّق معنى الكينونـة. ولو أراد الله أن

---

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

نموت منـذ البداية لما منحنا الحياة أصلاً. أما الفلسـفة الوجودية، فترى أنَّ الحياة سلسـلة من التجارب التي نمرّ بها لنتعلّم ونكتسب الخبرة، وأنَّ الوجود يُكشَف لنا من خلال المعاناة والوعي والممارسة. فالحكمة لا تُعطى دفعةً واحدة، بل تُكتسب عبر المرور في دروب العالم.

وقد أشـار (هيدجر) في كتابه «الكينونة والزمان» إلى نمطين من الوجود: وجودًا أصيلاً وآخرَ غيرَ أصيلٍ، فأما الوجود غير الأصيل فهو ضياع الإنسان في الانشغالات اليومية والامتثال للحياة العامة باعتبارها الغاية النهائيّة، بينما هو في الحقيقة «زينة الحياة الدنيا» التي تحجبنا عن السعي إلى معرفة الوجود وكشـفه. أما الوجود الأصيل فهو وعي الإنسـان بفنائه وبمسؤوليته في إدراك معنى وجوده، والسعي إلى الكشف لا إلى الغرق في الهمّ اليوميّ والعابر.

لكننا نستطيع هنا أن نجد حلاًّ توفيقيًّا في التصوّف الإسلاميّ، الذي يوازن بين الدنيا والآخرة. فالقـرب من الله لا يتحقَّـق بقفزة واحدة، بل عبر مسـارٍ من التجربة والنضـج والتهذيب. على الإنسان أن يعيش حياته، ويخوض تجاربه، ويمارس نشاطاته الإنسانيّة لتعمير الأرض، ثم يسير في طريق الترقّي الروحيّ تدريجيًّا حتى يصل إلى مقام القرب.

ولِمَ لا نقول إنّ الأمر كله كذلك فعلاً؟ فخوض التجارب المَعيشـة ضرورة لاستمرار العالم، وللجسـد دورٌ محوريّ في هذا المسـار؛ إذ هو وسـيلتنا لمعرفة العالم واختبـاره. لكنّ التجربة الجسديّة لا تنفي السموّ الروحيّ، بل تسبقه وتمهّد له. فعندما يكتمل النضج الجسديّ والمعرفيّ، تبدأ مرحلة الصوم بوصفه رمزًا للتطهير والانتقال إلى مستوى أعلى من الوعي. وهنا يصبح الجسد في الخلفية، خادمًا لا خصمًا للروح.

من هذا المنظار، يتّضح أنّ الجميع على حقّ؛ فالفلسفة محقّة حين تعتبر الجسد منتجًا ثقافيًّا واجتماعيًّا خاضعًا للهيمنة؛ لأنّها تنطلق من الواقع المَعيش، بينما تتّفق الوجوديّة مع الأديان في مرحلة كشف الوجود والسعي نحو المطلق. فالاختلاف إذن ليس في الموضوع، بل في المنظار، والرؤية، والغاية، والهدف.

فالحياة العمليّة واسـتمرار العالم يقفان في صف الجسـد بوصفه وسـيلةً لاكتشاف الوجود وتحصيل الخبرة، في حين تمثّل الحياة الأخرى أو السـعي نحو الله الوجه الآخر للمسار نفسه؛ إذ تتطلَّـب التحـرّر من متـع الدنيا بعد اختبارهـا. ولا يمكن الوصول إلى هـذا التحرّر من دون

المـرور أولاً بتجربة الوجود في العالم. وهذا بالضبط ما يؤكّـده التصوّف في مراحله المتعدّدة، من المجاهدة إلى التزكية وصولاً إلى الفناء في الله.

وعليه، فلا وجود لإشـكالية حقيقية بين الفلسفة والدين، بل هو اختلاف في المسعى يفرض اختلافًا في الطريق. فالفلسـفة تبحث عن الحقيقة في العالم، والدين يسـعى إليها في ما وراءه، وكلاهما يلتقيان في غايةٍ واحدة: معرفة الوجود وبلوغه.

قائمة المصادر والمراجع:

- موريس ميرلوبونتي: المرئي واللا مرئي، ترجمة: سـعاد محمد خضر، مراجعة الأب نيقولا داغر، سلسة المئة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط١، ١٩٨٧.
- ليزا سـعيد أبوزيد: "مسـتقبل الفينومينولوجيا النسـوية"، مجلّة الجمعية الفلسـفية المصرية، المجلد ٣١، العدد(٣١)، ٢٠٢٢، على الرابط الآتي:
- html.٢٤١٩٧٨_https://mafa.journals.ekb.eg/article
- شـارلين ناجي هيسي-بايبر باتريشـا لينا ليفي: مدخل إلى البحث النسـوي ممارسةً وتطبيقًا، ترجمة: هالة كمال، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥.
- جوديث بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهُوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، ٢٠٢٢.
- سـيمون دي بوفوار: الجنس الآخر، ترجمة: لجنة من أساتذة الجامعة، لا د، لا ط، لا ت.
- - سـارة جامبل: النسـوية وما بعد النسـوية، ترجمة: أحمد الشـامي، مراجعة: هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط١، 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.