الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر -الوادي
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم: العلوم الاجتماعية

مفهوم الحرية عندَ موريس مرلوبونتي

مذكرة مكملة تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر فلسفة عامة

إعداد الطالبين:
جمال مساني
عبد الرزاق غنابزية

إشراف الأستاذ:
عثمان عي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
عبد الناصر قاسمي	أستاذ محاضر -أ-	جامعة حمه لخضر -الوادي-	رئيسًا
عثمان عي	أستاذ مساعد -أ-	جامعة حمه لخضر -الوادي	مشرفًا ومقررًا
محمد العيد بسي	أستاذ محاضر -ب-	جامعة حمه لخضر -الوادي	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية:2024/2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر -الوادي
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم: العلوم الاجتماعية

مفهوم الحرية عندَ موريس مرلوبونتي

مذكرة مكملة تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر فلسفة عامة

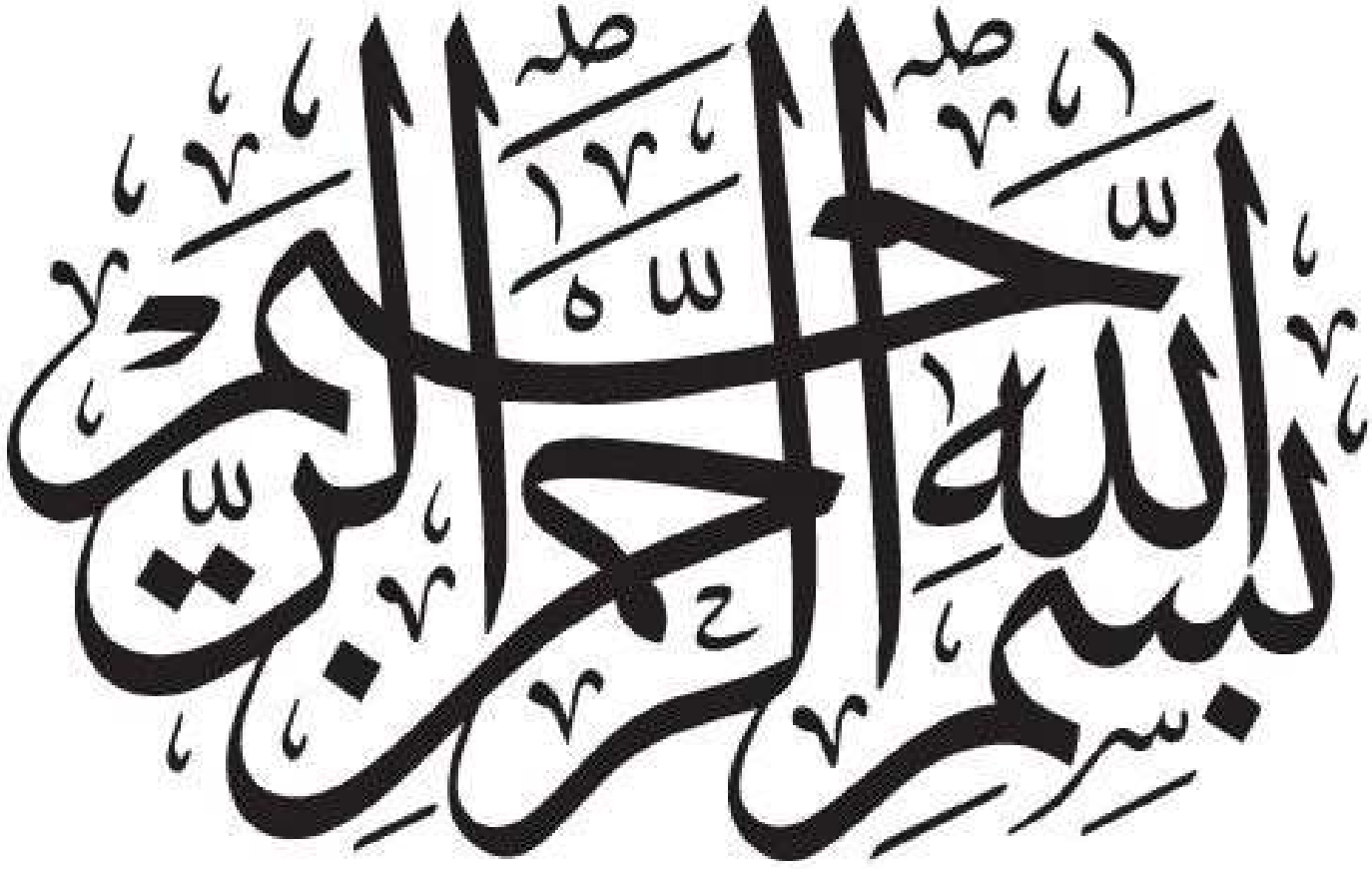
إعداد الطالبين:
جمال مساني
عبد الرزاق غنابزية

إشراف الأستاذ:
عثمان عي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
عبد الناصر قاسمي	أستاذ محاضر -أ-	جامعة حمه لخضر -الوادي-	رئيسًا
عثمان عي	أستاذ مساعد -أ-	جامعة حمه لخضر -الوادي	مشرفًا ومقررًا
محمد العيد بسي	أستاذ محاضر -ب-	جامعة حمه لخضر -الوادي	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية: 2024/2023


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم

{ من لم يشكر الناس لم يشكر الله }

فالشكر ما هو الا لحظات يقف فيها الانسان عاجزا عن التعبير يبحث عن كلمات توفي حق صاحبها، ففي البداية اشكر الله تعالى الذي وفقني لاتمام هذا البحث المتواضع، وسخر لي من يساعدني في انجازه، اتوجه أيضا بجزيل شكري للأستاذ المشرف " عي عثمان " الذي كان لي داعما ومرشدا ومساعدا في سبيل انهاء هذا العمل، كما اتقدم بخالص الشكر الى كل من ساعدني من قريب او بعيد لاصل الى نهاية مشوار الخمس سنوات من بينهم أساتذتي في الجامعة و الزملاء الطلبة الاعزاء، فاللّٰهُمَّ انت ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.

الإهداء

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبيينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الحمد لله الذي وفقني في إتمام هذه المذكرة التي تلخص كل المجهودات والصعوبات التي حملتها مسيرتي الدراسية في طياتها والذي اعانني على شرب جرعة ماء من هذا العلم الواسع،

(أهدي تخرجي ونجاحي وفرحتي الى روح أبي الطاهرة رحمه الله وأسكنه فسيح جناته وإلى من ساندتني في صلاتها ودعاتها الى من تحت قدميها الجنة، الى من كانت سندي في الشدائد الى من علمتني أن الدنيا كفاح، وفي الحياة بها اقتديت الى من احترقت شموعها لتنير لنا درب النجاح الى مدرستي الأولى في الحياة، إلى أعظم إمرأ في الكون "أمي" الغالية على قلبي أطال الله في عمرها) "مساني جمال"

(أهدي ثمرته بجهدي الذي طالما تمنيت اهدائه وتقديمه الى التي حملتني على وهن و قاست و تألمت من أجلي الى من رعتني بعطفها وحنانها الى اول كلمة نطقت بها شفتاي امي الحبيبة " الى ابي الغالي الذي كافح من أجلي الى إخوتي وكل افراد عائلتي كبيرا و صغيرا، الى كل زملائي و زميلاتي فردا فردا.) غنابزية عبد الرزاق

إلى كل هؤلاء أهدي عملي.

ملخص

جاءت هذه الدراسة لبيان احد المواضيع المهمة التي درسها الفيلسوف المعاصر موريس مرلوبونتي و هي الحرية، خاصة ان طرح هذا الفيلسوف طرحا وجوديا فينومينولوجيا ويرى فيه ان الحرية مشروطة و يرفض مطلقيتها، و توصلنا في هذه الدراسة إلى أن مرلوبونتي حاول صياغة مفهوم جديد للحرية مخالف لما جاء به سارتر و هيدغر و هوسرل، فقد حاول تحويل انا هوسرل من تعاليه و جعله اكثر وجودا في العالم، و كذلك تجريد الوجود لدى هيدغر من مطلقيته وجعله اكثر تجسدا في اطار الوجود في العالم، و رفض مطلقية الحرية عند سارتر، و نجد ان مشكلة الانا و الاخر احدى اولويات البحث الفلسفي الذي يسبق تحديد مفهوم الحرية عند مرلوبونتي، أضف الى ذلك ير ان كل اختيار هو اختيار لطبعنا وهو اختيار ضمن موقف يتضمن الحرية في داخله، اما عقبات الحرية بالنسبة له فهي اشارات لتنظيم الحريات، و تطرق ايضا الى ربط السياسة بالحرية من خلال اتخاذ جملة من المواقف من الماركسية والليبيرالية، كما نظر الى العنف نظرة تاريخية و سعى الى ايجاد مبررات للعنف الثوري، ومجد في ذلك البروليتاريا حيث يرى انهم الابطال الذين يصنعون التاريخ لان عنفهم يأتي من اجل الحرية دفاعا عن حقوق الانسانية.

الكلمات المفتاحية: الحرية، فينومينولوجيا، الوجودية.

Cette étude vise à clarifier l'un des sujets importants examinés par le philosophe contemporain Maurice Merleau-Ponty, à savoir la liberté, notamment dans sa formulation phénoménologique où il soutient que la liberté est conditionnée et refuse son absolutisme. Dans cette étude, nous avons constaté que Merleau-Ponty a tenté de formuler un nouveau concept de liberté contrairement à Sartre, Hegel et Husserl. Il a cherché à rendre le soi husserlien plus immanent et à le rendre plus incarné dans le monde, à dénuder l'absolutisme de l'existence chez Hegel, et à rejeter l'absolutisme de la liberté chez Sartre. La problématique du moi et de l'autre est une priorité de la recherche philosophique qui précède la définition du concept de liberté chez Merleau-Ponty. De plus, chaque choix est un choix de notre nature et se fait dans un contexte qui contient la liberté en son sein. Quant aux obstacles à la liberté, ils sont des signaux pour organiser les libertés. Il aborde également le lien entre la politique et la liberté à travers une série de positions issues du marxisme et du libéralisme. Il examine également la violence d'un point de vue historique et cherche à trouver des justifications pour la violence révolutionnaire, glorifiant ainsi le prolétariat comme les héros qui font l'histoire, car leur violence est pour la liberté et la défense des droits de l'homme.

Mots-clés: Liberté, Phénoménologie, Existentialisme

مقدمة

تُعدُّ الفلسفة فكرًا للتفكير العميق والتحليل النقدي للأسئلة الأساسية من خلال طرح عدة مشكلات للجدل، وهذه المشكلات تباينت في مضمونها من خلال تطور الفكر الفلسفي حيث نرى ان مسار الفلسفة أخذ طريقه عبر مراحل تاريخية، بدءًا من الفلسفة اليونانية مرورًا بالفلسفة الوسطى ثم الحديثة المعاصرة، تسعى هذه الاخيرة إلى استكشاف معاني الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة وغيرها من المشكلات الاخرى.

تعتبر الفلسفة الوجودية تيار فلسفي يركز على الوجود الفردي والمعنى العميق للحياة من خلال دراسة الجانب الشعوري وفعل الانسان، حيث يشدد الفلاسفة الوجوديون على أهمية الوجود الفردي والحرية الشخصية والمسؤولية الذاتية. يعتبرون أن الإنسان محكوم بوجوده ووجوده يتطلب تحمل المسؤولية الكاملة عن حياته وقراراته. يعتبرون الوجود قبل الجوهر ويؤمنون بأن الإنسان يجب أن يختار معنى حياته بناءً على خياراته الشخصية وتصرفاته.

ومن بين اهتمامات الفلسفة الوجودية نجد الحرية وربطتها بانها اساس الوجود الانساني وقد شغلت هذه المشكلة اهتمامات العديد من الفلاسفة المعاصرين، ولعل أبرزهم نجد الفيلسوف الفرنسي الوجودي المعاصر موريس مرلوبونتي، ففي تلك الفترة ونتيجة للتطورات التي شهدتها على جميع الاصعدة خصوصا الصعيد السياسي والاقتصادي ناقش مرلوبونتي كيف تؤثر السلطة والقوة على حرية الفرد، وأراد ان يغير المفهوم القديم والتقليد للحرية الذي جاء به كل من جون بول سارتر و هوسل و هيدغر.

يرى مرلوبونتي ان الحرية جزء اساسي من وجود الانسان وتجربته، وانه يتميز بقدرته على الاختيار وقادرا على اتخاذ قراراته بنفسه، ما يجعله مسؤولا عنها وعن نتائجها، ولا يمكنه تبرير افعاله بمجرد ان يتحجج بظروفه الخارجية.

فمن خلال هذا وانطلاقا من مشكلة الحرية في منظور موريس مرلوبونتي قمنا بتسليط الضوء عليها من خلال اعداد بحثنا هذا تحت عنوان مفهوم الحرية عند موريس مرلوبونتي

تأسيسًا على ذلكَ، قُمنا بصياغة الإشكالية الآتية: ما هو المفهوم الذي استحدثه موريس مرلوبونتي للحرية؟

وَمن خلال هاته الإشكالية ظهرت لدينَا العديد من التساؤلات أهما:

- ما هي مراحل تطور الفلسفة؟
- ما هي اسس الفلسفة الوجودية لدى مرلوبونتي؟
- ما علاقة الحرية بالمعنى والارادة والاختيار والسياسة في منظور موريس مرلوبونتي؟
- ما العلاقة بين الجسد والانية والآخرية؟
- كيف نظر موريس الى الآخر من خلال الأنا؟
- ماهي الانتقادات التي وجهها مرلوبونتي للحرية السارترية؟
- ما هي اهم عقبات الحرية التي جاء بها موريس مرلوبونتي؟

ومن أهم أسباب اختيارنا للموضوع، أسباب ذاتية تتجلى في:

- ميولاتنا للفلسفة الغربية خصوصا عند موريس مرلوبونتي
- كان من بين أحد طروحات الاستاذ المشرف
- أردنا البحث في هذا الموضوع نظرا لقلة الدراسات عليه فكان كإضافة لتغطية النقص في مجال البحوث العلمية.

وسبب موضوعي يتجلى في:

- كون ان هذا الفيلسوف وجودي وهذه نزعة انسانية تهتم بالإنسان وميولاته حيث مست حريته وجعلته حرا طليقا يفكر بمسؤولية.

ومن أهم الأهداف التي بُنيت عليهَا هاته الدراسة:

- القيام بدراسة جديدة مختلفة عنما سبقها
- عرض الافكار الاساسية الفلسفية المعاصرة حول مفهوم الحرية لدى مرلوبونتي
- بيان وجهة نظر مرلوبونتي عن مفهوم الحرية السارترية وكيف انتقدها

واعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي من خلال تحليل الافكار والوقوف على المعاني العميقة لفلسفة موريس مرلوبونتي حول مسألة الحرية، وأيضا المنهج التاريخي من خلال التسلسل الزمني المبين في البحث وأيضا ذكر الفلاسفة السابقين لمرلوبونتي الذي تكلموا عن هذا الموضوع، والمنهج المقارن من خلال المقارنة بين اراء فلاسفة حول مفهوم الحرية.

وأثناء مسيرتنا في إنجاز البحث واجهتنَا العديد من الصعوبات من بينهَا:

- قلَّة الدراسات والمباحث والمراجع العربية في موضوع فلسفة مرلوبونتي خصوصًا الحريَّة.
- عدم وجود ترجمَة لبعض مؤلفاته والتي احتجنَا لهَا في هذا العمل.
- صعوبة فهم المفاهيم المستخدمة في فلسفته.

وقد قادتنَا متطلبات البحث ومادَّته، في تقسيم البحث إلى اتباع الخطوات التالية في بنَائه حيثُ قسَّمناهُ إلى مقدِّمة وأربعة فصول وخاتمَة.

كانَت المقدمة أول خطوَة، حاولنَا في متنهَا الإحاطة بالموضوع، ومن ثمَّ طرحنَا الإشكال المركزِي والإشكالات الثانويَّة، وأوردنَا الدوَافع الذاتية والموضوعيَّة لاختيار الموضوع، ثم ذكرنَا المناهج التي اعتمدنَاها لضمان السير الصحيح للمذكرَة، وانتهينَا عند ذكر الخطة المعتمدَة في البحث.

الفصل الأول كان بعنَوان موريس مرلوبونتي وثقافة عصرهِ.

يُمكننا أن نقول في هذَا الفصل ان موريس مرلوبونتي يُعد من بين أهم فلاسفة القرن العشرين، وله إسهامات بارزة في الفينومينولوجيا الوجوديَّة، ساعدت فلسفته على فهم الوجود الإنساني بشكل أفضل وفتت آفاقًا جديدَة للتفكير في معنى الحياة، وسعى مرلوبونتي من خلال فلسفته إلى فهم الوجود الإنساني من منظور جديد، ويركز على الوعي والإدراك والعلاقة بين الإنسان والعالم.

أما الفصل الثاني كان بعنوان حريَّة الأنا وحريَّة الآخر.

في هذا الفصل يُمكننا القول إن مرلوبونتي يُعرف الحريَّة على أنها قدرة الإنسان على التجاوز والاختيار، ويؤكد على أن الحريَّة ليست مجرَّد مفهوم تجريدي، بل هيَ تجربة حيَّة تتجلَّى في تفاعل الإنسان مع محيطهِ، فالجسد هو الوسيلة التي يُمكن للإنسان من خلالهَا التفاعل مع العالم، بينمَا يُشكِّل العالم السياق الذِي يُمارس فيه الإنسان حرّيته، كمَا يُشير مرلوبونتي إلى أن الحريَّة لا تُمكَّن إلاَّ من خلال التفاعل مع الآخر، فالإنسان لا يُمكنه أن يكون حُرًّا دون الاعتراف بحرّيَّة الآخر واحترامهَا.

أمَّا الفصل الثالث جاء بعنوَان: فكرة الحريَّة لدى مرلوبونتي.

في هذا الفصل نرى أنَّ مرلوبونتي يرفضُ فكرة الحريَّة المطلقة، مؤكِّدًا على أن كل اختبارٍ يتطلب التزَاما سابقًا ووجود مجال بفصل الحرية عن غاياتهَا، والحريَّة عندَه تتضمَّن الالتزَام بالموقف والظروف ولا وجود لاختيارٍ مطلق، علافتنَا بالعالم هيَ علاقة ضرورة وحريَّة والانتماء المشترك هو أساس التواصل، كمَا يرى مرلوبونتي أن العقل لم يعُد حصنًا من تحوُّلات العالم، ولا يوجَد مضمون مسبق للمعنى أو الحريَّة، والإرادة ليست عامِلاً وحيدًا في مواجهة عوائق الحريَّة، بل هيَ مرتبطَة بالقرارات والأفعال غير الإراديَّة، حريَّة مرلوبونتي مشروطة وتستند إلى العالم وتنبثق منه، ولا تعرف الانفصال المطلق بل هي تلاقِي وتبادُل بين الخارج والداخل.

أما الفصل الرابع جاء بعنوان سياسيَّة الحريَّة.

يُحلل مرلوبونتي التناقُضات في الحياة السياسية من خلال الفلسفة والتحليل السياسي، فهوَ يرَى أن السياسَة ليست مجرَّد صراعٍ بين القوَى الفاعلة، بل هيَ علاقة معقَّدة بين السلطة والحريَّة، وينتقد مرلوبونتي الممارسات التِي نتجت عن تطبيق المبادئ الماركسيَّة ويرَى أن العنف الذِي تُمارسُه البروليتاريا هو من أجل الحريَّة ويجب فهمُه في السياق الإنساني، ويؤكِّد على أن الليبيراليَّة عاجزَة عن إدراك الواقع السياسي على حقيقتهِ ممَّا يجعلُها عنيفة ويُحلِّل مرلوبونتي مفهوم الحريَّة من وجهة نظر مغايرَة للطرح التقليدي، بتحويل الحديث عن الحريَّة من السؤال: هل الإنسان حر أم مُقيَّد؟ إلى الحديث عن وجُوده في العالم، فبالنسبة له يُشكل التاريخ خلفيَّة لكل فعل حرٍّ، ويرَى أن الوعي الطبقيَّ والثورِي ينبثقان من حريَّة الإنسان في إنتاج نفسهِ باستمرارٍ.

كانت الخاتمة آخر خطوَة في البحث حيث عرضنَا فيها النتَائج التي استخلصنَاها على مدار البحث

الفصل الأول: موريس مرلوبونتي وثقافة عصره

خطة الفصل

- تمهيد.

1 - حياته.

2 - أهم مؤلفاته.

3 - فلسفته.

أ - الفلسفة الوجودية.

بـ - ظروف نشأة الفلسفة الوجودية.

جـ - مراحل تطور الفلسفة الوجودية.

- خلاصة.

تمهيد:

في خضمّ القرن العشرين، برز اسم موريس مرلوبونتي، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، كأحد أهمّ روّاد الفكر الفينومينولوجي والوجودي. تميزت فلسفته باهتمامها العميق بموضوع الحرية، وتركيزها على تجربة الإنسان المعيشة في عالمه، أثرت أفكار مرلوبونتي بشكل كبير على العديد من الفلاسفة والمفكرين، من أمثال جان بول سارتر، وميشيل فوكو، وجاك دريدا. كما ساهمت فلسفته في إثراء مجالات أخرى مثل علم النفس والعلوم الاجتماعية، في هذا الفصل، سنغوص في رحلة عبر حياة مرلوبونتي وفلسفته، ونستكشف أهمّ مؤلفاته وإسهاماته في الفينومينولوجيا والوجودية. سنركز بشكل خاص على فلسفته حول الحرية، ونُحلل مفهومه للوجود الإنساني في ضوء ظروف نشأة الفلسفة الوجودية وتطورها.

1- حياته:

في بلدة راشفور Rochefort الفرنسية وفي عائلة تنتمي إلى الطبقة الوسطَى وُلد ونشأ موريس مرلوبونتي وكان ذلك في14 مارس 1908، مرَّت سنين الطفولة والمراهقَة وهو في كنف الإيمان المسيحي العميق، كان تعرُّفه على جان بول سارتر Jean Paul Sartre في إطار زمالة بمدرسة المعلمين لعليا، والتي استمرّت لسنين طويلة، حيث كانت مرحلةً مهمَّة لتطوُّر فكر مرلوبونتي، وقد اجتاز فيلسوفنا بتفوق عام 1930 امتحان الأجرجاسيون، والتي هي بمثابة درجة هامَّة في الفلسفة، ثمَّ عمِل في ميدان التدريس، وفي سنة 1931 صدر له أوَّل مقال بعنوان "christianisme et ressentiment" كمَا قد نشر في عام 1936 تحقيقَين أولهمَا لكتاب الخيال "Imagination" لمؤلفه سارتر، والآخر لجابريال مارسيل Gabriel Marcel وهو "الوجودية والتملك" Etre et avoir، وفي أواخر 1938 أنهى عملهُ الأول والذي هو "بنية السلوك" la structure du comportement .[1]

تحصل مرلوبونتي على شهادة الدكتوراه برسالتين، الأولى " فينومينولوجيا الإدراك الحسي Phénoménologie de la Perception والثانية " بنية السلوك، وذلك من جامعة السوربون في سنة 1945 وهي نفس السنة التي نُشرت فيهَا الرسالة في شكل كتاب.[2]

[1] اندريه روبينه، ترجمة جاك الأسود، مرلوبونتي، سلسلة اعلام الفكر العالمي، الطبعة الاولى، **1401** هـ -**1981** م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص**05**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر **1994**، ص**15**.

بعد أن عُيِّن أستاذا محاضِراً في جامعة ليون سنة 1942، أسس مرلوبونتي مجلة الأزمنة الحديثة "les temps modernes" رفقة صديقه جان بول سارتر، والتي نشر فيها العديد من المقالات، جمعها وأضاف عليها بعض التعديلات ونشرها في كتابين. الأول: "الإنسانية والإرهاب" "Humanisme et terreur" عام 1947 والثاني كان بعنوان : "المعنى واللامعنى""sens et non-sens" في عام 1948 .[1]

ولقد كتب مرلوبونتي كذلك العديد من المقالات والدروس والمحاضرات التي نُشرَت بعد وفاتهِ في مجلَّة الأزمنة الحديثة ودار غالي مار بشكل خاص، كمَا قد تعدَّدت اهتمامات مرلوبونتي الفلسفية، والتي نلتمسهَا من خلال كلِّ ما أنتجه من أعمال قيِّمَة والتي لم نُر إليهَا إلا بشكل مقتضب، إلى أن تُوفيَ سنة 1961، في غرفة كانت هي المنبع الحقيقي الذِي خطَّ فيه الفيلسوف معظم أعماله.[2]

2- مؤلفاته :

مؤلفات موريس مرلوبونتي عديدة منها ما نشرت قبل وفاته ومنها ما نشرت بعد وفاته

في سنة **1931** صدر له أول مقال بعنوان: **" christianisme et ressentiment"** كما قد نشر في عام 1936 تحقيقين أولهما لكتاب **"الخيال" "Imagination"** لمؤلفه سارتر، والآخر لجابرييل مارسيل **"Gabriel Marcel"** وهو **" الوجودية والتملك"**

[1] اندريه روبينه، ترجمة جاك الأسود، مرلوبونتي، سلسلة اعلام الفكر العالمي، ص**05**.

[2] موريس مرلوبونتي، تقريض الحكمة، ترجمة وتقديم محمد محجوب، مطبعة أوريس، دار أمية، تونس، 1995، ص 07.

"Etre et avoir" وفي أواخر **1938** أنهى عمله الأول والذي هو **"بنية السلوك" "structure du comportement".**[1]

وأطروحة أساسية هي فينومينولوجيا الإدراك الحسي وقد نشرت سنة **1945** في الأولى نقد للتصورات الوضعية لعلم النفس وفي الثانية تجذير للإدراك الحسي، وللوعي المجسد اللائط بأشياء العالم والمتأين ثقافة وتاريخاً. إثر حصوله على الدكتوراه عين مرلوبونتي أستاذا محاضراً بجامعة ليون حتى سنة **1948**. في الأثناء نشر كتابيه: الإنسانوية والرعب **(1947)** وهو كتاب يحاور مسألة العنف السياسي ويشرع لما كنت سميته في موضع آخر بـ الإنسانوية المأساوية.[2]

﴿ وكتاب المعنى واللامعنى **(1948)** - الذي هو بلورة لتشابك العقلاني واللاعقلاني - نقداً لعبثية يائسة ولعقلانية دغمائية حسيرة، وتأسيساً لعقل موسع لا حصن يحميه من الصيرورة ولا نور يقيه الظلمة ولا فطرة تؤمنه ضد الجنون ولا سداد يفصله عن ممارسة العسف. في نفس الفترة أسس وأدار صحبة سارتر مجلة الأزمنة الحديثة من سنة **1949** إلى سنه **1952** شغل بجامعة السوربون كرسي علم النفس والبيداغوجيا. سنة **1952** قدم ترشحه للتدريس بالكوليج دو فرانس **(Collège de France)**، وباشر التدريس به في جانفي **1953** حيث قدم درسه الافتتاحي تحت عنوان: تقريظ الفلسفة وهو العنوان الذي سيصدر في كتاب مع مجموعة أخرى من المقالات سنة **1953**. منذ تلك الفترة اهتزت علاقته بسارتر وبمجلة

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص**15**.

[2] عبد العزيز العيادي مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي تونس دار صامد **2003**، ص **481**.

الأزمنة الحديثة، وبلغ الخلاف أوجه حد القطيعة سنة **1955** وهي نفس السنة التي نشر فيها كتاب مغامرات الجدلية، وهو كتاب يتناول ما يمكن أن نسميه بالتاريخ الشكيل **(Histoire polymorphe) ....** 》[1]

《 سنة **1960** نشر فيلسوفنا كتاب علامات وفيه موقف من اللغة والعلم والسياسة انطلاقاً من أسئلة الفلسفة التي لا يمكن تعويضها أو الاستغناء عنها، .....》[2]

وكانت مقالة العين والفكر **l'œil et l'esprit** أخر ما نشر مرلوبونتي وقد نشرت سنة 1961 واعيد نشرها على شكل كتاب من قبل دار غاليمار **Gallimard** وهو يقدم تسالا فلسفيا عن علاقة الرؤية بالرسم وفي علاقة الجسد بالعالم وفي علاقة الحركة بالمكان.[3]

"العمق واللون والشكل والخط والحركة والدائر والهيئة التي هي فروع للكينونة".[4]

كانت كل هذه المؤلفات نشرت قبل وفاة مرلوبونتي وسنذكر جل المؤلفات التي نشرت بعد وفاته بإيجاز وفقا لتاريخ صدورها:[5]

[1] موريس مرلوبونتي، المرئي واللامرئي ترجمة د. عبد العزيز العيادي بدعم من مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، ط1 بيروت **2008**، ص**9**

[2] المرجع نفسه، ص **10**

[3] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[4] Maurice Merleau-Ponty, L'Oeil et l'esprit ([Paris]: Gallimard, **1964**), p. **88**

[5] موريس مرلوبونتي، نفس المرجع السابق، ص،ص**11-16**

- مخطوط لموريس مرلوبونتي **Un inédit de Maurice Merleau Ponty**، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، العدد الرابع **1962**. وهو نص تقرير ترشحه للتدريس بالكوليج دو فرانس، والذي بعث به إلى مارسيال غيرولت **(Martial Guéroult)** المرئي واللامرئي غاليمار، **1964.**

- علوم الإنسان والفينومينولوجيا مركز التوثيق الجامعي باريس **1966**. تشكل هذه المحاضرة المطولة توصيفاً لأزمة الفلسفة والعلوم كما تجلت في بداية القرن الماضي وكما أدركها هوسرل.

- تلاخيص الدروس الكوليج دو فرانس **(1952 - 1960)**، غاليمار، باريس **1968** هي جملة تلاخيص الدروس التي أنجزها مرلوبونتي طيلة سنوات تدريسه بهذه المؤسسة العلمية العريقة.

- نثر العالم، غاليمار باريس **1969**. يعود تفكير مرلوبونتي في مادة هذا الكتاب الذي ظل مبتوراً إلى السنوات التي تلت فينومينولوجيا الإدراك الحسي وتوقف العمل على إتمامه في خريف سنة **1951** وفق تقدير كلود لوفور. وحاصل ما انتهى إليه فيه الفيلسوف هو تفكير في اللغة والكلام والتعبير والصمت، تأكيداً للتواصل البينذاتي والحيوية الكلام ولشعرية العلاقات

- وحدة النفس والجسد عند مالبرانش وبيرون وبرغسون فران، باريس، **1978**. هذا الكتاب هو الدرس الذي أنجزه مرلوبونتي في السنة الجامعية **1947 - 1948** في إطار المرحلة التحضيرية للتبريز بدار المعلمين العليا بباريس وبكلية الآداب بليون وهو يحتوي على تقديم منهجي في تاريخ الفلسفة.

- مرلوبونتي في السوربون (ملخص دروس **1949 - 1952**)، سينارا، غرونوبل **1988**. وفقاً لكرسي علم النفس والبيداغوجيا الذي شغله بجامعة السوربون، نجد في هذا الكتاب جملة الدروس التي أنجزها هناك على امتداد ثلاث نذكرها دون التفصيل فيها: (الوعي واكتساب اللغة، إسهامات اللسانيات الطفل كما يراه الراشد، بنية وصراعات الوعي الطفولي، العلاقات بالآخر عند الطفل، علوم الإنسان والفينومينولوجيا، المنهج في علم نفس الطفل وتجربة الآخر)

- أولية الإدراك الحسي ونتائجه الفلسفية، سينارا، غرونوبل، **1989**. يحمل هذا الكتاب في واقع الأمر ثلاثة نصوص. النص الأول هو مشروع عمل حول طبيعة الإدراك وهو يعود إلى سنة **1933** حيث قدمه صاحبه لنيل منحة من الصندوق القومي للبحث العلمي **(CNRS)** النص الثاني عنوانه طبيعة الإدراك. وهو مقدم لنفس الغرض ولنفس الصندوق سنة 1934. أما النص الثالث الذي هو أولية الإدراك الحسي ونتائجه الفلسفية فهو عنوان المداخلة التي ألقاها مرلوبونتي أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة في حصة 23 نوفمبر 1946

- الطبيعة (دروس بالكوليج دو فرانس **1956 - 1960**)، باريس، **1995**. في درس سنة **1956 - 1957** متابعة لمفهوم الطبيعة ولتحول دلالاته من اليونانيين كما عند أرسطو والرواقيين إلى الفلسفة المعاصرة كما عند سارتر، مروراً بالفلسفة الحديثة وفي درس سنة **1957 - 1958** بحث في الحيوانية في الجسد الإنساني وفي المرور إلى عالم الثقافة، أما درس السنة الجامعية **1959 - 1960** فقد كان مخصصاً للطبيعة واللوغوس، وكانت تمفصلاته الأساسية متعلقة بالجسد الإنساني.

- تقييدات دروس **1959 - 1961**، غاليمار، باريس **1996** في هذا الكتاب درسان وملحقان لهما. الدرس الأول لسنة **1958 - 1959** عنوانه الفلسفة اليوم، والدرس الثاني لسنة **1960 - 1961** عنوانه الأنطولوجيا الديكارتية والأنطولوجيا اليوم. الفلسفة واللافلسفة منذ هيغل.

- مسار 1 **(1935 - 1951)**، فردييه، باريس، **1996.**

- مسار 2 **(1951 - 1961)**، فردييه، باريس، **2000**

في المسارين استعادة لمقالات ومداخلات وتعليقات كانت نشرت بمجلات ودوريات مختلفة.

كانت هذه جل مؤلفات مرلوبونتي التي نشرت بعد موته في 03 ماي 1961، حيث توفي وهو على طاولته يعد لدرس تحت عنوان الله كنور وكغاية وبين يديه كتاب ديكارت "انكسار الضوء".

3 ـ فلسفته:

في لب فلسفة مرلوبونتي هناك حجة مستمرة عن الدور التأسيسي الذي يلعبه الإدراك في فهم العالم إضافةً للانخراط به، كما أعلن مرلوبونتي -بنفس طريقة علماء الفينومينولوجيا الكبار الآخرين- عن أفكاره الفلسفية بالكتابة عن الفن والأدب واللغويات والسياسة.

كان مرلوبونتي عالم الفينومينولوجيا الكبير الوحيد في النصف الأول من القرن العشرين الذي ينخرط بدرجة كبيرة بالعلوم بالأخص علم النفس الوصفي، وبفضل ذلك الانخراط أصبحت كتاباته ملهمةً في مشروع تطبيع الفينومينولوجيا، وفيه يستخدم علماء الفينومينولوجيا نتائج من علم النفس والعلوم الاستعرافية.

أ ـ الفلسفة الوجودية:

الفلسفة الوجودية مستقلة عن الفينومينولوجيا في الفلسفة حيث نشأت كل منهم في ظروف وزمان مختلفين عن الاخر، ويتبين هذا من خلال الطروحات في كل اتجاه، فنجد هوسرل ركز على تحقيق مشروعه الفينومينولوجي باستكشاف الوعي الانساني وتوجهه نحو الأشياء الموجودة خارج ذاته، مما يبرز العلاقة الوثيقة بين المعرفة ووعي الإنسان. بينما، اعتمد

سورن كير كجارد على الأسئلة الأنتروبولوجية والدينية كمحور أساسي في فلسفته، مؤكدًا على أهمية البحث عن معنى الوجود وغاياته.

لقد تركزت كل إسهامات مرلوبونتي في إطار تجاوز الطرح التقليدي للفينومينولوجيا لدى كل من هوسرل وهيدغر، والعمل على تقديم حلول لأهم المشكلات الفلسفية المترتبة عنها سواء المعرفية منها أو الوجودية. [1]

اتجه بعض الفلاسفة المعاصرين إلى القول بمنعرج وجودي أنطولوجي في فلسفة هوسرل المتأخرة، فيرى بول ريكور **Paul Ricœur** مثلا أن فينومينولوجيا هوسرل أكثر وجودية لدرجة أن مشكلة الإدراك الحسي **Perception** أخذت محل الصدارة بالنسبة لكافة المشكلات الأخرى.[2]

تقدم إلينا قراءة هوسرل للكوجيتو الديكارتي كوجيتو جديدا، يتجاوز الذاتية الديكارتية التي تفصل بين الوعي والعالم، ويجعل الأنا مرتبطا بما يفكر فيه، فيكون الكوجيتو الجديد على النحو الآتي: أنا - أفكر - موضوع التفكير، ويسمي هوسرل الأنا المفكر النواس»، وموضوعات التفكير «النوام». وفي رأي أندريه دي مورالت، فإن التأثير المتبادل بين النوام

[1] محمد بن سباع، الآراء السياسية الموريس مرلوبونتي، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية – علمية محكمة، العدد **33**، **2012**، ص**217**

[2] علا مصطفى انور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص94

والنواس يجعل من الأنا المفكر افتتاحا للخبرة المتعالية التي تحمل بدورها خبرة متعالية، أي خالصة لا وعيا تجريبيا.[1]

من هذا القول يمكننا ان نستنتج ان فينومينولوجيا " هوسرل أكثر وجودية وتجاوزا للتصور الديكارتي السابق القائل بأن العالم يتشكل في الوعي أو يبدأ منه، وهذا ما بينه لنا الكوجيتو الديكارتي، معتبرا الفكر أسبق من الوجود، فالعالم عند ديكارت ليس مفترضا بالمعنى الشرطي الاحتمالي، وإنما هو معطى قبلي. وعليه يمكننا القول أن فلسفة ديكارت هي فلسفة تقوم على أساس الانتقال من الوعي أو الأنا المفكر إلى الوجود."[2]

بشكل عام فإن الاجتماع الحقيقي للاتجاهين الوجودي والفينومينولوجي لم يكن مؤسسا بشكل سليم إلا لدى هيدغر والذي يظهر في كتابه " الوجود والزمان "L'être et Temps" بحيث شكل هذا الكتاب أساسا للفلسفة التي أصبحت الآن تدعى" الفينومينولوجيا الوجودية.[3]

إن ما يميز فينومنولوجيا هايدغر من فينومنولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبدًا بالوعي أو الذات الخالصة، وإنما من خلال أفق الزمان، بل حتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية كما كان مع أوغسطين مثلا، وإنما من ناحية الكينونة، لذلك ينحت هايدغر لهذا الموجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحا خاصا به هو الدازين،

[1] André De Muralt, Idée de la phénoménologie:Exemplarisme husserlien (Paris: Presses universitaires de France, **1958**), p. **278**

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص،ص.**95،96**.

[3] المرجع نفسه ، ص**96**

ومعناه الوجود هناك، أي الكائن الملقى في العالم الموجود دائما بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، والأكثر من ذلك المتميز بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه وحمله مسؤوليته على كتفيه.[1]

لأن هايدغر أدرك أن «الدازين» كائن أنطولوجي يتميز بكينونته الخاصة، وبناء عليه فإن فهم وجود هذا الموجود هو أساس الأنطولوجيا. وفي هذه النقطة بالتحديد تختلف أنطولوجيا هايدغر عن الأنطولوجيا التقليدية، ولا أدل على ذلك من قول هايدغر: «إن الموجود الإنساني بين الموجودات كلها هو الموجود الذي يفكر.[2]

ففي دراسة هيدغر للأنطولوجيا رأى ان دراسته لابد لها من منهج واخذ الفينومينولوجي ″لان طريقة معالجة الكينونة هي طريقة فينومينولوجية." [3]

حيث يقوم هذا المنهج على وصف الظواهر كما تبدو، وهذا ما من شأنه إتاحة الفرصة لها كي تبدو أمامنا في شكلها الخالص، فالظاهرة ليست مظهرا خادعا وإنما هي الشيء كما يبدو لنا. و الفينومينولوجيا أساسا تشير إلى مبدأ في المنهج الذي لخصه هوسرل في عبارته - الرجوع إلى الأشياء ذاتها - **Retour ou choses elle même** أي الرجوع إلى جواهر

[1] مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، **(1977)**، ص **49**

[2] Martin Heidegger, Achèvement de la métaphysique et poésie, trad. Adéline Froidecourt, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, **2005**), p**. 104**

[3] Martin Heidegger, L'Erre et le temps, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, **1986**), p. **53**

الظواهر لا إلى ما تبدو عليه من واقعية ساذجة، فالغاية من الوصف هنا هي التعمق نحو الجواهر.[1]

ولما كان مسعى هوسرل هو جعل الفلسفة كعلم دقيق ، فإنه قد اعتبر الرد Réduction الفينومينولوجي أو الإيبوخية ، أي تعليق الأحكام المسبقة إزاء العالم شرطا ضروريا لذلك إلا أن هيدغر قد رفض هذا الرد ، و لم يهتم بتعليق الوجود بل بالعكس من ذلك فإنه أراد أن يجعل من الموجودات موضوعات لأنطولوجيا جديدة ينوي أن يشكلها من خلال المنهج الفينومينولوجي ، و هذا ما شكل محل اختلاف بين كلا الفيلسوفين، فهيدغر يرى أنه ما دام هذا الوجود ليس ظاهرا تلقائيا فإن ما علينا فعله هو أن تكشف عنه و هذا ما يشكل مهمة أساسية للفينومينولوجيا.[2]

اختلف هيدغر عن هوسرل في تعريف الفينومينولوجيا، أما هوسرل فقد اعتبرها علم مستقل بذاته عن كل العلوم الاخرى فيقول ﴿هو علم جديد، إنه الفينومينولوجيا، وقد وصفها بالمتعالية، على خلاف هيدغر الذي اعتبرها مرتبطة بالفلسفة، حيث تستخلص منه الانطولوجيا مشكلاتها، اما الفينومينولوجيا مستقلة عن الانطولوجيا والميتافيزيقا.

فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومنولوجيا جامعة أنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء.[3]

---

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي، ص، ص. **66.65**

[2] المرجع نفسه، ص **66، 67**

[3] حبيب الشاروني، الوجود والجدل وفلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص **105.**

يتخذ سارتر الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه إلى موضوعات مغايرة له، ولينظر بالتالي في الأنا الوعي وموضوعه معاني علاقتها أن الأنا أو الوعي هو وعي شيء كما يقول سارتر " إذا كان الكوجيتو يقود ضرورة أنفسنا في الحال تتصرف خارجه وإذا كان الوعي انحدارا زلقا لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال تتصرف خارجه إلى الوجود في ذاته (أي الأشياء) فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلا في ذاته إطلاقا على ما يكفي أن يكون ذاتية مطلقة أنه يحيل أولا إلى الشيء.[1]

قد تبنى سارتر فكرة القصدية التي تنص على ان الوعي دائما ما يذهب للأشياء التي يقصدها وهذا ما جاء فيه في كتابه الوجود والعدم L'être et néant: ﴿ليس الوعي أية صفة جوهرية إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا إلا بقدر ما يظهر لذاته﴾ .[2]

من هنا يمكننا ان نستنتج بمقارنة ما جاء به الفلاسفة فنجد ان هوسرل يرى ان الفينومينولوجيا نسق ميتافيزيقي، اما هيدجر وسارتر فيرو انها منهج للبحث تعتمده الانطولوجيا. ".... ومن هنا يمكننا تعريف محاولة هيدغر وسارتر باعتبارها تحليلا فينومينولوجيا للخبرة الإنسانية أو للوعي الإنساني في مواجهة العالم "[3]

ومما سبق يمكننا الاستنتاج والقول شهدت العقود التالية ازديادًا في الاهتمام بدراسة الوعي والظواهر في الفلسفة، بالإضافة إلى بروز تساؤلات حول معنى الوجود والحرية والمسؤولية.

[1] جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأدب، بيروت،**1966** ص **712**

[2] جون بول سارتر،نفس المرجع، ص**40**

[3] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **68**

أدى ذلك إلى تقارب بين الفينومينولوجيا والوجودية، حيث سعى الفلاسفة إلى دمج أساليب واهتمامات كل من الاتجاهين، حيث تأثر مارتن هيدغر بشكل كبير بأفكار هوسرل حول الظواهر. وظّف هيدغر مفهوم "الرجوع إلى الأشياء أنفسها" في تحليله للوجود، وطور منهجًا في "الوجود والزمان" لفهم الوجود الإنساني من خلال دراسة الظواهر الأساسية مثل الزمن والمكان، تأثر مارتن هيدغر بشكل كبير بأفكار هوسرل حول الظواهر. وظّف هيدغر مفهوم "الرجوع إلى الأشياء أنفسها" في تحليله للوجود، وطور منهجًا في "الوجود والزمان" لفهم الوجود الإنساني من خلال دراسة الظواهر الأساسية مثل الزمن والمكان، اما جون بول سارتر فقد ربط بين الفينومينولوجيا والوجودية في تحليله للحرية والمسؤولية، حيث اعتبر أن الوجود الإنساني محكوم بالحرية، وأن الإنسان مسؤول عن اختياراته، و ايضا من خلال القصدية، فجاء مرلوبونتي بأفكاره الجديدة و اعتبرها انها فلسفة ترد الماهيات الى الواقع ﴿إن الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلا. ولكن الفينومينولوجيا هي أيضًا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع﴾ .[1]

بـ ـ ظروف نشأة الفلسفة الوجودية:

نشأت الفلسفة الوجودية التي تؤول الى ان الانسان كائن سبقت ماهيته وجوده بجملة من الظروف والعوامل وهي كالآتي:

[1] Maurice Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la perception (Paris: Gallimard, **1945**), p. **1**

- فمن بين الظروف التي أدت إلى نشأة الوجودية، يظهر أن ظروف المجتمع الأوروبي في هذا القرن بيئة ملائمة لازدهار الأفكار الوجودية. أي أن أوروبا عاشت خلال هذا الفرن حربين عالميتين مدمرتين[1] ،بسبب الخسائر البشرية والضغوطات النفسية والخوف التي عايشوها في تلك الفترة جعلت الفلاسفة يفكرون في دراسة كينونة الانسان وماهيته.

- كما أن التقدم والتطور العلمي، وما ترتب عليه من الآثار اجتماعية كبيرة خطيرة كان من بين العوامل الهامة في ظهور الأفكار الوجودية وانتشارها، أي أن الفلاسفة الوجوديون وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي جبريل مارسيل (1889-1973) فقد لاحظ أن المجتمعات الحديثة قد أصبحت تواجه خطر كبيرا يتمثل في الطابع الآلي لهذه المجتمعات ومعنى هذا أنه أصبح يمثل خطرا يهدد الوجود الإنساني الفردي المتميز، فقد خصص هذا الفيلسوف فصلا للحديث عن خطر الحياة الآلية.[2]

- إن الوجودية ظهرت كرد فعل لعصر العقل، وفلاسفة ذلك العصر، أي أن أولئك الفلاسفة بالغو في نقد العقل، واعتبروه وحده الملكة الإنسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات، وجعلوا منه شرطا للمعرفة الكاملة فقد تطروا إلى العقل على أنه مطلق وهذا اعتقاد في العقل جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر بهذه الطبيعة، وأن قواه محدودة، ولا

[1] محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة **2004**، ص**85**

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

يمكن النظر إليه على أنه مطلق وهذا الموقف العنيف وغير العقلي والمعقول الذي وقفه فلاسفة عصر العقل إلى رد الفعل العنيف وغير العقلي للوجودية.[1]

- ظهور وانتشار مذاهب علمية وفلسفية التي جاءت بفكرة المطلق وترسيخها في الاذهان من بينهم نيوتن وهيجل الذي جاء مؤكدا لفكرة المطلق في الفلسفة.

- إن للنزعة الوجودية منابع فكرية كثيرة في تاريخ الفلسفة فإذا اتبعنا سلسلة الفلاسفة الذين كان لهم تأثير علة هذه النزعة نبدأ من سقراط وأفلاطون وأرسطو قديما وأوغسطين في العصور الوسطى وبسكال.[2]

- ظهور كيركجارد مؤكدا على اولوية الوجود على الماهية فقد اعتبر الاب الروحي لهذا التيار كما أنكر فلسفة هيجل العقلية، واهتم بالفرد كمركز للوجود وكمنهج للحياة، وقد عارض الفلسفة اذ لم تكن معبرة عن الوجود.

جـ - مراحل تطور الفلسفة الوجودية:

يرى بعض المؤرخين أن الوجودية بدأت بسقراط وبمحاولاته تشخيص المشاكل الفلسفية، ويجعل الفلسفة تتجه إلى الإنسان نفسه، وليس إلى العالم الخارجي، فسقراط حول الفلسفة من القوى الكونية والبحث إلى الميتافيزيقا وجعلها فلسفة إنسانية، ومنه إلى عداه من الكائنات

[1] محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة الفلسفة المعاصرة ، **ص89**

[2] المرجع نفسه ، ص، ص**90**، **91**

والأشياء، ولكن المحاولات الحقيقية التي أعطت دفعا قويا لفلسفته الحياة كانت على أيدي الفلاسفة الوجوديين عامة والفرنسيين خاصة.[1]

تعد الوجودية المعاصرة مدرسة في الفلسفة ذات ثلاث شعب والأساس المشترك بين الشعب الثلاث للوجودية أن الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، وأن يستند به الغلق عنده مواجهته مشكلات الحياة، وأساس الخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحدد ماهيته، وإذن فوجوده الفعلي يسبق الماهية.[2]

ولقد كان اهم رواد هذه الفلسفة الوجودية المعاصرة كير كيجارد وهوسرل وهيدغر والمعاصر مرلوبونتي الذي طورها لان وصلت بمفهومها الآن.

لقد عمل مرلوبونتي على تطوير المفهوم التقليدي للفينومينولوجيا لكل من هوسرل وهيدغر وسارتر فبذلك أصدر عدة اعمال من بينهم بنية السلوك، والادراك الحسي الذين رفضوا الجانب المتعالي لفينومينولوجيا هوسرل وحتى انطولوجيا هيدغر.

في كتاب فينومينولوجيا الادراك الحسي نجد ان مرلوبونتي يستهله بطرح التساؤل ما هي الفينومينولوجيا؟ في طرحه لهذا السؤال بدى وكأنه محتار لما جاءوا به من قبله وهل هي فلسفة تستحق الدراسة فعلا ام لا؟ وهل هي أسطورة تأخذ كل هذا الاهتمام؟ "حتى لو كان الأمر كذلك فانه يقتضي فهم نفوذ هذه الأسطورة وأصل هذه الدرجة. والجدية الفلسفية تترجم هذه

[1] انيس منصور الوجودية والطبعة التاسعة، مصرة دار النهضة، 2010، من 20

[2] انيس منصور الوجودية والطبعة التاسعة ، ص**21**

الوضعية بقولها إن الفينومينولوجيا تمارس ويقع التعرف عليها كنمط أو كأسلوب. إنها توجد كحركة قبل بلوغها وعيا فلسفيا كاملا. إنها على الطريق منذ زمن بعيد ومتبعوها يجدونها في كل مكان عند هيغل وعند كيركجارد بالطبع ولكن أيضا عند ماركس ونتشه وفرويد."[1]

من ثم اعطى مرلوبونتي في هذا الكتاب شرحا لمشروعه الفينومينولوجي الوجودي وقد نظر اليها بأنها ما هي الا دراسة الجواهر او ما يسمى بالماهية واعطى مثالا بماهية الادراك الحسي، وهي تصف الانسان وماهيته 《 بغض النظر عن أصلها النفساني وتفسيراتها السببية التي يمكن للعالم أو للمؤرخ أو لعالم الاجتماع إعطاءها》 .[2]

ويرى مرلوبونتي أن مؤلف هيدغر الشهير " الوجود والزمان " **L'être et le Temps** " لا يخرج عن إطار فلسفة هوسرل فما عالم الحياة الذي تحدث عنه هيدغر إلا عنصر أول للفينومينولوجيا كما حددها عليه هوسرل في كتاباته المتأخرة.[3]

فقد اعترف مرلوبونتي حول فينومينولوجيا هوسرل من انها حركة في بدايتها قبل ان تكون وعي فلسفي 《إننا نجد وحدة الظواهرية ومعناها الحقيقي في داخلنا》 .[4]

---

[1] Maurice Merleau- Ponty. PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION, Gallimard, Paris, **1945,** pp **1-2**

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، **1998**، ص 7.

[3] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **110.**

[4] موريس مرلوبونتي، نفس المرجع السابق، ص **8.**

والفينومينولوجيا منهج يتأسس على الوصف لا التفسير؛ ففي بداية الأمر كان هوسرل قد أعطى للفينومينولوجيا مفهوما مغايرا لما هي عليه الآن معتبرا إياها رجوعا إلى الأشياء ذاتها. فهوسرل قد اصطلح من قبل على الفينومينولوجيا بـ: "علم نفس وصفي".[1]

وبهذا يقدم مرلوبونتي نظرته للإنسان على انه كيان نفسي لا يمكن لأسباب ان تحدده ﴿لست نتيجة أو تقاطع سببيات متعددة تحدد جسدي أو نفسيتي، لا أستطيع أن أعطل ذاتي كجزء من العالم أو كموضوع بسيط لعلم الأحياء، لعلم النفس ولعلم الاجتماع، ولا أن أغلق على نفسيتي عالم العلم، كل ما أعرفه عن العالم، حتى بواسطة العلم، أعرفه من خلال نظرة خاصة في أو من خلال تجربة مع العالم بدونها لا تعني رموز العلم شيئا﴾ .[2]

إن مرلوبونتي يختلف مع هوسرل نظرته إلى عالم الإدراك الحسي، بحيث يرى أن هوسرل قد أخطأ عندما جعل منه مرحلة واحدة في البحث الفينومينولوجي الذي ينتقل داخل مستويات الوعي، من أدناها إلى أعلاها، والأكثر من ذلك أن هوسرل عندما بين الطريق نحو العالم الخارجي، عالم الأشياء، لم يتريث كي يتبين عن قرب المعنى الحقيقي لذلك، فالأبنية أو القواعد الأساسية للإدراك الحسي محتواة في كل الخبرات العلمية والتأملية إلى حد أن البحث في الإدراك الحسي يتضمن مشكلة الوعي بشكل عام.[3]

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، ص 8.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه ، ، الصفحة نفسها.

ويؤكد مرلوبونتي ايضا على مشكلة الأنا والاخر من ناحية هوسرل فكما يرى انه وجب علينا ان نظهر الأنا للأخر والأخر للانا ويؤكد انه من الضروري وجود خارج لكليهما ووصفه بالجسد وتعدى ذلك الى طرح مشكلة اخرى وهي الوعي ﴿ويجب أن يكون هناك بدلا من الأفق لذاته - نظرتي عن ذاتي ونظرة الآخر عن نفسه أفقا لذاته - أي نظرتي عن الآخر ونظرة الآخر عني، بالطبع، لا يمكن لوجهتي النظر هاتين في كل واحد منا أن تتراصف ببساطة بكل بساطة، إذ إني في هذه الحال لست أنا من يراه الآخر وليس الآخر من أراه أنا﴾ .[1]

اما ديكارت و كانط فقد فصلوا بين الانا و الذات حسب مرلوبونتي و اكدوا على مطلقية هذه الأخير بواسطة الذات نفسها و ان هذا الطرح لا وجود له ان لم يكن هناك عالم، فمثلا نجد ديكارت بين ذلك من خلال الكوجيتو الديكارتي فقد اعطى اولية للانا المفكر على الوجود، فمرلوبونتي يرى ان العالم قائم بذاته فهو مجال كل الادراكات و الافكار، اذن يتبين وجود الانسان من خلال وجوده في هذا العالم و يتعرف على نفسه فيه" فالإنسان هو في العالم ولا يعرف ذاته إلا في العالم، عندما أعود لنفسي من خلال معتقدية **Dogmatisme**، العامة أو معتقدية العلم، فإنني لا أجد فيها بؤرة الحقيقة داخلية، وإنما أجد ذاتا موقوفة للعالم[2]

من خلال ما سبق فإن مرلوبونتي يريد ان يؤكد لنا على ان الكوجيتو يعمل على الإنقاص من اهمية إدراك الاخر، بل ويدفعنا الى الاعتقاد بأن الأنا لا يستطيع سوى ان يدرك ذاته،

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين ص **11**.

[2] موريس مرلوبونتي، المرجع نفسه ، ص،**109.**

فالكوجيتو يؤكد للذات دوما على تفرده في ملكية الفكر الموجود لديه، وحسب هوسرل يمكن في حالة واحدة فقط ان تصبح الذات ذاتية متبادلة حينما يكشف الكوجيتو وجوده في موقف تاريخي متجسد في طبيعة معينة.[1]

يرى مرلوبونتي على ان الفلسفة خبرة قابلة للتجديد وقائمة على الوصف من خلال قوله ﴿إن الفلسفة لا يجب ان تعتبر نفسها منتهية فيما تقوله من حق، انها تجربة متجددة لما بدأته، فهي تقوم بمجملها على وصف هذه البداية. ﴾ [2]

ورفض مرلوبونتي على تحديد ماهية الوعي في العالم ولا العالم بالوعي، وأكد على الوعي تعرف ماهيته بالوعي والعالم بالعالم وهذا ما نفهمه من قول ﴿ ان التفتيش عن جوهر الوعي ليس في تنمية الوعي والهرب من الوجود في عالم الاشياء كما تلفظ، بل هو استعادة هذا الحضور الفعلي للأنا في مواجهة الأنا، هو واقع الوعي كما تعنيه في النهاية كلمة ومفهوم الوعي، ان التفتيش عن جوهر العالم ليس التفتيش عن العالم في الفكرة عند تحويله الى موضوع الخطاب، انه التفتيش عما هو في الواقع بالنسبة لنا قبل ان تموضع. ﴾ [3]

اذن فالفينومينولوجيا الوجودية عند مرلوبونتي ترتكز على فهم العالم و الانفتاح عليه و معايشته، اذ كما يرى مرلوبونتي اننا نتصل بالعالم و هذا لا شك فيه، و لكننا لا نملكه فهو غير

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **115**.

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، ص**12.**

[3] موريس مرلوبونتي، نفس المرجع السابق، ص**14**.

قابل للفناء، فحقيقة العالم هي ما تجعل منه عالما، و حقيقة الكوجيتو هي ما يجعل الوعي متأكدا من وجوده، و ما يجعل من الممكن مرتكزا على الواقع هو الطريقة الوضعية الظواهرية.[1]

وجاء مرلوبونتي مبينا للقصدية على انها اكتشاف للفينومينولوجيا و هذا ليس بالجديد كما يراه فقد بينها كانط في انتقاد المثالية، وهوسرل أسس مفهوم القصدية من تحليل كانط فيقول مرلوبونتي ﴿ يميز هوسرل بين قصدية للفعل، التي هي قصدية محاكماتنا و مواقفنا الارادية، القصدية الوحيدة التي يتكلم عنها نقصد العقل الخالص، والقصدية الفاعلية التي تشكل الوحدة الطبيعية السابقة لإسناد العالم و حياته، والتي تظهر في رغباتنا وفي تقديراتنا ومشهدنا الطبيعي بشكل اكثر وضوح بما تظهر في المعرفة الموضوعية﴾ [2]

ان القصدية التي تبناها مرلوبونتي هي القصدية الفاعلية، و التي يرى انها اكثر اشكال القصدية عمقا من حيث المعنى من باب ان الوعي الذي تقوم عليه مقولة القصدية يوجد في احتكاك مع العالم، فمرلوبونتي يسعى الى نجاوز المفهوم القديم للقصدية، اي الحديث عن قصدية فاعلة بدل الحديث عن قصدية واعية، فهي القصدية الوحيدة التي يستطيع الوعي من خلالها ان يحيط ذاته باطار انساني و اطار عالمي، في الحضور مع الآخر و الحضور في العالم، فقصدية مرلوبونتي لها علاقة بالوجود اكثر من انها وحدة للمعرفة كما كان الامر مع هوسرل، و هذا هو باب النقد الذي توجه من خلاله فيلسوفنا الى رفض المفهوم الهوسرلي للانا

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين ص**14**.

[2] الرجع نفسه، الصفحة نفسها.

باعتباره انا متعاليا معرفيا منفصل على العالم، بينما الواقع ان هذا الانا ليس انا متعاليا بل هو وعي حاضر في العالم، و متجسد فيه من خلال الجسد، و الذي لا يمكن ان نفهم منه معنى الجسم، فالجسد عند مرلوبونتي هو الجسم الجي الواعي.[1]

يطرح مرلوبونتي بعض الاسئلة كالآتي ﴿ هل يجب ان نفهم التاريخ انطلاقا من الايديولوجيا ام انطلاقا من السياسة ام انطلاقا من الدين والاقتصاد؟ هل يجب ان نفهم عقيدة ما من محتواها الظاهر او من خلال نفسية الكاتب او احداث حياته؟ ﴾ [2]

يجيب انه علينا ان نفهم بكل الطرق، ويرى ان التاريخ يفهم بجسده لا برأسه ولا بقدميه فيقول ﴿ والاصح من ذلك علينا ان لا نشتغل لا برأسه ولا بقدميه بل بجسده ﴾ [3]

وكل هذه التصورات عند موريس مرلوبونتي جاءت لتطوير المفهوم للمقاربة بين الفينوميمولوجيا والوجودية، فهو رفض تعالي الانا الذي قدمه هوسرل، والمفهوم المطلق الذي لهيدغر، فهو ركز على الحضور في العالم من خلال الوعي حضورا في القصدية للآخر بالتجسد والوجود في العالم.

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ص **122،120**.

[2] موريس مرلوبونتي، نفس المرجع السابق، ص**15**

[3] المرجع نفسه، نفس الصفحة

خلاصة:

يعد موريس مرلوبونتي أحد أهم فلاسفة القرن العشرين، وله إسهامات بارزة في الفينومينولوجيا والوجودية. ساعدت فلسفته على فهم الوجود الإنساني بشكل أفضل، وفتحت آفاقا جديدة للتفكير في معنى الحياة، ولد مرلوبونتي عام **1908** في روشفور، فرنسا، ونشأ في بيئة ثقافية غنية. درس الفلسفة في جامعة ليون، حيث تأثر بشدة بأفكار الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، مؤسس الفينومينولوجيا. سعى مرلوبونتي من خلال فلسفته إلى فهم الوجود الإنساني من منظور جديد، يركز على الوعي والإدراك والعلاقة بين الإنسان والعالم، له عدة مؤلفات متنوعة منها ما نشر في حياته ومنها ما نشر بعد وفاته.

الفصل الثاني:

حرية الأنا وحرية الآخر

خطة الفصل:

تمهيد

1- مفهوم الحرية.

2- الحرية في الفلسفة اليونانية.

3- الحرية في العصور الوسطى.

أ- في الدين المسيحي.

بـ - في الدين الإسلامي.

4- الحرية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

5- مسألة الانية والأخرية.

أ - الأنا والتفاعل مع الاخر.

بـ - الجسد والعالم.

جـ - البينذاتية والكوجيتو الديكارتي.

د - وسيلة التواصل بين الأنا والآخر.

هـ - فينومينولوجيا الادراك الحسي.

و- الحرية والآخر.

خلاصة

تمهيد:

يعد مفهوم الحرية من أهم المفاهيم الفلسفية التي شغلت الفلاسفة عبر التاريخ، من بينهم مرلوبونتي حيث ربطها بعلاقة الانا والاخر، وتكلم عنها في عدة مؤلفات له ويهدف هذا الفصل إلى استكشاف مفهوم الحرية عند موريس مرلوبونتي، أحد أهم الفلاسفة المعاصرين، من خلال تحليل فلسفته في سياقها التاريخي والفلسفي.

1- مفهوم الحرية:

الكلمة العربية حرfree لها ما يقابلها تماما العبرية **hor** وبالسريانية **her** ..... اما في النقوش التدمرية والنبطية فترد الصيغة المركبة **bath-run** و**harh-rin** (التي غالبا ما تكون متبوعة بمضاف إليه) ومعناها «رجل حر» و «امرأة حرة» على التوالي.[1]

أما الاسم المجرد حرية **heruta** فنجده في السريانية منذ عهد قديم، وفي العربية وإن «كان تاريخ المصطلح ... ليس واضحا على الإطلاق» فإن المرجح أن اللفظ كان شائع التداول عند عرب ما قبل الإسلام دلالة على النبل والشرف والحسن والكرم والفصاحة وعلى ما يقابل الرق.[2]

وفي القاموس نجد: حَرَّ يَحْرُ حرارا إذا عتق، وحرَّ يُحر حرية من حرية الأصل والحر نقيض العبد والبريء من العيب والنقص والحرة نقيض الأمة وحرره أعتقه وتحرير الكتاب تقويمه، والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم وحرية العرب أشرافهم والحرية الأرض اللينة والرملية وحر الفاكهة خيارها وحر الدار وسطها.[3]

---

[1] فرانز روزنتال مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم د. معن زيادة و د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي طرابلس ليبيا **1978**، ص**21**.

[2] المرجع نفسه، ص،ص **22،23**.

[3] ابن منظور، لسان العرب دار المعارف القاهرة، بدون تاريخ المجلد الثاني ص ص **827-830**، وكذلك الفيروز أبادي القاموس المحيط دار الجيل بيروت بدون تاريخ الجزء الثاني ص ص **7-8**، وأيضا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل بيروت **1991**، المجلد الثاني، ص ص **6-8**

وعند التهانوي نجده يعرفها كما يلي: "والحرية عند السالكين، انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى بالكلية [1]."

ووردت في القواميس بأربعة معاني، وقد أشار إليها عبد الله العروي في المعنى الخلقي والمعنى القانوني والمعنى الاجتماعي والمعنى الصوفي[2].

1 - المعنى الخلقي: معناها قبل مجيء الاسلام وقد ذهب فيه بعض اللغوين على انها " لفظ حُر مشتق من حر الذي هو ضد البرد لأن الرجل الحر يمتلك كبرياء وأخلاقا حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة، والعبد خلاف ذلك" ابن الملقن الإشارة إلى ما وقع في المنهاج من الأسماء والأماكن واللغات.[3]

2 - المعنى القانوني: هو المعنى الذي استخدم فيه لفظ حرية مرادفا للانعتاق والخلاص إذ التحرير هو العتق والتخلية وقد ميّز فيه العرب بين بعد شرعي وبعد أخلاقي مستندين في ذلك إلى النص القرآني.[4]

[1] محمد علي بن علي التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون دار قهرمان للنشر والتوزيع، اسطنبول **1984** المجلد الأول، ص **291**

[2] عبد الله العروي، مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان / الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الرابعة، **1988**، ص **13**

[3] ذكره روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ص **34**

[4] عبد الله العروي، نفس المرجع السابق، ص**13**

3 - المعنى الاجتماعي: هو معنى يكاد يعود إلى المعنى الثاني لأنه مترتب عنه إن الحر هو المعفى من الضريبة وذلك لا يكون إلا لذوي الحسب والنسب وأصحاب الشوكة الذين تضعهم مراتبهم في موقع متميز بالنسبة إلى العبيد وإلى العامة.[1]

4 - **المعنى الصوفي:** الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار.[2]

وهذا ما وردت عليه باختصار لفظ الحرية في القواميس العربية، ويمكننا استنتاج ان مفهوم الحرية عادةً بمعنى القدرة على اتخاذ القرارات والأفعال بشكل مستقل دون قيود أو تسلط. وتشمل الحرية في هذا السياق الحرية الفكرية، والحرية السياسية، والحرية الشخصية وغيرها من الأشكال التي تؤمن للفرد حقوقه وكرامته.

أما في المعاجم الفلسفية فنجد:

عند فولتير مقالا حول الحرية في صيغة حوار يتمخض عن جملة من المقارنات والنتائج مقارنات بين الحيوان والإنسان تؤكد جميعها أن الغائية الغريزية أو الواعية هي نتيجة رد فعل آلي لا يختلف فيه الإنسان عن الحيوان إلا من حيث سعة مجال تحركاته، فالأفعال الإنسانية

[1] الدكتور عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص**54**

[2] الجرجاني، كتاب التعريفات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة **1988**، ص **86**

محكومة بحتمية سيكولوجية واجتماعية تقرن بين الباعث وبين السلوك بتوسط الهدف المنشود. ويؤكد فولتير حتمية صارمة لكنه يعترف في نفس الآن أن الحرية وإن لم تكن حرية الإرادة فهي القدرة على فعل ما نريد. فنحن أحرار في فعلنا متى كانت لنا القدرة على إنجازه أما ما يسمى حرية استواء الطرفين فحماقة وقول خال من كل معنى.[1]

أما عند لالاند فنجده يعرفها كما يلي: الإنسان "الحر" هو الإنسان الذي ليس عبدا أو سجينا والحرية هي حالة من يفعل ما يشاء لا ما يشاء غيره، إنها غياب القسر الخارجي.

وانطلاقا من هنا امتد معنى هذا اللفظ إلى وجهات ثلاث مختلفة: أولا بالمماثلة والتعميم تطبق اللفظ على كائنات أخرى غير الإنسان بل ونطبقه حتى على الجماد، ثانيا يخص اللفظ من الوجهة الاجتماعية والسياسية حالة معينة للمواطن أو للذات في علاقاتها بالمجتمع وبالسلطة، ثالثا إذا اعتبرنا أن الإنسان يحمل في داخله قوى أو مبادئ فعل غريبة عنه وتجبره... أو تغريه فإنا نطبق هذا اللفظ على استقلالية الإنسان الباطنية إزاء ما ليس هو الإنسان ذاته على الحقيقة.[2]

فمفهوم الحرية يُناقش بعمق ويتعدى مجرد القدرة على القيام بالأفعال بحرية. يشمل هذا المفهوم الحرية الفلسفية التي تنظر إلى القدرة على اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية عنها فضلاً عن الحرية الأخلاقية التي تتعلق بقدرة الشخص على اتخاذ القرارات الأخلاقية الصائبة

[1] الدكتور عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص**57**، (ينظر: Voltaire, (Dictionnaire philosophique, éd Garnier Flammarion, Paris **1964**: pp.**255-258**)

[2] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, paris, 16eme éd en **1988** (1er éd en **1926**), pp.**558-559**

واتباع القيم والمبادئ الأخلاقية. ويتعلق المفهوم أيضًا بالحرية الوجودية والحرية من القيود الاجتماعية والثقافية التي قد تقيّد حركة الفرد وتفكيره.

2 - الحرية في الفلسفة اليونانية :

ظهرت الحرية بأفكار كثيرة وتطور هذا الفكر عبر التاريخ الى ان وصل الى ما هو عليه الآن وكان هذا التطور بالنحو التالي:

أ - قبل سقراط

- العصر الهوميروسي: (القرن **11 و10** ق.م) سمي بهذا الاسم نسبة الى هوميروس فكانت لفظ الحرية تطلق على انسان ليس اسيرا لسيد له ولا تحت سيطرة أحد وكان يعيش ويترعرع بين شعبه لا أسير حرب.

- ثم بعد هذه الحقبة أصبحت كلمة حر مرتبطة بالمدينة: فالمدينة حرة، ومن يعيش فيها هو حر، حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين الحق وبالمقابل للحر حينئذ ليس العبد، بل الغريب أو الأجنبي، أي من ليس يونانيا والآلهة هي التي قررت الحرية ولهذا كانت الحرية موضوعا للعبادة.[1]

[1] علي بن حمزة العمري، آفاق الحرية، دار الأمة، جدة، ط1، **2014**، ص **76**.

- إلى جانب فكرة الحرية المدنية هذه، وجد معنى تدل عليه كلمة مختار" ويقابله مضطر" وكانت تدل على الحرية الفردية، لكن "الحر" لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه.[1]

- وبدأت كلمة حرة وحر تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة وبين القانون، ويتجلى ذلك في فكرة السفسطائية ووفقا لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقا للطبيعة، وغير الحر هو من يخضع للقانون.[2]

بـ - سقراط: (399/469 ق.م)

سقراط اعتبر الحرية بأنها "فعل الأفضل"، حيث يتطلب ذلك معرفة ما هو الأحسن والتصرف وفقًا لمعايير الخير. بالنسبة له، كانت الحرية تعبر عن "التصميم الأخلاقي"، حيث رأى أن ضبط النفس هو شرط أساسي للحرية الأخلاقية، الكلبيون بدورهم أدركوا هذا الجانب المادي والمعنوي من الاكتفاء الذاتي كجزء لا يتجزأ من تعاليم سقراط، فجعلوا القناعة التامة والاستقلال الذاتي هدفًا أعلى للسلوك.

ولقد نجح سقراط في توجيه الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في النفس الإنسانية واتخذ من عبارة "اعرف نفسك" شعارا لكل فلسفة الأخلاقية بحيث عني بالبحث في موضوعين أساسيين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية.[3]

[1] . ناصر بن سعيد بن سيف السيف: أسس الحرية في الفكر العربي، ط1، **2017**، ص **20**

[2] علي بن حمزة العمري، آفاق الحرية ، ص **76**

[3] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة د ط، **1992**، ص **205.**

جـ - أفلاطون: (347/428 ق.م)

افلاطون جاء بمعنى الحرية المدنية ويذكرها " بأنها وجود الخير والخير هو الفضيلة والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر، والحر هو من يتوجه فعله إلى الخير.[1]

الأول الشرط الضروري للمعرفة، ولوجود الموجود، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير والضرورة تحدث الشر.[2]

د - أرسطو:

لقد ربطها ارسطو بمفهوم الاختيار في قوله "إن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها بل وأيضا عن الإرادة"[3]

3 - الحرية في العصور الوسطى :

أ - في الدين المسيحي:

تعتبر المسيحية الحرية هي كل تحرر من الخطايا والعادات الرديئة السيئة حيث نجد القديس أوغسطين بارزا في هذا وقد عرفها على انها قائمة على الرفض بقول لا " وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن تقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديدا بأن عرفها بأنها

[1] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 205.

[2] حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار، القيروان، **1995**، ص **92**

[3] أميرة حلمي مطر، نفس الرجع السابق، ص**306**

القدرة على قول "لا " ومعنى هذا أن الحرية شأن مطلق، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء".[1]

فأوغسطين "يحاول أن يوفق بين حرية الإرادة، وبين الفعل الواحد الله. فيقول إنه كانت في علم الله، الأعمال الحرة للإنسان، فهي باعتبارها معلومة الله فقد وجدت في الفعل الأول وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره، تعتبر اختيارا من جانب الإنسان"[2]

اذن الحرية هي ارادة لا اكراه وان "أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وبين القول بعلم الله السابق ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا الفعل أو ذاك وهذا لا يستبعد أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره، إن علم الله هكذا يرى أوغسطين لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها"[3]

بـ - في الدين الاسلامي:

قدس الإسلام حرية الفرد، واتخذ من الحرية ركيزة تستند إليها جميع العقائد والتشريعات والنظم التي سنها للعباد، وحرص على تطبيقها في مختلف نواحي الحياة السياسية والفكرية والدينية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية، وقد نادى الإسلام بهذا الأسلوب وجمع بين شقي

[1] عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ج1، ص**37**

[2] المرجع نفسه ، ص**34**

[3] عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص **459**

الديمقراطية إذ تكون سليمة حقيقية، وهذان الشقان هما الناحية السياسية وما يتبعها، والناحية الاجتماعية وما يلحق بها.[1]

جاء الإسلام بمبادئ غاية في الدقة والإحكام تحقيق السعادة والمساواة في بناء المقاصد الشرعية وهي التوثيق بين حرية الفرد وحرية المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، لذا فالحرية في الإسلام هي الأصل وأنه لا يجوز تقييدها إلا للضرورة ويقدر هذه الضرورة ولمصلحة المجتمع أي المصلحة العامة، فإذا تعددت تلك الحدود تكون اعتداء على حرية الآخرين.[2]

فالحرية في الاسلام جاءت بمعان مختلفة حسب مصلحة الفرد فهي قدرته على فعل ما يشاء دون الاضرار بالأخرين وفق ضوابط الشرع والقانون فمثلا نجده أكد على حرية العقيدة في قوله تعالى (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم). سورة البقرة الآية 256، ففي هذه الآية فقد اثبت القران الارادة والمشيئة بصريح العبارة للإنسان في اختيار دينه وفي هذه الحرية تقتضي وجود الضرورة العقلية ليحاسب الانسان على افعاله التي له إثر فيها.

4 - الحرية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة :

جاءت استعمالات الحرية في اوروبا بثلاث معان وهي كالآتي:[3]

[1] عبد السلام الترمانيني: حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، دار الكتاب الجديد: بيروت، د.ت، ص ص**28-29**.

[2] القطب محمد طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، ط1، دار الفكر العربي: القاهرة، **1976م**، ص **322**

[3] عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص **458**

أ - الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والإيجابي لأن يفعل ما يريد.

بـ - الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته ومع فعله، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى. وبهذا المعنى تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين.

جـ - الحرية تدل على أساس انثروبولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم أو الحرية المتعالية.

- هوبز: (1588-1679):

يقرر أن الحرية هي انعدام القسر أي الخلو من القهر المادي الفيزيائي) وكما فعل يتم وفق الدوافع حتى ولو كان الدافع هو الخوف من الموت بعد حرا و " الإنسان يكون حرا بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر " وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة، فالمواطن ليس تام الحرية والعبد ليس تام العبودية ". [1]

وبهذا نستخلص ان الحرية عند هوبز تتعلق بعدم القهر والقسر، وأن الأفراد قد يتحركون ويتصرفون وفقًا لدوافعهم حتى لو كانت هذه الدوافع تنبع من الخوف أو الرغبة في البقاء على قيد الحياة.

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة ، **2001**، ص **105**

ويرى ايضا انها "ليست إلا غياب العراقيل التي تعترض حركة ما، وهذا فالماء الذي يوضع داخل إناء ليس حرا لأن الإناء يمنعه من الانتشار وحينما يحطم الإناء يسترجع الماء حريته، وعلى نفس المنوال يتمتع شخص ما. بالحرية إلى هذا الحد وذاك" [1]

- ديكارت (1596-1650م):

يكتشف لنا عن حرية لا بمعناها الميتافيزيقي، وإنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر أي الحرية في مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب ... بل تقف عند الامتناع عن التسلية بما لا تثق فيه، فالحرية بمعنى التحرر هي حرية فكرية فحسب. [2]

ويرى ايضا ان الحرية هي القدرة على قول لا فبهذا يمكننا القول ان الحرية عند ديكارت "تأخذ معاني متباينة وتندرج في مراحل مختلفة فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل، وإذا كانت حرية اللامبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان، فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله"[3]

[1] صلاح على نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج **1**، د ت، ص **77**

[2] حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط **2003**م، ص،ص **56 57**

[3] منذر شبائي، اسبينوزا، اللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، **2009**م، ص، ص **70-71**

- اسبينوزا (1632-1677):

يقول اسبينوزا: "هذا الشيء يدعى حرا إذا كان يوجد وفقا للضرورة ماهيته وحدها ويعين ذاته بذاته للفعل ... وفقا لهذا فإن الله هو وحده الحر أما الإنسان فغير حر لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه، أما الإنسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية."[1]

وأيضا في قوله: " الإنسان الحر أي ذلك الذي يعيش وفق لإرشادات العقل وحدها منقاد في مسلكه بالخوف من الموت، بل يرغب في الخير مباشرة" [2]

لقد أراد أسبينوزا أن يقر مبدئا أساسيا من خلال مذهبه الفلسفي يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفعل المعتقدات القديمة لذلك نراه يتناول في رسالته عن اللاهوت والسياسة موضوع حرية الفكر والحرية الإنسانية وضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية.[3]

فقد أنكر أسبينوزا حرية الإرادة لأن مذهبه الفلسفي يفضي به بالضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر ، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل و السلوك فليس نظره سوى حصل بالأسباب التي تؤدي إليه ، أما بالنسبة للحرية الإنسانية فإنه لا يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره دولة داخل دولة، إذ أنه لا يتمتع بالحرية فكل شيء ضروري بل إن الوجود بأسره يخضع للضرورة من هنا نجد أن شعور الإنسان بحريته الكاملة إنما هو واقع الأمر إنما يعبر عن

[1] منذر شباتي، نفس المرجع، ص ص **70-71**

[2] عبد العزيز لزرق ومحمد الهلالي، دفاتر فلسفة الحرية، دار توبقال، المغرب، ط1، **2009**، ص **86**

[3] عبد العزيز لزرق ومحمد الهلالي، دفاتر فلسفة الحرية، ص**87**

حرية ناقصة لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة التي هي الغاية في نهاية المطاف.[1]

- ليبينز (1646- 1716):

يعرف الحرية على انها "ليست حرية الاختيار ولكنها تكمن في الضرورة الحرة"[2]

وان " الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادر عن العقل، وتكون أقل لكما كان الفعل صادرا عن الانفعال"[3]

وبهذا يمكننا ان نستخلص ليبينز يؤمن بأن الحرية لا تكمن في الاختيار بحد ذاته، بل تتجلى في القدرة على اتخاذ القرارات الصائبة بناءً على العقل والتفكير المنطقي. عندما يكون الفعل مشتقًا من التفكير والعقل، فإن درجة الحرية تكون أعلى، بينما عندما يكون الفعل مشتقًا من الانفعالات والعواطف، فإن درجة الحرية تكون أقل.

- إيمانويل كانط: (1724-1804):

اما التعريف السلبي للحرية عند كانط تعرف بأنها " خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية أو بعبارة أخرى الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير في الأسباب الأجنبية" [4]

[1] عبد العزيز لزرق ومحمد الهلالي، نفس المرجع، نفس الصفحة

[2] ليبينز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، تر أحمد فؤاد كامل، دار الوفاء، القاهرة، ص **39**.

[3] نفس المرجع السابق ص**38**.

[4] إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص **179- 180**

والتعريف الايجابي للحرية هي الارادة نفسها "فإن الحرية وإن لم تكن خاصية للإرادة الممثلة لقوانين الطبيعة فإنها ليس مع ذلك خارج لكل قانون وعلى العكس، وإنما يجب أن تكون عليه تفعل وفقا لقوانين ثابتة لكنها قوانين من نوع الخالص وإلا كانت معلول لا يكون ممكنا إلا وفقا لهذا القانون." [1]

ومن هذا فإن تعريف كانط للحرية يشير إلى أنها القدرة على اتخاذ القرارات المستقلة عن العوامل الخارجية، حيث يمكن للإرادة العاقلة أن تتصرف بحرية دون تأثير من الأسباب الخارجية، فبالنسبة للتعريف السلبي، فإن الحرية تُعرف عند كانط كخاصية تتمثل في القدرة على الفعل المستقل عن العوامل الخارجية، وهي صفة تميز الإرادة العاقلة في قدرتها على العمل بدون تأثير من الأسباب الخارجية، أما التعريف الإيجابي للحرية فهو يشير إلى أن الحرية تكمن في الإرادة نفسها، حيث إن الحرية ليست خارجة عن القوانين الطبيعية، بل يجب أن تتماشى مع قوانين ثابتة، ولكن هذه القوانين تكون من نوع خالص وتعتمد على الإرادة نفسها.

- كيركجارد (1813-1855):

يرى كيركجارد ان الحرية هي اختيار مطلق ليست تحت اي تأثير خارجي ويقول: " و لكن ماذا اختار إذن، هل أختار هذا أو ذاك؟ لا لأنني بالمعنى المطلق للاختيار هكذا فأنا أختار

[1] ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر موسى وهبة، ص ص**183-184**

حقا بحكم أنني أخترت ألا أختار هذا أو ذاك ... ولا يمكنني أبدا أن اختار شيئا آخر سوى أنا ذاتي". [1]

ويضف " إن الاختيار لا يمكن على كل حال أن يتم جزافا فالحرية لا تعني المصادفة، إن خاصية الإنسان هي أن يضطر إلى وضع اختيار حر، فالاختيار حر وقسري في وقت واحد، فأنا مضطر إلى أن أختار ما أختار وأنا لا أختاره في حرية إلا حين أرى أنني لا أستطيع إلا أن اختاره." [2]

-مارتن هيدغر (1889-1976):

تعني الحرية عند هيدغر القدرة على فتح الباب أمام الإنسان لاستكشاف الوجود والتفاعل مع الأشياء من حوله. إنها الوسيلة التي تمكّن الإنسان من استكشاف الحقيقة والتأمل في الأمور، وتعمل كوسيط بين الوجود والعالم الخارجي. أن يكون الإنسان حرًّا يعني أن يكون قادرًا على وضع الأشياء تحت المجهر واستكشافها بناءً على الحقيقة والوجود. لا تقتصر الحرية على موقف سلبي، بل هي نشاط فعّال يتطلب تحمّل المخاطر وتحليل الأوضاع بدقة، حيث إن الوجود لا يكون واضحًا دائمًا من البداية. لذا، يتضمن مفهوم الحرية دائمًا خطر الخطأ والتعثر، ولكنه أيضًا يفتح أفقًا للاكتشاف والتجديد.

"و تبعا لذلك فإن ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل أن ماهية الحقيقة هي الحرية و الإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية ، و الحرية هي وحدها التي تمكن الإنسان

[1] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ، دار الأدب ، بيروت ، ص **212**.

[2] سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت من **3**، **1984**، من **119**

من إيجاد علاقة مع الموجود الشامل و بالتالي تمكنه من ينشئ لنفسه تاريخها بيد أن الحرية ليست أساسا مطلقا ، إنها ليست الأساس للإمكان الذاتي لتطابق الحكم إلا لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية "، و هذا يعني أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية و بدونها لا انفتاح للموجود أبدا ، فالحرية هي من ماهية الإنسان الجوهري ، و الحرية هي الأساس المطلق و هي التأسيس و هي الوجود الإنساني ".[1]

5 ـ مسألة الإنية والأخرية:

أ ـ الأنا والتفاعل مع الآخر:

لقد احتلت مشكلة الآخر حيزا واسعا في فلسفة مرلوبونتي، فقد ارتبطت لديه بالكثير من المناحي الوجودية، انطلاقا من السلوك والجسد والحضور في العالم والتاريخ والسياسة واللغة والحرية، وأخذت ضرورتها من البحث، خاصة بعد شدة التعقيد الذي أصابها من جراء مخلفات الكوجيتو الديكارتي على بعض المفاهيم التي تدخل في إطار العلاقة بين الأنا والآخر، والتي من أهمها تغييب المعنى الحقيقي والمفهوم الأصلي ـ للوعي ـ من حيث هو وعي بالذات وشكل أساسي لمفهوم الأنا.[2]

مرلوبونتي يعتبر أن الذات ليست موجودة بشكل مستقل، بل تنشأ من خلال التفاعل مع الآخرين والبيئة، وأن الوعي بالذات يأتي من خلال تفاعلاتنا مع الآخرين ومع العالم من حولنا.

[1] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ص **17**

[2] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي، **ص153.**

وبالتالي، العلاقة بين الذات والآخر تظهر كعلاقة تبادلية حيث يتشكل كل منهما من خلال التفاعل مع الآخر، هذا يؤدي إلى تبادل واندماج بينهما وتعقيد الفهم الذاتي والاجتماعي فيقول: "الأنا لا دلالة له إلا من حيث أنه هذا الوعي بالذات... كل تجربة تفترض ملامسة الذات لذاتها وكل معرفة ليست ممكنة إلا بهذه المعرفة الأولى والآخر سيكون أنا يتبدى لي من الخارج وذلك أمر تناقضي ... فالعلاقة بين الأنا والآخر تبدو إذن علاقة انتفاء متبادل ويبدو الإشكال غير قابل للحل"[1]

فقد حاول هوسرل تقديم حل لهذه المشكلة، أي مشكلة السلب أو التناقض الظاهر بين الأنا والآخر من خلال تقديم مقاربة جديدة أو تصور فينومينولوجي لمفهوم الذات والمفهوم الموضوع، هذه المحاولة التي تتبدى من خلال مفهوم القصدية التجاوزية للذات نحو الموضوع باعتبار الأنا ذاتا تقصد الآخر عن أهمية التاريخ في بلورة مستقبل هذه الفرادات سوى فتح باب للآخر على الأنا، فمن يجسد التاريخ يفرده؟ لا أحد، وهذا يعني، حقا بداية جديدة لتشكل معنى آخر لمفهوم الغير. [2]

وفي هذا يقول مرلوبونتي: "وجودي لذاتي ووجودي للآخر، وجود الآخر لذاته ووجوده لي... وتقاطع عالمي. وعالم الآخر". [3]

[1] Merleau-Ponty à la Sorbonne (résumé de cours **1949-1952**). Cynara, Grenoble **1988**, **p38**

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص **283**.

[3] Merleau-Ponty, Sens et non-Sens, Nagel, Paris **1948**, **p111**

يرى مرلوبونتي ان للكينونة اشكالا عديدة فنجده يقول: "لا أملك فقط عالما ماديا ولا أعيش فقط في وسط الأرض والهواء والماء، فأنا محاط بالطرقات والمزروعات والقرى والشوارع والكنائس والأدوات المنزلية، جرس المنزل، الملعقة، الغليون، كل شيء من هذه الأشياء يحيل في جوفه إلى طابع الفعل الإنساني الذي يخدمه" [1]

ومن هنا يصل مرلوبونتي إلى طرح تساؤلاته ومشكلاته الأساسية بخصوص جدلية العلاقة الموجودة بين الأنا والآخر، والتي يمكن أن تكون حسبه إجابتنا عنها حلا لمشكلة الآخر وتجاوزا للنظرة السلبية التي اتخذها السابقون عن الآخر باعتبارهم له عاملا مغيبا الحضور الحرية الأناتية. [2]

ومن بين هذه الأسئلة نجد: كيف للفظ - الأنا - أن يكون في صيغة الجمع؟ وكيف أتمكن من تشكيل فكرة عامة للانا؟ وكيف يمكنني أن أتحدث عن أنا آخر غير أنايا؟ وكيف يمكن لي أن أعرف بوجود أنوات أخرى؟ وكيف يمكن للوعي الذي هو من حيث المبدأ وكمعرفة بذاته، كائن في صيغة الأنا أن يُدرك في صيغة الأنت ومن هناك في عالم - - الهم - -؟ [3]

و بهذه الاسئلة اراد مرلوبونتي ان يبين في خفاياها معنى الحرية والتي يمكن القول "إن العلاقة علاقة ندية ولذلك لا يمكن أن يكون الآخر هو من يجردني من حريتي أو هو من أختزله في هويتي وإنما أنا كما هو لسنا مكتملين أبدا وإنما سبيلنا المشتركة هي المرور بالآخر والعودة

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، **ص284**

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، ص، ص. **176.175**.

[3] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي، ص **155**.

على الذات، وذلك فعل مستمر تصنع به كل ذات ذاتها باستمرار مع الآخر وكل منهما يتبدى للآخر ومعه بحيث يستحيل عليه تعديمه وهو ينشئ ذاته، وحتى في الصراع المميت تظل علاقتي بالآخر قائمة ما لم أقتله لأنني بقتله ألغيه وألغي حتى إمكانية الضغينة أو الحقد عليه وألغي بالتالي تأكيد الذات الذي هو مبدأ الصراع، ولعل ذلك هو ما تكشف عنه جدلية السيد والعبد الهيغلية بما تظهره من وهن في قوة السيد ومن قوة في وهن العبد".[1]

بـ - الجسد والعالم:

يرى مرلوبونتي الجسد عنصراً مهماً في فلسفته، حيث يراه بمفهوم يتجاوز الجسد البشري كمجرد مادة فعلية، بالنسبة له، الجسد يمثل وسيلة للتعبير عن الذات والتفاعل مع العالم، وفي هذا يؤكد برنار سيشار عن رؤيته مرلوبونتي بأنه يمتلك حدسًا عميقًا يقوده نحو تجديد فلسفي يرتبط بإعادة نظر في الوعي والجسد. مرلوبونتي يرى الجسد بعين فلسفية مختلفة، حيث يعتبره ليس مجرد وعاء فعليًا، بل يمثل لغزا يستدعي التفكير العميق. يقترح أن الجسد هو مصدر الكلام والفكر، وهو الموقع الذي تنمو فيه التصورات والرغبات، بما في ذلك رغبة التفلسف. يركز على أهمية إعادة تفسير الجسد ليس فقط كموضوع للمعرفة، بل كموقع يتجذر في الوجود الإنساني والفلسفي، ويثير تساؤلات حول الذات وموضوعات المعرفة ف: "سؤال مرلوبونتي ليس هو: كيف يمكن للفلسفة أن تتحدث عن الجسد؟ بل: ماذا يمكن أن نقول عن هذا الجسد الذي انطلاقا منه يكون الوجود الإنساني والوجود الفلسفي ممكنين؟" [2]

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، **ص ص159-160**

[2] Sichère (Bernard), Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie, Grasset, Paris **1982**, **p26**

فالجسد في فكر مرلوبونتي هو ما تعيشه الذات في هذا العالم فهو كلية ووحدة وجودية تتفاعل مع الذات والآخرين، يعتبر الجسد موقعًا للتجارب والتفاعلات، وهو مفتوح على العالم والبحر والفضاء، فيقول: " لسنا فكرا وجسدا، لسنا وعيا قبالة العالم بل نحن فكر متجسد كيان - في – العالم" [1]

ويؤكد على أن الجسد ليس مجرد وعاء للذات، بل يعبر عنها بكاملها، والنفس توضع في الموقع الذي يحدده الجسد. يشير إلى أهمية التجربة البدنية وتجاوز الإثنينية الكلاسيكية بين النفس والجسد، ويقترح أن الإنسان هو فكر متجسد في العالم. تُقدم أسماء مختلفة لهذه التجربة، مثل المتشابك والمختلط والهجين، وتبحث عن موضوعها في نفس الآن. يرفض الاختيار بين حدي النفس والجسد، ويسعى إلى الالتقاء بما يحملهما معًا. يعبر عن صعوبة قبول علاقة تعبيرية بين النفس والجسد، ويشير إلى أنها تستحضر حدودًا متضادة، ويشير أننا "نفهم ولا ريب لماذا لا نستطيع حتى أن نقبل دون تحفظ علاقة تعبير بين النفس والجسد شبيهة بتلك التي بين التصور واللفظة ولا أن نعرف النفس كـ معنى للجسد والجسد كـ «تجل للنفس» فعيب هذه العبارات أنها تستحضر حدين قد يكونان مترابطين ولكنهما متخارجان" [2]

إن تجربة الجسد الخاص هي تجربة المعيش تجربة الوجود في العالم بكل غموضها وترددها وكيفيات التباسها، وهذه التجربة هي التي تواجه الفكر التأملي الذي يقيم القسمة بين الذات والموضوع ولا يمنحنا غير فكرة الجسد بتغييب تجربة الجسد وقطع صلاته بذاته

[1] Merleau-Ponty Sens et non-Sens, Nagel, Paris **1948**, **p129s**

[2] Merleau-Ponty, la structure du comportement, PUF, paris **1942**, **p225**

وبالعالم وبالآخرين سواء في حالاته المرضية أو السوية. وقد حاور مرلوبونتي مطولا في فينومينولوجيا الإدراك الحسي التحليلات السيكولوجية والفيزيولوجية لـ «مرض شنيدر» أو ظاهرة العضو الموهوم وإعاقات مرضية أخرى كـ «عدم الاعتراف بالإعاقة» و «العمه الحركي» و «الحبسة الكلامية» ليبين عدم كفاية هذه التحليلات وارتكازها على تلك الإثنينية الكلاسيكية، إثنينية الوعي والجسد. [1]

فهذا الجسد المعرض لكل هذا العطب والمرض " أليس هو الجسد المعرض للخطأ والقادر على المغالطة والخداع؟" [2]، وما الذي يجعله موطنا للاستعباد والحرية؟ [3]

في هذا الطرح اراد مرلوبونتي ان يربط بين فكرة الجسد في العالم كونه مدركا و متفاعلا مع الآخر و ذاته نفسها، و كونه معرضا للخطر و بين حريته حيث ان " الوجود في خطر أو الحياة الإستشكالية هي صيغة من صيغ التعبير عن الحرية حين نفك عقال الخوف ونحتفي بالحياة ونواجه قيم الغل أو الذحل وندرك التناهي ونفتح للجسد في الأرض دروب انتمائه ونفك كوابحه وتعريه من الأكاذيب التي سورته لنخط فيه بالموت تجربة خلوده، مدركين أنه «إذا كان جسدنا يمجد الحياة وإمكاناتها اللامحدودة فإنه يُعلن في نفس الآن وبنفس الحدة موتنا المقبل ونهائيتنا الأساسية» . وليس في ذلك الإعلان ما يُحزن ما دمنا نعلم أنه وحده الذي يحيا هو الذي يموت وأن وعي الموت هو وعي حازم يتحمل الموت ويجعل منه وعيا بالحياة أحد. وإذا كان الموت هو المحتوم فإن ذلك المحتوم لا نتحمله سلبيا، لأنه محتوم في المكان والزمان

[1] الدكتور عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، **ص471-**

[2] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، **ص477**

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

والجسد يسكن المكان والزمان ينشط ويتحرك ويعمل ويقطع المسافات والأزمنة. فهو موقع «البراكسيس وهو المنطلق الذي منه يكون ثمة ما نفعله في العالم" [1]

ومما سبق نستنتج أن مرلوبونتي يعتبر الجسد كيان مركب يتفاعل مع الوعي واللاوعي، ويتشابك مع النفس والفكر. وانه جزءًا لا يتجزأ من التجربة الإنسانية، حيث يمثل "جسدي"، الجزء الفعلي الذي يؤثر في العالم ويحمل المعنى، بعدما كان يعتبر عائقًا للتفكير المنطقي واللوغوس، ويمكن للفرد تجربة الحرية وتحقيقها من خلال التفاعل مع هذا الجسد وتوجيهه وفهمه.

جـ - البينذاتية والكوجيتو الديكارتي:

يقول مرلوبونتي:" يوجد بشكل خاص موضوع ثقافي سوف يلعب دورا أساسي في إدراك الآخر هو اللغة" موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك.[2]

يتجلى القول في هذا إن طبيعة المشاركة، أو التبادلية بين الذات والآخر تتجلى بصورة أوضح من خلال معالم الحديث، فإن مجرد الحديث مع الآخر يعتبر شكلا تواصليا حقيقيا يتم عن طريق نوع من المشاركة الفعلية، والحوار هو عملية مزدوجة تجتمع فيها الذات مع الآخر، فتتقابل أفكارها بأفكاره في شكل وجود مشترك، لا يعد فيه الحديث صراعا، حيث أنه يتخذ في البداية نوعا من البينذاتية المعيشة. ولا يحدث الصراع الفكري بين الذات والآخر إلا بعد أن

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي **ص 477**

[2] المرجع نفسهُ، ص **289**.

تدرك الذات في جسد الكوجيتو عدائية الأفكار الصادرة عن الآخر، هذا الصراع هو في حقيقته مجالا يفترض مشاركة أولية بين الذوات.[1]

إذن، فإن تجربة الحوار تتكون في أرضية مشتركة بين الذات والآخر حيث يشكل فكرها نسيجا واحدا، فالنقاش هو الذي يعمل على استدعاء أفكار الذات فهي حينما تدخل في عملية مشتركة فإنها لن تكون كائنا منفصلا عن الآخر، الذي لن يكون بدوره مجرد سلوك بسيط في مجال الذات، هذه التبادلية هي تبادلية معية تامة .... فإدراك الآخر وعالم البينذاتيات لا يشكلان مشكلة إلا عند الراشدين.[2]

ويعبر مرلوبونتي عن فكرة أن حزن وغضب الآخر ليس لهما المعنى نفسه بالنسبة له كما يكون بالنسبة للآخر، يشير إلى أن تلك المشاعر تكون وضعيات معاشة بالنسبة للشخص الذي يعاني منها، أما بالنسبة الآخر فهي مجرد تجارب يمكنه مشاركتها أو عدمها. وإذا استطاع أن يشعر بصداقة مع الآخر ويشاركه في هذه المشاعر، فإنها تظل مجرد حزن وغضب يشترك فيهما الصديقان و يقول: " فحزن الآخر و غضبه ليس لهما أبدا المعنى نفسه بالنسبة له و بالنسبة لي، إنها وضعيات معاشة بالنسبة له ، أما بالنسبة لي فهي وضعيات معروضة علي ، و إذا استطعت بصداقة أن أشارك في هذا الحزن أو هذا الغضب ، فإنها يبقيان حزن و غضب صديقي فلان..."[3]

[1] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، **1968، ص551-552**

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الادراك ، **ص289**

[3] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص **290**

وبهذا نرى أن مرلوبونتي يعلق أهمية كبرى على هذه المعية أو المشاركة الوجودية التي تتحقق بين الذوات، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات أو حينما تشعر كل ذات بأن عليها الانفصال في وجودها في سياق تاريخ إنساني ذي علاقات متشابكة.[1] و ان وجود علاقة التبادل بين الذات و الاخر هو دليل على وجود ذاتي في هذا يعطي مرلوبونتي مثالا كما يلي في قوله: " هذا ما يحصل بين الزوجين حيث الحب ليس متساويا من الجانبين، الواحد يلتزم بهذا الحب و يضع فيه كل حياته، و الآخر يبقى حرا، هذا الحب ليس بالنسبة له إلا شكلا محتملا للحياة ، فالأول يشعر بهروب كينونته وجوهره في هذه الحرية التي تبقى كاملة أمامه ، حتى الثاني إذا أراد بدوره ، نظرا لإخلاصه لوجوده أو بسبب كرمه ، أن يتحول إلى مصاف الظاهرة البسيطة في عالم الأول و يرى بعيني الآخر، فإنه يتوصل إلى ذلك أيضا من خلال تمدد حياته الخاصة ، و ينكر فرضية التعادل بينه و بين الآخر ، تلك الفرضية التي يريد تأكيدها كطرح قائم".[2]

يصل مرلوبونتي كما أسلفنا الذكر إلى وجود الآخر عن طريق السلوك وعن طريق الكوجيتو، فليس الأنا وعيا فقط وليس كذلك موضوعا فقط، وإنما هو اجتماعها معا، فالعلاقة فيها وجه من الندية، فلا يمكن أن يكون الآخر هو من يسلبني حريتي، أو هو من أختزله في هويتي، فكلانا لسنا مكتملين، وإنما تبادليتنا الذاتية هي سبيلنا لذلك، هذا السبيل المستمر الذي

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، ص، ص **185، 184**.

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، ص **291**.

تصنع من خلاله كل ذات ذاتها عن طريق الآخر .... فحتى في الصراع المميت تظل علاقة الذات بالآخر قائمة ما لم تقتله، لأن في قتلها له تعدم أي إمكانية لتأكيد نفسها.[1]

يقول مرلوبونتي:" ان الاخر في كل الاحوال واقعة موجودة من أجلي، ولابد أن تتناسب مع عدد احتمالاتي أو تفهم أو توجد بطريقة ما من خلالي حتى يكون لها قيمة كواقعة".[2]

يجيب مرلوبونتي في هذا الطرح على سؤاله هل وجود الاخر واقعة بسيطة بالنسبة لي؟ فهنا نجد ان الغاء الاتصال المشترك بين الانا والاخر هو عقبة في حل مشكلة الاخر.

إن ما هو معطى بشكل أولي ليس الذات و إنما هو مجال خبرتها ، و هو مجال ظواهري ، و إدراك كل من الذات و الآخر يشتق من هذا المجال مجالا للخبرة ، و تعتبر الذاتية المتبادلة مع الآخر كامنة في هذا المجال ، و هذا بطبيعة الحال لا يعني انتفاء وجود شيء خاص بي في مجال خبرتي ، فهي ملك لي و لا يستطيع أحد غيري حيازتها ، و هذا ما يسميه مرلوبونتي بالأحادية المعاشة، فمجال الخبرة هو الذي يؤسس خبرة الذات وخبرة الآخر ، و من خلفه العالم كأفق أصلي و مستمر لكل خبرة ، و توجد الذاتية المتبادلة مع الآخر نتيجة لانفتاح الخبرة على العالم المشترك.[3]

---

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص، ص **159، 160**.

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص **292.**

[3] المصدر نفسه، ص ص**292 293**

إن أهمية هذه الخبرة هي أنها تقدم الآخر للانا، و في حال عدم قيامها بذلك ، فإن الذات لم تدرك أو تتحدث عن الوحدة والعزلة ، و لما استطاعت أن تعلن كذلك أي امكانية للوصول إلى الآخر ، فكل الأمر قائم على انفتاح هذه الخبرة نحو الآخر ، تلك الخبرة التي لا يوجد ما ينازعها في أفق الذات لأنها الكيفية التي من خلالها توضع بعض نقاط الحياة خارج إطار الفكر ، و لكنها من جهة أخرى على استطاعة إدراك الآخر على سلب عمومية الذات ، كما لن تكون هذه الذات حرة ومتحفظة بذاتها دون أن تردها إلى شيء تحيله في حضورها أمام العالم و أمام الآخر.[1]

يلاحظ مرلوبونتي التعارض بين الأنا والآخر في كتابه " فينومينولوجيا الإدراك الحسي " وكذلك في كتابه " المرئي واللامرئي "، فهو يرى فيها أن الآخر في حالة وجوده يجعل الذات غير قادرة لحكم حضوره أن تمكث فيه أو تتطابق معه أو تعيش حياته، فهي لا تعيش سوى حياتها، فإذا كان الآخر موجودا فإنه لا يصبح بالنسبة للذات وجودا لذاته، فحتى لو جعلتها العلاقة التي تربطها به تشعر أنه يفكر و له موقفه الخاص، فهي بالطبع ليست هذا الفكر.[2]

واستنتاجا مما سبق يمكننا القول ان من الأفكار التي طرحها مرلوبونتي، نجد تقديره العميق للبعد الإنساني وأهمية وجود الآخر كرفيق في رحلة الحياة واكتساب الخبرات. يؤكد على أهمية معاملتنا للآخر بصفته شريكًا ورفيقًا، وكيف تظهر الذات والبينذاتية في سلوكنا ووعينا بالآخر. يشدد على أن الوعي الحسي بالوجود يمهد الطريق لتطوير خبرتنا الإنسانية وتوسيعها،

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، ص، ص **189,190**.

[2] المرجع نفسه، ص **190**.

وكيف يمكن أن يكون الصراع بين الذات والآخر فرصة لتنمية العلاقات وتعميق التفاهم المتبادل.

د/ وسيلة التواصل بين الأنا والآخر:

قد بين مرلوبونتي العلاقة بين الانا والاخر، ومن بين اسس هذه العلاقة نجد الحوار وليتم هذا الاخير وجب توفر وسيلة تواصل تقوم عليه تبادلية الأنا والأخر وهذه الوسيلة هي اللغة.

إن الأنا يرتبط بالآخر عن طريق اللغة، وتحدث هذه اللغة من الناحية الاجتماعية في شكل حوار فكري يتم على أساس خلفية مشتركة، فعندما تتحدث الأنا إلى الآخر وعندما تفهمه فإنها تختبر وجوده في داخلها ووجودها في داخله، هذا الوجود، يعد في حقيقته الحجر الأساسي في نظرية الذاتية المتبادلة - البينذاتية – Inter-Subjectivité، و هكذا يتبين لمرلوبونتي أنه يوجد في هذه المشاركة الحاصلة بين الذوات جسر يربط بين وعي ذاتي ووعي موضوعي، حيث لا يكون الوعي الذاتي ذاتيا دائما ولا يكون الوعي الموضوعي موضوعيا دائما.[1]

يقول مرلوبونتي:" علينا إذن ان نعيد اكتشاف العالم الاجتماعي بعد العالم الطبيعي ليس كشيء او مجموعة اشياء وانما كحقل دائم او كبعد وجودي...."[2]، في هذا القول يؤكد مرلوبونتي على ضرورة اكتشاف العالم الاجتماعي كونه بعد دائم من ابعاد الوجود.

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص **293**

[2] المرجع نفسه، **ص294**

إن علاقتنا بالعالم الاجتماعي مثل علاقتنا بالعالم الطبيعي، بل إنها أكثر عمقا من أي إدراك أو حكم. ومن الخطأ أن نضع أنفسنا في المجتمع كموضوع ضمن الموضوعات الأخرى، وأكبر الأخطاء أن تختزل المجتمع داخل الفكر، فالوعي الموضوعي و العلمي بالماضي الحضاري السابق مستحيل إذا أنا لم أتصل به عن طريق مجتمعي وعالمي الثقافي و عن طريق آفاق الماضي والحضارات ذاتها ... و هذا لن يكون إلا عن طريق البنيات الأساسية للتاريخ و التي من بينها اللغة.[1]

إن الآخرين كما يعتقد مرلوبونتي وكما أسلفنا الذكر لا يوجدون فقط في الطفولة والجنس والحب واللغة و الثقافة فحسب، بل إن فهمنا للآخر بشكل أكثر تحديدا و سهولة يكون داخل موقف تاريخي اجتماعي سياسي وحضاري، و فهم هذه المواقف يرتكز على حضور عدة عوامل، جعل مرلوبونتي عامل الخبرة بالوعي و عامل اللغة أهم عاملين في ذلك.[2]

لقد احاط مرلوبونتي بعدة جوانب فلسفية للغة من بينها انها وسيلة تواصل حيوية بين الذات (الأنا) والآخر وهذا ما رأيناه مما سبق، تظهر اللغة تفاعل الأنا مع العالم الخارجي ومع الآخرين. تعبر الكلمات والتعابير عن تجارب الحياة والمشاعر والأفكار التي تشكل جوهر الذات وتتشارك بين الاخر. بالتالي، تعتبر اللغة وسيلة لتبادل الخبرات وبناء العلاقات الاجتماعية وتعزيز التفاهم البينذاتي.

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، **ص191-192**.

[2] المرجع نفسه ، **ص192**

هـ/ فينومينولوجيا الإدراك الحسي:

يبدأ مرلوبونتي رسالته عن الإدراك الحسي بمقدمة طويلة أطلق عليها اسم ماهي الفينومينولوجيا؟ ونحن نجده - في هذه المقدمة - يفسر كل فلسفة هوسرل في ضوء المؤلف الأخير الزعيم الحركة الفينومينولوجية، ألا وهو كتابه التجربة والحكم فيجعل هوسرل مسؤولا عن وجودية هيدغر ويحاول أن يستخرج من الفلسفة الفينومينولوجية مبادئ فلسفة وجودية جديدة تعود إلى الواقع وتعترف بالعالم المدرك والحق أن الواقع في نظر مرلوبونتي نسيج محكم ليس من شأنه أن ينتظر من أحكامنا حتى يميز الظواهر الحقيقية عن الأوهام المتخيلة.[1]

" إن الإدراك هو الاسم الذي منحه كتاب "فينومينولوجيا الإدراك" لذلك الرابط الساذج مع العالم والتي حاولت الظواهراتية أن تعيد إحياءه تحت بناء ومثاليات العلم لكي تقوم بإعادة تفعيل وبنقده وبتصحيح المعاني الأساسية التي تساهم في بناء معرفتنا عن الكينونة (...) من خلال الانفتاح الأصلي للكينونة وللحقيقة وبالرغم من ذلك لم يمتلك الإدراك معرفة مباشرة عن ذاته يجب أن يستعاد الإدراك من خلال عمل شبيه مما يفعله علم الآثار لأنه مدفون تحت رواسب الوعي اللاحق.[2]

لقد رفض مرلوبونتي تلك الأفكار السابقة التي تقول أن الادراك يتوقف في ذاته على هذه الافكار السابقة، بل يتأتى ذلك عن طريق رؤية حسية، هي في الحقيقة رؤية عقلية لأن إدراكنا

[1] زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، **ص513**

[2] باسكال ديبون، معجم مرلوبونتي ترجمة: شادي رباح نصر بيروت، ط1، **2014**، ص **239**.

للأشياء هو تعرفنا على الافكار والتصورات التصورات المطابقة لها في أذهاننا، في المقابل انه يرفض أيضا النظرة الواقعية التي تختزل الادراك في ظاهرة موضوعية تحدث في العالم عن طريق التقاء موضوعات أخرى تكون مكتملة، بل أن عملية الادراك تأتي بتزاوج الفكرتين.[1]

فيفهم الإدراك على أنه ثنائية من المحسوس والشاعر (شعور) في الفجوة المقصودة التي تربطهما وبالتالي ينبع الإدراك من ذات مفترضة في الاستيعاب.[2]

" لقد اختزلت فينومينولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك حيث يكون فكر الإدراك كامنا في معايشة فعل الإدراك لموضوعه المدرك وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع الذي هو في الفينومينولوجيا الجديدة عند مرلوبونتي من أهم أبعاد الإدراك الحسي حيث تكون العودة للأشياء ذاتها كشعار الفينومينولوجيا هي عودة للوجود الواقعي المختلف الظواهر الموجودة في العالم سواء كانت أشياء أو آخرين، يقول مرلوبونتي : (إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة حيث تكون وسيلة تعرفنا هي الإدراك لأن الإدراك هو التقاء مع الأشياء الطبيعية."[3]

فحتى هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة إلا أنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة. وإنه مكمن خبراتنا الحقيقية بالعالم وإنما بقيت تحليلاته حبيسة

[1] Merleau-Ponty. La phénoménologie de la perception ; éditions Gallimard, Paris **1945**), **p111**

[2] باسكال ديتون، معجم مرلوبونتي ترجمة: شادي رباح نصر، **ص 240.**

[3] مجلة سداسية محكمة تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، اللوغوس، جامعة تلمسان، العدد الثالث والرابع، سبتمبر **2015، ص169**

الرجوع المتعالي إلى الوعي، لكن مرلوبونتي بتأكيده على أنه لن نتمكن من وضع حد الموضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي يكون قد أعطى أبعادا جديدة المسألة الوعي وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك.[1]

وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم هذا التواصل مفقود في الفلسفات السابقة خصوصا مع (ديكارت) و (هوسرل).[2]

" تؤكد فينومينولوجيا مرلوبونتي على ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك وما هو معيش، حيث تقوم فينومينولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي وفكرة العالم مرورا بفكرة الجسد وقد سعى مرلوبونتي من خلال هذه الأفكار إلى تجاوز التفسيرات الكلاسيكية للإدراك خصوصا عند النزعتين التجريبية والعقلانية، فالنزعة التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك هو تلقي وتسجيل المعطيات خارجية في حين تؤكد النزعة العقلانية مقبل ذلك على أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات."[3]

" لقد خصص مرلوبونتي جزءا كبيرا من كتاب فينومينولوجيا الإدراك للرد على هذين المذهبين لكن قبل ذلك قبل أن نتحدث على ذلك نود أن نبين كيف حاول مرلوبونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس مثلا فيعتقد علم النفس

[1] مجلة سداسية محكمة تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، اللوغوس، **ص169.**

[2] المرجع نفسه، **ص ص169-170**

[3] المرجع نفسه، **ص170**

الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس فيفسره على أنه يحدث كنتيجة لتلقي أعضاء الحس المعطيات خارجية و الخطأ الذي يقع فيه علم النفس حسب مرلوبونتي هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكاما جاهزة عن بعض العلوم التجريبية.[1]

أما في رده عن النزعة التجريبية فيرى مرلوبونتي أنه أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات لكن ليس بطريقة آلية لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي والذي لا يكون وعيا خالصا وإنما وعيا بالجسد لأنه وسيلة الإدراك، وإذا كانت النزعة التجريبية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة فإن النزعة العقلية تضفي أحكاما عليها ومع أننا حسب مرلوبونتي لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك إلا أننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية.[2]

فعندما أدرك مكعبا كما يقول مرلوبونتي ذو ستة أوجه فإنني لن أتمكن من إدراك أوجهه الستة إلا إذا تحركت مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك.[3]

مرلوبونتي قدم حلاً لمشكلة المعرفة بتجاوزه للتفسيرات التقليدية للإدراك المقدمة من المذاهب العقلية والتجريبية. وفي هذا السياق، أظهر أن الإدراك يرتبط بين الذات المدركة والموضوع المدرك، بنفس الاهمية، حيث يتم فهم الإدراك هنا كتجربة للذات الواعية.

---

[1] مجلة سداسية محكمة تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، اللوغوس **ص170.**

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، **ص171**

" يؤكد لنا مرلوبونتي على ضرورة أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود في العالم التي تبين أن الإدراك الحسي هو انخراط في العالم من خلال الجسد فالخبرة الإدراكية بما هي خبرة حسية هي مقابلة تماما لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل ومن بين مهامها أنها تعلمنا كيف نرى الشيء جيدا لأن الإدراك هو رؤيتنا أو اطلاعنا على الوجود أو الكينونة سواء وجود آخرين أو الأشياء.[1]

" وقد أراد هوسرل أن يحل مشكلة الإدراك الحسي والمعرفة بوجه عام من خلال تجاوز ثنائية الذات والموضوع، أي من خلال تجاوز النزعتين العقلانية والتجريبية معا. وقد وجد الحل في "القصدية" التي بمقتضاها يكون هناك ارتباط بين الذات والموضوع ويكون الوعي متجها باستمرار نحو الموضوعات وعلى هذا رأى هوسرل أن الإدراك الحسي هو فعل من أفعال الوعي يتميز بأنه يقصد موضوعات حاضرة بذاتها أمام الوعي، وهي تظهر له على التتابع من خلال منظورات جانبية".[2]

في هذا رأى مرلوبونتي انه وجب تأسيس فينومينولوجيا الادراك الحسي على اسس ابستيمولوجية جديدة فالوعي هنا هو وعي جسماني منفتح عن العالم " فإنني أعني بذلك أنني أشارك في هذا العالم، دون أن أمتلكه، ودون أن أستوعبه وعلى ذلك فأن مهمة الفلسفة الحقيقية لا تكاد تعدو محاولة الكشف عن العالم أو العمل على إعادة النظر إليه وحينما يكشف المرء

[1] مجلة سداسية محكمة تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، اللوغوس، **ص171.**

[2] شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، **2001**، ص **123**

عن سر العالم فأنه يكشف في الوقت نفسه عن سر العقل إذا العالم هو اللوغوس **Logos** الأوحد الذي يسبق في وجوده كل شيء".[1]

ومما سبق نفهم ان مرلوبونتي في رسالته عن الإدراك الحسي يقدم نقدًا للفلسفات السابقة ويطرح مفهومًا جديدًا للإدراك الحسي. يركز على أهمية العودة إلى الخبرة الإدراكية ويربط بين الذات المدركة والموضوع المدرك. يرفض النظرة الواقعية التي تقتصر على الظواهر الموضوعية، ويشدد على الثنائية بين المحسوس والشاعر في الإدراك. يعتبر الإدراك تعبيرًا عن التفاعل بين الذات والعالم، مؤكدًا على أن الوعي الحسي يعني الانفتاح على العالم والمشاركة فيه، دون امتلاكه بشكل كامل. يرى أن الفلسفة الحقيقية تكمن في كشف السر العالم وبالتالي كشف سر العقل، مما يعزز الفهم للوجود والوعي.

و/ الحرية والآخر:

ان حرية الذات تعتمد على وجود الآخر حسب رأي مرلوبونتي و هذا مخالف لما جاء به سارتر.

فسارتر يعتقد أن ظهور الآخر على سطح المجال الإدراكي للذات، ممارسة لعنف عالمها، فلا يقتصر الآخر على محاولة انتزاع أشياء من الذات، بل إنه يسعى إلى انتزاع الذات نفسها ليلقي بها داخل مجال رؤيته من أجل أن تصبح مجرد موضوع ينتمي إلى مجموع مواضيع

[1] زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص **514**

عالمه، بحيث يجعل منها مجرد شيء من الأشياء، وهكذا يصبح الآخر مجرد إمكانية دائمة لإحالة الذات إلى موضوع مرئي.[1]

فسارتر هنا يتصور أن الآخر مغتصب لعالم الذات، بل الأكثر من ذلك فهو سلب لحريتها ولوجودها ككل وبالتالي لا يتصرف سارتر عن فلسفته في الآخر إلا وهو يلقي إلينا بأشهر مقولة له عنه: إن الآخر هو الجحيم، وهذا ما يختصر لدينا نظرته عن الآخر في إطار الحديث عن الحرية، وهو وصف لا يجاوز حد الرفض والإلغاء للآخر.[2]

وقد كان مرلوبونتي معارضا لما جاء به سارتر، فيرى وجود الآخر ضروريا لوجود وحرية الأنا، فهو يقول "فأنا لا أستطيع أن أكون حرا بمفردي، و لا أن أكون وعيا بفردي، و لا أن أكون إنسانا بمفردي، وهذا الآخر الذي كنت أجد فيه خصمي منذ البداية هو بالفعل خصمي لأنه أنا ذاتي.[3]

في فلسفة مرلوبونتي، يتناول الآخر دورًا مركزيًا يتجاوز البعد الاجتماعي ويتحول إلى مصدر للخبرة والوعي الذاتي. يظهر الصراع بين الذات والآخر كنتيجة لفشل التواصل، مما يدفع الفرد لاستكشاف عوالم الذات بشكل عميق. يصبح الآخر مرآة تعكس الذات، وتتجلى حضوره في تفاعلاته الحسية التي تسعى الذات لاستيعابها والتفاعل معها. هذه العملية، التي قد تكون عنيفة أحيانًا، تسهم في تعميق الوعي الذاتي والاندماج مع الآخر بغرض التحكم أو

[1] فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، ص **ص34-35**

[2] فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر ، **ص81**

[3] Maurice Merleau-Ponty, Sons et non-Sens, Paris, Les Edition Nagel, **1966**, **P118**

التأثير فيه، يقول مرلوبونتي: "إلي أجد نفسي في الآخر ، كما أجد النوعي بالحياة داخل الوعي بالموت".[1]

إن هذا الصراع كما يعتقد مرلوبونتي لن يؤدي إلى شيء في حين استطاعت الذات أو الآخر أن يصيب بعضها ، فالذي يطور وعيا أكثر دقة من خلال الموقف الإنساني ليس هو السيد لأنه يجعل خلفية الوجود و الاتصال الذي يلعب عليه باسه وكبرياؤه ، بل هو العبد الذي يخاف و يعدل عن الفوز، لأنه وحده من يملك الخبرة بالموت ، لأنه الوحيد الذي يملك حبا للحياة ، فالسيد لا يوجد لذاته بل هو الذي يبحث عن الاعتراف بسيادته لدى الآخرين، فهو العبد في ذلك ، في حين أن العبد يكون الآخر لأنه يكتفي بوجوده لذاته و لكونه أعلم من سيده بقانون الطبيعة ، فهو ليس سيدا للآخر ولكنه سيد الطبيعة.[2]

يتجلى الصراع بين الذات والآخر كمظهر للحرية الفردية والوجودية. عدم وجود هذا الصراع لا يمثل فقدانًا للحرية وحده، بل يمثل فقدانًا للوجود نفسه. يعتبر إلغاء الآخر بشكل كامل إلغاءً للحرية، إذ ينبغي لكل فرد أن يعيش في سياق التفاعل والتبادل مع الآخرين لاكتمال وجوده وتطوره. بمعنى آخر، يتعارض الوجود الذاتي مع إنكار وجود الآخر، وهذا التعارض يستند إلى فهم عميق للوعي الذاتي والتفاعل الاجتماعي.

[1] Ibid. **119**

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، ص ص **193- 194**.

خلاصة:

يعرف مرلوبونتي الحرية على أنها قدرة الإنسان على التجاوز والاختيار. ويؤكّد على أن الحرية ليست مجرد مفهوم تجريدي، بل هي تجربة حية تتجلى في تفاعل الإنسان مع محيطه. فالجسد هو الوسيلة التي يُمكن للإنسان من خلالها التفاعل مع العالم، بينما يُشكّل العالم السياق الذي يُمارس فيه الإنسان حريته، كما يُشير مرلوبونتي إلى أن الحرية لا تُمكنّ إلا من خلال التفاعل مع الآخر، فالإنسان لا يُمكنه أن يكون حرًا دون الاعتراف بحرية الآخر واحترامها.

الفصل الثالث:

فكرة الحرية لدى مرلوبونتي

خطة الفصل:

تمهيد

1/ الحرية والاختيار

2/ حرية المعنى

3/ الحرية في جدلية العقل والمعقول

4/ الحرية والارادة

5/ نقد موريس مرلوبونتي للحرية السارترية

6/ عقبات الحرية كما يراها موريس مرلوبونتي

خلاصة

تمهيد:

إضافة الى فكرة الحرية بين الانا والاخر لمرلوبونتي فقد ربطها ايضا بعدة جوانب اخرى من بينها الاختيار حيث يرى انه لا وجود لاختيار مطلق يجعل الحرية مطلقة، واقر ان للعالم معنى الا بوجود الانسان، وايضا احاط مرلوبونتي بالعقل والارادة تحت مفهوم الحرية، وقد نقد مرلوبونتي الحرية التي جاء بها سارتر عن مفهوم الحرية وهذا النقد وضح لنا معالم هذا المفهوم مبينا عقبات الحرية والتفسير المطلق لها، وسنتعرف في هذا الفصل عن كل هذه الجوانب.

1– الحرية والاختيار:

مرلوبونتي يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق **engagement préalable,** لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوي على تناقض والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود مجال **champ** اعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غاياتها، بحيث يكون في وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات.[1]

و لو سلمنا بوجود حرية مطلقة كما يقول مرلوبونتي ، فإنه سيكون من العسير علينا فهم معنى الالتزام في هذه الحالة، ذلك أن الحرية المطلقة، كونها مطلقة، لا تحتاج أبدا إلى أن تتحقق لأنها ما دامت منذ البداية تعلم أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها و هي حرة بما كانت عليه في الماضي، لأنها لا تشعر بإلزام الحاضر والمستقبل كما لا تحس بضرورة الفعل، إلا أنه في الحقيقة ففكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة الالتزام، فالتصميم الذي تحققه في الحاضر هو ما يندرج في المستقبل، و هذا ما لم يفهمه سارتر على حد تعبير مرلوبونتي عندما جعل كل لحظة من لحظات الوعي عالما مغلقا في ذاته.[2]

و تبعا لذلك يرى مرلوبونتي أنه علينا ألا نبحث عن الحرية في مناقشات غير صادقة ، حيث يتصارع أسلوب حياة لا نريد إثارته مع ظروف تستدعي غيرها، وعليه فالاختيار الحقيقي هو اختيارنا لطبعنا **Notre Caractère** و لطريقة وجودنا في العالم، وفي صدد

[1] زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، **1963**، ص، ص**131،130**

[2] المرجع نفسه ، ص **230**.

الحديث عن الحرية وعلاقتها بالاختيار فمرلوبونتي يناقش هذه العلاقة من خلال حديثه عن علاقة أخرى قائمة بين الحرية والمواقف أو الظروف .[1]

إذن، فالمواقف **Situation** تتضمن الحرية في داخلها، فهي ليست مجرد حدود فحسب بل هي الشروط التي تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها، إن الحرية عبارة عن اختيار للأسلوب العام في التصرف إزاء العالم، إلا أن هذا الاختيار يفترض وجود ما هو قبلي وسابق عليه بحيث تعمل الحرية على التعديل والتصرف فيه. فالحرية الفعالة هي التي تعمل على إيجاد نوع من التبادل والحركية بيننا وبين العالم في مجال هذه الظروف والمواقف التي دائما ما تخضع لاختياراتنا.[2]

إن الموقف وباعتباره هذا الجامع والعنصر الأساسي في العلاقة والاختيار يعني بالنسبة لمرلوبونتي أكثر مما يعنيه لدى سارتر، فقد اعتبره جزءا لا يتجزأ من حضور الإنسان في العالم ، و حتى قبل الاختيار فإن الموقف يحتوي على معاني يمكن تعديلها أو تجاهلها وهذا حسب ما ترتضيه الحرية، ولما كان كل اختيار قائم على موقف أو التزام سابق فإنه لا وجود لاختيار أصلي أو أساسي، فهو كما يقول عنه مرلوبونتي مجرد وهم، ومن كل هذا يأتي رفض مرلوبونتي لفكرة سارتر " الوجود أسبق من الماهية " يرى أننا لسنا نحن فقط الذين تختار عالمنا بل إن عالمنا أيضا يختارنا.[3]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، ص **233**.

[2] المرجع نفسه ، ص **234**.

[3] زكريا البراهيم ، مشكلة الحرية ، ص ص **231**، **232**.

مرلوبونتي يؤكد أن كل اختيار يجب أن يستند إلى التزام سابق، لأن الحرية تتطلب وجود مجال يفصلها عن غاياتها، وتحقيق ممكناتها يتطلب التغلب على العقبات، وبالتالي يعتبر أن الحرية تتضمن الالتزام بالموقف أو الظروف، مما يجعل كل اختيار مرتبطًا بموقف مسبق، مما يجعل فكرة الاختيار الأصلي أو الأساسي مجرد وهم و انه لا وجود لاختيار مطلق يجعل الحرية مطلقة، وهو يرفض فكرة سارتر "الوجود أسبق من الماهية" معتبرًا أننا لسنا نحن فقط الذين يختارون عالمنا، بل عالمنا أيضًا يختارنا.

2- حرية المعنى:

الحرية تتعلق بالحفاظ على معنى العالم والعمل على عدم فقدانه لحقيقته، حيث يؤدي فقدان المعنى في العالم إلى فقدان ممارسة الحرية بين الانا والاخر، ويؤدي ذلك إلى غياب العلاقات بين الوعي والعالم من رغبة، تجسد وحرية، فمرلوبونتي قد اعطى اهمية بالغة للمعنى وتحدث عنه خصوصا في كتابه المعنى واللامعنى **Sens et non-Sens**، اما العالم فقد اشار اليه في كتابين اساسين "ظواهرية الادراك الحسي" و " المرئي واللامرئي" فعندما ندقق في هاته المعاني نلاحظ وجود الحرية بينهم لذلك اولينا اهمية للحديث عن علاقة العالم بالمعنى.

إن معنى العالم ليس مجرد معنى مركب مختلف، فهو على العكس من ذلك معنى يقدم لنا نفسه محاولا فرضها علينا. و لكن شعورنا بالإلزام تجاه الأشياء والاندماج في صميم العالم لهو أحسن دليل؛ و لولا ذلك لكان موقفنا من الأشياء منحصرا على تصور الكون و تعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا إزاء العالم ، و لكننا نشعر أننا في ارتباط وثيق مع العالم

، فذاتنا لها طابع الكونية السابق على كل شعور ، و تمثل هذا الطابع يظهر بوضوح في تركيبتنا الجسمية التي تنحوا صوب الأشياء فتهبها معنى الأشياء و تستخرج منها ما لها من معنى.[1]

إنه ليس من الممكن إضفاء أو خلع أي معنى خاص على العالم أو الأشياء فيه، إلا انطلاقا من المعنى الأصلي الكامن فيها، بوصف هذا المعنى الخالص وحدة ، فهو الذي يتيح لنا أن تلقي على الأشياء مقاصدنا الحرة و مشروعاتنا الشخصية.[2]

إن العالم بما هو مهد و تربة ووحدة و موطن فهو أساس منه تحضر كل الدلالات فهو معنى لكل المعاني، و هو حال في كل معنى ، دون أن يكون في أي من هذه المعاني ودون أن يتماهى مع أي تعبير، فلا هو مجرد حامل للأشياء و لا هو شيء في ذاته أو دلالة يؤسس لها الفكر مستعيضا بها عنه بوهمه.[3]

و إن العالم ليس مضايفا للمعنى وحسب، بل هو مهيكل كمعنى وفي المقابل يكون المعنى مهيكلا كعالم، بحيث يجب أن يكون ثمة عالم، بإمكان كل أشكال الحياة الإنسانية أن تعود إليه ، بعبارة أخرى أن يكون ثمة عالم لكل العالم ، فالعالم المدرك ليس عالما للذات المفردة ، لأن فيه ترتسم كل سلوكيات الآخرين ، وكما هو ليس قرين وعي ذاتي فحسب فهو أيضا ليس قرينا لكل وعي آخر.[4]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، ص **236**.

[2] زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص **233**.

[3] عبد العزيز العيادي مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص ، ص **386**، **387**.

[4] نفس المرجع السابق ، ص**393**

ان الانتماء المشترك هو الذي يمكن من اكتشاف الآخر والتعرف عليه، و هو محل كل تواصل. إن العالم من حيث هو الأرض المشتركة للتواصل فهو العالم الذي يعنينا و يهمنا وفيه يتصادف معناه بمعنى وجودنا، وذلك وفقا لطبيعة الكيفية التي مكننا بها من الوجود و تبعا للكيفية التي نحن بها أحرار. و بهذا تكون علاقتنا بالعالم علاقة . ضرورة و حرية في الآن نفسه، فهي علاقة ضرورة لانتمائنا للعالم و حضورنا فيه و علاقة حرية؛ فهي معنى راغب في التجسد، وكان ثمة توحد بين المعنى و الوجود، أي معنى العالم و وجود الإنسان.[1]

3- الحرية في جدلية العقل و المعقول:

يرى مرلوبونتي ان العقل ليس محصوراً داخل ثقافة أو جماعة معينة، بل يجب أن يكون مفتوحاً على التفاعل مع الآخرين وتعثراتهم الفكرية. يجب أن نبتعد عن التصورات الضيقة التي تحتكر العقل وتقيّده، وبدلاً من ذلك، ينبغي أن نسعى إلى إعادة النظر في مفهوم العقلانية وتطوير فهمنا وتمارسنا للحرية بشكل يشمل التنوع والغنى الفكري والثقافي، "ليس العقل حكرا على ثقافة أو شعب أو عرق أو ملة وحتى الحديث عن «معجزة إغريقية» لعله أضاع على الغرب الكثير من الإمكانات وغلق عليه الكثير من المنافذ وهو يصير غرباً ولذلك على بحوثنا أن تؤدينا في نهاية المطاف إلى التفكر بهذا الإنسان المتعالي أو هذا النور الطبيعي المشترك بين الجميع والذي بمقتضاه نستطيع إعادة النظر في ضروب من العقلانيات الضيقة وفي جملة من التصورات التي احتفاؤها بالعقل إنهاك له."[2]

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص**392**.

[2] المرجع نفسه ، ص**340**

فهو يعيد التفكير في دور العقل بدون إنكار له، "وقد كان أكد في لقاء جنيف وهو يحاور لوكاتش (**Lukacs**) أنه «لا يمكننا أن نكون لاعقلانيين، فنحن محكوم علينا بالعقل شروط وجودنا ومعنى هذا الوجود هي على حال يجعلنا مفتوحين على الكلية نبحث عنها في الفكر وفي الفعل".[1]

يرفض العقلانية الضيقة التي تنسى أصولها وتزعم الإجابة على كل الأسئلة، ويدعو إلى جعل العقل واعياً ومتصلاً بأصوله، بدلاً من التفكير السطحي الذي يجعل العقل ساكناً ومرتاحاً. هذه العقلانية الضيقة لا تدرك كم هي أسطورية في تشكيل العالم وفق قوانين ثابتة، وتعترف بالتعقيدات والتباسي الحياة والموت.

مرلوبونتي يرى أن العقل لم يعد له حصنًا يحميه من تحولات العالم، والعالم نفسه لم يعد وحدة تامة الانسجام والمعقولية. وبالتالي، لم يعد للمعنى أو الحرية مضمون مسبق، ولا يوجد تعبير واضح ومتمكن عنهما. يرى مرلوبونتي أن العقل يحدد معنى الجنون، ولكن المعنى يفرض قوته وتوتره ويخترق التخوم.

يعتبر أن جنون المعنى هو نتيجة التعارض بين المعقول واللامعقول، حيث يتجاوز العقل حدوده ويمتد إلى ما يتناقض معه. بالنسبة له، هناك جنون ضروري للوعي يتمثل في قدرة الوعي على أن يصبح أي شيء وعلى أن يصنع ذاته، وهذا يعبر عن حريته وتلقائيته وحيويته، "نولد في العقل كما في اللغة، فإن العقل الذي سنصل إليه يجب أن لا يكون هو ذاته

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص**342**.

الذي تخلينا عنه بكثير من الصخب. يجب أن لا تكون تجربة الجنون مجرد نسي منسي. يجب أن تكون فكرة جديدة عن العقل".[1]

4- الحرية و الارادة:

لقد بين مرلوبونتي علاقة الارتباط بين الحرية والإرادة، حيث رفض ضعف الإرادة كردع للحرية. كما يشير إلى خطأ الاعتماد على الفعل الإرادي لاكتساب الحرية، معتبراً ذلك مجرد سبب لمقاومة اختياراتنا وبيان ضعفنا. وبناءً على ذلك، يُقدم مرلوبونتي رؤية جديدة للعلاقة بين الحرية والإرادة، تمثل تجاوزاً للأفكار السابقة، بما في ذلك فكرة سارتر التي دعت إلى التمييز بين الإرادة والمشروع.

إن مرلوبونتي يقر أن المشروع الوجودي الحقيقي إنما هو ذلك الذي ينحصر في الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التي تختارها الذات بإرادتها، و هذا الأسلوب هو الذي يستوعب كل حالات الذات بما فيها إرادتها وأفكارها وأهواؤها وعواطفها ، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يجد من حرية الذات سوى ما وضعته حريتها لنفسها كحدود لها.[2]

[1] عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص**344**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، المرجع السابق، ص **231**

و لما كانت الذات هي التي تشير المعنى في الأشياء، فلا يوجد بالتالي تأثير الأشياء على الذات ، و لا يوجد سوى المعنى ، و بالتالي لا وجود لحتمية تؤثر و تحد من حرية الوعي الموجود ، كما لا توجد حرية مطلقة لا يوجد لها خارج .[1]

مرلوبونتي يشير إلى أننا غالبًا ما نفهم علاقة الحرية والإرادة بشكل خاطئ، حيث نعتقد أن الحرية تتعلق بالقرارات الإرادية التي تختار الدوافع الأقوى والأكثر إقناعًا، وهذا ما نجده في قوله " فما يخدعنا هنا هو أننا نفتش غالبا عن الحرية في المذاكرة الإرادية التي تعالج الدوافع دوريا و ما يبدو أنها تنحوا نحوا أقوى و أكثر إقناعا ..."[2]

يؤكد مرلوبونتي أن الإرادة تتبع القرار، وتكشف الدوافع المقترنة بها، وأن قصور الإرادة هو نتيجة لطبيعة القرار، ولا يمكن استخدامه كحجة ضد الحرية، و هذا من خلال قوله: " في الحقيقة إن المذاكرة تلي القرار، إن قراري السري هو الذي يظهر الدوافع ، و حتى إننا لا نتصور ما يمكن أن تكون عليه قوة الدافع بلا قرار يؤكده أو يعاكسه (...) و المذاكرة كانت مسخرة، لأنني كنت قد قررت العكس سلفا. يذكر غالبا على سبيل الحجة ضد الحرية أصول الإرادة ..."[3]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص، ص **232,231**

[2] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، ص **351**.

[3] نفس المصدر السابق، ص**351.**

إن الإرادة ليست عاملا وحيدا في مواجهة كل عوائق الحرية ، بل إنها تتعرف على ذاتها حتى فيها هو سابق لها ، إذ الكثير من القرارات تتأتى مما هو أكثر قبلية من الإرادة حيث يحدث كل شيء فيها هو تحت الحكم و الحرية.[1]

فالقول بمطلقية الحرية هو استحالة وجودها، و قصور الارادة هو نتيجة لطبيعة القرار ولا يمكن ربطه بالحرية، فهي فوق كل الافعال و تتجاوز الارادة الى افعال غير ارادية تتطلب وجود الجسد في العالم.

5- نقد موريس مرلوبونتي للحرية السارترية:

يقول سارتر : "إن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته وإن ما نسميه حرية لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الإنسانية ، إن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا ، و إنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا"[2].

من خلال قوله نجد ان سارتر "يحدد نوعين من الارتباطات ، ارتباط الوجود الإنساني بالعدم و ارتباط الوجود الإنساني بالحرية، من حيث أنها في صميم الوجود و سابقة عن الماهية الإنسانية ، فالحرية إذن مرتبطة بالعدم كونها شرط لظهوره ، فالحرية حسب سارتر هي الوجود البشري الذي ينتج عدمه الخاص ، فيستبعد ماضيه و مستقبله ، ومعنى هذا أن للوعي قدرة على الانفصال عن ذاته ، وهذا الانفصال هو نفسه العدم، أو اللاشيء فما يؤكد عليه

[1] عبد العزيز العبادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص ، ص **94.93.**

[2] Jean Paul Sartre, L'être et le Néant, essas d'ontologie phénoménologiques, Gallimard, Bibliothèque des idées, **1950.P61**

سارتر هنا هو وجود خاصيتين أساسيتين يمتاز بهما الوعي، هما : خاصية التجاوز - التعالي - و خاصية الاختلاف بحيث تتضح هاتين الخاصيتين لدى الوعي من خلال فعل القصد ، حيث يكتشف الوعي من خلال قصده للأشياء قصدا فينومينولوجيا أنه يختلف عن هذه الأشياء ، لأنه لا شيء، فهو عدم، و لم يكن ليكتشف الوعي عدميته لولا تلك الإمكانية التي تميزه عن الأشياء و تحجزه عنها، بحيث تمنحه القدرة على قصد الأشياء من خلال الفعل ، بينما لا تملك الأشياء هذه القدرة ، إنها الحرية."[1]

إن فعل التجاوز هو ما يتيح الحرية الإنسانية ، فالوعي يتحدد باستمرار على أساس هذا الفعل ، فهو ينطلق من الماضي ليصل إلى المستقبل ، دون أن يكون هو الماضي أو هو المستقبل ، فالوعي هو ما هو ، و هو ما ليس هو . و هذا يعني أن الكائن الواعي، كائن حر لأن التعالي عن الماضي و مجاوزة الإنسان لذاته من أجل الوصول إلى إمكانيات سلوك المستقبل ، إنما يعني أن الإنسان حر ، فالحرية الإنسانية هي الرفض المستمر و التجدد المستمر.[2]

ان أنطولوجيا سارتر في إطار هذه الحركة الدؤوبة التي قوامها تجاوز الماضي نحو المستقبل ، تعني أن الوجود الإنساني ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته ، فليس بإمكاننا إذن تحديد ماهيته فالإنسان في فلسفة سارتر لا يمتلك ماهية ثابتة ، وإنما هي ماهية تتوقف

[1] حبيب الشاروني، بين برجسون و سارتر أزمة الحربية ، ص **116**.

[2] نفس المرجع السابق ، ص **118**

على سلسة أفعاله و اختياراته ، و لكي يختار الإنسان يحب أن يكون موجودا ، ومن هنا فالوجود أسبق من الماهية عند سارتر.[1]

إذن فإن ماهية الكائن البشري معلقة بحريته ، وإنكار هذه الماهية، هو ما يمكن للإنسان من دخول مجال حريته ، فسارتر يرى أن القول بالماهية في أسبقيتها على الوجود هو وقوع في الجبرية ، و التي من العبث الخروج منها نحو الحرية إلا من خلال القول بأسبقية الوجود الإنساني ، كون ما يجعله إنسانيا هو فعل الحركة والانتقال من حال إلى حال ، فهو في صيرورة تفترض ضرورة الحرية ، و من ثم يكون الوجود انتقال مما كان إلى ما لم يكن بعد . و الوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالإنسان وحده لأنه يمارس حريته في كل فعل ، وبشكل مطلق و مستمر ، فنحن كما يقول سارتر محكوم علينا بالحرية.[2]

إن هذه الحرية المحكوم بها الإنسان لا يعيها، ولا يدركها، ولا يشعر بها، إلا و يصاب بالقلق فالقلق شعور متصل بإدراك الوعي لحريته، أو هو وجود للحرية واعية بوجودها ، فالإنسان في فعل التجاوز يقع في عزلة من جميع النواحي - فردية أو ذاتية مغلقة - فهو معزول و محجور لأنه ليس هناك إله أو ماهية إنسانية ، و هو ليس مرتبط بالعالم و لا بماضيه ولا بحاضره الجسمي ، فإذا ما أدرك أنه محجور و أنه مسؤول عن كل ما يصنع لأنه حر في كل

[1] حبيب الشاروني، بين برجسون و سارتر أزمة الحربية ، ص ص **120، 121**

[2] جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والطبع و التوزيع، ط1، مصر،**1965** ص**16-14**

ما يصنع ، ينتابه عند ، ينتابه عندئذ شعور بالقلق، إذن فالشعور بالقلق راجع إلى الشعور بالانعزال و الهجران.[1]

إن سارتر في هذا المجال يفرق بين نمطين من الوجود : الوجود بذاته **L'être en-soi** و الوجود لذاته **L'être pour soi** ، بحيث يكون النمط الأول غير واع ، و هو وجود الأشياء و وجود العالم و هو متصف بالملاء ، أما النمط الثاني فهو الشعور أو الوعي منظور إليه في ذاته وكأنه حالة وحدة و انعزال ؛ و هو انعدام الوجود في ذاته ، و هو كما يسميه هيدغر " النازين" أو الآتية ، و هو الإنسان بما هو إنسان ، أو الذاتية **Subjectivité** و على هذا الأساس نلاحظ أن الوعي يهدف إلى تكوين ذاته بذاته أي أنه يرمي إلى تحقيق وجود آخر غير الوجود الذي هو عليه من أجل ذلك وجب انفصاله عن الموجودات التي تحيط به، لأنه وحده يؤسس لا شيئيته من خلال الارتباط مع الوجود في ذاته ، و من هذا الكلام يفهم أن الوعي بلحظاته الثلاث - الماضي والحاضر والمستقبل - هو تجاوز و نفي متواصل للوجود بذاته من أجل إحقاق الوجود لذاته.[2]

إن مفهوم الحرية لدى سارتر هو مفهوم مطلق و غير محدود ، فليست الحرية خاصية الطبيعة الإنسانية ، و إنما هي الوجود الإنساني نفسه ، و على هذا فليس وراء الحرية أية حدود غير الحرية نفسها . وليس الوعي حرا في أن يتوقف على أن يكون حرا لأنه يحاول دائما أن

[1] جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، ، ص **122**.

[2] حبيب الشاروني بين برجسون وسارتر أزمة الحربية، ص **134-137**

يخفي هذه الحرية وذلك بأن ينظر إلى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من الله أو من الطبيعة الإنسانية أو من طبيعة العالم أو المجتمع.[1]

كما أن الحرية في نظر سارتر، تعني أن الإنسان حر لا تخضعه لا الدوافع ولا الحوافز، بل أن الإنسان هو الذي يختار منها ما يريد، و هذا يعني أن الإنسان يختار نفسه بناء على اختياره، فماهية الإنسان تحدد على أساس حريته: إذ لا شيء يأتيه من الخارج فالوعي الإنساني كما يرى سارتر منفصل عن كل شيء خارجه ، كما أنه لا يأتيه شيء من الداخل لأنه منفصل عن ذاته ، فهو متروك لحريته.[2]

و من خلال هذا الطرح الذي قدمه سارتر لمفهوم الحرية ، فإننا نلاحظ بشكل واضح بأن سارتر هو المحاور الرئيسي لمرلوبونتي في هذا المستوى من الطرح، وإن لم يكن مرلوبونتي قد ذكره بالاسم ، بل إنه كما يذهب " بنان" **Bennan** أن الفصل الأخير من فينومينولوجيا الإدراك الحسي هو تحاور غير مباشر مع كتاب" الوجود والعدم" ، الذي روج لتصور مطلق في الحرية و جعله تصورا شائعا، و في مواجهة هذا الموقف يعتبر مرلوبونتي المعنى السارتري معنى محض نابذ شأنه شأن المعنى الصادر من زاوية نظر عقلانية ، و هو يؤكد أيضا أن مثل هذه الحرية المطلقة ، إنما تكون عاجزة و غير ذات معنى.[3]

[1] حبيب الشاروني، بين برجسون و سارتر، أزمة الحربية، نفس المرجع السابق ، ص **141**.

[2] المرجع نفسه، ص **142**

[3] عبد العزيز العبادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص **92.**

و مرلوبونتي من خلال موازاته بين الداخل والخارج يرفض تماما ذلك الشكل التقابلي الذي ألقاه سارتر على الوعي كوحدة مغلقة في مواجهة الداخل و الخارج يستحيل معها أي تأثير للوعي على الموضوعات، كما يستحيل على هذه الموضوعات أن تؤثر على الوعي ، لأنه كما يؤكد سارتر أن لا شيء من خارج الوعي يقدر على تحفيزه.

مرلوبونتي يرى ان الحرية ينظر اليها بمنظور معمق جاخلي كما هو الحال في الشعور بالذات على عكس سارتر حيث يقول: "لا يمكن تصور أية علاقة سببية بين الذات وجسمها وعالمها أو مجتمعها"[1]

فأساس اليقين يقوم على عدم الشك فيما يمثله حضور الذات أمام ذاتها، فالإنسان إزاء نفسه ليس هذا الشخص الذي نصفه بأوصافنا، بل هو فقط ما يمثله أمام ذاته، مثال ذلك أنا كثيرا ما تتعجب كيف يستطيع المريض تحمل ذاته ؟ و لكن الأمر بسيط فهو أنه لا يعتبر نفسه مريضا بينه و بين ذاته، و هذا ما يثبت لنا فكرة أن الوعي يظل قائما في الإنسان حتى يموت، لأنه لا يمكن للوعي أن يتحول إلى وعي مريض أو عاجز ، إذ لا يمكن أن يشك أحد في ما تمثله له ذاته إلا بمقارنته لنفسه بالآخرين ، و لكن هذا لا يتأتى لذات من الذوات إلا عندما تنشأ لديها وجهة نظر إحصائية وموضوعية إزاء ذاتها.[2]

يرى مرلوبونتي و يؤكد على ضرورة التمييز بين كمالية الحرية ومطلقيتها، حيث بين اننا احرار حرية كاملة و نجده يقول: "فلكي يستطيع شيء أن يحددني من الخارج يجب

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، نفس المصدر السابق، ص **355**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، ص ص **229**، **230**.

أن أكون شيئا بين الأشياء ، فحريتي و عموميتي لا تقبلان الاختفاء ، كما لا يمكن تصور نفسي حر في بعض أفعالي و محدودا في أفعال أخرى" موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، المصدر السابق، ص 350.

و قد رفض قول سارتر على ان الحرية مطلقة في قوله: " لا تستطيع القول بأنه هناك وجود لعمل حر، فالحرية تتعدى كل الأعمال، ولا يمكن أن تعلن و نحن بصدد حالة من الحالات : - هنا تظهر الحرية » ، فالحرية لكي تكون واضحة تحتاج أن تنبثق من خلفية معاكسة لها فهي موجودة في كل مكان إذا أردنا و لكنها أيضا في اللامكان.[1]

إن الحرية كما يراها مرلوبونتي إذن حرية مغايرة لما هي عند سارتر ، فهو يعتقد أن القول الصحيح. هو القول بحرية مشروطة ، فالحرية لا تظل دائما بمفردها ، بل هي تستند إلى العالم و تنبثق منه، فهي لا تعرف الانفصال المطلق كما يزعم سارتر ، إنها تلاق وانتقال ، و تبادل بين الخارج و الداخل ، أو هي بالأخرى حوار مستمر مع الأشياء و مع الآخرين كما أنها تتحدد على أساس اندماجها في الأشياء ، وهذا ما يجعلها أمام أفق مفتوح على لا نهائية الإمكانيات.[2]

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، ص **352**.

[2] زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص **236.235**.

6- عقبات الحرية كما يراها موريس مرلوبونتي:

يأتي مرلوبونتي بطرح جديد اخر بعد رفضه المفهوم المطلق للحرية و لا يخرج عن تكملة النقص عند سارتر و يتجلى هذا الطرح في بيان الفرق ان نقول وجود و عدم وجود عقبات للحرية.

يقول مرلوبونتي: "إن الحرية هي إذن التي تبرز العوائق للحرية ، بحيث إننا لا يمكن أن نواجهها باعتبارها حدودا..."،[1] فالعقبات في منظور مرلوبونتي ليست حدودا للحرية بل خلق لها فهي تكشف عن وجود العقبات.

إذن، ما يجب أن تؤكد عليه مرة أخرى أن موريس مرلوبونتي و إن كان يتحدث عن وجود هذه العقبات، إلا أنه يرى بأننا يجب أن لا تفهم هذه العقبات كمقابلات لما يسمى بالحدود ، فإن كان سارتر يرى أن أي عقبة تقف في طريق الحرية هي بمثابة فصل و حد نهائي الحرية الذات، فإن مرلوبونتي يرى بأن العقبة ليست هي الحد ، و ذلك بوصفها تكشف عن الحرية في ذاتها.[2]

و هذا كما يقدمه في كتاب ظواهرية الادراك الحسي حيث يقول: "أقول بأن هذه الصخرة لا يمكن اجتيازها (..) إنه من الواضح أولا بأن هذه الصخرة ، كمشروع قائم سوف تشكل عائقا ، و هذا المشروع الآخر يبدو قابلا للممارسة وكأنه مساعد ، إن حريتي لا تعمل

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، ص **354**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي، ص **235**.

على إقامة عائق هنا و ممر هناك بل تعمل فقط على أن تكون هناك عوائق و ممرات بشكل عام فهي لا ترسم الصورة الخاصة لهذا العالم"[1]

فالعائق في نظره ليس ما يشكل حدا امام الحرية فهو غير ذلك، فمثلا نجد اشارات المرور هي ليست عائقا للحرية للمرور في ذلك الطريق او المنع النهائي للمرور منه معناه انها ليست حد للحرية للمرور منه و انما تنظيم لمسارات الحرية، من هذا المثال نفهم ان العائق يعمل كإشارات المرور و ذلك لمنع تصادم الحريات.

و لئن كان مرلوبونتي لا يسلم بوجود عوائق في ذاتها ، إلا أنه يرفض أن يتصور الذات التي تجعل من العوائق حدودا ، ذاتا لا عالمية أو لا كونية ، بمعنى ذات مستقلة ليست لها علاقة بالعالم الذي تحيى فيه، و هنا يتجلى تأثر مرلوبونتي بنظرية الجشتالت في الصورة ، كونه يقول بوجود صورة خاصة تنظم بشكل من الأشكال أمام سائر الذوات الإنسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص ، و بذلك يسلم بوجود نظام كوني قبلي سابق على المقاصد الفردية و الذاتية ، هذا النظام هو الذي يحدد لكل موضوع مكانه الخاص في نطاق الوجود الإنساني العام.[2]

إن العقبات لا وجود لها في ذاتها ، فالذات هي التي تعتبرها كذلك ، و هذه الذات أو الأنا ليست بالتالي ذاتا عالمية و هذا لأنها تسبق نفسها تجاه الأشياء لكي تعطيها صورتها

[1] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص **354**.

[2] زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص **232**.

كأشياء، فهي تعاكس بهذا الاستباق المعنى الأصيل في العالم القائم في التبادل بينه و بين وجودنا المتجسد.[1]

[1] Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, Op.Cit, **P503**

خلاصة:

في خلاصة هذا الفصل نرى ان مرلوبونتي يرفض فكرة الحرية المطلقة، مؤكدًا على أن كل اختيار يتطلب التزامًا سابقًا ووجود مجال يفصل الحرية عن غاياتها. الحرية عنده تتضمن الالتزام بالموقف و الظروف، و لا وجود لاختيار مطلق، علاقتنا بالعالم هي علاقة ضرورة و حرية، و الانتماء المشترك هو أساس التواصل.

يرى مرلوبونتي أن العقل لم يعد حصنًا من تحولات العالم، و لا يوجد مضمون مسبق للمعنى أو الحرية. الإرادة ليست عاملا وحيدا في مواجهة عوائق الحرية، بل هي مرتبطة بالقرارات و الأفعال غير الإرادية، حرية مرلوبونتي مشروطة و تستند إلى العالم و تنبثق منه، لا تعرف الانفصال المطلق، بل هي تلاق و تبادل بين الخارج و الداخل، حوار مع الأشياء و الآخرين.

لا عوائق في ذاتها، بل هي مرتبطة بنظام كوني قبلي سابق على المقاصد الفردية، ويفهم مرلوبونتي الحرية من خلال علاقتنا بالعالم و بالآخرين.

الفصل الرابع:

سياسية الحرية

خطة الفصل:

تمهيد

1/ الحرية الاتيقية السياسية

2/ الواقعية الماركسية في الفكر البروليتاري

3/ تهجمات موريس على الليبيرالية

4/ العنف والانسانية

5/ تاريخية الحرية

خلاصة

تمهيد:

عاش مرلوبونتي في عصر ثورات سياسية كبرى، تميز بكثرة الأحداث والتغيرات والصراعات السياسية والعسكرية، بما في ذلك الحربين العالميتين والصراع الغربي الشرقي (الحرب الباردة). اتّسمت مسيرة مرلوبونتي الفلسفية بالتجاوب مع هذه الأحداث والتغيرات، مما انعكس على العديد من أعماله، وخاصةً في مؤلفاته ومقالاته.

اهتم مرلوبونتي بدعم جميع أشكال التحرر في العالم دون تمييز عقائدي أو أسلوبي. كما درس ظاهرة العنف السياسي، سواءً من قبل الرأسمالية أو الشيوعية ضد الحركات الشعبية، واهتم أيضًا بدراسة ظاهرة العنف المضاد أو "العنف الثوري"

يهدف هذا الفصل إلى إبراز مواطن التقاء الحرية والسياسة من خلال تحليل مواقف مرلوبونتي السياسية المختلفة، سواءً من حيث انتقاده أو تبنيه لبعض المواقف.

1 – الحرية الاتيقية السياسية:

يستخدم مرلوبونتي الفلسفة والتحليل السياسي لتسليط الضوء على التناقضات في الحياة السياسية، يقترح أن السياسة ليست مجرد صراع بين القوى الفاعلة، بل هي علاقة معقدة بين السلطة والحرية، وتتطلب تفكيرًا نقديًا في القوى والأفراد الذين يمارسونها، " لقد بين مرلوبونتي وهو يقرأ ماكيافيللي كيفية قراءة السياسي في صيغة الحربي ذلك أن "كل فن الحكم يعود إلى فن الحرب"، وفي هذه الصيغة تأكيد على ما في السياسة من صراع وعلى أن علاقة السلطة بالحرية ليست مجرد علاقة استبعادية بل هي علاقة تمفصل لأنها علاقة تقاسم وحتى إذا كان ماكيافيللي قد وضع النزاع والصراع في أصل السلطة الاجتماعية فإنه لم يكن يقصد أن الوفاق مستحيل وإنما أراد بيان شرط سلطة لا تكون مخادعة والذي هو المشاركة في وضع مشترك، فكأنما لا تكون السلطة دون استعانة بالحرية."[1]

كما يشير إلى أهمية فهم الحرية في سياق السياسة وضرورة التصدي للقيم التي قد تهدد الحرية الفردية في اسم السلطة أو النظام السياسي، ودور الجنون والمعقولية في الحكم والقرارات السياسية. يشير إلى أن الحكم ليس فقط مجرد تطبيق للمبادئ، بل يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والقوى السياسية.

[1] الدكتور عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، ص ص **174**، **175**.

فمرلوبونتي يواجه إتيقا التفكر التي تلتقي من وراء الموضوعات بالذات المفكرة، في حريتها، بالتعرف على ثقل ما نحن حتى من قبل التفكير به. وإذن وعينا بذاتنا ليس متأكدا سلفا من تحرره.

هذه الإتيقا هي التي تتلازم فيها القيم وتتساند ملتفة حول الحرية. ولعل أدنى القيم الضرورية إنسانيا هي الإنصاف والحقيقة والتكافل البيولوجي والثقافي وهي جميعها قيم تسند الحرية وتسندها الحرية. فمن دون حرية نتحول من المشيئة إلى الشيئية ومن دون إنصاف لا استمرار للحرية في تجاوزها لذاتها بفعل التطلع الإتيقي، والإنصاف ذاته يتطلب معرفة البواعث والمقاصد وطبيعة الأفعال ونتائجها، أي حقيقة الوقائع والأوضاع، وبذلك يحيط الإنصاف والحقيقة بالحرية لحمايتها كمبدأ تأسيسي مفترض في كل خطاب إتيقي. أما التكافل فيتمثل في توريث المكتسبات البيولوجية والاجتماعية - الثقافية التي بدونها يكون الاضمحلال والتلاشي.[1]

فيرى مرلوبونتي ان من دلالات القيمة تكون مواجهة للحياد واللامبالاة واللاانهمام ذلك أن الصيرورة الاجتماعية للناس هي في ذات الآن صيرورة تاريخية للقيم والسؤال في القيمة هو سؤال في معنى الوجود وجدارته وفي أحقية التعلق، لا فقط بما هو موجود، بل وكذلك بغايات الفعل تقويما وبحثا عما لا يعيق التوجه نحو الآخر.[2]

[1] الدكتور عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي ، **ص184**

[2] نفس المرجع سابق، **ص182**

2- الواقعية الماركسية في الفكر البروليتاري:

ان الفلسفة الماركسية اخذت اهتمام مرلوبونتي حيث جاء بعدة مواقف شكلت النظرة الفلسفية و التاريخية و السياسية لمرلوبونتي حول الواقعية الماركسية و نذكر ثلاث مواقف اساسية:[1]

- **الموقف الأول:** لقد اتخذ مرلوبونتي في أول مرحلة من مراحل التوجه نحو الماركسية موقفا يتلخص في شكل القبول بل و الدفاع والتبرير لبعض ممارسات الاتحاد السوفياتي.

- **الموقف الثاني**: أما في المرحلة الثانية فقد تحول موقف مرلوبونتي إلى موقف رافض وناقد للممارسات السوفياتية حتى وصل الأمر به إلى حد الإدانة في بعض الأحيان.

- **الموقف الثالث**: يتلخص هذا الموقف في تحول مرلوبونتي من الانشغال بالماركسية إلى الاهتمام بالعالم النامي، و يشكل هذا التحول المرحلة الثالثة من مراحل المواقف الفلسفية و السياسية لمرلوبونتي تجاه الماركسية ، و لقد فتحت هذه المرحلة بابا لكثير من التساؤلات التي طرحها مرلوبونتي بخصوص الواقع السياسي و علاقة الثورة بالحرية ، كما شكلت هذه المرحلة الفترة التي توجه فيها الفيلسوف نحو انتقاد أعماله الأولى المؤيدة للماركسية بحيث عرض فيها لأي توجه شيوعي ماركسي ، أما موقفه تجاه الليبرالية فهو موقف رفض و نقد امتد و استمر منذ كتاباته السياسية الأولى إلى آخر هذه الكتابات.

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ص **253**.

لقد عايش مرلوبونتي فترة الصراع الإيديولوجي الذي كان بعد الحرب العالمية الثانية ، هذا الصراع الذي تمثل في محاولة فرض الهيمنة الإيديولوجية والسياسية على الساحة الدولية من طرف كل من المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي و الذي كان مصاحبا لمختلف حركات التحرر في العالم ، هاته الحركات التي كانت في بعض الأحيان في شكل ثورات عنيفة عند البعض، و في شكل جبهات شعبية عند البعض الآخر، و في سياق التخوف من حرب عالمية ثالثة سارع الجميع إلى الاختيار ما بين الانتماء الشيوعي أو الانتماء الليبرالي ، هذا التسارع في المواقف الدولية أدى إلى قيام ما يسمى بالحرب الباردة.[1]

في هذه الفترة ظهر نوع جديد من المثقفين يسمون بالتقدميين **Progressistes** تبنوا كل معتقدات الحزب الشيوعي ، و لم كن مرلوبونتي من ضمن هؤلاء المثقفين لأنه قد تراجع فيها بعد عن الكثير من مبادئ الشيوعية.

و في حين تعاطف الكثيرون مع الولايات المتحدة الأمريكية ضد الاتحاد السوفياتي فقد اتجه مرلوبونتي إلى تبني النموذج السوفياتي ، و هذا نتيجة رغبته في ملأ الأبعاد الاجتماعية و السياسية و التاريخية و الاقتصادية للخبرة ، و هذا لأن الماركسية حسب ما يفهمها ليست إلا نوع من علم اجتماع فينومينولوجي يهدف إلى وصف و تفسير العالم الاجتماعي ، و ذلك بدلا من كشف جذوره المتعالية بالقصدية و الوعي.[2]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص، ص **253 254**.

[2] نفس المرجع السابق، ص، ص **254، 255**

و يثير مرلوبونتي في كتابه " الإنسانية و الإرهاب" ضرورة طرح و فهم الماركسية من حيث ما هي عليه . لا من خلال منطلق المبادئ و الأخلاق و إنما من خلفية العلاقات الإنسانية ، وفي هذا السياق قرأ مرلوبونتي كتاب كسلر " الظلمة في الظهيرة " " **Darkness at Noon** " " بعد ترجمته تحت عنوان " الصفر و اللانهائي " " **Le Zéro et L'infini** " في ديسمبر **1945**، و قد وجد مرلوبونتي في النص كافة العناصر التي تقدم له فهما واقعيا للعلاقة بين الإنسان و التاريخ ، و الإنسان و السياسة ، كما تتيح له التفكير في معنى الماركسية و غموض النظام السوفياتي.[1]

إن العلاقة التي تربط مرلوبونتي بالماركسية علاقة معقدة ، فلم يكن مرلوبونتي بأقل من كونها نظرية أخلاقية إنسانية ، فقد كان متأثرا بها غاية التأثر خصوصا فيما يتعلق بالجانب التاريخي و السياسي الذي أولته الماركسية اهتماما بالغا كونه أولوية من أولويات البروليتاريا كما أنه إضافة إلى هذا وجد فيها ما يتصل بدراسة جوانب في الوجود خصوصا ما يتعلق بالعلاقات الإنسانية و الحرية و التي فيها دعم كبير لفلسفته.[2]

لقد ذهب مرلوبونتي في تأثره الشديد بالماركسية إلى اعتبارها على أنها فلسفة التاريخ وليست فلسفة تاريخ ، وعلى الرغم من هذا الموقف فإننا نلاحظ أنه وفي نفس الكتاب " الإنسانية و الإرهاب" يتحفظ حول بعض النقاط ، خاصة فيما يتعلق بقضية العنف و الذي برره في سياقه التاريخي إلا أنه لم يوافق عليه تماما ، كما يرى مرلوبونتي أن الماركسية رغم أنها

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **256**

[2] محمد بن سباع، الآراء السياسية لموريس مرلوبونتي ، ص **221**

التعبير الوحيد السليم عن الإنسانية إلا أنها قاصرة و غير قادرة على إنجاز وإحقاق غاياتها لعجزها عن التجاوب مع الظروف السياسية.[1]

لقد عدل مرلوبونتي في كتبه التالية لكتاب " الإنسانية و الإرهاب" في رأيه و موقفه تجاه الماركسية و التي كان يعتبرها فلسفة للإنسانية ، بحيث أخذ عنها صورة سوداء في كثير من المواقف خاصة بعد تدخل الاتحاد السوفياتي في الحرب الكورية فبعد فشلها -الماركسية الشيوعية - في إيقاف هذه الحرب استغلتها لتحقيق أهدافها الخاصة بعيدا عن أي شكل من أشكال الإنسانية . إن حرب كوريا هي الحدث الأول و الأساسي الذي جعل مرلوبونتي يتراجع عن تفضيل سياسة المعسكر الشرقي و دفعه إلى مواجهة ورفض كل صراع تحركه القوتان العظميان.[2]

ان قارئ كتاب " مغامرات الجدل يرى كيف أن مرلوبونتي يعود إلى أفكاره السابقة بخصوص الماركسية و الشيوعية فيتحلل منها ما عدا فكرة واحدة هي أن البروليتاريا هي الفكرة الوحيدة للحرية رغم ما فيها من عنف يناقض إنسانيتها ويصاحب ثوريتها فمرلوبونتي المصمم على التمسك بالماركسية من خلال كتاب " الإنسانية و الإرهاب " ليس هو مرلوبونتي الذي نجده في مغامرات الجدل ، فهو في صيغته الجديدة لم يعد ينظر إلى الماركسية على أنها شيء جامد أو عقيدة يجب الالتزام بها إلى أبعد الحدود.[3]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص ، ص **286،287**

[2] المرجع نفسه ، ص ، ص **287،288**

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن مرلوبونتي يعتقد أن كلا من الشرق والغرب قد فشلا في تحديد معنى سليم للتاريخ ، فمعرفة سر التاريخ لا يعطينا مسالكه على حقيقتها في المستقبل ، فالسياسة تتحرك على سجيتها بين القيم و الأحداث و يبقى الفرق الوحيد هو أن القيم والأخلاق كثيرا ما ترتدى في رداء السياقات التاريخية.[1]

و يرى مرلوبونتي أن الشيوعية لم تتغلب على الصراع بين الجدل والواقعية على الرغم من أنها تتحدث عن الجدل بنوع من التقليل إلا أنها لا تقبل التخلي عنه و هكذا فهي تقع في خطأ شنيع و هو حجب حكم التاريخ والسياسة عنها ، و هذا ما جعل كافة الثورات تتفكك ، و هذا لأنها لا تستطيع كأنظمة سياسية أن تضلل الأنظار عنها كما كانت و هي حركة . فالثورة عندما تنجح تفقد شكلها أثناء تحققها ، فالثورات حسب مرلوبونتي صادقة كحركات وباطلة كأنظمة.[2]

و يوضح مرلوبونتي أن السياسة الماركسية تتأسس على الإنسان بشكل عام و على العدل و الحقيقة عند وصفها في إطار الشمولية الواقعية للتاريخ فإنها بذلك تعمل على إحقاق مصالح خاصة لتلك الطبقة بحيث تحمل داخل التاريخ قيما إنسانية بحتة إنها قيم البروليتاريا وسلطتها الإنسانية.[3]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ص ص **292,291**.

[2] نفس المرجع السابق، ص ص **292,293**

[1] المرجع نفسه، ص **277**

يرى مرلوبونتي أن معنى الواقعية الماركسية يمكن أن نجده في الفكر البروليتاري فالحركة لا تستهدف أفكارا أو قيما بل إنها على العكس من ذلك تماما تستهدف سلطة البروليتاريا ، ويعتبر الرجل البروليتاري بوصفه رجلا للتاريخ و وريثا للحرية الإنسانية هذه الحرية التي يوحد فيها ما بين الفكرة و الفعل بحيث تنتفي مع هذه الوحدة كل أشكال الواقعية و الأخلاق و ما الماركسية إلا واقع يحمل في ذاته المعنى الحقيقي للبروليتاريا ، هذا المعنى الذي يتجلى من خلال المعية والمشاركة الإنسانية من أجل تجاوز الواقعي والمثالي والوصول التصور البروليتاري للحرية كحامل واقعي للقيم.[1]

و يتحدث مرلوبونتي في إطار العنف الثوري على أن البروليتاريا تظهر لتبرره و تشكل الإنسانية، و هنا فقط يتم تبرير الكذب و الديكتاتورية و إسالة الدماء أي إذا ما أصبحت سلطة البروليتاريا ممكنة، و هنا تظهر الماركسية في شكلها الديكتاتوري و الشمولي؛ دكتاتورية أكثر البشر إنسانية وشمولية العمال من كل الفئات و التي تقوم باستعادة ملكية الدولة و وسائل الإنتاج و ما دكتاتورية البروليتاريا في رأي مرلوبونتي سوى حركة تلقائية للعمال في كافة الدول ، فهي تستند على غريزة الجماهير خاصة عندما يتحطم الجهاز الرأسمالي فهي تمثل مع الوعي الطبقي الطابع الأساسي للسياسة الماركسية.[2]

إن مرلوبونتي يرى أنه في حالة انهيار الإنسانية البروليتارية فهذا لا يعني إلغاء الماركسية بأكملها، كونها تبقى لها قيمة باعتبارها نقدا للعالم القائم و للإنسانيات وبالتالي لا

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي، ص **278**

[2] نفس المرجع السابق، ص **274،275**.

يمكننا تجاوزها فهي ليست فرضا يمكن أن نضع مكانه فرضا آخر في الغد ، بل هي إيضاح مبسط لشروط لا توجد بدونها أي عقلانية في التاريخ.[1]

و يرى مرلوبونتي أن القول بأن التاريخ هو تاريخ الملكية ، و أنه حيث توجد بروليتاريا فلا مكان للإنسانية قول لا يتضمن أي مكان لفرضيات تستحق الإثبات ، بل هو مجرد حدس يقوم على أن الإنسان هو وجود قائم بإزاء الطبيعة و الآخرين ، وطوره هيغل من خلال " جدلية العبد و السيد " ثم استعاره منه بعد ذلك ماركس ، أما إذا ما كان العبيد يمضون عن طريق سلب حرية السادة في طريق التبادل والتجاوز بين السادة و العبيد فهذا أمر آخر ، ولكن ما لم يتم هذا التطور فإنه لا يجب استبدال الفلسفة الماركسية بفلسفة أخرى حسب رأي مرلوبونتي . و ما المعنى الحاصل الا نفي لوجود التاريخ إذا ما كان التاريخ هو سيادة الإنسانية و التي هي اعتراف متبادل بين البشر بأنهم بشر، و عدم وجود تاريخ لا يعني وجود فلسفة للتاريخ ، و هذا كله يعني أن وجود العالم و وجود الإنسانية مجرد لا معنى له.[2]

من خلال الاعتراضات التي وجهها مرلوبونتي إلى الماركسية، يظهر أنه لا يرفض المبادئ الماركسية بل يرفض الممارسات التي نتجت عن تطبيقها، ويشير إلى الأحزاب الشيوعية في مختلف البلدان كمثال على ذلك، حيث يرى أن العيب الأساسي يكمن في التطبيق العملي للمبادئ. ويوضح أن البروليتاريا تبرر العنف الذي تمارسه بسبب الاضطهاد والقتل، سواء من الأحزاب الشيوعية أو الأنظمة الرأسمالية الليبرالية الغربية، ويرى أن هذا العنف

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي، ص ص **279،280**.

[2] نفس المرجع السابق، ص ص **281،282**.

هو من أجل الحرية ويجب فهمه في السياق الإنساني، وليس في السياق اللاإنساني كما يظهر في بعض الأنظمة السياسية.

3- تهجمات موريس على الليبيرالية:

رغم أن مرلوبونتي كان متعاطفا نوعا ما مع الماركسية و رغم نظرته السلبية إلى اللبرالية ، فقد اختلف مع الماركسيين المعاصرين له ، و مكمن الاختلاف هو أن هؤلاء المفكرين الماركسيين لم يرو أهمية في محاولة التفنيد النظري لليبرالية كونهم كانوا يعتبرونها مجرد إيديولوجيا للطبقة الحاكمة و بالتالي فهي مرفوضة رفضا مسبقا لا حاجة به التفنيد النظري ، إلا أن مرلوبونتي خالفهم في ذلك و رأى أنها تحتاج إلى المناقشة والتفنيد.[1]

و كما يختلف مرلوبونتي مع الشيوعية في الكثير من القضايا و التي من بينها عدم اهتمامها بدراسة الظواهر المعاصرة . فإن الليبرالية شأنها في ذلك شأن الماركسية ، فقد رفضها مرلوبونتي لأنها لم تهتم بدراسة الظواهر المعاصرة والأحداث المفصلة و الأفكار والتركيبات و التنظيمات والعلاقات التي تربط بينها ، و هو ما يشكل التاريخ في رأيه ، و هذا ما جعله يأخذ على الاتجاهين اختزالها للتاريخ من خلال تطبيق نظريات و مبادئ عامة لا تحمل في ذاتها صلة بالواقع.[2]

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **296**.

[2] نفس المرجع السابق، ص **296**.

إن الإيديولوجيا حسب مرلوبونتي ما هي إلا طريقة للحياة و للوجود في العالم وكون الفرد ليبراليا فهذا لا يعني أن له طريقة للوجود في العالم . إن الطريقة الليبرالية في الوجود تعجز عن إدراك الواقع ، لأنها ترفض التعرف على العقلانية والنظام ، و هو ما يجعل الأفعال السياسية ذات لا معنى ، و بالإضافة إلى هذا فإن مرلوبونتي يرى أن المهمة التي يجب على السياسة القيام بها هي خدمة كل مصالح الأفراد ، و هذا ما لا يوجد في الليبرالية فرغم أن مبادئها تنادي بالإنسانية إلا أنها في نظر مرلوبونتي غير مراعية للواقع والطموحات الشعوب ، كما يكمن خطأ السياسة الليبرالية في فصلها المطلق بين القرار السياسي و التاريخي ، فالحدث السياسي هو حدث تاريخي ، و زيادة على ذلك فإن الليبرالية تنطوي على تناقضات كثيرة منها تناقض مبادئها وشعاراتها مع ممارساتها التي تؤديها في أرض الواقع و التي منها التمييز العنصري و الطبقي ، مما يجعل من الليبرالية سياسة للأفراد لا للجماعات.[1]

و من أجل مناقشة الليبرالية وتفنيدها اختار مرلوبونتي عدة نماذج لمفكرين ليبراليين ، و الذين ذكر منهم في كتابه "مغامرات الجدل" ماكس فيبر **Weber** و الان **Alan** ، هذا الأخير الذي تحدث عن سياسة للعقل تشتمل التاريخ كله و تربط كل المشكلات و تنحوا صوب المستقبل و الذي منه نستنبط استراتيجية معينة تعامل من خلالها ما عاشته الإنسانية منذ البداية حتى اليوم باعتباره واقعا سابقا على التاريخ، و قد رد عليه مرلوبونتي بأن هذه السياسة لا تستطيع أن تحكم وحدها على الحدث فإن كان قرار اليوم يتعارض مع قيم الغد فإن لا أحد سيتسامح مع هذا القرار و مع هذه السياسة التي اتخذت هذا القرار ، لأنها سوف تكون سياسة

[1] محمد بن سباع، الآراء السياسية الموريس مرلوبونتي ، ص **227**.

غير متوافقة مع التاريخ.[1] و في نفس السياق يقول مرلوبونتي عن ماكس فيبر هو الآخر : " إنه لبرالي و ليبراليته لا تحمل بعدا سياسيا حقيقيا"[2]

إن مرلوبونتي يرى أن طهارة مبادئ الليبرالية - طهارة مزيفة - لا تبرؤها بل على العكس من ذلك ، فإذا ظهر أن هذه المبادئ لم تنتقل من حيز التنظير إلى حيز الممارسة و التطبيق كما هي عليه فإنها تصبح حجة ضدها، فمرلوبونتي يرى أنه ليس المهم معرفة ما تفكر به الليبرالية بل المهم هو ما تفعله و ما يجب أن تفعله ، كما يرى أن النظام الليبرالي هو نظام طاغي ، كما قد اعتبر أن البطالة و التفرقة العنصرية والعديد من المواقف السياسية الأخرى كالمستعمرات، مثلا أكثر ما يشين المجتمعات الليبرالية الغربية هذه المجتمعات التي ترفض أن تسمي كل هذا عنفا ، و الذي لا يمكن اعتباره مجرد عنف بل هو أكثر من ذلك فهو خيانة للقيم و المبادئ التي تنادي بها.[3]

و يرى مرلوبونتي كذلك أن الليبرالية تقع في الكثير من الأخطاء و المشاكل يمكن لنا حصرها في نوعين ، **الأول**: إدراكها للسياسة على أنها شبكة من القيم أو بتعبير آخر أن السياسة لابد من الحكم عليها بمعايير أخلاقية، و **الثاني**: الطابع غير التاريخي لليبرالية و يعتبر مرلوبونتي أن هذين النوعين من الأخطاء يرجعان إلى خطأ أساسي يتمثل في كون الليبرالية

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **298**.

[2] محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، ص ، ص **228 227**.

[3] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **299**

غير جدلية ، فدراسة أي ظاهرة حسب مرلوبونتي سواء متعلقة بالحرية أو السياسة مثلا يجب أن تكون متعلقة بالجدل الذي يربط بيننا و بين العالم حيث تولد إدراكاتنا الحسية وتصوراتنا.[1]

و يؤكد مرلوبونتي أن عدم شرف النظام الليبرالي ينبع أساسا من رفض هذا النظام الاعتراف بالسياسة على أنها عالم من التفكك و الصراع ، و بالتالي العنف ، و أنها ليست عالم المبادئ وحدها، فقد ظلت الليبرالية هي الإيديولوجيا السياسية المسيطرة على الغرب منذ القرن الثامن عشر ، و بدافعية منها قامت أعنف الصراعات في العالم ، و هذا ما جعل ربما مرلوبونتي يعتقد أن السبب في كل هذا هو أن الليبرالية عاجزة عن إدراك الواقع السياسي على حقيقته مما يجعلها عنيفة كل هذا العنف.[2]

ويرى مرلوبونتي أن الكثير من الدول الليبرالية المعاصرة تدعي نشر الحرية و المساواة ، فيما هي تتخذ من هذا الادعاء أقنعة لها من أجل تقويض حريات الآخرين و الاستيلاء على ممتلكاتهم . و هذا ما جعله يؤكد على أن الحرية ضرورة الحياة كل مجتمع إذ لا يمكن تصور حياة الإنسان دونها و هذا ما جعله في الكثير من مؤلفاته خاصة السياسية منها يناصر قضايا الشعوب مثل الثورة الجزائرية والقضية الفلسطينية . فالحرية التي يتحدث عنها ليست هي الحرية اللبرالية وليست كذلك حرية منفصلة عن إطار الحضور في العالم بل هي

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ص **302**

[2] المرجع نفسه، ص **305**

الحرية التي تثبت وجودنا الفعلي مع الآخرين في العالم، و التي ينبغي على الإيديولوجيا أو السياسة أن تراعيها.[1]

4- العنف و الانسانية:

كما ذكرنا ان مرلوبونتي اهتم بالفلسفة الماركسية و منها دراسة الظاهرة الانسانية و بذلك العنف الذي يعتبر محركا للتاريخ من خلال الصراعات السياسية.

و احتار في تصنيف هذا العنف كظاهرة سياسية او اخلاقية تمس الانسانية تبديها الاحزاب الشيوعية.

إن تأثر مرلوبونتي بمبادئ الفلسفة الماركسية ودفاعه عن الطبقة البروليتارية جعلاه يعمل على يعمل محاولة فضح الممارسات التي يقوم بها الحزب الشيوعي الفرنسي وإظهار عيوبه و هذا ما يعبر عنه العنوان الفرعي لكتاب الإنسانية و العنف وهو دراسات حول المسألة الشيوعية.[2]

و إن ما يعيبه مرلوبونتي على الشيوعية هو ممارساتها اللاإنسانية التي تنافي البعد الإنساني الموجود في الماركسية متجهة بذلك نحو ممارسة العنف.[3]

[1] محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، **ص229.**

[2] المرجع نفسه ، ص، ص **222,221**.

[3] المرجع نفسه ، ص **222**

إن مرلوبونتي يسعى إلى طرح مشكلة العنف الثوري في شكل جديد لا يحمل أي صفة من صفات الموافقة أو الرفض التامين ، فهو ينظر إليها نظرة خاصة لها ما يبررها، فإننا حسب مرلوبونتي لا نستطيع أن ننتظر تاريخا خاليا من العنف إلا في حالة ما إذا كنا نحيا داخل فترة تاريخية محكومة بقبضة رجل سياسة - السياسي - إما إن كان الأمر غير ذلك إي بمعنى إذا كنا نحيا في فترة تنهار فيها الدولة أو المجتمع ، و يتحتم فيها على الإنسان أن يقوم بإعادة صياغة العلاقات الإنسانية فإن الأمر حين ذلك سيشكل خطرا على حرية كل إنسان بل و على حياته من طرف حرية الآخر وسيظهر العنف حينها من جديد.[1]

و يرى مرلوبونتي أن ظاهرة العنف لا يمكن النظر إليها من زاوية الرؤية الليبرالية ، كون هذه الأخيرة تلغي الفرض الثوري وتستبعده تمام الاستبعاد ، بل علينا أن ندرسها أول الأمر من محاكمات موسكو ، و من الخطأ محاولة البحث فيها إن كانت الشيوعية تحترم قواعد الليبرالية فبديهي أنها لا تفعل ذلك ، و من هنا يتساءل مرلوبونتي عن شرعية العنف الذي تمارسه الشيوعية ، و الذي هو على الشاكلة التالية : هل هو عنف ثوري قادر على خلق علاقات إنسانية بين البشر ؟ هل تمضي الشيوعية في هذا الطريق الذي رسمه ماركس ؟ و هل تتعادل الشيوعية مع مقاصدها الإنسانية ؟[2].

و من هنا يرى مرلوبونتي أن الشيوعية لا تعمل على إيجاد العنف فهي تجده قائما مسبقا ، و المشكلة لا تكمن في معرفة مدى قابلية أو رفض العنف و إنما تتمثل في مدى تقدمية

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **258**.

[2] المرجع نفسه ، ص ص **258،259**

هذا العنف و ميليه نحو الاندثار . كما يرى مرلوبونتي أنه علينا كي تقرر حقيقة لذلك أن تقدم الجريمة و نضعها موضعا داخليا في منطق الموقف الشمولي التاريخي و ذلك بدلا من الحكم على العنف في ذاته من خلال ما يسمى بالأخلاق الخالصة ، و العنف بكل أشكاله حسب مرلوبونتي موجود في كل مكان سواء كان هذا المكان هو الشيوعية السوفياتية أو كان هو الليبرالية الغربية.[1]

و يرى مرلوبونتي أن الشيوعية قد فهمت التاريخ وفق نظرة مخالفة لماركس، إذ لم يعد التاريخ بالنسبة لها كما كان مع ماركس تحقيقا واضحا للقيم الإنسانية وفق حركات جدلية ، وكذلك لم يعد التاريخ بالنسبة لها بيئة حيوية للإنسان حياته الثورية بل لقد أصبح مجرد قوة خارجية لا علم للإنسان بمعناها ، و لقد أصبح السلطة الخالصة ، فالتاريخ عند الشيوعية يعرف طريقه ولا يرتكب الأخطاء في سلوكه أي طريق . في حين أن المعنى الحقيقي للتاريخ نجده لدى ماركس حينما اعتبر أن التاريخ لا يستغل الإنسان لتحقيق غاياته فهو ليس سوى نشاط للإنسان في تتبع غايته.[2]

و ينظر مرلوبونتي في سياق هذا الحديث إلى التاريخ من زاوية التجربة المعيشة أو تجربة الوجود في العالم فهو يسعى إلى وصف هذه التجربة كما هي و يسقط هذه النظرة على

[1] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص ، ص. **259 260**

[2] المرجع نفسه ، ص ، ص. **262،263**

مفهوم العنف الثوري ، باعتباره حدثا منظورا إليه من زاوية الإرادة الإنسانية التي تؤسس له و تساهم في وجوده ، فالعنف الثوري باعتباره حدثا تاريخيا ما هو إلا تعبير عن هذا الوجود.[1]

و العنف الثوري كثيرا ما يشبه لدى الماركسيين بتدخل الطبيب في عملية الوضع محاولين بذلك صياغة مبررات للعنف الثوري بالتحديد، وهذا لا من خلال الأهداف البعيدة و إنما من خلال الاحتياجات الحيوية الخاصة بإنسانية جديدة بدأت فعاليتها ، و بمعنى آخر فالمقصود هنا هو نظرية البروليتاريا التي تميز السياسة الماركسية عن أي شكل آخر من أشكال السياسة أو النظم الحاكمة.[2]

مما سبق نستنتج ان مرلوبونتي يرى ان العنف هو الاسلوب الدفاعي للإنسانية في البروليتاريا حيث اتخذه بشكله الثوري وكان له موقفا ضد العنف الممارس من طرف الشيوعية الذي ابتعد عن المبادئ الماركسية و هو يمارس على الشعوب الضعيفة.

5- تاريخية الحرية:

تعد الحرية من أهم المسائل التي نوقشت عبر تاريخ الفكر الفلسفي ولذلك نجدها في كل مرحلة من مراحل الفكر والحرية تحمل الكثير من جوانب الغموض، أكان من ناحية المفهوم، مع أنها من أكثر المفاهيم شيوعًا، أم من ناحية الطرح، لأنها كانت ولا تزال محل خلاف بين الفلاسفة. وإن الطرح التقليدي لهذه المسألة يسمى الطرح الميتافيزيقي؛ لأنه يتناول مسألة الحرية، من ناحية الإثبات والنفي، إلا أن فينومنولوجيا مرلوبونتي حاولت أن

[1] محمد بن سباع، الآراء السياسية الموريس مرلوبونتي ، ص ، ص **222، 223**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **264**.

تنظر إليها من وجهة نظر مغايرة تمامًا؛ بتحويل الحديث عن الحرية من السؤال: هل الإنسان حر أم مقيد؟ إلى الحديث عن وجوده في العالم.[1]

ويشكل التاريخ بالنسبة لمرلوبونتي خلفية لكل فعل حر، بحيث ينتهي مرلوبونتي من دراسته بالعلاقات القائمة بيننا و بين التاريخ إلى إثارة فكرة الوعي الطبقي و الثوري باعتبار أن الإنسان لا يتخلى أبدا عن كونه وعيا ينتج نفسه باستمرار و في كل وقت، فلا يكفي - كما يعتقد مرلوبونتي - موقفي الموضوعي داخل حركة الإنتاج كي أتخذ موقفا بصدد الطبقة - البرجوازية أو البروليتارية و أنمى وعيا بها،[2] و يقول " أنا وعي يقوم ذاته بحرية كوعي برجوازي أو وعي بروليتاري. وبالتالي إن وصفي الموضوعي في دورة الإنتاج لا يكفي أبدا لإحداث يقظة الوعي الطبقي."[3]

ويرى ان الذين كانوا مستقلين موجودين قبل الثوار وهذا يتجلى في قوله: "لقد كان هناك مستقلون قبل بكثير من أن يصبح هناك ثوريون.[4]

[1] محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، نفس المرجع سابق، **ص209**.

[2] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوبونتي ، ص **237**

[3] موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك ، ص **356**

[4] المرجع نفسه، ص **356**

خلاصة:

يحلل مرلوبونتي التناقضات في الحياة السياسية من خلال الفلسفة والتحليل السياسي فهو يرى أن السياسة ليست مجرد صراع بين القوى الفاعلة، بل هي علاقة معقدة بين السلطة والحرية، ينتقد مرلوبونتي الممارسات التي نتجت عن تطبيق المبادئ الماركسية، ويرى أن العنف الذي تمارسه البروليتاريا هو من أجل الحرية ويجب فهمه في السياق الإنساني، و يؤكد على أن الليبرالية عاجزة عن إدراك الواقع السياسي على حقيقته مما يجعلها عنيفة، و أيضا الحرية ضرورة الحياة كل مجتمع و يناصر قضايا الشعوب مثل الثورة الجزائرية والقضية الفلسطينية، يحلل مرلوبونتي مفهوم الحرية من وجهة نظر مغايرة للطرح التقليدي، بتحويل الحديث عن الحرية من السؤال: هل الإنسان حر أم مقيد؟ إلى الحديث عن وجوده في العالم، فبالنسبة له يشكل التاريخ خلفية لكل فعل حر، ويرى أن الوعي الطبقي و الثوري ينبثقان من حرية الإنسان في إنتاج نفسه باستمرار، و يؤكد مرلوبونتي على أهمية وجود مستقلين قبل الثوار، ويرى أن الثورة تأتي من حرية الإنسان في اختيار وعيه الطبقي.

خاتمة

في ختام هذا البحث يمكننا ان نستنتج عدة نقاط ونلخصها كما يلي:

نشأت المقاربة الفينومينولوجية الوجودية من تقارب الفينومينولوجيا و الوجودية في فلسفات هوسرل و هيدغر و سارتر. تميزت هذه المقاربة باختلافات جوهرية في فلسفات كل من هيدغر و سارتر، بينما قدم مرلوبونتي مقاربة جديدة تجاوزت فينومينولوجيا هوسرل و هيدغر. رفض مرلوبونتي المثالية المتعالية لفينومينولوجيا هوسرل و سعى إلى تجسيد الوجود لدى هيدغر. ركزت مقاربة مرلوبونتي على الوعي الحسي و دور الجسد في إدراك العالم، و اعتبرت أن الوجود الإنساني يتسم بالعلائقية مع الآخرين.

يولي مرلوبونتي اهتمامًا كبيرًا بمشكلة العلاقة بين الأنا و الآخر، ويعتبرها أساسًا لفهم مفهوم الحرية. يرى مرلوبونتي أن مشكلة الآخر ذات أهمية قصوى لأنها ترتبط بالعديد من المجالات الوجودية، مثل التواصل والاعتراف والتفاعل الاجتماعي.

ينتقد مرلوبونتي نهج هوسرل في معالجة مشكلة الآخر، الذي يعتمد على مفهوم الكوجيتو (أنا أفكر) للذات. يرى مرلوبونتي أن هذا النهج ناقصٌ وعاجز عن حل مشكلة الحرية، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار دور الآخر في تشكيل خبرة الوعي بالعالم الثقافي.

يلعب الجسد دورًا محوريًا في حل مشكلة العلاقة بين الأنا و الآخر. فطبيعة الجسد المزدوجة (وعي و موضوع) تتيح التواصل بين الأنا و الآخر. حضور الأنا و الآخر في العالم هو حضور متجسد و متبادل. تتكشف جدلية العلاقة بين الأنا و الآخر من خلال الذاتية المتبادلة، التي تُثري الخبرة الإنسانية و تُطورها نحو اللانهائي. تعتمد مشاركة الأنا مع الآخر على الخبرة المتبادلة، و لا تتم إلا من خلال اللغة.

يُظهر جدل العلاقة بين الأنا و الآخر مبدأ الحرية، حيث أن وعي الآخر ضروري لوجودها. إلغاء وعي الآخر يُلغي الحرية، و من هنا تأتي ضرورة الآخر كشرط لإحياء الحرية.

ينتقد مفهوم الحرية المطلق لدى سارتر، ويرى أن الحرية مشروطة بالعالم والآخر لا يمكن اعتبار الأفعال إرادية إلا بعد أن تكون قرارات ناتجة عن دوافع و حوافز، ويرى ان كل اختيار يستند إلى التزام قبلي، و لا يمكن وجود حرية مطلقة دون إلغاء فكرة الالتزام، فالحرية في حقيقتها تتضمن فكرة الالتزام، و كل اختيار هو اختيار لطبعنا وهو اختيار ضمن موقف يتضمن الحرية في داخله.

يُقدم مرلوبونتي رؤية مغايرة لمفهوم الحرية، حيث ينفي وجود عقبات جوهرية للحرية، بل يرى أن ما يُسمى بـ "عقبات" هي مجرد إشارات لتنظيمها. تُمارس الحرية في إطار العالم كوسط مشترك، وغياب معنى العالم يُفقدها ممارستها.

يُقرأ التاريخ من منظور مرلوبونتي كمجال للبحث عن حضور وغياب الحرية ويرى أن غيابها في بعض حقب التاريخ يُبطل مفهوم الحرية المطلقة، فلا يمكن تأكيد الحرية إلا من خلال آثارها العملية، والسياسة هي المجال الأول لتطبيقاتها.

تتسم آراء مرلوبونتي السياسية بموقفه من الماركسية و الليبرالية، حيث تحول تأييده للماركسية في البداية إلى رفض بسبب ممارسات الاتحاد السوفياتي، يبرر مرلوبونتي العنف الثوري للبروليتاريا كدفاع عن الحقوق الإنسانية، بينما يرفض الليبرالية و ينتقد منظريها

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

باللغة العربية:

- موريس مرلوبونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم عبد العزيز العيادي، مراجعة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان، **2008**.

موريس مرلوبونتي، تقريض الحكمة، ترجمة وتقديم محمد محجوب، مطبعة أوريس، دار أمية، تونس، **1995**.

- موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، **1998**.

باللغة الأجنبية:

- Maurice Merleau-Ponty, L'Œil et l'esprit ([Paris]: Gallimard, **1964**).

- Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, **1945**.

- Merleau-Ponty à la Sorbonne (résumé de cours **1949-1952**). Cynara, Grenoble **1988**.

- Maurice Merleau-Ponty, Sens et non-Sens, Les Edition Nagel, Paris, **1966**.

- Merleau-Ponty, la structure du comportement, PUF, paris **1942**.

المراجع:

باللغة العربية:

- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة ، **2001**.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة د ط، **1992**.
- أندريه روبينيه ، مرلوبونتي ، ترجمة جاك الأسود ، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، لبنان ، **1981**.
- انيس منصور، الوجودية والطبعة التاسعة، مصرة دار النهضة، **2010**.
- جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت ، **1966**.
- جان بول سارتر، وجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والطبع والتوزيع، ط1، مصر، **1964**.
- حاتم النقاطي، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار، القيروان، **1995**.
- حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د ط **2003**.
- حبيب الشاروني، بين برجسون و سارتر، أزمة الحرية، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، **1963**.
- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل ، دار الأدب ، بيروت.
- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، **1968**.
- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، **1963**.
- سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، ط3 **1984**.

- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي (دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، **2001**.

- صلاح على نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج 1، د ت.

- عبد السلام الترمانيني، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، دار الكتاب الجديد: بيروت، د.ت.

- عبد العزيز لزرق ومحمد الهلالي، دفاتر فلسفة الحرية، دار توبقال، المغرب، ط1، **2009**.

- عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلوبونتي، دار صامد للنشر والتوزيع **2004** ،ط1، صفاقس، تونس

- عبد الله العروي، مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان / الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الرابعة، **1988**.

- علا مصطفى أنور ، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية ، دراسة في فلسفة مرلوبونتي» ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ، **1994**.

- فرانز روزنتال مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم د. معن زيادة و د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي طرابلس ليبيا **1978**.

- فؤاد كامل ، الغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف ، القاهرة.

- القطب محمد طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، طا، دار الفكر العربي: القاهرة، **1976م**.

- كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت.

- ليبينز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، تر أحمد فؤاد كامل، دار الوفاء، القاهرة.

- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، (**1977**).

- محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة **2004**.

- منذر شبائي، اسبينوزا، اللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب،

2009م.

- ناصر بن سعيد بن سيف السيف، أسس الحرية في الفكر العربي، ط1، **2017**.

باللغة الأجنبية:

- André De Muralt, Idée de la phénoménologie Exemplarisme husserlien (Paris: Presses universitaires de France, **1958**).

- Jean Paul Sartre, L'être et le Néant, « essai d'ontologie phénoménologique», Gallimard, Bibliothèque des idées, **1950**.

- Martin Heidegger, Achèvement de la métaphysique et poésie, trad. Adéline Froidecourt, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, **2005**).

- Martin Heidegger, L'Erre et le temps, trad. François Vezin, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, **1986**).

المعاجم والقواميس:

باللغة العربية:

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل بيروت **1991**، المجلد الثاني.

- ابن منظور، لسان العرب دار المعارف القاهرة، بدون تاريخ المجلد الثاني.

- باسكال ديبون، معجم مرلوبونتي ترجمة: شادي رباح نصر بيروت، ط1، **2014**.

- الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة **1988**.

- الفيروز أبادي، القاموس المحيط دار الجيل بيروت بدون تاريخ الجزء الثاني

- محمد علي بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر والتوزيع، اسطنبول **1984** المجلد الأول.

باللغة الاجنبية:

- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, paris, 16eme éd en **1988** (1er éd en **1926**).

- Sichère (Bernard), Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie, Grasset, Paris **1982**.

- Voltaire, Dictionnaire philosophique, éd Garnier Flammarion, Paris **1964**.

المجلات والدوريات

- مجلة سداسية محكمة تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، اللوغوس، جامعة تلمسان، العدد الثالث والرابع، سبتمبر **2015**.

المقالات

محمد بن سباع، الآراء السياسية الموريس مرلوبونتي، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية – علمية محكمة، العدد **33**، **2012**.

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
شكر وعرفان	-
إهداء	-
ملخص	-
مقدمة	أ – و
الفصل الأول: موريس مرلوبونتي وثقافة عصره	
خطة الفصل	17
تمهيد	18
1- حياته	19
2- مؤلفاته	20
3- فلسفته	26
أ- الفلسفة الوجودية	26
ب- ظروف نشأة الفلسفة الوجودية	32
ج- مراحل تطور الفلسفة الوجودية	34
خلاصة	42

الفصل الثاني: حرية الأنا وحرية الآخر	
خطة الفصل	44
تمهيد	46
1- مفهوم الحرية	47
2- الحرية في الفلسفة اليونانية	51
3- الحرية في العصور الوسطى	53
أ- في الدين المسيحي	53
ب- في الدين الاسلامي	54
4- الحرية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة	55
5- مسألة الانية و الاخرية	62
أ- الأنا والتفاعل مع الآخر	62
ب- الجسد والعالم	65
ج- البينذاتية والكوجيتو الديكارتي	68
د- وسيلة التواصل بين الأنا والآخر	73
ه- فينومينولوجيا الادراك الحسي	75
و- الحرية والآخر	80
خلاصة	83

الفصل الثالث: فكرة الحرية لدى مرلوبونتي	
خطة الفصل	85
تمهيد	86
1- الحرية والاختيار	87
2- حرية المعنى	89
3- الحرية في جدلية العقل والمعقول	91
4- الحرية والارادة	93
5- نقد موريس مرلوبونتي للحرية السارترية	95
6- عقبات الحرية كما يراها موريس مرلوبونتي	102
خلاصة	105
الفصل الرابع: سياسية الحرية	
خطة الفصل	107
تمهيد	108
1- الحرية الاتيقية السياسية	109
2- الواقعية الماركسية في الفكر البروليتاري	111
3- تهجمات موريس على الليبيرالية	118
4- العنف والانسانية	122

5- تاريخية الحرية	125
خلاصة	127
الخاتمة	130-129
قائمة المصادر والمراجع	136-132
فهرس المحتويات	141-138