مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12 / العدد: 01 (2024)، ص: 1037-1056

إشكالية الجسد واللغة

the problem of the body and language

بلخمقاني مباركة[1*]، رايس زواوي[2]

[1] جامعة جيلالي الليابس سيدي بلعباس (الجزائر)،

mebarka.belkhemgani@univ-sba.dz

[2] جامعة جيلالي الليابس سيدي بلعباس (الجزائر)، rais1111@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 30 /2023/05 تاريخ القبول: 2024/02/19 تاريخ النشر: 2024/03/03

ملخص:

مدار دراستنا حول إشكالية الجسد والعلاقة التي تربطه باللغة انطلاقا من البحث في كل من مفهوم الجسد، مفهوم الفكر والدلالات المرتبطة بهما. ثم التساؤل عن ذلك المسار الذي تم أثناءه تغييب الجسد بوصفه الجزء الحيواني في الإنسان في مقابل جوهرية النفس التي تم إلحاقها بكل ما هو سامٍ وإلهي. لقد جرى إهمال الجسد فلم يكد يذكر له أي دور في شتى مجالات المعرفة، وفي أقصى حالات الإنصاف له أن جعله الفلاسفة طرفًا في الثنائية (جسم/نفس)، ...

بيد أن علاقة الجسد بمعرفة الذات و معرفة الآخر، ودوره في عملية التواصل، قد غدت من المسائل التي تفرض نفسها على الفكر المعاصر و إلى جانبها قد طرحت إشكالية اللغة التعبيرية، وعلى هذا الأساس يمكننا التساؤل حول:

كنه هذا الجسد ودلالاته، و هل له دور بالفعل في المعرفة بعد الفصام الذي استحدث بينه وبين الفكر؟ و أي علاقة تربط الجسد باللغة في دلالاتها التعبيرية؟

كلمات مفتاحية: الجسد، الفكر، النفس، المعرفة، اللغة.

Abstract:

The area of our study is the problem of the body and its relationship to language by examining the concepts of the body and thought and their significance, as well as questioning the path

through which the body was absent as the animal part of man, as opposed to the essentiality of the soul and all that is divine.

Role of the body has been neglected in the fields of knowledge. In the most equitable case, philosophers made it a part of duality (body/soul). However, the relationship of the body to the knowledge of the self and the other, and its role in communication, are issues that impose themselves on contemporary thought and raise with them the problem of expressive language.

Thus, we ask "what is the body? Does it have a role in knowledge after this schizophrenia that was created with thought? What is its relationship to expressive language?

Keywords: Body, Thought, soul, knowledge, language.

***المؤلف المرسل: بلخمقاني مباركة**

1. مقدمة

الجَسَدُ من أكثر المواضيع التي أحجم الفلاسفة عن الخوض فيها فيما مضى، فغاب تناوله عبر صفحات الفكر. لقد غيّب برغم حضوره الدائم، ذلك أنه اقترن في مِخْيَال الكثيرين بالدناسة والطهارة وأكثر من ذلك حين رُبِط بالمرأة التي نالت حظها من الاحتقار؛ إذ تم وصله بكل ما هو أنثوي ومادي في الطبيعة.

أعتبر الجسد الجزء الحيواني في الإنسان، في مقابل الجانب الروحي الذي أُلحق بكل ما هو سامٍ وإلهي. وأُهمل دوره في شتى مجالات المعرفة، لإرتباطه بالإحساسات دون أن يكون له دخل في المعرفة العقلية، وفي أقصى حالات الإنصاف، جعله الفلاسفة طرفاً في الثنائية (جسم/نفس، أو مادة/روح، أو جسم/عقل)، هذه الثنائية التي أحدثت شرخا، بل فصاما بين الفكر والجسد.

ولمَّا كان هذا الجسد وثيق الصلة بالإنسان، ولصيق بالذات حد الإندماج، ومرافق له حتى الموت والفناء، أصبح من الضروري إعادة الإعتبار لهاته الكينونة التي

تحمل كل معاني الذات، والتي تعبر عن وعي ووجود لا يكتمل معنى الإنسان إلا به. فبأجسامنا نستطيع التعبير عن ذواتنا، وبها نتعرف على ذوات الأخرين، وعن طريقها يمكننا التواصل معهم، وتكوين الروابط اللغوية، والإجتماعية، وغيرها.

من هذا المنطلق تطرح إشكالية الجسد، في علاقته بالفكر وبمعرفة الذات والآخر، ودوره في تحقيق التواصل. وتطرح معها إشكالية اللغة، التي باتت سمة الفكر المعاصر. فيكون التساؤل:

ما كنه هذا الجسد، وهل له دور بالفعل في المعرفة و التفكير؟ وماهي علاقته باللغة، وهل لأجسادنا لغة تعبيرية خاصة ؟

تنطلق الدراسة من افتراض وجود دور بالفعل للجسد في المعرفة و التفكير، بعد تغييبه وإحداث الفصام بينه وبين الفكر وإحداث ذلك التقابل بينه وبين(العقل، الروح، النفس) عبر تاريخ الفكر الإنساني. وأن الجسد يتوسل اللغة للتعبير عن كينونته كذات، وفي تواصلها مع الآخر، وأكثر من ذلك أن هناك لغة جسدية.

2. الجسد والفكر (معاني ودلالات):

1.2 معاني ودلالات الجسد:

الجسم **(CORPS/BODY/CORPUS)**في بادئ النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق. فالامتداد وعدم التداخل هما اذن المعنيان المقومان للجسم، ويضاف إليهما معنى ثالث، وهو الكتلة. والجسم الطبيعي عند الفلاسفة هو مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المكوّن من مادة وصورة. والجسم الحي هو الجسم المتصف بالحياة كالنبات والحيوان. (صليبا، 1978، صفحة 402) وهذا ما يجعل الموجودات جميعها سواء كانت جامدة أم حية تشترك في كلمة جسم .ويجمع لالاند بين الجسم والجسد **(CORPS)**للتعبير عن كل غرض مادي يكوّنه إدراكنا، أي كل مجموعة كيفيات نتمثلها مستقرة، مستقلة عنا، وواقعة في المكان. من خواصها الأساسية المدى الثلاثي والأبعاد، وبنحو خاص ، الجسم

البشري في مقابل الروح. (لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، د ت، صفحة 213) وبهذا فهو لا يفرق بين لفظتي الجسم والجسد، ويجري مقابلة بين الجسم البشري ومكون جوهري أخر هو الروح .

أما ابن المنظور في لسان العرب فيعرف الجسد على أنه جسم الإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. والجسد: البدن نقول منه: تجسد، كما قول من الجسم: تجسم الجسد والجاسد، والجسيد: الدم اليابس، وقد جَسِدَ، ومنه قيل للثوب: مُجَسَّدٌ إذا صبغ بالزعفران. والثوب المُجَسَّد، وهو المشبع عصفراً أو زعفرانا. والمُجَسَد: الأحمر. (المنظور، د ت، صفحة 120) وهنا تبدو صفة التجسد مقتصرة على البشري من الكائنات ، والتي تشترك مع كلمة " البدن" في الدلالة نفسها. وعلى الأغلب فإن الجهل بالجسد يجعل العديد من الأشخاص يخلطون بين مفهومي" الجسد" و"الجسم" ؛ فالجسد هو ما عبرت عنه اللغة الألمانية بعبارة **"leib"** ليب" اللحم". ويوجد بالألمانية كذلك لفظ **"koreper"**كوربر والمستعمل في الفيزياء أي" الجس " و كلمة **"leib"** إذا هي مفهوم جامع بين الحقيقة الفيزيائية والعقلية والتي هي نحن أي جسدنا. (بيدوح، 2009، صفحة 11)

وإن اختلفت الدلالات إذا: يبقى الجسد مهما حمل من صفة الجسمية التي تحيله إلى المكوّن المادي، فإن خاصيته كجوهر في تعريف الإنسان تمنحه صفة الثبات والكينونة التي يستحيل إدراك وجوده ومعناه إلا بوجودها.

2.2 معاني ودلالات الفكر:

اقترن الفكر بعدة معان و مفردات منها: العقل والذهن والنفس والروح، وقد ورد في موسوعة لالاند الفلسفية أن كلمة " فكر" بالمعنى الواسع، تشمل كل ظواهر العقل. وبنحو عادي أكثر تقال على كل الظواهر المعرفية(في مقابل المشاعر والمشيئات). عندئذ يكون الفكر مرادفا للعقل وللعاقلة. وبالمعنى الأخص: تقال على الإدراك والعقل، من حيث إنهما يسمحان بفهم ما يشكل مادة المعرفة، ومن حيث أنهما

يحققان درجة توليفية أرفع من الإدراك الصوري، من الذاكرة، أو الخائلة (لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، د ت، صفحة 955) وهذا ما يجعل الفكر متعلق بالإدراك والعقل كمصدر للمعرفة.

والعَقْلُ جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، لا ينسب إلى عضو مخصوص. والعقل ليس شيئاً غير إدراك صور للموجودات من حيث هي، وهو جوهر مجرد عن المادة. (الحنفي، 2000، صفحة 536) وهذا ما يوحي بالمعنى المجرد للعقل، والذي يبقيه حبيس التصورات والمفاهيم، ومكتفيا بصور الأشياء لا بمضامينها. والعقل(**Intellect** عند الفلاسفة؛ اسم مشترك يدل على عدة معان: المعنى العامي البسيط، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال.

وللعقل(**((G)(Vernunft،F,E)(Reason))**) عند هيجل معنى مختلف عما سبق، بوصفه الروح التي تحكم العالم. فهو الهوية بين الفكر والوجود. ويميز كنط بين العقل والذهن. والعقل هو ملكة المعرفة العليا، والمبادئ، و الإستنباط، والتفكير في موضوعات العيان الحسي، وأما الذهن(**Verstand**) فينحصر عمله في التهيئة للعقل. (الحنفي، 2000، صفحة 537)

والملاحظ أن العقل عند الفلاسفة حمَّالٌ لعديد المعاني، وأن مفهومه عند الفلاسفة الألمان مرتبط بالوجود العيني؛ وقد جعل هيجل "كل ما هو عقلي واقعي ، وكل ما هو واقعي عقلي"، مستفيداً من التفرقة التي وضعها كانط بين كل من العقل كملكة للمعرفة العليا، وبين الذهن الذي هو أدنى مرتبة بوصفه مُهَيِّئاً للعمليات العقلية. ويقترن العقل كملكة بدلالات أخرى هي الفهم والذهن.

ويشير جميل صليبا(1978) إلى أن الذهن(**Entendement**) في اللغة الفهم والعقل، وفي اصطلاح الفلاسفة القدماء قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أي العلوم التصورية والتصديقية، أو قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الحسنة والقبيحة، أو

بين الصواب والخطأ. ويطلق الذهن في الفلسفة على قوة الإدراك و التفكير من جهة ماهي مقابلة للإحساس. ومعنى ذلك أن الذهن هو العقل أو ملكة الفهم، ويعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس تارة أخرى. وتحمل النفس معنى الروح، ويقال خرجت نفسه، وجاد بنفسه: مات. والنَّفَسُ: الريح تدخل وتخرج من أنف الحي ذي الرئة و فمه حال التَّنَفُّس. (مجمع اللغة العربية، 2004، صفحة 940)

ويبدو أن هذا التناوب في المعنى ما بين النفس والعقل، هو ما أكسبه كملكة فهم تلك السمة المتعالية عن كل ما هو حسي، فاقترن بقوة النفس المدركة لكلما هو صوري مجرد ومعياري. وفي الطرف المقابل لم يكن للجسم المادي من الإنسان، غير ملكة الإحساس التي أعتبرت أدنى منزلة إذا ما تعلق الأمر بالمعرفة البشرية، خاصة لدى الاتجاهات العقلانية.

بهذا تم الفصل بين الجسم والنفس من الجانب الإبستيمي، وعلى أساسه أيضا تخندق الفلاسفة الذين بحثوا في طبيعة النفس البشرية، فانقسموا إلى ثُنائيين قد تبنوا هذا الفصام بين الجسم والنفس، وبنوا تصورهم للإنسان من هذا المنظور الثنائي، في مقابل الواحديين الذين رفضوا هذا الفصل؛ كون الإنسان في نظرهم شيئا واحدا. لذلك نالت مشكلة النفس بوصفها جوهر حظا وافراً في البحث، في الوقت الذي تم تجاهل الجسد وتجريمه وتحقيره.

3. النفس الإنسانية كجوهر في مقابل الجسد:

1.3 جوهرية النفس (الروح) في الحضارات الشرقية والديانات السماوية:

1.1.3جوهرية الروح في الفكر الشرقي القديم: شكل موضوع طبيعة النفس البشرية ومسألة الخلود مثار تساؤل منذ القدم، لما لها من دلالات دينية وأخلاقية وعلمية وفلسفية تتعلق بحياة الإنسان وموته وما بعدها، الأمر الذي أدى إلى بروز كل من الروح والنفس كمفاهيم جوهرية ترسّخت من خلالها معتقدات كثير من الديانات والتعاليم الأخلاقية ذات الأساس الروحاني كالإيمان بفكرة الخلود في الحضارات

الشرقية وبعض النِّحل كالأورفية وعقائد تناسخ الأرواح؛ حيث تم الاحتفاء بالروح وتقديسها واعتبار الجسد حاويا ومستقبلا لها بعد الموت أيضا.

عُدَّ الجسد الحاضن والحامل للروح في الحضارة البابلية والسومرية إذ يفنى ويعود لمصيره الأوّل إلى الإله الخالق له والمكوَّن من عناصر الطبيعة، بينما الروح تبقى هائمة على وجهها بعد الموت وتقتص من الأحياء، تنغص عيشهم إذا لم يقدموا لها ما تحتاجه مما يهدئ عنفها. وعلى الرغم من هذا إلاّ أن الجسد الإنساني الفاني يستطيع أن ينافس الآلهة في الخلود إذا استطاع أن يأتي بالجليل والعمل العظيم الذي يمجده كالآلهة. كما كان للجسد حضور مميز لدى البابليين ولاسيما في أسطورة "كلكامش"،إذ تدعو إلى التلذذ بالحياة والاستمتاع بها. (الصالحي، 2014، صفحة 36)

2.1.3 جوهرية الروح في الديانات السماوية:

جرى التمييز بين النفس والروح في الديانات السماوية؛ إذ تمّ تأليه الروح في اليهودية التي ترى في النفس مصدر الحياة وتقوم في الدم بينما تدل الروح على نفس الله أي الأمر الإلهي، أمّا في المسيحية فنجد الإنسان في العهد الجديد جسماً ونفساً وروحا. وفي ذلك قول **القديس بولس**: " أدعو إله السلام أن يطهركم تطهيراً كاملاً وأن يحفظ أرواحكم ونفوسكم وأجسامكم بريئة من الخطايا يوم يأتي أبونا المسيح" (زيدان، 1980، الصفحات 17-18)

أما في الدين الإسلامي فالروح تنتمي إلى عالم الغيب والعلم الذي تفرد به الله سبحانه وتعالى، حيث لا يعلم طبيعتها سواه، وأنه قد بثها في جسم بني آدم لتبعث فيه الحياة بأمر منه مؤكدا ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوْتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلَا﴾ على أن الإسلام قد أولى اهتماما بالجسد والطهارة وربط بين العبادات الرّوحية والصحة الجسدية بما أقرّه من تكليف وترخيص في أداء الأمور الشرعية كالصلاة والصيام...

2.3 . الاتجاهات الثنائية في الفلسفة(جوهرية النفس في الفكر اليوناني):

1.2.3.النفس عند سقراط :

الفلسفة هي الأخرى عنيت بمشكلة النفس بوصفها جوهراً، وبحثت في علاقتها بالجسد؛ ففي الفكر اليوناني وبدءاَ بسقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وبعودته إلى البحث في الإنسان من خلال تبصره "اعرف نفسك بنفسك" قد ربط بين المعرفة و النفس، حيث جعل من المعرفة تذكّرا إذ أنّ الإنسان لا يتعلم إلا بتذكره ما تعلم قبل أن يولد. ففي ثنايا محاورة " فيدون" حول خلود النفس لأفلاطون، يظهر **سقراط** مؤمنا بخلود النفس التي تتوق إلى العودة إلى عالمها الإلهي.

تتضح تصورات **أفلاطون** حول وجود النفس قبل الجسم وامتلاكها للفكر من خلال قوله: "فقد كانت نفوسنا موجودة وجوداً سابقاً، وقبل أن تكون على الشكل الإنساني، منفصلة عن الجسد، وممتلكة للفكر. (أفلاطون، 2001، صفحة 153) وبهذا يكون قد أجرى أول عملية اختزال للجسم في نظرية المعرفة في الفلسفة، وأبعده عن دائرة الاهتمام مؤكداً نظرته الثنائية التي حدث من خلالها الفصام بين الجسد والفكر.

2.2.2. النفس عند أفلاطون:

لقد اعتدَّ أفلاطون بالنفس واعتبرها جوهرا روحيا فضيلته الفكر ووظيفته قيادة الإنسان و التّسيُّد على الجسم الذي يعتبر مجرد وعاء و سجن للنفس تحاول على الدوام الخلاص لتتحرر منه.

حينما تكون النفس والجسد في صحبة كل منهما الآخر، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهما كالعبد يُؤمر، وأن يكون الآخر كالسيد يَأمر.

وأن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهي، والخالد، والمعقول، وذي الطبيعة الواحدة، الذي لا يتحلل، والذي هو هو ذاته دائما على نفس الحال. أما الجسد من ناحية أخرى فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنساني وفان ومتعدد الطبيعة وغير

معقول، والذي لا يبقى أبدا هو هو على نفس الحال. (أفلاطون، 2001، الصفحات ص ص 161-162)

وعليه فالنظرة التراتبية لكل من الجسم و النفس تحكمها طبيعة كل منهما في تصور سقراط وتلميذه أفلاطون، فالجسد الإنساني طبيعته الفناء أما الروح فلأنها من طبيعة إلهية فمصيرها الخلود بعد أن تتحرر من قيد الجسد عن طريق الارتقاء بالفكر والتمرس على التفلسف. وبالرغم من أن أفلاطون قد قسم النفس إلى ثلاث: (النفس الحيوانية وفضيلتها العفة، والنفس الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والنفس العاقلة وفضيلتها الحكمة)، إلا أنه يقر بوحدة النفس وجوهريتها في فلسفته، وسمو النفس العاقلة وتعاليها بفضيلة الحكمة بوصفها طريقا في السمو نحو المثل العليا، وترقيها في المعرفة من مرتبة الظن إلى حيث اليقين .

3.2.2 النفس عند أرسطو طاليس:

أما " **أرسطو**" العائد إلى آراء الأوائل حول النفس ومنهم الذريين، يرى أنهم: "قد اعتقدوا أن النفس نوع من الأشياء المتحركة، ولذلك قال "ديمقريطس" إنَّ النفس نوع من النار والحرارة [...]ويذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن النفس هي التي تمنح الحركة في الحيوانات. وهم لهذا السبب يجعلون التنفس الصفة الجوهرية للحياة (أرسطو، 2015، صفحة 09)

بتتبعه لمختلف هذه الآراء يخلص أرسطو إلى القول بتميز النفس بصفات ثلاث:" نعني الحركة، و الإحساس، و اللاجسمية، وترجع كل من هذه الصفات إلى المبادئ الأولى (أرسطو، 2015، صفحة 15)

يناقش أرسطو هذه الآراء مفصّلة وصولا إلى رأي أفلاطون، وينتقدها جميعها من حيث: كيفية الحركة وطبيعتها وعلتها، وعلاقة النفس بالعقل، وعلاقتها بالبدن، وائتلاف النفس كمركب وامتزاجها بالعالم وهو بذلك يبني تصوره للنفس لينتظم لديه تعريف واضح لها.

فيترتب على ذلك:" أن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة.ولكن هذا الجوهر كمال أول، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة. (أرسطو، 2015، صفحة 42) والملاحظ أن أرسطو يتحدث عن النفس والجسم معا، و ليس كجوهر مستقل على عكس أفلاطون .

3.2. ثنائية النفس والجسم عند ديكارت :

بدأت الثنائية(نفس/جسم) في الفكر الفلسفي الغربي مع أفلاطون، وتجذرت مع رونيه ديكارت(1596-1650) في العقلانية الحديثة، ومع الكوجيتو الديكارتي" أنا أفكر، أنا موجود" تم تعميق ربط الوجود بالفكر. ومعه أيضا تم تعميق الهوة بين الفكر والجسم، بالرغم من محاولات ديكارت لإيجاد ذلك الاتحاد ميتافيزيقيا؛ ففي تأمّله السادس يقول: "واذا انطلقت من تأكيد معرفتي أني موجود، وأن شيئا آخر لا يخص طبيعتي، أو جوهري، سوى أني شيء يفكر، جبراً، استطعت القول بأن جوهري محصور في أني شيء يفكر، أو أني شيئ ماهيته أو طبيعته أن يفكر، ليس إلا. وعلى الرغم من أنه قد يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً، فلدي فكرة واضحة عن نفسي، باعتبار أني لست إلا شيئا مفكراً لا شيئاً ممتداً. ولدي أيضا فكرة متميزة عن الجسم، باعتبار أنه ليس إلا شيئاً ممتداً لا شيئاً مفكراً". (ديكارت، 1988، صفحة 114). إن الفكر عند ديكارت هو جوهر الذهن ومتميز عن الجسم، لذلك نجده يعتمد على شعوره أو وعييه بذاته ليميز بوضوح بين جسمه كشيء ممتد لا مفكر، وبين نفسه التي تمنحه وجوده كأنا مفكر خاصيته التفكير و الامتداد.

وفي موضع آخر من تأمله السادس يؤكد ديكارت تميُّز النفس والجسم موضحاً أنّ هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم. ف"الجسم بطبيعته يقبل التجزئة. النفس لا تقبل. فأنا أتفحص نفسي، أي ذاتي باعتبار أني شيء يفكر، فقط، لا أستطيع أن أميز في بين أجزاء، لكنني ألتقط ذاتي كشيء واحد تام" (ديكارت، 1988، صفحة 128). وهي تفرقة جوهرية من حيث الطبيعة البسيطة والمركبة، أي قابلية التجزُؤِ مع

إمكانية الحفاظ على الكينونة موحدة، وطبيعة النفس كجوهر بسيط واحد تام يحقق معنى "**الأنا مفكر**". وعلى هذا الأساس بنى ديكارت نظريته في المعرفة مؤكداً تفرُّد العقل كمصدر للمعرفة في مقابل انكار المعرفة الحسية والتشكيك في الحواس من جهة، وإهمال دور الجسم الذي يجري اختزاله في مجرد استقبال احساسات العالم الخارجية، وبالتالي تأكيد فصام الفكر عن الجسد الإنساني.

نتيجة لهذا الشرخ بين الفكر والجسد تعرضت الثنائية الديكارتية للنقد من قبل التجريبين أمثال لوك وهيوم وغيرهم من المعاصرين الواحديين بالرغم من محاولات "**ديكارت**" إيجاد حلول ميتافيزيقة يجعل فيها جوهرية النفس أساسا للوحدة باعتماده على نوع من الاستبطان للتعبير عن ذاته.

3. الوحدة بين الجسد والنفس واشكالية اللغة في الفكر المعاصر:

1.2. الواحدية عند فتجنشتين وإشكالية اللغة الجسدية التعبيرية :

يعتبر" **فتجنشتين (wittgenstein,Ludwig)(1889-1951)**"من أبرز فلاسفة اللغة المعاصرين، ومؤسس الوضعية المنطقية الجديدة من خلال أولى كتاباته " مقالة منطقية فلسفية" وفي هذا الاتجاه أخذ على عاتقه ملاحقة الميتافيزيقا في ثنايا اللغة. أما كتاباته المتأخرة مثل "الأبحاث الفلسفية" فقد عبرت عن مواقفه المتطورة.

اتخذ "**فتجنشتين**" موقفاً من ديكارت، مثلَ جزءاً من نظريته في طبيعة العقل الإنساني، يهاجم فيه ثنائية (النفس/الجسم)، الديكارتية وكل الثنائيات التقليدية والمعاصرة ويدعو إلى نظرية واحدية الشخص معترفا أنَّ: " بالإنسان ظواهر وأحداثاً عقلية يسميها "التصورات السيكولوجية، لكن هذه الحياة الشعورية لا تستند إلى نفس، وإنما إلى "الشخص" أو الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي" (زيدان، 1980، صفحة 145)".

الملاحظ أنَّ حل مشكل الثنائية لدى **فتجنشتين** مرتبط بالنظرة إلى الإنسان كفرد متكامل بوصفه مجموعة ظواهر عقلية ممثلة في تصورات سيكولوجية يُعبر عنها

بلغة سلوكية ظاهرية نستطيع إخضاعها للعالم الوضعي، وبهذا يلاحق التفسيرات الميتافيزيقية التي يقول بها الثنائيون على شاكلة ديكارت الذي جعل جوهرية النفس سبيلا ميتافيزيقيا لوحدتها.

ينتقد "فتجنشتين" ثنائية النفس والجسم في نظريته في طبيعة العقل بحجج متعددة يذكر منها :

الحجة الأولى: يحلل فيها العمليات العقلية ويهاجم الثنائية الديكارتية التي تقرُّ بأننا نَعِي حالتنا النفسية وأحداثنا العقلية بشكل محدد ومتمايز ونضع لكل منها لفظاً مثل: ألم، إدراك، تذكر، مثلما نطلق على الأشياء المادية التي نراها ألفاظاً دالة مثل: باب، شجرة، ..وينكر قول الديكارتية بأنَّ لحالاتنا الباطنية سمة الخصوصية المطلقة، وأنه يمكن وعيها متميزة عن طريق الاستبطان سواء صاحبها سلوك ظاهري أو لا. وحجته في ذلك عدم القدرة على عزل حالة باطنية عن أخرى، وأن إدراك تلك الحالات والعمليات لا يمكن إلا حين تبدو في "أقوال" أو"أفعال سلوكية" تقبل الملاحظة العامة (زيدان، 1980، صفحة 146)

بهذا الهجوم على الثنائية الديكارتية، تطرح إشكالية اللغة التعبيرية ممثلة في مجموع الألفاظ الدالة على الحالات النفسية والأحداث العقلية؛ التي أقرت الدكارتية والاتجاهات الثنائية قدرتها على التعبير بوضوح وبشكل متمايز دون حاجة إلى دلالات جسدية أو سلوكية تدعمها، وهو الأمر الذي يلغي أي دور للغة الجسد الظاهرية في ترجمه الحياة النفسية الداخلية المتكئة على الإستبطان في وعي وتحديد الحالات والعمليات .

والحجة الثانية: ما يسميه فتجنشتين حجة " اللغة الخاصة **private languge"** أو "استحالة اللغة الخاصة " في معرض إنكاره لخصوصية الحياة العقلية في الإنسان. و" اللغة الخاصة " التي يهاجمها هي اللغة التي يستخدمها شخص ما ليدل بها على خبراته الخاصة المباشرة و يفهمها، وهذه الخبرة لا تتجزأ من النظرية الثنائية لديكارت

وغيره . اذ ترى الديكارتية "أن للحياة النفسية والعقلية سمة الخصوصية ولا تقبل الملاحظة الخارجية إلا إذا بدت في سلوك ظاهر أحيانا، ولا يكون ضروريا. وهي تصف الحالة الباطنية أنها وعي بتلك الحالة بلغة استبطانيه، فعند الإحساس بألم، يطلق على هذه الحالة الخاصة لفظ "ألم"، ويطلق نفس اللفظ على إحساس شبيه عند معاناته في المستقبل. ومثل هذا في سائر الحالات و العمليات العقلية من إدراك وتذكر وتخيل إلى رغبة وانفعال وشك واعتقاد وإرادة، .." (زيدان، 1980، صفحة 150)

يرفض **"فيتجنشتين"** هذه اللغة الخاصة بدعوى أنها مستحيلة، لأننا قد نخطئ التعبير عن إحساس ما، أو حالة ما لمجرد التشابه عند التكرار، قد لا تكون الألفاظ الدالة بنفس معنى المدلول. لذلك يهاجم الثنائية التي تتصور الاحتفاظ بسمة الخصوصية في إدراك حياتها الداخلية لغياب معيار الذاكرة الصحيح. واللغة الخاصة ليست لها قواعد تمكنها من التداول و لا تمتلك دلالات الاستخدام والتواصل بصدق.

كما يرفض خصوصية الحالة النفسية واللغة الخاصة الاستبطانية ، بدعوى أن اللغة ظاهرة اجتماعية يجب أن يفهمها كل الناطقين بها، وليست ظاهرة فردية، ولذلك فاللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق. وتحتوي اللغة العامة المقبولة على قواعد لتمييز الاستخدام الصحيح لمفرداتها من استخدامها الفاسد. إن اللغة العامة في حياتنا النفسية الشعورية التي يجب أن يفهمها جميع الناس هي لغة السلوك. (زيدان، 1980، صفحة 153)

بديلا للغة الخاصة يطرح " فتجنشتين" نوع آخر من اللغة هو "اللغة السلوكية" ، حيث يتواضع فيها الناس على جملة من التعابير والألفاظ التي يميزون بها سلوكهم، تكون شبيهة باللغة العادية . ومن جهة أخرى فإن ربط " فيجنشتين" لإدراك الحالات الباطنية بالأقوال والسلوكات التي يمكن ملاحظتها ، مثلما هو تجسيد لتصوره النظري لواحدية الشخص في مقابل الثنائية في مسيرته نحو الوضعية، فإنه على ما يبدو

إنتصاراً ضد الإختزال والفصام الذي فرض على الجسد أمام محورية العقل وجوهرية النفس.

2.3. الجسد والكلمة واللغة النكوصية:

إذا كان "**فيجنشتين**" قد هاجم الثنائية الديكارتية ورفض اللغة الخاصة الاستبطانية بدعوى عجزها عن التعبير بشكل ملائم، كونها تفتقر الى وسائل التواصل الواضحة مقترحا لغة سلوكية بديلا لها، فإن البعض يرى أن الاضطهاد الذي تعرضت له اللغة نفسها قد منعها من التعبير بشكل واضح عن نفسها زعما يختزن بداخل الإنسان حينما تم تجريدها من مكوناتها المادية وطبيعتها الإنسانية، والحاقها بالإله.

في هذا السياق تذهب الكاتبة "شانتال شواف" إلى القول:" ليس الجسد سوى الخطيئة، وبالطبع ترفض الروح أن تتكلم الخطيئة" (شواف، 2008، صفحة 27) والمسيحية بما هي ديانة ارتبطت بالجوانب الروحية للإنسان، وهو ارتباط انحرفت به عن مسار الشريعة المنظمة للحياة في جوانبها المادية والمعنوية إلى مغالاة في الروحانية التي ألغت الإنسان الجسد في مقابل الروح التواقة للتطهر والخلاص. لقد صيَّرت الإنسان المسيحي منشطراً إلى روح متعلقة بالعالم الآخر وجسم يشقى منتظراً السعادة الأبدية في شكل جسد غائب عن فعالية الحياة وإنسان مرتبك قلق.

تتساءل الكاتبة عن سر هذا الانشطار وعمَّا الذي أبعد الإنسان فينا؟ وما الذي سبب هذا القلق وتحمل الذنب والإنكار، ما جعله يتبنى الموت، وكأنه الحياة ويعتبر الموت كأنه حياة؟ وتُرجعه إلى البدايات الأولى حيث قَبِلَ فيها الإنسان لنفسه عرضية الوجود وقِصَرِ المدى، وبنى لنفسه أنظمة دينية وطقوسا لاستمرار الحياة.

ارتبطت المسيحية بالكلمة، وتم إعلاء كلمة الرب بما هي إلهية. وهكذا فمن الكلمة الذي صار جسداً، وفي الكلمة التي حلَّت محل الجسد سوف تولد مشجعة من قبل كنيسة القرون الوسطى لغة مجردة ، تقصي عن الجسد الكلمة، وتقصي المرأة والأم الطبيعية وحواء، وكل ما يحتويه الكائن البشري مما هو جنسي وحي وتقصي

الرجل نفسه. وبذلك يتم عكس السياق الروحي في سفر التكوين الذي يعرض رَوْحَنَة التَجَسُّدْ . ومنذ ذلك الوقت تقرَّر في إنجيل "يوحنا" كل ما سوف تكبحة الكنيسة من حقيقتنا الجسدية الرمزية. واللغة الكلامية حين اعتبرت أنها الله، فقد بترت نفسها من إنسانيتها الجسدية. (شواف، 2008، الصفحات 24-25)

غير أن التحول الذي عرفته الديانة ما بين العهد القديم والعهد الجديد كان تحولا جذريا في السياق الروحي، بعد توجهه نحو الإنساني المُتَجَسِّد انقلب إلى شكل من الرهبنة والروحانية التي تتمركز حول الإله. وبذلك تم إقصاء الجسد البشري بشكل كلي في العالم المسيحي متحولا إلى مجرد كائن حيواني عديم الفعالية، بعد أن سلبت منه أهم خاصية وهي اللغة البشرية ممثلة في الكلمة التي ألحقت بالرب.

بعد أن صارت الكلمة هي الله ذاته، ماذا بقي بحوزة الإنسان للتعبير عن ذاته؟ تساؤل دفع "شانتال شواف" إلى البحث عن الكلمة في الكلام المسيحي وقبله اليهودي، لتستطيع تفكيك علَّة الصمت التي كبلت جسد البشرية منذ المسيحية الأولى وأخرست لغتها الإنسانية.بعد اختزاله لصالح الرَّوْحَنَةِ التي أصبحت لغتها حول الروح، ونتاج فكر يتجه من الروح إلى الروح ، بعد استبدالها باللغة المقدسة التي أخرست لغة الجسد.

الكلمة التوحيدية حرمت نفسها من جزئها الجسدي، من جزئها الأنثوي، وحرمت نفسها من غَيْرِيَتِها. وبإرجاع اللغة دوماً إلى الذات، أصبحت الكلمة نرجسية، لا ترجع إلاَّ إلى ذاتها في لغة مغلقة، فقدت انتماءها إلى العالم الإنساني البيولوجي والحسي، لغة انحراف، لغة تجعلنا نتألم عوضا أن نعبر عن الألم[...]وهكذا فإن اللغة الأصولية، هي إذن مالم يتم عرضه بعد، ولكنه يتموضع في سر ألم أو قلق، أوشعور بالذنب نتيجة متعة وفي ذلك ما يكمل الكلمة، وهو ما يخفيه عنا انشطارنا، إنَّه الكلمة الخرساء. (شواف، 2008، الصفحات 26-27)

من المرجح أن هذا الارتداد للكلمة على نفسها قد أصمتها، لأنها لم تعد تسمع إلا صداها وسط فضائها المنغلق؛ فضاء الذات متناغمة مع الروح، كمثل السجين

الذي اعتاد أركان الزنزانة، ومهما تنزه في الخارج يحن إلى تلك الجدران المظلمة. إنَّه القلق والخوف الذي اصطنعته المسيحية في ذات الإنسان، خوف الكلمة الإنسانية أن يعلو صوتها فوق صوت كلمة الرب، لذلك صار خطابها مغازلة للروح و الفكر، نابذاً للجسد والحس ومتنكرا لإنسانية الكلمة بعد أن ألحقت بعالم الألوهية والمثالية، أهم ميزاتها أنها مثالية متعالية توارثتها المسيحية ، مثلما توارثها الفكر الغربي الذي ترعرع في أحضانها. ولايزال يتغذى من تربة المسيحية، وعالق بجذور ميتافيزيقية إغريقية، تسكن ثنايا خطابه المعاصر، وتمده بروح الإنغلاق واحتكار الكلمة.

بقدر ما نقترب من المصدر الجسدي للغة، بقدر ما تعجز لغة الكلام عن أن تحل محل **"اللغة النكوصية"** التي لم تدخل بعد مرحلة التعبير والتي هي ظاهرة أقرب إلى الانفعال الأولي منها إلى اللغة...وفق هذه الدرجة من التعمق ، علينا أن نرجع إلى عناصر ليست كلمات ولا جمل وليست حتى مقاطع، إلا أنها تحمل "معنا"، بينما تظهر اللغة الدَّارِجَة كتحميل إضافي يخفي المعنى. ومنذ فجر المسيحية، ترك الإنسان لجزء مزجور من قبله، وربما يمكننا بواسطة الأدب، أن نتعرف بشكل أفضل على ميدان الصراع، على مسرح التجريح والبتر المتبادلين، الذين يفرضهما كل من الجسد والفكر، الواحد على الآخر في مبارزة لم تنته. (شواف، 2008، صفحة 07)

اللغة الدارجة في نظر المفكرة "شواف" هي تنفيس بحد ذاته عن كم الضغط الداخلي الذي لا يمكن الإفصاح عنه من خلال اللغة العادية، والدارجة كلغة نكوصية إنفعالية تأخذ مهمة الكشف عن الوجه الآخر المستتر خلف تعابير اللغة التي تمتنع عن تجسيد هذه الظواهر الباطنية. لذلك قد تجد الكثير من المفردات الهجينة أو المختصرة أو المخلوطة بالرموز والحركات الجسدية التي تدعم الكلمات لإيصال بعض من المعاني التي لايمكن الجهر بها فيبي كثير من المواضع حينما تخضع لحكم العقل. وتخلص" شانتال شواف" إلى أن للأدب دور كبير و قدرة على البوح وتصريف كثير من الإنفعالات والسلوكات إلى جانب التزامه قواعد اللغة المعبرة عن الفكر .

3. خاتمة:

مما سبق يمكننا الوقوف على بعض النقاط، لعل أهمها:

1. أن التناوب في المعنى ما بين النفس والعقل- على ما يبدو- هو ما أكسبه كملكة فهم تلك السمة المتعالية عن كل ما هو حسي، فاقترن بقوة النفس المدركة. وفي الطرف المقابل لم يكن للجسم المادي من الإنسان غير ملكة الإحساس التي أعتبرت أدنى منزلة إذا ما تعلق الأمر بالمعرفة البشرية، خاصة لدى الاتجاهات العقلانية.

2. يبقى الجسد ومهما حمل من صفة الجسمية التي تحيله إلى المكوّن المادي فإن خاصيته كجوهر في تعريف الإنسان تمنحه صفة الثبات والكينونة التي يستحيل إدراك وجوده ومعناه إلا بوجودها.

3. على أساس الفصل بين الجسم والنفس من الجانبي الإبستيمي، تخندق الفلاسفة الذين بحثوا في طبيعة النفس البشرية فانقسموا إلى ثنائيين ؛ قد تبنوا هذا الفصام بين الجسم والنفس، وبنوا تَصَورهم للإنسان من هذا المنظور الثنائي، في مقابل الواحديين الذين رفضوا هذا الفصل؛ كون الإنسان في نظرهم شيئا واحدا، لذلك نالت مشكلة النفس بوصفها جوهر حظا وافراً في البحث في الوقت الذي تم تجاهل وتجريم وتحقير الجسد .

4. بدأت الثنائية(نفس/جسم) في الفكر الفلسفي الغربي مع أفلاطون وتجذرت مع رونيه ديكارت(1596-1650) في العقلانية الحديثة، ومع الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر، أنا موجود" تم تعميق ربط الوجود بالفكر، ومعه أيضا تمَّ تعميق الهوة بين الفكر والجسم بالرغم من محاولاته لإيجاد ذلك الاتحاد بينهما ميتافيزيقيا.

5. اذا كان فيجنشتين قد هاجم الثنائية الديكارتية ورفض اللغة الخاصة الاستبطانية بدعوى عجزها عن التعبير بشكل ملائم، لافتقارها الى وسائل التواصل الواضحة مقترحا لغة سلوكية بديلا لها، فإن الكاتبة" شانتال شواف" ترى أن الاضطهاد الذي تعرضت له اللغة نفسها قد منعها من التعبير بوضوح عما يختزن

بداخل الإنسان حينما تم تجريدها من مكوّناتها المادية وطبيعتها الإنسانية، والحاقها بالإله.

وفي الأخير يمكن القول أنه إذا كان **"سقراط"** قد مهَّد للفصام بين الفكر والجسد واجترح الثنائية (نفس /جسم) من خلال تبصره **"اعرف نفسك بنفسك"** في دَعوَة إلى عَوْدَة الذَّات إلى ذاتها، ورسخ تلميذه **" أفلاطون"** هذا الفصل باعتداده بالفكر والنفس العاقلة مقابل إقصاء الجسد كجزء من العالم المادي والظلال، فإن غَيْره قد استوعب هذا الشرخ وتلَمَّس بداياته السقراطية ليعلن تبصره مناديا الإنسان" **أن تعرف نفسك بنفسك جسديا"** بعد أن رفض نيتشه معرفة الذات من خلال الإدراك العقلي فقط، فقد رأى في الجسم أنه ذلك السيد الجبار وما الروح إلا أداته (مارزانو، 2011، ص 6).

هذا الارتجاج في النظرة إلى الوعي و إلى مكانة الجسد قد مَهَّدَ الطريق نحو عصر جديد من النقد الذي طال البناءات الكلاسيكية الممجدة للعقل، فقد ألهم فلاسفة اللغة على غرار "فغنشتين" الذي أخذ على عاتقه مهمة ملاحقة الميتافيزيقا في ثنايا اللغة في محاولة منه لإنصافها خاصة في جانبها المادي والتعبيري الذي يحيلها إلى الجسد كوسيلة للتواصل وضرورة للتعايش مع الآخر وتنويع أشكال التعبير الإنساني خارج الأطر التي صنعها الفكر ليسجنها. وإلى جانب الفكر قد ساهم الدين في تغييب الجسد أمام سلطة الروح ، وفي حضرة هذا الأخير لا صوت لكلمة غير كلمة الرب مثلما ذهب إليه المفكرة " شانتال شواف" عندما أشارت إلى أنَّه قد جرى بتر للغة في جزئها الجسدي مما أخرسها وجعلها غير قادرة على التعبير بوضوح عن إنسانيتها.

6. قائمة المراجع:

الكتب:

أفلاطون. (2001). *فيدون(في خلود النفس)* (الإصدار 3). (عزت قرني، المترجمون) القاهرة، مصر: دار قباء.

رونيه ديكارت. (1988). *تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى* (الإصدار 4).(كمال الحاج، المترجمون) بيروت- باريس، لبنان- فرنسا: منشورات عويدات.

سمية بيدوح. (2009). *فلسفة الجسد* (الإصدار د ط). تونس، تونس: دار التنوير.

شانتال شواف. (2008). *الفصام بين الجسد والفكر* (الإصدار د ط). (ناهدة ريان، قاسم الشواف، المترجمون) سوريا: دار بدايات.

طاليس أرسطو. (2015).*كتاب النفس* (الإصدار 2). (الأب جورج قنواتي، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

محمود فهمي زيدان. (1980). *في النفس والجسد*(بحث في الفلسفة المعاصرة) (الإصدار د ط). بيروت، لبنان: دار النهضة.

هجران عبد الإله الصالحي. (2014). *فكرة الجسد*(من الموروث الحضاري إلأى فلسفة نيتشه) (الإصدار 1). دمشق، سوريا: دار الفرقد.

المعاجم والموسوعات:

أبو الفضل ابن المنظور. (د ت).*لسان العرب* (الإصدار د ت). بيروت: لبنان.

أندريه لالاند. (د ت). *موسوعة لالاند الفلسفية* (الإصدار د ط). (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت، لبنان: دار عويدات.

أندريه لالاند. (د ت). *موسوعة لالاند الفلسفية* (الإصدار د ط). (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت: لبنان.

جميل صليبا. (1978). *المعجم الفلسفي* (الإصدار د ط). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.

عبد المنعم الحنفي. (2000). *المعجم الشامل* (الإصدار د ط). القاهرة، مصر: مكتبة مدبولي.

مجمع اللغة العربية. (2004). *القاموس المحيط* (الإصدار د ط). القاهرة، مصر: مكتبة الشروق الدولية.