

في سؤال العلاقة بين الجسد والفضاء العام "مقاربة نظرية تأويلية"

*"In the question of the relationship between the body and public space,"
an approach to a theory of interpretation "*

بلعقروز عتيقة

جامعة محمد لين دباغين، سطيف 2 (الجزائر)، atikabelagrouz20@gmail.com

تاريخ النشر: 2021 / 04 / 20

تاريخ القبول: 2021 / 04 / 06

تاريخ الإستلام: 2020 / 08 / 15

ملخص:

يُشكّل سؤال العلاقة بين الجسد والفضاء العام بالنسبة إلينا تحدّيًا صعبًا، وحينئذٍ تصيرُ العلاقة متداخلةً ومُترامية الأطراف على صعيد رؤى فلسفية عدّة، مُختلفة ومُتضاربة فيما بينها. وعليه فإنّ هذا المقال يُعنى بالبحث في إمكانية قيام هذه العلاقة، طبيعتها وحدودها. وباعتماد الطريقتين التحليلية والتأويلية للموضوع، حاولنا التركيز على فكرتين أساسيتين: الأولى ضبط مفهوم، بالانتقال بين المفاهيم السابقة التي كان فيها الفضاء العام عرضةً لمختلف التأويلات. والثانية، ضبط تصوّر بالاستفادة قدر الإمكان من نفس هذه المفاهيم، لا لأنّها تبدو غير كافية لتحديد ماهيّة الفضاء العام، ولا لأنّها تجعلنا جاهلين أو غير مُدركين للدور الأساسي الذي يحتله الجسد في الفضاء العام، بل لأنّا نلمح فيها من العناصر الإيجابية المُساعدة على تحديد طبيعة العلاقة بينهما. ومن هذه الناحية فقط، فإنّ التعبير عن هذه العلاقة يُعرّف بدايةً من طريق المُماثلة بين أشكال مختلفة تحدث في فضاءات الحياة اليومية من ذلك نجد، الحركة والرؤية والكلام، وبجعل الفضاء العام فضاءً للظهور ومجالاً من مجالات الحوار والتّفاش العقلاني الحرّ أيضًا، بل في كونها تمثّل مُجتمعاً الجسد المرئي بوصفه الواحد المتعدد، وبأنّ شرعنة هذه الفضاءات مرتبط بأشدّ الارتباط بالحضور الفعلي للجسد فيها عبر هذه الأشكال. ومن ثمّ، فإنّ البحث تمكّن من الوصول إلى نتيجة هامّة مفادها: أنّ الجسد هو ما يُشكّل ويصنع الهوية الذاتية والاجتماعية، وبأنّه كان ولا يزال مُنفتحاً هو الآخر كما الفضاء العام على تأويلاتٍ أخرى صراعية وجمالية واجتماعية وجنسية هذه الأخيرة، في كونها تمرّ عبر فضاء هذه العلاقة، في أنّ تتأسّس إمّا على الاختلاف الذي يُقضي الجسد الأنثوي من المشاركة الفعّالة في الفضاء العام، وإمّا في تأكيدها على قيم الاعتراف والتّواصل والاحترام المتبادل بين الجنسين.

الكلمات المفتاحية: الاعتراف : الجسد : العلمانية : الفضاء العام : المرئية.

Abstract:

The question of the relationship between the body and the public space for us is a difficult challenge, and it is a matter of the interlocking and interlocking relationship at the level of several philosophical visions, different and conflicting. This article therefore means examining the possibility of such a relationship, its nature and its limits. By adopting the analytical and interpretive methods of the topic, we have tried to focus on two basic ideas: First, to adjust a concept, moving between earlier concepts in which public space was subject to different interpretations. The second is to set a perception that these same concepts can be used as much as possible, not because they seem inadequate to determine the nature of public space, or because they make us ignorant or unaware of the fundamental role of the body in public space, but because we allude to positive elements that help determine the nature of their relationship. In this respect only, the expression of this relationship is defined, starting from the same way between

different forms that occur in the spaces of daily life, by the movement, vision and speech, and by making public space a space for appearance and an area of dialog and free rational debate as well. Rather, they represent the visible body as the multiple one, and that the legitimacy of these spaces is most closely linked to the actual presence of the body across these forms. Thus, research has reached an important conclusion: The body is what constitutes and makes self-identity and social, and it has also been and remains open to public space as it is to other conflict, esthetic, social and sexual interpretations of the latter, as it passes through the space of this relationship. They must be based either on the difference that dissociates the female body from active participation in public space, or on the values of recognition, communication, and mutual respect between the sexes.

Keywords: Body ; Public sphere ; Recognition ; Secularization ; Visible .

1. مقدمة

" أعلم أنّ ولادتي مُصادفة، حادثة مُضحكة، وعلى الرّغم من ذلك فإنّي ما أنسى نفسي حتّى أتصرّف وكأنّها واقعة رئيسيّة ضروريّة لمسيرة العالم وتوازّنه " (سيوران، 2015، صفحة 11). ولعلّ تحويرًا بسيطًا لهذه الكلمات الّتي يُناقضُ فيها إميل سيوران سليل الفكر الروحيّ نفسه، إذا ما تذكّرنا المعنى الّذي أعطاه للولادة، في مُطابقتها لمعنى الفضيحة والشرّ المحض، يُساعدُ على إنارة المعنى قليلاً ويجعلنا نلامسُ رأسًا أصل الموضوع، فنقول: " أعلم أنّ اجتماعي مُصادفة، حادثة مُضحكة، وعلى الرّغم من ذلك فإنّي ما أنسى نفسي حتّى أتصرّف وكأنّه واقعة رئيسيّة ضروريّة لمسيرة العالم و توازّنه ". أضحى الاجتماعُ البشريّ الّذي تمكّنت الأسرة، القبيلة والعشيرة من ثَمّ الدّولة والأمة الوطنيّة من أن تُمثّله وترسم مساره عبر ثلوث الرّمن ماضيا وحاضرًا ومُستقبلًا بوصفه قابلاً لأنّ يكون أمامنا، وعبر ذاكرة التّاريخ إذاً واقعة رئيسيّة وضروريّة، لكنّه مع ذلك مُصادفة أجلّ وأرقى، وحادثة يمكنُ أن نقول عنها وببساطةٍ شديدة أنّها لا يمكنُ أن تقع على هامش الحياة، لأنّ مصدرها الولادة، الّتي تظلّ وحدها حادثة فريدة من نوعها، مُثيرة ومُربكة معًا.

ولهذا فإنّ كان المخرجُ إلى الوجود بواسطة الولادة أمرًا واقعيًا لا يمكنُ أن ينتهي فيه الاجتماعُ البشريّ إلى نفسه، ولّذي من بعده نحيا ونشيخ ببطءٍ ثمّ نموت، ونؤسّسُ فيه للعلاقات والمعاملات، ونتمتّع فيه بقدرٍ كبير من الحرّيّة والاستقلاليّة فإنّه لا يسعنا في هذا المقام إلّا القول بأنّ لحظة الولادة تضعُ الاجتماع في حالة الطّبيعة ومن ثمّ فهي تُحاول نقله وتحريره عبر سلسلة الوجود من لحظة الوجود الطّبيعيّ القائم حصراً على ما يُسمّيه تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov بترابّيّة الاعتراف أو الاعتراف الأوّل الّذي يتلقّاه الطّفل والفرد بصفةٍ عامّة من كائناتٍ أعلى منه ترابّيًّا، وهما الأبوان، إلى لحظة الوجود العقليّ القائم على اتّساع دائرة الاعتراف كما يقول تودوروف إلى " هيئاتٍ أخرى أوكل المجتمع إلّها أن تمارس وظيفة الإقرار Sanction : مؤدّبون، معلّمون، أساتذة، مُستخدمون، مديرون، أو رؤساء " (تودوروف، 2009، صفحة 125، 126)، على أساس وجود حاجات، مصالح وأهداف مُشتركة، والّتي يُعَمِّدُها بول كيرتز Paul Kurtz باسمٍ جديد " منافع سلوكيّة " يضمّنها العيش المُشترك بين الأفراد.

وإذا ما نحنُ فكّرنا في كيفية الانتقال من عالم الولادة إلى عالم الاجتماع عبر مفهوم الاعتراف بالآخر، فلأنّ الاجتماع كما الولادة يميلُ إلى الضّرورة حيثُ تبدو الطّبيعة صفةً جوهريّة أو شيئًا أصيلاً فيه. وبينما تكونُ ولادتنا نحنُ البشر سوى عرضاً طبيعياً يُعتبرُ وسيلةً لإحداثِ التّوازن داخل المُجتمعات البشريّة في مجرى الحياة اليوميّ، فإنّ الاجتماع في هذه الحالة يأخذ شكل علاقة الطّفل الصّغير بالعالم الّذي يأتي به أبواه إلى الحياة وعليه أن يضع في ما بعد قوانينه وأخلاقيّاته وأن يفهم الحياة دون مُساعدة الآخرين في الوقت الّذي ينتهي فيه دورُ المجتمع اتّجاهه، تمامًا كما هو الشّأنُ مع جاك بطل رواية الإنسان الأوّل Le premier Homme لألبير كامو Albert Camus الّذي " مرّت عليه الحياة كاملةً دون أن يحاول أن يتخيّل ما كان يمكنُ أن يكون عليه الرّجل الّذي أعطاه هذه الحياة لكي يذهب ليموت بعد ذلك مباشرةً في أرضٍ مجهولة من الجانب الآخر للبحار " (كامو، د.س.ن، صفحة 34).

تُوحى الإنسان الأوّل وللوهلة الأولى بشيءٍ من تنامي مشاعر الخوف والوحدة، لكنّه حتّى في ظلّ العزلة يبقى جاك قريباً من الأمّ بما يكفي حتّى نقول أنّ الحياة برُمّتها مصنوعة من العلاقات مع الآخرين.

يبدأ الإنسان إذاً، وكما يقول ابن خلدون حياته كائناً اجتماعياً بالطبيعة وينتهي كذلك، فما من موجود إلا ويمتلك قصة خاصة عن علاقته بالجماعة المنظمة والمتراصة معاً. وأمّا هو الحال في شكل الترابط القائم، فهو يستمد في كلّ مرّة أصوله إمّا من الدين والتاريخ، وإمّا من الثقافة واللغة، وإن كان المطلوب وكما يقول جان جاك روسو Jean- Jacques Rousseau " هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كلّ شريك فيه وعن أملاكه وأن يحمها بكل ما يتوقّر من قوّة مشتركة " (روسو، 2011، صفحة 93). فليس الهدف الرئيسي الذي نطمح إليه إذاً، ونحن نتحدث عن الانتماء إلى جماعة ما سوى السّمح للأفراد بتشكيل هويّتهم الشخصية. بعبارة أخرى، ليست هناك سوى ميزة واحدة للهوية الإنسانية إنّها واقعية. ليس لشيء بل من أجل أننا نرتبط فيها بالعالم، بأشياءه، وبالذّوات التي فيه أولاً وقبل كلّ شيء. وحينما تبدو هذه المباشرة المريّة، أو واقعية العلاقة بالآخر فإرضاء نفسها، فهي تُتيح لنا أن نفهم وبشكل أفضل حقيقتنا ككائنات تستهدف آفاق الفهم والبحث عن المعنى في الحياة والذي لم يعد كما يؤكّد تيري إغلتنون Terry Eagleton " جوهرًا روحانيًا مطمورًا تحت ظاهر الأشياء " (إغلتنون، د.س.ن، صفحة 33). فالانتماء في هذه الحالة إلى الجماعة البشرية عبر فضاء الدين، التاريخ والثقافة، ومن ثمّ عبر دائرة اللغة، ليس يُثير فينا المريّة والواقعية فقط، بل الإحساس كما يقول جان بول سارتر بشعور الوجود، كينونة.

تمثّلت المسألة الأساسيّة في مجرى التأويل الوجوداني لعالم الجماعة في سيطرة المحافظة على استمرار مفهوم الهوية، ومحاولة وضع مُقابل له في العالم الواقعي عبر تصوّر العلاقة الممكنة بين الأنا والآخر، بيد أن هذا لا يلغي من أهميّته، خاصّة إذا ما شرعنا في الحصول على إقرار الاعتراف من الآخر خارج عالم الجماعة البسيط في الأسرة، فيما يتعلّق برسم صورة الحضور المتعدّد، التي ما عاد فيها - على طريقة ميلان كونديرا Milan Kundera - مُعلّم القرية والقس، ثمّ صاحب النزل وزوجته، والصيّاد خارج القانون ... وهلمّ جرّاً، يحبّ أن يظلّ خاضعاً لهيمنة الفروق الاجتماعيّة.

مادامت عوالمنا الصّغيرة قد حُكِم عليها بالنقص، فهذا معناها أنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعالم الجماعة الكبير عبر الموضوعيّة نفسها وهي الاجتماع باعتبارها موضوعاً سامياً وخالداً عبر التاريخ. إذ لا يزال عالم الجماعة حاضرًا بيننا اليوم وقوّة، وهو ماثل في أصل كلمة الفضاء العام فضلاً على أنّه أحد أبرز مظاهر الثقافة الحديثة في المجتمعات الديمقراطيّة اعتباراً من القرن الثامن عشر، والذي شكّل ركيزة بحثية على مستويات عدّة فلسفيّة، اجتماعيّة، وسياسيّة، أخلاقيّة، ودينيّة في المجتمع الغربيّ والعربيّ. فهذا لأنّنا أصبحنا نعيش أفراداً وجماعات في عالم تتجّه فيه العلاقات الإنسانية من فضاء الأسرة والعائلة صوب فضاء التجمّعات الكبيرة. والذي بواسطته وفيه (كي نستعمل عبارة مارتن هيدغر Martin Heidegger) " نرتب لأنفسنا مجالاً مكانياً " (هيدغر، 2012، صفحة 633) خاصّاً بنا.

يؤدّي توظيف المجال المكانيّ إلى تعميم الكيفيّة التي نكون حاضرين بها معاً في الفضاء العام، ولعلّ ما أشار إليه هيدغر في أنّ المكان كطابع أساسي لحضور الكينونة في العالم يُنبّهنا ويشدّنا أكثر إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الفضاء العام ليس كفضاء للتفاعل بين الأفراد فقط وهو الأمر الذي لم يكن يورغن هابرماس Jürgen Habermas مثلاً ليغفل عنه، وإنّما كفضاء تُعيد فيه الكينونة الإنسانية بناءً نفسها، وعلى طريقها الخاصّة بواسطة الجسد والرؤية من بين أهمّ مكوناته.

ولأنّ أحد أكثر الأقوال تردّداً في تحديد ماهيّة الفضاء العام هو الجسد فقد حاولنا بسط المفهومين معاً، مع ما يتلاقى مع أهميّة وأهداف البحث، أي في ضرورة تبيان أنّ الجسد من ناحيته هو الآخر يحمل كذلك

من الدلالات التي تم الإشارة إليها سابقاً في الاجتماع البشري، ولأن تفاصيل الحياة اليومية للأفراد حددت من جهة ثانية أهمية الحديث عن الفضاء العام باعتباره علامة ثقافية ومُعطي اجتماعي يتشكل من الجسد بوصفه - أي الجسد - إطاراً حاضناً لمبادئ في المعرفة والقيم والوجود.

وحتى لا تضيق الحاجة إلى إعادة التفكير في مفهوم الفضاء العام، وتكوين فكرة أكثر وضوحاً وتكاملاً عنه في وهم الاستحضار أو في ذات نفسها، فإننا نسأل سؤالاً يتجه صوب إعادة التفكير في الفضاء العام بعينين مفتوحتين نهز بهما على جذع التأويل والنقد وليس على التاريخ. فالأول، يؤدي إلى تصحيح وفحص بعض الأخطاء الشائعة عن الفضاء العام، إضافة إلى تقديمه رؤية بديلة، ولكن رجاء كما يقول بيير ليفي " لا نُشيدَن لأنفسنا أوثاناً جديدة ". والثاني، فهو يعمل على تمرير بعض الخطابات التي نعتقد أنها تستحق أن تُذكر، حتى لا نقول أن تأويلنا لها قد انتزع شيئاً من أصلها.

فعلى ماذا تقوم إذا طبيعة العلاقة بين الجسد والفضاء العام بالنسبة إلى مختلف التصورات الناشئة عن الفضاء العام، هذه التصورات التي تُحيل ابتداءً على الجسد ولو بشكل ضمني؟ وبعبارة دقيقة، يمكن أن نقول: ما مدى وجهة القول بأن هذه العلاقة تمر عبر فضاء الحركة والرؤية كما عند مي زيادة وميرلوبونتي، والكلام كما عند مارازانو، والظهور كما عند أرندت، وإلى أي درجة يمكن معها الاطمئنان إلى مختلف هذه التأويلات؟.

وحتى نتمكن من الإجابة عن الإشكالات المطروحة، فقد قمنا بتقسيم البحث إلى مقدمة وخاتمة استنتاجية لمُجمل ما تم مناقشته في البحث، يتخللها عنصرين اثنين، وذلك باعتمادنا منهجاً تحليلياً نقدياً بالرجوع إلى أهم النصوص المتيسرة في هذا الباب، بحيث تمت عنونة العنصر الأول ب: في عرض السؤال عن معنى الفضاء العام، حاولنا من خلاله إبراز مفهوم الفضاء العام بالانتقال بين التفسيرات التي بحثت فيه. ثم عُصراً ثانياً، فيما بين الفضاء العام والجسد من اتصال، لتوضيح معنى الفضاء العام بالنسبة للجسد.

أولاً: في عرض السؤال عن معنى الفضاء العام

1. في ضرب مثال عن محاولة نقد نشأة التصور العامي للفضاء العام في الأدب العربي المعاصر:

سوانح فتاة لمي زيادة

تحكي سوانح فتاة للكاتبة والزوائية المصرية مي زيادة Mayy Ziada عن المرأة الملقبة بالمدام، وأحياناً بالمدُموازيل أو السيّدة ذات الحكاية. فتقول: " كان يندُر أن أسير في شوارع حيّ الإسماعيلية كشارع قصر النيل، وعماد الدين، والمغربي، والمدايغ، وسليمان باشا، دون أن أراها مارة كأنها تقطن هذه الجهات أو قريباً منها. فإذا كنت مع صاحبة أو رفيقة لُفِظَتْ بَيْنَنَا تلك الكلمة التي يتبادلها النساء، والرجال أيضاً، مع احترامي لسادتنا الأجلاء، لدى مرور سيّدة ذات ميزة ما. تلك الكلمة هي " أنظري، أنظراً " (زيادة، د.س.ن، صفحة 114). وتُضيف مي قائلة: " بعد كلمة " أنظراً! أنظري " لا بدّ من حكاية عن موضوع النّظر " (زيادة، د.س.ن، صفحة 115).

النّظر، وإن كان مشكلةً قُطبيّة لا يختص بها الرجل وحده دون المرأة وإنّما كلاهما، فهو لا يحتوي - أي النّظر - على الدلالة تلك (القُطبيّة) الأشدّ بساطةً فيه. الواقع أن مُجرّد التّمشي في شوارع الإسماعيلية أحال مي كما أحال غيرها من بني جنسها إلى النّظر، لأنّه وليس أيّ نظريّ ينجذب فيه النّاظر أو الرّائي إلى الموضوع

المنظور. فالذي يحدث علاوةً عليه هو حكاية. إذ ليست الحكاية عند مَيَّ أقلُّ إرناثًا، بقدر ما هي تُضيفُ وتصرفُ الذهن إلى شيءٍ هو أكثرُ وأكبرُ جدلاً في مجرى التاريخ البشري.

كُلُّ تعاملٍ مع الحكاية التي أوردتها مَيَّ، فهو ينتهي إلى تمثّلٍ جدليٍّ، وإذ هو يستمرُّ في أن يتخذَ لنفسه حركةً دائريةً/ جدليةً تعكسُ الوجود، ينبغي أن يُفسَّرَ على ضوء مفهوم النظر أولاً وصورة الجسد ثانياً. وهو التمثّلُ عينه الذي يُعَيَّنُ على توفير الحقيقة الأولى عن ماهية الفضاء العام.

الآن (الآن)، وقد ساعدت مَيَّ زيادة على تكثيف مجموع الدلالات الرمزية الموجودة في المكان، وإن لم يكن واحداً على صعيد الاسم، فهو ومن حيث الوجود العالم المليء بالكلام (الأشخاص). وهذا الاستخدام بؤفرته للعنصر الإشاري أو المنجز الرمزي، ينطوي في عمومهِ على التمثّل. بعبارة أخرى، يُشبه النظام الرمزي من حيث هو "نتاجاً للكيفية التي يرتبطُ وينتظمُ بها الناس، كما تحددها الاختلافات البيولوجية والوراثية، والمجتمع" (بوعزة، 2013، صفحة 462) التمثّل. لسبب بسيط، ذلك لأنهما من طبيعة واحدة. إن الطابع الإشاري الذي يخص الحكاية (أنظر/ أنظري)، لا يمكن أن يتدعم إلا بنظرة للكائن، إلى جسده. لكنّه - أي الجسد - وكما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي مورييس ميرلوبونتي "هذا الجسمُ الفعليُّ الذي أسمّيه جسي، ذلك الحارس الذي يقفُ صامتاً من وراء كلماتي ومن وراء أفعالي" (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 13)، وهو في كلّ مرّة يكون فيها حاضراً وسط الأشياء في العالم، هو في ذاته مرّتي.

يُمكن انتزاعُ الكلام عن بنية الفضاء، فنقول: إنّها حدثٌ في الوجود رمزيٌّ وليس بحدثٍ ثقافي. لا ريب أنّها تستندُ إلى هذه الخلفية وتعتمدُ على الطريقة التي يُهَيَّمُن بها، ويظهرُ بواسطتها الجدُل إلى العالم من حيث طبيعتها وأصلها، أي من حيث هو الفضاء يكشفُ لنا عن ذاته في النظر والجسد، قبل أن يكون مكاناً لاجتماع الناس، حيث يتمكّن الجميع - والتشديدُ لهابرماس - "من مناقشة الشؤون المشتركة والقوانين والقيم، بغرض السعي لصياغة السياسات والحلول والتحديات التي تواجه المجتمع كلّهُ" (محمود، 2017، صفحة 74). أو كما تقول نانسى فريزر Nancy Fraser "المجال العامُ فضاءٌ يتناقش فيه المواطنون حول الشؤون المشتركة بينهم، وبالتالي: يمكنُ اعتباره ساحةً مؤسسيةً للتفاعل الخطابي. هذه الساحةُ مُختلفةٌ مفهوماً عن الدولة. إنّها موقعٌ لإنتاج وتوزيع الخطابات التي يمكنُ، من حيث المبدأ، أن تكون ناقدةً للدولة" (فريزر، د.س.ن، صفحة 03).

2. في ارتباط الفضاء العام بالظهور عند حنا أرندت

إنَّ رابط ما هو مُشترك بين الناس في الفضاء العام باعتباره قادراً على تأسيس ماهية الفضاء العام، فإنّه يظلُّ كذلك عاجزاً عن تأسيسه لأنّه يبقى مُطابقاً تماماً للمبدأ الرئيسي الذي تحدّثت عنه حنا أرندت Hannah Arendt في كَوْنِ أنّ المسائل المشتركة التي تجعل من البشريّةفاعِلونَ ويجتمعون معاً ويعبّرون عنها بفصاحةٍ قد فقدت قدرتها على إنتاج فضاء عموميّ بواسطة الأشياء. فالمجال العام لم يعد مؤسسة خطابية، بل إنّهُ "العالمُ نفسه بما هو مُشترك معناه، يتميزُ عن المكانة التي نمتلكها فيه بصفةٍ فردية، غير أنّ هذا العالم ليس مُماهياً للأرض أو للطبيعة، بما هي إطار لحركة البشر وشرطاً عامّاً للحياة. إنّهُ مُرتبط بالإننتاجات البشرية، بأشياء صنعتها يدُ الإنسان، وبالمثل فإنّه مُرتبط بالعلاقات التي توجد بين سكان هذا العالم وما صنعه الإنسان. أن نعيش معاً في هذا العالم يعني أساساً أنّ عالمنا من الأشياء يوجد بين من يشتركون فيه" (أرندت، د.س.ن، صفحة 73).

إن فكرة رفض الفضاء العام بما هو ظاهرة للتخاطب لن تدوم ولن تكون ممكنة إلا في حالة قبول فكرة أن الفضاء العمومي ليس سوى العالم المشترك بيننا بأشياءه.

ثم إن المجال العام وهو يتضمن فكرة عن الأشياء أي عن العالم المشترك الذي نتيجته تحويل العالم إلى أشياء تربط وتجمع بين الناس يتضمن فكرة عن الخلود Immortality أو الديمومة، فإن معنى الحياة العامة الذي ظهر في العصر الحديث هو في استدامة مع معنى الخلود الأرضي للعالم، ولقد عثرت أرندت عن ذلك بقولها، " إن العالم المشترك هو ما ندخله متى نولد وما نتركه متى نموت. إنه يتجاوز مدة حياتنا في الحاضر والمستقبل معاً، لقد كان موجوداً قبل مجيئنا وسيبقى بعد رحلتنا فيه. إنه ما يكون مشتركاً بيننا لا فقط مع من يعيشون معنا، بل كذلك مشترك مع أولئك الذين كانوا هنا قبلنا ومع أولئك الذين سيأتون بعدنا. غير أن مثل هذا العالم المشترك يمكنه أن يبقى رغم مجيء الأجيال وذهابها، وذلك بقدر ما ما يظهر في العمومي" (أرندت، د.س.ن، صفحة 76).

بيد أن الفضاء العام في سيرورته عند أرندت وهو جزء لا يتجزأ من العالم المشترك، فمن غير الميسور أن نحصل على تعريف للفضاء العام من دون أن تكون هناك طريقة معينة للوصول إليه ولفهمه، ولفهم العلاقة مع الآخرين. ولا عجب أن تبحث أرندت عن مفهوم أفضل للعالم المشترك فيما يتعلق رأساً بظهور الفضاء العام الذي يعني في كل حالاته ما نراه ونسمعه مع الآخرين في العالم الخارجي " كل ما يظهر في المجال العمومي يمكن أن يراه الجميع ويسمعه وهو يتمتع بأكثر قدر من الإشهار. وبالنسبة إلينا فإن الظاهر - الشيء الذي يري ويُسْمَع من قبل الآخرين تماماً مثلما يري ويُسمَع من قبلنا يمثل الواقع" (أرندت، د.س.ن، صفحة 71)، انطلاقاً من المكان الذي يحتله كل شخص فينا وهو ما لا يتوافق مع مكان أحدهم.

ومن هنا فإن مفهوم الفضاء العام الذي يقوم على واقعية الحضور في العالم المشترك فهو يقوم أيضاً على واقعية الحضور المرتبط بالظهور المتزامن مع التواجد في أمكنة مختلفة. بعبارة أخرى، لا يمكن للعالم المشترك بيننا أن ينبثق من غير الواقع الذي تخضع فيه الأشياء تماماً للمظهر، أي لسيطرة وجود فضاء عمومي حيث يمكن للأشياء أن تظهر.

3. في التأويل العلماني للفضاء العام عند تشارلز تايلور

ولكن، لا يمكن لفضاء الظهور Space of Apperance أو لواقعية الحضور التي تقوم على الظهور في العالم المشترك، أو ما قد تعتبره أرندت غير ذي أهمية من أن يمنعنا في المحافظة على التصور الذي يري عموماً أن الفضاء العام يهدف إلى غاية محمودة، إن لم نقل ظلّ التجمّع من أجل التواصل والحوار واحداً من بين أكثر المفاهيم شيوعاً حوله. ولكنّه مع ذلك، ومن ناحية أخرى لم يكن سوى المجال الذي نُجيد التآلف فيه مع العقل. فالعقل، هو وحده من له حق النقد والتقييم، فأمامه لن يكون المجال العام معرّفاً كما يقول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor بقانون، أو بتقليد أو بمعتقد ديني أو حتى سياسي. إنه سوى المجال الذي نفعل فيه أنا وأنت أي نحن معاً، وهكذا إلى أن تتلاشى الفوارق والمصالح الخاصة بيننا في نفعات الفعل. " إن المجال العام هو رابطة لا يشكلها أي شيء خارج الفعل المشترك الذي نفعله فيها: التوصل إلى تصوّر مشترك، حيث يمكن، من خلال تبادل الأفكار. ووجود المجال العام كرابطة ليس سوى فعلنا معاً بهذه الطريقة. ولا يصحّ هذا الفعل المشترك ممكناً بفعل إطار تجب إقامته وفق بُعد يسمو على الفعل، سواء أكان من خلال الله، أم سلسلة الوجود، أم من خلال قانون تحدر إلينا منذ الأزل. هذا ما يجعله فعلاً علمانياً

على نحوٍ جذريٍّ " (تايلور، 2015، صفحة 115). نقلَ إلينا الرأْيُ العامُ أو الفعلُ المشتركُ إذا تصوّرًا محدّدًا يمتلكُهُ المجالُ العامُ عن نفسه، وهو أنّه فضاء علمانيٍّ خارجٍ سياسيٍّ.

يُبْنَى تايلور في مفهوم الفضاء العامَ باعتباره قوّةً شعبيةً لا قوّةً سياسيةً وهو ما خلقَ وضعًا مُغيّرًا وجديدًا للحياة السّياسيّة، ومن هذا المنطلق فإنّ المجال العامَ يُغيّرُ اللّعبةَ في التّيار السّياسيّ الرّئيسيّ. إنّه يعطي بالفعل معنًى لفكرة " الشّعب "، القادرة على العمَل كوكيل جماعي في إزاحة تنظيمها السّياسيّ. كان من المفترض إذا أن يكون " الرأْي العام " موجودًا خارج السّلطة، أمّامه، ممّا يعطيه شرعيّته في النّهاية، أو يسحبها (Taylor, 2006، صفحة 482). وعليه، فإنّ المجال العامَ حسب تايلور ووفقًا لتحليلات بول باتون Paul patton يفترض مسبقًا درجة معيّنة من الفهم المشترك ووجود وسيلة يمكن أن تنتشر فيها الآراء . يمكن لأَيّ شخص المشاركة، بالتزامن مع الأفكار الحديثة حول أُسُس حكومة شرعيّة، فالمجال العام يوفّر آليّة يمكن من خلالها محاسبة الحكومة على أعمالها وسياساتها (Patton, 2006, p. 503).

ثمّ إنّ ظهور المعنى السّياسيّ للفضاء العامَ عند تشارلز تايلور لا يختلف عن معناه العلمانيّ، لكونه هو الآخر خلقَ وضعًا جديدًا ولكن هذه المرّة بالنّسبة للحياة الرّوحية الخاصّة بكلّ فرد في ارتباطها بجملة التّحوّلات الّتي شهدتها مجتمعات الحداثة الغربيّة في إطار ما سُمّي بعملية الانعتاق الكبير أو فك السّحر عن العالم Désenchantement de monde ، بالعصور السّابقة للإيمان أو الدّين. بعبارة أخرى، فيما يتعلّق بفكّ القيد الّتي كانت تؤثر على النّاس والمؤسّسات في مجتمعات ما قبل الحداثة الّتي كان يُنظر إليها على أنّها وثيقة الصّلة بزمّن مقدّس، حيثُ يُصبح الله أو النّظام المُتعالّي نوعًا من الوجود الرّائف أو وهمًا بشريًا بمجرد دخول المجتمع في مرحلة جديدة حيثُ ستكون العلمانيّة Sécularisation كمقولة حديثة ارتبطت بالعالم المسيحيّ اللّاتينيّ غنصرًا أساسيًا في أيّ دولة ديمقراطيّة ليبراليّة، خاصّة إذا ما اتّفقنا بشكلٍ عامّ على أنّ العلمانيّة كما يقول تايلور هي نظام سياسيّ وقانونيّ مُهمّته إقامة مسافة معيّنة بين الدولة والدّين. أيّ، في مُحايدة الدّولة في علاقتها مع مختلف الأديان (Charles & Maclure, 2010, p. 10) ، وأنّ تقف على قدم المساواة مع جميع المواطنين سواء كانوا مُعتنقين لمعتقد دينيّ أم لا.

في مُحاولة تايلور دراسة الظّاهرة الدّينيّة من الدّاخل الغربيّ لفهم علاقة الحياة الدّينيّة للأشخاص بالحياة العامّة، وإذا ما كانت العلاقة مع الله قد تراجعت فعلاً!، فإنّه قدّم مفهومًا للفضاء العام يتّفق مع ثلاث صوّر أساسيّة للعلمانيّة بما يتّفق أيضًا مع أشكال حضور الدّين، أو لنقل عودة الدّينيّ من عدمه في الأماكن العامّة:

المعنى الأوّل: يتعلّق بالانسحاب التّدرجيّ وليس الكليّ للدّين من الفضاء العامّ، أي فصل الدّين عن السّياسة فالعلمنة هنا كما أشار إلى ذلك ستيفيان قوثير هي عملية تمييز وتمكين لمُختلف مجالات الحياة العامّة الإنسانيّة (سياسيّة، اقتصاديّة، فنيّة) فيما يتعلّق بالدّين. هذه المجالات تعملُ وفقًا لمعاييرها ومبادئها الخاصّة دون الرّجوع إلى الله (Gauthier, 2014, p. 135). وإذا أخذنا بعين الاعتبار عدم الإشارة إلى أيّ واقع مُطلق أو مُعتقد دينيّ في الفضاء العام فهذا لأنّ هناك حاجةً ماسّة بل طريقةً مُعيّنة لإعادة النّظر في أشكال التّرشيد العقلائيّ للحياة العامّة.

المعنى الثّاني: يرتبط بتراجع الحياة الدّينيّة في الكنيسة (Gauthier, 2014, p. 135).

المعنى الثالث: يقترحُ مفهومًا آخر للعلمانية يهتمُ بشروط الإيمان الجديدة، حيثُ أصبحت مسألة الدين مسألة شخصية تتعلق بالخيار وليس بالإلزام، بالطرائق العديدة والمتنوعة التي يُمكن للأفراد بواسطتها التعبير عن خياراتهم ومعتقداتهم الدينية أو اللا دينية (Taussig, 2014, p. 10). من الانتقال كما يؤكد تايلور من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله غير قابل للتحدّي، وفي الواقع غير مثير للمشاكل. إلى مفهوم يفهم فيه على أنّه خيار واحد من بين أمور أخرى، وفي كثيرٍ من الأحيان ليس الأسهل في التّبيّي (Tayor, 2007, p. 03).

وإذا ما أخذ تايلور على عاتقه معرفة حقيقة الفضاء العامّ أمام السّياسة أولاً ومن ثمّ أمام الله، ومن حيثُ طبيعة الاهتمام القائمة على ضرورة تبّي الفهم الشّخصيّ للدين Self understanding، وأرندت أمام فضاء الطُّهور، ومي زيادة وهي تعملُ بدقّة على تحديد ذلك الخضوع لنظام الثّقافة العربي القائم على فضيلة الخلق المُستمر لنوع الارتباط الموجود بين كلّ واحدٍ منّا بواسطة البصر، فإنّه علينا الآن أن نُشير إلى الفضاء العامّ من حيثُ هو امتداد لعالم الجسد بكُلِّ ما فيه.

ثانيا: فيما بين الفضاء العام والجسد من اتصال

ونحنُ قد أشرنا إلى التعاريف السّابقة التي ناقشت مفهوم الفضاء العام ليس لنقضها أو لإثبات تهاافتها، وإنّما هذه هي الوسيلة الوحيدة ليكون رأيُنّا مُؤسّساً. إنّ الفضاء العام، نتيجةً لانصهار وتلاقٍ ثلاث عوامل هي النظر والجسد والرّأي، ولا يمكنُ الحديث عن مشروعية الرّأي العامّ إنّ نحنُ فصلنا عنه النّظر والجسد. ولو حدث أن قُمنّا بإنارة هذا المفهوم من جهة الفصل، لوجدنا أنّهما يشكّلان المصدرَ والأصلَ الأوّل له. لا تكمنُ بعبارة هيدغريّة - نسبةً لمارتن هيدغر -، علّة الإحراج الذي لا يزال قائماً إلى اليوم في ما يخصّ تأويل كينونة الفضاء العامّ في محاولةٍ تعميم المظهر الانفصاليّ، أي وضع النّظر والجسد في جهة، والرّأي العامّ في الجهة المقابلة.

وإنّ كان النّظر والجسد يُمثّل مادّة البناء فيه، فإنّه يكفينا في هذه الحالة فقط، أن نُشير إلى أهميّتهما. إنّ الذي يُمكننا إذن، من أن نُؤلف أو نُقيم الصّلة بين مرجعيّتي التّمثّل (النّظر والجسد)، والفضاء العام ليس أكثر من إثارة المسألة الفينومينولوجيّة (الظواهريّة) التي للنّظر،

1. المرتبة من حيثُ هي الهيئة الأساسيّة للجسد في الفضاء العامّ، أو في فكرة المرتبة عند ميرلوبونتي

وإنّي لا يَشُقُّ عليّ أن أقول، إنّ مصطلح (النّظر) هو من ناحيته لا يقوم سوى على العيّن. وإذا كنّا نريد بأيّ وسيلة أن نُفكّر في العيّن، فليس علينا سوى العودة إلى موريس ميرلوبونتي. يكتب موريس قائلاً: " إنّ العيّن هي ما قد انفعل بواسطة تصادمٍ مُعيّن مع العالم وهي تُرجع هذا التّصادم إلى المرئيّ " (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 26). إنّ العيّن، إذ هي تتصادم مع العالم فهي تُحقّق الوحدة مع أشيائه. وليست الوحدة مع الأشياء مُتحقّقة من غير " هبة الرّؤية " (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 11) التي تمتلكها العيّن من دون سائر جوارح الجسد. أو هي العيّن كما قدّمها جورج فيغاريلو Georges Vigarello " نبراسُ الجسد " (فيغاريلو، 2011، صفحة 43)، تخضع الرّؤية من حيثُ التعريف إلى الحركة بواسطة الجسد أو الجسم. هذه العلاقة التي ترتبط فيها حركة الجسد بالرّؤية، أي من حيثُ جسي ينتهي فيها إلى نوعٍ من الحركة خاصٍ بالعيّن. يقول ميرلوبونتي، " إنّ جسي المتحرّك لينتهي إلى العالم المرئي، ويكون جزءاً منه، وبهذا أستطيع أن أوجّهه في المرئي،

كذلك من الحق من ناحية أخرى أنّ الرؤية تتعلّق بالحركة. فنحن لا نرى سوى ما ننظر إليه. وماذا تكون الرؤية بدون أية حركة للعينيّ؟ " (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 16).

وإذ استطاع ميرلوبونتي تدبير العلاقة بين الأشياء وحركة الجسد، فهو يُدبّر كذلك علاقة الجسد بذاته. ليس لشيء، وإنّما لأنّ الجسد " ليس قطعة من المكان أو حزمة من الوظائف، وإنّما الذي هو تشابك من الرؤية والحركة " (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 17). حيث يتماهى معها- أي الذات- بسهولة بصفته موضوعاً للرؤية. فهو لا يزال بعد مرئياً، وهو قد عبّر عن هذه المرئية بالنسبة إلى الذي أمامه أي ذاته وهي رائية ومرئية في آن واحد. يقول ميرلوبونتي:

" الجسم الذي ينظر إلى الأشياء كلّها، يُمكنه أيضاً أن ينظر إلى نفسه، وأن يتعرّف فيما يرى عندئذ على " الجانب الآخر " من قدرته الزائفة. إنّهُ يرى نفسه رائياً. ويلمس نفسه لامساً، فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه. إنّهُ ذات، لا عن طريق الشفافية مثل الفكر، الذي لا يفكر في شيء أياً كان دون أن يتمثله وأن يُشيدّه وأن يُحوّله إلى فكرة، وإنّما ذات بواسطة الاختلاط والرجسية وملامسة من يرى لما يراه. ومن يلمس لما يلمسه، ومن يحس للمحسوس- ذات إذن واقعة بين الأشياء، لها وجهٌ وظهر، لها ماضي ومستقبل " (ميرلوبونتي، د.س.ن، صفحة 18، 19). فالجسد، لن يبحث عن من يراه بواسطة البصر، بمقدار ما هو يبحث عن كينونته في العالم، أو كما عبّر عنها مارتن هيدغر في معنى قوله: التي لا تعني الحدوث في وسط أشياء أخرى. حيث يُمكن للشعور أن يمتزج بالإدراك، وحيث يُمكن لما هو خارجي أن يتحوّل إلى داخلي.

هنا فقط يُمكن أن نلامس المعنى الحقيقي للجسد الموجود كصورة، وهو يرمي بنفسه إلى أشياء العالم. إنّهُ قولاً واحداً طريقة في انشغال الكينونة بالداخل. فالأشياء التي أمامي، كما هو جسدي، أو ليس الإدراك الموضوعي للأشياء بمنفصل عن شعوري أو وعيي بهما. بعبارة أخرى، ليس هناك من واقع وصفناه إلا وأعاننا عليه الشعور، ذلك أنّ الإنسان أتى إلى العالم والشعور يُشكّل جزءاً لا يتجزأ من حياته. إنّهُ (الوعي) كما عبّر عنه برغسون Henri Bergson " القوة التي ترسم في الفضاء حركات غير متوقّعة في الحاضر والمستقبل " (برغسون، 1991، صفحة 30). إنّ الواقع والجسد إذ يتم إدراكهما بواسطة الوعي فهما ليسا بمجرّدين عن المعنى والقيمة. فكلّ جسد يحدث رؤية من الخارج، يتبعها رؤية من الداخل.

ليس هناك من وحدة بين النظر والجسد سوى وحدة وجودية، إنّ الفضاء العام فضلاً عن كونه مكاناً، كما كتب دوسارتيو Michel de Certeau " يحيا بمجموع الحركات التي تنتشر فيه " (دوسارتيو، 2011، صفحة 218)، فإنّهُ مازال يحافظ على دلالاته الأنطولوجية من حيث اللقاء الذي فيه. يخضع الفضاء إلى التلاقي وليس إلى الآراء، وإنّ كان الأخير حسب فريزر " إجماع حول الصالح العام " (فريزر، د.س.ن، صفحة 03). فهو إذ يقدّم - أي الفضاء العام - فكرة عن ارتباط البشر بواسطة الكلام، فهو كذلك يقدّم فكرة عن هذا الارتباط بواسطة النور. تتبّع العين النور ليس حباً في النور، بل لأنّ النور وهو يعكس ضرباً من الظهور أمام الآخر الموجود في المكان، حيث- تُصرّح ميشيلا مارزانو Michela Marzano " المرء يصنع صورته. وهو يُعَلِّل فيها. ويحاول التّطابق مع توقّعات هؤلاء وأولئك وكذلك مع المعايير الثقافيّة والمتطلّبات الاجتماعيّة " (مارزانو، 2011، صفحة 29).

يصبح الكلام بين اثنين أو أكثر مقبولاً، وأشدّ وضوحاً، لطالما أنّ اللقاء يلعب دوراً أساسياً في إبرازه. ولأنّ اللقاء وهو يُعبّر عن نفسه في الكلام، فهو يعمل إذن، على إعادة صوغ حياتنا بما يتفق مع مبادئ السلوك، وثقافة المجتمع، حتّى العاطفة. تقول مارزانو، " الالتقاء بشخصٍ يعني الانفتاح عليه، رؤيته والنظر

إليه، في الوقت ذاته الذي يرانا فيه وينظر إلينا. عبر الكلمات والحركات يتجّه الإنسان للقاء الغير ويعرض نفسه عليه، في نفس الوقت الذي يعرض الغير نفسه علينا " (مارزانو، 2011، صفحة 145). بناءً عليه، تكمن نزعة إلى القرب غير مُقيّد ولكنّه مفتوح نحو الآخر الذي هو مرئي بالنسبة لي وأنا مرئي بالنسبة له. ولأنّ الكلام ليس مُجرّداً عن الظهور، أو لأنّ كلّ كلامٍ يحتمل اللقاء، فإنّا من حيث التعريف، نحن كائنات مكانية، أو كما أشار إلى ذلك هيدغر " إنّ الدّأزين مكاني على طريقة الكشف المتبصّر عن المكان، بحيث هو إزاء الكائن يلاقيه مُلاقاةً مكانيةً على هذه الشّكلة " (هيدغر، 2012، صفحة 633).

وأما الفضاء العام، إذ هو يدّعي فضيلة الكلام من حيث هو يتجّه صوب اللقاء، فلأنّ مظاهر النّظر فيه تكادُ تميّز تبعاً لصورة الجسد، الذي هو أشدُّ ارتباطاً بحضور المرأة. بعد عملٍ تحليليٍّ علّقت الفيلسوفة الفرنسيّة سيمون دي بوفوار - مُستشهدةً بمونترلان وكلوديل وستاندال - أهميّة كبيرةً على صورة المرأة النّمودج، من حيث هي صورة سيقى الكلام فيها خاضعاً- وكما يستطرّد إدموند هوسرل في العبارة- لفكرةٍ محوِضية، مليئة بكلّ أشكال الاستيهام والتّخييل والكبت، كما تحدّث عنها الكتّاب روائيين وفلاسفة كلّ بأسلوبه، مُؤولاً ومُفكّكاً، أو كما جسّدها فنانون عبر لوحاتهم، وأنشد عنها الشعراء، وقبل هذا وذاك كما تمثّلها ذهنية الأفراد، كلّ بطريقته الخاصّة. وذلك في إطار محاولةٍ منها لتدبير العلاقة القائمة بين الرّجل والمرأة. تقول سيمون، " إنّ صورة المرأة النّمودجية تلعب دوراً مهمّاً في الأدب والحياة اليوميّة فكلُّ كاتبٍ يعكس في إنتاجه أمزجةً وأحوالَ مُجتمعهِ وخيالاتهِ عن المرأة المثلى إلّا أنّ هذه الصّورة النّمودجية للمرأة تأخذ شكلاً مُبايناً بالنسبة لكلِّ فردٍ، حسب المقام الذي يُعطيه لنفسه من حيث التّحرُّر والارتقاء " (بوفوار، د.س.ن، صفحة 71،72)، وإن ربطت دي بوفوار بين العنصر الاستيهامي في تشكيل صورة المرأة، فلأنّ ذلك ليس وليد لحظةٍ زمنيّةٍ بعينها، وإنّما هو يحدث نتيجةً لمجموعة من التّراكمات والتّرسّبات التّاريخيّة التي مرّت بها المجتمعات البشريّة عبر مراحل تكوّنها.

2. في محاولة فرض تقسيمات على معنى النّظر بالنسبة للجسد

ينتمي كلّ فرق بين الاثنين، أي بين مظاهر النّظر وصورة الجسد إلى المرأة بشكلٍ خاصّ وإلى سائر أفراد الجماعة البشريّة المحكومة من قبل الذّكور بشكلٍ عامّ. فمن السّهّل علينا معرفة ما يجمع أو يفرق بينهما، وهذا الاتّحاد أو الافتراق يشتمل في أصله على التّقسيمات الآتية، وهي في أصلها تقسيمات مُتفاوتة ومُتقاطعة فيما بينها أحياناً كثيرة:

2.1 النّظر القائم على جماليّة الجاذبيّة الجنسيّة، والذي مثله كلّ من دو ساد و باطاي، ويعكسُ الحضور المُكثّف للجسد، وقد عبّر عنه فيغاريلو بطريقةٍ مُثيرة ولافتة إلى حدٍّ أنّ المرء قد لا يفقد الرّغبة في التّوقّف حتّى إذا ما استشعر ذلك، قائلاً:

" السّحر يفترض انتباهاً إلى أجزاء مُعيّنة في الجسد، الصّدر، والسّاقين، وطريقته المُثني، والتّماوج المُلتبس لجسمٍ يُفغّي، وإلى طريقة النّظرة، تلك النّظرة التي تغوص فيها العينان داخل عيني الشّريك، أو داخل عيون المُشاهدين، بينما كانت الفتاة ذات السّلوكة اللّائق تغضّ الطّرف دوماً حينما تتكلّم مع الرّجال " (فيغاريلو، 2011، صفحة 275). وهذا النوع من النّظر القائم على قوّة الجنس وجمال الجسد والذي مثّلته حتّى نجمات السّينما من أمثال: غلوريا سوانسون Gloria Swanson وكونستانس بينيت Constance

Bennett حسب فغاريلو قد فرضَ بعد سنوات طويلة نموذجًا مُعيَّنًا على النَّاسِ في اعتبار المرأة أسطورة تستحقُّ الاحترام والمحبة.

2.2 النظرُ الموضوعي (شَيْئِي) - الجسدُ الموضوعي، فَلَيْسَ هناكَ من شيءٍ أَكْثَرُ إثارةً في النَّظرِ إلَّا الجسدُ مِنْ حيثُ هُوَ يتحوَّلُ إلى موضوعٍ. إِنَّ الموضوعَ يُحيلُ إلى الشَّيءِ، والشَّيءُ مِنْ بَيْنِ سائرِ موجوداتِ العالمِ هُوَ الأكثرُ واقعيَّةً فيه. كما أَنَّ الموضوعيَّةَ هي الأكثرُ واقعيَّةً في الشَّيءِ ذاته مِنْ أَجلِ الحصولِ على شرفِ الاعترافِ مِنْ الآخرِ. وَحَتَّى نَتِمَكَّنَ مِنْ إلْغَاءِ الحالةِ السِّلْبِيَّةِ لِلنَّظَرِ وَالتِّي يُمْكِنُ اعتبارُها حالةَ اجتماعيَّةٍ خاصَّةٍ تُحوِّلُ الآخرَ في قلبِ الفضاءِ العامِّ أو غيره إلى مجرَّد شيءٍ غيرِ مرئي، وذلكَ لأنَّ:

" الشَّكْلُ الأساسيُّ لِلأمرِّيِّ هُوَ الشَّكْلُ الخاصُّ بِالإِذْلالِ والمِهانةِ الَّذِي يَتِمُّ بواسطتهِ " النَّظَرُ مِنْ خِلالِ أحدهم ". أَيُّ ذَلِكَ السُّلُوكِ الَّذِي يَتِمُّ وَكَأَنَّ الآخرَ غيرُ موجودٍ، وَغيرُ حاضِرٍ فِي المِكانِ والفضاءِ نَفْسِهِ. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ النَّظَرَ مِنْ خِلالِ أَحَدِهِمْ لَهُ سِمَةٌ أَدائِيَّةٌ، تَتَطَلَّبُ حَرَكَاتٍ وَسُلُوكِيَّاتٍ تَشْهَدُ بِوُضُوحٍ عَلَى أَنَّ الآخرَ غيرُ مرئيٍّ وَذلكَ بِطَرِيقَةٍ مَقْصُودَةٍ " (بغورة، 2012، صفحة 183).

يَجِبُ الانْتِقَالُ إِلَى الحالةِ الإِيجابِيَّةِ الَّتِي تَرى فِي الآخرِ فاعلاً حَقِيقِيًّا فِي الفضاءِ العامِّ نَفْسِهِ أَيُّ بِتَغْيِيرِ واقعِ العلاقاتِ الاجتماعيَّةِ بَيْنَنَا، وَهِيَ الحالةُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ نُسَمِّيَهَا بِالاعترافِ Reconnaissance، والاعترافِ فِي نِهَايَةِ التَّحْلِيلِ الآخرِ " تعبيرٌ مرئيٌّ واستجابةٌ لقيمةٍ شَخْصٍ مِنْ الأشخاصِ، وَذلكَ وَفْقاً لِحَرَكَاتٍ وَأَفْعَالٍ مَناسِبَةٍ تُعَبِّرُ عَنْهَا بِشَكْلِ عَلَنِيٍّ اتِّجَاهَ شَخْصٍ مِنْ الأشخاصِ يَتِمَّتُ بِسُلْطَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ عَلَيْنَا، وَذلكَ نَتِيجَةُ اعترافنا بِهِ " (بغورة، 2012، صفحة 184). وَقد تِمَكَّنَ الفيلسوفُ الأَلماني أكسيل هُونِيث Axel Honneth مِنْ إثراءِ الحَدِيثِ فِي هَذَا البابِ عِبْرَ مُخْتَلَفِ كُتَابَاتِهِ.

3.2 النظرُ ذُو الدَّلالةِ الاجتماعيَّةِ - الجسدُ التَّابِعِ، الدَّاخِلُ ضِمْنَ فَنَةِ الجسدِ الموضوعيِّ. وَمَثَلَتْهُ حَرَكَاتُ ما بَعْدَ كُولُونِيَالِيَّةٍ وَدِرَاسَاتِ التَّابِعِ Subaltern Studies مَعَ غَايَاتِي سَبِيْفَاك Gayatri Chakravorty وَهِيَ الدِّرَاسَاتُ الَّتِي اِهْتَمَّتْ بِشَكْلِ عَامٍّ بِالْفَنَاتِ الاجتماعيَّةِ المُهْمَّشَةِ الَّتِي لَمْ يَتَنَاوَلْهَا التَّارِيخُ الرَّسْمِي كَطَبَقَةِ الفَلاحينَ وَالنِّسَاءِ وَاللَّاحِثِينَ وَالْمِثْلِيِّينَ (إِبْرَاهِيم، 2008، صفحة 349)، وَلَقَدْ تِمَكَّنَتْ سَبِيْفَاك مِنْ إِطْلَاقِ كَلِمَةِ التَّابِعِ عَلَى المَرأةِ، وَالمَرأةِ فِي الثَّقَافَةِ الهِنْدِيَّةِ بِصِفَةِ خاصَّةٍ. وَهنا تَقْدِمْ غَايَاتِي سَبِيْفَاك أَحَدَ الأمثلةِ المَوْجُودَةِ لَدَى الشُّعُوبِ الهِنْدِيَّةِ، تُعَرَّفُ بِاسْمِ السَّاتِي، وَهُوَ طَقْسٌ تَقْلِيدِيٌّ ارْتَبَطَ بِالممارساتِ الاجتماعيَّةِ القَدِيمَةِ، حَاوَلَتْ مِنْ خِلالِهِ المَرأةُ الهِنْدِيَّةُ إِثْبَاتَ وَفائِها لِلزَّجْلِ الهِنْدِي:

" تُطْلَقُ كَلِمَةُ سَاتِي عَلَى العادةِ القَدِيمَةِ الهِنْدُوسِيَّةِ حَيْثُ تَرْتَمِي الأَرْمَلَةُ عَلَى مِحْرَقَةِ زَوْجِها رَغْبَةً فِي الانْتِحارِ احْتِرَامًا لَزَوْجِها المَتَوَفِي " (إِبْرَاهِيم، 2008، صفحة 354).

وَدِرَاسَاتُ عِلْمِ الاجْتِمَاعِ مَعَ بِيَار بوردِيُو Pierre Bourdieu فِي اعتبارهِ الفضاءِ العامِّ أَدَاةً مِنْ أَدَوَاتِ التَّنْظِيمِ الاجْتِمَاعِيِّ يَحْمِلُ مَعَهُ دَلالةً جِنْسِيَّةً أَدَّتْ إِلَى الفِصْلِ بَيْنَ الجِنْسَيْنِ عَنْ طَرِيقِ ما أَسْمَاهُ بِزُهَابٍ أَوْ قُوبْنِيَا الأَمْكَنَةِ Agoraphobie، _ حَتَّى فِي ضَرُورَةِ خَلْقِ مِهْنٍ لِلنِّسَاءِ وَأُخْرَى لِلرِّجَالِ كَمَا تَذْهَبُ إِلَى ذَلِكَ نَوَالِ السَّعْدَاوِي _، يَجْعَلُ الاقْتِرَابَ مِنَ الفضاءِ العامِّ تَجَرِبَةً مُرْعِبَةً بِالنِّسْبَةِ لِلنِّسَاءِ.

وفاطمة المرنيسي Fatema Mernissi مِنْ خِلالِ تَبَيَّنِها أَحَدَ أَهَمِّ المَفاهِيمِ المتجذِّرةِ والمتحدِّرةِ مِنَ الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ وَهِيَ " الحَرِيمِ Harem " القَائِمِ عَلَى احْتِرَامِ حُدُودِ المِكانِ بِفِعْلِ تَكْرِيسِ مَبْدَأِ الفِصْلِ وَالتَّقْسِيمِ بَيْنَ الفضاءِ العامِّ الرِّجَالِيِّ وَالفضاءِ الخاصِّ النِّسَوِيِّ أَيْضًا، بِاعتبارهِ مَفْهُومًا ذَهْنِيًّا مُسْتَقَرًّا فِي ذَهْنِ الرِّجُلِ

الشرقي، وهذه الفكرة باختصار شديد تتضمن استحضر قوة الرجل في ممارسة السلطة والشعور بالمتعة، وفي فرض الحواجز والموانع ودهاء المرأة همسا وخياناً وتجسساً وتمرداً على القوانين في أحيان كثيرة، في كيفية مواجهة مصيرها العنيف داخل الحريم بواسطة التكلّم واستخدام العقل في صراعٍ طويل لأجل البقاء، وإنّ شهرزاد الشرقية لُغتها التكلّم، وإنّ شهرزاد الغربية لُغتها الجسد. وأنّه من غير المعقول الحديث عن حريم من دون وضعه في مقابل حريم الرجل الغربي لإعادة فحص مختلف النتائج التي توصّلت إليها المرينسي على ضوءه، باستعراضها صور الحريم والدلالات الجديدة التي اكتسبها في الغرب؟، وأهم مرجعياته ومصادره التاريخية والفنيّة. بعبارة أخرى، استكشف العلاقة القائمة بين حريمتنا في الشرق وحريم الغرب؟ وهل هو واحد أم متعدّد؟. والإثنان - حريم الشرق والغرب - ليسا مُشترَكَيْن في شيء، لقد كان:

" حريم الغربيّين مرتعاً للهو حيثُ ينجح الرجال في تحقيق مُعجزة مُستحيلة في الشرق: أي أن يتمتّعوا في اطمئنانٍ بحُشود النساء الخياليّات في الحريم الذي يحلُمون به، دون خوفٍ من زُدود فعلهنّ، على عكس حريم الشرق الواقعي الذي يتوجّس فيه الرجال من كيد النساء " (المرينسي، د.س.ن، صفحة 25).

4.2 النّظر بوصفه قداسة، (المرأة النموذج/ الأنثى الخالدة)، أي باعتبارها لُغزاً مع دي بوفوار، أو العاشقة ذاتها: " إن الرجل بدّل أن يُقرّ بجعله، يقول بوجود لغزٍ خالرج جسده " (بوفوار، د.س.ن).

5.2 النّظر الرمزيّ، في اعتبار المرأة كرمز للبخل والجشع والشهوة، وإمّا قديسة وهو ما عكف دانتلي على تصويره في الكوميديا الإلهية عبر توظيفه لغة المجاز باستخدام إماءات الجسد في أشودة أدريانو، قائلاً: " تراءت لي الخُلم امرأة، مُتلعثمة اللسان، حولاء العينين وتبدّت مُلتوية على قدمها، مبتورة اليدين، شاحبة اللون. فأخذت أنظر إليها، وكما تبعثُ الشمسُ الدّفء في الأطراف الباردة التي يثقلُ عليها الليل، هكذا انطلق بنظرتي لسانها، ثم انتصبت قامتها في برهة، واكتسى وجهها الشّاحب باللّون الذي تتطلّبه المحبّة " (ألجييري، 1964، صفحة 255).

وإنّ تلعثم اللسان يجعل المرأة يتكلّم كلاماً مُبهماً، وهي حولاء العينين لأنّ البخل يمنع الإنسان من الرؤية الصّحيحة ويظلم البصر. أمّا بتريالدين فهو دلالة على أنّ البخل لا يُعطي شيئاً، وليس التواء الأقدام سوى تعبير عن عدم الاستقامة في الحكم على الأمور كلّها (ألجييري، 1964، صفحة 255).

ال. خاتمة:

إنّ الفضاء العام، وهو يرمي بكلّ شيء وراءه ويبدأ من جديد، بسهولة انفتاحه على مختلف التأويلات والدلالات لم يعد شكلاً من أشكال الإدراك الاجتماعيّ المُنتفح على ثقافة الحوار وإثماً شكلاً من أشكال الإدراك الموضوعيّ المتعلّق بالجسد. وهذا الانتقال إلى تحديد مكانة الجسد في الفضاء العام جاء وفقاً لمجموعة من الاعتبارات نُوردها على النحو الآتي:

لن ينفذ إسقاط فكرة الفضاء العام في الجسد إن نحن استمررنا في المحافظة على نظرة للجسد اكتسبها بعد صيرورة طويلة، في ارتباطه ارتباطاً وثيقاً إمّا بالحدود والموانع والحواجز، ليكون الجسد في هذه الحالة أشبه بقلعة تُحيط بها الأسوار من كل الجهات، وهذا الجسد الفعليّ الذي هو جسدي يمكن أن يكون فضاءاً للتعارف يُحدّد طبيعة العلاقات.

ولعلّ هذا ما يُنهيها إليه دانتلي Dante Alighier في كوميدياه فليس في كلّ مرة يمنح فيها الجسد صورةً إجابيّة عن أنفسنا، حسب ما ورد في أنشودة أدريانو الخامس التي كان فيها الجسد رمزاً للبخل والجشع

والشهوة، وأن يكون الجسد مبعثاً للشهوة فلائها تمثلت في النساء أكثر منها في الرجال، وهي الحالة التي عرف عنها الفن الشيء الكثير وعكف على تصويرها، مثلما يظهر في لوحة فستان لامرأة Le Tailleur pour femme للفنان كوشان Charles – Nicolas Cochin ويد الخياط تلامس الصدر المكشوف، وهو ما تكرر في لوحة العثرة Le faux pas لفانو والتي يظهر فيها اختلال توازن الفتاة المستندة إلى شاب انحناءات أعلى جسمها، ولا يخفى علينا باتاي Georges Bataille الذي أفرد للحديث عن الجسد جزءاً كبيراً من كتاباته أهمها حكاية العين Histoire de l'œil الذي وصفه بيار ماشيري بأنه " أول نص فاضح، الذي لا يكف بعد ذلك إلى العودة إلى المواضيع العامة الإيروسيّة " (ماشيري، 2009، صفحة 176).

كما أن الجسد وهو يستجيب لحاجات شبقية érotisme فهو كذلك يستجيب لحاجات جمالية فرضتها قوانين تحكمت بالمظهر الخارجي، زاد من أهميتها وهو في الحقيقة ما انتهت إليه شروحات جورج فيغاريلو، تصنيع المرأة ذات الشكل الطولاني في منتصف القرن التاسع عشر للتمكن من مراقبة الجسد بكامله، لا سيما عندما قررت مارازانو أن " المرأة تُعطينا صورة عن الكيفية التي يمكن أن يرانا الآخرون بها، ولهذا السبب هي التي تدهشنا، أحياناً نحو الأسوء وأحياناً نحو الأفضل " (مارازانو، 2011، صفحة 31). وكذا انتشار أشكال العناية بالجسد بواسطة ثقافة التمارين الرياضية والعطور، وإعادة تشكيل الوجه من خلال مستحضرات التجميل والجراحة التجميلية، وهو ما جعل لوحات كوستانتان غيز Costantin Guys تحوي بعضاً من إمكانيات هذا الجمال.

أنتم إذا ما وقع الجسد مُشتملاً على معنى بطولي في المجتمعات الإغريقية فهو مصدر الصراع، وفيما اقترحه المنظور النيتشوي – نسبةً لفردريك نيتشه Friedrich Nietzsche - خلافاً للتقليد الفلسفي القديم حول ارتباط الجسد بمفهوم إرادة القوة Will to power والإنسان الأعلى (السوبرمان Superman)، وحيث أن الإنسان أصله من الجسد فهو دائماً يرجع إليه ومن خلاله يُثبت ذاته، لأنه منبع الحيوية والسعادة وجميع القيم، ولعلّ هذا ما قصده نيتشه حينما اعتبر الجنس الآري الألماني من أرقى الأجناس البشرية.

وحتىّ نتمكن من الخروج من حيرة هذه التفسيرات التي لا يسعنا المقام لذكرها جميعاً، إلّا بتخلينا كما يقول ميرلوبونتي عن تشعب الوعي والموضوع، علينا أن نقف إزاء الجسد موقفاً أخلاقياً باعتباره مثلاً أعلى للهِويّة التي هي أنا وأنت. وإن حدث أن غدنا إلى تعزيز رأينا فإن نقول، لا تجد الهوية كمالها إلا في الجسد. أي، أن أحد الميادين التي تتكشف فيها العلاقة مع ذاتي هو ميدان الجسد وحده، وإن أية محاولة فيما تقول جوديث باتلر Judith Butler لتقديم وصف لذاتي ستكون محكومة بأن تُجرب الفشل لكي تُقارب الصواب. وبذلك سقط المجتمع وسط تنامي أشكال التحرر والانعتاق الفردي التي تحدث عنها فلاسفة الحداثة، ليبقى الجسد هو المجال الخصب والفضاء الحميم المُعبّر عن فرديتنا من أجل إعادة تلاحم الإنسان بذاته.

إنّ إحدى أهم النتائج التي نضطلع بها في هذا الصدد، والتي كان لعلم النفس الحديث دور كبير في إبرازها، أن الجسد قادر على كشف أغوار النفس البشرية، لأنه الأكثر تعبيراً عن الشخص من حيث هو يُبدي أثرًا وتعبيراً واضح المعالم عن الفضاء الجواني، باتخاذ موقع الشريك، أو باعتباره مؤسسة نفسية بالمعنى الذي قدمه فيغاريلو، الذي يجب علينا تهدئته والتخفيف من حدة توتراته لينعم بالصفاء والهناء.

فليس الجسد من حيث ماهيته مقصوراً على تكوينه المادي المُشكّل من عظم ولحم ولكنه عبارة عن كتلة داخلية مُزودة بالمشاعر والأحاسيس (الحب، الكره، الفرح، النشوة، الغضب، الدموع، الأحلام،

الرغبات....)، يمكن أن تظهر عبر أشكال فيزيولوجية مختلفة، حدًا يصبح فيه العالم مملوكًا من طرف المشاعر التي يجب أن نعيشها ونمتّع بها، وليس بوصفه عالم الموضوعات المادية المدركة بالعقل، وهو ما يمكن مقارنته مثلاً مع جورج بولينغ في رواية الصعود إلى الهواء لجورج أورويل حينما فكّر في اللحظة التي وقف فيها متأملاً طفليّه الصّغيرين ببلي ولورا أثناء نومهما، أنّ له كياناً منفصلاً عنهما وأنّ شيئاً ما من طاقة الشباب وحبّ الحياة والنشاط بدأ يتسلّل إلى روحه ويرتجّ في قلبه ليغيّر كل شيء، وحائثاً إيّاه على ضرورة التوقّف كما يصف أورويل على أن يكون بمثابة البقرة الأليفة التي تُدرّ الحليب للزوجة والأطفال.

" فالقيمة المضافة للمشاعر تتجلى في الواقع في مشاركتها في الوقت نفسه في حياة الرّوح والجسد هي العلامة على ما كنّ نسميه في الماضي اتحاد الرّوح والجسد فهي تقع في الحدّ الفاصل ما بين مُكوّنَي الطبيعة الإنسانية " (لكروا، 2017، صفحة 36)، كما يقول ميشيل لكروا. إنّ الاهتمام الذي توليه الذات لحياة المشاعر فرض تحوُّلاً عميقاً في ذهنية المجتمع، وأصبح نموذج الرجل العاطفي أو الإنسان الحساس (Homo Sentiens) كما أشار إلى ذلك لكروا في كتابه عبادة المشاعر هو الصورة الحديثة للإنسان المعاصر، والذي جاء أيضاً كنتيجة لتطوّر الأبحاث في الأنثروبولوجيا اللاعقلانية عند الفيلسوف الفرنسي إدغار موران Edgar Morin.

وإذا ما استطعنا وصف الفضاء العام عبر الجسد، فلأنّ في الجسد وحدته تكمن فضيلة الاعتراف بالآخر، وباختلافه الذي لا يتعلّق فقط بثمين مبدأ الهوية والعدالة الاجتماعية المتنازع عليها على أساس العرق Race أو الجنس البشري أو اللون أو بإعادة تقييم العلاقة مع الآخر كعضو مميّز في المجتمع على أساس توزيع الثروة والسلطة مثلاً.

إنّ الاعتراف بالآخر في الفضاء العام مرتبط برسم علاقة مع الاختلاف، وهو من بين الأمثلة الوحيدة التي يمكن أن نقول عنها أنها ليست مضمونة فقط اجتماعياً أو كما أشار إلى ذلك جون رولز John Rawls في بحثه: نظرية العدالة وفق تصوّر للحق يفرض ترتيباً للمطالب المتنازع عليها، وإنّما جسدياً، حتّى نتمكن من تقليص مظاهر الهيمنة والدونية والضعف في الفضاء العام التي فرضها التمييز الاجتماعي بين الجنسين بواسطة الجسد. فكلّ منا رجلاً كان أو امرأة يمثل جسده بكلّ ما يحمله من خصوصيات تحددها الطبيعة البيولوجية، والوراثية، ولأنّ هذا الوعي المرتبط بالاختلاف الجنسي بين المرأة والرجل هو وعي مُساوٍ لِكُلّهما، فسيظلّ معه كلّ جسد بالنسبة للآخر هو فريد في ذاته ونوعي.

وإن كانت لا تزال النساء وهنّ الوضع الأكثر شيوعاً في البلاد العربية، مُتميّات أو هنّ أقرب دائماً إلى مُجتمع الذكور منه إلى مُجتمع الإناث، وكما عبّرت دي بوفوار عن ذلك بقولها " ينبغي أن نوّكد أنّ النساء لم يسكن قطّ مُجتمعاً مُستقلاً مغلقاً. بل كنّ دائماً مُندمجات بالجماعة المحكومة من قِبَل الذكور " (بوفوار، د.س.ن). فليس من هدف رئيسي نطمح إليه والمجتمع الإنساني مُكوّن من الذكور والإناث، أو عندما نتحدّث عن العلاقة بين الجنسين، سوى السّماح لأنفسنا بإعادة تأويل مفهوم الهوية الأنثوية داخل الفضاء العام ذاته، وحتّى نتوقّف عن الرّضوخ لفكرة أنّ الكثير وبالمعنى الذي قدّمته بيتي فريدان Betty Friedan من حاجات النساء العليا اختزلت إلى حلول رمزية للحاجة الجنسية. وأنّ الرّزوج والبيت والأولاد، صحيح هي أمورٌ ضرورية تعكس جانباً من حياة المرأة تبقى فيه مع ذلك موجود مُغاير ومُختلف يتعالى عن حدود زمنه.

إنّ الفضاء العامّ في نهاية التحليل الأخير ليس فضاء للصراع والتناحر ونفي الآخر وإنما فضاء لتحقيق بعض من الحقوق الإنسانية واعتراف بهذا الآخر من حيث هو جزء لا يتجزأ من الذات، وغني عن القول بتحويل التباعد الاجتماعي والصراع إلى صداقة ومحبة إنسانية، المحبة المؤسسة على الأُنس المنضوي في مطلب العيش المشترك Culture of coexistence أو العيش سويًا وبتغيير التصوّرات عن الموجود الأنثوي بأنّه وجود من أجل ذاته وليس من أجل الآخرين فقط، هدفه - حسب منظور دي بوفوار Simon de Beauvoir- السُّمو نحو مستقبل آخر وليس في تكرار الحياة.

الإحالات والمراجع:

Charles Taylor, Précis de modern social imaginaires, philosophiques , 33 (2) , 2006.

Charles, T., & Maclure, J. , laïcité et liberté de conscience (Montréal " Québec ': les éditions du Boréal , 2010) .

Gauthier, S, Discernement de l'élément mystique dans l'age séculier de Charles Taylor, revue Ithaque , 2014.

Patton, P, L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits, philosophiques , 33 (2), 2006.

Taussig, S, Charles Taylor " Religion et sécularisation ", (Paris: CNRS éditions, 2014).

Taylor, C, A secular Age, (Cambridge: The Belknap press of Harvard university press, 2007).

ألبير كامّي، الإنسان الأوّل، (د.م.ن: دار الهلال، د.س.ن).

الزّواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل " دراسة في الفلسفة الاجتماعية "، (بيروت: دار الطليعة، 2012).

أنور محمّد فرج محمود، دور المجال العامّ في ترسيخ الحكم الراشد، مجلة جامعة التّمنية البشريّة، 3 (1)، 2017.

بيار ماشيري، بِمَ يفكّر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبيّة، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2009).

تزيّتان تودوروف، الحياة المشتركة " بحث أنثروبولوجي عامّ "، (الإمارات العربيّة المتحدّة/ الدّار البيضاء: كلمة والمركز الثقافي العربي، 2009).

تشارلز تايلور، المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، (الدّوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

تيري إغلتن، معنى الحياة، (د.م.ن: د.د.ن، د.س.ن).

جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2011).

جورج فيغاريلو، تاريخ الجمال " الجسد وفنّ التزيين من عصر النهضة الأوروبيّة إلى أيّامنا "، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2011).

حنّا أرندت، الوضع البشريّ، (د.م.ن: دار جداول ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، د.س.ن).

دانتي ألبيري، الكوميديا الإلهيّة " المَطَهَر "، (مصر: دار المعارف، 1964).

سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، (د.م.ن: د.د.ن، د.س.ن).

سيوران، مثالب الولادة، (بيروت: منشورات الجمل، 2015).

فاطمة المرينسي، شهرزاد ترحل إلى الغرب، (المغرب، المركز الثقافي العربي، د.س.ن).

مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

محمّد بوعزّة، جوليا كريستيفا، تنوير النّمودج ضمن كتاب " الفلسفة والنّسوية، في فضح ازدراء الحقّ الأنثوي ونقضه والتّمرّكز الذّكوريّ ونقده "، (الجزائر / لبنان: منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، 2013).

موريس ميرلوبونتي، العين والعقل، (الإسكندريّة: منشأة المعارف، د.س.ن).

ميّ زيادة، سوانح فتاة، (الإسكندريّة: مؤسسة نوفل، د.س.ن).

ميشال دوسارتو، ابتكار الحياة اليومية " فنون الأداء العملي "، (بيروت: الدّار العربيّة للعلوم " ناشرون "، 2011).

ميشيل لكروا، عبادة المشاعر، (المغرب: إفريقيا الشرق، 2017).

ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2011).

ناصر أحمد إبراهيم، ثقافة النّخبة وثقافة العامّة في مصر في العصر العثماني، (القاهرة: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2008).

نانسي فريزر، إعادة التّفكير في المجال العامّ " مساهمة في نقد الديمقراطيّة القائمة بالفعل "، مجلة نماء، د.م، د.ع، د.س.ن.

هنري برغسون، الطّاقة الرّوحية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991).