

ما الجسد؟

ما الجسد؟

ماهر مسعود



بيت الفلسفة
Philosophy house

ما الجسد؟

تأليف: ماهر مسعود

مراجعة: باسل الزين

تصميم الغلاف: ريم المزروعي

الإخراج الداخلي: موزه المزروعي

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة

الطبعة الأولى 2023

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي
تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف
العمرى الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها
الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في
أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو
آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو
التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين
المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من
بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر
عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة
بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة

MC-02- 01- 5956331

الترقيم الدولي ISBN

9789948779834

التصنيف الموضوعي

- الفلسفة وعلم النفس

- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّهُ الماهيّة التي لا تُدرَكها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بِـ «ما» الدّالّة على الماهيّة.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّيّة.

أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقيين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

7	الفصل الأول : في ماهية الجسد
10	الفلسفة، العلم، والصراع على الجسد
23	الفصل الثاني: الجسد والحب
29	شِقًا الحب
33	الحب كبنية اجتماعية افتراضية
36	الجسد والحب في تاريخ الفلسفة
48	الفصل الثالث: الجسد/ النفس والعلاقة الضدية
62	الفصل الرابع: الجسد والأخلاق
64	الأخلاق والإيتيقا
71	الهوامش

الفصل الأول

في ماهية الجسد

يحيل سؤال الـ(ما) إلى الماهية. ولكن باعتبار الماهية تتشكّل عبر صيرورة وفعل، وليست وجودًا ثابتًا ونهائيًا، فإنّ السؤال عن ماهية الجسد هو بحدّ ذاته سؤالٌ إشكاليٌّ، سؤالٌ يؤشّكل الجسد والتفكير في الجسد، بدلًا من التعامل معه كمعطى ثابت.

إنّ سؤالاً فلسفيّاً عن ماهية الجسد سؤال متعدد من حيث إنّ الجسد تعدّد قبل أن يصبح هويّة (الوجود يسبق الماهية، يقول سارتر) والوجود دائماً وجود متعدّد ومحكوم بالتغيّر. ولكن لتجاوز مقولة سارتر حول أسبقية الوجود على الماهية، ليس علينا أن نفهم الماهية بوصفها صورة ثابتة، بل بوصفها كليّة تعجّ بالحركة الداخليّة التي تشكّلها، أو بوصفها كلّاً يتشكّل عبر تفاعل أجزائه. أكثر من ذلك، ليست الماهية منفصلة عن الوجود في عمقها، ولا هي الغاية النهائيّة للوجود، بل هي الوجود ذاته بالطريقة التي كان فيها الله؛ بوصفه جوهرًا، هو الطبيعة ذاتها عند سبينوزا. وبكلام سبينوزي «ليس ما يؤلّف ماهية النفس

أولاً غير فكرة جسد موجود بالفعل»⁽¹⁾، كما «لا يعرف الإنسان نفسه إلا من خلال انفعالات جسمه وأفكارها»⁽²⁾. إنَّ التعدّد في الجسد تعدّد في ماهية الجسد بالذات، وذلك التعدد الاختلافيّ مسألة موضوعيّة ذاتيّة وبنذاتيّة في وقت واحد. هو تعدّد موضوعيّ من حيث إنّ الجسد هو جسد امرأة أو رجل أو طفل /ة أو شاب/ة أو عجوز، ومن حيث هو جسد أبيض أو أسود أو ملوّن. وهو تعدّد ذاتي من حيث واقعيّة تغيّرات الجسد من الداخل عبر الزمن والشعور الذاتيّ بتلك التغيرات، ومن حيث قدرات الجسد الذاتيّة، ضعفه أو قوّته، مرضه أو صحته. وأخيراً هو تعدّد بينذاتيّ بفعل أنّ صفات الجسد وأحواله مبنية في محيط اجتماعيّ.

ذلك التعدّد الماهويّ هو ما يجعل بناء فلسفة للجسد وحوله مسألة معقّدة ومحفوفة بالمخاطر في آن واحد. فمن جهة لا يريد الفيلسوف أن يتحوّل إلى فيزيولوجي، طيب أو عالم يغرق في تفاصيل الجسد ويشرّحه إلى وحدات منفصلة، يقوم عادة كلّ تخصص طبيّ أو فيزيولوجيّ أو بيولوجيّ

(1) باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، د. جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٥٤.

(2) المصدر ذاته، ص ١٩٩.

أو سيكولوجي في دراستها على نحو مستقل. ومن جهة أخرى لا يناسب فيلسوف أن يتحول إلى لاهوتي، كاهن أو متصوّف، لا يرى في الجسد إلّا كتلة مادّية خاملة تملؤها الروح، مثلما كانت حال الفلسفة ذاتها في بعض مراحلها، ولا سيّما مع أفلاطون، ومن ثم مع هيغل.

إن فلسفة للجسد، ستجد نفسها مباشرة، في مواجهة تاريخ كامل من الفكر الإنسانيّ المعتدّ بتعاليه على الجسد. تاريخُ فكرٍ أوجد نفسه بالتضاد مع قوة حضور الجسد، مع فناءه وفوضاه، وقدرته على خلخلة كلّ المفاهيم التي أرادت تنظيم الفوضى التي ينتجها الجسد في أحوال الفكر، وأرادت زرع الاستقرار في طبيعة الحياة المتغيّرة. كما أنّ فلسفة للجسد ستجد نفسها في مواجهة الرعب البشري ذاته من الجسد. رعب الكائن البشريّ من الفناء، ورغبته في الخلود والراحة.

لم يستطع الإنسان تقبّل فناءه، تقبّل موته العضويّ/ الجسديّ الحتميّ، فغادر عضويّته بحثاً عن أثر يبقى ومعنى يسمّر حضوره في الحياة. اخترع عالماً آخر يتابع فيه وجوده، عالماً أعلى وأكثر كمالاً، ثم جعل من ذلك العالم رقيباً على عالمه الحيّ، ومن ثمّ جعله حاكماً لعالمه، لكنّه لم يفلح أبداً

في إزالة علامة الفناء الحاضرة. لذا عاد الكثيرون وهم في قمة مراحل نضجهم للحديث؛ ولو شعرياً، عما تقوم به العضوية من دون تفكير أو معاناة درامية، فكان «الخلود هو التناسل في الوجود» كما كتب محمود درويش في جداريته الأخيرة قبل الرحيل. لكن هذا هو لسان حال العضوية أيضاً ومنذ البداية.

لماذا فلسفة للجسد؟ لأنّ الجسد هو ما تمّ استبعاده؛ بفضل فلاسفة الأخلاق منذ أفلاطون تحديداً. ولأنّ الجسد هو المكان أو الكيان الذي تمّ ترحيله من مجال المعرفة الحقة والجوهرية إلى مجال الأعراض والتغيرات، وكلّ ما لا يمكن الوثوق فيه ولا البناء عليه. وتمّ عزله عن «الحكمة»، باعتبار الحكمة تصدر عن العقل. وكان على الفيلسوف؛ باعتباره مُحِبّ الحكمة ويعمل بالكليات ويدرس الجواهر، ألاّ يهتم بالجسد، لأنّ الجسد هو محلّ الأعراض والجزئيات، ولأنّ تلك الأعراض الفانية المتغيرة هي مدار بحث العلم وليس الفلسفة بحسب أرسطو.

الفلسفة، العلم، والصراع على الجسد

يدور صراع خفيّ بين الفلسفة والعلم حول أهلية الحديث عن الجسد. وعلى الرّغم من المنظورين المختلفين

والأدوات المختلفة لكل من الفلسفة والعلم تجاه الجسد، إلا أنّ الأهمية تكمن في النتائج والخواتيم التي تقودنا إليها تلك المنظورات المتباينة. فالعلم يدرس الجسد كموضوع، لكنّه لا يكتفي بدراسته كموضوع وكشيء، بل يسعى إلى المطالبة بشرعيّة القول النهائيّ حول ذلك الموضوع، لينتهي إلى القول الفصل حول الإنسان ذاته. وذلكم بالنتيجة ما يحوّل العلماء من مجرد علماء إلى مُشرّعين. وهذا بالضبط ما ترفضه الفلسفة، فالفلسفة تنظر إلى الجسد بوصفه جسد إنسان، والإنسان لا يُحتزل بكونه موضوعاً، ولا بوصفه شيئاً، بل هو ذات معقّدة تراكب فوق الموضوع وتحترقه من الداخل. ولذلك فإنّ شرعيّة القول الفلسفيّ حول الجسد، تنطلق من واقع أن الجسد هو جزء من كلّ، ولا يصحّ أن نحكم على الكلّ من خلال الجزء، ولا اختزال الذات في الموضوع عند الحديث عن الإنسان. ومن هنا ينتهي المنظور الفلسفيّ بالمواجهة مع المنظور العلميّ في الصراع على شرعية الحكم على الجسد، وتناول الجسد، ومن ثمّ شرعية توجيه الإنسان وقيادة توجّهاته.

الواقع أنّنا لا نحتاج إلى العودة إلى تاريخ علاقة الفلسفة بالعلم، ما دامت حادثة هذه العلاقة، «أي منذ صعود

الثورات العلميّة» تفي بالغرض. وهذا ما نحتاج إلى التعرّيج عليه قليلاً لكي نفهم خلفيات الصراع الفلسفيّ - العلمي المعاصر حول الجسد.

حدّد كانط علاقة الفلسفة بالعلم ضمن مقولته الشهيرة في نهاية القرن الثامن عشر: «إن الفلسفة بلا علم جوفاء، والعلم بلا فلسفة أعمى». وهي مقولة ما زالت تحمل شيئاً من الصّحّة، إلا أنها تعمي الأبصار عن معنى العلم ذاته في كثير من الأحيان. فالعلم بصورته المعاصرة لم يعد يحمل تلك الحياديّة المفصولة بالكامل عن الرغبات، والموضوعيّة المنفصلة بالكامل عن الذات، والتزاهة المجردة عن الغايات. بكلام آخر، لم يعد العلم تعبيراً عن الحقيقة؛ بألف ولام التعريف، لا في الفيزياء ولا في أي فرع من فروع المعرفة. لا بل إنّ الأمر يصبح أكثر تعقيداً عندما ندخل في علوم الإنسان والتاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة، حيث تصبح الذات البشرية هي موضوع الدراسة. وهذا ما سنفصّل فيه قليلاً في ما يلي:

أدخل نيتشه فلسفيّاً مفهوم المنظور perspective إلى حيّز المعرفة في نهاية القرن التاسع عشر، وبالتوازي؛ أو بشكل منفصل، أدخل فيرنر هايزنبرغ هذا المفهوم إلى العلم مع

بداية القرن العشرين، وطبقه في مجال فيزياء الجسيمات وميكانيكا الكم، لكي يصوغه في مبدأ عدم اليقين: فعندما تنظر إلى الإلكترون من جهة موقعه، لا يمكنك قياس حركته وسرعته، وعندما تراه من منظور سرعته تفقد موقعه. ثم عاد هذا الكلام إلى الفلسفة لمعالجة إشكالية تحديد الواقع (ما الواقع؟ وما هو الواقعي؟) فلم يعد الواقع هو ما وقع وانتهى فحسب، بل إنّ تعيين الواقع بات تمامًا مثل تعيين الإلكترون عند هايزنبرغ، أي عندما تثبته للدراسة، أي «بنويًا»، تفقد سرعة تغيراته التاريخية، أي «تاريخيته»، وعندما تحدّد تغيراته وحركاته، تفقد ثباته وموقعه.

لكنّ القفزة العلمية الكبيرة التي حدثت مع بدايات القرن، شملت شتى ميادين العلوم التطبيقية وغير التطبيقية، من الطب إلى الفيزياء، ومن الصناعات العسكرية إلى التحليل النفسي إلى علوم اللغة. وتلك القفزة العلميّة حملت معها، في الوقت ذاته التشكيك في أهمية الفلسفة ودورها بالكامل، فأتى التشكيك في الفلسفة من داخل الفلسفة ذاتها، ولا سيما مع مدرستيّ التحليل اللغويّ والوضعية المنطقيّة اللّتين أرادتا تحويل الفلسفة إلى علم.

فجعل فتجينشتاين مثلاً الفلسفة مجرد تحليل لغوي لتمييز الكلام العلمي الذي يحمل معنى، من الكلام غير العلمي الذي لا معنى له. وأعلن في «التركتاتوس» أن كل كلام لا يمكن إيصاله إلى الآخر بصورة واضحة، ولا يمكن التحقق من صدقه أو كذبه، هو كلام لا معنى له. وبذلك أصبح السؤال الفلسفي عن معنى الحياة عنده، على سبيل المثال، سؤال بلا معنى.

ثم جاء فلاسفة العلم في منتصف القرن العشرين، لكي يحطّموا تلك الثقة المطلقة بالعلم التي طغت على بدايات القرن. فرأى كارل بوبر أن مبدأ قابلية التحقق الذي جاءت به المدرسة الوضعيّة للطعن في أهميّة الفلسفة، لا يلغي الفلسفة والميتافيزيقا فحسب، بل يلغي العلم ذاته. وضرب بوبر مثاله الشهير حول البجعة السوداء التي ألغت بداهة «علميّة» سادت مئات السنين حول أن «كل البجع أبيض». ثم استبدل بوبر مبدأ قابلية التكذيب falsifiability الذي يرسم حدود البحث العلمي ويجعل كل ما ليس قابلاً للدحض ليس علماً بمبدأ قابلية التحقق verifiability الذي جعله الوضعيون شرطاً للعلم. بعد ذلك أطلق توماس كوهن أفكاره حول باراديغمات العلوم التي تحدّد «بنية

الثورات العلميّة»، فأنتج ثورة في رؤية العلم ذاته. ثم عزز غاستون باشلار ما قاله كوهن عبر إضافة أفكاره العلميّة/ الفلسفيّة حول القطاعات الإستمولوجيّة/ المعرفيّة التي تحكم تاريخ العلم، ثم أطلق مقولته الشهيرة حول أن «تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم».

أمّا في العلوم الإنسانيّة فدخلت الإيديولوجيا لتعكّر صفو الحياديّة العلميّة المزعومة، حيث لم يعد العلم متعلّياً على الإيديولوجيا بالمطلق كما كان الظنّ سابقاً، بل باتت الإيديولوجيا متداخلة في صلب العلم ذاته. وتلك المناهج والتصورات «المنظوريّة» و«الإبستميّة» باتت أكثر وضوحاً وقبولاً بعد ميشيل فوكو الذي قلب الفلسفة الكانطية رأساً على عقب. بعبارة أوضح، إذا كنا سنصل إلى الموضوعيّة objectivity عبر دراسة الذاتيّة subjectivity عند كانط، فإنّ فوكو أشار إلى الداتويّة التي توجد في كل دراسة تدّعي الموضوعيّة. ومن ثمّ، بعد دراسات فوكو حول العيادة والجنسيّة والجنون، السجن والمستشفى والمدرسة والثكنات العسكرية، والأهم بعد مفهومه الأهمّ حول السّلطة الحيويّة، لم يعد العلم بعيداً من التحيّز أو خالياً من السّلطة، بل بات هو الإبستم الذي ينتج معايير السّلطة

ذاتها. السلطة التي تحدّد للإنسان كيف يجب أن يعيش وتقرض شروط العيش السليم على الجسد. السلطة التي تبدأ في البيولوجيا، ثم تستخدم البيولوجيا لتنقل أحكامها إلى السوسيوولوجيا، ومن السوسيوولوجيا تنتقل أوتوماتيكياً إلى الإيديولوجيا، ومن ثم تنتهي في السياسة وإدارة مؤسّسات الدولة من المدرسة إلى الجامعة، ومن المستشفى إلى السجن. ولهذا بات العلماء؛ بوعي أو من دون وعي منهم، جنود تلك السلطة الأوفياء، حيث الطبيب شريك الضابط، وأستاذ المدرسة شريك أستاذ الجامعة. وبالجملّة انخرط جنود السلطة المعرفيّة أولئك في معركة مراقبة الجسد ومُعاقبته، بغية ضبطه وترشيده ومنع انفلاته من الحكم، والسّيطرة عليه. ذلك ما سمّاه فوكو «مجتمع الانضباط»، قبل انتقاله إلى صيغة أكثر تعقيداً مع ولادة «مجتمع التحكّم» الذي يفصّل فيه دولوز القول في كتابه حول فوكو.

من وجهة نظر فلسفيّة، محدّدة ودقيقة، نرى أنّ مهمّة الفلسفة الأساسيّة في عالمنا المعاصر قد تحدّد ضدّ العلم، لكنّ ذلك الحكم لا بدّ من أن يقترن أولاً بأن نفهم مسألتين: الأولى هي أنّ كلمة «ضد» تحيل إلى معنى داخليّ، وليس إلى معنى خارجيّ، أي ضدّ العلم من داخله ومن

داخل مبادئه وليس من خارجه. والثانية أنّ الفلسفة تقوم ضد العلم من حيث التنازع وليس من حيث المنهج أو الطريقة. وهذا يعني أنّ الفلسفة ضدّ العلم بوصفه خطاباً علمياً محكوماً بالإبستيم السائد وبالشرط الاجتماعيّ السياسيّ، وضدّه بوصفه إيديولوجيا وليس بوصفه شكلاً للاكتشاف ومنهجاً للدراسة. وذلك النقد يتوضّح أكثر عندما نرى كيف أصبح العلم صانعاً للحقيقة وممثلاً لها في عالم اليوم وفي مجتمعاته المعاصرة. وعندما نضع في اعتبارنا كيف أصبح الخطاب العلميّ خطاب سلطة، مرجعيّتها تكمن في ذاتها، ومحصلتها السيطرة على أجسادنا وحيواتنا. لكنّ الحذر لا بدّ من أن يكون شديداً، والتوضيح لا بدّ من أن يكون جليّاً، ذلك بأنّ تحديد الفلسفة بالضدّ من العلم، لا يجعل من ضديّتها طمعاً بالحلول مكان العلم، ولا يضعها في موقع الإيديولوجيا على الإطلاق، حيث نرى الكثيرين في عالم اليوم ممن يرفضون العلم انطلاقاً من مواقع إيديولوجيّة، باعتباره تمثيلاً لأغنياء مسيطرين على العالم ويريدون التحكّم به والسيطرة عليه.

تحدّد ضديّة الفلسفة مع العلم على أسس إيتيقيّة تخصّ الغايات: «حجم الفائدة البشريّة ممّا نفعله»، وأسس

إيستمولوجية تحصّ المعرفة «كيف نعرف ما نعرف». وتبني تلك الضديّة من موقع الصّراع على الحقيقة؛ الدوغما المرتبطة بالحقيقة، والحالة الكسولة التي يفرضها العلم على العقل العموميّ عندما يتولّى الأجوبة، وعندما يقدّم الخلاص، ويطرح معنى الحياة، وطرق الحياة. ومن هنا كان التحدي الفلسفي الذي لا يغيب إلا ليحضر هو: كيف نواجه تحوّل العلم إلى دين الإنسانيّة الجديد، وكيف نواجه ذلك الميل العلمي إلى تحويل الإنسان إلى مجرد كائن بيولوجيّ؛ تحديده وتفقيته عبر اختزاله في البيولوجيا، أو اختزال العقل في علم الأعصاب neuroscience وعلوم الدماغ، ثم القفز المباشر من المقدمات العلميّة إلى نتائج غير علميّة، للوصول في المحصلة إلى السيطرة على الإنسان عبر السيطرة على جسده. نجد ذلك في القول العلميّ بانعدام الإرادة الحرّة على سبيل المثال، استنادًا إلى فكرة أنّ جميع مشاعر الإنسان وحركاته وتصرفاته، يمكن السيطرة عليها والتنبؤ بها من خلال دراسة المنطقة التي تمثّلها في الدماغ ومعرفة الهرمون الذي يفرزها. وبعد ذلك الخلوص إلى نتائج مُبسّطة ونهائيّة حول معنى الإرادة ووجودها، فلا يوجد بالمعنى العلميّ إرادة حرّة، بل مجرد استثارة بيولوجيّة

تدفع الإنسان إلى اختيار ما يختاره.

لكن نقاشاً فلسفياً حول الإرادة سيبدو أكثر تركيباً واتساعاً، وأقل موثوقية ودوغماً من الخطاب العلمي، فحتى مع فلاسفة سابقين على «الثورة العلميّة»، سنجد حيوية فكرٍ دافعة للأسئلة والأشكّلة وتشغيل العقل، بدلاً من أجوبة «علميّة» جاهزة ومخدّرة. حيث يؤشّكل سبينوزا مثلاً قضية الإرادة الحرّة عندما يقول: «يعتقد الكثير من الناس أنهم يتحدثون وفقاً لإرادتهم الحرّة، في حين أنهم مع ذلك، لا يستطيعون كبح جماح رغبتهم في الكلام، فلا شيء بقدرة البشر أقلّ من التحكم في لسانهم»⁽³⁾. لكنه لا يلبث أن يطرح حقيقة أخرى، أو منظوراً مختلفاً، وذلك عندما يقول في سياق آخر: «إنّ الحبّ والكراهية للشيء الذي نتخيّله حرّاً يكون أعظم من الحبّ والكراهية للشيء الذي نتخيله مضطراً، ويترتب على ذلك أنّ الناس يحبون أو يكرهون بعضهم بعضاً أكثر من حبهم أو كرههم للأشياء الأخرى، لأنهم يعتبرون أنفسهم أحراراً»⁽⁴⁾. أمّا مع فيلسوف آخر مثل نيتشه، فسنجد أنه يذهب أبعد كثيراً من سبينوزا في التناول المركّب لمسألة الإرادة. ففي

(3) سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر ذاته، ص ١٥٢.

(4) ذاته، ص ١٩٣-١٩٤.

سياق ردّه على كتاب شوبنهاور العالم كإرادة وتمثّل، يرى نيتشه أنّ نظرية الإرادة الحرّة تم ابتداعها بغرض العقاب في الأساس، وأنّ أصحاب «الحق الإلهي» كانوا يبحثون لأنفسهم عن حقّ يمكنهم من سنّ العقوبات، فجعلوا من الناس «أحرارًا» لكي يجعلوهم قابلين للمحاكمات وللعقاب.⁽⁵⁾ لكنّ نيتشه يتابع هذا المذهب بطريقة مختلفة تمامًا عن المعتاد، عندما يرى أنّ القول بوجود إرادة حرّة شيء خاطئ، شأنه شأن القول بوجود إرادة غير حرة، بل إن القولين معًا ليسا أكثر من ميثولوجيا، لأنه «في الحياة الفعلية لا يوجد إرادة حرّة وإرادة غير حرّة، بل فقط إرادة ضعيفة وإرادة قوية»⁽⁶⁾. ويرى نيتشه أنّ مسألة حرية الإرادة مشكلة يتم تناولها عادة من وجهين متضادين تمامًا، لكن دائمًا بطريقة شخصيّة جدًا: «بعضهم لا يريد التخلي، بأي ثمن، عن مسؤوليته، عن الإيمان بنفسه وحقّه الشخصي في فضله، وبعضهم الآخر على العكس، يريد ألا يحمل أي مسؤولية أو ذنب، ويطلب؛ انطلاقًا من احتقار جوّاني

(5) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة بضربات المطرقة، ترجمة، علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط ١، ٢٠١٠، ص ٧٣.

(6) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة، جيزيلا فالور حجار، مراجعة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

لذاته، إمكان رمي وزر نفسه في محل ما»⁽⁷⁾.
 في مقابل الطرح الفلسفيّ هذا، نجد أنّ العلم لا يكفّ
 عن تحويل الجسد إلى ما يشبه الحكومة البيروقراطية، أي إلى
 مجموعة من الوظائف التي بات لكلّ منها اختصاصيّ. فإن
 كنت تريد المعرفة حول وظيفة أي عضو من أعضاء الجسد،
 ليس عليك إلا الاستعانة بالاختصاصيّ المسؤول عن ذلك
 العضو، فليده الحقيقة حول القلب أو الرأس أو العظام أو
 الجهاز العصبي أو الدماغ. إذا كان التقسيم الجسديّ مسألة
 ضرورية جدًّا كخطوة أوّليّة، ومسألة مهمّة جدًّا في سياق
 التعرّف على الوظائف التي تقوم بها الحكومة البيروقراطية
 للجسد، إلا أنه عندما نأتي إلى التركيب «إنسان»، سيصبح
 كلام العلم أقرب إلى التنجيم، لأنّ أفضل حكومة بيروقراطية
 لن تقدم لك معنى الحياة، مثلما أنّ أفضل جسم سليم
 ومتابع للإرشادات العلميّة لن يقدّم لك معنى السعادة.
 ومن ثمّ، فإنّ كلامًا «علميًّا» حول السعادة ومعنى الحياة
 لن يصبح إلّا نوع من التنجيم. وهذا بالمجمل ما يحوّل
 العلم عادةً من كونه علمًا أو معرفة تدّعي الموضوعيّة، إلى
 كونه «خطابًا علميًّا» مغمورًا بالأيديولوجيا. وبذلك يمكن

(7) المصدر ذاته، ص ٤٨.

أن نرى كيف ينتقل العلم من دوره الوظيفي إلى دوره الحاكم، وكيف تنتقل الأداة من أداة للمعرفة إلى أداة للحكم.

ضمن تلك المحدّدات الفلسفيّة والنقدية إذاً، يمكننا بدء الحديث عن الجسد، والقيام باستعادة فلسفيّة للجسد. إذ ليس أفضل من الفلسفة لكي تساعدنا على تحرير الجسد، وتحرير العقل الرائي للجسد، وتغيير المنظور السائد حول الجسد. فالفلسفة كما يقول نيتشه هي «فن التغيير الشامل»، ونحن الفلاسفة لسنا أحراراً في الفصل بين النفس والجسد؛ كما يفعل الناس العاديون، بل نحن أقلّ حريّة في الفصل بين الروح والعقل.. لسنا ضفادع مفكرة، ولسنا آلات للإسقاط أو التسجيل دون أحاسيس، يجب علينا أن نوّلد أفكارنا دومًا من صميم آلامنا، ونمنحها؛ بطريقة أمومية، كل ما لدينا من دماء، من قلب، من نار، من متعة ومن شغف، من ألم، من ضمير، من مصير ومن كوارث. تعني الحياة؛ بالنسبة لنا، تحويل دائم لكل ذلك الذي نحن فيه إلى نور ولهب، فوحده الألم العظيم هو المحرر النهائي للعقل»⁽⁸⁾.

8) Friedrich Nietzsche, The Gay Science, edited by, Bernard Williams, translated by, Josefine Nauckhoff, Cambridge university press, UK, first published 2001, P 6.

وانظر أيضًا: فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقيبة ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤٦.

الفصل الثاني: الجسد والحبّ

الجسد لعنة الحبّ وأرضه، والحبّ لعنة الجسد وفضاؤه. يقود الحبّ الجسد نحو الفرح والنشوة والامتلاء مثلما يقوده نحو التعاسة والمرض واليأس. يطلب الحبّ الاستمرار والأبدية، بينما يخزّ الجسد رакعًا لأحوال الطبيعة وتغيرات الزمن. يقود الجسد الحبّ نحو أقاصيه ومجاهيله، مثلما يقوده نحو المتاهات والضياع. يُولد الجسد مع كلّ حب جديد، مثلما يموت عندما تموت رغبة الجسد. يولد الحب في الجسد، وغالبًا ما يموت وحيدًا في الذاكرة. تكثّف عبارة «أنا أحبك» آلاف المعاني المتناحرة والمتغيرة في كلّ حالٍ ولدى كلّ فرادة؛ رغم الميل السائد إلى وضع العبارة ضمن معنى واحد ووحيد، فقد تعني الوله والشغف واشتداد الرغبة، أو تعني الترجّي والطلب اليائس للوصول. قد تكون اعترافًا، وقد تكون طلبًا بالاعتراف، قد تعني الوعد والالتزام في القفص الذهبي أو القفص الأخلاقي، وقد تعني الاعتذار والأسف عندما تسبقها «ولكن» أو «ولكنني أحبك». قد تصبح عادة مألوّفة، وتفقد وهجها وحميميتها في الامتداد والاعتiad، وقد تصبح مثل «صباح الخير، يا رفاق». قد تصبح حملاً ثقيلاً، وقد تُحرّر قائلها

من أحمال الحياة وأوجاعها. قد تكون تحريراً وقد تكون تنازلاً عن الحرية.

ينتج الحبّ عن علاقة اتفاق بين مختلفين، ولكن ليس بالضرورة أن يكون الاتفاق واعياً؛ أو بالأحرى، ليس قراراً عقلياً، بل هو تناغم. الاتفاق العقلاني قد ينتج عقداً اجتماعياً، زواجاً، ولكنه لا ينتج حباً. الحبّ حدثٌ ينتجه التناغم، والتناغم تلاقي مختلفين، يتداخل ضمنه التصور العقليّ مع النزوع الجسديّ، الرغبة مع المخيلة، وتتفاعل ضمنه الحواسّ والانفعالات مع الكلمات والذكريات. والتناغم ليس هو ذاته التشابه، لأنه يتضمّن خروجاً دائماً من الذات نحو آخر والاندماج معه بلحن مشترك، لا يشبه الذات ولا الآخر. ثمّة شيء ثالث ينبثق من التلاقي، فالذات قبل التلاقي ليست هي ذاتها بعده، وهي قبل الحبّ ليست كما بعده. التشابه على العكس، هو مصنع للنسخ، للمكرّر، للتكرار من دون اختلاف، والمكرّر مصنع للملل، والملل عدوّ الحب. لا يمكن لكائن أن يحبّ شيئاً ممّلاً، أو شيئاً يضجره، بل إنّ ولادة الملل لا تعني في أي علاقة إلا بداية نهايتها، أقول الحب. ومن جهة أخرى، الاختلاف وحده، أو بذاته، لا يصنع حباً، بل لا

بدّ من اتفاق المختلفين؛ بمعنى تلاقيهما، لكي ينبثق الحبّ من الاختلاف، وإلا تحوّل الاختلاف إلى تنابذ وإلى هدم المختلفين معًا وتباعدهما.

إنّ الاختلاف هو ما يصنع الهوية، هو ما يسبقها في الوجود. الهوية مصنع للاستبداد؛ في الحبّ كما في السياسة، والمستبدّ لا يطبق الاختلاف. الاختلاف يهدم الاستبداد. إذ لا يمكن الاستبداد إلا أن ينتهي إلى البغض.

الجنس يبنّي على الاختلاف، ولذلك هو أعمق مُنتجات الحب، بل أقدم منتج للحب، لأنّ الجنس سابق اللغة، وسابق التفاهم اللغويّ بين البشر، والحبّ ليس أبدًا مجرد لغة، بل عاطفة يصعب أحيانًا ترجمتها إلى لغة. قبل تحوّل الحب إلى لغة، وقبل صياغته في لغة، يترسّم كانبثاق عاطفيّ ناتج عن تفاعل جسديّ/ جنسيّ/ رغويّ بين مختلفين. والاختلاف لا يتوقّف عند الشكل النموذجيّ للاختلاف ذكر-أنثى، بل يتعداهما معًا نحو لانهائية الرغبة. الجنس منتج للحبّ، لكنّ الحبّ ليس هو الجنس، بل هو شيء ثالث ينتج عن تفاعل بين راغبين/ مرغوبين. ولذلك تكون «علاقتنا الأكثر كثافة بالآخرين هي

العلاقات الجنسية»⁽⁹⁾. لكن ليست كل علاقة جنسية علاقة حبّ، فالجنس بين معتدٍ ومعتدى عليه اغتصاب و«في الاغتصاب، يُستلب الإنسان، يؤخذ منه ما هو في بنيته غير قابل للاستلاب، جسمه، حميمته، ذاته»⁽¹⁰⁾، وهذا لا ينتج حبًّا، بل ينتج بغضًا، وينتج قمعًا، ينتج نقمةً وذنباً ونفيًا للحياة، وينتج كرهاً للذات وللآخر، مثلما ينتج نفورًا. وعندما ينفر الجسد لا يمكن لأي قوّة في العالم أن تجربره على الحبّ، بل إنّ جسداً مجبراً جسداً لا يمكنه تقديم الحبّ لأحد، وجسداً مقموغاً جسداً يحفّ فيه الحبّ وتنضب فيه ينابيع الرغبة.

الجنس يكتّف الحبّ، يربطه بأعضاء الجسد وخيوط المخيلة، وهو بذلك يشبه الحياة ذاتها، الحياة التي تكمن متعتها في الطريق وليس في الخاتمة ولا في النهاية. لكنّ الحبّ لا يكتفي بالنشوة، بل يسعى إلى الأبدية ويخشى الفناء، ولذلك تراه يطالب بالوعد ويتوسّم الثقة في غير المضمون. لكن أليست فكرة الثقة بغير المضمون تحمل تناقضاً ذاتياً؟ أليس غير المضمون هو بذاته مصدر دائم للقلق

(9) ميشيلا مارزنو، فلسفة الجسد، ترجمة، نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١٣٥.

(10) المصدر ذاته، ص ١٤٦-١٤٧.

والخوف والتوجّس من فقدان، بينما الثقة تحتاج إلى الراحة والاستقرار والشّعور بالأمان، فكيف يمكن أن يثق الشخص بغير المضمون؟ ومن ذا الذي يمكنه الثقة بغير المضمون، ليحبّه؟

إن الثقة في غير المضمون لا تعني في جوهرها سوى الثقة بالحياة، والحبّ يغدّي فينا الثقة بالحياة، رغم أنّ الحياة ذاتها غير مضمونة، إلا أنّ ذلك يُمثّل جزءاً من قوّتها ومتعتها وألمها في الوقت ذاته. يدفعنا الحب إلى الإصرار على عيش الحياة رغم معرفتنا أنها ستنتهي بالموت، ولكن على اعتبار أن الموت هو المضمون الوحيد في الحياة، فذلك ما يجعل الثقة بالحياة نوعاً من مقاومة الموت. والحبّ، بدوره، مقاومة التصحّر الذاتي الذي هو شكل آخر للموت. هو فتحٌ لإمكانيّات الحياة الكامنة فينا بكلّ طاقتها عبر فتح ذواتنا للآخر المحبوب، وعبر الثقة بأنّ ما سنخسره ليس لنا أصلاً، ولا نملكه منذ البداية، وأنّ ما نعيشه الآن لن يتكرّر أبداً. هذا النوع من الفهم هو الذي دفع نيتشه إلى أن يطالبنا بـ«العيش في خطر»، فليس فتح ذاتنا للآخر وانفتاحنا نحوه إلّا شكلاً من أشكال العيش في خطر. وبكلام نيتشه في زرادشته: «هناك دوماً شيء من الجنون في الحبّ، لكن

هناك دومًا شيء من العقل في الجنون أيضًا»⁽¹¹⁾.

هناك طابع مأساويٍّ للثقة بغير المضمون بالتأكيد، فالوجود ذاته هو جريمة يُكفَّر عنها بالموت كما كان يقول أنكسيمندرس قبل خمسةٍ وعشرين قرنًا، ولكنّ ذلك الوجود المأساوي، لا يدعو للثناء، ذلك بأنّ ما يدعو للثناء فعلاً هو البحث المرهق والدائم عمّا هو مضمون، والتعلّق بالأشياء وكأنّها قابلة لأن تكون مضمونة وأبدية. وعندما نضع في اعتبارنا أن المضمون الوحيد هو الموت، سيصبح التعلّق بالمضمون أو بأحد أشكاله تعلّقًا بالموت. وبالفعل يمكننا أن نفكّر في حقيقة أنّ السّعي إلى المضمون يحمل في طيّاته وفي أعماق دوافعه سعيًا إلى الموت والسّكون وانعدام الفعل. أضف إلى ذلك أنّ الاختباء من الحياة، وتسكينها وإخفائها إلى الدرجة صفر، منع أيّ جديد ومفاجئ والبحث عن السّلام الدائم. التلطي خلف وظيفة تؤمّن دخلًا ماديًا مدى الحياة ومعاشًا للتقاعد، والانهمك في حماية النفس من الاندثار، والبحث عن الأمان الدائم. كل ذلك يجعل الحياة مأساة فعلية، ويجعل الحياة تعيشنا من دون أن نعيشها.

(11) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة، علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ط ١ ٢٠٠٧. ص ٨٧.

شَقًّا الْحَبِّ:

الجسد مصدر الحبِّ، والحب ينقسم إلى شقين: أن تحبَّ يعني أن تُقدِّم، وتؤثر، وتعطي. وأن تكون محبوبًا، يعني أن تُحبَّ، تتلقى الحب من آخر، وتتأثر به أو يترك أثره فيك. ينبع شَقًّا الحبِّ من مصدر واحد هو الجسد، الجسد إما كَمُصَدِّرٍ أو كَمُتَلَقٍّ. فعندما تُحب، جسدك يفعل، وعندما تُحب، أو تشعر بأنك محبوب من آخر، يفعل جسدك أيضًا. حتى إنَّ أداء دورتك الدموية يتحسَّن. يقول سبينوزا: «في شأن الحب، عندما نتمتع بالشيء الذي نرغب فيه فإنَّ هذه المتعة تجعل الجسم؛ في كثير من الأحيان، على هيئة جديدة، فيتحدّد بطريقة مختلفة وتنشأ فيه صور أشياء أخرى»⁽¹²⁾.

لكن في ذلك التصنيف الثنائي للحبِّ، بوصفه عطاءً من جهة، وأخذًا من جهة أخرى، قد يذهب بعض الناس إلى ربط النوع الأول بالرجل؛ من حيث إنَّ الرجل يعطي، بينما يتم ربط النوع الثاني بالمرأة، أو بالأنوثة، من حيث إنَّ المرأة تستقبل، تأخذ، وتتلقى. لكنَّ الشكل التقليديَّ هذا مقدمة للفهم ليس إلا، وبداية لرؤية الكثرة التي يصنعها

(12) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر ذاته، ص ٢٠٨-٢٠٩.

الاختلاف. وسنقول لاحقاً بشكل مفصّل، كيف أن البداية تحتاج دائماً إلى اثنين على الأقل، ثنائية اختلاف وليس واحدة هويّة. العطاء والأخذ بوصفهما فعلاً مزدوجاً، قد يصدقان نموذجياً على ما تمثله ثنائية رجل/ امرأة، ولكنهما يصدقان أيضاً على الرجل وحده والمرأة وحدها. بعبارة أوضح، لكي يحبّ الرجل يحتاج إلى الشعور بالعطاء والأخذ معاً، وهذا ينطبق على المرأة بالطريقة ذاتها. وعندما يعطي أيّ من الطرفين فقط، أو يأخذ فقط، تتحول العلاقة ذاتها إلى علاقة عقيمة، تستنزف كلا الطرفين معاً.

يكتب جيل دولوز وفيليكس غاتاري في كتابهما «ألف سطح»: «ما الذي يعنيه أن تحبّ شخصاً ما؟ هو أن تستخرج أو تتقي هذا الشخص من مجموع، أن تضمّه إليك، أن تدخل هذا الشخص فيك وأن تدخل أنت فيه، أن تشكّل معه مجموعاً، أن تدخل في مجموعته وتدخله في مجموعك».(13)

إنّ التفاعل إذاً بين الأخذ والعطاء عمليّة مزدوجة تتحوّل مباشرة إلى عملية مركّبة ومتكثّرة، فالعطاء يولّد

13) Gilles Deleuze and Felix Guattari, A Thousand Plateaus, capitalism and schizophrenia, translation and foreword by Brian Massumi, University of Minnesota press Minneapolis, Landon, p55.

الأخذ، والأخذ يولد العطاء، هذا يحصل في الجسد الواحد، ويحصل بين الجسدين العاشقين، حيث «يعزز حضور الغير حضورنا ويسمح لنا بالارتقاء إلى وضعيّة الذات عبر توسّط الجسم - الجسد. لذلك ففي الجنسية، العطاء والأخذ ليسا إلا شيئاً واحداً، فالمرء يعطي وهو يأخذ ويأخذ وهو يعطي في دوران لانهائيّ بين الملكية واللاملكية».⁽¹⁴⁾

إن علاقة الجسد بالحبّ علاقة معقّدة جداً على قدر ما يمكن أن تنبني على مبادئ بسيطة، فمن لا يتمكن من حبّ جسده، لن يتمكن من بناء علاقة حبّ ناضجة أو صحيّة مع آخر. وما يبدو معقّداً هنا هو الجزء الأول من العبارة وليس الجزء الثاني، أي حبّ الشخص ذاته وجسده وليس حبّه الآخر. والتعقيد آتٍ من واقع أنّ حبّ الشخص جسده لا يعتمد عليه وحده، بل يعتمد أيضاً على الآخرين، أي على علاقة المرء مع الأسرة والمجتمع والسلطة والمدرسة والرفاق والأشخاص الذين مرّوا بحياته وتركوا آثارهم المؤلمة أو المسمومة أو الجميلة أو السعيدة في كيانه. إنّ حبّ الشخص جسده الخاصّ يتخذ مسارين متعاكسين، الأوّل من الماضي إلى الحاضر، أي من عهد الطفولة وصولاً

(14) ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، المصدر ذاته، ص ١٤٧.

إلى الحاضر، والثاني من الحاضر إلى الماضي، أي التوجه من الحاضر نحو الماضي الفردي لمعالجة أو مواجهة الذات وتنظيفها مما علق بها من آثار سيئة كان قد زرعها الماضي؛ من تربية الأهل إلى أحكام المجتمع، وصولاً إلى المعايير التي تم وضعها من قبل سلطة الإعلام أو الإعلان أو مشاهير الشاشات، للجمال والقبح الجسدي.

في المسار الأول يمكننا القول: إنّه على قدر ما يتلقى الطفل رعاية من والديه؛ بما في ذلك اللمس والمداعبة واللعب والثناء.. والحب، على قدر ما يبدأ علاقة جيدة مع جسده تمكّنه من تقييم نفسه إيجابياً والتعامل مع جسده بحريّة أكبر، ومن ثمّ بحبّ أكثر.

وأما في ما يخص المسار الثاني؛ أي من الحاضر إلى الماضي، فيجب أن نأخذ بالحسبان حاضر كلّ شخص على حدة. الواقع أنّ لحظة اختبار الجسد في مرحلة النضج، هي اللحظة التي يبدأ فيها المرء بإعادة اكتشاف جسده، والتعرف على نقاط قوّته وضعفه وإثارته وحرجه أو خوفه أو بهجته بشكل تجريبيّ وليس بشكل مجرد واستيهاميّ. وتلك النقاط على اختلافها، هي ما تمت صناعتها أصلاً في الماضي، أو الطفولة المبكرة، وذلك الماضي هو ما تصبح

العودة إليه من الحاضر ضرورية لتنظيف الجسد من الشوائب العالقة فيه بفعل التربية والعادات والأحكام الأسريّة والاجتماعيّة والسُّلطويّة. والتي كثيرًا ما يصعب التغلب عليها نتيجة آثارها التي قد تغطي على الشخصية بأكملها.

إن التعقيد الكامن في بناء علاقة المرء مع جسده، وحبّه له، سيجعل الجواب السهل: «نعم، أنا أحب جسدي»، جوابًا ليس سهلًا بالطريقة التي يبدو فيها للوهلة الأولى. فحبّ المرء جسده لا يتحقّق إلّا بعد أن يتمكّن من بناء قدرة على حب الآخر بوصفه آخر. يقول دولوز وغاتاري: «إنّ كل حب هو تمرين على نزع الفردانية الخاصة بالشخص depersonalization، وذلك التمرين يعيد صياغة الشخصية الفردية بعد إدماج شيء من الآخر في الذات، وإدماج شيء من الذات في الآخر».⁽¹⁵⁾

الحبّ كبنية اجتماعيّة افتراضية:

بعيدًا من مشكلة الذات ومشكلة الآخر، ثمة مشكلة أخرى تبقى معاصرة للحب في كل وقت، وتأتي من الحب في ذاته، أي من بنيته كمفهوم عامّ، وهيكلية كتصوّر في الفكر.

⁽¹⁵⁾Gilles Deleuze and Felix Guattari, A Thousand Plateaus, the same reference, p56.

وتتموضع تلك المشكلة عندما يأخذ الحب شكلاً أو تركيباً اجتماعياً افتراضياً virtual social construction، فضمن كل مجتمع هناك جملة من التوقعات والمسالك والتصرفات التي يتخيلها المحبون عادة عن أدوارهما في العلاقة، وعمّا يصح أو لا يصح في تلك الأدوار. وبكلام آخر: «إن كل شيء نجبه له تاريخ، وكل تاريخ يشكل مفهومنا عن الحب وعن الناس والأشياء الذين نجبه»⁽¹⁶⁾. وبنية الحب الاجتماعية كثيراً ما تغطي على بنية الشخص المحب الفردية، وتهيمن على توقعاته من الآخر ضمن مجتمع معين. مثلاً عندما يتحدث معظم الناس في المجتمع عن معايير الالتزام أو الخيانة، التضحية أو الإيثار، المبادرة أو العناية أو الرعاية أو الكرامة العاطفية. وعندما يتحدثون عن الحب بوصفه طريقاً نحو الزواج وتكوين عائلة، وعن موقع كل من الرجل والمرأة في العلاقة، إلخ، تُصبح جميع تلك العناصر بنية اجتماعية افتراضية، أو لاوعياً اجتماعياً خاصاً بكل مجتمع، يفرض نفسه على الخيال الفردي للمحب حول الحب، ويحدّد الشروط المسبقة الخالقة للتوقعات في أي علاقة. ففي المجتمع العربي مثلاً وبالعموم، تكون المبادرة

(16) هند مسعد محمد، مقال منشور في موقع «إضاءات» تحت عنوان: الحب عند نيتشه، موجود على الرابط التالي <https://www.ida2at.com/love-when-nietzsche>

افتراضياً وفي أيّ علاقة حبّ، من نصيب الرجل تجاه المرأة وليس العكس، والحالات التي تشدّ عن القاعدة، لا تؤكّدها فحسب، بل أحياناً تؤخذ على نحو خاطئ بالكامل من الرجل الذي قد يرى في مبادرة امرأة نحوه إهانة لدوره الافتراضي الذكوري، وتقليلاً من قيمة نفسها، الشيء الذي يفقده الشعور باحترامها. وهذا ما يجعل الكثير من النساء لا يجرؤن على المبادرة أصلاً حتى لو وقعن بالحبّ بشكل كامل، وذلك لكي لا يخرقن التوقعات المسبقة حول دورهنّ الافتراضي ويخسرنّ كرامتهنّ العاطفيّة. وافتراض الدور في المعيار الاجتماعيّ للحبّ حملاً يقع عادة على كاهل الطرفين معاً، وليس فقط على طرف واحد. ولذلك يمكننا أن نرى كيف أن كلّ مجتمع يفرض درجة معينة من الحرية؛ ومن ثمّ من الالتزام، على أعضائه، درجة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. وعليه يصبح خرق درجة الحرية التي يفرضها المجتمع، أو إضافة درجة جديدة إليها، التحدّي الفرديّ لكلّ شخص بمفرده، ولا يستطيع الجميع حمله. لكن في الوقت ذاته، لا شيء يوسّع من درجات الحرية على المدى الطويل في أيّ مجتمع مثل تلك التحديات والاختراقات الفرديّة المدفوعة بالرغبة.

ولذلك كان جيل دولوز يرى الرغبة بوصفها قوّة اجتماعيّة social force تخترق الاجتماعيّ انطلاقًا من الفرديّ، ولذلك أيضًا كانت الرغبة عنده المصدر الأهم للثورات.

الجسد والحبّ في تاريخ الفلسفة:

في محاضرة المأدبة «The Symposium»، يتحدث أفلاطون عن الحبّ بطرق مختلفة ومتنوّعة، وذلك على ألسنة عدد من حاضري المأدبة التي يقيمها أغاثون، وعلى رأس أولئك الحاضرين كان سقراط. يخبرنا سقراط عن الحب مستعينًا بقصة روتها له حكيمة تدعى «ديوتيميا»، وديوتيميا تخبر سقراط في بادئ الأمر عن قصة ولادة إله الحبّ على النحو التالي: إنّ إله الحب «إيروس» هو ابن إله الوفرة Po-ros وإلهة الحاجة Penia، فعندما ذهب إله الوفرة إلى مأدبة أقامتها الآلهة في بيت زيوس (كبير الآلهة) احتفالًا بولادة أفروديت (إلهة الجمال)، شرب Poros الكثير من الرحيق حتى سكر؛ حيث لم يكن قد وُجدَ الخمر بعد، فشعر بالتعب وذهب ليستلقي في حديقة زيوس، فلحقت به إلهة الحاجة Penia واستلقت بجانبه وأغوته بحاجتها، وحملت منه، لتنجب وليدًا هو إيروس (إله الحب)، والحبّ من وقتها هو من جهة تابع وخادم لأفروديت حيث إنه تشكّل في

يوم مولدها، وهو من جهة أخرى محب للجمال بطبيعته
حيث إن أفروديت هي ربّة الجمال.⁽¹⁷⁾

والمعنى الرمزي الذي تحيل إليه قصة ديوتيميا أن الحب
ابن الفقر والغنى معاً، والحاجة والوفرة معاً، وهو الوليد
الذي أخذ صفات الأبوين معاً Penia و Poros، فهو بحاجة
وعوز وفقر دائم من جهة، لكنه وافر ومعطاء وغنيّ من
جهة أخرى، ويبقى في حالة نوسان دائم بين الحاجة إلى
الجمال والوفرة بالجمال.

الشكل الثاني للحبّ الذي تحدث عنه أفلاطون جاء
على لسان أريستوفان، حيث نخبرنا أريستوفان كيف أن
الإنسان، وقبل أن يوجد على هيئة ذكر وأنثى، كان قد
وُجد على هيئة كائن أسطوريّ شبه دائريّ بثمانية أطراف
وله وجهان متعاكسان، لكن نتيجة غضب الآلهة من ذلك
الكائن، قسمه الإله جوبيتير إلى نصفين مثلما تُقسم البيضة
بشعرة، ومن وقتها بات يجول كلّ نصف في العالم بحثاً
عن نصفه الآخر ليحاول إعادة الاتصال به والاتحاد معه
لكي يحصل على الحبّ، فالحب هو إيجاد النصف المفقود.
وبالطبع لا يستطيع كل إنسان أن يجد نصفه الآخر بسهولة،

¹⁷⁾The Dialogues Of Plato, The Symposium, translated with comment by, R. E. Allen,
Yale university press, New Haven adn London, P146.

ولهذا السبب فإن أكثرية الناس يمضون حياتهم من دون العثور على الحب، حيث لا يجده إلا المحظوظون منهم.⁽¹⁸⁾ أمّا المعالجة الثالثة لمسألة الحبّ في المادّية؛ ونجدها مهمّة بشكل خاص من حيث تعبيرها عن فلسفة أفلاطون، فقد جاءت من ديوتيميا أيضًا، حيث ناقشت سقراط بوجود ثلاثة أنواع للحبّ، (ويمكن أن نراها كثلاث مراحل أيضًا). الأول هو الحبّ الجسديّ: وهذا الحب هو أوّل أنواع الحب، أو أوّل مراحلها، وفيه نحب الشخص لجمال جسده. ومن ثمّ تأتي المرحلة الثانية، أو النوع الثاني للحبّ، والذي يقوم على حب الشخصية بكاملها، وليس الجسد وحده، وهذا النوع من الحب هو الأقوى والأكثر كمالًا من الأوّل، لأنّ الجسد متغيّر ومتحوّل ويشيخ مع الزمن، بينما حب الشخص أكثر ثباتًا واستمراريًا وغالبًا ما يزيد مع مرور الزمن وكبر السنّ عوضًا عن أن ينقص. فحبّ الجسد يبقى ناقصًا وقد ينطفئ بسرعة إن لم يتحوّل إلى حبّ الشخصية بكامل سماتها وتناقضاتها وأحيانًا أخطائها ونواقصها. وأخيرًا تأتي المرحلة الثالثة، أو النوع الثالث للحبّ، وهو الأكمل على الإطلاق، حيث يتحول الحبّ

18)The same reference, p130131-.

من حبّ الأشخاص الجميلين إلى حب الجمال بذاته، ويصبح الحبّ حباً بذاته، حبّاً لمثل الحقّ والخير والجمال، أي الحب المثاليّ الذي لا يرتبط بالجسد ولا بالنفس أو بالشخصية الفردية لإنسان، بقدر ما يرتبط بمثال الحبّ.⁽¹⁹⁾

وعندما نتابع تلك الرمزية الغنية التي تحدّث عنها أفلاطون عبر شخصيات المأدبة، نلاحظ مدى التنوع والكثرة والتعدّد في رؤية الحب عنده قبل أن يصل إلى فكرته عن الحبّ المثاليّ. ولكننا نرى أيضاً أنّ رأي أفلاطون الخاصّ، والذي يقدّمه عادة في محاوراته على لسان سقراط، يتّجه تراتيباً من الأدنى إلى الأعلى، من الفاني إلى الخالد، ومن الجسد الفيزيائيّ إلى الروح المتعالية. وهذا المنطق التراتبي ما زال سائداً في ثقافة المجتمعات إلى اليوم بحيث ينطبق على معظم تقاليد المجتمعات؛ إن كانت شريفة أو غربيّة، في النظر إلى الحبّ، وفي النظر إلى موقع الجسد في العلاقات العاطفيّة بين المحبين. فالجسد بؤرة الرغبة الجنسيّة والمتعة الزائلة، بينما الحب هو دائماً فوق الرغبة وفوق المتعة وفوق الجسد. لقد أصبح الجسد في التاريخ الثقافي وفي اللاوعي الجمعي مصدر الخطأ ومركز الخطيئة؛

19) The same reference, P156157-.

ليس في المجتمعات الدينيّة فقط، بل في المجتمعات غير الدينيّة أيضًا، وبات التعبير عن الحبّ يقترن بالترفع عن الجسد، والترفع عن الإيحاء الجنسيّ والتركيز على الصفات النفسيّة والأخلاقيّة للشخص المحبوب. بل إن التركيز على الجمال الشكلي والصفات الجسدية للآخر، سيبدو أحيانًا وكأنه تقليل من ذكائه ومن قيمته أو استبعادًا لمزاياه النفسيّة والعقليّة. كما أن التركيز على المتعة الجنسيّة مع الآخر سيبدو مخالفًا لكل المعايير السائدة عن الحب، والتي يحددها إريك فروم مثلاً بالعناية والرعاية والتواضع والتنظيم والتركيز والعطاء والاهتمام من دون أن ينطق كلمة عن الجنس أو الحواس. فمن ذا الذي يمكنه الثقة بتعابير الحواس بعد ذلك التقليل الفكريّ من قيمتها، ومن ذا الذي يمكنه الثقة بالجسد؟ تقريبًا لا أحد، لأنّ الجسد في الموروث الثقافيّ المنحدر منذ أفلاطون؛ أو بالأحرى، المعبر عنه بصيغة متماسكة منذ أفلاطون، بات مساويًا لـ«الشيء» أو «الجسم الماديّ الخامل». والحب الجسديّ للآخر بات مساويًا لتشبيّه، والتشبيّه حطّ من القيمة إذا ما أخذنا في الحسبان السّلم القيميّ التراتبيّ الذي يضع الإنسان في أعلى الهرم والأشياء الجامدة في قاعدته. ولذلك لا أحد يريد أن

يتمّ التعامل معه كجسد، ولا أحد يريد أن يتشَيَّء، ولا أحد يثق بالجسد. سواء كان جسده الخاص، أو جسد الآخر الذي يحبه.

لكن لا بدّ من تغيير تلك الدوغما، وتلك النظرة التراتبية والمُشيئة للجسد. في الواقع، وبالمعنى الفلسفيّ، تلقت تلك النظرة وتلك الاستهانة بالجسد عدة ضربات فلسفيّة في تاريخ الفلسفة. وربما كانت أهم تلك الضربات قد جاءت على يد نيتشه، ذلك المحبّ العظيم للأرض ولقيم الأرض والجسد. والذي قلب فعليّاً عالم المثل الأفلاطوني على رأسه، ليؤسّس فلسفة أخلاقية جديدة تقوم على «أن نبقى مخلصين للأرض»، حيث إن الأفلاطونيّة بالنسبة إليه؛ كانت «جريمة ضد الحياة، وإدانة للحياة»⁽²⁰⁾. لقد فصل نيتشه الحب عن جذوره الأفلاطونيّة المتجاوزة، ورفع من قيمة الحياة على الأرض، ومن قيمة المادي؛ بما فيه الجسد.

يرى نيتشه أنّ الجسد ليس أقلّ قيمة من الفكر، بل إن الجسد هو ما يفكر. يقول مثلاً في زرادشته: «جسدٌ أنا بكليّ وكليّتي، ولا شيء غير ذلك. وليست الروح سوى كلمة لتسمية شيء ما في الجسد». كما احتفى نيتشه بالجسد

(20) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، المصدر ذاته، ص ٥٨.

السائر، الجسد المأخوذ بالحركة، بالرقص، بالموسيقى، ف«الجسد عقل كبير، تعدّد، جمهور متحمس، حرب وسلام، راع وقطيعه. بينما ذلك العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، فليس إلا أداة بيد جسدك، أداة صغيرة، ولعبة بيد عقلك الكبير». أمّا إماتة الجسد؛ على طريقة الروحانيين، فلم تكن عنده سوى مرض فكري، وإحدى أهم آثارها هو إبقاء الفكر ذاته فاسدًا. فالفكر الحرّ والمرح هو بالضرورة فكرُ الجسد المُحرّر: «وراء أفكارك وعواطفك يا أخي، يقف سيّد ذو سطوة وسلطان، دليلٌ طريق مجهول، يُسمّى هو. في جسدك يسكن، إنه جسدك». ولذلك عوضًا عن الانطلاق من النفس والوعي، بات على الفلسفة من الآن فصاعدًا «الانطلاق من الجسد الحي» لأن الجسد هو في الواقع «ظاهرة أغنى بكثير وتتيح إجراء ملاحظات أكثر وضوحًا، والإيمان بالجسد هو في الواقع أشد رسوخًا من الإيمان بالروح». كما أنّ «ثمة حكمة في جسدك أكثر مما أفضل ما لديك من حكمة.. والجسد المبدع هو الذي ابتدع لنفسه العقل يدًا لإرادته». وأخيرًا يعلن نيتشه «أنا لا أمضي على طريقكم أيها المستهينون بالجسد، فلستم جسور العبور إلى الإنسان الأعلى في نظري، هكذا تكلم

زرادشت».(21)

وعندما نطّلع على رؤية نيتشه للحب، نجد أنه؛ خلافًا لتاريخ كامل من أساليب النظر إلى الحبّ، يتعد عن أيّ رؤية مثاليّة، بل يسعى إلى إظهار التناقض الكامن في عاطفة الحبّ من الداخل. يرى نيتشه أنّ الحبّ يحمل في ذاته نوعًا من الجشع، جشع التملّك ذاته. وإن كان تاريخ ثقافة الحبّ مليئًا بالتركيز على جوانب الحبّ الإيجابيّة من مثل الشغف والرومانسيّة والتضحية والعطاء اللامحدود، فإنّ نيتشه لم ينكر أبدًا تلك الجوانب الإيجابية، بل رآها جوانب رائعة ومهمّة، لكنّها لا تعبّر إلا عن نصف الكأس فقط. ولذلك ركّز أكثر على ما يتمّ إخفاؤه واستبعاده عند الحديث عن الحبّ أو عند الدخول في علاقة حبّ، أي الجشع والتملّك والرغبة بالسيطرة. وتراه يحاول فضح أكثر الدوافع أنانيّة وتحريكًا للحبّ بوصفه شهوة ورغبة بالامتلاك والاستحواذ: «الطمع والحبّ، يثير كلا المفهومين مشاعر مختلفة لدينا! ومع ذلك، قد تكون نفس الغريزة لديها اسمان مختلفان فقط»(22). وبعبارة أخرى، تحرّك الغريزة ذاتها الطّمع

(21) أنظر، فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر ذاته، ص ٧٥-٧٦-٧٧، وانظر أيضًا، ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، المصدر ذاته، ص ٥٤-٥٥-٥٦.

(22) انظر مقالة، الحب عند نيتشه، مرجع مذكور سابقًا.

والحبّ معاً، واعتماداً على مدى الإشباع الذي تحقّقه تلك الغريزة، نختار لها مسمّى حبّ أو طمع. وبهذا المعنى تبدو فلسفة نيتشه في معالجة الحب، فلسفة هيراقليطيّة بالكامل (وهيراقليطس هو أكثر الفلاسفة الإغريق الذين أحبّهم نيتشه وكتب عنهم بإعجاب)، فكما أن الليل والنهار وجهان ليوم واحد عند هيراقليطس، وكما أنّ الحرارة هي سخونة وبرودة معاً، كذلك يصبح الحب والجشع وجهين لغريزة واحدة عند نيتشه. ومواجهة النفس بتلك الحقيقة تبدو مسألة ضروريّة في مسار النضج والتواضع وتخفيف الرومانسيّة، كما أنّ عدم الاعتراف بمشاعر التملك والرغبة بالاستحواذ، وإنكارها بداخلنا، يقود غالباً إلى نتائج مأساويّة، كأن تمضي بنا نحو أمثلة الحبّ ذاته، وما ينتج عن تلك الأمثلة من شعور بالنقص وعدم الاستحقاق وانعدام الأهليّة. أو تؤدي بنا إلى الإحباط الشديد الناتج عن خيبة التوقعات القائمة على النظرة الإيجابيّة الصرف للحبّ، أو يؤدي ذلك أخيراً إلى سيطرة أحد الطرفين على الآخر سيطرة كاملة باسم الحب، وهو ما ينتهي عادة بتدمير الحبّ ذاته من الداخل بعد الوقوع في حباله. وهذا التدمير الذاتي المقترن عادة بتدمير الآخر هو ما كان نيتشه

يرفضه في الثقافة العامّة وفي النظرة الرومانسية السائدة عن الحبّ.

يمكننا ضرب الكثير من الأمثلة من تاريخ الفلسفة، حول الفلاسفة الذين تناولوا الحب والجسد في دراساتهم، لكننا سنكتفي بالمثالين الأفلاطوني والنيتشوي كونهما يعبران عن مسارين متناقضين تقريباً في رؤية الحبّ، الأول يقلل من قيمة الجسد ويرفع من قيمة النفس والعقل ويتّجه نحو الروحانيّة والرومانسيّة، والآخر يرفع من قيمة الجسد؛ بطريقة متطرّفة أحياناً، للردّ على الاتجاه الآخر. الأول قد يبدأ بأفلاطون والرواقية مروراً بالحركة الرومانسية في القرن السابع عشر وصولاً إلى إريك فروم في الفلسفة المعاصرة، والثاني قد يبدأ بالأبيقوريّة ويمرّ بسبينوزا وهيوم وصولاً إلى نيتشه ومن ثمّ جيل دولوز. ويمكننا نسبياً تقسيم هذين الاتجاهين إلى اتجاه مثالي وآخر ماديّ، يحمل كلّ منهما شيئاً من الصّحّة. لكنّ المشكلة الواقعيّة والعملية التي يطرحها الاتجاه المثالي علينا، تكمن في انتشار هذا الاتجاه وسيادته الثقافيّة نتيجة ارتباطه بالأديان السماويّة والأرضيّة، ومن ثمّ القيمة الذاتيّة المتعالية التي يضمّرها لنفسه بوصفه مدافعاً عن قيم عليا مُبجّلة في الفضاء العموميّ والحسّ العام.

ومشكلة السيادة الثقافية تلك، هي أنها تتقاطع مع واقع أن غالبية الفلاسفة والكتاب الذين رفعوا الحب إلى مثال أخلاقيّ وجماليّ متعالٍ، هم رجال كبار في السن، وعاشوا تجارب وخبرات طويلة لكي يتمكنوا بعدها من صياغة دروسهم في الحياة حول ماهيّة الحبّ أو حول «فنّ الحب». ولكنّ الحبّ بالنسبة إلى شابّ/ة صغير/ة في مستقبل العمر، سيكون شيئاً مختلفاً بالكامل عن تلك الحُلُصات المثاليّة التي يحاول الكبار الراشدون نقلها إلى الأجيال الشابة، فغالباً ما يكمن الحب في السحر، وحياة الرشد هي غالباً حياة فقدت سحرها. بل ربما يكون الرشد هو بحد ذاته مضاداً للحبّ. مثل ثمرة ناضجة أحياناً يكون الرشد، ففي اللحظة التي يكتمل فيها نضج الثمرة، تسقط على الأرض، وتبدأ مرحلة موتها. يتزامن نضجها مع ميلها إلى السقوط، وتتمام نضجها مع تمام سقوطها. أمّا الحب ففي بداياته الأولى عند الشباب يكون تعرّفاً على الجسد ودهشة ومتعة للنفس، ويكون اضطراباً وقلقاً واندفاعاً، ويكون مواجهةً وتحدياً واختراقاً وتجريباً واختباراً متواصلًا، ولا تمثل كلّ النظريات والأفكار الاجتماعيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة السائدة ثقافيّاً في العادة، إلا موانع تحول دون اكتشاف الشباب أجسادهم

والتعبير عن أحوالهم ومشاعرهم. فإذا كانت قوة الرغبة عند شاب معّين عالية جداً تجاه فتاة وقع في حبّها على سبيل المثال، فلن تكون أفكار الحب الأبدي والتعالّي على الجسد واحتقار الرغبة الجنسية (و«الوصايا العشر» لإريك فروم في الحب مثلاً، أو كلامه حول الوقوف في الحب بدل الوقوع فيه، إلخ)، لن تكون إلا حملاً ثقافياً ثقيلاً، ولن تُتمثّل إلا بوصفها صوتاً خارجياً/ داخلياً ضدّ الرغبة، أي نوعاً من «الأنا الأعلى» الذي يقوم بتوبيخ الشاب، وتأنيبه ضدّ مشاعره وانفعالاته بالذات، وإشعاره بالذنب والغلط والخطأ في حبّه وفي رغبته وفي ذاته. وبكلام آخر، ستتشكّل لديه نفس أمارّة بالاحتقار لنفس أخرى أمارّة بالرغبة وأمارّة بالحبّ في داخله. وبالمعنى النفسي، سيتحوّل الشاب الذي يذعن فعلياً لتلك الأفكار الأخلاقية ويتبناها إلى رجل كبير يتحدّث داخله وبلسانه، أي سيعيق نفسه عن عيش مرحلته. ومن الطبيعيّ بعد ذلك أن يتحوّل ذلك الشابّ ضد نفسه، أي أن يصبح مثاليّاً. فليست المثاليّة بهذا المعنى إلا اضطهاداً للجسد مع شعور بالتعالّي القيميّ. ولكن في الواقع لن يغدو شاب مشبّعاً بتلك المثاليّة إلا إذا كان شخصاً ضعيفاً وناقماً على الحياة، ولن يبنّي إلا علاقات

فاشلة، لماذا؟ لأنّ حالة الرضى النفسي التي يتتجها إرضاء الشكل المثاليّ للحبّ و«الوصايا العشر» لأولئك الآباء المسنين، ستبتدئ مع الزّمن محشوّة بالوهم والتحايل على الجسد المتطلّب، ولا يمكن التحايل على الجسد والرغبة إلى ما لا نهاية.

الفصل الثالث: الجسد/ النفس والعلاقة الضديّة.

في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الدين، تمّ طرح علاقة الجسد بالنفس بوصفها علاقة ضديّة. وتلك العلاقة الضدية ارتكزت أصلاً على معيار فكريّ وميثولوجيّ؛ قديم ومتجدد، هو ضدية الخير والشرّ. وتحت معياري الخير والشر يندرج عدد لانهائيّ من الثنائيات، لكن ما يفعله دائماً منطق الثنائية أنّه لا يطرح القضية على نحو ضديّ إلا لكي يحيل إلى أفضلية إحدى طرفيها على الطرف الآخر، ويضفي قيمة عليا على طرف للإشارة المباشرة إلى النقيض القيميّ الأدنى الذي يمثله الآخر. ولذلك نلاحظ كيف أنه تحت معياري الخير والشر، هناك سلسلة مترابطة ولا متناهية من القيم الثنائية المتقابلة، كالنور مقابل الظلام، والحقّ مقابل الظلم، والجمال مقابل القبح، والرجل مقابل المرأة، أو الروح مقابل الجسد، إلخ. وربما يمكننا أن نأخذ

هذا التقابل الأخير، كمثال جينالوجيٍّ جيّد على الترابط التسلسليّ في القيم الثنائيّة، فكلمة روح في اللغة العربية على سبيل المثال، كلمة مذكرة وليست مؤنثة، ولذلك نرى كيف يرتبط هذا «التذكير» اللغويّ للروح، بالترتيب الاجتماعيّ للرجل. فالرجل أعلى من المرأة اجتماعيًّا، والروح أعلى من الجسد قيمًا. وبهذا المعنى وجب أن تكون الروح مذكرة وليست مؤنثة ضمن السلسلة الهرمية في التراث الدينيّ/ اللغويّ/ الاجتماعيّ العربيّ.

لكن تلك الثنائيّة التراتبيّة بين الروح والجسد، لا تقتصر على التراث العربيّ وحده، بل هي ثنائيّة سادت التراث الإنسانيّ كله، وقد تعود أصولها إلى الديانة الزرادشتيّة ما قبل الفلسفية. إلا أنّ تأسيسها الفلسفي لم يأخذ قوّة مفهوميّة إلا مع أفلاطون والفلسفة الأفلاطونية وتوابعها. يقول أفلاطون في محاوره فيدون وعلى لسان سقراط: «إذا ما تطهّرنا من أدران الجسد، وكنا أنقياء، وتجاوزنا مع سائر الأرواح النقيّة أطراف الحديث، تعرّفنا أنفسنا في الأشعة الصافية التي تضيء في كل مكان، فلا ريب أن ذلك ضوء الحقيقة، حيث لن يؤذّن لشيء دنس أن يدنو مما هو

طاهر».⁽²³⁾ ثم يربط أفلاطون بعد ذلك مباشرة بين حبّ الحكمة (وهو المعنى الحرفي للفلسفة) وعدم الاكتراث بالجسد، فحبّ الجسد دليل على نقص الحكمة، حيث إنّ أولئك الذين يحتقرون الجسد هم من يعيشون في الحكمة⁽²⁴⁾، ثم ينتهي إلى القول بأنّ الروح هو الجوهر الصافي غير المركّب وغير المتحول والمثال الأنقى، بينما الجسد هو مكان التحولات والتغيرات والفناء والشرور والعدم.⁽²⁵⁾ لكننا سنتحدث هنا عن نوع آخر من التفكير المتجاوز الضديّات، هو ما سأدعوه التفكير المزدوج، أو التفكير الثنائيّ الإيجابيّ، وهو تفكير مختلف بالكامل؛ ابستمولوجيّاً وأنطولوجيّاً، عن التفكير الثنائيّ السلبيّ الذي يقابله، والذي أوصل أفلاطون إلى إعلاء الروح فوق الجسد. تكمن مشكلة التفكير الثنائيّ السلبيّ في أنه ينتهي دائماً إلى أحاديّة، وثنائيّته مجرد ثنائيّة شكلية، بينما عمقه أحاديّ وهوويّ. وهذه المشكلة هي مشكلة مخادعة فعلاً، لأنّه عندما يعود التفكير الثنائيّ السلبيّ السائد منذ أفلاطون إلى

(23) محاورات أفلاطون، أوطيفرون. الدفاع. أقریطون. فيدون، جمع بنيامين جويت، ترجمة، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، المملكة المتحدة، ٢٠٢٢، ص ١٠٨.

(24) المصدر ذاته، ص ١٠٩.

(25) ذاته، ص ١٢٤.

أحد طرفي الثنائية، ويجعل منها الأعلى والأصل والجوهر، فإنه يجعل الحد الثاني من الثنائية مجرد معبر نحو تأكيد تفوقه، ويجعله النفي الذي يتم استخدامه لإعادة تأكيد الهوية، والآخر الذي يصبح وسيلة لتأكيد الذات. ولذلك تكون الثنائية زائفة من حيث هي عودة دائمة للأحادية، وللهوية، وللاختلاف السلبي الذي هو ليس اختلافًا أصيلاً، بقدر ما هو نقص في التشابه.

أمّا التفكير المزدوج/ الإيجابي فهو تفكير يريد التعبير عن كلا الحدين معاً، بالإضافة إلى الترابطات التي تربط الحدين معاً، الخير والشر، الأبيض والأسود، النفس والجسد، إلخ. وما يميّز التفكير الإيجابي المزدوج لا يكمن في أنه يأخذ كلا الحدين معاً فحسب؛ بل يكمن كذلك في أنّ نتائجه لا تنتهي نحو أحادية أو هوية أو تشابه أو أفضلية مطلقة ودائمة لأحد الحدين على الآخر. أضف إلى ذلك أنّ نتائجه غالباً ما تنتهي بإبراز التعددية الهائلة والترابطية في كلا الحدين وما بينهما، والنسبية الدائمة في أفضلية أحدهما على الآخر، بل وانقلاب تلك الأفضلية على رأسها بشكل متبادل وتابع للزمان والمكان والشرط والظرف المناسب والمُترَهّن. وبهذا المعنى، التفكير المزدوج هو أساس عظيم

للتفكير، لأنه يفتح آفاقاً واسعة للتفكير الاختلافي المتعدد، ويجعله أصلاً ومبدأً للفكر. وبلغة دولوزية، التفكير المزدوج الإيجابي تفكير جزموري متعدد الأبعاد، مقابل التفكير الشجري المتعلق بالجذور والبعد الواحد والهوية. إن تجليات التفكير الثنائي/ السلبي كما تم التعبير عنها عبر التاريخ، اختزلت الخيار المزدوج إلى خيار أحادي، يُحيل إمّا إلى الأبيض وإمّا إلى الأسود من دون ثالث. وعليه، أصبحت علاقة الأبيض والأسود أو الروح والجسد؛ أو أي ثنائية أخرى، علاقة تناقض منطقيّ وعقليّ. وهذا التناقض تحوّل إلى علاقة تفضيل أصلائيّة. نطرح الثنائية لنقوم؛ بوعي أو من دونه، بتفضيل أحد حديّها على الآخر، أو نطرح الثنائية لنبيّن خير الطرف الأوّل من خلال شرّ الطّرف الثّاني، لتأكيد الطرف الأوّل ونفي الثّاني، لتأسيس التراتبيّة الوجوديّة وليس المنطقيّة وحسب. وبهذا نقوم بتغييب الثنائية الأصلية لصالح أحد حديّها، رغم أنّ طبيعة العقل والعالم طبيعة يمكن ردها إلى الاثنين معاً، بل يجب ردها إلى اثنين على الأقل. بالأحرى يجب ردها إلى الشبكة اللاهائيّة القائمة بين كلا الحدين. لكنّ تفكير الإنسان الذي تعلق بالهويّة أراد ردّ تلك الهويّة إلى الواحد

مع استثناء الثاني، أو جعله نفياً للواحد عبر الثاني للوصول إلى واحد متعالٍ هو التركيب. لكن ما لا يتم الانتباه إليه، أن ذلك التركيب ذاته هو تركيب أحاديّ، ويتجلى ذلك التركيب الأحادي بشكل واضح في فلسفة هيغل حيث إنّ الإطروحة تفرز نقيضها أو نفيها عبر الطّباق، ليأتي التركيب بوصفه نفياً للنفي، ويقوم بتأكيد الهوية الأصلية، على الرغم من أن «نفي النفي» يبدو؛ من حيث الشكل، كعنصر ثالث وجديد. والمثال على ذلك نراه واضحاً في جدلية السيّد والعبد عنده، السيّد الذي يؤكد سيادته من خلال العبد الذي يمثّل النقيض الشكليّ، بينما يشارك السيّد أخلاق العبيد التراتبية ذاتها بوصفه رأساً للهرم التراتبيّ. أمّا العبد فأقصى طموحه أن يصير سيّداً، ليهدم السيادة ويخلق تركيباً جديداً يتربّع هو على عرشه الهرميّ. ونرى المنطق ذاته مع ماركس، حيث يصبح الصراع الطبقي هو محرك التاريخ الذي ينتهي بتركيب جديد، هو الشيوعية التي تُحلّ فيها الطبقات ويُعاد إنتاج الهوية الأولى «المشاعية» على نحو جديد قائم على التشابه. وتلك العملية فلسفياً هي في المحصلة جعل الثاني/ النافي وسيلة للواحد لإبراز نفسه عبر اختلافه الشكليّ، الشيء الذي يجعلنا نغفل عن أنّ الهوية

ذاتها هي اثنان في المبدأ؛ على الأقل، أي واحد واثنان وما بينهما معاً، وليست إمّا واحداً أو اثنين. ذلك بأنّ المنطق الأخير هذا هو المنطق الاختزاليّ الأحاديّ الذي يعيدنا دائماً إلى مبدأ الهويّة الأرسطيّ، ومرجعية المثال الأفلاطوني. إن الواقع هو خير وشر معاً، والإنسان هو ذكر وأنثى معاً، وبذلك تكون الثنائية الإيجابية هي تفكير الاختلاف. تفكير في اللانهائيّ القابع بين حدّين أو مفهومين عقليين لتعيين الواقع. وهذا يربطنا فلسفياً بحقيقة أنّ تعيين الواقع هو تماماً مثل تعيين الالكترون عند هايزنبرغ، أي عندما تحدّد موقعه، وتثبتّه من أجل دراسته، تفقد سرعته، بمعنى تغيّراته المستمرة، وعندما تحدّد سرعته، أي تغيّراته وحركاته، تفقد ثباته وموقعه. وذلك معناه؛ بتحويله إلى فلسفة، أننا لا نفتأّ نعيّن الواقع حتى يهرب منا الواقع ذاته الذي قمنا تَوّاً بتعيينه، لأنّ تعيينه لا يعدّ إلا ضرورة منطقيّة لدراسته، وليس تعييناً أبديّاً وثابتاً لحاله الأنطولوجيّة. فالوجود محكوم بالصيرورة، والتغيّر محكوم بالضرورة. وتطبيق الكلام المذكور أعلاه على ثنائية النفس والجسد، لوضعها ضمن قالب التفكير الإيجابيّ المزدوج، سنقول أولاً مع سبينوزا: «إن النفس والجسم شيء واحد لا

غير، يُتصوّر تارة من جهة صفة الفكر وطورًا من جهة صفة الامتداد». (26) لا بل «إن النفس لا تتعرف إلى ذاتها إلا بقدر ما تدرك انفعالات الجسد» (27) ولكننا سنقول أيضًا، أن الجسد وحده لا يمثل هويّة مستقلة وقائمة بذاتها وفي ذاتها، ولا هو تركيب من أعضاء ذات علاقات معقدة مع بعضها فحسب، بل إن الجسد الواحد هو مجموع أجساد، أو (28) assemblage. أي ليس كليّة منصهرة وغير منقسمة أو ماهية ثابتة، بل صيرورة متحركة. وليس في هذا الادعاء أي بلاغة لغوية هنا، إذ بالعودة إلى التركيب الوراثي الجيني، نجد أن الجسد تركيب من صفات وراثية مأخوذة من الأب والأم، وموصول جينالوجيًا بالأجداد والقبائل والأنساب لكل من الأم والأب. ولذلك نجد أنه في الجسد الواحد

(26) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر ذاته، ص ١٥٠.

(27) ورد ضمن كتاب ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، المصدر ذاته ص ٤٨، وهنا تأخذ مارزانو عن سبينوزا.

(28) Assemblage نترجمه تجميع، وهو مصطلح نحتة دولوز من «assemble» ليجعل منه مصطلحًا فلسفيًا خالصًا، ويقصد به معنى جديدًا للكل أو الكلية، مخالفًا ومضادًا تمامًا لمعنى الكلية عند هيغل «totality»، فالتجميع هو كل يتشكل من تفاعل مجموع عناصره من دون أن تنصهر تلك العناصر بالكل، ومن دون أن يختزل الكل في عناصره. فالعناصر التي تشكل التجميع ترتبط بعضها مع بعض بعلاقات خارجية، وإذا تفككت الأجزاء يتفكك الكل أيضًا. أما عند هيغل فتنصهر الأجزاء بالكل، والكل هو ما يعطي هوية ومعنى للأجزاء، ولا توجد الأجزاء من دون الكل، وإذا انتهى الكل تنتهي الأجزاء، ويمكن للكل أن يبقى حيًا من دون أجزائه «الإنسان أو الفكرة المطلقة مثلاً»، بينما ينتهي الكل أو التجميع وينقرض إذا انتهى التفاعل بين الأجزاء التي تكونه عند دولوز.

قد يكون لون العينين مأخوذاً من أحد الوالدين، بينما قوة الأسنان مأخوذة من الآخر. وهذا ينطبق على الجسم كاملاً من جهة، كما ينطبق على كل عضو من الأعضاء من جهة أخرى. كل عضو يتصل جينياً بأحد الوالدين أو بوالدي الوالدين، أو أجداد وأجداد أجداد الوالدين. يقول سبينوزا بحدسه الفلسفي الاستشراقي: «يتركّب الجسم البشري من عدد كبير جداً من الأفراد تختلف طبيعة بعضهم عن بعض».⁽²⁹⁾ ونخلص من ذلك إلى أنّ الجسد مجموع وليس هويّة واحدة وموحدة وثابتة إن كان على الطريقة الأرسطيّة - الأفلاطونيّة أو على الطريقة الهيغليّة. ومن هنا يصبح الحديث عن جسد كلي واحد، يدخل في علاقة تضاد مع النفس الكلية الواحدة أيضاً ومن جهتها، حديث ناقص ولا يرى مئات التناقضات والتراكيب الموجودة في كل طرف من الشائبة. الجسد يعج بالتراكيب والصراعات الجينية داخله. الجسد يعجّ بالأجساد. بكلام آخر وبصياغة نيتشوية: «إن جسدنا هو مجرد بناء جماعي لنفوس كثيرة. الأثر هو أنا».⁽³⁰⁾

إن الهويّة التي يأخذها جسدٌ ما تضي كحدث لا كهاويّة،

(29) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر ذاته، ص ١٦٥.

(30) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، المصدر ذاته، ص ٤٤.

أو كما يخبرنا سبينوزا مصيياً: «في الحقيقة لم يبيّن أحد بعد ما الذي يستطيعه جسد، أي إنّ التجربة لم تكشف لأحد بعد ما يستطيع الجسم أدائه وما لا يستطيعه بقوانين الطبيعة وحدها».⁽³¹⁾ ولذلك فإنّ الهوية التي يصنعها جسد هي هوية حَدَثِيَّة من حيث إنّها هويّة مترابطة ومتشابكة مع الصفات النفسيّة التي تسكن الجسد وتغيّر حتى ملامحه الماديّة، فشكل وجه الشخص الغاضب أو المقهور أو الحزين أو الخائف، يختلف عن شكل وجه الشخص ذاته في حالات الفرح أو الراحة أو الاطمئنان، ولكن عندما تمتدّ حالة الحزن إلى مرحلة كاملة من حياة الإنسان، وعندما تصبح نمط حياة؛ كما هو الأمر في الكآبة المزمنة أو مع العنف المقيم، تتغيّر ملامح الوجه كليّة، حيث تنتقل الحالات العارضة سابقاً إلى علامات ثابتة في الوجه لاحقاً، (ندوب أو scars)، وتصبح صفات جوهرية في تعبيراته وفي مظهره وفي أحواله. ولصياغة ما قلناه أعلاه بطريقة مختلفة، نقول إنّ الهوية التي يشكّلها جسد هويّة متغيّرة من جهتين: هوية متغيّرة من الداخل؛ نتيجة تفاعل الأعضاء، ومرور الزمن، وتغيير المكان والبيئة والشروط الماديّة للجسد، وهي هويّة متغيّرة

(31) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، المصدر ذاته، ص ١٥٠.

من الخارج؛ نتيجة وجود محيط اجتماعي بحيث يقوم كل فرد من أفرادها برؤية جسده على نحو مختلف، وبناء علاقة مع مظهره الجسدي على نحو متباين، فجسده جميل بالنسبة إلى بعض الناس وقبيح بالنسبة إلى بعضهم الآخر. فأنت قوي، طويل، قصير، صغير، كبير، ضعيف، إلخ..، دائماً بالنسبة إلى أحد ما أو إلى آخر يحدّد هويّتك بالنسبة إليه، وليس بالضرورة كما تراها أو تشعر بها أو تقيّمها أنت. وبالنتيجة فإنّ التفاعل بين التغيّرات الداخلية، والتغيرات الخارجية هو ما يصنع الهوية، ويخلق حيويّتها وصراعاتها وحديثها في الآن ذاته.

والحديث عن النفس لا يختلف أبداً عما سبق قوله في ما يتعلّق بالجسد. ف«النفس البشرية هي فكرة الجسم البشري. والجسم هو موضوع النفس».⁽³²⁾ ولكن ليس هناك نفس بالمفرد، بل هناك أنفوس في كل منّا. أي ليس هناك «نفس أمّارة بالسوء» وانتهى الأمر، بل هناك أنفوس أمّارة بالسوء والحب والبغض والإنجاز والغضب والشهوة والتجاوز والمخاطرة والخوف والانكفاء. هناك نفوس صغيرة تتقاطع وتتصادم وتأمّر في كلّ شخص منّا على نحو مختلف، وتبعاً

(32) المصدر ذاته، ص ١٠٩.

لأحداث مختلفة. النفس، أو البنية النفسية لكلّ منا، تنضبط بيولوجيًا تبعًا لقدرة كلّ جسد وتاريخه ووراثته، وتنضبط بيئيًا بالشروط المحيطة، الجبال أو الوديان أو الصحارى أو الغابات أو الصخور التي يولد كلّ منا ضمن محيطها، والبيئة ليست مجرد محيطٍ جغرافيٍّ، بل طبقة وطائفة ودين وثقافة ومجتمع أعراف وعادات موجودة أصلًا عند الولادة، وسابقة أصلًا لولادة كلّ شخص. ونفس كلّ منّا، يحددها مزاج الوالدين، وعلاقتها مع بعضهما، ومع محيطهما، ومستوى ثقافتهما، ومستوى تأثير كلّ منّا بأحدهما أو بكليهما، إلخ. لكن لا أحد يبقى محصورًا بوالديه أو يتأثر فقط جينيًا واجتماعيًا بالعلاقة معهما، لأنه ليس هناك عائلة لا توجد في مجتمع، وليس هناك مجتمع منقطع عن العالم الخارجي (سواء بمعناه الطبيعيّ أو بمعناه البشريّ)، ومن ثمّ، فإن تشكّل نفس كلّ منا بجميع هائل لعدد لا يمكن حصره من التواصلات والتأثرات والتأثيرات. إنّ الميول النفسيّة لشخص ما إلى الحزن أو الفرح، الانطواء أو الانسراح، الإقدام أو التهور أو التسرع أو الكآبة، توجد في حالة صراعية مع الحاضر ومع الماضي ومع المستقبل، أي مع الزمن الفردي الذي يعيشه ويتمثله ويعبره الفرد، ومع

التأثير القادم من العائلة والطبقة والدولة والريف والمدينة والبيئة المحيطة وحتى درجات الحرارة ونوعية الهواء الذي نقوم باستنشاقه من محيطنا.

وبناء على المعطيات السابقة حول النفس، نرى أنّه لا بدّ من وجود فروع جديدة للدراسات النفسيّة لتغطية شبكات النفس العنكبوتيّة وملاحقة آثارها. أن توجد مثلاً دراسات تهتم بـ«سيكولوجيا تاريخ الجسد» و«سيكولوجيا جغرافيا الجسد»؛ وهو ما لم يوجد بعد بحدود علمنا. وما أقصده في تلك العناوين، ليس دراسة التاريخ أو الجغرافيا نفسياً فحسب، بل دراسة النفس جغرافياً وتاريخياً. أي تبين الجغرافيا التي يعيش فيها الشخص، ودراسة أثر الجغرافيا في تشكيل شخصيّة الفرد، وذوقه الجماليّ، وعاداته، وطبيعة التربية التي تلقّاها ضمن بيئة جغرافيّة معينة، علاقته بالبيت والسكن والأمان، هل تربي ضمن بيت مستقرّ ومملوك وآمن، أم بيت مؤجّر، بيت متنقل. هل عاش ضمن عائلة نازحة أو مستقرّة أو مهاجرة أو مهجرة، وما العلاقة التي صنعها مع المكان أو الأمكنة التي سكنها. وذلك يأخذ أهميته عندما نعلم أنّ تلك العلاقات «الجغرافية» ستبرز لاحقاً في علاقة المرء مع الآخر عندما يدخل حياته، ستبرز

في الحب والالتزام والاستقرار العاطفيّ والقدرة على بناء
موطن عاطفيّ مع الآخر.

الفصل الرابع: الجسد والأخلاق

عندما ننظر إلى الأخلاق؛ التعاليم والأفكار والمبادئ والقوانين والمقولات والقيم الأخلاقية، يتبادر أول ما يتبادر إلى ذهننا مفهوم التعالي، حيث ارتبطت كلمة «أخلاق» بكل ما هو متعالٍ ولا ماديٍّ ومجردٌ و«لا جسديٍّ». وقد اعتدنا أن نضع الأخلاق بالتقابل مع الجسد، الأخلاق ضدَّ الجسد، فعندما نتحدث عن أخلاق أحدهم وأخلاقيته، فنحن غالبًا نتحدث عن قيمه وأفكاره، لا عن جسده ورغباته. ولكنَّ الطَّريف في الأمر؛ واللاشعوريُّ في طبيعة ذلك الاعتياد عندما نقوم بفحصه، أنَّ الصَّرح الأخلاقيَّ بكلِّيته، كما بتفاصيله، بُني انطلاقًا من الجسد، وفوق الجسد، ومن أجله، ولتحديد قدراته والحدِّ منها. وبكلام آخر، عندما تُحدِّد قدرات الجسد، تُحدِّد في الوقت ذاته قدرات النفس، ولذلك فإنَّ تحرير الجسد هو في الوقت ذاته تحرير للنفس. وانشرح النفس هو انشراح للجسد، ورغبات النفس ليست سوى تعبيرات عن رغبات الجسد، فالرغبة الجسديَّة «شهوة مصحوبة بوعي ذاتها» كما يقول سبينوزا ببلاغة⁽³³⁾. وحتى بالنظر إلى مفهوم نراه متعاليًا؛ أو اعتدنا

(33) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ص ١٥٨.

رؤيته متعالياً، مثل مفهوم الخير، سنجد؛ عندما نتبعه جينالوجياً، أنه مفهوم «جسديّ» مرتبط بالجسد ومنحدر من رغباته، فنحن «لا نرغب في شيء لأننا نعتقه خيراً، بل على العكس، إننا نسمّيه خيراً لأننا نرغب به»⁽³⁴⁾. وهذا قلب قيميّ فعليّ لمفهوم الخير ومعناه، لكن ليس إلا بهذا الشكل وهذا المعنى، حتى يمكننا أن نرى ارتباطه الفعليّ والحقيقيّ بالأرض والرغبة والجسد.

تتوزّع حواسنا على خارطة الجسد، وتتقاسم الفعل والتأثر والتأثير مع الخيال. وذلك الربط بين الحواسّ والخيال، لم يقم به أحد أفضل من ديفيد هيوم، حيث يخبرنا هيوم كيف أنّ «كل ما يكون ممتعاً للحواسّ هو ممتع؛ إلى حد ما، للخيال، ويقدم للفكر صورة للإرضاء (شفاء الغليل) يعطيها تطبيقه الفعليّ على أعضاء الجسم»⁽³⁵⁾. ولكن إذا ما أردنا توسيع تلك الرؤية التي يقدمها هيوم، وتبيان كيفيّة انبعاث الأخلاق من الجسد، ستصبح المهمة الفلسفيّة التي علينا استخلاصها واستكشافها والبناء عليها انطلاقاً من هيوم هي كيف نجعل ممّا هو

(34) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ذاته، ص ١٨٥.

(35) جيل دولوز: التجريبية والذاتية «بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، تعريب، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، ط ١٩٩٩، ص ٧٣.

ممتع للحواس ممتعاً للخيال من دون ترصّد الأنا الأعلى الاجتماعي وأحكامه النفسيّة/ الأخلاقيّة/ العقائيّة الجاهزة! وكيف نجعل من الخيال «يطابق» نفسه مع الحواس أو يتمثلها، ويعزّز الحواس، ويتناغم معها، من دون إعاقته ومن دون معاقبتها. لأنّه عندما يتحوّل الخيال إلى شُرطيّ ومُحقّق وقاضٍ في الآن ذاته، يتحوّل الجسد إلى متهم دائم، ويصبح سجيناً للخيال الارتكاسي المذنب والعقابي. ومن ثمّ تتحوّل الحواس إلى عائق أمام المثل العليا التي قدّمها التاريخ الأخلاقيّ المجرّد.

الأخلاق والإيتيقا:

تقوم الأخلاق على الترتيب والتراتب، ترتيب القيم إلى أعلى وأدنى، وتراتبها على سلّم يحدّد مسبقاً ومطلقاً الأعلى والأدنى. الخير هو خير مطلق دائم ومتعالٍ، والشرّ هو المقابل الضدّي للخير من الجهة الأخرى لعالمه. وبناء على هذا الترتيب، هناك إذاً خير بذاته وشرّ بذاته، يقوم على أساسهما الحكم الأخلاقي، وينبني عليهما الثواب والعقاب (لذلك يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله عند المعتزلة؛ وعند ابن رشد أيضاً، لأنّه يختار بعقله الخير أو الشر ويتحمل مسؤولية أفعاله، وينال جزائه بالجنة أو بالنار بناءً

على إرادته الحرة).

البنية الإستمولوجية للأخلاق؛ وليس للإيتيقا، تقوم إذاً على ثنائيّة الخير والشر. وأفعالنا كبشر سيتمّ تصنيفها بناءً على الخير والشر المُحدّدين مسبقاً. ولا نغالي إذا قلنا إنّ وجودنا الاجتماعيّ سينقسم إلى أعلى وأدنى: طبعة الترتيب العائليّ بين الأخوة والأخوات، الرجال والنساء، الطبقة التي ننتمي إليها، إلخ. كل ذلك سيصبح شعورياً ولا شعورياً، مصدر أحكامنا القائم على البنية الابستمولوجيّة المُكوّنة للأخلاق والقائمة بدورها على مبدأي الخير والشر. ويمكن أن نلاحظ ببساطة كيف أنّ تلك البنية الابستمولوجية تحوّلت تاريخياً إلى أنطولوجيا، وكيف سرت من الفكر إلى الوجود، وكيف باتت تحكم الوجود وتحاكمه من الأعلى، وتزرع في قلبه المعاني المثلى للخير والشرّ، التي ليس علينا سوى تعلّمها، وأتباعها، وحفظ ترتيبها لكي نعرف ما الخير وما الشرّ.

الجسد في الأخلاق أو ضمن التفكير الأخلاقيّ التراتبيّ تابع للعقل، بل واجب عليه أن يتبع للعقل، ويأخذ أوامره من العقل، ويحدّد رغباته من الأعلى؛ أي ممّا يصحّ أو لا يصحّ قياساً على أوامر العقل وتبعاً لها. ومن ثمّ تصبح

مهمة العقل المحكوم بثنائية الخير والشر مراقبة الجسد، ومنعه من الخروج عن الطاعة، أي طاعة العقل ذاته. وتصبح مهمّة الخيال اعتراض الحواسّ ونفيها عوضاً عن إثباتها وتأكيدّها، ومن ثمّ، يصبح الشعور بالذنب الحاصل لكلّ تخيل يمضي قدماً مع الحواسّ والرغبات أو يقوم بتعزيزها. والشعور بالذنب هنا شعور بالذنب أمام الحاكم الذي هو العقل، وعقاب للنفس ومحاکمتها عقلياً وأخلاقياً على تخيلاتّها الخارجة على أحكام العقل. ذلك هو ما يُسمّى بـ«حزن الأخلاقية» لأنّ الجسد المُعاقب والمُحاكم أخلاقياً لا يمكن أن يكون إلا جسداً حزيناً، جسداً مُعاقباً أمام قدراته، وغير قادر على تحقيق ما يستطيعه، حيث «يحدّ الحزن من قدرة الإنسان على الفعل أو يعوقها، أي إنّهُ يحدّ من المجهود الذي يبذله الإنسان من أجل الاستمرار في وجوده أو يعوقه، وهكذا فإنّ الحزن مناقض لهذا المجهود، وليست الغاية من وراء كل ما يبذله الإنسان الحزين من جهد غير إقصاء الحزن»⁽³⁶⁾.

ولذلك كلّهُ يمكن القول إنّ الأخلاق بطبيعة تكوينها مضادّة للجسد، ونافية لأوامره عبر مواجهتها بأوامر

(36) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ص ١٨٣

العقل الأخلاقيّ. والعقل الأخلاقيّ دائماً عقل اجتماعيّ، وعقل مُتعالٍ، أي إنّهُ عقل ينطوي ضمناً على أوامر المجتمع والمثل والدين في داخله، ولذلك بدلاً من تفتيح طاقات الجسد من الداخل، وبشكل مُحايث، لينبني على أساسها علاقة مرنة مع العالم، يفرض على الجسد كيف يتصرّف، أو يلبس، أو يتكلم، أو يتحرّك. ولذلك لا تكفّ الأخلاق عن قمع الجسد، ولا تكف عن كبت انفعالاته، ومن ثمّ لا تكفّ عن إعاقته والتقليل من قدراته.

الإيتيقا من جهة أخرى لا تقوم على الترتيب، ترتيب الأفعال إلى أعلى وأدنى قياساً على المثال المتعالِي، بل تقوم على التركيب، تركيب الأفعال بالقياس إلى قدرات الجسد نفسه، أي رؤيتها من الداخل وبشكل مُحايث عوضاً عن الحكم عليها من الأعلى وقياسها على المتعالِي/ الخارجي. ليس هناك بالمعنى الإيتيقيّ خير بذاته وشرّ بذاته، ولا فعل خيرٌ وفعل شرّير بالمعنى المطلق، ولا وجودٌ خيرٌ وآخر شرير من حيث الطبيعة. تقع الإيتيقا خارج منظومة الخير والشر، بل تُغيّر معنهما، ذلك بأنّ الفعل الإيتيقي هو بمعنى معيّن «ما وراء الخير والشر»، لأنّ القيمة فيه تنبع من الفعل ذاته ومن الأثر الذي يتركه في موضوعه، وليست

مُحدّدة مسبقًا في الأديان أو العُرف الاجتماعيّ، أي ليست قيمة صالحة لكلّ زمان ومكان كما هي الحال في منظومة الخير والشر الأخلاقيّة⁽³⁷⁾. يصبح معنى الخير ضمن الإيتيكا ما يدفع الجسم إلى كمال أكبر، والشرّ ما يدفعه إلى كمال أقلّ: الخير ما يجعل الجسم أكثر غنىً بالحياة، بينما الشرّ ما يعرقل الجسم ويفكك الحياة فيه ويدفعه إلى الانحطاط، ويحطُّ من قدراته.

ولكي نوضح ذلك بشكل أفضل نعود إلى مثال السيّد والعبد، حيث تنتمي منظومة السيّد والعبد الهيغلية بالكامل إلى الأخلاق وليس إلى الإيتيكا، فالسيّد أعلى أخلاقيًا وقيميًا ووجوديًا من العبد، والسيّد قد يكون ببساطة الديكتاتور المعاصر، بل إنّ النظام الأبويّ بالكامل نظام أخلاقيّ قائم على السيادة والعبوديّة: سيادة الإنسان على الطبيعة، وسيادة العقل على الحواس، وسيادة الرجل على المرأة، سيادة الطاغية على الشعب، إلخ. لكن عندما نتناول الموضوع من

(37) [يطيقًا، يمكننا القول مثلاً: إن قليلاً من السّم سيكون خيراً للجسم، يقوي مناعته ويحسن قدراته على العيش والتحمّل، في حين أنّ كثيراً من السّم شرّ، يقتل الجسم ويفكك الحياة داخله. أي إن السّم بذاته ليس خيراً وليس شرّاً، لأنه يحتوي داخله على الاثنين معاً، وسيكون مرة خيراً ومرة شرّاً تبعاً للعلاقات التي يقيمها مع الجسم، وليس تبعاً لجوهره، وبذلك هو فعليّاً «ما وراء الخير والشر». بينما في الأخلاق، أي في منظومة الخير والشرّ، سنقول فقط «السّم يقتل» أو «تناول السّم محرّم»، وهذا ما يجعل للسّم حقيقة متعالية جوهرية وأبدية، لكنها خاطئة وافعياً، لأن معظم اللقاحات الطبيعية والصناعية التي نأخذها وتبقينا أحياء هي مقادير قليلة من السموم، أو مما كثيره يقتل.

منظور إيتيقي، تختلف الرؤية تمامًا، ويصبح السيّد خاضعًا للمنظومة ذاتها التي تجمعه مع العبد، وخاضعًا للقيم ذاتها التي يحكم من خلالها: القيم التي تحطّ من الحياة لتجعلها أقلّ إنسانيّة وأقلّ غنى وأقلّ قدرة على التجدّد. لماذا؟ لأن السيّد لا يبقى سيّدًا من دون خوف، ونعني الخوف الذي يزرعه في العبيد، وخوفه هو بالذات منهم، فلولا خوفه منهم لما احتاج إلى إخافتهم واستعبادهم. السيّد يعرف تمامًا أن سيادته تقوم على عبوديتهم، وإن تحرروا سيصبحون أسيادًا لا عبيدًا، ويخسر هو سيادته وتفوّقه وتعالیه ويصبح مثلهم أو مساويًا لهم في الإنسانيّة؛ ومن ثمّ تفقد سيادته معناها، ولذلك يضطر إلى إخافتهم لكي يبقى أعلى شأنًا منهم، ممتازًا عنهم، وحاكمًا لهم.

بكلام آخر وبالمعنى الإيتيقي، لا يُقلّل الظلم من إنسانيّة المظلوم ويُفقرها فحسب، بل يُفقر كذلك إنسانيّة الظالم، ويجعله عبدًا لظلمه بالذات، يجعله غير قادر على تطوير أي مشاعر أو تفاعل أو مشاركة بشريّة صادقة مع الآخرين، يجعله خائفًا ممّن يظلمهم، غير قادر على الثقة بأحد. أمّا القوة التي يتمتّع بها الظالم، فهي ليست قوة بالمعنى الحقيقي، بل ردّة فعل على الضعف، هي قوّة خاصة

بمريض، إنها القوة كما يتصورها مريض.
 أمّا القوّة الحقيقيّة بالمعنى الإيتيقي، فلا تُقاس بإخضاع
 الآخر، والتعالي على الآخر، بل تُقاس من الداخل،
 ومع ما يتمّ إنجازه بالقياس على ما يستطيعه الشخص،
 وبالقياس على قدراته بالذات. ولذلك لا يقبل الشخص
 القوي بالمعنى الايطيقي أن يكون خاضعاً أو مُحضِعاً، لا
 مُضطَهَداً ولا مُضطَهَداً، لا تابعاً ولا متبوعاً، بل هو لا
 يستطيع تحمّل ذلك النوع من العلاقات، لأنها علاقات
 تخطّ من قدره وقدراته.

الهوامش باللغة العربية:

١- سبينوزا، باروخ: علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة، د. جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩.

٢- دولوز، جيل: التجريبية والذاتية «بحث في الطبيعة البشرية وفقًا لهيوم، تعريب، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

٣- دولوز، جيل: سبينوزا فلسفة عملية، ترجمة، عادل حدجامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠١٥.

٤- مارزانو، ميشيلا: فلسفة الجسد، ترجمة، نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١.

٥- محاورات أفلاطون: أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون. جمع بنيامين جويت، ترجمة، زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، المملكة المتحدة، ٢٠٢٢.

٦- نيتشه، فريدريك: غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة بضربات المطرقة، ترجمة، علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

٧- نيتشه، فريدريك: ما وراء الخير والشر، تباشر فلسفة للمستقبل، ترجمة، جيزيلا فالور حجار، مراجعة، موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.

٨- نيتشه، فريدريك: هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة، علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

الهوامش باللغة الإنكليزية:

- 1- Friedrich Nietzsche, The Gay Science, edited by, Bernard Williams, translated by, Josefine Nauckhoff, Cambridge university press, UK, first published 2001.
- 2- Gilles Deleuze and Felix Guattari, A Thousand Plateaus, capitalism and schizophrenia, translation and foreword by Brian Massumi, University of Minnesota press Minneapolis, Landon.
- 3- The Dialogues Of Plato, The Symposium, translated with comment by, R. E. Allen, Yale university press, New Haven adn London.

