# فلسفة الوجود عند موريس ميرلوبونتي
## "رؤية تحليلية معاصرة"


اعداد

د / محمود إبراهيم محمد عبدالقادر

مدرس بقسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة أسيوط

**مقدمة:**

يُعد مبحث الوجود من أهم مباحث الفلسفة الرئيسة، سواء في العصر القديم أو الحديث أو المعاصر، والتي دار حولها نقاشات كثيرة ومتعددة في مجال الفكر الفلسفي، فمبحث الوجود هو ذلك الفرع الذي يهتم بالبحث عن معنى الوجود وطبيعته، ويدرس الوجود بذاته، والوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله الخاصة، ويهتم بالأمور العامة التي لا تختص بجزء معين، كما أنه أحد الأفرع الأكثر أصالة وأهمية؛ لأن وجود الإنسان دائماً ما يحثه للبحث عن المعنى الأعمق للوجود، فالبحث في الوجود يشير إلى معنيين، معنى يحمل العالم الظاهر الممتد الشامل الذي نحيا فيه ونتفاعل معه نؤثر فيه ونتأثر به، ومعنى يحمل الوجود والصيرورة والكينونة والتواجد، فمفهوم الوجود ومعناه يثيران الكثير من التساؤلات والقضايا وذلك في ظل تقدم العلوم، كما أن الفلسفة المعاصرة حاولت إقامة علم وجود جديد على أساس مثالي موضوعي بحيث يكون موضوع الوجود الأشياء نفسها.

وبناءً على هذا كان موضوع الدراسة هو "**فلسفة الوجود عند موريس ميرلوبونتي(١٩٠٨م-١٩٦١م)**" الذي يُعد واحداً من أهم مفكري الفكر الفلسفي المعاصر خاصة في فرنسا، وينسبه البعض إلى الفلسفة الوجودية، فقد حاول أن يعيد النظر في الفكر الوجودي، لكن من منظور ظاهراتي خاصة وأنه تأثر بهسرل تأثراً كبيراً في رؤيته للإدراك الحسي وتأثيره على علاقة الإنسان بالعالم، فقد أكد ميرلوبنتي أن العالم الذي نعيشه هو الذي ندركه، وأنه المجال الذي تظهر فيه أفكارنا وتتحقق إدراكاتنا الحسية من خلاله، فالإنسان يعيش في العالم ويدركه على المستوى المادي الواقعي، ويعلم أنه لا يدركه بالعقل فقط، وهكذا، ففلسفته محاولة للكشف عن فهم العالم وإعادة النظر في مكوناته، ويتضح ذلك من خلال مؤلفاته المتنوعة منها ظواهرية الإدراك، المرئي واللامرئي، العين والعقل، تقريظ الحكمة، وتقريظ الفلسفة، بالإضافة إلى الكثير من المقالات.

**أهمية الدراسة** (مشكلة الدراسة):

**أما عن أهمية الدراسة فإنها:**

تتمثل في محاولة فهم الوجود عند ميرلوبنتي، من خلال دراسة الجواهر: سواء جوهر الإدراك، أو جوهر الوعي، وبالتالي نستطيع فهم الإنسان والعالم، ثم محاولة فهم كيف يرى ميرلوبونتي أن العالم موجود قبل أي تحليل نقوم به، وأنه ليس موضوعاً نمتلك قانون تكوينه، ثم محاولة فهم العالم على أنه الوسط الطبيعي ومصدر الأفكار والإدراك، وبالتالي لا يعرف الإنسان نفسه إلا في العالم، ثم بعد ذلك نبين علاقة الإنسان بالعالم، وعلاقة العلم بالإدراك، وبيان طبيعة علاقة الكائن في ذاته بالكائن في العالم.

**أهداف الدراسة: ترجع أهداف الدراسة إلى:**

**أولاً-** محاولة إلقاء الضوء على نظرية الوجود ومحاورها، ومدى تأثيرها في جوانب فلسفة ميرلوبنتي المتعددة، وكيف عالج موضوعاتها؟ وإلى أي مدى تُعد ملمحاً بارزاً في فلسفته ومعبرة عن شخصيته؟.

**ثانياً-** محاولة لتقييم نظرية الوجود عند ميرلوبنتي ومدى إسهامه وتأثيره في تطورها في الفكر الفلسفي المعاصر، وإلى أي مدى كان متفقاً أو مختلفاً مع سابقيه أو معاصريه؟.

**ثالثاً:** محاولة الوصول إلى عدد من النتائج التي تثري الفكر الفلسفي المعاصر فيما يتعلق بفهم الوجود وطبيعته.

**منهج الدراسة:**

أما عن منهج الدراسة فإن طبيعة الدراسة تتطلب استخدام المنهج التحليلي المقارن، حيث يقوم الباحث بتحليل الأفكار والقضايا والمفاهيم الواردة في مؤلفات ميرلوبونتي والخاصة بنظرية الوجود، ثم مقارنتها مع غيره من الفلاسفة سواء السابقين عليه أو المعاصرين له أو اللاحقين به، وكذلك يستخدم الباحث المنهج النقدي كلما تطلب الأمر ذلك.

**أما عن محاور الدراسة فهي على النحو التالي:**

**أولاً- في معنى الوجود.**

**ثانياً- الوجود الحسي وغموضه.**

**ثالثاً- العلم يفترض الوجود المدرك.**

**رابعاً- الأشياء والعالم الطبيعي.**

**خامساً- الآخر والعالم الإنساني.**

**سادساً- الكائن في ذاته والكائن في العالم.**

**أخيراً- الخاتمة ونتائج البحث.**

## أولاً- في معنى الوجود:

الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده مستقل بذاته عن كونه معلوماً، وينقسم الوجود إلى وجود خارجي، ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي[١]، وبالتالي فالوجود هو ما ينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل، حادث وقديم، وبه يصح أن يعلم الشيء أو يخبر عنه، والوجود يعني كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حصولاً تصورياً فيكون موضوع الاستدلال عقلياً، وإما حصولاً فعلياً فيكون موضوع الإدراك حسياً أو وجدانياً، والوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها[٢].

والوجود يطلق على الذات، وعلى الكون في الأعيان، وقيل إنه لا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهي التصور، فلا يجوز أن يُعرف إلا تعريفا لفظياً، من حيث بيان أنه مدلول للفظ، وبما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه، وإلا كان تعريفاً للشيء بنفسه، كتعريف الوجود بأنه الكون، الثبوت، التحقق، والشيئية[٣]. وقد عرفه لالاند بأنه وجود بذاته، أي واقع الوجود، بمعزل عن المعرفة سواء المعرفة الحالية أو كل معرفة ممكنة، وأيضا وجود في التجربة، أي واقع الوجود الماثل حالياً في إدراك الأنا، أو في وعيه، أو الماثل كموضوع اختيار ضروري، على الرغم من كونه غير راهن[٤].

ويقال أيضاً الوجود ليس له تعريف؛ لأنه ليس له حد، وليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى

أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به[٥]، وهكذا فإن فلسفة الوجود كغيرها من الفلسفات أتت بمفاهيم ورؤى جديدة تمثل نقطة تحول في الفكر الفلسفي المعاصر[٦]، فالحقيقة الأساسية لطبيعة الوجود هي أن يسأل الإنسان نفسه عنه، وماذا ينبغي أن يكون؟ وهذه الحقيقة تستبعد الاحتمالات؛ لأن الوجود يُعبر عن الكينونة[٧].

وقد جاءت الفلسفة الوجودية في الفكر الفلسفي المعاصر معبرة عن الوجود، ولكنها خصت الوجود الإنساني؛ لأنها تهدف إلى إعادة الإنسان كمركز للوجود وتحقيق ذاته، فالفرد في محاولة دائمة لفهم الوجود، ثم معالجة معاني القيمة كنمط للوجود[٨]، فالوجودية تعني الموقف الفلسفي الذي يعمل على توضيح أهمية وجود الإنسان وتحقيق أهدافه من خلال وجوده الواقعي، فالوجود هو نموذج الإنسان الحقيقي؛ لأن الإنسان كيان يختلف عن الكيانات الأخرى من حيث الوجود[٩].

غير أن الوجود لا يقتصر على طريقة معينة؛ لأن الهدف النهائي عند الوجودية ليس التبرير النظري، بل إيجاد أسلوب حياة خاص يسمى عادة الوجود الحقيقي[١٠]، وعلى هذا فالوجودية مذهب محدد في الوجود يقوم على مبدأ أساسي بسيط هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكوينه، ولهذا فهي تعني أنه يستحيل على الإنسان أن يتجاوز الذاتية البشرية، وهي تتميز باهتمامها بالإنسان ومشكلاته الفعلية وحريته ومسئوليته، وأيضا تتميز بجانبها التكنيكي الفلسفي الذي من خلاله يمكن تسجيل عددٍ من الأفكار والنتائج[١١].

وهنا يرى الباحث أن الإنسان يتجه بنزعته الإنسانية إلى الوجود محاولاً إدراكه والاطلاع على مضامينه، واستيعاب حقيقة ما هو مجهول وغريب داخل العالم، ومن

خلال ذلك يحصل الإنسان على علاقة أكثر شمولية مع نفسه ومع محيطه، ويدرك ذاته ويطور رؤيته عن العالم؛ لأن الوجود مزيج بين الذات والعالم معاً.

**ثانياً- الوجود الحسي وغموضه:**

يبدأ ميرلوبونتي حديثه بالتأكيد علي أننا نرى الموجودات كما هي، والوجود هو ذلك الذي نراه، هذه الصيغ تعبر عن إيمان يشترك فيه الفيلسوف والرجل العادي حينما يركز انتباهه على ما حوله، إنها حالة عميقة من أفكار مفروضة على حياتنا، فالفيلسوف يضطر إلى إعادة الرؤية، وإعادة تحديد المفاهيم الأساسية بألفاظ جديدة للقيام بتقويم حقيقي للإدراك يؤدي إلى فهم بداهة العالم تلك البداهة، رغم أنها من أوضح الحقائق إلا أنها تستند إلى أفكار مشوشة في ظاهرها، حيث لا يتعرف الإنسان العادي في خضمها على ذاته، فالفيلسوف يتحدث عن البديهية الساذجة للعالم، ويحدد أهم النتائج المستخلصة منها(١٢).

ومن هنا تأتي أهمية الفلسفة في أنها تقوم باكتشاف تاريخ الوجود من خلال العلاقات المتبادلة، وكذلك استيعاب وفهم الظواهر والانتقال إلى ما وراء النماذج النظرية بالمناهج العلمية، فتتضح دلالاتها النظرية والعملية(١٣)، وقد ظهر ذلك في كتابات وأعمال ميرلوبونتي الفلسفية، فقد كانت ذات أهمية وفائدة عظيمة؛ لأنه كان يدقق في إعادة تفسير القضايا، ويرى أن الظواهر تحقق اللحظة التاريخية الجارية في العالم(١٤).

ولكي نفهم كيف يمكن للإنسان أن يتعرف على التغيرات التي تطرأ على الوجود، وبالتالي يستجيب لها، لابد من التمييز بين عملية المعرفة وعملية الإدراك، وأن واحداً من أهم الأشياء التي تخص قدرتنا على الإدراك هو أننا نستطيع تشخيص الأنماط الثابتة

والعلاقات المستحدثة باستمرار، بل والاستجابة لها بغض النظر عن جسامة التغييرات التي تحدث(١٥).

فالعالم هو ما نراه، بل ويجب علينا تعلم رؤيته، وذلك يعني أن نجعل المعرفة تضاهي هذه الرؤية التي علينا أن نحوزها، وأن نقول مَنْ نحن؟ وما معنى ما نرى؟، وأن نتصرف كما لو أننا لا نعرف عن ذلك شيئاً، وبالتالي علينا أن نتعلم كل شيء يتعلق بهذا الأمر، لكن الفلسفة ليست معجماً، وهي لا تهتم بدلالات الكلمات، ولا تبحث عن بديل لغوي للعالم الذي نراه، وهي لا تحوله إلى شيء مقول، إنها الأشياء ذاتها، فإذا كان الفيلسوف يتساءل ويبدي جهله بالعالم فذلك على وجه التدقيق لأجل إنطاقه(١٦)، فالإنسان دائما مهتمّ بمسألة وجوده، وهذا المعنى يجب أن يكون قائما على المنهج الفلسفي، بأن يجعل الفلسفة تؤكد علي الوجود عامة، ثم تفوق الوجود الإنساني خاصة؛ لأن الإنسان هو النقطة المركزية، وهو كيان متغير ومتطور(١٧).

ويُبين ميرلوبونتي أنه إذا تساءل الفيلسوف وتظاهر بأنه يجهل العالم ورؤيته، فذلك لأنه يريد منهما أن يتكلما، إنه مقتنع بهما، وينتظر منهما كل معارفه المستقبلية، فبالنسبة للفلسفة، فالطريقة الوحيدة للتوافق مع رؤيتنا للحقيقة هو اتصالها بمحتوى تلك الرؤية التي تدفعنا إلى التفكير في التناقضات التي تتكون منها تلك الرؤية، وفي توافقها مع الأشياء والعالم، إنه في أفق تلك الرؤية يوجد العالم الذي أسكنه، أي العالم الطبيعي والتاريخي مع كل الآثار الإنسانية التي يتكون منها، إننا نلتمس العالم بشكل عام، العالم الحقيقي في ذاته، وهو نفسه ذلك العالم الذي نلتمسه وبشكل سري؛ لكي يقع في مدركاتنا الحسية ويخلطها من ثم بأحلامنا، فرغم كل الاختلافات المنظورة تظل تلك الأحلام في

لحظتها مقنعة كالمدركات الحسية، كما يجب أن تكون لدينا خبرات عن الحقيقة؛ حتى يمكننا أن نتحدث عن الخيال(١٨).

ومن الملاحظ أن هناك اختلافاً جذرياً بين المدرك أو الرؤية الحقيقية التي تفسح المجال لسلسلة لا تنتهي من الاكتشافات المتطابقة، وبين الحلم الذي يبدو عند دراسته مجرد فجوة ناقصة، وبالتأكيد لن ينهي ذلك مشكلة دخولنا إلى العالم، على العكس إنه يشكل فقط البداية؛ لأنه يبقى أن نعرف كيف يمكن أن يكون لدينا وهم رؤية ما لا نراه؟ وكيف يستطيع لا وعي ما لا يُرى أن يكون لدى الإنسان بديلاً عن الوعي بالرؤية، فالفراغ والمتصور يبقيان على ما هما عليه ولا يتساويان مع المدرك مطلقاً، ولا يقدمان اليقين نفسه، فإذا افتقدنا سِمَاتِنَا بغير علمنا فلن نكون متأكدين من امتلاكها عندما نظن أننا نمتلكها، وإذا استطعنا دون أن نعلم أن ننسحب من عالم المدركات، فلا يوجد ما يبرهن لنا أننا سنعود إليه مرة أخرى، لكن ما يجب علينا هو أن نبحث وراء المدرك نفسه عن ضمان ومعنى للبرهنة عليه(١٩).

غير أن الإدراك الحسي هو في صميمه عودة إلى الأشياء، ورجوع إلى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية، أو هو أسلوب من أساليب الكينونة في العالم؛ لأن العالم هو الوسط أو المجال الأولي الذي تتجلي فيه كل أفكارنا، وتتحقق في نطاقه شتى إدراكاتنا الحسية(٢٠)، فالإدراك الحسي هو دائماً إدراك حسي متجسد، ويكون هو هو داخل سياق معين أو موقف معين، وهو ليس مجرد نتيجة تأثير العالم الخارجي على الجسم؛ لأن التداخل بين الكائن العضوي المدرك حسياً ومحيطه هو في ذاته أساس تكوين الإدراك الحسي(٢١)، ففينومينولوجيا الإدراك الحسي لها توجه واقعي، بحيث

أصبحت تتم العودة إلى الأشياء عينها حسيا كما هي في العالم من خلال الجسد الخاص، والذي له القدرة على كشف الماهيات الحقيقية عن طريق الرؤية، والتي تجعلنا نتبصر الوجود(٢٢).

ومن هذا المنطلق فإن ما يهمنا بالتحديد هو معرفة معنى أن نكون في العالم، وأننا يجب علينا ألا نفترض مقدماً أي شيء عن ذلك، فالفكرة الساذجة عن الكائن في ذاته، والفكرة المتصلة بها حول كائن متصور، وكائن واعي، كلها مفاهيم يجب أن نعيد فيها التفكير فيما يخص خبرتنا عن العالم، وفي ذات الوقت الكائن في العالم، لكي نعرف بدقة ماذا يعني الكائن، وعلى هذا فحينما يصبح لدينا الشيء في إطار المدرك وليس صورته، فإنه سيكون واضحاً أمام أعيننا، فرؤيتنا للعالم تنطلق من نقطة معينة فيه، فمثلا الصور المنظورة بعين واحدة لا تشير إلى المعنى نفسه الذي تشير إليه الصور المنظورة بعينين، فتلك الصور مجرد أشباح، والشيء نفسه هو الحقيقي، وهي تختفي عندما نعود إلى الرؤية الطبيعية(٢٣).

وعلى أية حالة فإن الوجود المتعين ينقسم إلى ثلاث أقسام: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود بذاته، وما يهمنا هو الوجود الموضوعي، وهو الموضوعات الخارجة عن الذات، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، وهي أدوات وأشياء يحيل بعضها إلى بعض فهي وجود فيزيائي(٢٤).

ثم يذهب ميرلوبونتي إلى أن الإدراك يتيح لنا نظرة شاملة تفوق ما تصورناه من ظواهر، كما يبدل مواقع تلك الظواهر، ويحتفظ في أعماقه بكل عناصرها المادية، وهكذا فإن العلاقة بين الأشياء وبين جسدي فريدة، فهي التي تجعلني أحياناً في الظاهر،

وتدفعني أحياناً أخرى نحو الأشياء ذاتها، إنها تلك العلاقة التي تثير وتحرك الظواهر، وهي كذلك التي تخرسها، وتدفعني إلى وسط العالم، فالعالم هو ذلك الذي ندركه، ولكن مداه المطلق يصبح غير قابل للشرح حين دراسته، أو التعبير عنه، ولا يمكن تفاديه، فالإنسان العادي يمسك بنهاية السلسلة، ويفكر في ذات الوقت بأن إدراكه يدخل في الأشياء، وأن ذلك الإدراك يتم خارج جسده(٢٥).

وعلى هذا فمن الصعب القول بأن إدراكي كما أعيشه يصل إلى الأشياء ذاتها، ومن المستحيل أن أنسب إلى إدراك الآخرين التوصل إلى العالم، كما أن هذا التصرف الذي أنكره عليهم ينكرونه عليَّ أيضاً؛ وذلك لأنه فيما يتعلق بالآخرين لا يجب علينا أن نقول إن الشيء قد أخذته دوامة الحركات المستكشفة والتصرفات الإدراكية واجتذبته إلى الداخل، فالشيء الذي يدركه الآخر ينقسم إلى: الجزء الذي يدركه والجزء الذي أراه أنا خارج جسده، والذي أسميه الشيء الحقيقي، فالأشياء الحقيقية والأجسام المدركة لم توجد في العلاقة الغامضة التي وجدناها بين الأشياء وجسدي، فكلها متقاربة في كل الأحوال في العالم، كما أن الإدراك الذي يحتمل ألا يكون داخل رأسي لا يوجد في أي مكان آخر إلا في جسدي كونه شيئاً من العالم؛ لأن الإدراك إذا ما نظرنا إليه من الخارج سيبدو وكأنه ينساب فوق الأشياء ولا يلمسها(٢٦).

كما يمكننا أن نفهم الإدراك الحسي على حقيقته من خلال تخطي التفرقة بين الذات والعالم، فقد ذهب ميرلوبنتي إلى أننا موجودون منذ البداية في مجال الكيف، وهنا يدعونا إلى إقامة فلسفة واقعية كيفية، فيقرر أن الفكر بطبيعته نور يتجه دائما نحو شيء

يمكن وصفه بأنه كيف أو كيفية، وبما أننا موجودون في العالم يمكننا أن نقول إن هذا العالم ذو صورة تاريخية وكيفية معا(٢٧).

ثم يُشير ميرلوبونتي إلى أنه في اللحظة التي نقاسم فيها الآخر حياته، فإننا لا نلتقيها إلا في غاياتها الخارجية، إننا نتواصل في العالم بواسطة ما في حياتنا من تفاصيل، فالأشياء هي التي تفتح لنا الطريق للدخول في العالم الخاص بالآخر، وهي بالنسبة لنا ما نراه، وهذا يعني أن تدخل الآخر لا يحل المفارقة الداخلية لإدراكي؛ لأنه لا يمكن لي أن أخرج من ذاتي إلا بواسطة العالم؛ لأن العوالم الخاصة تتواصل وتكون في النهاية العالم المشترك(٢٨).

فاليقين الذي لا يمكن إغفاله، هو اليقين بوجود عالم مدرك مشترك بين الجميع، وعلى هذا فإن حقائق التكوين لا يمكن للفلسفة أن تتجاهلها باسم التحليل الجوهري الباطني، وليقف الفكر خارج خبراتنا، أي في موقف التجريب، وحينئذ لا يسمى فكراً؛ لأن الفكر لا يمكنه أن يتجاهل تاريخ التكوين الظاهري، بل يجب أن يضع أمامه مشكلة التكوين بمعناها الخاص، وعلى هذا يصبح العالم المحسوس أقدم من عالم الفكر؛ لأن الأول مرئي والثاني غير مرئي ومنقوص، فكل ما نسميه فكراً يتطلب منا مسافة خاصة، أي تلك الثغرة الأساسية التي تصبح ميداناً للرؤية وميداناً للمستقبل والماضي معاً، وبناء عليه فإن عالم الحقيقة والفكر سيتكونان لدينا من خلال بنية العالم، وعندما نريد أن نعبر عن وعينا بحقيقة ما، فلا نجد أمامنا سوى تخيل مكان معقول يكون مألوفاً وشائعاً لعقول الناس، كما أن العالم المحسوس مألوف للأجساد الحية، فالعالم ليس فقط كمية الأشياء

التي تقع أو التي يمكن أن تقع تحت أبصارنا، وإنما كذلك إمكانياتها المشتركة، وأسلوبها المتشابه، والتي تربط بين منظور كل منا وتسمح بانتقال الواحد إلى الآخر(٢٩).

وهكذا فالإنسان يوجد في الحياة بكينونة تمتزج بالهدف من وجوده، وتحاط بالأهداف، ومتي تفاعل مع الحياة وانطلق وجوده واستمر مع الأحداث، ظهرت الحوافز في هذا الوجود، وبدأت فاعليتها عليه، فالإنسان في وجوده مطالب بأن يستشف القصد والغاية منه، وأن يعزل الحوافز المعيقة، ليمكن ذاته من طلاقة السعي لتحقيق الغاية وبلوغ القصد(٣٠).

وهنا يستنتج الباحث أن الإدراك الحسي هو تلك العملية التي نفهم من خلالها العالم الخارجي؛ لأن الإنسان يدرك ليس فقط الخصائص الطبيعية للأشياء، ولكن يدرك أيضاً المعاني والرموز ذات الدلالة التي تزودنا بالكثير من المعارف عن العالم الخارجي، ويُعد الإدراك مرتبة من مراتب العلم، أي الوصول إلى المطلوب فهمه، وهو يمثل القوة العارفة في الإنسان؛ لأنه يتأثر بخبرات الإنسان الماضية التي ينطلق منها لفهم الحاضر والمستقبل.

## ثالثاً- العلم يفترض الوجود المدرك:

يُعد الإدراك من أهم مصادر المعرفة الإنسانية، فمعرفة الأشياء والوقائع التي ندركها بشكل مباشر، تكون استنتاجات من تلك الوقائع والأشياء نفسها، وفي المقابل نكون على وعي مباشر بمحتويات عقولنا(٣١). أما ميرلوبونتي فيرى أن هناك مجموعة من التناقضات من الصعب حلها، فهي تنتمي إلى العالم الغامض، وبالتالي علينا نسيان تلك التناقضات انتظاراً إلى أن تتوصل المعرفة الدقيقة وهي العلم إلى تفسير لهذه

المبهمات التي نتخبط فيها، فالحق ليس هو الشيء الذي أراه، ولا هو الإنسان الآخر الذي أراه بعيني، ولا هو في النهاية هذه الوحدة الشاملة للعالم الحسي أو العالم المعقول، بل الحق هو الموضوعي هو ما نجحتُ في تعيينه بواسطة القياس والعمليات التي تسمح بها المتغيرات أو الوحدات التي حددتها بخصوص مجموعة من الوقائع(٣٢).

وهكذا يبدأ العلم بإقصاء المحمولات التي تحيط بالأشياء التي نلتقي بها، وهذا الإقصاء مؤقتٌ؛ لأن العلم يستثمر حتى ما يُقصيه، ويُعيد تدريجياً كل ما كان قد استبعده في البداية على أنه ذاتي، إلا أنه سيجمده كحالة خاصة من العلاقات والموضوعات التي تحدد له العالم، حينئذ سينغلق العالم على ذاته، ولولا العقل الذي يفكر ويصنع العلم، لأصبحنا أجزاء أو لحظات من الموضوع الكبير، غير أن المنظر المحقق القادر على بناء وإعادة بناء العالم الموجود بسلسلة لا محدودة من العمليات الخاصة به، لا يبدد ظلمات اعتقادنا الساذج بالعالم، وهو يفترضه ولا يستمر قائماً إلا به، فقد أكدت الفيزياء أنها اقتصرت على متابعة تفاصيل العالم، وأن الموضوع الفيزيائي موجود في ذاته قبل العلم(٣٣)، وهكذا فإن الفكر الإنساني يدرك الأشياء عبر إدراك الأحاسيس، وأن صور الأحاسيس بانتقالها إلى العقل تصبح مادة للحكم العقلي، وأن العقل بدوره ينقيها ويصححها(٣٤).

فالعلم عندما يتوصل إلى مجالات لم تكن معروفة بالنسبة إلى الإنسان- مثل الفضاءات الفلكية والحقائق الميكروفيزيائية* - فإنه بذلك يقدم كل جديد، وفي الوقت ذاته يكون محافظاً على نظرية المعرفة، كما أن العلم يستثني لنفسه مجموعة من النسبيات يضعها، ويضع نفسه بعدها خارج الإطار، غير أن التطور يجب ألا يضع كل حقائق

الفيزياء في الجانب الذاتي، فتلك الاعتبارات يجب أن تجعل الاتصال بين المُشاهَد والمُشاهِد يدخل في وصف ما هو حقيقي(٣٥).

إن فهم العلم يتطلب البدء بمرحلة ما قبل العلم بعيداً عن معنى الوجود، فمثلا مجال الفيزياء يُعد مجالاً مرئياً، غير أن ظواهر الوجود والأشياء ليست سوى مظاهر ذاتية، وأن رؤيا عملاقة ستعيدها إلى المجال الفيزيائي، وهكذا فالعلم يقبل المفاهيم الغامضة في الفيزياء على ضوء أن فكرة ما متناقضة يمكنها أن تثير دهشة الحس المشترك من غير أن تقدم له علماً أو أن تغير شيئاً من معناه الكلي، وأن ما يستطيع الفيلسوف أن يلاحظه – وما يدفعه إلى التفكير – هو أن الفيزيائيين وبالتحديد الذين يحتفظون بنظرة ديكارت عن العالم يتمسكون بقضاياهم، وبأن الفكر الفيزيائي لا يتطلب أية انطولوجية، كما يمكن أن نفهم من الفيزياء والعلم استخداماً معيناً تجاه الحقائق وتطبيقاً معيناً للمعارف، ولا يمكن أن يحكم عليها سوى الذين يملكون أدواتها، غير أنهم ليسوا ملزمين بأن يقدموا للحقائق ترجمةً خياليةً، ولا أن يستنبطوا باسمهم قضية ما هو موجود(٣٦).

ومن هذا المنطلق نود التأكيد علي أن وجود الأشياء قائم في إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة لها، فكل ما يتردد عن وجود مطلق للأشياء غير المفكرة – لا صلة بينه وبين وجودها المدرك – يبدو أنه قول مجرد من المعقولية(٣٧).

ثم يوضح ميرلوبونتي أنه يجب علينا أن ندلل على أن المثالية الفيزيائية تتخطى بل وتتناسى الوجود المدرك، ويكفينا أن نتحقق من أن ذلك الإدراك ينبثق منها وبأنه لا

يرفع جميع تناقضاتها، ولا يعمل على إجلاء غموضها، ولا يمنعنا مطلقا من مواجهة الفيزياء نفسها، وإذا ارتأينا بدلا من تأكيد ضعف البرهان الموضوعي أن نتوجه إلى الذاتي، الذي يعد في أيديولوجية العلم المقابل والمكمل لتلك الأيديولوجية، سنتقبل آنذاك تلك الأيديولوجية، لقد تصورنا أننا يمكن أن نعود إلى الوضوح بواسطة منهج الاستبطان، ففي الواقع يجب علينا أن نستشير الاستبطان؛ لأنه أين ومتى وكيف وجدت رؤية من الداخل؟ ستوجد حياة أخرى بموازاة حياتنا، وهي كشف يخصنا بالذات، ولكن تلك الحياة لا تؤدي سوى إلى العالم المشترك وليس إلى عالم آخر، إنها حياة، ولكنها ليست بالضرورة منغلقة على الآخرين(٣٨).

غير أن ما يعمل دائماً هو الوجود المدرك للأشياء والعالم، واليقين الذي يقدمه لنا كي نتوصل إلى ما هو موجود، إنما نقوم بتطبيقه على الإنسان والأشياء، ومن هنا تنطلق نظرتنا إلى اللامرئي من الإنسان والأشياء، إن انقسام الذاتي والموضوعي يتطلب أن يتم إدراكهما استناداً إلى البنية الأساسية نفسها، أي أنهما في النهاية نظامان للأشياء علينا أن نحدد ماهيتهما وصفاتهما الجوهرية، فالفيزيائي الذي يتحدث عنه ميرلوبنتي ويعود إلى ذكره دائماً هو الفيزيائي نفسه الذي يتحدث، كذلك فإن النفسي الذي يتحدث عنه النفساني هو النفسي ذاته الذي يعود له، إن فيزياء الفيزيائي تلك، ونفسية النفساني تعلنان أن الكائن الموضوع لم يعد هو الكائن بذاته (٣٩). فالعلم يُعالج الأشياء ويتخذ لنفسه منها نماذج داخلية، وهو إذ يصل إلى متغيرات أو علامات فإنه يواجه العالم الواقعي عن بعد، ويتناول كل موجود بوصفه موضوعاً عاماً(٤٠).

وينتهي ميرلوبونتي إلى أن الأسباب التي تمنعنا من معاملة الإدراك كونه شيئا، هي الأسباب نفسها التي تمنعنا من معاملته كما لو كان عملية ذات، فإذا كان العالم الذي ينفتح عليه الإدراك ليس منطقة من العالم الموضوعي، فإنه لن يصنف كحقائق الوعي، غير أن الإدراك إذا كان استبطاناً أو وعياً، يجب أن يكون مُعرفاً ومُمتلكاً لذاته من حيث الموقع والمبدأ، وهو لا ينفتح على آفاق وأبعاد عالم موجود سلفا بالنسبة له، وانطلاقا منه، بل يتعرف فقط على نفسه كونه المسمى الذي تتوجه نحوه المدركات(٤١).

وعلى هذا فالإدراك هو الانغماس في آفاق الماضي إلى حد تكون فيه الخبرات معاشة من جديد داخل وضعها الزماني، فميرلوبونتي يرى أن فعل الإدراك غير متعلق بالتذكر، وأنه فعل إنساني يقوم في حركة واحدة بتجاوز كافة الشكوك المحتملة بهدف وضع نفسي داخل الحقيقة الكاملة، فمعنى أن ندرك أن نلتزم دفعة واحدة بمستقبل كامل من الخبرات(٤٢)، فالإدراك أهم من الوعي البسيط للمعرفة؛ لأنه يحمل معنى اكتشاف الشيء الذي لم يكن ظاهراً أو متوقعاً، فهو لا يكشف فقط عن التناقضات الداخلية، بل يشير إلى التناقضات الخارجية التي يتم إنكارها، أو محاولة التوفيق بينها في الإيديولوجيات(٤٣).

ثم يعود ميرلوبونتي ويؤكد أن فكرة الذات كفكرة الموضوع تتغير عند معرفة طبيعة العلاقة مع العالم وطبيعة المعرفة التي تربطنا بالوجود المدرك، ففكرة الذات والموضوع لا توضح العلاقة، ولكنها تستخدمها وتستخلص منها النتائج؛ لأن الإدراك وظيفة ذات متغيرات خارجية، فالإيديولوجية الموضوعية هي الحقيقة بالنسبة للإنسان الذي تربى على المعرفة الموضوعية، وهي لا تعترف للسحر أو الأسطورة بأية حقيقة

جوهرية، وبما أن الموضوع هنا هو المجتمع الإنساني، وأن أنظمة الفكر الموضوعي لا تستطيع أن تحددها بدءاً، فإنه يجب النظر إليها على أنها خصائص مجموعات سوسيو-تاريخية لا تعطينا بالضرورة مفاتيح القضية، فالفكر الموضوعي هو منهج وضع أساساً للعلم(٤٤).

غير أن وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم من الموضوعات فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، بل لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع، وما دام التحقق لا يتم إلا في العالم، عالم الموضوعات، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم(٤٥)، فعندما جعل برجسون الإدراك الحسي الشكل الأساسي لعلاقتنا بالكائن، وعندما عزم بلوندال على تطوير الفكر، وعندما أخذ هوسرل وجود الشيء الجسدي كنموذج للبداهة، فإنهم جميعاً كانوا يعيدون فكرة الوعي بالذات، ويفتشون عن ممر بين الممكن والضروري نحو الواقع، وكانوا يشيرون إلى وجودنا في الواقع، ووجود العالم كبعد للبحث الجديد(٤٦).

فعندما نتوقف عن التفكير في الإدراك كونه تصرفاً للموضوع الفيزيائي على الجسد الإنساني، وفي المدرك كونه النتيجة الداخلية لهذا التصرف، فسيتحطم كل تمييز للحقيقي عن الباطل، للمعرفة المنهجية عن الأوهام، وللعلم عن الخيال(٤٧)، فإذا أردنا أن نضفي على أي علم يقينا فلابد ألا ننشغل إلا بالمعان الواضحة المتميزة، وأن نذهب دوماً من المعاني إلى الأشياء أي ألا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بديهياً في معاني الأشياء، وأن نرتب جميع الأفكار في نسقٍ خاصٍ يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها، وسابقاً على جميع المعاني التي تستند إليه(٤٨)، فالإدراك الحسي

يتم بطريقةٍ مباشرةٍ، وبالوصول إلى ما هو واقعي موضوعي، لا بتوسط صورة نفسية تمثل الذهن، بمعنى أن ما ندركه مباشرة على هذا النحو ليس الأشياء ذاتها، بل المحسوسات، التي نستخلص منها نتائج بشأن الأشياء أو الموضوعات الواقعية(٤٩).

أخيراً يُقر ميرلوبونتي بأن الإدراك يقدم لنا إيماناً بعالمٍ ذا نظامٍ مكونٍ من حقائق طبيعية مترابطة ومتواصلة، هذا النظام يمكنه أن يحوي كل الأشياء وصولاً إلى الإدراك نفسه الذي كشفه لنا، واليوم لم نعد نعتقد أن الطبيعة نظامٌ متواصلٌ من هذا النوع، فقد ابتعدنا عن التفكير وعلينا أن نفهم هل هذا الذي ليس طبيعة، يمكنه أن يكون عالماً، وكيف سيكون في أول الأمر مجرد عالم؟ ومن ثم، إنه إذا ما كان هناك عالمٌ لا مرئيٌ، فماذا ستكون عليه العلاقات بين العالم المرئي واللامرئي؟ ومهما كانت صعوبته، فإن عملاً كهذا لا يمكن الاستغناء عنه، إذا ما أردنا أن نخرج من الالتباس الذي افتقدنا فيه فلسفة العلماء(٥٠)، فالإنسان يتعامل مع عالمه الخارجي بما فيه من أشياء مادية وأفراد بشرية يحيطون به، ويحاول فهم وتفسير وإدراك ما يحيط به من موجودات في الحياة العملية(٥١)، وبناءً عليه يصل ميرلوبنتي إلى أن التفكير العلمي يحرك العالم، ويفترض وجوده أكثر من تناوله كفكرة، وأن دوافع الإدراك تقوم بكشف العالم المدرك وإثارته(٥٢).

ويعقب الباحث هنا بأن هناك مجموعة من الموجودات المختلفة والمتناقضة والتي لابد من إدراك معناها والعلم بوظيفتها في الطبيعة، وبالتالي علينا أن نتوصل إلى المعرفة الدقيقة التي تأتي إلينا من العلم وتفسيراته لأحداث الوجود، وعليه يحاول الإنسان دائماً بناء العالم من خلال سلسلة غير محددة من العمليات التي يراد بها تأويل وفهم العالم

المحيط بنا؛ لأن وظيفة العلم هي التوصل إلى أشياء لم تكن معروفة من قبل، وبالتالي يمكن القول إن وجود الأشياء قائمٌ في إدراكها، وذلك من منظور التفكير العلمي السليم.

**رابعاً- الأشياء والعالم الطبيعي:**

إن الأشياء هي وحدات موجودة بين الظواهر التي نواجهها، وهي ليست افتراضية؛ لأنها تشكلت من خلال واقعنا الجسدي، وظهرت واضحة بالتجربة، وبالتالي فتلك الأشياء قد تجاوزت تصوراتنا عنها(٣٠). فللأشياء خصائص ثابتة حتى وإن لم ندركها، وإننا نفهم الواقع من خلال إدراك تلك الثوابت، فللشيء حجمه وشكله الخاصين به في ظل التغيرات الإدراكية التي ليست سوى ظاهرة، غير أننا لا نضع هذه المظاهر في حساب الشيء؛ لأنها عارضة نتيجة علاقاتنا معه، فهي لا تعنيه ذاته، والسؤال على أي أساس نحكم بأن الشكل والحجم هما شكل الشيء وحجمه؟ والإجابة أن ما يعطى لنا بالنسبة للأشياء هو أحجامٌ وأشكالٌ متغيرةٌ دائماً حسب الرؤية، فنُعد الحجم الذي نحصل عليه من اللمس أو الشكل الذي يتخذه الشيء صحيحاً، لأن المسافة والتوجيه النموذجي محددان بواسطة جسدنا، إننا نملك دائماً الوسيلة للتعرف عليهما وهما يقدمان لنا ذاتهما كمؤشر نستطيع من خلاله أن نثبت المظاهر ونميزها عن بعضها(٣١).

وعلى هذا النحو فهناك مجموعة من الأحجام والأشكال المحددة تكفي أن نختار من بينها واحدة فتصبح الحجم أو الشكل الحقيقي، فإذا أخذت إدراكي في الاعتبار، فهذا يعني أنني أدخل فيه العالم سلفاً مع أحجامه وأشكاله الموضوعية، فالمشكلة ليست فقط في معرفة كيف يعتبر الحجم أو الشكل المعينين من بين كل الأحجام والأشكال الظاهرة ثابتين، بل يجب أن نفهم كيف يمكن أن يبرز أمامي الشكل أو الحجم المعين؟ إننا نقبل

في نهاية المطاف بأن الحجم والشكل لا يدركان كصفات الموضوع إنما هما اسمانِ لتعيين العلاقات بين أجزاء الحقل الظاهر، إن ثبات الحجم أو الشكل الحقيقي من خلال التغيرات المنظورة قد لا تكون إلا ثباتاً في العلاقات بين الظاهرة وشروط عرضها، فمثلا الحجم الصحيح لقلمي ليس صفة داخلة في أحد إدراكاتي للقلم، فهو لا يعطى ولا يلاحظ في الإدراك شأن الأحمر والساخن أو الحلو، إنه اللا متغير أو قانون التغيرات المرافقة للمظهر البصري وللمسافة الظاهرة(٥٥).

فالواقع إذن هو هيكل العلاقات بين جميع الظواهر، غير أن الظاهر لا يكون ظاهراً على حقيقته إلا عندما يكون لا محدود، فالسؤال عن معرفة كيف توجد بالنسبة لنا أشكالٌ أو أحجامٌ صحيحةٌ؟ يتحول إلى سؤال عن معرفة كيف توجد بالنسبة لنا أشكالٌ محددةٌ؟ فالشيء في كل مظاهره يحتفظ بخصائص لا تتغير، ويبقى هو ذاته بلا تغيير، وهو شيء؛ لأن جميع القيم الممكنة التي يمكن أن يأخذها في الحجم، وفي الشكل محتواه مسبقا في صيغة علاقاته مع السياق(٥٦)، فالوجود المادي هو المادة المُتحركة التي بدونها لا نستطيع أن نتصور الشيء، فالحيز الذي تشغله المادة هو الذي يحدد المكان، وتَحرُك المادة على التوالي هو الذي يُعين الزمن فليس قبل وجود المادة وتحركها زمن، وليس بعد سكونها زمن، فالمكان والزمان نسبيان للمادة وحركتها(٥٧).

ومن هذا المنطلق أشار ميرلوبونتي إلى أن كانط يحيلنا إلى وضع عالم يشبه منظومة مرتبطة بدقة، وأن الشيء وحده يمكنه أن يظهر بشكل كامل، وعندما نقول إن الحجم أو الشكل الصحيح ليسا سوى القانون الثابت الذي وفقه يتغير المظهر والمسافة والتوجيه، فإننا نعني بذلك ضمنيا أنهما يمكن معالجتهما كمتغيرات أو كأحجام قابلة

للقياس، فيرى ميرلوبونتي أن كانط على حق عندما قال إن الإدراك محور الموضوع، فعندما يعاد وضع الرؤى المنظورة للشيء في المنظومة الموضوعية للعالم، فإن الفرد يفكر بإدراكه وبحقيقة إدراكه بدل أن يدرك، فالوعي الإدراكي لا يعطينا الإدراك وكأنه علم، ولا يعطينا حجم وشكل الشيء وكأنها قوانين؛ لأن تحديدات العلم تعود وتمر على مخطط تكوين العالم المعد قبلها، فكانط يأخذ نتائج هذه التجربة على أنها أمرٌ واقعٌ(٥٨)، فأبسط الظواهر توضح لنا أن الإدراك يتضمن حركة الجسم في العالم؛ لأن الجسم والعالم مترابطان والحركة تعبر عنهما من خلال التجربة التي تعطي التصور مدلولاً في العالم عن طريق الإدراك(٥٩).

ويذهب ميرلوبونتي إلى أن ثبات العلاقات يتركز في بداهة الأشياء، فبالنسبة للعلم والفكر الموضوعي، فالشيء المرئي على بعد مئة خطوة بحجم ظاهر صغير، لا يمكن تمييزه عن الشيء نفسه إذا شوهد عن بعد عشر خطوات من زاوية أكبر، ولكن بالنسبة لي أنا الذي أدرك، فالشيء على بعد مئة خطوة ليس حاضراً وحقيقياً كما هو على بعد عشر خطوات، فأنا أعين الشيء في كل أحواله، وعلى كل مسافاته، وفي كل مظاهره، باعتبار أن جميع المنظورات تتلاقى في الإدراك الذي أحصل عليه بالنسبة لمسافة معينة أو لاتجاه نموذجي معين، هذا الإدراك المميز يؤمن وحدة المسار الإدراكي ويتلقى فيه كل المظاهر الأخرى(٦٠)، فكل معرفتنا تبدأ من التجربة؛ لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب حدوث التصورات تلقائيا، وتحرك نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي تحويل الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة(٦١).

وبناءً على هذا فإن المواقف الإدراكية لا تُعرف من قبل واحدة واحدة، وإنما تعطى ضمنية كمراحل داخل الحركة. غير أن كانط رأى أن المشكلة ليست في معرفة كيف تظهر الأشكال والأحجام المحددة في تجربتي؛ لأنها خلاف ذلك لن تكون تجربة لأي شيء، ولأن كل تجربة داخلية ليست ممكنة إلا على عمق من التجربة الخارجية، وعليه يستخلص أن وعيي يجتاح العالم ويكونه، وبهذه الحركة التأملية يمر كانط فوق ظاهرة الجسد وفوق ظاهرة الشيء، فإذا أردنا بشكل عكسي أن نصفهما علينا أن نقول بإن تجربتي تصب في الأشياء وتتعالى عليها لأنها تجري دائما في إطار تركيب معين تجاه العالم الذي هو التعريف لجسدي(٦٢).

فكانط يقابل بين عالمين، عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها، فعالم الظواهر يتألف من الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التي تؤلف العالم المادي الخارجي، وهو موضوع لإدراكنا الحسي المباشر، أو ما يمكن رده إلى ما يدرك مباشرة، فعالم الظواهر إذن هو الأشياء كما تبدو لنا، وكما تتفق مع حدود قدراتنا العقلية، أما عالم الأشياء في ذاتها فهو لا يكون موضوع إدراك حسي لنا، ولا يكون موضوع معرفتنا التجريبية، فإذا أُريد إدراكه أو معرفته فيلزم أن يكون العقل الخالص هو الأداة(٦٣).

ويتبين لنا أن الأحجام والأشكال لها تأثير شامل ومتنوع على العالم، فالشيء كبير إذا لم يستطع نظري أن يحيطه، وهو صغير إذا أحاطه كليًا، فكل إدراك لشيءٍ ما، أو لشكلٍ ما، أو لحجمٍ ما، هو إدراك حقيقي، وكل ثباتٍ إدراكي يحيل إلى موقع العالم وموقع منظومة التجربة حيث يرتبط جسدي بالظواهر بشكل دقيق، فالتجربة ليست معروضةً أمامي، إنها معاشةٌ من قبلي من زاويةٍ معينةٍ، لكني جزءٌ فيها، فغاية إدراكي

وانفتاحه على العالم الشامل تكون أفقاً لأي إدراك، فمثلاً إذا كنت أعلم بأن الشجرة في الأفق تبقى على ما هي عليه في الإدراك القريب وتحفظ شكلها وحجمها الحقيقيين، فذلك فقط باعتبار هذا الأفق أفقاً لمحيطي المباشر، فالتجارب الإدراكية تتوالى وتتدافع ويحوي بعضها البعض الآخر، وإدراك العالم ليس إلا امتدادٌ لحقل حضوري، وهو لا يتعالى على البنيات الأساسية، والجسد يبقى فيه عاملاً على الدوام، ولا يصبح أبداً موضوعاً له(٦٤).

فالطريقة التي يُفكر بها ميرلوبونتي لإدراك العالم هي البحث عن المعنى الذي يحمل وظيفة غير قابلة للاختزال، والمعنى متعدد الأبعاد سواء للإنسان أو العالم، ومن خلاله يفهم الإنسان الطبيعة من حوله؛ لأنها مترابطة ومشتركة بين الإنسان والعالم(٦٥)، ففي الإدراك تكون النتيجة مترتبة على الأسباب، تلك الأسباب التي تدعمها وتفسح لها المجال، غير أننا حين نؤكد أن الوجود يختلط بالأسباب علينا أن نقدمها لكي تعطيه قيمة في الوقت الذي يتزعزع فيه، فالوجود المدرك دائماً مقاومٌ للشك، وبما أننا نؤمن بالعالم وبالأشياء، فإننا نؤمن بارتباطهما بأفكارنا(٦٦)، فالعالم وحدة مفتوحة وغير محددة والأنا موضوع فيها، هذا ما أشار إليه كانط في الجدل المتعالي، فصفات الشيء مثل لونه ووزنه تُخبرنا عنه أكثر مما تُخبرنا خصائصه الهندسية(٦٧)، فاللون مثلا يجذبنا إلى قلب الأشياء، وهو ليس تمثلاً ولا محاكاة بل هو ظاهرة مستقلة أو بالتحديد هو الشيء ذاته أو الجسر الرابط بين الذات وموضوع العالم الخارجي(٦٨).

والشيء المهم أنه يجب أن تكون هناك مخالطة للعالم، وأن النفس ذاتها تسبقها أنفساً تابعة، أو انجذاب للعالم، فالعالم، والأشياء، وكل ما هو موجود، موجود في ذاته دون أي مقياس مشترك مع أفكارنا، فالشيء هو الذي يوجد في ذاته، ويدركه الأشخاص

للانفتاح على الوجود، فلكي يتحقق هذا الانفتاح، ولكي يخرج من أفكارنا يجب تخليص الوجود – الذات من كل الأشباح، وإذا ما أردت أن أنجذب للعالم وللأشياء فيجب ألا يبعدني أي شيء عنهما، فالأنا التي تميزني عن الأشياء، تجعلني أعتقد أنني شيءٌ مفكرٌ فيه أي شيءٌ خاصٌ، والطريقة الوحيدة لتأكيد وصولي إلى الأشياء ذاتها ستكون ببعدي عن الذاتية(٦٩).

ومن هذا المنطلق فلا بد من عناصر الخبرة البشرية والإدراك الحسي، حتى يتم فتح ما أُغلق في الطبيعة واستكشاف العالم المتصور والتوصل إلى رؤية جديدة ومتميزة للغاية(٧٠)، فبالإدراك يتم إيضاح العالم بطريقة ملموسة من منظور إنساني، وتحديد أشكال الخبرة الإنسانية والفهم، وهما المنظوران المحدِدان للاختلاف والتباين بين الأشياء؛ لأننا منفتحون على العالم وجزءٌ لا يتجزأ منه(٧١)، وبه يُفهم الوجود؛ لأنه عملية ضرورية لتكوين مبادئ منظمة ومستقلة في وعينا، وبالتالي فهو يؤدي وظيفة إجرائية(٧٢).

ثم ينتقل ميرلوبونتي لبيان أن الشيء المرئي هو أمامنا، وأن الموقع والحجم والشكل المرئيون يتحددون بمدى وتأثير نظرنا عليهم، فاللمس لا يعطينا إلا حالة جسدنا الذاتي، فمثلا عندما تلمس إحدى يدي اليد الأخرى فإن اليد المتحركة تقوم بوظيفة الذات، والأخرى بوظيفة الموضوع، فالحركة والزمن ليسا فقط شرطاً موضوعياً للمس، بل تركيبٌ ظواهريٌ من المعطيات اللمسية، غير أن الذي يلمس ويتحرى، هو اليد وليس الوعي، واليد كما يقول كانط هي دماغ خارجي للإنسان، إننا في التجربة البصرية التي تدفع الموضع إلى أبعد من التجربة اللمسية نفخر بأننا نُكون العالم، وأننا حاضرون بشكل مباشر في أي مكان دون أن نكون قائمين في مكان محدد، ولكن التجربة اللمسية تلتصق

بسطح جسدنا، فلا نستطيع أن نبسطها أمامنا، فهي لا تصبح موضوعاً بشكل كامل، ونتيجة لذلك، فإنني كذات تلمس، لا أستطيع أن أفخر بأن أكون في كل مكان ولا أكون في أي مكان، ولا أستطيع أن أنسى هنا أنني من خلال جسدي أذهب إلى العالم، فالتجربة اللمسية تجري أمامي وليست متمركزة فيا(٧٣).

غير أن الخصائص الحسية للشيء تشكل مجتمعة الشيء نفسه، وكأن نظري ولمسي، وكل حواسي الأخرى مجتمعة القوى لجسد واحد، وتنخرط في حركة واحدة، إنني أدرك شيئا؛ لأن لي حقلاً من الوجود، وكل ظاهرة تظهر يتمحور نحوها جسدي كمنظومة من القوى الإدراكية، فأجتاز المظاهر وأصل إلى الشكل الحقيقي عندما تكون تجربتي في أعلى درجاتها من الوضوح، وقد توصل ميرلوبونتي إلى إن وحدة الشيء في ما يتعدى جميع خصائصه الجامدة ليست جوهراً أساسياً، وليست مجهولاً فارغاً أو فاعلاً للانخراط، ولكنها التمييز الوحيد الموجود في كل خاصية، تلك الطريقة الفريدة للوجود التي تشكل الخصائص تعبيراً ثانوياً لها، إننا نفهم الشيء كما نفهم سلوكاً جديداً، أي ليس بعملية عقلية تصف الشيء كجزء من مجموعة، وإنما بأن نأخذ في حسابنا نمط الوجود الذي تحركه الإشارات القابلة للملاحظة أمامنا، فالسلوك يرسم طريقة معينة لمعالجة العالم؛ لأن كل شيء في تفاعل(٧٤).

وهنا نتفق مع ميرلوبونتي الذي يرى أن العالم هو الذي ندركه، كما أنه ليس موضوعاً، إنما هو مجال تتجلى فيه أفكار الإنسان وتتحقق فيه إدراكاته الحسية، وما دام الإنسان موجوداً في العالم فهو يتعرف على نفسه داخله، والحقيقة التي يبحث عنها هي جزء منه، فالعالم لا يدرك بالعقل فقط، بل يعيشه الإنسان ويشارك في وجوده دون

امتلاكه، ومن هنا تكون الفلسفة هي الكشف عن هذا العالم، والعمل على إعادة النظر فيه(٧٥)، وبالتالي فالشيء الحقيقي من شأنه أن يؤدي إلى إدراك باقي الأشياء، وعليه فإن سائر أفكارنا لا بد من إخضاعها إلى حكم الملاحظة والتجربة حتى نتحقق من صحتها، ونعرف الصحيح من الخاطئ؛ لأن الوظيفة التي تقوم بها الحقيقة هي الربط بين أجزاء تجربتنا، لذا فهي ضرب من التحقق(٧٦).

فالعلاقات بين الأشياء يتوسطها جسدنا دائماً؛ لأننا في حوار دائم مع الطبيعة، لهذا السبب لا نستطيع أن نتصور شيئاً لا يكون مدركاً أو قابلاً للإدراك، فالشيء لا يمكن أبدا أن ينفصل عمن يدركه، ولا يكون فعلا في ذاته؛ لأن تفصيلاته هي تفصيلات وجودنا بالذات، وهو يُطرح في النهاية كاستكشاف حواسي مشحون بالإنسانية، فإذا لم نتبين ذلك فلأن وعي العالم المدرك أصبح صعباً من جراء الأحكام المسبقة للفكر الموضوعي، فالوعي يُبقي على الصفات المحسوسة لتكوين عالمنا بمعزل عن أنماط الظهور التي عالجناها، وبالأخص الصفات البصرية؛ لأن لها مظهراً استقلالياً، ولأنها تتصل بشكل أقل بالجسد، وهي تعرض لنا موضوعاً؛ لأن كل الأشياء هي ترسبات لوسط معين، فالعالم ليس معطى وليس فيه شيءٌ يمكن بلوغه بالنسبة لأولئك الذين تكون الإحساسات معطاة لهم، فالمُدرك ليس بالضرورة موضوعاً حاضراً أمامي كعنصر للمعرفة، بل قد يكون وحدة قيمية(٧٧)، كما أن الوعي دائما ما ينبهنا إلى أن معظم أفعالنا تُفسر انطلاقًا من دوافع، وأن حتمية وقائع الوعي مع بعضها البعض الآخر تكون مطلقة، ومن هنا تنشأ الحتمية الترابطية التي تستند إلى شهادة الوعي(٧٨).

ثم يشير ميرلوبونتي إلى أن كينونة المدرك هي الكينونة التي يتمحور نحوها وجودنا الكلي، إننا لا نلتقط وحدة جسدنا إلا في وحدة الشيء، فالجسد بذاته ليس إلا كتلة غامضة، وإننا ندركه ككائن محدد قابل للتعيين عندما يتحرك نحو شيء معين وباعتبار أنه يسقط قصدياً نحو الخارج، وذلك لا يكون إلا من زاوية العين، وعلى هامش الوعي الذي ينشغل مركزه بالأشياء وبالعالم، إننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً مُدركاً دون أن يكون هناك من يدركه، ولكن هل يُعرض الشيء على من يدركه كشيء في ذاته؟ وبالتالي يطرح مشكلة الشيء في ذاته، بالنسبة لنا لا ننتبه لهذا؛ لأن إدراكنا في سياق اهتماماتنا يطرح الأشياء بشكل كافٍ[٧٩]، غير أنه ليس من عامل يؤثر بطريقة مباشرة على النفس كما يؤثر الجسد الذي ترتبط به، وبالتالي فإن ما كان فيها من انفعال هو بشكل عام فيه، حتى إننا نستطيع أن نقول إن أفضل طريقة لمعرفة انفعالاتنا هي فحص الاختلاف القائم بين النفس والجسد[٨٠].

وعليه فكوني موجوداً، معناه أني موجودٌ بشكل معين، فذلك الجسد، وتلك الشخصية، وهذه الأفكار التي أمامي في هذا العالم هي امتداد لجسدي، وقد نشأت على القول بإنني موجود في العالم؛ لأن المعرفة ترتكز على الوجود، ولأنه بالنسبة لي ليس الوجود هو البقاء داخل الهوية، بل إنه يحمل أمامي ما لا يمكن وصفه، فالانتقال من الوجود العام(غير المحدد) إلى الوجود الخاص(المحدود) مفروض من الوجود الخارجي[٨١]، ومن ناحية أخرى فإن الرؤية الواضحة للوجود كما هو تحت أعيننا هي رؤية تكميلية ومرادفة لإدراك النفس، فالمعرفة كامنة داخل الوجود، وهي ليست فقط صفة، ولا وظيفة ولا حدثاً طارئاً للوجود؛ لأنه لا يوجد إلا ما يكون من الوجود، فالظهور

من أجل الذات ليس فقط الحدث المطلق، إنه شيء يحدث داخل الذات، والمغامرة الوحيدة الممكنة له داخل الذات تكون بتلاشى نفسه في الوعي(٨٢).

ويحاول ميرلوبونتي أن يكتشف الحقيقة، فيرى أن الشيء هو شيء؛ لأنه مهما عرفناه فإنما نعرفه بواسطة أوجه المحسوسات المختلفة، وبما أن المظاهر تدل على بعضها البعض، فمن المستحيل أن نصف لون السجادة دون القول إنها سجادة، ودون أن تدخل في هذا اللون قيمة لمسية معينة، وثقلٌ معينٌ، ومقاومة معينة للصوت، إن الشيء هو هذا النوع من الكينونة الذي يتطلب التعريف الكامل لمحمول معين فيه تُعرف الذات بكاملها، فالواقع يخضع لاستكشاف لا ينتهي؛ لذلك فالأشياء الإنسانية والأدوات تبدو لنا وكأنها مطروحة على العالم، بينما في الحقيقة تتجذر في عمق الطبيعة، غير أننا لا نبدأ بمعرفة الأوجه الإدراكية للشيء، وهو لا يتوسط حواسنا وأحاسيسنا ومنظوراتنا، إنما نذهب إليه مباشرة ولا نتبين حدود معرفتنا وحدودنا كعارفين إلا بشكل ثانوي(٨٣).

وبناءً عليه فإننا نحاول اكتشاف وإدراك العالم الذي نعيش فيه من خلال اكتشاف ظواهره من أجل معرفة الإنسان لذاته، فإدراك العالم من منظور تجريبي يجعلنا نتصور الأشياء وندركها(٨٤)، فالمعطى ليس الشيء وحده، بل تجربة الشيء، وهو تعال معين في خط من الذاتية. فإذا أردنا أن نجعل من الإدراك مصادفة مع الشيء، فإننا قد لا نفهم ما هو الحدث الإدراكي؟ وكيف تستطيع الذات أن تتمثل الشيء؟ إننا لكي ندرك الأشياء يجب أن نعيشها، فإذا غيرت الذات المدركة تركيب المدرك، فعليها أن تسيطر وتفكر بمادة الإدراك، وأن تنظم وتربط من الداخل كل أوجه الشيء المدرك، كما يجب أيضا على الذات المدركة، أن تتجه نحو الأشياء التي لا تملك مفتاحها مسبقا وتنفتح على آخر

مطلق تهيئه من أعماقها[٨٥]، وعليه فالذات – الموضوع، يتضح كذات – موضوع ذاتي، وما يُستنبط من ذلك يكون له وعيٌ خالصٌ؛ لأن الوعي له شكلٌ مشروطٌ متوقفٌ على لامتناه موضوعي[٨٦].

ويستنتج ميرلوبونتي أن الشيء لا يُعرف فقط من خلال الإدراك، بل يتم تكوينه من قبل بوصفه مرتبطاً بعالم نحمل بنياته الأساسية، وهو ليس إلا أحد تكويناته الممكنة، فالسلوك البشري ينفتح على العالم، وعلى موضوع يتعدى الأدوات التي يبنيها لنفسه، فالحياة الإنسانية تتحدد بالقدرة على إنكار ذاتها في الفكر الموضوعي، وهذه القدرة تمتلكها من ارتباطها الأولي بالعالم ذاته، وهي تحوي الوسط المحدد، بل وعدداً غير محدود من الأوساط الممكنة، وهي تفهم ذاتها؛ لأنها مقذوفة إلى عالم طبيعي، فالعالم الطبيعي هو نموذج العلاقات فيما بين الحواس، ونحن لا نعني بذلك الطريقة الكانطية أي أنه منظومة من العلاقات الثابتة التي يخضع لها كل موجود إذا أراد أن يكون معروفا، فالعالم له وحدته دون أن يتوصل العقل إلى ربط أوجهه فيما بينها وإلى إدخالها في مفهوم بناء هندسي معين، وهو يؤمن لتجاربي وحدة معينة[٨٧]، لكن العالم تتغير تكويناته ويتحول من الوجود البسيط إلى الوجود المركب من خلال التواجد مع الآخرين، وبالتالي يصبح الأنا والآخر مفتاحا العالم، وهما الأساس لتفسيره[٨٨].

كما أن الوجود يتكون من شمولية غامضة؛ حيث توجد جميع الأشياء معاً كالأجساد والأرواح والأشياء، تسمى تلك الشمولية بالعالم، فالتأمل يقدم الوعي بالعالم، ولكل وعي قانونه إذا ما كان يخضع للتنظيم نفسه، كما أن كل وعي يلتزم بقوانين الفكر العالمي الملازمة لكل الأفكار، غير أن تزامن كل وعي مع الآخر يقدم بواسطة تبعيتهم

المشتركة لوجود لا يعرف أي منهم عدده، والذي يلتزمون جميعهم بقوانينه؛ أو بالأحرى لن نقول أن هناك تزامناً؛ إذ أن كل واحد يشعر وكأنه مختلط بالآخر على أرض مشتركة هي الوجود نفسه، من حيث إن كلامنا ملتصق به بواسطة موقعه، فلا يوجد إلا ما يتعلق بالوجود، وسوف يبرهن كل فرد على أن له جسداً وموقعاً داخل الوجود، وأن ما يعرفه عن نفسه يذهب كلية إلى الآخر في اللحظة نفسها التي يدلل فيها على قدرته المذهلة[٨٩].

ويرى الباحث أن هناك خصائص ثابتة تتعلق بطبيعة الأشياء، حتى وإن لم ندرك طبيعتها، فما يبدو لنا من هذه الأشياء هو أحجام وأشكال متغيرة وفق رؤيتنا لها، فالشكل والحجم هما أساسان لإظهار العلاقة بين الموجودات، ولهما تأثير واضح على التنوع الشامل في العالم، كما أن الظواهر تتضمن حركة الأشياء داخل العالم الطبيعي، فإدراك العالم الطبيعي يتطلب البحث عن المعنى الذي يحمل دائماً وظيفته، فالعالم وحدة مفتوحة وغير محددة، ولابد من مخالطة الذات الإنسانية لهذا العالم وفهمه وتفسيره، أي لابد من عناصر الخبرة الإنسانية، والإدراك الحسي؛ لأن العالم تتجلي فيه أفكار الإنسان وتتحقق فيه إدراكاته.

**الزمـــان:**

يؤكد ميرلوبونتي أن وجود العالم والأشياء يعني افتراض تركيب متكامل، هذا التكامل أصبح صعباً من خلال طبيعة الموجودات(المنظورات)؛ لأن كل موجود منها يدفع بآفاقه إلى موجودات أخرى، تؤدي إلى تناقض داخل الكائن، هذا التناقض يختلط بإمكانية العيش والتفكير، وهذا يتم داخل الزمان، بالتالي لابد من فهم الزمان على أنه مقياس الكائنات، فتركيب الأشياء زمني بشكل أساسي، أي أنه ليس خاضعاً للزمن، ولا

يتلقاه، وليس عليه أن يتجاوزه، بل يختلط بالحركة ذاتها التي يمر بها الزمان(٩٠)، فالزمان يتصف بخاصيتين رئيستيْن: أولاً- إنه مقياس للبقاء وللعمليات الجارية استناداً إلى المعيار الإنساني، ومن ثم فهو نسبي، ثانياً- إن الزمان بوصفه يتميز في جوهره بالتواتر والتكرار، فهو ينطوي على دورات متعاقبة للأحداث(٩١).

وعلى هذا فمشكلة الزمان على رأس مشاكل الوجود؛ لأن الإنسان يعيش في الزمان لا بوصفه إطاراً يطرأ فيه على الإنسان ما يطرأ من التغيير كالصبا والشباب والكهولة والهرم، بل لأن الزمان يحدث في إطاره هذا التغيير(٩٢)، غير أن التناقض الذي نجده بين حقيقة العالم وعدم اكتماله هو التناقض بين الحضور الكلي للوعي والانخراط في حقل من الحضور، ولكن لندقق في الأمر هل هذا تناقض وتعاقب؟ فإذا قلت إنني محبوس في حاضري، فإنني أمر بانتقال غير محسوس من الحاضر إلى الماضي، ومن القريب إلى البعيد، وبما أنه من المستحيل فصل الحاضر بدقة عما هو ليس إلا حاضرٌ، فإن تعالي الأمكنة البعيدة يحل في حاضري، ويُدخل شك اللاواقعية حتى في التجارب التي أعتقد أنني ألتقي بها(٩٣).

ومن ثم فالزمان هو إطار، ومجال للتنظيم بواسطته نضبط الأشياء ولحظتها الزمنية، فقد يكون أي شيء عندما يتحدد من حيث مكانه ولحظته الزمنية، هو هذا الشيء الذي لا يقبل الخلط مع أي آخر؛ لأن الزمان هو نظام للإحداثيات نضعه لكي يساعدنا في الوصول إلى معلومات دقيقة عن الأشياء(٩٤)، كما أن كل ما في الزمان هو كل موجود؛ لأن لكل شيء زمنه الخاص، فالوجود يظل من حيث هو حركة، ومن حيث

هو حاضر محددٌ بالزمان، أي بما يستقر فيه ويتعلق به، فكل ما يوجد في الزمان ويتحدد به نسميه زمانياً(٩٥).

ويُقر ميرلوبونتي بأنني إذا احتفظت بعلاقاتي القصدية مع الماضي، وإذا أردت أن أنزع الوعي عن أية مكانية و زمانية، وإذا كنت في المكان الذي يقودني إليه إدراكي وذاكرتي، فإنني لا أستطيع أن أسكن أي زمن، ومع الحقيقة المميزة التي تحدد حاضري الراهن تختفي حقيقة حواضري القديمة أو حواضري المحتملة، فإذا كانت تجربتي تشكل منظومة مقفلة، وإذا كان بالإمكان تحديد الشيء والعالم دفعة واحدة، وإبراز الآفاق الفضائية الزمانية بشكل مثالي، وإبراز العالم الخاضع للفكر، فبالتالي لا يصبح أي شيء موجوداً، وأكون محلقاً فوق العالم، وبدلاً من أن تصبح جميع الأمكنة والأزمنة حقيقية معاً، فإنها تتوقف عن أن تكون كذلك؛ لأنني لا أسكن أيًّا منها، ولست منخرطاً في أي مكان(٩٦).

ونظراً لأنني إذا كنت في كل مكان وبشكل دائم، فإنني لا أكون أبداً، فلا مجال للاختيار بين عدم اكتمال العالم ووجوده، وبين الانخراط والحضور الكلي للوعي، وبين التعالي والتلازم، لأن كل تعبير من هذه التعابير عندما يُؤكد بمفرده يظهر نقيضه، فما يجب فهمه هو أن السبب نفسه يجعلني حاضراً هنا، والآن وحاضراً في موضع آخر وعلى الدوام، وغائباً من هنا ومن الآن وغائباً من أي مكان وزمان، هذا الغموض ليس نقصاً في الوعي أو في الوجود، بل تحديد لهما، فالزمان بالمعنى الواسع، هو وسط لا نستطيع أن نبلغه ولا نفهمه إلا باحتلال وضعية فيه، وبالتقاطه بكامله عبر آفاق هذه الوضعية، فالعالم الذي هو نواة الزمان، يبقى ويستمر بهذه الحركة الفريدة التي تفصل ما

هو غير حاضر عن الحاضر ثم تركهما في الوقت نفسه، لأنه لا يوجد شيء مطلق بل كل شيء يتزمن(٩٧).

وهنا نستدل برأي كانط الذي أكد أن الزمان شكلٌ من أشكال الحساسية الإنسانية، أي لا يرجع إلا إليها، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في التجربة الحسية إلا على هيئة الزمان، بمعنى التوالي، فحقاً إن الظواهر تتضمن حقيقة الأشياء في ذاتها؛ لأنها ظواهر لها، ولكن الإضافة الزمانية ليست صادرة عن هذه الأشياء في ذاتها، بل عن حساسيتنا نحن العارفين المدركين(٩٨)، غير أن الإنسان يعيش دوماً في حالة زمانية بانفتاحه على ذاته، فكينونة الإنسان سمة ملازمة لوجوده يتعين عليه مشاهدتها وتتبعها، إنها معطي واقعي يجب تبنيه وتحمل مسئوليته، فالزمانية هي التي تجعل البنية الكاملة ممكنة(٩٩).

فالأشياء واللحظات لا يمكنها أن تنفصل الواحدة عن الأخرى لتكون عالماً إلا عبر الذاتية، ولا يمكن أن تتشارك في الحضور إلا من وجهة نظر معينة، وفي إطار القصد، فالزمان الموضوعي الذي يجري ويوجد جُزءاً جُزءاً لا يُشكك فيه حتى وإن لم يكن مغلفاً بزمان تاريخي ينعكس على الماضي والحاضر والمستقبل، فالحاضر الحي ممزق بين ماض يستعيده ومستقبل يعكسه، غير أن العالم والأشياء يظهران كمنفتحين ويُرسلانا إلى أبعد من ظهورهما المحدد ويعدانا دائما برؤية شيء آخر، هذا ما نعبر عنه عندما نقول بأن الأشياء والعالم عجيبان، إنهما كذلك فعلا، عندما لا نكتفي بشكلهما الموضوعي ونضعهما في وسط الذاتية(١٠٠)، فالماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل خارج الماضي، وفي الوقت نفسه ينطوي في ذاته على الماضي، وكذلك الحال بالنسبة للحاضر

مع الماضي والمستقبل، فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاثة تنطوي على سائرها، فهي علاقة اندراج – واستبعاد معاً(١٠١).

إن العالم والأشياء سرّ مطلقٌ لا يحوي أي توضيح، ليس لنقص في معرفتنا، وإنما لأنه ليس من نظام الفكر الموضوعي أن توجد حلول مبدئية، فلا شيء يُرى في ما يتعدى آفاقنا، فالفكر الموضوعي يُبني ويُهدم في الوقت نفسه من قبل الزمانية، فالعالم ليس موضوعاً، بل له غلاف من التحديدات الموضوعية، ولكن فيه أيضاً شقوقٌ وفجواتٌ، حيث تسكن فيه الذاتيات أو بالأحرى تلك الفجوات هي الذاتيات نفسها، غير أن الأشياء والعالم لا يوجدان إلا معاشين من قبلي أو من قبل ذوات مثلي؛ لأنهما تسلسل لمنظوراتنا، ولكنهما يتعاليان على جميع المنظورات؛ ولأن هذا التسلسل هو زمني وغير مكتمل، فيبدو لي أن العالم يعيش بنفسه خارجاً عني(١٠٢).

وهكذا فإننا نتحدث عن الزمان بوصفه ذا وجود، فالأشياء التي ستقع ستكون والأشياء الحاضرة تمر بنا، فنحن نتحدث عن الزمان حديثاً ذا معنى وبألفاظ إيجابية(سيكون، كان، كائن)، وهذا يدعم دعوانا بوجود الزمان ويرجحها، غير أن انعدام قدرتنا عن تفسيره وكيفية حدوثه يعطينا يقينا على وجوده(١٠٣)، وعلى هذا فالزمان أمام التفكير يبدو على صورة إشكال مستعصٍ ليس فقط كصعوبة أو غموض يمكن تجليته واكتشاف كنهه، بل هو استعصاءٌ، يمثل إشكاليةً، فالزمان يحتوينا، ولا نستطيع أن نخرج منه(١٠٤).

ويستنتج الباحث أن الزمان هو مقياس الكائنات، وأن تركيب الأشياء هو زمني بشكل واضح، فالزمان هو مقياس البقاء للعمليات الجارية، وهو تجربة تتميز في حقيقتها

بالتوالي، غير أن للزمان صورتيْن، صورة غير محددة ولا متناهية، وصورة فيها تدفق وانتظام واتساق، كما أن خبراتنا الزمانية مرتبطة بالتغيرات، وهناك زمان مطلق حقيقي مستقل عن أية آلة زمنية، ثم زمان نسبي ظاهري مشترك، زمان يُحس تقاس استمراريته من خلال الحركة أي أنه يُقاس بآلات قياس الزمان، ثم إن الفكر يتصور الزمان تارة بوصفه ما يجرى ويحدث، وتارة بوصفه ثابتاً غير متحرك، وتارة أخرى مكاناً واسعاً ننتظر فيه دوماً ما سيجرى ويحدث.

**خامساً- الآخر والعالم الإنساني:**

بداية نود التأكيد علي أن الآخر هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة، ومختلف بتميزه الفردي، فالآخر يحمل في داخله الغرابة والتماثل، وبصفته ذاتا فهو يُتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه، فانغلاق الذات على نفسها تجعل الآخر غريباً عنا، أما الانفتاح على الآخر فيجعله أخاً لنا؛ لأن الذات بطبيعتها منغلقة ومنفتحة(١٠٥).

غير أن الوجود الإنساني لا يمكن أن يفهم إلا من خلال المسار التاريخي التطوري الذي عرفه الإنسان، وذلك يعني تخطي الطبيعي والانتقال إلى الثقافي، فمن الصعوبة تحديد ماهية الإنسان، ولكن يمكن أن يكون الجسد المدخل الحقيقي لإثارة هذه المشكلة، أو علي الأقل أن يؤدي دور أداة التحويل الانثربولوجي(١٠٦)، فبنية العلاقة مع الآخرين ليست سوى تنوع تجريبي، أي أن العلاقة مع الآخر مزدوجة، حيث سيحدد لها التحليل شكلها الطبيعي، والقانوني والتي تخضع في حالة معينة لتوتر يجعل من الآخر وهماً مجهولاً بدون معالم، أي آخر بشكل عام، فالآخر هو حدود اندماجي بالوجود؛ وذلك

لأنه طالما أنني أنا الذي أندمج في الوجود فالدامج والمندمج يحتفظان بموقعهما في مكان تحتويني فيه نظرة الآخر(١٠٧).

وهنا نتفق مع ميرلوبونتي الذي يرى أننا موجودون في الطبيعة، والطبيعة لا تظهر خارجة عنا في الأشياء بلا تاريخ، بل تُعرف من خلال الذات، فالقرارات النظرية والعملية للحياة الشخصية تستطيع أن تلتقط عن بعد ماضيَّ ومستقبلي وتعطي الماضي معنىً محدداً، وذلك باتباعه بمستقبل معين نقول عنه بإنه كان تحضيراً له، إنني في الوقت الراهن أستطيع أن أفهم سنواتي الخمس والعشرين الأولى على أنها طفولة امتدت يجب أن يليها فطام صعب للوصول إلى الاستقلال الذاتي، فإذا عدت إلى تلك السنوات كما عشتها وكما أحملها في ذاتي، فإن سعادتي ليست فقط بسبب الوسط العائلي، بل لأن العالم كان أجمل والأشياء كانت أكثر سحراً، ولا أستطيع أن أفهم ماضيَّ أفضل مما كان يفهم ذاته عندما عشته، إن التأويل الذي أعطيه له الآن مرتبط بتجربة أكبر ونباهة أكثر، وبالتالي أفهمه بشكل مختلف(١٠٨).

ثم يقول ميرلوبونتي " إنني سوف أقوم بتأويل تفسيراتي الحاضرة، وسوف أكشف المحتوى الكامن فيها من أجل الوصول للحقيقة، وعلى أن آخذ هذه الاكتشافات في الاعتبار، غير أن امتلاك زمن قبلي يقع على الدوام حتى في اللحظة التي أفهم فيها نفسي بشكل كامل، وهذه اللحظة لا يمكن أن تحدث؛ لأنها ستكون أيضا لحظة محاطة بأفق مستقبلي، وقد تحتاج بدورها إلى تطورات لتكون مفهومة، إن حياتي الإرادية والعقلية تعرف ذاتها على أنها تمتزج بقوة أخرى تمنعها من أن تتكامل وتسبغ عليها دوما شكل المخطط أو المشرع"(١٠٩)، وعليه يجب أن يكون لدينا تصور عن الآخرين من أجل

معرفة أثر استنتاجاتي عليه من خلال المناظرة معه، لكي نصل إلى أفضل صورة ممكنة للمعرفة، وبالتالي لا بد من أن أعي وجوده مسبقاً حتى أفهمه واستوضح آراءه لتأكيد ذاتيتي وذاتيته(١١١).

ومن جهة أخرى فالزمن الطبيعي يبقى في المركز، ونحن محاطون به، فإذا كانت سنواتي الأولى أشبه بالأرض المجهولة، فهذا ليس بسبب عجز الذاكرة ولا بسبب النقص في إكمال الاستكشاف، بل لا يوجد شيء لمعرفته في هذه الأراضي غير المستكشفة، فمثلا في الحياة داخل الرحم لا ندرك شيئاً، لذلك لا يوجد شيء لتذكره، لأنه لم يحدث شيء سوى رسم لأنا طبيعية ولزمن طبيعي، فلكي أخمن هذا الوجود الذي لا شكل له ويسبق تاريخي وسوف يختمه، فليس عليَّ إلا أن أنظر في ذات هذا الزمن الذي يعمل وحده والذي تستخدمه حياتي الشخصية دون أن تحجبه، إنني محمول في الوجود الشخصي من قبل زمن لا أكونه وجميع إدراكاتي تكون على عمق من الطبيعة، فبينما أنا أدرك، أعي بأنني أُدمج في أنواع من الوعي الحالم، فالموضوع الطبيعي هو الأثر لهذا الوجود المعمم(١١١).

وبما أن الطبيعة تتغلغل في حياتي الشخصية وتتشابك معها، فأنا لا أملك فقط عالماً مادياً، ولا أعيش في وسط الأرض والهواء والماء، أنا محاط بالطرقات والمزروعات والقرى والشوارع...إلخ، فكل شيء من هذه الأشياء يحمل في جوفه طابع الفعل الإنساني الذي يخدمه، كل واحد ينشر جوًا من الإنسانية، فالحضارة التي أشارك فيها توجد من خلال الأدوات التي تنشئها، وهناك أشكالٌ متعددةٌ من الكينونة يمكن أن تطرح من خلال الآثار والأدوات المحطمة التي أجدها أو حول المناظر التي أستعرضها، إن العالم الثقافي

غامض، ولكنه حاضرٌ مسبقاً، وحضوره يتأكد من خلال إدراك الفعل الإنساني(١١٢). وعلى هذا فما يميز الموجود الإنساني هو أن يكون ذاته، وأن يكون ذاته أي ليس واقعة من الوقائع، أو مجرد معطي، أي أن الإنسان ليس شيئاً، ولذلك فإن الذاتية تظل مجرد إمكانية علينا أن نحققها أو نكتسبها(١١٣).

ويصل ميرلوبونتي إلى أنه يجب أولا معرفة كيف نستطيع أن نمتلك عالماً ثقافياً خاصاً وتجربةً حضاريةً؟ فيقول إن الآخرين حولنا يصنعون الأدوات التي تحيط بنا ولها استعمال معين، وإنني أفسر سلوكهم بالمقارنة مع سلوكي، وبتجربتي الخاصة التي تعلمني معنى وغاية الحركات المدركة، فأفعال الآخرين مفهومة بواسطة أفعالي؛ فالنحن تصبح مفهومه من قبل الأنا، إن المسألة هي معرفة كيف تستطيع فكرة وقصد معينيْن أن ينفصلا عن الذات الشخصية، فوجود الآخر لا يوضح تكوين المجتمع الذي ليس هو وجود باثنين ولا حتى بثلاثة، ولكنه وجود مشترك، تعايش لأعداد غير محددة من الوعي، إلا أن تحليل إدراك الآخر يلاقي صعوبة يطرحها العالم الثقافي؛ لأنه يجب أن يحل مفارقة الوعي المرئي من الخارج، لأن الفكرة المقامة في الخارج هي في نظري مستترة وليس لها ذات(١١٤).

ومن هذا المنطلق فإن فهمي لنفسي يتماشي مع حياتي كإمكانية مبدئية لها، إنها تلك الإمكانية التي هي أنا، فالأنا هي الإمكانية التي بواسطتها أعرف كل الإمكانات الأخرى، وهي تترك واقع وجودي المطلق المجسد سليم كواقع كل وجود آخر، كما أنني أحس بنفسي عبر موقعي وقبل كل تأمل، فلم يعد هناك اختيار بين التأمل واللاتأمل؛ بين

الوجود المدرك وملازمة أفكاري لي أنا الذي أفكر، وأيضاً لم يعد هناك أسبقية مثالية بين معرفة الذات ومعرفة العالم؛ لأن العالم لم يعد مرتكزاً على الـ أنا أفكر فقط(١١٥).

إن وجود الآخر يشكل صعوبة بالنسبة للفكر الموضوعي، فجسد الآخر مثل جسدي الذاتي موضوع أمام الوعي الذي يعقله ويكونه، فالناس وأنا ككائن تجريبي لسنا سوى آلات تتحرك بدافع معين، فالذات الحقيقية والوعي الذي يختبئ في قطعة من اللحم والدم هو أكثر الصفات الخفية غرابة، ووعيي المشارك مرتبطا بالتجربة بكاملة، لا يستطيع أن يلتقي وعيا آخر قد يُظهر في العالم العمق المجهول من قبلي، غير أن هناك نمطيْن للكينونة هما: الكائن في ذاته وهي كينونة الأشياء المعروضة في الفضاء، والكائن لذاته وهي كينونة الوعي، إلا أن الآخر قد يكون أمامي كائناً في ذاته ويُدرك كعملية متناقضة؛ لأنني يجب في الوقت نفسه أن أميزه عن ذاتي، أي أضعه في عالم الأشياء، وأفكر به كوعي أي كنوع من الكينونة بلا خارج، وبلا أجزاء، والتي ليس لي مدخل لها لأنها أنا، فإذا كونت العالم فإنني لا أستطيع أن أفكر بوعي آخر، لأن على هذا الوعي أيضا أن يكونه(١١٦).

ونظرا لأنني لو نجحت في التفكير بوعي آخر كمكون للعالم، عندها أكون أنا من يكونه على هذا النحو وأصبح وحدي المكون، فجسدي والعالم لن يعودا شيئين مترابطين بعلاقات وظيفية، إنني أملك العالم كفرد غير مكتمل من خلال جسدي كقوة من هذا العالم، وأملك موقع الأشياء من خلال موقع جسدي، ولا يحدث ذلك في عملية احتواء منطقي بل في احتواء حقيقي؛ لأن جسدي هو حركة نحو العالم، والعالم هو نقطة ارتكاز لجسدي، فالفكر الموضوعي يرتكز على إدراكي للعالم كفرد متوافق مع ذاته، عندما

يحاول العلم إدخال جسدي في علاقات مع العالم الموضوعي، وهذا يعني أنه يحاول على طريقته أن يعبر عن التحام جسدي الظواهري مع الجسد الأولي، في الوقت الذي ينسحب فيه الجسد من العالم الموضوعي، ويأتي ليشكل من الذات المحضة والموضوع نوعاً ثالثاً من الكينونة(١١٧).

غير أن الوعي يَكتشف مع الحقول الحسية ومع العالم كثافة الماضي، فإذا عبرت عن هذا الانخراط لوعيي في عالمه، فإدراك الآخر وتعدد أشكال الوعي لا تعود تشكل صعوبة، فعلينا في الأجساد المرئية أن نعيد التقاط التصرفات التي ترتسم وتظهر فيها، لأنها ليست محتواه من قبلها، إن المسألة تكمن في التعرف على الجسد كبناء كيميائي أو تجميع من الأنسجة يتكون بشكل متسلسل انطلاقا من ظاهرة أولية للجسد، لجسد التجربة الإنسانية أو للجسد المدرك الذي يشحنه الفكر الموضوعي، إننا يجب أن نتصور الوعي كوعي إدراكي، كفاعل لسلوك معين، ككائن في العالم أو وجود؛ لأنه بهذا الشكل فقط يستطيع الآخر أن يظهر في قمة جسده الظواهري ويتلقى نوع من المكانية، بهذه الأحوال تختفي تعارضات الفكر الموضوعي، وبالتفكير الظواهري أجد الرؤية، ليس كفكرة الرؤية وفق عبارة ديكارت، بل كنظرة لها تأثير على العالم المرئي، فعندما أستدير نحو إدراكي وأمر من الإدراك المباشر إلى فكرة هذا الإدراك وأعيد إنجازه من جديد، أجد فكرة أقدم مني تنشط في أعضائي الإدراكية التي ليست سوى أثر لهذه الفكرة، إنني بهذه الطريقة نفسها أفهم الآخر(١١٨).

فالوعي مرتبط بالحياة، ويتحول إلى شيئية كوسمولوجية كبيرة؛ لأنه في الأصل هو وعينا، وهو نموذج الكون، فيظهر أولا- كائتلاف داخلي يرسم لنا كل ائتلاف خارج

عنا، وثانيا- يظهر كارتسام للذاكرة وكمحاكاة للحياة في المادة(١١٩)، فأشياء الوعي يجب أن تُعرف بأنها محددة من داخلها، وبأنها وحدة خصائص مميزة، والتفكير في نطاق الفهم البحت يقتصر على صورة الكلي المجرد، ولا يسمح أبداً بالتقدم نحو تخصيص هذا الكلي، كما أن المذهب التجريبي الحسي يرتقي بالحقائق الملموسة، والمشاعر والإدراك إلى صورة أفكار عامة، وقضايا منطقية أو قوانين(١٢٠).

وهنا يتفق ميرلوبونتي مع شيلر الذي يرى أن البرهان بالمماثلة يفترض مسبقاً ما يجب عليه أن يفسره، فالوعي بالآخر لا يمكن استنتاجه إلا إذا قارنت التعبيرات الانفعالية للآخر بتعبيراتي، والاعتراف بالترابط الدقيق بين إيماءاتي ووقائعي النفسية، ولكن إدراك الآخر يسبق هذه الملاحظات ويجعلها ممكنة، فهي ليست مكونة له، إن الارتباطات الملاحظة بين إيماءاتي وإيماءات الآخر تستطيع أن تقدم معطيات لمعرفة الآخر معرفة منهجية، ولكنها لا تستطيع أن تُخبرني عن وجود الآخر فعليا، فبين وعيي وجسدي كما أعيشه، وبين هذا الجسد الظواهري وجسد الآخر كما أراه من الخارج، توجد علاقة داخلية تُظهر الآخر وكأنه اكتمال للمنظومة، إن بداهة وجود الأخر ممكنة؛ لأنني لست شفافاً لذاتي، ولأن ذاتيتي تجر وراءها جسدها، فإذا لم يكن جسد الآخر موضوعاً بالنسبة لي، ولا جسدي موضوعاً بالنسبة له، فإن إدراك الآخر لا يحولني إلى مرتبة الموضوع في حقله، وإدراكي للآخر لا يحوله إلى مرتبة الموضوع في حقلي، فإذا وجدت بالتفكير في ذاتي ذاتا سابقة، وإذا بقي العالم المدرك في حالة من الحياد، فإنه لا يعرض أمامي كل ما يظهر في العالم(١٢١).

فالجسد إذن هو ذلك الكائن الحي، هو منبع الوعي والفكر والحركة، إنه أصل ينبع منه كل شكل من أشكال الفكر، وأشكال الوعي(١٢٢)، وهو موضوعٌ ملائمٌ للتحليل الانثربولوجي؛ لأنه يحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد لن يكون الإنسان على ما هو عليه، وستكون حياته اختزالاً مستمراً للعالم في جسده عبر الرمز الذي يجسده، فوجود الإنسان وجود جسدي، وبالتالي له أهمية كبيرة في فهم أفضل للحاضر(١٢٣)، غير أن الإنسان لا يحيا بمفرده، بل يوجد ويعيش مع آخرين، وهؤلاء هم الذين يوجد معهم ويوجدون معه، فكما أن الوجود في العالم من مقومات الوجود الإنساني، فكذلك الوجود مع الآخرين من مقومات هذا الوجود، لهذا فإن الذات البشرية لا تعيش في عزلة أو عالم خاص بها عن باقي الموجودات، بل لا بد لها أن تعيش وتنخرط مع آخرين(١٢٤).

ومن الواضح أن تأكيد وعي الأخر بذاته في مواجهة وعيي يجعل من تجربتي مشهداً خاصاً، فكوجيتو الآخر يجرد الكوجيتو الخاص بي من أية قيمة ويجعلني أفقد الثقة في الوصول إلى الكائن الذي يمكن تصوره بالنسبة لي، وإذا كنا تعلمنا في الإدراك الفردي ألا نحقق نظراتنا المنظورة الواحدة بمعزل عن الأخرى، كذلك علينا أن نتعلم إيجاد اتصال بين أشكال الوعي داخل العالم ذاته، وفي الحقيقة ليس الآخر محبوساً في منظوري عن العالم؛ لأن هذا المنظور ذاته ليس له حدود، ولأنه ينزلق تلقائياً في منظور الآخر، وكليهما يلتقطان سوياً في عالم واحد نشارك فيه جميعنا كذوات، وبطبيعة الحال فإن أفكار الآخر هي بالفعل أفكاره، لست أنا الذي كونها، بالرغم من أنني ألتقطها فور ولادتها، وبعد فترة أتذكرها وأدمجها في حياتي وأجعل منها حدثاً في تاريخي الخاص(١٢٥).

وهكذا أكد ميرلوبونتي علي طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر من خلال طبيعة الأشياء(الموجودات) وأنهم متشابكون، فهناك تبادل للعلاقات بين الأنا والآخر ينتج عنه أفكارٌ عملية لحياة الإنسان داخل المجتمع الإنساني(١٢٦)، إن وعيي بأنني أكون حقيقة موضوعية قد لا يعطيني سوى حقيقة موضوعية بالنسبة لي، وأكبر مجهود لدي لا يجعلني أتجاوز الذاتية، كما يعبر عن ذلك ديكارت جيداً في فرضية العبقري الماكر، فإذا لم أملك اليقين الأول لبلوغ الكائن بالذات، وإذا لم أكن قبل اتخاذ أي موقف إرادي موضوع سلفا في عالم الذاتيات، فإن الكوجيتو يبدأ الصراع مع أشكال الوعي، فكل واحد، كما يقول هيجل، يتابع موت الآخر(١٢٧).

ثم يُبين ميرلوبونتي أننا نغير مستوى الأنا والأنت في تجربة يتعدد فيها الأشخاص ونمحو فيها الفردية، ولكن في هذا الخليط العام الم نلغ مع الأنا الأنا الآخر، فإذا كانت الأنا التي تُدرَك هي فعلا أنا فإنها لا تستطيع أن تُدرِك أنا أخرى، وإذا كانت الذات التي تدرك مستترة، فإن الآخر ذاته الذي تدركه هو أيضاً مستتر، إنني أدرك الآخر كسلوك، فمثلا أدرك حزنه أو غضبه؛ لأن الحزن والغضب هما تنوعات للكائن في العالم تظهر على سلوك الآخر المرئي وفي جسده الظاهر، كما تطرح على سلوكي الذاتي، فصعوبات إدراك الآخر لا تعود إلى الفكر الموضوعي فهو وأحادية الكوجيتو ليسا أوهاماً، إنهما ظاهرتان علينا أن نبحث عنهما، إن الصراع بين الأنا والآخر لا يبدأ فقط عندما نحاول أن نفكر في الآخر؛ لأنه موجود طالما حاولت أن أعيش معه، فبالتالي أعقد معه اتفاقا وأقرر أن أعيش في عالم مشترك، حيث أترك له مكاناً مساوياً لمكاني؛ لأنني أريد الخير له كما أريده لنفسي(١٢٨).

لقد كان ميرلوبونتي مهتماً بالمجتمع وثقافته، وظهور روح المنافسة بين أعضائه؛ وذلك لاهتمامه بالأفكار التي يضعها الآخرون على أنها قوانين أو عادات أو أعراف مهمة في فهم المشاكل الاجتماعية بشكل واضح، وتلبية لمطالب المجتمع وجعلها ممكنة، بالتالي هناك شبكةٌ معقدةٌ من العلاقات بين مختلف الموضوعات(١٢٩).

ويعود ميرلوبونتي ويؤكد أنه عندما يُلقي الآخر نظره عليَّ ويُدخلني في حقله، فإنه بذلك ينزع جزءاً من كينونتي، وبالتالي لا أستطيع أن أستعيد هذا الجزء إلا بعقد علاقات مع الآخر وجعله يعترف بوجودي، إنني أملك جسداً وعالماً طبيعياً، أستطيع أن أجد في هذا العالم تصرفات أخرى يتشابك معها تصرفي، فهذا العمق من الوجود المعطي هو ما يلاحظه الكوجيتو، فكل تأكيد، وكل التزام، وكل نقض، وكل شيء، يتخذ مكاناً في حقل مفتوحٍ مسبقاً، ويشهد بوجود ذات تلمس نفسها قبل الأفعال الخاصة التي فيها تفقد الصلة مع نفسها(١٣٠)، فالإنسان موجود في العالم، وهو لا يعرف نفسه إلا داخل العالم، والذات الإنسانية منفتحة على العالم، وهي لا تحقق هويتها إلا عندما تكون بالفعل جسداً وتدخل بواسطة هذا الجسد في العالم، فالعالم ليس هو ما أتعقله، بل هو ما أحياه، فحين أكون ذاتاً منفتحة على العالم فإنني بذلك أشارك في هذا العالم(١٣١).

ويعترف ميرلوبونتي بأن معرفة الله تجعلني أعي الآخر كما أعي نفسي وأحب الآخر كما أحب نفسي. فإذا كشفني التفكير النفسي كذات لا متناهية، فإنه يجب الاعتراف، على الأقل، بالجهل الذي كنت أحمله عن هذه الأنا التي هي أناي أكثر من أناي الحقيقية، فالأنا المنتهية والجاهلة اعترفت بالله في ذاته، بينما الله في ما وراء الظواهر يعرف ذاته منذ الأبد، فأستطيع أن أحب الآخر كنفسي في الله، ولكن يجب

أيضاً ألا يأتي حبي لله من نفسي، بل يجب أن يكون في الحقيقة، كما يقول سبينوزا، الحب الذي يحب الله فيه نفسه من خلالي أنا(١٣٢).

ويعقب أخيراً ميرلوبونتي بقوله: " إنه يجب على تجربتي أن تعطيني بشكل معين الآخر؛ لأنها إذا لم تفعل ذلك فقد أعلن أن الآخر متعذر بلوغه، فما هو معطى بشكل أولي هو التفكير المنفتح، وبالتالي توجهني تجربتي نحو آخر لاشك في وجوده في حياتي، حتى عندما تكون معرفتي له غير كاملة، فأساس ذاتيتي وتعاليا نحو الآخر تقوم على أنني معطى لنفسي، فالآخر يحولني إلى موضوع وينقضني، وأنا أحوله إلى موضوع وأنقضه، ولابد أن نصل أنا وهو إلى عمق طبيعتنا المفكرة، غير أن الفيلسوف في عزلته التأملية لا يتوانى في الاستعانة بالآخرين؛ لأنه في ظلمة العالم تعلم على الدوام أن يعاملهم كشركاء، وعلى هذا يجب أن نعود إلى الكوجيتو لنبحث فيه عن عقل أساسي أكثر من عقل الفكر الموضوعي"(١٣٣).

وهنا يؤكد الباحث أن العلاقة مع الآخر ليست سوي تنوع واقعي، وأنها ذات طبيعة مزدوجة يحدد لها التحليل شكلها الطبيعي، فبحكم طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر يكون هناك ارتباطٌ مشتركٌ في العالم، فالحديث مع الآخر يُعد اتصالاً حقيقياً ونوعاً من المشاركة الفعالة في تكوين العالم، فلابد من أن يكون لدينا تصورٌ عن الآخر لمعرفة أثر معارفنا عليه؛ حتى نصل إلى أفضل صورة ممكنة للمعرفة.

## سادساً- الكائن في ذاته والكائن في العالم:

### الكوجيتو:

هو الدليل الحدسي الذي ساقه ديكارت لإثبات كينونة النفس، ومحاولة لإثبات كينونة الذات في أي فعل من أفعال الفكر حتى في الشك نفسه، فكوني أشك يفيد أني أفكر، وكوني أفكر يفيد ثبوت أنيتي(١٣٤).

وعليه يبدأ ميرلوبونتي حديثه قائلا:"إنني أفكر بالكوجيتو الديكارتي، فحياتي تندفع في كل لحظة إلى الأشياء المتعالية، تجري بكاملها إلى الخارج، والكوجيتو هو إما تلك الفكرة التي تكونت في عقل ديكارت، وإما معنى النصوص التي تركها لنا، أو أنه حقيقة أزلية تظهر من خلال تلك النصوص، وعلى كل حال يتجه فكري نحوه ولا يتحد به مثل جسدي في وسط مألوف، إن الكائنات المحسوسة التي تحيط بي لا تسلمني سرها، ووعيي يتيه ويضيع فيها، تلك هي الوضعية الأولى التي تحاول الواقعية إبرازها بتأكيد التعالي الفعلي والوجود في ذاته للعالم والأفكار، غير أن هناك حقيقةً مهمةً هي عودة الأشياء والأفكار إلى الأنا، فتجربة الأشياء المتعالية بالذات ليست ممكنة إلا إذا وجدت في ذاتي مشروعها، فعندما أقول الأشياء المتعالية، فهذا يعني أنني لا أمتلكها، وأنني لا أحيط بها، فهي متعالية بالقدر الذي أجهل ما هي وبالقدر الذي أؤكد عشوائياً وجودها"(١٣٥).

فكل واحد سيعرف نفسه ويعرف الآخرين الموجودين في العالم، وأن كل ما يحسه وكل ما يعيشه، وأن كل ما يحسه الآخرون وما يعيشونه، حتى أحلامه وأحلامهم؛ أوهامه وأوهامهم ليست جزراً متباعدةً ولا أجزاء من الوجود معزولة، إنما كل ذلك من الوجود، وأن لذلك حقيقته، ونظامه، ومعناه، بل وتوجد وسيلة لفهمه وإدراكه، وإذا ما كان العدم

يعود للوجود، فإن حضوري كعدم تتطلبه الشمولية كما يتطلبه الترابط، وسيشير إلى أن الأمر يتعلق في كل مكان بالوجود، إن كل ما هو جزئي سيصير إلى الاندماج، وأن كل نفي هو في الحقيقة إثبات، وأن وجود الذات، ووجود الآخر، والوجود في ذاته كلها أجزاء لوجود واحد(١٣٦)، وعليه فحين أثبت أني موجود تكون الذات التي أثبتت هي أيضا موجودة، وهنا يلتقي الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالاً للخطأ(١٣٧). ففهم العالم ينتمي ماهويا لوجود الموجود الإنساني، والموجود الإنساني يفهم الموجود داخل العالم، وما يكونه(أي وجوده) بقدر ما يفهم العالم سلفاً، ففهم العالم لا ينفصل عن فهم الوجود(١٣٨).

ثم نلاحظ اتفاق ميرلوبونتي مع سارتر الذي يرى أن العلاقة مع الآخر هي بالتأكيد واقع، وبدون ذلك لن أكون أنا، ولن يكون هو آخر فالآخر موجود في الواقع وهو لا يوجد بالنسبة لي إلا في الواقع، وبالمستوى نفسه، فإن الوجود لا يضيف شيئاً إلى العدم الذي لا يوجد، وإن الاعتراف بالوجود كامتلاء وإيجابية مطلقيْن لا يغير شيئاً في نفي الحدس للعدم، وبالمثل، فإن نظرة الآخر التي تستهدفني فجأة، لا تضيف إلى عالمي أية سعة جديدة، بل إنها تؤكد انضمامي إلى الوجود الذي كنت أعرفه قبلا من الداخل، كما أنني فقط أعرف أنه يوجد حولي عالم خارج بشكل عام، وأعرف بالإدراك أن الأشياء التي يوضحها كانت تعيش قبل ذلك الإدراك في ليل الهوية، فالآخر هو واحدٌ من الأشكال التجريبية في الوجود(١٣٩).

وبما أن صورة المعرفة التي نحصل عليها بوصفنا للذات الكائنة في عالمها، يجب استبدالها بصورة ثانية تبني الذات وفقها هذا العالم، وهذه الصورة هي أصدق من

الأخرى، لأن إدراك الذات مع الأشياء المحيطة بها ليس ممكناً إلا إذا أوجدتها وأقامتها وانتزعتها من عمقها الخاص، فالكوجيتو الديكارتي يشكل موضوعه أفكاري ويتعدى ما أتصوره، وله أفق من الاتجاهات مكون من مجموعة من الأفكار، فالكوجيتو تجعلني أتجه نحو نظام معين من الأفكار؛ لأن جميع التوضيحات الممكنة قد أصبحت حاضرة أمامي، فأنا الذي أعيد تكوين الكوجيتو التاريخي، وأنا الذي أقرأ نص ديكارت، وأنا الذي أتعرف فيه على حقيقة غير قابلة للزوال، بالتالي لا معنى للكوجيتو الديكارتي إلا بواسطة الكوجيتو الخاص بي(١٤٠).

ويوضح ميرلوبونتي أنه لا يفكر في شيء إذا لم يكن يملك في ذاته كل ما هو ضروري لاستنباطه، فهو الذي يعين الهدف الفكري لكي يستعيد حركة الكوجيتو، وهو الذي يتحقق في كل لحظة من اتجاه فكره نحو هذا الهدف، إذن يجب أن يسبق فكره ذاته وأن يكون قد وجد مسبقاً ما يبحث عنه، بل يجب تحديد الفكر بهذه القدرة على استباق ذاته وعلى إطلاقها، فإذا لم يكن الفكر ذاته قد وضع في الأشياء ما سوف يجده فيها لاحقا، فإنه لن يؤثر في الأشياء، ولا يعود يستطيع التفكير فيها، فالإدراك المحسوس أو التفكير لا يمكن أن يكونا واقعيْن يحدثان فيَّ وأنا ألاحظهما، فعندما آخذهما في الاعتبار فإنهما يفترقان ويتوزعان، كلٌ في موضعه، ولكن ليس هذا سوى أثر التفكير والإدراك اللذين يتوجب عليهما أن يحيطا بكل ما هو ضروري لتحقيقهما، وبالتالي يكونا حاضريْن لذاتهما، إن كل فكر في شيءٍ ما، هو في الوقت نفسه وعي بالذات(١٤١).

إن التأكيد على الوجود المدرك بالتوصل إلى العالم نفسه الذي يدركه الآخرون يُترجم إلى فلسفة حقيقية، وإن ما أرى ليس ملكي بمعنى كونه عالماً خاصاً، فالمائدة مثلاً

هي مستقبلاً المائدة، وحتى الرؤى المنظورة التي نراها بها، والتي تكون مرتبطة بموقع جسدي إنما هي من الوجود، وليس مني أنا نفسي، فمظاهر المائدة المرتبطة بتكويني النفسي هي جزءٌ من نظام العالم، فلو أمامي الآن شخصٌ ينظر إلى المائدة، فبين ميدان مائدتي، وبين ذلك الجسد، تكون نظرة الآخر إلى المائدة ليست نفياً يظهر من ذات نفسه وينفتح على الشيء ذاته(١٤٢).

ويشير ميرلوبونتي إلى أن العودة مع ديكارت من الأشياء إلى الفكر في الأشياء يعني إما تحويل التجربة إلى مجموعة من الأحداث النفسية قد لا تكون الأنا فيها إلا الاسم المشترك أو السبب الفرضي، وعندها لا نرى كيف يستطيع وجودي أن يكون أكثر يقيناً من وجود أي شيءٍ، وإما التعرف على حقل ومنظومة من الأفكار لا تكون خاضعةً للزمن ولا لأي تحديد، وهو نمط وجود لا يدين بشيء للحدث ويكون الوجود كالوعي فعلاً روحياً يلتقط عن بعد ويستجمع في ذاته كل ما يستهدف، فالأنا أفكر يكون قائماً بذاته دون ضم أنا كائن، فالكوجيتو الديكارتي تقودنا لتأكيد لا زمانية الروح وإلى قبول الوعي بالأزلي، فالأزلية المفهومة على أنها القدرة على الإحاطة بالتطورات الزمنية، وعلى استباقها في قصد واحد فقط قد تكون تعريفاً بالذات للذاتية قبل أن نشكك في هذا التأويل الأزلي للكوجيتو؛ لأن ما فيه من نتائج يُبرز ضرورة التصحيح(١٤٣).

غير أن البنية الواضحة والمحددة لتجربتي، عندما أتعرف عليها في الكوجيتو، تجعلني أخرج من الحدث، وتحررني من جميع التحديدات ومن وجودي الخاص، فالأسباب تجعلنا ننتقل من الحدث إلى الفعل، من الفكر إلى الأنا، ومن تعددية الأناوات إلى الوعي؛ وذلك من أجل إنقاذ الذات وتحديدها كجوهر فرد؛ لأن الوعي شمولي، لقد

سلمنا بأن علاقاتنا مع الأشياء لا يمكن أن تكون علاقات خارجية؛ لأننا لا ندرك العالم إلا إذا كان هو والإدراك فكرتين لنا، قبل أن يكونا واقعين ملاحظين، ويبقى أن نفهم انتماء العالم إلى الذات، والذات لذاتها، وكذلك تأثيرنا على الأشياء وعلى حالات الوعي الخاصة بنا(١٤٤).

ويستدل ميرلوبونتي على أن الإدراك والمُدرك لهما بالضرورة الشكل الوجودي نفسه؛ لأننا لا نستطيع أن نفصل الإدراك عن الوعي لبلوغ الشيء بالذات، فلا يمكن الإبقاء على يقين الإدراك عندما نرفض يقين الشيء المدرك، فإذا رأيت منفضة، بالمعنى الكامل لكلمة رؤية، فيجب أن تكون هناك منفضة، لأن الرؤية هي رؤية شيء ما، فلا نستطيع أن نجعل من الرؤية مجرد تخمين للرؤية إلا إذا تصورناها كتأمل لهيولى، فإذا أقمت شكاً على حضور الشيء، فهذا الشيء يشمل الرؤية ذاتها، فمثلاً إذا لم يكن هناك أحمر أو أزرق، فإنني أقول بإنني لم أري أحمر أو أزرق حقا، وأعترف بأنه لم يحدث هذا التطابق في أية لحظة بين مقاصدي البصرية والمرئية(١٤٥)، وهكذا فالمعرفة التي لدينا عن الأشياء تنتهي بالضرورة إلى وجودها، والانتقال من المعرفة إلى الوجود يأتي بنتيجة إيجابية؛ لأننا لا نستطيع أن نؤكد وجود شيء إلا إذا عرفنا ماهيته أولا(١٤٦).

ويترتب على ذلك أحد أمرين: إما أنني لا أملك أي يقين في ما يتعلق بالأشياء وعندها لا يمكنني أن أكون متأكداً من إدراكي ذاته، وإما ألتقط فكري بشكل مؤكد، ولكن هذا يفترض أن أضطلع في الوقت نفسه بالموجودات التي يستهدفها فكري، فعندما يقول لنا ديكارت بأن وجود الأشياء المرئية مشكوك فيه، بينما رؤيتنا المعتبرة ليست مشكوكاً فيها، فإن هذا الموقف لا يمكن احتماله؛ لأن فكرة الرؤية يمكن أن يكون لها معنيان:

أولاً- أن تأخذ المعنى الضيق للرؤية المزعومة أو انطباع الرؤية، عندها لا يكون لنا معها سوى يقين الممكن أو المحتمل، ثانياً- تحوي ضمناً بأنه كانت لنا في بعض الحالات تجربة الرؤية الصحيحة أو الفعلية، والتي تصبح فيها حقيقة الشيء مغلفة هذه المرة[١٤٧].

وعليه فالرؤية هي فكرة نملكها قبلا، وهي تعني الوعي الذي نملكه عن قدراتنا، ومهما كانت إدراكاتنا التجريبية التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، فهي قد لا تكون ممكنة إلا إذا كانت مسكونة من قبل عقل قادر على التعرف عليها والاحتفاظ بموضوعها القصدي، وإذا كان الإدراك حقاً مجرد استمرار لدينامية داخلية أستطيع أن أتطابق معها، فإن اليقين الذي أملكه عن المقدمات المتعالية للعالم يجب أن يمتد إلى العالم ذاته، فالشيء المرئي في ذاته هو ما أفكر فيه[١٤٨]، غير أن السلوك ليس شيئاً ولا فكرة، إنه من الناحية الوضعية صورة، وكونه صورة يعني له معنى، إلا أن بنية السلوك تميز عدة أنواع من الصور، لكن الصورة التي تميز السلوك الإنساني هي طريقة للتعالي يتعدى بواسطتها الإنسان التعايش مع الوسط الحيوي ليرتفع إلى مستوى واقع منظم[١٤٩].

ويُبين ميرلوبونتي أنه قد يكون هناك تناقض في التأكيد أن العالم يتكون من قبلي، وأنني من هذه العملية التكوينية أستطيع أن ألتقط الرسم والبنيات الأساسية، أي أن أرى العالم الموجود يظهر، وليس فقط العالم في الفكر، و إلا لن أملك سوى بناء مجرد وليس وعياً ملموساً للعالم، وهكذا فإن فكرة الرؤية ليست مؤكدة إلا إذا كانت الرؤية الفعلية مؤكدة، فعندما يقول ديكارت بإن الإحساس المتحول إلى ذاته هو دائماً صحيح، وبأن الخطأ يدخل من خلال التأويل المتعالي الذي يعطيه عنه الحكم، فإنه بذلك يقدم تمييزاً

وهمياً، فالتأويل الذي أعطيه إلى إحساساتي يجب أن يكون له دافعٌ من بنية هذه الإحساسات بالذات، بحيث إننا نستطيع القول بإنه لا يوجد تأويلٌ متعالٍ، ولا يوجد مجالٌ للتلازم، ولا مجالٌ يكون وعيي فيه مؤمناً ضد أي خطر يوقعه في الخطأ، إن أفعال الأنا تجعلها تتجاوز نفسها، وبالتالي لا وجود لحياة خاصة بالوعي؛ لأن الوعي تعال فاعل(١٥٠).

وينتهي ميرلوبونتي إلى أن الرؤية تبلغ ذاتها وتلتحق بذاتها في الشيء، ومن الضروري لها أن تلتقط ذاتها وإذا لم تفعل ذلك فإنها قد لا تكون رؤية لأي شيء، ولكن من الضروري لها أن تلتقط ذاتها في نوع من الغموض؛ لأنها غير خاضعة للامتلاك، بل بالعكس تتهرب في الشيء المرئي، فما أكتشفه وأتعرف عليه بواسطة الكوجيتو ليس تلازماً نفسياً، ولا انخراطاً في حالات خاصة بالوعي، ولا التماساً للإحساس، ولا تلازماً متعالياً، بل هو الحركة العميقة – للتعالي– التي هي كينونتي، ويشير ميرلوبونتي إلى أن حياته وكينونته الشاملة ليستا كالأنا العميقة عند برجسون بناءات قابلة للنقاش، بل هما ظاهرتان تخضعان للتفكير بشكل بديهي، فالأمر لا يتعلق بشيء آخر غير الذي نقوم به من تلك الوقائع التي تشكل امتحانا بالنسبة له، لا تلك الحركة الأكثر حيوية لحاضره نحو مستقبله، ولا ذلك الانفعال الذي كان يتركه بلا كلام، ولا تلك السرعة للوصول إلى يوم اللقاء(١٥١).

إن اليقين يأتي من الشك ذاته كفعل وليس من الأفكار، كما أن اليقين في الشيء والعالم يسبق المعرفة النظرية لخصائصهما، فالمعرفة هي فعلا معرفة أننا نعرف، ليس لأن هذه القوة الثانية للمعرفة هي ركيزة المعرفة ذاتها، بل بالعكس لأن المعرفة هي ركيزة

هذه القوة، فعلينا أن نعلم بأن هناك أفعالاً أتجمع فيها لكي أتجاوز ذاتي، ففي عبارة " أنا أفكر، أنا موجود " التأكيدان متعادلان بالفعل، وإلا لن يكون هناك كوجيتو، ولكن يجب أن نتفق على معنى هذا التعادل، فليس الأنا أفكر هي الذي يحوي الأنا موجود، فوجودي لا يتحول إلى وعي له، بل بالعكس الأنا أفكر هو الذي يندمج مجدداً في حركة تعالي الأنا موجود وبالتالي فالوعي يندمج في الوجود(١٥٢).

أخيراً يمكن القول إن الواقع أثبت أنه يجب ألا نفكر في العالم من موقع خارجي بل نحن جزء من العالم لا نفكر فيه فقط، بل نعيشه، ووجودنا هو بالضرورة يجري داخل العالم(١٥٣)، فالعالم من حولنا مجموعة منفتحة من الأشياء التي نتجه نحوها، غير أن جسدنا يحرك نفسه بنفسه، ولا ينفصل عن العالم، وأنه شرطٌ لجميع العمليات التعبيرية ولجميع المكتسبات التي تشكل العالم الثقافي، فالكلام مثلاً هو الفعل الذي يصبح به الفكر حقيقة أزلية، غير أننا نحاول الوصول بواسطة الكلمات ذات المعنى والدلالات إلى قصد بحيث يثبت في نهاية التحليل معنى الكلمات التي بها يترجم هذا القصد(١٥٤).

وهنا يرى الباحث أننا نندفع في كل لحظة إلى الموجودات الخارجية(أي خارج الذات)، وبالتالي لابد من أن يندمج الموجود في ذاته مع الموجودات الأخرى في العالم، غير أن فهم العالم يعني أن الموجود الإنساني يعي ويدرك ما يتم داخل العالم؛ لأن المعارف التي نحصل عليها لابد أن تتم من خلال تبني الذات فهم نفسها وفقا لما يدور من أحداث داخل العالم، فلا يمكن إدراك العالم إلا إذا كان ماثلاً أمام فكرنا، وبالتالي فإن التوصل إلى حقيقة معينة يؤدي بالضرورة إلى حقائق أخرى وفق رؤية العالم من منظور الذات الإنسانية الواعية.

**الخاتمة ونتائج البحث** :

لقد قادنا هذا التحليل لمجموعة من النتائج يمكن إجمالها على النحو التالي:

**أولاً**- نستنتج أن الخبرة عند ميرلوبونتي هي موضوع الوعي الفلسفي، وإننا حين نتفلسف في موضوعات العالم، والآخرين، والتاريخ البشري، والحقيقة، والحضارة، فإننا لا نعدها جميعاً وقائع جاهزة من ذي قبل، بل من شأن الوعي أن يكشف عن المعاني الواقعية التي تنطوي عليها كل تلك الظواهر.

**ثانياً**- اتضح لنا أن الوجود هو القدرة على التفاعل مع الواقع بشكل مباشر أو غير مباشر؛ لأننا نحاول من خلال الواقع الإجابة على كثير من التساؤلات، منها: ما الموجودات؟ كيف تصنف؟ وما الروابط التي تربط بينها؟ كل ذلك وفقاً للتشابهات والاختلافات، فالوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة القائمة على الذات والكون معا.

**ثالثاً**- تبين أن ميرلوبونتي يؤكد أهمية العالم الذي نعيشه، وأنه الإطار الذي تظهر فيه أفكارنا وتتحقق من خلاله إدراكاتنا الحسية؛ لأن الإنسان يعيش العالم ويدركه على المستوى المادي الواقعي، فالعالم ليس كامناً في الأشياء، بل هو ماثلٌ عند أفق الأشياء، وأنه لا بد من تحقيق تكافؤ مطلق بين الوجود البشري، والكينونة في العالم.

**رابعاً**- توصلنا مع ميرلوبونتي إلى أن الإدراك الحسي يؤدي إلى فهم العالم، واستيعاب الظواهر، والانتقال إلى النتائج التي تلزم عنها، وأننا قادرون على تشخيص الأنماط الثابتة والعلاقات المستحدثة، فالإدراك الحسي أسلوبٌ من أساليب الوجود(الكينونة) في العالم، وهو يُعد صميم الأشياء، وداخلاً في كل سياق وموقف، ويقوم بالكشف عن الماهيات الحقيقية.

**خامساً**- تبين أن الإدراك يؤمن المسار الوجودي، ويتلقي فيه كل المظاهر؛ لأن معرفتنا تبدأ من التجربة، وقدراتنا المعرفية تؤدي إلى العمل من خلال الموضوعات التي تترجم عبر حواسنا.

**سادساً**- نستنتج أن فكرة الذات كفكرة الموضوع تتغير عند معرفة العلاقة مع العالم، تلك المعرفة تربطنا بالوجود المدرك، غير أن وجود الذات لا يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي تحقق فيه الذات إمكاناتها عن طريق الفعل.

**سابعاً**- تبين أن وجود العالم والأشياء يفترض تركيباً متكاملاً، هذا التكامل أصبح صعباً من خلال طبيعة الموجودات(المنظورات)؛ لأن كل موجود يدفع إلى موجودات أخرى تؤدي إلى تناقض داخل الكائن، هذا التناقض يختلط بإمكانية العيش والتفكير.

**ثامناً**- توصلنا مع ميرلوبونتي إلى أن بنية العلاقة مع الآخرين ليست سوي تنوع تجريبي، أي أن العلاقة مع الآخر مزدوجةٌ، حيث يحدد التحليل شكلها الطبيعي الذي تخضع له في حالات معينة، إلا أن تحليل إدراك الآخر يلاقي صعوبة يطرحها العالم الثقافي؛ لأنه يجب أن يحل مفارقة الوعي المرئي من الخارج.

**تاسعاً**- نستنتج أن ميرلوبونتي يعلق أهمية كبيرة على المعية الوجودية التي تتحقق بين الأشياء عندما تتم المواجهة بين الموجودات، أو حينما تشعر كل ذات بأن عليها أن تفصل في وجودها ذاته، لا في وجود باطني عميق أو في قراءة ذاتية دفينة، ويتم ذلك في سياق تاريخي إنساني من خلال العلاقات المتشابكة.

## الحواشي السفلية:

[١] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، ١٩٨٢م، ص ص ٥٥٨-٥٥٩.

٢ – إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ٢٤.

[٣] – عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص ٩٣١.

٤ – أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأول، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ٣٨٦.

٥ – مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م، ص ٦٧٩.

**6- Julius Kraft : The Philosophy of Existence: Its Structure and Significance, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 1, No. 1941, p.,339.**

**7- Nicola Abbagnano: Outline of a Philosophy of Existence, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 9, No. 2 1948, p.,210.**

**8- John Killinger: Existentialism and Human Freedom, The English Journal, Vol. 50, No. 5, 1961, pp.,312-313.**

**9- A. M. Ritchie: Language, Logic, and Existentialism, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 10, No. 3 1950, p.,398.**

**10- Herbert Spiegelberg : Husserl's Phenomenology and Existentialism, The Journal of Philosophy, Vol. 57, No. 2, 1960, p.,65.**

[١١] – سعيد بن أحمد بن علي الأفندي: الوجودية في الميزان، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، العدد ٦٣، ٢٠١٢م، ص ص ٦٨٥، ٦٩٠.

[١٢] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، مراجعة: الأب نقولا داغر، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ١٧.

[13]- Stephen H. Watson :In the shadow of phenomenology writing after Merleau-ponty Continuum Studies in Continental philosophy, London and New York, 2009, pp.,2-3.

[14]- Bryan A. Smyth : Merleau-pont,s Existential phenomenology and the Realization of philosophy, Bloomsbury studies in Continental philosophy, London and New York, first published, 2014, pp.,x-xxiv.

[١٥] – مالكولم جيفز: الإدراك الحسي وتقدير كميته واستجابته عند الإنسان، ترجمة: ضياء الجصاني، مجلة العلوم التربوية والنفسية، العراق، العدد السابع، ١٩٨٦م، ص ١٥١.

[١٦] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبدالعزيز العيادي، مراجعة: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ص ٥٤-٥٥.

[17]-Fritz Kaufman: Concerning Kraft,s philosophy of Existence, philosophy and phenomenological Research, vol.1, No.,3, 1941, p.,363.

[١٨] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ١٨.

[١٩] – المرجع السابق، ص ١٩.

[٢٠] – زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨م، ص ٥١٣.

[٢١] – جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ص٧٦-٧٧.

٢٢ – سليمة عبدالله: الفلسفة وتبصر الوجود في فكر ميرلوبونتي ، مجلة منيرفا، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، مج٢، العدد١، الجزائر، ٢٠١٦م، ص ص ١-٦.

[٢٣] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٢٠.

[٢٤] – مسعودة رمضان علي: فلسفة عبدالرحمن بدوي الوجودية، مجلة البحث العلمي في الآداب، كلية البنات، جامعة عين شمس، العدد١٧، الجزء الأول، ٢٠١٦م، ص ٢١٩.

[٢٥] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٢١.

[٢٦] – المرجع السابق، ص ٢٢.

[٢٧] – زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، سبق ذكره، ص ٥١٥.

[٢٨] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبدالعزيز العيادي، سبق ذكره، ص ص ٦٣-٦٤.

[٢٩] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ص ٢٤-٢٥.

[٣٠] – محمد سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الهيئة القومية للطباعة والنشر، د.ت، ص ١٠٨.

٣١- نهال علاء محمد محمود: مفهوم الإدراك القصدي في الفكر الغربي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الإسماعيلية، العدد٦، ٢٠١٣م، ص ١٤٩.

[٣٢] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبدالعزيز العيادي، سبق ذكره، ص ص ٦٧.

[٣٣] – المرجع السابق، ص ص ٦٨.

[٣٤] – بول هازار: أزمة الوعي الأوربي ١٦٨٠– ١٧١٥، ترجمة: يوسف عاصي، مراجعة: بسام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، د.ت ، ص ٣٧٩.

* عبارة عن ظاهرة طبيعة موجودة في الطبيعة قابلة للوصف عن طريق قوانين الفيزياء، وهي ليست من صنع الإنسان، حيث قال الفيزيائي نيلز بور أحد المؤسسين لميكانيكا الكم: لا ظاهرة تصبح ظاهرة حقاً ما لم تكن ظاهرة ملحوظة يمكن رصدها. www.mawdoo3.com.

[٣٥] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٢٨.

[٣٦] – المرجع السابق، ص ص ٢٨- ٢٩.

[٣٧] – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي(الفلسفة الحديثة)، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، ص ١٨٣.

[٣٨] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٣٠.

[٣٩] – المرجع السابق، ص ٣١.

[٤٠] – موريس ميرلوبونتي: العين والعقل، تقديم وترجمة: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص ٩.

[٤١] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ص ٣٣-٣٤.

[٤٢] – فوزي العنوي: الإدراك وارتباطه بالجسد والعالم: قراءة في فينومينولوجيا ميرلوبونتي الوجودية، مجلة مسارات، مجمع إفريقية للدراسات والتوثيق، تونس، العدد العاشر، ٢٠١٧م، ص ١١٨.

[٤٣] – إريك فروم: فن الوجود، ترجمة: إيناس نبيل سليمان، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص٧١، ص ٧٥.

[٤٤] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ص ٣٤-٣٥.

٤٥ – عبدالرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م، ص ٣٦.

٤٦ – موريس ميرلوبونتي: تقريظ الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ١٧٤.

[٤٧] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ص ٣٥-٣٦.

[٤٨] – أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ٢٠١١م، ص ٧٦ .

٤٩– نهال علاء محمد محمود: مفهوم الإدراك القصدي في الفكر الغربي، سبق ذكره، ص ١٤٥-١٤٦.

[٥٠] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٣٧.

٥١– علي تتيات: مفهوم الإدراك في فلسفة جولز آير، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد٣١، ٢٠١٧م، ص ٧.

[٥٢] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٣٧.

53-Thomas baldwin: Maurice Merleau-ponty basic writings, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York First published, 2004, p.,135.

[٥٤] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٨م، ص ٢٤٨.

[٥٥] – المرجع السابق، ص ص ٢٤٨ – ٢٤٩.

[٥٦] – المرجع السابق، ص ٢٤٩.

[٥٧] – نقولا حداد: فلسفة الوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م، ص ١١١.

[٥٨] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٥٠.

59-David Morris : The sense of Space, state university of New York press, 2004, p.p, 36-37.

[٦٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٥٠.

[٦١] – كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسي وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٤٥.

[٦٢] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٥١.

[٦٣] – محمود زيدان: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ص ٢٣٤-٢٣٥.

[٦٤] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٥١.

[65] - Christopher Watkin : phenomenology or Deconstruction, The Question of Ontology in Maurice Merleau-ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc nancy, Edinburgh University press, 2009, p., 25.

[٦٦] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٥٦.

[٦٧] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٥٢.

[٦٨] – محمد سباع: جدلية الصوت والصمت: قراءة في فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبنتي، مجلة جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، العدد ٣١، ٢٠١٢م، ص ١٠٢.

[٦٩] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٥٧.

[70]- Stephanie Menase : Maurice Merleau-ponty Conversas-1948, Livraria martins fonts editor Ltd, 2004, pp.,8-9.

[71] -Taylor Carman : Merleau-ponty Rutledge Taylor and Francis Group London and New York, first published, 2008, pp., 8-10.

[72]- Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus : Sense and non-sense, Maurice Merleau-ponty, Northwestern University press, u.s.a, 1964, pp., xvi-xvii.

[٧٣] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٥٩– ٢٦٠.

[٧٤] – المرجع السابق، ص ص ٢٦١ – ٢٦٢.

[٧٥] – بدر الدين مصطفي أحمد: هيدجر وميرلوبونتي والوجود في العالم، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد ٥٣، ٢٠١٧، ص ٢٣٩.

[٧٦] – بكري خليل: الادراكي والوجودي في أبستمولوجيا وليم جيمس، مجلة آداب النيلين، كلية الآداب، جامعة النيلين، السودان، الجزء ٢، العدد٣، ٢٠١٦م، ص ٣٣.

[٧٧] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٦٢– ٢٦٣.

[٧٨] – هنري برجسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسين الزاوي، مراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ١٤٠.

[٧٩] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٦٤.

٨٠ – ديكارت: انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ص ١٥–١٦.

[٨١] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٦١.

[٨٢] – المرجع السابق، ص ص ٥٧: ٥٩.

[٨٣] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٦٤–٢٦٥.

[84] - Maurice Merleau-ponty : The World of perception, Translated by Oliver Davis, Rutledge Taylor and Francis Group, London and New York, first published, 2004, p.,7.

[٨٥] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٦٦.

[٨٦] – هيجل: في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنج في الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١١٣.

[٨٧] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٦٧: ٢٦٩.

[88] - Claude Lefort : Maurice Merleau-Ponty : The Prose of the World, Translated by John O'Neill, by Northwestern University Press, U. S. A , 1973, p., 132.

٨٩ – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ص ٦٦-٦٧.

[٩٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٧٠.

٩١- كولن ولسون، جون جرانت: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٥٩، ١٩٩٢م، ص ١٢.

٩٢- بولس سلامة: الصراع فى الوجود، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٢م، ص ٤١٩.

[٩٣] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٧٠.

[٩٤] – مارتن هيدجر: السؤال عن الشيء، ترجمة: إسماعيل المصدق، مراجعة: موسي وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٥١.

[٩٥] – مارتن هيدجر: التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، عبدالهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٨م، ص ٩٠.

[٩٦] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٧١.

[٩٧] – المرجع السابق، ص ٢٧١.

[٩٨] – عبدالرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م، ص ١١٢.

[٩٩] – فرانسواز داستور: فلسفة هايدجر، ترجمة: محمد سبيلا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المجلد الثالث، العدد١٢، ٢٠١٥م، ص ١٠٢.

[١٠٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٧٢.

[١٠١] – عبدالرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، ص ١٠٥.

١٠٢ – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٧٢.

١٠٣– بول ريكور: الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ص٢٦– ٢٧.

١٠٤– بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م، ص ٣١.

١٠٥– إدغار موران: النهج إنسانية البشرية– الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة،الأمارات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٩٣.

١٠٦ – علي الحبيب الفريوي: ميرلوبونتي وفيمياء الجسد الخاص: انطولوجيا الجسد، سجال في مفهوم الطبيعة والإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد ١١٠–١١١، ١٩٩٩م، ص ١٣٠.

١٠٧ – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٧٣.

[١٠٨] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٨٣.

[١٠٩] – المرجع السابق، ص ٢٨٣.

[110]- Lawrence Hass : Merleau-pont,s philosophy, Indiana university press, Bloomington and Indianapolis, 2008, p., 104.

[١١١] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٨٤.

[١١٢] – المرجع السابق، ص ٢٨٤.

[١١٣] – فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٩٨.

[١١٤] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٨٥.

[١١٥] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٦١.

[١١٦] – موريس مرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٨٥– ٢٨٦.

[١١٧] – المرجع السابق، ص ٢٨٦.

[١١٨] – المرجع السابق، ص ص ٢٨٦–٢٨٧.

[١١٩] – موريس ميرلوبونتي: تقريظ الحكمة، ترجمة وتقديم: محمد محجوب، دار أمية، ١٩٩٥م، ص ص ٢٦–٢٧.

[١٢٠] – باتريك هيلي: صور المعرفة مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١١٦.

[١٢١] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٨٧–٢٨٨.

[١٢٢] – سمية بيدوح: فلسفة الجسد، دار التنوير، ٢٠٠٩م، ص ١٢.

[١٢٣] – دافيد لو بروتون: انتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمدعرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ٥.

[١٢٤] – صلاح حسن شنيب: الوجودية بين هيدجر وجان بول سارتر، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، كلية العلوم الإنسانية والتطبيقية، الجامعة الأسمرية الإسلامية زليتن، ليبيا، العدد٢٢، ٢٠١٢م، ص ٦٦.

[١٢٥] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٨٨– ٢٨٩.

[126]- Lawrence Hass : Merleau-pont,s philosophy, p., 101.

[١٢٧] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٢٨٩–٢٩٠.

[١٢٨] – المرجع السابق، ص ص ٢٩٠–٢٩١.

[129]- William S. Hamrick : An Existential phenomenology of Law :Maurice Merleau-ponty, springer science and Business media Dordrecht, 1987, p., 21.

[١٣٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٩١.

[١٣١] – بدر الدين مصطفي أحمد: هيدجر و ميرلوبونتي والوجود في العالم، سبق ذكره، ص ٢٣٩.

[١٣٢] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٢٩٢.

[١٣٣] – المرجع السابق، ص ص ٢٩٣::297.

[١٣٤] – عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٦م، ص ١٥٢.

[١٣٥] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٣٠١.

١٣٦ – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٦٧.

١٣٧ – ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق، عثمان أمين، تصدير : مصطفي لبيب، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م، ص ١٦.

١٣٨ – جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر الوجود والموجود، مؤسسة مصطفي قانصو، دار التنوير، ٢٠٠٩م، ص ١١١.

١٣٩ – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص ٧٣.

[١٤٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٣٠٢.

[١٤١] – المرجع السابق، ص ص ٣٠٢–٣٠٣.

[١٤٢] – موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، سبق ذكره، ص٦٢.

[١٤٣] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٣٠٣.

[١٤٤] – المرجع السابق، ص ٣٠٤.

[١٤٥] – المرجع السابق، ص ٣٠٥.

[١٤٦] – جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة، القاهرة، د.ت، ص ٢٠.

[١٤٧] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٣٠٥.

[١٤٨] – المرجع السابق، ص ص ٣٠٥-٣٠٦.

[١٤٩] – روني إيلي ألفا وآخرون: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ٤٩٣.

[١٥٠] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ٣٠٦.

[١٥١] – المرجع السابق، ص ص ٣٠٦،٣٠٩.

[١٥٢] – المرجع السابق، ص ٣١١.

[153] - Eric Matthews : The philosophy of Merleau-ponty, McGill- Queen,s university press, Montreal and Kingston, 2002, pp., 45-46.

[١٥٤] – موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، سبق ذكره، ص ص ٣١٤- ٣١٥.

# قائمة المصادر و المراجع :

## أولاً- المصادر العربية:

١- **موريس ميرلوبونتي:** العين والعقل، تقديم وترجمة: حبيب الشاروني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

٢- **موريس ميرلوبونتي:** المرئي واللامرئي، أعد النص: كلود لوفور، ترجمة وتعليق: سعاد محمد خضر، مراجعة: الأب نقولا داغر، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣- **موريس ميرلوبونتي:** المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبدالعزيز العيادي، مراجعة: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م. (ترجمة أخري).

٤- **موريس ميرلوبونتي:** تقريظ الحكمة، ترجمة وتقديم: محمد محجوب، دار أمية، ١٩٩٥م.

٥- **موريس ميرلوبونتي:** تقريظ الفلسفة، ترجمة: قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٦- **موريس ميرلوبونتي:** ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٨م.

## ثانياً- المراجع العربية:

١- **إبراهيم أحمد:** إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢- **إدغار موران:** النهج إنسانية البشرية- الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة، الأمارات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣- **إريك فروم:** فن الوجود، ترجمة: إيناس نبيل سليمان، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٤- **أمل مبروك:** الفلسفة الحديثة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ٢٠١١م.

٥- **أندريه لالاند:** موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الأول، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٦- **باتريك هيلي:** صور المعرفة مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٧- **بدر الدين مصطفي أحمد:** هيدجر و ميرلوبونتي والوجود في العالم، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد ٥٣، ٢٠١٧م.

٨- **بكري خليل:** الادراكي والوجودي في أبستمولوجيا وليم جيمس، مجلة آداب النيلين، كلية الآداب، جامعة النيلين، السودان، الجزء ٢، العدد٣، ٢٠١٦م.

٩- **بول ريكور:** الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٠- **بول ريكور:** الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١١- **بولس سلامة:** الصراع فى الوجود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢م.

١٢- **بول هازار:** أزمة الوعي الأوربي ١٦٨٠- ١٧١٥، ترجمة: يوسف عاصي، مراجعة: بسام بركة، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، د.ت.

١٣- **جان فال:** الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة، القاهرة، د.ت.

١٤- **جمال محمد أحمد سليمان:** مارتن هيدجر الوجود والموجود، مؤسسة مصطفي قانصو، دار التنوير، ٢٠٠٩م.

١٥- **جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، ١٩٨٢م.

١٦- **جون ليشته:** خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١٧- **دافيد لو بروتون:** انثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٨- **ديكارت:** التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق، عثمان أمين، تصدير: مصطفي لبيب، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.

١٩- **ديكارت:** انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٠- **روني إيلي ألفا وآخرون:** موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: الرئيس شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٢١- **زكريا إبراهيم:** دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ١٩٦٨م.

٢٢- **سعيد بن أحمد بن علي الأفندي:** الوجودية في الميزان، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، العدد ٦٣، ٢٠١٢م.

٢٣- **سليمة عبدالله:** الفلسفة وتبصر الوجود في فكر ميرلوبونتي ، مجلة منيرفا، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، مج٢،العدد١، الجزائر، ٢٠١٦م.

٢٤- **سمية بيدوح:** فلسفة الجسد، دار التنوير، ٢٠٠٩م.

٢٥- **صلاح حسن شنيب:** الوجودية بين هيدجر وجان بول سارتر، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، كلية العلوم الإنسانية والتطبيقية، الجامعة الأسمرية الإسلامية زليتن، ليبيا، العدد٢٢، ٢٠١٢م.

٢٦- **عبدالرحمن بدوي:** الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م.

٢٧- **عبدالرحمن بدوي:** دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٢٨- **عبدالمنعم الحفني:** المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٢٩- **عثمان أمين:** ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٦م.

٣٠- **علي الحبيب القريوي:** ميرلوبونتي وفيمياء الجسد الخاص: انطولوجيا الجسد، سجال في مفهوم الطبيعة والإنسان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد ١١٠-١١١، ١٩٩٩م.

٣١- **علي تتيات:** مفهوم الإدراك في فلسفة جولز آير، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد٣١، ٢٠١٧م.

٣٢- **فرانسواز داستور:** فلسفة هايدجر، ترجمة: محمد سبيلا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المجلد الثالث، العدد١٢، ٢٠١٥م.

٣٣- **فؤاد كامل:** أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٤- **فوزي العلوي:** الإدراك وارتباطه بالجسد والعالم: قراءة في فينومينولوجيا ميرلوبونتي الوجودية، مجلة مسارات، مجمع إفريقية للدراسات والتوثيق، تونس، العدد العاشر، ٢٠١٧م.

٣٥- **كانط:** نقد العقل المحض، ترجمة: موسي وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، ١٩٨٨م.

٣٦- **كولن ولسون، جون جرانت:** فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٥٩، ١٩٩٢م.

٣٧- **مارتن هيدجر:** التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، عبدالهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٨م.

٣٨- **مارتن هيدجر:** السؤال عن الشيء، ترجمة: إسماعيل المصدق، مراجعة: موسي وهبة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٣٩- **مالكولم جيفز:** الإدراك الحسي وتقدير كميته واستجابته عند الإنسان، ترجمة: ضياء الجصاني، مجلة العلوم التربوية والنفسية، العراق، العدد السابع، ١٩٨٦م.

٤٠- **محمد سباع:** جدلية الصوت والصمت: قراءة في فينومينولوجيا الكلام عند ميرلوبنتي، مجلة جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، العدد ٣١، ٢٠١٢م.

٤١- **محمد سعيد العشماوي:** تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الهيئة القومية للطباعة والنشر، د.ت.

٤٢- **محمد علي أبو ريان:** تاريخ الفكر الفلسفي(الفلسفة الحديثة)، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

٤٣- **محمود زيدان:** كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٤٤- **مراد وهبه:** المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م.

٤٥- **مسعودة رمضان علي:** فلسفة عبدالرحمن بدوي الوجودية، مجلة البحث العلمي في الآداب، كلية البنات، جامعة عين شمس، العدد١٧، الجزء الأول، ٢٠١٦م.

٤٦- **نقولا حداد:** فلسفة الوجود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م.

٤٧- **نهال علاء محمد محمود:** مفهوم الإدراك القصدي في الفكر الغربي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الإسماعيلية، العدد٦، ٢٠١٣م.

٤٨- **هنري برجسون:** بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسين الزاوي، مراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٤٩- **هيجل:** في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنج في الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

## ثالثاً- المراجع الأجنبية:

**1- A. M. Ritchie:** Language, Logic, and Existentialism, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 10, No. 3 1950.

**2- Bryan A. Smyth :** Merleau-pont,s Existential phenomenology and the Realization of philosophy, Bloomsbury studies in Continental philosophy, London and New York, first published, 2014.

**3- Christopher Watkin :** phenomenology or Deconstruction, The Question of Ontology in Maurice Merleau-ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc nancy, Edinburgh University press, 2009.

**4- Claude Lefort :** Maurice Merleau-Ponty : The Prose of the World, Translated by John O'Neill, by Northwestern University Press, U. S. A , 1973.

**5- David Morris :** The sense of Space, state university of New York press, 2004.

**6- Eric Matthews :** The philosophy of Merleau-ponty, McGill-Queen,s university press, Montreal and Kingston, 2002.

**7- Fritz Kaufman :** Concerning Kraft,s philosophy of Existence, philosophy and phenomenological Research, vol.1, No.,3, 1941.

**8- Herbert Spiegelberg :**Husserl's Phenomenology and Existentialism, The Journal of Philosophy, Vol. 57, No. 2, 1960.

**9- Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus :** Sense and non-sense, Maurice Merleau-ponty, Northwestern University press, u.s.a, 1964.

**10- John Killinger:** Existentialism and Human Freedom, The English Journal, Vol. 50, No. 5, 1961.

**11- Julius Kraft :** The Philosophy of Existence: Its Structure and Significance, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 1, No. 1941.

**12- Lawrence Hass :** Merleau-pont,s philosophy, Indiana university press, Bloomington and Indianapolis, 2008.

**13- Maurice Merleau-ponty :** The World of perception, Translated by Oliver Davis, Rutledge Taylor and Francis Group, London and New York, first published, 2004.

**14- Nicola Abbagnano:** Outline of a Philosophy of Existence, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 9, No. 2 1948.

**15- Stephen H. Watson :**In the shadow of phenomenology writing after Merleau-ponty Continuum Studies in Continental philosophy, London and New York, 2009.

**16- Stephanie Menase :** Maurice Merleau-ponty Conversas-1948, Livraria martins fonts editor Ltd, 2004.

**17- Taylor Carman :** Merleau-ponty Rutledge Taylor and Francis Group London and New York, first published, 2008.

**18- Thomas baldwin:** Maurice Merleau-ponty basic writings, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York First published, 2004.

**19- William S. Hamrick :** An Existential phenomenology of Law :Maurice Merleau-ponty, springer science and Business media Dordrecht, 1987.