دراسة نقدية في كتاب "أنطولوجيا الذات"لـ أحمد برقاوي

وائل علي سعيد

1. المقدمة

صدر كتاب "أنطولوجيا الذات بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي"، في طبعته الأولى عام 2014، عن المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

1.1 السياق التاريخي للكتاب

في زمنٍ تبدَّلت فيه علاقة الإنسان بنفسه قبل علاقته بالعالم، وأصبحت الذات أشبه بلوحة مشوَّشة تتداخل فيها ألوان التجارب والأفكار والهويات، يأتي كتاب "أنطولوجيا الذات" للكاتب أحمد برقاوي محاولة جادة لإعادة ترتيب هذه اللوحة، أو على الأقل فهم خيوطها المتشابكة.

لا يُقدِّم برقاوي في هذا الكتاب فلسفة جاهزة، ولا ينقل نظريات الغرب كما هي، بل ينطلق من أسئلة خاصة تنتمي إلى راهننا الثقافي والفكري: "أنطولوجيا الذات" هي بحث في طبقات الوجود الإنساني، تبدأ من الجسد ولا تنتهي عند الميتافيزيقا، تمضي في دروب الفلسفة وعلم النفس والأدب، لكنها لا تنسى للحظة أن صاحب هذه الذات هو إنسان حيّ، يعاني ويأمل ويسأل. بلغة واضحة وفكر عميق، يدعونا برقاوي إلى أن نكون فلاسفة أنفسنا، وأن نجرؤ على مواجهة سؤال الوجود الأصعب: مَن نحن؟

لفهم كتاب "أنطولوجيا الذات"، لا بدَّ من وضعه في سياقيه المتشابكَين: سياق فلسفي يمتدُّ من جذور الفكر الوجودي الغربي إلى تحولاته المعاصرة، وسياق تاريخي عربي يعكس أزمة الذات في مرحلة ما بعد الحداثة والهزائم.

السياق التاريخي العربي: يكتب برقاوي في مرحلة ما بعد 2011، أي بعد الربيع العربي الذي بدأ أملًا في استعادة الذات، ثم تحوَّل إلى إحباطٍ وصدمةٍ. هذا السياق يُفسِّر هاجس الكتاب: الذات العربية بين الانتفاضة والانهيار. ويمكن تلمس السياق التاريخي عبر الطبقات التالية: ما بعد النكسة (1967): أزمة الذات القومية والفردية، وانهيار المشروع النهضوي. ينطلق برقاوي من هذا الجرح التاريخي ليتساءل: كيف أعادت الذات العربية بناء نفسها بعد هزائمها الكبرى؟

تسعينيات ما بعد الحداثة العربية: مرحلة التشظي والتفكيك، وبروز الأصوات الفردية على حساب المشاريع الكبرى. يلتقط برقاوي هذا التحوُّل، لكنه لا يكتفي بالتفكيك، بل يسعى إلى إعادة تركيب الذات على أُسس جديدة.

الربيع العربي وما بعده: لحظة تاريخية كشفت أن الذات العربية لا تزال حيَّة، لكنها في الوقت عينه ضعيفة. لذلك فإن الكتاب هو محاولة لفهم هذا التناقض: ذات تثور لكنها لا تستطيع أن تمنح ثورتها شكلًا.

خصوصية برقاوي في هذا السياق: ما يُميز برقاوي عن غيره من المفكِّرين العرب المعاصرين هو أنه لا يشتغل داخل أكاديميا الفلسفة البحتة، بل ينطلق من موقع المفكِّر الحر القريب من الأدب والنقد الثقافي. لذلك فإن "أنطولوجيا الذات" ليست عملًا فلسفيًا بالمعنى المدرسي، بل هي أنطولوجيا ظاهراتية وجودية عربية تحاول أن تصوغ سؤال الذات من داخل اللغة والجسد والتاريخ، لا من فوق منصة التجريد الفلسفي.

"أنطولوجيا الذات" هو ابن شرعي لأزمة الذات العربية في زمن العولمة والربيع العربي وخيباته. فلسفيًا، يمثل محاولة لتأصيل الظاهراتية الوجودية في التربة العربية، ليس عبر الترجمة والتكرار، بل عبر حفر أنطولوجي في طبقات الذات المقهورة والحالمة والمتشظية. إنه كتاب يقرأ الماضي الفلسفي الغربي والعربي، لكنه يكتب للحظة الراهنة، التي تئن تحت وطأة سؤال: مَن نحن؟

2.1 أثر حياة أحمد برقاوي وتطوُّر فكره في "أنطولوجيا الذات"

لا يمكن قراءة "أنطولوجيا الذات" بمعزل عن السيرة الفكرية والإنسانية لأحمد برقاوي، فالكتاب ليس مجرد بحث أكاديمي محايد، بل هو نص وجودي بامتياز، ينبض بتجارب الكاتب الشخصية، وتحولاته الفكرية، وانشغالاته الوجودية. يمكن تتبع هذا الأثر في عدة طبقات:

أولًا: التكوين الأول ـ من الشعر إلى الفلسفة: برقاوي بدأ شاعرًا قبل أن يشتغل بالفلسفة. هذا المسار التكويني يُفسِّر لغته الفلسفية غير الجافة، وقدرته على صوغ المفاهيم المجرَّدة في استعارات حيَّة. في "أنطولوجيا الذات"، ثمة شاعرية فلسفية لا تنتمي كليًا إلى الفلسفة الأكاديمية ولا إلى الشعر الصرف،

بل هي ابنة هذا العبور. وهذا ما لاحظنا أثره في الكتاب: من خلال المَيل إلى السرد، واستخدام الاستعارة، والاهتمام باللغة بوصفها وعاءً للوجود، وليس مجرد أداة للتعبير.

ثانيًا: تجربة السفر والتنقل -بين الشرق والغرب: مثل كثير من المثقفين العرب، عاش برقاوي تجربة التنقل بين الثقافات، أو ما يمكن تسميته "السفر المنتج". دراسته وإقامته في الغرب منحته مسافة نقدية من التراث العربي، وفي الوقت نفسه جعلته أكثر وعيًا بهويته. هذه التجربة الحياتية تُفسِّر الهاجس المركزي في الكتاب: الذات العربية بوصفها ذاتًا مركبة، تعيش بين منازل قيمية ووجودية متعددة، ولا تستطيع أن تستقر في واحدة منها. وقد وجدنا أثره في الكتاب: من خلال الابتعاد عن سؤال الهوية، وطرح مفهوم الأحوال.

ثالثًا: التحوُّل من اليسار إلى الأنطولوجيا: في مراحله الفكرية المبكرة، تأثر برقاوي بخطاب اليسار العربي والفلسفة الماركسية، التي يرى البعض أنها تختزل الذات في البنى الاقتصادية والاجتماعية. لكنه تحوَّل تدريجيًا نحو الأنطولوجيا، أي العودة إلى سؤال الوجود قبل السؤال الاقتصادي السياسي. هذا التحوُّل لم يكن مجرد تبدل أكاديمي، بل أزمة وجودية حقيقية: ماذا يبقى من الإنسان حين تنهار المشاريع الكبرى؟ هنا يصبح سؤال الذات هو الملاذ الأخير. وقد ظهر هذا في الكتاب: من خلال رفض المماهاة بين الذات والطبقة، والنظر إليها بوصفها كينونة لا تختزل. كما يُفسِّر هذا التحوُّل النبرة المأساوية أحيانًا، والإحساس بأن الذات تُطرح في العالم بلا ضمانات.

رابعًا: راهن الكتابة - ما بعد 2011: كتب برقاوي "أنطولوجيا الذات" في مرحلة تاريخية عربية مضطربة. تجربته مع الربيع العربي، سواء بالمشاركة أو المراقبة عن بُعد، تركت أثرها العميق في الكتاب. فالكتاب يحمل خيبة أمل، لكنها ليست خيبة العدمية، بل خيبة مَن يريد أن يفهم لماذا تفشل الذات العربية في التحوُّل من فرد يثور إلى مواطن يؤسِّس. وقد ظهر هذا جليًا في الكتاب: من خلال التوتر بين الأمل الوجودي (الإنسان حر في تشكيل نفسه) والواقع السياسي (الذات العربية محاصرة بالاستبداد والاغتراب والقهر).

"أنطولوجيا الذات" هو سيرة فكرية مضمرة لأحمد برقاوي. لأن كل فصل فيه يحمل بقايا تجربة شخصية، وكل مفهوم فلسفي يمر بمرشح وجودي. الكتاب ليس مجرد تحليل للذات، بل هو شهادة على رحلة كاتب قرَّر أن يجعل من أسئلته الخاصة أسئلة كونية، ومن جراحه الشخصية مدخلًا لفهم جراح جيله.

3.1 التيار الفلسفي لكتاب "أنطولوجيا الذات"

ينتمي كتاب "أنطولوجيا الذات" إلى التيار الوجودي الظاهراتي (Existential-Phenomenological)، مع تداخلات مفاهيمية ماركسية تجعله عملًا توفيقيًا لا ينغلق على مدرسة واحدة، بل يصوغ تركيبًا خاصًا يتناسب وسؤال الذات في السياق العربي. يمكن تفكيك انتمائه الفلسفي عبر المستويات التالية:

أولًا: الظاهراتية (الفنومينولوجيا): برقاوي لا يُقدِّم أنطولوجيا تجريدية عن الذات مطلقًا، بل يُمارس وصفًا ظاهراتيًا لتجليات الذات في العالم العربي. هنا يتَّجه نحو الفنومينولوجيا الوجودية لهايدغر، لا فنومينولوجيا هوسرل المتعالية. يظهر المنهج الظاهراتي في العودة إلى الأشياء ذاتها: أي العودة إلى تجربة الذات الحيَّة، لا إلى النظريات الجاهزة عنها. وفي تعليق الأحكام المسبقة: محاولة رؤية الذات العربية كما تظهر في سلوكها، لغتها، فنونها، يأسها وأملها. وفي الاهتمام بالجسد: بصفته وسيلة الوجود في العالم، متأثرًا بهايدغر. إذ إن الكتاب يحفر في الأحوال الواقعية للذات (الاغتراب، القهر، الإبداع)، ليستخرج منها بنية أنطولوجية للذات العربية.

ثانيًا: الوجودية: الكتاب وجوديّ في جوهره. الأسئلة التي يطرحها، والمفاهيم التي يدور حولها، كلها تنتمي صراحة إلى معجم الوجودية، تأثره بهايدغر واضح في تركيزه على مفهوم "الكينونة في العالم" وعدم اختزال الذات إلى وعي منعزل. لكن برقاوي ليس هايدغريًا خالصًا. الوجودية عنده ليست مذهبًا جامدًا، بل عدسة نظر، ومنهجًا لقراءة الذات العربية.

ثالثًا: التجريبية الحسية: كما ظهرت عند ديفيد هيوم، فقد اعتمد كثيرًا في مطابقة الذات مع أحوالها على الفلسفة الأمبيرية كما ظهرت عند ديفيد هيوم. علمًا أنها كانت أكثر فاعلية في بناء النص من بقايا الأفكار الماركسية التي ظهرت على سطح التحليل، ولم تكن، كما تناولها برقاوي، عمق التحليل.

لا يمكن حصر "أنطولوجيا الذات" في تيار فلسفيّ واحد، لأنه يُمثِّل تركيبًا خاصًا يمكن تسميته: "الوجودية التأويلية ذات الجذور الظاهراتية في سياق تجريبي"، هذا المزيج هو ما يمنح الكتاب نكهته الخاصة، ويُخرجه من دائرة التقليد أو الاجترار.

2. أهمية الدراسة

القراءة النقدية للكتاب الفلسفي ليست ترفًا فكريًا، بل هي ضرورة منهجية وأخلاقية في آن واحد. إنها الوسيلة الوحيدة لتحويل الفلسفة من تراث ميِّت إلى حياة فاعلة.

إننا بذلك نتجاوز التلقي السلبي إلى الفهم الفاعل: فالفلسفة ليست معلومات تُختزن، بل ممارسة عقلية تُكتسب والقراءة النقدية تُحوِّل القارئ من مستهلك للمعرفة إلى مُنتج لها.

لتحرير الذات: يقول الكاتب في وصف كتابه وتحديد الغاية منه "أنطولوجيا الذات: تأسيس لجعل الذات التي تغيب عن الواقع وعن الوعي حاضرة بوصفها ذاتًا فاعلة واعية لِذاتِها. رفض كل محاولات حمل الذات على أن تكون على نحو ما يُراد لها"[1].

"لماذا العودة إلى الذات؟ لأن الذات ليست هناك، ليست هنا، ليست منزوية في مكان ما. إنها الوجود وما عداها ليس بوجود، ما عداها أشياء موجودة، ملقاة كيفما اتفق. هذا الوجود الكليّ هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح بتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[2]. الذات هي وعيها. والذات هي الوجود.

يريد برقاوي للذات العربية أن تكون سيِّدة وحرَّة بكل بساطة، وهذا يعني ضمنًا الحضور والسلطة والمعنى و... و... و... و التي يتمُّ الاعتراف بها من قبل الآخر المختلف.

إن كل الكيفيات التي تحدَّث عنها في كتابه تدور في فلك السيادة والسلطة إيجابًا وسلبًا، فالاغتراب شكل من عدم التحرر أو الخضوع للآخر حتى التحرر من الأب والتحرر من ثقافة المجتمع نفسه وإبداع ثقافة جديدة، وفي سبيل ذلك، تخلَّص من كل الأفكار الفلسفية التي تقف في طريق تحرر الذات العربية وسيادتها، فتخلَّص من الماهية وجعل الإمكان في الشرط التاريخي وليس في الذات نفسها ليُسهِّل عليها المهمة.

إنه يدعو إلى سيادة الذات بشكل مطلق، وأن تتخلَّص حتَّى من أبيها، لكن عن أي ذات يتحدَّث برقاوي؟ إنها الذات الفردية، لا يتحدث برقاوي عن الذات الجمعية/ المجتمع، ولا عن ذات المؤسسة الاجتماعية/ الحزب السياسي، مثلًا، فهذه ليست ذوات بالنسبة لبرقاوي.

ماذا عن الذات من دون ماهية وهوية، أليس هذا مطلب العولمة؟ كيف يمكن لذات أن تتميَّز وتنفصل عن الآخرين من دون هوية؟ وكيف يمكن لذات أن تسود إن لم تتميَّز عن الآخرين؟ إن ما يدعو إليه، هو ما تريده العولمة تمامًا، وهو رفع الحدود كافة. إن البنية تخلق الذات والموضوع، وتخلق الأنا والآخر، بالتالي لا ماهية تُميِّز الأنا عن الآخر، ومن المنطقي أن تتخلى عن الماهية والهوية، لكن السؤال الآن: كيف يمكن تحقيق السيادة والسلطة وهذا هو الحال؟

3. الذات

كانت الذاتُ جزءًا من نظام كونيّ عند أفلاطون وأرسطو. ويُفهم الإنسان من خلال جوهره أو وظيفته داخل نظام كونيّ أكبر. والذات هنا ليست مستقلة، بل هي جزءٌ من بنية ميتافيزيقية ثابتة. بعبارة أوضح، لا توجد ذات بالمعنى الحديث؛ بل كنفس، أو روح، أو عقل، لكنها ليست مركزًا للوجود. باختصار، تكافئ الذات وظيفة، ضمن نظام كونيّ، لا مركز للمعنى.

يبدأ برقاوي بحثه في الذات من خلال تأكيد حداثتها بمطابقتها بالوعي المعيش، لكنه ينتهي نهاية ما بعد حداثية من خلال عدة أمور: الأول هو التأكيد على الوعي المعيش الجزئي الفردي؛ والثاني التأكيد على أن الذات مركبة؛ والثالث من خلال التخلص من ماهيتها؛ والرابع أنه يضع إمكانات الذات في الواقع الخارجي وليس فيها. كل ذلك مع الإصرار على القول بأولية الذات الأنطولوجية ومركزيتها، كما قال الحداثيون.

1.3 عالم العيش والوعي المعيش:

كان على هوسرل أن يُميِّز المفهوم الفنومينولوجي للعالم عن المفهوم العلمي للعالم، أي العالم كما تتمثله الصيغ والنظريات العلمية. لهذا بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش للدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات. عالم العيش هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية، العالم كما هو معطى في حياتنا اليومية قبل العلم وخارجه، والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء بكيفية ذاتية نسبية. إن كل ممارساتنا تجري على أرضية عالم العيش، وحتى الممارسة العلمية تعتمد ـ حسب هوسرل ـ على بداهات عالم العيش وتقوم على أرضيته، ومن جهة أخرى فإن منتجات الممارسة العلمية تعود لتندرج من جديد في عالم العيش في شكل ابتكارات تقنية. إذ "إن عالم المحييات، الذي يُؤلِّف المضمون الواقعي للأنية المتعالية، ليس ممكنًا إلا بالشكل العام للتيار، الذي هو الوحدة التي تندمج فيها كل العناصر الجزئية، وكأنها تجري بذاتها. بيد أن هذه الصورة، التي هي أعم جميع الصور الجزئية للحالات المحيية المشخصة، والتشكلات التي تكون ذاتها في هذا التيار بجريانها هي ذاتها، إنما هي أصلًا صورة داع يربط جميع هذه العناصر ويسود كل عنصر جزئيّ منها"[3].

فما الوعي المعيش؟ إنه حجر الزاوية في فنومينولوجيا هوسرل، الوعي المعيش ليس مجرد مشاعر أو أحاسيس، إذ يرفض هوسرل اختزاله إلى الحالات النفسية، فهو ليس مجرد أحداث في الدماغ أو النفس. مثلما يرفض الذاتية المفرطة، لأنه قصديًا وموضوعيًا في توجهه. وهو ليس البيانات الحسية المجردة، فهو مشبع دومًا بمعاني (مثلًا، أرى "كوبًا للشرب" لا مجرد ألوان وأشكال). وهذا ما يخرج عليه برقاوي عندما طابق بين الذات وأحوالها، وهذا يؤدي بدوره إلى التخلص من الاختزال الفنومينولوجي لأننا لسنا بحاجته طالما أننا وحَّدنا الذات بأحوالها، فيكفي أن نعرف الأحوال لنعرف الذات.

1.3.1 **الوعي المعيش**: ليس وعيًا نظريًا أو مفهومًا مجردًا، بل هو التجربة الفورية ما قبل تأملية كما تعيشها الذات

مباشرة، في لحظتها، بكل غناها وسيولتها، بكل ما يوجد ضمن إطار ساحة الوعي من أفكار وعواطف وانفعالات وغرائز وأحاسيس وأفعال في التعاطي مع العالم الخارجي؛ أي الوعي الذي لا يُفكِّر في نفسه. أنت غارق في قراءة كتاب -هذا هو الوعي المعيش للقراءة. "إن ما يُصوِّر الخام فيجعله تجارب قصدية والأمر الخصوصي الذي يحصل القصدية هو بالذات عين ما يضفي معناه النوعي على كلامنا على الوعي: فحيثما يُشير الوعي نفسه بالذات إلى شيء يحصل الوعي"[4]. أكد برقاوي على أن الوعي ليس "إعمال التفكير هنا، الوعي هو المعيش الدائم والمتنوِّع. ولأن الذات وجود معيش دائمًا، فهي وجود واع دائمًا، لأن المعيش والوعي أمر واحد بالنسبة إلى الذات، إذًا الذات وعي معيش، وجود واع بذاته دائمًا"[5].

2.3.1 **القصدية المفعمة بالمعنى**: الوعي المعاش مشبع بالمعاني حتى قبل التفكير. "وبصورة عامة فإنه من ماهية كل أفكر بالفعل أن يكون وعيًا بشيء"[6]. مثال: أرى "شجرة مثمرة في الحديقة" مباشرة، لا أرى "بقعة خضراء ثم جذعًا... ثم أبني مفهوم الشجرة". ذو بنية قصدية: حتى وهو معيش، فهو دائمًا عن شيء (مُتَعَالٍ نحو موضوع). مثال بسيط: عندما تشعر بالفرح لرؤية صديق، هذا الفرح المُعاش مع كل أبعاده الجسدية والعاطفية هو وعي معاش. عندما تقول "أنا سعيد"، فهذا تأمل لاحق على الوعي المعاش. "ورب معترض يقول إن كل ما ذُكر هي حالات نفسية. لا إنها حالات شعورية موعى بها. حالات تحمل الذات على أن تسأل نفسها: وماذا عساي أن أكون؟ ماذا عساي أن أفعل؟"[7].

3.3.1 **الحقل المطلق**: "إن حياة الوعي المنسابة والمتغيرة بأشكال متعددة لا تجري في الذوات المختلفة بكيفية فردية، بل كونها حياة للوعي في اجتماع متبادل وفي اشتراك بين الذوات. إننا نوجد جميعًا، سواء مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، في اجتماع فعليّ أو ممكن، وفي هذه الحياة المشتركة، كونها حياة للوعي، يتخذ وجود العالم، بالنسبة لنا جميعًا، معنًى عامًا مشتركًا بصفته الـ عالم، عالم الجميع وبالنسبة للجميع. إذ إنه فيها وانطلاقًا منها هي ذاتها يتَّخذ هذا العالم، العالم الذي نعيش فيه دائمًا بوعي، المعنى الكامل للوجود الذي يكون له عندنا؛ عند كل واحد في معنى الوجود الذي يتخذه عنده، ومع ذلك يكون له في الاجتماع، رغم كل هذه النسبية، معنى وجود العالم الذي يتجلّى فقط بكيفية خاصة للأشخاص والجماعات الخاصة -كونها كيفيات فردية لتجلي العالم الواحد بالنسبة للجميع"[8]. لكن برقاوي يُخالف هذا التوجه عند هوسرل، إذ يرى برقاوي أن "الذات خزان وعي: الوعي هنا مأخوذ من حيث هو نظرة إلى العالم، إخفاء مصالح خلف قيم أثيرة، إيمان ما"[9]. وهذا الخزان ممتلئ من روافد العالم المعيش، والتمييز بين الذات وخزانها عند برقاوي تمييز منطقي وليس وجودي "ولما كانت الذات تتكوَّن بترابط مع عالمها المعيش، فان تغييرها لا يعني سوى روافد العالم المعيش التي تصبُّ فيها وموقفها من أي روافد أخرى، يسمح لها بأن تصبُّ فيها أو أن تقيم سدًا أمام تدفقها إليها"[10]، وبهذا يكون الوعي فرديًا وشخصيًا دومًا وأبدًا عند برقاوي.

هل مفهوم الوعي المعيش مفهوم حداثي أم ما بعد حداثي؟ إن مفهوم الوعي المعيش عند هوسرل يقع في الحداثة، ويمكن قراءته على النحو التالي: لقد سعى هوسرل إلى تأسيس علم صارم للفلسفة عبر الفنومينولوجيا، أي العودة إلى "الأوَّليات" التي يقوم عليها كل وعي ومعرفة. فالوعي المعيش عنده هو الأرضية-الأصلية التي تسبق العلم، بهذا المعنى، فكرة الوعي المعيش هي حداثية لأنها تبحث عن أساس يقيني للمعرفة، وتُعيد بناء الفلسفة على قاعدة أصلية.

2.3 **تحديد الذات**:

لقد وُلدت الذات الإنسانية في العصر الحديث مع الكوجيتو الديكارتي أنا أُفكِّر إذن أنا موجود، ولم يكن لها وجود قبل ذلك في العصرين القديم والوسيط، بالمقابل أعلنت فلسفات ما بعد الحداثة، مثل البنيوية وما بعدها (فوكو، ليفي شتراوس)، "موت الإنسان" أو "موت الذات"، "فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده وربما نهايته القريبة"[11]، معتبرة أن الذات مجرد أثر للخطاب وليست مركزًا مستقلًا. لأن طبيعتها أصبحت مشروطة بالخطاب والسياق.

يُحدِّد برقاوي الذات بطريقتين إيجابية وسلبية، الحد الإيجابي للذات: يتجلى بأمرين: الفاعلية والوعي "الإنسان المجرد-في الكون الإنساني-تعين فاعلًا واعيًا لعالمه، الإنسان المتعين فاعلًا واعيًا هو الذات. الذات هي الأنا الذي خرج إلى العالم ليُعيد تشكيله من جديد، والعالم بدوره صار هو الذات في فاعليتها"[12]، وهو بهذا يتفق مع هوسرل في التأكيد على الوعي كمُحدِّد للذات.

ثم يضيف ميزة الانفتاح على الطريقة الهايدغرية كتحديد إضافي للذات باعتبارها منفتحة على الوجود "فيما الذات المنفتحة... فموضوعها الخارجي مرتبط بنمط وجودها المأمول، إنها وحيث صارت حرة في اختيار موضوعها، تحرَّرت من غريزة البقاء محددًا وحيدًا لوجودها، وراحت تبحث عن نمط من البقاء يفيض عن غريزة البقاء. والانفتاح وعيًا للذات لا يعني أن جميع الذوات المنفتحة هي واحدة ومتشابهة"[13]، إذن الانفتاح على العالم يعني أن الذات "وجود في العالم"، وبهذا يقترب من هايدغر على حساب اقترابه من هوسرل. كما أن التفرُّد في الانفتاح على الوجود فكرة حداثية

أساسية، وعلى هذا فالذات التي يتحدَّث عنها البرقاوي إنما هي الذات الفردية فقط حيث يرفض أن تكون لدينا ذات جمعية مثل النقابة أو الحزب أو المجتمع، كما سنرى لاحقا.

أما الحد السلبي للذات، فيؤكد البرقاوي على رفضه أن تكون الذات التي يريدها هي الذات الأمبيرية القائمة على الأحاسيس، كما يرفض أن تكون الذات العقلانية الديكارتية، فـ"الذات ليست أحاسيس وإحساسات، ليست عقلًا، ليست جسدًا منفصلًا عن الروح أو روحًا منفصلة عن الجسد، ليست جوهرَين أحدهما ماديّ والآخر روحيّ، ماديّ ممتد وروحيّ يُفكِّر"[14]. كما يرفض أن تكون الذات ما بعد حداثية، القائمة على اللغة أو الثقافة، و"ليست بيولوجيا وليست ثقافة وليست لغة"[15]. برقاوي يصرُّ على تفرُّد الطرح الخاص به فيما يتعلق بالذات، التي يتحدث عنها. على الرغم من أنه يلتقي مع هيوم وفوكو وغيرهما في الكثير من النقاط، كما سنرى.

ويؤكد برقاوي على أنَّ الذات للإنسان فقط؛ إذ يُقيم تفرقة بينها وبين غيرها من الموجودات، فيقول إن الذات وجود، والحجر والحيوان وجود، وليس ذات، "فالحجر وجود وليس ذاتًا، والحيوان وجود وليس ذاتًا"[16]. وهنا لدينا سؤالان، الأول: هل يريد أن يقول إن الحجر والحيوان موجود أم وجود؟ ربما كان خطأً غير مقصود، خاصة أنه يؤكد بعد قليل أن الحجر موجود. أما السؤال الثاني: ما الفارق بين الإنسان من جهة، والحجر والحيوان من جهة أخرى؟ الجواب يقول إن الفارق يكمن في الوعي، "هذا الوجود الكليّ هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح بتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[17]. الذات هي وعيها. وهنا يبدو واضحًا أن برقاوي يرفض بهذا التقليد، الذي بدأ مع أرسطو، الذي عرَّف الإنسان بأنه حيوان عاقل، ولم ينتهِ مع برغسون في توحيد الموجودات (الإنسان والحصان والحجر) ضمن بوتقة واحدة، إن برقاوي هنا يجعل للإنسان خصوصية أنطولوجية بالتوافق مع هايدغر. ويرفض التساوي الأنطولوجي للإنسان بغيره من الكائنات مثل الحيوان أو الحجر.

يتحدث برقاوي عن الذات الإنسانية، الفردية فقط، فالطبقة ليست ذات، ولا الحزب، ولا الطائفة، ولا المؤسسة، ولا النقابة، "فالذات ليست هي الطبقة وليست هي الكتلة، الطبقة كتلة، الجمهور كتلة، الذات تتحرَّر من الكتلة. الكتلة صمَّاء متشابهة، الذات رمز الاختلاف، فليس هناك من ذات تشبه أخرى. الذات بصورة ـ لا واعية ـ تنفي الكتلة، وتعمل الكتلة كذلك على نفي الذات. كل كتلة هي في حقيقتها نفي للذات عبر العنف الهوياتي"[18] والتفسير الذي يقدمه، إنها جميعًا تقوم على التشابه والتنميط، الذي يُفقد الذات تفردها. وبرقاوي حريص، أشد الحرص، على التفرُّد كما فعل قبله الوجوديون. فالذات الفردية هي التي تُحرِّك التاريخ، وخير دليل قوله: "ماذا لو أن قسطنطين لم يتبنَ المسيحية؟ ما كان مصير المسيحية لولا هذه الذات؟ بل ما كان تاريخ أوروبا كلها؟ وماذا لو لم يظهر المسيح أصلًا؟"[19].

والذات تصنع التاريخ، سواء أكانت قائدته أم وقوده "الذوات لا تصنع التاريخ الذي تريده، لكنه تصنعه، سواء أكانت مادة التاريخ أو نخبته، والذوات الكاريزمية هي التي تُحدِّد القطيعة في التاريخ، بعد أن يكون الواقع قد حوَّل تراكماته إلى بركان قابل للانفجار، ولكن هذا البركان لا ينفجر ولن ينفجر إلا بصاعق اسمه الذات التاريخية"[20]، وهو بهذا يستحضر ويُعارض قول ماركس الإنسان "إن الناس يصنعون تاريخهم بيدهم، إنهم لا يصنعونه على هواهم، إنهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها، هم بأنفسهم، بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي"[21]. كما أن الأفكار أو القوانين ليست هي من يُحرِّك التاريخ "إني أسال الماورائيين: من أين أتوا بأن الفكرة محرِّكة للتاريخ؟ من أين جاؤوا بأن التاريخ يسير وفق قوانين وحتمية؟"[22]، لأن الذات تُحرِّكه بشكل عفوي، قد يصل إلى حد الاعتباط "ماذا أقصد بعفوية التاريخ؟ ليس للتاريخ عقل، للتاريخ حياة، والحياة خليط مركّب من الأهواء والإرادات والأفكار والغايات والأكاذيب والأيديولوجيات والمصادفات، والأوهام والدهاء والغباء"[23]، إنه بهذا يتفق مع الهرمنيوطيقا في الفهم التأويلي ورفض التفسير في دراسة التاريخ أو دراسة العلوم الإنسانية عمومًا.

3.3 ماهية الذات:

تُعدُّ مسألة الماهية على أهمية قصوى في قلب التحولات الفلسفية بين مشروع الحداثة وما بعد الحداثة، لأن "الماهية" كانت دائمًا محور النقاش حول الهوية، الحقيقة، والوجود.

هل للذات ماهية؟ سؤال حاسم وجوهري في قلب الفنومينولوجيا الهوسرلية. الإجابة معقّدة وتتطوَّر في فكر هوسرل، لكنها تصل إلى: نعم، "وإذن، إذا تمثلنا الفنومينولوجيا على شكل علم حدسي قبلي، ماهوي بصورة خالصة، فإن تحليلاتها لا تقوم بشيء غير أن تكشف لنا عن بنية الماهية العامة للإنية المتعالية التي تشمل جميع المتغيرات الممكنة لإنيتي الاختبارية، والتي تشمل هذه الإنية ذاتها بما هي إمكانية خالصة"[24].

كيف نعرف ماهية الذات عند هوسرل؟ عبر "التأمل الماهوي على الذات" وهي عملية صعبة لكنها ممكنة، وتُسمّى أحيانًا "الاختزال الماهوي للذات". خطواتها:

1: أُطبِّق التقويس (Epoché) على العالم الطبيعي.
2: أتأمل في مجرى خبراتي بوصفي الأنا المتعالية.
3: أتخيَّـل اختلافات ممكنة في طريقة وجودي كذات: هل يمكنني ألا أكون قاصدًا (متعاليًا نحو الأشياء)؟ هل يمكنني ألا أكون واعيًا بالزمن؟ هل يمكنني ألا أكون قادرًا على التأمل في نفسي؟ إذن أستخلص البنى الضرورية التي لا يمكن تخيُّـل الذات بدونها. هذه البنى هي "ماهية الذات".

كائن قاصد (Intentional Being): وجوده هو "توجّه نحو". وكائن زمني (Temporal Being): ينسج الوعي بالآن والفائت والمستقبل. "إننا نستطيع أن نرى في هذه الصور القوانين الصورية للتكوين الكلي، التي تتكوَّن وتتحدَّد وفقًا لها بصورة مستمرة، أنماط التيار من ماض وحاضر ومستقبل، بحسب بنية صورية نيطية ونيمية معيَّنة"[25] وكائن متأمل (Reflective Being): قادر على عكس وعيه على نفسه. "إننا كذوات لأفعال (ذوات أنوية) متوجهون نحو الموضوعات التيمائية في كيفيات للتوجُّه أولية وثانوية وفوق ذلك جانبية أحيانًا. في هذا الانشغال بالموضوعات تكون الأفعال ذاتها غير تيمائية. لكننا نستطيع لاحقًا أن ننعكس على ذواتنا وعلى كل فاعلية من فاعلياتنا، فتصبح بذلك موضوعات تيمائية، في عمل جديد يشتغل بكيفية حيوية، لكنه بدوره غير تيمائي"(26) وكائن متجسد واجتماعي متفاعل (Embodied and Intersubjective Being). "وهكذا فإن الحساسية، اشتغال الجسد أو الأعضاء الجسدية على كيفية أنا أفعل، تنتمي بشكل أساسي لكل تجربة للجسم"[27] وكائن مُؤسِّس (Constituting Being): يُنشئ معاني العالم. "إن هذه المبادئ تبدو لنا على صورتين أساسيتين: مبادئ التوليد الفعَّال ومبادئ التوليد السلبي. ففي الحالة الأولى، يتدخل الأنا كمولِّد وخالق ومكوِّن، حينما يلجأ إلى أفعاله الخاصة"[28] وكائن "قطبًا" (Pole) أو "مركزًا" للتجربة: هي النقطة الثابتة التي تُنسب إليها جميع الخبرات المتغيرة. "ينبغي أن نلاحظ مع ذلك، أن هذا الأنا المركزي ليس قطب توحيد فارغ (ليس أكثر في ذلك من أي موضوع آخر)؛ إن الأنا يكتسب خاصة دائمة وجديدة بكل فعل يقوم به، ويكون له معنى موضوعي جديد بفضل قوانين التكوين المتعالي"[29]. يتعامل برقاوي مع ماهية الذات بطريقة تختلف كثيرًا عن تعامل هوسرل معها، فهو يُعلن أن الذات من دون ماهية، لكن ليس بالمطلق، وهذا ما يدفعنا إلى مساءلة نص برقاوي لنعرف ماذا ترك؟ وماذا أخذ؟ وماذا يقصد؟

أجاب برقاوي عن السؤال عن وجود ماهية للذات؟ بالنفي، بل رفض السؤال عن الماهية على اعتبار أنها جزءٌ من السردية الفلسفية الميتافيزيقية، فهو يرى أن "المشكلة الفلسفية والحكاية الفلسفية فرق بين الأصل والمصطنع، وعندي أن السؤال أيهما أولى الماهية أم الوجود، سؤال الحكاية الميتافيزيقية المصطنعة، التي بدأت منذ أفلاطون وانتهاء بسارتر ومرورًا بالفلسفة الوسيطة المسيحية"[30]. إن هذا الموقف الذي يتَّفق مع موقف بعض فلاسفة الحداثة، وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة، حاول البرهنة عليه من جهتين. الأولى: رفض أسبقية الماهية على الذات أو العكس، والثانية: رفض التمايز بين الماهية والذات.

فيما يتعلق بمسألة وجود الماهية، كيف ناقش هيوم هذه المسألة؟ إذ وفقًا لمبدأ هيوم التجريبي: "لا يوجد أي انطباع أو فكرة من أي نوع، نكون على وعي بها أو لدينا منها ذاكرة، إلا إذا تمَّ تصوُّرها على أنها موجودة؛ ومن الواضح أنَّ من هذا الوعي يُستمد أكثر فكرة وإثبات للموجود اكتمالًا. ومن هنا يمكننا تكوين معضلة، أوضح وأكثر إقناعًا مما يمكن تخيُّله، وهي أنه بما أننا لا نتذكر أي فكرة أو انطباع دون أن ننسب لها الوجود، فإن فكرة الوجود يجب أن تكون إما مستمدة من انطباع مميَّز، مرتبط بكل إدراك أو موضوع من أفكارنا، أو يجب أن تكون هي نفسها مع فكرة الإدراك أو الموضوع. وبما أن هذه المعضلة هي نتيجة واضحة للمبدأ، الذي ينصُّ على أن كل فكرة تنشأ من انطباع مشابه"[31]، وبما أنه لا يوجد انطباع حسيّ مباشر بـ"الماهية الجوهرية" أو "القوة السببية"، فإن هذه المفاهيم ليس لها أساس في التجربة. وما نُسميه "طبيعة الشيء" هو مجرَّد مجموعة من الخواص المتلازمة في تصورنا، دون ضمان لوجود جوهر ثابت وراءها. وعندما طبَّق هيوم نفس النقد على ماهية الذات (الأنا). قال: "فمن ناحيتي، حينما أدخل بأقصى درجات الحميمية إلى ما أسميه "نفسي"، فإنني أعثر دائمًا على إدراك مُعيَّن أو آخر، من حرارة أو برد، نور أو ظل، حب أو كره، ألم أو لذة. لا أستطيع أبدًا أن أُمسك بنفسي في أي وقت دون إدراك، ولا يمكنني ملاحظة أي شيء سوى الإدراك... أستطيع أن أجزم بشأن بقية البشر أنهم ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة، التي تتعاقب بسرعة لا يمكن تصورها، وهي في ديمومة من التدفق والحركة"[32]، فكان هيوم أكثر جذرية من لوك، إذ وجد أنه لا توجد ماهية للذات أصلًا. لأن الذات مجرد حزمة (Bundle) من التصورات والانطباعات المتغيرة باستمرار. وما نسميه "هويتنا" هو مجرد سلسلة من التصورات المرتبطة بعلاقات التشابه والسببية، والتي يخلقها الخيال ويوهمنا بوجود جوهر ثابت. وهذا الموقف يتفق معه برقاوي بشدّة.

ثم يُناقش برقاوي أسبقية الماهية على الذات، أو العكس، أولًا: رفض برقاوي أن تكون هناك أسبقية للماهية على الذات "الذات بلا ماهية، أجل الذات بلا ماهية، والماهية عقبول من

عقابيل الميتافيزيقا، التي كانت ترى الوجود حالًا عارضًا لماهيات موجودة أصلًا في ذهن الإله، وبهذا المعنى فالماهية سابقة على وجودها لأن وجودها رهن بخلق الإله لها"[33]، ثم الثاني وهو رفض الماهية اللاحقة على الذات، حيث يرفض فيه أن تقوم الذات باكتساب الماهية "لقد تغيَّرت حال ذاتي، لكنني لم أكتسب ماهية، بل صرت في حال من أحوالي، قد تزول في وقت قصير، وقد يمضي وقت طويل قبل أن أبرأ منها"[34].

فالسؤال: كيف تتغيَّر الذات دون اكتساب ماهية؟ الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بمسألة التمايز بين الذات والماهية، وهي تكمن في الشروط الواقعية. فعندما نتخلص من الماهية ونطابق بين الذات وأحوالها (وهذا ما سنناقشه تاليًا) فإن هذا يؤدي إلى القول إن الشروط الواقعية التي تتغيَّر تؤدي إلى تغيُّرات متساوقة في الذات، إن برقاوي من جهة ينفي الماهية (الجوهر الثابت)، وهذا يعني أنه لا يوجد "ما هو" ثابت للذات (لا تعريف جوهري، لا طبيعة ثابتة). ويعني أيضًا رفض أي "قوّة" أو "طاقة كامنة" مجردة تسبق التحقق الفعلي. بالتالي تتساوق الذات مع الشروط الواقعية أي الظروف المادية، والتاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والبيولوجية الملموسة التي تُشكِّل الإطار الفعلي للوجود في لحظة معينة. وهذه الشروط ليست "إمكانات" مجردة، بل هي وقائع مادية/ عملية (مثل: التاريخ الشخصي، العلاقات الاجتماعية، الوضع الاقتصادي...). بعبارة أوضح الذات ليست سوى تجلّي هذه الشروط في شكل أحوال آنية (أفكار، مشاعر، قرارات، أفعال). وكل حالة وعي هي تحقُّق فعليّ للشروط الواقعية، وليس هناك فصل بين "القوة" و"الفعل"، (كما سنرى لاحقًا، أيضًا). تتَّحِد الماهية بالوجود في الذات السلطانية، فيكون وجودها عين ماهيتها وماهيتها عين وجودها "هوية الذات السلطانية هوية مكتملة لا تسعى نحو وجود آخر، إنها وحدة الوجود والماهية، ولا يمكن الفصل بين الوجود والماهية إلا بالقوة، وعنوة عن هذه الهوية المكتملة وتفضيل الحياة بلا سلطان على الموت، والذات السلطانية إذ تحتكر القوة المادية والمعرفية تحتكر - بالضرورة - الحرية"[35]، وهذا الأمر وقف عليها فقط هي والذات الإلهية "فماذا يعني القول: إن الوجود سابقٌ على الماهية، أو أن الماهية سابقةٌ على الوجود، ولماذا الإله هو الوحيد الذي وجوده عين ماهيته؟ هذا الوعي بالوجود والماهية ما هو إلا استمرار لوهم البحث عن أصل العالم وفصله، استمرار لتلك الميتافيزيقا التي لا ترى العالم إلا أولًا وتاليًا"[36]، وهذا الموقف يتفق مع البعد التاريخي لدى هيغل، فإذا كنا نبحث عن فيلسوف قال بشكل صريح بأن ماهية الشيء (أو الذات) هي تاريخه الفعليّ، فستجد ذلك لدى هيغل الذي قال: "لكن الروح قد تبين لنا أنه ليس فقط لوذ الوعي - بالذات بجوانيته المحض، ولا مجرد انغماس عين الوعي - بالذات في الجوهر وليس اختلافه، بل هو هذه الحركة التي للهو الذي يخترج عن ذاته، فينغمس في جوهره، ثم يغادره أيضًا، فيمر من جهة ما هو ذات في ذاته، فيجعل من ذلك الجوهر موضوعًا ومضمونًا، مثلما ينسخ ذلك الاختلاف بين الموضوعية والمضمون"[37] ثم لدى فلاسفة مثل ماركس (الطبيعة التاريخية للإنسان) وديلتاي (الإنسان ككائن تاريخي). لوك وهيوم مهّدا الطريق لذلك بنقدهما للجوهر الثابت، لكنهما لم يبلغا تلك الصياغة الجدلية التاريخية الشاملة.

يقبل برقاوي البُعد التاريخي في فلسفة هيغل "الاختلاف - إذًا - تعدد تضاد تناقض تمايز. أصل الاختلاف وفصله قائم في كون الذات - كما قلنا - إمكانية دائمة، الذات إمكانية يعني أن الذات تاريخ، إذًا الذات تحولات"[38]. هل يعني هذا أن برقاوي مع القول إن الذات تصير ذاتًا في التاريخ؟ لا، فالذات من أول لحظة في وجودها، تتمتع بالذاتية.

لكن إن كان برقاوي يقبل تاريخية هيغل فإنه يرفض مثاليته "فإذا كانت الماهية تحديدًا للشيء، حيث لا يكون الشيء إلا إذا توافرت له ماهية ثابتة، كالنطق بالنسبة للإنسان، فأنّى لنا أن نفصل ماهية الإنسان عن وجوده؟... فالماهية، والأمر كذلك، هي التي تنقلنا من الوجود إلى الموجود. إذا كان هذا التفكير صحيحًا فإن الوجود غير موجود، ولكي يوجد الوجود يجب أن يتعيَّن بماهية، أي تنقله من العدم إلى الوجود. هذه هي حقيقة منطق هيغل في مقولة الوجود الذي في لحظة خلوه من التعيُّن يساوي العدم، ولا ينتقل إلى الوجود الذي لا يرتدّ إلى عدم إلا بالتعيُّن الذي لا ينفك يتحقق عبر الديالكتيك، هذه الرياضة العقلية لا معنى لها إطلاقًا"[39]. بعبارة أوضح، يرفض برقاوي أي مثالية تجعل وجود الذات مساويًا لعدمها.

يُعدُّ التخلص من الماهية، في مرحلة ما بعد الحداثة، موقفًا تأسيسيًا، حيث يُنظر إلى الهوية والمعنى كشبكات متغيرة، لا كجوهر ثابت. فقد انتقد دريدا "ميتافيزيقا الحضور" التي تفترض وجود ماهية ثابتة للمعنى. ورأى أن المعنى يتأجل باستمرار عبر الاختلاف، وبالتالي لا وجود لجوهر حاضر مكتمل. "أليست الضرورة الفنومينولوجية، صرامة التحليل الهوسرلي ودقته والمقتضيات التي تفي بها والتي يتوجب علينا إيفائها هذا الحق، تخفي مع ذلك افتراضًا ميتافيزيقيًا؟ ألا تضمر مسايرة وثوقية أو تأملية شأنها أن تجعل النقد الفنومينولوجي غريبًا عن نفسه؟ أليست بقية من سذاجة غائمة ولكنها مقومة للفنومينولوجية في جوهرها في مشروعها النقدي وفي القيمة التأسيسية لأوائلها الخاصة ولا سيما فيما تعتبره مصدر كل قيمة وضامنها مبدأ المبادئ أي الحدس المعطاء الأصلي، الحاضر أو

الحضور الذي للمعنى عند حدس جم وأصلي"[40]، ورفض فوكو فكرة أن الإنسان له "ماهية" ثابتة، مؤكدًا أن ما نعتبره "طبيعة إنسانية" هو نتاج خطابات وسلطات تاريخية. "فالقرن الثامن عشر لم ينقل إليها، تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية، حيِّزًا محددًا من الخارج، لكنه بقي فارغًا، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله. فالحق المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يُفرض سلفًا: فليس هناك من فلسفة من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يومًا، في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، شيئًا يُشبه الإنسان، ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودًا آنذاك (ولا الحياة ولا اللغة ولا العمل)"[41]، كما رفض ليوتار السرديات الكبرى التي تفترض ماهية شاملة للإنسان أو التاريخ، مؤكدًا على التعددية والاختلاف. "في المجتمع والثقافة المعاصرين ـ مجتمع ما بعد صناعي، ثقافة ما بعد حداثية ـ يُصاغ سؤال مشروعية المعرفة بمفردات مختلفة. فقد فقدت الحكاية الكبرى مصداقيتها، بصرف النظر عن نمط التوحيد الذي تستخدمه، وبصرف النظر عما إذا كانت حكاية تأملية أم حكاية تحرُّر. ويمكن النظر إلى أفول الحكاية على أنه أحد آثار ازدهار التقنيات والتكنولوجيات منذ الحرب العالمية الثانية، ذلك الازدهار الذي حوَّل الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله، كما يمكن النظر إليه على أنه أحد آثار إعادة نشر الرأسمالية الليبرالية المتقدمة بعد أن تراجعها تحت حماية الكينيزية"[42]، إذ تفترض السرديات الكبرى وجود "ماهية" أو "جوهر" للإنسان (مثل: "الإنسان كائن عاقل"، أو "الإنسان كائن منتج"، أو "الإنسان حر بطبعه"). ثم تصبح هذه الماهية أساسًا لسردية تاريخية كبرى تروي قصة تطوُّر أو تحقُّق هذه الماهية. وليوتار برفضه للميتا ـ سرديات، يرفض ضمنًا وجود أي ماهية ثابتة أو جوهر شامل يمكن أن يختزل تحته التاريخ الإنساني.

في الخلاصة، حداثيًا: لم يكن التخلص من الماهية هدفًا، بل إعادة صياغتها عقلانيًا أو علميًا. في حين كان التخلص من الماهية هدفًا ما بعد حداثيًا، بل إنه موقف جوهري، حيث تُفكك فكرة الجوهر الثابت لصالح التعددية، والاختلاف، واللا ـ اكتمال. وهذا ما وصل إليه برقاوي تمامًا، على الرغم من حرصه على ولادة الذات في المنطقة العربية.

3.4 علاقة الذات مع أحوالها:

سنعالج علاقة الذات مع أحوالها، من جهتين، الأولى: تعالي الذات؛ والثانية: توحيد الذات مع أحوالها المتعددة والكثيرة. فيما يتعلق بالجهة الأولى، أسَّس ديكارت العقلاني للموقف الأول انطلاقًا من "الأنا أفكر إذن أنا موجود" حيث إن الأنا (الأنا المفكر) هو جوهر بسيط غير قابل للانقسام. ووحدة الذات هنا هي وحدة أنطولوجية (وجودية) سابقة على أي معرفة بالعالم. كما أن الذات تمتلك أفكارًا فطرية (innate ideas) تأتي بها إلى العالم، وليست من العالم. لكن ديكارت يُركِّز على وحدة الذات كجوهر أكثر من تركيزه على دورها في توحيد العالم.

بينما ينظر إلى كانط على أنه الفيلسوف الأبرز في العصر الحديث لهذا الموقف، إذ إن الذات (الأنا المتعالي) تمتلك وحدة قبلية هي "وحدة الإدراك المتعالية" (Transcendental Unity of Apperception). هذه الوحدة ليست مكتسبة من العالم، بل هي شرط إمكان وجود أي تجربة موحدة. يقول كانط: "يجب أن يكون من الممكن أن يواكب "الأنا أفكِّر" جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، متصوَّر فيَّ، لا يمكنه أن يفكّر البتة"[43]، بمعنى أن العالم الخارجي بمفرده يعطينا فوضى من الانطباعات الحسية، المتعددة، والذات هي التي توحِّد هذه الفوضى في موضوع واحد متكامل.

والذات عند هوسرل مركز الإحالات: فالذات "تحتفظ بهويتها" عبر تدفق الأحوال المتغيرة. لأنها "قطب ثابت". تُنسَب إليه جميع الخبرات، وهي التي "تجمع" التعددية في وحدة السيرة الذاتية. فالأحوال (كالحالات النفسية العابرة) تنتمي إلى "سياق حياة" تُوحِّده الذات. وذلك لأن الذات عند هوسرل ذات زمانية، بمعنى أن الوعي الداخلي بالزمان هو أساس كل تجربة. وأحوال الذات (مثل الذكريات، التوقعات) تكشف عن استمرارية الذات عبر الزمن، دون أن تفنى في تلك الأحوال. هل يعني رفض برقاوي لتعالي الذات، استقلال العالم الخارجي عن الذات؟ "ورب معترض يقول إن كل ما ذكر هي حالات نفسية. لا إنها حالات شعورية موعى بها. حالات تحمل الذات على أن تسأل نفسها: وماذا عساي أن أكون؟ ماذا عساي أن أفعل؟ لكن الذات لا تطرح على نفسها السؤال إلا في علاقتها بالموضوع، إلا إذا أدخلت الموضوع جزءًا من وعيها بذاتها، وليس للسؤال ما الذي يحدد المعنى الذات أو الموضوع. فالموضوع عندما يصبح جزءًا لا يتجزأ من الذات لا يعود خارجيًا"[44].

وأحوال الذات، كما يبدو عند برقاوي، هي تجلياتها في العالم المعيش، فهي متسلطة وعاشقة وغاضبة ودارسة وعاملة. لكن الذات متطابقة مع أحوالها عند برقاوي "إنَّ الذاتَ أحوالٌ، ولا وجود للذاتِ بلا أحوال. الذات بلا أحوال هي عدم مطلق، الذات - الأحوال وجود مطلق، ولأنها وجود مطلق بالعلاقة بذاتها، فإن أحوالها - كما أشرنا - هي عين وجودها، إنها خالقة لأحوالها، وأحوالها خالقة لوجودها"[45]. وهذا التطابق دون إبقاء مسافة بين الذات

وأحوالها، يتضمن رفض تعالي الذات، كما ظهر عند هوسرل، وبناء على ذلك تكون الذات مساوية لمجموع أحوالها. وأنه من الممكن تفسير الذات كمجموع أحوالها، وأن الأحوال نتاج آلي للذات. لكن ذلك يعني أيضًا أن العالم يُفهم فقط عبر فحص كيف "تُعاش" خبرته من قبل الذات. "الذات وجود، لا أستطيع أن أفصل أي ظهور من ظهورها، أو تعيُّن من تعيناتها، عنها إطلاقًا. وليس فيها سابق ولاحق"[46].

كيف تكون علاقة الذات بأحوالها؟ فالأحوال متعددة ومختلفة عن بعضها بعضًا، وعلى هذا أمامنا عدة احتمالات:

1: الذات واحدة بسيطة في ماهيتها، على الرغم من الأحوال المختلفة والمتعددة، التي تقع في الظاهر؛ أي أنها أحوال خارجية بالنسبة للذات وليست من الماهية في شيء، إذ يتم استبعاد الأحوال الكثيرة والمتعددة.

2: الذات واحدة وبسيطة، مع الاحتفاظ بالكثرة فيتم توحيد تلك الأحوال، فنحصل على كثرة ضمن الوحدة.

3: نقول إن الذات متعددة ومتكثرة من جهة، ومن جهة ثانية بسيطة في وقت واحد، حيث تكون واحدة وبسيطة في المرة تلو المرة، وتكون مختلفة عن نفسها في المرة تلو المرة، لذلك تكون في المحصلة الكبرى كثيرة، وتكون في المرة الواحدة بسيطة، وهي علاقة ميكانيكية بامتياز. يرفض برقاوي الاحتمالين الأولَين ويقبل الثالث، "إنها ـ أي الذات ـ وهي عصية على التصنيف ـ تنطوي على التعدُّد، كيف نُفسِّر مجرمًا قاتلًا ونزيهًا، لكن الثابت الوحيد في الذات هو استمرارها في وعي ذاتها، هذا لا يندرج فيما سمي بوجود الوحدة في الاختلاف"[47].

4: الحل الجدلي حيث تقوم الذات بتركيب حل يجمع المتناقضات المختلفة، وهو حل مرفوض عند برقاوي، فالذات لا تقوم بتركيب حل ثالث، للمتناقضات المختلفة، بل يبقى الوضع على ما هو عليه، إذ "تتعايش الاختلافات داخل الذات، حتى في وضع الاختلافات، صراعًا للقيم، ولا يمكن أن تُحل هذه الاختلافات كتناقضات عبر تركيب ديالكتيكي... ويبدو أن التركيب بين الأطروحة ونقيضها حكاية فلسفية ليس إلا"[48]، والتعليل لرفض الجدل أنه حكاية فلسفية ليس إلا. وهذا يؤكد مرة أخرى رفض تعالي الذات عند برقاوي، فتعالي الذات هو الذي يقوم بتوحيد الأحوال في بوتقة واحدة، عند هوسرل على الأقل. إذن الذات عند برقاوي مركبة وبسيطة ميكانيكيًا، وهذا يجعلها متعددة الهويات، وعلى مقربة من مقولات ما بعد الحداثة.

هل يوجد فيلسوف يقول بتطابق الذات وأحوالها تطابقًا تامًا؟ نعم، يمكن القول بذلك، وهذا موقف فلسفي له أنصار ومبرراته، لكنه أيضًا يواجه انتقادات مهمة. كما سنرى، إذ يتفق برقاوي مع ديفيد هيوم في هذا الكلام اتفاقًا تامًا، حيث يعرف هيوم الذات أو النفس كما يسميها بأنها حزمة أو سلسلة من الإدراكات (وهو أمر ناقشناه سابقًا)، أي الأحوال أو الصفات، وقد جاء هذا الموقف في معرض سعي هيوم، وبيركلي من قبله، للتخلص من الجوهر الذي عجز لوك عن التخلص منه، وعلى هذا لا يوجد جوهر للذات الإنسانية يحمل الصفات والأحوال التي نتحدث عنها، بل إن الذات هي هي أحوالها.

3.5 وجود الذات بالفعل ووجودها بالإمكان:

الموقف الفلسفي للـ برقاوي، فيما يتعلق بعلاقة الوجود بالموجود، يتَّفق بشكل أساسي مع المدرسة الإمبريقية (التجريبية) الراديكالية، خاصة هيوم. هذا الموقف يحتوي على عدة أبعاد فلسفية متقاطعة:

أولًا: رفض تمايز الوجود عن الموجود: إذ ينفي الفصل الميتافيزيقي بين "الوجود" كمفهوم مجرَّد و"الموجودات" الفعلية. وهذا يتعارض مع التقاليد الأفلاطونية المثالية التي تعتبر المفاهيم المجرَّدة (مثل الخير، الجمال) موجودة بشكل مستقل في عالم المُثُل. "فالوجود مفهوم مجرد من الموجود، فهو إذًا ثمرة فاعلية العقل التي تقوم بالتجريد والتعميم، وليس سابقًا على أي موجود"[49]، فلا أسبقية زمانية وأنطولوجية بين الوجود والموجود، لكن على الأقل هناك أسبقية منطقية للموجود على الوجود طالما أننا نستخلصه من تجريد الموجود. فالوجود يُجرَّد انطلاقًا من الإدراكات الحسية المتعينة: هنا يكمن جوهر الاتفاق مع المدرسة التجريبية (Empiricism) وخاصة في نسختها الراديكالية عند ديفيد هيوم. "وهكذا، على الرغم من أن كل انطباع وفكرة نتذكرها يُنظر إليها على أنها موجودة، فإن فكرة الوجود لا تستمد من أي انطباع مُعيَّن. فكرة الوجود إذن هي نفسها تمامًا فكرة ما نتصوره ككائن موجود. أن نتأمل في أي شيء ببساطة، وأن نتأمل فيه على أنه موجود، ليس لهما أي فرق بينهما. تلك الفكرة، عندما تتَّحد مع فكرة أي موضوع، لا تضيف شيئًا إليه. كل ما نتصوره، نتصوره ككائن موجود. أي فكرة نشاء أن نُشكِّلها هي فكرة كائن؛ وفكرة الكائن هي أي فكرة نشاء أن نشكلها"[50]. المعرفة تبدأ من التجربة الحسية في زمان ومكان محددين، والمفاهيم المجردة (بما فيها مفهوم "الوجود") هي مجرد تعميمات أو تجريدات نستخلصها من إدراكاتنا للجزئيات المحسوسة. لا وجود لمفاهيم مسبقة (فطرية) أو ميتافيزيقية مستقلة عن التجربة.

ثانيًا: رفض أسبقية الوجود على الموجود أو العكس: يرفض برقاوي منطق أرسطو والمدرسة المشائية (التي تقول بأسبقية الموجود)، وكذلك يرفض الموقف الوجودي عند

سارتر التي قد تقول بأسبقية الوجود بالنسبة للإنسان على ماهيته. ويفترض أن الوجود والموجود متزامنان في الواقع، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. "وعليه فإن كل موجود هو وجود، فليس هناك وجود غير متعين أصلًا، وهل رأى أحد ما وجودًا غير متعين؟ فلا وجود الحجر سابق على تعينه ولا تعينه سابق على وجوده"[51]. إذن، نحن أمام موقف واقعي تجريبي متطرِّف، يرفض الميتافيزيقا التقليدية، ويرى أن مفهوم الوجود مشتق بالكامل من خبراتنا المحددة بالزمان والمكان، دون أي أساس قبلي (a priori) أو متعالٍ.

ثالثًا: البرهان على وجود الذات: يُنهي برقاوي، بشكل بسيط جدًا، إشكالية البرهان على وجود الذات، وهي إشكالية سال فيها الكثير من الحبر من قبل الفلاسفة على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، "فليس هناك دليل على وجودي سوى وجودي. فأنا أُفكِّر إذًا أنا أكون، هي ببساطة قلب للحكم الأدق أنا أكون إذًا أنا أُفكِّر، أنا أكون إذًا أنا أظهر على أنحاء مختلفة. أنا أكون لا تحتاج إلى أي برهان أو دليل، وكل ما هو حال من حالات الذات، أو ظهور من أشكال ظهورها، هو حالات كينونتها، فالذات تجربة وجودية لا تنتهي إلا بالموت"[52]. لكن أليس الاعتماد على وجودي كدليل على وجودي، دخول في دور منطقي؟

ما تأثير هذا الموقف الواقعي التجريبي الرافض لأسبقية واستقلالية الوجود على الموجود، على مفهومَي الوجود بالفعل (Actuality)، والوجود بالإمكان (Potentiality)؟ إذ يرى برقاوي أنه لا توجد أسبقية زمانية ولا أنطولوجية للوجود بالإمكان على الوجود بالفعل "هل كل ما هو موجود كان ممكن الوجود؟ إن الوجود نفسه لم يكن ممكنًا، لأنّا إذا اعتبرنا الوجود بالأصل ممكنًا، لكان ممكنًا في وجود واقع، وهذا أمر محال"[53].

أولًا: تفكيك التمييز الأرسطي بين الفعل والإمكان (الفعلية والإمكانية): في الميتافيزيقا الأرسطية، الإمكان (Potentiality) هو قدرة الكائن على أن يصبح شيئًا آخر (البذرة إمكانية لشجرة، الخشب إمكانية للكرسي). الفعلية (Actuality) هي تحقيق تلك الإمكانية. والعلاقة بينهما أساسية لفهم التغيُّر والحركة والغائية في الكون. لكن الموقف التجريبي الراديكالي يرفض الإمكان ككيان ميتافيزيقي مستقل، لأنه لا يُدرك بالحسِّ مباشرةً. والإمكان يصبح مجرد تعميم أو استنتاج استقرائي من ملاحظتنا لتتابع الأحداث: "نقول إن الخشب يمكن أن يصبح كرسيًا لأننا رأينا ذلك يحدث من قبل". إذن الإمكانية موجودة واقعيًا في العالم الخارجي، وليست ذاتية، في الداخل، "لكن الذات بحد ذاتها وجود بشري هي ـ هي لم تكن ممكنة قبل أن تتوافر شروط الإمكان الواقعية، إذًا ما كان للمصادفات قبل أن تلتئم بالضرورة كي توجد الذات، إن إمكانية توفرها المصادفة ليس إمكانية سابقة عليها"[54].

ثانيًا: اختزال الإمكان إلى احتمالات فيزيائية أو نفسية: وبهذا يتحوَّل "الوجود بالإمكان" من حالة ميتافيزيقية موضوعية (كما عند أرسطو) إلى: احتمال فيزيائي (في إطار قوانين الطبيعة) يمكن حسابه رياضيًا. أو توقع ذهني أو معرفة استقرائية عند الإنسان (على طريقة هيوم). ولا يوجد "إمكان" في العالم نفسه بشكل مستقل عن ملاحظاتنا وتجاربنا السابقة. "الممكن هو دائمًا وجود قابع في قلب الوجود نفسه، متمتع بالمعقولية التي أكدتها الوقائع نفسها. والقول إن الذات وجود، ووجود ممكن، فهذا يعني أنها هي في تحولاتها التي تمَّت، وقد تتم، بوصفها معقولة"[55].

ثالثًا: رفض الغائية (Teleology) في الطبيعة: مفهوم الإمكانية عند أرسطو مرتبط بالغاية (الهدف) الكامنة في الأشياء. الموقف الواقعي ـ التجريبي يرفض الغائية في الطبيعة: لا توجد "إمكانيات مقصودة" أو "أشياء تتحرَّك نحو تحقيق صورتها الكاملة". كل ما يحدث هو نتيجة علاقات سببية طبيعية يمكن رصدها، وليس تحقيقًا لإمكانيات ماهوية. هذا يتوافق مع الرؤية العلمية الحديثة (الميكانيكا، البيولوجيا التطورية) التي تُفسِّر التغيُّر بالعلل الفاعلة (Causes) وليس العلل الغائية.

رابعًا: اختزال الوجود إلى الوجود الفعليّ فقط (نزعة الفعلية ـ Actualism): في صورته المتطرفة، قد يؤدي هذا الموقف إلى إنكار أي معنى للوجود بالإمكان خارج إطار: الاحتمالات الفيزيائية (في ميكانيكا الكم مثلًا). والقدرات (Capacities) الملاحظة للأشياء (مثل قابلية الذوبان للملح). والتخيُّل أو التوقع الذهني البشري.

خامسًا: تأثير على الأخلاق والإرادة الحرة: إذا لم يكن هناك وجود حقيقي للإمكان (بالمعنى الميتافيزيقي)، فكيف نُفسِّر القدرة على الاختيار بين بدائل؟ وقد يؤدي هذا إلى: الحتمية (Determinism) كل شيء محدَّد سلفًا بقوانين الطبيعة، والإمكان وَهْم. أو إلى نظريات توافقية (Compatibilist) تعرف الإمكانية والحُرية بشكل يتوافق مع الحتمية الطبيعية (مثل: الإمكان هو ما كان سيفعله الفرد لو اختار بشكل مختلف، في إطار القوانين الطبيعية). ويبدو أن برقاوي أخذ باحتمال التوافق مع الواقع حيث تولِّد الإمكانات الواقعية بعضها بعضًا "ليست الإمكانية إلا ذلك التاريخ المعقد للذات، إنها ـ أي الإمكانيات ـ تولِّد بعضها بعضًا، فإمكانية ولادة الإمكانية قائمة في ذات تولد تحقق إمكانية ما ـ وقعته إمكانية إمكانية جديدة، وهذا يعني

أن الذات نفسها لا تنطوي سلفًا على تلك الحالات التي تجد نفسها فيه دفعة واحدة"[56]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يعني ذلك عند برقاوي أن الواقع حتمي، بل يمكن أن تلعب الصدفة دورًا مولدًا للإمكانيات "ليست المصادفات هي التي تحقق الإمكانية، بل هي التي تخلق العدد الأكبر منها وتخلق إمكانية التوالد الذاتي"[57]، أي أن الواقع نسبي مفتوح على احتمالات كثيرة غير محسوبة، وهذا يُقرِّبه من رؤية ما بعد الحداثة التي تُقرُّ بالنسبية المفتوحة.

في الخلاصة: الموقف الموصوف (الواقعي ـ التجريبي) يُفكِّك العلاقة الميتافيزيقية التقليدية بين الفعلية والإمكانية ويختزلها إلى: علاقات سببية فعلية يمكن رصدها. احتمالات فيزيائية قابلة للحساب. بنى ذهنية واستقرائية في عقل الإنسان. هذا ينسجم مع رؤية علمية للعالم ترفض أي "مستوى وجودي" غير قابل للملاحظة المباشرة أو غير المباشرة عبر الوسائل العلمية. الإمكان، بهذا المعنى، ليس وجودًا بالمعنى القوي، بل هو طريقة لوصف العالم الفعلي وإمكانيات تغيُّره كما نستنتجها من الماضي والحاضر.

4. قالب حداثي بمحتويات ما بعد حداثية

1.4 القالب

تُشكِّل الثنائيات الفلسفية التي تميَّزت بها الحداثة (من القرن السابع عشر إلى أواخر القرن التاسع عشر) إطارًا فكريًا أساسيًا لفهم مشروعها التنويري والعقلاني. هذه الثنائيات غالبًا ما تأخذ شكل هرميات أو انقسامات حادة، تعكس سعي الحداثة للتنظيم والوضوح والتحكم. مثل ثنائيات الذات ـ الموضوع، والعقل ـ الجسد، والعقل ـ العاطفة، والطبيعة ـ الثقافة، والفرد ـ المجتمع، والزمان ـ المكان، والعلم ـ الدين، والحضري ـ الريفي، والكلي ـ الخاص، والنظام ـ الفوضى.

لا تُعدُّ هذه الثنائيات مجرد تصنيفات ذهنية، بل إنها أنساق فكرية عميقة، شكَّلت رؤية الحداثة للعالم، ولا تزال آثارها حاضرة في أفكارنا ومؤسساتنا حتى اليوم، على الرغم من النقد الجذري الذي قُوبلت به. فقد أوضح فلاسفة، مثل فوكو ودريدا، أن الطبيعي/ الثقافي ليستا فئتين طبيعيتين، بل خطابان يخفيان علاقات القوة، على سبيل المثال، تمَّ استخدام "الطبيعة الأنثوية" لتقييد المرأة.

2.4 قالب ثنائية الطبيعة ـ الثقافة:

تُعتبر ثنائية الطبيعة ـ الثقافة من أكثر الثنائيات المركزية والأساسية في الفلسفة الحديثة، إذ شكَّلت الإطار المرجعي الذي بُنيت عليه رؤية الحداثة للعالم والإنسان والمعرفة.

تعريف الثنائية في السياق الحداثي:

1.2.4 الطبيعة (Nature)

1: ما هو خام، وأوَّليّ، وجوهري: العالم المادي بظواهره وقوانينه التي تسبق الوجود البشري.

2: ما هو كونيّ وثابت: قوانين الطبيعة واحدة في كل مكان (الجاذبية، قوانين الفيزياء).

3: ما هو غير مقصود وغير واعٍ: يعمل بآلية سببية، بدون قصد أو إرادة.

4: ما هو "موضوع" للملاحظة والدراسة: يُفهم كشيء خارجي يمكن تحليله والسيطرة عليه.

2.2.4 الثقافة (Culture)

1: ما هو مصنوع ومُكتسب: كل ما ينتجه البشر عبر العقل والرمزية والتاريخ.

2: ما هو متغيّر ونسبيّ: يختلف بين المجتمعات والأزمنة.

3: ما هو مقصود وواعٍ: ينطوي على معنى وقصد وغاية.

4: ما هو "ذاتي" وفاعلٌ: يمثل مجال الحرية والإبداع البشري.

التأسيس الفلسفي للثنائية: يعود التأسيس الفلسفي إلى ديكارت، الذي فصل الذات العارفة (الإنسان)، عن الموضوع المعلوم (الطبيعة). والذي حدَّد الطبيعة كـ "آلة عظيمة" يمكن فهمها رياضيًا. بالإضافة إلى اعتبار الثقافة والعقل هما ما يُميِّز الإنسان عن تلك الآلة.

3.2.4 كيف أثَّرت هذه الثنائية على أهداف الحداثة؟

1: السعي إلى اليقين: البحث عن "ثوابت فطرية" لمنح المعرفة والأخلاق أساسًا متينًا غير خاضع لتقلبات الثقافة.

2: التبرير العلمي: إيجاد تفسيرات "طبيعية فطرية" للسلوك البشري بدلًا من التفسيرات الدينية أو الغيبية.

3: التحكم والتقدّم: إذا كانت بعض السمات "مكتسبة"، فهذا يعني إمكانية تحسين الإنسان عبر التربية والبيئة.

4: التصنيف والهيمنة: استُخدمت الثنائية لتمييز الجماعات البشرية (الأعراق وغيرها) والادعاء من ثم بتفوق جنس أو عرق فطريًا، مما يجعل الاختلاف "طبيعيًا" لا يمكن تغييره.

4.2.4 كيف أثَّرت هذه الثنائية على المشروع الحداثي؟

في مجال المعرفة والعلم: تمَّ تأسيس العلم الحديث من خلال فصل موضوعي بين العالم الطبيعي، وتتم دراسته بالعلم، والعالم الثقافي، الذي تتم دراسته بالفلسفة والأدب. يبحث العلم الطبيعي عن قوانين كونية ثابتة. في حين تدرس العلوم الإنسانية ظواهر رمزية متغيرة. كما تمَّ تمييز الموضوعية العلمية، إذ يُعد الباحث كـ "ذات" محايدة تدرس الطبيعة كـ "موضوع"، من خلال إبعاد القيم الذاتية والثقافية عن البحث العلمي.

في مجال السياسة والاجتماع: ظهرت نظرية العقد الاجتماعي، حيث تمَّ الانتقال من "حالة الطبيعة" (الفوضى،

الغريزة) إلى "حالة الثقافة/ المجتمع" (النظام، العقل). من خلال إنتاج مؤسسات الدولة كنتاج ثقافي لإخضاع الطبيعة البشرية. وتأسيس الحقوق، على أساس التمييز بين حقوق "طبيعية" (الحياة، الحرية، الملكية)، وقوانين "ثقافية" تنظِّم ممارسة هذه الحقوق.

في مجال الأخلاق والقيم: سعى الباحثون إلى إنشاء الأخلاق الكونية، من خلال البحث عن أساس "طبيعي/ عالمي" للأخلاق يتجاوز الخصوصيات الثقافية. حيث أظهر هذا المشروع التناقضَ والصراع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي: هل الأخلاق من طبيعة الإنسان أم منتج ثقافي؟

في مجال العلاقة مع البيئة: تمَّت الهيمنة على الطبيعة، وتصنيفها كمورد خام، مجرد، منفعل سلبي. وعلى هذا أصبح مشروع التقدم، يعني تحويل الطبيعة الخام إلى ثقافة مصنوعة. وعلى هذا الأساس كانت الثورة الصناعية: تجسيد حرفيّ لفكرة تحويل الطبيعة إلى ثقافة.

في مجال الأنثروبولوجيا الحديثة: تمَّت دراسة "الثقافات الأخرى" كأنها "طبيعية" أو "بدائية". على أساس الافتراض التطوري: من الطبيعة (البدائية) إلى الثقافة (المتحضرة). فتمَّ تبرير الاستعمار، لأن "الهمج" أقرب إلى الطبيعة، بينما "المتحضرون" يمثلون الثقافة. كما تمَّت دراسة الفروق الجندرية: فكانت المرأة تساوي الطبيعة (الجسد، العاطفة، الإنجاب). بينما كان الرجل يساوي الثقافة (العقل، الإنتاج، التحكم). وذلك من أجل تبرير هيمنة ذكورية تحت دعوى "الطبيعة".

في مجال الطبيعة الإنسانية: يتميَّز سياق فلسفات الحداثة، في تعاملها مع الطبيعة الإنسانية في كونها تقوم على العلاقة الثنائية بين طبيعتين، الطبيعية الفطرية، والثقافية المكتسبة. لقد ذهب بعض فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز ولوك وروسو إلى وجود طبيعتين للإنسان، الطبيعة الطبيعية/ الفطرية، والطبيعة المدنية الثقافية، حيث تتميز الطبيعة الأولى ببعض الكيفيات التي توجد في الإنسان بفعل القوة الخالقة للإنسان أو بفعل الطبيعة، أي ليس للإنسان أي تدخل في رفضها أو قبولها، فهي هي، على هذا النحو مفروضة على الإنسان. أما الطبيعة المدنية فهي تلك التعديلات النوعية والكمية التي أُدخلت على الكيفيات الفطرية، بفعل قوى متعددة أهمها القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من خلال التربية والتعوُّد، إذن هناك ثنائية تقوم على التقابل بين الطبيعة والثقافة، ونميِّز في علاقة طرفَي هذه الثنائية، بعضهما ببعض، عدة احتمالات:

أولًا: تُحدِّد الطبيعةُ الطبيعيةُ الطبيعةَ الثقافيةَ بشكل تام: الطبيعي موجود بالفعل، لذلك فإن الثقافي المكتسب المدني، هو الفطري نفسه، لكن مع زيادة كمية، بحيث يكون المدني، هو ذاته الفطري، وبهذا تكون الكيفيات الفطرية مكتملة، مادةً وصورةً، لكنها في مرحلة جنينية تحتاج إلى رعاية للنمو. وهنا، وضع كل فيلسوف ما يشاء من كيفيات (حقوق) في الطبيعة الفطرية، مدعيًا أنَّ الإله أو الطبيعة صنعتِ الإنسانَ على هذه الشاكلة، وهو في حقيقة الأمر يستهدف مصلحة سياسية اقتصادية، كما فعل لوك عندما ادعى أن حق الملكية حق فطري، لأنه كيفية من كيفيات المرحلة الطبيعية الفطرية. إذن الطبيعة الثقافية موجودة بالفعل، في الطبيعة الطبيعية، وكل ما يفعله المجتمع، هو أن يتعهدها بالرعاية لتنمو بشكل جيِّد.

ثانيًا: الطبيعةُ الطبيعيةُ متمايزة عن الطبيعة الثقافية: فالطبيعة الثقافية المكتسبة تختلف كيفيًا وكميًا، عن الفطري بفضل المجتمع، بل يمكن القول إننا أمام نقلة نوعية من الطبيعة الفطرية إلى الثقافة المكتسبة، على الرغم من الانطلاق من الطبيعة الفطرية، وهنا نميِّز بين مسارين، الأوَّل مع جان جاك روسو الذي قال إن الإنسان يصير إنسانًا بالدخول في المجتمع، بمعنى أنه لا يكتسب طبيعته الإنسانية، إلا بعد الدخول في المجتمع؛ أي أن طبيعته الإنسانية طبيعة مكتسبة مدنيًا، وقد استطاع روسو أن يفعل هذا، عندما استخدم فكرة جون لوك إلى مداها الأقصى، فقال إن النفس جميعها لوحة بيضاء، وليس العقل فقط، ثم يأتي المجتمع ليكتب عليها، وبهذا يكون الإنسان إنسانًا في المجتمع، ولا يكون إنسانًا قبل دخوله في المجتمع "الإنسان الطبيعي كان يعيش من اليد إلى الفم، ومن يوم إلى يوم، وأنه ينسى الماضي ولا يُفكِّر في المستقبل، ويتبع دوافعه الآنية وشهواته، التي ترتد إلى ثلاث هي: حب الذات، والخوف من الألم، والرغبة في الهناء، وأن وجوده في هذه الحالة هو وجود جسماني خالص، حيث لا توجد لغة ولا عقل ولا تفكير، ولا استدلال، شأنه في ذلك شأن الحيوانات الأخرى"[58]. وفي أعماق طبيعته توجد غريزة أخرى، هي غريزة الرحمة، أي الاستعداد الفطري للرحمة، والكره الفطري أيضًا لرؤية الإنسان الآخر يتألم، أما من الوجهة الأخلاقية فـ"الإنسان في الحالة المذكورة ليس كائنًا أخلاقيًا أو غير أخلاقي"[59]. وبناء على هذا، فمن الطبيعي، ألّا تكون للإنسان، في تلك المرحلة، حقوق، ولا يترتب عليه إلزام ولا واجبات. فالحق والقانون الطبيعيان غير معروفَين لديه في الحالة الفطرية.

باختصار "طبيعته الأولى تنطوي على إمكان أن يكون إنسانًا فيما بعد، أعني أن يكون عاقلًا وأخلاقيًا. إذ إن هاتين السمتين هما، وحدهما، اللتان تجعلان منه إنسانا"[60]. لكنَّ هاتين السمتين لا تتحققان للإنسان إلا بوصفه عضوًا في مجتمع، بالتالي فإن انتقال الإنسان من حالة الطبيعة الأولى إلى الحالة الثقافية الثانية التي كان يسميها بالحالة المدنية،

هو وحده الذي يجعله إنسانًا بحق. وهنا نجد فكرة مهمة سيخرج عنها برقاوي، وهي وجود الإمكان الإنساني داخل الكائن الطبيعي، فالطبيعة الإنسانية المكتسبة موجودة كإمكان، داخل الطبيعة الفطرية، تماشيًا مع روسو كما وجدنا.

أما المسار الثاني، فهو مسار هيغل، الذي قال إن الإنسان يصير إنسانًا عبر التاريخ، وإن كان هذا المسار لا يخرج عن مسار روسو، إلا من حيث العلاقة بالزمن، فالإنسان يصير إنسانًا بعد الدخول في المجتمع، لكن هذا الأمر يحدث على مراحل تاريخية، وفقًا لهيغل وماركس "الإنسان مزوَّد بالقوى الطبيعية للحياة ـ على هيئة دوافع وقدرات وميول ـ أي أن موضوعات دافعه توجد خارجه كموضوعات مستقلة عنه، لكنها من جهة أخرى موضوعات أساسية لا غنى عنها، وذلك لحاجته الماسة إلى تنشيط قواه الجوهرية وتأكيدها"[61]. الإمكان الإنساني الآن موجود على هيئة دوافع وميول داخل الكائن الطبيعي. إذ لم ينظر ماركس إلى العمل على أنه "مجرد نشاط اقتصادي هدفه الوحيد توفير سبل العيش فحسب، وإنما نظر إليه بوصفه، قبل كل شيء، النشاط الوجودي للإنسان، أي النشاط الذي يتوقف بناء الشخصية الإنسانية من الوجهة الأنطولوجية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها عليه. فالإنسان يُحقِّق ذاته الإنسانية تحقيقًا فعليًا بالعمل"[62]. وهنا لا يزال الإمكان الإنساني موجودًا داخل الطبيعة الفطرية لكنه يصير موجودًا بالفعل اكتسابًا، بعد الدخول في المجتمع وفقًا لمراحل تاريخية.

هذا ما كان بالنسبة للطبيعة الإنسانية، وقد قام برقاوي بمعالجة الذات الإنسانية وفقًا للثنائية نفسها، أي ثنائية الطبيعة والثقافة المميزة لفلسفات الحداثة، لكن السؤال وفقًا لأي احتمال من هذه الاحتمالات؟

عندما تحدَّث برقاوي عن غريزة البقاء، بأنها تحفظ البقاء، وتتحكم بكيفية البقاء، فهو يكون أقرب إلى الاحتمال الأول؛ أي أقرب من هوبز ولوك "قلنا إنه مفهوم مركزي في فهم الإنسان ونحن نراه مركزيًا لفهم تحوُّل الإنسان إلى ذات، فإذا كانت غريزة البقاء في الأصل بيولوجية، هدفها البقاء على قيد الحياة، ودرء الخطر على الحياة، فإن غريزة البقاء الإنسانية لا ترتبط فقط بالحياة، وإنما بكيفية الحياة، بل تصل الغريزة هذه إلى الحد الذي تطرح على الكائن: الحياة كما يجب أن تكون، مع انتقال الإنسان بغريزة الحياة من حقلها البيولوجي الصرف إلى حقل الحياة كما يجب أن تكون، هو انتقال الإنسان من حاله المجرَّدة إلى حاله المتعينة"[63]. يتحدث برقاوي عن غريزة البقاء التي ترتبط بأمرين، حفظ الحياة أولًا، وكيفية الحياة ثانيًا، وهي مؤثرة في تحويل الإنسان إلى ذات، وهو يعطي الغريزة دور المجتمع المدني، بأن يجعلها قادرة على تحديد طريقة إشباعها، غير أن الشائع والمعروف أن طريقة الإشباع المقبولة أمر يعود إلى المجتمع "المدني أو الطبيعي"، أي أمر ثقافي مُكتسب وليس فطريًا، لكن أن يجعلها برقاوي قادرة على تحديد كيفية الحياة يعني أنها قادرة على تحديد كيفية إشباعها، وهذا أمر غريب تمامًا.

لكنه في مواقع أخرى يكون أقرب من الاحتمال الثاني، أي أقرب إلى روسو وهيغل "ولا شك في أن الذات هي تركيب كيفيّ بين هاتين الطبيعتين، فعندما يتخلّى الإنسان عن وجه من وجوه طبيعته البشرية لقاء وجه جديد من طبيعته الثقافية، يتحوَّل إلى ذات جديدة كل الجدة"[64]، والكلام عن الطبيعة الأصلية بوصفه كائنًا بيولوجيًا والطبيعة الثقافية المكتسبة من البنية الاجتماعية. إذن برقاوي مُدرك لإشكالية الحداثة "وانتقال الطبيعة الطبيعية للكائن -الذات إلى الطبيعة الثقافية ولَّدتْ أشكالًا متعددة من شهوة الحضور مؤسَّسة على النزوع الطبيعي"[65].

يبدو التفاعل بين الطبيعتين الفطرية والثقافية واضحًا في مفهوم الكبش عند برقاوي، فالكبش البشري أول ذات إنسانية "وانتقلت الذات من السيطرة الحيوانية إلى السيطرة الثقافية، حيث تقوم السيطرة الحيوانية على مفهوم الكبش بالمعنى الدقيق للكلمة. ولا يختلف الكبش البشري كثيرًا عن الكبش الحيواني. في الأصل، الكبش ذو جسد قوي، يحوز على خضوع القطيع، آمر، يزهو أمام الأنثى"[66]. ومن شيمة الطبيعة الطبيعية للكبش أنها تؤدي إلى التقاتل والصراع بين الأكباش، فهل يوجد فرق بين الكبش البشري والكبش الحيواني؟ "لكن الفرق بين الكبش الحيواني والكبش البشري أن هذا الأخير يُقيم علاقات سلم أو حرب مع أكباش قطعان أخرى. أساس هذه العلاقات بين الأكباش المختلفة هو الاعتراف بالذات من قبل الذات"[67]. تدنو مقاربة برقاوي لمفهوم الكبش، من مقاربة ابن خلدون لمفهوم العصبة، فكلاهما يُقرِّر شيمة طبيعية، في داخل كل منهما، تدفع للحركة باتجاه الصراع مع الآخر سواء أكان الآخر عصبة، كما عند ابن خلدون، أو كبش آخر كما عند برقاوي.

يقرِّر برقاوي إن شهوة الحضور تعود إلى الجانب الفطري للذات فما هو الحضور؟ "حضور الذات احتلال مكان داخل الجماعة بوصفها سلطة معترفًا بها. فالحضور حضور في بنية اجتماعية، صغرت أم كبرت، بمعزل عن حجم هذا الحضور وشكله، كل حضور تعيُّن ما لسلطة، الحضور سلطة وممارسة سلطة، وحقل السلطة هو الجماعة، كل ذات دون استثناء تسعى لنمط من الحضور ـ لامتلاك سلطة ما"[68]. إذن الحضور يساوي سلطة مُعترف بها ضمن جماعة، وهذا يعني أن مفاهيم الحضور والاعتراف والسلطة مترابطة، وأنها تعود إلى الجانب الثقافي المكتسب في الذات.

ماذا يريد برقاوي من تفصيل الجانب الفطري على هذا النحو؟ هل من غايات محددة عنده؟ فقد وجدنا أنَّ هوبز ولوك، قاما بوضع كيفيات بعينها في الجانب الفطري خدمة لمصالح طبقية بعينها، حسب المرحلة التاريخية لكل منهما، فلماذا وضع برقاوي هذه الصفات بالتحديد، أي الحضور والسلطة، في الجانب الطبيعي للذات؟ إن المسألة برمتها تتَّجه صوب التأسيس لسلطة وسيادة الذات في الوطن العربي، كما أعلن برقاوي في عنوان الكتاب. وقد جعلها برقاوي في الجانب الطبيعي من الذات، تأكيدًا على مشروعيتها وأحقيتها، وتأكيدًا على نزوعها الطبيعي في الحركة نحو الاستعلاء.

من تحليل غريزة البقاء وجدنا أن برقاوي جعلها موجودة بالفعل في الجانب الطبيعي، ومؤثِّرة على الجانب الثقافي، بينما من تحليل مفهوم الكبش، وجدنا أن الكبش موجود بالفعل في الجانب الطبيعي، وأن التغيُّرات التي لحقته من الجانب الثقافي ليست عميقة أو ماهوية، وهذا يعني أن برقاوي يتفق مع طرحه السابق حول نفي الوجود بالقوة، والتأكيد على الفعلية، أو الوجود بالفعل فقط، لكن هذا يجعله يتناقض مع روسو وهيغل، ويضعه إلى جانب هوبز ولوك، فالجانب الثقافي ليس إلا الجانب الطبيعي من الناحية الكيفية باستثناء بعض التغيُّرات الكمية.

بالمحصلة، نلحظ تأرجحًا عند برقاوي في استخدام القالب بين مرحلتين من مراحل عمر القالب نفسه، بين مرحلة الإنسان والطبيعة في القرن السابع عشر، ومرحلة الإنسان الاجتماعي، في القرن الثامن عشر، التي لا تختلف، من وجهة نظرنا، عن الإنسان التاريخي في القرن التاسع عشر، بالنسبة للعلاقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل عند الإنسان، التي تتوازى مع العلاقة بين الفطري والمكتسب، عند الحداثيين، فإذا كان برقاوي يتخلى عن الوجود بالقوة، كما رأينا سابقًا، ويقبل الجانب الفطري عند الإنسان، فإنه يقبله بوصفه وجودًا بالفعل، لا بوصفه وجودًا بالقوة.

لماذا أصرَّ برقاوي على استخدام قالب حداثي في دراسة الإنسان، علمًا أن فلاسفة ما بعد الحداثة انتقدوا بشدة، القوالب الثنائية، لمرحلة الحداثة، وأظهروا تهافتها؟

3.4 المحتويات

ثم وضع صفات وكيفيات، في الطبيعة الإنسانية، تنتمي في غالبيتها إلى مرحلة ما بعد الحداثة، وأعطاها رتبة أنطولوجية، بحيث إن الطبيعة الأنطولوجية للإنسان أصبحت تقوم على تلك الكيفيات، وهي: الحضور، والاعتراف، والاختلاف، والتأويل، والتواصل.

1.3.4 الحضور

لقد تحوَّل مفهوم الحضور من كونه مجرد صفة للذات، تكون في الجواب عن السؤال: هل أنا موجود أم لا؟ إلى مقوم أنطولوجي أساس من مقومات الذات الواعية والفاعلة في التاريخ، لكونها جواب عن السؤال: كيف أنا موجود في العالم؟ كيف أنفتح على العالم وأصنعه وأتأثَّر به؟ وهذا التغيُّر بدأ مع المدرسة الظاهراتية، مع هوسرل، حيث قام بتحليل الحضور، بما هي كيفية تكوّن الذات بها، نفسَها، وعالَمَها في وقت واحد. وذلك من خلال مفهوم القصدية الذي يعني الالتقاء الدائم بالعالم، قبل الانفصال إلى الذات والموضوع.

بينما قام هايدغر بالنقلة النوعية لمفهوم الحضور، عند حديثه عن الدازاين كوجود ـ في ـ العالم، فالحضور ليس تواجدًا مكانيًا، بل هو انفتاح وفهم للعالم، الذي يوجد فيه، فهذا العالم ليس مجرد أشياء مادية، بل هو عالم من الأدوات والدلالات والذكريات. كما أن حضور الذات في التاريخ لا ينفصل عن وعيها بهذا الزمن وبمحدوديتها (الموت). وبهذا حضور الذات هو كون ـ في ـ العالم ولا ينفصل عنه. "إن ماهية الظهور وجوهره تكمن في حالة التبدّي والخروج إلى النور. فهو التبدّي والتجلّي الذاتي، إنه التمثيل الذاتي، إنه ذلك القائم والواقف هناك، إنه الحضور. على سبيل المثال: نقول: إن الكتاب الذي طال انتظاره قد ظهر أخيرًا للقرَّاء، أي هو الآن حاضر أمامنا، وبناء على ذلك، يكون موجودًا"[69].

يرتبط حضور الذات عند برقاوي بالسلطة التي تتمتع بها الذات، أي سلطتها المعترَف بها من قبل الآخرين "حضور الذات احتلال مكان داخل الجماعة بوصفها سلطة معترفًا بها. فالحضور حضور في بنية اجتماعية، صغرت أم كبرت، بمعزل عن حجم هذا الحضور وشكله، كل حضور تعيُّن ما لسلطة، الحضور سلطة وممارسة سلطة، وحقل السلطة هو الجماعة. كل ذات، دون استثناء، تسعى لنمط من الحضور ـ لامتلاك سلطة ما"[70]. بهذا يكون من الممكن التمييز بين دلالة الحضور ورتبته الأنطولوجية عند برقاوي، فدلالته مرتبطة بالسلطة، وهذا أمر حداثي، وربما ما قبل حداثي، أما رتبته فمن المستوى الأنطولوجي، وهذا أمر ما بعد حداثي.

2.3.4 الاعتراف:

مفهوم الاعتراف من المفاهيم التي عبرت بين الحداثة وما بعد الحداثة، لكنه اتخذ دلالات مختلفة في كل مرحلة. فالاعتراف في الحداثة، كما ظهر عند هيغل، هو الشرط الأساسي لتكوُّن الذات، لأن "الوعي بالذات لا يكون في ذاته، ولذاته، إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته، ولذاته، لوعي آخر بالذات؛ أي من حيث هو ملاق منه عرفانًا بكونه كذلك"[71]. بعبارة أخرى، الوعي بالذات لا يكتمل إلا عبر علاقة جدلية مع الآخر. الاعتراف هنا مفهوم حداثي بامتياز لأنه يسعى إلى تأسيس الذات والعقل في إطار جدلي عقلاني،

يقود نحو الحرية والاندماج في الكل الاجتماعي. وهذا ما انعكس في السياسة والاجتماع حيث ارتبط الاعتراف ارتباطًا وثيقًا بحقوق الإنسان، والمواطنة، والشرعية القانونية. حتى إن الدولة الحديثة تُفهم كإطار يمنح الاعتراف القانوني بالحقوق والهوية الفردية. إذن الاعتراف في الحداثة هو شرط لتأسيس الذات والشرعية، ويُفهم في إطار عقلاني ـ قانوني يسعى إلى الكونية. "إن السيِّد هو الوعي القائم لذاته، لكنه لم يعد تصوُّر هذا الوعي، بل وعيًا قائمًا لذاته، صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر، وعي ماهيته الارتباط بالوجود المستقل أو بالشيئية بوجه عام"[72].

يأخذ برقاوي الاعتراف بمعناه الحداثي، بما هو ارتباط الذات بالآخر، في إطار عقلانيّ وقانونيّ يسعى إلى الكونية عندما يربطه بالأنا، السيِّد، فيكون الاعتراف علاقة بين ذاتين، بموجبها توجد الذاتين، فالاعتراف هنا له بُعد أنطولوجي "ما معنى أن نطرح هذا الحكم الكلي: الوجود اعتراف؟ الذات، وجود (مُعترَف به) و(معترف بـ) إنه إذًا ـ أي هذا الوجود ـ قائمٌ في علاقات اعتراف، عندما أقول علاقات اعتراف، فإنها ـ أي هذه العلاقات ـ علاقات عدم اعتراف أيضًا"[73]، القبول والرفض متساويان أنطولوجيًا لكنهما متفاضلان أخلاقيًا. ذلك أن مفهوم الاعتراف دال على عملية الاعتراف التي تؤدي إلى اعتراف أو عدم اعتراف، فرفض الاعتراف يساوي، بالقيمة والدلالة، الاعتراف ـ القبول بالاعتراف.

أما في فلسفات ما بعد الحداثة، الاعتراف يتحوَّل من مشروع كونيّ عقلانيّ إلى ممارسة سياسية ـ ثقافية تكشف التعددية والاختلاف، وتفكك علاقات السلطة التي تُحدِّد من يُعترف به ومن يُقصى. ففي "المراقبة والمعاقبة" (1975)، يقوم فوكو بتحليل كيفية إنتاج الذوات، ليس عبر صراع ديالكتيكي من أجل الاعتراف، بل عبر آليات دقيقة للسلطة تُسمى "الانضباط (Discipline).

وبرقاوي يلتقي مع هذا الطرح عندما يربط الاعتراف بالمختلف والمتعدد. "وعندي أن معيار عظمة حضارة من الحضارات هو اتساع دائرة الاعتراف الذاتي بالذات، والذي هو التعيُّن الأدق للاستقلال الذاتي"[74]. هنا الاعتراف ليس اندماجًا في كونية عقلانية، بل هو قبولٌ بالتعدد والاختلاف دون فرض وحدة شاملة. علمًا أن برقاوي يرفض الشمولية التي تقوم على التشابه في تأسيس المفهوم. "ولهذا فان الأيديولوجيات التعصبية، العرقية والدينية والمذهبية والعقائدية، تعاني أشد الأمراض فتكًا بالذات أولًا، وهو عدم الاعتراف بالمختلف ـ الذات المختلفة"[75]. ولا معنى للاعتراف بالمتشابه من وجهة نظر برقاوي[76].

في المحصلة أيضًا نُميِّز بين دلالة المصطلح عند برقاوي ورتبته الأنطولوجية، فهو يمنح المصطلح رتبة أنطولوجية بينما يمتد حقل الدلالة ليغطي حقلًا حداثيًا، وما بعد حداثي معًا.

3.3.4 الاختلاف:

يُعدُّ الاختلاف في الحداثة لحظة مؤقتة يتم استيعابها في مشروع الوحدة والكلية. أما في ما بعد الحداثة: يُعدُّ الاختلاف مبدأً تأسيسيًا، لا يُختزل ولا يُستوعب، بل يُحتفى به كشرط للمعنى والهوية.

من حيث العلاقة بالمعنى: ترى الحداثة أن المعنى كليّ، لذلك فإن الاختلاف يُعاد تنظيمه، وعند كانط: الاختلاف بين التجارب يُعاد تنظيمه عبر البنية القبلية للعقل، ليُنتج معرفة كلية. "إن هذه المحاولة تلبّي أمنيتنا في النجاح، وتعد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة في قسمها الأول، أعني حيث تهتم بالأفاهيم القبلية التي يمكن أن نوفَّق في إعطائها الموضوعات التي تتناسب معها في التجربة"[77]. ثم يضيف في مكان آخر "كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يُصادفُ فينا شيءٌ أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية"[78].

بينما ترى ما بعد الحداثة أن المعنى متشظٍ، يتأجل عبر الاختلاف، وهذا ما يؤكده برقاوي بمهاجمة المفهوم من حيث هو كذلك، لأن المفهوم كرَّس المتشابه على حساب المختلف "يبدو لي أن سيطرة المفهوم ـ أي مفهوم ـ قد ولَّد عادة سيئة ألا وهي أن البشر لا يطيقون الاختلاف فينزعون نحو التشابه. ولهذا هناك الشاذ والمنحرف والمنبوذ والمحرف والمزيف واللا سوي. أحكام القيمة هذه مديح للتشابه، مديح للكتلة ضد الفرد، وما العنف إلا بفضل الاختلاف ورفضه والسعي نحو اكتشافه، إذ لا يمكن القضاء على الاختلاف دون العنف"[79].

ومن ثم تكون النتيجة الاحتفاء بالمختلف من حيث هو كذلك، "إذًا القول بوجود الاختلاف ليس اكتشافًا ولا كشفًا، وليس وجوده مشكلة في حد ذاتها. المشكلة في نزعة العداء للاختلاف، ليست المشكلة في إنكار التحديد والمفهوم، المشكلة في النظر التقويمي الإيجابي للتشابه ضد الاختلاف"[80].

من حيث الهوية: تهدف الحداثة في تعاملها مع الاختلاف إلى إقصاء المختلف وتهميشه، في حين نجد أن ما بعد الحداثة تذهب إلى الاحتفاء بالاختلاف والتعددية، على أنه أساس الهوية، إذ نجد عند ليوتار الذي رفض "السرديات الكبرى" التي تذيب الاختلاف في وحدة كلية، أن ما بعد الحداثة هي حساسية تجاه الاختلافات، أي الاعتراف بالتعددية دون محاولة دمجها في مشروع شامل. "الحق في الاختلاف ليس

مجرد الحق في التنظيم، ليس الحق في الانتساب الطوعي لهذا الحزب أو ذاك، لهذه الجمعية أو تلك، ليس مجرد الحق في اختيار الهيئة الحاكمة أو الحق في الاعتقاد. الاختلاف هو الاعتراف بالذات بلا هوية. الذات التي تختلف عن نفسها دائمًا وعن الآخر، وتُعبِّر عن هذا الاختلاف في حقل الحرية، الحرية بارتباط بالاعتراف بالذات"[81]. إن برقاوي بهذا الكلام ينسج على منوال دريدا حين قال: "إن المفهوم المدلول ليس حاضرًا أبدًا بنفسه، أي ليس حاضرًا فيَّ حضور كاف لا يُحيل إلا لذاته. كل مفهوم منخرط مباشرة وأساسًا في سلسلة أو نظام يُحيل من داخله إلى مفهوم آخر، إلى المفاهيم الأخرى من خلال لعبة منتظمة من الاختلافات. في لعبة كهذه لم يعد الإرجاء مجرد مفهوم وإنما إمكانية للمفهومية، إمكانية للمسار والنظام المفهومي بصفة عامة. وللسبب ذاته لن يكون الإرجاء ـ الذي ليس مفهومًا ـ مجرد كلمة بسيطة، نتمثلها كوحدة ساكنة حاضرة تُحيل إلى ذاتها أي إلى مفهوم وصوت"[82]. وبهذا يتناول برقاوي مصطلح الاختلاف تناولًا متطرفًا عما هو عند فوكو من حيث علاقته بالمعنى وبالهوية.

لكن إذا وضعنا الاختلاف والاعتراف بالمختلف في ميزان النقد، سنجدُ أن الاعتراف بالمختلف بحد ذاته قد يُعزِّز التهميش والإقصاء، لأن فكرة "الاعتراف بالآخر المختلف" تحمل في طياتها ازدواجية: إذ قد تؤدي إلى الاعتراف بالحق في الاختلاف، لكنها في أحيان أخرى تُعيد إنتاج ديناميكية الإقصاء بتأكيد "الاختلاف" كصفة ثابتة ومحددة من قبل السلطة، مما قد يحول دون التحرر الكامل. بدليل أن فوكو ركَّز في أعماله على "الآخرين" بامتياز، وهم المجانين، المسجونون، المثليون جنسيًا. لكن هل فعل ذلك لمطالبة المجتمع بالاعتراف بهم، أو لكشف كيف أن السلطة هي مَن تنتج هذه الفئات وتصنِّفها كـآخرين ومنحرفين؟

4.3.4 التأويل:

مفهوم التأويل له جذور قديمة، لكنه في سياق الحداثة وما بعد الحداثة اتخذ مسارين مختلفين. يمكن القول إنه بدأ كمفهوم حداثي يسعى إلى تأسيس منهج لفهم النصوص والمعنى، ثم تحوَّل فيما بعد الحداثة إلى ممارسة نقدية تكشف التشظي والاختلاف.

من حيث المرجعية: ترى الحداثة إن مرجعية العمل تكمن في النص/ المؤلف/ التاريخ. وتطور التأويل على يد غادامير في (منتصف القرن 20): الذي على الرغم من أنه يُعتبر جسرًا نحو ما بعد الحداثة، إلا أن مشروعه ما زال حداثيًا في جوهره. حيث يرى أن الفهم هو اندماج آفاق بين القارئ والنص، وأن التأويل يُتيح إمكان الوصول إلى معنى مشترك، وإن كان تاريخيًا متغيرًا. فهو يقول: "إذ يحدث، في عملية الفهم، انصهار حقيقي للآفاق؛ الشيء الذي يعني أنه ما أن يتم إسقاط أفق تاريخي حتى يتم تجاوزه في الوقت نفسه"[83]، الأمر الذي يوافقه عليه برقاوي بقوله: "النص الممكن هو علاقة بين ممكنين: ممكن النص وممكن الذات المؤولة، إذ لا تظهر الإمكانية القابعة في النص إلا عبر إمكانية قابعة في ذات المؤول"[84]. وهذا ما يجعل الحكم المسبق مشروع عند كليهما، حيث يقول غادامير "ولو أردنا أن نفي تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة"[85]، الأمر الذي نجد صداه عند برقاوي بقوله: "والتأويل والأمر كذلك موقف من النص تؤسِّس له الأفكار القبلية ـ المعرفة المنحازة في الذات ـ المؤولة. والأفكار المسبقة بوصفها منحازة هي عيون المؤول وطريقة التعامل مع النص، ولهذا فالتأويل البريء وَهْم مثل وَهْم الذات البريئة، بيد أن النقد حاضر في كل تأويل، ولا يكون نقدًا إلا تأسيسًا على موقف مسبق"[86].

من حيث طبيعة المعنى: الحداثة تقول إن المعنى قابل للفهم عبر منهج عقلاني. ثم ظهر دلتاي: الذي جعل التأويل أساس العلوم الإنسانية، مقابل العلوم الطبيعية. والتأويل عنده هو أداة للوصول إلى المعنى الكامن في التجربة الإنسانية "وإلى جانب المعيش، فإن حدس موضوعية الحياة، وإخراجها في مجاميع بنيوية متنوعة، يصبح أساسًا لعلوم الروح. إن الفرد والجماعات والآثار التي هي مثوى الحياة والروح، هي التي تُشكِّل الميدان الخارجي للروح، أما تجليات الحياة هذه مثلما تعرض للفهم، لدى العالم الخارجي، فهي غارقة بنحو من الأنحاء في مساق الطبيعة... فإن من شأن هذه الفعلية الخارجية الكبرى للروح أن تُحيط بنا من كل جانب. وهي تحقق للروح في العالم المحسوس من الإيماءة العابرة بالوجه، إلى حد هيمنة دستور أو مدونة تاريخية حينًا من الدهر. كل تعبير حيوي مخصوص يمثل في ميدان هذا الروح الموضوعي أمرًا مشتركًا. كل كلمة وكل جملة... لا يمكن أن تُفهم إلا بشرط شركة تجمع بين ما عُـبِّر عنه، وبين من هو قائم بالفهم، فالمفرد يعيش ويفكّر ويفعل في فلك الاشتراك، وليس له أن يبلغ الفهم إلا في ذلك الفلك"[87]، وهذا يلتقي معه برقاوي في قوله: "دعونا إذًا نُعرِّف التأويل كما يلي: التأويل كشف عن الإمكانات التي ينطوي عليها النص، شرط أن يكون النص حاويًا على الإمكانات. وهذا أمر يقرره ـ المؤول"[88].

بينما تقول ما بعد الحداثة إن المعنى متشظٍ، مؤجَّل، لا نهائي، إذ رفض دريدا فكرة أنَّ النص له معنى حاضر، يمكن الوصول إليه. فالتأويل عنده هو تفكيك، حيث المعنى يتأجل باستمرار عبر الاختلاف، لذلك فإن النص لا يُؤول

للوصول إلى قصد المؤلف، بل يُفتح على تعددية لا نهائية من القراءات "كذلك الإبدال إنما هو عين الإخلاف، عمل الإرجاء الذي يشقّ الحضور ويؤخره في الآن نفسه. شأن الإخلاف أن يتأمل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بما هو أجل والإرجاء بما هو العمل الفاعل للاختلاف"[89]. يشرح دريدا هنا كيف أن المعنى لا يمكن أن يكون "حاضرًا" بالكامل لأنه مشروط بالاختلاف والإحالة إلى ما هو غير حاضر. وهذا ما يلتقي معه برقاوي بقوله "المشكلة في العودة إلى الأصل ـ إلى ما يؤول إليه الكلام أن الأصل ليس موجودًا، إنه أشبه بخاتم ناثان عند ليسنغ مع الفارق أن عدد الخواتم أكثر"[90].

مَنْحُ التأويل بُعدًا أنطولوجيًا بدأ مع هايدغر في كتابه "الكينونة والزمن"، يُقدِّم هايدغر تصوره للوجود الإنساني بوصفه "الدازاين" (Dasein)، أي "الوجود ـ هنا". طبيعة هذا الكائن ليست ثابتة، بل هي أن يكون دائمًا في حالة من "الفهم" (Verstehen). حيث إن الفهم ليس فعلًا نقوم به، بل هو طريقة وجودنا: قبل أن نُفكِّر في أي شيء أو نتخذ أي موقف، نحن منفتحون على العالم بطريقة معينة. نحن نفهم العالم بشكل مسبق (pre-understanding) لأننا موجودون فيه ومشغولون به. التأويل هو بناء هذا الفهم: التأويل (Auslegung) بالنسبة لهايدغر ليس إضافة لاحقة على الفهم، بل هو تفعيل له. عندما أُواجه شيئًا ما في العالم، فإنني لا أتعرف عليه كمجرد جسم مادي، بل أفهمه في سياقه (ملعقة تُفهم من حيث هي أداة للأكل وليست قطعة من الحديد). وعلى هذا، فالتأويل هو الطريقة التي يُكوِّن بها الدازاين عالمه ويكوِّن به نفسه. أن تكون إنسانًا يعني أن تكون مؤولًا. وجودنا ذاته هو عملية تأويلية مستمرة "إن الفهم هو الكينونة الوجودانية لمستطاع ـ الكينونة الخاص بالدازاين ذاته، وذلك على نحو بحيث إن هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما ـ له ـ وـ ما ـ عليه تكون الكينونة مع نفسها"[91]، وهذا ما يتفق معه برقاوي بقوله: "وهكذا نحصل في التأويل على ذواتٍ عدة، ذات تأول فقط، ذات تأول لتُبدع، ذات تقرأ وتقوم. وينتمي التأويل بهذا المعنى إلى أنطولوجيا الذات، حيث التأويل ليس مجرد فهم، ليس مجرد تفسير، ليس مجرد تقويم، إنه الذات بكليتها باختيارها وعواطفها وتقويماتها وتوقها وحكمتها وتواصلها"[92].

وبهذا لا يكتفي برقاوي، مرة أخرى، بدلالات الحداثة لمفهوم التأويل، فهو إذ يقبل التأويل ويجعله منهجًا للوصول إلى الحقيقة الواحدة، كما ذهب ديلتاي، يقوم بمدّ حقل دلالات المفهوم إلى ما بعد الحداثة، فتكون التأويلات مفتوحة إلى عدد غير محدود من القراءات، كما عند دريدا، مرورًا باعتبار التأويل أساسًا أنطولوجيًا مقومًا للذات بما هي ذات مؤولة، كما عند هايدغر.

5.3.4 الحقيقة التواصلية

طرح هابرماس الحقيقة التواصلية في سياق نظرية الفعل التواصلي لإصلاح مشروع الحداثة، التي، من وجهة نظره، لم تستنفد قدراتها وإمكاناتها تمامًا، علمًا أنَّ مشروعه يقع زمنيًا، في عصر ما بعد الحداثة، وفي سياق التعارض معه. يبني برقاوي على مدماك هابرماس، مؤكدًا أن الحقيقة التواصلية ذات بُعد أنطولوجي. "وأن تناول الحقيقة، على هذا النحو، هو نقل الحقيقة من حقلها المعرفي إلى حقل أنطولوجي، وآية ذلك أن الحقيقة ليست مجرد اعتقاد أو تعيين فحسب، وإنما حالة وجود للذات، وصلة تواصل بين الذوات أيضًا"[93]. بهذا يؤكد برقاوي على البُعد الأنطولوجي للحقيقة التواصلية. من حيث إننا لا نعيش في عزلة، فالوجود الإنساني هو في الأساس وجود ـ مع ـ الآخرين عند هايدغر مثلًا. وهذا الوجود المشترك لا يتحقَّق إلا عبر التواصل. "إن الكينونة ـ معًا إنما تُعيِّن الدازاين تعيينًا وجودانيًا حتى ولو لم يكن أي آخر قائمًا على نحو واقعاني أو مُدركًا"[94]. هوياتنا الشخصية، أحلامنا، مخاوفنا، تتشكَّل في رحم هذا الحقل التواصلي، فنحن نصبح من نحن من خلال الاعتراف والتفاعل مع الآخرين. وهذا ما يؤكده برقاوي، إذ يؤكد على ترابط الحياة المعيشة بالحقائق التواصلية: "والحق أن دور الحقيقة التواصلية في الحياة خطير إلى أبعد الحدود، ذلك أن الحياة المعيشة تدور في حقل الحقائق التواصلية"[95]، لكن للمسألة جانب آخر هو الجانب الدلالي، فكل ما نعيشه يكتسبُ معناه من شبكة الدلالات المشترَكة التي ننسجها معًا عبر اللغة والعادات والمؤسسات. "أجل الحياة حزمة من الحقائق المشتركة التي تسمح للذات أن تظهر"[96].

وهابرماس نفسه يؤكد على البُعد الأنطولوجي للحقيقة التواصلية من خلال المستويات التالية:

أولًا: مستوى التأسيس: التواصل ليس مجرد نشاط نقوم به، بل هو ما يُؤسِّس عالمنا الإنساني المشترك. قبل أن نكون أفرادًا مفكِّرين، نحن كائنات في علاقات تواصلية. "نحن" تسبق "أنا" و"الآخر". يتبنى هابرماس موقف هربرت ميد القائل: "نحن في علم النفس الاجتماعي لا نبني سلوك المجموعة بالنظر إلى سلوك الكائنات المعزولة التي تُشكِّل هذه المجموعة، بل بالأحرى نحن ننطلق من كل اجتماعي معين، من نشاط مركَّب لمجموعة ما، في نطاقه نحن (بوصفنا عناصر معزولة) نُحلِّل سلوك كل فرد معزول"[97].

ثانيًا: مستوى الانكشاف: الحقيقة لا تُكشف في عزلة، بل في فضاء "البين" (The Between). في اللقاء الحواري الصادق، تنكشف جوانب من الوجود لا يمكن أن تنكشف للفرد المنعزل. "كنا قد انطلقنا من أنَّ المتكلم، من خلال

تعبيره، يرفع بالتحديد ادعاء للصلاحية، مع الوعد (1) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل قصد مُعلن عنه، ومع الإرشادات (2) يقرن ادّعاء للصلاحية من أجل طلب ما، ومع الاعتراف (3) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل التعبير عن شعور ما، ومع التكهن (4) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل منطوق ما. وفي المقابل فإن المخاطَب من خلال اتخاذ موقف السلب، ينازع في (1) سداد وصدقية (2) وحقيقة (3)"[98].

ثالثًا: مستوى التحقّق: الحقيقة التواصلية تتحقق عندما يتم الاعتراف بالآخر كشريك متساوٍ في البحث عن المعنى. هذا الاعتراف هو بُعد أنطولوجي لأنه يُحقِّق وجودنا ويصنع ذواتنا ككائنات حرة. يشرح هابرماس، في الشاهد أعلاه، أن الفعل التواصلي يفترض وجود "عالم معيش مشترك" (shared lifeworld) يُمكِّن المشاركين من فهم بعضهم البعض. هذا العالم المشترك لا يتحقق إلا عندما يعترف كل طرف بالآخر باعتباره مصدرًا صالحًا للادّعاءات، وفي وضعية متماثلة (symmetrical) من حيث الحق في طرح الادعاءات وتحدّيها.

لكن على الرغم من ظهور الحقيقة التواصلية في القرن العشرين إلا أنها تُعدُّ مفهومًا حداثيًا، إذ إن هابرماس دافع عن مشروع الحداثة وحاول تصحيح مساره وإنقاذه من أزماته عبر إعادة بناء العقلانية على أساس الحوار. وفي هذا يختلف مع برقاوي الذي يتبنَّى الوعي المعيش، بما هو أساس بناء المعنى. كما أن برقاوي ينتقدُ مشروع هابرماس لأنه "يُقدِّم لنا التواصل، يُقدِّمه لنا كمشروع للإنسانية قائم على الأخلاق والقانون واللغة، من أجل التفاهم المشترك ضد عنف المنازعات، ولم ينتبه إلى أن التواصل بين الذوات، سواء أكان تواصلًا أخلاقيًا أم سياسيًا أم مشاعريًا، إنما يقوم على الاعتقاد، الاعتقاد بأنَّ هذا الخزان مليء بالحقائق المتغيرة دائمًا، بل إن الدفاع عن الحداثة باعتبارها مشروعًا لم يكتمل، هو دفاعٌ عن حزمة من الأحكام الحداثوية، الحقائق الحداثوية التي يريد لها هابرماس أن تكون أساسًا دائمًا للتواصل"[99]. إذن نقد برقاوي لهابرماس ينطلق من تناقض مزعوم عنده من حيث يريد تحويل أمور مشروطة تاريخيًا (الحداثة) وجعلها مطلقة ودائمة.

يُعقلن هابرماس عالم المعاش عن طريق تفكيكه إلى مكونات بنيوية (الثقافة، المجتمع، الشخصية) وربطه بآليات التواصل والتعلّم الاجتماعي. هذه العملية تُحوِّل العالم المعاش من خلفية غامضة ومألوفة إلى كيان يمكن تحليله ونقده من منظور تطوري. إذ نجد عند هوسرل، أن العالم المعاش خلفية بديهية وغير موضوعية، يعيش فيها الوعي بشكل عفوي. يأخذ هابرماس هذا المفهوم ويضعه في إطار الفعل التواصلي. فالعالم المعاش، بالنسبة إليه، ليس مجرَّد سياق، بل هو المستودع الذي تستمد منه عمليات التواصل مواردها. وفي نظرية الفعل التواصلي، يتحوَّل العالم المعاش من فضاء هوسرلي للوعي الفردي إلى شبكة من العلاقات التواصلية التي تعمل كخلفية لتكوين الإجماع.

5. تحرُّر الذات من الاغتراب والقهر والأصالة/ الدوغمائية

يُوصِّف الكاتب ثلاثة أحوال للذات، وهي الذات المترجمة، والذات المستعمَرة، والذات التي يقوم داخلها جدل بين السيِّد والعبد، اللذين يقعان فيها، وهي ثلاثة أحوال معروفة سابقًا بمصطلحات الذات المغتربة، والذات الدوغمائية، والذات المقهورة. قام برقاوي بعملية توصيف ظاهراتي لهذه الأحوال الثلاثة، مستخدمًا هذه الأسماء الجديدة لتلك المصطلحات المعروفة سابقًا، من دون تبرير.

1.5 الاغتراب:

يبدأ برقاوي بالتفريق بين نوعين من الاغتراب "ما الفرق بين ذات تعيش اختراقًا ثقافيًا من ثقافة أوروبية، وذات تُقرِّر أن تكون ذاتًا أوروبية؟"[100]. الأول: ذات مغتربة بالإكراه، والثاني: ذات مغتربة طواعية نتيجة الإعجاب، أو الإحساس بتفوُّق الذات الأوروبية، وهنا تكون الذات المغتربة واعية لاغترابها، لأنها هي مَن قرَّر أن يُقلِّد الذات الأخرى الأقوى "بمكانة الوجود والحضور... نحن هنا أمام اختيار لوجود عن وعي لا يتوقف على تقليد زي أو ممارسة تقليد أفراح أو أتراح وإنما ينسحب على الذات بكليتها"[101]. والاغتراب، في حقيقته، قائم في الفرق من حيث القوة بين الذاتين "إذًا الذات المترجمة، ذات خضعت لمنطق قوة ذات أخرى، قوة الذات الأخرى هنا قائمة في المكانة والهيبة، والذات التي راحت تترجم هي ذات شاعرة بالدونية، تجاه الذات المتَرجَمَة هويتها كما قلنا"[102].

ثم ينتقل لشرح الاغتراب بالقول إنه أولًا: نوع من الانفصام غير المرضي، فالذات المترجمَة (المغتربة) تعيش "انفصامًا موعى به: إنها وجود مؤقت في أغلب الأحيان على هذا النحو، لأن التمزُّقَ الذاتي الخلو من المشروع تمزقٌ زائفٌ بالمرة"[103]. ثانيًا: إن الذات المترجمة تختلف عن الذات العالمية، والاختلاف يكمن في فاعلية التفكير، فالذات المترجمة "لا تُفكِّر وفق منجزات الفكر المتقدّم، وأدوات تفكيره المعرفية. إنها لا تُفكِّر أصلًا، فيما الذات العالمية هي التي تُفكِّر، واللغة المتعلمة تغدو وسيلة إطلاع هادف وليس وسيلة تشوُّف"[105].

2.5 الأصالة/ الدوغمائية[105]

حين يقرأ المرء اسم الذات المستعمرَة، عند برقاوي،

يتصوَّر أن الاستعمار المقصود هو الاستعمار العسكري الخارجي، لكن برقاوي يقصد أمرًا آخر. الاستعمار هنا، بالنسبة لبرقاوي، هو الوعي الذي نشأت الذات وتربَّت عليه، حيث يقوم هذا الوعي بتشكيل الذات، ويتحكم بأقوالها، وأفعالها، وردود أفعالها أيضًا، إنه الأيديولوجيا والعادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والمفاهيم الدينية وسواها، إذ "تواجه الذات شروط استعمارها بسبب العيش المشترك الطويل والثقافة السائدة. تكون الذات مستعمرَة حين يحتل وعيها، وبالتالي سلوكها، كل السُلط التي لا تشعر بها، وتتحوَّل إلى حارس أمين لها"[106]، وهنا نجد أن برقاوي لا يُحدِّد المقصود من الاستعمار، هل هو الجانب السلبي الدوغمائي، أم الجانب الإيجابي الذي يعني الأصالة؟

إذن الذات المستعمرَة هي أي ذات ممتلئة بثقافة مجتمعها أو وعيه، وتكون منسجمة معه، ولا تحاول الخروج منه، باكتساب وعي جديد مفارق. يقول برقاوي: "لست في معرض قول ما قيل حول الأصل الطبقي، حول الانتماء الديني، حول العادات والقيم السائدة، حول اللغة القومية، وذلك كله حالات استعمار متفاوتة الشدّة والحضور، وهذه المسائل كلها مهمة لفهم الذات وسلوكها، أقف عند وعيها بالعالم والمتشكل مما سبق ذكره"[107]. ثم يصف برقاوي الذات مستخدمًا مصطلح الخزان، فما تحوزه من وعي يتجمع داخلها كما يتجمع الماء في الخزان، فكأن ثقافة المجتمع تملأ هذا الخزان على هواها بما لا يُناسب الذات صاحبة الخزان، فـ"الذات خزان وعي: الوعي هنا مأخوذ من حيث هو نظرة إلى العالم، إخفاء مصالح خلف قيم أثيرة، إيمان ما"[108].

ثم يُعدِّد أحوال الذات المستعمرَة، وموقفها من المعارف والعادات والتقاليد والقيم والفلسفات، التي تملأ ذلك الخزان: "وهكذا نكون أمام ثلاث حالات من الذات المستعمرَة: الأولى: الذات المستعمرَة التي لا تعي وعيها أصلًا، مع أنها تتصرَّف من وحيه، دون أن تسأل لماذا. الثانية: الذات المستعمرَة التي تعي ذاتها، بفعل نقيضها العملي وفي لحظة مواجهة. الثالثة: الذات التي وعت وعيها، وغيَّرت رافدها بفعل مصادفة ما، حدثت في طريق حياتها واستيقظت على جديد، يُغيِّر من مسار وعيها"[109]. بعبارات أخرى إنها على التوالي: الذات المنتمية إلى ثقافتها ومندمجة معها تمامًا، والذات التي شعرت بالفارق بين ما لديها وما تحتاجه فعليًا على أرض الواقع، والذات التي تعرَّفت على ثقافة مغايرة.

والنوع الأسوأ في الاستعمار هو الاستعمار الدوغمائي المقدَّس "والذات إذا كانت مسوَّرة بالمقدَّس، دنيويًا كان أم دينيًا، فان الموت والإماتة سلوكها الممكن دائمًا، فالمقدَّس الذي استعمرها صار سيدها وغاية مضمرة يجب الدفاع عنها في لحظة تعرُّضها للخطر، في لحظة النيل من خزان وعيها الآسن"[110]. بمعنى أن الوعي سيد على الذات، كيف يكون ذلك؟ كيف تكون سيادتي على نفسي أمر مرفوض، سلبي؟ هذا الأمر يصبح مفهومًا فقط، عندما يتغيَّر الوعي تطورًا، أو احتكاكًا، بوعي جديد، عندها أن أتغيَّر وأحاكم الأنا القديم، وأقول إنه كان متخلفًا أو مخطئًا مثلًا، لكنني أنا كنت سيدًا على نفسي في الحالتين. هذا يظهر أيضًا في حالات التطرُّف العقائدي الدينية والأيديولوجية السياسية، التي يَسِمُها البرقاوي بالسلبية، لكننا لا نجد أحقية في هذا الطرح، عند أستاذنا برقاوي، لأن الذات تعي ذاتها إنها سيدة في الحالين. ثم ماذا عن الانتماء والولاء أليست قيم عليا عند الإنسان؟ هل يريد برقاوي أن نحافظ على الانتماء، وأن نتقدَّم ونتغيَّر في وقت واحد؟ هذا ما لا يعلنه.

إن برقاوي لا يُميِّز بين الأصالة والانتماء من جهة، ومن جهة ثانية الدوغمائية، فكلاهما أمر واحد بالنسبة إليه، أولًا، وثانيًا أمر مرفوض ويجب التخلص منه، لأنهما ليسا من إنتاج الذات الفردية الراهنة حاليًا، بل إن هذا الوعي موروث، وليسا من إبداعها ويتحكمان بها، إنه يساوي بين المتناقضات بين الأصالة والدوغمائية، كما ساوى بين لينين وبوجاتشوف. وينتهي بتسطيح التاريخ، فهل يمكن أن نقول إن اللص والزعيم السياسي سواء؟ لأنهما من البشر.

الذات المتأففة هي النقيض، وهي التي وعت استعمارها وتحاول التخلص منه. إن "الذات المتأففة ليست بلا خزان وعي، لكنها وهي المعتدّة بذاتها، تُحدِّد بحظ من الحرية، نوع الرافد الذي يصبُّ فيها، واعية لما يصبُّ في خزانها، ولما يخرج منه ويُصرف. إنها ذات منفتحة متعددة الظهور ترفض حاضرها دائمًا"[111]. إن الذات المتأففة هي المنفتحة دومًا نحو التقدُّم والتطوُّر غير قانعة بما لديها في خزانها. كيف ننتقل من الذات المستعمرة إلى الذات المتأففة؟ لا يُقدِّم برقاوي شيئًا يُذكر في الإجابة عن هذا السؤال.

أيضًا ماذا عن الوعي المعيش وعلاقته بالذات المستعمرَة؟ أليس هو الوعي الذي يستعمرني؟ وفقًا لبرقاوي أليس الوعي المعيش هو الأساس الذي تنطلق منه الذات، وهو حقل حقائق التواصل، فكيف يستعمرني؟ ألا يتناقض برقاوي بذلك مع ذاته؟ خاصة وأنه يرفض تعالي الذات، فكيف يمكن أن تتحرَّر الذات؟ إن رفض برقاوي لتعالي الذات يحرمها من إمكانية التأفف، والتحرر بالتالي.

3.5 القهر:

يصف برقاوي كيف ينتقل التناقض والصراع بين السيِّد والعبد، إلى داخل الذات الواحدة، فتعيش حالة صراع داخلي بين ذاتين، واحدة سيِّدة مزهوة بنفسها، والأخرى عبدة

ذليلة "إن ذاتًا كهذه تلبس قناعين: قناع العبودية أمام السيِّد، وقناع السيِّد أمام الآخر"[112]، ويحدد حقل ظهورها بشكل صحيح في مجتمع العاملين في أجهزة القمع تحديًا "إذا كان حقل ظهور الذات ـ القناع الذات المتنفخة، هو الاحتكار العنفي للقوة ـ مجتمع استبدادي طبقي، استبداد سلطوي، استبداد أيديولوجي ـ فإن الفئات التي تُنتج هذه الذات، هي فئات الموظفين والمتعلمين والعاملين في أجهزة القمع المادي والأيديولوجي"[113]، فهؤلاء هم الأكثر احتمالًا في عيش هذا التناقض الداخلي، فـ"في جدل السيِّد والعبد داخل الذات، نحن أمام ذات واحدة تعيش تناقض الوعي الداخلي، ذات تعي مرة نفسها ذاتًا سيِّدة وتُمارس وعيها، ومرة ذاتًا عبدًا وتمارس عبوديتها"[114]. إن الذات المقهورة تلجأ إلى قهر غيرها من الذوات الأدنى منها، للتفريغ عن حقدها وغلِّها اتجاه الذات الأعلى منها، والتي تستبد بها، لكنها لا تجرؤ على مواجهة الذات القوية فتقوم بممارسة القهر اتجاه ذوات أخرى أضعف منها، تمامًا كما حدث معها. "فإذا كان الأمر عند هيغل وشراحه أمر ذاتين، تعاركتا من أجل الاعتراف، وأدى عراكهما إلى انتصار إحداهما، وانزوت ذات خادمة لذات أخرى، فإن الأمر مختلف عندنا، إذ في كل المجتمعات التي لم تنتصر فيها الذات معترفًا بوجودها الحر، بهيبتها وحقها، نحصل على نمط من الذات تعيش تناقض السيِّد والعبد داخلها"[115]. الذاتُ المقهورة، هي الذات التي فشلت في الحصول على الاعتراف من الذاتِ الأخرى بأحقيتها وجدارتها. أيضًا يُميِّز برقاوي بين أنواع الوعي للذات المقهورة "هذا التناقض داخل الذات واستمراره وجودًا ممزقًا بين وعيين، يؤدي إلى صراع داخل الذات يحمل الذات على التفكير الدائم للخروج منه. الذات وجود ممزَّق بين ثلاثة أشكال من الوعي: وعي بالسيادة، وعي بالعبودية، ووعي بالتمزق والتخلص من هذا التناقض"[116].

إن الكاتب إذ وصف لنا أحوال الذات الثلاثة، المغتربة والمقهورة والدوغمائية، ما الحل الذي قدَّمه في المقابل؟ إنه قتل الأب. ويقصد برقاوي هنا الإبداع، وخلق وعي جديد، والتخلص من الوعي الموروث القديم، الذي يستعمرنا أو يقهرنا أو يغربنا. إنه بهذا يستعيرُ الحلَ من التحليل النفسي، عند فرويد.

4.5 الإبداع وحل عقدة أوديب:

ما الإبداع؟ هل هو ابتكار شيء جديد تمامًا، مختلف كلية عن القديم؟ ألا يمكن أن يكون الإبداع بتجديد القديم واستثماره في مجال مختلف عن مجاله الأول؟ بعبارة أخرى، ألا يمكن أن يكون الإبداع جزئيًا؟ يتطرَّف برقاوي في تحديد الإبداع، بأن يكون إبداعًا كليًا، وهذا من حقه ربما، بالمطالبة بالإبداع الكامل الكلي، لكن واقع الحال يُخبرنا، أن الإبداعات الجزئية موجودة، وأنها مفيدة، وهذا ما أكده هو، بحديثه عن لوكاتش، أنه مبدع من نوع مطور لنظرية الأب وليس قاتلًا له.

الذات المبدعة هي الذات التي تحررت من الاستعمار والترجمة وجدلية السيِّد والعبد الداخلية "تأنف ذات المبدع أي سلطة تمارس عليها الأمر، كما تكره أن تكون شبيهة بأحد، ولهذا فإن ممارستها قتل الآباء طقس لا بدَّ منه"[117]. فمن هي الذات المبدعة؟ إنها الذات التي قتلت أباها. وقتل الأب هنا بمعناه المجازي الذي يعني التحرر من السلطة. سلطة الثقافة الأصيلة وسلطة الآخر السيِّد أو الآخر الأجنبي، "إن الثقافة الخالية من قتل الأب ومن طقوس قتل الأب ثقافة خالية من الحياة ومن طقوس الحياة"[118]. يؤكد برقاوي ارتباطه بإرث فرويد، من خلال فكرة حل عقدة أوديب بقتل الأب، وتحوُّل الابن إلى أب بدوره فـ"لا معنى ـ إطلاقًا ـ لقتل الأب إذا لم يتحوَّل القاتل إلى أب. وتحوُّل القاتل إلى أب يعني أنه أنتج خطابه الخاص الفذ والجديد. لا يصير القاتل أبًا إلا إذا كان مُبدعًا"[119].

إن المطالبة بالإبداع، وفقط أن نطالِب، لكي نتحرَّر من القهر والدوغمائية والاغتراب، كلام صحيح، لكنه كلام عام، نحن نحتاج إلى الإبداع، لكن هل يكفي مطالبة الذات بالإبداع، لكي تتحرَّر تلك الذات وتصبح سيِّدة؟ هل يكفي قولنا للأسير، إن عليك أن تتحرَّر؟ لكي يتحرَّر. المطالبة بالإبداع فقط، دون تقديم مشروع متكامل للحل، يقبل التنفيذ على أرض الواقع، خاصة مع النزعة التجريبية الواقعية الكبيرة في الكتاب، أمر لا يُسمن ولا يُغني من جوع.

6. العلاقة بين الثقافة الماهوية والذات اللا ـ ماهوية

يُقرِّر برقاوي إن الثقافة ماهوية "أن الوعي الشعبي هو في الأغلب وعي ماهوي، يفضل الثبات على التغيُّر، ولهذا فهو ينكر على المتغيّر تغيّره. إنه ـ أي الوعي الشعبي ـ لا ينظر إلى الذات إلا على نحو دائم"[120]. يستبعد برقاوي المقاربة الأنثروبولوجية لتعريف الذات التي تحتوي على الاسم والفروق المورفولوجية المتعلقة بالاختلافات العرقية. "وعليه يمكن القول إن هناك ثقافة ماهوية، في حين أن الذات بلا ماهية، اللهم إلا إذا تحدثنا عن الاسم والكنية والشكل البيولوجي"[121]. فما ماهية الثقافة العربية؟ وهل يمكن أن توجد ماهية من دون ذات، إذا كان يمكن للذات أن توجد من دون ماهية، حسب برقاوي؟

1.6 ما العلاقة بين الطرفين؟

أصبحنا الآن، مع برقاوي، في الموقف التالي: على مستوى

الثقافة الشعبية نتكلم عن ماهية من دون ذات (إذ رفض برقاوي أن تكون الطبقة ذات، أو المؤسسة...)، وعلى مستوى الفرد نتحدَّث عن ذات من دون ماهية. فالسؤال الآن كيف تكون العلاقة بين الطرفين؟

يوجد تناقض بين الذات الفردية اللا ماهوية، وثقافة مجتمعية ماهوية، وهو من أكثر التناقضات إثارة في الكتاب. إذا قمنا بتحليله: إذ يوجد تناقض بين لا ماهوية الذات وماهوية الثقافة العامة الكلية. فالإنسان الفرد، حسب النموذج السابق، كائن متغيِّر من دون ماهية ثابتة، لأن وجوده مساوٍ لأحواله، وأحواله متغيِّرة بتغيُّر الشرط التاريخي. بينما المجتمع/ الثقافة: يقدم هويات (ماهوية) بتحديده مثلًا أنت "مسلم"، "عربي"، "امرأة"... كحقائق ثابتة. فكيف للذات الفردية اللا ماهوية أن تتعامل مع تلك الهوية التي تقدَّم إليها من ثقافة مجتمعها؟

2.6 آليات التعايش المحتملة:

كيف يمكن لذات فردية مركبة في طبيعتها ولا ـ ماهوية، أن تعيش في إطار ثقافي كلي وماهوي؟ الجواب المحتمل، بالاعتماد على الرؤية الوظيفية:

أولًا: التعددية السياقية: حيث يتقمَّص الفرد ماهيات مختلفة. حسب السياق: في الكنيسة: "مسيحي"، بينما في العمل: "مهندس"، ومع الأصدقاء: "صديق"، وجميعها أداءات ماهوية. لكن وراء هذه الأداءات: تيار وعي لا ـ ماهوي. وهذا التعدد السياقي المقترح، يحتاج إلى تركيب، والتركيب يحتاج إلى ذات متعالية، تقوم بجمعها مع بعضها بعضًا، لتُكوِّن شخصية واحدة، وهذا ما لا يمكن تحقيقه بناء على افتراض تيار وعي لا ماهوي.

ثانيًا: يرى بعض الفلاسفة، إن الثقافة الماهوية ليست إلا "خطاب مهيمن"، وليست حقيقة مطلقة. وهذا يعني أن الثقافة تقدّم "ماهيات" كبنى اجتماعية عملية: بمعنى إنها أي (الهويات الجمعية) أدوات تنظيم اجتماعي: لتبسيط التعقيد البشري. ولتسهيل التنبؤ بالسلوك. ولخلق تماسك جماعي. وليست حقائق أنطولوجية بل بناءات اجتماعية ضرورية عمليًا. إن هذا الجواب يقوم على مفهوم الخطاب، وأن ماهية الثقافة ليست إلا خطاب، يُسرد لتأمين منافع اجتماعية كالتماسك الاجتماعي، وغيرها، وهذا غير صحيح، لأن الثقافة العامة تملك كيفيات ثابتة نسبيًا مثل المفاهيم الدينية، بالإضافة إلى كونها تمتلك ذوات عامة مثل الدولة والأحزاب وغيرها من الذوات العامة، التي تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة، من حيث هي كذلك، والتي تفترق عن المصالح الخاصة للأفراد.

3.6 ما الهوية:

"والهوية لا وجود لها إلا بوصفها وعيًا للذات"[122]، والوعي هو الوعي المعيش؛ أي تتحدَّد الهوية بالوعي المعيش المتعلق بمجريات الأحداث والأفعال، التي تُحيط بتلك الذات. فالهوية مرتبطة بهذا بالأحداث والظروف المحيطة بتلك الذات، وهي ظروف جزئية محدودة بطبيعتها، بعبارة أوضح، لا توجد هوية متعالية أو سابقة بل هوية إجرائية بوصفها ممارسة علائقية، وهي هوية فردية، ولا نستطيع أن نتحدث عن هوية كلية، ضمن هذه المعطيات.

4.6 إذن كيف يتمُّ التفريق بين الذات والأخرى؟

إن التفريق الذي يتم بين الذات والأخرى، لم يعد يتم بناء على الماهية المتعالية، التي تنتمي إليها هذه الذات أو تلك، لأنه لا ماهية أساسًا بالنسبة لبرقاوي، بل يعتمد التمييز على الوعي المعيش الجزئي، الذي تعيشه هذه الذات أو تلك، والوعي المعيش جزئي، والقول بوجود وعي معيش كلي، يستلزم تعالي الذات، لأن الذات المتعالية كلية، وهو أمر مرفوض عند برقاوي، فمثلًا أن نقول إنَّ حرب غزة الأخيرة تهمُّ العرب جميعًا، إنما يفترض وجود العروبة، بوصفها وعيًا معيشًا، عند هؤلاء الأفراد العرب، وهذا يستلزم بدوره تعالي الذات العربية.

5.6 هل تصبح الذات من دون ماهية، ذات فارغة، وتقبل أي محتوى؟

هل فقدان الماهية يعني فقدان الهوية بالكامل؟ هل تُذيب العولمة كل الخصوصيات في بوتقة واحدة؟ وهل تستطيع الذات من دون ماهية أن تقاوم العولمة؟ إن الذات من دون ماهية ليست من دون هوية بالضرورة، للسببين التاليين:

أولًا: لأن الشروط الواقعية ليست عالمية؛ أي أن الوعي المعيش الذي يؤكد عليه برقاوي دائمًا محلي، خاص، فالإنسان يعيش في مكان معيَّن، يتحدث لغة معينة، يمر بظروف محددة. وهذه الخصوصيات تخلق هوية، من دون ماهية جوهرية. الوعي المعيش نفسه مليء بالخصوصيات: ذكرياتك، علاقاتك، أذواقك، انفعالاتك فريدة في تركيبها. حتى إذا تأثرت بتيارات عالمية، فإن طريقة عيشك لها تبقى فريدة. مثال: الوعي المعيش لامرأة فلسطينية في غزة عام 2025، وعي مليء بالألم بسبب الخوف والجوع والاضطهاد، مليء بالحزن على فقد الأبناء.

ثانيًا: لأن الهوية تتغيَّر وفق نمط محدَّد في التغيُّر، بمعنى أن الهوية اللا ـ جوهرانية هي نمط مميز من التغيُّر: فهي ليست ثباتًا، بل طريقة خاصة في التحوُّل. تمامًا مثل النهر له شخصيته في طريقة جريانه، لا في ثبات مياهه. هذا يعني أن للإنسان الفرد طريقة تفاعل خاصة مع شروط مجتمعه، وطريقة تحوُّل مميزة. لكن ما الضمان للتغيُّر وفق طريقة محددة؟ أليس هو تعالي الذات المرفوض أساسًا؟

هذا الشرح صحيح في جزئيته وتفرده، غير أنه لا يُفيد في بناء هوية كلية، فالظروف التي تمر بها المرأة الفلسطينية في غزة لا تمر بها امرأة عربية في دبي، بالتالي عن أي وعي مشترك بينهما، عن أي عروبة، نتحدث إذا رفضنا تعالي الذات أساسًا؟ كما أن تغيُّر الهوية وفق إيقاع ونمط محددين، يعني أنه يوجد في داخل الذات ما يؤثر في تنميط التغيُّر، وتحديد إيقاعه، والاعتراض على هذا والقول إن الظروف في الخارج إنما تتغيَّر وفق إيقاع ونمط محددين، فهذا يعني أن الهوية تابعة للوعي المعيش تمامًا، فيصبح السؤال عندها عمن يتحكم بالظروف التي تتحكم بالوعي المعيش؟ إنه الطرف الأقوى، إنه الغرب الإمبريالي المعولم سمِّه ما شئت. والتأكيد على خصوصيات الذات في ذكرياتها وأذواقها صحيح أيضًا، لكنه يبقى فرديًا جزئيًا، ولا يفيد في تكوين هوية عامة عربية.

6.6 ما خطر العولمة على الذات من دون ماهية؟

توجد عدة أخطار، أولًا: توحيد الشروط الواقعية: مثلًا ماركات عالمية، إعلام عالمي، قيم استهلاكية موحدة. وتقليص مساحة الخصوصية في الشروط المتاحة. ثانيًا: تآكل السياقات المحلية: مثلًا فقدان اللغات المحلية، العادات، المعارف المحلية. وتضييق خزان الشروط التي يمكن أن تنطلق منها الذات. ثالثًا: العولمة إعادة تشكيل التنوُّع وفق مصالحها، من خلال ما يُعرف بأطروحة الهجنة (Hybridity): الناس يخلطون بين العناصر العالمية والمحلية بطرق متنوعة. فنحصل على هويات هجينة جديدة، ليست عالمية تمامًا ولا محلية تمامًا. هوية مسخ في حقيقة الأمر، مثال: شاب مغربي يتابع الأنمي الياباني، ويطبخ الأكل المغربي، ويستمع إلى موسيقى الراب الأميركية، ويُصلي في المسجد، فنكون أمام هوية مركبة فريدة. (وهذا ما يفترض أن نحاول رفضه لا أن نؤسِّس له). رابعًا: يعتقد بعض المفكِّرين أن الذات اللا ـ ماهوية، أكثر قدرة على مواجهة العولمة، لأنها تتمتع بالمرونة في مقابل صلابة الهوية الجوهرانية، فالذات الماهوية لها تعريف ثابت، بالتالي إذا تغيَّرت الشروط العالمية، فإن هذا التعريف، قد ينكسر أو يذوب. بينما الذات اللا ـ ماهوية: مرنة بطبيعتها، بالتالي يمكنها التكيُّف دون فقدان جوهر (لأنه لا جوهر أساسًا). هذا الكلام ـ إذا كان صحيحًا ـ فهو على المدى القصير فقط، ولا يمكن أن يكون على المدى الطويل.

بهذا الفهم سيبني برقاوي ذاتًا معولمة بطبيعتها، متوائمة مع العولمة، أيضًا بطبيعتها، المركَّبة اللا ـ ماهوية، وتمتلك هوية هجينة تابعة للوعي المعيش التابع بدوره للشرط التاريخي. تُعدُّ الثقافة الأميركية من دون ماهية، وذات هوية هجينة مصنوعة من كل الهويات المهاجرة، وهم الآن في موقع السيطرة على العالم. بالتالي أي طرح للهوية الهجينة المصنوعة السائلة، سيدير الماء في طاحونة الغرب. إنهم يريدون أن نتخلى عمَّا يُميِّزنا، وأن نلتحق بالركب الأميركي. خاصة إذا انتبهنا إلى أن الكاتب، أساسًا، يدعونا إلى التخلص من الاستعمار الثقافي الذي تمارسه علينا ثقافتنا الخاصة. فالهوية تُعدُّ مركز الممانعة، لذلك يحرص الغربُ على تفكيكها، للتخلص من الممانعة بحجة الدعوى إلى الدخول في العصر.

إن برقاوي لا يبني ذاتًا عربية معادية للعولمة. ولا يريد أن يبني ذاتًا لها خصوصية عربية وتُدافع عنها ضد قوى العولمة، ولم يتحدَّث عن تكيُّف بين الذات والعولمة. برقاوي ينبي ذاتًا معولمة بطبيعتها، لأنها مركَّبة، من دون ماهية، وتابعة للوعي المعيش الخارجي، لأنه يحرمها من وجود شيء في الداخل أساسًا.

7. نتائج

إنَّ تطابق الذات مع أحوالها، وكونها من دون ماهية، وكون إمكاناتها مضمنة في الشروط الواقعية، يجعل الذات في مواجهة عدة تحديات: لم يقدم البرقاوي في كتابه إجابة عن أي منها.

1) مشكلة الاستمرارية والهوية الشخصية: كيف نُفسِّر إحساسي بأنني نفس الشخص عبر الزمن؟ إذا كانت الذات مجرد أحوال منفصلة، فما الذي يربط هذه الأحوال ببعضها لتصنع إحساسًا باستمرارية "نفس الشخص" عبر الزمن؟ لماذا أشعر أنَّ "أنا" مَن اختبر طفولتي هو نفس "أنا" الحالي؟

2) مشكلة الإبداع والحرية: إذا كنت مجرد نتيجة لشروط واقعية، لأني متطابق مع أحوالي، فمن أين يأتي الإبداع أو الاختيار الحقيقي؟

3) مشكلة الوعي التأملي (الوعي بالذات): إذا كنت مجرد أحوال، فمن الذي يدرك هذه الأحوال؟ هل يقصد برقاوي أنَّ حالًا يعي حالًا آخر؟ إذا كانت الذات تتطابق مع أحوالها فكيف يمكن لها أن تتأمل نفسها؟ فهل يعني تأمل الذات لنفسها أنها أصبحت موضوعًا؟ "غير أن وعي الذات لذاتها يضعنا في مشكلة الوعي والذات، ذلك أن الوعي يُشير إلى حالة تأمل، تأمل في موضوع ما. فهل يعني هذا أن الذات، وإذ صارت موضوعًا للتأمل، تأخذ شكل العالم الخارجي في مقابل الوعي؟"[123]. الحل بالقول إن الوعي ليس تفكيرًا فقط، ليس عقليًا فقط، "الوعي ليس إعمال التفكير هنا، الوعي هو المعيش الدائم والمتنوِّع. ولأنَّ الذاتَ وجودٌ معيش دائمًا، فهي وجود واعٍ دائمًا، لأن المعيش والوعي أمر واحد بالنسبة إلى الذات، إذًا الذات وعي معيش، وجود واعٍ بذاته دائمًا"[124]. "المعنى مشكلة أنطولوجية بامتياز. إن الذات تعي ذاتها عبر المعنى. حتى الكلام الذي لا معنى له من وجهة نظر المناطقة هو معنى. إن الذات قرَّرت أن تقول كلامًا بلا معنى"[125].

4) مشكلة الوحدة والتزامن: كيف يمكن لأحوال متعددة

"معجبة غاضبة متسائلة"( ) أن تكون "موحدة" في لحظة واحدة دون ذات توحدها؟ ما الذي يجعلها أحوالًا لي أنا؟

5) مشكلة المسؤولية الأخلاقية: مَن الذي يتحمَّل المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال السابقة؟ فأنا تغيَّرت مع تغيُّر أحوالي، فهل أتحمل مسؤولية أفعال لم يعد هناك ما يربطني بها؟

6) تأليه الذات الإنسانية: الذات الإلهية ووجودها وماهيتها لا تنفصم عن بعضها بعضًا، وبرقاوي يتحدث عن الذات الإنسانية كما فعل الفارابي عندما تحدَّث عن الذات الإلهية وقال إن وجودها عين ماهيتها "ولذلك تسمي الفلاسفة الوجود الكامل إنيّة الشيء، وهو بعينه ماهيته ويقولون (وما إنيّة الشيء) يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيته"[127]. ربما بتماثل كبير خاصة أنه يتخلص من الماهية للذات الإنسانية، كما فعل الفارابي عندما قال إن الذات الإلهية لا ماهية لها. كيف تمَّ هذا التحوُّل الفلسفي الكبير؟ لا يجيب برقاوي بل يكتفي بتقرير أمر واقع من دون تعليل أو ربط بتحوُّل حضاري أو غيره. "الذات وجود، لا أستطيع أن أفصل أي ظهور من ظهورها أو تعيُّن من تعيناتها عنها إطلاقًا. وليس فيها سابق ولاحق"[128]. "لماذا العودة إلى الذات؟ لأن الذات ليست هناك، ليست هنا، ليست منزوية في مكان ما. إنها الوجود وما عداها ليس بوجود، ما عداها أشياء موجودة، ملقاة كيفما اتفق. هذا الوجود الكلي هو الوجود الوحيد الذي يعي ذاته ويسمح لتبادل الوعي. وعيها هو ذاتها، هو عين ذاتها، وعيها المنداح على كل صور الحياة هو هي"[129]. الذات هي وعيها. والذات هي الوجود.

7) لم يُقدِّم برقاوي جديدًا فيما يتعلق بقالب ثنائية الطبيعي/الثقافي، الذي تمَّ وضعه واستخدامه من قبل فلاسفة الحداثة. فيكون السؤال: لماذا العودة إلى استخدم قالب حداثي تمَّ تجاوزه ونقده من قبل فلاسفة ما بعد الحداثة؟

8) وضع برقاوي جملة من أفكار ومفاهيم تنتمي إلى حقبتين حضاريتين متمايزتين: الحداثة وما بعد الحداثة في ذلك القالب.

9) استخدم برقاوي المفاهيم الحداثية بمد حقل دلالتها لتشمل معاني ما بعد حداثية.

10) تمَّ الربط بين المفاهيم (الحضور، والاعتراف، والاختلاف، والتأويل، والتواصل) بطريقة تعسفية من دون تأسيس فلسفي، لم يُقدِّم برقاوي فكرة جديدة، أو مفهومًا جديدًا لربط تلك المفاهيم بعضها ببعض بل اكتفى بوضعها بشكل متجاور.

11) من الإشكاليات في الكتاب، التناقض بين الحديث عن صفات طبيعية فطرية للذات من جهة، والحديث عن ذات من دون ماهية سابقة أنطولوجيًا وزمانيًا، على الذات من جهة أخرى.

12) هل حافظ على وجود الإمكانية داخل الجانب الطبيعي في مقابلته للجانب الثقافي؟ لقد رفض ذلك، وقال إن الإمكانية تقع في الشروط الخارجية الواقعية وليست في الداخل. فكيف رفض الإمكان وقبل بالفطري؟

13) وضع برقاوي أسماء جديدة لمصطلحات قديمة، من دون مسوغات، مثل (الوعي النائم، والذات المترجمة، والذات المستعمرَة) علمًا أن هذه الأسماء الجديدة ليس فيها ما يفيد دلالة جديدة.

14) في معالجته لقضايا الاغتراب والقهر الاجتماعي والدوغمائية، لا يُقدِّم برقاوي جديدًا في توصيفها ولا في ربطها ببعضها بعضًا، والقول إنها أحوال أنطولوجية للذات، ليس فيه ما يفيد، على مستوى الحل.

15) على مستوى الحل لقضايا الاغتراب والقهر الاجتماعي والدوغمائية، لا نجد سوى مطالبة بالإبداع وقتل الأب، بالمعنى الفرويدي الذي يعني حل عقدة أوديب، دون أي مساعدة تُذكر في تحقيق ذلك الهدف، وهنا أيضًا لا نجد ما يفيد الربط في المفاهيم بين التحليل النفسي عند فرويد وطرح التوصيف الماهوي للذات تبعًا لمنهج هوسرل.

16) علاقة وظيفية بين الذات اللا ـ ماهوية والثقافة الماهوية تجد شروط وجودها في مرحلة ما بعد الحداثة أو العولمة.

17) إن انتزاع الذات من سياقها الكليّ والتعامل معها بشكل فردي يضعفها، أمام الذات الأوروبية، التي تتعامل معها، فالذات الأوروبية، ليست ذات فردية، بل ذات جمعية مؤسسية. إنها بكل وضوح الذات الأمة (سابقًا)، والذات الشركات المعولمة (حاليًا)، هذه الشركات أو الذوات المعولمة ذوات جمعية بامتياز، ولها إمكانات مهولة بالمقارنة مع الذات العربية، التي يريد برقاوي أن يضعها بمفردها أمام شركات العولمة.

18) إن المساواة بين لينين وبوجاتشوف أنطولوجيًا، مساواة مغلوطة، لأنه ينظر إليهما، كلٍ بمفرده، بغض النظر عن السياق الذي وجد فيه لينين، أو بوجاتشوف، ما يمكن أن نعتبره المباعدة بين الجزء والسياق الكلي الذي يحتويه، هذه الفردية المتطرفة تؤدي إلى هكذا مغالطات "المساواة المغلوطة" التي تتجاهل السياقات المختلفة والدور التاريخي المختلف، إذ يقول عن مكونات الثورة "لكننا أمام مثالين يتوافران على الشروط الضرورية للحالة الثورية. ذاتٌ سلطانية عندها شهوة حضور ميتافيزيقية، قضية عادلة لعدد كبير من الناس، ذوات خلاصية آمنت بالذات السلطانية الثورية، ومشت وراءها"[130]. هل هذه هي شروط الثورة فقط؟ وهل الثورة صنيعة رجل فرد ليس إلا، وهل يساوي الكل مجموع أجزائه؟ هذا احتمال وارد تاريخيًا، لكن ماذا عن الاحتمال الآخر، الذي يقول إن الثورة صنعها الحزب

السياسي؟ ماذا عن الاحتمال الآخر، أيضًا، الكل أكبر ويساوي مجموع أجزائه. "والسبب غريزة الثورة والتمرد التي تتمتع بها الذوات والتي تظهر حين يكون واقعها مؤثرًا جدًا"[131]. "ما الفرق بين قائد ثورة الزنج وروبسبير؟ والفرق بين بوجاتشوف ولينين؟ من حيث الوجود لا فرق، كلها ذوات ثورية سلطانية، أما من حيث النتائج فهي لا تعود إلى الذوات فحسب، بل إلى الشرط التاريخي"[132]. دور الشرط التاريخي ثانوي، إذ ينحصر دوره في النتائج، بينما على المستوى الأنطولوجي، ألا يوجد فارق تاريخي بين العصر الإقطاعي العربي والعصر البورجوازي الفرنسي؟ كيف تمَّت المساواة عند برقاوي؟ ألا يوجد فرق بين الأفراد، يعود إلى السياق؟ فإذا كان الأفراد مُتساوين، فإن هذا يعني أننا نغفل عن السياق الكلي، الذي يضم الفرد، وهذا يعني أن الفرد يأخذ معناه من السياق الكلي الذي يضمه ولا يمكن أن يتساوى الفردين بذواتهما إلا عند الفلسفات الفردانية. فهل تساوي البندقيةُ، على كتف مقاتل في سبيل حريته، (وهي من ماركة كذا)، البندقيةَ على كتف مقاتل في سبيل الاحتلال، (وهي بندقية من الماركة نفسها)؟ فهل البندقيتان متماثلتان أنطولوجيًا؟ لا، الفارق كبير بين البندقيتين، الأولى بندقية تحرير، والثانية بندقية احتلال، لا يمكن أن تكونا أنطولوجيًا متساويتين، إنَّ التذرُّعَ بالأنطولوجيا، من أجل تساويهما، أمرٌ بائسٌ. ولا يمكن أن نقبل بتساوي فيلسوف وقاطع طريق، على الرغم من أنهما إنسان من الناحية البيولوجية.

8. خاتمة

جمع برقاوي في كتابه، بين الفنومينولوجيا، والأمبيرية المتطرِّفة، التي تجعل الداخل تابعًا للخارج بالكامل، مع التأكيد أن هذا، ليس رفضًا لثنائية الداخل والخارج، بل نتيجة للنزعة الأمبيرية التي تقول إن لا شيء في الداخل، لم يكن قبلًا في الخارج، وهذا ما يسَّر التخلص من تعالي الذات، وجعل الذات من دون ماهية. فضلًا عن بعض الأفكار الماركسية التي ظهرت في الكتاب، فيما يتعلق بمسألة العمل والمهنة، إذ لم تكن أكثر من بقايا ماركسية تمَّت معاملتها بطريقة ظاهراتية.

تُشبه الذات، التي بناها برقاوي، ذات المتحوِّل the Transformer، الذي يكون تارة سيارة، وتارة روبوتًا مقاتلًا، وتارة حاسوبًا عملاقًا، وهذا التغيير ليس تغييرًا خارجيًا لكينونة المتحوِّل، بل هو تغيير يطال عمق هذا الكائن. فالذات تُطابق واقع حاله، دون أن يكون هناك في الداخل، ما هو مختبئ بعيدًا، بصورة ماهية ما، بالتالي يمكن تغيير الذات حسب واقع الحال الجديد، فتتعدَّد الذات بتعدُّد أحوالِها، وأحوالها تتعدَّد بتعدُّد شروطها التاريخية.

لقد اعتمد برقاوي على التوصيف الظاهراتي، اعتماد الأديب الشاعر، في أحيان كثيرة، فقدَّم نصًا مرسلًا وصفيًا لأحوال الذات، كما بدت له، وحتى بقايا الأفكار الماركسية الظاهرة بوضوح في النص تمَّ تقديمها توصيفًا؛ أي غاب عنها الربط السببي تمامًا، التحليل السببي الذي اعتدنا عليه في التحليل الماركسي. "أن الرأسمالية ـ من حيث هي أكثر الأنظمة تدميرًا للحياة وللذات، وبخاصة في مرحلتها المصرفية ـ لا يمكن مواجهتها إلا بذات تُدافع عن وجودها الكلي، مواجهة خطر انحطاطها إلى حالة مزرية من حالات انحطاط الوجود الاجتماعي بعامة، الرأسمالية هي سحب الاعتراف بالذات الذي بذلت جهدًا كبيرًا للحصول عليه"[133]. برقاوي إذ قدَّم توصيفًا للمشكلة بشكل صحيح، فقد جَانَبَ الصواب عند وضع الفكرة الماركسية ضمن السياق الظاهراتي، إضافة إنه لم يُقدِّم حلًا عمليًا على الإطلاق.

استخدم برقاوي منهج الفهم والتأويل، ولم يستخدم التفسير، فغابت عن الكتاب أي معالجة للأسباب الواقعية الحقيقية، على الرغم من الوعي المعيش، وهذا ما جعل حلوله التي قدَّمها من طبيعة خاصة، فهي عميقة وبطيئة الأثر والنتيجة، وتحتاج إلى وقت طويل جدًا لتظهر، لأنها بكل بساطة تقوم على تغيير الذات تغييرًا تامًا، لذلك مَن يريد أن يرى نتيجة سريعة وموضوعية فلن يجدها في الكتاب، كما لن يجد تغيير الواقع الموضوعي الذي تعيشه تلك الذات.

لا يمكن إغفال الجدة الشكلية للكتاب. إذ يكتب برقاوي نصًا فلسفيًا، لكن بلغة شاعرية سردية، لا تشبه الأكاديميا العربية الجافة. إنه يروي ويُحلِّل ويصف ويتأمَّل في آن. الفقرات قصيرة، الجمل مكثفة، الاستعارات حيَّة، الأمثلة من الأدب والسياسة والحياة اليومية. هذا الأسلوب ليس مجرد تزيين، بل هو خيار منهجي واعٍ: لأن الذات لا تُفهم بالبرهان فقط، بل بالاستبطان. ولأن القارئ لا يُقنع بالحجة المجردة، بل يُشرك في رحلة تأمل. ولأن الفلسفة الوجودية لا تُكتب كرياضيات، بل كاعتراف. برقاوي يكتب النثر الفلسفي الوجودي كما كتبه سارتر وكامو، لكن بلغة عربية معاصرة تنتمي إلى جيل ما بعد الحداثة، لا جيل الرواد. هذا الشكل الأدبي ـ الفلسفي نادر في الثقافة العربية، ويمثل جدة واضحة.

كثير من النقاد العرب يرفضون الحداثة الغربية باسم الأصالة (السلفيون)، أو باسم ما بعد الحداثة (العلمانيون الجدد). برقاوي ينتمي إلى موقع ثالث نادر: ينتقد الحداثة من داخلها، لأنه يعرفها لا لأنه يجهلها. هو ليس ضد العقل، لكنه ضد عقلنة الوجود. وليس ضد المجتمع، لكنه ضد المجتمع اللاغي للفردانية. وليس ضد التقدُّم، لكنه ضد تفريغ العالم من المعنى.

كيف تطورت المصطلحات داخل النص؟ إنَّ استخدام مفاهيم من مدارس ومن حقب حضارية أمرٌ واردٌ كثيرًا في التاريخ الفلسفي، فكل الفلاسفة تقريبًا استعانوا بمفاهيم، من مدارس مختلفة، ومن حقب مختلفة، وهذا الاستخدام يتم على نحوين متمايزين، الأول: الاستخدام يتم وفقًا لأرضية فلسفية مبتكَرة من قبل الفيلسوف، فيقوم بربط تلك المفاهيم بناء على المصطلح الجديد الذي يُشكِّل دعامتها الأساس. الثاني: ما وجدناه عند برقاوي، إذ لم يُقدِّم مصطلحًا جديدًا بما هو الدعامة الأساس التي تربط تلك المفاهيم بعضها ببعض، بل وضعها وضعًا إلى جانب بعضها بعضًا بشكل متجاور في حيِّز واحد اسمه الذات. أما من حيث حقل الدلالة، استخدم برقاوي بعض المفاهيم بحقول دلالاتها دون تغيير، مثل الحضور والاعتراف، فيما قام بتوسعة حقل دلالة بعضها الآخر مثل التأويل والاختلاف. كما استخدام مصطلحات قديمة معروفة بأسمائها ودلالاتها، بأسماء جديدة، من دون تغيير يُذكر في حقل دلالتها، مثل الذات المترجمة والذات المستعمرَة، والوعي النائم، من دون تقديم منفعة كبيرة للنص.

د. وائل علي سعيد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة حمص
سورية

الهوامش

(1) برقاوي، أحمد نسيم، أنطولوجيا الذات.. بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014، ص14.
(2) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص16.
(3) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1958، ص179.
(4) هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط1، 2011، ص218.
(5) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص41.
(6) هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، مرجع سابق، ص97.
(7) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص50.
(8) هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص455.
(9) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص52.
(10) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص56.
(11) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مُطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص313.
(12) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص30.
(13) نفسه، ص33.
(14) و (15) نفسه، ص41 - 42.
(16) نفسه، ص234.
(17) نفسه، ص16.
(18) نفسه، ص95 - 96.
(19) و (20) نفسه، ص171.
(21) ماركس، الثامن عشر من برومير، ص6.
(22) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص170.
(23) نفسه، ص171.
(24) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص173.
(25) نفسه، ص179.
(26) هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، مرجع سابق، ص184.
(27) نفسه، ص181.
(28) هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص182.
(29) نفسه، ص162 – 163.
(30) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص232.
(31) هيوم، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ك1، ج2، ف6.
(32) هيوم، رسالة في الفهم، الكتاب 4 القسم 6. ص 253
(33) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص235.
(34) نفسه، ص236.
(35) نفسه، ص137.
(36) نفسه، ص223.
(37) هيغل، غيورغ فلهلم فردريش، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص770.
(38) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص93.
(39) نفسه، ص232 - 233.
(40) دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص27.
(41) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص283.
(42) ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، ط1، القاهرة، دار شرقيات، 1994، ص56.
(43) كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص100.
(44) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص50.
(45) و نفسه، ص41.
(46) و (47) و (48) نفسه، ص234.
(49) نفسه، ص233.
(50) هيوم، رسالة في الطبيعة الإنسانية، ك1، ج2، ف6.
(51) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص233.
(52) نفسه، ص235.
(53) و (54) و (55) و (56) و (57) نفسه، ص240.
(58) و (59) خليل، حامد، مشكلات فلسفية، ط4، دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1996، ص159.
(60) نفسه، ص161.
(61) نفسه، ص211.
(62) خليل، حامد، مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص217.
(63) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص31.
(64) نفسه، ص35.
(65) نفسه، ص37.
(66) نفسه، ص36.
(67) نفسه، ص37.
(68) نفسه، ص34 - 35.
(69) هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2015، ص353.
(70) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص34 - 35.
(71) هيغل، غورغ فيلهلم فريدريش، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى

صفوان، مجلد أول، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص141.
(72) هيغل، علم ظهور العقل، مرجع سابق، ص146.
(73) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص79.
(74) نفسه، ص90.
(75) نفسه، ص86.
(76) نفسه، ص97.
(77) كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص35.
(78) نفسه، ص187.
(79) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص92.
(80) بنفسه، ص91 – 92.
(81) نفسه، ص96.
(82) دريدا، جاك، هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، ط1، بيروت، دار التنوير، 2019، ص43.
(83) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، دار أويا، 2007، ص417.
(84) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص284.
(85) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص382.
(86) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص294.
(87) ديلتاي، فيلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، تونس، دار سيناترا، 2015، ص131.
(88) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص283.
(89) دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، مرجع سابق، ص141.
(90) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص277.
(91) هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012، ص283.
(92) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص304.
(93) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص119.
(94) هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص243.
(95) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص123.
(96) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص129.
(97) هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، ط1، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (د.ت) ص27 نقلًا عن ميد 1969، ص291، ج2.
(98) هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، مجلد1، م. س.، ص494.
(99) برقاوي، أحمد، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص127.
(100) نفسه، ص61.
(101) و (102) نفسه، ص58 – 59.
(103) و(104) نفسه، ص64.
(105) مصطلح الدوغمائية (dogma) كلمة إغريقية تعني الرأي أو الاعتقاد. وبمرور الوقت، خاصة في السياق المسيحيّ، تحوَّل المعنى للإشارة إلى مقتضيات عقائدية ثابتة لا تُنقح، ثم انتشرت بوصفها النهج الفكري المتصلّب والمغلق الذي يتعصَّب لرأي أو عقيدة معينة دون تمحيص.
(106) و (107) و (108) نفسه، ص52.
(109) و (110) نفسه، ص54.
(111) نفسه، ص56.
(112) نفسه، ص70.
(113) نفسه، ص71.
(114) و (115) نفسه، ص65 - 66.
(116) نفسه، ص67.
(117) و (118) نفسه، ص209.
(119) نفسه، ص214.
(120) نفسه، ص241.
(121)نفسه، ص242.
(122) نفسه، ص51.
(123) نفسه، ص40.
(124) نفسه، ص41.
(125) نفسه، ص49.
(126) نفسه، ص50.
(127) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، بيروت، دار المشرق، 1990، ص61.
(128) برقاوي، أنطولوجيا الذات، مصدر سابق، ص234.
(129) نفسه، ص16.
(130) نفسه، ص152.
(131) و (132) نفسه، ص153.
(133) نفسه، ص319.

المراجع

- الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، بيروت، دار المشرق، 1990.
- برقاوي، أحمد نسيم، أنطولوجيا الذات بيان من أجل ولادة الذات في الوطن العربي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2014.
- خليل، حامد، مشكلات فلسفية، ط4، دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1996.
- دريدا، جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
- دريدا، جاك، هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، ط1، بيروت، دار التنوير، 2019.
- ديلتاي، فيلهلم، إقامة العالم التاريخي في علوم الروح، ترجمة فتحي إنقزو، ط1، تونس، دار سيناترا، 2015.
- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، دار أويا، 2007.
- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مُطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989.
- ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، ط1، القاهرة، دار شرقيات، 1994.
- كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت).
- ماركس، كارل، الثامن عشر من برومير.
- هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول، ط1، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (د.ت).
- هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة عماد نبيل، ط1، بيروت، دار الفارابي، 2015.
- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1958.
- هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط1، 2011.
- هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.
- هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة الإنسانية.
- هيغل، غيورغ فلهلم فردريش، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006.
- هيغل، غورغ فيلهلم فريدريش، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، مجلد أول، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2001.