وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩ – أ حزيران ٢٠٢٤
مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى
AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

البعد الأنطولوجي والسياسي في أفق تاريخ الكينونة
حرية الإرادة والعبودية مقاربة تحليلية في جدل إنسانوية إيراسموس وإصلاحية لوثر
مكانة المرأة في الفكر الغربي المعاصر – بيير بورديو إنموذجا
النظرية الأخلاقية عند وليم أوكام
الفعل الجميل بين الواجب والميل دراسة مقارنة بين كانط ونايس
مفهوم العدالة الإلهية عند الإمامية دراسة عقدية
الإنسان قبل النشأة والوجود
التحقق الذاتي لدى طلبة الجامعة
Feminist Identity and Its Manifestation

مجلة الفلسفة
العدد ٢٩ – أ
حزيران ٢٠٢٤

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University

PHILOSOPHY
JOURNAL

No. 29-A June 2024
AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN OTHER HUMAN SCIENCES
ISSN: 1136-1992 DOI: 10.35284

The Ontological and Political Dimension on the Horizon of the History of Being
Freedom of will and Slavery between Erasmus's Humanism and Luther's Reformism
The Status of Women in Contemporary Western Thought
Moral Theory in William Ockham
A Comparative Study between Kant and Naess on the Beautiful Act
The Concept of Divine Justice in Imami Shi'a
Man before Origin and Being
Self-Realization of University Students
Feminist Identity and Its Manifestation

العدد الثامن والعشرون ا
كانون الأول
2024
٢٠٢٣

مسؤول الدعم الفني
م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي
م.م. محمد محسن خلف
كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد
هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الالكتروني
م.د أسماء جعفر فرج

تصميم وطباعة
مكتب الإثير
للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي (ISSN:(1136-1992
وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)

أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)

أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران – ايران)

أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)

أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)

أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)

أ. د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)
فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

PHILOSOPHY JOURNAL

مجلة الفلسفة

مجلة فلسفية مُحكّمة نصف سنوية ، تصدر عن كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ، وحاصلة على الرقم الدولي (المعياري) ISSN 1136-1992 ، والمعرف الدولي تحت الرقم 10.35284 وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية ، والوسيطة ــ مسيحية وإسلامية،والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر)، ومجال فروعها (الميتافيزيقا والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ...) ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات ــ المعرفية والبحثية ...) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بُعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث ...والنشر في المجلة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية .ومما تتوخاه المجلة ، فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة ، ترصين الثقافة ، ونشر الوعي النقدي البناء ، وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز.

مجلة (الفلسفة)

مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1992-1136. وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم 35248-10. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي والاجنبي ممن يحمل الالقاب العلمية العليا.

شروط النشر

1. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوباً بخط (simple fide Arabic) بحجم (14) للمتن و(12) للهامش ، ومنضداً على (CD) خاص.
2. توضع الكلمات المفتاحية (العربية والانكليزية) في بداية البحث.
3. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (150) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .
4. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث وعلى النحو الاتي : (أسم المؤلف ، سنة النشر،رقم الصفحة) ويقدم اللقب أو الأسم الثاني .
5. يكون التوثيق للمصدر او المرجع في نهاية البحث وعلى النحو الاتي:(اسم المؤلف ،سنة النشر ،اسم الكتاب ،مكان النشر ،دار النشر)

نموذج تطبيقي : *الجابري ، محمد عابد(2003) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .*

6. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قُبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.
7. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .
8. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .
9. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (100000) مائة الف دينار عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره ($100) مائة دولار امريكي .
10. ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (10000)عشرة آلاف دينار عراقي عن كل نسخة .

توجه المراسلات والاستفسارات على الايميل:
journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

المحتويات

البحث	أسم الباحث	الصفحة
كلمة العدد	رئيس التحرير	١_٢
❖ محور الفلسفة المسيحية		
١: حرية الإرادة والعبودية: مقاربة تحليلية في جدل إنسانوية إيراسموس واصلاحية لوثر	أ.م.د: أحمد عبد السادة زوير	٣–٣١
٢: النظرية الاخلاقية عند وليم أوكام	م.د. اسماء جعفر فرج	٣٢–٥٢
❖ محور الفلسفة الحديثة		
١: الفعل الجميل بين الواجب والميل دراسة مقارنة بين كانط ونايس	م.م. نور هاشم طه	٥٣_٦٨
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١: البعد الأنطولوجي والسياسي في أفق تاريخ الكينونة مقاربة في فهم إشكاليات الانعطافات الكبرى	أ.د كريم حسين الجاف	٦٩_١١٦
٢: مكانة المرأة في الفكر الغربي المعاصر (بيير بورديو من خلال كتابه الهيمنة الذكورية)	أ . م . د. وفاء كاظم علي	١١٧_١٤٧
❖ محور الفكر الاسلامي		
١: الإنسان قبل النشأة والوجود	م.م. حيدر لؤي جبار	١٤٨– ١٧٩
٢: مفهوم العدالة الالهية عند الإمامية دراسة عقدية	م.م. إسماعيل دهله هايش	١٨٠– ٢٠٦
٣: اثبات وجود الله عند الفلاسفة المسلمين –دراسة نقدية تحليلية	م.م زينب حسين عبيد خضير.	٢٠٧– ٢٣٤
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
١: التحقق الذاتي لدى طلبة الجامعة	م. م. جوهر محي كاظم	٣٣٥– ٢٦٨
❖ محور قراءة في نصٍ فلسفي		
١: نهج البلاغة من التشفير الى الحكمة	ا. د. رحيم محمد الساعدي	٢٦٩– ٢٧٥
٢: التلمذة الفلسفية لغادامير سيرة غيرية	م.م صلاح محسن جبر	٢٧٦– ٢٨٣
❖ محور نصوص مترجمة		
١: : تاريخ الفلسفة: هل يتطور بشكل دوري؟	ترجمة: يوسف اسحيردة	٢٨٤– ٢٨٨
❖ محور الدراسات باللغة الانجليزية		

٣٠٨–٢٨٩	Zeena Mohammad Tahir	Feminist Identity and Its Manifestation in Tanushree Podder's Escape from Harem, R. K. Narayan's The Guide and Dipika Rai's Someone Else's Garden

كلمة العدد

بـالتزامن مـع إنعقـاد مـؤتمر العـراق الفلسـفي الحـادي عشـر (فـي كليـة الآداب الجامعـة المستنصـرية) ، والـذي ستقوم (مجلـة الفلسفة) بنشـر بحوثـه ، يصـدر هذا العـدد الـ (٢٩) ليؤكدا مجدداً على الحضور المتميز للفلسفة في صيرورة اهتمامات مجتمعنا ومثقفينا .

ومـن لـوازم إدامـة حضـور هذا النـوع من الفكر، أعنـي الفلسفة، التثاقف الايجـابي، بـل قل الجدلي بالأحرى، بين الخطاب الفلسفي المحض ، التخصصـي، المقام على التسويغ الإتساقي، أو السياقي كما يُطيب لفيلسوف النقد (كانط) أن يقول ، وبين الخطاب الفلسفي التطبيقي الذي ينظر فـي قضـايا انشـغالات النـاس وفيما تكدس من أفكار فـي عقولهم ، أو فيما بتنا نسميه : الثقافة التداولية (ولكن من منظور فلسفي كما لا يُخفى) .

إن من طبيعة الثقافة التداولية أن تكون اجتماعية ، وعلى صلة بالتراث ، التراث الديني كما هـو الحـال فـي زماننـا، ومـن هنـا سـيطلع القـارئ الكـريم ، فـي هـذا العـدد ، علـى نمـاذج مـن المقاربات لبيان هذه الصلة من خلال البحث في : أصل الانسان والوجود استناداً إلى النص الديني ، والحرية والعبودية بين العصر الوسيط ومشارف عصر النهضة، والعدالة الإلهية كما تجسدت في الفكر الإسلامي ـ الإمامي، والموقف من المرأة في الشرق والغرب ، من خلا بحثين : وتجلياتها في نماذج من الأدب الروائي the feminist identity الأول عن الهُوية النسوية والثاني في الفكر الغربي المعاصر (بيير بورديو أنموذجاً).....

أمـا الخطـاب الفلسـفي المحـض فلـدينا منـه فـي هـذا العـدد بحثـان الأول يرصـد المنعطفـات التاريخيـة فـي معنـى الوجـود العـام (الكينونـة) مـن المنظـور الانطولـوجي المعاصـر؛ ويبـدو أن ارسـطو كـان محقـاً : فالسـؤال الـذي حيّـر النـاس ومـا زال يُـربكهم .. هـو سـؤال الوجـود (" ما الوجود ؟") ...

والبحـث الثـاني فـي فلسـفة الجمـال والاخـلاق وذلـك خـلال التوقـف عنـد الفعـل الجميـل بـين الواجب والميل ، عبر مقارنة بين أطروحتي كانط ونايس في هذا الصدد .

وفي محور قراءة في نص فلسفي لدينا نصان الأول فريد عن " نهج البلاغة من التشفير إلى الى الحكمة "، والحكمة هي الفلسفة الأولى ، والثاني قراءة في كتاب (التلمذة الفلسفية لغادامير سيرة غيرية)

وفي محور النصوص المُترجمة لدينا نص (عن الفرنسية) يدور حول " تاريخ الفلسفة " وهل يتطور بشكل دوري!، ونص (عن الانجليزية) حول : " ما نحتاجه قبل قراءة النصوص الكانطية " .

ونرجو من هذا التنوع في الموضوعات ، والتعدد في المقاربات ، والتباين في المنظورات الفلسفية ، في مجلتكم (مجلة الفلسفة) المُحكّمة ، أن يساهم مجدداً في تبيين أهدافها من نشر الثقافة الفلسفية واشاعة الوعي النقدي عبر تنمية العقول وصقل المواهب والابتعاد عن الدوكماتيات التي تسيّدت على الكثير من العقول والثقافات والمتبنيات...

رئيس التحرير

البعد الأنطولوجي والسياسي في أفق تاريخ الكينونة
مقاربة في فهم إشكاليات الانعطافات الكبرى

أ.د كريم حسين الجاف
كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية
dr.karimjaff@Uomustansiriyah.edu.iq

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرّف على البعد الانطولوجي والسياسي لفهم إشكاليات معنى الكينونة في نطاق الكثافة الانطولوجية للكائن التي تتحدد في كل عصر من عصور تاريخ العالم. ومن أجل تحقيق ذلك فقد تمّ تحديد أهم الانعطافات التاريخية الكبرى التي كان لديناميات الخطاب الفلسفي أثر كبير في الكشف عنها، فضلاً عن الإشكاليات الجوهرية التي تمظهرت عنها؛ وذلك لأن السؤال عن معنى الكينونة هو سؤال عن مصير الإنسان الغربي الذي يتحدد وجوده في نطاق مفهوم الدولة التي تشكلت ملامحها من العصر الإغريقي الذي مثل فضاء ميلادها، وميلاد الفلسفة معاً وحتى عصرنا الحاضر.

الكلمات المفتاحية: الكينونة، الأنطولوجيا، الإنعطافة، الدولة.

The ontological and political dimension on the horizon of the history of being
An approach to understanding the problems of major turning points

Abstract

This study, titled (The ontological and political dimension in the horizon of the history of being: an approach to understanding the problems of major turning points), aims to

identify the ontological and political dimension of understanding the problem of the meaning of being within the scope of the ontological density of being that is determined in every era of world history. In order to achieve this, the most important major historical turning points that the dynamics of philosophical discourse had a significant impact on revealing were identified, in addition to the fundamental problems that emerged from them. This is because the question about the meaning of being is a question about the fate of Western man, whose existence is determined within the scope of the concept of the state, whose features were formed from the Greek era, which represented the space of its birth, and the birth of philosophy together, until our present era.

Keywords: Being, ontology, turning, state.

المقدمة

تعدُ الانعطافة لحظة حاسمة في ديناميات الإبـداع الفكـري، ولاسـيّما الفلسـفي منـه، لحظـة تحـدث الفـارق فـي ذات الفيلسـوف وفعل فكره، وتصنع تجربته الفكرية وتعبر عنهـا، وعـن المكانـة الفكريـة التـي يصـل إليهـا، فـبعض الفلاسـفة كانـت خطابـاتهم الفكريـة كافيـة لاكتشـاف عبقريتهم الفكريـة؛ فالانعطافـات فـي هـذا البحـث إذن بمثابـة العـودة إلــى عصــور الابـداعات المميـزة للفكر الفلسفي، وجماليات تجربـة الوجـود، لكن على مستوى الفكر المبتكر.

يمكــن القــول: إن فــي كــل عصــر مــن عصـور تـاريخ الفلسفة نجد أنّ الانعطافـة تشــكل التحــدي الكبيــر، ونقطــة تحــول مصـــيرية فهـــي، لحظـــة يعـــيش فيهـــا الفيلسوف تحدياً بين فعل فكره وما تتوافر لــه مــن ممكنــات؛ إذ إنهــا لحظــة حرجــة ونقطـة انطـلاق تسـعى إلـى ترسـيم حـدود علاقة ذاتية الكائن بين وعيه والعالم الذي يتواجد فيه فـي نطـاق مـا يمكـن أن نطلـق

عليه إشكالية فهم معنى الكينونة، ففي الفلسفة وعبر تاريخها نجد أن الانعطافة ليست واحدة، بل هي لحظات تعاود الظهور مرة بعد أخرى لمن يتفكر في إشكاليات الفكر الكبرى؛ ولاسيّما الفلسفية منها؛ إذ تنشط ديناميات فكر الفيلسوف الفعال فيها حين يوجه فعل فكره في تداول تطور مقارباتها، وأسلوبها وتعدد اتجاهاتها حين التفكير فيها، ومن أجل معاودة التفكير فيها عبر بداية جديدة يستأنف بها مشروعه الفكري الذي يسعى إلى إحداث الفارق به.

عن الانعطافة في الفلسفة وتحدياتها يأتي بحثنا الذي يتفكر في مسألة الكينونة عبر تسليط ضوء الفكر على التحولات الكبرى بشأنها، ومن خلال فلاسفة من أصحاب التجارب الفكرية المبتكرة التي أحدثت الفارق في عصور مختلفة بدايةً من التجربة الاغريقية وحتى الالفية الثالثة التي نعيشها راهناً، وعبر مقاربات متعددة يُظهر فيها كل فيلسوف خطابه في فهم معنى الكينونة؛ إذ إن الهدف من البحث تقديم خطابات الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة وكيفية تطور مقارباتهم الفكرية والمنهجية وتأويلها في سياق ما أطلق عليه (معادلة الكثافة الانطولوجية للكائن)؛ لتمكين المتلقي من الاطلاع على تجاربهم الفكرية في فهم مسألة الكينونة عبر إعادة اكتشافهم المتجدد لهذه لإشكالياتها ومعناها، وكيفية تغير الأسلوب والرؤية الفكرية لها عند إثارة السؤال عنها في كل عصر من عصور تاريخ العالم، وأثر الميتافيزيقا في تشكيلها؛ إذ إنها تركز على مكانتها المركزية بوصفها إحدى الأيقونات المتجذرة في خطابات تاريخ الفلسفة، وشغلت حيزاً رفيع المستوى عند الفلاسفة حتى جعلوا منها سؤالاً مستداماً، أو سؤال الأسئلة، أو (أم الأسئلة) التي يتفكرون فيها عن كيفية حضور الانسان في العالم عبر ترسيم حدود فكرية لتحديد موقعه وحجم انتشاره فيه بشكل أنطولوجي؛لذلك سينشغل البحث بالوقوف على النتوءات الفلسفية البارزة التي لمّا تزل محرّكاً، أو

مثار إلهام للسؤال عنها من أجل فهم معناها في الماضي والحاضر، وفي نطاق الفلسفة القارية.

طوبوغرافيا الكينونة: نحو فهم جديد لماهية الكائن

طالما أثار الفلاسفة سؤال الكينونة ، ولمّا يزل لا يتوقف عن إثارة التساؤل عن ماهيتها، وكيف تحصلت على انعطافات في فهمها عبر عصور تاريخ العالم؛ لذلك يسعى هذا البحث إلى إعادة صياغة معنى الكينونة، وتشكلاتها، والتحولات المصيرية لفهم ماهيتها؛ إذ سنكتشف أن لكل عصر فهماً لماهيتها بشكل مختلف، وطبقاً للمتغيرات التي تحدث في العالم التي تعيد تشكيل أفقها الأنطولوجي؛ أي في كيفية حضور الكائن في العالم، وفي إطار موقف ميتافيزيقي يحدد اكتمالها؛ لكن الاكتمال هنا –بتعبير هيدغر– لا يعني أن الفلسفة تبلغ مع نهايتها الاكتمال في أعلى درجاته؛ إذ لكل مرحلة فلسفية ضرورتها الخاصة، فمن غير المناسب أن نفضل فلسفة على أخرى (هيدغر، ٢٠١٦، صفحة ٥٢) عند التفكير في إشكاليات الفلسفة؛ ولاسيّما في سؤالها المستدام إشكالية فهم الكينونة.

لذلك وفي نطاق إعادة التفكير في معنى الكينونة يدعي بحثنا التفكير في صياغة مفهوم أطلق عليه (طوبوغرافيا الكينونة)؛ وذلك من أجل إعادة النظر في مراجعة معنى الكينونة وتحديدها بعدّها أحد أهم المفاهيم الأساسية التي تدخل ضمن المجال الدلالي للفلسفة، كما يشهد تاريخ الفلسفة، وأعني بطوبوغرافيا الكينونة الميتافيزيقا التي تتفكر بترسيم خرائط لحدود الأفق الانطولوجي للكائن في مساحة محددة من الوجود عبر إنتاج مفاهيم تكشف عن موقعه وحدود انتشاره، أو انفتاحه على العالم في نطاق ما أطلق عليه الكثافة الأنطولوجية للكائن؛ تلك التي تعبر عن استراتيجية انفتاحه؛ إذ لا يمكن لأي فعل فكر فعّال وضع ترسيمات لحدود جغرافية الكائن من دون أن يكون على

درايــة دقيقــة بمســاحة وجــوده مــن جهــة الموقع والحضور.

ولا شـك أن الخريطـة الأنطولوجيـة لأفـق الكـائن تكشـف عـن المسـاحة، أو المجـال التاريخي الذي يتشكل بموجب فعل الفكر الـذي تنشـط دينامياتـه فـي نطـاق صـورة الفكر التي تنبثق في سياق تجربة تاريخية تمتاز بإحداث الفارق في الوعي والوجود، فالفلسفة ليست نشاطاً يحدث على مسرح التـاريخ حسـب، بـل نشـاطاً يحـدث علـى مسرح الجغرافيا التي تعرض دراما الوجود؛ إذ أن المجـال الأنطولـوجي للكـائن، هـو مجـال دائـم التغييـر والتحـولات الجذريـة، وتتشـكّل لـه خـرائط جديـدة تحـدد طريقـة حضوره في العالم، فإذا كانت الميتافيزيقا قد حوّلت الأفق الأنطولوجي للكائن قابل للتفكير في نطاق مشهد عقلي، فإنها فعلت ذلك لأنها تعي أن ذلك الأفق يتغير دائماً فـي نطـاق المتغيـرات، وفـي سـياق فعـل الفكـر وديناميـاتـه التـي ترسـم المفـاهيم لـه لفهم معنى وجوده.

إن السؤال عن معنى الكينونة هو سؤال عـن الأفـق الأنطولـوجي للكـائن الـذي يتموضــع، ويعيـد تموضــعه علــى وفـق المتغيـرات التـي تحـدث علـى وجـوده؛ أي عالمـه وتشـكله الـذاتي فيـه، وهـو مـن ثـم سـؤال عمّـا هـو جـوهري، أو أسـاس فـي وجـود الكـائن فـي كليـة وجـوده فـي العـالم عبـر أسـئلة مصـيرية تضـع الأنسـان فـي عصـر يعـيش راهنياتـه، أسـئلة تسـعى إلـى تحديـد خـرائط لكيفيـة حضـوره فـي العـالم، وطريقة انتشاره فيه وهما بعدان أساسيان يمكن أن يشكلا هويته الوجودية في نطاق الكثافـة الأنطولوجيـة للكـائن التـي يمكـن التعبير عنها بصيغة= الموضع/الحضور في العالم؛ فالموضع يمثل حضور الكائن فـي العـالم الـذي يتواجـد فيـه بشـكل فعلـي، والحضـور يمثـل مسـاحة الانفتـاح وحجمـه الوجـودي فـي ذلـك العـالم الـذي يحيـا فيـه بالفعـل، فهـو التحقـق الـذاتي للكـائن فـي العالم، وفي نطاق وجوده الكلي؛ أي كلية الكـائن الـذي يتمـدد فـي العـالم علـى نحـو فعلـي، فكلمـا ازدادت الكثافـة الأنطولوجيـة

للكائن، إزدادت قدرته على الحضور في العالم والانتشار فيه (الجاف، ٢٠٢٠، صفحة ٥٣)، وهذا لا يمكن أن يتحصل من دون الفكر؛ أي أن فعل الفكر وشدته هو الذي يوقظ روح الكينونة في الإنسان فتدفع حالته الذهنية إلى احتمال متغيراتها في عالم العيش الذي هو مجال الاحساس بالوجود، فشدة الفكر هي القدرة العقلية التي تؤثر في الوضع الانطولوجي للكائن لتعزيز؛ قدرته على المناورة المرنة في لحظاته المصيرية، وتسبب في تغيير حالته الوجودية من وضع الى آخر؛ لأجل الاستجابة الى تحديات وجوده. (الجاف، ٢٠٢٠، صفحة ٥٣)؛ لذلك فإن الكينونة تعني إظهار الكائن بالكشف عنه في عالم العيش؛ أي أنها عملية تعالي، أو تخارج الذات بالمعنى الفينومينولوجي والحلول في العالم؛ فهي الفاعل الوسيط(agency) بين الوعي والوجود التي تحدد الميتافيزيقا المساحة الواقعة بينهما بوصفها مجال حضور الكائن(=الانسان) لصناعة تاريخه؛ لذلك يمكن عدّها محور الإنسان؛ إذ هي الموضع الذي يدخل منه نور الوجود إليه، وهذا النور يضيء طريقه نحو الخير، والحق، والجمال، والفلاسفة يكشفون عن هذا النور الذي يقودهم إلى دربهم في ظل دراما الوجود ليكتشفوا في تفكيرهم الهوية الراهنة للكينونة.

الكينونة أفقاً للانفتاح على العالم: تحولات تجربة الاحساس بالوجود

لا شك أن هناك تجارب كثيرة ومتعددة عاشها المشهد الفلسفي القديم، والحديث، والمعاصر في فهم مسألة الكينونة؛ ففي هـ<ا البحث سنعرض التجارب الانطولوجية للفلاسفة التي سنرصد من خلالها التمفصلات المهمة التي إتسمت بها منذ ظهور الفلسفة على أرض الإغريق، وحتى عصرنا الراهن عصر الذكاء الاصطناعي ليس بوصفها أحدى الإشكاليات الفلسفية الكبرى حسب، بل بوصف التفكير فيها ما زال ذو راهنية بسبب تحولاتها الجذرية التي ما زال الفلاسفة يتفكرون فيها ويسلطون ضوء

فعل الفكر عليها عبر أسئلة جديدة؛ لذلك سنبدأ بتحديد خريطة أنطولوجية، ستكون عبارة عن ترسيم طوبوغرافي بأهم الانعطافات الفلسفية التي تنشط دينامياتها الفكرية في فهم مسألة الكينونة واشكالياتها منذ ظهور خطابها الأول مع الحضارة الإغريقية إلى تطورات أدوات الثورة العلمية المعاصرة مع الثورة الرقمية التي نعيشها راهناً؛ وذلك من أجل توجيه عناية المتلقي نحو الخطابات الأنطولوجية التي هي بمثابة الإشكاليات الفكرية الكبرى التي انبثقت في نطاق الخطاب الفلسفي، وكانت بمثابة ولما تزل انعطافات جذرية في فهمها؛ أي في فهم مسألة الكينونة.

اللحظة الاغريقية بوصفها الانعطافة الأولى: من الميثوس إلى اللوغوس

لقد أحدث ظهور دولة المدينة بوصفه حدثاً سياسياً عظيماً تأثيراً جوهرياً على المجتمع الإغريقي؛ إذ أحدثت تحولات بنيوية على الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي، وقطعية جزئية مع التراث، ونقلتهم إلى مرحلة جديدة من حيث فهم الذات، والآخر، والعالم، وعلاقتهم بالوجود، والمعرفة، والقيم؛ وذلك عند ابتكارهم لمفهوم العقل الكوني(logos)؛ إذ ثمة علاقة وثيقة ومتبادلة بين السياسة واللوغوس وشكّلت أداة الحياة السياسية في إطار دولة المدينة، وأحدثت على مستوى الفكر المحض وسيلة ثقافية مشتركة (فرنان، ١٩٨٧، الصفحات ٤٢-٤٣)؛ لذلك كانت الفلسفة التي ولدت من رحم دولة المدينة عنصراً فكرياً حاسماً في نشر الثقافة العقلانية وخطاً فاصلاً بين العيش في قيم التراث، أو عصر دولة المدينة التي جعلت الإنسان الإغريقي يعيش عصراً جديداً.

وفي فضاء دولة المدينة راودت أذهان الفلاسفة أسئلة جوهرية عن أصل الوجود ومصيره عند سؤالهم عن معنى الكينونة؛ فضلا عن الأفكار الفلسفية الأخرى، لكن انطلاقاً من شكل التنظيم السياسي الذي أطلق عليه كما ذكرنا دولة المدينة التي

عرفت شكلا مكتملاً في القرن السادس قبل الميلاد (روس، ٢٠١٩، صفحة ٤٩)، الذي أصبح التركيز فيه على علاقة الفكر بالأرض وفي إطار جغرافية دولة المدينة؛ ولا سيما في تمثيلاتها الثقافية، والاجتماعية، والسياسية؛ وذلك عبر إعادة رسم حدود التفكير ونقله من الميثوس إلى اللوغوس فلم يعد التفكير بطريقة حكمة الشرق التي يتفكر حكمائها من طريق الصورة، بل التفكير من طريق المفهوم الذي يبتكره الفلاسفة ويتفكرون فيه (جيل دولوز وفليكس غتاري، ١٩٩٧، صفحة ٢٨)؛ إذ بقيت الفلسفة منذ تأسيسها في فضاء دولة المدينة الوسيلة المثلى في المشروع الثقافي الغربي للتعريف وإعادة تعريف المسائل الفكرية الكبرى وإشكالياتها؛ ولا سيما مسألة الكينونة.

لذلك سيؤكد بحثنا هذا على، أن علاقة الفلسفة بالسياسة تكمن في أن الدولة هي الأفق الجيوبولوتيكي وفضاء ميلادها الذي يبتكر فيه الفلاسفة ممارسات وصوراً جديدة للتفكير في المسائل المصيرية والفكرية الكبرى التي تنبثق عن ذلك الفضاء؛ ولا سيما مسألة الكينونة؛ إذ تتوافر لديهم قدرة تعقل لحظاتها الحاسمة ومتغيراتها المصيرية، وهم الأجدر بهذه المهمة؛ لذلك نتفق مع ميشيل فوكو الذي يقول: إن الفلسفة هي سياسة، سياسة محايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة (فوكو، ١٩٨٦، صفحة ٧٢)، وهذا ما سنجده جليّاً في انعطافات فهم مسألة الكينونة التي هي ليست مجرد مسألة ميتافيزيقية، بقدر ما هي مسألة سياسية؛ أو جيوسياسية تسعى إلى توحيد هوية الإنسان(= وحدة الكائن) بوصفها ذاتاً سياسية في نطاق التنظيم الاجتماعي المعنوي الذي يطلق عليه الدولة.

المرحلة الهيلينية المبكرة: الكينونة في أفق دولة المدينة(١)

لقد أثار وضع دولة المدينة مقاربات فكرية أسست عالماً جديداً شكل أنموذجاً لإطار حضاري جديد للبشرية بعامة، وللإغريق

بخاصة؛ إذ أسس تكويناً اجتماعياً سياسياً أطلق عليه المجتمع المدني الذي ظهرت فيه علاقات قوى جديدة، وفاعلين اجتماعيين جدد من سياسيين ومفكرين يطلق عليهم فلاسفة، فضلا عن أسلوب انتاج انبثق عنه ثروات جديدة، وعملة نقدية للتبادل التجاري التي أصبحت قوة اجتماعية جديدة لم تكن معروفة في النظام العشائري القديم، وثورة ديموقراطية نقلت السلطة للتجار والطبقات الشعبية، وأصبح الانتاج بيد العبيد الذين هم في نظر الإغريق الأحرار ذوو طبيعة أدنى من طبيعتهم (حرب، ١٩٧٩، الصفحات ٧-٨)، وقد شكّل هذا الوضع فهماً فكرياً جديداً أسس لقواعد ألعاب فكرية يقترب من الواقع الجديد عبر التأطير المنطقي، والعقل الكوني الذي شكّل خريطة جيوسياسة جديدة للعالم الإغريقي، خريطة تكشف عن هواجس البحث عن علاقة الفكر بالسياسة، والوجود، والمعرفة، والقيم، تلك الهواجس التي أثارت اسئلة جديدة تعبر عن طبيعة وجود الإنسان الذي يتواجد في أفق تاريخي مميز (=دولة المدينة) يتحكم فيه اللوغوس الذي شكّل نقطة تحول للأمة الإغريقية ومجال للاهتمام لذلك الواقع الإنساني الجديد الذي يتفكر فيه بالفلسفة التي تشترط درجة معينة من الثقافة العقلية (هيغل، ١٩٨٥، صفحة ٢٣)، وهذا ما نجده عند الإغريق.

تعد المرحلة الهيلينية المبكرة حدثاً كبيراً تضع بصماتها الواضحة في أول تجربة إنسانية تكشف عن تفكر الإنسان بوجوده، ومصيره بشكل عقلي، ويمكن عدّها من ضمن المحطات الكبرى التي وضعت الإنسان على سكة التفكير بمصيره بقدر طاقته المتناهية، ويعدُ طاليس(ت: ٥٤٨ ق.م) أول فيلسوف دشن سؤال معنى الكينونة بمعزل عن السرد الخيالي (نيتشة، ١٩٨٣، صفحة ٤٦) حين بحث عن الكثافة الأنطولوجية للكائن ووجد أن العنصر الأول لها هو الماء، وكان هذا بحسب أرسطو الرأي حول الكينونة الأولى (طاليس، الميتافيزيقا " ماوراء الطبيعة"،

٢٠٢٣، الصفحات ٣٤-٣٥)، ولا شك أن طبيعة المنطقة البحرية قد القت بظلالها على تفكير طاليس الفلسفي.

أما بعد طاليس فسأختار اربعة نماذج فلسفية قبل سقراط أرى أنها شكلت نتوءات؛ أي شخصيات بارزة بهم تنعطف الأفكار والأحداث في عصور لاحقة على عصورهم وشكّلت انعطافات فكرية للابتكار والتجديد وإعادة تأسيس كيفية حضور الكائن وتموضعه في العالم ألا وهم: فيثاغورس، وهيراقليطيس، وبارمنيدس، وديموقريطس الذين يمكن عدّ الفلسفات اللاحقة عليهم هوامش على فلسفتهم.

يقدّم فيثاغورس (٥٧٢- ٤٩٧ ق.م) خطاباً جديداً عن الكثافة الأنطولوجية لكينونة الكائن من رقمنتها؛ إذ يرى أن الكائنات عبارة عن أعداد، وأن كل الكائنات تتألف من أعداد (Burnet, ١٩٦٣, p. ٢٨٥)، وأن دراسة الرياضيات ورقمنة الوجود يمكن أن تخلص الروح من مساوىء الجسد؛ وذلك من إدراكه بوصفه مقدارا، وشكلاً، ونغماً (خرطبيل، ١٩٨٠، صفحة ٤٢) يخلق الانسجام في الوجود؛ لذلك فمن فلسفة فيثاغورس أسس الفيثاغوريون منظومة أخلاقية تسعى إلى القضاء على الاضطرابات السياسية التي كانت سائدة في دولة المدينة في العصر الذي ظهروا فيه (بدوي، ١٩٧٩، صفحة ١١٦)، لتحقيق السلام عبر فكرة الانسجام بين الكائنات من الفهم الرقمي للكينونة.

أما هيراقليطس(٥٤٠-٤٧٥ ق.م) فنجد أن السؤال عن معنى الكينونة عنده هو سؤال يتضمن كل ما هو كائن في العالم بما فيه السائل نفسه؛ إذ أن من المستحيل في التقليد الهيراقليطي التغلغل لمعرفة سر الطبيعة من دون دراسة سرّ الإنسان (كاسيرر، ١٩٦١، الصفحات ٣٣-٣٤)؛ لذلك فإن السؤال عن الأفق الانطولوجي للكائن في أفق دولة المدينة سيكون سياسيا-اخلاقياً بسبب المتغيرات والتحولات السريعة التي تحصل فيها مما

جعل هيراقليطس يشبه وجود الإنسان في العالم كوجوده في النهر؛ إذ لا يمكن له أن ينزل مرتين؛ لأن مياها جديدة تجري من حوله وهي مياه التغيير والتحول (هيراقليطس(شذرات)، ١٩٨٣، صفحة ٧٠)، لكن تلك التحولات، أو صيرورة الوجود يتحكم فيها عقل كوني(اللوغوس) وهو سائد لدى جميع الناس ومع أنه قانون عام إلا أن غالبية الناس تعيش كما لو كان لهم فهم خاص بأنفسهم (هيراقليطس(شذرات)، ١٩٨٣، صفحة ٦٠)؛ لذلك يطالب بالحرية الأخلاقية، وأن يسير الإنسان على هدي العقل الكوني في أفعاله، وأن لا يتبع العامة، وكان من أجل هذا يحمّل الديموقراطية مسؤولية الاضطرابات في دولة المدينة لأن قوانينها هي قوانين العامة (بدوي، ١٩٧٩، صفحة ١٤٣)؛ لذا يتوجب على الناس التمسك بما هو مشترك بين الجميع، كما تتمسك المدينة بالقانون الذي يستمد من قانون واحد إلهي وهو اللوغوس (الأهواني، ١٩٥٤، صفحة ١١٠) الذي لا يمكن لأي كائن أن يهرب منه.

مع بارمنيدس (٥٤٠- ق.م) تستمر الممارسة الانطولوجية المضادة للنزعة الديموقراطية التي سادت دويلات المدن الإغريقية؛ إذ يقدّم فهما ارستقراطيا لكينونة الكائن، ويرى أن ما يمكن التفكير فيه يجب أن لا ينتمي إلى مجال الحس؛ فما نفكر فيه، ومن أجله يوجد التفكير هو شيء واحد (Burnet, ١٩٦٣, p. ١٧٦)، ولا يمكن أن يتغير، فالتفكير والكينونة هما شيء واحد في شكله وصيغته وتحديده (طاليس، الميتافيزيقا " ماوراء الطبيعة"، ٢٠٢٣، صفحة ٤١) فهما يمثلان وحدة الكائن في ثباته وهويته، وأن اللاوجود لا يمكن التفكير فيه لكونه لا ينتمي إلى مجال التفكير، لذلك تعزى إلى بارمنيدس أُولى الخطابات المؤسسة لمفهوم الكينونة التي تأسست دلالتها على مبدأ الاستدامة، والابدية، لأنّ الخطاب الذي يرى أن ما نفكر فيه يجب أن يكون

دائماً وأبدياً ولا يخترقه التغير والتحول؛ أي الصيرورة بالمعنى الهيراقليطي.

وأما ديموقريطس(٤٧٠ – ٣٦١ ق.م) فيأتي بوصفه فيلسوفا معتدلا يؤسس لنزعة انطولوجية تقدم فهما لكثافة كينونة الكائن من فلسفته الذرية التي تجمع بين الوجود واللاوجود وترى أن الذرات هي الجواهر، والملاء، والوجود، والفضاء هو الخلاء، واللاشيء، واللامحدود، والذرات تختلف من حيث الشكل والحجم، والترتيب، وهي ذاتية الحركة ومن حركتها تتجمع فتختلف؛ ليتشكل الكون والفساد (الأهواني، ١٩٥٤، صفحة ٢١٩) في العالم وقد انعكست فكرته عن الكينونة التي تجمع بين الوجود واللاوجود على نظريته الأخلاقية والسياسية في ديموقراطية دولة المدينة التي تقوم على قوة النفس واعتدال المزاج فالنفس القوية تكبح الرغبات وتتمثل هذه القوة في ضبط النفس والاعتدال، وهذا ما ينعكس على المزاج السياسي التي يؤيد ديموقريطس فكرتها عن الديموقراطية التي يجب أن تقوم على المساواة، لكنه التزم الابتعاد عن الحياة العامة، وظلّ يسخر من الناس الذين يتعلقون بشهواتهم (الأهواني، ١٩٥٤، صفحة ٢١٨)، ويتطلع إلى ما هو جميل في العالم.

ونجد مما تقدم أن الشيء الذي يميز الفلاسفة عند سؤالهم عن معنى الكينونة في أفق دولة المدينة هو التداخل بين الأخلاق السياسية، والأخلاق الفردية، وأن الواجب نحو الدولة يتقدم على الواجب نحو الذات، وقد طبع التفكير السياسي بطابعه أغلب الفلاسفة السابقين على سقراط (بدوي، ١٩٧٩، صفحة ٨٩) ممن اكتشفوا وجود علاقة بين الفكر والسياسة؛ أي علاقة السياسة بالمجتمع المدني.

المرحلة الهيلينية المتأخرة: الكينونة في أفق دولة المدينة(٢)

لقد شكلت دولة المدينة؛ ولا سيما في عهد بيركلس(٤٩٥-٤٢٩ ق.م) الذي تعلّم الفلسفة على الفيلسوف أنكساغوراس وعياً

جديداً للناس الذين بدأ يطلق عليهم بالمواطنين الذين لهم الحق في قيادة الدولة، فلم تعد النبالة، والارستقراطية شرطاً لقيادتها، ففي عهد بيركلس أصبحت الحياة السياسية تتصف بالروح الفردية، فلم يعد القادة من من الأسر النبيلة، بل القادة الذي تتطلبهم الدولة ممتازين من حيث الفكر والثقافة، وأصبحت التربية تعنى بالانسان لا من الناحية الجسمانية فقط، بل من ناحية التفكير العقلي (بدوي، ١٩٧٩، صفحة ١٦٧)، فضلا عن أن الفلسفة قد منحت بظهورها مساحة للتفكير والكلام لوجهات النظر التي تختلف جذرياً عن مواقف العامة التقليدية؛ ولا سيما تلك التي تتغذى على الميثولوجيا القديمة.

لذا فالخطاب الفلسفي في الفضاء الإغريقي يفضّل الابتعاد عن اللغة الاعتيادية من أجل تأسيس لبلاغة تسعى إلى التطابق مع ماهية الأشياء (المسكيني، ٢٠٢٤، صفحة ٩)؛إذ أن وظيفة فن السياسة في الأساس معالجة اللغة، وأن اللوغوس في الأصل يعي ذاته وقواعده وديناميا‌ته عبر الوظيفة السياسية (فرنان، ١٩٨٧، صفحة ٤٢)، وهذا يعني أن للفعل السياسي الفضل بوجود اللغة التي تتحكم في إنتاج المعنى وتوزيعه في إطار دولة المدينة، وهي بهذا المعنى تمثل النبض الحيوي للإحساس بالوجود في نطاق النظام السياسي، وجعل المجتمع المدني أفقاً للفكر، وأن اللغة الأكثر تواصلاً ستكون هي تلك التي تبتكر أفكاراً جديدة تتوزع عبر مفاهيم فلسفية مبتكرة تتناسب وحاجة الفلاسفة لفهم مجالهم التاريخي(=دولة المدينة)، وتشكيل الوعي الذاتي الذي يؤسس علامة جديدة للكينونة، وهذا ما سنجده جليّاً في التحدي المصيري الذي ظهر بوصفه ثقافة مضادة قادها السفسطائيون ضد كبار فلاسفة عصرهم: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

السفسطائيون وسقراط: آفاق المواجهة

إن التوجه الجديد نحو التفكير في واقع دولة المدينة في الفلسفة قد نقل فعل الفكر

إلى آفاق جديدة لفهم حبكة دراما الوجود، والتفكر فيها؛ ولا سيما بين السفسطائيين وغريمهم سقراط(٤٧٠- ٣٩٩ ق.م) عبر استراتيجة جديدة لانفتاح الكائن لاكتشاف معنى كينونته بشكل أفقي، بفعل تأثير النظام الديموقراطي الذي ازدهرت فيه فكرة الفردية، والحرية، والمساواة التي تأسست في عصر بيركلس الذهبي التي كانت مكسباً مهماً، ومناسبة للتفكير المختلف الذي قدّمه السفسطائيون المتخصصون في التربية ويعلمون فن النجاح في الحياة العامة من خلال تعليم فن الخطابة والفصاحة (روس، ٢٠١٩، صفحة ٦٤)، وأما من جهة سقراط فقد وجّه عناية الفلسفة ونقلها من السماء إلى الأرض، وقد غادر التفكير وابداء أي اهتمام بشؤونها؛ لأن البحث في شؤون الطبيعة بعامة أصعب من أن يدركه فهم البشر (شيشرون، ٢٠٢٣، صفحة ١٦)، وهكذا فقد أصبحت الفلسفة مع سقراط والسفسطائيين محايثة جدا لواقع دولة المدينة وأحداثها اليومية التي أصبحت عنصر انطلاق أفق الفكر لاحتمال مشكلاته، لكن من منظورين مختلفين جداً؛ إذ أن الأفق الانطولوجي لفهم كينونة الكائن عند السفسطائيين تنفتح على العالم بالحسي، والنسبي اللذين يجسدان الكثافة الأنطولوجية للكائن، على حين أن الأفق الأنطولوجي من منظور سقراط ينفتح على العالم بالعقلي والمطلق اللذين يجسدان الكثافة الأنطولوجية للكائن.

لقد أنكر السفسطائيون في معرض نقدهم للميتافيزيقا قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وأن غاية المعرفة هي الاقناع وليس الوصول إلى المطلق، فالإنسان بحسب فيلسوف السفسطائية بروتاغورس(٤٨٥- ٤١١ ق.م) مقياس الأشياء جميعاً (الأهواني، ١٩٥٤، صفحة ٢٥٧)؛ وأن الحقيقة ذاتية تدرك بالحواس وغايتها إقناع الآخرين فالأشياء تبدو كما يدركها الناس، وليس لها ابعاد موضوعية تستند بها إلى العقل، وأما زميله جورجياس(٤٨٣- ٣٧٥ ق.م) فقد تطرف

جداً في مسألة انفتاح الكائن على عالمه؛ إذ يرى استحالة معرفة وجود حقائق الأشياء، وإذا وجدت فلا يمكن إدراكها،وإذا تمكنا من إدراكها فلا يمكن نقلها إلى الآخرين (الأهواني، ١٩٥٤، صفحة ٢٧٩)، لأن حقائقها نسبية وتدرك بالحواس وبحسب أمزجة متلقيها؛ ولأنّ الفرد يمثل ذاته في تقاليد دولة المدينة الديموقراطية.

أما سقراط الذي اتُهم بعدائه للنظام الديموقراطي، فلم يقتنع بحجج السفسطائيين في نظريتهم للكينونة، والمعرفة البعيدة عن القيم الأخلاقية ودحضهم لوجود الكليات؛ إذ كان يبحث في الفضائل الخلقية، وتحديد ماهية الكليات وتعريفها فهي ليست كيانات منفصلة (برهييه، ١٩٨٥، صفحة ١٢٤)، بل مفاهيم عقلية موجودة في عقول الناس بشكل مطلق، فعلى الناس عدم إثارة الأسئلة خارج الذات عن كينونتهم وكيفية انفتاحها في العالم، بل عليهم البحث عنها داخل أنفسهم التي سيجدون فيها غاية أفعالهم، وسيحصلون على الحقيقة من خلال تلك الذات (Hegel, ١٩٥٥, p. ٣٠٦)، وقد اقتدى سقراط بنصيحة كاهنة معبد دلفي المحفورة على حائط المعبد(أعرف نفسك)، وهكذا نجد أن الانفتاح الأُفقي للكائن على العالم قد انتج خطابين في كيفية انتاج الكثافة الانطولوجية للكائن في أفق دولة المدينة، وقد قادها السفسطائيون الذين ازادات شعبيتهم وتأثيرهم في فضاء دولة المدنية، وسقراط الذي كان موقفه أشبه بثقافة مضادة لتوجهاتهم الفكرية والاخلاقية.

أفلاطون: الصعود إلى المثال

لاشك أن خطاب افلاطون(٤٢٧- ٣٤٧ ق.م) الفلسفي هو نتاج نتائج الصراع بين السفسطائية وأستاذه سقراط الذي ذهب ضحية الديموقراطية الاثينية، ديموقراطية عصر بيركلس الذهبي، لذلك نجد أن أفلاطون قد تطرف في تأسيس مذهبه الفلسفي بدءاً برفضه فكرة الفردية والمساواة

التي يرى أن الإنسان الفرد لا يمكن أن يحيا وحده، ولا أن يكفي نفسه بنفسه (جيجن، ١٩٧٦، صفحة ٤٥٧) كما أدعى السفسطائيون، ويرى أن الفيلسوف عليه ان يتخلص من عينه، وأذنيه، ليشهد الحقيقة في ضوء العقل وحده؛ إذ أن كل ما يصيب الناس من شرّ، وكل ما ينغمسون فيه من أسباب الفجور، وألوان الرغبة مصدره الجسد (أفلاطون، المحاورات، ٢٠١٢، صفحة ١١٤)، الذي يحجب عن النفس الحقائق التي تعلمتها في عالم المثل الذي يمثل الكثافة الانطولوجية للكائن وعلى الإنسان الانفتاح عليه للوصول إلى الحقيقة.

إن المثال الذي يؤمن به أفلاطون، والذي يمثل حقائق الكائنات هو مبدأ الكينونة؛ إذ هو نوع ثابت لا يتغير، ولم يولد، وهو الذي يستحق الفكر التنقيب عنه (أفلاطون، طيماوس، ١٩٦٩، صفحة ٢٧١)؛ ليكون مبدءاً لقواعد دولة المدينة والفلاسفة هم وحدهم يعقلون في كل الأحوال حقائق الأشياء (أفلاطون، الجمهورية، ١٩٧٤، صفحة ٣٩٠)، ويرى أن العدل لا يمكن أن يحصل في دولة المدينة، إلا إذا أصبح الحكام فلاسفة، أو الفلاسفة حكاماً، وهكذا يرفع أفلاطون الحقيقة مرة أخرى إلى السماء لكي يرتقي بها ولايستحقها سوى من يتدرب عقليا للحصول عليها.

أرسطو والتأويل السياسي للكينونة

استمرت العلاقة بين الفلسفة والدولة تتطور حتى مع نهاية عهد دولة المدينة في زمن أرسطو(٣٨٤- ٣٢٢ ق.م)، فالمواطن في التقليد الإغريقي أصبح يشارك في تدبير شؤون مدينته وصناعة القرارات بقوة بعد أن أصبح يتمتع بميزات المجتمع المدني؛ لذلك فقد نشطت ديناميات أرسطو الفكرية، ومن خلال مفهومه للكينونة أن يربط الفكر بالسياسة، فالسؤال عن الكينونة بالنسبة لأرسطو هو سؤال عن الجوهر؛ وذلك عند التفكير في أي شيء يجب أن يكون مفهوم الجوهر

متأصلاً فيه ويمكن أن ندعي أننا نعرف كل شيء مفرد على وجه التحديد، وليكن الإنسان عندما نحدد ماهيته (طاليس، الميتافيزيقا " ماوراء الطبيعة"، ٢٠٢٣، صفحة ١٧٣)، والجوهر على وفق أرسطو هو علة وجود كل الكائنات، وحياة تلك الكائنات قائم في وجوده؛ أي وجود الجوهر الذي يجعلها وجوداً بالفعل (طاليس، كتاب النفس، ١٩٤٩، صفحة ٥٤).

لقد وجد أرسطو أن حياة الكائنات البشرية يكمن وجودها في أنها بطبيعتها كائنات اجتماعية، والطبع يجمعها بغرائزهم إلى الاجتماع السياسي (طاليس، السياسة، ٢٠٠٩، صفحة ١٠٠)، لذلك فإن أفضل مؤسسة اجتماعية تجمع الناس لينفتحوا وجوديا على العالم هي مؤسسة الدولة التي هي أفضل مقام لانفتاحهم على العالم بشكل عادل فهي أسمى من مؤسسة العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ومتى فسد الكل فليس بعد من جزء (طاليس، السياسة، ٢٠٠٩، صفحة ١٠٠)، ويرى أرسطو أن كل إنسان لا ينفتح وجوده على الاجتماع السياسي، ويكون عضواً في دولة فهو إما بهيمة، أو إله (طاليس، السياسة، ٢٠٠٩، صفحة ١٠٠) فالدولة هي المجال التاريخي الذي يجب أن يقيم فيه الناس؛ لأن اجتماعها يتأسس على مفهوم الخير للجميع.

الانعطافة الهيلينستية: الكينونة في أفق دولة الإنسان العالمي

لا شك أن الفلسفة في مرحلة الانعطافة الهيلينستية قد شهدت ظهور فضاء فكري جديد يبشر بظهور كيفيات جديدة للسؤال عن معنى الكينونة؛ وقد أصبح هذا الفضاء يركز على التفكير في الإنسان في أفق الدولة أيضاً، لكن ليس على وفق تقاليد دولة المدينة التي تأسست في الفضاء الكلاسيكي الإغريقي، بل على وفق تقاليد دولة الإنسان العالمي؛ تلك الدولة التي غادرت، أو غاب في أفقها

تقريباً التفكير التأملي، والنظري المجرد الذي بلغ نهايته مع فلسفة أرسطو، وتوجهت نحو تأسيس خطابات فلسفية عملية التي افتتح قارتها الفلاسفة الكلبيون وصولا إلى الابيقوريين، والرواقيين الذي أرى هم من يمثلون النتوءات البارزة في تلك الانعطافة؛ ولا سيما بعد غزوات الاسكندر المقدوني(٣٥٦- ٣٢٣ ق.م) الذي يمثل وفاته بداية العصر الهلينيستي، ودخول اليونان تدريجياً الفلك الروماني وبقية العالم الشرقي، والتي أحدثت انعطافة، أو وضعاً ثقافياً، وجيوسياسياً جديداً لم يكن مألوفاً من قبل للعلاقات بين الشعوب؛ فضلا عن ابتكار لغة جديدة لسرد حبكة دراما الوجود على مستوى الفكر الفلسفي والسياسي؛ إذ لم تعد دراسة الميتافيزيقا، والفيزياء، والمنطق تدرس لذاتها بقدر ما أصبحت مقدمات لفلسفة الأخلاق العلمية (ستسي، ١٩٨٤، صفحة ٢٧٦) عند السؤال عن معنى الكينونة في حدود فضاء دولة الإنسان العالمي.

إذن، الهيلينستية تكتب تاريخاً جديداً للفلسفة الإغريقية عبر إعادة تموضع الكائن في أفق أنطولوجي يوفر كثافة أنطولوجية مميزة لها، أفق يؤسس للسؤال عن معنى الكينونة، كما تجسدت في فعل فكر فلاسفتها؛ وذلك بعد انحسار سلطة دولة المدينة، والفلسفة التأملية؛ وبالأخص فلسفة سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرجوع إلى منبع الفكر الاغريقي، ليكون ينبوعا ينهل منه الفكر الجديد، ولاسيما فكر هيراقليطس، وديموقريطس لينظر منهما فلاسفته عن كيفية النظر إلى العالم، وكيف يتموضع وعيهم به/ وفيه ذلك أن المدار الهيلينستي في المشهد الفلسفي قد أصبح أُنموذجاً إرشاديا في تفسير العالم، واحداثه فهو يجمع بين (الفضيلة) كإطار فكري عملي، ووضع سياسي جديد يعتمد على مفهوم (المواطنة العالمية) عند السؤال عن معنى الكينونة.

الفلسفة الكلبية بوصفها ثقافة مضادة لدولة المدينة

بظهور الفلسفة الكلبية ينتهي تماماً عالم الإغريق الكلاسيكي الشهير وانطفأت أنوار أثينا (روس، ٢٠١٩، صفحة ٩١)، فبعد حرب البليبونيز تزعزع وضعها، فلم يعد المواطن الإغريقي يعي هويته، وأهميته وقدرته التي تكمن في السيطرة على مصيره السياسي بوصفه، إغريقياً، وسيداً، وليس عبداً، وأصبحت تدريجياً تتجه نحو سيطرة روما، وقد مثلت اللحظة الكلبية أولى علامات مغادرة قارة الإغريق ذات الطابع النظري وتوجه مفهوم الدولة نحو فكرة المواطن العالمي؛ وذلك بعد اكتشاف الاغريق مدى إتساع العالم (روس، ٢٠١٩، صفحة ٩١) ويعدّ الفيلسوف أنتسثينس(٤٤٤- ٣٦٥ ق.م) أول فلاسفتها الذي تتلمذ على يدي السفسطائي غورغياس، وصديق سقراط وقد رأى ان الفضيلة لا تكتسب بالنشاط النظري، بل في الأفعال فهي تكتسب بالتدريب والممارسة، لكنها من طبيعة عقلية، وهي الحكمة (برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ١٩٨٢، الصفحات ١٨-١٩) التي يتم تأسيسها على وفق اشتراطات العقل.

وأما على المستوى السياسي، فإن الكلبي يعلن تبنيه فكرة المواطن العالمي؛ إذ أن سياسته تتقيد بقوانين الفضيلة التي أعلنها مؤسسها أنتسثينس وتلميذه ديوجين الكلبي(٤١٣- ٣٢٧ ق.م) الذي يبحث عن الإنسان المستقيم، فهو لا يشاطر قيم وقوانين دولة المدينة التي يفتخر مواطنها في كونه ولد يونانيا فهي تتنافى مع القيم الجديدة التي يدعو إليها الكلبيون (برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ١٩٨٢، صفحة ٢٦)، وهكذا فإن الإزاحة، أو إعادة تموضع الكائن على وفق التقليد الكلبي قد أحدث مسارا جديداً للسؤال عن معنى الكينونة، فلم يعد الكائن يحتمل ذاته في أفق دولة المدينة الضيقة، وقد انفتح على العالم كله، ليكتشف معنى وجوده من جديد.

أبيقـــور: الإنوجـــاد فـــي أفـــق الطمأنينة(Ataraxia)

يمثـل أبيقـور (٣٤١- ٣٧١ ق.م) إحـدى اللحظـات المفصـلية فـي الانعطافـة الهيلينسنتية، ويعدّ من أبرز فلاسفتها الذين يرون أن القيم الأخلاقية يجب أن تكون قـوة لأشـكال الحيـاة وصـحتها مـن أجـل الوجود السعيد في العالم؛ لذلك سعى إلى تطبيـق فلسـفته وتعليمهـا إلـى النـاس فـي حدائق أثينا.

لقـد آمـن أبيقـور بنظريـة الكينونـة التـي أسسـها ديمـوقريطس التـي تـرى أن الكـون يتألف من ذرات في فضاء لامتناه، والعالم هو جزء من الكون ينفصل عن اللامتناهي يحتفظ بشكل مؤقت بالنظام، وذلك بعد أن تنحرف الذرات لتشكيل الكائنات، والأشياء فـي زمـان ومكـان غيـر محـددين بـالنظر لغيـاب علتـه (برهييـه، تـاريخ الفلسـفة: الفلسـفة الهلنسـتية والرومانيـة، ١٩٨٢، صفحة ١٠٩).

وأما مبدأ الكينونة في العالم، فيرى أبيقور أن اللذة هـي مبـدأ الحيـاة السـعيدة، واللـذة الخيّـرة هـي التـي تجنبنـا كـل ألـم فـي الطبيعـة، وهـي التـي تمثل الخير الأقصـى (أبيقور، ١٩٨٠، الصفحات ١٠٨-١٠٩) والمسار السعيد في الوجود، فضلا عن أنه لا يوجـد شـيء مخيـف فـي الوجـود إذا تـم فهمه وفقاً لاشتراطات علم الطبيعة، فأكثر الاشياء خوفا فـي الوجود هو الموت فهو لا يعنينا عندما نكون أحياء وموجودين في العالم (أبيقور، ١٩٨٠، الصفحات ١٠٥-١٠٦)، عليـه يجـب إقصـاء الخـوف مـن مـدار الوجـود عبـر احتمـال الأشـياء والسـيطرة عليهـا بشـكل طبيعـي والعـيش بحســب مســارات (العقــل، والفضــيلة، والعــدل) التــي توجــه مبــدأ اللــذة؛ لأن الطمأنينة الروحية سوف تكون لا قيمة لها إلا بقـدر مـا تكـون تابعـة لهـذا المبـدأ (برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانيــة، ١٩٨٢، الصــفحات ١١٩-١٢٠)، وتستمر مدى الحياة وتوفر للكائن الانوجاد بشكل سعيد في العالم، وهو بذلك

يخالف القورينائيين الذين يرون أن اللذة هي مجرد لحظة وتختفي كالوميض، وأما عن وجود الآلهة فيرى أبيقور أن الآلهة موجودة، لكن ليس الآلهة كما يعتقد العامة، فليس الملحد من ينكر الآلهة، بل الذي يؤمن بإله العامة وما يعتقدون به (أبيقور، ١٩٨٠، صفحة ١٠٥)، فالعامة لا يفقهون حقيقة ماهية الآلهة مما يخلق الخوف والرعب في قلوبهم وتؤثر في طمأنينتهم في العالم.

أما من الناحية السياسية فيرى أبيقور أن الدولة تقوم على العدل، وأن العدالة تقتضي عدم الاعتداء على الغير، وأن القوانين تسنّ فيه لتأمين المنافع المشتركة، وما يتعلق بالحكيم فيرى أبيقور أنه يجب ان لا يعمل في السياسة من لا تجبره ظروف طارئة واستثنائية (كريستوفر روي ومالكوم سكوفيلد، ٢٠١٦، الصفحات ٦٣٨-٦٣٩)

الرواقية: الأنوجاد في أفق اللامبالاة(Apatheia)

تستمر الانعطافة الهيلينستية في إنتاج ثقافة مضادة للعصر الكلاسيكي الإغريقي، عصر دولة المدينة في عملية انتاج خطاب فلسفي يستند إلى الاخلاق العملية في فهم معنى الكينونة، وهذه المرة مع الفلسفة الرواقية التي أسسها الفيلسوف زينون(٣٣٦- ٢٦٤ ق.م) الذي يرى أن الفضيلة تكمن في اختيار مسار العقل، لأنه المسار الصحيح في احتمال أحداث دراما الوجود في عالم الحياة لذلك توجه الرواقية نقداً شديداً للأبيقورية؛ إذ ترى أن الفلسفة ليست التي تخرج الإنسان من الحياة العامة، والآلهة من العالم، وتسلم الأخلاق إلى اللذة (سينيكا، ٢٠١٩، صفحة ٢٣٢)، فمبدأ الكينونة عند الرواقية أن تجمع بين الآلهة والبشر وقوامها أتحادهم في الجوهر، إذ تتساوى فيها كل الكائنات العاقلة وتقوم فوق الجماعات السياسية (بوجليه دي لاكروا وبرييه بارودي، ٢٠١٤، الصفحات ٤١-٤٢) في وحدة الكينونة التي تحاكي الموقف الأنطولوجي لهيراقليطس؛ إذ إن العالم

تنشط دينامياته في الصيرورة ويتحكم فيه القدر الذي هو اللوغوس بنظام الزمان الخاص به، فالشيء يتلو الشيء في نظام منضبط ومن خلال توتر الحركة والروح الشاملة التي تلهمها وحدة الوجود كله (أورليوس، ٢٠١٩، صفحة ١٢٩)، فعلى الإنسان أن يعيش ويحافظ على هدفه الاخلاقي في انسجام مع الطبيعة في كل مشروع يقوم به (EPICTETUS, ١٩٦٣, p. ٥٥٦)، لذلك يطلب الرواقيون ان يسيطر الناس على انفعالاتهم عند حدوث وقائع لا مفر منها؛ لأن كل ما يحدث فأن حدوثه حتمي ولا يمكن تجنبه، ويجب ممارسة سلوك اللامبالاة اتجاهه، لأن أسمى خير هو الفضيلة التي يكون قوامها العيش في وحدة مع الطبيعة عبر توجيه إرادة الإنسان بحيث تمتزج بالطبيعة بدلاً من أن تعارضها (رسل، ١٩٨٣، صفحة ٢١٢).

وأما المسألة السياسية فيرى الرواقيون أن حرية الحكيم تخوّله للعمل في السياسة، وأن المجتمع الفاضل؛ ولاسيما عند المؤسس زينون يجب أن يتأسس على الحب والصداقة، ويجب أن يكونا رباطاً يحقق الغاية المشتركة التي يوحد المدينة (كريستوفر روي ومالكوم سكوفيلد، ٢٠١٦، الصفحات ٦٣٨-٦٣٩) في أفق دولة الإنسان العالمية.

إنعطافة العصر الوسيط: الكينونة في أفق دولة الكنيسة

لقد أحدثت هذه الإنعطافة شرخاً كبيراً بين عالم الإغريق-الرومان، والعالم الثيولوجي؛ إذ أصبح الرب، والروح، والنقل موجهات كيفية وجود الإنسان في العالم على حساب القيم التي تأسست بأخلاقيات الفلسفة الإغريقية-الرومانية؛ وذلك عبر استراتيجيات جديدة تعيد تموضع الكائن وانفتاحاته، وترتيب أولوياته في نطاق ثنائية العقل/ النقل، ثنائية تسهم في تشكيل خطاب فلسفي يثير إحساس الناس بوجودهم بقوة الإيمان الديني، وفي مجال تاريخي تؤسس لظهور الكنيسة التي

ستكون فاعلا وسيطاً للإنسان بين عالم ما قبل فلك القمر، وعالم ما بعد فلك القمر؛ إذ سيصبح الكائن الأعظم الذي يستحق التفكير في كينونته، والثناء عليه هو الرب الذي يتوافر على صفات: الخلود، البساطة، العقل الخالص، الكمال، الوحدة (جونو، ١٩٨٢، صفحة ١٢٣)؛ وهو الكائن الأسمى(الخالق) الذي يستحق الثناء، والتقدير، والتقديس، والذي يمثل اللامتناهي وعدّ أساس وجود الإنسان(المخلوق) في العالم(المتناهي)، ورفضت أي بعد إنساني غير مرتبط بما هو إلهي كما أسسته الفلسفات الإغريقية-الرومانية التي عُدّت وثنية ضمن منظومتها الاعتقادية التي تتأسس على مبدأ: آمن لكي تعقل.

اللحظة ألأوغسطينية: انفتاح الكائن على دولة مدينة الله

لا شك أن القدّيس أوغسطين(٣٥٤-٤٣٠ ق.م) لا يعّد أحد أعلام آباء الكنيسة ومؤسسيها فحسب، بل هو أبرز من شكّلوا هوية الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، والتي إتخذت موقعاً مهماً على خريطة الفكر الفلسفي والديني؛ وذلك بعد أن أسست منظومة فكرية جديدة في الوعي والإحساس بالوجود التي عدت الرب(=الله) هو الذي يجب أن يحظى باهتمام الناس عبر استثارة الإحساس بوجودهم بالإيمان الديني.

يرى أوغسطين أنه لا يمكن لأحد أن يفهم أمور الوجود من دون أن يحيا، أو يعيش، ولا يمكن العيش من دون الوجود(exist)؛ لذلك فإن الذي يفهمها سيعي وجوده في عالم العيش (AUGUSTINE, ٢٠٠٢, p. ٥٥)، وهو بذلك يمثل بحق بواكير الفكر الفينومينولوجي الذي تأسس في بواكير القرن العشرين الذي دشن خطاباً جديداً لفهم معنى الكينونة.

تتحدد مسألة كينونة الكائن البشري في فكر أوغسطين بثلاثة عناصر أساسية وهي: الذاكرة، والفهم، والإرادة وتمثل قوة العقل؛ إذ أن العقل الذي يستحق الثناء،

هو ذلك الذي يعشق بشدة الذي يستحق الثناء؛ أي الرب (AUGUSTINE, ٢٠٠٢, p. ٥٧)، وأن هذه العناصر الثلاثة تشكل وحدة واحدة عند انفتاح الكائن على العالم حين يعيش تجربة الوجود، لكن أوغسطين يعطي للذاكرة أهمية قصوى؛ لأن كل ما يعيشه الكائن يحفظ فيها، وما يتعلمه يحفظ فيها أيضاً، فالذاكرة هي الفكر عينه (أوغسطين، ٢٠١٥، صفحة ١٩٣) في النفس العاقلة وبها يتم البحث عن الإيمان وعن أسباب وجوده؛ إذ أن الله خلق البشر أكثر تميزاً من الحيوانات، وأعطى النصيحة بالإيمان، وهنا يظهر عقليا بحسب أوغسطين أن الايمان يسبق العقل، وهو كالفكر يأتينا من الله (أوغسطين، ١٩٨٢، صفحة ١٢٨)؛ لذلك يرى أن خلاص الإنسان يكمن في حب الله الذي يوجه وجوده نحو دولة مدينة الله، تلك المدينة التي تجد مجدها في الله ويجد الناس فيها الإرشاد منه وهو ما يظهر في نتائجها الخيرية وقوة الضمير، بعكس مدينة الدنيا التي تتحرك بشهوة السيطرة في القوة والسلطة (AUGUSTINE, City of God, ١٩٧٢, pp. ٢٤-٢٥)، لذلك فإن دولة مدينة الله يحدث في السلام والعدل، ودولة مدينة الدنيا يحدث فيها الصراع، والظلم، والخصام، لكن دولة مدينة الله لا تتحقق إلا بالكمال الروحي فمهمة الدولة معاونة الناس لتحقيق ذلك من خلال الحق، والخير، وأما من الناحية الخلقية والدينية فمهمة الكنيسة (كرم، ١٩٧٩، الصفحات ١٩٨-١٩٩)، وتبقى الكنيسة هي السلطة التي توجه مقام انفتاح الكائن في العالم في مصير الإنسان الديني، والدنيوي وهي التي توزع السلطة على وفق الحق الإلهي في العالم بحسب أوغسطين.

لحظة القديس أنسلم: برهان الكمال لوجود الله

عرف القديس أنسلم(١٠٣٣م- ١١٠٩م) في تاريخ اللاهوت والفلسفة من خلال الحجة الوجودية على وجود الله، فبالنسبة له لا يمكن التمييز بين الفلسفة واللاهوت؛

إذ نجده أهتم كسلفه أوغسطين بتأسيس الأسس العقلية للعقيدة المسيحية، فقد كان يعتقد أن الإيمان والعقل يقودان إلى النتائج ذاتها، لذلك يرى عند اكتشافه سرّ اللامتناهي(=الله) بوجود وحدة تامة بين الفكر وكينونة الكائن الأعظم؛ إذ إن الانتقال من الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن، وضروري عند البرهنة على وجوده (كرم، ١٩٧٩، صفحة ٨٨)، وهكذا فمن منظور القديس أنسلم يمكن استنباط وجود الله من الفكر وتأكيد وجوده من صفة الكمال؛ إذ إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في العقل، وفي الواقع على حدّ سواء، ولا يمكن أن نفكر في أنه غير موجود (أنسلم، ٢٠٠٨، الصفحات ١٢٦-١٢٧)،وهذا يعني أن برنامج التعقل بالإيمان يستمر بقوة مع القديس أنسلم، فالله موجود بالفعل، وأنه يمثل الخير الأسمى، وأنه غني عن العالمين، وأن جميع المخلوقات بها حاجة اليه في وجودهم وفي سعادتهم (أنسلم، ٢٠٠٨، الصفحات ١٢١-١٢٢)، وفي طريقة انفتاحهم على العالم.

لذلك يجد أنسلم أن طاعة الله ضرورية للسلم الاجتماعي وهو مفتاح سعادتهم بعد الإيمان به، ويجب على الفاعلين السياسيين أن يكونوا مطيعين للكنيسة التي تقود الدولة من أجل الحفاظ على السلام والعدالة وتعزيزها داخل الجسم السياسي (Ball, ٢٠١٢, pp. ١٨٤-١٨٥) ، وكلما كان الفاعلين أكثر إيماناً بعقيدة الكنيسة فيتعزز العدل، والسلام، وهذا لا يمكن أن يحصل من دون الدفاع عن الكنيسة كمؤسسة ربانية، وكسلطة تستمد قوتها من منطق الحق الإلهي في تسيير أمور الدنيا في تفاصيلها كافة بما فيها السلطة السياسية التي تحدد طريقة وجود الناس في العالم.

القديس توما الأكويني: الأسكولائية أعلى درجات التواصل بين الحكمة والدين

مع القديس توما الأكويني(١٢٢٥م-١٢٧٤م) تنبعث روح الفلسفة الإغريقية بشقها الأرسطي، لكن بنكهة الفلسفة الإسلامية هذا المرة من أجل الالتقاء بالثيولوجيا المسيحية؛ لتشكيل خطاب فكري ينسجم مع تطلعات الكنيسة التي تهيمن على مصير وخلاص الدولة وطريقة وجود الإنسان في العالم التي تعيد انتاج السلطة في الفضاء الديني-السياسي؛ إذ أن الفلسفة المسيحية قد تحددت إشكالياتها في تناول ما هو خاص بفكرة الخلاص من خلال تناول الله وصفاته، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله، والطبيعة من حيث صلتها بالله (بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ١٩٧٩، صفحة ٥)، والدولة من حيث صلتها بالله على وفق مبدأ الحق الإلهي.

يقدّم الأكويني مقاربة تخالف التقليد الذي سار عليه فلاسفة أباء الكنيسة الذين اشتغلوا على وفق مبدأ (آمن لكي تعقل)؛ وذلك بعد أن تأثر بالعقلانية الأرسطية التي فتحت له أفقاً يؤسس لعقلانية جديدة مهمتها النظر العقلي الذي يؤدي إلى الإيمان بالعقيدة المسيحية منطلقاً من وجود الله(=اللامتناهي)، وصولاً إلى الإنسان(=المتناهي)؛ إذ يرى أن الكينونة التي هي حقيقة وجود الكائن الأسمى(الله) والماهية هما أول ما يتصور في العقل، لكن الماهية توجد على نحو خاص بالنسبة لله لكونها عين وجوده ومن ثم فهو لا يندرج تحت الأجناس، (الأكويني، ٢٠٠٨، صفحة ٢٣٤) التي تصنف فيها الموجودات غير الإلهية؛ لأنه وجود محض، وليس فعلاً خالصاً بالفكر كما يقول أرسطو، بل هو بحسب الأكويني فعل خالص من حيث الوجود، ومن ثم فهو لامتناه، كامل معاً (جلسون، ١٩٨٢، صفحة ٨٥).

يرى الأكويني انطلاقا من فهو كينونة الكائن الأسمى أن موضوع الحكمة يكمن في ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة انطلاقا من المبادئ وصولاً

إلى ما هو تابع لها (بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ١٩٧٩، صفحة ١٣٣) من أجل الوصول إلى غاية وجود المجتمع الإنساني التي هي غاية تتسامى على الطبيعة، وأن الكنيسة وليست الدولة هي التي تساعد الإنسان على الوصول إلى حياة الآخرة؛ لأن غاية الناس ليس العيش على نحو فاضل، بل العيش من أجل الوصول إلى مرحلة الاستمتاع بالله، وهذه الغاية بها حاجة إلى قانون إلهي يبشر به من خلال المسيح والكنيسة، لذلك على رجال الدولة الخضوع لإرادة رجال الدين من أجل بلوغ السعادة الأبدية (كوبلستون، ٢٠١٠، صفحة ١٦٠)، وإرشاد الناس إلى طريق الخلاص الحقيقي، وتحقيق العدل والسلام على الأرض، وبلوغ السعادة السماوية دائمة الوجود.

إنعطافة الحداثة والتنوير: الكينونة في أفق الدولة–الأمة

في القرن السابع عشر كانت أوربا على موعد مع تحول حضاري عملاق وجذري تحول الحداثة، أو المشروع الثقافي الغربي؛ ذلك التحول الذي غيّر من كيفية حضور الإنسان في العالم، وانحسار ديناميات دور الكنيسة وسلطتها في المجتمع، والسياسية، والثقافة، وقد برز ذلك التحول بعد معاهدة ويستفاليا(١٦٤٨) التي أنهت مشروع الإصلاح الديني، ودور الكنيسة في قيادة المجتمع، وأعلت من شأن الأمة(Nation) التي ستكون القوام الأساس لتأسيس الدولة الحديثة التي سيطلق عليها الدولة–الأمة، والتي ستؤسس على قاعدة السيادة(sovereignty)، والاستقلال الذاتي للإرادة عن سلطة الكنيسة، وهي بالتأكيد كانت نتاج لثورة ثقافية سبقت ذلك المشروع، وأعني النزعة الإنسانية(Humanism) في القرن السادس عشر التي كانت السبب الأساس في ظهور التمييز بين ما هو ديني(Religious)، وما هو دنيوي(Secular) الذي بشر بظهور العلمانية، والنزعة الذاتية، والنزعة

العلموية(Scientism) التي هيمنت على ذلك المشروع بفكرة أن نظام الطبيعة هو نظام ميكانيكي؛ أي أن الطبيعة آلة، وأن العقل الإنساني قادر على إدراك حقيقتها، وأن علم الهندسة هو العلم النموذجي الذي يجب على الفلسفة محاكاته لدقة قوانينه وحتميتها (رويس، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٥) من أجل السيطرة على الطبيعة.

رينيه ديكارت: أو لحظة الشيء الذي يفكر في العالم الحديث

يؤسس ديكارت(١٥٩٦– ١٦٥٠) مدخلا جديداً لفهم مسألة الكينونة من مقاربة جديدة تتفكر في علاقة الوعي بالوجود، ولا سيما في مجال الانطولوجيا التي تسعى إلى تأسيس ابيستمولوجيا جديدة لفهم الحقيقة من الشك في الآراء، والأفكار التي تعلمها منذ صغره وعدّها حقائق مطلقة من أجل استئناف بداية جديدة لتأسيس قواعد جديدة للمعارف والعلوم (ديكارت، ١٩٨٠، صفحة ٧١) تقوم على التمييز الدقيق بين الوعي والوجود، أو الفكر والامتداد عند فهم كيفية انفتاح الكائن على العالم فهما الشيئان الأساسيان اللذان يقومان طبيعة الجوهر العاقل، والجوهر الجسماني في الوجود فبالتمييز بينهما يتم الكشف عن الأفكار الواضحة والمتميزة في العقل عن الوجود (ديكارت، مبادىء الفلسفة، ١٩٧٥، الصفحات ٩٦– ٩٧)؛ وذلك من خلال وضع الموضوع أمام الشيء الذي يتفكر فيه ويتمثله، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا عندما ينتبه ذلك الشيء المفكر أنه موجود بوصفه كائنا مفكراً بشكل ثابت ويقيني، وعلى نحو مطمئن؛ وذلك من أجل أن تكون قاعدة، أو مبدأ أولاً للفلسفة التي تسعى إلى تأسيس كل ما هو جديد (ديكارت، مقال عن المنهج، ١٩٦٨، صفحة ١٤٩) لكن ديكارت مع كل ما أسسه من حداثة بروحه المقدامة على حدّ تعبير هيغل، لكنه بقي يبحث عمّا يجعله مطمئنا لكل نتيجة يتوصل اليها وهو الله فمن حيث إنه ليس مضلاً لأنه وهبنا لملكة معرفة لا يمكن أن تخطئ (ديكارت، مبادىء الفلسفة،

١٩٧٥، صفحة ٨٣)، وهو الضامن للحقيقة، وهذا بالتأكيد يعود إلى أثر اللاهوتية المدرسية التي لما تزل تشكل موجها لطريقة تفكيره في الأشياء.

أما البعد السياسي للمقاربة الديكارتية لكيفية انفتاح الكائن في حدود الدولة الأمة التي عززت السيادة على الدولة بعد معاهدة ويستفاليا، كما عززت سيادة الاستقلال الذاتي للإرادة الحرة للفرد الذي يظهر بوضوح في فلسفة ديكارت، فإننا لم نجد نصوصا واضحة تكشف عن نظرية سياسية واضحة ومتميزة بتعبير ديكارت، لكن يمكن معرفة رؤيته السياسية من بعض النصوص، ولاسيما في مفهومه للأخلاق المؤقتة التي يدعو فيها إلى طاعة قوانين البلاد وعاداتها، مع الثبات على الحفاظ على الدين الذي أنعم الله به علينا، والاعتدال في اعتناق الرأي من دون التطرف، والأنفع في تدبير الأمر تبعاً للذين نعيش معهم (ديكارت، مقال عن المنهج، ١٩٦٨، الصفحات ١٣٧-١٣٨)، ويبدو أن طريقة الفلسفة الهلنستية التي تشبع بها ديكارت قد جعلته يفكر بوصفه مواطناً كونياً على طريقة الرواقيين، والأبيقوريين لكن بشروط عصره الذي يتواجد فيه؛ إذ يرى أن معرفة وجود الله يجب الا تعيق قناعتنا بإرادتنا الحرة التي بدورها يجب أن لا تشكك بوجوده؛ لأنّ كلّ الأشياء خاضعة لإرادة الله (واليزابيث، ٢٠١٨، الصفحات ١٠٦-١٠٧)، وهو بذلك يشبه عقيدة الرواقيين في العيش على وفاق مع الطبيعة من خلال نظام اخلاقي عملي يؤسس لمجتمع فاضل يقوده الحكماء، ثم رفض كل ما طرحه نيقولو ميكافلي في كتابه (الأمير) الذي يدعو فيه إلى إدارة الدولة، وتحقيق المصالح السياسية بعيداً عن الأخلاق(الغاية تبرر الوسيلة) (واليزابيث، ٢٠١٨، صفحة ١٣٠)، في نطاق الدولة الحديثة.

باروخ سبينوزا: الكينونة في أفق دولة وحدة الوجود

فـي إطـار ديناميـات المشـروع الحـداثي الغربـي يظهـر سـبينوزا(١٦٣٢- ١٦٧٧) الذي تأثر بفلسفة ديكارت التي تسعى إلى تحقيق المعرفة الدقيقة للوجود من خلال المـنهج الهندسـي؛ لكـن سـبينوزا يخـالف ديكارت في تعدد جواهر الوجود من خلال تأسـيس علـم اقتصـاد جديـد للميتافيزيقـا تسعى إلى إرجاع مبدأ الكينونة إلى جوهر واحد، أو طبيعة واحدة وهو الله الذي هو علّة ذاته الذي تنطوي ماهيته على وجوده؛ إذ لا يمكن لطبيعته أن تصور إلا موجودة (سـبينوزا، ٢٠٠٩، صـفحة ٣١)، وهـذا بالتأكيد ناتج عن أثر اللاهوت الذي بقي يشكل موجها عميقاً لفلسفته في طريقة فهم لمبدأ الكينونـة للطبيعـة الالهيـة التـي هـي الطبيعة الطابعة التي هي صفات الجوهر التي تعبر عن ماهيته الأزلية واللامتناهية وعلته الحرة، والطبيعة المطبوعة التي هي كـل مـا ينـتج عـن الطبيعـة الإلهيـة وهـي أحوال صفات الله باعتبارها أشياء موجودة فيـه، ولا يمكنهـا مـن دونـه أن توجـد (سـبينوزا، ٢٠٠٩، الصـفحات ٦٣- ٦٤)،وبها يكون الله على محايثة لجميع موجوداته المطبوعة، وهي صفات لا تعدّ ولا تحصى، لكن أكثر الصفات بروزا هي الفكر والامتداد اللذان كانا جوهراً في تقاليد فلسفة ديكارت والعقل هو الملكة القادرة على إدراكها، فالإنسان الذي يهتدي بالعقل لا ينقاد إلى الطاعة بوازع الخوف، لأنه يسعى إلى العيش حراً (سبينوزا، ٢٠٠٩، الصفحات ٣٠٠-٣٠١) في عالم الحياة.

لقد كان لفكرة سبينوزا عن مبدأ الكينونة تـأثيرا كبيـرً علـى نظريتـه السياسـية؛ ولا سـيما فـي مسـألة العلاقـة بـين الدولـة والحرية؛ إذ يرى أن الدولة بوصفها نظاماً سياسياً لا تسعى إلى تحويل الناس إلى جمادات؛ بل الغاية منها توفير الفرصة لأبدانهم، وعقولهم أن تمارس مهامها في وضع آمن، ومن دون خوف؛ وذلك لأنّ الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة (سبينوزا، ١٩٨١، صفحة ٤٤٦)؛ لذلك فإن كينونة الكائن التي تنفتح على العالم الذي يهتدي بالعقل سيكون أكثر حرية في

دولة يعيش فيها في ظل احترام القانون العام للدولة (سبينوزا ب.، ٢٠٠٩، الصفحات ٣٠٠-٣٠١)، فالعقل من منظور سبينوزا لا تنشط دينامياته بالتعارض مع الطبيعة، طالما أن كل تفكير بدوره يكون تفكيراً في الجوهر، أو الله.

عمانوئيل كانط: الكينونة في أفق النقد الكوبرنيكي

شكل كانط(١٧٢٤- ١٨٠٤) لحظة حاسمة في المشروع الحداثي الغربي الذي أصبح يطلق عليه عصر التنوير؛ إذ أصبح العقل هو الفيصل النهائي في معرفة حقائق الوجود، فلم يعد لتلك الحقائق أصول في السماء؛ إذ أن فكرته المتعلقة بالثورة الكوبرنيكية تضع الفكر في علاقته مع الأرض بشكل مباشر (جيل ديلوز وفليكس غيتاري، ١٩٩٧، صفحة ٩٩)، وكان من نتائج هذه العلاقة توجيه الضربة القاضية للحجة النطولوجية على وجود الله التي تأسست مع القديس أنسلم، واستمر تبنيها في الفلسفة الحديثة من قبل ديكارت، وسبينوزا اللذين لم يغادرا فكرة أن الكائن الأسمى ماهيته تنطوي على وجوده بالضرورة في سؤالهم عن معنى الكينونة، فالكينونة من وجهة نظر كانط ليست محمولا واقعياً، أي مفهوماً يضاف إلى شيء آخر، بل هو وضع(position) لشيء، وفي المنطق مجرد رابطة الحكم (كانط، ١٩٩٠، صفحة ٢٩٩)، وهكذا فإن التصورات الميتافزيقية الجديدة ستحتمل الأشياء ليس على وفق قوامها، بل تتأسس على وفق معرفتنا الذاتية، وإن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا وتحرك نشاط الفهم (كانط، ١٩٩٠، صفحة ٤٥) لكي تحولها إلى معرفة في حدود مبادئ الفهم الخالص التي تتجلّى بالتجربة الممكنة بحسب الفلسفة النقدية لكانط.

وبعد أن حقق كانط في مساره النقدي الذي أعطى معنىً جديداً للكينونة عندما ربط

الفكر بالأرض في إطار ما أطلق عليه ديلوز (الجيوفلسفة)، يأتي البعد الجيوسياسي الذي تتأسس به الدولة الأمة، أي في إطار علاقة الذات بالسلطة ؛أي أن إشكالية مفهوم الإنسان قد أصبحت مسألة سياسية، وهناك نجد كانط لم يعد ينشغل بماهية العقل في إطار ميتافيزيقاه النقدية، بل أصبح يهتم بكيفيات استعماله في حدود الدولة، أو الجسم السياسي، أو لنقل في حدود التجربة السياسية الممكنة.

ففي مقالة كتبها عام ١٧٨٤ بعنوان ما التنوير؟ يرى كانط أن التنوير يعني تحرر الإنسان من عجزه في استعمال عقله بشكل حرّ في الفضاء السياسي للدولة؛ أي يستعمله بشجاعة ومن دون إرشاد الآخرين، وهذا لا يمكن أن يحصل من دون حرية الاستعمال العمومي للعقل في القضايا كافة (كانط، الإجابة عن سؤال ما التنوير؟، ٢٠١٩، الصفحات ١٤-١٥)، وهناك الاستعمال الخاص للعقل فهو الاستعمال الذي يكون فيه الفرد منتدباً في منصب أمني معين يتم من خلاله توجيه الجهاز الوظيفي نحو الصالح العام وهنا يخضع العقل لطاعة مؤسسته (كانط، الإجابة عن سؤال ما التنوير؟، ٢٠١٩، صفحة ١٥)، لكن الذي يهم المجتمع المدني في اطار الدولة هو الاستعمال العمومي للعقل؛ إذ المفكر الحرّ يوجه خطابه الى الجمهور بعامة من خلال كتاباته، ومن دون أن يحدث أذى للشؤون التي انتدب من أجلها وظيفياً (كانط، الإجابة عن سؤال ما التنوير؟، ٢٠١٩، الصفحات ١٥-١٦)، ومن أجل تحقيق ذلك سعى كانط إلى تأسيس نظام دستوري يعتمد على مبدأ حرية اعضاء المجتمع بوصفهم بشراً، ومبدأ المساواة بوصفهم مواطنين يستندون إلى عقد عقلي (كانط، نحو السلام الدائم، ١٩٨٥، صفحة ٤٠) في نطاق الدولة الوطنية التي يعيشون فيها.

هيغل وماركس: الكينونة في أفق جدلية الوعي والوجود

نسترسل في بحثنا مواكبة تحولات المشهد الفكري في المشروع الحداثي الغربي، لكن في أفق هيغل(١٧٧٠- ١٨٣١)، وماركس(١٨١٨- ١٨٨٣) هذه المرة؛ وذلك في سؤالهم عن مبدأ الكينونة؛ إذ يشتعل الجدل الفكري بين هيغل الذي يرى الوجود بالفكرة المطلقة التي تتمظهر في مستويات مختلفة، وماركس الذي يرى الوجود بالممارسة العلمية فمشهد الفكر يشهد بهما تحولاً جذرياً ونمواً في فعل الفكر، وتواصلاً أقوى مع العالم، أو تاريخ العالم بالمعنى الهيغلي؛ وذلك من أجل تشكيل مستقبل يحدث الفارق في تاريخه.

يرى هيغل أن علاقة الوعي بالوجود يرتبط بحركة الفكر بشكل جدلي؛ إذ أن الجدل هو الطابع الحقيقي والمناسب لماهية كل شيء يصفه الفهم المحض، فهو يعني الميل المستمر الذي نتجاوز به تحديد الأشياء (هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ١٩٨٣، الصفحات ٢١٦-٢١٧)؛ وذلك من خلال عملية السلب(negation) الذي به تنبثق أشكال الوعي الذي يتخطى ذاته الخاصة وبها تتطابق الفكرة الشاملة مع موضوعها (هيغل، ظاهريات الروح، ٢٠٠٩، الصفحات ٢٥٧-٢٥٨)، ومن خلال عملية السلب ينتهي التمييز بين الوعي والوجود؛ إذ إن كل مانعرفه عن العالم الموضوعي في ذاته والفكر هو شيء واحد، فالتفكير يعني إبراز حقيقة الموضوع الذي نفكر فيه مهما كانت طبيعة ذلك الموضوع (هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ١٩٨٣، صفحة ٩٦) بشكل عقلي؛ إذ أن عمل الفلسفة يكمن في مفهمة(من المفهوم) ما هو كائن الذي هو العقل على وفق مفهوم هيغل.

أما ماركس الذي يتحدّى هيغل ويواجهه جدله بالمقلوب، فإنه لا يبدأ من الفكر كما يفعل هيغل، بل من الواقع بالفعل لفهم مبدا الكينونة فيرى أن الواقع المادي يمثل البنية التحتية التي بها يتأسس عالم الفكر من قيم ومؤسسات، وأفكار بشكل جدلي أيضاً؛ وهذا بالتأكيد يعود إلى تأثر ماركس

بفلسفات ديموقريطس، وأبيقور، فضلا عن ضغط الواقع الحضاري الذي أصبح العمل يمثل ماهية الإنسان في عالم العيش، لذلك وفي إطار فهمه لعلاقة الوعي بالوجود يرى ماركس أنه ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم (ماركس، ١٩٧٠، صفحة ٢٥)؛ إذ إن هذه العلاقة يقوم فهمها على احتمال النشاط الإنساني بوصفه نشاطاً مادياً وأجتماعيا، لا بوصفه نشاطاً روحياً تنشط ديناميتها في الفكرة المطلقة، أو الروح بالتعبير الهيغلي التي هي عقلاً وحرية وهي التي تحدد الوعي في علاقته بالوجود في نطاق مسألة فهم مبدأ الكينونة، فمبدأ الكينونة عند ماركس هو المادة التي تشكل الواقع الاجتماعي، والذي بدوره يتشكل من قوى الانتاج(العمال+ والآلآت)، وعلاقات الانتاج(الطبقة السائدة+ الأيديولوجية) والصراع الجدلي بينهما هو العامل الحاسم في تشكيل الأنماط الجديدة للإنتاج، وبه تتغير كل العلاقات الاجتماعية من ناحية الانتاج المادي(=البنية التحتية)، وينتجون المبادىء والافكار(= البنية الفوقية) التي تتطابق مع علاقاتهم الاجتماعية المختلفة أيضاً (ماركس، بؤس الفلسفة: رداً على فلسفة البؤس لبرودون، ٢٠١٥، الصفحات ٩١-٩٢) في عالم العيش.

إذن الفكرة المطلقة لدى هيغل، ونمط الانتاج لدى ماركس هما من يحدد طريقة وجود الإنسان في العالم، وهذا ما سنجده في مفهومي الدولة والملكية الخاصة اللذين أصبحاً عنصرين أساسيين في نظريتهما السياسية؛ إذ نجد هيغل يرى أن الدولة تشكل الكينونة الفعلية للفكرة الأخلاقية، بوصفها إرادة جوهرية تتجلى بذاتها، وبها تكتسب الحرية قيمتها العليا، والحق في أن يكون الفرد عضواً فيها ويحيا حياة جماعية (هيغل، مبادىء فلسفة الحق، ١٩٧٣، الصفحات ٢٧١-٢٧٢)، وأما الملكية فبها يمكن للفرد أن يجد برهاناً على فعله وخياراته؛ لأن له الحق في أن يضع ارادته في كل شيء

وبها يصبح ذاتاً وله حق التملك للأشياء جميعاً (هيغل، مبادىء فلسفة الحق، ١٩٧٣، صفحة ٩٣)

أما ماركس فيرى بعكس هيغل أن الدولة هي هيئة للسيادة الطبقية، هيئة لظلم طبقة من قبل طبقة أخرى، هي تكوين نظام يخفي الظلم بالقانون ويوطده (لينين، ١٩٦٨، صفحة ١٨١)؛ وذلك من أجل إخفاء صراع الطبقات الذي هو يمثل تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا (ماركس وانجلس، ١٩٦٨، صفحة ٣٦) الذي يقوم على استغلال الآخرين، وهذا ما يحصل في نمط الانتاج البرجوازي الذي يقوم على الملكية الخاصة المبني على تناقض الطبقات، واستغلال بعض الناس لبعضهم الآخر (ماركس وانجلس، ١٩٦٨، الصفحات ٥٦-٥٧)، وهو بذلك يعترض على فكرة هيغل البرجوازية الذي يرى الملكية أساس كل حرية، واستقلال ذاتي لإرادة الفرد؛ لذلك فإن الدولة في طورها الشيوعي التي ينشدها ماركس، وزميله أنجلز لا تسلب أحداً القدرة على تملك منتجات اجتماعية، فهي لا تسعى إلا إلى القدرة على انتزاع استعباد عمل الغير بواسطة التملك.

إنعطافة مابعد الحداثة : الكينونة في أفق الفلسفة المعاصرة

كيف تحولت الكينونة إلى لحظة محورية في الخطاب الفلسفي المعاصر؟

لقد تحول فعل الفكر الفلسفي المعاصر، إلى فعل وجود بعد أن كان شيء يفكر (Cogito) في المشروع الحداثي الغربي في شقه القاري، فعل يرسم العالم بالمفاهيم، ويثير من خلال السؤال عن معنى الكينونة أسئلة مصيرية في سياق أنطولوجيا الحاضر؛ إذ يمنح ذلك الفكر روحاً جديدة لتداول موضوعاته الميتافيزيقية، والابستيمولوجية، والأكسيولوجية من أجل منحها دلالات جديدة؛ ولا سيما بعد أن غادر قارة الكوجيتو، وتحولت ديناميات التفكير في

مفهوم الكائن من مفهوم (الذات) إلى مفهوم(الفرد)، والتفكر في كيفية حضوره في العالم في نطاق نظريات المعرفة العلمية الجديدة التي تمظهرت في منظومات الثرموداينمك، والنظرية النسبية، ومبدأ اللادقة التي أصبحت تشكل بنية العالم المعاصر، فضلا عن نهاية النظريات السياسية الليبرالية التي تتفكر في أصل الدولة وطبيعتها الذي انبثق عنه ديناميات الخطاب الفلسفي المعاصر والذي يطلق عليه راهنا بما بعد الحداثة(Post-modernity)، وهي الانعطافة التي وضعت حقول المعرفة في أزمة، وفتحت آفاقاً لفعل الفكر المعاصر لتشكيل خطابات تتفكر في علاقة الوعي بالوجود، وبكيفية تمفصل طريقة رؤيتنا للعالم في نطاق السؤال عن معنى الكينونة؛ وذلك عبر أساليب مبتكرة، وخطابات تنخرط في تجريب أشكال فكرية جديدة للثنائية التي تشكل عماد الكينونة وهما الوعي والوجود، أو الفكر والعالم، ولأجل فهم هذه الخطابات سننتخذ من ثلاث لحظات أعدها نتوءات بارزة للتعبير عن تلك العلاقة في الوضع المابعد الحداثي وهي لحظة: فردريك نيتشة، ومارتن هيدغر، وجيل ديلوز.

فردريك نيتشة: سؤال الكينونة في نطاق عالم الحياة

يمثل نيتشة(١٨٤٤- ١٩٠٠) إحدى الإزاحات الكبرى في تاريخ الفكر التي بدأت تؤسس لما يعرف بفلسفة الحياة وتنهي إشكالية علاقة الفكر بالوجود لتؤسس إشكالية جديدة في السؤال عن معنى الكينونة؛ تكمن في سؤال هل الوعي تابع للحياة أم الحياة تابعة للوعي، فالحياة أصبحت حداً ثالثاً يقع بين الوعي والوجود (لوكاش، ١٩٨٢، الصفحات ٣٩-٤٠) لتؤسس مبدأ جديداً للكينونة يعبر عن تفمصل جديد لكيفية حضور الكائن في العالم؛ عالم العيش وقد عبر نيتشة عنها بوصفها اعماماً لمفهوم الحياة؛ أي التنفس، وامتلاك الروح، والإرادة، والتأثير، والصيرورة؛ إذ إننا ليس لدينا سوى فكرة

العيش، وأنه لا يعارض الحياة سوى الموت، لأن الشيء الذي يعيش هو وحده يمكن أن يموت (Nietzsche, ١٩٦٨, p. ٣١٢).

يرى نيتشة أن الوعي الذاتي الحداثي في موقفيه الأنطولوجيين المثالي/ الواقعي قد تعرض إلى تزييف كبير حين أدرك كينونته مرة حين ردّ الوجود إلى الفكر، وحين رد العقل إلى موضوعية العالم، ولم يدرك الجسد الذي هو الوسيط الأنطولوجي في عالم الحياة الذي بوجوده تتحقق المعرفة الحقيقية للوجود فهو الحكيم غير المرئي الذي هو الذات بعينها المستقرة في الجسد وما الحس والعقل سوى أدوات له (نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، بلا تاريخ، الصفحات ٥٦-٥٧) تتحرك بارادته التي هي إرادة القوة(Will to Power) وليس إرادة العقل الذي تنشط ديناميات الكينونة به، والتي هي إرادة تصور الوجود بوصفه صيرورة وحركة، وليس ثباتاً وسكوناً كما أدركته الخطابات الفلسفية القديمة والحديثة.

أما من الناحية السياسية فلم تكن لنيتشة نظرية سياسية عن الدولة، لكن كان له موقف متطرف من الدول التي تأسست في أوربا، فهو يرى أن الدولة من أكبر المؤسسات اللااخلاقية، وأن الحكومات هي مسخ بين المسوخ الباردة فهي تكذب على شعوبها حين تقول: أنا الحكومة، أنا الشعب؛ لذلك فإن الدولة والحكومات في رأيه تخنق الحياة الحرة وتقيد من طريقة الحضور الحر للإنسان المقتدر في العالم، لذلك سوف لا يظهر الإنسان الأصيل في الحياة إلا حيث تنتهي حدود الحكومات، وحين تنتهي كما يقول نيتشة: سنقف ونتطلع ونرى تحت قوس قزح المعبر الذي يجتازه الإنسان المتفوق (نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، بلا تاريخ، الصفحات ٧٤-٧٥) الذي سيحطم صنم الدولة في عالم العيش.

مـارتن هيـدغر: المغـزى السياسـي فـي السؤال عن معنى الكينونة

إذا كـان نيتشـة قـد حـرث أرض الميتافزيقـا عبـر قلـب قيمهـا، سـنجد أن مـارتن هيـدغر(١٨٨٩- ١٩٧٦) هـو أول مـن زرع فيها بذراتـه الفلسفية فيها؛ وذلك في كتابـه التأسيسـي (الكينونـة والـزمن- ١٩٢٧)؛ إذ نقـل الميتافيزيقـا مـن ثقافـة التطـابق إلـى ثقافـة الاخـتلاف بعـد أن أحدث زلزالاً مدمراً في ثوابتها الفكرية التي تحدد طبيعة الكائن في إطار السؤال عن معنـى الكينونـة، وتمكن من كسر الصورة النمطية المتداولة عن الكينونة؛ إذ لم يعد السؤال عنها سؤالاً عن كائن في حدّ ذاته (هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ٢٠١٥، صـفحة ٢٣٦) مـن قبيـل: العلـة، المثـال، الأصـل، الغايـة، بـل سيصـبح سؤالاً عـن شـعرنتها؛ إذ تتجلـى شـعرية(Poetics) الكينونـة عنـد توصـيف الكـائن بوصـفه إحساساً مختلفاً بالوجود وليس تطابقاً مع مبدأ؛ وذلك لأن فعل فكر الكائن يتأسس علـى الفكـر اللمؤسـس علـى مبـدأ مـا، فكينونتـه ليسـت مـن طبيعـة الكائنـات فـي شيء (Heidegger, ١٩٦٧, p. ٢٦)؛ أي لاتتوافر على وجود موضوعي متحقق بشـكل ثابـت، ولا يمكـن اسـتنباطها مـن أجناس عليا.

يجـد هيـدغر أن ماهيـة الكـائن البشري(Dasein) تكمن بوجوده في العالم (Heidegger, ١٩٦٧, p. ٤٧) بوصفه زمانية وتاريخ يسعى إلى تحقيق امكاناته في العالم بوصفه مشروعا يحده التناهي، تناهي كيانه الذي ينتهي بالموت فالدازين لا يجد معناه إلا في الزمانية التي تجعل مـن وجـوده ممكنـاً بشـكل تـاريخي (Heidegger, ١٩٦٧, p. ٤١)، لذا فإن العلاقـة مـع الكينونـة مـن منظـور هيـدغر هـي علاقـة شـعرية تقـوم علـى الاحسـاس بـالوجود، فهـي علاقـة حيـاة، فحـين يـدرك الكـائن كينونتـه سيتمكن مـن التفكيـر فيهـا بوصـفها اختلافـاً، ويكتشـف أصـالته؛ إذ الـدزاين يحتمـل ذاتـه وفرديتـه المميـزة فـي

العالم بشكل قدري، والقدرية بالمعنى الهيدغري هي نمط من التاريخية التي تجعله شجاعاً وكاملاً في العزم الأصيل (هيدغر، الكينونة والزمن، ٢٠١٢، صفحة ٣٣٦)، والتصميم المميز الذي يحققه في موقف ما، أو في ظرف ما، أو حدث استثاني ما.

لا شكّ أن من يطلع على كتاب الكينونة والزمن والوضع التاريخي السياسي لألمانيا المنكسرة بعد الحرب العالمية الأولى، ومعاهدة فرساي المذلة سيجد أن الكتاب لم يكتب فقط على خلفية نقد الميتافيزيقا حسب، بل كتب من أجل تأسيس إنسان الماني جديد يتصف بالوجود الأصيل؛ إذ إن بؤس المرحلة يتطلب فعلاً سياسياً ضروريا (سافرانسكي، ٢٠١٨، صفحة ٣١٢)؛ لذلك وجد هيدغر أن صعود النازية إلى السلطة في المانيا يعد فصلاً جديداً من فصول تاريخ الوجود، وأن ظهور هتلر يعدّ بداية عهد جديد لألمانيا (سافرانسكي، ٢٠١٨، صفحة ٣١٣)، فإذا كان مواطنه هيغل قد تحمس ومجد نابليون الذي عدّه المطلق على صهوة حصان، فأن هيدغر سيكرر حماسته ويعلن أنه يرى الحضارة تنبعث في عيني الفوهرر، كلتا الحماستين اللتين كانتا فصولا من تاريخ الكينونة قد أصبحتا كوارث على الحضارة الغربية.

جيل ديلوز: مولد الكينونة من روح الكايوسية لمقاومة الحاضر

شكّل جيل ديلوز (١٩٢٦– ١٩٩٥)، لحظة مهمة في الخطاب الفلسفي المعاصر عبر تأسيس سياسة جديدة للتفكير، وممارسة جديدة تجعل من مهمة الفلسفة وظيفة شارحة لنفسها؛ أي ميتافلسفة أكثر مما هي مهمة خارج ذاتها تبحث في المشكلات، لكن حتى هذه الميتافلسفة نجدها تقرأ الحدث بالمفهوم حين تقرأ ذاتها؛ لذلك يعلمنا ديلوز ونحن نتمرن على أفكاره أن مهمة الفلسفة أولا وقبل كل شيء تكمن في ابتكار المفاهيم (جيل ديلوز وفليكس غيتاري، ١٩٩١،

صفحة ٣٠)، والأهم من ذلك هو ابتكار المفهوم في أزمنة الأزمات والفوضى، وهو همّ الفلسفة الأساس.

يرى ديلوز بروح نيتشوية أن الكينونة هي المحايثة، وليس التعالي؛ إذ أن المحايثة هي الحياة نفسها (Deleuze, ١٩٩١, p. ١٧١) التي يحيا بها الانسان بشكل مطلق وعلى علاقة بالأرض وليس بالسماء من خلال مسطح محايثة الذي هو بمثابة صورة الفكر التي توجه الذات في نطاق الفكر عند ابتكار المفاهيم على امتداد الأفق وتتمدد على الأرض لا تبعاً لحتمية خارجية، بل لصيرورة تجرف المشكلات نفسها (ديلوز، ٢٠٠٤، صفحة ٥٩) نحو اقليم جديد لأبداع المفاهيم في نطاق أحوال جديدة، وصورة محددة للفكر التي تمثل مادتها فعل الفكر، والكينونة وهما في حالة حركة لامتناهية وفي حالة من الفوضى، أو الكايوسية(Chaos) التي يشبهها ديلوز بالغربال، ويرى أن ما يميز الكايوس ليس غياب التحديدات، بل هي السرعة اللامتناهية التي تظهر فيها التحديدات وتتلاشى (جيل ديلوز وفليكس غيتاري، ١٩٩١، صفحة ٦١) على سطح المحايثة الفكري الذي يحدث من خلاله ابتكار المفاهيم.

هذا على المستوى الأنطولوجي، وأما على مستوى الموقف السياسي يرى ديلوز أن النظام الديموقراطي في الحضارة الغربية ونظامها الديموقراطي يمثل أكبر عقبة وتحدياً مصيرياً لديناميات الابتكار، وهو عنصر جوهري للأبداع ومقاومة الحاضر (جيل ديلوز وفليكس غيتاري، ١٩٩١، صفحة ١٢٠)، في المجتمعات المدنية الغربية؛ ولأجل مقاومة هذا الحاضر ينبغي استدعاء فاعلين اجتماعيين جدد على المستوى الفني، والسياسي، والاجتماعي والدخول في علاقات مع القوى المؤثرة من أجل الابداع والمقاومة؛ أي أن نبدع ونقاوم في وقت واحد صيرورات خالصة، واحداث خالصة فوق مسطح المحايثة لمقاومة الموت، والعبودية، والعار (جيل ديلوز

وفليكس غيتاري، ١٩٩١، الصفحات ١٢١-١٢٢)، في إطار الدولة الديموقراطية؛ وذلك من أجل تأسيس المستقبل بالصيرورة الحية لوجودنا ونتخطى ما هو كائن نحو ما هو ممكن.

الخاتمة

إن الالتزام في الفكر الفلسفي يعني استعادة أهمية كينونة الكائن ووعيه بوجوده عبر تحديد كثافته الأنطولوجية في إطار ميتافيزيقا توازن بينه موقعه، ومساحة حضوره في العالم، فالفلسفة منذ نشأتها مع الإغريق إلى يومنا هذا ظلّت مسألة الكينونة واحدة من الموضوعات الأكثر اهتماماً عند الفلاسفة، وهي الموضوع الذي يمثل الخط الأول في حيز تفكيرهم، فقد وجدنا عبر انعطافاتها ولحظاتها المصيرية أنها تفكير في المسافة الأنطولوجية بين الوعي والوجود حين يثار السؤال عنها، ففي ديناميات الخطاب الفلسفي المبكر سعت الفلسفة إلى تحييد كل ما هو غيرعقلي عند التفكير في طبيعة الكائن؛ أي في كليته؛ وذلك من أجل تشكيل رؤية عميقة فكرياً للوصول إلى جوهره الذي يشكل هويته المميزة عند السؤال عن معناه في نطاق الكثافة الأنطولوجية التي هي صفة وجودية عبر علاقة موقع الكائن بحجم حضوره في العالم وانتشاره فيه.

فقد قدمنا فهماً للكينونة في ترحالها، وسياقاتها الثقافية المختلفة؛ ذلك لأن مفهومها يكتسي اللون الثقافي الذي تحلّ فيه في أشكال جديدة تجعلها تغادر شكلها الأصلي الذي حصلت عليه أول مرة، لتتخذ شكلاً مفهومياً جديداً يحمل علامات جديدة في كل منعطف تمر فيه، فالكينونة حين تتوطن في إطار ثقافي جديد تحمل معاني جديدة تحدث الفارق عن تلك التي كانت تتسم فيها عند لحظة ولادتها الأولى، وقد أوردنا أمثلة على ذلك عبر انعاطفاتها الكبرى التي تم تأويلها فيها، فالتأويلات لا ترتبط بأمة معينة، بل إن دينامياتها التأويلية، أو التأويل الخاص بها قد تتشكل

عبر سلسلة من الإجراءات الفكرية، فضلاً عن التحولات والمنظورات التي يفرضها منطق التحولات الحضارية الكبرى، ولا سيما في المشروع الثقافي الغربي في شقها القاري الذي إتخذناه موضوعاً لبحثنا.

المصادر والمراجع

AUGUSTINE. (١٩٧٢). *City of God.* (H. Bettenson, Trans.) London: Penguin Books.

AUGUSTINE. (٢٠٠٢). *ON theTrinity* (First Published ed.). (S. McKENNA, Trans.) Cambridge: Cambridge Unversity Press.

Ball, T. J. (٢٠١٢). *From tht Temporal to The Eternal:The Normative Philosophy of Anselm* . Durham, United Kingdom: Unpublished Doctoral dissertation: Durham University.

Burnet, J. (١٩٦٣). *Early Greek Philosophy.* London: Adam and Charles Black.

Deleuze, G. (١٩٩١). *Immanence, a life.* New York: Continuum N.Y.

EPICTETUS. (١٩٦٣). *ENCHEIRIDION OR MANUAL* (FOURTH PRINTING ed.). (W. KAUFMAN, Trans.) N.J.: PRENTICE-HALL,INC.

Hegel. (١٩٥٥). *History of Philosophy* (Second ed.). (E.S.Haldane, Trans.) London: Routled and Kegan.

Heidegger, M. (١٩٦٧). *Being and Time.* (J. M.

Robinson, Trans.) Indiana: Indiana Press.

Nietzsche, F. (١٩٦٨). *The Will Of Power*. (W. K. Hollingdale, Trans.) New York, U.S.A: Vintage Books.

أبيقور. (١٩٨٠). *رسالة إلى مينينسي (ضمن كتاب أبيقور) تأليف بيار بويانسي* (الإصدار الأولى). (د. بشارة صارجي، المترجمون) بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

إتين جلسون. (١٩٨٢). *روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط* (الإصدار الثانية). (إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

إدوار جونو. (١٩٨٢). *الفلسفة الوسيطة* (الإصدار الثالثة). (علي زيعور، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

أرسطو طاليس. (١٩٤٩). *كتاب النفس* (الإصدار الأولى). (د. أحمد فؤاد الأهواني، المترجمون) القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

أرسطو طاليس. (٢٠٠٩). *السياسة*. (أحمد لطفي السيد، المترجمون) بيروت: منشورات الجمل.

أرسطو طاليس. (٢٠٢٣). *الميتافيزيقا " ماوراء الطبيعة"* (الإصدار الأولى). (أ.د محيي الدين محمد مطاوع، المترجمون) الجيزة، مصر: دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات.

ارنست كاسيرر. (١٩٦١). *فلسفة الحضارة الانسانية* (الإصدار الأولى). (د. احسان عباس، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الاندلس.

أفلاطون. (١٩٦٩). *طيماوس* (الإصدار الأولى). (الأب جرجي بربارة، المترجمون) دمشق: وزارة الثقافة السورية.

أفلاطون. (١٩٧٤). *الجمهورية* (الإصدار الأولى). (د. فؤاد زكريا، المترجمون) القاهرة: المؤسسة المصرية للكتاب.

أفلاطون. (٢٠١٢). *المحاورات*. (زكي نجيب محمود، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

القديس أنسلم. (٢٠٠٨). *حديث في وجود الله*. (حسن حنفي، المترجمون) بيروت: دار التنوير.

القديس أوغسطين. (٢٠١٥). *إعترافات* (الإصدار الثانية). (ابراهيم الغربي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير.

القديس توما الأكويني. (٢٠٠٨). *كتاب الوجود والماهية*. (حسن حنفي، المترجمون) بيروت: دار التنوير.

أميل برهييه. (١٩٨٢). *تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية* (الإصدار الأولى، المجلد الثاني). بيروت: دار الطليعة.

أميل برهييه. (١٩٨٥). *تاريخ الفلسفة* (الإصدار الأولى). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.

أوغسطين. (١٩٨٢). *الرسائل: رسالة ١٢٠* (الإصدار الثانية). (عفيف رزق، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والترجمة.

أولف جيجن. (١٩٧٦). *المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية* (الإصدار الأولى). (د. عزت قرني، المترجمون) القاهرة: دار النهضة العربية.

باروخ سبينوزا. (٢٠٠٩). *علم الأخلاق* (الإصدار الأولى). (جلال الدين سعيد، المترجمون) بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.

برتراند رسل. (١٩٨٣). *حكمة الغرب* (الإصدار الأولى). (فؤاد زكريا، المترجمون) الكويت: مؤسسة عالم المعرفة.

بوجليه دي لاكروا وبرييه بارودي. (٢٠١٤). *من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث* (الإصدار الأولى). (محمد منصور، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

جاكلين روس. (٢٠١٩). *بانوراما الأفكار الفلسفية: من أفلاطون إلى الفلاسفة المعاصرين* (الإصدار ط١). (سونيا محمود نجا، المترجمون) القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة.

جان بيار فرنان. (١٩٨٧). *أصول الفكر اليوناني* (الإصدار ط١). (د. سليم حداد، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

جورج لوكاش. (١٩٨٢). *تحطيم العقل* (الإصدار الأولى، المجلد الثالث). (الياس مرقس، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الحقيقة.

جوزايا رويس. (٢٠٠٩). *روح الفلسفة الحديثة* (الإصدار الثانية). (أحمد الأنصاري، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

جيل دولوز وفليكس غتاري. (١٩٩٧). *ما هي الفلسفة* (الإصدار ط١). (مطاع صفدي، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز الانماء القومي.

جيل ديلوز. (٢٠٠٤). *مسارات فلسفية(حوارات)* (الإصدار الأولى). (محمد ميلاد، المترجمون) اللاذقية، سوريا: دار الحوار.

جيل ديلوز وفليكس غيتاري. (١٩٩١). *ما الفلسفة* (الإصدار الأولى). (مطاع صفدي، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز الانماء القومي.

جيل ديلوز وفليكس غيتاري. (١٩٩٧). *ما الفلسفة* (الإصدار الأولى). (مطاع صفدي، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز الانماء القومي.

د. أحمد فؤاد الأهواني. (١٩٥٤). *فجر الفلسفة اليونانية(شذرات)* (الإصدار الأولى). القاهرة: دار احياء الكتب العربية.

د. حسين حرب. (١٩٧٩). *الفكر اليوناني قبل أفلاطون* (الإصدار الأولى، المجلد الجزء الأول). بيروت، لبنان: دار الفارابي.

د. كريم الجاف. (آب, ٢٠٢٠). الكينونة والحدث: دور الفلسفة في عصر الكينونة الممتدة. *مجلة الفلسفة*(٢١).

روديغر سافرانسكي. (٢٠١٨). *معلم ألماني: هيدغر وعصره* (الإصدار الأولى). (عصام سليمان، المترجمون) بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

رينيه ديكارت. (١٩٦٨). *مقال عن المنهج* (الإصدار الثانية). (محمود أحمد الخضيري، المترجمون) القاهرة: دار الكاتب العربي.

رينيه ديكارت. (١٩٧٥). *مبادىء الفلسفة* (الإصدار الأولى). (د. عثمان أمين، المترجمون) القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.

رينيه ديكارت. (١٩٨٠). *التأملات في الفلسفة الأولى* (الإصدار الأولى). (د. عثمان أمين، المترجمون) القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية.

سامي خرطبيل. (١٩٨٠). *الوجود والقيمة* (الإصدار الأولى). بيروت، لبنان: دار الطليعة.

سبينوزا. (١٩٨١). *رسالة في اللاهوت والسياسة* (الإصدار الثانية). (د. حسن حنفي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.

سينيكا. (٢٠١٩). *رسائل من المنفى* (الإصدار الأولى). (الطيب الحصني، المترجمون) السعودية: دار صفحة ٧.

عبد الرحمن بدوي. (١٩٧٩). *ربيع الفكر اليوناني* (الإصدار الخامسة). الكويت: وكالة السالم للمطبوعات.

عبد الرحمن بدوي. (١٩٧٩). *فلسفة العصور الوسطى* (الإصدار الثالثة). الكويت: وكالة المطبوعات.

عمانوئيل كانط. (١٩٨٥). *نحو السلام الدائم* (الإصدار الأولى). (د. نبيل خوري، المترجمون) بيروت: دار صادر.

عمانوئيل كانط. (١٩٩٠). *نقد العقل المحض* (الإصدار الأولى). (موسى وهبة، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز الانماء القومي.

عمانوئيل كانط. (٢٠١٩). *الإجابة عن سؤال ما التنوير؟* (الإصدار الأولى). (د. كريم الجاف، المترجمون) بيروت: دار شهريار.

فتحي المسكيني. (٢٠٢٤). *فلسفة الأشياء الصغيرة* (الإصدار الأولى). يورك هاوس، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

فردريك كوبلستون. (٢٠١٠). *تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت* (المجلد الثاني/ القسم الثاني). (إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

فردريك نيتشة. (١٩٨٣). *الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي* (الإصدار الثانية). (د. سهيل القش، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

فردريك نيتشة. (بلا تاريخ). *هكذا تكلم زرادشت*. (فليكس فارس، المترجمون) بيروت، لبنان: المكتبة الأهلية.

كارل ماركس. (١٩٧٠). *إسهام في نقد الاقتصاد السياسي* (الإصدار الأول). (أنطوان حمصي،

المترجمـــون) دمشـــق: وزارة الثقافة.

كـارل مـاركس. (٢٠١٥). *بـؤس الفلسـفة: ردًا علـى فلسـفة البـؤس لبـرودون* (الإصـــدار الأولـــى). (مركـــز الترجمـة، المترجمـون) القـاهرة: دار الشرق للنشر والتوزيع.

كريســـتوفر روي ومـــالكوم ســـكوفيلد. (٢٠١٦). *الفكـر السياسـي عنـد اليونـان والرومـان* (الإصـــدار الأول). (محمد السـيد عبـد الغنـي ومجـدي السـيد أحمـد الكيلانـي، المترجمـون) القـاهرة: المركـز القومي للترجمة.

لينين. (١٩٦٨). *الدولـة والثـورة*. موسكو: دار التقدم.

مارتن هيدغر. (٢٠١٢). *الكينونة والزمن* (الإصـدار الأولـى). (د. فتحـي المسكيني، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد.

مـارتن هيـدغر. (٢٠١٥). *مـدخل إلـى الميتافيزيقـا* (الإصـدار الأولـى). (د. عمـاد نبيـل، المترجمـون) بيروت، لبنان: دار الفارابي.

مـارتن هيـدغر. (٢٠١٦). *نهايـة الفلسـفة ومهمـة التفكيـر* (الإصـدار ط١). (وعد علي الرحية، المترجمون) دمشق، سوريا: دار التكوين.

ماركس وانجلس. (١٩٦٨). *بيان الحزب الشـيوعي* (الإصـدار الأولـى). موسكو: دار التقدم.

مـاركوس أورليـوس. (٢٠١٩). *التـأملات* (الإصـدار السـابعة عشـر). (د. عـادل مصـطفى، المترجمـون) القاهرة: دار رؤية.

مـاركوس توليـوس شيشـرون. (٢٠٢٣). *عـن الجمهوريـة* (الإصـدار الأولى). (علي عبد التواب علي وجمال الدين السيد، المترجمون) القـاهرة، مصـر: المركزالقـومي للترجمة.

مراسلات ديكـارت واليزابيث. (٢٠١٨). *حـوار الفيلسـوف والأميـرة فـي الفلسـفة والسياسـة والعلـوم* (الإصـدار الأولـى). (نـوال طـه ياســين وابتســام خضــرة، المترجمـــون) بيـــروت: دار الرافدين.

ميشيل فوكو. (أبريل, ١٩٨٦). حوار مع برنـار هنـري ليفي. *بيت الحكمـة مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسـانية*(العـدد الأول، السـنة الأولى).

هيراقليطس(شـذرات). (١٩٨٣). *جـدل الحب والحرب* (الإصدار الثانية). (مجاهـد عبـد المـنعم مجاهـد،

المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير.

هيغل. (١٩٧٣). *مبادىء فلسفة الحق* (الإصدار الأولى). (تيسير شيخ الأرض، المترجمون) دمشق: وزارة الثقافة.

هيغل. (١٩٨٣). *موسوعة العلوم الفلسفية* (الإصدار الأول، المجلد الأول). (د. إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير.

هيغل. (١٩٨٥). *محاضرات في تاريخ الفلسفة* (الإصدار الأولى). (د. خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

هيغل. (٢٠٠٩). *ظاهريات الروح* (الإصدار الثالثة). (د. امام عبد الفتاح إمام، المترجمون) بيروت: دار التنوير.

ولتر ستسي. (١٩٨٤). *تاريخ الفلسفة اليونانية* (الإصدار الأولى). (مجاهد عبد المنعم مجاهد، المترجمون) القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

يوسف كرم. (١٩٧٩). *تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط*. بيروت، لبنان: دار القلم.