طبوغرافية الإنسان العربي: بحث حول الهامش

(ب) موسى برلال: المدرسة العليا للأساتذة،مكناس-المغرب
moussa_parlal@yahoo.com

ملخص

يتساءل هذا البحث حول تعريف الإنسان العربي الذي ينتمي لبنيات اجتماعية وأنثروبولوجية خاصة تقف وراء طموحاته وتطلعاته ونظامه المعرفي. ويوظف الأفق الفلسفي في مقاربته هذه. يقوم في مرحلة أولى بعرض أهم التحديدات الفلسفية التي توجهنا نحو الإجابة عن سؤال ما الإنسان؟ وفي مرحلة ثانية يناقش تلك التحديدات استنادا لمؤشرات دالة حول البنية الاجتماعية والثقافية الخاصة بالمجتمعات العربية. ومن بين المؤشرات التي تطرق لها ضمنيا ما يلي:

- المؤشر المؤسساتي: وذلك باستقراء بعض المؤسسات التي سادت في مجتمعاتنا وقيمها وأطرها المعرفية والخدمات التي تقدمها الإنسان وتصورها له.
- المؤشر السوسيولوجي: وذلك باستقراء دوافع بعض الظواهر الاجتماعية التي تفرزها مجتمعاتنا كحركات الضغط والاحتجاج...
- المؤشر القيمي والرمزي: وذلك باستقراء نماذج من القيم التي تروج لها مجتمعاتنا وتصورها للمعرفة والفكر.

وتفترض هذه الدراسة أن الإنسان العربي هو بمثابة "هامش"، في مقابل الإنسان الغربي الذي اعتبر مشروعا يجب تنميته وتحريره، فنشأت لهذا الغرض مختلف الخطابات (السيكولوجيا والسوسيولوجيا، الطب العضوي...)، في حين بقيت هذه الخطابات والنظرة العلمية للإنسان والعالم مهمشة في أطرنا المعرفية.

مقدمة

لقد ظهر مع مشيل فوكو تصور جديد لمهمة الفلسفة؛ وهي أن تقوم بأشكلة problématisation الإنسان والواقع. بمعنى آخر كيف ظهرت مختلف المشكلات وصارت موضوع معرفة وقول للحقيقة (الجنون مثلا أو الانحراف أو النشاط الجنسي...)؟ وفق أية استراتيجية؟ وأية خلفيات؟ يقول فوكو محددا معنى الأشكلة: "ليس معنى الأشكلة هو تمثل موضوع سبق وجوده، ولا إبداع موضوع لا وجود له عن طريق الخطاب؛ وإنما تعني

مجموع الممارسات الخطابية، أو غير الخطابية التي تقوم بإدخال شيء ما في لعبة الحقيقي والزائف وتشكله كموضوع للفكر"[1]. في هذا السياق نهدف من خلال هذا البحث إلى أشكلة "الإنسان العربي"، ليس بالعودة إلى تاريخه كما فعل فوكو في حالة "الإنسان الغربي"، لأن السياقات تختلف، فالإنسان الغربي الذي يدعي العقلانية كان قد نسي تاريخ الإقصاء والحجز والتعذيب، وهو ما دفع فوكو إلى الحفر في تاريخه؛ عبر منهجه الأركيولوجي، للكشف عن الحقيقة المنسية الكامنة وراء هذا الإنسان الذي يدعي العلم والعقلانية في الوقت الذي تتوغل فيه السلطة في كل مناحي الحياة لإخضاعه والتحكم فيه. ونظرا لكون الإنسان العربي لا يدعي العقلانية بل ينشدها فحسب، في هذا السياق سنتساءل حول المعوقات التي تحول دون إمكانية قيام العقلانية (باعتبارها من بين محددات ماهية الإنسان) بمجتمعنا، وهل يدخل مطلب العقل ضمن احتياجات الإنسان في هذه المجتمعات؟

لا أقصد في هذا السياق القيام بمهمة المؤرخ والبحث التاريخي (أو الأركيولوجي) كذاك الذي قام به فوكو، وإلا لعنونت هذا البحث ب"أنثروبولوجيا الإنسان العربي"، لكن هدفي أن أرسم خريطة طبوغرافية للإنسان شاهد على تاريخ ما، يمكن أن يوضع نفسه موضع بحث آخر. بمعنى آخر سأتناول مفهوم الإنسان انطلاقا من مقاربة ستاتيكية وليست ديناميكية، نظرا لكون أطرنا الإيديولوجية والمعرفية لم تعرف قطائع كما حدث في الغرب، ولم تنشأ عندنا مؤسسات راديكالية وثورات علمية، فأغلب ما نملكه مستورد وليس له جذور في أطرنا المعرفية (قيم الحداثة/العقلانية التي ننشدها مثلا، والتي تم تنكيسها في ثقافتنا لقرون عديدة). لذلك فممارسة الستاتيكا بالمعنى الذي يعطيه إياها "أوغست كونت" أنسب من ممارسة البحث التاريخي والديناميكي في ظل تاريخ راكد. إذا كان فوكو قد أخرج الجنون والمرضى من الهامش الذي وضعهم فيه خطاب العقل، وتتبّع تاريخ ظهور المؤسسات والعلوم الإنسانية التي حاولت معرفة هؤلاء، بالعكس من ذالك فإن الهامش في مجتمعنا هو الإنسان ذاته، عقله وجسده ورغباته، لذلك سأهتم بهذا الهامش. بمعنى آخر، إذا كانت المؤسسات في الغرب قد عرفت تحولات تجلت في استدماجها للخطاب العلمي (في الطب، في التربية..) وهو ما احتاج تتبع مسار هذه التحولات؛ فإن مؤسساتنا وتاريخنا لم يعرف تحولات شبيهة بذلك، لأن الزوايا والأضرحة، مثلا، ظلت عندنا كما هي ولم تتحول إلى مِصَحات أو معاهد علمية.

حول تبيئة السؤال الفلسفي حول الإنسان

إذا كان السؤال الموجه لبحثي هذا هو الآتي: ما الإنسان في مجتمعنا العربي؟ من أين يستمد هويته وماهيته؟ هل نُعَرّفه بجسده أم بالعمل أم بالفكر أم بالقيم؟

فهل من حقنا طرح هذا السؤال الذي يرتبط ببنية أنثروبولوجية خاصة؟

---

[1] فوكو، ميشال، هم الحقيقة، حاوره فرانسوا إيوالد، ترجمة مصطفى المسناوي، ضمن: ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، إشراف الترجمة مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى 2006، ص 104.

إذا كان سؤال "ما الإنسان" لا يرتبط في الفلسفة بالتساؤل عن هذا الإنسان أو ذاك، إنما هو سؤال حول الإنسان الكلي، لأن الفلسفة كما يقول أرسطو لا تهتم بالجزئيات وإنما هي علم بالمبادئ والعلل البعيدة. إلا أن السؤال الذي أطرحه هنا قد يكون سؤالا شبه أركيولوجي في ظل التاريخ الفكري والثقافي والمؤسساتي العالمي، يأخذ بعين الاعتبار بنية الخطاب الثقافي وطبيعة المؤسسات السائدة بمجتمعاتنا. تكمن أهمية التساؤل حول إنسان العالم الثالث وحول بنية هذه المجتمعات بشكل عام في كونها تطرح إشكالات يمتد تأثيرها إلى المستوى العالمي (الصراعات المحلية ونزوح اللاجئين مثلا لهما انعكاسات وتحديات على المجتمعات الأخرى)، وهو الشيء الذي جعل منطق العولمة يدعو"إلى إلغاء الحدود والعقبات التي تحول دون انتقال البشر والسلع والأفكار عبر كوكب الأرض، طلبا للعيش المشترك نظرا لوحدة المصير وعالمية المشكلات (الإرهاب، تلوث البيئة، الفقر، غسيل الأموال)[2]. كما أن الفكر الإنساني حينما تطور وأفرز قيما إنسانية ترمي إلى التنمية الذاتية (الوعي الذاتي..) والاجتماعية والأخذ بيد الإنسان إلى حياة سعيدة تخلو من الاستعباد والاستبعاد والتهميش، كانت تلك قيم كونية لا جدال فيها. في هذا السياق سنستعين بالأفق الفلسفي للتساؤل حول بنية أنثروبولوجية خاصة.

الإنسان: أي تعريف

لا شك أن الفلاسفة اختلفوا عبر تاريخ الفلسفة في تصورهم وتحديدهم لماهية الإنسان ككائن يختلف عن باقي الكائنات (حيوان اجتماعي، يعمل، يتدخل في الطبيعة من حوله ويصنع عالمه...)، وكونه يتداخل فيه جانب العقل (كائن عاقل) والإدراك الحسي الجسدي (كائن يحس ويرغب..)، ثم حضور الضمير الأخلاقي وإكراهات المجتمع...

إن كل محاولة لتعريف الإنسان عموما لابد وأن تتم من خلال بعد من هذه الأبعاد - السالفة الذكر- التي تتقاطع كلها في الإنسان (العمل و الشغل و الصناعة، العقل، الجسد، الأخلاق و الطابع الاجتماعي للإنسان)، ونحددها كالآتي:

أولا: الإنسان باعتباره كائنا عاقلا (homo sapiens).

من بين الخصائص التي يمكن أن يُعَرَّف الإنسان من خلالها هناك خاصية التعقل، فالإنسان وحده، من بين باقي الكائنات، يعي ذاته والعالم حوله. لذلك وضع لينه Linné سنة 1758 الإنسان - الإنسان العاقل/العالم (homo sapiens)- هو الأول في أنواع المملكة الحيوانية[3]. وعلى خلاف ما يرتبط بالأحاسيس والمشاعر والخيالات، فالفكر هو الذي يستطيع أن يقدم تصورا موضوعيا عن الذات والعالم، وهو منشأ الفكر العلمي. لكن لا ننسى أن العقل استُعمِل عبر التاريخ في سياقات مختلفة وأخذ دلالات

---

[2] عبد الحميد، طلعت (وآخرون)، الحداثة.. ما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003، ص 275.

[3] لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 563.

متعددة. لقد كان سقراط وأفلاطون، مثلا، يفضلان فضائل العقل على الحس والمحسوس، فكل ما يرتبط بالحس عابر ومؤقت، أما المثل الأخلاقية التي يدركها العقل وحده فهي الخالدة، والتي يمكنها أن تخلق للإنسان الطمأنينة والسعادة، "فالجسد في نظر أفلاطون هو العائق الذي يحول دون سمو النفس، وهو السجن الذي لا خلاص للنفس منه إلا بإماتته، فالجسد «قبر» والفلسفة الحق هي تعلم الموت وتدرب على إماتة الحواس، التي تشد الإنسان إلى عالم التغيير والوجود المزيف، أما الروح فهي في رأي أفلاطون ليست مصدر الحياة فقط، وإنما هي مبدأ الانفعالات والتفكير والوعي، ما يؤهلها لقيادة الجسد فإخضاعه لإرادتها"[4]. وسبق أن ميز ديكارت بين الفكر والامتداد، بين الفكر والجسد الذي يرغب ويحس، وحدد ماهية الإنسان بالفكر، فأثبت في التأمل الثاني من كتابه "تأملات ميتافيزيقية" أنه شيء مفكر، وفي مقابل ذلك يقول: "جلي، أني لست تلك المجموعة من الأعضاء، التي سميت بدنا..."[5]، أما ما يتعلق بالإدراك الحسي فذلك يسميه حالات فكر وليس بفكر، إذ يقول: "قد لا تكون هذه الأمور، التي أحس بها وأتخيل، قائمة بحد ذاتها، بمعزل عني، كما لاحظت ذلك سابقا. مع هذا، أنا واثق أن تلك الحالات من الفكر، التي أسميها عواطف وتخيلات، هي بلا شك صائرة ومتلاقية فيّ، من حيث هي فقط حالات من الفكر"[6]. ليس غرضي في هذا السياق الخوض في حيثيات الفلسفة الديكارتية، إنما منطلقي هو التساؤل عن ماهية الإنسان، وخاصية الفكر والوعي التي وقفنا عندها هي إحدى خصائصه. لكن لا ننسى أنه قد تحظر لدى الإنسان أنماط تفكير مختلفة (لاهوتية، خرافية)، تجعل الإنسان مستلبا من خاصية الوعي وإعمال العقل، وللأسف سنكتشف أن هذه إحدى خصائص الإنسان العربي، وهو ما يجعله إنسانا يخرج عن الحد/التعريف الفلسفي عندما تتدخل قوى أخرى لتتحكم فيه.

ثانيا: الإنسان باعتباره كائنا صانعا (homo faber).

ورد في موسوعة لالاند الفلسفية تعريف برغسون للإنسان كما يلي: "نعتقد أن من جوهر الإنسان أن يخلق ماديا ومعنويا، أن يصنع الأشياء، وأن يصنع نفسه بنفسه، هذا هو التعريف الذي نقترحه للإنسان الصانع"[7].

لا شك أن الإنسان يتميز بخاصية الشغل، فإذا كانت الحيوانات تعيش على الطبيعة، فإن الإنسان كائنا صانعا بامتياز، وعن طريق العمل يحافظ على بقائه ويضمن مأكله ومشربه، وبالتالي استمراره. إنه لا يسكن في أكواخ بل أقام مباني ذات جودة عالية

---

[4] التليلي، عبد الرحمن، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، أبريل-يونيو 2009، ص 153.
[5] ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات-بيروت، ص39.
[6] ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، نفس المرجع، ص 50.
[7] لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، مرجع سابق، نفس الصفحة.

ووفر لنفسه ما يكفي من أدوات تسهل حياته، لم يعد يأكل لحما نيئا بل يأكله مطبوخا بعدما اكتشف النار منذ أزمنة غابرة وصنع أواني الطبخ (وهذا ما يُقصد من كتاب كلود ليفي ستروس "من النيئ إلى المطبوخ"). ولم يعد يقطع مئات الكيلومترات على رجليه بل اخترع وسائل سريعة. ليس غرضنا في هذا السياق طرح إشكالية ملكية وسائل الإنتاج والصراع الطبقي، بحيث قد يصبح الإنسان مثل آلة يُستغل في شغل ما من طرف الفئة المحتكرة لوسائل الإنتاج. وللأسف سنجد أن الإنسان في المجتمعات العربية يعوزه الشغل كثيرا، وهو من أحد الدوافع التي مهدت للثورات العربية -فهي في أحد جوانبها ثورة البطون الجائعة أكثر مما هي ثورة العقل-، فتنتفي إحدى خاصيات الإنسان فيه.

ثالثا: الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا وأخلاقيا(homo sociologicus) .

لقد استفاض الفلاسفة الأوائل (أفلاطون، أرسطو) في تحديد طابع الإنسان الاجتماعي وحاجته إلى الاجتماع، فالإنسان لا يمكنه أن يعيش إلا في ظل المجتمع مع الآخرين، تربطه بهم مؤسسات وقوانين وقيم أخلاقية. يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة الجمهورية: "تنبثق الدولة، كما أتصور، من حاجات الجنس البشري؛ لا أحد يمكنه البقاء بنفسه، بل كلنا لدينا عدة متطلبات. (...) وبما أننا نملك عدة احتياجات إذن، فسنحتاج لأشخاص عديدين لإمدادنا بها. يؤخذ واحد كمساعد لغرض ما، وآخر لغرض آخر..."[8]. ويؤكد أرسطو أن الإنسان "لا يستطيع أن يعيش إلا في جماعة، لأن من يشعر بعدم احتياجه للآخرين من أقرانه أو يستطيع أن يعيش منعزلا، ليس إلا أحد فرضين: فهو إما يكون رجلا فوق مستوى البشر، أو حيوانا وحشيا"[9]. وعمل دوركايم من جهته على إبراز طريقة اشتغال المعايير الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد وتواجههم بالإكراه والعقاب إذا لم يلتزموا بها. وقد ركز كانط نفسه على الأخلاق ووضع أمرا أخلاقيا شاملا وملزما، لا يكفي التصرف وفقه فقط بل يجب على الإنسان أن يكون مشرعا له أيضا، لذلك حينما يقوم بفعل أخلاقي ما يجب أن يتصرف بإرادة خيرة وليس عن قسر. لذا يجب أن يدير ظهره للإله لحظة قيامه بذلك الفعل غير مكترث بأنه يراه، نظرا لكونه يقوم بالفعل الأخلاقي عن طيب خاطر وبإرادة طيبة. باختصار فالمطلب الأخلاقي والقيم إحدى المحددات التي تميز الإنسان ككائن اجتماعي. قد يكون مرجعها العقل وقد يكون الأعراف والمعتقد.

رابعا: الإنسان باعتباره جسدا

---

8 أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1994، ص102.

9 فضل الله، محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب، كفر الدوار-الحدائق، مصر، 2001، ص 9.

لقد انتقد بعض الفلاسفة مثل نيتشه تهميش جانب الجسد والحياة في الإنسان باسم مثل أخلاقية أو عقلانية مجردة، لذلك حث على إعادة الاعتبار للجسد واعتبره "العقل الكبير"، يقول في كتابه هكذا تكلم زرادشت: "الجسد عقل عظيم (...). أداة لجسدك هو عقلك الصغير يا أخي هذا الذي تسميه روحا، أداة صغيرة ولعبة لعقلك الكبير"[10]، أي للجسد. ويقول أيضا: "وراء أفكارك ومشاعرك يا أخي، يقف سيد ذو سطوة وسلطان وحكيم غير معروف اسمه الذات. جسدك مأواه وجسدك هو"[11]. فالجسد بهذا المعنى هو المحدد لماهية الإنسان، فهو مصدر الأفكار والأحاسيس والرغبات ومأوى العقل الصغير الذي هو مجرد أداة لخدمة سيده (الجسد). وكانت الفلسفة الأبيقورية قد ركزت على اللذة الجسدية واعتبرتها غاية الحياة، "ولذات العقل تقوم على لذات الجسم، فالعقل يسعد بسلامة البدن (لذة دينامية) ويطمئن ويسكن بزوال الهموم والآلام (لذة اتزانية)"[12]. لا يجب أن ننكر أن الإنسان كائن/جسد لا يستمر إلا بإشباع حاجياته الضرورية. لقد حكم نيتشه على النفس التي تحتقر الجسد أنها هزيلة هي كذلك، يقول: "في زمن ما كانت الروح تنظر إلى الجسد باحتقار؛ وكان ذلك الاحتقار أكثر الأمور سموا فيما مضى –كانت تريده هزيلا، بشعا، جائعا. وكانت تعتقد أنها هكذا تستطيع أن تفلت منه ومن الأرض..لكم كانت تلك الروح هزيلة هي نفسها، بشعة وجائعة: وكانت الفظاعة شهوة تلك الروح !"[13]. ويقول في عرضه لسيرته الذاتية في كتابه "هذا الإنسان": "ما يمكن أن أعد به لإنجازه هو أن أحسن البشرية. إنني لا أقيم أوثانا جديدة. (...) بقدر ما اخترعنا عالما مثاليا بقدر ما جردنا الواقع من قيمته ومعناه وحقيقته"[14]. لم تكن فلسفة الجسد النيتشوية المناهضة للقيم الدينية والميتافيزيقية منفصلة عن حياة نيتشه نفسه، بل إن اهتمامه بالجسد قاده عام 1870 إلى الاشتغال كمتطوع مساعد للممرض خلال فترة قصيرة من الحرب الفرنسية- البروسية[15] عوض أن يتقلد مهمة القس التي ورثها عن أبيه. ولعل مرجعيته الطبية ونظرته العلمية بارزة في كتابه "هذا الإنسان"، إذ يقول مثلا: "لا أنصح بالشاي إلا في الصباح وبكميات قليلة، ولكن على أن يكون قويا. قد يكون ضارا جدا ويتعبك طوال اليوم إذا كان خفيفا. هنا لكل إنسان معياره وغالبا بين أشد الحدود ضيقا ودقة. وفي كل جو ضعيف لا أنصح أن تبدأ اليوم بالشاي قبل هذا بساعة من المستحسن أن تتناولوا فنجانا من الكاكاو الثقيل دون خلطة بأي زيوت. وظلوا في مقاعدكم قليلا قدر الإمكان؛ لا تثقوا بأي فكرة لا تولد في الهواء الطلق، ولا تصاحب

---

10 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، الطبعة1. 2007، ص 75.

11 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، نفس المرجع، ص 76.

12 هاشم، جمال، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1991، ص 30.

13 نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، مرجع سابق، ص43.

14 نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 14.

15 جين لورانس، و كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، 2004، ص 29.

حركة الجسم الحرة- ولا تثقوا بأي فكرة لا تحتفل فيها عضلاتكم بالعيد..."[16]. إن كل فكرة لا تقدم خدمة للجسد حكم عليها نيتشه بالزيف والدناءة. يؤكد أيضا على أهمية التغذية والمناخ قائلا: "اختيار التغذية؛ اختيار المناخ والمكان؛ والشيء الثالث الذي لا يجب أن نخطئ بشأنه على أي نحو من الأنحاء يتعلق بمنهج (الاسترداد) أو (التجديد)"[17]، وذلك لأن هذه العناصر هي التي تحافظ على بقاء الإنسان واستثماره لطاقته، إذ "في كل هذه الأشياء- اختيار الطعام، الموضع، المناخ، التجدد- فإن غريزة الحفاظ على الذات تسود وتعبر عن نفسها بأقل غموض في شكل غريزة الدفاع عن النفس. (...) إن أكبر تبديداتنا للطاقة مركب من سوء استخدامها المتكرر.."[18]. أليست هذه من بين أعظم قيم الحياة التي تخدم الجسد وتستثمر طاقته وتجعله متجددا باستمرار. وقد يكون من الصواب كذلك الإشارة إلى أن احتياجات الإنسان-الجسد لا تقتصر على الحاجيات البيولوجية بل له أيضا حاجات كمالية، كما يشير إلى ذلك ابن خلدون بصدد تمييزه بين البدو والحضر.... ويؤكد نيتشه على أهمية الموسيقى البهيجة والرقيقة ويقول: "يجب أن تكون الموسيقى مرحة ومع هذا عميقة مثل عصر يوم في شهر أكتوبر..."[19]. كما وجب الإشارة إلى الاستلاب الذي يمكن أن يتعرض له الإنسان نتيجة تعريفه بالجسد من طرف السوق الاستهلاكية الضخمة، خاصة إذا تزامن ذلك مع خلل في خاصية الشغل والعقل.

أي تعريق للإنسان العربي

انطلاقا من هذه التعاريف الشاملة، بماذا يمكن أن نعرف الإنسان في المجتمعات العربية؟

لننطلق من الجسد، هل يمكن أن نُعَرّف الإنسان في مجتمعاتنا العربية من خلال الجسد؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نرى حال الجسد في مجتمعاتنا. هل تقدر الجسد والحياة؟ لا شك أن كل مجتمع يحمل تصورات ما حول التغذية والصحة والمرض وطرق العلاج، لذلك لابد وأن يحظى الجسد بمكانة خاصة، لأن الإنسان هو جسده متى انحل هذا الجسد ينحل وجوده. لكن الجسد قد يعامل بشكل لاهوتي مثلا، كما يمكن أن يعامل موضوعيا كجسم حي. يمكننا أن نَعرف قيمة الجسد في النسق الثقافي العربي من خلال عدة مؤشرات من قبيل التغذية، لأن الأشياء تتكون مما تتغذى عليه كما يقول طاليس في سياق برهانه على كون الماء أصل الوجود[20]. وهناك كذلك مؤشر الصحة (الطب الصحي). لاختبار هذين المؤشرين يكفي إلقاء نظرة على المؤسسات، بمعنى هل لدينا مؤسسات لرعاية الجسد؟ وهل لدينا علوما تلقن في هذا الصدد؟ في الغرب مثلا ظهر الطب وتطور مستبدلا التصور الأبقراطي القديم،

---

[16] نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 47.
[17] نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، نفس المرجع، ص 50.
[18] نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 60.
[19] نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص 58.
[20] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 13.

بمعنى تم" الانتقال الجريء من طب انتظاري أو ترقبي (Expectative) يعود في أصله إلى التصور الأبوقراطي للقدرة الشافية للطبيعة، إلى طب تدخلي (Médecine Interventionniste) يبادر إلى التدخل المباشر في المسار التطوري للمر ض على أمل إيقافه أو بتر واجتثاث العضو المريض أو العنصر الباطولوجي المسبب للمرض أو الناتج عنه"[21]، وخصصت لهذا الغرض العيادة والمستشفيات. هذا فيما يخص الطب العضوي، أما الطب العقلي فقد ظهر بدوره مزيحا التصور القديم حول الجنون ، "حيث تم القضاء على حجز كان يخلط الجنون مع كل أشكال اللاعقل، وتأسيس مارستان لغايات طبية خالصة..."[22]. لا ننسى أن ظهور هذه المؤسسات والخطابات حوْل الجسد في الغرب هو نتيجة لتطور على المستوى القيمي والعلمي، فأصبح من حق هذا الجسد أن يراعى ويتابع عبر الفحص الطبي.

بالعودة إلى مجتمعنا، فلا شك أنها تتوفر على تقنيات للعلاج كغيرها من المجتمعات، لكن ذلك لا يرقى إلى مستوى الطب العلمي، وكما يقر جورج كانغليم **كانغيلهم** "ففعل التطبب والعلاج قديم ولا يمكن ضبط بداياته ولا أصوله، خصوصا التقنيات العلاجية، فهي موجودة في جميع الحضارات ولدى جميع الأقوام .لكن أن ترتبط العملية الطبية برمتها من تشخيص وفهم وعلاج بنظرية طبية فذلك هو الأمر النادر. لأن كل نظرية طبية هي نظرية في الإنسان"[23]. تبعا لذلك، إذا بحثنا عن مؤسسات العلاج ووصفاته فس مجتمعاتنا التقليدية واستثنينا المداواة بالأعشاب الطبيعية، لأنها أقرب الطرق التي تستعملها حتى المجتمعات الأكثر بدائية للعلاج، لا نجد مؤسسات تهتم بالجسد المريض إلا الزوايا والأضرحة.. التي يطلب من خلالها الشفاء إذا كان الجسد معتلا. وهذا يفترض أن هناك بنية فكرية مصاحبة لهذه المؤسسات (الإيمان بالسحر والشعوذة..). وبالرغم من دخول المؤسسات ذات المنشأ الغربي إلى المجتمعات العربية، منذ الاستعمار، إلا أنه لا يزال يحكمنا الخطاب الثقافي الذي أنشأ مؤسساتنا التقليدية بشكل أو بآخر، حيث يتم التعامل مع الجسد بشكل سحري/خرافي أو يتم إهماله. هذا النمط من التفكير الذي يصاحب مؤسساتنا التقليدية لا يمكن إلا أن يهمش الجسد بالموازاة مع غياب ثقافة غذائية وصحية، فقد يكون وجها آخر للطب الانتظاري الأبقراطي القديم بسبب سيادة التفكير الخرافي وغياب الوعي. ويذهب الجابري إلى أن الرؤية السحرية للأشياء والعالم لا تقتصر على البنية الثقافية (الثقافة الشعبية) فحسب بل تتجاوزها إلى المنظومة الفكرية (الثقافة العالِمة)، فإذا كانت ميزة العقلانية- الفكر العلمي- أنها "تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي، أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة"، في مقابل ذلك "فالنظرة السحرية للعالَم هي نظرة تريد أن

---

21 دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، أطروحة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية- جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005-2006، ص 1.

22 فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى 2006، ص 466.

23 دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، نفسه، ص 144.

ترى العالم على غير ما هو عليه، فهي إيديولوجيا تستمد مرتكزها من خارج الواقع المعطى، كذلك الفكر العربي الحديث والمعاصر تهيمن عليه نظرة سحرية للعالم تلغي الواقع المعاش لتضع مكانه واقعا مضى وانقضى أو واقعا لم يأتي بعد"[24]. ولعل سبب هذه المناحي الإيديولوجية يرجع إلى الخلط بين العلل وغياب التفكير العلمي، وهذا هو ما يحذر منه نيتشه قائلا: "ليس هناك خطأ أخطر من الخلط بين العلة والمعلول، إنه ما أسميه الانحراف الحقيقي للعقل. ومع ذلك فإن هذا الخطأ من العادات البشرية الأكثر قِدما والأكثر معاصرة، بل هو مقدس لدينا، ويحمل اسم ال«الدين» وال«أخلاق». كل اقتراح يصوغه الدين والأخلاق يتضمنه، ويعتبر الكهنة والمشرعون الأخلاقيون أصل انحراف العقل ذاك"[25]. وتجاوزا لهذه المناحي الإيديولوجية نرمي هنا إلى رسم طبوغرافية هذا الواقع كما هو.

لقد نشأ خطاب العقل المضاد للجسد في اليونان، لكون الجسد والاستغراق في المتع هو الذي كان سائدا آنذاك، حيث كانت القوانين تتسامح مع ممارسة الرجل للجنس خارج الزواج. كانت الرموز القضيبية تُحمَل إكراما للآلهة. هذه الأخيرة لم تطالب يوما بكبح الغرائز الجنسية، لذلك كان الجنس جزءا من الاحتفالات الدينية أيضا. والآلهة في اليونان تمارس بدورها الجنس مع النساء الجميلات[26]... وأمام طغيان الجسد جاء خطاب العقل المتطرف مع الفلاسفة (سقراط، أفلاطون، أرسطو..) هادما لهذا الجسد ومحتقرا له. هذا إذن هو السياق الذي ظهر فيه خطاب العقل في اليونان. وفي مقابل ذلك "لم يخلط العرب بين الحب والجنس، أو بين المحبة والاشتهاء. ظل الحب عاطفة تقوم على الميل القلبي، المقرون بالإيثار، ميل يتنفس في اللقاء العف، والتأمل في حركة النفس، والرغبة في توحد الشعور نحو الأشياء، وإيثار ما به يصير المحبوب أكثر سعادة وبهاء وأنسا، وإن يكن المحب- بسبب من ذلك- يعاني ضروبا من الحرمان والشقاء. لم يكن الاشتهاء أو الإعجاب الجنسي جزءا من مفهوم الحب، ولا عاملا من عوامل بقائه، بل على العكس، لقد كانوا يعتقدون أن النكاح يفسد الحب و يقضي عليه، وقد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق: ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد !! وقال أعرابي تعليقا على الفعل الجنسي: هذا ما لا نفعله بالعدو، فكيف بالصديق !!"[27]، فكان إذن حبهم حبا عَذريا أو أفلاطونيا. ومن جهة أخرى فالجسد في نسقنا الثقافي وبنياتنا التقليدية هو ملك للآباء، خاصة جسد الأنثى، فهما اللذان يقرران زواجها كما هو حال كل المجتمعات القبلية التي "تتقايض النساء" على نحو ما ذهب إليه ليفي ستروس، حيث صنف المقايضة الزواجية إلى ثلاثة أشكال كالآتي: "الزواج التفضيلي بين أبناء العمة وأبناء الخال من الجانبين، والزواج بين ابن الأخت وبنت الأخ؛

---

[24] الجابري، محمد عابد، كيف نتعامل مع التراث، حوار أجراه معه خالد النجار، سلسلة مواقف، عدد 15، دار النشر المغربية، الطبعة 1: مايو 2003، ص ص 51-52.

[25] نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1996، ص 44.

[26] للمزيد من التفاصيل حول الجنس عند الإغريق أنظر: فريشاور، بول، الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام، الطبعة الأولى 1999، ص ص 281-385.

[27] عبد الله، محمد حسن، الحب في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ديسمبر 1980، ص 93.

والزواج بين ابن الأخ وبنت الأخت"[28]. إن المناداة بالعقل والعقلانية في مجتمعنا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار أن كل من العقل والجسد (والجنس بصفة خاصة) مهمشين ومحتقرين معا. لذلك فمبرر إقامة وبناء العقل والعقلانية يبدو بدون أسس ما لم يعطى الجسد حقه ويضع استراتيجية خاصة به كذلك.

إذن لا يمكن تعريف الإنسان في مجتمعنا بالجسد، ما دام هذا الأخير ملكا مهمشا ولم يكن في يوم ما مشروعا. بل أكثر من ذلك إن سيادة التفكير اللاهوتي لا يعمل إلا على إقصاء الجسد واعتباره شيئا دنيويا خسيسا، فالروح وحدها هي التي يجب تنميتها. يصدق على ذلك قول نيتشه أن الروح الهزيلة وحدها تحتقر الجسد فتجعله هزيلا مِثلها بالاستناد إلى قيم متعالية. يحدث هذا في الوقت الذي نحن في حاجة إلى الاعتراف بالجسد وتحقيق الشرط البيولوجي لكي نمر إلى جانب العقل، حتى لا نُعَرّف الإنسان كونه جسدا حيا فقط (حيوان). إن إهمال الجسد هو ما جعل روسو ينتقد الحضارة وينادي بالعودة إلى حالة الطبيعة حيث المساواة ويسهل تحقيق الحاجيات الفطرية.

إذا كان الإنسان قد هُمِّش وأقصي جسده في بنياتنا الاجتماعية ونظامنا الأخلاقي، فما حال خاصية الشغل في الإنسان في مجتمعاتنا؟

حينما نتحدث عن خاصية الشغل في الإنسان فذلك قد يحيلنا إلى معنيين: المعنى الأول ذو طابع أنثروبولوجي يعرف الإنسان باعتباره كائنا صانعا ومبدعا، وهنا يُقصد الجانب المادي في الثقافة التي هي نتيجة الفعالية البشرية، ويرمي إلى تمييزها عن الطبيعة الخام، وتمييز الإنسان عن الحيوان وعن كل ما هو طبعي. أما المعنى الثاني للشغل فهو ذلك الذي يرتبط بمفهوم الشغل في المجتمعات المعاصرة، الذي يقصد به "مزاولة عمل متخصص في مجال معين مقابل أجر أو مردود مادي"، وقد أصبح الشغل غاية الحياة الاجتماعية، إذ لا تكتمل هوية الإنسان إلا بالشغل و بالاكتفاء الذاتي. "إن مقولتي الشغل والبطالة هما اللتان أصبحتا تحددان من ينتمي إلى المجتمع وبالتالي تصان هويته، ومن يوجد في الخارج فيصبح اللامسمى، لأن عالم الفقر والعوز الذي أعيد تشكيل معناه ودلالته بسبب الرفع من مكانة الشغل والإنتاج أصبح يرزح تحت مفهومي النظام واللانظام"[29]. أصبحت في هذا السياق هناك مؤسسات مختلفة تشغل مئات الأفراد الذين يلائمونها حسب طبيعة الشغل (يدوي، فكري، تقني..)، وأصبح الشغل يرتبط بتأهيل وتكوين ما. لذلك فالتعليم بما فيه التكوين المهني هو بمثابة مصنع لإنتاج الكفاءات البشرية التي سوف تشتغل. لذلك فالشغل لم يعد هما فرديا بل أصبح إشكالا مطروحا على الدولة. ويبين مشيل فوكو أن الدول الغربية لم تعد تمارس السلطة على الأفراد من خلال الإخضاع فحسب بل من خلال تنمية قدراتهم ليكونوا أكثر فعالية في الإنتاج. يقول: "لقد دخل الجسد البشري ضمن آلية للسلطة تنقب فيه، وتفككه

---

[28] ليفي ستروس، كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص 149.

[29] هواري، إدريس، الأخلاق وتاريخ الحمق، مجلة فكر ونقد، عدد 55، دار النشر المغربية، يناير 2004، ص 9.

مفاصيله وتعيد تركيبه،وهكذا فإن «تشريحا سياسيا» هو أيضا «ميكانيك سلطة»، صار قيد الولادة، فهو يحدد كيفية التوصل إلى تسلط على جسد الآخرين، ليس فقط من أجل أن يحققوا المطلوب، بل لكي يتصرفوا كما يراد لهم ، مع التقنيات ووفقا للسرعة وللفعالية المحددة لهم. إن الانضباط يصنع هكذا أجسادا خاضعة ومتمرسة، أجسادا «طيعة». فالانضباط يزيد في قوى الجسد (بالمعنى الاقتصادي للمنفعة) ويقلص هذه القوى بالذات (بالمعنى السياسي للطاعة).."[30]. فماذا عن مجتمعاتنا العربية؟

يجب أن لا ننسى أن الثورات العربية أو ما يدعى بالربيع العربي كانت تحركها البطون الجائعة وكان الشغل أحد محرك جماهير غفيرة من الناس، لكن هذا لا يختزل هذه الثورات في هذا الدافع بل كانت هناك دوافع تتعلق بمحاربة الفساد وإقامة حكم ديمقراطي، وإجراء عدد من الإصلاحات. لكن لا ننسى أن الشغل عنصرا رئيسيا في هذا الصراع، والفساد الذي يشوب المؤسسات ينعكس على العدالة الاجتماعية ويتسبب في الإقصاء الاجتماعي. آلاف الشباب بدون تكوين وبدون شغل يستمرون في هذا الوضع عالة على المجتمع وعلى أنفسهم، يستمرون بدون هوية أو غير مكتملي الهوية (الإنسانية)، لأن الشغل أصبح عنصرا رئيسيا لكمال هوية الإنسان، فيظلون غير معترف بهم كبشر. إذن لا يمكن تعريف الإنسان في مجتمعاتنا بخاصية الشغل، ما دام هذا الأخير لازال إشكالا عويصا -أمام تزايد عدد الساكنة وارتفاع نسبة الفقر والاستبعاد- ولم يأخذه المجتمع والمؤسسات السياسية كإشكال حقيقي يرتبط بالشرط الإنساني، وهو إشكال يرتبط عموما بمفهوم الإنسان في هذه المجتمعات. فلنكمل بحثنا عن الإنسان في مجتمعاتنا بالوقوف عند خاصية الفكر والوعي.

وصلنا الآن إلى خاصية الفكر، فهل الإنسان العربي كائنا مفكرا؟ هل تسمح مؤسساتنا السياسية والبنية الثقافية العربية بتعريف الإنسان بخاصية الفكر، العلم؟

لنبتعد قليلا عن الأنا أفكر الديكارتية، ولننطلق من تعريف الثقافة في تراثنا العربي. يقول سليم دولة في كتابه "ما الثقافة": "إن الحس المشترك يعتبر أن الثقافة إنما هي: "ترف" و"امتياز" يعود إلى الصفوة، أو إلى "صفوة الصفوة" حسب مصطلح ابن الجوزي. فهذا التصور إذن، إنما هو تصور نخبوي يقرن صفة الثقافة والمثقف بنعوت تكريمية، فالمثقف وفق هذا التصور إنما هو ذلك الذي يحفظ عن ظهر قلب، أو عقل، المعلقات السبع أو العشر، ويعرف، من خلال كتب الفقهاء أن ابن الراوندي الملحد هو صاحب كتاب "مخاريق الأنبياء"، أو يكون قد قرأ "اللزوميات" العلائية أو "المقابسات" التوحيدية أو "الرسائل" الإخوانية"[31]. إن الثقافة والفكر يختزلان في قاموسنا الثقافي في الحفظ، أو ما أسميه بالعد الأفقي للأشياء. إنها ثقافة الحكي والعد والسرد. فما مجال اشتغال العقل إذن؟

---

[30] فوكو، مشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1990، ص159.

[31] دولة، سليم، ما الثقافة، 1987، ص 42.

إن كل ممارسة عقلانية تتطلب الانطلاق من الذات واستبعاد الأحكام الثقافية المسبقة والتفسير العاطفي والقبلي للأشياء، فالممارسة العقلانية ليست أفكارا جاهزة بقدر ما هي عملية اشتغال وبناء لم تنته بعد. تبعا لذلك فهي تفترض قيما معينة مثل الذاتية (ليس المقصود بها هنا الذاتية في مقابل الموضوعية، لكن المقصود هو الممارسة العقلانية الذاتية) والحق في الاختلاف (النسبية).. نتحدث هنا عن العقل المكوِّن و الفاعل raison constituante وليس العقل المكوَّن أو السائد raison constitué[32]. غير أن ثقافتنا العربية سنجدها تخمد العقل الفاعل، فلا تشجع على الاختلاف، إذ يجب أن تكون نسخة مطابقة لما هو سائد ومتعارف عليه. الإنسان في مجتمعنا مقصى ولا تتحدد هويته إلا بثقافة مجتمعه ولا ينشئها بنفسه. إن هويته محددة سلفا، أي أن ماهيته تسبق وجوده !! ونقدم توضيحا لذلك من خلال استقراء تصور مجتمعنا لقيمة الحرية.

إن مفهوم الحرية شكل إحدى أهم القيم التي دافع عنها عصر الأنوار عقب تخطي سلطة الكنيسة ووصايتها، حيث ظهر الإنسان الذي يجب أن يستعمل أحكامه الخاصة، لاسيما منذ الإصلاح الديني الذي اعتبر "أن الدين الصحيح ينبع من خبرة الفرد الشخصية المباشرة في الحياة (...) ولم تكتف حركة الإصلاح الديني بالدعوة إلى التحرر من سلطان الكنيسة الكاثوليكية والعودة إلى المسيحية البدائية والتأكيد على خبرة الفرد الشخصية الداخلية- بل حاول نفر غير قليل من رجال هذه الحركة اكتشاف ديانة تقوم في طبيعة الإنسان بما هو كذلك، وتكون مستقلة عن كل التقاليد والمراسيم الشكلية"[33]. أما بالعودة إلى مجتمعنا فلا نجد إلا قيم الوصاية والشورى، ويتضح ذلك من خلال المقابل العربي الذي أعطاه رفاعة الطهطاوي للمفهوم الفرنسي Liberté، ففي إطار نقله لمفاهيم وثمار القيم الإنسانية الغربية "أعطى رفاعة الطهطاوي مقابلا فقهيا لمفهوم الحرية مترجما إياه بالرخصة (رخصة الإفطار في رمضان مثلا...)"[(34)]. ونجد تعريفا آخر مماثلا لتعريف رفاعة الدين الطهطاوي نقله عبد الله العروي عن المؤرخ المغربي أحمد الناصري الذي يقول: "وأعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسا... وأعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[(35)]. وعليه فقيم ثقافتنا هي بحق قيم شورى ووصاية وحجر، تحتاج لرخص والاستناد إلى أوصياء أو حكماء ولا تجعل الفرد نفسه حكيما في مبادئه واختياراته. بل أكثر من ذلك فالفرد (المرأة مثلا...) في مجتمعنا هو ملك الأسرة والعشيرة. وهذه إحدى أهم خصائص المجتمعات التقليدية

---

32 أنظر تمييز الجابري بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة 2009، ص 15.

33 متى، كريم، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي كلية الآداب، 1974، ص 20.

34 الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، سلسلة مواقف، عدد 59، دار النشر المغربية أديما، طبعة 2007، ص 76.

35 العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 5. 1993، ص 11.

والقبلية. إن الذات في مجتمعنا لم تنفصل بعد عن الأنا الجماعية، فكثيرا ما نعبر عن أنفسنا ورغباتنا استنادا للآخرين وتمثلاتهم ونرغب في أن نكون مثلهم، ولكثيرا ما يردد البائعون في مجتمعنا- على سبيل المثال- إذا كنت بصدد اقتناء شيء ما: "هذا المنتوج أو هذا النموذج هو الذي يباع حاليا ويشتريه الكل"، تكفي هذه العبارة لكي يراهن الفرد في مجتمعنا على اقتناء ما هو طالب إياه. إننا سوف نفكر بعقولنا في اللحظة التي نستطيع فيها النطق ب "أنا" بعيدا عن أي وصاية أو إكراه خارجي.

خاتمة

بعد استقراء مجموعة من المؤشرات البنيوية (سوسيولوجية، أنثروبولوجية..)، التي تخص المجتمعات العربية، تبين أنها تتسم فعلا بإقصاء خاصية الشغل (إحباط رغبة الإنسان في العمل/البطالة) والجسد ونزواته (تحقيرهما وتملك الجسد)، ثم إقصاء الفكر (الممارسة الفكرية الذاتية) أيضا، فينتج عن ذلك جسد وفكر مريضين. نصبح لسنا كائنات بشرية مقدسة، بل نحن مدنسون وموصومون جسديا وفكريا. وهو ما يجعلنا في حاجة إلى الدعوة بتعريف الإنسان بالفكر والجسد معا، فالإنسان الجائع يفكر بجسده (إذا فكر فهو يفكر في الأكل)، وبأعضائه (بطنه..) ولا يفكر بعقله، لأن موضوع تفكيره هو الجنس/الزواج، المسكن، العمل، "فالمواطن العادي، مثلا، لا ينتظر من المدرسة غير تزويد أبنائه بشهادات تمكنهم من الحصول على الشغل وتسلق مراتب السلم الاجتماعي، كيفما كانت وسائل تحقيق ذلك"[36]. وليس هدف الطلاب والتلاميذ أنفسهم إلا ذلك. لذلك ليس للأفكار والقيم أي أثر عليهم، يستدمجونها كأخبار ولا تنبثق عن ذواتهم. بمعنى لا يتمثلونها ذهنيا ويستدمجونها ضمن منطلقاتهم المعرفية. والمعلومات الطبية أو الصحية بدورها قد لا تأثر على نظام معارفهم. في مجتمعاتنا يربى الإنسان، إذن، لكي يكون كائنا لا مفكرا.

وعليه، يمضي، الإنسان في المجتمعات العربية حياته يبحث عن تحقيق الشرط البيولوجي -وعن تجاوز العقبات والتحديات التي يرثها منذ ولادته في محيطه الاجتماعي بشكل عام- ولا يتجاوزه إلى تحقيق الذات، إلى الإبداع، إلى التأمل، إلى الحب، إلى تحسين جودة الحياة...الخ. صحيح أن فلاسفة وعلماء فكروا وأنتجوا نظرياتهم في تهميش للجسد، لكن هذا لا يعني أن الفكر مقترن بتهميش الجسد واحتقاره. إن أي فلسفة لتحرير العقل فاشلة منذ البداية ما لم تحرر الجسد، أي تعترف به وتقبله وتغنيه بدل احتقاره، ففي ذلك إقصاء للحياة.

لائحة المراجع:

1- عبد الحميد، طلعت (وآخرون)، الحداثة.. ما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003.

---

36 أقفلي، حماني، المدرسة والمجتمع، مجلة المدرسة المغربية، العدد 1، المجلس الأعلى للتعليم، ماي 2009، ص 60.

2- أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1994.
3- أقفلي، حماني، المدرسة والمجتمع، مجلة المدرسة المغربية، العدد 1، المجلس الأعلى للتعليم، ماي 2009.
4- التليلي، عبد الرحمن، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، أبريل-يونيو 2009.
5- ديكارت، رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات-بيروت.
6- عبد الله، محمد حسن، الحب في التراث العربي، عالم المعرفة، العدد 36، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ديسمبر 1980، ص 93.
7- هاشم، جمال، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الطبعة الأولى 1991.
8- هواري، إدريس، الأخلاق وتاريخ الحمق، مجلة فكر ونقد، عدد 55، دار النشر المغربية، يناير 2004.
9- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول (A-G)، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية، 2001.
10- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، الطبعة1. 2007.
11- نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 1996.
12- نيتشه، فريدريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة تراث الفكر الإنساني 1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
13- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
14- جين لورانس، و كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، 2004.
15- فضل الله، محمد إسماعيل، الأصول اليونانية للفكر السياسي الغربي الحديث، بستان المعرفة لطبع ونشر وتوزيع الكتب، كفر الدوار-الحدائق، مصر، 2001.
16- دحدوح، رشيد، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم ، أطروحة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية- جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005-2006.

17- فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2006.
18- فوكو، مشيل، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1990.
19- فوكو، ميشال، هم الحقيقة، حاوره فرانسوا إيوالد، ترجمة مصطفى المسناوي، ضمن: ميشال فوكو، هم الحقيقة: مختارات، إشراف الترجمة مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى 2006.
20- الجابري، محمد عابد، كيف نتعامل مع التراث، حوار أجراه معه خالد النجار، سلسلة مواقف، عدد 15، دار النشر المغربية، الطبعة 1: مايو 2003.
21- الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، سلسلة مواقف، عدد 59، دار النشر المغربية أديما، طبعة 2007.
22- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 5. 1993.
23- فريشاور، بول، الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام، الطبعة الأولى 1999.
24- دولة، سليم، ما الثقافة، 1987.
25- متى ، كريم، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي كلية الآداب، 1974.
26- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة 2009.
27- ليفي ستروس، كلود، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.