

## في بعض إشكالات المؤلف الإنساني الكوني

خواطر في رهانات المفهوم وفي مفارقاته

■ عبد العزيز لبيب

### الكوني: حقله ومصاديقه



1 - سأستخدم - في هذه الخواطر المقتضبة - مصطلح «الكوني» على معنى «الكلي»، والداعي إلى ذلك شيوعُ الأول في الاستعمالات الجارية، ومنها بالخصوص حقل المعايير والقيم، واقتصار الثاني - استعمالياً على دوائر معرفية محددة معلومة لدى المستأنسين بالمنطق والميتافيزيقا. واجتناباً للخلط والشبه في الاستعمال السياقي، أنبه بدايةً إلى أن للكوني مستوياتٍ نظرٍ وحقول تحقيق واختبار متعددة ومختلفة؛ ومنها: الميتافيزيقا، والمنطق، والفيزياء، والقانون، والحق، والأخلاق، والدين، والإيديولوجيا، والآداب الجارية، إلخ... ففي كل حقل من هذه الحقول يشغل مفهوم الكونيّ بطريقةٍ مخصوصة. وبتباينِ حقول الخطاب ومستوياته وسياقاته تتباينُ مرامي الكوني وقد تتضاد في حالاتٍ ما بالضمّ أو بالاستبعاد، من حيث المعنى المفهومي أو من حيث المعنى الاتساعي، من حيث أحكام القيمة التي ترافق مقولة الكوني سياقياً أو من حيث تلك التي تشحنها من داخلها، كما أن تركيز النظر في المعنى

■ أستاذ الفلسفة بجامعة تونس.

المفهومي للكوني يُضعف معناه الاتساعي (الماصدق). والعكس بالعكس؛ فالأول ينحو منحى التحليل؛، بينما الثاني ينحو منحى التأليف (التركيب).

2 - فأما تعريفاً، فالكوني أو الكلّي هو - في حدّه الأول البسيط - العام منسحباً ومنطبقاً على كلّ أفراد فصلٍ معين، إلّا ما كان من الأفراد استثناءً يؤكد القاعدة، فيُحفظ ولا يُقاس عليه؛ فالعاقليّة - مثلاً - كونيّة نسبة إلى عامة الإنسانية، وحقوق الإنسان الطبيعيّة كونيّة؛ بمعنى أنها مجردة من تعيّنات / تحديدات الطبقة، والعرق، والجنس، والثقافة، والدين... إلخ. والإرادة العامة كونيّة نسبة إلى الأمة الواحدة أو الشعب الواحد، والإنسانية كونيّة عند المرأة والرجل؛ بينما تتنزل الأنوثة - من حيث هي اختلاف - ضمن الإنسانية، ولكنها كونيّة عند صنف معين من الأناسي (عند النساء فقط)، واللسان العربي كوني متعيّن؛ لأن قِسماً من البشرية يتكلم به منذ قرون كثيرة؛ وأما انعدامه في غير العرب فلا يبطل صفة البشرية عند هؤلاء الأغيار؛ ولذا كان اللسان العربي نفسه قد نعتهم بالأعاجم (أي غير الناطقين بالعربية كما صار يُقال في يومنا هذا)؛ فالكلية هاهنا فاعلة موجبة عند أفراد العرب و«محايدة» غير سالبة لدى غيرهم من الناس... إلخ.

3 - يبدو الاستثناء إذن وصفاً تقريرياً ما دمنا في هذا المقام البدئي؛ ولكنه قد يحتمل حكم القيمة أيضاً، ومن ذلك أن اختلاف «البرابري» عند اليونانيين قد يُشجّن بالدونية، وهو حكم يتعدّى حدود اللسان إلى دائرة العيش والأخلاق وغيرهما، ففسير على البرابري مثلاً أن يكون مواطناً في أثينا، فإنسانيته غير مكتملة في نظر مواطنيها الأحرار، لا لأنه لا يتكلم لغتهم أو يُبلّغ في الكلام (يُبزّر) فحسب؛ بل وأيضاً لأنه لا يتفلسف. ما يعني - بالنظر إلى هذا التعريف الأوّلي والبسيط - أنّ الكونيّة تتضمن - من الوهلة الأولى لانبنائها - معايير وأحكام قيمة مسكوتاً عنها. أضف إلى ذلك أن درجات القوة الخارجية التي للكوني إنما مأتاها توسعيته (ما صدقيته)؛ فهي تتفاوت بتفاوت العلم المخصوص أو البراديفم المعرفي؛ مصاديق الكلية أقلّ في العالم العضوي منها في العالم الدّرّي؛ ومصاديقها

في الرياضيات أكثر منها في الفيزياء. وهكذا، تحتوي العموميات الكلية على حدود فاصلة بين الجواني والبراني بحكم عملية الاحتواء والاستبعاد: كل تحديد هو نفي (سبينوزا - هيغل).

4 - غير أن الكوني من جهة أخرى ليس مجرد مجموع حسابي؛ بل هو «الماهية»، بصرف النظر عن موجوداته وعن توزيعه الحسابي وعن أعراضه في الأعيان وعن ظواهره الزمكانية، كأن أقول: إن ماهية زيد هي الإنسانية. ولا يعني ذلك أن حد الإنسانية الكوني متحقق كاملاً في زيد، بل يعني

**الكوني أو الكلّي هو - في حدّه الأول البسيط - العام منسحباً ومنطبقاً على كلّ أفراد فصل معين، إلا ما كان من الأفراد استثناءً يؤكد القاعدة، فيُحفظ ولا يُقاس عليه؛ فالعاقبة - مثلاً - كونيّة نسبة إلى عامة الإنسانية.**

ضمناً أن «من طبيعة زيد أن يكون إنساناً». ولكون الكونيّة تعمل ماهية؛ فإن لها منزلة الفكرة المتعالية، بما للتعالي في هذا المقام من معنى مثاليّ يتيح للخصوصيات أن تدرج تحته، وأكاد أقول: أن تندسّ فيه. هذا من جهة الإيجاب، أما من جهة السلب؛ فإن الماهية تحدّ الموجودات بالتسلط عليها؛ إذ يُقاس حصول المعنى في الموجودات وتُقاس قيمتها ومنزلتها بمدى تحقق الماهية فيها: حصول الكونيّة فيها ببلوغ كمالها الطبيعي.

5 - الفلسفة نفسها - من حيث هي شكلٌ نوعيٌّ (خصوصي) من أشكال الفكر الممكنة - جاءت في أصل تكوينها في صيغة بلورة فكرية ومنطقية ورياضية رفيعة الاتساق والاعتدال (ولم تكن معجزة كما يقول بعضهم!)، فلقد اجتهد في سبيلها موهوبون من مدن إغريقية ومتوسطية مغالية في تميّزها الثقافي عن سواها من المناطق المنعوتة بالبرابرية (على معنى الأعجمية)، وهي مناطق أهلة ببشر، لئن ساح الإغريقي بينهم فقد عقله وحكمته كما تروي ذلك أساطير اليونان. وعلى الرغم من كل ذلك فإن نتاج الإغريق لم يكن تعبيراً عن أرقى أشكال الكوني فحسب؛ بل وكان أيضاً - من حيث المبدأ تحديداً - تكويناً لفكرة الكونيّة الفلسفية نفسها، انطلاقاً من منابع ثقافية خصوصية، وسياق

خصوصي، وبيئة خصوصية، ورؤية خصوصية للكون. صحيح أنه كان للمصريين القدامى سبق في اكتشاف وحدة الكون وتناغمه، فقالوا بضرب من المبدأ الكلّي له شَبه بالنّوس الإغريقي. ولكن رهانات الكوني العقلية الأبرز والأدوم شهدت مسرح عملياتها، وخصوصيتها المعرفية والأخلاقية والسياسية والذوقية في بلاد اليونان. وخالصة تلك الرهانات التي اكتسبت طابعاً عابراً للثقافات وللحقب التاريخية - بداية بضفاف المتوسط وأبعاده الشرقية والغربية - إنّما تتمثل في تأكيد الطابع الكلي والضروري الملازم للدليل العقلي وللحجاج البرهاني، ما ينزّهه من صفة المواضعة والحدوث، ولكأنه خارق لسياق اللغة والخطاب: فإن سلطة الحجة أصلح وأولى من حجة السلطة (أولوية الحق على القوة عند أفلاطون، ثم لاحقاً أولوية العقل على النقل عند ابن رشد). ولكم هو بالغ القوة ما ينجّر عن سلطة الحجة من آثار بعيدة المدى؛ وذلك لأن تقريرها لا يقصر الاستدلال العقلي على دائرة الخطاب المعرفي، بل يتعداه إلى دائرة الخطاب القيمي ويمسّ حتى الأسس الأنثروبولوجي نفسه؛ إذ تزول - وفقاً لمبدأ تلك الحجة العقلية («لا إمام سوى العقل») - أشكال التفاضل العرقي واللساني والثقافي والاجتماعي، وفي مقدّماتها جميع التعيّنات الوجودية، وما يصاحبها من مراتبية أخلاقية ومدنية. يُبطل خطابُ الفلاسفة اليونانية تلك التعيّنات رغم كونها شكّلت - وهذه مفارقة الفلاسفة الكبرى - سياقاً تذييئياً لواحدة من أوائل التجارب التي خاضها ما يُسمى بـ «العقل الكوني»، وامتنحن نفسه من خلالها. وههنا بالتحديد يتضايّف في لبّ الكوني وجهه التعقلي (التذهن، تكوين الأفكار والمثل والمقولات والمفاهيم) ووجه القيمي (الخير، العدل، القانون، العيش الرغيد، السعادة، الخ...). وفي هذه النقطة بالتحديد فإن عملية البناء التي يتقوّم بها الكوني تتضمن عنصراً معرفياً وعنصراً عملياً، يميّز بينهما التحليل الذهني، ويوحّد بينهما القصد؛ فلا عجب أن نرى التسوية بالمفاهيم تُنزل النظرية في منزلة الشرف؛ أي في مرتبة أسمى من العمل ومن الممارسة، وهما دائرتان دُنَيَّان مبخوستان.

6 - من ذلك المنظور الذي سُقنا بعض عناصره - حدّ الآن - لا يكون الجزء إلا بالكل الذي يضمّه، ولا يكون الخاصّ إلا بالكوني، ولا يكون العضو

إلا بجملة الكيان. هكذا كان يرى التصور العضواني (organiciste) القديم (وعند ابن خلدون أيضاً ولو على نحو مختلف كثيراً). وبناءً على قطيعة أصلية معينة بين المعقول والحسي يستمد الجزئي معناه من الكلي؛ فالحسي نسخة المعقول أو ظلّه. من منظور هذا المقام البدئي (وهو القصد المدرك من ظاهر القول الفلسفي المثالي) يمكن أن يُستنتج أن الحجاج العقلاني يؤدي إلى ضربٍ من الاتفاق الكوني، أو من الإجماع التعقُّلي، ويرفض السلطة النقلية والاستبداد بالرأي، ويسبِّق الحق على القوة، ويقوم - في نهاية المطاف - على نوع من التسليم الواعي بالقيَم المشتركة، لا على الإكراه أو على العنف؛ ولذا

**في الفلسفة تسمو  
الوسيلة (التعليل) على  
الغاية (المنفعة). وهذا  
معنى أن يكون الكونيُّ  
قيمةً في ذاته من جهة  
أولى، وأن يكون محمولاً  
على قيَم أخرى من جهة  
ثانية. لذا أُخِذت الفلسفةُ  
على أنها الكونيُّ عينه.**

فإن رأينا أجيالاً متعاقبةً لقرون عديدة تُعدُّ جمهوريةً أفلاطون نموذجاً كونياً، فليس لصلاحيّة ترتيباتها الجزئية في حدّ ذاتها؛ بل لأنها مقيدةٌ بقواعد العقل، ولأن المنشود فيها موزون بقيمة العدل الكونيّة. وهكذا - بمعزل عن «التطبيقات» التي عَفِيَ عليها الزمان - فتحت الجمهورية المجال واسعاً أمام العقل الحجاجي في مجال التربية والسياسة. النهج أولى من مآلاته العملية والوضعية. وفي الفلسفة تسمو الوسيلة (التعليل) على الغاية (المنفعة). وهذا معنى أن يكون الكونيُّ

قيمةً في ذاته من جهة أولى، وأن يكون محمولاً على قيَم أخرى من جهة ثانية. لذا أُخِذت الفلسفةُ على أنها الكونيُّ عينه؛ ودام لها ذلك حقباً طويلة إلى أن شرعت الحداثة في إعادة تصنيف المعارف وترتيبها، فكان ذلك مقدمة لزعزعة منزلة الفلسفة من أساسها؛ ومن ثَمَّ كان مقدمة للارتباب من الميتافيزيقا ومن خطاب الكونيّة التقليدي.

**7 -** رأينا على أي معنى يكون الجزئي ذليلاً للكلي (الكوني). وهو المعنى الذي يمكن أن تُجرى عليه عملية قلبٍ وتأويل يكشفان عن «الميكانيزم» (غير الواعي) الذي يحركه. فإذا تأولنا - على صعيد «العلم المدني» (السياسة) - دلالة ذلك الفصل الأفلاطوني بين عالم المعقولات

وعالم الحسيّات (رغم ما بينهما من وشائج ظاهرة وخفية)؛ بأنّ لنا في عمقهِ الأعمق أنه يستنسخ (يعيد إنتاج) نظام المدينة القائم على الفصل بين الأحرار (أصحاب النفس الناطقة/العاقلة التي في مستطاعها إدراك الكلّيّات)، والعوام (أصحاب النفس الشهوانية التي لا تدرك إلا الجزئيّات). وإذا زيد على ذلك فجُرّد الرقيق من ملكة الحُكم والمدولة؛ اقتصرت «صناعة» الكوني آنذاك على الأحرار صانعي الاستدلال بالعقل الكلّيّ (اللوغوس)! للحرية وللعبودية وللمعرفة مضامين سوسيولوجية (مدنية)؛ فالعبودية كانت تعني العمل العائش على الميثوس. أما الحرية فكانت تعني اللّاعمل. والمعرفة كانت تشترط «السكولّي»؛ أي وقت الفراغ المتاح للتربية والتعلّم ورياضة العقل و«لأنّ تفكر بنفسك». وإذن فوحدهم أحرار المدينة (الأرستقراطية الأثينية مثلاً) موقوفٌ عليهم امتياز وفضل تأمل عالم النجوم الأبدي، واستخدام اللوغوس لإدراك المثل الكونيّة. ومن زاوية النظر هذه - وفي سياقٍ كهذا السياق اليوناني تحديداً -، تؤدي الميتافيزيقا وظيفَةَ التوسطِ بتسويغها النّظريّ لمبدأ السيادة والتبعية. وفي التوسط ضربٌ من الاستثناء: استثناء جزءٍ من الناس من صفة الإنسانية. وإذ إنّ هذه النتيجة الأخلاقية تناقض مقدماتها العامة (الإنسان كائن عاقل)؛ يتم اللجوء إلى الطبيعة للاستدلال على الاستثناء ولتبرئة المؤسسة الوضعية. وطرق الاستدلال كثيرة ومعلومة في الآداب والفلسفة القديمة؛ فيُعَرّف العبد مثلاً بـ «الأداة الحية» أو بـ «الإنسان الرباعي الأقدام» (والكناية هنا برباعي الأقدام تستبعد العاقلة من العبد مع أن جميع الناس رباعيو الأقدام!). صحيح أنّ عملية القلب التأويلي التي أجريتها في هذه الفقرة تحوّل عالم المُثل إلى ظلّ باهت لعالم الحسيّات (من الجزئيّ إلى الكوني). ولكننا نمكث مع ذلك في نطاق نظرية الانعكاس، حتى ولو كانت مقلوبة. وهي علاقة عميقة، سواء أكانت تدرجاً من أعلى إلى تحت أو تدرجاً من تحت إلى أعلى. وإذن، فليس المشكل من أساسه قائماً في المواجهة بين الكوني وضده؛ وإنما في الكوني نفسه من حيث هو يستبطن الاستثناء والاستبعاد.

## الاستثناء في صميم الكوني الإنساني

8 - ما الاستثناء - إذن - على ضوء ما تقدّم؟ الاستثناء هو - أولاً وكما يعرفه فقهاء القانون وفلاسفته - : «ما لا يستوي مع القاعدة العامة، ولا يخضع للأحكام الجارية». غير أن القاعدة ذاتها هي ما يحدده وينعته. ونلقى ذلك - على سبيل المثال - في اللغة كالممنوع من الصرف؛ وفي فقه القانون كالمحاكم الخاصة أو محاكم الاستثناء وغير ذلك. و«الاستثناء يؤكد القاعدة»، بمعنى أن القاعدة تكون رابحةً إن في حالة الضمّ والجذب والمجانسة والتعميم، وإن في حالة الطرح والنبذ والإفراد والتخصيص؛

فتأكد القاعدة بسبب مخالفة المستثنى لها، وبسبب مصادته لصاحب الاستثناء أو معاندته إياه. وفي لسان العرب - كما أيضاً في اللاتينية - يؤدي اللفظُ معنيين اثنين متضادين: معنى الوصل ومعنى الفصل في آن واحد: «ثنى الشيء تئياً: ردّ بعضه على بعض... وتئيت الشيء: عطفته، وتئيت الشيء أيضاً: صرفته عن حاجته»، ومنه الاستثناء الجامع لمعنيين: الإقصاء والدمج، الطرح والجمع. وأما لفظ *exception* فإذا نظرنا في أصله اللاتيني؛ وجدنا فيه معنى الضمّ والاحتواء ومعنى الإقصاء<sup>1</sup>.

«الاستثناء يؤكد القاعدة»، بمعنى أن القاعدة تكون رابحةً إن في حالة الضمّ والجذب والمجانسة والتعميم، وإن في حالة الطرح والنبذ والإفراد والتخصيص؛ فتأكد القاعدة بسبب مخالفة المستثنى لها.

فإما أن تنطبق القاعدة على جميع الحالات السوية، وإما ألا تنطبق على الحالات اللاسوية، بمقتضى استثناء تتضمنه هي، وتصرّح به من قبل؛ فليست

1 - Cf. Barbara Cassin, «Exclure ou inclure l'exception?», in S. Théodorou [dir.], *L'exception dans tous ses états*, (Paris: Parenthèses, 2007), p. 14.

وقد أوحى لنا بحثها القيمّ الممتاز بالرجوع هنا إلى كتاب الجيم. راجع أيضاً بحثنا الذي استعدنا بعض أفكاره واستأنفناها في هذا المقال: «العدالة في وضع استثنائي: ملاحظات في مآزقها الدُولية»، ضمن: ما العدالة؟ معالجات في سياق عربي [مجموعة مؤلفين]، الفصل السابع (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

الفوضى هي ما يقرر القانون؛ وإنما القانون يقرر الفوضى. هكذا هي دنيا الناس. وليس الجنون هو الذي يقول: ما العقل، وإنما العقل هو الذي يقول: ما الجنون (فوكو). وهكذا - في كلتا الحالتين - نمكث في إطار القاعدة. أما رفض المعيار الذي تستند إلى حكمه القاعدة ذاتها؛ فيخرج - أي الرفض - عن كل قياس؛ لأنه يتلفظ بما لا معنى له، فيوظف لاستثناء أكبر وأكثر جذرية، وهو المنع، ولا يتأتى ذلك عن مجرد الرفض؛ وإنما عن رفض لا يحصل بحسب ما تقتضيه القاعدة، وهو ما تنعته بربارة كاسان بأن «يرفض المرء أن يحصل رفضه من داخل المعايير»<sup>2</sup>. وإذن فإن معنى الكوني / الكلي لا يقتصر البتة على معناه المفهومي المكثف؛ وإنما يتعداه إلى معناه التوسعي، حيث يعمل الجمع والطرح وفقاً لحالات تتحكم فيها معايير مُنزلة غريبة عن المفهوم الأصلي.

**9 -** لنستذكر - لأوانٍ قصير - «كتاب الجيم» من ميتافيزيقا أرسطو؛ لاتصاله بموضوعنا من زاوية تعقلية محددة: إن لم تتكلم مثلي وبمنطقي المعقول، أو لم تقل شيئاً على الإطلاق؛ فأنت مستثنى على نحو راديكالي، مثلما يكون النبات الذي يوجد على جهة النماء فقط لا على جهة الناطقية<sup>3</sup>. ومع ذلك نضيف أن في تصوير أرسطو بعض المجاز؛ فالنبات لا يجوز أن يكون مُسْتثنى؛ لأن من طبعه ألا يملك اللوغوس، أو قل - بلغة أحدث - لا يتكلم بلغة الخطاب العاقل. أما الكائن الإنساني فيلحقه الاستثناء - من هذه الجهة المحددة - ما دامت له القابلية للنطق؛ ولكنه لا «يقول - على الأقل - شيئاً يكون له دلالة بالنسبة له وبالنسبة لغيره»<sup>4</sup>. ههنا تؤدي الناطقية وظيفة المعيار الأعلى الجامع المانع، بمعنى أن مبدأ المنع هنا يختلف عن المبدأ الذي سقناه سابقاً والقائل بأن «القاعدة تؤكد الاستثناء»، وهو استثناء يجوز

Ibid., p. 19.

Aristote, *La métaphysique*, tome I, trad. Française par J. Tricot (Paris: Vrin, 1970), «Livre G. [Gamma]», 4, p. 198.

4 - أرسطو، المصدر السابق، والتعريب من عندنا، وهو عن ترجمة تريكو الفرنسية. المذكورة في الهامش السابق.



لنا تسميته بـ «الاستثناء البسيط»؛ إذ يمكث المستثنى في دائرة المعيار أو الميزان. وأما الاستثناء المركب - وهو الاستثناء بالمنع - فيُخرج المستثنى من دائرة المعيار تماماً؛ كخروج من لا يتكلم مثلي وبمنطقي من دائرة الناطقية، فيشبهه - مجازاً - اليد الميتة المبتورة من الجسد، وهي في أسفل السافلين من حيث التدرج في مراتب الناطقية. وهذا ما يراه أرسطو في مؤلف آخر وهو السياسات؛ حيث لا يمسّ الاستثناء بالمنع - وهو ضرب من الاستثناء الراديكالي كما سلف وأشرنا - اللغة وملفوظاتها فحسب؛ بل يمسّ أساس السياسة المدنيّة أيضاً؛ فتعريف أرسطو الشهير القائل بأن الانسان «حيوان مدني» يحتوي ضمناً على معيارية موجبة وسالبة في الوقت ذاته؛ موجبة من حيث مراتب المدينة، فلا تستثني لا القنيت ولا العبيد - وهم ضرب من الأدوات الحيّة - ولا «البرابرة» - وهم ضرب من الأعاجم من حيث لسانهم - إذ من دونهم لا تستقيم الحياة المدنيّة، حتى ولو كانوا في مرتبة سفلى ما داموا في دائرة المعيارية.

**إنّ معنى الكوني / الكلي لا يقتصر البتة على معناه المفهومي المكثف؛ وإنما يتعداه إلى معناه التوسعي، حيث يعمل الجمع والطرح وفقاً لحالات تتحكم فيها معايير مُنرّلة غريبة عن المفهوم الأصلي.**

ولكنها معيارية سالبة من جهة ثانية؛ فخلافاً لمنزلة الدونيّة التي للأتباع في المدينة من غير المواطنين - والتي لا تبرح دائرة الشأن العمومي -

تكون «منزلة» من يعيش خارج المجتمع منزلة المارق عن تلك الدائرة وعن معيار الخير الأسمى؛ لأنه مستثنى من الاجتماع الإنساني أصلاً؛ إذ من المُحال على العاقل - من منظور الناموس الطبيعي - أن يتوحّد بنفسه، وآلاً ينصاع لواجب العيش المشترك مع أشباهه، فيكون شأنه شأن «يَدٍ من حجر، فإذا سُلت اليد أضحت كأنها من حجر»<sup>5</sup>، فلا تنطبق عليه نواميس العدالة ولا إجراءات القانون. وهكذا ما ينفك التواطؤ في المعنى والتواضع على القاعدة

5 - أرسطو، السياسات، ترجمه إلى العربية عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البولسي، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957)، الباب الأول، الفصل الأول، § 11، ص 9.

يتوسعان حتى يبلغا حالةً قصوى يكون ما بعدها الاستثناء؛ بينما ما تنفك - بالمقابل - راديكاليةً الاستثناء تتبلور - حتى تبلغ بها عمليةً التعيين من جهة وعمليةً التجريد من جهة أخرى حالةً الإشباع. وعلى الرغم من تباعد الأزمنة؛ فإن الليبرالية الحديثة - على الرغم من مزاعمها الإنسانية الكونية، وربما بمقتضاها أيضاً، وبوعي أو من دونه - لا تبعد كثيراً عن الشرح الذي به شرح أرسطو دلالات الاستثناء الراديكالي.

**10 -** تعمل القاعدة الجامعة المانعة لدى ألكسيس دو توكفيل على نحو أشدّ قساوةً بقدر ما تتأكد وتتوسع كونيّة الكوني في زمان الحداثة. ومعلوم أن الكاتب الكبير من المبشرين الرئيسيين بحضارة كونيّة، ومنها قيم الديمقراطية والعدالة والإصلاح وتحرير العبيد. والمرجح - وهو الأخطر - أن ذلك يأتي منه عن صدقٍ «منطقي» أو قُلُّ بالأحرى: عن صلاحية نظامه المعرفي الداخلية؛ فهو يأخذ تلك القيم على أنها الغاية والمنتهى (télós)؛ فهي في نظره مألّ المجتمعات المتحضرة المحتوم. ومع ذلك، وبموجب الحتمية التاريخية المنطقية نفسها، والدافعة بعموم الإنسانية نحو المثال الغربي الأعلى - لا يمكن لتوكفيل إلا أن يستثني شعوباً وأمماً كثيرة من براديفم المدينة الكونيّة. ولقد جاء ذلك مثلاً في مؤلفه الموسوم بـ *عمل حول الجزائر*<sup>6</sup> (1841) على شاكلة استثناء قُصويّ، يصوغه بعبارات استحقارية تحط من منزلة الآخر الإنسانية، ولا تخلو - رغم كسائها المعرفي - من تحريض استعماري عنيف وشبه عامي. ويُستغرب أن تصدر مثل هذه الأقوال عن جمهوري نظّر للثورات في عصره، وألّف في الفترة نفسها كتاب الديمقراطية في أميركا (1835 - 1840)، وهو الكتاب الذي يُعدّ مصدراً قيماً من مصادر الفكر السياسي الليبرالي الحديث. وإنني أعدّ صفات توكفيل في مجال الفكر والأدب والسياسية لكي أبين كيف أنّ نزعة الكونيّة والكُوننة - وفقاً لمنطقها الليبرالي الذي بلوره توكفيل - لها قدرة إيديولوجية فائقة على توسيع الاستيعاب، بقدر ما تجعل - في الآن نفسه - من الاستثناء حركة بالغة القطع: قوانين الرأسمالية، ومنها قانون العمل

6 - Alexis de Tocqueville, *Travail sur l'Algérie* (1841) [Édition électronique par J.-M. Tremblay] (Chicoutimi, Québec, complétée le 12 Mars 2002, [Collection classique des sciences sociales]).

المأجور، يلائمها تحرير العبيد في أميركا بعد مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي الفظيع، وتوجب استعمار شمال إفريقيا لضمان استمرار عملية التراكم البدائي نفسها. وبالطبع تعدّل الرأسمالية في تمشيها وفي وسائلها باستمرار، فتتكيف بحسب البيئات على هيئات متنوعة بحكم قانون البقاء الكوني مثلها مثل الإنسان، وخلافاً لأنواع حية كثيرة أخرى، حتى وصل بها الأمر في أيامنا هذه إلى القبول بالاختلاف مبدأً كونياً، ولسان حالها يقول: «استهلك وامتلئ، وكن مختلفاً على نحو ما تشاء». وهكذا، لئن كان الكلّي والاستثنائي عند أرسطو يقفان على الحدّ بين الحيواني والمدني؛ فإن الاستثناء المعتمل في صميم الكلّي

**تعدّل الرأسمالية في تمشيها وفي وسائلها باستمرار، فتتكيف بحسب البيئات على هيئات متنوعة بحكم قانون البقاء الكوني مثلها مثل الإنسان، وخلافاً لأنواع حية كثيرة أخرى، حتى وصل بها الأمر في أيامنا هذه إلى القبول بالاختلاف مبدأً كونياً.**

- عند توكفيل - غائر في الحضارة والثقافة. يشتغل منطق الفصل عند أرسطو وفقاً للأبعد، ويشتغل عند توكفيل وفقاً للأقرب، والثاني أشدّ خلافية وتشاخناً من الأول، وفي هذه الحالة الأخيرة ألا ينغلق الكوني على تحصيل حاصل وعلى هويّة؟ ألا يحفل تاريخ التحديث والتحضير الرأسماليين الغربيين بهويات قاتلة منذ أن اقتلعا من جذورها شعوباً وثقافات بأكملها من «الهند الغربية» (العالم الجديد) إلى الهند الشرقية، ومنذ أن تساءل المبشرون والتجار والجنود الغزاة إن كانت لسكان أميركا الأصليين نفسٌ؟ وإذا كانت لهم نفس ألا تكون أدنى مرتبة من النفس التي

للأوروبيين البيض المسيحيين؟ فما كان من شارلكان - ملك الإمبراطورية الرومانية المقدسة - إلا أن أمر بتنظيم مطارحة للبتّ في قضية النفس عند سكان أميركا الأصليين، ودامت المساجلة زهاء السنة (1550 - 1551)؟ ومن بين المدافعين العُتاة عن دونية أولئك السكان وعن شرعية الاستعمار الاستيطاني كان هناك خوان سيبولفيدا، وهو عالم لاهوت، وإنسيّ متفلسف، ومترجم سياسيات أرسطو، فتحدلق ليستمد من الفيلسوف اليوناني عوناً حاججياً لدعم نظريته في «الحرب العادلة»؛ بهدف تمدين الجماعات والأعراق الوضيعة.



وهكذا يقودنا مُنَحَنَى الأزمنة الحديثة من استثناءٍ إلى آخر إلى أن يتحوّل الاستثناء نفسه إلى قاعدة قائمة الذات فتفتت مقولة الكوني شظايا، ويتكتّف مقصدها الأوروبي المركز (eurocentriste).

## الكوني من حيث هو قيمة

11 - نرى كيف أنه مهماً أجهدا النفس في مشاكسة الكلّي / الكوني من جميع الجهات وتعطيل فعاليته بما أوتينا من وسيلة؛ ألفيناه حاضراً قبالتنا في نهاية الأمر؛ فهو مندسّ في منطوق اللغة، ومن يُجَلّ النسبيّ محل الكوني إنما يمسخ النسبيّ قانوناً مطلقاً، مثله مثل بعض الشُّكَّاء الذين لا مهرب لهم من أن يعتقدوا في ارتيابهم، فيتحول إلى مبدأ وثوقي. ومن هنا تتأتى فاعلية الكوني الأكسيولوجية؛ فالكوني على هذا المستوى - ومن زاوية النظر هذه - يتحول إلى قيمة عليا، لا لأنه محمول على مواضع شتى مثل الحق، والقانون، والحرية، والتسامح، والسلم فحسب؛ وإنما لأنه - أيضاً - قيمة مطلوبة لذاتها، تتضمن تقاسم الناس عدداً من الغايات والمُثُل والمعاني. لذلك حتى ولئن كانت الحرب وغيرها من أشكال التنازع العنيفة ممارسةً مألوفة بين الناس، فما من إنسان ينطق بعبارة «الحرب قيمة كونية منشودة لذاتها» إلا ونُعت قوله بالمروق عن الصواب والمعقول؛ بل الأصح أن يقول: «السلم قيمة كونية منشودة لذاتها» (على نحو ما نقرأ في تقارير منظمة الأمم المتحدة)، حتى ولئن لم يوجد في الوقائع ما يدل عليها. لذلك يُتَدَرَّع بقول «الحرب من أجل السلم»، أو «الحرب لاسترداد حق مسلوب»، أو «التدخل بالقوة لفرض القانون الدولي». وبالمقابل، إذا توغلنا أكثر في المسألة يتبين أنّ الحرب - من حيث هي وجه من أشكال الصراع، أو أشكال العنف المنظم - تكتسب قيمة كونية بناءً على وجهة نظر فلسفية تعدّ الشرية عنصراً مكوّناً للطبيعة الإنسانية (وهي شرية لها في عقيدة الخطيئة الأصلية مصدر من مصادرها البعيدة). فمنطق الحربية هو الاستعداد للحرب على الدوام (هوبز) ولو لأجل دَرُئها (نظرية توازن قوى الردع). ومن هنا يتأتى التمييز السياسي بين الصديق والعدو (شميت)؛ وعن هذه الرؤية المانوية ينجرّ تصنيف عالم الناس في الممارسة

الجارية أثناء الأزمات الدولية، إلى محور خيرٍ ومحور شرٍ يهيئان أرضيةً خصبة للصراع العدائي بينهما.

12 - والأرجح - وخلافاً مثلاً لما تزعمه العولمة لنفسها في أيّامنا هذه - هو أنّ الكوني لا يَمْتَلُ في بداية أمره على أنّه «شيء» أو «موضوع» أو «أقنوم» أو «مطلق» مُمَوْضَع ومَتَشَيِّعٍ (وكأنه هيكل أو قربان أو ضريح رجل صالح)، وبعبارة أخرى لا يتجسم الكوني - على صعيد إكسيولوجي (قيمي) - في «كائن» جزئي له من الاقتدار والسلطان ما يجوّز له التربع على عرش الكونيّة. الجزئي

**يقودنا مُنَحَنَى الأزمنة  
الحديثة من استثناءٍ إلى  
آخر إلى أن يتحوّل  
الاستثناء نفسه إلى  
قاعدة قائمة الذات  
فتتفتّت مقولة الكوني  
شظايا، ويتكثّف مقصدها  
الأوروبي المركز  
(eurocentriste).**

بعدي، والكوني قبلي مندس في اللغة حالما يُنطَق به<sup>7</sup> فهو لا يمكنه أن يكون كونياً (أي كلياً) إلا إذا كان له من شروط القوة والاستطاعة ما يسمح بمَعْيَرته وبشميله (جعله كُلاً شاملاً). هنالك في أعمّ العمومية شكّان للكوني على الصعيد القيمي: فأما الأول، فهو الاشتراك في القيمة؛ إذ إنّ الخير - مثلاً - قيمةٌ كونيّة، مهما تنافرت مضامينه باختلاف سلوكات العيش وآداب الحياة؛ فما يُعدُّ هنا حسناً قد يُعدُّ هناك قبيحاً، لكن المُعَيَّن للقيمة هو الخير بوصفه كونياً مطلقاً. كما أن هذا

الخير يطلبه البشر بوسائل شتى، ويظنون تحقيقه بأفعال من الجائز أن تكون متباينة إن لم تكن متناقضة من أصلها. وأما الشكل الثاني فهو الحادث التاريخي الذي تجيز له شروط كفاح وإبداع خاصة ومتميّزة بالتفتّق عن الكوني. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن الثورة التي قامت في فرنسا سنة 1789، والثورة التي قامت في روسيا سنة 1917، والثورات العربية التي جاءت

7 - تستعيد تفكراتي هنا، وتستأنف بعضاً مما كنت قد عرضته مجملاً في مدخل «كوني/ كلي». انظر الموسوعة العربية لعلم الاجتماع (تونس: الدار العربية للكتاب، 2010). وأجد نفسي قريباً من إيتيان باليبار حول بضع نقاط وتوجهات عامة جاءت في كتاب له يتناول إشكالية الكوني (universel) والكونيات (universels) ومذهب الكونيّة (universalisme). انظر:

E. Balibar, *Des universels. Essais et conférences* (Paris: Galilée, 2016).

في بداية هذا القرن؛ إنما عيّنَتْها أسبابٌ وشروطٌ خاصة، فاتّبعَت مسارات أصيلة غير قابلة للمحاكاة والمعاودة، غير أن أصحابها بالذات - وكثيرين من الناس غيرهم - عدّوها تعبيراً عن ضمير كوني، بل وأخذوها مأخذ نماذج دائمة للحرية. وهكذا فإن كانط لمّا كان يستعجل أخبار الثورة الفرنسية؛ لم يكن يستعجل معطىً جزئياً ووضعيّاً؛ وإنما ما كان في اعتقاده يتضمّن دلالة كليّة (المغزى الفلسفي). والبحث عن الدلالة نفسها نجده عند هيغل وهو يزرع شجرة الحرية تبرّكاً بالثورة الفرنسية. هذا وذاك كانا يعتقدان في وجود خطة كلية (إلهية أو طبيعية أو عقلية) تستخدم الأفراد المتناهين والفانين - وحتى أصحاب الأهواء المستعيرة - أدواتٍ لتحقيقها في التاريخ، وتحولهم إلى أبطال فتظهر علاماتُ العناية من خلال أفعالهم - العبثية في ظاهرها، والمعقولة في باطنها - لمن يحسن قراءة العلامات. علاقة النسبي بالمطلق - ويقال عنها: إنها خفية - يفصح عنها هيغل بلاغياً، وهو يشاهد نابليون، الغازي الفرنسي المنتصر على بلاده، يَغْبُرُ مدينة «ينا» الألمانية بعد أن دكّتها مدافعُه، وكان هيغل قد فرغ للتوّ من فينومينولوجيا الرّوح، وهو كتاب من أمتن ما كُتِبَ في الفلسفة بلورةً واتساقاً حول علاقة الكوني بالجزئي، والمطلق بالنسبي: «لقد شاهدت روح العالم... فيا له من إحساس عجيب أن نشاهد فرداً مثل هذا الفرد - وهو المركز هنا في نقطة من الفضاء - ركباً صهوة جواده، نشاهده يتمدد على العالم وسيطر عليه»<sup>8</sup>. فالجزئي «ينقلب» («يصير» بلغة هيغل) «تجلياً» للكوني أو «تقمّصاً» للكليّ. ومن الوجهة أيضاً أن نذهب إلى ما هو أبعد للقول: إن ما يقصد إليه المجاز الهيجلي المذكور ليس مجرد علاقة «انعكاس» بين حدّ الكوني وحدّ الجزئي، بل الأرجح أن يكون اتحاداً جدلياً تاماً بينهما، كما لو كان حلولاً (صوفياً) للواحد منهما في الآخر؛ بحيث يكون كلاهما وجهاً «لظاهرة» واحدةً منظوراً إليها فينومينولوجياً. فإذا افترضنا الجزئية حُبلى بكونيتها الخصوصية أو بكليتها الخصوصية، وافترضنا - بالمقابل - الكونية سارية في الجزئية وناطقة بها؛ ألا يصير الانقسامُ

8 - رسالة هيغل إلى صديقه نيتهامن بتاريخ 13 أكتوبر 1806.

الجدليّ داخل الكوني نفسه على غاية من الثراء ومن الانفتاح الدائم! إلا نتجنب بذلك عمق التوفيق الذي يختم النسق الهيجلي ويغلق الكوني / المطلق على ذاته؟ فإذا صدق ذلك؛ ألا يفتح قبالتنا باب «الكونيات» المتعددة؟ ألا يُعدّ نزوعٌ - كهذا النزوع الممكن - العُدّة لذاتيات بديلاً عن ذاتية المطلق الواحدة، ولتعدد المراكز بديلاً عن المركزية الأوروبية الواحدة، ولتحرير التجارب الإنسانية الحية من ربقة المفهوم المطلق والقبلي (الحادث بَعْدُ)؟

**13 -** وهكذا، فإن أهواء نابليون وأعماله «العظيمة» - منظوراً إليها طبعاً بعين هيغلية -، تتعرف الفلسفة على كُنْهها ومن ثم على مغزاها الكوني الخفي

فتبسّطها على مسرح المفاهيم. وبالضد لهذا التوجه، سرّت في بعض الفلسفات المعاصرة رؤى اختلافوية مرتابة من مقولة الكونيّة ولواحقها، نابذة الديالكتيك الهيجلي وتوسّطاته لتعرية العلاقة المستترة بين المعرفة والسلطة من جهة، وبين المركز والهامش من جهة أخرى (فوكو مثلاً). وفي هذا الصدد بالذات صارت المدرسة بعد الكولونيالية، ودراسات التابع، وما بعد الماركسية - تحتل شيئاً فشيئاً موقعاً ذا شأن في تفكيك سرديّة النزعة الكونيّة التي تصاحب «منطق» السيادة والتبعية بشتّى أشكاله. ويمكن

**إذا افترضنا الجزئية حُبلى  
بكونيتها الخصوصية أو  
بكليتها الخصوصية،  
وافترضنا - بالمقابل -  
الكونيّة سارية في  
الجزئية وناطقة بها؛ ألا  
يصير الانقسام الجدليّ  
داخل الكوني نفسه على  
غاية من الثراء ومن  
الانفتاح الدائم؟!**

أن يُشار هنا إلى أنّ «مسكوتاً عنه» في الخطاب الفلسفي حول التاريخ الكوني يُومئُ إلى ما يتحرّك في أحشائه من مفاهيم القوة والعنف: مقولة الكوني حصيداً كونيّة مفروضة بالقهر والاصطناع.

**14 -** بالنظر إلى ما سبق، يمكن إذن الحديث عن تعديلٍ قسري أو عن تسوية قسرية تطهّر الخطاب من «شوائب» الاشتراك اللفظي؛ أي إنه يمكن الحديث عن شمولية تثبت نفسها بالاستثناء والإقصاء. تعلن الحقيقة الكونيّة المطلقة نفسها سلطة. وأمّا المقابل الذي يدفعه المغلوب عن أقواله فيكون



باهظاً، ولا يزال كذلك منذ بروتاغوراس وغورجياس إلى يوم الناس هذا؛ وذلك من جانبين:

فأما أولهما، فتهميش القول السفسطائي بوصفه قولاً مقررراً للجزئي والحادث والنسبي، محافظاً على ما تحفل به اللغة - لفظاً وعبارةً - من التباس واشتراك في اللف، ومع ذلك يثابر السفسطائي في عناده وفي مقاومته، ولو توسل إليهما باستفزاز مربك للفيلسوف راداً إليه السهم، ومتهماً إياه بالخداع، وربما بعدم إدراك القبلات المحددة لتفكيره؛ فليست تقريرات الوجود والواحد والكلي إلا تقريرات قويّة وكأنه يخاطبه: «أما الوجود، فأنت من يقوله»، ما يعني أن مفهوم الوجود في الخطاب الأنطولوجي أثرٌ من آثار اللغة. في عين السفسطائي ينسج الفيلسوف مفهوم الكوني من كلامه، ويكسوه لحمًا، ويزرع فيه دماً على نحو ما سيرى فرانسيس بيكون عندما يشبّه الفيلسوف العقلاني بعنكبوت ينسج بيته من غدده. وهكذا فإن خطاب السفسطائي في النسبي ينزع من تلقائه إلى الكونيّة جنباً إلى جنب مع الفيلسوف بتقرير قوة الخطاب (اللغة، الكلام، الإقناع، الإنجازية الملفوظية) بدلاً عن منطق الحقيقة مأخوذاً على أنه معيار مطلق؛ فإذا بلوغوس الحقيقة عند الفيلسوف يواجه لوغوس «لغوي / طبيعي»، من نوع مختلف، عند السفسطائي، فينازعه النفوذ في المدنية. وهذا ما يفتح فجوة لتصور إمكان كونيّات بدلاً من كونيّة واحدة، وصناعة كثرة بدلاً من وحدة.

وأما ثانيهما فتهميش الخطابات غير الاستدلالية، التي تتوسل إلى الكوني بوسائل تعبير مغايرة، مثلما هو الشأن في مجال الإبداع الأدبي والفني وأشكال البلاغة الأخرى، وما شابه ذلك من أفعال الوجدان والخيال والسياسة: هل خطاب القيم الكونيّة إيديولوجيا تسلطية؟

15 - إنّ عصرنا هذا لشاهد على الانتقال من مفهوم القيمة إلى مفهوم المعيار. فلنوضح أولاً فرقاً بدئياً بين القيمة والمعيار: فأما القيمة فتكون بالأساس كونيّة ومطلقة ومتعالية فتصلح ميزاناً للنقد والتقييم. وأما المعيار فيكون بالأساس مواضع خصوصية وقطاعية فيصلح أمراً بقواعد وبمقاييس



وبإلزامات. والحال أنّ الكوني قد انخفض منسوب منابعه العقلية والأخلاقية والحقوقية الكلاسيكية (التقليدية) بفعل المعايير التي تجريها سوق الاستهلاك المعولمة، فإنه لم يُعدّ يقتضي مشاركة الناس في قيمٍ عليا، ولا اقتساماً للمعنى بينهم، وبانت حدود التنوير الكونيّة وغيره من رؤى العالم العديدة المتقدمة، دينيةً كانت أو فلسفية أو غيرها. تخلخت ركائز القيم بما لها من أبعاد كونيّة ومرتالية لتزاح - أكثر فأكثر - نحو المعايير الخصوصية والجزئية؛ أي نحو المعيرة الحاصلة وفقاً للمجموعات والقطاعات والمحليات، أو نحو التوظيف الإيديولوجي الذرائعي والتبريري. مؤدى ذلك في أيامنا هذه هو

**في عين السفسطائي  
ينسج الفيلسوف مفهوم  
الكوني من كلامه،  
ويكسوه لهماً، ويزرع فيه  
دماً على نحو ما سيرى  
فرانسيس بيكون عندما  
يشبه الفيلسوف العقلاني  
بعنكبوت ينسج بيته  
من غدده.**

خسران الإجماع على ما هو كوني، اللهم أن تُعدّ قوانين السوق والتبادل، وشروط الاستهلاك، قيماً كونيّة على المعنى الأخلاقي المعهود الذي لمفهوم القيمة. وهذا ما لا يصح؛ إذ إنّ التحتاني لا يصلح أن يكون فوقانياً. ميكانيزمات السوق تُعدّ أناساً لأجل الحاجات، ولا تُعدّ حاجات لأجل الناس، وتصنع لأجل ذلك المعايير الملزمة. حينئذ يصير الدمج فيما يبدو في الظاهر على أنه «كوني» مرهوناً بالقدرة على الاستهلاك الذي تفرضه أشكال الإغراء والإكراه والعنف المختلفة، ومرهوناً

بما يولّده الاستهلاك - عبر صورته اللانهائية - من رغبات مرغوب فيها لذاتها: الرغبة من أجل الرغبة، أي الرغبة فيما لا يمكن إشباعه قطّ. لذلك ينحسر ظل القيم؛ إذ يتضاءل تعلق الناس بها. وحينئذ يبطل معنى التسليم ومعنى المشاركة، وهما شرطان لازمان لكونيّة القيم، ويتهافت أثر التأويل والتقدير والتقييم، وهي أفعال من شأنها أن تؤدي إلى التسليم الكوني، فيستعاض عن الحجج العقلية بضوابط الأمر والنهي التي تقول بها المعايير المقرّرة.

16 - إذا ما كان للمعايير والآداب الخاصة بعض مزية فهو تكبُّفها مع عالم محيط تحتله سوق التبادل، وينطبق على الرغبة ما ينطبق على الإنتاج وعلى سوق التبادل: «شهوة الربح تشد شهوة الربح» (ماركس). فإذا بالشيء الذي



يستمرّ في هذا المشهد المتشظي هو مجرد الرغبة المشرفة على هوة الفوضى. المستقبل «هنا والآن»، بل والأحرى أنّ الحاضر صار - بُعد - مستقبلاً أدياً. فإذا بالمأمول يُستعاض عنه بُمُتَخَيَّل الرغبة، الذي ما أن يلتدّ ويتمطّط حتى ينكشف قبائلته الفراغ. تلك هي ديمومة العولمة الرأسمالية وديمومة «أبنائها»، وقد استحالوا إلى مجرد مستهلكين، إنّ بالقوّة وإنّ بالفعل. لذا تُعاش وتُدرك اللحظة الحاضرة مصحوبةً بضرب من «القونية» (cynisme) أو من «الكلبيّة» في الاستهلاك، فلا يشغل المرء بآله إلا بما يبدو لنظره سلوكاً طبيعياً يملّي عليه أن يأخذ بالمعطى قبائلته، لا لسبب إلا لأنه ماثل هنا لا غير، وهو المؤقت والمنفّت، فيتبيّن المرء أنه منشغل بما لا قيمة له، فمعلوم أنّ مفهوم القيمة لا ينفكّ مرتبطاً بالثابت والجوهري والكوني ميزاناً للمقاصد وللأفعال. وعلى هذا النحو، فإنّ ما أن يزول مفهوم الكوني، وإما أن يتحول إلى وعاءٍ يتسع لما هبّ ودبّ، فتعترك داخله الأهواء والمصالح والأنانيات وتصدّم المعايير. وهكذا، ما كان حلاًّ أمثل - فيتاق إليه - يصبح مشكلة وعائقاً ومدعاة للاضطراب والجزع. وهنا يفقد الشعور بالأمان وضّعه الخاص والعام، مثلما تشهد بذلك حياة العالم. لذا فإنّ وضّعاً كهذا الوضع هو ما يفسر بروز ظاهرتين على الأقل: الأولى: ما نعتّه من قَبْل ماكس فيبر بـ «نزع السحر عن العالم»<sup>9</sup>، والثانية: ردة الفعل الشديدة من خلال عودة المطلقات في كساء ديني أصولي بالخصوص، سواء في الغرب أو في الشرق، في بلدان الشمال أو في بلدان الجنوب. وليست ردة الفعل هذه سوى محاولة مقاومة أخلاقية يائسة، تحيي قيم التضحية والواجب والقناعة، لتقف على طرف نقيض مع مذهب النفعية والأنانية، الذي لا فكّك للرأسمال منه، ولا حياة له من دونه. وهي من الماضي كانت قد أودت بها الرأسمالية منذ بدايتها قبل قرون عدة. وإن هذه لإحدى مفارقات الإيديولوجيا المحافظة والإيديولوجيا التقدّمية!

9 - مثلت أزمة الثقافة الغربية المعاصرة موضوعاً لتحاليل متنوعة. أما من منظور مقارباتها الفلسفية فيمكن الرجوع إلى:

Cornélius Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III* (Paris: Seuil, 1990).  
- Jacques D'Hondt, *L'idéologie de la rupture* (Paris: PUF, 1978). - Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (Paris: Gallimard, 1988).

17 - ثمة تمثلاث عدمية قائلة بموت الإنسان وبنهاية التاريخ، تترجم عن نزعات مضمرة حاصلة فعلاً في البنية. نفهم حالئذٍ كيف ولم عاد العالم الذي نحن فيه واحداً ومضطرباً في آن واحد. ولما كان الاضطراب استبطاناً لاختلالٍ خارجي (اللأنظام)؛ أحال إلى الفضاء وإلى بنيته أكثر من أن يحيل إلى الوعي بالزمان التاريخي، فأشار - تالياً - إلى انسحاب الذات. وكيف لفعل التقدير والتقييم أن يحوز على الصلاحية في غياب ذات مستقلة منتجة للتقدير؛ فقيمة ماذا؟ وبالنسبة لمن؟ ولأجل من؟ إنَّ البنية الرأسمالية البكماء والخرساء لا يمكنها أن تهبَّ القيمة الأخلاقية للناس. وإذا سلّمنا بإشكالية الاستراتيجية

**ثمة تمثلاث عدمية  
قائلة بموت الإنسان  
وبنهاية التاريخ، تترجم  
عن نزعات مضمرة  
حاصلة فعلاً في البنية.  
نفهم حالئذٍ كيف ولم  
عاد العالم الذي نحن  
فيه واحداً ومضطرباً  
في آن واحد.**

الأفقية وبمفرداتها البنيوية (منطقة، حقل، شريحة، عتبة، بنية... إلخ) - وهي الإشكالية المفضلة في زمن العولمة والأزمات والحروب - يتبيّن لنا أنه من الصعب - بل ومن الخور - أن نزعّم الصلاحية والحال أن الموضوعات تتجاوز على مسطح واحد، وعلى مستوى واحد بالخصوص. مأل ذلك أن الجغرافيا تحل محلّ التاريخ، والفضاء (الكوكبة) يحل محلّ الزمان. ويظال هذا التحول العميق الفيلسوف والاستراتيجي ويجمع بينهما في ألفة غريبة (من هوبس وشميت وليو

شتراوس إلى بريزنسكي)<sup>10</sup>. العالم، وبالخصوص صفحته الافتراضية، وهو عالم الصور والمساحات المفترطة في الامتلاء والمتسارعة بقياس النانو/ثانية (10 - 9 ثانية) - عالمٌ متّصل ومتشظّ، تواصلتي وبلا معنى، تسلطي وبلا قيمة كونية، اللهمّ المعايير المتعددة، فيُكره الفرد على أن يرتد ببصره إلى حدود «إقليمه». صارت «الأرضنة» أو «الأقلمة» موضوعاً شائعة بين علماء الاجتماع، وحتى بين بعض فلاسفة ما بعد الحداثة. ومنهم من يتحدث عن المجتمع «بعد

10 - صدر مقال مثير في جريدة لوموند الفرنسية في سنة 2003، بعنوان «الفيلسوف والاستراتيجي».

وفيه كلام عن تطويع فلاسفة القوة والحرب لاستخدامهم في «تبرير» حرب الخليج. راجع:

Alain Frachon et Daniel Vernet, «Le philosophe et le stratégie», *Le Monde*, 15-04- 2003.

الصناعي» على أنه مجتمع «قبلي جديد»، مجتمع الترحل<sup>11</sup>. وأما العالم الرحب فميسور للناس أن يقتصوه في شكل صورة افتراضية. تقدّم لهم الإنفوغرافيا - حتى وهم في بيوتهم - عالم الآخرين، عالماً غير شخصي مثله مثل الصورة واللغة. لا نعرف الآخر ولا نتعرف عليه لهماً ودماً. ما نعرفه إنما هو آخر الآخر؛ أي نعرف صورته وربما نتعرّف على لغته. ولما كانت الأخلاق لازمة - بنسبة معينة ومن زاوية معينة - يمكن للنزعة الإستطبيقية أن تكون حاملة لعلامة إثيقية (آداب العيش) مغرية، والحال أنّ الجميل صار في حدّ نفسه ضرباً من الخير، بل وحاملاً أيضاً حتى لشحنة إيديولوجية تخيلية، ما دام الواقع الإنساني المتكوكب محكوماً بالمظهر والمحاكاة والإيهام. ولذلك فإنّ انتظار المأمول - وهو خطاطة القانون الأخلاقي - ينكسر مخففاً وفاشلاً على حاضر انقطاعي وغير متضامن. ترتدّ الديمومة إلى «لحظة فيديو» أو «تصفح سريع» (زابينغ)، فلم تعد تواصلًا منسجماً لوعي الذات بنفسها. ومن هنا جاء شكّ وتساؤل عمّا إذا كان مفهوم «اللحظة» الجديد واعداً بمستقبل؛ أي بآداب جديدة في العيش.

**18 -** لذلك نعاين أزمة في إقامة صلاحية فلسفية للقيّم عموماً، ومنها الأخلاق خصوصاً، وقد عاد «الإنسان» شيئاً من أشياء الطبيعة، أو مجموعة مسيخة من العُقَد غير القابلة للتحكم فيها. فإن غاب الإنسان (فوكو) أو صار في الأقلّ مسلوب الذات؛ فأى معنى للكوني؟! صحيح أنّ للأزمة جانبها المضيء الكشاف، ولكن جانب العتمة لا يزال أكبر. وكائناتاً ما كانت الجهود الفلسفية الصادقة والرامية إلى تنسيب أحكام القيمة؛ فما من أطروحة يؤول أمرها إلى الوضّعة والأقنمة إلا وتحبس في دائرة انغلاق شبه كامل، فلا يمكن انفتاحه إلا بإعادة تنصيب الكونيات أو ابتكارها. ولكن ألا ينطوي ورود الكوني في صيغة الجمع على مفارقة؟! السبب في صيغة الجمع هو ما قاله أحد فلاسفة الاختلاف: «هنالك من العوالم بقدر ما هنالك من أدمغة! كل واحد منا يُعاد إلى توخّده المخصوص به؛ وليس هناك هيئة تقف فوقه لتقول له ما هو الحق

Michel Maffesoli, «Le paradigme esthétique: La sociologie comme art», in *Sociologie et sociétés* (Vol. XVII, N° 2, Octobre 1985), p. 37.

في أي ميدان من الميادين: هذا هو أفق الحادثة»<sup>12</sup>. وهذا يبين بذاته ومعروف. نكتفي بالقول: إن الحادثة - التي كان من معانيها الرئيسية طلب التحرر الكوني - صارت تعني المراقبة والهندسة التربيعية والقسرية التي تتكفل بها سياسة «الوضع الحالي» (statu quo).

19 - لم تُنهك قوى البنيوية إلا وقد خَلَّت وراءها - ربما طوعاً وربما كرهاً - ورثتها من بين فلاسفة الاختلاف، الذين أضافوا إلى الأقلمة السابقة قيمةً إثيقية واستطبيقية جديدة. فما دام العالمُ موحداً بواسطة القيمة البضاعية فلا ضير في أن تتعدد القِيمُ الأخلاقية والثقافية! ولكن مفهوم الأخلاق صار

يقول أحد فلاسفة  
الاختلاف: «هنالك من  
العوامل بقدر ما هنالك من  
أدمغة! كل واحد منا يُعادُ  
إلى توحيده المخصوص به؛  
وليس هناك هيئة تقف  
فوقه لتقول له ما هو الحق  
في أي ميدان من الميادين:  
هذا هو أفق الحادثة».

قليل الفائدة، فضلاً عن أن الأخلاق الكونية دخلت طور الأزمة (الواجب والخير). لذلك حَلَّت محلها آداب العيش (الإثقيات) الفردية والخاصة والقطاعية والمحلية والإقليمية؛ لأنّ الليبرالية المعولمة لم تعد ترى حرجاً في التسليم بالتنوع الإثيقي وبالتعدد الثقافي. لذا ننتقل من القيمة الكونية إلى المعيار الخصوصي؛ وقد بينت ذلك. وهكذا يوافق نظامُ الأفكار نظامَ الأشياء حقّه. إن ما يظهر على أنه تأييد لبنية الرأسمالية ولعَبَقَها الليبرالي الذي يلفّ الكون بأكمله - على معنى أن

التأييد هو الوجه الآخر الخفي لفكرة الاكتمال التاريخي وفكرة الختم الفلسفي - هو تأييد يحرر - على صعيد السلوك - المروقَ الإستيطقي والميلَ إلى الجديد، وحبّ التنوع والاختلاف. يرى كورنيليوس كاستورياديس في الفكر الاختلافي رفضاً غير نقديّ؛ أولاً، لرؤية شاملة للتاريخ الكوني بما هو تقدّم وتحرّر. وثانياً، لمشروع عقل يكون سويّاً منتظماً وكونياً. وثالثاً، لتمايز يحصل في نطاق الدوائر الثقافية حصراً، ويكون مؤسساً على معقولية وظيفية. يحصل ذلك من خلال انسحاب النقد ودخول الفكر المستقيل في ضربٍ من السُّبات،

Abel Jeannière, *Les fins du monde* (Paris: Aubier, 1987) p. 7-8.

والرخاوة، و«الضعف»<sup>13</sup>. ويلقى هذا الفكر المهادن سنداً ضخماً لدى وسائل الاتصال التي لا تنفك تغذي اللأدرية الأخلاقية والسياسية، وتبرّر ملكوت «الوضع الحالي»: تنقل إلينا الإنفوغرافيا صوراً «لا إنسانية» فاقدة للمعنى الأخلاقي بقدر ما تشلّ التفكير، الذي هو ميزة الإنسان المستقل ذاتياً في نهاية المطاف. حُذ مثلاً: الجوع هو اختلاف الفقير في بلدان إفريقية أو آسيوية، والموت هو اختلاف الأعزل (في فلسطين وما شابهها). وكانت حنة أرندت قد حلت تحليلاً أعمياً كيف أن فقدان الفكر والتفكير - بحكم ميكانيزمات الدولة الشمولية الحديثة وضبطها البيروقراطي الدقيق - يجرّد الخاضعين لها من التقدير الأخلاقي المستقل والسديد، فيقفون موقفاً غير أخلاقي في وضع عام يتقاسمون فيه ابتذال الشر. وما كان لهم أن يقفوا هذا الموقف لو كانوا في وضع مختلف وسويّ. والأهمّ من كل ذلك أنهم - وهم في الوضع الأول - كانوا يعدّونه عادياً وسوياً ويرون معايير صالحة. وهذا ما يجعلنا نتساءل: ما هي مقاييس الوضع السويّ؟ وهذا «الما هو» هو الذي يحوّل السؤال الأخلاقي إلى سؤال إيديولوجي سياسي.

ومن المفارقة البالغة أن تكون الإيديولوجيا هي ما يكشف عن وهم الخطاب الفلسفي في الكوني: «الإيديولوجيا السائدة هي إيديولوجيا الطبقة السائدة» (ماركس)؛ وهذا لا يعني أن الأسياد ينشرون قيمهم بين المستعبدين فحسب؛ بل يعني أيضاً وبالخصوص أنهم يستحوذون على قيم المستعبدين، ومنها الحرية، والعدالة، والإحاء، وحقوق الإنسان والمواطن، والكرامة، فيتملكون الكونيّة لتعزيز الهيمنة: فجنباً إلى جنب - مع قيم الحبّ الشخصي، والمنفعة، والفردية التملّكية - تنضاف قيم العبودية الطوعية التي تحصل باستدراج المستعبدين إلى استبطان الانصياع، ومن ثمّ إلى الإسهام في قتل قيودهم بأنفسهم<sup>14</sup>.

13 - الفكر الرّخو أو الضعيف، من أطروحات جيوفاني فاتيمو التي ينقدها كاستورياديس بكامل العناية في كتابه المذكور سابقاً، وتحديداً في الفصل الموسوم بـ «هل هي نهاية الفلسفة؟» (La fin de la philosophie)، ص 288 وما تلاها.

14 - يقدم إيتيان باليبار تأويلاً لأمعاً وطريفاً لمنزلة الإيديولوجيا عند ماركس. راجع كتابه المذكور سابقاً. ص 55 وما بعدها.

20 - والحال أن الفلسفة اليوم (وهي فكر الكوني بامتياز) آيلة إلى ضرب من «السياسة» أو من «السلطة»؛ فإنّ عدداً من تعبيراتها (الهيديغرية مثلاً لا حصراً) يرى في النقد ابتخاساً، وفي الحوار والنقاش سجلاً وتشاخناً. وليس فقدان النقد سوى الوجه الآخر لفقدان الطاقة، التي بفضلها يتحرك الفكر ويتجدد، ويحدّد موضوعاته الرئيسية، ومنها الأخلاق الكونيّة بالخصوص. وإن ما استنتجته حنّة أردنت - انطلاقاً من معالجتها لحالة خاصة (محاكمة إيخمان الشهيرة) - ينطبق على حقبتنا الإمبراطورية هذه بأسرها: علاقة التلازم بين تراخي الفكر وتراخي المبدأ الأخلاقي، الذي يؤول - في سياقات

معينة - إلى ابتذال الشر، وفقدان الفرد المسؤول دائماً للجرأة اللازمة على اتخاذ القرار السديد. وإنّ في معالجة أردنت لتحذيراً واضحاً من سلوك القطيع «المُعَلَّب»، التي تجبرنا عليه سياقات وإكراهات وأوضاع مخصوصة. إن السُّبَات الأخلاقي - أو قل: اللامبالاة الأخلاقية - يكمنان في طيات النزعة الاختلافية: تهيئة الفلسفة لكي تتوافق مع الحادث: «حاول واعمل معه وجارِه»، «هكذا يقال ويشاع»، «الشؤون تسير بشكل عاديّ»... إلخ. إن الاختلاف الهُوُويّ النزعة (وهو

**إنّ السُّبَات الأخلاقي - أو قل: اللامبالاة الأخلاقية - يكمنان في طيات النزعة الاختلافية: تهيئة الفلسفة لكي تتوافق مع الحادث: «حاول واعمل معه وجارِه»، «هكذا يقال ويشاع»، «الشؤون تسير بشكل عاديّ».**

منطقياً اختلاف الاختلاف) هو اختلاف اللّاعلاقة (روبنسون كروزو المنفرد بنفسه في جزيرته). ومن دون علاقة ينتفي الكوني تماماً. إن الاختلاف الدوغمائي والإطلاقي ينبثق بما هو شيء لذاته فحسب؛ أي كمحض شيء سابق على العلاقة الإنسانية. فإن دلالة الشيء - هنا تحديداً - هي كونه «ميكرو كائناً» فاقداً للعلاقة بالانسانية وبالمجتمع وبالقريب... إلخ، فلا يبقى له سوى علاقة عضوية بالطبيعة (علاقة بيولوجية). ومحال علينا أن نتصور أخلاقاً كونيّة من غير أن نتصور العلاقة والرابطة التبادلية التي لنا بغيرنا من الناس.

ومحصّلة الأمر أن المنتصرين سابقاً باسم الكونيّة هم المنتصرون اليوم باسم الاختلافويّة، وبالمقابل فإنّ الذين فُهِرُوا بالأمس و«عُمِرُوا» منذ التنوير



الغربي بالعقل الكوني الموحد للإنسانية منبوذون اليوم بعنوان الاحترام الإيثيقي لحقهم في الاختلاف؛ وهو اختلاف يطالبون به بأنفسهم على أي حال. هنا يتراءى قبالتنا مأزقان: مأزق الكونية الأخلاقية الكلاسيكية، ومأزق الأقلية المعيارية والإثيقية بعد الحديثة.

**21 - العولمة هي - في جوهرها - علاقة العالم الأنية بذاته: تلك هي وحدة العالم مكاناً وزماناً؛ ولذا فإن العولمة - في جانب من جوانبها - شكلٌ ضروري من أشكال انتظام العالم. وهو الجانب المحتوم الذي لا يمكن التكهّن بمآلاته البعيدة لا إيجاباً ولا سلباً؛ أي من حيث سعادة النوع البشري أو شقاؤه، غير أنّ البين في وقتنا هذا إنما هو طرق تدبير العولمة من منظور قيمي: أخلاقاً وسياسةً واقتصاداً وحقوقاً وقانوناً دولياً... إلخ، والتدبير خاضع في آخر مقام لأهواء البشر ولتنازع المصالح ولموازن القوة بين الأمم. وهذا بالتحديد ما جعل العولمة تتخذ شكلاً سياسياً هو النظام الإمبراطوري الممركز إن قليلاً أو كثيراً. والظاهر أيضاً للعيان - بالموازاة لتلك المركزية السياسية التي تحددها موازين القوة الاقتصادية والمالية والعسكرية - أنّ الإرباك ما انفك منذ عقود يطالُ عالم القِيم، وعلى رأسها «المطلب» الكوني نفسه. فلا الأفراد ولا الطبقات ولا الجماعات مكثت على اعتقادها في سرديات حديثة كانت ملهمة لعدة قرون.**