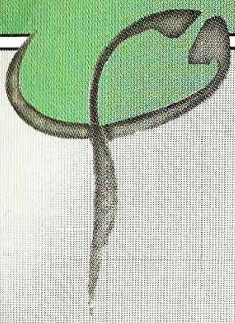
آدم



لزوميات المقال

جدل في الأخلاق

فرانسوا جوليان

نقله من الفرنسية
خديجة الكسوري بن حسين
عبد الحميد العذاري
محمد البحري

تنسيق ومراجعة
محمد محجوب

دار الجنوب للنشر

تونس

سلسلة يديرها
يوسف الصديق

جدل في الأخلاق

فرانسوا جوليان

جدل في الأخلاق

نقله من الفرنسية

خديجة الكسوري بن حسين، عبد الحميد العناري

محمد البحري

تنسيق ومراجعة محمد محجوب

دار الجنوب للنشر - تونس

العنـوان الاصـلي :

Fonder la morale

Dialogue de Mencius avec un philosophe des lumières

المؤلـف :

François JULIEN

الناشر الفرنسي :

F.d. Bernard Grasset, Paris, 1995

Traduit du français par :

Khadija KSOURI BEN HASSINE, Abdelhamid LADHARI

Mohamed BAHRI

Traduction coordonnée et révisée par :

Mohamed MAHJOUB

تم إنجاز هذا الكتاب بمساهمة المعهد الفرنسي للتعاون بتونس

Ce livre a été réalisé avec le concours de l'Institut Français de Coopération en Tunisie

© جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر

79 نهج فلسطين – 1002 تونس

E-mail : sud.edition@planet.tn

ISBN: 9973 - 844 - 37-8

تقديم الترجمة العربية

كيف يمكننا اليوم أن نتقبّل جدلاً في الأخلاق يقوم على تظنّن عليها وريبة منها ؟ ولكن هل يمكننا أن لا نتقبّل مثل هذا الجدل في يوم تدور رحاه على صراع الإيثيقات، فضلاً عن صراع الثقافات والحضارات والإنسانيات ؟

عبارات الجدل كثيرة : الحوار (dialogue)، المقارنة (comparaison)، المواجهة (confrontation)، التبادل (échange)، الاختلاف (différence)، التقريب (rapprochement)، وهي كلّها مع غيرها من العبارات التي يستعملها فرانسوا جوليان.

منهج فرانسوا جوليان بسيط وواضح القصد : الكشف عن مضيق الفكر الخلقي الأوروبي، وتسريحه من خلال الجدل مع التّقليد الصّيني. الصّينيات منهجاً للجدل، منهجاً للتأسيس بالمقارنة : «فإذا ما أردنا الخروج من مضيق تأسيس ممكن، أليس الأنفع لنا... أن نبحث لدى الغير (ص 24)»[*]. ولكن ما الذي نبحث عنه ؟ وعن أي مضيق نتحدث ؟

هذا المضيق هو مضيق اللّغة والإيديولوجيا. فكأنّما انخرطت أخلاقيات الغرب في ضرب من الدّور الذي تناسبت فيه لغتها مع افتراضاتها الميتافيزيقية عن الإنسان والعالم، فلم تر من كل ذلك إلا ما أرته لها لغتها وميتافيزيقاها ولاهوتها. وبوجه ما، فإن هذه الافتراضات ليست غريبة فحسب، أو قل إن الفكر الغربي ليس الفكر

(*) نحيل على الأصل الفرنسي، ضمن النشرة المستعملة والمترجمة. أما الترجمات المقترحة فهي لصاحب التقديم (م.م.)

الوحيد القائم على افتراضات، وذلك مهما اختلفت المضامين وتباينت الرؤى. لذلك فإن كتاب فرانسوا جوليان يحاول عملاً لعله يفتح لنا أفقاً جديداً من النظر : تذكيرُ الكلي الذي طالما حاول الفكر الأخلاقي الغربي مطاولته وترويضه، وتفطينُه، إلى أنّ الإقامة في العالم، هذه الإقامة التي تبتغي انسجاماً معه، وفاعلية فيه، لا تقوم فقط على التأسيس النظري الذي أرساه، بل لعلها تكون أكثر إمكاناً وأقلّ تعذّراً إذا ما هي ولّت النّظر عن ذلك التأسيس، لا تراجعاً عنه ولا تحطيماً له، ولا نقداً، وإنّما اختلافاً يظهر الحدود ويبرز الجوانب التي قد لا تظهر لعين ما.

في هذا السياق تبرز الصينيات وجهةً متميزة.

الصّين هي الفرق الأقصى، الآخر بإطلاق : لغةً خلواً من الافتراضات النّحوية لعائلة اللّغات الهندوأوروبية، وتصوّراً لم تعلق به لواحق التنزيل السماويّ، وفكراً لم يطرح أسئلة الوجود التأسيسية، وحضارة لم تغتن ولم تفتقر من علاقة بحضارة الغرب.

فرانسوا جوليان يتحاشى الالتجاء إلى الإيثيقا مبحثاً كونيا ضدّ نسبيّة الرؤى الأخلاقية. إنه يريد أن يجد ضرباً من الكونية في مستوى هو، على نحو يكاد لا يصدّق، مؤدّ من تقويضية نيتشه إلى نقدية كانط، أي إلى مجال الضمير الخلقي بوصفه معبرا إلى المطلق : تقويضية نيتشه التي توقف كل جهد لتأسيس الأخلاق، ونقدية كانط التي تسعى جاهدة إلى تأسيسها. فهل إنّ المأثور الغربي يؤدّي حتماً إلى الإعراض نهائيًا عن تأسيس الأخلاق ؟ وهي إن منتهى كل تفكير في الأخلاق قد بات اليوم استعراض تجارب تأسيسها السابقة في ضرب من الوصف السردي الذي يكاد يقع في لامبالاة باردة مميتة.

لا يؤدّي نظر فرانسوا جوليان في هذا الكتاب إلى الاستغناء عن المنظور التأسيسي، وإن كان يتّسع لنقد التأسيس الكانطي والروسوي الأخلاقي، أي التأسيس التنويري الأوروبي لها. إن الدرس الذي تعطيه تقويضية نيتشه هنا هو المقارنة، من أجل تأسيس أعمق «mieux fonder» (ص 27).

ولكنّ مراهنة فرانسوا جوليان في هذا الكتاب مراهنة عظيمة : أنّ حقل الأخلاق هو اليوم الحقل الذي يمرّ عبره كلّ جدل أو حوار بين الثقافات والحضارات. وأنّ هذا الجدل لا بدّ أن يتمثّل الفروق تمثّلاً غير إرجاعيّ، بل تمثّلاً ينتصر بها وبكثرتها لمزيد الفهم : «فوجهتا النظر الصينية والأوروبية تضيئان كلٌّ جانباً مختلفاً من المسألة. وليس المهمّ ساعتها أن نحملهما على الاتّفاق قصد البلوغ إلى ضرب من التركيب «الإنساني» (الإجماعي) بل الانتفاع من اختلاف آفاقهما وأدواتهما حتى ننمي فرص الفهم عندنا (صص 61-62)».

هكذا تنتظم أبواب الكتاب الخمسة عشر، مواجهةً (ص 26) بين مونغ تسو، هذا المفكر الصيني الذي صاغ الفكر الأخلاقي الصيني أول صياغة صريحة من جهة وبين روسو وكانط، وبوجه أعم الفكر الأخلاقي الغربي، من جهة ثانية. هكذا ترد الأسئلة الكبرى التي تؤرق كل استشكال أخلاقي : أين يمكن أن نجد عناصر ردّ الفعل الخلقي في الحياة ؟ ما الذي يبعث على استشكال الأخلاق ؟ أيُّ دور للطبيعة البشرية، خيّرة كانت أم شرّيرة، في تأسيس الأخلاق ؟ ما تجلّيات الأخلاق في علاقة الأفراد بعضهم ببعض ؟ ما مبدأ الخلقية في أنفسنا ؟ ما عبارة الخلقية في علاقتنا بالعالم ؟ أين نحن من المطلق وما تجارب العلاقة به هنا وهناك ؟

إن محاولة فرانسوا جوليان في كتابه هذا لا تنتهي إلى ترجمة نسق فكر أخلاقي صيني ضمن مفاهيم الأخلاقية الأوروبية. بل هي على العكس من ذلك تنتهي إلى استحالة الترجمة. ثمة بين الثقافتين مجال غير قابل للترجمة وإن بات غير مستعص على الفهم بفضل هذا الكتاب. ولكن المزية الكبرى لفرانسوا جوليان، هو أنه أوقفنا على أن استحالة الترجمة إنما تعني خاصة أننا بمحضر وجهين لنفس الظاهرة، وأن إضافة الوجه إلى الوجه إنما تكشف أن إطلاقية الأخلاق وهم، وإطلاقية المبدإ وهم آخر، وأن الصراع قد يكون آخر الأمر نتيجة لذلك الوهم.

وإنّما تمثّلاً لكلّ ذلك اختار مترجمو هذا الكتاب وضعه تحت عنوان «جدل في الأخلاق»، فإن تأسيس الأخلاق أقرب، اليوم، إلى ضرب من لاتعين الأساس، الذي لا يعني إبهامه وغموضه، بقدر ما يعني عدم استيفائه، وبقدر ما يعني خاصة تلفتنا عن منطق تأسيس «نرجسي»، إلى تأسيس مفتوح.

لا أريد أن أختم هذا التقديم قبل الثناء على المترجمين الثلاثة الذين بلغوا بهذا العمل إلى غايته، أعني الأستاذة خديجة الكسوري بن حسين، من المعهد التحضيري للدراسات الأدبية والإنسانية بتونس، مترجمة الفصول الستة الأولى، والأستاذ عبد الحميد العذاري، من المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، مترجم الفصول 7 إلى 11، والأستاذ محمد البحري، من المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، مترجم الفصول من 12 إلى 15.

ولقد حاولت على وجه الخصوص ضمن مراجعة هذه الترجمات أن أقرّب بين خياراتها وقراراتها على النحو الذي يسمح باستعمال الكتاب استعمالاً متناسقاً ومنسجماً في جملته، ولكن مسؤولية الترجمة في مجملها تظل في عهدة أصحابها، فلهم كلّ الفضل في دخول هذا الكتاب إلى لغتنا وخاصة إلى مشاغلنا.

نوفمبر 2004

محمد محجوب

المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

تنبيه

أن نؤسس الأخلاق لا يعني أن نثبّت لها مبادئ وإنما أن نقيم ما يمكن أن يمنحها مشروعيّتها، وأن نقول باسم ماذا يمكن أن نبرر وجودها، خارج الأمر الربّاني والمنفعة الاجتماعية.

لقد اكتمل تبلور هذا السؤال في القرن الثامن عشر عندما حرّر فلاسفة الأنوار الأخلاق من الوصاية الميتافيزيقيّة الدينيّة. وقبل أن يشرع فلاسفة الريبة وعلى رأسهم نيتشه في تقويض حججها. ومنذ ذلك الحين لم يعد أحد يجرؤ على التفكير فيها كما هي في صلابتها المدرسية، إذ تبيّن في نفس الوقت مدى اشتباهها وسذاجتها – دون أن يتسنّى مع ذلك التخلّص منها. إنّنا لن ننكر امتلاكنا ضميرا أخلاقيا ولكن ما من أحد يشعر أنه في مأمن من الخداع. فما انفكّت الأخلاق تلاحق جدلنا الإيديولوجي، فكرة غامضة ضبابيّة وهائمة : فعلى ماذا يرتكز مفهوما «الإنساني» و«التضامن» اللذان لا يفارقان اليوم أفواهنا؟

القصد هنا هو إعادة النظر في هذه المسألة ولكن بطريقة غير مباشرة، انعطافاً إلى تيار أخلاقي كبير نما خارج المجال الهندي الأوروبي : الصين (باعتماد مونغ تسو ممثلا لها). وليس الهدف هنا البحث في الصّين عن مخرج من مآزق قد تكون مآزقنا (والوصول إلى ضرب من «التعليم الصيني» وفق أسلوب القرن الثامن عشر) وإنما هو تخليص المسألة من تورّطها، وذلك بفضل الخلخلة التي تحدث بمجرّد تغيير المجال : فأملي أن أفتح للمسألة إمكانيات جديدة وأن أبعث فيها

الحركة من جديد تحت التأثير الكاشف لمحابهتها بتشكّلات أخرى (من الأخلاقيّة). ولأنه من اليسير التفطن إلى وحدة التجربة ووحدة الرهان في هذا المجال (ولأوّل مرة لم نشعر في مجال الأخلاق بالحاجة للبداية ببناء تمثيلات عقليّة وسيطة)، فقد حدث مباشرة الالتقاء بين أروبا والصين، وتحوّلت المقارنة إلى حوار.

ما يهدد الفلسفة دوريّا، كما هو معلوم، هو غياب الرهان والانغلاق في الجدل الدّاخلي. والصين هنا تمكننا من الفتح من جديد ومن اتخاذ مسافة أوالتفكير من الخارج. فليست الصين درجا كبيرا إضافيا معروضا للتصنيف، وإنّما صارت أداة نظرية (وصارت الصينيّات منهجاً بعد أن كانت موضوعاً). لقد صارت تسمح هنا بالإرساء من جديد في عالم الأخلاق.

فأن أختار المواجهة غير المباشرة – عبر الصين – كما يوصى به في التدبير الصيني القديم، فإنما ذلك قصد حمل المسألة على مواجهتنا من جديد. وأن يكون انطلاقي من هذا البعد، فذلك ليس رغبة في الغرابة ولا حبا في المقارنة وإنما بحثا عن مجال للمناورة : أن أستفيد من بداية جديدة فأتحرر من كلّ ما أحاط بي عن قرب حتى أفضى إلى تشويش المسألة وجعلها ممتنعة الإدراك.

ولن أعمد على غرار موضة العصر إلى التكلّم في هذه الصفحات عن الإيثيقا بدل الأخلاق بل سأتكلّم ببساطة عن الأخلاق.

I

أمـام مـا لا يُـطـاق

1- حدث أن شك ملك في قدرته على تحقيق خير رعيّته. ولإقناعه بخلاف ذلك ذكّره الحكيم بهذه القصة : بينما كان في ديوانه صادف أن شاهد في أسفل السلّم عجلا يجرّ ليذبح قربانا. وأمام ما كان يلوح على الحيوان من فزع كأنه بريء يقتاد إلى التعذيب، لم يتحمل الملك ذلك، وأمر بتركه. فاستفسرته حينها الحاشية : «أعلينا أن نتخلى عن الذبائح ؟» فأجاب الملك: «كلا، يكفي أن تستبدلوا هذا العجل بخروف». ومع أن هذه القصة لم تكـن في ظاهـرها في صالح الملك انتهى الحكيم إلى أن في هذا ما يكفـي للـبرهنة على أن هذا الأمير كفء لإدارة الملك.

باقتراحه تعويض العجل بالخروف نُعت الملك بالبخل. ومع محاولته دفع هذا الاتهام فقد اعترف بتضارب موقفه، إذ لماذا خيّر الخروف على العجل ؟ أليس الخروف بنفس براءة العجل ؟ : كان على الحكيم أن يبيّن ما حام في ضمير الأمير دون أن يكون قد أدركه ولا أدركه كذلك الآخرون. فالملك لم يقترح تلقائيا تعويض العجل بالخروف إلا لأنه «رأى بعينه» فزع العجل في حين أنه لم «يعاين» الخروف. لقد كان شخصيا شاهدا على ذعر أحدهما إذ حدث بغتة أمام ناظريه و لم يخطر بباله أن يحمي نفسه منه بينما بقي مصير الحيوان الثاني عنده مجرّد فكرة نكرة وغامضة وبالتالي بدون مفعول، فكرة لم تدخل في لعبة المواجهة مع الملموس – عين أطلت على ذعر الآخر وأصبحت منذ تلك اللحظة عاجزة على أن

تُغمض. لذلك لا يمكن لقربان الخروف أن يربك الأمير، لقد صنفه بشكل مسبق ضمن نظام الأشياء في حين أن «الرؤية» كانت كافية للتأثير فيه فأربكت لوهلة منطقه الداخلي. ولاح من وراء التصرف المتناقض والذي ظن الملك أن عليه أن يخجل منه ما يدل في الحقيقة على فضيلته إذ لم «يحتمل» الملك «رؤية» العذاب، ولم يقدر على أن يكون شاهدا سلبيا على مصير الآخر وإن كان هذا الآخر حيوانا. فرد فعله التلقائي هذا أمام ما لا يُطاق يكفي للبرهنة على ميله للفضيلة.

2- القصة أوردها مونغ تسو وهو فيلسوف صيني من القرن الرابع قبل الميلاد (I, A, 7)[*] و يواصل الكاتب القصة معمما «إن الإنسان الخير إذا ما شاهد الحيوانات حية لن يحتمل رؤيتها وهي تموت، وإذا ما سمع صراخها لن يطيق أكل لحمها». هذه قاعدة جعلتني أتذكر أنه يشق علينا أن نطهو البط جلبناه صغيرا إلى ترعنا ونعمنا بلهوه بها وقتله الكلب يوماً ! (فهذه القصّة على بساطتها شديدة الدلالة). باسم ماذا حدث هذا الرفض ؟ ما الذي أقحم داخل التجربة هذا التمييز الضروري ومنعنا من الإقبال على أكل البطّ ؟ إنّه تمييز ذو دلالة وإن كان

(*) في هذا الكتاب تقع الإحالة إلى نص مونغ تسو، وذلك دائماً بين قوسين على النحو التالي : ذكر الفصل (من I إلى VII)، ثم ذكر القسم الأول أو القسم الثاني من الفصل (A أو B)، وأخيراً الفقرة المعنية.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك ترجمتين لنص مونغ تسو : الأولى لسيرفان كوفرار Séraphin Courveur وهي بالفرنسية واللاتينية صدرت عن Cathasia, Les Belles Lettres والثانية لجيميس لاغ James Legge بالانقليزية في مجموعة The Chinese Classics الجزء الثاني Clarendon Press - Oxford أعيد نشرها بـ Dover Publications - New York.

نسبيًا (إذ يتحوّل أثره بمجرد أن نكتشفه إلى أثر حاسم) وكما يشير إليه مونغ تسو في أعقاب ذلك فإنّ «الإنسان الخيّر يباعد بين المذبح والمطبخ» (أو بمعنى آخر يجب أن نُبعد المذابح). فهذه الملاحظة التي قد تؤخذ مأخذ الحكم المسبق النخبوي، بوجودها في هذا السياق تعمّق الاختلاف بكل وجاهة : فبمجرد أن يوجد تواطؤ تجاه وجود الآخر (حتى وإن كان وجودا حيوانيا) وبمجرد أن يلتقي الحضور بالحضور (ولو كان لحظة) فإنني لا أستطيع أن أظلّ لامبالياً.

وليس المثال في هذا المجال مجرد مصداق إذ يستطيع أن يقوم مقام المعيار : ففي هذا الباب من الأخلاق الذي طالما كان موضوع جدال تكون التجربة فقط هي المعيار وهي التي تستطيع فرز الحجج شرط أن نتبينها في جذريتها وأن لا يكون الحدث المستشهد به موضوع اعتراض. لذلك حرص مونغ تسو على تقديم هذا الموقف في شكل حالة أنموذجية. ما من أحد يشاهد طفلا على وشك السقوط في بئر دون أن ينتابه ذعر عنيف وأن يهرع لانتشاله (II, A, 6) وليس هذا «بغية كسب إنعامات أولياء الطفل» أو «جلب إطراء الأجوار أو الأصدقاء» أو حتى «تفادي السمعة السيئة» إذ أن ما يميّز هذا الشعور بما لا يُطاق أمام تعاسة الآخر هو كونه شعورا لا يصدر عن أي حساب وليس موضوع أي تفكير وأن ردّة الفعل فيه تلقائية فحركة الإغاثة لا إرادية ولا احتساب فيها لأية مصلحة، لذلك حق لهذا الموقف أن يرقى إلى منزلة الأنموذج، إذ يتجلى فيه تصرف نزيه على الإطلاق وقع فيه تجاوز الفردي : فجأة أجد نفسي غير متحكم في مبادرتي وفي أغراضها الأنانية. فكأنما الوجود ذاته قد ثار من خلالي من أجل الآخر.

ويتجلى هكذا في الواقع وتلقائيا ما لا يقدر أي عقل على منازعته. ولنا دليل على ذلك فيما يخبرنا به مونغ تسو عن شمائل القدامى (III, A, 5). كان في قديم الزمان بشر لا يقبرون أولياءهم بل يكتفون بحمل رفاتهم ورميها في خندق. فحدث أن شاهدوا يوما وهم مارّون من هناك ثعالب تلتهم تلك الجثث والذباب والديدان تشبع منها نهمها. فتعرّقت جباههم لتوّها واكتفوا باستراق النظر إذ لم يقدروا على النظر إلى ذلك مباشرة. ولم يكن هذا العرق الذي غشي وجوههم، حسب مونغ تسو، «من أجل الآخرين». فالشعور نابع من أعماقهم. لذلك عادوا بالرفاش والسلال وعجّلوا بمواراة الجثث. ويخلص مونغ تسو إلى أن القيام بمراسم الدفن ليس مجرد اتفاق، بل هو كاشف لوجود رابطة بين كيان وكيان آخر، لا يفكّها حتى الموت. ويضيف مونغ تسو بشيء من التعفّف إننا نشعر فعلا في داخلنا برضاء إذا حلنا دون «أن يلمس التراب جلد» من صاروا إلى «التحول الطبيعي الكبير». فحتى في الموت لا يمكن لنا أن نلزم الحياد تجاه ما يهدد الآخر.

3- إنّ أمثلة كهذه تشهد بكونية مبدئية : هناك «بالنسبة إلى كلّ إنسان» «شيء ما لا يطيق أن يصيب الآخرين» وأن يسحب الشعور بما لا يُطاق على ما يُطيق (أن يصيب الآخرين)، ذاك هو الإحساس بالإنسانية عند مونغ تسو (VII, B, 31). وهذا يعني أنه يوجد في نظر كل إنسان شيء ما في شقاء الآخر لا يمكن أن لا يحركه بل هو يثير ردة فعله. فعدم اللامبالاة يعني أنه لن يبقى مطمئنّا في حالة «ارتياح» و«دعة» أمام كل ما يصيب الآخر من المآسي (راجع مفهوم انعدام راحة الضمير عند كونفسيوس)[1].

ومع ذلك توجد عدة مظاهر من شقاء الآخرين لا تحركنا بل قل لا نعيرها أية أهمية. فمن وجهة نظر صينية لا تصادر الأخلاق على شيء إذ لا أوامر فيها ولا قواعد بل هي لا تتعدى أن تكون هذا التوسيع : أعني نشر الشعور بما لا يُطاق على كل ما نظلّ، مع ذلك، أي بالنظر إلى ضيق حال البشر، نتحمّله.

وكما أنّ لكل إنسان شيئا ما لا «يأتيه» (بل قل لا يقبل أن يأتيه) : فأن يسحب الإنسان وعيه هذا بما هو غير مقبول أن يأتيه إلى كل ما لم ينقطع عن فعله (من أفعال ذميمة) ذاك هو «الإنصاف». فقد يرفض إنسان أن «يحدث ثقبا» أو أن «يجبّ حائطاً» قصد سرقة جاره ولكنه يقبل مع ذلك تملّق أميره مستهينا بالاستقامة كأن «يقول ما لا يجوز قوله» أو «يسكت عما يجب أن يعلنه» ولكنّ هذا اللؤم إنّما هو «من قبيل» السرقة التي تؤتى بكل وقاحة. وفي مقابل ذلك فإن «من يكون قادرا على رفع هذا الشعور الذي يحول دونه ودون السرقة إلى أقصى حدوده» «لا ينضب» فيه نبع الإنصاف.

ويتحقق هذا التوسيع التأسيسي للأخلاق وفق بعدين : في ذواتنا هو تعميم شعورنا باللااحتمال الذي ينتابنا اتفاقا أمام ضيق الآخر، تعميمه على كل تجربتنا (أو هو تعميم ما يعنينا تجاه الآخرين إلى كلّ ما لا يعنينا بعد تجاههم) (VII, B, 1) (أو تعميم شعورنا بما لا يُقبل على كل ما لم نتوقّف عن قبوله وهو ذميم)؛ وخارج ذواتنا ويكون هذا التوسيع بنشر القدوة الحسنة (أولا من قبل الحاكم) (I, A, 7) على الآخرين من أقربهم منّا إلى أبعدهم عنّا. «التوسيع»، «النشر» و«التعميم» (II, A, 6) تلك هي الوظائف الأساسيّة في المونغ تسو. فمثل الأخلاق كمثل النار التي نشبت أو النبع الذي انبثق (II, A, 6) لذلك يمكن لمجرد الشعور

باللاحتمال الذي أحس به الأمير ذات يوم وهو يرى ثورا مذعورا يقاد قربانا، أن يجعل السلم تسود في الكون – شرط أن ينتشر هذا الشعور ويعمّ.

II

تأسيس أم مقارنة
(أم مقارنة قصد التأسيس)

1- بالنسبة لمونغ تسو كما هي الحال بالنسبة للفكر الصيني الأكثر شيوعا تتأسّس الأخلاق على ردة فعل اللااحتمال (أمام ما يهدد الآخر) على أن ندرك جيدا ما المقصود بالتأسيس وخاصة أن نميز بين «مبدأ» الأخلاق وما يقوم بالنسبة لها مقام «الأساس». يقول شوبنهاور إن مبدأ الأخلاق هو القضية الأولى لأخلاق ما بمعنى العبارة التي تجمل بشكل أنجع السيرة التي تفرضها أو الصياغة الأكثر عموميّة التي تقدّمها للفضيلة أما أساسها فهو غاية الفضيلة التي توصي بها وعلة الإلزام. ويتفق كلّ الأخلاقيين حول المبدأ (مثلا: «لا تلحق الضرر بأحد وساعد كل فرد قدر طاقتك») غير أن هذا المبدأ لا يعدو أن يكون نتيجة لسبب ما زلنا نبحث عنه «قد يكون الأساس الحقيقي للأخلاق»[2]. «فلطالما صيغت الأخلاق في خطب متعددة وبليغة ولكن ما من أحد نجح في تأسيسها» كيف نؤسس الأخلاق ؟ ذاك هو بالذات «سرّ الأسرار» الذي لم ننفك نبحث عنه «منذ ملايين السنين».

ويبقى السؤال قائما ولا يعد غياب التحاور حوله اليوم أو بنفس الألفاظ دليلا على كوننا قد تخلّصنا منه (بل بالعكس، ففقدانه لصرامته الأكادمية جعلته أقدر على التسرب إلى مواقفنا المبدئية وزعزعتها) فلكي نتمكن منه من جديد ونتجاوز هذا الغموض الإديولوجي وجب أن نبادر بتحديد علاماته. فلئن بدا لنا هذا السؤال في مظهر أزلي فإنه مع ذلك سؤال تاريخي – وهذا التاريخ قريب نسبيا

بالنسبة لأروبا – إذ اقترن التفكير في الأخلاق في العصر الكلاسيكي بالدين (وكان ذلك حتى أواخر القرن 18 كما يبدو من خلال كتاب **في الأخلاق** لمالبرنش)، فاعتبارها وصية الرب يجعلها تستمد منه مباشرة سلطتها (لقد أملى عليّ الرب ما يجب أن آتيه) واعتبارها جزءا لا يتجزأ من الوحي لا يلزمها بأي تبرير خاص. وفي هذا المجال اكتفى الفكر المسيحي بأخذ المشعل من فكر ميتافيزيقي منبعه عصورنا القديمة حيث كانت الميتافيزيقا وحدها القادرة على منح الأخلاق قاعدتها المشروعة (كما في الأفلاطونية حيث يتماهى المثل والخير والإله). فأخلاق تكون قاعدتها خارجها باعتبارها مجرد امتداد للدين لا يمكن أن تكون لها أسس وليست مطالبة بذلك إذ هي معفاة كأي تابع بسيط من التبرير.

لقد كانت هذه الدغمائية على حد من الثقل جعلها تفضي إلى ضرب من الريبية، ريبية ما فتئت منذ ذلك الحين تزحف في ظل تقاليدنا وتقوض بخبث ثقتها في ذاتها (وذلك على الأقل منذ أبيقور). أتعتقدون أن أسس القواعد الأخلاقية عقلانية وبديهية ؟ أليس في اختلافها الكبير بين البشر ما يدل على كونها مجرد ممارسات «خدّرنا» رسوخها الشديد حتى أننا أخذنا «التخمين» البسيط مأخذ «العلة» (Montaigne, *Les Essais* I, 23) «فقوانين الضمير التي نخالها نابعة من الفطرة تنبع من العادة إذ يجلّ كل فرد في داخله الآراء والممارسات المتداولة والمقبولة حوله ولا يجرؤ على التخلّي عنها دون شعور بالذنب ولن يلتزم بها دون شعور بالرضى». لقد أماط مونتاني اللثام على الأساس الواهي للأخلاق إذ فضح البداهة الناجمة عن «العرف» وقدرتها على تشويه الواقع («ولما قادني بحثي إلى أصلها وقفت على ضعف أساسه») وهذا يعني أن ما نقوله إذا ما كان عرفا قائما بمقدوره أن «يسند» وأن «يؤسس» أي فظاظة. وثمّة ضربة حاسمة أخرى

موجهة لأصل الأخلاق تتمثل في القول بأنه منذ اللحظة التي لم نعد نعتبر فيها العالم الإنساني إلا وفق منطق علاقات القوى انزلقت الأخلاق نحو مجال الوسائل و لم تعد لها سوى وظيفة استراتيجية فالـ *virtu* لدى ماكيفيل كما هو معلوم ليست الفضيلة : داخل عالم لم يعد شيء يتعالى عن سيره وفي علاقة مع الحظ، فلا تمثّل الفضيلة سوى براعة الأمير الفردية التي تخول له تعديل عدم استقرار الأوضاع – وبالتالي بأن يتحكم في عرضيتها (قصد فرض غرضه التجديدي على العالم). ومن ثمة كان الإقناع بفضيلة الأمير أجدى من إحراج تصرفاته فينتصر منطق الظاهر على الحقيقة انتصاراً مدروساً، ويقع التخلي بدون وجل عن الأساس القديم للأخلاق (الميتاقيزيقي الديني). وبفقدانها لأساسها التقليدي تفقد الأخلاق صلابتها وتنقلب منطقيا إلى نقيضها.

2- من هنا كانت الضرورة الملحة لإرساء الأخلاق على أسسها الخاصة بمعنى تأسيسها انطلاقا من ذاتها. ذاك كان هم فلاسفة الأنوار عندما انتشلوها من تبعيتها للدين وسلطوا نقدهم على الدغمائيات البالية. فلم تبق للأخلاق حاجة لسند الميتافيزيقا وهو سند مشبوه طالما أن نتائج الميتافيزيقا لم تعد مقنعة. ولكنها تجد مطلقها في ذاتها وهي قادرة أن تبلغ اللا مشروط بنفسها. فعوض أن تكون تابعة لميتافيزيقا غريبة ستكون لها ميتافيزيقا تخصها (هي ميتافيزيقا أسس الأخلاق) إذ بمجرد أن ترتبط بمصلحة غريبة و«أن تدعي التأسس على مبدإ خارجي (سواء كان الرب أو الطبيعة أو العلم أو المصلحة العامة) تفقد الأخلاق خلوصها وتنتهي كأخلاق كما نبه إلى ذلك كانط. ولكن الأخلاق ليست كذلك ظاهرة خبرية بل «ظاهرة عقلية» ومن حيث هي كذلك تشارك في **قبليات** العقل. فمن العقل استقت بكل استحقاق خصائص وظيفتها التشريعية – الكونية والضرورة معا (أعني

خاصيتي الأمر المطلق) بحيث تتبدل الأدوار التقليدية وتنقلب بموجب ذلك علاقة التبعية. فعوض أن تقوم الميتافيزيقا والدين مقام الأساس بالنسبة للأخلاق صارت هذه الأخيرة وهي الواثقة من أساسها (والوحيدة في هذا الوضع) قادرة على أن تكون ركيزة لقناعاتنا الميتافيزيقية بل لإيماننا الديني وأن تبرر هذه وذاك.

لا شك في أن التركيب كان من الإحكام وأن الانقلاب كان من اليسر بما ترك مجالاً للتمرّد. وإلا فكيف لم يقع الارتياب في اصطناع ما أو في خدعة داخل تبادل الأدوار هذا بين الأخلاق والدين ؟ أليست هذه الأخلاق الجامدة القائمة على قاعدتها الخاصة المتصلبة في صرامتها والمنصبة كمحررة هي بدورها وثن جديد ولو كان وثن العقل ؟ لذلك باسم التاريخ وباسم الحياة تلا عهدُ الريبة عهد «النقد» وعهد العقل المنتصر. فاكتشاف ارتباط الأخلاق بالتاريخ أدى إلى التشكيك في إطلاقية ضرورتها. ومن يلاحظ مدى تغيرها مع الغرائز التي كانت أشادت بها واحدة واحدة لا يمكن له بعد ذلك التسليم بكونيتها. فعوض أن نغذي وهم وجوب تأسيس الأخلاق حري بنا إذن أن ننكب على البحث في أصلها. هكذا استبدل نيتشه مشروع ميتافيزيقا الأخلاق بالعناية بجينيالوجيتها كما استبدل المفهوم المجرد للكائن العاقل بتصنيفية شيّدها انطلاقا من تصادم القيم الأرستقراطية أو القطيعية. لقد بينت هذه القيم ما سكتت عنه الأخلاق طويلا أي لا أخلاقيّة الأخلاق في أعماقها وتضاربها مع المثل الأعلى الذي ترفعه، إذ هي اقتصرت على إشباع غرائز الحقد والانتقام (غرائز الضعفاء وهم يفرضون طغيانهم على الإنسان الأعلى). كما بيّنت أن الأخلاق عوض أن تنطق ولو بسذاجة بخطاب العقل لم تكن شيئا آخر سوى اللغة الرمزية للأهواء أو للرغبة الحيوية الوحيدة، رغبة السيطرة.

فعبثا نحاول إذن، كما دعا كانط، قلب علاقة التبعية التي تربط عادة الأخلاق بالميتافيزيقا لأن هذه العلاقة قد قلبت بعد منذ نشأة الميتافيزيقا لكن دون أن نعترف بذلك حسب نيتشه : فنوايا الفيلسوف الأخلاقية (أو قل اللاأخلاقية باعتبار أن الأمر يتعلق في الواقع دائما بالترتيب الخاص لغرائزه) كانت دائما البذرة الكامنة التي انبثقت عنها إقراراته «الأكثر تعاليا» ومهما تسترت عن دورها الحقيقي بالتظاهر بالتبعية المتواضعة فإن الأخلاق كانت دائما مصدر الإلهام و لم تكن التبريرات الميتافيزيقية التي كان يقال إنّها مؤسِّسة لاختراعات لاحقة.

3- لقد تكوّن فكرنا الحديث من هذا القلب. الفصل الأول: «تأسيس» الأخلاق. وقع التأكيد على هذا المبدإ بوضوح في القرن الثامن عشر عندما أخرجت الأخلاق من الوصاية الميتافيزيقية الدينية. لقد كان كانط وروسو أهم رواد هذه العملية التي بلغت أوجها معهما لتتآكل مع شوبنهور (انظر مقالته حول **أساس الأخلاق**). الفصل الثاني: تقويض الأخلاق. صرخة التحرر أصدرها نيتشه بعد أن قتل الأب في شوبنهور وقد وجدت صداها لدى كل أرباب الريبة إذ ساهم ماركس وفرويد كلّ بطريقته في عملية فضح الخداع هذه. أوّلهما بفضح الطابع الغامض والعميل للأخلاق التي هي دائما تحت سيطرة الطبقة الحاكمة تستغلها على غرار الدين لدعم النظام القائم. وثانيهما بإرجاع الأخلاق إلى الآليات النفسية التي تنبع منها : فالضمير الأخلاقي ليس سوى نتاج لتكون الأنا الأعلى الذي هو بدوره استبطان للصورة الممثلنة لأبوينا أو لبديلهما خلال طفولتنا. هكذا تبدو لنا الأخلاق اليوم موضع ريبة (وعوض أن نكون نحن من يُرتاب في قدرته على بلوغ مثلها الأعلى بدا هذا المثل ذاته مريبا)، إذ عوض أن تكون الأخلاق كما ادّعى كانط ملازمة للحرية بدت قمعية (سواء تعلق الأمر باستبداد «القطيع» عند نيتشه أو بالعكس

بسيطرة الطبقة المستغلة على الجماهير عند ماركس أو كذلك بالكبت الذي يفرض من خلال الأنا الأعلى بإقامة الحضارة عند فرويد). وكذلك فعوض أن تكون الأخلاق مترفّعة كما تدّعي بدت منافقة غير صادقة فيما تشيد به من خير (حتى تجعلنا نتخلى عن إرادة القوة والثورة ونزوات الهو). ومن هنا لم يكن ما اعتبرته خاصية طبيعية للأخلاق إلاّ نتاجا لتزوير خسيس وماكر وما خلته شعورا باطنيا (ومن حيث هو كذلك «فطريا») عمليّة استبطانية، استبطان الحقد الذي نشعر به تجاه الأقوياء والذي إذا ما انقلب ولّد شقاء الضمير و«مثاليّة الزهد»، واستبطان مصالح الطبقة المهيمنة إلى درجة أنه يجعلني أتمنى خضوعي أو استبطان دور الأب الذي باضطلاعه بدور الرب يبقيني في حال من الطفوليّة... لقد بحثنا عن أساس مستقل للأخلاق فما وجدنا إلاّ استلاباً.

4- في كتابه «**مساهمة في تاريخ طبيعي للأخلاق**» ناشد نيتشه الأخلاقيين تغيير موقفهم. فعوض أن يدعوا بخيلاء تأسيس الأخلاق وهو ما دأبوا عليه عبثا كان أجدى بهم أن ينكبوا على ما هو وقتيّ المهمّة الشرعيّة الوحيدة في هذا المجال، المهمة البناءة الوحيدة رغم تواضعها، تلك المتمثلة في إحصاء ضروب الأخلاق من أجل تنظيمها ومقارنتها. فما اعتبره الفلاسفة «تأسيس الأخلاق» وما ألزموا به أنفسهم على أنه كذلك لم يكن في حقيقة الأمر «سوى شكل معقد من الاعتقاد الساذج في الأخلاق السائدة» بمعنى «مجرد حالة راهنة لأخلاق معينة» أي إنه لم يكن إلاّ «نفيا لأن تكون هذه الأخلاق قد عدّت مشكلا». لا شكّ أنّهم ظلّوا طويلا في حالة الوهم الفج هذه لافتقارهم لأمثلة تخول لهم الحكم على الظواهر الأخلاقية وبالتالي لاعتمادهم الدائم على منتقيات اعتباطية أو مختصرات عارضة أو بحسب «أخلاق محيطهم ومناخهم أو منطقتهم وطبقتهم الاجتماعية وكنيستهم وعصرهم. وقد «حال جهلهم وعدم

مبالاتهم بما يخصّ أمماً أخرى وأزمنة أخرى وعصوراً سابقة، دون تبين المشاكل الأخلاقية الحقيقية» لأن تلك المشاكل تكمن دوماً حسب نيتشه «في المقارنة بين الأخلاق المختلفة».

أفلا يكون تغيير الوجهة أفضل حل للخروج من مأزق استحالة التأسيس هذا ؟ فحتى لا نكون ضحية نفس الخدعة التي وقع فيها كل أخلاقيينا ليس أمامنا سوى الانطلاق في طلب أقدم العينات شأننا شأن «عالم الطبيعة». ذلك كان كما رأينا توجّه مونتاني الذي استطاع بعرضه لاختلاف العادات في العالم أن ينتشل الفكر الأخلاقي من سباته الدغمائي. فما كان للكونية التي يعالجها الأخلاقي (وهو المتخبط في شراك لغته وإديولوجيته) أن تفلت من الزيف لولا امتحان المقارنة. ولا يعني ذلك تعويض التفكير الأخلاقي بالأنتربولوجيا (فقد فصل بينهما كانط فصلاً) بل انتشاله من تورطه بالكشف له عن آفاق جديدة. وهكذا نكون قد برهنا عن صحة المقارنة التي قمنا بها مع مونغ تسو. فمن وجهة نظرنا تمثل الصين أقصى الاختلاف عنّا. فهي لا تنتمي لمجالنا اللغوي (المجال الواسع للعائلة الهندية–الأروبية) و لم تعرف الديانة المنزّلة ولا اتخذت من السؤال عن الوجود موضوعا لتأملاتها وأخيرا فلأن هذه الحضارة قد نمت في الواقع طويلا بمنأى عن كل علاقة تأثير معنا، فهي تمثل الأنموذج الأقصى لغيرية ممكنة. ممّا يجعل حالتها حالة «مثاليّة». «موسى أو الصين»، هكذا قال باسكال كما لو كان الأمر يتعلق بإمّية نظرية (موسى مؤسس التوحيد أمام ضخامة عالم آخر). تكتسب الصين إذن هنا وظيفة استراتيجية : فالهدف من اختيار مونغ تسو أول من أعطى الفكر الأخلاقي الصيني صياغة واضحة، هو تمكين التفكير الأخلاقي للغرب الحديث المتقوقع إلى حد الآن داخل تاريخه الخاص من فرصة للمجابهة.

ولا تخفى على أحد المزايا المنهجية التي تحققها المقارنة، فحين يتفرّس كل موقف في الموقف الذي يقابله يصبح بالإمكان

تأويل كل واحد منهما لا فقط على ضوء ما صرح به أو حتى ما أقامه كنسق بل كذلك على ضوء ما سكت عنه وما ظل مع ذلك يحركه – سواء أكان هذا المسكوت عنه قد أسكت عمداً أو أنّه اتّخذ بداهة أو أنّه لم يُقدر على تبريره. فبتقاطعهما وتفاعلهما المتبادل يسلطان الضوء لا فقط على تفكيرهما بل كذلك على منطلق هذا التفكير. انحيازاتهما الضمنية وصمتهما(*). وثمّة كسب آخر يمكن إضافته إلى هذا الكسب العام، وهو كسب حاسم في هذا المجال، لأن المشكل هنا مشترك إذ هو ذاك المشكل «الكوني؟»، مشكل أساس الأخلاق. فأبسط موقف لكتاب المونغ تسو صدى مباشر لمواقفنا. وسواء أتميز عنها أو التقى بها فهو لا يكفّ عن الإحالة عليها. لذلك تتحوّل المقارنة إلى حوار أهم أطرافه مفكرو الأنوار – من روسو إلى كانط – الذين طرحوا علينا المشكل بكلّ تروّ (وكذلك سأستلهم روح المحاورات الثقافية في القرن الثامن عشر، بل منذ مالبرنش «بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني» متقيّداً بقواعد الحوار والتبادل أي مطلقاً للاختلاف بغير حساب).

لعل نيتشه قد تنبأ أكثر مما كان يظن حين دعا ساخراً كانط «بصيني كونسبرغ الكبير» فلنكفّ إذن عن السعي إلى تأسيس الأخلاق. هكذا قال أيضاً ضد شوبنهور وضدّ كلّ الذين سبقوه. لنعمد بكلّ بساطة إلى المقارنة. أمّا أنا فسأقول على غرار ما قاله حرفيّا: لنعمل على تحاور هذين التصوّرين للأخلاق : الصينيّ والأروبي، ولننظر ما إذا لم تعنّا المقارنة بينهما على إحكام تأسيسهما.

(*) ويصح هذا خاصة بالنسبة لكتاب مونغ تسو إذ بدون هذا التفسير من الخارج لن ندرك أهمية فكره (وكثيرا ما قلل المختصون في الفكر الصيني من قيمته) لما يبديه هذا الفكر من السذاجة ومن البداهة ولتأثيره كذلك في التقاليد الصينية (على الأقل بداية من القرن الحادي عشر ميلادي) وشبه انصهاره في إديولوجيتها. فمن داخل الحضارة الصينية يحول اندماجه الشديد فيها دون **التفطن له** ومن خارجها فقط يتحول إلى **إشكال**.

III

سـرّ الـشـفـقـة

1- الحوار المباشر ممكن (مباشر بمعنى أننا لن نحتاج كما هو الحال عادة إلى تأويلات وسيطة) لأن من يحاورنا ينطلق من نفس التجربة التي انطلقنا منها : أي تأثرنا أمام ما يهدد الآخر. فردّ فعل اللااحتمال الذي يشير له مونغ تسو يتطابق كليا (في السياق الذي أدرجت فيه) مع تصورنا المألوف «للشفقة». وإلى هذا الشعور بالشفقة يعود روسو بإلحاح ليبيّن الأخلاقيّة في الإنسان : فهو الذي «يدفعنا دون تفكير إلى إغاثة من يتعذب» (الشفقة) إذن فضيلة كونيّة سيّما وهي سابقة لكلّ استعمال للعقل (أصل اللامساواة). فمثال الطفل على وشك السقوط في البئر عند مونغ تسو مع إضافة الباثوس (هذا الباثوس الذي يغذي إحساسنا بالمأساة منذ العصور القديمة والذي لم تعرفه الصّين) يقابله ما يستشهد به روسو من قصّة «النّحل» : «الصورة المؤثرة لرجل محبوس يرى في الخارج حيوانا مفترسا يقتلع طفلا من حضن أمه». وعلى غرار المفكّر الصّيني بيّن روسو أنّ الّذي تحرّكه الشفقة لا يجني أيّة مصلحة خاصّة من الحادثة. وحتّى الإحساس بالشفقة حيال موت الآخر له ما يقابله لدى روسو بل يسحبه على عالم الحيوان «فالحيوان لا يمرّ دون انهمام أمام حيوان ميّت من بني جنسه، بل ثمّة حتّى من يعمد إلى ضروب من المواراة». تلقائيّة ردّ الفعل، كونيّة الظاهرة والتنزّه عن المصلحة : إن الأمر ليتعلّق في كلتا الحالتين بنفس التجربة الأصليّة.

هذه التّجربة أصليّة لسببين : لأنها التجربة الأكثر تجذّراً وهو ما يؤكده ظهورها التلقائي وكذلك لأنهاّ أساس أخلاقيتنا

وأن كلّ المظاهر الأخرى لحياتنا الأخلاقيّة مجرّد نتيجة لهذه التجربة. فهي إذا النقطة الحاسمة والكافية لبداية تخلّقنا، هي نبعه الذي لا ينضب. وعند مونغ تسو فإنّ ردّ فعل اللااحتمال هو أساس الإحساس «بالإنسانيّة» (le ren confucéen) وفيه تختزل الأخلاقيّة. في نفس الاتجاه يؤاخذ روسو الريبي لكونه لم يدرك أن الشفقة هي «الفضيلة الوحيدة» التي «تنشأ عنها سائر الفضائل الاجتماعية والتي يعترف بها للبشر» : فليس «الكرم» و«الحلم» و«الإنسانية» «سوى الشفقة حين تتعلّق بالضعفاء والمخطئين أو البشريّة عامة». لقد بيّن شوبنهاور بدوره، مقتفيا آثار روسو، أنّ الشفقة بصفتها «الظاهرة الأولى في الأخلاق» هي في نفس الوقت أصل «الواجبات التي يفرضها القانون الصرف» و«الواجبات التي تمليها الفضيلة الأخلاقية»، أصل «العدل» وأصل «الإحسان».

إن الصيغة التي يتخلل بها هذا الانفعال الأصلي تصرفاتنا تسمح لنا أن نصل بالمقارنة إلى أبعد حدودها : فحين يعمّ هذا الانفعال الأصلي وينسحب على كافة الجنس البشري كما يقول روسو ينفتح على الإنصاف. وكذلك تقترن في الفكر الصّيني الإنسانيّة بالإنصاف (ren et yi) وهو ما لم ينقطع الفكر اللاّحق عن إقراره. وفي هذا المعنى يرى روسو أنه «حتى لا تنقلب الشفقة إلى ضعف» وجب ألاّ نتعاطاها إلا إذا كانت في اتفاق مع العدل» (Rousseau, *Emile*, p. 303). «فالشفقة واجبة تجاه الجنس البشري أكثر مما هي واجبة تجاه القريب». وتغيير المقاييس لا يضرّ بالانفعال الأصلي. فإثارته لا تفقده شيئا من حدته إذ يقع فقط تعديله (إثارة -- تعديل : مفهومان متصاديان في الصين). وبتوسّعه هذا، يصبح الانفعال أساس المجتمع.

2- وهكذا على ما يبدو يضمحلّ كلّ تباين في ما يخصّ العصر والثقافة والوسط. ويكون التقاء الصورتين بحيث تكتسب الرؤية وقد صارت ثنائيّة تضاريس جديدة. إذ لا مجال للشك حينئذ أننا أمام نفس التجربة المقدمة من الطرفين كأساس للأخلاقيّة باعتماد نفس الصنف من الأمثلة ووفق نفس الإحداثيات. أخيرا قد نكون عثرنا على «الإنسان»، كان يكفي أن نجليه فيظهر. و لم يعلن روسو غير ذلك حين أعرض عن سفسطة الفلاسفة وكلّ الاستدلالات العقيمة وأعلن فصل الإنسان الطبيعي عن الإنسان الاجتماعي والعثور على الإنسان «الحقّ» تحت قناع الحضارة. لقد «كشف» روسو عن الإنسان كما قال كانط في وقت ما. فكيف نعجب بعد هذا أن يلاقي روسو بكلّ تلقائية رؤية الصينيين القدامى – وهو الذي لم يطلع عليها ؟

غير أن طرافة هذا الاكتشاف لم تمنع الفكر في أوروبّا من حيرة تحوّلت بموجبها كلّ هذه البداهة إلى تساؤل. إذا سلمنا بأن «الشفقة» هي عين تلك التجربة التي لا جدال فيها للأخلاقية فكيف نفسّر انتظارنا لروسو حتى يكشف لنا عن ذلك ؟ (ولماذا كذلك لم تعد الروسويّة تقنعنا منذ ذلك الحين ؟). في الواقع إذا رجعنا إلى ما كتبه روسو حول الشفقة خاصة في **إميل** شدّ انتباهنا الغموض الذي يكتنفها. فلنتبين أولا ما هي الشفقة ؟ هي «أن نتصوّر أنفسنا محلّ ذاك الذي يتعذّب» («إذ أنّ العذاب لا أعانيه في ذاتي كفرد بل في الآخر» (Rousseau, *Emile*, p. 21) ولكن ما الذي يخوّل لي أن «أحلّ» في الآخر وأن «أتماهى» ؟ تلك هي قدرة «المخيّلة» على ما يبدو. وينتج عن ذلك (نتيجة تكاد تكون متضاربة مع ما وقع إقراره في البداية) أنّ شعور الشفقة الذي قدمه روسو على أنه شعور فطري في ضمير الإنسان يحتاج في الواقع وساطة المخيّلة (فالشفقة لا تحرّكنا «إلا إذا

عملت مخيّلتنا» (Rousseau, *Emile*, p. 261)) والحال أن عمل المخيلة هذا بعيد عن أن يكون ظاهرة طبيعية والدليل على ذلك أن انعدام التأثر يصبح شيئا واردا إذا ما ألفنا مشاهد المعاناة إذ عندها تتعطل المخيّلة عن كلّ تحليق («لأننا لا نتخيّل ما ألفنا رؤيته» (Rousseau, *Emile*, p. 273)). لذلك كان من الضروري أن نحمي إميل من الرؤية المطوّلة للمشاهد المؤلمة حتى لا نطمس قوّة المخيّلة فيه) بل قل إن مخيّلتنا لمّا كانت لا تتحرّك سواكنها إلا تحت تأثير الحواس .بمعنى بعد سنّ البلوغ. فإنّ الشفقة شعور غريب عن الطفل (فما بالك بالمرأة التي يبدو أنّها قد بقيت هي الأخرى طفلا على أكثرمن مستوى ؟ (Rousseau, *Emile*, p. 245)).

لقد أعلنّا تجرّد الشفقة (وهو ما يؤهلها لأن تكون شعورا أخلاقيا بل قل الشعور الأخلاقي الحقيقي). غير أن روسو الذي اعتبرها ثاني «الحِكم» في **إميل** يؤكد مع ذلك «أننا لا نشفق لدى الآخر إلاّ ممّا لا نعتقد أننا في مأمن منه» (Rousseau, *Emile*, p. 263). وهذا يعني أنني لا أشفق على الآخر إلا في حدود ما أعتقد أنه يمكن أن يصيبني. فالشفقة التي خلناها «من الإيثار» أمست نسبية للأنا الذي يشعر بها. فانقلبت منطقيّا إذن إلى أنانية. روسو ذاته يشير ضمنيّا إلى ذلك في تفسيره «اللذّة» المرتبطة بالشفقة : «في الشفقة لذّة، لأن من يتصور نفسه مكان الذي يتعذب لا يستطيع أن لا يشعر باللذة لكونه لا يتعذب مثله» (Rousseau, *Emile*, pp. 259-260) وبمعنى آخر فرؤية الآخر وهو يتعذب «تعفينا مما يعانيه». ومن هنا لن تكون هناك مبالغة إذا خلصت إلى القول أنني أشعر «بلذة» ما (سادية؟) لرؤيته يتعذب بما أنّ ذلك يسمح لي أن أقدّر المسافة بين الحالتين وأن أتبين إلى أيّ حدّ أنا أسعد منه (Rousseau, *Emile*, p. 270). ومهما حاول روسو أن يقلّب تبريره للشفقة فإنه لم يتمكن مع ذلك

من الإفلات من منطق الأنانية هذا. وقد لاحظ في هامش من هوامش **إميل** (Rousseau, *Emile*, p. 280) أنّه إذا كنت في شعوري بالشفقة «أتماهى مع نظيري» و«أشعر نوعا ما أنني فيه» فإنما ذاك «لكي لا أتعذّب من كوني لا أريد عذابه» وبمعنى آخر ليس «اهتمامي به» سوى «حب لذاتي».

غريبة هي هذه الشفقة ! لتشابكها ولبسها لم نعد نتبين فيها الشعور الأخلاقي الأصيل. لقد قال لاروشفوكو، أكبر محتقريها في القرن المنصرم، أنها ليست سوى «التبصر البارع لما قد يلحقنا من مصائب». فبإغاثة الآخرين نحن نحسن لأنفسنا بشكل مسبق قصد إلزامهم بإغاثتنا إذا ما حدث أن احتجنا لذلك. و لم يستطع روسو ذاك المدافع الكبير عن الشفقة أن يفلت من هذه الوجهة مهما حاول التبرؤ منه ومهما قدّم من تبريرات ممكنة إذ تعوزه في ذلك الدقة (دقة التشاؤم المنغلق انغلاقاً على ذاته داخل نسقه) ولالتزامه بالحدة (حدة النفس الطيبة). لم يستطع روسو رغم ما قدّمه من تبريرات أن يفلت من الدوران في حلقة مفرغة. إذ بتركيزه لمفهوم الإنسان على مفهوم **حب الذات** لم يبق للشفقة إلا دور «الشكل الآخر» لهذا الحب، أو في أقصى الحالات الإضافة الملحقة بقاعدة الأنا (يكفي أن نعود إلى **الخطاب في أصل اللامساواة** حتى نرى كيف يلحقها في استطراد جملة، إذ يقول (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*) «يوجد فضلا على ذلك مبدأ آخر...») وهذا دور لا يمكنها من تغيير التوجه المتبع (وقد ساهم روسو في تدعيم ذلك) أي التوجه نحو «الفردانيّة» بالمعنى الضيق للكلمة ومفاده أن يتمثل الإنسان الوجود انطلاقا من فرديّته.

فروسو لم يكتشف إذن الإنسان «الحق» كما ادعى ذلك أو كما دأب البعض على إسناد ذلك الفضل له، بل اكتشف الإنسان

«ذا الإحساس» أو ذاك الذي ينعم بإحساسه. لقد نجح إذن في وصف الإنسان الحسي للآخرين دون أن يتمكن من تفسير كيف يمكن لهذا الإنسان أن يحس بالآخرين خارج علاقته بنفسه : لقد استطاع أن يبهرنا بذكره «عذوبة» الشعور بالشفقة لكن هذه الشفقة التي تفطّنا لكونها الشعور الأخلاقي الأصلي بقيت بدون تأسيس.

3- من هنا حرص شوبنهور عندما عزم على تأسيس الأخلاق على الشفقة على اتخاذ بعض الاحتياطات أولها ربط الأخلاق ربطا وثيقا بالإيثار حتى نبقي على صفائها (لذا عُدّ فعل الخير لتحسين الذات أو للفوز بالجنة أنانية) وثانيها أَنْ دحَض من البداية الأطروحة القائلة بأن الشفقة تعود إلى فيض مخيلتنا (كما لو كان بإمكاننا أن نعتقد بأننا نشعر بألم الآخر)[3]. إذ بالنسبة إلى شوبنهور نحن «لا ننفكّ نرى أنه هو المتألم ولسنا نحن». وهذه الاحتياطات متى أخذناها لن تنقص من غموض المشكل الذي تطرحه الشفقة إذ كيف «يمكن لعذاب ليس **عذابي** ولا يخصني **أنا** أن يصبح مع ذلك علة «تحركني مباشرة» كما «يحركني عذابي الخاص»؟ (**شوبنهور**، ص 182).

فالمشكل الذي تطرحه الشفقة يمكن إذن رده إلى مشكل «تماهينا» مع الآخر باعتبار أن الشفقة تفترض «محو» كل اختلاف بيني وبين الآخر إلى حد معين على الأقل» (وأن يتحول «اللا أنا» إلى «أنا» إلى درجة ما) (**شوبنهور**، ص 156). لكنني لا أستطيع أن «أحلّ داخل جلد الآخر» («فتألّمي فيه» لا يمنع «أعصابي» من أن تكون داخلي...) (**شوبنهور**، ص 183) . الحلّ الوحيد الممكن هو أن ترتكز الشفقة لا على القدرة على التخيّل بل على علاقة معرفة: «فالوسيلة الوحيدة التي يمكنني الالتجاء لها هي أن أستعمل المعرفة

المتوفرة لديّ عن هذا الآخر، والتصور الذي لي عنه في ذهني قصد التماهي معه» وأن أتمكن في تصرفاتي من أن أعتبر الاختلاف بيني وبينه «كما لو كان غير موجود». ومع ذلك فهذا لا يخلّصنا من المشكل الذي واجهه روسو إذ كيف يمكن اعتبار الشفقة إحساسا تلقائيا – شوبنهور كذلك يؤكد على الطابع المباشر للظاهرة – وفي نفس الوقت اعتبارها في حاجة إلى وساطة «تصور» والمرور عبر «سلسلة الأفكار هذه» ؟ للخروج من هذا المأزق لم يجد شوبنهور من حل سوى الإقرار بوجود «سرّ». الشفقة ظاهرة لا يمكن تفسيرها بواسطة العقل ولا يمكن للخبرة أن «تكشف لنا عن أسبابها». فيها يكمن «السر العظيم للأخلاق» – منطلقها و«ما يحدها» كذلك.

وراء الإقرار بالسرّ يوجد في الواقع عند شوبنهور حلّ : إذا كنت لا أستطيع أن أفسر كيف يسقط الحاجز وقتيا خلال الإحساس بالشفقة بين الأنا واللاأنا، فما عليّ إلاّ أن أفترض أن هذا الحاجز وهمي وأنّ الأنا وَهْمٌ. إذا كانت الفردانية هي التي تحول دون فهمي للشفقة بالرّغم من أنها التجربة الأكثر صدقا، فما عليّ سوى التخلص من مبدإ التفريد : عندما أشعر بالشفقة أتبين أن الآخر في الواقع ليس آخرا وأننا واحد وبالتالي بإمكاني أن أشعر «مباشرة» بآلامه كما أشعر بآلامي. حلّ ميتافيزيقي للبس نفساني. كان يكفي أن نستحضر من جديد الازدواج التقليدي بين الظاهر والواقع. فالأنا والفرد كما ندركهما وفق الأطر **القبلية** للإدراك (الزمان والمكان كما عند كانط) ليسا سوى ظاهر الأشياء، أما واقع العالم الذي تكشف لنا عنه تجربة الشفقة فهو وحدته الجذريّة. «واحد وكلّ» (الواحد هو الكلّ) حسب الحكمة القديمة. فَبِلَيٍّ عُنق كانط أي بإخضاعه للفيداس vedas (ونحن نعلم أن الظواهر لدى كانط

ليست مظاهر) لم يقتصر شوبنهاور على جعل الشفقة التجربة المؤسسة للأخلاق بل كذلك الطريق لبلوغ الحقيقة.

4- هنا تظهر المفارقة : من جهة يدعي شوبنهور أنه لن يقتصر على «الجزم» (اعتباطيا) أن الشفقة هي الداعي «الحقيقي» الذي «يكمن خلف كلّ فعل خيّر من وجهة نظر أخلاقية» بل أنه قادر على «تقديم الدليل» على أنه الوحيد الممكن (**شوبنهور**، ص 152)، لكن هذا الدليل ليس شيئا آخر سوى الاعتراف بوجود «سرّ». وفي ذات الوقت يعتبر الشفقة من بين الظواهر الذهنية الأكثر بداهة وعمومية (إذ هي «إنتاج مباشر للطبيعة» غير خاضع «لأي شرط سواء أكان مفاهيم أو دينا أو مذاهب أو أساطير أو تربية» وهي «تظهر في كلّ بلد وكلّ زمان») (**شوبنهور**، ص 162) و لم يعثر شوبنهور على أي سلف «من بين كلّ فلاسفة المدرسة الأخلاقية» (باستثناء روسو) ولكن ألم يكن روسو «ممن أرضعتهم الطبيعة» ؟) (**شوبنهور**، ص 204). ما من شكّ في بداهة الشفقة (التجربة الأكثر تلقائيّة والأقرب للإحساس) ولكن لا تفضي هذه التجربة إلاّ إلى المعضلات. فالمشاكل المتعلقة بالأنا لا يمكن حسمها إلاّ بنفي الأنا ذاته وعوض أن نسرّح الأقفال، أقفال الفردانية، ننسفها لكي نبني في النهاية من جديد عن طريق استعارات عشوائية الميتافيزيقا الأكثر مثالية.

الحلّ جذريّ ولكنه باهظ الثمن (باهظ لما يستوجبه من تنازلات تلحق على التساوي التجربة والمنطق). إن ما أريد أن أبيّنه هو أنه مهما تعلّق ها هنا الأمر بالتجربة ذاتها، وعلى خلاف شفقتنا، فإنّ نظرية رد فعل اللااحتمال التي سبقت الإشارة لها عند مونغ تسو تفلت من هذه المعضلات، وذلك من جهة لأنه لم يخطر لمونغ تسو كما لم يخطر لأيّ صيني من العصر القديم أن ينفي الفرد وهو يجهل الازدواج الميتافيزيقي للعالم. ومن جهة أخرى لأنه لا

يواجه إحراجا أمام الطابع التلقائي والمتجرّد للشفقة وذلك لأنه يعتبر ما نصنفه نحن شفقة ردّ فعل أمام (اللااحتمال) فقط. فالفردية بالنسبة إليه غير منفصلة عن ظاهرة التفاعل : والفرد موجود بالفعل ولكن عوض أن نتصوّره داخل الأفق العازل للأنا الذات فإنّنا نعتبره من اللحظة الأولى طرفاً فاعلا داخل علاقة(*).

ينتهي التعجب بمجرّد أن نتراجع عن رؤيتنا الذاتية ونتحرر منها لأن نظرية ردةّ فعل اللااحتمال تندرج داخل الرؤية الصينية للواقع فلا تربك الجهاز النظري الصيني ولا تتضارب معه كما هو الأمر لدينا فيما يخصّ الشفقة. بل يمكن اعتبارها أصدق تسجيد لها (وكثيرا ما اعتمدت تجربة ردة فعل اللااحتمال عند مونغ تسو من جهة ما هي حثّ إيجابي، لتفسير سير العالم). انطلاقا من رؤية ثنائية الأقطاب للواقع (عوض أن ينظر للعالم انطلاقا من سلطة فريدة ومعزولة كالروح أو الربّ) تصوّر الصينيون الواقع كتمشٍّ نحو التحقق ناتج عن مجرّد التفاعل الجاري (لا فقط بين السماء والأرض **اليين واليانق** كما هو منصوص في متن **التغيير القديم** yijing أو Zhouyi، ولكن كذلك بين قطبي الداخل والخارج – ما أشاهده وما أشعر به). فمن جهة ما هو سيلان يكون العالم ارتجاجاً متبادلا ومتواصلا. وهذا يعني أن **تواصله** قد قُدّ من «التحريضات» التي لا تنفكّ تحدث بين مختلف جوانبه و«التي تتواصل» بانتشارها عبر الواقع (انظر المفهوم القديم قان–تونق (gan-tong) : فخاصية التحريض هو كونه ينتشر وأنه بانتشاره هذا

(*) المهم في هذا المجال هو أن يكون الطابع العلائقي هو الأول – كما هو الحال عادة في الصين. مثلا لكي يعبروا عن «الشيء» (ذاك المفهوم المفرّد لدينا) يستعمل الصينيون (شرق–غرب) ولكي يعبروا عن مفهوم «المشهد الطبيعي» (مفهوم موحّد لدينا) يستعمل الصينيون مفهومي «فوق–تحت» و«جبال–مياه».

يبعث الحركة). فبهذا المعنى يجب أن نفهم رد فعل اللااحتمال إذ هو في هذا التفاعل القائم بين الأنا والآخر (انطلاقا من اختلاف أوضاعنا) التحريض الصادر عن الآخر والذي ينتشر عبر انفعالي ليولد مباشرة ردة فعلي. فالانفعال الذي يميّزه إذن هو إن-**فعال** تفلت قدرته على الرجّ في دخيلتي من انتباهي ومن تفكيري. ومن هذه الظاهرة تصدر المبادرة – وليس من الأنا كجهة معزولة. لذلك وقبل أن أتمالك نفسي أجدني مدفوعا خارجها (مثلا لإنقاذ الطفل).

فليس التصور الصيني (بتحديده للعالم انطلاقا من الأنا) فردانيا ولا هو نافٍ للفردية (إذ كلّ تحقق يحدث عن طريق التفرد) بل ينخرط داخل أفق فوق–فردي (الكيان ككل لا يتوقّف عن التفاعل والتواصل داخل ذاته). وما الشفقة سوى المظهر المميز لهذا الطابع الفوق–فردي والفوق–انفعالي الخاص بالكيان. لذا فما كان يمثل مشكلا في الجانب الأوروبي فقد في الجانب الصيني طابعه الإشكالي لأن الأنا الفردي لا يعتبر ذاتا جوهرا (وبالتالي مستقلا) بحيث لا يكون عليّ أن أتساءل كيف يتمّ «خروجي» من ذاتي (عندما تحثني على ذلك الشفقة). ولأن الآخر ليس قائما كموضوع أمام وعيي، فلن أحتاج للتساؤل كيف يمكن أن «أتماهي» معه (بواسطة ملكة المخيلة أو المعرفة). في التصور الصيني للأخلاق ترفع التناقضات النفسية (بين اللا مباشر والمباشر وبين ماهو في ذاتي وما هو في الآخر) فلا نتساءل إن كان الإحساس بالشفقة قد نبع داخلي أو داخل الآخر (ولا مجال للتعابير الحرجة لفلاسفتنا كأن نقول مثل روسو «أشعر بشكل ما أنني فيه» أو مثل شوبنهور: يسقط كلّ حاجز بيني وبين الآخر «إلى حدّ ما على الأقلّ»). بما أن الشيء قد حدث بالفعل بيننا (وأن هذا الما بيننا هو الأساسي بحكم مجال التفاعل الذي يخصّه). فالشفقة تبيّن لنا بغتة أننا في أعماقنا وبموجب وجودنا في حالة تواصل– أن كلينا موصول بها.

فباسم هذا الوجود المشترك والمهدد في الآخر أردّ الفعل داخلي. ويفسر الطابع العابر للفردية هذا ظاهرة الشفقة أحسن مما يفسرها مفهوم البينذاتية الحديثة لدينا (والذي وضع كما هو معلوم حتى لا نضطرّ لموضعة الآخر «الوجود مع» Mitsein، في انتظار «نحن ذات»). فقد أشعر بالشفقة تجاه الحيوان (لنتذكر حادثة الأمير مع العجل وهو ما يؤكد عليه شوبنهور من جانبه كذلك) ولكني لا أستطيع أن أتذرّع ببينذاتية فعليّة بيني وبين الحيوان. فما يربط بيننا في الواقع هو اشتراكنا في الكيان، سيلان الحياة هذا الذي يتخللنا فنهتزّ له.

وفي رأيي فلأن الجهاز النظري الصيني يتصوّر الشفقة على أنها سيرورة (تفاعل) وظاهرة فوق فردية (تحريض–سريان) فإنه يجعلها أوضح لنا. ولا يعني هذا أنّ التصور الصيني لردّة فعل اللااحتمال «يحسم» المشاكل الناتجة عن تصورنا للشفقة باعتبار أنه لا يعتمد نفس (الجهاز النظري) لكنه **يذيبها**. وذلك لا يجعلها فقط أكثر وضوحا نظريّا بل يصقلها أكثر على المستوى الإيديولوجي. فتصوّرنا للشفقة قد بقي سجين تصوّر معيّن «للبؤس» فتصوّرنا (يقول روسو «بؤسنا المشترك هو الذي يدفع قلوبنا للإنسانية») (Rousseau, *Emile*, p. 259). فالشفقة مرتبطة بضرب من الاحتفاد العدمي بالألم (إذ يعتبرشوبنهور أنّ «الألم هو الشيء الإيجابي») (**شوبنهور**، ص 159). هذا ما جعل نيتشه يسعى لتحرير نا من «ديانة الشفقة» المشحونة مواعظها «احتقارا للذات» (Nietzsche, *Le gai savoir*, § 222) ولارتيابه في الإحساس بالضعف الذي تمثله (عبر الضغينة) ذهب نيتشه إلى رفض كلّ أخلاق غيريّة وبشّر («بأفق جديد فسيح سيفتح أمام» من سيبدأ في الشك في قيمة الشفقة (Nietzsche, *Généalogie de la morale. Avant propos*, § 6). غير أنّ ردّ الفعل أمام اللااحتمال نقيّ من كلّ ضمير قلق ومن كلّ

يبعث الحركة). فبهذا المعنى يجب أن نفهم رد فعل اللااحتمال إذ هو في هذا التفاعل القائم بين الأنا والآخر (انطلاقا من اختلاف أوضاعنا) التحريض الصادر عن الآخر والذي ينتشر عبر انفعالي ليولد مباشرة ردة فعلي. فالانفعال الذي يميّزه إذن هو إن-**فعال** تفلت قدرته على الرجّ في دخيلتي من انتباهي ومن تفكيري. ومن هذه الظاهرة تصدر المبادرة – وليس من الأنا كجهة معزولة. لذلك وقبل أن أتمالك نفسي أجدني مدفوعا خارجها (مثلا لإنقاذ الطفل).

فليس التصور الصيني (بتحديده للعالم انطلاقا من الأنا) فردانيا ولا هو ناف للفردية (إذ كلّ تحقق يحدث عن طريق التفرد) بل ينخرط داخل أفق فوق-فردي (الكيان ككل لا يتوقّف عن التفاعل والتواصل داخل ذاته). وما الشفقة سوى المظهر المميز لهذا الطابع الفوق-فردي والفوق-انفعالي الخاص بالكيان. لذا فما كان يمثل مشكلا في الجانب الأوروبي فقد في الجانب الصيني طابعه الإشكالي لأن الأنا الفردي لا يعتبر ذاتا جوهرا (وبالتالي مستقلا) بحيث لا يكون عليّ أن أتساءل كيف يتمّ «خروجي» من ذاتي (عندما تحثني على ذلك الشفقة). ولأن الآخر ليس قائما كموضوع أمام وعيي، فلن أحتاج للتساؤل كيف يمكن أن «أتماهي» معه (بواسطة ملكة المخيلة أو المعرفة). في التصور الصيني للأخلاق ترفع التناقضات النفسية (بين اللا مباشر والمباشر وبين ماهو في ذاتي وما هو في الآخر) فلا نتساءل إن كان الإحساس بالشفقة قد نبع داخلي أو داخل الآخر (ولا مجال للتعابير الحرجة لفلاسفتنا كأن نقول مثل روسو «أشعر بشكل ما أنني فيه» أو مثل شوبنهور: يسقط كلّ حاجز بيني وبين الآخر «إلى حدّ ما على الأقلّ»). بما أن الشيء قد حدث بالفعل بيننا (وأن هذا الما بيننا هو الأساسي بحكم مجال التفاعل الذي يخصّه). فالشفقة تبيّن لنا بغتة أننا في أعماقنا وبموجب وجودنا في حالة تواصل- أن كلينا موصول بها.

فباسم هذا الوجود المشترك والمهدد في الآخر أردّ الفعل داخلي. ويفسر الطابع العابر للفردية هذا ظاهرة الشفقة أحسن مما يفسرها مفهوم البينذاتية الحديثة لدينا (والذي وضع كما هو معلوم حتى لا نضطرّ لموضعة الآخر «الوجود مع» Mitsein، في انتظار «نحن ذات»). فقد أشعر بالشفقة تجاه الحيوان (لنتذكر حادثة الأمير مع العجل وهو ما يؤكد عليه شوبنهور من جانبه كذلك) ولكني لا أستطيع أن أتذرّع ببينذاتية فعليّة بيني وبين الحيوان. فما يربط بيننا في الواقع هو اشتراكنا في الكيان، سيلان الحياة هذا الذي يتخللنا فنهتزّ له.

وفي رأيي فلأن الجهاز النظري الصيني يتصوّر الشفقة على أنها سيرورة (تفاعل) وظاهرة فوق فردية (تحريض–سريان) فإنّه يجعلها أوضح لنا. ولا يعني هذا أنّ التصور الصيني لردّة فعل اللااحتمال «يحسم» المشاكل الناتجة عن تصورنا للشفقة باعتبار أنه لا يعتمد نفس (الجهاز النظري) لكنه **يذيبها**. وذلك لا يجعلها فقط أكثر وضوحا نظريّا بل يصقلها أكثر على المستوى الإيديولوجي. فتصوّرنا للشفقة قد بقي سجين تصوّر معيّن «للبؤس» فتصوّرنا (يقول روسو «بؤسنا المشترك هو الذي يدفع قلوبنا للإنسانية») (Rousseau, *Emile*, p. 259). فالشفقة مرتبطة بضرب من الاحتفاد العدمي بالألم (إذ يعتبرشوبنهور أنّ «الألم هو الشيء الإيجابي») (**شوبنهور**، ص 159). هذا ما جعل نيتشه يسعى لتحرر يرنا من «ديانة الشفقة» المشحونة مواعظها «احتقارا للذات» (Nietzsche, *Le gai savoir*, § 222) ولارتيابه في الإحساس بالضعف الذي تمثله (عبر الضغينة) ذهب نيتشه إلى رفض كلّ أخلاق غيريّة وبشّر («بأفق جديد فسيح سيفتح أمام» من سيبدأ في الشك في قيمة الشفقة (Nietzsche, *Généalogie de la morale. Avant propos*, § 6). غير أنّ ردّ الفعل أمام اللااحتمال نقيّ من كلّ ضمير قلق ومن كلّ

بؤسويّة إذ لا يتضمن أيّ شقاء أولي ولا يغذي أي رضى بالذات ذي صبغة أليّة.

فردّ الفعل أمام اللااحتمال ليس ضعفا بل هو إذ يبرز أمام ما يهدد الآخر يذكرنا فجأة كياننا المشترك ويعيد إحياء ذاك الرابط الذي -- يربط بيننا – ألا وهو الحياة.

IV

علامات الضمير الأخلاقي

1- لقد انبهر كانط في البداية بأفكار روسو. كان روسو بالنسبة إليه نيوتن الطبيعة البشرية : فكما أنّ نيوتن أوّل من اكتشف النظام والانتظام في الطبيعة الفيزيائية فإنّ روسو هو كذلك أول من اكتشف وراء الاختلاف الناجم عن التواضعات طبيعة الإنسان الحقيقيّة[4]. وأخذ كانط عن علماء النفس الإنقليز (شفتسبيري وهوتشسون وهوم...) قولهم بأن الشعور هو منبع الأخلاق وشارك روسو ثقته في الطيبة الأوليّة للإنسان متماشيا في ذلك مع تفاؤل عصره (خاصة بين سنتي 1762 و1765) فلم تبد له الأخلاق نتاجا لإلزام خارجيّ يعمل ضدّ ميولاتنا بل تعبيرا لميل تلقائي إذ هي «تفتّح طبيعتنا ذاته»[5].

ولكن ما كان بإمكان كانط أن يتمسّك طويلا بهذا الموقف فهو في مراجعته للشفقة، ذاك الميل الأخلاقي الأوّل لدينا يصل إلى الريبة فيها. «فهذا الميل القلبي» الذي يتحوّل إلى «دفء الشعور بالتعاطف» مهما بدا «جميلا ولطيفا»، لا يتعدى أن يكون «انسياقا أعمى» تنقصه كونيّة المبادئ (انظر **ملاحظاته حول الشعور بالجميل وبالجليل**)[6]. فهل يجوز أن يكون الإنسان الفاضل هو الإنسان الذي لا «يتوقّف عن البكاء» أمام مصاب الآخر–ذاك الذي يغرق «قلبه» في «السوداء» ؟ وإنّما اكتشف كانط داخل الالتباسات المرتبطة بالشفقة عيب النقاوة الذي يميّز كلّ ميل حسيّ : فحتى لو ساعدنا هذا الميل على التصرف وفق الواجب وحتى لو لم نتبيّن حينها في ذواتنا أي سبب «للغرور والمنفعة» فلا شيء يدلّ مع ذلك أننا تصرّفنا **احتراما للواجب** وأن لفعلنا هذا قيمة أخلاقية حقيقية. وقصد الإبقاء على جدارة الأخلاق، وجد

كانط نفسه مجبرا على إفراغها من كلّ ما يعود إلى التجربة وبالتالى إلى تصور الأخلاق في استقلال عن الطبيعة الإنسانيّة (فلا اعتبار إلاّ لطبيعتنا «كذات عاقلة»). وبما أن الشفقة معرّضة مثل كلّ ميل بشريّ إلى أن تشوبها بعض المؤثرات الحسيّة (بأن تحمل طابع «الأنا المبجّل») فإن تأسيس الأخلاق عند كانط يصبح عزلاً لها وإزالة لكلّ أثر للأنتربولوجيا أو للتيولوجيا حتى لا نبقي إلا على واجب الوجود القانوني. فالشفقة ليست فقط فكرة عكرة في ذاتها، ولكن بمجرّد أن تكون سابقة لاعتبار القانون فهي «تقلق ذوي النية الحسنة» وتجعلنا نأمل في التخلّص «منها».

وهنا يبرز سؤال يخصّ الوازع الأخلاقي. فمن جهة العقل قد تحدّدت الأخلاق. أما من جهة الإنسان فلم نعد نرى ما الذي يدفعنا للفعل وفقا للأخلاق، إذ بقطع الأخلاق عن التجربة وبعزلها عزلاً حتى تكون خالصة – قبليّة – لا تحيل إلا للكائن العاقل، نصبح مهددين بالخطر المعاكس، خطر انعدام كلّ رابط بيننا وبينها. وحتى نعبّر عن هذا الوضع بشكل إيجابيّ سنقول : كيف يستطيع القانون الأخلاقي أن يكون دافعاً، بمعنى أن يحدّد الإرادة مباشرة ؟ من المفروغ منه أن الأمر الأخلاقي لا يمكن أن تحركه المنفعة (وإلاّ لم يكن أخلاقيا)، ولكن ما الذي يجعلني في هذه الحال أوليه اهتماما ؟ يتمثل فضل كانط في كونه أراد أن يحدد بدقة شديدة المطلب الأخلاقي (في طابعه الخالص القبلي) ولذلك فهو يبقى المخاطب المميّز في هذا الحوار. غير أن كانط إذ حرّر الأخلاق من كلّ ميل حسّي لم يعد قادرا على أن يبرّر إدراجها داخل التجربة (حتى تضفي عليها طابع الضرورة)، وإذ تصوّرها في استقلال عن الطبيعة الإنسانيّة عجز عن تبيان كيف تكون إنسانيتنا معنيّة بها (إذا ما استثنينا تأثيرها على الحساسية أي شعورنا بالاحترام تجاه القانون). ومهما بيّن في آخر ميتافيزيقا الأخلاق الوجه الذي يجب أن نفهم به

بقاء سبب الأخلاق هذا مبهما (بما أنّ هذا الدافع ليس سوى فكرة، فكرة الواجب الخالية من كلّ حساسية فإنه من المنطقي أن لا ندرك سببه) فإن هذا لا يمنع وجهة النظر النقدية هذه والتي يعتبرها العقل النظري مشروعة من أن تكون أقلّ شرعيّة إذا ما عدنا بها إلى مجال التصرّفات. فأن نكتفي بالقول إننا نهتمّ بالقانون الخلقي وأن ذلك «واقع» (عقلي) وأن نلجأ لتفسير ذلك بالإشارة إلى أنا آخر يكون هو الأنا الحقيقي، فإن ذلك ادعاء فيه مغالاة. ومثلما رأينا عند روسو فقد ألحق كانط ملاحظة في نهاية تحريره (Kant, *Métaphysique des mœurs*, p. 204 et 123) كفيلة أن تكشف عجزه عن تبيين حقيقة هذه الصعوبة. فالإضافة تفضح ضعفا دون أن تفلح في إخفاء الصدع.

فبتأسيسه الأخلاق على الشعور (الشفقة) أي بتصوره لها كميل طبيعي فسّر روسو قدرتها على تحريك الإرادة (باعتبارها ردّ فعل تلقائي) ولكنه لم يقدر على إبعادها من أفق حبّ الذّات وجعل الإحساس الذي يؤسسها إحساسا غيريّا بالفعل. ومن هنا كان غير قادر على تخليصها من لبس دوافعها وبالتالي أن يضمن أخلاقيّتها. وفي مقابل ذلك، وبإقباله على تأسيس الأخلاق على العقل (القانون الأخلاقي) أي باعتبارها إلزاما قبليا خلّص كانط هذه الأخيرة منذ البداية من كلّ ما من شأنه أن يضرّ بأخلاقيتها، ولكنه أخفق في المقابل في تبيان كيف يمكن لها أن تحرّكنا. أخلاق «مشوبة» من جهة وأخلاق خالصة من جهة أخرى ولكنها لم تعد تعنينا فقد أضاعت مع محتواها كلّ حيويّة. بانطلاقه من الميل عجز روسو عن تبرير تجرّد الأخلاق وبانطلاقه من الواجب عجز كانط عن تبرير فائدتها.

وقد لازم هذا النقد الكانطيّة منذ شوبنهور. فلكي نضمن طيبة النيّة لا يمكن إقحام أيّ موضوع (مادة) لتحديدها. ولكن هذه الصورة الخالصة (صورة القانون الكونية) لا تكفي لتحريك الإرادة وهو ما

يحيلنا إلى التساؤل عن مصدر هذا القانون ذاته إذ كيف خطر ببال الإنسان «أن يسأل عن إمكان القانون الأخلاقي؟»[7] (بمعنى آخر «من أين كان له أن يبدأ فجأة في البحث عنه» ؟) فبما أنّ هذا القانون لا يتعلّق بطبيعتنا ولايظهر كذلك داخل تجربتنا، فما من شكّ أنّ كانط قد استلهمه من مجال آخر وأغلب الظنّ أنّ هذا المجال هو المرجع الديني القديم الذي ادعى أنه تخلّص منه. فخلف مفهوم الأمر المطلق اكتفى كانط بعلمنة ما كان عادة وصاية ربانية – أي القانون الموسوي القديم (الوصايا العشر). حتى يصوغ القانون الأخلاقي، عاد كانط من جديد. لذلك لزم أن نعترف لكانط بفضلين: 1. بكونه قام بهدم اللاهوتية النظرية القديمة هدما نهائيا (عبر نقد العقل الخالص وبالتالي بتمكنه من طرح مشكل أساس الأخلاق)، 2. بكونه نجح في تقديم تحديد واضح للأخلاق (باللجوء لمعيار الغيرية وبالتالي تحرير الأخلاق من انهمامها القديم بالسعادة). ولم يكن شوبنهور ذاته أقلّ اهتماما بالبحث عن أساس آخر «لميتافيزيقا الأخلاق». فحتى يتفادى على السواء فخّ لاهوت البعض وعقلانية البعض الآخر، (المفضية بدورها للاهوتيّة) رام العودة إلى الأساس الوحيد الممكن للأخلاق – الضامن لتلقائيّتها – والذي لا يمكن أن يكون سوى «الشفقة». فتكون العودة إلى روسو.

2- الواجب أم الشفقة ؟ يبدو أنّ الخيار قد طرح بشكل نهائي، بل قل بشكل غير قابل للتجاوز. فالفكر الأوروبي يتأرجح بين قطبي «الإحساس» و«العقل» المتواجهين – أو بالأحرى هو يدور في حلقة مفرغة. الحجج قد ضبطت نهائيا من كلا الطرفين حتى أننا لا نرى منها مخرجا، وتورّطنا في الجدل : أين يكمن أساس الأخلاق، أفي إلزام العقل أم في ميل طبيعتنا، على جهة ضرورة لا مشروطة أم ميل تلقائي؟ فإذا استندنا إلى إطلاقيّة القانون وقعنا في خطر القصور عن فكّ

الارتباط بالربّ (أو بوظيفة الأب). أما إذا استندنا إلى شهادة التجربة داهمنا خطر آخر – خطر ألاّ نكون أبدا متأكدين من أخلاقيّتنا ولا من نجاحنا في تخليص شعورنا الأخلاقي من كلّ لبس. وهذا شكّ يمسّني بدوري : هل كنت أنا ذاتي محقاّ حين شرعت في تفكيري هذا معتمدا على حالات ملموسة (حالة الطفل على وشك السقوط في البئر وحالة العجل المذعور) ؟

الآن وقد أعضل علينا وتعذرت معالجتُه، و لم نعد ننتظر منه بالتالي جديدا (سوى الانهيار اللامشروط للأخلاق مباشرة بعد شوبنهور ومع نيتشه)، لا أمل لنا في تجاوز المعضلة إلا بتغيير شكل المناقشة – وبالتالي بمراجعة كلّ حدّ من حدودها. ولكن لكي نضمن رؤية جديدة لا بدّ من إيجاد منطلق جديد وهو ما يدعونا إلى استئناف الحوار لا للبحث عن حلّ لهذا التقابل في الصين بل لإخراج المسألة من ورطتها – وببساطة، تحريكها من جديد. ويعلّق مونغ تسو على مثال الطفل على وشك السقوط في البئر بقوله : «ومن هنا يمكن أن نعتبر أنّ الذي لا ينتاب ضميره الذعر والألم (تجاه ما يهدد الآخر) ليس إنسانا» (II, A, 6) كذلك «ليس إنسانا» ذاك الذي يكون ضميره غير قادر على الإحساس «بالخجل» و«بالاستياء» (الخجل من الشرّ الذي يأتيه والاستياء من الشرّ الذي يصدر من الآخر) أو ذاك الذي يعجز ضميره عن «التنازل» حتى «يفسح المجال» للآخرين (وفقا للتراتب الطبيعي والاجتماعي)، أو ذاك الذي يعجز ضميره عن «الموافقة» و«المعارضة» (بأن يحكم أن شيئا ما خير أو شرّ). من هنا الوظائف النموذجية الأربع للضمير الأخلاقي (والشبيهة كما يقول مونغ تسو «بأعضاء جسمنا الأربعة») : الشكل الأول المعيّن للضمير هو «طرف» فضيلة الإنسانيّة فينا والثاني طرف فضيلة الإنصاف والثالث طرف قدرتنا

على احترام الأولويات الأخلاقية (VI, A, 6) وأخيرا الرابع طرف قدرتنا على الحكم على القيم.

إن أهمّ شيء في هذا السياق ليس تصنيف أشكال التخلّق (ولو أن نظام إيرادها ذو دلالة إذ يوجد في أسفله ردّ فعلنا أمام ما لا يطاق وفي قمته ميلنا إلى التمييز بين القيم (II, A, 27) بل هو الكيفية التي تظهر بها فينا نماذج الوعي الأخلاقية. فمونغ تسو لا يقول انها من حيث هي كذلك الأخلاقية ذاتها بل «طرف» منها فينا. هذا الطرف كما يقول المعلّق (Zhu Xi) هو شبيه بطرف الخيط، بقي الخيط مغمورا وما كنا لنراه لو لم يطلّ هذا الطرف نحو الخارج وصار مرئيا. ويمكن أن نعتبر وفقا لهذه الصورة أن هذه الميولات التي تظهر تلقائيا فينا في شكل استعدادات داخلية أو «أحاسيس» (VI, A, 6) مثل الشفقة أو الخجل ليست سوى **الطرف** الذي بواسطته تلوح أخلاقيتنا الباطنة (والتي قد لا نعيها لولا ردود الفعل المفاجئة التي نشعر بها أمام الخطر الذي يهدد الآخر أو أمام الشرّ المقترف). وبمعنى آخر يجب أن نأخذ ردود الفعل التلقائية على أنها قرائن على ضميرنا الأخلاقي، فهي مجرّد كاشف يدلّ عليه : فعندما يحدث أن نشعر بالخجل أو بالشفقة تلوحُ فجأة الأخلاقية على مستوى التجربة. فبشعورنا الحيّ بها تبدو لنا برهة من الزّمن واقعاً أكيداً، ويمكننا ساعتها تتبّعها، كما نتتبّع الخيط، حتى نبلغ إلى أساسها الخفيّ. وهذا يعني أنّ ردود الفعل هذه مناسبة لكي يغادر ضميرنا الأخلاقي حالة الكمون التي هو عليها فندرك مباشرة منطقه الضمني (منطق وظائفه الأنموذجية الأربعة من جهة ما هي "li" (VI, A, 7)) وفي نفس الوقت، فإن الطرف الذي تلوح عبره الأخلاقية لا يتعدى أن يكون طرفا – مجرّد انطلاقة، فما يبديه إحساسنا بالخجل أو الشفقة ليس سوى نقطة انطلاق إمكانية في حاجة كما سبق أن بيّنا إلى الامتداد. لذلك فهذه الأحاسيس ليست فضائل بل إمكانات.

3- فمن الطرف البارز اللائح أمام أنظارنا إذا ما اتبعناه يمكننا أن نبلغ الأصل الخفيّ لأنّ الشعور بالخجل أو بالشفقة الذي ينتابنا بغتة يتجذّر في ضمير «أصلي» أو «مؤسس» (ben xin). ويعدّ مفهوم الضمير هذا إحدى تجديدات مونغ تسو وهو يوافق على أكمل وجه التصوّر الروسوي (إذ يقول روسو في نقده لريبيّة مونتاني : «يوجد في أعماق أنفسنا مبدأ فطري للعدل وللفضيلة (...) وهو المبدأ الذي أسميه ضميرا» (Rousseau, *Emile*, p. 352). ولا أعتقد مع ذلك أنّ موقف مونغ تسو يقع تحت طائل النقدية الكانطية. الشفقة «عمياء» في رأي كانط ولا ينفي مونغ تسو ذلك وهو الذي جعل الملك يدرك التناقض في ردّ فعله حين طلب إبدال العجل المذعور بخروف. لكن وراء هذا التناقض تفطّن مونغ تسو لوجود ضرورة لا جدال فيها. ولكي يبيّن عدم قدرة الشفقة على الارتقاء إلى كونيّة المبدأ يقول كانط «ان التفحّص العميق» يبيّن لنا «أن الشفقة» «مهما كانت شعورا حساسا» «لا تبلغ بذاتها شرف الفضيلة». بما أننا نحزن «لطفل يتألّم» و«لامرأة شقية» «في حين أننا نتلقىّ بكلّ برودة نبأ معركة كبيرة حيث نفترض هلاك العديد من الأبرياء بعد آلام فظيعة»[8]. «وكم من ملك غضّ الطرف حزنا أمام عذاب فرد واحد في ذات الوقت الذي يشنّ فيه حربا لأسباب تافهة». وهو بالضبط ما قاله فيما بعد مونغ تسو للأمير : أنت لا تطيق رؤية عجل مذعور يقاد قربانا ولكنك لا تتورّع عن «تجنيد جيش وتعريض حياة جنودك وضباطك للخطر» وهذا لا يعني أنّ ردّ فعله أمام العجل المذعور ليس دليلا على فضيلة حقيقيّة، بل أنه لم يتمكّن من بسط المطلب (الخلقي) الذي يفترضه ردّ الفعل هذا على كلّ تصرّفاته. فبطابعها العرضي البحت لا تكون الشفقة سوى نقطة الانطلاق أو «الطرف» البارز لفضيلة الإنسانيّة التي تبلغ الكونيّة عندما تبسط كليّا.

لقد كان كانط محقّا حين قال انّ «أسوأ خدمة نسديها» للأخلاقيّة هي أن «نستخلصها من الأمثلة» (كانط، **ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 115) فلا شيء فيها يؤهلها لكي تقوم مقام «المثال الأصلي» وبالتالي لأن تعتمد كأنموذج وهي التي لا تتجاوز التجربة ولا التبعيّة الدائمة تجاه الحواس. لكن وكما رأينا فإنّ مثالي مونغ تسو : مثال الطفل الذي سيسقط في البئر ومثال العجل المساق قربانا لا يقومان مقام أنموذج الأخلاقيّة (كأن يفرضا محاكاتهما) وصلاحيتهما تكمن في كونهما علامة أو مجرّد «طرف» لاح في مرحلة التجريبي والحسّي وفقا لمنطق يفلت من التجربة ولا تحدّه الحواس – منطق ضميرنا («الأصلي» أو «المؤسس»). وعلى هذا الوجه فإن الوضع المشار إليه لا ينتظر منه أن يمدني لا بميزان يخوّل لي بأن أقيس الأخلاقية ولا بمفهوم يسمح لي بأن أعرّفها : فالمثال المذكور لا يرجى منه أن يقوم مقام المعيار للأخلاقيّة (أو قاعدة تصرّف) ولكنّه ضمان وجودها فيّ كمطلب.

لذلك فكوننا نعيش ردّ فعل الخجل أو الشفقة كميل تلقائي لا يعني أنه مجرّد نزوع حسّي (ولا يمكن كذلك أن نصنّفه ضمن ما يعتبره كانط «مرضيا» أي ما هو مبدئي غريب عن كلّ أخلاقيّة بل قل حتما مشوّش لها نظرا لكونه يحرّك الإرادة من أجل اللّذة وليس من أجل القانون). فردّ الفعل التلقائي هذا يفلت إذن من التقابل التقليدي بين «العقل» و«الشعور» لأنّه لا يقوم مقام الباعث المحدد تجريبيّا (و المرتبط بالتالي بالمصلحة الخاصّة) بل يقوم مقام العلامة فينا لإلزام سابق لكلّ تجربة لأنه الرباط الأصلي مع الآخر (والذي تمكننا ردود الفعل الخاصّة هذه من إدراكه مباشرة). فالذي يردّ الفعل داخلي ويزعزعني بل يردّ الفعل رغم أنفي – من خلال شعوري بالخجل والشفقة – هو تجذّري داخل وحدة الوجود مع الآخرين. ولأنه عارض كلّ تحديد خبريّ للأخلاق فقد كان من المشروع أن يعارض كانط ربطها بالطبيعة

البشريّة، غير أننا سنتبيّن أنّ الطبيعة الإنسانيّة كما يتصوّرها مونغ تسو ويؤسس عليها أخلاقه ليست ذات طابع «أنثربولوجي» بل هي متأصلة في اللامشروط.

ومن الضروري أن أضيف هنا تمييزا : فسواء أصدر الأمر الأخلاقي عن الطبيعة الإنسانية أو عن العقل وسواء أكان أمر الإحساس أو أمر الواجب فإن هذا الأمر يتمثّل لدى روسو كما لدى كانط في صوت باطنيّ : «ألا أيّها الضمير ! أيّتها الغريزة الإلهيّة والصوت الخالد والعلوي !» (هكذا يقول روسو) (Rousseau, *Emile*, p. 354) «صوت علويّ» فيما يقول كانط كذلك، «صوت العقل» هذا «يخشاه حتّى أجسر الفاسقين» (Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 49, 92). إن انتشار عبارة صوت الضمير هذه يجعلنا نأخذها مأخذ البديهية وننسى طابعها المجازي. وهي عبارة غائبة كليّا في المونغ تسو كما هي غائبة في كلّ التراث الفكري الصيني. وهذه مناسبة للرجوع إلى ما هو سابق للآراء الفلسفية موضوع التناقض الكانطي الروسوي، أي إلى الإطار الثقافي المشترك الذي طبع إدراكنا للأخلاق (باعتبار أننا لا نتأثر بهذا التحديد إلاّ من الخارج واختلافاً). إذ لم يكن من الصعب على علماء الأنتربولوجيا بأن يتبيّنوا، وراء هذا الصوت الذي يخاطبنا، الصورة التاريخية الواردة في الإنجيل وخاصّة صورة الراعي وقطيعه. وخلافا لإلهنا فإنّ السماء في الصين لا «تتكلم». وليس للضمير «صوت». وإنما هو يأتينا مباشرة في ردّ فعل تلقائي مثل ذاك الذي شعر به الرجل أمام الطفل وهو على وشك السقوط في البئر. وللحسم يمكن القول انه ردّ فعل «فطريّ» لأننا لا يمكن أن ندعي بكونه ناتجا عن استبطان ما أو عن حقد الضعفاء (كما عند نيتشه) أو عن مصلحة طبقة (كما عند

ماركس) ولا عن وظيفة الأب (كما عند فرويد) فهو ردّ فعل نقيّ إيديولوجيا، في حلّ من كل اغتراب. لذا أمكن له أن يقوم مقام المحكّ للأخلاق.

إنّ ردّ الفعل هذا كاف لكي يطمئننا على ضميرنا الأخلاقي غير أنه لا يبدي لنا منه سوى الطرف. لقد سمح لنا بأن نستبينه. بقي علينا تعميقه. إذ هو ببسط التجربة نحو ما يتجاوزها ربط عاطفتنا الخاصة بما يكوّن المنطق العام للواقع. وعوض أن يقابل بين هذين القطبين جعلهما يتواصلان بحيث يمكن التدرج من الشعور المثار إلى السبب الذي يبرره ومن الانفعال الذي نبديه إلى طبيعتنا الضمنية.

V

جدل حول الطبيعة البشريّة

1- هذا الفصل على أي حال عام. لن يكون للأخلاق ما يبررها إذا لم يكن مطلبها راسخا فينا وسوف تقتصر على التنظيم (تنظيم الرغبات والطموحات). وعوض أن تقوم كغاية للإنسان تكون أداة للحدّ من أنانيّته. فإما أن تتحدد الأخلاق بنفعها وهنا تبقى نسبية وإما أن تكون غاية لا مشروطة : إمكانيتان متقابلتان. فأن نؤسس الأخلاق يعني أن نبحث لها عن تأصيل يكون سابقا للتجربة ومحررا لها منها كالميل الطبيعي (عند روسو) أو القبلي (عند كانط). ولا يستطيع مونغ تسو أن يخالفهما وهو أول من حدد في الصين مقولة الأصيل والفطري بقوله : «القدرة الأصلية (أو «الجذرية») هي ما نقدر عليه دون تعلّم» كما أن «المعرفة الأصليّة (أو «الجذرية») هي ما نعرفه دون تفكير» (VII, A, 15) فهذه المعرفة وهذه القدرة الأصيلتان منتشرتان في الإنسانيّة جمعاء بدون استثناء على غرار العاطفة التي يكنّها الطفل لوالديه. هناك استعداد لدى كلّ إنسان للأخلاقيّة – استعداد يظهره ردّ فعله بالخجل أو الشفقة ومن هذا الاستعداد تتفرع حسب التعبير الكانطي «نزعتنا الأخلاقيّة اللاّمتناهية».

لذلك جعل مونغ تسو من الطيبة الطبيعية للإنسان مركز تدريسه (III, A, 1) وإذا كان هذا الموضوع قد فرض نفسه فيما بعد (خاصة بعد عائلة سونغ في القرن الحادي عشر ميلادي) أو قل كاد يمتزج مع الإيديولوجيا الصينية فإنما هو في الأصل قول خاص بمونغ تسو وقد كان موقف هذا الأخير في بدايته معزولا في صلب التقليد الكنفسيوسي ذاته. إذ يبدو أن الطبيعة الإنسانية قد اعتبرت «طيبة

وشريرة في ذات الوقت»[9] (وحسب القول بالطيبة أو بالشرّ يكون القول بوجود ميولات طيبة أو شريرة في الإنسان أو بوجود بشر خيرين وآخرين أشرار). وخارج هذا التبار الفكري كان على مونغ تسو أن يجيب أولئك الذين (مثل يانغ زهو من أواسط القرن السادس قبل الميلاد) يخلطون بين «طبيعة» الإنسان ومسار حياته (يقول أ.س. قرهام[10] بشكل عام انّ الفكر الصيني يتصوّر «الطبيعة» باعتبارها تناضجاً أي تطوّراً لإمكانيات وليس باعتبارها خاصيات محددة منذ البداية). «الطبيعة (الإنسانيّة) هي الحياة»[11]، ذاك هو شعار التحرر في نهاية العهد القديم هذا (VI, A, 3) هي أوّلا الشهوات الأساسية للحياة «الغذاء و لجنس» (VI, A, 3). هكذا ظهر في عصر التقلّبات الحادة هذا مذهب طبيعي كانت له الجرأة على استخلاص النتائج من تفكّك البنى الإقطاعية القديمة واستغلالها. بما أنّ طبيعتنا تتماهى مع قدرتنا على الحياة فإنّ همّنا الأساسي ينبغي أن يكون في نظر القائلين بالفرديّة «أن نغذي الحياة في ذواتنا» ولتحقيق ذلك يجب أن نحول دون كلّ ما يعكّرها من الخارج (خاصة ضغوطات وتهديدات الحياة العامة)، وأن نرفض التضحية بها مهما كان السبب (وفي المقام الأوّل المصالح العامّة) فاحترام مجراها، ومراعاة إمكانياتها وصيانة صحّتها أمر جدّ قيّم. وبما أنها القيمة الحقيقيّة الوحيدة فإنّ همّنا الوحيد يجب أن يتمثّل في أن نحيا الحياة «على أكمل وجه» ممكن وبالتالي حتى نهايتها وبدون ضرر وذلك بتلبية الرغبات الضروريّة بأنجع الطرق. تصوّر على حدّ من التطرّف يزعزع من الأصل الانخراطات القديمة : إذا كانت «تغذية الحياة» توافق ميل «طبيعتنا» فلماذا نؤثر عليها الأخلاقية؟ أو كذلك (وهو موقف غاوزي Gaozi الخاص) بما أن طبيعتنا لا تتميّز عن السيرورة الحيويّة فإنها من وجهة نظر أخلاقية

محايدة، لا خيّرة ولا شريرة وبدون «اتجاه» قبلي[12] : فكلّ توجه أخلاقي لا يمكن إلا أن يكون مسلّطا من الخارج ومفروضا عليها.

في عصر مونغ تسو، في أواخر القرن الرّابع قبل الميلاد، تحوّلت إذن مسألة الطبيعة الإنسانية إلى موضوع جدل، وهو أوّل جدل فلسفيّ كبير في الفكر الصّيني. أو لنقل قد تنظم الفكر الصيني لأوّل مرّة في شكل فلسفة من خلال هذا الجدل. إذ تصادمت أخيرا الأطروحات وتدعّمت المواقف وظهرت فكرة «الحقيقة» و«الخطأ» (VI. A. 6). فهناك كما سبق أن لاحظنا من يؤكّد أنّ الطبيعة الإنسانيّة «لا هي بالخيّرة ولا هي باللاخيّرة» وبالتالي هي غير مكترثة بالأخلاق. وهناك من يؤكّد أنه «بإمكانها أن تكون خيّرة» كما «يمكن أن لا تكون خيّرة» وأنّ ذلك يتوقّف على المحيط : فالشعب يشغف بالخير تحت إمرة أمير جيّد في حين تحلو له الفوضى في ظلّ أمير فاسد. وهناك أخيرا من يقول بأنها إمّا أن تكون خيّرة وإما أن لا تكون كذلك. فكم من فاسق في حكم أمير صالح وكم من خيّر في ظلّ أبشع الطغاة. فانبنى التفكير بنظام حول موضوع الطبيعة الإنسانية وتقابلت المواقف ووقع الاهتمام بكلّ الحالات حتى تحوّل التفكير إلى جدل مدارس. لقد تبرّأ مونغ تسو من الميل إلى «الخصام» الفلسفي (III. B, 9) ولكنه لا يستطيع أن يتخلى عن الدّحض لأنّ الناس قد استساغوا الحجاج و لم يعد يكفيهم تشجيع المعلّم الضمني وقد دخلت المدارس في مجادلات لا تنتهي. وتحت ضربات الحرب الكلاميّة، وفي شراك الجدل الفارغ صار صوت الحكماء القدامى مهددا وتأكّدت الحاجة إلى التعجيل بتأسيس الأخلاق.

2- لأنه يعلم أنّ مآل الحكمة الاحتجاب تحت مفعول الحجج الخصاميّة ولأنه يرغب في أن يحتفظ قوله كذلك بتلك القيمة البيانيّة المفتوحة على التأمّل اللانهائي التي تميّز «قول الحكماء القدامى البليغ»

اختار مونغ تسو المواربة[13] للردّ على خصومه (VI, A, 1) لذلك كان يكتفي باستعادة ما يورده محاوره من صور وقلبها. وإذ يقول خصمه أنه يمكن تمثيل الطبيعة الإنسانيّة «بالصفصاف» والإنصاف «بالسلّة» المصنوعة من الصفصاف : وبأن الحصول على الأخلاقية من الطبيعة الإنسانية مثل الحصول على سلّة من الصفصاف» وهو ما معناه أنّ الطبيعة الإنسانيّة مادة خام (هي القدرة على الحياة) والأخلاقية المستخرجة منها نتاج لعمل إضافي، يختار مونغ تسو استغلال لبس هذه الصورة عوض الإعراض عنها ويسأل إن كانت صناعة السلّة توافق طبيعة الصفصاف أو تعارضها ؟ وبطرحه لهذا السؤال يصبح من السهل إبراز العواقب السلبيّة المنجرّة عن الخيار الثاني : إذا كان صنع السلة تعسّفاً على الصفصاف لن نضمن أخلاقيّة الإنسان إلا بالتعسّف عليه – وهو ما يؤول به إلى رفضها.

وأما بالنسبة إلى أطروحة اللامبالاة الأخلاقية للطبيعة الإنسانية فيتمثّل الاستدلال الضمني في القول بأنه مهما كان العمل المسلّط على الطبيعة (ومونغ تسو أوّل من اعترف بأهميّة المجهودات في هذا المجال) فإنما هو يكتفي بإبراز الاستعدادات القبليّة : لأن نزوع الطبيعة الإنسانيّة للأخلاقية كقابليّة الصفصاف للضفْر. وإذ يقدّم مخاطب مونغ تسو صورة أخرى بقوله إنّ مثل الطبيعة الإنسانيّة كمثل الماء في دوّامة ينصبّ نحو الشرق إذا ما أحدثنا له ثُغرة شرقا وإذا ما أحدثنا الثُغرة غربا انصبّ نحو الغرب «فالطبيعة الإنسانيّة لا تبالي بالخير ولا بالشرّ كما لا يبالي الماء بالشرق وبالغرب»، يحاول مونغ تسو من جديد أن يجد منطق ميل وراء المقارنة : إذا كان الماء فعلاً لا يبالي بالشرق ولا بالغرب لن نستطيع الجزم بذلك فيما يخصّ الأعلى والأسفل بل تنزع الطبيعة الإنسانيّة نحو الخير مثلما يميل الماء نحو الأسفل. فقد يتدفّق الماء دون شكّ نحو الأعلى إذا ما ضغطنا عليه ويبقى في الأعلى إذا ما أغلقنا عليه المنافذ ولكننا نكون قد تعسّفنا على طبيعته كذلك الأمر بالنسبة

للطبيعة الإنسانيّة : فإذا ما أتى الإنسان فعلاً مشيناً فإنما ذلك تحت تأثير ضغط خارجي وليس لميله الطبيعي لذلك.

لنحاول الآن تدقيق هذا التعارض من وجهة نظر مفهومية. ولنتساءل أوّلا هل يدرك الإنسان طبيعته من زاوية العموميّة (كأن أقول مثلا إنني كائن حيّ) أو من زاوية الفرق النوعي (كأن نعرّف الإنسان بامتلاكه لضمير أخلاقي) (مونغ تسو، III) ؟ إذا كان بإمكان مخاطب مونغ تسو الإقرار بأن بياض القلم مثل بياض الثلج وأنّ بياض هذا الأخير مثل بياض اليشم فهل بإمكانه الإقرار بأن طبيعة الكلب كطبيعة الثور وأن هذه الأخيرة كطبيعة الإنسان ؟ ويتوضّح السؤال أكثر إذا ما تعلّق الأمر بفضيلة الإنصاف (مونغ تسو IV). بما أنّ مبدأ الفضيلة يوجد خارج ذاتي. فالإنصاف فضيلة خارجة عن الطبيعة الإنسانيّة. تلك هي أطروحة مخاطب مونغ تسو : فمثلما أقول إن الشيء أبيض لأني أراه أبيض بموجب بياض خارج ذاتي كذلك أعامل من هو أكبر مني (باحترام) كما يجب أن يعامل المسنّون. لكن مونغ تسو يجيب إذا كان بالإمكان القول عن إنسان ما إنه أبيض بنفس بياض الحصان هل يجوز القول عن إنسان إنه مسنّ كالحصان ؟ ثم هل إن سنّ الإنسان هو الذي يحقق الإنصاف أم الطريقة (المناسبة) التي أعامل بها المسنّ ؟ لا شكّ أنّ الاحترام يختلف باختلاف الأوضاع (قد أكون أحترم أخي الأكبر أكثر من الغريب الذي يكبره سنّا، غير أني أبجّل الغريب عندما أقدّم الشراب) وهذا لا يدلّ على أنّ الاحترام لا ينبع من «الدّاخل». فأنا أتناول الشراب الساخن شتاء والبارد صيفا ولكن من يشرب في الحالتين هو دائما أنا. وينتهي الجدل (مونغ تسو §VI) على أن الفضائل التي كشفت لي ردود فعلي الأخلاقية عن طرفها لم «تُصهر» فيّ من الخارج بل أمتلكها في ذاتي وهي «فطريّة».

فالحوار حول الطبيعة الإنسانيّة كما نرى لا يحيد عن درب القياس[14] حتى وإن غابت الأدوات المنطقيّة التي يفرضها المجال وخاصة مقولات الجنس والنوع، الجوهر والصفة، الذات والموضوع : فما سعى مونغ تسو إلى التعبير عنه من خلال مقابلته «للداخل» بـ«الخارج» هو أن الاحترام الذي نبديه للمسن إذا كان يخضع لمقاييس موضوعيّة (مثل سنّ الشخص وكذلك الوضع الخاص الذي يكون فيه) فإنّ ذلك لا ينفي أن يكون هذا الاحترام في نفس الوقت نتيجة حكم (يتعلّق بما يجب أن يكون) ونتيجة توظيف (ما يعبّر عنه مونغ تسو بكثير من الغموض «بتشغيل احترامي») والحكم كما التوظيف كلاهما يحيل إلى الذاتية : فما يعبّر عنه مونغ تسو بلبس «بالداخلي» يتطلّب أن نتصوّره انطلاقا من مقولتي الدّافع بالمعنى الكانطي والإرادة[15]. وفي الجملة فإنّ الصعوبة التي يلاقيها الفكر الصيني للتعرّف على ظاهرة البواعث الذاتيّة[16] يقابلها (ويضاهيها) اليسر الذي فكّرت به في طابع ال وجود العابر للذوات. فالسير في أفق الأنا–ذات كما رأينا يحول دون فهمي لكيفية «مغادرتي» لذاتي (عندما أتحرّك شفقة). وفي المقابل بمجرّد أن أتصوّر الواقع في شكل عمليّة تفاعل (وهو ما يجعل ظاهرة الشفقة أقرب للفهم) أصبح غير قادر على التعمّق في هذا العالم المنعزل الذي هو الوعي. فوجهتا النظر الصينيّة والأروبيّة تتناولان كلّ واحدة جانبا مختلفا من المسألة. وليس المهمّ أن نحملهما على الاتفاق قصد البلوغ إلى ضرب من التركيب «الإنسانوي» (الإجماعي) بل الانتفاع من اختلاف آفاقهما وأدواتهما حتى ننمي فرصنا للفهم.

فلأنه لم يحدد مقولة الأنا–الذات ولأنه كذلك لا يملك أيّ معيار أنطو–ثيولوجي للطبيعة الإنسانيّة، لم يكن بمقدور مونغ تسو أن يطرح من الأوّل كونيّة الضمير الأخلاقي. لذلك واصل استعمال القياس (مونغ تسو VII) : فكما يوجد تجانس بين البشر

في حاسة الذوق (أو السمع أو النظر) تجانس يخصّ البشر ويشهد له أوّل طباخ كبير، كذلك يوجد بينهم تجانس فيما يخصّ الضمير الأخلاقي وهو ما كشف عنه الحكماء الأوائل. قد يثير تعجبنا دفع القياس إلى هذا الحدّ – لكن لا يمكن لمونغ تسو أن يفلت من ذلك وهو الذي لا يملك مرجعيّة أخرى عدا المرجعية الطبيعيّة – : المبادئ الأخلاقيّة والإنصاف المنجرّ عنها تروق لضميري مثلما «يستلذّ لساني» لحم الحيوانات التي تغذّت بالعشب أو بالحبوب. وكما أنني لن أصنع سلة لو طلب مني صنع نعل حتى وإن لم أشاهد الرّجل التي ستنتعله فإني واثق من أني والحكيم «ننتمي لنفس الصنف» من البشر : ضمائرنا تتشابه كما تتشابه أرجلنا... فالطبيعة الإنسانيّة في الفكر الصيني لا تتحدد بمقياس مطلق ومعطى قبلي ولا يرتكز الضمير الأخلاقيّ على أية «روح». لذلك كان هاما عند مونغ تسو أن يتبيّن الضمير الأخلاقيّ انطلاقا من ردّ فعل الخجل والشفقة ثمّ أن يحدد الطبيعة الإنسانيّة انطلاقا من الأخلاقيّة فقط.

3- وقد كان مونغ تسو في هذا المجال مدعوما بتراث هام. فلئن كان أوّل من قال خلافا لمفكري عصره بالطيبة الطبيعيّة للإنسان فقد بقي مرتبطا بفكرة وجود إيجابيّة محايثة للسير العام للعالم الذي يشكّل الإنسان جزءا لا يتجزّأ منه والتي شكلت خلفية لفكره. وفي الوقت الذي عرف فيه الفكر الصيني ازدهارا كبيرا طوال كلّ الألفية السابقة للمسيح ما انفكّت هذه الفكرة تشكّل موضوع تفكير وتتناضج. ويعدّ التصوّر المونغ تسوزي للأخلاق في القرن الرابع قبل المسيح ثمرة هذه الفكرة.

إن مفهوم «درب السماء» عندما ظهر في القرون السابقة كان مفهوما دينيا. «فالسماء» ما زالت قريبة من «الإله الشخصي»

كما «السيد العلوي» القديم. والتفويض الذي بيده يشبه الأمر الصادر عن ملك. ولكن عوض أن يتحوّل دوران السماء مثلما هو الحال عندنا لموضوع تفكير لاهوتي فقد هذا المفهوم في الصين تدريجيّا بعده الذاتي حتى أصبح موحيا بالعامل المطلق «للإحداث– التغيير» والذي لا ينفكّ سيلانه عن اختراق المادة وتجديد الحياة (على غرار سير النجوم والفصول). فعوض أن يتعمق التفكير في السماء الصينية في اتجاه معنى الوعي وقع النظر لها من زاوية التنظيم – من جهة ما هي مبدأ ملاءمة متواصلة : فلأنه لا يحيد أبدا عن مساره فإن «دوران السماء» لا يتعطّل أبدا ولا ينتهي ولا يكفّ عن التجديد، فالسماء الموصولة بالأرض التي صارت قرينتها تحكم العمل المزدوج الأقطاب – عمل اليين واليانغ (yin/yang) (للسماء المبادرة وللأرض التحقيق) – الذي لا يتوقف تفاعلهما عن إحداث الوجودات وتنمية الواقع[17].

يلوح لنا إذن المنعطف الذي يدين له الفكر الصّيني بطرافته (بالمقارنة مع منطق التراث الأوروبي) : انطلاقا من الكسمولوجيات البدائية، ومن الأشكال الأولى للوعي الدّيني التي سايرت هنا وهناك تطوّر الحضارات. ولم يتخذ الفكر الصيني توجها أنطولوجيا لاهوتيا (كأن يحاول استثناء الوجود من الصيرورة أو وضع إله خالق أو محرّك أوّل) بل طوّر التصوّر الوظيفي الموجود في الفكر الكسمولوجي القديم دون الكفّ عن تهذيب ترابطه المنطقي (وهو ما ساهم فيه على الخصوص «كتاب التغيير» القديم (*Classique du changement*, Zhouyi ou Yijing). وهذا لا يعني أن الفكر الصيني قد بقي فكرا كسمولوجيا (نحن نردّ هذا اللفظ إلى ضرب من الصبيانيّة الفكريّة إذ يعود إلى الطور القبل ميتافيزيقي وبالتالي القبل فلسفي للفكر) فهو لم يتوقّف عن تعميق فكرة الصيرورة ليستقي منها فكرة السياق المنظم ومن هنا صاغ

مفهوم المطلق : فالسماء الصينية لا تحيد عن مسارها ولا تتوقّف عن إحداث الواقع ولا عن دفعه نحو الأفضل، فهي في نفس الوقت أساس الواقع ومصدر الخير.

لكن كيف للإنسان أن يعود إلى السماء ؟ يقوم كونفيسيوس هنا مقام سقراط : إذ هو عوض التنظير حول سير العالم عاد إلى نفسه حتى يتأمّل سيرته الخاصة. كان همّ كونفيسيوس أثناء مداولاته مع طلاّبه (الواردة في محاوراته) أن يجعلهم يكشفون فضيلة «الإنسانيّة» الكامنة ودعوتهم إلى التوازن في سيرتهم (وذلك بتلافي الانزلاق نحو التحيّز بالزيغ إلى جانب أو آخر) إذ بالتعوّد على الاعتدال في الحياة اليوميّة يدركون المتعالي ويتوعون مسيرة الأشياء («درب» الاعتدال الكبير). يقول كونفيسيوس عن نفسه : في الخامسة عشرة بدأت «أجدّ» في ذلك، وفي الثلاثين بدأت «أجد توازني» وفي الأربعين لم أعد «تائها» وفي الخمسين أدركت أخيرا «أمر السماء» (Confucius, *Entretiens* II, 4). وقد لاحظ طالب له أنه إذا كنا غالبا ما نسمع المعلّم يتكلم عمّا من شأنه أن «يضفي الكمال» على السيرة (خاصّة الطقوس) «فإننا لا نسمعه يذكر» ما هو الأعمق «الطبيعة الإنسانيّة أم درب السماء» (Confucius, *Entretiens* VII, 12) غير أن كونفيسيوس وكما لاحظ لاحقا كلّ المعلّقين لم ينقطع عن الحديث ضمنيّا عن أعوص المواضيع هذا أي العلاقة التي تربط «الطبيعة الإنسانيّة» «بدرب السماء». فهو إذ يبيّن للبشر فضيلة الإنسانيّة التي هي فيهم يربطهم في نفس الوقت بمبدأ الإيجابيّة الذي هو أساس الواقع وإذ يحثّهم على جعل سيرتهم على الدوام معتدلة يجعلهم يحسون بمنطق الاعتدال الكبير. فكونفيسيوس لم يكفّ عن «تشريف» السماء بكل إجلال، لكن الارتقاء إلى الحكمة يجعله كذلك يكاد «يتوافق» مع السماء.

ويبرز من التعليم الكنفسيوسي نظرتان في الطبيعة الإنسانيّة الأولى تقوم على اعتبار هذه الطبيعة انطلاقا من فكرة «الأمر» السماوي (وهو التوجّه الذي اتخذه «التعليق الكبير» لكتاب **التغيير** *Zhongyong*) فالتكليف لم يعد أمرا صادرا من السماء/الملك بل إيعازا متواصلا ينبع من تقدّم الواقع ويدفعنا إلى التعاون معه وهو ما يعني أنّ درب السماء أصبح محايثا لي وكأنّه يغزوني. فطبيعتي التي ليست سوى التفعيل الجزئي والمفرّد للسيرورة الكبرى للواقع هي التي تجذّرني في إيجابيّته : وعلى غرار المبادرة المتواصلة للسيرورة الكبرى للواقع (والذي لكونه لا يحيد أبدا لا يتوقّف عن مساره وعن إنجازه) فإن طبيعتي بموجب ترسخها داخل هذه السيرورة تنزع إلى مواصلة الرقيّ بالحياة ونشرها.

النظريّة الثانية هي نظريّة مونغ تسو : وتقوم على القول بأنه عوض الانطلاق من السماء لاستخلاص طبيعتي لا أنطلق إلا من تجربتي ومما يمكن أن تكشفه لي فأنا أدرك حسّيا في عمق ردّ فعل الخجل أو الشفقة – من خلال «طرفه» المرئيّ – ما هو نزوعي الطبيعي (والذي قد يخامرني الشكّ فيه بدون ذلك). فمجرّد ردّ الفعل «بالإحساس» هذا لأنه يدفعني رغما عني إلى الرجوع إلى المنطق البيذاتي للوجود (بعيدا عن وجهة نظري المنفعيّة) يكفي لكي يجعلني أشعر بتجذّر وجودي داخل المسار المشترك للواقع. ولأنّ ردّ الفعل هذا يحدث داخلي بشكل آني ولا إرادي فإنه يكشف لي مباشرة عن طابعه التلقائي. فهو يجعلني لا فقط أطلّ فجأة على أعماق الكمون فأكتشف فيه طبيعتي الأصيلة من جهة ما هي «إيعاز أخلاقي» بل يسمح لي كذلك بالارتقاء إلى «درب السماء» باعتباره كمونا خالصا وأساس المسار.

VI

خيـــر هـــو أم شـريـر ؟

1- أنّ البشر سيئون شكوى «قديمة قدم التاريخ» حسب كانط – قدم «أقدم القصائد، ودين الكهنة» (Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*)[18] أمّا الرأي المخالف فهو ذاك الذي قال به أقلية من المربين والفلاسفة ومفاده أن العالم يتطوّر من الشرّ نحو الأحسن وأن هناك على الأقلّ استعدادا لذلك التحسن في الطبيعة الإنسانيّة. وهذا موقف بطولي لا أظنّ الأخلاقيين قد استقوه من التجربة بما أنّ التاريخ يكذّب دائما وجود هذا الضرب من الميل إلى الخير : فلا يمكن اعتباره إذن سوى فرضية «طيّبة» «من سينيكا إلى روسو» «تهدف إلى دفعنا إلى تنمية بذرة الخير التي قد توجد فينا».

من الممكن أن نضع موضع شكّ هذا الشكل الفصلي للقضية (إمّا خيّر وإمّا سيّء) كأن نعتبر أن الإنسان لا هو هذا ولا ذاك بالطبيعة أو أنه هذا وذاك في نفس الوقت جزء منه خيّر وجزء آخر سيّء. قد يبدو هذا الرأي أقرب للتجربة باعتباره موقف وسط وأقلّ «صرامة»، ومع ذلك فهو موقف مرفوض. وبالفعل، كما يلاحظ كانط، فباعتبار أن القانون الأخلاقي وحده هو الذي يحدد إرادتي على الوجه الملائم يصبح بموجب ذلك كلّ سبب خارج القانون ضد القانون وبالتالي سيء بالضرورة. ولن تكون نيّتنا لا مبالية على الإطلاق. لكن إذا كان الإنسان طيّبا في بعض جوانبه فذلك يعني أنه قبل بالقانون الأخلاقي في مبدئه، وباعتبار أن هذا القانون يعني الكونيّة فإنه من التضارب أن يكون المبدأ الذي يسير وفقه فرديا ولا يجوز بالتالي أن نعتبر الإنسان في نفس الوقت سيّئا. من الضروري إذن أن نرفع هذا الالتباس وإلاّ

فقدت أحكامنا الأخلاقية تناسقها. فالخيار بين الإنسان الخيّر بالطبع والشرير يكمن في التمييز.

وهذا الجدل هو ذاته الذي نجده في الفكر الصيني في أواخر العصر القديم (القرن الرابع والثالث) ففي مقابل مونغ تسو الذي سعى للاهتداء إلى علامات الميل الأخلاقي فينا وبعده ببضعة عقود حاول (Xunzi) أن يبيّن أنّ الإنسان «سيء بالطبع»[19]. وفي هذه المرة كان الدحض منهجيا وكانت اردود متروّية.

هكذا جاء الحجاج منظّماً وجاء الغرض فلسفيّا، استلهاماً ممّا شهده الجدل الحديث بين المدارس من الازدهار.

2- الطبيعة الإنسايّة سيئة. هكذا يقر خصم مونغ تسو لأن الإنسان منذ ولادته ينزع للبحث عن «مصلحته» الخاصّة وهذا ما يقوده «للحسد» و«للكراهية». فمن طبع الإنسان أن تكون له رغبات ولكن ما إن يتبع ميولاته حتى تظهر الخصومات والاغتصابات ويستحيل النظام الاجتماعي المعقول. فاعتقاد مونغ تسو في الطيبة الطبيعية للإنسان دليل على عجزه عن التمييز بين الطبيعي والمكتسب. «الطبيعي» هو ما أعطينا دفعة واحدة فلا ندركه تدريجيّا ولا يمكن أن يكون موضوع تعلّم ولا استثمار، ولنا في استعمالنا لحواسنا مثال على ذلك : فأنا أرى وأسمع بدون تعلّم، فالقدرة غير منفصلة عن العضو المستعمل. وكما أنّ الطبيعي ليس موضوع تعلّم فإن فقدانه غير ممكن أو بالأحرى إن كان هناك فقدان لطبيعتنا فإن ذلك يكون بمعنى «انفصالها» عن حالتها الأولى الخام، انفصال يبدأ مع بداية الحياة. وفي مقابل ذلك فأن ندعي أن الإنسان خيّر بالطبع يعني أن نجد لديه مزيّة دون أن يضطرّ لمغادرة هذه الحالة الفظّة والبدائية. ولكن علاقة حالة كهذه مع ما هو جدير عند الإنسان أو علاقة نيّة الضمير مع الضمير الخير الأخلاقي ليست قابة للفصل كما هو الحال بين القدرة على

النظر والعين أو القدرة على السمع والأذن. في هذه الحالة فقط تعمل الحواس مباشرة «هكذا» بشكل مباشر وتلقائي تحت تأثير «الإثارة». وهذا هو التعريف الوحيد الممكن للطبيعي.

وبما أن الخير في الإنسان ليس أصليا فإن الأخلاقية فيه ناتجة عن «تحوّل» فهي إذن «اصطناع» (مفهوم الوي wei). ومن حيث هي نقيض الغريزة الطبيعية فلا يمكن أن تصدر إلاّ عن إنجاز تقني. لذلك كان لا بدّ لخصم مونغ تسو من تصور الأخلاق في صيغة الأداة : مثلها مثل الكابس الذي نضغط به على الخشب حتى يستوي أو الرحى التي تشحذ الحديد المفلل. هذه الآلة في حالة الأخلاق هي القواعد والقوانين التي سنّها الملوك القدامى : أمام طبيعة إنسانية منحرفة وغير سويّة تنزع للفوضى وليس للسلم، لم يجد حكماء الماضي بدّا من إنشاء الأداة الأخلاقية لتقويمها «فجمّعوا الأفكار» و«وظفوا مبادئ» (وأسس) «الاصطناعيّة». لذلك فإنّ الأخلاقية غريبة تماماً عن الطبيعة الإنسانيّة بما أنها موضوع صناعة : فكما أنّ القرميدة المصنوعة من قبل الخزّاف غير مرتبطة بطبيعته كذلك الأخلاق التي سنّها القدماء لا تحتوي على شيء فطري.

ومن اليسير بالمقابل أن نبيّن أنّ الشرّ متأصّل في الإنسان إذ يكفي أن نتصوّر تبعات الموقف المعاكس. لو ألغينا للحظة السلطة التي يمارسها الملك وتخلّينا في نفس الوقت عن القوانين والقواعد التي تحدد سيرتنا وكذلك العقوبات التي تمنع بعضها، لرأينا في الحين الأقوياء يسيئون معاملة الضعفاء ويسلبونهم، والأغلبية تضطهد الأقليّة والفوضى تعم المجتمع علاوة على كوننا نستطيع أن نستقرئ من مجرّد وجود الأداة الحاجة التي أوجدتها : فما من حاجة الى كابس لتقويم الخشب إذا لم يكن الخشب ملتوياً. كذلك ما من حاجة للأداة الأخلاقية لو لم تكن هناك ضرورة لإصلاح الطبيعة الإنسانيّة وبالتالي إذا لم تكن هذه الأخيرة سيئة في الأصل. أو لنقل انّ التطلّع للأخلاق يكفي لتبرير

غيابها. فكما أنّ «الهزيل» يتطلّع إلى «الثخن» و«القبيح» إلى «الجمال» فإن الإنسان لا يتطلّع إلى الأخلاقيّة إلاّ لكونه لا أخلاقيّا. إذ لا الغنيّ يتمنى الغنى ولا النبيل يتمنى المرتبة العليّة : فنحن لا نسعى لما هو جزء منّا وما تطلّع الإنسان إلى الأخلاق إلاّ دليل على افتقاره الأصليّ لها. وفي الأخير فإنّه لا شيء يستطيع أن يفسّر لنا ما نلاحظه من اختلاف بين الإنسان الخيّر والإنسان السيء سوى القول بتحوّل الطبيعة الإنسانيّة بواسطة الأخلاق : فإذا كانت طبيعة كلّ البشر واحدة فما يميّز بينهم (أخلاقيا) لا يمكن أن يكون طبيعيّا. فلا يبلغ الخير إلاّ من كان قادرا على الوقوف ضدّ غرائزه الحيويّة بالتعسّف على طبيعته أما من اتبع ميولاته الطبيعيّة فيبقى فظّا. فالطبيعة الإنسانيّة ليست فقط لا أخلاقيّة بل نحن أمام الدليل على كونها في تناقض مع الأخلاقيّة.

3- فعيب مونغ تسو حسب معارضه أنه لم يفلح في التوفيق بين نظريّته وبين «التجربة» (التجربة بالمعنى الإيجابي أو الملاحظة الموضوعية). فمن وجهة نظر منهجيّة ما نقرّه حول الماضي لا يمكن اعتباره صحيحا إلاّ إذا أكّده الحاضر ولا معنى لما نقوله حول مسار الطبيعة إلاّ إذا أمكن إثباته على مستوانا أي في المجال الإنساني. فهكذا فقط تستطيع النظرية التي صيغت على انفراد أن تنشر وأن تطبّق. لكن هذا القبيل لا يضمن نظرية الطيبة الطبيعيّة. لذلك لا يمكن لها الصمود أمام اختبار الأحداث. ومع ذلك تبقى إمكانية للتساؤل : بأيّ دليل يجوز الاستشهاد في هذه الحال وبأيّ أحداث يتعلّق الأمر؟ ألم تفض وجهة النظر الخبرية التي يقول بها خصم مونغ تسو إلى تشويه التجربة وإلى الارتباك في موقفه بالرغم من حرصه على الاستدلال المنطقيّ ؟ فهو في الصين أوّل من حدث لديه حدس بمعايير التمشي العلمي. ذاك ما ينبئنا به ضمنيا سحر الاكتشاف وفعليا ثقته اللا محدودة في صرامة هذه المعايير. لكن هل يجوز تطبيق التمشي العلمي في مجال الأخلاق؟

وفي اعتقادي أنه من السهل أن نبيّن أنّ النقد الموجه هنا إلى مونغ تسو باسم ضرب من الواقعيّة لا يمسّ مونغ تسو بالفعل (ولا يفضي بالتالي إلى حصره داخل موقف «مثالي») بل لا يمكن أن لا نتفطن إلى أنّ خصم مونغ تسو في توجهه ذلك قد انضمّ من حيث لا يدري إلى موقف مونغ تسو (وبالتالي إلى مناقضة موقفه ذاته) وذلك بالأساس لأن هذا المعارض قد انطلق من تصوّر جدّ ضيّق للأخلاقيّة. فلا خير بالنسبة له سوى الخير العام أو «حسن النظام» في المجتمع بينما يغيب مفهوم «الضمير» (xin) كليا لذلك كان دائما في حاجة إلى الرجوع إلى المماثلة التقنيّة حتى صار سجينا لها لأنّها في آخر الأمر حجّته الوحيدة : فالأخلاق مثل الرحى أو الملزمة نتاجها خارج عن الإنسان خروج القرميدة عن الخزّاف. ولكن مونغ تسو أيضا يضم في اعتباره هذا البعد العام للأخلاق بل يؤكّد على اشتراطها المادي إذ يقول للأمير بدون مراوغة (I, A, 7) كيف للناس أن «يتفرّغوا» للانهمام بسلوكهم إذا كانت الحاجة تهدد حياتهم ؟ غير أن هذا البعد الاجتماعي لا ينفي في تصوّر مونغ تسو البعد الذاتي (renyi في مقابل liyi) فالأخلاق شيء «داخل» الضمير كذلك (وقبل كلّ شيء) وضمنه يندرج حسن نظام المجتمع ولا مجال لاختزال التجربة فيما هو موضوعي فقط.

وهذا النقد لمونغ تسو ليس مجرد اختزال لفكره بل هو كذلك تبسيط له. فعيب مونغ تسو حسب خصمه هو إخفاقه في التمييز بشكل واضح بين الطبيعي أو المعطى منذ البداية وما هو موضوع تعلّم وبالتالي عائد للاكتساب. فالفطري باعتباره معطى مكتملا لا يمكن أن يتطوّر. في حين أنّ مونغ تسو لم يؤكّد فقط على أهميّة المجهود وتكوين الذات بل سعى كذلك لتبيان كيف أنّ التطوّر الأخلاقي ممكن وذلك بإقحامه بين المعطى والمكتسب وساطة الممكن حتى يقلل من

تضاربهما : فطرف الأخلاقية أو منطلقها الذي يكشف عنها ردّ فعل الخجل أو الشفقة فطريّ فعلا من جهة ما هو ميل تلقائي ولكن إظهاره يعود لمجهودنا (حتى ننشره على كلّ تصرّفاتنا). وبمعنى آخر فالأخلاق طبيعية فقط من جهة ما هي استعداد والطيبة أصيلة في الإنسان لكن كإمكان.

وبدون هذا التمييز لن نفهم كيف يبلغ الإنسان الأخلاقيّة. والدليل على ذلك أنّ خصم مونغ تسو ذاته لم يجد بدّا من إعادة إدراج استعداد أوّلي. إذ هو للإجابة على السؤال لماذا يستطيع «الإنسان العامي» أن يصبح مثالا للفضيلة من جهة يقول إنّ للأخلاقيّة «منطقا» داخليا يجعلها في نفس الوقت قابلة للإدراك وللتطبيق ومن جهة أخرى إنّ لكلّ إنسان «تركيبة» تجعله قادرا على معرفة الأخلاقيّة و«ملكة» تخوّل له أن يمارسها. فلو لم يكن لدى كلّ إنسان استعداد أصلي كهذا لجهل حتى واجباته الإنسانيّة الأساسيّة (وهي في الصين واجبات مرتبطة باحترام التراتب) كواجبات الولد تجاه والده وواجبات الرعيّة تجاه الأمير. وبما أنّه لا أحد يجهل هذه الواجبات فإن لكلّ إنسان هذا الاستعداد. هكذا إذن يكون خصم مونغ تسو هو كذلك في حاجة لأن يفترض ميلا طبيعيا ما للأخلاقيّة وهو ما يجرّه لتبنى فكرة الوجود بالقوّة. من ذلك قوله إنه يجب أن نميّز بين إمكانيّة مبدئية وإمكانيّة فعليّة : لكلّ إنسان القدرة على أن يكون متخلّقا ولكن كلّ إنسان لا يحقق هذا الإمكان. فمن حيث المبدأ، مثلما نستطيع أن نتبادل وظائفنا فيما بيننا، باستطاعة كل فرد أن يكون خيّرا أو العكس غير أن هذا لا يحدث بالفعل. وبتعبير مونغ تسو فإنّ لكلّ الناس نفس القدرة الأوّلية ولكن قلة فقط تظهرها بالفعل.

فلا غرابة إذن أن يحيد هذا النقد لمونغ تسو تدريجيّا عن هدفه وأن يخفق وهو الذي كان يهدف الدّحض المنهجي. لقد

كان الانطلاق من التعريف الدقيق للخير على أنه الخير العام ثم ظهر عرضا مفهوم الأخلاقية الداخليّة : (renyi) فهل هذا يعني استحالة الاستغناء عن هذا المفهوم ؟ أم يعني أن هذه الميولات الإنسانية «السيئة» كما يحاول أن يتذرّع خصم مونغ تسو لا تختلف إلاّ لدى الحكيم. فهل هذا يعني أن الحكيم يمثل استثناء وأن له طيبة طبيعيّة ؟ (وإذا سلّمنا بذلك ماذا عن الطابع الكوني للطبيعة الإنسانية المصادر عليها في البداية؟) يعترف خصم مونغ تسو في الأخير أنه حتى وإن كانت للإنسان «طبيعة حسنة» عليه أن يبحث عن المعلّم الحسن حتى يقتدي به وأن ينتقي أصدقاءه حتى ينتفع من تأثيرهم. فقدوة المعلّم وفضائل المحيط عناصر إضافيّة أساسيّة لتطوير الأخلاقية فينا. أليس هنا ما يجعلنا نعترف باستعدادنا القبلي لها ؟

4- الاستدلال على «الشرّ» الطبيعي للإنسان قد تراجع تدريجيّا بل نسيت حتى الأطروحة الموجّهة في البداية. ومهما كان حذق خصم مونغ تسو للجدلية ذاك الفنّ الجديد حينها ومهما ضبط من مفاهيم إجرائية (التفكير في الآني والتلقائي مثلا) فإن ذلك لم يضرّ بموقف مونغ تسو. وهو إخفاق له دلالة في رأيي لأن أبعاد هذا الجدل تتجاوز بكثير الإطار الإديولوجي لهذين الخصمين البعيدين. فلا أقلّ من تفسير استحالة تبرير كلّ تصوّر نفعي للأخلاق ولو كان من وجهة نظر منطقيّة. وبعبارة أخرى لماذا يخفق كلّ فكر وضعي في تفسير الأخلاقيّة (ونعني بالوضعي ما هو مؤسس وبالتالي مقابل للطبيعي) وفي الحقيقة فإنّ الأمر يتعلّق باختصار بأن نفسّر لماذا ليست الأخلاق هي الحق.

ولحسم هذا الإشكال لا بدّ من توسيع الحوار. تعرّض مونغ تسو للنقد لأنه ادعى تأسيس الأخلاق على ردّ فعلنا التلقائي أمام ما لا

يطاق في حين أنّ روسو (في الخطاب الثاني) قد هاجم هوبز لأنه تجاهل «الشفقة» (ذاك «النفور الفطري لرؤية مثيلنا يتألّم») (Rousseau, *Second discours*, p. 42) فالمقارنة واضحة فعلا بين الفيلسوف الذي يعارض مونغ تسو وذاك الذي يعارضه روسو. كلاهما يدعي نفس الوضوح ويرغب في الوقوف عند حدود التجربة. النتيجة إنسان مجرّد من كلّ خاصيّاته : فلا الروح ولا «العقل القويم الطبيعي» لهما مكانة عند هوبز ولا الضمير الأخلاقي عند خصم مونغ تسو. لذلك حدد كلاهما الطبيعة الإنسانية انطلاقا من الرغبة بمعنى الحركة الحيوية أو الكوناتوس (conatus) ولذلك التقيا حول تصور «لحالة طبيعيّة» خام (بالمعنى الجديد الذي منحه هوبز عندنا لهذه العبارة). فطرافة هوبز في الغرب كما هو معلوم كانت قطيعته مع التقليد الأرسطي القائل بأنه من طبيعة الإنسان ذاك «الحيوان السياسي» أن يعيش في مجتمع. إذ يقول إذا كان الإنسان يتكوّن قبل كلّ شيء من الرغبات وإذا كانت رغبات الكلّ تستهدف نفس الأشياء فإن البشر مجبولون على الصراع بعضهم ضدّ بعض – أو بالأحرى «الكلّ ضدّ الكل». فليس الاستعداد الطبيعي للحياة داخل المجتمع طبيعة الإنسان بل الحرب وكذلك الأمر كما رأينا بالنسبة لخصم مونغ تسو الذي يعتبر أنّ الرغبة تسوق البشر بشكل طبيعي إلى المنافسة وإلى الفوضى. إنّنا نجد من الجانبين نفس الاستنباط انطلاقا من التفكير في الانفعالات وكذلك نفس التأكيد انطلاقا من تجربتنا : فلنرفع للحظة الإلزام الذي تسلّطه السلطة والقوانين الاجتماعيّة وسنرى كيف سيعود العنف ثانية. ذاك ما قاله خصم مونغ تسو في حين يدعو هوبز لأن ننتبه كيف يحمي كلّ واحد نفسه من الآخرين بغلق الأقفال و المزاليج والحال أنّ القوانين موجودة. ومن السهل حسب هوبز (Hobbes, *Léviathan*, chap. XIII) أن نتصوّر ما ستؤول إليه الإنسانيّة في غياب هذه القوانين.

ومن المنطقي إذن أن يتصوّر كلاهما القدرة الخاصّة بالإنسان على أنها قدرة على الانفصال : «فراق» الحالة الأوّليّة الخام وتخلص من المعطى والحاضر هذا ما يحمل الإنسان على أن يكون صانعا لمادته الخاصّة : فهو بتحرره من الطبيعة يصنع لذاته إنسانيّة اجتماعيّة تكون بموجب ذلك إنسانيّة «اصطناعيّة» (وهو ما يوافق بالضبط مفهوم wei عند خصم مونغ تسو). والتبرير واحد لدى الطرفين : لن نتمكّن من التغلّب على حالة النزاع الطبيعي إلا بواسطة إلزام يفرضه المجتمع.

بيد أنّه هناك نقطة تهرّب منها خصم مونغ تسو : لو سلّمنا بأن طبيعة الإنسان سيئة فمن أين استقى الملوك الحكماء أخلاقيتهم؟ فيجيب باقتضاب لقد «جمّعوا التأملات» وسخّروا «مبادىء الاصطناع». ولكن كيف فكّر هؤلاء الحكماء في الحلّ الأخلاقي (إذا لم يكونوا قد شعروا بضرورة داخل ذواتهم وبالتالي بضرب من الاستعداد الطبيعي) ثمّ باسم ماذا أمكن لهم فرض هذه الأخلاق على رعاياهم ؟ وخلافا لذلك يفسّر هوبز على أكمل وجه الضرورة التي فرضت مغادرة حالة الطبيعة. فالخوف ذلك الانفعال الطبيعي للغاية والناتج عن الحرب المتواصلة للبعض ضدّ البعض الآخر، هو الذي يبرّر تخلّي البشر عن حقوقهم البدائيّة وقبولهم تحويلها (إلى ملك أو مجلس) : خوف تقديري من العنف الذي يعرّض حياة الإنسان للخطر يجعل الإنسان يختار منطقيّا الخضوع إلى سلطة مشتركة وضمان أمنه في إطار مجتمع. فالقبول المتبادل بين الأطراف هو الشرط الوحيد. ذلك هو الميثاق أو العقد (covenant) الذي يؤسس الحالة المدنيّة عند هوبز والذي نلاحظ غيابه كليّا عند خصم مونغ تسو وكذلك في كلّ الفكر الصيني. وهذا الغياب هو العقبة أمام هذا الفكر إذ هو الذي يجعل مشروع دحض مونغ تسو ينحرف ويخطئ هدفه.

فالتوجه الوضعي مكّن هوبز من التفكير في القانون (الذي يحدد باتفاق مشترك حرياتنا) وبتصوّره العقد كشرط لكلّ حياة داخل

المجتمع –منحه الشرعيّة : فبالعقد يتمّ تشريع المؤسّسة الاعتباطية للدولة. وقد بقي خصم مونغ تسو سجين أفقه الأخلاقي : فعدم تمكنه من الانفتاح على مفهومي الحقّ والقانون جرّد دحضه لمونغ تسو من كل منظور مستقبلي بل أبقاه في تبعية تجاه خصمه دون القدرة على إثبات أيّ شيء. ولأنه لم يفلح في الانخراط في إطار قانوني سياسي فلم يجد الركيزة الشرعيّة لتأسيس الاعتباطي وأخطأ دفاعه عن الاصطناعي هدفه.

وفي تقديري ما زالت الصين تواجه نفس الإشكال : فإما أن يعتبر مجال السياسة امتدادا للأخلاق (من خلال الطقوس كما الأمر عند أتباع كونفيسيوس) وإما أن يحلّ كليّا محلّها (كما هو الأمر عند المفكرين الكليانيين أو ما يسمى بالشرعيّة (légisme). وقد حاول خصم مونغ تسو أن يؤلّف بين هذين التيارين المتضاربين ولذلك أخفق. فما ينقص (الصين إلى اليوم) هو هذا التكامل بين الميادين (مثل ذلك الذي ورثناه عن روسو) : بين طبيعيّة الأخلاقيّة من جهة (وهو ما أفلحت الصين في التفكير فيه) وتأسيس مجتمع مدني من جهة أخرى (وفق العقد والقانون). وفي ذلك خطر ترك السلطة تستغلّ فراغ المؤسسة السياسيّة حتى لا يحدّ اعتباطيّتها أيّ حقّ.

VII

بحثا عن طبيعة مفقودة

1- إذا ما قلنا بالطيبة الفطرية (للإنسان) فإنّ ذلك لا يجعلنا نحسم البعد الآخر من المسألة لأنّ هذه الأخيرة ليست فرضيّة بل واقعا عينيا : إذا تعذّر علينا إلى حدّ ما أن نتأكد من الطيبة المطلقة لفعل ما (بل قل استحالته كما يفترض كانط) فإنّه في المقابل لا يمكن إنكار وجود فعل الشر. وحتى لا تنحصر الأخلاق في تبريرات عمليّة ونفعيّة صرفة ينبغي علينا إذا ما سلّمنا بمبدإ طيبة الإنسان أن نفسّر فساده وتحوّله نحو الشرّ. الجواب على هذا السؤال متعارف (وهل هناك مجال لجواب آخر انطلاقا من هذه الأوّليات ؟) : فلقد أصبح الإنسان شرّيراً لتخليه عن طبيعته الأصليّة بل «فقدانه» إيّاها. ذاك هو على وجه الخصوص التأويل المسيحي المرتبط بقصّة آدم. يقول إله باسكال (تأملات : ط. برانشفيك 430) : «أنت الآن على غير الصّورة التي خلقتك عليها». خلقت الإنسان «قدسا، بريئا، كاملا» ولكنّه تكبّر واختار أن ينسلخ عني «فتركه وشأنه». ومن ثم أصبحت للإنسان طبيعتان، طبيعة أولى مستمدة من الإله وهي مبدأ العظمة فيه (وهي الّتي تجعله لا يزال يصبو إلى فعل الخير) وطبيعة أخرى منجرّة عن سقوطه وأصبحت مبدأ شقائه (تدفعه إلى الشر). إن هذه القدرة المزدوجة كفيلة وحدها بتفسير «التضاربات الغريبة» الكامنة فيه.

ومهما أراد كانط أن يحصر الدين في حدود العقل إلا أنه أمام غياب أي «سبب معقول» لأصل الشر في الإنسان لم يكن بإمكانه أن

يستغني عن الرجوع إلى رواية النصّ المقدّس[20]: فالبراءة هي الوضع الأوّل للإنسان قبل ظهور أي ميل إلى الشر. ولمّا ترك الإنسان الغرائز الحسية تطغى على القانون كانت الخطيئة ومنها سقوطه. ولكن رغم «فساد النفس» فإنه لم يفقد «الإرادة الخيّرة». أما روسو فرغم مجاراته عصره في عدائه لنظرية الخطيئة الأولى فهو أيضا لا يحيد عن هذا المثال بل يعلمنه ويربط وجهي طبيعة الإنسان بالتطور الاجتماعي بل يعتبر أن ظهور الاجتماع يعني بالتحديد «سقوط» الإنسان. فبراءة الإنسان الأول مردها المساواة والحريّة التي كان يعيش في كنفهما. وتطوير العقل الإنساني نتج عنه فساد الجنس البشري، فتحول الإنسان إلى كائن اجتماعي جعل منه كائنا شريرا («مقالة في أصل التفاوت بين البشر» ص 50) أو كما يذكر في «أيميل» (ص 281) : الإنسان «طيّب بالطبع» ومازال «يشعر» أنه كذلك اليوم لكن المجتمع هو الذي أفسده و«أفكاره المسبقة» هي أصل كلّ الرذائل.

و لم يكن لمونغ تسو أيضا مخرج آخر. رأينا كيف كان معارضه يستند إلى اختلاف الأنساق الأخلاقية بين البشر ليبرهن على أن الطبيعة الإنسانية (الشريرة في أصلها والمشتركة بين كلّ البشر) يمكن تحويلها بفضل التخلّق. غير أنّ مونغ تسو قد انحاز بشكل واضح للموقف المعاكس القائل «بضياع» الطبيعة الإنسانية لتبرير إعراض البشر عن الخير وإقبالهم على أفعال منافية له. فالحكماء وحدهم يطابقون تماماً طبيعة الإنسان الأولى. أما الآخرون فعليهم أن يبذلوا قصارى جهدهم لاستعادتها (VII, B, 33) ويبقى هذا ممكنا بما أن فقدان الطبيعة الإنسانيّة لا يعني سوى فقدان الإنسان لضميره (وهو أساس إنسانيّتنا (VI, A, 10 h) التى هي فينا منذ «طفولتنا الأولى».) (VI, B 12) لهذا السبب ليس التخلّق بأمر صعب، فهو لا يتطلّب أية ملكة خاصة. يكفي أن نستعيد ضميرنا وهذا أمر هيّن رغم جسامته

شريطة أن يسبق ذلك وعينا بفقدانه. ولكن لا بدّ من أجل ذلك من الوعي بأنّنا فقدناه (وهو معنى si كوظيفة لـ xin) عيب الإنسان الوحيد هو كونه غير واع بامتلاكه ضميرا فكثيرا ما «يهمله». يقول مونغ تسو لإرباك مخاطبه ألا ترى أنك إذا ضاعت منك دجاجة أو فقدت كلبا تسعى جاهدا في البحث عنهما (VII, A, 11 et 12) أما إذا فقدت ضميرك عجزت في البحث عنه. «فالطريق» موضوعا للدّرس والتعلّم «لا تعدو أن تكون» ضربا من البحث عن «الضمير المفقود».

يلاحظ مونغ تسو –متفقا في ذلك مع ما يظهر من اهتمامات الفكر الصّيني– أن لا شيء أعسر من أن نكون واعين بما نصبو إليه طول حياتنا دون أن نقف على المسلك المؤدي إليه ولا مما «نتعاطاه» دون أن نسلّط عليه الضوء ولا مما نألفه دون أن نتمعّن فيه. في نهاية المطاف لا شيء أعسر من إدراك (بمعنى to realize في الإنقليزيّة) ما هو قريب منا وما هو مألوف عندنا. فدون التملّي فيه ودون التمكّن منه يصحّ القول أن لا مجال لأن نجعل منه موضوعا. لكن تلك هي الحال بخصوص الطريق الّذي يسلكها وعينا أي بموجب طبيعتنا، حسب ما هو كامن فينا.

2- إن توجّه مونغ تسو يلاقي إذن، في معرض الإمكانيات، التوجه الذي تعلّق به فيلسوفا الأنوار ـ روسو وكانط ـ رغم الجهود التي بذلاها لتجاوزه، لكن دلالته الوجودية مختلفة وذاك في رأيي ما يكسبه أهميّته. إن فقداننا لطبيعتنا الإنسانيّة عوضا عن أن يكون القاسم المشترك بين الناس (بدءاً بالإنسان الأوّل كما جاء في الكتاب أو من الإنسان البدائي كما يعتقد روسو) ليس قدرنا المحتوم كما لو كان بمثابة الجوهر فينا ولكنه مرتبط بخصوصية كل فرد منا. فهو لا ينتمي إلا للحاضر البحت ولا هو بوجه من الوجوه غير قابل للتراجع، بل يترصّدنا في كلّ لحظة. لا يعتبر كانط خطيئة آدم رجسا فطريا نرزح

تحته إلى الأبد بل فعلا يتردد في كلّ فرد منا (وكما قال ريكور، نحن نخطئ كما أخطأ آدم وليس لأننا أبناء آدم، فقصّته تقوم مقام المرجع الذي يفسّر تحوّلنا الآنيّ من البراءة إلى الخطيئة بدون سبب)[21]. غير أنّ مسألة الضياع أو السقوط حافظت في الفكر الغربي على بعد أسطوري حال دون ذوبانها الكليّ في الفلسفة (وذلك حتى عند روسو الذي يعتبر أن ابتعادنا عن حالة الإنسانيّة إنّما تفسّره «أحداث تخمينيّة»). أمّا عند مونغ تسو ففقدان طبيعتنا لا يرتبط بأي حدث تاريخي ولا يمثّل مادة أيّ قصص، وحتّى إن وجدت قصّة تمكننا من الوقوف على تباين ما سبق وما لحق فهذه القصّة لا تقوم مقام أسطورة (تسعى إلى سبر الأغوار). ولكن أمام صعوبة وعينا (بأننا واعون) فالقصّة تقودنا إلى ذلك عن طريق القياس (VI, A, 8).

في قديم الزمان كانت أشجار جميلة تغطي جبل الثيران. ولأنه كان قريبا من المدينة أتى الفأس على الأشجار وزالت الغابة. ولأنّ النسغ بقي يسري في العروق «ظهرت براعم وبتائل» بفضل الندى والغيث النافع. وعادت الأبقار والخرفان فأتت عليها فجعلت من الجبل أرضا جرداء. فأن نراه الآن قاحلا لا نصدّق أنه كان يوما مشجّرا. ومع ذلك هل يعقل والحالة تلك أن نعتبر ذاك العراء «الطبيعة» الحقيقية للجبل ؟

من السهل أن نستخلص العبرة : للإنسان ضمير أخلاقي ولكنه فرّط فيه بفعل ضروب الدّهر تماما كما حدث للغابة. إن أهميّة هذه الصورة لا تقتصر على ذلك إذ لو تعمقنا في معانيها لأدركنا أنها تترجم على المستوى الوجودي عن فقدان طبيعتنا خلال عيشنا اليومي. فكما يسري النسغ في عروق الأشجار نافثا فيها الحياة من جديد فإننا عندما نستفيق في طمأنينة الفجر حين يتدفّق فينا فيض «الحياة» تقرّبنا نزوعاتنا من بني جنسنا». ففي ذات اللحظة التي نمرّ فيها من الديجور إلى النور، بعد أن أبعدتنا سكينة الليل عن مشاغل الأمس وقبل أن تبدأ حركة النهار

يكون وعينا في حالة هدوء تسمح له بإدراك ذاته فيتبدى نزوعه الأخلاقي عبر تلك الثغرة (ونتفطّن هنا من جديد إلى «إطلالة» الوعي تماما كما هو الحال بالنسبة للخجل أو الرّحمة. ولكنها لا تكاد تعود للظهور، كبتيلة، بصفة عابرة حتى تعوقها من جديد الهموم اليومية فتكبتها وتحول دون استفادتها من سكينة الليل والحال أن تصرّفاتنا اليومية تحت الضغوطات النفعيّة لا تتناسب بوجه من الوجوه مع نزوعاتنا الطبيعيّة.

ويعيدنا منطق هذه الصورة من ناحية أخرى إلى روسو. فرغم تشخيصاته النظرية (التي لا تخلو من الغرابة) والتي يرجعها إلى «ما قبل التاريخ»، فروسو قريب من ذلك الحدس الفينومينولوجي القائل بالوهي الكامن في الوعي. هو أيضا تطرق إلى هذه التجربة (في «أميل»، ص 800) : «الوعي خجول وينزع إلى الخلوة والهدوء». فصوت الأفكار المسبقة يغطي صوته ويحول دون سماعه، فيصيبه النفور لفرط ما يحلّ به من الإقصاء :إنّه لا يكلّمنا ولا يجاوبنا. فبعد طول احتقارنا ونسياننا له تصبح استفاقة الوعي صعبة بقدر ما كلفنا استبعاده منا».

ويمكننا الإحالة على صورة قريبة من هذه الصورة : أعني صورة التكبيل والتضييق. ولكنها تحيلنا من ناحية على الصوت (بحكم ارتباطها بالأنموذج الغربي لمفهوم صوت الإله أو صوت القس) ومن ناحية أخرى على النبتة (باعتبار أن هذه الأخيرة بمثابة أنموذج النمو النباتي، الفاعل في بلاد الصين، أرض الفلاحين).

إن استخدام هذه الصورة وربطها بمسألة «الطريق» الطاغية على الفكر الصيني سرعان ما تجعل من القيد المكبل عامل سدّ كلّي. مثله مثل الحشائش التي تنبت في مسلك جبلي : (VII, B, 21) كلما مشينا في الجبل أصبح أصغر ممر فيه مسلكا وكلما هجرناه غطته الأعشاب فسدت المنفذ. ويقول مونغ تسو لمخاطبه : الآن وعيك «مسدود».

3- إن تصورنا المسيحي يضفي علينا طبيعتين اثنتين : ففقدان طبيعتنا الأولى يكسبنا طبيعة أخرى، طبيعة كائنات انحطت. وبسبب ذلك فليس بإمكاننا استرداد طبيعتنا الأولى بأنفسنا. فالتكفير عن خطيئة آدم يستلزم وساطة المسيح. على خلاف ذلك، يعتقد مونغ تسو أن للإنسان طبيعة واحدة وبحكم ذلك فهي طبيعة طيبة. فهو إما «يتبعها» وإما يفقدها. في هذه الحالة فهو لا يتصرف تصرفا أخلاقيا ويعني ذلك أنه «يتصرف تصرفا منافيا لنزعته الفطرية» أو أنه «ينكر ذاته» (IV, A, 10) وبالتالي فاسترداد الطبيعة يصبح موكولا إليه وحده. فحفظ نفسه (خلافا للمفهوم الديني للخلاص) أمر يظل متاحاً له.

ويواصل مونغ تسو أنّ «طريق» الإنسان «قريبة» ولكننا نبحث عنها «بعيدا». مهمّتنا «تكمن في اليسر» ولكننا نبحث عنها في «العسر»[*]. وسواء أتعلق الأمر بطبيعة العالم أو بطبيعة الإنسان، فالخطأ هو أن تعمد بصفة عامة إلى الإجهاد والإكراه (IV, B, 26) فلا داعي أن يبحث الإنسان بعيدا ولا أن يكتشف شيئا جديدا ولا أن يكشف سرا (انظر Zhong yong, 11) بعبارة أخرى ليس عليه أن يرقب وحيا ولا حاجة له إلى عون إلهي : يكفيه أن يستنفر قدرته. لكي لا يفقد طبيعته، يكفيه أن لا يفرط في وعيه بضميره وأن يجعله حاضرا «مستحضرا» أو كما يقول مونغ تسو بأكثر بساطة : (IV, B, 28) «إن الرجل الخير هو ذاك الذي يستطيع أن يحافظ على ضميره حيّا». وعليه، فحسب مونغ تسو لا فرق بين الضمير النفسي بمعنى الإدارك

(*) ذاك هو الحال بالنسبة للستراتيجيا الصينية حيث الكتابات القديمة (انظر Sunzi, IV) تقول أن القائد الحربي يحقق النصر دائما بتوخيه طريق اليسر. فهو بحسن استغلاله للإمكانيات التي يتيحها الوضع، يوفر على نفسه الإجهاد عند المواجهة. فالثناء على اليسر (خلافا للثقافات التي تعلي مرتبة الملحمة) موضوع مألوف في الفكر الصيني. الحكمة تكمن في مبادرة الأمور وهي لا تزال في طور السهولة حيث لا داعي للجهد فكأنما ترفعك على أجنحة يسرها المبسوطة (انظر Laozi, 63).

بالشيء وهو معنى si عنده (انظر Bewusstsein) وبين الضمير الاخلاقي، بمعنى روسو (Gewissen). فإدراكي بحقيقة وجودي - «بطبيعتي» - يجعلني أكون أخلاقيّا. فأن تترك ضميرك يحيا يمكنك من استرداد طبيعتك ومعرفة وجهتك.

لذلك فإن نظام الأخلاق عند مونغ تسو هو الأقل توصيفاًفهو لا يشتمل لا على قوانين ولا على تعاليم. بهذا المعنى يتّفق نظام الأخلاق مع الحدس الذي يميز اللغة العادية. ألا ترى أننا إذا أردنا تبرير ما لا يجب فعله قلنا «هذا لا يصح» فننزع عن قولنا هذا صبغة الأحكام المفروضة ليصبح أشبه ما يكون بالمعاينة. فكأنما ربطنا الأخلاق بالواقع عوضا على أن نجعلها في عداد ما يجب أن يكون، فكأنما جعلناها في عداد المسلمات وليس محل تقييم أو موضوع إرادة. وهذا هو ما نستشفه فعلا من خلال بعض تعابير مونغ تسو إذا ما نقلناها حرفيا : فالإنسان يجد نفسه أولا أمام انعدام الفعل (اللافعل) ثم يصل إلى إمكانية الفعل (الحقيقي) (IV, B, 8) أو : «لا نفعل ما لا يصح فعله ولا نرغب إلا فيما هو محل رغبة. هكذا وكفى» (VII, A, 17) من منطلق الوفاء لنظام أخلاقي تعليمي يقول المترجم الانجليزي إنه ينبغي علينا أن ننقل بتصرف ما نترجمه لكي يصبح مفهوما. فكوفرور، هو الآخر ترجم المقطع كما يلي : «لا تفعل ما تعلم أنه لا يصح فعله ولا ترغب في ما تعلم أنه ليس محل رغبة». ولكن هذه الإضافات تفرغ المقولة الصينية مما هو جوهري فيها : عزوفها عن إضفاء طابع التعليمية على نظام الأخلاق الذي يقول بضرورة الوجود (المفهوم المسيحي الذي جذره كانط) فكلما أحجم الإنسان عن الانسلاخ عن طبيعته، ضمّنت الأخلاق في الوجود (بما أن الاخلاق هي الطبيعة ذاتها). وعليه فإن كل ما يتعارض مع الأخلاق يتعرض للرفض المسبق (ولو أن ذلك يبقى واردا أومتواترا كلما فقدنا طبيعتنا). لذلك تصبح مقولة مونغ تسو من قبيل تحصيل الحاصل (علينا أن لا نفعل ما لا يصح فعله) فهي لا تتضمن معنى اللزوم [من قبيل

«يجب عليك أن» Sollen] وترفض نمذجة السلوك القائمة أنموذج يقتدى به. فهي تسعى ما أمكن إلى عدم مغادرة شعور عندنا بما أنها تتناسق حينئذ مع استحضارنا لوعينا. وتتفق عندها مع المنطق الذي يحكم الوجود (ذاك هو li عند الصنيين) لذلك تكتفي مقولة مونغ تسو بالتدليل على جهة الإحالة الواقعة : «هكذا وكفى».

ولن نستطيع بدون ذلك فهم الفروق التي يدرجها مونغ تسو. فالحكيم يتبع الأخلاقية ولا يطبق تعاليمها» (IV, B, 19) فكما يقول الشارح : (Zhu Xi) «بما أن الأخلاقية متجذرة في وعيه فكل فعل من أفعال الإنسان متأت منها. فهو لا يعتبر أن الاخلاقية حسنة فيجتهد في تطبيق تعاليمها». فالتدرج هنا دقيق ولكنه حاسم. عندما نرتقي إلى مرتبة الحكمة ـ التي هي بمثابة التطابق الشامل مع نداء الطبيعة فينا والتي نعلم أنها طيبة ـ ينتفي البين فينا. فهي بالضرورة مباشرة وتنبع منا تلقائيا. فهي ليست من قبيل ما يصبى إليه فتصبح إذا مبتغى نعمل بعدها على تحقيقه (في علاقة تربط بين النظري والتطبيقي) فالأخلاقية ليست هدفا نرسمه بل نتيجة نصل إليها أو بعبارة أخرى (IV, B, 11) أثرا «يحصل تلقائيا»، «أينما ولينا وجهنا»، «سلساً ذاتيّا» (IV, B, 14) وفي نفس السياق يقول مونغ تسو : (VII, B, 33) فحينما نبكي فقيدا، نبكيه ألما «وليس مجاملة في الأحياء» أو حينما «نساير» الفضائل «دون أي تردد» فنحن لا نرجو جزاء ولا شكورا و«وجوب الأمانة في القول ليس بهدف اكتساب سلوك سوي». فعلى الحكيم أن لا يفكر في انتهاج سلوك قويم ولا حتى أن يخطر ذلك بباله فهو يفعل ذلك دون قصد : فبما أنه لم يفقد شيئا من طبيعته، فوعيه حاضر بكماله وأخلاقيته متأتية منها ضرورة.

4- بما أنه يكفي أن نلبي نداء الطبيعة فينا، فلا حاجة لنا بتعاليم ومبادئ تهيكل سلوكنا من الخارج. وبما أن لا شيء يرتب مسبقا

سلوكنا بصفة دائمة ومقنّنة، تجدنا دائما على أهبة للتأقلم مع اختلاف الحالات أي قادرين دوما على مجاراة التغيرات. التعاليم والمبادئ (التي طالما قامت مقام الهيكل للأخلاق) لها عيبان واضحان : من ناحية، بما أنها تقوم مقام المثال للأخلاق فهي تقيم بونا شاسعا لا مناص منه بينها وبين الأخلاقية (فتصبح هذه محل استهداف عوضا عن أن تعمل تلقائيا) ومن ناحية أخرى فتبعا للصرامة التي ترافقها والتعالي الذي يبعدها عن ظروف الواقع فهي تجعل سلوكنا بعيدا كل البعد عن كل ما يميز وضعية ما. بونان مزدوجان في آخر الأمر، يبعداننا عن نفسنا وعن العالم. إذا ما تمعنا في الأمر تبين لنا أن وساطة التعاليم تمثل عائقا. فزيادة على أنها تكبل الوعي فهي تجمّد على السلوك حالة. ولكن العالم لا ينفك يتغير والوضعيات التي تواجهنا دائمة التجدد. فالتعاليم، بعموميتها، تجعلنا في تناقض معه.

لقد سبق أن وضعنا وجها لوجه الحكيم والقائد العسكري في الثقافة الأوروبية معمقين الهوة بين الضمير والعالم كما هو. ليس هناك من شيء يتضارب مع الأخلاق حسب كانط (أخلاق الضرورة القطعية) ولا من شيء يثير حفيظته أكثر من إخضاع أحكام السلوك للمعطيات الظرفية أو حتى أخذها بعين الاعتبار.

لا شيء يمكن أن يتعارض أكثر مع متطلبات الضمير مما يمكن أن نعبّر عنه بكلمة واحدة : الانتهازية. ولكن الفكر الصيني يدعونا إلى مراجعة معنى هذه الكلمة وإلى تغيير دلالتها، وذلك بالتعامل إيجابيا مع الانتهازية : بما أن الحكمة تكمن في تلبيتنا لنداء الطبيعة فينا، فليس للحكيم أن يبتعد ـ خارج نفسه ـ عن الصيغة التي تحكم بها الطبيعة الواقع. فلا يصح له إذن أن يكون في قطيعة مع المنطق الباطني للعالم. فنزعته ـ ونزعة القائد العسكري أيضا ـ يجب أن تكون متناغمة كل التناغم مع الحالة (الفرق الوحيد يتعلق بالرهان الذي يقود الحكيم :

فهو ذو طابع جماعي وقياسه قياس العالم بأسره لا قياس المصلحة الفردية). كثيرا ما ننتقد الانتهازية لأنها تعني الاستفادة من الظروف ولو على حساب التعاليم والمبادئ. ولكن ماذا يحدث إذا امتنعنا منذ البداية عن وضع التعاليم والمبادئ ؟ عندها نصبح غير مطالبين «بالتنازل» والفضيلة الوحيدة حينئذ تكمن في «الاتباع» و«التبنّي» - لا الفرض - : تبنّى نداء الطبيعة إذا تعلق الأمر بالوعي وتبنّي درج العالم إذا تعلق الأمر بالسلوك.

إن كتاب مونغ تسو يعرض أوصافا مختلفة لرجال عظام قدامى. أحدهم (Bo Yi) كان لا يرضى إلا خدمة أمير يقرّ له بالسيادة ولا يحكم رعية إلا إذا كان فيها من الفضائل ما يجعلها أهلا لحكمه. وكان لا يتقلد منصبا إلا إذا استقرت أمور البلاد ويتخلى عنه كلما اضطربت. أما الآخر (Yi Yin)، فكان لا يتأخر عن خدمة كل أمير مهما كان ولا يتورّع عن حكم أية رعية مهما كانت ولا يتراجع عن منصب كيفما سارت شؤون البلاد (II, A, 2). فلكل منهما مبادئه وذاك ما كان يميّز الواحد منهما على الآخر خلافا لكنفوسيوس : فقد «كان يستلم منصبا كلما ارتأى ذلك حسنا ويتخلى عنه كلما ارتأى عكس ذلك وكان يتريث كلما وجب التريث وأسرع كلما كانت هناك مدعاة للإسراع». فبإعراضه عن التقيد المسبق بالضوابط يكون كنفوسيوس في حلّ من كل التزام، يطوّع نفسه لمتطلبات كل حالة حتى حين كان يتعلق الأمر بدقائق حياته. فقد كان كلما رام مغادرة وطنه تأنى في السير أسفا عليه أما إذا كان يريد مغادرة مقاطعة أخرى فقد كان يسرع إسراع من يعوزه الوقت فلا يصبر على حبات الأرز حتى تبتل فيعاجلها بحركة سريعة من يده (VII, B, 17) أما أولئك الذين يكبلون أنفسهم بقواعد فهم يخطئون دائما بوجه أو بآخر : سواء ذاك الذي يمتنع عن كل مجازفة حتى لا يكون محلّ شبهة (فالعزوف

عن معاشرة الآخرين حفاظا على نداء الذات هو خسران واعتباط [III, B, 10] أو ذاك الذي يصادر على أن كماله الأخلاقي لا يتوقف إلا على ذاته ولا يشترط الآخرين (Hui de Liuxia, II, A, 9) فالأول متصلّب «يفتقر إلى بعد النظر» والثاني «تعوزه عزة النفس».

يحاول أحد المشاهير السفسطائيين أن يبين تضارب مونغ تسو مع الأخلاق (IV, A, 17) فيقول له : «ألا تفترض الطقوس أن لا تتلامس يد الرجل و يد المرأة حين يسلم أحدهما الآخر شيئا ما ؟» هذا ما لا يعارضه مونغ تسو. ـ لكن هل لك أن ترفض أن تمد يدك لتنتشل سلفتك من الغرق؟» يجيب مونغ تسو بعنف : «أن تحجم عن ذلك يخرجك من حضيرة الإنسانية فلا تغفل على أنه إلى جانب الطقوس هناك مجال لتقدير الظروف». ومفهوم تقدير الظروف هذا (بمعنى الموازين *quan*) كانت له المرتبة الأولى في دروس كونفسيوس (انظر *Entretiens*, IX, 29). ففي هذا التدرج نحو الامتياز يتجاوز تقدير الظروف كل مبدإ ممكن. فوراء اجتهادنا المشترك في البحث، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار في علاقتنا مع الآخرين تقاربنا في السير على نفس الطريق. ووراء تقاربنا هذا علينا أن لا نهمل قدرتنا على الالتقاء في نفس المواقف، ووراء هذا الالتقاء أن نعير اهتماما لقوة تقديرنا لذات الموقف. ذلك ما دفع كونفسيوس إلى أن يقول أن ليس له «موقف نهائي» (*Entretiens*, IX, 4) فلا يمكن حسبانه على شق ما (*Entretiens*, XVIII, 8)[22] ولا يختص «بذات» معيّنة (*Entretiens*, IX, 14).

لنفس الأسباب لا يمكن أيضا تصنيف كونفسيوس. يمكن أن نقول فيما يخص الآخرين وحسب ما يشتركون به مع الحكيم من مبادئ إن الأول يجسد «صفاء الحكيم»، والثاني «روح المسؤولية» لديه والثالث «لين الطبع» عنده. ولا يذكر مونغ تسو شيئا خاصا يميز

كونفيسيوس بل يختزله في لفظ واحد «اللحظة» ؟ (لفظ لا ينبئ بشيء عن طبعه V, B, 1). فعن كونفسيوس الحكيم لا يمكن أن نقول غير أنه «لحظة الحكمة» فنحن لا نتبين فيه صفة خاصة إذ ما هو إلا ما يستوجبه كل ظرف وما يتطلبه كل وضع. لذلك فهو الحكيم الكامل، فيه تتناغم كل الفضائل وهو كما يضيف مونغ تسو : ذاك الذي لا يتخلّف ضميره ولا يتضارب سلوكه. فهو الذي ينتهز الفرصة ولكن دوما حين يجب.

VIII

الإنسانية والتضامن

1- رغم تباعد الحقب واختلاف الثقافات، نتبين في البداية لدى كلا الطرفين نفس التجربة دون أن يكون أحد الطرفين قد أثر في الآخر: فلنتذكر كيف أن رد فعل اللاإحتمال عند مونغ تسو لاقى مفهوم الشفقة عند روسو. وعلى غير المألوف نحن أمام أمر يتجاوز مجرد التقريب (ذاك الذي يتوصل إليه المترجم عادة عن طريق المناظرة بين الألفاظ): فمن وراء اختلاف الألفاظ والأساليب البلاغيّة والتبريرات الفلسفية يباغتنا مخزون مشترك فنعيش ردة الفعل نفسها ونسمع نفس الخطاب – صرخة انفعال أمام ما يهدد الآخر – صرخة ثورة وشفقة لا تفتأ تنبعث من كل أرجاء العالم مهما كان الزمان والمكان ومهما اختلفت اللغة.

ومع ذلك فإني متردد حيال فكرة وحدة الجوهر هذه، قاعدةً لا تكون مختلف الحضارات بحكمها سوى تنويعات لها. ولا يكون كل البشر إلاّ مجرد صورة تجسدها. فحتى التوفيق بين فكرين مختلفين كاختلاف فكري مونغ تسو وروسو لا يقيم الدليل على شيء في حد ذاته. فأن نضع جنبا لجنب أوروبا والصين بل وحتى العصور القديمة للأولى والعصور الحديثة للأخرى فهذا لا يعد حجة على وجود كونية. وحتى وإن توصلنا إلى نفي كل مسافة، زمنية كانت أو مكانية، فإن ذلك لن يكون كافيا لكي ندعي البلوغ إلى «الإنسان» وتجاوزنا للايديولوجيا (إذا اعتبرنا أن لمفهوم الإنسان معنى). وكما نعلم فليس هناك مدعاة للشك أكثر من هذا الإنسان الكوني بمعنى الجوهر الأبدي أو بالأحرى بمعنى القاسم المشترك الذي نجمع على

إخضاعه لمقياس والذي نقول عنه : هكذا يجب أن يكون. فنحن نعلم أن كل فكر إنسانوي أطلق هذا الحكم لم يتجاوز مستوى المصادرة على المطلوب وهي المصادرة على وجود هذا الإنسان وعلى كونه قابلا للتحديد وهو على هذه الدرجة من التجريد. وحتّى إذا ما استوفينا مواطن الالتقاء بين تلك المواقف فإنّ ذلك لا يعد ضمانا في هذا السياق. فإذا ما تعذر صياغة قول في الإنسان عامّة، تعذّر علي كذلك تأسيس الأخلاق.

وبالفعل فإن ما يقرب مونغ تسو من روسو إذا ما استثنينا موقف الشفقة يجعلنا دون صياغة أي تعريف (يتعلق بالإنسان عامة) بل لا يتيح حتى إقامة مقاييس «تقنن الأخلاق» باعتبار أن كليهما يكتفي بالقول إن ما يخصّ الإنسان هو «كونه إنسانا» وهو ما يفترض أقلّ فصل ممكن بين المحمول والموضوع، أي «الإنساني» و«الإنسان». فلا قضية هنا ولا يمكن الحديث عن حكم حقيقي، إذ ما هي إلا مجرد بداية تحسس معنى تبقينا في مأمن من خطر مجازفة [تنتج عن تعميم للتعريف]. ومع ذلك فمجرّد هذا الفصل كاف ـ وما يتراءى لنا عنه من معنى جد شاسع. فأنا في أدنى مستوى الإقرار ومع ذلك لا شيء يستثنى والمقال اكتمل. فمهما بدا الأمر قريباً من تحصيل الحاصل، إلا أننا نظل أبعد ما نكون عن بسيط التكرار. فالمحمول لا يكرر الموضوع بل يتأتى منه كليا. ولكونه غير منفصل عن الموضوع فهو يحيل الإنسان على طبيعته [دون الالتجاء إلى تحديدها] ويكشف عن وجهته [دون حاجة إلى تقنينه.] و بمعنى آخر فإن واجب وجود الإنسان موجود في وجوده. فقيمته ليست مضافة. وهكذا نأمن السقوط في الانحياز الإيديولوجي في حكمنا على «الإنسان» ودون أن نكون قد شدّدنا أو تعسفنا نجد أنفسنا أمام القضيّة المؤسّسة للأخلاق، هذه القضيّة التي تسبق كلّ قضيّة.

فبقولنا إنه يجب أن يتصف الإنسان بالإنسانية لا نكون قد حققنا تقدما ومع ذلك نكون قد استوفينا كل شيء. ويعود الفضل في ذلك ـ في الغرب ـ إلى روسو وإلى ما بذله من حدة خطابة في تنشيط روح التطابق هذه مع طبيعتنا [«آميل» ص. 62 : «يا بني الإنسان، كونوا بشرا، ذاك هو أول واجباتكم. ولتكونوا هكذا في كل الحالات وفي كل الأعمار وفي كل ما هو ليس غريبا عن الإنسان. فلا حكمة لكم إن حدتم عن الإنسانية». ويعلمنا الفكر الصيني أن الإنسانية تتمثل في أن تكون إنسانا في علاقتك مع الآخر فمفهوم °ren الذي ألفنا ترجمته بفضيلة «الإنسانية» منذ اليسوعيين يتكون ببساطة من الشكل الخطي للإنسان ومن العدد 2 لا غير وبدون أي إضافة لأي معنى. ففضيلة الإنسانية كلها في الإنسان وتتجلى بمجرد أن نكون إثنين. وتحيلنا هذه الفضيلة ـ في دروس كونفوسيوس الذي صاغها وجعل منها محوره ـ على التجربة الأكثر تداولا وعلى أيسر ما هو في متناولنا («أتوق إلى ren ، وها هو ذا !» *Entretiens*, VII, 29) دون أن نكون قادرين على تحديد معناه. فنحن لا نملك إلا الإشارة إلى وجهته والإقرار بأنه يتجاوز كل تجربة. فالإنسانية مثال أعلى نصبو إليه ولا نبلغه (كيف لي أن أطمع في بلوغ الـ ren ؟ *Entretiens*, VII, 93) لذلك كانت هذه القدرة تتجلى في كتاب المونغ تسو من خلال أبسط التجارب (كتجربة الموقف أمام مشهد الطفل وهو على وشك السقوط في البئر) والحال أننا ـ في كل مرة ـ لا نقف إلا على «طرف» منها. فهي أساس كل الفضائل وهي ما يتيح انتشار هذه الفضائل. ففيها تتلخص الأخلاق. وكل الفضائل إذا ما صنفت (مثنى أو رباعا)[23] لن تكون سوى إشعاعات لتلك القوة «فالإنسان الخير إنسان لا غير» (VI, B, 6) أو ـ إذا قلبنا المعادلة ـ «أن نتحلى بالإنسانية فذاك هو مفهوم الإنسان» (VI, B, 16) واجب الإنسان هو أن يكون إنسانيا تجاه الآخرين. تلك هي الأخلاق عند مونغ تسو لا غير، بما أنها ليست توصيفية (إذ تقتصر على جعلنا

نعي بضميرنا) ولا تفرض علينا سوى الانسجام مع طبيعتنا (وهو ما لا يمكن اعتباره أمرا بل شيئا طبيعيا): إنّ واجب الإنسان هو أن يكون إنسانسا مع الآخرين.

وهذا الاستعداد للإنسانية هو منبع كل أخلاق. إذ يشكل وحده «ضمير» الإنسان في حين لا يمثل الإنصاف في المقابل سوى طريق مستقيم متفرع عنها (VI, A, 11) أو قل هي «المقام» الوحيد الذي يمكن للإنسان أن ينعم فيه «بالسلام» (VI, A, 10) وتتجلى قيمتها العاطفية بأكثر وضوحا إذا ما وضعت في علاقة مع مطلب «الاحترام» الذي يتممها (هذا الاحترام المنجر عن التراتب الاجتماعي تجاه الكبير أو تجاه الأمير) ويكون هذا التجلي أكثر واقعية في حبنا «لأقربائنا» و«آبائنا» (VI, B, 8; VII, A, 15 - 48) ومع ذلك فإن فضيلة الإنسانية هذه من حيث مبدؤها تهم البشرية قاطبة (VII, A, 45) فالإنسان الخير من جهة يرعى كل ما هو كائن ومن جهة أخرى فهو «يكن الحب» لأقربائه وبين هذين القطبين يظل «إنسانا» تجاه مجموع البشر.

2- ومع ذلك فلا بدّ من الاهتمام بالمشكل الذي انجر عن الإحساس بالشفقة : ما الذي يربطني بالآخرين ويؤسس «إنسانيتنا»؟ إذ هناك «الآخر» وهناك «أنا» فردان متميزان، وهو ما يفرض السؤال : ما الذي يجعلني أحس في داخلي بما يصيب الآخرين من حولي ؟ – ما الذي يجعلهم يؤثرون في ؟ فكون الشعور باللاإحتمال يطرأ بشكل مباشر تجاه ما يهدد الآخرين يفترض أن الآخر حاضر من قبل بشكل ما في داخلي. ذاك ما توحي به فقرة من كتاب مونغ تسو (VII, A, 4) إذ يقول : «أنا أحوي في ذاتي كل ما هو موجود، فما من غبطة تعادل تلك التي تغمرني عندما أعود إلى نفسي وأتبيّن أن الأمر فعلا كذلك وليس أيسر حينها عندي من القيام بالمجهود الذي يتطلبه نشر هذا الوعي بالآخرين في سلوكي قصد بلوغ الإنسانية».

بقي أن نقصي منزلقين : الأول هو أن لا يقع تأويل حضور العالم هذا في ذاتي بمعنى مثالي (كما فعل كوفرور الذي نقل الجملة حسب منظور الفلسفة الغربية ص. 609) «مبادئ كل المعارف موجودة فينا» : لأن ما يشغل مونغ تسو ليس نظرية في المعرفة – فالمشكل ليس مطروحا البتة بالنسبة له – بل السلوك[24]. ولا يمكن كذلك تبرير حضور العالم هذا بذريعة التصوف خلافا لما ذهب إليه Legge (ص. 450)، إذ اعتبر أن «لهذه الفقرة طابعا صوفيا». (This paragraph is mystical) مضيفاً «تصيبنا الحيرة إذا رمنا التعمق أكثر». وهو حكم قال به الصينيون أنفسهم في القرن العشرين مثل Feng Youlan. وإذا بدا في كتاب المونغ تسو بعض التصوف فذاك يعود إلى تأثير البوذية القادمة من الهند وبعد ما يناهز الألف وخمسمائة سنة أي في عهد إمبراطورية صونغ خصوصا عند Cheng Hao الذي رأى أن هذه الجملة تعني الانصهار الحميم مع العالم. جملة مونغ تسو في حد ذاتها لا تدل على تجريد الذات (من الحواس أو من العقل) ولا على تجاوز العالم من جهة ما هو «مواجه للذات». فهي ليست بحثا عن الوجد ولا عن الاتحاد بل هو بيّن أن طموحها هو بلوغ «الإنساني» ولذلك فهي ترشد إلى طريقه : يكفي أن أسحب وعيي بما يلحق الآخرين على تصرفاتي (وهو معنى Shu بمفهوميه : من جهة، «الحكم على ضمير الآخرين انطلاقا من ضميرنا الخاص» ومن جهة أخرى، «الرقي بالروح الإنسانية فينا حتى تعمّ الآخرين»). لأن روح الإنسانية هذا كنز لا يفنى ويرقى على جميع التعريفات. فمونغ تسو، مخافة أن يقع في تعريف إرجاعيٍّ مخلّ، يكتفي بصياغة «مقاربة». لكن لا يجب أن نرى في ذلك ضرباً من عبادة «ما لا يقال» : فقولنا أننا «نحوي» كل الكائنات (أي أننا نستبطنها منذ البداية، وهو معنى Bei) يعني ببساطة – ولكنه معنى شاسع – أننا في علاقة «متجذرة» معها (أي أنها ترتبط بنا في مستوى جذور كياننا) كما لو «تفرعت» هذه

الكائنات عني أو كنت متصلا بها منذ كان البدء. وعندما أراجع نفسي يتبين لي فعلا أني أتأثر بما يتأثر به الآخرون وأدرك وقتها أنني في انسجام تام مع طبيعتي (معنى cheng) فتكون «غبطتي أكبر مما تكون عليه أي غبطة».

أن أكون حاويا لكل الكائنات حولي وأن أكون ضمنيا مرتبطا بها يكفي لتمثل الإنساني : فالأخلاق لا تعدو أن تكون من خلال سلوكي غير بسط لذاك الرباط الأول أو بلورة ـ من خلال وجودي ـ لذاك الاندماج الذي هو بمثابة العنصر للحياة. أن تكون إنسانيا، بمعنى ما يجب أن يكون، هو أن تمارس فعلا من حولك تجاه الآخرين ذاك الإحساس الكامن فيك بالقوة. لم يجد المعلقون اللاحقون وسيلة أجدى من استعمال الجسد لتصوير هذا «الحسّ» الإنساني : ففي كتب الطب الصينية، نفس اللفظة Ren ـ المتكونة من رسم خطي للإنسان مصحوب بعدد 2 ـ كانت تستعمل ـ بضارب سلبي ـ للتعبير عن تخدّر الأطراف ـ اليدين أو الرجلين. فبما أن الطاقة الحيوية «لا تمرّ بها» يخيل إلينا أنها «لم تعد في حوزتنا» فلا نشعر بها ... أن تكون Ren سلبيا يعني أنك مخدر، أما أن تكون Ren فيعني أنك تظهر إنسانيتك وتخرج وعيك من غيبوبته تجاه الآخرين وتشعر بما يشعرون وتقوي في ذاتك ذاك الرباط الحيوي الذي يربطك بهم[25].

إن قصور الإنسان عن إظهار إنسانيته مرده إلى طبيعته التي أصبحت كسيحة وإلى وعيه الذي أصبح مشلولا. باستعمالهم هذه الصورة استطاع الشارحون الصنييون أن يعبروا عن شعور الترابط المتبادل بين الأنا والآخر أي عمّا يجري من البدء بين ضمير وضمير آخر (بخصوص الانفعال والحيوية) وعما يبقيهما متضامنين (كما هو الحال بين «أفراد» المجموعة. فكما يسري نفس السيل في كامل أجزاء الجسد، إلا في تلك التي أصابها الشلل، فكل ضمير يبقى دائم الصلة

بالآخرين إلا إذا أصابه الجمود. لا غرابة حينها أن يضمحلّ الحاجز بغتة بيني وبين الآخر عند الإحساس بالشفقة. فمثل ذاك الحاجز لا يقام أولا إلا تبعا لتكويننا الفردي المرتكز على الإحساس بالذات [كما هو الحال عند روسو عندما يصبح المشكل المطروح على الصعيد النفساني غير قابل للحل.] ولكن في المقابل لا مجال أيضا للتذرع بالاتحاد والتشهير بالفردية لأنّه لا منفذ حينئذ غير التصوّف (ذاك الذي يسقط فيه شوبنهاور عند عودته إلى الهند) فمونغ تسو لم ينطلق من الإحساس بالذات بل من «الإحساس بالآخرين في الذات». إنه لا ينكر وجود الفرد (فهو يتحدث عن «الأنا») ولكنه لا يعزله في البدء عن صلته بالآخرين (أنا «أحوي» كل الكائنات). بعبارة أخرى للفرد وجود فعلي ولكن لا يمكن عزله. لذلك فإن الإحساس بالآخر لا يمثل بالنسبة له أي مشكل عندما يتعلق الأمر بالشعور بالشفقة. أن تكون إنسانيا يعني أنك تسمو بالبعد الميتافردي الذي يميز الوجود. أن تكون عديم الإنسانية يعني أنك تقطع كل صلة بها. لكي نفهم هذا الترابط الجذري بين حياة وأخرى ولأن علم النفس عندنا لم يكن مهيأ لذلك، اضطررنا مؤخرا في أوروبا إلى إسقاطه على صعيد القيم فجعلنا منه ما سميناه «التضامن». ولكن كما نرى، فإن هذا المفهوم هو ركيزة كتاب المونغ تسو. وتفكير هذا الأخير قادر على تسليط الضوء عليه حسب اعتقادي.

3- ان هذا التضامن بيني وبين الآخرين والذي ينشأ في مستهل حياتنا الفردية ويجعلني أشعر مباشرة بما يشعر به الآخرون هو شبيه بذاك الذي يفرزه الشعور بالشفقة أمام ما يهدد الآخرين. فهذا الشعور أساسي رغم أنه عابر لأنّه كلما تأثرت للآخرين أصبحت معنيا بحياتهم وأدركت أهمية الوثاق الذي يربطني إليهم – يربط حياتي إلى حياتهم– ووعيت «الرصيد الإنساني المشترك» الذي نتقاسمه. عندما يباغتنا ذلك الشعور فيهيج فينا الانفعالات، يستفيق ضميرنا ويهتز.

على عكس ذلك يصاب الضمير بالتحجر عندما يضيق أفقه ويغيب عن أنظاره ذلك البعد العابر للفردية في الحياة.

فالشعور بالشفقة ليس طيبا في ذاته، وكانط كان محقا حين أكد على طابعه المحدود والأعمى، ولكنه «طرف» الخيط الذي يربطني ظهوره بغتة بوحدة الوجود هاته ويمكنني من الارتقاء إليها. فهذا الشعور هو العلامة التي إذ تتبدى دون إرادتي وبالتالي دون أن أقدر على نفيها لها «القدرة على أن تطمئنني على اشتراكي في هذا الرصيد الإنساني. أما الأخلاق فتتمثل في الانطلاق من هذا الطرف بالشكل الذين يطفو به على سطح التجربة ثم الصعود إلى نقطة انطلاقه والتي هي الترابط الأولي للكيانات ثم في بسط هذا الشعور بالشفقة الذي سرعان ما يفكّ عقال الضمير ليولّد «فضيلة الإنسانية» ـ فضيلة أجد فيها «استقراري» فأسكن إليها على الدوام (IV, A, 10).

. بقي أن نحدد بأي موجب قام الحاجز بيني وبين الآخر إذا لم يكن قائما منذ البدء. إنه حاجز ألفناه حتى خلنا أنه طبيعي. لعله وليد المصلحة : فنقيض الخير هو البحث عما نعتبره مفيدا لنا دون أي اهتمام بالآخر (مفهوم Li ;VII, A, 25). ويستهل مونغ تسو كتابه بهذه المقابلة: يقول الحكيم للأمير : ولنتحدث فقط عن الأخلاق ولنبدأ بالإنسانية لا بما يزعم أنه غنم (I, A,1) فالأمير أكثر من غيره يكاد يعميه إحساسه بالقوة فلا يفكر إلا في نفسه وأنانية الأمير خطيرة نظرا لمركزه وما له من تأثير على مصير الآخرين. لذلك يلح مونغ تسو (I, B, 1-7) مستشار الأمراء على أنه لا ينبغي على الأمير أن يقيم ينقطع عن رعيّته وأن عليه أن «يقاسمها» كل شيء وأن عليه أن يشيع ثرواته عوضا من أن يعيش على حساب الآخرين، وعوض الجري وراء لذاته الفردية عليه أن «يفرح لفرح رعيته وأن يهتمّ لهمومها» (ولن تتوانى الرعية في معاملته بالمثل فتشاركه أفراحه وأتراحه). فلا ينفك مونغ تسو يكرر أنه

يكفي أن يكون الأمير إنسانيا لتستقر الأمور ويكفي أن يعمم الأمير كليّا شعوره بالشفقة تجاه العجل الذي يقاد قربانا حتى يسود العالم السلام.

هل تكفي فضيلة الإنسانية لضمان الاستقرارا السياسي ؟ يبدو أن مونغ تسو قد شك في ذلك مرة على الأقل (IV, A, 1,2) فهو يقر أنه لا ثاقب بصر Li lou ولا مهارة Congshu تغنياننا عن البركار والكوس في رسم المربعات والدوائر بل وحتى حدة سمع المعلم Kuang إذا ما غابت الأنابيب الستة فإنّها لعاجزة عن تحديد العلامات الموسقية الخمس. وبالقياس على ذلك هل من أداة ليعم النظام العالم ؟ – ألا ترى أنه كثيرا ما يعجز «القلب المفعم بالإنسانية» ؟ لذلك قيل «إن الفضيلة وحدها لا تكفي لاستقامة الحكم كما أن القاعدة بمفردها قاصرة (في المقابل) عن ضمان حسن السلوك». ومع ذلك لا يذهب مونغ تسو إلى أبعد من ذلك فهو وإن أقرّ بأن السياسة لا تقتصر على الأخلاق ـ بل تستوجب قواعد خاصة ـ فهو غير قادر على تحديد طبيعة هذه القواعد. لقد اكتفى مونغ تسو بإشارات رمزية مثل «طريق الملوك الأوائل» فلم يفض تفكيره إلى أي أنموذج سياسي واهتزّ حتى أنه عاد على أعقابه. فإنّ الحكيم الذي «استنفذ» حدّة بصره «يمدّده» باستعمال البركار والكوس حتى يتمكن من رسم الأشكال واستعمال هذه الأدوات لا حدّ له، وكذلك فإن الحكيم الذي استنفذ قوّة وعيه سيمددها بسياسة إنسانية» (تلك السياسة التي تتأتى من الشعور بـ«اللااحتمال» تجاه ما يهدد الآخر) لكي تغطي إنسانيته العالم كله». فمن الواضح أن مونغ تسو قد أخفق في مواصلة المقارنة إذ لم يجد ما يضعه قبالة الأداة على المستوى السياسي، لذلك عاد ثانية إلى الشعور بالإنسانية بحيث تكون شخصية «الحكيم» هي ما يعادل الكوس والبركار على الصعيد الاجتماعي (IV, A، 2).

إن خطأ خصم مونغ تسو (Xunzi) - وهو الخطأ الذي ولّدته فيه السلطوية الشرعوية هو كونه لم يتصور الأخلاق إلا من خلال سجلّ الأدوات والقواعد العامة. أما خطأ مونغ تسو (وهو خطأ الكنفيسيوسية عامة) فهو كونه بقي دون فكرة الأداة السياسية. لذلك اكتفى بالرجوع إلى نفس الفكرة أي أنه يجب على الأمير أن يكون إنسانيا حتى يعمّ السلام العالم. فالحاجز الذي يحدهما هو وخصمه كل من وجهته يبعث على التفكير في نقاط ضعف الايديولوجيا الصينية – على الأقل كما تبدو انطلاقا من أوروبا – فلأنها لم تعثر في الطبيعة على رباط أصلي بين الأفراد ولا حتى على رباط كاف أو على رباط لا يزال قائماً لم يندثر، فقد اختصرت أوروبا الأخلاق في مجال الاستعمال الخاص. وفي مقابل ذلك فقد بنت النظام العام (على التعاقد). ووضعت نظاما سياسيا أداتيا – من قبيل المؤسسات والقوانين في حين أن الصينيين باعتمادهم على فضيلة الانسانية واعتبارها كافية لتحقيق التضامن بين البشر لم يتوصلوا البتة إلى تصور دستور سياسي. فمن جهة (جهة الكنفسيوسية) لا تمثل الطقوس (li) سوى صورنة اجتماعية للأخلاق، ومن جهة أخرى (في التقليد السلطوي) لا تمثل القوانين (Fa التي تضبط المكافآت والعقوبات) سوى أداة قمع بيد الحكام. ولا شيء بين هذا وذاك : لا قوانين ولا مؤسسات بالمعنى الصحيح ولكن آليات سلطة لا غير (الدولة) وهذا الفراغ لا يزال محسوسا إلى يومنا هذا.

IX

الانهمـام بـالعـالـم

1- حتى لما يعود بنا مونغ تسو إلى الماضي البعيد ويستحضر بدايات العالم فهو لا يغادر المستوى الإنساني الخالص. فالإنسان وحده (الحكيم) هو الفاعل، وإنسانيته تكفي لقيادة خطاه، فهي فضيلته العملية بما أنها تجعله منهما بمصير البشر. في تلك الحقب الضاربة في القدم كانت المياه تغطي الأرض لكن هذا الطوفان كان لا يحمل بصمات الرب ولا هو دلالة على شيء. في الواقع لا يتساءل مونغ تسو لا عن أصل الأشياء ولا عن غاياتها. فالزمن بدأ بالنسبة لمونغ تسو مع الملوك الأوائل («في عهد Yao» III, A, 4 ou III, B, 9). ويوافق مروره تلاحق الحضارات «في عهد Yao لم يكتسب العالم توازنه بعد. كانت المياه تتدفق من كل صوب فتغمر العالم. كان النبات كثيفاً والحيوانات وفيرة فلا الحب كان بإمكانه أن ينبت ولا البشر استطاعوا أن يزيحوا الحيوانات وينتشروا...». «Yao وحده فكر في الأمر» فرفع Shun إلى مرتبة وزير فتدبر الأمر وأرسى نظاما. كلّف Shun معاونه Yi بإضرام النار في الجبال والمستنقعات قصد إبعاد الحيوانات وشق Yu الأودية لتجري فيها الأنهار فبدأت فلاحة الأرض في الانتشار وتوفر الرزق للبشر. لكن الإنسان «بدون تعليم» يكون أشبه بالحيوان ـ لأن حاجياته ليست مادية فقط – و«فكر الحكيم» في الأمر ثانية فعيّن «وزيرا للتعليم» حتى يلقّن البشر واجباتهم المتبادلة فكان النظام أخيراً.

إن ما يميز الحكيم هو «انهمامه» بالعالم، [عالم ما تحت السماء tian xia] وانهمامه هذا مادي وأخلاقي في الآن نفسه. فالحكيم لا يغض الطرف عن الواقع المحيط به ولا يصبو إلى الترفع عنه بل يضطلع به كليا ويواجه صعوباته. فلأن هذا العالم هو الواقع الوحيد بالنسبة له فهو يجتهد في تنظيمه (بواسطة الوزراء، وهي بداية الوظيفية على الطريقة الصينية). والانهمام الذي يدفع الحكيم ليس انهماما بالنجاعة الدنيوية بل هو تعبير عن حاجة باطنية والدليل على ذلك ما يرويه مونغ تسو عن الملك الثاني (Shun, V, A, 1) الذي كسب كل ما يمكن للإنسان أن يطمح إليه فهو كسب الاعتراف فأحاط به علماء العالم لإعجابهم الكثير به. وكسب اللذائذ إذ تزوج نجلتي الامبراطور وكسب الثراء إذ كان العالم ملك يمينه وحاز المجد إذ عيّنه الامبراطور وليا لعهده. فما كان يعوزه إلا حب والديه وهذا كان همه الذي لا «يخلصه» منه شيء. ولكن إذا لم يكن ثمة شيء يخلصه منه فذلك لا يحول دون إرضاء شهواته الأخرى فإرضاؤها ليس بعديم الجدوى والبحث عنها ليس جريا وراء الأوهام فهو لا يشعر بالذنب إن تحركه الشهوات ولا يتطرق إليه الشك في العالم الذي تصلنا به. فالحرمان الذي يشعر به ليس ميتافيزيقيا بل أخلاقيا وراجعا لكونه لم يتمكن من الاضطلاع كليا بواجبه (إذ أخفق في كسب حب والديه). فبقاؤه «مهموما» يعود إلى إخفاقه في بسط فضيلته الإنسانية بما يكفي في سلوكه.

وهذا «الانهمام» يتجلى أمام الضمير عندما يستبطن ذاته «فالإنسان الخير هو الذي يعود إلى ذاته» عندما يصطدم بسوء المعاملة لكي يتبين «أنه لم يكن إنسانيا بما فيه الكفاية» (IV, B, 28) وإذا ما تواصل سوء المعاملة عليه أن يراجع نفسه من جديد لكي يتبين مدى مساهمته بالإنسانية (مفهوم Zhong) ولكي يؤكد بصفة قطعية

الطابع الباطني لهذا القلق لا يتردد مونغ تسو في مقابلته مع «الهم» الذي يأتينا من العالم الخارجي والذي لا يتعلق إلا بالمكاسب المادية[26]. هكذا «يعيش الإنسان الخير طول حياته في حالة قلق ولكنه في مأمن من لحظات الهم». فقلقه باطني ولكنه لا متناهي إذ همه الوحيد هو أن ينجح في محاكاة كبير حكماء الماضي الذي يقتدي به العالم (الملك السابق Shun).

2- ولا ينفرد مونغ تسو بتحديد الأخلاق بكونها ضمير قلق فبعض المفكرين الصينيين المعاصرين (Xu Fuguan, Mou Zongsan) [27] يرجعون هذا التحديد إلى فجر الفكر الصيني بل يعتبرون أن الفكر الصيني مدين لهذا الضمير» بتطوره وأن فيه تكمن ميزته الخاصة. فإذا ما قارناه بأشكال الضمير التي طبعت الديانات الكبرى التقليدية اتضح لنا أن [الضمير القلق] يختلف عنها جذريا. فالديانة اليهودية المسيحية تقوم على مفهوم التخلي الرباني – حيث يشعر الإنسان بأنه في عزلة في الأرض وأنه لا معنى لحياته. وبإغراقه في ذلك الشعور يتفتح على تعالي الآخر ويكتشف الحب اللامتناهي : من هنا كان ضميره الأخلاقي مرتبطا جذريا بالوعي بالحرمان وبالخطيئة (الرجوع إلى الخطيئة الأولى). أما الفكر البوذي فقد كان في البداية متأثرا بعدم الاستمرار الذي يشوب كل وجود وبالعناء الذي ينتج عن تعلقاتنا : فالضمير الأخلاقي يرزح تحت وطأة الارتباط اللامتناهي للأسباب والثواب (مفهوم الكرما Karma). ولكي يفلت من العدم بحث الضمير القلق المسيحي عن ملاذ في مفهوم الخلاص كما حاول الضمير المعذّب في البوذية أن يتحرر بواسطة النرفانا Nirvana حتى يقطع الصلة مع الوهم سواء كان وهم العالم أو وهم الذات وسواء تعلق الأمر بالمسيحية أو بالبوذية وسواء انطلق الإنسان من تجربة الخطيئة أو من الشعور بالبلية فإن أول حكم له على الوجود سلبي – على عكس ذلك

فإن القلق الذي يشكل الضمير في الكونفيسونية لا يشوبه أي ضعف وهو قادر وحده على جعلنا نواجه العالم إيجابيا. فسواء أعادتنا إلى رب مخلص أو جعلتنا نبحث عن تحرير ذواتنا فإن هذه الديانات تؤول بنا إلى الاحتراز من العالم. أما بالنسبة للكونفوسيونية فلا عالم غير عالمنا والإنهمام به له تبريراته في نظرها. فهذا الإنهمام ليس مشروعا فحسب بل هو الذي يدفع الإنسان نحو الرقي وبواسطته يستطيع أن «يبسط» إنسانيته. فهذا الانهمام كاف لبناء ذاته الأخلاقية. لذلك فبالرجوع إلى رصيد الإنسانية فينا وبإضفاء القيمة على الضمير القلق لا على الضمير المهموم أو المعذب يكون فكر كونفوسيوس أقرب الأفكار لتأسيس الأخلاق من سائر الخيارات المتعارفة. ففي حين تكتفي الديانات بعلاقات الأخلاق (بما أن اهتماماتها مغايرة) فإن الكونفيسيونية قد انطلقت منها فهي اقتضاؤها الوحيد ولا ترمي إلا لبسطها.

يتجلى لنا إذن مصدر هذا التمييز من وجهة نظر تاريخية. إن خصوصية ما نسميه عادة الكونفوسيوسية تكمن في كونها لم تعد تعتبر ديانة بالمعنى الصحيح فلأنها كانت قد انطلقت من أصل ديني مثل سائر كبريات مدارس الفكر فإنها لم تحاول تعميقه. قبل كوفنسيوس بكثير عاش الفكر الصيني منعرجا وجه الديانات البدائية نحو تشكيل الطقوس عوضا عن أن يدفعها إلى التعمق الباطني. لذلك فاقت الكهانة الصلاة ومر الفكر من عبادة الإله الشخصي الذي يحكم العالم حكما مطلقا ـ يعبد ويخشى (الملك العلي) إلى «إجلال» حسن نظام العالم (والذي يرمز إليه بدرب السماء). وقد شجّع هذا التطور تولي عائلة جديدة الحكم [عائلة Zhou في أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد] لأنه يؤدي إلى تبرير نجاح الحكام بفضائلهم الشخصية. فالسماء لا تمنح الولاية إلا لمن هو كفء لها على الأرض. وكل أمير حاد عن درب

السماء حقت إزاحته. فمن واجب الأمير إذن أن يكون «مستنيرا» وذلك لا بحسن سلوكه وتجنب الزلات فحسب بل كذلك بالإقبال على كل وضعية بحذر وإجلال. كي لا يربك نظام الأشياء وأن يتفق مع مبدئها ويرعى تطورها بتحفظ – دون إغفال النجاعة – فالمهمة التي أنيطت بعهدته ترسخه على نفس مستوى مهمة السماء والأرض «لذا تجده دائم القلق والانهمام بالعالم». هذا الإنهمام الذي يبديه الملك (خاصة الملك Wen مؤسس امبراطورية Zhou) هو ما يجعل منه تجسيدا لنظام السماء ومثالا مطلقا يقتدي به عالم البشر.

3- هذه المقارنة بين الكونفسيوسية وفكرنا الديني تضعنا أمام شكلين مختلفين من المسؤولية : مسؤولية منجرة عن انهمامنا بالعالم ومسؤولية وليدة شعورنا بالخطيئة. الأولى هي تلك التي أبرزها مونغ تسو والتي يجسدها في نظره مؤسسو الحضارة. فلوقف الطوفان وشق الأنهار قضى Yu العظيم ثماني سنوات خارج بيته ومرّ ثلاث مرات أمام باب بيته دون أن يدخل «فهو كان يعتبر أنه إن غرق شخص واحد في العالم فهو المسؤول عن غرقه».(IV, B, 29) ويروي مونغ تسو نفس الشيء عن وزير آخر في قديم الزمان : (Yi Yin - V, A, 7) إذا لم ينتفع شخص واحد في العالم بمنافع سياسته فكما لو «دفع به هو بنفسه في هوة». «ذاك هو الحمل الذي يشعر أنه مسؤول عن الاضطلاع به تجاه الإنسانية» كذلك (V, B, 1) فالمسؤولية التي يشيد بها مونغ تسو هي مسؤولية العمل المنجز والذي لا ينجز تماما أبدا. فعندما يشير إلى ضرورة «الرجوع إلى الذات» لتفحص سلوكنا وذلك لكي نتبين إلى أي حد لم تستوف المهمة التي أنيطت بعهدتنا تجاه الآخر ولكي نقف على قصورنا دون السقوط في الإحساس بالذنب ذاك هو شرط التقدم.

وعلى عكس ذلك فإن قصة آدم لا تفصل بين الإحساس بالمسؤولية والشعور بالخطيئة. وهي قصتنا حتى وإن جاءت على شكل

أسطورة (فكانط يستعملها لبيان الطابع المبهم للبداية الأولى). فالمسؤولية الكانطية تفترض أنه كلما أخطأ الإنسان فخطيئته لا أصل لها بمعنى العلة السابقة وأن الإنسان قد خرج مباشرة من حالة البراءة (التي يرمز لها الكتاب بجنات عدن). فهذه المسؤولية تفترض أنه كان بإمكان الإنسان أن يتصرف بشكل مغاير وذلك مهما كانت الأسباب التي دفعته إلى اقتراف الخطيئة لأنه بدون تلك الفرضية لا يمكن تحميله مسؤولية فعله. فلا يمكن الحديث عن مسؤولية إلا إذا كان الإذناب ممكنا (وذلك باعتبار الإنسان في نفس الوقت فاعلا مستقلا يقبل بقانون العقل قانونا له ومسؤولا عن الشر عندما يخالف ذلك القانون). فلا مجال لتمثل المسؤولية إلا انطلاقا من الفصل بين مستويين وذلك بالرجوع إلى سببية غير السببية الطبيعية (التي تبرئ ساحته بقدرتها على تفسير كل شيء تفسيرا خبريا) فهي تفترض إذن المصالحة مع الميتافيزيقا («بالمصادرة» على الحرية).

يتراءى لنا كل التعقيد (أو التضارب ؟) الذي لم يسقط فيه الفكر الصيني – أو الذي وفر على نفسه عناءه – عندما اعتبر المسؤولية من زاوية الانهمام بالعالم باعتبارها عبئا علينا تحمله. فقضية المسؤولية التي فرضت نفسها على كانط ذابت بمرورها إلى الصين. ويتراءى لنا كذلك ارتباط المسؤولية بسياق عام ايديولوجي ومفهومي في ذات الوقت بحيث يمكن أن نقول عن هذا العالم الخارجي الذي نكتشفه – الصين – ما قاله نيتشه عن العالم الداخلي. فبمواصلته نقل الاقنوم المسيحي للخطيئة الأولية تحت ستار عقلاني يمكن اعتبار كانط مجرد ممثل حديث للمثل الأعلى الزهدي (والذي استطاع رجال الدين بفضله ـ حسب نيتشه ـ تسميم ضمائرنا وتنفيرنا من الدنيا). فشعورنا بالإذناب شعور سحري لما يحققه من ربط بين العذاب والخطيئة عبر القصاص) ومسؤوليتنا شعور شبحي لارتباطها بوهم حرية الاختيار : كما لو كان

القوي يختار أن يبدي قوته أو أن يخفيها (بمعنى أنه بالإمكان فصل القوة عما تستطيعه القوة). بعض الفلاسفة الصينيين (مثل Mou Zongsan) قد طوروا اليوم هذا النقد وذلك دون الرجوع إلى نيتشه ولكن بالاعتماد على فكر كونفوسيوس فحسب : بإبقائهما على الإنسان في حالة تبعية منعت الديانة المسيحية هذا الأخير من أن يمنح وجوده «طابعا إيجابيا» وأن يتحكم كليا في طبيعته وأن يحقق «ذاتية أصيلة». فبجعله خاضعا للرب قد حالت هذه الديانة دون أن يشعر بالمسؤولية تجاه العالم.

ولا أعتقدهم يقدّرون إلى أي حد هذا الخطاب ـ الذي أعادوا فيه صياغة خصوصية الفكر الصيني بلغة حديثة (أي لغتنا الحاضرة) وخاصة في علاقته مع المسيحية ـ قد بقي خطابا مرتبطا بالمفاهيم المسيحية (على الأقل عندما يذكرون «الذاتية» فيما يخص مونغ تسو : والمقصود هنا هو Du Weiming) كما لو كان بإمكان الانتربولوجيا المتولدة عن المسيحية أن تفصل إلى هذا الحد عن الأقنوم وتكون بحياد الأداة، أو كما لو كان ما أخذوه اليوم عن المسيحية لا يوحي بالتجربة الأخرى التي استفادوا منها إذ ما كان لنا يوما أن نرسي في نفس الوقت مفهوم «التفكير اللامتناهي» (هيقل) وشروط إمكان الذاتية الأخلاقية، ولا أن نكتشف تضاربات الوعي ولبس دوافعه ولا صدق الاستبطان (الذي لا يقتصر على تفحص تصور سلوكنا) – بمعنى حدة الندم وقدرة الاعتراف على تحقيق الخلاص – لو لم نعتبر أنفسنا ذوي حرية اختيار ومخطئين يحلمون بالبراءة. فلنذكر حادثة الوشاح عند روسو : [*Confessions*, II, fin] إذا كان روسو يتهم ماريون بسرقة الوشاح فلأنها كانت تسكن أفكاره. أمام الآخرين وأمام إلحاح الوضع انقلب العطاء إلى نقيضه. لكن «الأذية» فضحت الحب فهي أبعد ما تكون ـ كما يؤكد هو نفسه ذلك ـ عن الأذى الحقيقي.

«اتهمتها بسرقة الوشاح لأن نيتي كانت إهداءها إياه». ومنذ ذلك الحين ما انفك ينشد البراءة وراء الخطيئة فيتعمق وعيه بالمسؤولية وهو غارق في الندم إلى الأبد على تعريضه للخطر لا مصير حياة فحسب بل حياة روح. بتكريسها لإحساس الخطيئة لم تقتصر المسيحية على تهذيب ضميرنا الأخلاقي وجعله أكثر «رهافة» كما يقول نيتشه : بل قدمته في ثوب رغبة في الإله وتوق إلى «الرب» يتيح لنا ملاقاة الآخر من الداخل وإلى ما لانهاية له. فهذا المقطع لروسو لا يتميز فقط «برقة» تحليله «النفساني» أو بقوة الحجة كما اعترف به الكثيرون بل أرى فيه شعورا بالمسؤولية يفوق ذاك الذي يتخلل قصص «إصلاح» العالم وكل الجهد الذي ووجه به الطوفان. فأنا لم أقرأ أبدا في كل الأدب الصيني ما يضاهي هذا العمق «الإنساني».

X

الإرادة الـواهيـة

1- تمثل الإرادة محور الأنتروبولوجيا التي ورثناها عن المسيحية. فروسو وكانط يتفقان حول تصورهما للإنسان انطلاقا منها، فالإرادة هي التي أوردت في «أميل» أول تمييز ـ التمييز الذي يترابط انطلاقا منه كل شيء والذي ينجر عنه معنى العالم بصفة عامة : تتحرك الأجسام وفق نوعين من الحركة : «حركة منقولة» و«حركة تلقائية أو إرادية». ولكن الحركة الثانية وحدة تولّد فعلا حقيقيا : «أريد الفعل فأنجزه، أريد تحريك جسدي فيتحرك» : تلك تجربة لا شيء يفندها. على غرار ذلك فالإرادة عند كانط هي العنصر الأول لفكرة الأخلاق. بداية «ميتافيزيقا الأخلاق» بشموليتها تمثل بحث البداية الحق. «لا شيء مما يمكن تصوره في العالم أو حتى خارجه يمكن اعتباره طيبا بدون أي تحفظ سوى الإرادة الطيبة». إلا أن ما بإمكانه أن يجعل الإرادة طيبة «ليست الإنجازات ولا النجاحات» وليست القدرة على تحقيق الهدف المرسوم وإنما هي «الإرادة فقط» والإرادة «في ذاتها» الإرادة «الخالصة» هي وحدها المطلقة.

وقد أثر هذا المفهوم في الفكر الصيني حتى أنه استبطنه اليوم (مفهوم yizhi) بالرغم من أننا لا نكاد نقف على شيء في الفكر الصيني القديم مما يتيح لهذا المفهوم أن يتبلور. أولا، إن الصين لم تعرف على الصعيد النفساني أي تحليل للملكات. فالفكر الصيني لم يميز بين ما نقوم به عن طواعية وما نقوم به «دون إرادتنا» كما فعل أرسطو مثلا انطلاقا من إشكالية شملت في اليونان المسرح («فيدره» ضحية

عشقها) وميداني القضاء والسياسة (لكي ينتهي إلى التساؤل حول مسؤوليته عن الفعل الذي يأتيه ؟) وهو الأساس الذي ميز وفقه أرسطو بين مجرد التمني والفعل الذي نأتيه عن «اختيار» (proairesis) والذي يفترض الروية ويفضي إلى الحكم (في شكل أمر)[28]. وبإمكاننا التدرج أبعد من ذلك في الاختلاف : فلا وجود في الصين لتنظير لمفهوم السببية لا على مستوى المنطق ولا على مستوى علم الطبيعة (ولا كذلك مفهوم الغائية التي تقابلها) والحال أن الفكر الغربي قد صاغ انطلاقا منها تلك القدرة على الاختيار وعلى أخذ القرار التي يقوم عليها عادة تحديد الإرادة. فيعتبر روسو أنه «لا بد من الرجوع إلى إرادة ما باعتبارها علة أولى» والتسليم بكونها «علة فاعلة». أما كانط فيرى أن إرادة الكائنات العاقلة هي «قدرتهم على تحديد سببيتهم بتصورهم للقوانين» في «سببية العقل» نتصورها على غرار السببية الطبيعية مع تغيير المجال.

لقد رأينا أيضا أن الفكر الصيني لم يعرف مفهوم الخطيئة والحال أن سيكولوجيا الإرادة قد تعمقت واكتسبت الإرادة طابع اللاتناهي في الغرب المسيحي في إطار تأمل خاص بالخطيئة . لقد بدت الإرادة Voluntas رهيبة في عظمتها بكشفها للإنسان قدرته على أن يقول لا ويعرض عن الربّ وأن يتخلى عن طاعته (مفهوم Modus defectirus أو التخلي عند Augustin والذي يشير إلى الوعي بقوة الإرادة من خلال قدرة الإنسان على إتيان الشر posse peccare). وأخيرا فإن مفهوم الإرادة لم يكتسب كل معانيه إلا عندما أردفنا سيكولوجيا الإنسان بسكولوجيا الرب التي تقوم مقام المرجع (الذي نعود إليه لإدراك تناهي الإنسان. فعند روسو «الربّ قادر لأنه مريد وبإرادته تكون قدرته» أما عند كانط فإن إرادة الربّ ليست إرادة خالصة فحسب وإنما هي إرادة مقدسة) والحال أن الفكر

الصيني كما سبق أن بينا قد أعرض عن فكرة الإله الشخصي مبكرا و لم يطوّر علم الكون البدائي في اتجاه علم الإله.

لعل هذا مدعاة للتحفظ على طابع البداهة الذي نضفيه على الإرادة. في الحقيقة إذا ما تفحصنا الأمر تبينا أن فلاسفتنا باقتصارهم على الإرادة ذاتها كنقطة انطلاق لهم واعون بما يستعصي على الفهم في «طبيعتها». أريد تحريك جسمي فيتحرك ولكني لا أستطيع أن «أدرك» كيف «يحدث ذلك» (بمعنى كيف للإرادة أن «تولّد فعلا ماديا») : فيقرر روسو بأن الإرادة «سر» وهو الذي عاشها كتجربة لا تقبل الجدل. فهي بداهة مبهمة. فهي مبهمة أيضا بالنسبة لكانط الذي يقول إن الحرية التي تتباهى بها الإرادة (بما أن كل تفسير يحيلنا على تحديد وفق قوانين الطبيعة في حين أن إرادتنا باعتبارنا كائنات عاقلة تحررنا من هذا التحديد) بحيث يمكن أن يتسرب إلى أذهاننا بعض الشك : ألا تكون فكرة «الإرادة بكونها قيمة مطلقة» مجرد «وهم متعال»، لا تلك «الجوهرة» اليتيمة التي تزين الأخلاق ؟ (**ميتافيريقا الأخلاق** ص 90).

فما هو معلوم هو أن مفهوم الإرادة نتاج لتاريخ ثقافي فريد أثراه عبوره اليونان والمسيحية بحيث لا أدري هل يمكن أن نتصور كيف يمكن أن نكون في غنى عن هذا المفهوم (لو حدث أن وجدنا خارج هذا الإطار التاريخي) كما نتساءل عن تبعات إقصاء مفهوم الإرادة عن بقية فكرنا ؟

عند كانط كما عند روسو بلغ هذا التاريخ غايته حتى أنه سقط في النسيان. فرضت الإرادة نفسها منذ البداية فكانت المبدأ الأول الذي اندرج عنه كل شيء وهو أمر لا يمكن حصر نتائجه.

2- مرّة أخرى يجعلنا نيتشه نتحسس من الداخل ما يكشفه لنا من الخارج المرور عبر الصين. فقد عرف نيتشه كيف يتوقف عند

«الشك» الذي اكتفى كانط بالإشارة إليه. فنيتشه الذي ارتقى بمفهوم الإرادة إلى أوجه (إرادة القوة) استطاع أن يدرك في الآن نفسه أن الأمر لا يتعلق بشيء بسيط بل «بشيء مركب» – «شيء لا يملك من الوحدة سوى الإسم» (من وراء الخير والشر ص. 19). وبالتدقيق فإن ما يجعلنا نعتقد في بساطة شيء هو بدرجة تركيب الإرادة هو أن لغاتنا تشير إليه بنفس الإسم وأن الفلاسفة قد اكتفوا مرّة أخرى باستغلال هذا الحكم المسبق للغة (والذي لم يقع التفكير فيه) «والمبالغة فيه». فما يستوقفنا مجددا عند نيتشه هو موهبته كفقيه لغوي (وليس انحرافاته الإيديولوجية المتعلقة «بالقطيع» و«الإنسان الأسمى»...) : الاهتمام الجديد الذي يبديه لما تدعونا اللغة للتفكير فيه وانطلاقا من آرائه المسبقة في الدلالة والنحو والذي سيمثل فيما بعد الإطار «الوراثي» للفلسفة (فهناك شيء من قبيل النظام البيئوي المفهومي انطلاقا من الإمكانيات التي توفرها اللغة على غرار الأنظمة البيئوية للطبيعة مثل نظام «الحيوانات» التي تعيش في قارة أو أخرى). وفي الحالة الراهنة فإن هذه «الوراثة» تنحدر إلينا من أصل هندي أوروبي وتتمحور حول معنم وحيد وفريد هو معنم «الإرادة» (boulesthai باليونانية، velle باللاتينية، wollen بالألمانية...).

فدلالية الإرادة هذه بالذات لا وجود لها في الصين. فمونغ تسو يتحدث عن «الاستعداد لـ...» وعن «القبول» وعن «الرغبة». والتمييز الدقيق المعتمد في تحديد الحكمة هو التمييز بين «القوة» في مواجهة «حدة الفكر».(V,B,1) فالفضيلة المحبذة في القرار هي «الشجاعة» (II,A,2) لم يتحرّ بعضهم في ترجمة مفردة صينية بلفظة «إرادة» (Legge) غير أن حقلها الدلالي غير محدد (مفهوم zhi) إذ كثيرا ما يستعملها مونغ تسو بمعنى «القرار المتخذ والذي نتشبث به»، كما يمكن لها أن تشير كذلك الى «التوق الأخلاقي» («السمو بما نصبو

إليه» VII,B,15) فتدل على موضوع طموحنا (سواء «أدركناه» أو « لم ندركه» (VII A,9) وتدل حتى على مجرد النية (في مقابل التحقيق الفعلي III, B, 4) كما يدل على تضمين شعور باطني (بمناسبة تقديم قربان مثلا VI,B,5 - شعور «نغذيه» كما نغذي جسمنا (VI, A, 19) يوضح مونغ تسو مرة واحدة هذا اللفظ ليدل على ما يجب أن «يوجه» طاقة جسمنا (II, A, 2) «على العقل أن يوجه الحس» حسب ترجمة كوفرور ص. 363). تتحدد إذن هاتان الوضيفتان وفق العلاقة التراتبية فحسب مع إضافة أنه ينبغي الحرص على الإبقاء على «صرامة» الأولى و«عدم التعسف» على الثانية عندما «تتوحد» القوة الموجهة (تتركز)، «تحرك الطاقة الحيوية» ولكن عندما تتجمع الطاقة الحيوية فهي التي تحرك الأخرى : فإذا «تعثر أحدهم أو أسرع» فإن الطاقة الحيوية هي التي «تحرك» الوظيفة الموجهة. فمونغ تسو في آخر المطاف يعادل بين هذه الوظيفة الموجهة و«الوعي» (Xin). فهو في تحليله لا يدخل أي إجراء من الإجراءات التي يعرضها أرسطو : لا الإختيار ولا الروية ولا القرار.

هكذا نلاقي من جديد نيتشه. فكل ما يمكن الوقوف عليه بأكثر دقة في صلب الإرادة ـ ذاك «الشيء المركب» ـ هي تلك العلاقة التراتبية: توجيه أمر وتنفيذ أمر، لا غير». ولكن هذه العلاقة الجد بسطية في حد ذاتها تعمل داخل بنية جماعية مركبة (هي بيئة جسمنا وأرواحه المتعددة). فما يمكننا من صياغة مفهوم شامل «للإرادة» على ضوء هذه العلاقة التراتبية هو ما يسميه نيتشه المفهوم التركيبي للأنا والذي يوافق فعلا موقف الفلسفة الغربية. فهو الذي قلص داخل وحدة «أنا – ذات» ـ باعتبارها موحدة وبسيطة ـ ثنائية الوظائف هذه – الأمر والامتثال للأمر – والذي غالطنا فجعلنا ننسب إنجاز الإرادة للإرادة ذاتها. وهذا ما يحصر – في إجراء وحيد – داخل

الوعي بالذات ـ الإجراءات المختلفة الفاعلة في كل مستويات الشخصية. فبمجرد أن نقول «أنا أريد» فكما لو قلنا «أنا أفكر» (وذلك بالاستثمار الأقصى لوظيفة الفاعل التي تبرز بأكثر وضوح في اللغات الهندية الأوروبية). وهكذا خيّل إلينا أننا بلغنا اليقين المباشر «بإرادتنا» كما كان الأمر بالنسبة «لفكرنا» (فلنعد لروسو ص 330 «إميل»): «كيف يمكن للإرادة أن تنتج حركة مادية أو جسمية ؟ لا أعلم ولكنني أشعر في داخلي أنها تنتجها. أنا أريد فأفعل...». ويؤدي بنا هذا الشعور «إلى حرية الاختيار» فأنا حر في أن أريد شيئا أو أن لا أريده. لكن بقولنا هذا ألا نسقط في تأويل هذه العملية باعتبارها هذا «الأنا» المريد «فاعـــلا» و«علة» (والذي أظن أنني أحدسه بوضوح) – وبالتالي نبتعد عن حقيقة الإجراء. فمن الواضح عند مونغ تسو على الأقل أن العلاقة التراتبية هي العنصر الوحيد الفاعل. فما من تدخل لأنا–فاعل لتركيب التجربة ولا حتى نقل أحداثها. فمونغ تسو –وفي اعتقادي هنا تكمن أهمية الفكر الصيني– يظل أقرب ما يكون لتمشي التجربة.

فالغائب في فكر مونغ تسو ليس مفهوم الإرادة فحسب بل أيضا وبشكل جذري هو مقولة الإرادة – وهذا ما يشهد به الغياب الآلي لهذه المقابلة : فمونغ تسو لا يقابل «القدرة» «بالإرادة» بل االقدرة «بالفعل». فللأمير الذي يتساءل عما إذا كان قادرا على بسط إنسانيته التي اكتشفها بفضل الفيلسوف يقول مونغ تسو : إذا استعصى البسط فذلك لا بد لأنك لم تفعل وليس لأنك لم تقدر (I,A,7). ولإرساء هذا التمييز «قطعيا» يضرب مونغ تسو مثلا : إذا ما طلب منك أن تحمل جبلا تحت ذراعك لكي تعبر بحر الشمال يكون من المشروع التصريح بأنك لا تستطيع، أما إذا طلب منك أن تقطع غصنا لتهديه لمن يكبرك سنا (و الذي عليك واجب احترامه) فلا يصح أن تقول أنك «لا تقدر»

فأنت في الحقيقة لم «تفعل» [لأنه يعتبر هذا التقابل غير منطقي وبالتالي لا يمكنه الإبقاء عليه على حاله أضاف كوفرور هذه الجملة : «لانعدام الفعل والإرادة».] فالتقابل بين القدرة والفعل هو تقابل يتخلل كل الحقل الدلالي المتعلق بالسلوك عند مونغ تسو. فالمقياس الوحيد الذي يعتمده هذا الأخير بالنسبة للقدرة هو مقياس الإنجاز الفعلي. فالحكمة الكاملة في نظره في متناول كل الناس يكفي أن نتصرف مثل Yao أو مثل Shun حتى نبلغ حكمتهما (VI ,B 2) إذا استطعت أن ترفع الأثقال التي يرفعها لاعب القوى صرت لاعب قوى آخر فالذين «يتذمرون من عدم القدرة» فإنما هم «لا يفعلون شيئا». إذا ارتديت ثوب الحكيم فقل قوله وآت فعله فتصبح حكيما.

3- فما يوفر على مونغ تسو اعتماد مقولة الإرادة – أو ما يجعله يفكر هكذا لغيابها – هو كونه يتصور الأخلاق وفق مفاهيم الكون والتفعيل (انطلاقا من رصيد الإنسانية الذي ينزع إلى البسط فينا ثم حولنا) لا وفق مفاهيم الاختيار والفعل (الاختيار «المتروي» والفعل «المراد»). فالاختلاف هنا اختلاف مثال : مثال النمو النباتي انطلاقا من البذرة في الجانب الصيني (والذي سنعود إليه فيما بعد) ومثال «الإنسان الفاعل» المتأتي من الملحمة والمسرح في الجانب الإغريقي (جنسان أدبيان لم تعرفهما الصين) (وما الكتاب المقدس ذاته سوى سرد فاعلين). فالنتيجة الأولى والتي لمسناها من قبل هي أن مونغ تسو لم يواجه مسألة الشر أو على الأقل لم يواجهها بشكل مباشر لأنه لم يعتمد مقولة الإرادة. فلا وجود بالنسبة له (ولا يمكن أن يوجد) شرّ «جذري». خلافا لما يقول به كانط، يرى مونغ تسو أننا إما أن نسعى إلى تنمية النزوع الذي هو فينا (وهو نزوع جد إيجابي – نزوع طبيعتنا) وإما أن نتركه يضمحل. ولكن ليس علينا أن نحسم بالتفكر الباطني (فالصين لم تعرف مناجاة النفس الباطنية) بين الرذيلة

والفضيلة، الله والشيطان، الخير والشر، كما فعل هرقل في مفترق الطرق وآدم تحت وطأة الغواية في جنات عدن.

فلا يوجد في التصور الصيني مفترق طرق يمكن تجريده وحصره حتى نجعل منه حالة قصوى، حالة بطولية لاختيار محسوم (و لم يحصل أن فكرت الصين في هذه الرمزية الغربية) كما لا وجود كذلك لمفهوم مقاومة تجربة الغواية تلك التي تلاقينا باللامتناهي إذ تفتح أمامنا غور إمكانية العدم. قضايا مأساوية وأسطورية في نفس الوقت – لم تعرفها الصين – (هي جوهر المأساة ولا يمكن تمثلها إلا بشكل خرافي – حتى عند كانط). لذلك فبالرغم من بلاغة هذا التوازي فالخيار الأخلاقي الذي يضعه مونغ تسو ليس في الواقع خيارا حقيقيا، إذ فيه منذ البداية انحرافا : فالشر بالنسبة له مجرد «غياب الخير» ـ كما يردد ذلك ـ وليست له متانة نظرية(*). وفي خلاصة القول يمكن أن نقول أن الفكر الصيني أعرض عن إيضاح ما أقر الفكر الغربي بغموضه. يقول كانط : «des für uns Unergründlichen». فالفكر الصيني لا يعرف الدوار – إلى درجة اليأس(**). ولكنه يشدنا

(*) فاللاّخير ليس خطأ كما هو الأمر في التعقليّة الفلسفية (الإغريقيّة) القائلة أن «لا أحد يأتي الشر عن قصد» و لا هو خطيئة (كما في الفكر الديني عامة، وفي مفهوم الذنب في الفكر اليهودي و المسيحي). فالصينيون عموما لا يدرجون الخطأ داخل قضية ميتافيزيقية بل يعتبرونه اختلالا في التوازن.

(**) لا ألغاز ولا دوار ولا انبهار : الفكر الصيني لا يخاطب توقنا إلى المجهول – ذلك في اعتقادي توجه يخرجه من نزعته الطقوسية الكونفوسيوسية. فالفكر الصيني ببساطة لا يخاطب الرغبة فينا وذلك واضح حتى في تراكيبه اللغوية. ففي حين أن الجملة الإغريقية تشحذ الفكر بتعقيداتها وبقدرتها على فتح الفرضيات وحتى بدقة نظامها وتفتح المجال أمام الاغتباط باعتبارها من قبيل الرياضة، فإن الجملة عند مونغ تسو محصنة ضد أي اقتحام للمعنى : هي جملة لها ضوابطها تقتصر على وضع الأشياء في أماكنها فليس في مقدورها أن تكون عرسا للفكر بل هي إحباط للتطلع الفلسفي و فيها يكون السؤال الفلسفي شذوذا.

بتناسقه إن كان همه أن يوضح بالتركيز على التمشي. كيف يمكن لظاهرة النزوع الأخلاقي أن تتوقف أو أن تدفع. فعوض أن يطرح ذلك السؤال المبهر والمبهم (لأنه مبهم) والمتعلق بإمكانية إرادة الشر فهو يمكننا من تحليل دقيق لنتائج الاشتراط.

ولهذا الاشتراط بعدان : بعد فردي وبعد جماعي. فبالنسبة للبعد الأول يلاقي موقف مونغ تسو بشكل واضح موقف روسو (*Emile*, p. 292) «الاتّزان» و«حاجات قليلة») فهذا الالتقاء منطقي بما أن روسو يؤسس الأخلاق كذلك على الطيبة الطبيعية للإنسان وخلافا لكانط لا يرفض فكرة الشر الأصلي (لكنه التقاء لا غير لأن روسو بقي تحت وطأة الشعور المسيحي بالخطيئة) فإذا كان مونغ تسو يمجد الحد من الشهوات فليس لعيب في الشهوات وإنما لأنها يمكن أن تعوق النمو الأخلاقي للفرد فلننتبه لما يقوله : «حتى نغذي ضميرنا، لا شيء أجدى من الحد من شهواتنا. قد يحدث أن يكون لبعضهم قليل من الشهوات دون أن يتوصل إلى المحافظة على ضميره الأخلاقي وهو أمر نادر وقد يحدث على عكس ذلك أن يكون أحدهم كثير الشهوات وأن ينجح رغم ذلك في الحفاظ على ضميره الأخلاقي. ولكن هذا نادر أيضا» (VII , B, 35) فلا تناقض مبدئيا بين الشهوات والضمير. والمقولة هذه المرة ليس تعليمية (خلافا للكانطية مثلا حيث تتعارض الاندفاعات مع القانون، وخلافا للبوذية كذلك وللكونفوسينية المتأثرة بالبوذية مما جعلها أكثر صرامة) بل ثمة بينهما صعوبة في التلاؤم الفعلي – نكتفي بملاحظتها : فالواحد لا ينفي الآخر لكن تألق أحدهما نادرا ما يتماشى مع انتشار الآخر فالحد من الرغبات يمثل عنصرا إيجابيا.

في بعدها الاجتماعي تناشد توصية مونغ تسو الأمير قبل غيره: إذا كان يرغب في نشر التخلق في أرضه عليه أن يبدأ بتحقيق

الاكتفاء المادي لرعيته (وفي هذا الباب يكلف مونغ تسو نفسه عناء تفصيل الإجراءات الواجب اتخاذها : تخفيض الضرائب، احترام الأعمال الموسمية، توفير الموارد والسهر على إصلاحها حسب الحاجة ... (I, A, 3 et 7) فالرغبة لا يمكن أن تهتم بواجبات الأفراد تجاه بعضهم البعض إلا متى لم تعد تشعر أنها مهددة في وجودها ولن «تتفرغ» لتنمية الفضيلة إلا متى لم تكن منهمة ببقائها. فالظروف الاقتصادية الصعبة بإفرازها لحالة ضيق وانعدام أمن تقطع أواصر التضامن و«تفرق» البشر وتصدع المجتمع (I, A, 5) هل يحلم مونغ تسو بجنة اشتراكية ؟ إذا طرقت باب أحدهم ليلا سائلا الماء أو النار فإنه لن يمنعهما عنك وهي الأشياء الأكثر وفرة (VII, A, 23) إذا كان الطعام وفيرا وفرة الماء والنار فهل يبقى مجال للإنسانية بين البشر؟

4- بتأكيده على أهمية الاشتراط يتفق مونغ تسو مع عموم الفكر الصيني حول النجاعة. لا ينبغي علينا أن نسعى إلى البلوغ مباشرة إلى هدفنا المنشود [لأن ذلك يتطلب دائما الإجهاد وتكون النتيجة عابرة] بل ينبغي علينا أن نبذل قصارى جهدنا لكي تنجم النتيجة عن الظروف المهيأة، بصفة تلقائية، كأنها مجرد استتباع. ومن ثمة فما من لزوم لحمل الرعية على التخلق بإرغامها على التشبه بالمثل الأعلى المسقط فما من جدوى في اعتماد سياسة التسلط (فهي لا تؤدي إلا إلى جعل الرعية تتخبط في شباك العقاب (III, A, 3) بل إذا ما وقع التدخل في بداية حركة التطور – بمعنى في مستوى شروطها الاجتماعية والاقتصادية – كان بإمكاننا – إذا ما وفرناها – أن تنجر الأخلاق عن ذلك بشكل طبيعي. ولا يعني هذا أن مونغ تسو يتصور اشتراطا حتميا بين الظروف الاجتماعية والسياسية من جهة والأخلاق من جهة أخرى (وهو ما أكده، ردا على الماركسية، المفكر الصيني

المعاصر Fugnan Xu)[29]. فالأمر يتعلق هنا من جهة بظروف سانحة بعيدة عن الضرورة المطلقة – والدليل على ذلك تميز «العلماء» : إذا حق القول إن لا أخلاق «قارة» للرعية طالما لم تكن لها ظروف عيش «قارة» بما يكفي فإن «العالم» ـ ونعني «بالعالم» هنا الإنسان المتخلق ـ يستطيع أن يحافظ على استقرار ضميره مهما كانت درجة خصاصته (III، A، 7) ومن جهة أخرى فإن ظروف العيش المواتية ليست بكافية : فهناك حاجة إلى اشتراط آخر وهو اشتراط أخلاقي بحت توفره التربية (III A ، 4).

هناك أنموذج يتخلل هذه التأملات حول اشتراط الأخلاق، هو أنموذج البزوغ النباتي وتجربته قابلة للتعميم. فلا نحن نملك أن نعجل نموّ النبتة «بجذبها» ولا نحن نملك أن نهملها بامتناعنا عن عزقها. فنحن نخطىء إن أردنا التعجيل بتحقيق الهدف المنشود ونخطىء كذلك إن أهملنا النتيجة غير المباشرة للاشتراط (II , A , 2) فالتطور الأخلاقي يفترض لكي يتحقق أن نبقى«منشغلين» (الذي يعزق حول النبتة) وفي الآن نفسه أن نفسح للسيرورة المجال لكي تتواصل تلقائيا (دون «جذب») وأهمية الاشتراط هذه تختلف باختلاف الحالات. فيذكر مونغ تسو أن أغلب الفتيان يلتزمون بحسن السلوك في سنوات الرغد ويغلب عليهم العنف في السنوات العجاف. وهذا لا يعني أن طبيعتهم مختلفة ولكن فساد الظروف يطمس ضميرهم. مثلهم مثل بذرات الشعير أو القمح التي بذرت في نفس الأرض ونفس الوقت ونبتت متفاوتة لأن الأرض يختلف خصبها ولأنها لم تنل نفس الحظ من المطر والندى ورعاية الإنسان (VI، A، 7) يستقي مونغ تسو العبرة من هذا الدرس ليبرر فشله في ترصين الأمير «مهما كانت سهولة نمو النبتة» فهي لن تنمو إذا تعرضت يوما واحدا لحرارة الشمس ثم عشرة أيام للصقيع». والحال

أنه قل ما كان مونغتسو في حضرة الملك وبمجرد أن يغادره يقبل الآخرون «ليطفئوا» نور الأحاسيس النبيلة التي أنبتها في الأمير (VI, A, 9) لقد ألفنا ستعمال صورة «التنضج» الأخلاقي هذه بشكل معاكس وأن نرى فيها معنى التفاؤل : فالظروف المواتية تطمس الأخلاق كما يحرق القيظ النبتة ويكفي نزول رذاذ حتى تستيقظ (I, A, 6).

فهذه الأهمية التي نضفيها على الاشتراط تفضي إلى اعتبار الأخلاق في علاقة مع البيئة كما لو كانت تأثيرا. يؤكد مونغ تسو ـ كما أكده كونفوسيوس من قبله ـ على دور حسن الجوار (II, A, 7). يبدو أن والدة مونغ تسو قد غيرت مكان سكناها ثلاث مرات حتى يعيش إبنها في حي لائق.. فالتأثير يكون حاسما بقدر ما يكون متواصلا وضمنيا (II, A, 13). فالتطبع الأخلاقي عن طريق المعاشرة شبيه باكتساب اللغة (III, A, 6) إذ أنجع طريقة للتعليم ـ كما هو معلوم ـ تكون بإقامة الطفل حيث هاته اللغة أكثر تداولا. فتأثير المحيط يكون على درجة من الحدة حيث يستحيل معها بعد بضع سنوات أن نجعله يتكلم بشكل مغاير حتى وإن استعملنا القوة، كذلك الأمر بالنسبة لمناخ الأخلاق الذي يشكل المحيط بالنسبة لنا. ويبالغ مونغ تسو في دور هذا التحريض الضمني حتى أنه يقلب توجه المسار الأخلاقي (II, A, 8). فأولى مراتب الحكمة هي أن «نفرح» عندما ينبهنا أحد إلى نقيصة فينا وثانية مراتبها هي أن نابل بالحمد كل كلمة خير. لكن الحكيم الأعظم (Shun) يقاسم الآخرين كليا الخير بحيث يختار أن يقتفي أثرهم حتى يتسنى له أن يحقق الخير. فهو إذ يحاكي الآخرين في فعل الخير يحثهم على أن يأتوه. فمنطق الاشتراط يبلغ هنا عمقا كبيرا إذ باقتفاء خطى الآخر أجبره على أن أكون قدوة لي فأكون شجعته هكذا على تحسين سلوكه. فعوض أن يصب الحكيم نفسه مثالا ينطبع به الآخرون

مباشرة وعوض أن يجعل الحكمة حكرا عليه فإنه يلتزم بالتحفظ. وهذا الاحتراس هو شرط النجاعة الحقيقية. لكن هل هذا التأثير الإيجابي كفيل باستئصال الشر ؟ عادة ما نلتجئ لتصوير الشر إلى مثال الأخوين العدوين (Atrée et Thyeste, Etéocle et Polynice, Caïn et Abel, Isaïe et Jacob, Absalon et Amnon) يورد مونغ تسو قصة حكيم عظيم (Shun) كان عرضة لعداء أخيه الصغير المتحالف مع والديهما. فكانوا إذا ما أرسلوه لتنظيم العليّة سحبوا السلم وأضرموا النار فيها لاعتقادهم أنه لا يزال داخلها. وإذا أرسلوه لكحت البئر غمروها بالتراب لقبره لاعتقادهم أنه لا يزال فيها. وكان الأخ الصغير يتبجح بما اقترفه من جرم ويمني نفسه بالاستحواذ على الممتلكات. وقد صادف أن دخل إلى حجرة أخيه الكبير فوجده جالسا على سريره وهو يعزف على العود فادعى الانزعاج ولكنه احمرّ خجلا فقابله أخوه بالحلم وقلده منصبا. في القصة هدى للناس ولكن تلميذ مونغ تسو يتساءل إن كان الأخ الحكيم يعلم أن أخاه كان يضمر له الموت. «كيف له أن يجهل ذلك وهو الذي يقاسمه أفراحه وأتراحه ؟ هكذا أجاب مونغ تسو – ألم يكن الفرح الذي أبداه الحكيم عند رؤية أخيه مفتعلا ؟ ويجيب مونغ تسو لقد أقبل عليه أخوه كما يقبل أخ يكن الحب لأخيه» لذلك وثق الحكيم به وانشرح. فلا أثر للنفاق في موقف الحكيم.

ولا يضيف مونغ تسو شيئا ولا يجيب على السؤال. فلأول مرة عوض أن يعرض تعاليم أورد مونغ تسو قصة، إلا أنها قصة فعل شرير. ولكنه عوض أن يستنتج، وارب الصعوبة فتجاهل حسن النية كما تجاهل سوء النية. فنهاية صراع الأخوين جد مفتعلة. بعد استمرار كل هذه الأفعال الشريرة لا يعقل أن تتعدل الأمور بمثل هذه المصالحة على عكس ما ألفنا أن نتوقعه عادة في مثل هذه الأقاصيص (وهو ما يبدو

أن التلميذ قد تفطن له). في الحقيقة هذا ما ألفناه في الفكر الصيني فهو لا يعترف بوجود الشر في حد ذاته (باسم الطيبة الطبيعية) فهو يقضي على الصعوبة بدون عناء (داخل منطق التعديل) فهو بدون شك لا يلتجئ إلى الأسطورة – ولا إلى القلق ولا إلى دوار التساؤل – فلا حاجة له بآدم. ولكن هذا لا يغنيه عن المراوغة.

XI

بـدون فـكـرة الـحـريـة

1- ويترتب عن عزل الإرادة هذا شيء آخر هام هو ضرورة التفكير في الحرية. ولا مجال للشك في تلازمهما إذ يعتبر روسو أن «لا إرادة حقيقية بدون حرية» (**إميل**، ص 340)، في حين يعتبر كانط أن «الإرادة هي سببية الكائنات الحية من جهة ما هي كائنات عاقلة، وأن الحرية من محددات الإرادة» (**ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 179). ومع هذا الالتقاء حول الترابط يوجد اتفاق كلي في التحديد. فتتحدد الحرية سلبيا بكونها استقلالاً (قدرة على الفعل في استقلال عن الأسباب الخارجية كما هو الحال عند كانط) وتحيلنا إيجابيا على السيادة الذاتية. فليست «الإرادة الحرة» بالنسبة لكانط سوى «الإرادة» الخاضعة «لقوانين أخلاقية» ولا تتلخص الحرية في انعدام الإلزام الخارجي فقط بل هي أساسا القدرة على أن نمنح لأنفسنا تشريعنا الخاص.

يوجد هنا شيء من قبيل البداهة التي تماهت معها الثقافة الغربية. فالغرب جعل من الحرية قيمة بل قل مثلا أعلى يحيلنا عليه كل تفكير في الأخلاق. لذلك كان لا بد لكانط وروسو أن يلتقيا حول هذه النقطة التي هي هدف تأملاتهما، إذ يمثل مفهوم الحرية عند كانط المفهوم المفتاح في نظام العقل الخالص بما في ذلك العقل النظري. وإنّما إلى الحريّة يرجع عند كانط المفهوم المتعيّن للخلقيّة. أما بالنسبة لروسو فما يضفي الأخلاقية على أفعال الإنسان هو كونه يأتي الخير عن اختيار. لذلك وُضعنا على الأرض مزوّدين بالحرية.

إن انعدام التصدع داخل هذا الموقف لا يترك مجالا لاقتحامه، واتّفاقه التام لا يسمح بإقحام التضارب ولا يمكن من اتخاذ مسافة المساءلة على الأقل من داخل تقليدنا (إذ هناك مجال للحديث عن «تقليد»، هو التقليد «الغربي»). فلا وجود لمفهوم الحرية عند مونغ تسو ولا في الفكر الصيني اللاحق (بحيث احتاجت الصين في أواخر القرن المنصرم إلى ابتكار لفظة لنقل المفهوم الغربي للحرية : ziyou[c] «ذاتيّا»). لقد حدث أن ربط مونغ تسو بين العبودية (II, A, 7) وغياب الأخلاقية أو بين سكينة الحكيم بتجرّده عن أحكام العامة أو المراتب (VII, A, 9) أما الحرية بمفهومها الإيجابي فلا وجود لها في أي جزء من تأملاته : فليس اللفظ هو الذي يغيب فحسب بل كذلك كل خلفياته المفهومية والإيديولوجية.

ها نحن إذن مدعوّون إلى تعميق البون الذي يفصل الحضارتين. فإذا كان مفهوم الحرية لم يزل يغتني ويشتد على الجهة الغربية حتى صار بديهيا في قرن الأنوار فذلك لأنه قام على تجارب ثبت أنها كانت حاسمة هناك. لقد اكتشف اليونان الحرية السياسية التي عاشها اليونانيون أنفسهم كفتح مثير : عاشوها أولا في الخارج كاستقلال عن الغزاة الأجانب (الفرس) ثم عاشوها في الداخل في شكل تنظيم ديمقراطي للمدينة (أثينا). فالعبد يخضع لغيره، أما الإنسان الحر فيخضع للقانون (nomos). والحرية كمثل أعلى تم استبطانها في القرن الرابع قبل الميلاد (الذي هو عصر مونغ تسو كذلك) عندما بدأ التفكير في هذا المجال وتبلورت الأنساق الكبرى : إنّ الحرية ليست فقط حرية المواطن بل اتخذت كذلك ـ من حيث هي خضوع إلى العقل ـ بعدا أخلاقيا. لكن الصين القديمة لم تقابل وضع الإنسان الحر بوضع العبد ولم تلتجئ – كما فعل الإغريق تجاه رعايا الملك الأكبر – لمفهوم الحرية للتعبير عن تفوقها في الخارج على الشعوب المجاورة بل استعملت مفهومي الآداب والتربية. وفي

الداخل لم تعتبر الحكم الفاسد على أنه استبداد يستوجب القلب بل فوضى في حاجة إلى إصلاح، إذ الصين لم تعرف – ولا تصورت – نظاما سياسيا غير الملكية وهي متكونة من إمارات متنافسة لا من دول. وفي إطار آخر ـ غير سياسي بل ميتافيزيقي ـ وانطلاقا من مرجعية أخرى غير إغريقية بل مسيحية استعملت الحرية لتنظيم علاقتنا مع الرب : إذ لا بد للعناية الربانية أن تترك مجالا للاختيار الإنساني فالإنسان حرّ كالإله. لكن الصين كما نعلم لم تتعمق في مفهوم الإله المشخص و لم تنتج نمذجة لاهوتية.

الآن وقد حددنا بشكل تقريبي إطار الاختلاف بقي أن نفسّره بأن نبيّن مراجعه الفلسفية وهو ما يستوجب الرجوع إلى ما شرعنا في رصده في البداية من تقابلات في ما يخص الإرادة. فما استوجب التفكير في الحرية هو تصور الإنسان على أنه «كائن فاعل» (أرسطو، الشعر 48a) وأنه – منذ الملحمة والتراجديا الإغريقية – قد طرح علينا بشكل ضروري سؤال: كيف يدخل الإنسان في الفعل. إنّ مقولة الفعل هذه ـ تلك التي يكون الإنسان هو «الفاعل» فيها ـ هي التي شكلت الموضيع المتميّز لتدبر مسألة الأخلاق سواء عند كانط أو عند روسو (إذ كلاهما يبحث عن «مبدأ» للفعل. (فروسو يعتبر أن «مبدأ كل فعل يكمن في إرادة الكائن الحر» ـ في حين يجب بالنسبة لكانط أن نفكر «في المبدإ الكافي ذاتيا لتحديد الفعل» ـ فالإنسان حرّ بالنظر إلى فعله، وما كنا لنفكر في الحريّة لو لم نتصور الفعل على أنه وحدة للنشاط الإنساني ممكنة وقابلة للعزل وكذلك لو لم نعتمد السببية في تفسير الواقع بما في ذلك الواقع الأخلاقي (سبب الفعل) وبمعنى فيزيائي. لنذكر كيف يستهل روسو تأمله الخلقي : «أتبين في الأجسام ضربين من الحركة، حركة مدفوعة وحركة تلقائية أو إرادية. ففي النوع الأول تكون العلة المحركة غريبة عن الجسم المحرّك...»، وإذا سحبنا هذا

التقابل على الأفعال الإنسانية قلنا إن ما يجعل الإنسان حرا «هو وجود العلة المحددة في ذاته» – «ولا شيء غير ذلك». كذلك يتكلم كانط عن الإرادة بمعنى «السببية» وعن الحرية بمعنى «خاصية» (هذه السببية) ويتصور الأخلاق حسب مثال القوانين الطبيعية (قوانين الميكانيكا من جهة «والتي يحدث كل شيء وفقها» و«قوانين» الحرية من جهة أخرى «والتي يجب أن يحدث وفقها كل شيء»). ومن حيث هو كائن عاقل يوجد الإنسان الحر في نقطة التمفصل بين هذين المفهومين لذلك لا يحتمل تعريفا آخر سوى أنه «كائن واع بأنه بسببيّته تجاه أفعاله» (**ميتافيزيقا الأخلاق**، 184). أما الفكر الصيني فقد تصور الأخلاق لا من زاوية الفعل بل من زاوية السلوك باعتباره تطورا متواصلا (فهو سيرورة، ونتكلّم عن مسار السلوك مثلما نتكلّم عن مسار السماء) ويفسره لا باعتماد مفهوم العلة (التي تولد مفعولا) بل باعتماد مفهوم الشرط (المؤدي إلى نتيجة). فهو فكر يبحث عن الكيف وليس عن «اللماذا» وأنموذجه كما سبق أن رأينا ليس حركة الأجسام بل النمو النباتي لذلك لم تلتق بالحرية (ولا بنقيضها ـ الحتمية ـ ولا طرحت مسألة تقابلهما) فمثلها الأعلى هو التلقائية (بمعنى ما يحدث من نفسه sponte sua). فالحكيم بالنسبة للصينيين هو ذاك الذي يتبع الأخلاق «في دعة» دون عناء ودون قصد وحتى دون التفكير فيها (IV, A, 12) أو (VII, B, 33 ; Zhong-yong, § 20)، بشكل طبيعي مطلق (بمعنى بالاتفاق التام مع طبيعته وذلك بالتطابق مع نزوعها الطبيعي) على غرار «السماء» (الطبيعة) التي لا تنفك تولد وتنشر الحياة في متابعتها لمجراها.

لقد انطلق التفكير الأخلاقي في أوروبا أيضا من فكرة التلقائية ولكنه سرعان ما انعرج بها نحو الحرية (انظر كانط : فكرة الحرية «من جهة ما هي قدرة على التلقائية المطلقة» ـ **العقل العملي**، ص 62 –

وكذلك روسو :الحركة التلقائية أو الإرادية»). لقد انعرج بها هذا التفكير نحو الاستقلالية لا المحايثة. انه تصورها في علاقتها مع الفعل من وجهة نظر العلة وفي اتجاه الإرادة، لذلك اعتبر فلاسفة الأنوار أن الكائن العاقل لا يأتي الفعل إلا «وفقا لفكرة الحرية» (وكثيرا ما يكرر كانط هذه الفكرة، **ميتافيزقا الأخلاق**، 183–184). بقي أن نتبين كيف استطاع الفكر الصيني أن يتصور الأخلاق بدون فكرة الحرية وما ينجر عن ذلك من نتائج.

2- ومع ذلك فإن كانط ومونغ تسو يلتقيان حول نفس تجربة القيم. فكلاهما يقر أن هناك شيئا ما يمكن أن يكون الأهم ونكون مستعدين للتضحية من أجله حتى بحياتنا. شيء «لا علاقة له بمفهوم الحياة» - حسب كانط - «شيء إذا ما قارناه بالحياة أو واجهناها به بدت هذه الأخيرة تافهة رغم سحرها» (**العقل العملي**، ص 100). ذاك ما يقوله مونغ تسو : «أحب السمك وأحب كفوف الدببة [أكلة محبذة في الصين] وإذا تعذر حضورهما معا تركت السمك واخترت كفوف الدببة. كذلك أحب الحياة وأحب الإنصاف وإذا لم يكن ممكنا تحقيقهما معا أتنازل عن الحياة من أجل الإنصاف» «فلا شك في أني أحب الحياة ولكن هناك شيء آخر «أهم عندي من الحياة» يجعلني لا أحاول الحفاظ عليها مهما كان الثمن. ولا شك كذلك في كوني أخشى الموت لكن هناك ما أخشاه أكثر من الموت وذلك يعني أن هناك من الشرور ما لن أسعى إلى تحاشيه حتى وإن كلفني ذلك حياتي. في الحقيقة هذا «الوعي» بما هو أثمن من الحياة لا يختص به الحكيم (لكن الحكيم وحده قادر على عدم التفريط فيه) وللدلالة على اشتراك البشر في هذا الشعور يسوق مونغ تسو مثل رجل جائع تكفي جفنة أرز أو قدح حساء لسد رمقه، لكن إذا ما قدمتهما له بشكل مهين فإنه لن يقبلهما حتى وإن كان مجرد سائل أو عابر سبيل.

ويعتمد مونغ تسو وكانط نفس المفاهيم للتعبير عن تعالي القيم الأخلاقية. إن ما يدفع المرء إلى أن يختار التضحية بحياته عوضا عن مخالفة واجبه هو وعيه بكونه بذلك «يحافظ» على

«كرامة البشرية» في ذاته و«يكرمها» وإنّنا لنجد عين المعنى في الفكر الصيني. يقول مونغ تسو : هناك نوعان من الكرامة : (VI, A, 16) كرامة طبيعية «تنعم بها علينا السماء» (الإنسانية، الإحساس بالواجب، الأمانة...) وكرامة اجتماعية «يمنحها البشر» (أمير، وزير، وال...). إذا كان الإنسان لا يحتمل أن يعتبر أمام نفسه أنه غير جدير بالحياة فذلك يعني فيما يقوله كانط أنه قادر على أن يتخلى كليا عن «قيم مكانته» (المادية والاجتماعية) وليس عن قيمة «شخصه». ويقول مونغ تسو مواصلا : «إن الرغبة فيما هو ذو قيمة» قاسم مشترك بين كل البشر لكن ما يضفي عليه البشر عادة قيمة مثل الأمجاد التي يغدقها علينا الأمير أو التي يجردنا منها فلا «قيمة حقيقية» لها «فالبشر يحملون قيمتهم «في ذواتهم» ولكن قلة هم أولئك الذين يدركون ذلك ففي كلا الجانبين نحن أمام نفس التجربة القيمية (يساعدنا هنا كانط على فهم مونغ تسو) إذ بالنسبة للأول كما بالنسبة للثاني، ما يحدد قيمة الإنسان وما هو أثمن حتى من حياته هو كون الأخلاق تمكنه من تحقيق «قدره» (وفقا «لجلال طبيعته») ويربطه باللامشروط (وهو «السماء» حسب مونغ تسو).

كونية القيم الأخلاقية – في الزمان والمكان – هي التي تشهد في نظرهما على تعالي هذه القيم. حكيم أول (Shun) آت من شرق الصين وآخر (Wen) آت من غربها : أكثر من ألف سنة تفصلهما ومع ذلك فهما يتفقان كليا في مراميهما «فالحكماء السابقون والحكماء اللاحقون يشتركون في نفس المبادئ» (VI, A, 1) وكل الناس «متساوون» في قابليتهم للأخلاقية (VI, A , 15) فلا أحد يملك موهبة تميّزه ولا أوتي امتيازات من أجل ذلك. فكبار حكماء الماضي كانوا بشرا مثلي ومن يتصرف مثلهم لا يملك إلا أن يشبههم (VI , A , 1).

يقول مونغ تسو لرسول الأمير : لا جدوى لك من أن تكون عينا عليّ (IV , B , 32). فمن أين لي أن أكون مختلفا عن سائر الناس ؟(*)

وهذا يعني أن لكل البشر نفس الاستعداد الأخلاقي وما الاختلاف بينهم إلا اختلاف في درجة التفعيل. فـ«شون» العظيم لم يكن مختلفاً تقريباً عن سكان الجبال الأميين الذين كانوا حوله زمن لم يكن بعد سوى مجرد فرد يعيش في عزلة فوق الجبال بين الصخور والحيوانات البرّية. ومع ذلك فكلما سمع كلمة طيبة أو شهد عملا خيّرا تحول «إلى نهر جارف» و«سيل عارم» (VII , A , 16). «فهذه الذرّة» إن انتشرت فما من حصر لنتائجها. وهو ما تشهد به هذه القولة: «شيء طفيف يميّز الإنسان عن الحيوان : العامة تفقده ولا يبقيه حيّا فيه سوى الإنسان الخيّر» (VII , B , 19 المقارنة مع VI , B , 28، انظر أعلاه، الفصل VII) فما يميز الإنسان عن الحيوان ليس اختلافا في الجوهر (كأن نقول خلق الربّ الإنسان على صورته) بل اختلاف في الإمكان. فهو ليس اختلافا أنطولوجيا أوثيولوجيا بل هو اختلاف

(*) وجهة النظر المساواتية هذه لا تنطبق عند مونغ تسو إلا في المجال الأخلاقي– فلا معنى لها في المجال الاجتماعي. و بالفعل فإن مونغ تسو عارض كل معاصريه الذين سعوا إلى تجاهل التباين في الأشياء و في الظروف وقالوا بتساوي الكل («التباين طبيعة في الأشياء» ذاك ما واجه به مونغ تسو التيار المتشيع للطاوية من أتباع Xu Xing والمتطلع إلى العودة إلى النظام الاقتصادي البدائي، انظر : III, A, 4) كما عارض أولئك الذين يتمنون أن نكن نفس العاطفة لكل الكائنات (الموهيستين Mohistes) الذين يعارضون الإيثار العائلي الذي يتمسك به الكونفسيوسيون Confucéens). III, A, 5 فبدعوته إلى التمييز بين «العاملين بالفكر» و«العاملين بالساعد» أي بين من عليهم تدبير أمور المجتمع ومن عليهم إطعامه يكون مونغ تسو قد استعاد التقسيم الأرسطي الشهير (Politique, I, 5.) حتى إنه يذهب عبر استدلال جد مشبوه (III, B, 4) إلى تبرير الرفعة الاجتماعية للعالم بدعوى مساهمته الأخلاقية داخل المجموعة.

أخلاقي وكل يوظفه وفق توجهه. فالإنسان الذي لا يعي ضميره يسقط إلى مرتبة الحيوان أما الذي يستحضره فهو الحكيم الكامل ويرتقي إلى مطلق السماء. فهذا الاختلاف «لا يكاد يكون شيئا» لكنه يستطيع أن يصبح فرقاً لا قرار له. هذه الذرة لا متناهية كلاتناهي الأخلاق.

3- فأن يكون الإنسان مستعدا للتضحية حتى بحياته «الإبقاء على» «الكرامة» الإنسانية و«إعلائها» في ذاته وأن يكون هناك تعال للقيم الأخلاقية يضفي على حياتنا طابع «الجلال فيها» [وفقا «لقدرها»] فذاك قد أدى بكانط إلى الثنوية : فجلال طبيعتنا الذي يولّده فينا القانون الأخلاقي حسب كانط هو جلال «وجودنا» «فوق الحسّي». إذ أن الترابط في هذا المجال واضح، فبمصادرته على الإرادة بكونها سببية الكائنات العاقلة اضطر كانط إلى المصادرة على الحرية كخاصية لهذه السببية تجعلها قادرة على الفعل في استقلال عن العلل الخارجية. ولكي تكون هذه السببية المغايرة للضرورة الطبيعية ممكنة (باعتبار أن الضرورة الطبيعية تنفي كل إمكان للحرية بموجب طابعها الحتمي) كان على كانط أن يفترض طبيعة أخرى تكون مستقلة عن التجربة وعن الحسّ : فالحرية «إذا حُملت علينا» تحولت بنا إلى عالم الأشياء المعقولة» (**العقل العملي** 56) فالإقرار بالقانون الأخلاقي والإقرار بالحرية يرتكز كلاهما على الآخر ولا مجال للإفلات من هذه الحلقة المفرغة إلا إذا التجأنا إلى وجهة نظر أخرى ممكنة وإلى مضاعفة الواقع (**ميتافيزيقا الأخلاق**، 187). والبقية معروفة وهي الرجوع الذي لا مناص منه إلى التمييز بين الحسي والمعقول، بين الظاهرة والشيء في ذاته. هذا وراء تلك. وهذه المضاعفة تنسحب على الإنسان كذلك. فالإنسان ينتمي إلى «عالمين» وهو ذو الجهتين، فهو «من جهة» خاضع لحتمية قوانين الطبيعة (برغباته وميولاته) بحكم انتمائه «للعالم الحسّي» ومن جهة أخرى «بحكم انتمائه للعالم المعقول فهو خاضع لقوانين عليّتها

المستقلة عن القوانين الخيرية مشروطة بالحرية (القوانين الأخلاقية التي تجسّد استقلال الإرادة). فخلف الأنا الظاهري الوحيد القابل للمعرفة والذي تتحدد أفعاله ماديا، نحن في حاجة إلى افتراض «أنا» آخر لا مشروط يؤسسه : فلا خروج عن الاشتراط المادي ولا إمكان للحرية إلا عبر الميتافيزيقا (ميتافيزيقا «**ميتافيزيقا الأخلاق**»). لذلك فمهما كانت إنفاءات كانط في هذا السياق (ومهما بذل من جهد لتأسيس الأخلاق على الأخلاق ذاتها) فأساس الأخلاق هذا يبقى أساسا مثاليا. ومهما تباهى كانط بتحرير فكرة العالم المعقول من التنظيرات التي تثقلها (وذلك بإرسائها على أسس صارمة بإضفائه المثلية على المكان والزمان) فهو لم يغادر بعدُ الإفلاطونية.

وهذا التسلسل واضح أيضا عند روسو. فهو إذ ينطلق من مبدإ الإرادة الحرة نجده مضطرا لكي يفلت من حتمية الطبيعة إلى المقابلة بين «جوهرين» : الجوهر المادي والجوهر الروحي. فالإنسان حرّ في أفعاله وبحكم ذلك يحركه جوهر لا مادّي. تلك ثالثة قناعاتي، تلك التي تنجر عنها كل القناعات الأخرى [**إميل**، ص 340]. فحتى يبرر الوجهة الأخلاقية للإنسان اضطر روسو أن يمرّ من جديد بنقض المادية : «الإنسان ليس وحدة» وقانون الجسد يقابله صوت الضمير. فالأول تستعبده «مملكة الحواس» والثاني يسعى إلى «الحقائق الأزلية».

محاولة الابتعاد عن هذه المثالية قائمة بشكل محسوس منذ ما يزيد عن القرن ضمن الابتسامة الهازلة الما بعد نيتشوية التي ارتمست عي محيّا من عاد من الأوهام البالية التي عاشت عليها الإنسانية). لكنّي لا أدري مع ذلك إلى أي حدّ ننجح من داخل الفلسفة الأوروبية في ذلك بعد المصادرة على الإرادة والحرية، من وجهة نظر منطقية على الأقل. أما مونغ تسو فقد تصور تعالي الأخلاق دون الالتجاء إلى أي ضرب من الثنوية – بل دون التفكير حتى في إمكانية ذلك. فهو ينطلق من استعدادنا

للتضحية بحياتنا باسم الكرامة الإنسانية ولكنه لتبرير ذلك لا يلجأ إلى تثنية العالم (عالم محسوس وعالم معقول) ولا إلى معارضة الإنسان بنفسه (روح معرضة عن جسد). فهو يستبقي المثل الأخلاقي بعيدا عن المثالية التي يقوم عليها فكرنا (فلا معنى لهذه المقابلة عنده مع أنه لا يقول بالمادية). فلنتبين كيف نجح في ذلك.

يقول : لكي يبحث في الاختلاف بين «الخير» و«اللاّ خير» (VI, A, 14) علينا فقط أن نرصده انطلاقا من ذاتنا التي تكوننا. سنتبين عندها أنه يوجد فينا «ماهو أكثر قيمة» وما هو «أقل قيمة» ـ ما هو «أكبر» وما هو «أصغر» ـ وهذا يعني أنه لا يجوز أن يضر ما هو أقل قيمة بما هو أكبر قيمة ولا أن يضر ما هو أصغر بما هو أكبر. فالذي ينمي في ذاته الصغر يصبح «إنسانا حقيرا» والذي ينمي في ذاته العظمة يصبح «إنسانا عظيما». هذا كل ما يقوله مونغ تسو. فهو لم يقحم داخل الإنسان سوى تمييز قيمي لا تمييزا جوهريا ولا مبدئيا : فالفصل هنا قيمي صرف لا حامل ميتافيزقيا له والدليل على ذلك هذه المقارنة: فقيّم الحدائق الذي يهمل شجر الصبّار لكي يهتم بشجر العناب البري ما هو إلا بستاني فاشل (لأنه بفعله ذلك يكون قد أهمل ما هو أكثر قيمة – شجر الصبّار – لفائدة ما هو أقل قيمة – شجر العناب البرّي). المقارنة تبدو بديهية (لذلك لم يتوقف عندها الشارحون الصينيون) ولكنها من الخارج أي من وجهة نظر الميتافيزيقا الغربية تكتسب دلالة: فالصبّار والعناب البرّي ـ موضوع المقارنة ـ أشجار تنتمي إلى نفس الصنف فلا يوجد هنا إن استعملنا لغتنا سوى «جوهر» واحد وهو ما تؤكده مقارنة أخرى : فمن يعالج إصبعا ويهمل دون قصد كتفيه وظهره سيتصرف تصرف «ذئب هائج». في هذا المثال كذلك : فالإصبع والكتفان والظهر من نفس السجل ولا وجود لما يمكن أن يفصل بين المحسوس والمعقول أو بين «الروح» («اللامادية») والجسد.

لقائل أن يقول لمونغ تسو : إذا كان كل البشر متساوين في استعدادهم للأخلاقية فكيف نفسر أن البعض منهم يصير تافها باتباعهم لما هو صغير فيهم في حين يصير البعض الآخر عظيما باتباعهم ما هو عظيم فيهم ؟ يجيب هذا الأخير إن الحواس ـ كالسمع والنظر ـ لم تجعل للفطنة والتفكير. لتعاملها مع الأشياء الخارجية التي تغشاها لا تملك إلا أن «تنساق» لها. في حين أن الفطنة والتفكير هما من وظائف الوعي. فإن فكر أدرك موضوعه وإن أحجم عن التفكير لم يطله». وبعبارة أخرى فإنّ الوعي «يعي» أو «لا يعي» بحسب كونه يشتغل أو لا يشتغل. قد يبدو أن هذه المقابلة بين الحس والوعي التي تواصل مقابلة «ما هو أكثر قيمة» مع «ما هو أقل قيمة» تؤدي بمونغ تسو إلى الثنوية. لكن في هذه الحالة كذلك ينتمي طرفا المقابلة إلى نفس الكيان. فالإدراك «عضو» يقوم بوظيفة خاصة (وظيفة الوعي) كسائر الأعضاء الأخرى (وظيفته فقط أرفع). لذلك أمكن لمونغ تسو أن يخلص إلى أن كل شيء فينا «ما هو أقل قيمة» و«ما هو أكثر قيمة» كلاهما على أعطته لنا السماء – الطبيعة –. لذلك أيضا كان بإمكانه أن يستهل تأملاته بقوله إن «كل» ما هو في ذاتنا يجب أن يحبّ في «آن واحد» وانه ما من ذرة من بشرتنا تستحق الإهمال. فلا شيء في ذات الإنسان يستحق أن نعرض عنه – لكن ينبغي علينا أن نرتب أولويات.

ويذهب مونغ تسو إلى أبعد من ذلك. فالحس والإدراك هما على درجة من الاندماج بحيث أن حركة الإدراك تباعد لا بيننا وبين الجسد بل تدعم وحدتنا الجوهرية. هذا ما يعبر عنه مونغ تسو بقوله: (VII , A , 38) «تركيبتنا الجسدية هي طبيعتنا المنزلة من السماء ولكن الحكيم وحده قادر على حفظ تركيبته الجسدية». فمونغ تسو هنا لا يكتفي بالتأكيد على وحدة الطبيعة الإنسانية فينا وأنه لا يمكن احتقار البعد المادي لهذه الطبيعة (بما أن السماء ـ هذا الرصيد

اللامتناهي للواقع - هي مصدر الكل). فالتعبير الأخير في هذه التأملات يمنع كل إمكانية للتثنية (لذلك بدت لنا على درجة كبيرة من الكثافة وعسرت ترجمتها). فما يحيل عليه فعل«Tenir» هو في نفس الوقت السّير، كما تقول «سرت على الطريق» : أنموذج «الدرب» والسّالكيّة المتواتر عند الصينيين كما يعني البلوغ إلى أعلى الدرجات. كما أن تقول بلغ إلى العرش. كما يعني أيضا الوفاء بالوعد، فالحكيم يفي بتركيبته الجسدية كما يفي بالوعد (Zhu Xi). وبعيدا عن كل فكرة زهد تعلمنا الصورة أن الحكيم وحده - لأنه تمكن من بسط وعيه - يصبح متمكنا من استعمال «طبيعته». فهو الوحيد القادر على «ممارسة» جسده [بمعنى الاستعمال على الوجه الصحيح بفضل الوعي الكامل بالواقع] وتبعا لذلك على أن يجعله يرفع كيانه إلى كمال وظيفته(*). وبذلك يكون مونغ تسو قد تحاشى لا تثنية الإنسان فحسب بل بيّن كذلك اتجاه وحدته، أي الاضطلاع – الملموس – بالواقع (وهي فكرة أكد عليها أحد المفكرين الكنفوسيوسيين الجدد للتصديّ لتأثير البوذية على الفكر الصيني)[30]. فالحكيم الصيني أبعد ما يكون عن أن ينشد الزهد في الدنيا والبحث عن هجرها بل هو على درب اعتلاء عرشها.

(*) يستعيد مونغ تسو في مقطع آخر من كتابه المفاهيم الأساسية المتعلقة بفكرة وحدة الكائن البشري تحت تأثير الأخلاق وتجلياتها على الجسد : «ما يعده الإنسان الخير طبيعة له» هي تلك الفضائل الأخلاقية الأربعة (بمعنى «أطراف» التخلق الأربعة التي تطفو على السطح خلال التجربة) «فهي تضرب عروقها في وعي الإنسان وتنمو وتتجلى فتضفي على وجهه شيئا من تناسقها، تسري على مدى عوده و تنتشر عبر أطرافه الأربعة فتدرك تلقائيا دون حاجة لأمر». (VII,A. 21)
إنّ مجمل هذا الوصف فيما يقوله Legge يبدو مفتعلاً.

XII

العدل يسود البسيطة

1- يقوم مونغ تسو هنا بدور السائح الأجنبي. فهو مثل الفارسي يلقي نظرة جديدة، لأنّها نظرة خارجية، على أفكارنا (إلاّ أنّه «فارسي» قادم من مكان أقصى، فيكون أكثر غرابة). وبصحبته نعاين الأخلاق من جديد. غير أنه ما تزال تنقصنا نقطة كي نستوفي الإلمام بالمسألة : مسألة السعادة، أو بعبارة أدقّ مسألة مكافأة الفضيلة بسعادة مناسبة. وهنا أيضاً يعود الفضل في إيضاح ذلك إلى كانط، بما أنه بيّن أوّلاً كيف أنّ الفضيلة والسعادة مترابطتان بالضرورة ضمن الخير المطلق (قبليا، ودون أن ينشأ ذلك عن التجربة) : فالفضيلة هي الخير الأسمى دون شرط آخر يعلوها، إلاّ أنّها ليست الخير الكاملَ؛ إذ أنه يلزمها فوق ذلك السعادة التي نستأهلها، وهذا من وجهة النظر نفسها لإرادة معقولة ونزيهة تماما. وأنه حلّل بعد ذلك طبيعة الصلة بينها : إذ أن هذه الصلة بين الفضيلة والسعادة وهما عنصران يختلفان تماما عن بعضهما بعضا، لا يمكن أن تكون علاقة هوية (كأن تقتصر الفضيلة على معنى السعادة أو العكس). بل لا تكون إلاّ علاقة سبب بنتيجة، وبما أنّه من المحال إطلاقاً أن تقود الرغبة في السعادة الشخصية إلى الفضيلة، فوحدها الفرضية المعاكسة، القائلة بأن الفضيلة تقود إلى السعادة، تبقى منطقيا قابلة للدراسة. غير أن التجربة تكذّبها، ذلك أنه من باب «العرضيّ» في هذا العالم، أن يُجازَى القصد الأخلاقيّ فعلاً.

وتسلسل الأفكار هذا، هو نفسه عند روسّو، إذ نجد فيه مطالبةً بمكافأة الأخلاقية (*Emile*, pp. 343-345) «كلّما ألج داخل نفسي،

أستشيرها وأقرأ هذه الكلمات المنقوشة داخل روحي : «كن عادلاً تكن سعيداً»)؛ كما نجد لديه معاينة سلبيّة إزاء العالم، حرّرها بعد هذا مباشرة («... غير أن هذا خطأ، إذا تأمّلنا وضع الأشياء الحالي، فالشرّير يسعد ويبقى العادل مضطهداً»).

إلاّ أنّه من الأهمّية بمكان أن نخرج من هذا التناقض (نقيضة العقل العملي) لا سيما أنها تذهب إلى حدّ الشكّ في شرعيّة الأخلاق (بما أن السعادة هي بالضرورة جزء من الخير المطلق، وأن استحالة «القول» بالخير المطلق قد تشوّه القانون الأخلاقي بجعله «خرافيا» (R. P. p. 28) ولكنّ الحلّ متوقّع سلفاً ونحن أنفسنا نعرفه. إنه كامن في ازدواج العالم الذي تقود إليه الحرية. فإذا لم يكن حقّا أن يُنتج قصدُ الفضيلة السعادة بالضرورة، فإن ذلك يبقى ممكناً في عالم آخر (وفي حياة أخرى) يقول كانط : «يكفي أن نبحث في أمداء قصوى عن الإمكانية» «في أمداء قصوى» أو في ما وراء تجربتنا في «عالم معقول». يكفي أن أفترض فكرة الله. لأني في نفس الوقت أجد في فكرة الله وبفضل قدرته المطلقة فكرة علة للطبيعة، وهي بصفتها علة أسمى، تبقى مغايرة للطبيعة (ولتحديداتها التجريبية)، وأجد، بفضل كمال إرادته، اليقينَ بتلازم تامّ بين السعادة والأخلاقية (أعني أنه توجد في ذاك العالم الآخر سببيّة تكون مطابقة للقصد الأخلاقي).

ومن جديد، يتفق كانط وروسّو (ولا يمكن إلاّ أن يتّفقا)، لذلك يسيران الواحد على خُطى الآخر. فأحدهما «يقرّ» بوجود الله كي يكون الخير المطلق ممكنا، والثاني «يفترض» أن الروح ستتلقّى من الله السعادة التي استأهلتها. والحلّ بالنسبة إلى كليهما يكون «بواسطة»، كما يقول كانط فهو ليس ممكناً إلاّ في مكان آخر، وفيما بعد (في عالم آخر وبعد الموت : انظر قول روسّو : «لنكن طيّبين أولا فسنسعد بعد ذلك »). فهو من ناحية «يتجاوز إدراكنا» إلاّ أنّه من

ناحية ثانية ليس فيه ما هو «غير معقول» كما يقول روسو. إنه «عقيدة عقلانية» كما يؤكّد كانط.

غير أن مونغ تسو يبقى شاذّا في هذه اللوحة، إذ أنّه لا يستطيع تجاوز الارتباط بين السعادة والفضيلة، وهذه هي القضية التي يساعدنا فيها الإطار النظري الذي شيّده كانط، على قراءة أكثر دقّة لهذا المفكّر الصيني (بإبرازنا، بصفة أفضل، رهاناتِه ومنطقَه الأصيل). وفي الوقت ذاته، لا يحتلّ مونغ تسو أيّا من المواقع المفحوصة حتى الآن. 1. فهو يعتبر، مثل كانط، أن السعادة والفضيلة شيئان متباينان، وأن إحداهما، من ثمّ، ينبغي أن تنتج الأخرى، وأن الفضيلة تنتج السعادة ضرورة (على خلاف الأبيقوريين والرواقيين، وهم، حسبما يقول كانط، يماثلون بين الأولى والثانية بأن يقصروا الفضيلة على مبدإ السعادة أو أن يخلطوا بين السعادة والشعور بالفضيلة). 2. ولكنه، على خلاف كانط، يعتبر أن هذه الصلة الضرورية بين السعادة والفضيلة ينبغي أن تتحقّق بطريقة مباشرة، في هذه الدنيا، بما أنه لا يتصوّر عالماً آخر.

يتحدّد الفارق بين التمثلات الثقافية من جديد. فإذ يحلّ كانط نقيضة السعادة والفضيلة بمصادرة وجود الله، أي بالمرور بواسطة «صانع معقول للطبيعة»، فإنما يعود إلى الحلّ المسيحي (R. P., p 141) وكذلك يبقى إعلان العقيدة في رواية **أميلي** *l'Emilie* إعلان «قسّ سافوازي» إذ أنّ روسّو يردّد شكوى أيّوب وينقل المزامير. في حين ظلّ المأثور الثقافي الذي ينتمي إليه مونغ تسو غريباً عن عقيدتي الخلاص وخلود الروح (تينك اللتين نجدهما ضمن مأثورنا الفلسفي منذ الأساطير الأفلاطونية)، فلا يسعه إذن أن يتخيّل ازدواجاً للعالم يقاصّ عالَمٌ بموجبه عالَماً آخر، فيواسينا عنه، ولا أن يلجأ إلى وساطة إله عادل. وبما أنه لا يمتلك لمجازاة الفضيلة، هذه السهولة النظرية لفردوس – لا يأمل منه بالتالي «تعويضاً» – فإن الحلّ الوحيد القائم

لديه هو الجزم بأن الفضيلة تجازى في هذا العالَم – وحدَه – وبصفة مباشرة. ولن يكون لديه اختيار غير البرهنة على أن مكافأة الفضيلة ثابتة : فالعدل يسود الأرض ولن يكون بحاجة إلى عالم أخروي.

وإذ لا يوجد إيمان ممكن، يكتفي مونغ تسو بهذه القاعدة : السلوك المتخلّق يؤدّي إلى الفوز الدنيوي. وينبغي أن يتحقّق هذا الطرح في التاريخ : كلّ من يضطهد شعبه بأقسى الطرق، يهلك هو نفسه بطريقة قاسية، ويخرَّب ملكُهُ، فإن لم يكن اضطهاده شديد القسوة، يكن شخصه في خطر وملكه في تضاؤل (IV, A, 2) والدليل على ذلك ازدهار السلالات وانهيارها. فالسلالات الثلاث السالفة إنما بفضيلة إنسانيتها استمالت قلوب الناس، وبفقدان هذه الإنسانية خسرتهم (م.ن § 3). ولا يصحّ هذا على الحاكم فحسب، إذ أن كلّ الظروف، من أعلى السلّم الاجتماعي إلى أسفله، تخضع للمبدإ نفسه: «إذا لم يكن ابن السماء إنسانيّا فلا يسعه حفظ العالم، وإذا لم يكن الأمير إنسانيّا فلا يمكنه حفظ مقاليد ملكه، وإذا لم يكن الضابط الكبير إنسانيا فلن يمكنه حفظ هيكل جدوده، وأخيراً إذا لم يكن الرجل العاديّ إنسانيّا، فلن يمكنه حفظ أطرافه الأربعة». إن مبدأ المكافأة هذا، ليس سياسيا فحسب فهو يصحّ كذلك على مستوى شخصيّ، ويدعو إلى نقد الذات (م. ن. § 4). «إذا كان أحدهم يحبّ الآخرين، ولكنّ الآخرين لا يظهرون له ودّا» فليتساءل عن «فضيلته الإنسانية»؛ «وإذا رام أحدهم نشر النظام، فلم يفلح في ذلك» فليتساءل عن «حذقه»؛ «وإذا كان بعضهم مهذباً إزاء الآخرين، فلم يحظ بمقابل لذلك» فليتساءل عن «احترامه». فمن هذا ما يتخذ شمولية الحكمة : «عندما لا نحصل، في سلوكنا، على شيء ما، فإنه ينبغي دائماً أن ننقد ذاتنا كي نعرف سبب ذلك». إن مونغ تسو يحسم الجدل بحلّه التناقض من جذوره: فالإنسان يسبّب لنفسه شقاءه؛ وهو لا يستحقّه إلاّ بسبب لاأخلاقية سلوكه.

2- قد نظنّ أنّ مونغ تسو لم يقم إلا بتغيير المثاليّة أو بالأحرى أنّه قدّم لنا بديلاً عنها. فإذ لم يمكنه الاستناد إلى مثالية ماورائية محدّدة بدقّة (انطلاقاً من تعارض بين المحسوس والمعقول، وبين الحياة الدنيا والجنّة) فإنه يكتفي بالمثالية المألوفة التي هي بساطة الأخلاقية (العالم تسيّره المشاعر الطيّبة). وبما أنّه لا يمكنه تخيّل عالم آخر يستعاد فيه العدل، فإنّه قد يكون صنع لنفسه طوبى لهذا العالم. غير أن هذا خطأ، على الأقلّ في مرحلة أولى. ذلك أن الفوز الدنيوي ليس في نظر مونغ تسو أمنية تقيّة. وهو يدافع عن هذه الأطروحة بطريقة براغماتية وبحجج واقعية : فهو يبيّن أن من ينشدون مصالحهم الشخصية يعملون في الواقع ضدّ مصلحتهم ذاتها، فالبحث عن المنفعة ليس في أساسه نافعاً. ولا يدافع مونغ تسو عن الفضيلة باسم ما يجب أن يكون خياليّا، وإنما بسبب فعاليتها في العالم. يقول للأمير : إذا أردت أن تبسط نفوذك، فإنه يسعك بسطه بالقوة، ونجاحها هش ومحدود دائماً، أقل مما لو تركت ببساطة عاطفتك الإنسانية تفعل.

إن الوضع، من الوهلة الأولى، على درجة من المفارقة بحيث لا يمكننا ألاّ نتساءل. ذلك أنّنا، من ناحيتنا ميّزنا منذ الأساس بين معنيين لكلمة فضيلة؛ يفيد المعنى الأوّل الاستعداد الداخلي الذي يحملنا على فعل الخير (مثلما نتحدث عن فضيلة الإنسانية أو العدل). بينما يفيد المعنى الثاني ميزة الاختصاص بمفعول ما، تمنح القوة على إحداثه (مثلما نتحدث عن الخاصية الشفائية لنبتة ما، أو مثلما نقول: بمقتضى كذا). أما المعنى الأول، فقد كتب فاليري Valéry أننا لم نعد نجرؤ على استعماله اليوم. وأما الثاني فنقصره على استعمالات عمليّة. والحال أن اللفظ الصيني الذي نترجمه بفضيلة يُبقي على المعنيين غير منفصلين. فحسب الشرح الأكثر نموذجية، أُوِّلت مل في الفضيلة الأخلاقية بالفعل، وهو مجانس صار مرادفاً، ويعني «نال» : فكون المرء فاضلاً في قرارة نفسه

يتيح له «النوال» في هذا العالم. وإذا أبقينا، نحن الأروبيين، على معنيي الكلمة منفصلين، فلأنّنا عمّقنا الفارق بين الذاتي والموضوعي : الروح والعالم، بين توق الضمير من جهة، وبين سير الأشياء كما يتم، من جهة أخرى (وهذا الفارق، الذي نستطيع أن نعمّقه إلى ما لا نهاية، ما انفكّ يُثري فكرنا). على أنّي أرى أن الفكر الصيني استغلّ الإمكانية العكسية، فغنم منها ثراء آخر، فكل واقع يُدرك في هذا الفكر في حدود استنظام (انظر المضمون المشترك لـ«السبيل» التّاوْ le tao) وقد نزعت هذه المقولة الوحيدة إلى تقصير المسافة بين الميدانين الأخلاقي والمادّي. فمنذ أن توجد فيَّ الطاقة الأخلاقية، على كيفيّة غير مرئية، فإنها تنزع إلى التجلّي في الخارج بصفة محسوسة. والمحسوس يوجد في امتداد اللامرئي –بصفته مجرّد نتيجة– وليس مقطوعاً عنه (مثلما هو في انطولوجيتنا). فلهذا السبب نجد أن إنجاز الفضيلة (بالمعنى الذي نتحدث به عن فضيلة منجزة) يختلط بتوضيعها. أو مثلما يقول مونغ تسو (انظر Zhongyong الفقرة 23) منذ أن أتوافق تماماً مع طبيعتي، لا يسع هذه ألاّ تمارس أثرها المطبِّع، وبالتالي ألاّ «تحرّك» (الآخرين وأنا نفسي).

إن فكر مونغ تسو ينفتح على هذا الحوار. يقول الأمير للفيلسوف : إذا قطعت كل هذا الطريق لتراني، فلأنّك بالتأكيد تعرف كيف تخدم مصالحي. فيجيب مونغ تسو : لِمَ تتحدّث عن المصلحة؟ فإنّك إن فكّرت في مصالحك التي تهمّ إمارتك، فإن كبار ضباطك سيفكّرون في مصالحهم الشخصية فمن أعلى إلى أسفل، ستكون العلاقات مبنية على المصالح وستكون إمارتك في خطر، لأنّ كلّ واحد سيرغب في ما هو أكثر مما بين يديه، وسيحسد كلٌّ من هو أعلى منه. إنّك إذا قدّمت المصلحة فإنّها ستنقلب عليك لأنّ الناس لن يرضوا أبداً «طالما لم يسلبوك كلَّ شيء» أما إذا قدّمت حسنَ السيرة، فإنّك، بالمقابل ستكافَأ (انظر أيضا IV, B, 3). وهو الحوار نفسه بين

مونغ تسو وأحد مستشاري الأمراء، ذهب ليقنعهم بعدم شنّ العدوان: (VI, B, 4) لا تثن عن الحرب أميراً باسم مصلحته بل باسم الإنسانية فإنه في غير هذه الحال لن يفكر، داخل مملكته، أحد، مهما كان وضعه، إلاّ في مصلحته الشخصية، فتجري المملكة، وقد بنيت على مثل هذه العلاقات، إلى خرابها.

لا يؤاخذ مونغ تسو على الأمير سعيهُ إلى بسط نفوذه، موضوعِ «رغبته الكبرى» – كما جعله يعترف بذلك – وإنما يقوده إلى الاعتراف بأنه لم يسلك الطريق السويّة لذلك. إذ أن هناك تناقضا بين رغبته والوسائل المستعملة : فالإمارة التي تلجأ إلى القوّة كي تفرض نفسها ستكون دائماً أقليّة لأن الإمارات الأخرى ستتحالف عليها. ولن يكون ميزان القوى إلاّ على حسابها (I, A, 7) وينوّع مونغ تسو حول هذا التناقض الخاصّ بكلّ سلوك نفعيّ، الصُّوَرَ كما يشاء : إنه مثل تسلّق الأغصان بحثاً عن السمك، أو كرهِ السكر والشرب حتّى الثَّمَل (IV, A, 3)، أو مثل استفظاع الرطوبة والسكنى في الأسفل (II A, 4) إذ أنّ المرء حينئذ ينشد نفعاً فيما يسبّب نكبته. ولنتمسك إذن بهذه الخلاصة : ليس الرجل الخيّر هو الذي يظهر لاواقعيا، وإنما هو الرجل الجشع حتى في أشد مصالحه واقعيّة.

3- يتبيّن لنا كيف تسهم الأنانية في إضعافنا، بإثارة الآخرين ضدّنا. فما الذي يخوّل الإيثارَ سلطاتِهِ على الغير ؟ يتصوّر مونغ تسو النفوذ الخاصّ بالفضيلة الإنسانية حسب جدليتين متكاملتين، تنشأ الأولى عن فاعلية النموذجية، لأن النموذج، مثلما رأينا، يمارس من التكييف بقدر ما يكون منكتماً. فهو، انطلاقاً من شخصيّة الأمير، ينتشر تدريجيّا، بالعدوى في الخير، حتى أقصى الأرض (انظر: IV, B, 5؛ VII, B, 20؛ VII, B, 32) على أنّ هذا التنقّل المتسلسل للأخلاقية، يُفَسَّر، دون أن يكون سحريّا، بالبنية المتراكبة

للواقع. وفعلاً، فإنّ مختلف مراتب المجتمع – ابتداء من الفرد وصولاً إلى كلّ الناس، مروراً بالمراحل الوسيطة للأسرة والمملكة – ليست متجاورة، وإنما «تتجذّر» كلّ طبقة كبرى في الدرجة السابقة – فهي تتّصل بها من الداخل وتنزع إلى بسطها أكثر (IV, A, 5)؛ وانظر أيضا «الدراسة الكبرى» Daxu (داكسو) التي ترتّب هذا التسلسل في نظام. فيمكن إذن للتأثير أن ينتشر بنفسه انطلاقاً من الفرد، بعبور هذا السلم في الاتّجاه العكسي، حتى أنّه يمكن أن نُفيد منه درساً في التدبير السياسي: (IV, A, 6) يقول مونغ تسو : إنه ليس من العسير أن تحكم، إذ يكفي ألاّ تسيء إلى الأسر الكبرى، لأن الأمير الذي تتعلق به الأسر الكبرى، تتعلّق به إمارته كلّها، وكلّ أمير تعلّقت به إمارته، تعلّق به العالم أجمع «ففضيلته وإرشاده سيفيضان مجتاحيْن كلّ مكان» أو أكثر من ذلك فإن هذا الشيوع أشد سرعة من القرار المرسل بالبريد (II, A, 1) إذ أن القرار يبقى خارجيّا عنّا، مثل كلّ كلام، وأوامره تُلزمنا بصرامتها. في حين أن التأثير يفعل خفيةً فيها، وبامتزاجه الأشد حميمية بوجودنا، يعدّل هذا الوجود دون غصب. وهاك صورة أخرى لهذا الانتشار اللاّمرئي، ولكن المكتسح، السلس والنفّاذ في ذات الوقت، المتواصل دون أن يبلى، والذي يوجّهنا دون أن يثقل علينا : إنه انتشار الريح (انظر «مصنّفات» كنفيشيوس XII, 19) «إن فضيلة الرجل الصالح مثل الريح، وفضيلة عامّة الناس مثل العشب : فعند مرور الريح ينحني العشب» (VII, B, 15 انظر III, A, 2).

ولا يمكننا أن نفهم التأثير الحاسم الذي يعزوه الصينيون للنموذجية، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الأهمية التي أَوْلوها عموما، بمُقتضى انشغالهم بالسيرورة، لظاهرة التحوّل. ومن جديد، يبدو التباين مع أروبّا واضحاً إذ أننا، ابتداء من النموذج الملحمي، بواسطة المأثور البطولي، تصوّرنا النجاعة انطلاقاً من الفعل، وهو بصفته هذه يختصّ

بذات مستقلّة ومختارة. غير أن المفكرين الصينيين يقولون لنا إن هذا الفعلَ، بمجرّد أنه يجري ضمن سير الأشياء، هو دائماً في علاقة تدخّل بالنسبة إليها. فبما أنّه لا ينفصل بخارجانية ما إزاء العالم، يبقى دائماً منحرفاً نسبيا عنه، فهو إذن دوماً اعتباطي إلى حدّ ما. ومن ناحية أخرى، يجري الفعل هنا وليس هناك، فهو دائماً مَحلّي ومؤقّت (حتى ولو دام عشر سنوات مثل حرب طروادة). فتأثيره جزئي. وبما أن هذا الفعل يجري اعتباطيا، وأنه معزول، فهو ينماز ويبرز في سير الأشياء، فنلحظه عندئذ. إلاّ أن مظهره المذهل ليس المقابل لتأثيره الضئيل بما أنه في الوقت نفسه اصطناعي وسطحي. وبالمقابل. فإنّ التحوّل يتميّز بواقع أنه لا يمكن عَزوه (إلى إرادة فردية) ولا يمكن موضعته (في نقطة ولحظة معينتين) إنه يحدث في الزمن وفي كل الأمكنة في الوقت نفسه، فهو إذن غير قابل للعزل، وهو لا ينهار، لذلك لا يُرى. إنّه في الوقت نفسه منتشر ومنكتم، غير محسوس في جريانه ولكنّه بيّن في آثاره. لذلك يؤمن الصينيون بمثولية الاستحالة أكثر مما يؤمنون بتعالي الفعل : إننا لا نرى أنفسنا نشيخ، ولا النهر يحفر مجراه. ورغم هذا فهذا الجريان غير المحسوس هو الذي يصنع واقع الطبيعة والحياة. فالحكيم إذن يفعل أقلّ ما يمكن (مسقطا مخططه على العالم بطريقة «فعّالية») إلاّ أنّه بتأثيره، يحوّل بالطبع. يقول مونغ تسو (VII, A, 13) : «بتأثير الرجل الصالح يتطوّر الشعب دون أن يدرك من يصنع ذلك. وحيثما مرّ الرجل الصالح حدث التحوّل، وحيثما حلّ حدثت فعاليّة لامرئيّة» (فكرة : شن shen). وليس هذا البعد غير المرئي إلا مقابل خاصية السيرورة اللامحدودة.

وفي الاتجاه المعاكس لهذا الانتشار يفعل الجذب الذي يمارسه الحكيم. وهنا أيضا، ليست الظاهرة سحرية، وليست نتيجة انبهار أو جاذبية، وإنّما تفسّر بطريقة براغماتية. فإذا قصد الناس من تلقاء أنفسهم أميرا صالحا، فذلك لأنهم يجدون لديه منفعتهم. ولقد كان نفوذ

الجذب كبيرا في الصين القديمة حتى أنّه إثر انحلال البنى الإقطاعية العتيقة تمتّع السكان بحركية أوسع وصاروا يتنقّلون حيثما شاؤوا، وبما أن الصين كانت منقسمة إلى إمارات متنافسة، وأن السكان، وهم يستعملون في فلاحة الأرض أو في الحرب، يكوّنون أحد أهمّ عناصر القوّة، كان من مصلحة كل أمير أن يجذب إلى نفسه أكبر عدد من النّاس. ولكي يفلح في ذلك كان يكفي أن يكون لديه «انهمام» بالشعب، باتخاذ إجراءات إنسانيّة، تفرض نفسها خصوصا، مثلما رأينا، على المستوى الاقتصادي (I, A, 7). ويبيّن مونغ تسو حتى بالتفاصيل كيف يمكن أن تُدفع كلّ طبقة من السكان إلى القدوم، إذا سهر الأمير على تحسين وضعها (II, A, 5). إذا أنت أكرمت أهل الفضل تمنى كل المثقفين أن يكونوا ضمن حاشيتك (انظر أيضا :VI, B, 13). يكفي أن يحبّ الأمير الخير كي يتوثق النظام، إذ أنه بذلك سيجذب إليه مستشارين مخلصين، فإن لم يحدث ذلك فسيجذب إليه متملّقين لا ينظرون إلاّ في مصالحهم الشخصيّة فيدفعون به إلى الهلاك). وكذلك إذا طالبت بكراء الدكاكين في السوق، و لم تفرض رسوما على البضائع، أو أفضل من هذا : إذا اكتفيت بسنّ القوانين و لم تطالب حتى بالكراء، رغب كلّ تجّار الأمبراطوريّة في إيداع متاعهم في أسواقك. وإذا أمرت بتفتيش الناس في الحدود، لكن دون أن تفرض رسوما، رغب كل المسافرين في الأمبراطورية في جوْب بلادك. وإذا اكتفيت من الفلاحين بالمساعدة الضروريّة (في حراثة الأراضي العموميّة) رغب كلّ الفلاّحين في حرث أرضك، وأخيرا، إذا أعفيت التجّار من الضرائب العاديّة، ودّ كلّ النّاس أن يكون من رعاياك. فإذا عامل الأمير مختلف طبقات المجتمع معاملة إنسانيّة، وسّع نفوذه بما يناسب ذلك، لأن كلّ الذين يفدُون عليه يفيدونه بكفاءاتهم وثرواتهم وبما أنّهم يفعلون ذلك من تلقاء أنفسهم، يدفعهم إلى ذلك منطق الظرف فحسب، فإن انخراطهم وثيق وعونهم فعّال. إنّ قوّة الجاذبيّة الموضوعية التي يمارسها سخاء الأمير، وهي بعيدة عن أن تكون أمنية تقيه أو تعبيرا عن

مشاعر طيّبة، ترجع الى الاقتصاد السياسي، بل هي تقترب تحديدا، بإلغائها القيود والضرائب، من جاذبيّة الليبرالية.

4- إن فاعليّة الفضيلة هي إذن من قبيل الضرورة، وإن لها منطقها داخل التاريخ. وهاكَ صورة تعبّر عن تلقائيّة هذا النزوع الناجم عن الوضع: إن الشعب ينزع إلى الأمير الخيّر مثلما ينزع الماء إلى أسفل. و«النزوع» يعني الذّهاب إلى حيث لا يمكننا اجتناب الذهاب، تبعا للميول الطبيعي (والصورة نفسها صالحة للتعبير عن ميول طبيعتنا نحو الخير مثلما رأينا) إلى قدرة المثولية وشرعية نتيجتها. إنّ الأمير الخيّر هو فعلا الملاذ والمؤْئِل في الوقت ذاته (II, A, 1 و I, A, 6). إذ إنّه على عكس ذلك، يُهرّب الأمراء الأنانيون الطغاة رعاياهم من حضيرتهم مثلما يهرّب القندس السمك في أعماق المياه ومثلما يطرد الصقر العصافير في الأدغال (IV, A, 9). ويستخلص مونغ تسو أن الأمير إذا رغب في أن يكون طيّبا، أطرد الأمراء الآخرون النّاس إليه، حتّى أنه إذا رغب عن الحكم فلن يقدر على ذلك.

ويلحّ مونغ تسو على خاصيّة السيرورة التي تؤدّي بالأمير الطيّب إلى بزّ غيره وإلى حكم الجميع. وليس هذا الظفر من قبيل الاحتمال، وإنّما هو حتمي «فهو لا يمكن ألاّ يحدث» «ولا يمكننا منعه من الحدوث»، بل إن لهذا النصر أجلا مضروبا : إذا طبق أميرٌ، حتى ولو كان صاحب إمارة صغيرة، سياسة الملك وان Wen, فإنّه، في غضون سبع سنوات يبسط نفوذه على الإمبراطوريّة كلّها (IV, A, 7 et 13). ونجد مرّة أخرى، لتسويغ هذا الظفر، فكرة أن الأثر الحقيقي غيرُ مباشر، وأنّه من قبيل النتيجة لا من قبيل القصد. ذلك أن عيب الرجل الجشع يكمن في أنّه يطمح مباشرة إلى الظَفَر الزّمَنيّ : فإذ يتخذه هدفا، يغصب الظروف كي يقرب منه، ولن يكون أبدا واثقا من الوصول إليه. وإن هذا الظفر الحاصل بالغصب وبطريقة منتظمة يبقى عارضا قليل

الأهميّة. وبالعكس، فإن ما يجعل فوز الرجل الخيّر مؤكدا، ويمكّنه من الانتشار الواسع، هو أنّه ينجم طبيعيا عن الظرف الحالّ. فعِوض أن يكون مجازفا، مثل كل خطّة نعتزمها، يُلفى منضويا داخل شروط التطور، وَبَدَلَ أن يكون إراديّا، فإن ظروف العوامل المؤاتيّة تقوده، وبما أنّه لم يحصل (مثل أي شيء) فإنّه كذلك لا يمكن أن يضيع. أنه الثمرة الناضجة دانية القطاف. ويقول مونغ تسو (IV, B, 16) «إنّه بإحساننا إخضاع النّاس» لا يمكن أن نحقق هذا الفوز. فحتى الخير نفسه لا يمكن أن يقوم مقام الوسيلة لتحقيق هدف معين. «أمّا إذا أطعمنا النّاس (ثقفناهم) فإنّه يمكن بعد ذلك أن نخضع العالم أجمع». وهذا الخضوع مسلم به، بتأثير العلّة الملائمة، بصفته نتيجة. وهذه بما أنّها ناجمة عن مشاركة حقيقية، هي نتيجة لامتناهية (II, A, 3).

فلأجل هذا يسهل نجاح الفضيلة الزمني نهائيا، ولقد كان عُظماء الأمراء القدامى فاضلين حتى أنّهم استطاعوا أن يفرضوا أنفسهم «دون إيلام» (II, B, 2). ويلاحظ مونغ تسو أن هذا النجاح لم يكن قط بنفس السهولة مثلما هو عليه اليوم بما أن الحكم الصالح لم يكن أندَرَ مما هو عليه الآن، وبما أن الشعوب لم تكابد قط من الأعمال الوحشيّة مثلما كابدت الآن، حتى أنّها لم تطمح إلى الخضوع لأمير يريد لها الخير طموحها اليوم. فما سبب هذا الفشل إذن ؟ يجيب مونغ تسو (VI, A, 18) إن انتصار الإنسانيّة على الوحشيّة حتمي مثل انتصار الماء على النار. إلاّ أنّك اليوم تروم «بكأس ماء» فحسب (أي بقليل من طيبتك) أن تطفئ عربة مشتعلة.

XIII

الأرض شبيهة بالسماء

1- قد كفانا أن ننطلق من فكرة أخرى للفعالية، كي نتصورها نتيجة غير مباشرة، إلاّ أنّها ناجمة طبيعيا وليست مرتهنة بهدف مقصود نجتهد في إدراكه في علاقة وسيلة بغاية، كفانا ذلك لكي نجد حالاً أن التمييزات الأساسيّة التي أفادتنا في تصوّر الأخلاق مشوشة. ومونغ تسو عميق الوعي فعلا بالمتطلبات الجازمة للأخلاق بالمعنى الكانطي للمصطلح من أن السلوك الأخلاقي ينبغي أن يكون نزيها، وأن ينجم عن ضرورة لامشروطة ومن أنّه خير في حدّ ذاته وليس بصفته وسيلة لهدف ما وأن تكون قيمته في «قصده» (وهو أحد معاني زهى : Zhi عند مونغ تسو) و«مهما تكن النتائج» (M.M. p. 128). وهذا المتطلب الأخلاقي هو بالنسبة إلى مونغ تسو، كما رأينا، أفضل طريقة للفوز في العالم. إنه لا يتميّز عن «نصائح التعقل» المؤدّية إلى السّعادة الزمنية. وإذن ينحلّ التعارض بين وجهة النظر الأخلاقيّة الجزميّة التي تكرّس منافع العالم لمطلق القيم، من ناحية وبين وجهة النظر البراغماتية التي هي الاحتياط المتخذ لأجل «الهناء العام» من ناحية أخرى. ويوضح كانط في ملاحظة له في **ميتافيزيقا الأخلاق** (p. 129) أن القصة تؤلف ذرائعيّا عندما «تجعلنا متعلقين» أي «عندما تعلّم أناس اليوم أن يعتنوا بمصالحهم أفضل مما فعل السلفُ أو على الأقلّ مثلهم». والحال أن هذه هي القصّة البراغماتيّة التي لا يكفّ مونغ تسو عن تأليفها وتوجيهها إلى الملوك، مُرْجعاً الحاضر إلى الماضي. غير أنّه، إذ يفعل هذا، لا يتخلى عن مطمحه الأخلاقي المحض.

وهنا يبدو أكثر من مفارقة. فمونغ تسو يريد أن يصالح لنا المتناقض. فبما أنّه يتوجه إلى الأمير، وأن أفقهُ سياسيّ، يمكننا أن نتمثّل

التناقض على النحو التالي : إن كل جهود مونغ تسو يمكن أن تكون مزجاً بين الفضيلة الكانطيّة المتجهة نحو مطلق الخير والنَّقِيبَة الماكيافلية التي تبوّئ السلطة في العالم وتمكّن من السيادة عليه. إذ المسألة بالنسبة إلى مونغ تسو هي نفسها التي يفكّر فيها ماكيافلّي : كيف «يحوز» الأمير سلطانه و«يحافظ» عليه ضمن الإمارات بإرساء «نظام جديد». لقد التزم مونغ تسو بهذا السبيل، فذهب إلى أقصى حدّ يحاول المستحيل. إذ هلْ يمكننا تصوّر مطابقة بين متطلّبات الأخلاق والنجاح المخطط ؟ أم هل نكون على خطإ إذا احتفرنا الفارق بين الفضيلة و«النقيبة» ؟

هذه النقطة على غاية من البروز حتى أنّها تطورت في فكر استراتيجي كامل في الصين في أواخر التاريخ القديم، زمن المُلكيات المحاربة. إلاّ أن مونغ تسو يفضل أن يجيب منظري الستراتيجية باستعارة أسلحتهم (II, B, 1) : فمن بين المقاييس التي تفيدكم في تقويم موازين القوى، تضعون «الطريق» أولا : إذا كان الشعب متضامنا مع قُواده وكان يقاسمهم مطامحهم، فهو مستعدّ للموت من أجلهم، وهو لا يهاب الأخطار (انظر Sunzi, chap 1). بعد هذا، تأتي «السماء» أي الظروف المناخية (وهي تحدّد اختيار الفرصة)، وكذلك «الأرض» أي الطبيعة الطوبوغرافيّة (ويتوقّف عليها التفوّق في الميدان). غير أن مونغ تسو يواصل القول متّخذا كمثال حرب الحصار إن ظاهرة التمكن من فرض حصار على قلعة ما متأتيّة من أنّنا استطعنا أن ننتهز الفرصة المؤاتية (انظر : «السماء») إلا أن عدم قدرتنا على الاستيلاء عليها مترتب عن أن طبيعة الأرض لم تخدم لصالحنا (انظر «الأرض»). تصوّروا الآن قلعة حصينة عالية الأبراج عميقة الخنادق، حُماتها مدجّجون بالسلاح ومِيرَتها وافرة، إنّه يمكن رغم هذا أن يتخلّى عنها أهلها ويفرّوا، فهذا دليل على أن

الميزات التي يوفوها الميدان أقل أهميّة من التوافق بين الناس. وأنتم أنفسكم تعترفون بأن العامل المعنوي متفوق على غيره، بما أنكم تضعونه في المقدمة. فكلّ من يضمن دعم الشعب له بالإجماع، باتباعه طريق الأخلاق «يسعَف كثيرا» حتى أن كل العالم يدعمه. أما من فَقَد هذا الدعم الشعبي فإن أهله أنفسهم ينتهون إلى التخلي عنه. إن ميزان القوى من هذا النوع لا يمكن أن يشكّك في نتيجة النزاع. فإذا هاجم أمير يتمتع بدعم الأمبراطوريّة كلّها، بفضل الوفاق الأخلاقي أميرا تخلّى عنه حتى أقاربه أنفسهم، فإنّه لا يحتاج إلى معركة، وإذا حارب، فهو واثق من النصر.

ذلك لأنّه، بعكس التقليد الحربي المألوف أكثر لدينا في أروبا، وهو قتال الجيوش، و«المعركة المخططة»، يتمثل كل «فنّ» الستراتيجيا في الصين في ترجيح القائد ميزان القوى لفائدته قبل أن يشتبك في المعركة، حتى أنها عندما تنشب، تكون مكسوبة مسبقا، فهي منذئذ ليست احتمالية ولا مدمّرة. ولهذا يقال في المعاهدات العسكرية الصينية القديمة إن القائد الممتاز لا يحقق إلا انتصارات «سهلة»، وإنّه نتيجة لذلك لا يأتي مآثر تحظى بالتعظيم (قد ذكرنا أن الصين لم تؤلف ملاحم) فبما أنه عرف يتصرّف قبل مسار القتال بتهيئة الظروف الملائمة (لإنهاك العدو وتعطيل جهوده) يبدو هذا المسار المؤدّي إلى النصر بديهيا. وهكذا دون أن يدحض مونغ تسو هذا المفهوم للنجاعة غير المباشرة، يطبّقه مرسّخاً إيّاه. لقد خدم العامل الأخلاقي جيداً مصلحة الأمير الطيب الذي مرامه الوحيد هو التضامن الذي يلاحمه بشعبه، حتى أن هذا العامل، إذا تجلّى أولا لدى الأمراء الآخرين، انتهى إلى حدّ إلغاء إمكانية النزاع. وهكذا نجح مونغ تسو في الاستغناء عن كل استراتيجيا، بدفعه المنطق الستراتيجي إلى حدّه الأقصى. يصبح فن تنظيم الجيوش وقيادة

المعـارك غير ذي جـدوى إذن (انـظـر VII, B, 4) وتكفي فضيلة الإنسانية، باستباقها الظروف الأخرى، للانتصار.

فإذا حدث أن إمارات أخرى مجاورة، أقوى منك رأت أنك، بسلوكك السبل الأخلاقية، بدأت تستقوي بفضل الوفاق الذي تتمتع به، فقررتْ استباقك فهاجمتك (III, B, 5) ؟ يجيب مونغ تسو عن هذا المثال النموذج بالطريقة التي تأسست بها سلالة شنق (Shang) قديماً. فقد كان جار ثنق Tang، مؤسّسها، أميراً فاسداً حتى أنه أهمل التضحية بتعلة أنه ليس لديه ما يضحّي به. فأرسل إليه تنق ثيراناً وخرفاناً ولكن هذا الأمير الفاسق أكلها بدلاً أن يقدّمها قرباناً. ثمّ رتّب له تنق ميرته، ولكنه أعدم أحد الأطفال الذين جلبوا إليه الطعام. لذلك، عندما أرسل تنق حملة لتأديبه إثر جريمة القتل هذه، لم يقل أحد في الأمبراطورية كلّها إن ذلك كان «بهدف الثراء»، وإنما كان بهدف «الـثـأر لأهـل ذلك الـطـفـل». فالحرب في هـذه الحـالـة «عـادلـة» (VII, B, 2). ولهذا السبب لم تلق الحملة التأديبية أي مقاومة، ولقد استطاع تنق انطلاقاً من ذلك، أن يبسط نفوذه على كل النّاس (انظر أيضا (I, B, 11). ولشد ما تتعطش الشعوب في مشارق الأرض ومغاربها، إلى الإفادة من حكم خيّر كهذا. فمجيء أمير خيّر، في عالم أبيح للقسوة، يتشوّف إليه النّاس كتشوّفهم للمطر زمن القيظ. بل يذهب مونغ تسو إلى حدّ القول إنّه في أسوإ الـفـروض، يـقـدر الأمير الصـالـح بحق على مقاومة أشد الجيوش تسليحا، وذلك «بمجرد عِصِيّ».

2- إن الفضيلة المونغ تسوزيه تؤدّي إلى النصر، إجمالا مثل المنقبة الماكيافلية. غير أنها تناقضها. إذ أنّ ماكيافليّ عندما يفكر هو أيضا في أوضاع مؤسسي الامبراطورية يلذّ له أن يبيّن أنهم لجؤوا دائما إلى العنف والجريمة، ثمّ لمّا نجحوا في فرض نفوذهم، تُنوسِيَ هذا

العنف، بل أحيط بهالة من الفضيلة، وصار حكمهم شرعيا. إن ماكيافلي يعرّي التاريخ مبيّنا على أية ضربة بأس انبنى النظام الجديد. أما مونغ تسو، فيجتهد في تقليل هذا اللجوء إلى القوة، إلى أقصى حدّ. (لا سيما فيما يخص الملك وُو Wu، خليفة الملك ون Wen، مؤسس سلاله زهو Zhou، المدعو رغم ذلك «المقاتل»). فالأخلاق لا تنبثق عن تأمثل لاحق، وإنّما أثرها أصليّ.

ولعلّ ماكيافلي ومونغ تسو يتفقان، رغم هذا، في نقطة : يعترف ماكيافلي بأن المؤسسين الكبار، إنما نجحوا لأنهم انتهزوا «الفرصة المناسبة». ولكن، بما أنه يولي أهمية أكبر لمناقب الأمير في صراعها مع الحظ، فإنه يبقى غير دقيق نسبيا حول نقطة الانطلاق هذه : فقد وجد قورش المديسيين مستعبدين، وجمع ثيزة الأثينيين المشتتين، واعتمد رومولوس على متشردي وسط إيطاليا ومنفيّيها. إن المؤسس في نظر رجل النهضة هذا، يصوغ مادّة بشريّة منقوصة أو مشوّشة، بل فوضويّة حقيقة، فهي بالأحرى أشد قابليّة للتأثر، يجتهد في تشكيلها بطبعها بطابع القوّة تبعا لمشروع التجديد الذي هو مشروعه. وها نحن ثانية في التوجه (الأوربي) للفعل المبدع، الداميورغي الخَالقي النابع من فكرة والمثبت بفضل الإرادة التي يجابه بها الإنسان العالم حتى يتحطّم فيه (مثل قيصر بورجيا). أما في التوجه الصيني، فعلى العكس، لا نجد أبدا ربط علاقة بين شكل ومادّة. فالأمير الصالح لا يصمّم أي مشروع للعالم، ولا تكاد تكون لديه مبادرة (يكفيه أن يدع إنسانيّته تفعل). وتأسيس النظام الجديد أقلّ قرابة إلى الفعل منه إلى المسار. ولهذا، كانت نقطة انطلاق السلالات الكبرى، في نظر مونغ تسو أكثر بكثير من مجرّد فرصة يوفّرها الحظ ويحسن الأمير استغلالها. وعلى عاتقه هو وحده، بخاصيّة نقصه (نقص الإنسانيّة) تُلقى شروط إمكانيّة

التطور اللاحق. وهنا مرّة أخرى يحل المنطق الحتمي للتّبعة (التوجه الصيني) محل نظام القصدية – المحتمل فحسب (التوجه الإغريقي). فلهذا تكون الفضيلة عاملا كافيا في تحديد سير الأشياء، وتتجرّد من المهارة وتقلّص السلطة المكتسبة تلقائيّا بفضل التكيّف الأخلاقي، اللجوء إلى القوة إلى أدنى حدّ(*).

إن فضل مونغ تسو، يتمثل في نهاية المطاف، في أنه نجح، ربما أكثر من أي شخص آخر، في دمج الأصل الأخلاقي ضمن ميزان القوى، بل جعله عاملا أكثر فعاليّة من القوّة، وأنّه أكّد أهميّة الوفاق، الخفية لكن الحاسمة (دائما بارتباطها بالاهتمام الموجّه إلى مسارات التكيّف). فالظفر بواسطة القوة «المهيمنة»، حسب الأصناف السياسية لعصره، يظل مؤقتا ومحدودا، أما الظفر بواسطة الأخلاقية فهو وحده المطلق بحق، وهو القادر على الاستمرار (II, A, 3). ورغم هذا يبدو فكره مطبوعا بجهد كبير من الإنكار، فهو، الشديد الاحترام للتقاليد، لا يؤمن بالمعارك الدامية التي دونتها كتب الوثائق القديمة بخصوص تأسيس السلالات (VII, B, 3) ولكنه بالمقابل لا يسمح بأن «يُشَكّ» في هذا الإثبات الذي وصل إلى حدّ جعله شعاره السياسي، والذي ما انفك يردّده : لا يمكن أن يكون للأمير الصالح خصم في العالم (لنترجم هنا بلفظ خصم عوضا عن عدوّ، لأن الأمر

(*) إن أهمية فكر مونغ تسو، عندما يناقض فكر مكيافلي، تبرز أكثر عندما نقارنه بنقدنا الأخلاقي للماكيافلية. وبالخصوص بـ«ضد ماكيافلي لفردريك II وهو يمثل جيّدا عقل الأنوار (قدمه ونشره فولتير سنة 1740). ففريدريك II، مثل مونغ تسو، يواجه العنف «بالإنسانية»، ويجتهد في بيان أن سلوك الأمير الفاسق يعود عليه بالمضرة في نهاية الأمر. ولكن على خلاف ما نكتشفه عند مونغ تسو، لا يستند ذمّه للاأخلاقيّة في السياسة على أي تحليل للنجاعة غير المباشرة ولسيرورات التكيف. ولهذا، لا يمس دفاعه عن الفضيلة وضع ماكيافلي البراغماتي ويكتفي في الأغلب بالأفكار العامّة لخطابة الإنسانيين.

يتعلّق بتلاشي كل شعور عدائي، بواسطة التطهير الداخلي، أقلّ من تعلقه باستحالة المقاومة، إذا استعملنا مصطلحات القوة، مثلما رأينا). إلا أن هذا المبدأ، نظرا إلى عموميته التي لا يمكن أن تؤيدها الأحداث (أفلا تشهد الأحداث، على الأقل من النظرة الأولى، بعكس ذلك؟)، يبدو متحدّيا للتجربة ومستحيلا الى جزء من عقيدة. وبما أن الأمر لا يتعلّق فقط بمبالغة، وبما أن صوغه في قلب الخطاب المونغ–تسوزي هذا أكثر من أن يفتح دفقه خطابية أو أن يكون له خط فرار، وجب أن نعترف له بأساس مطلق : أي أنّى له منذ الآن هذه السلطة وباسم ماذا، وبالأحرى على خلفية ماذا، يستطيع أن يثبتها ؟

3- إن أساسه (المطلق) ليس معطى دفعة واحدة في الأحداث ولكنه لا يتأتى من مكان آخر حقيقي، وهذا ما يحقق أصالته. فما دام لا يجيز تثنية العالم، فلا يمكنه أن يتصور خلفية ماورائيّة يُرسي فيها الأخلاق. وبما أنّه لا يملك أي سند لكيان لاهوتي (لا يوجد حتى الفعلُ «كان» في الصينية القديمة) فلا يمكنه أن يسند وجوب الكيان على كائن خالد وحقيقي، ولا أن يرصف مفهوم الخير في فكرة الله. وإنه بالمقابل، في فكرة السماء كما زوّده بها التراث الديني القديم، يجد لفظ «اللامشروط» الذي يمكنه من تجذير تصوّره ومن التوصل الى المطلق. إن السماء، الممتدّة إلى ما لا نهاية، ولكن المتلألئة عن قرب تحت أعيننا، السحيقة العمق ولكن المندمجة في الطبيعة (انظر زهونق يونق Zhong yong-§3)، هي هذا الماوراء الأفق حيث تُتَجاوز كلّ تجربة. إنها العمق بلا قرار للعالم، ولكنها غير منفصلة عنه، مثلما هي موضع توسع كلّ الظواهر ولكنّها ليست موضوع أي تأمل نظري، لا يملؤه هو أيضا أي محتوى عقدي (على خلاف فكرة الله). لذلك تجتهد التجربة في الخروج منها ولكن دون ارتكاب القطيعة مع تجليها الحسّي، ولا هجر منطق السيرورات هجراً باتّا.

نفحص ذلك باستعادة المحاجّه التي بدأنا بها. يقول مونغ تسو للأمير (II, A, 5) : إذا انضمت إليك كلّ طبقات الشعب لأنها وجدت سعادتها في طيبتك، فلا يمكن لحكام البلدان المجاورة أن يهاجموك «ولن يكون لك عندئذ خصم تحت السماء». والحال أن من ليس له خصم تحت السماء هو «مستخدم» السماء. «وفي مثل هذه الظروف لا يحدث ألاّ تكون ملكا». فبما أن السماء ليست خارجية عن سير العالم، وأنها هي جملته المنتظمة، فإن السلوك الإنساني ما أن يخلو من كل ما هو مغرض أو أناني، وما أن يطابق الصالح العامّ، حتى يلاقي منطق السماء ويتخذ بعدا آخر : فالإنسان يصبح به «المستخدم» (وليس الرسول فالمفهوم وظيفي وليس رسوليا)، وبما أنه يحظى بالدعم المساعد من العالم، وهو في ملتقى كل مساراته، فإن «ملكه» بأتم معنى الكلمة متضمن فيه. لذلك يدعوه الصينيون عادة «ابن السماء».

هناك مفارقة فعلا – هي «السماء»، ما وراء أفقنا – ولكن مادام السير المنتظم الذي هو سيرها لا ينبني في عالم آخر بالنسبة إلى العالم البشري، فإن مفارقة السماء هذه تتحوّل الى مخزون مثولية. وبما أنّها مخزون بلاحدّ لانتظام الأشياء، فإنّها تختلط في النهاية بالطبيعي. ولْنتذكر أن مونغ تسو كان قد ميّز بين نوعين من «الشرف» : الشرف الطبيعي الذي تنعم علينا به السماء (الإنسانيّة، الوعي بالواجب، الاستقامة الخ...) والشرف الاجتماعي الذي يمنحه الإنسان (أمير، وزير، حاكم كبير الخ...) ويتابع مونغ تسو (VI, A, 16) «كان الناس قديما يبذرون الشرف الذي تنعم به السماء، وبعد ذلك يأتي الشرف البشري، في حين أنهم اليوم يبذرون الشرف الذي تنعم به السماء بهدف الحصول على الشرف البشري، وعندما يحصلون على الشرف البشري يهملون ذاك الذي

تلقّوه من السماء». ويختم بقوله إنه هنا أول الضلال، ولذلك فإن فناءهم، في نهاية الأمر، لا مفر منه.

هذا العرض لبق لأنه يمكّن من التوفيق، في الوقت نفسه بين مفارقة القيم الأخلاقيّة (أي مفارقة الشرف الذي تنعم به السماء) وفاعليتها من وجهة نظر براغماتية (يرسّخها عزو الشرف الاجتماعي على إثر ذلك). وفعلا، فلأننا نبذر القيم الأخلاقيّة لأجل ذاتها، إنما نحصل بصفة غير مباشرة على نفوذ في العالم. ذلك أن للفضائل فضيلة إيصالنا إلى الفوز. أما إذا بذرنا القيم الأخلاقيّة بطريقة نفعيّة، نقصد هدفا زمنيا، فإن هذ الفوز هشّ، وهو ليس من الأصالة في شيء. هذا الفوز هو في الوقت ذاته لا أخلاقي (بما أنه منفعي) وهو مصطنع (بما أنه قصدي، ونتيجة لمهارة). فهو إذن مدان مسبّقا. وعلى عكس ذلك فإن الفوز غير المباشر، في الوقت الذي هو فيه أخلاقي تماما (بما أنه لم يوضع هدفا مثلما هو حال الأمر الشرطي) هو أيضا طبيعي قطعا (وينضمّ مُذّاك إلى مطلق «السماء» بما أنه ينجم لوحده من الظرف، بمجرّد طريق النتيجة، ومرة أخرى، فإن غير المباشر يجعل الأثر الحقيقيّ ممكنا). إن هذا الفوز الزمني عادل، وهو في الوقت نفسه الحقيقي الوحيد، والدائم الوحيد، إذ بدل أن يكون ظاهرة عارضة، يترسخ في سير الأشياء، وبدل أن يسعى إلى غصب الظرف (بمشروع فردي) ينتج عفويا من الظرف على نمط لا فرديّ، ثابت، وبمجرّد منطق السيرورة المفتتحة. إن النتيجة الحاصلة من مزاوجة الطبيعي والأخلاقي على هذا النحو، هي نتجية جوهريّة (نقيسها بالأحرى بالتعاكس ومن وجهة النظر الخارجيّة التي هي وجهة نظرنا)، إذ أنه بدلا من أن يواجه مونغ تسو السماء بالأرض، وأن يفترض مملكة سماوية تقوم بمقاصّة الجور البشريّ، يمسك بالمستويين مقرونين. فالأرض، وهي مرحلة تفعيل الأشياء تنفّذ النظام الفائض من السماء (تيانمينق tianming) بجعله

ملموسا. فالأرضيّ بتحديده المطلق (بصفته مكانا للتفرديّة) يديم المطلق. وهذا الأرضي يصبح شرعيا.

ولكن، ما قولنا حينئذ في هيجان العنف على الأرض وفي الأوضاع الجائرة؟ يميّز مونغ تسو بين حالتين من العالم: حين يكون منتظما، وحين يكون في فوضى، حين يكون أخلاقيا، وحين لا يكون. إلا أنه يأبى الفصل بينهما. «عندما يتّبع العالم الطريق المستقيم فإن الأقل فضيلة يخضع للأكبر فضيلة، والأقلّ حكمة يخضع للأكثر حكمة. وعندما يزيغ العالم يخضع الأصغر للأكبر والأضعف للأقوى». ولكن الحالتين على السواء كما يؤكد مونغ تسو. «تتعلّقان بالسماء» (VI, A, 7) بل حتى موازين القوى الخالصة تندمج في منطق مجموع الواقع (الذي يكتنفه مفهوم السماء بصفتها مجموع السيرورة). ومهما كانت مخيّبة للآمال، فإنها لابدّ أن تكوّن حدّا أدنى من النظام (على الطريقة الصينية: بالتراتب) فلا تؤدّي إلى البحث بعيدا عن نظام آخر. ولهذا أمكن لمونغ تسو أن يختم بالطريقة الأكثر جفاء ودون أن يبدو عليه أدنى شعور. «من يلتزم بالسماء (بما في ذلك موازين القوى الخالصة) فإنّه ينجو، ومن يعارضْها يهلكْ» أو مثلما يقول بأكثر دقة في موضع آخر، بخصوص الأمراء، ولكن باللجوء الى صيغ أقل إبانة من مخزونها الديني القديم. «أن تخدم من هو أضعف منك، عندما تكون الأقوى، فذلك إرضاء للسماء، وأن تخدم من هو أقوى منك، عندما تكون أقل قوة، فذلك هو الخوف من السماء. فمن أرضى السماء احتفظ بالعالم أسره، ومن خاف السماء احتفظ بإمارته» ذلك أن الأول «إنساني» تماما أمّا الثاني «فحذر» فحسب (I, B, 3). ولكن الموقفين مبرّران على السواء. فالخضوع في حالة القوة القاهرة هو أيضا أخلاقي.

ذلك أنني إذا لم أقدر على أن آمُر الآخر، كما يحدّث مونغ تسو الأمير، و لم أقبل في نفس الوقت أن أتلقى منه أمرا، فإنني «أنفصل» عن الواقع. وعندئذ أستأهل الهلاك. ويختم : فليس لك في الواقع إمكانيّة أخرى : فإما أن تقبل بطاعة من هو أقوى منك، وإما أن تفعل مثل الملوك الحكماء القدماء فتبسط حكمك تدريجيا بفضل الأخلاق. وبواسطة هذا الخيار، يمسك مونغ تسو بالاثنين في نفس الوقت : فبتبيّنه أن ميزان القوى هو أيضا جزء من منطق الأشياء، يلغي مسبقا كلّ ما يمكن أن يُحدث ثغرة في تماسك مجموع العالم، وأن يستدعي عالما آخر (مفترضا تثنيته لتعويضه). وفي نفس الوقت لا يشكك في نجاعة الأخلاق وسط العالم وفضيلتها العملية.

4- إن سماء مونغ تسو، في نهاية عقلنتها الفلسفية (ولكن التي لم تكتمل قط) وبصفتها تجليا لاقترانها بالأرض في نطاق المنطق المنظّم نفسه، تنقاد إلى أن تجد في «الشعب» مُناظرَهَا الأرضيَّ. ولدينا نحن أيضا نفس المثل السائر : صوت الشعب هو صوت الله، إلا أن مونغ تسو أوجد نظرية لهذا المثل (في V, A, 5) إذ يقول : ليس الإمبراطور هو الذي يكل حكم الإمبراطوريّة لخلفه، وإنّما يكتفي بعرض مرشحه على موافقة السماء (بنفس الطريقة التي يُعرض بها الوزير على موافقة الأمير). وبما أن السماء «لا تتكلم» فإن رضاها يترجم في الواقع بقبول الشعب، فإذا أشرف ولي العهد على حفل القرابين، فحظيت هذه بالقبول، وإذا دبّر الشؤون فانتظمت، ووجد فيها الشعب السلام، إذا حدث ذلك فإن السماء قد عينته فعلا، وبهذا، يضفي مونغ تسو على العبارة القديمة كل قوتها : «تُبصر السماء انطلاقا مما يبصر شعبي، وتسمع السماء انطلاقا مما يسمع شعبي». فعند موت الامبراطور ياو، اعتزل شن، رغم أنّه عُيّن لخلافته، ليخلى

المكان لابن الامبراطور الراحل، غير أن كل الأمراء اتّجهوا إليه وليس إلى ابن الإمبراطور، وكلّ المترافعين لجؤوا إليه، وهو الذي أنشئت فيه المدائح : إن هذا القبول العفوي من الشعب يبيّن بما فيه الكفاية من صاحب الامبراطورية.

بيد أن هذا القبول الشعبي، بصفته تعبيرة من «السماء» ليس مجرّد تخيّل فحسب، ولا يرجع إلى ماض بعيد فقط، وإنّما يسعى مونغ تسو إلى إضفاء محتوى وضعيّ عليه. يقول للأمير : فيما يخص الترقية، أو على العكس، العقوبة، إذا أبدت حاشيتك كلها موافقتها، لا بل إذا أبدى ضباطك موافقتهم، فهذا ليس كافيا (I, B, 7) فلن يكون ذلك كذلك إلا إذا أبدى الشعب كله موافقته على أن تدرس المسألة وتحكم فيها. فرأيُ الشعب هو المعْيار الأخير والأشدّ حسما، بل إليه يرجع البتّ في نهاية المطاف. ويقول لمونغ تسو أمير حمل على بلد مجاور فغزاه : إن لم يستول عليه خاف من أن ترميه السماء بمصيبة، وهي التي يسرت له حملته صراحة. فإن استولى عليه تخوف من ردّ فعل الأمراء المجاورين. فيجيبه مونغ تسو : ليس من العسير أن تحسم، إذ يكفي أن تنظر هل يقبلك الشعب ويتمنى مجيئك. فإن كان هذا هو الوضع، فإنّك تستطيع أن تحكم، وإن كان العكس، «انقلب» الوضع مرة أخرى وخسرت الغزوة(*).

لم يتردّد مونغ تسو في إيصال هذا المبدإ لرأي شعبي تضمنه السماء إلى تبعاته النهائيّة، فهو يؤدّي إلى عزل الأمير إذا استحق ذلك.

(*) يضيف مونغ تسو في الفقرة الموالية أنه، لتوليه أميرا على هذا الشعب المغزو حديثاً، ينبغي «الاتّفاق» مع «الجمهور» (أو «بحضور الجمهور» مويويان زهونق) غير أن عبارته تبقى غامضة : ففكرة الاستشارة الشعبية هذه لم تتخذ في الصين أي شكل مؤسسي.

يناظر مونغ تسو أمير كِي Qi المتغطرس مراوغا (I, B, 6). يقول له : افترض أن أحد رعاياك استودع صديقَه أسرتَه عند سفره، وأنه لمّا عاد وجد هذه الأسرة تقاسي البردَ والسّغب. فماذا سيفعل ؟ – «سيهجر هذا الصديق». – افترض الآن أن رئيس ضبّاطك لم يستطع فرض النظام عليهم، فما ستفعل ؟ – «أعزله – ولكن إذا لم يكن النظام مستتبّا داخل مملكتك ؟ فعنذاك «أشاح الأمير ببصره وتحدّث في موضوع آخر». فقد أدرك جيّدا مقصود التعريض، وفي مرّة أخرى، يسعى هو الى إحراج مونغ تسو (I, B, 8) فمن بين المؤسسين المقدّسين، ألم ينف أحدهم ملكه السابق؟ و لم يرفع آخر السلاح في وجهه ؟ لم يذكر مونغ تسو ـ فهل يجوز إذن لأحد الرعايا أن يقتل أميره ؟ لم يُفحَمْ مونغ تسو، فقلب الحجة على الأمير قائلا : الذين يخرقون فضيلة الإنسانيّة هم أشرار، فهم بهذا الوصف ليسوا إلا مجرّد أفراد من النّاس. وهذان المؤسسان المقدّسان عاقبا فردين من بين النّاس، لا ملكيهما السابقَيْن (*).

ولقد ذهب مونغ تسو إلى حدّ أبعد، في الصين، كي يجعل من الشعب «أساس» الواقع السياسي، وهذا الأساس يزداد شرعية بقدر ما يستجيب لأساس السماء حيث يفيض كل الواقع. وإذا لم يستطع، بالمقابل، أن يذهب الى مدى أبعد، ليتصور نظاما سياسيا، لا يكتفي

(*) وهذا ما حدا بمونغ تسو إلى رسم هذا التراتب (VII, B, 14) : فالشعب هو أنفس ما يوجد، تليه المذابح الوصيّه، ثمّ يرتّب الأمير في الأخير، فهو «أخف» الأطراف. وإذن، فالمصدر الأخير للسلطة إنما هو في الشعب، حسب ما نستنتجه، لأنه، مثلما يصبح المرء أميراً «بحصوله على ذلك من ابن السماء» أو يصبح وزيراً «بحصوله عليه من الأمير» كذلك يصبح الأمير ابن السماء «بحصوله على ذلك من شعب الأرياف». وبذلك يمكن تعويض الأمير إذا عرّض المذابح الوصية للخطر، بل يمكن تعويض هذه المذابح إذا لم تفلح في دَرْء المصائب.

فيه الشعب بأن يكون «القاعدة»، وإنّما يمكن أن يكون أيضا «السيد» (بمعنى روسو؛ انظر زهو Zhu وليس بن ben[31])، فلأنه لم يحدث قط في الصين تصور شكل سياسيّ غير الملكية. و لم تلامس المقارنة بين مختلف الأنظمة، وهي مألوفة لدينا منذ الإغريق، العقل الصينيّ قط. فلم يكن إذن لدى مونغ تسو أدنى فكرة عما تكونه المؤسسات الديموقراطيّة (تلك التي أرسيت ونوقشت في اليونان في عصره، سواء تعلق الأمر بالانتخابات أو بنظام المجلس) فرأي الشعب لم يحْظَ إذن بأي تشريع محدد، و لم يترجم إلى سلطة منتظمة. لذلك، قلما استشير، طيلة تاريخ الصين، رأي الشعب هذا الذي لا يمثل أقل من إيعاز السماء. وهكذا اضطر مونغ تسو نفسه إلى الانسحاب بعد أن ذهب شأواً بعيدا في تصوّر أساس مستقل للأخلاق.

XIV

هذا ليس كتاب تعليمٍ دينيّ صِينيّ

1- لِنَعُدْ إلى المبدإ المطروح في البداية. يقول مونغ تسو : إذا أنا أحببت الآخرين فلم يُظهروا لي ودّا، وجب أن أنقدَ ذاتي وأتساءل عن فضيلتي «الإنسانية». أو إذا تصرّفتُ كما ينبغي إزاء الآخرين، فلم يتجاوبوا مع سلوكي، وجب أن أفحص ذاتي وأتساءل عن الاحترام الذي أظهرته لهم (IV, A, 4). ولا يتردّد مونغ تسو في التعميم في هذا الصدد : ففي السلوك عندما لا «يحصل المرء» (على النتيجة الناجمة عنه في العالم) «ينبغي عليه دائماً أن ينقد ذاته ليبحث عن السبب». إنّ هذا الإثبات هو بلا تحفّظ. والخطاب يتوقّف هنا وإنّه لينغلق بأريحية على هذه المعادلة بين الفضيلة ونتيجتها. وفي مقطع آخر يعيد مونغ تسو هذا المبدأ ولكنه يتساءل حول موضوعه (IV, B, 28) فحسب القاعدة «الثابتة» من أحب الآخرين أحبه الآخرون ومن احترمهم احترموه. ولكن لنفترض أن أحدهم عاملني بالعكس؛ فإن كنتُ رجلَ «خير» فإنّه ينبغي أن «أنقذ ذاتي» وأن أقول لنفسي لا بد أن الإنسانية أو التأدّب أعوزاني إزاءه. إذ أنه إذا لم تكن الحال هكذا فكيف يمكن أن يحدث هذا ؟ ولكن ها أنا لما فحصت ذاتي وجدت أنني إنساني وأنني تصرفت كما ينبغي. ولكن الآخر ما انفك يظهر عداءه لي. ينجم عن ذلك فحص آخر للذات حيث أقول لا بدّ أني لم أُظهر تماما مشاعري الطيبة ولكن إذا وجدت أنّي أبديتها تماما، وأن الآخر ما فتئ يسيء إليّ؟

عندما يبلغ مونغ تسو هذه النقطة كان يمكن أن يقرّ، في ضلال الآخرين، بالشرّ (بصفته «شرّا جذريّا») وكان يمكنه أن يرجع إلى سلطة أخرى (في عالم آخر أي في حياة أخرى) من شأنها أن تزيل بحكمها الجورَ الذي كان رجل الخير ضحيته هنا. إنّه بوضعه فجأة الأنا قبالة ذاته، وبشروعه في خطاب داخلي (وهو عادي في التراث الغربي ولكنه بقي نادراً جدّا في الصين على الأقلّ في صين ما قبل بوذا)، وبأخذه إذا في الاعتراف بميدان للذاتية، يبدو أنه تمكّن من اكتشاف مقتضيات أخرى (تلك المولودة مع الوعي الشقي وتعميق الباطن). إلاّ أنّ تفكيره يتّخذ مسلكاً آخر فهو يتابع : فإزاء رجل الخير، ليس هذا الفرد إلاّ «إنساناً ضائعاً» فهو لا يَفْضُل «البهيمة» فلم ننزعج منه ؟ يمر الحلّ إذاً عبر التعارض الذي رأيناه : فرجل الخير هو في «الانهمام» حتى نهاية حياته لكنه لا يعرف «صبح ارتباك» إنه يمضي حياته في القلق لأنه لا ينفك يقارن نفسه بالحكماء الماضين ويسعى إلى أن يرتفع إلى مستواهم ولكن ليس له صباح «ارتباك» إذ أنه كما يختم مونغ تسو فجأة : إذا كان له صباح «همّ» فإنه «لن يقوى على الارتباك منه».

قد قيل الآن إن «انهمام» رجل الخير الوحيد هو انهمام انصلاحه الداخلي وهو الانهمام الأخلاقي. أما «الارتباك» الذي لا يعرفه فهو الارتباك المتأتّي من ردّ فعل الآخرين ومن المصير الذي يدخره العالم لسلوكه. ألا نَرى أن مونغ تسو بمواصلته هذا الحديث قد غيّر خطابه ؟ إنه تغيير خفيّ لا يدل عليه أي تنازل إلا أنه يمثل تراجعاً هامّا. فتحت الفرضية الأعم، فرضية المعادلة الضرورية بين السعادة والفضيلة في هذا العالم – وهو الوحيد – انبثقت مجازفة استثناء : هي أن فضيلتي قد تُخفِق في التأثير في الآخر وفي إصلاحه: كان يلذ للناس في القرن الثامن عشر تأليف كتب تعاليم

دينية صينية حيث يتابع «المثقفون» الأخلاق بصفتها حلاّ طبيعيا بما أنهم واثقون من تنظيم السماء وليسوا محتاجين إلى أية عقيدة، إلا أن كتاب التعاليم الدينية الصيني هذا على طريقة فولتير غير موجود ولا يمكن أن يوجد. صحيح أن الصينيين لم يسعوا إلى إبراز تناقضات الروح مثلما أدى بنا إلى إبرازها منطقنا الصوري في الحقبة الكلاسيكية (بين الإيمان والعقل إذا أقيما وجهاً لوجه : هذا التنازع الممزق ولكن المشغّل للفكر). غير أن التصورات المقدّمة هنا تباعاً حتى ولو لم نواجه بعضها ببعض (وهو العمل الذي يؤمّن عادة للفكر الصيني خصوبته) ليست قابلة للوفاق. وأن تقطع الخطاب وهو يصنع سحر أحاديث الحكمة لا يمكنه أن يخفي الصدع طويلاً، هذا الصدع الذي رأيناه يتشكّل انطلاقاً من مسألة الشر والذي ما انفك يتّسع حتّى أنه جعل المفهوم المقدّم غير ثابت في حين كانت قد رُفضت الحلول الثنائية التي ابتدعها الغرب (والتي كانت تنظم الشق منهجيا مروراً بالإرادة والله والحرية).

عندما لا يعود مونغ تسو ممسكاً بفرضيّة الهجوميّة التي بمقتضاها يكون للفضيلة فضل «النّوال» وتكون موعودة للفوز فإنّه يجنح مثلما كان كونفوشيوس يفعل (انظر V, A, 8) إلى حجّة «القدر». والخطة مألوفة لدينا : فهذا الجنوح رواقي. هي مألوفة لدينا بنموذج التمييز المستعمل : فالقيمة الوحيدة التي ينبغي أن «ننهمّ بها» هي الخير الأخلاقي، أما الارتباك الذي يأتينا من العالم وأما عواقب الأحداث فهذا ممّا لا يمكن أن «يربكنا» (إلا أن مونغ تسو لا يبسط كي يثبت ذلك، نظرية القبول التي ننتظرها، والرواقية في هذه المرة هي التي تمكّن من إيضاح المسألة انطلاقاً من علم نفس الاشتغال على «التمثلات» أي التوهم phantasiai) وهي كذلك مألوفة لدينا بالخطاب المتبع : فبامتياز يجادل إنسان مونغ تسو

تمثلاتِهِ ويتحدث إلى نفسه إلا أن هذا الخطاب الداخلي الذي يؤول إلى الحكم لا يخلي مكاناً للعواطف بل يقوم بكبحها فهو أيضاً رواقي.

وبما أن مونغ تسو صار رواقيا ليتفادى إخفاق الفضيلة، فقد انتهى منطقيا إلى أن يتابع التعارض الأساسي بين ما يتعلق بالأنا وما لا يتعلّق به (ta eph'emoi) يقول : إذا كان البحث يُمكّنني من النَّوَال والتخلّي يؤدّي بي إلى الهلاك، ففي هذه الحالة يصلح البحث للنوال ويستند إلى ذاتي، بينما، إذا كان للبحث قواعده ولكن النوال متعلّق بالقدر، فإن البحث لا يفيد في النوال وهو يستند إلى خارج ذاتي (VII, A, 3) و«في ذاتي» تعني أن الخُيُورَ الأولى المنشودة وهي الفضائل الأخلاقية توجد حاضرة في طبيعتي بصفة افتراضية وأن حيازتها، بالنتيجة، ناجمة عن مسؤوليتي. وبالمقابل لست متحكماً في نَوَال الخيور الخارجية مثل الثروة أو القوّة مهما كان نهج نُشْدانها. وقد حدا هذا بمونغ تسو إلى قلب التعارض التقليدي بين هذين المصطلحين (VII, B, 24) إذ يقال عادة إن رغبات الحسّ «طبيعية» إلا أنّها في الواقع تحمل جزءاً من القَدَر (بما أن إشباعها متوقّف على الشروط الخارجية) ولهذا لا يَجْعَلُ رجل الخير منها طبيعتَه. ويقال بالعكس إن الفضائل الأخلاقية تتعلّق بالقدر (حسبما رُزِقنا به من مِزَاج طيّب أو أقل طِيبة) إلا أن فيها في الواقع شيئاً من الطبيعة (بما أنها توجد فينا كلّنا بصفة احتمالية) فلهذا لا يجعل رجل الخير لنفسه قَدَراً بما أنّه واثق من أنه قادر بنفسه فعلاً على أن يرتقيَ إليه.

وبالمقابل، من الواضح أنّ كلّ ما لا يرتهن بنا، ينبغي أن نقبله كما يَحِلُّ بنا. وينتهي مونغ تسو بتحديد الأخلاقية بالرضا بنظام الأشياء : فالإنسان الخَيِّر يكتفي «باستخدام السبيل» في

«انتظار قدره» (VII, B, 33). وفكرة «القانون» التي تظهر استثنائياً هنا، تبدو قريبة من القانون الطبيعي الأعظم، تعبيرة العقل الذي هو «ناموس» الرواقيين. إلاّ أنّ استخدامه التطبيقيّ ليس بمقدوره، في الجانب الصّينيّ، أن يكُون مثال الإنسانية، كما شدّد عليه الشُرّاح، إنّما الأمر يتعلّق هنا بالإنسان الخيّر الساعي إلى الرجوع إلى طبيعته الأصيلة، وليس بالحكيم الذي أصبحت أخلاقيته، في نهاية هذا السمو، تلقائية، و لم تعد حينئذ مرتهنة بأي معيار. وفكرة المصير هي كذلك غامضة. فهي قد تعني ما يحدث لنا من الخارج، أي ما «ننتظره» وهو مرتهن بنا، كما تعني الرسالة التي نحن مدعوون إلى أدائها والتي تكوّن غائيتنا Bestimmung وليس schickssal وهذه الغائية، في نظر مونغ تسو، هي غائية طبيعتنا كما جاءتنا من المسار الأعظم للواقع («وكالة السماء») وهي التي يحتّم علينا الاضطلاع بها. وهكذا يصل مونغ تسو بين المعنيين، إلا أنّه يدخل تقدّماً لأحدهما على الآخر (VII, A, 1) : «أن نموت باكراً أو أن نتمتّع بعمر طويل ليس مصدر حيرة : فَلْنُنمّ شخصيّتنا الأخلاقية في انتظار [هذا الأجل] وعندئذ بإمكاننا أن نؤسّس مصيرنا».

ولإبراز هذا المعنى الإيجابي للمصير، حتى لا نتصوّره فحسبُ قِسمةً تحدث لنا رغماً عنّا، بل كي نكتشفه في بدء طبيعتنا، فندعوَ أنفسنا إلى بسطها، يتحدّث مونغ تسو عن مصير «سويّ» أو«صحيح» (VII, A, 2). إنّ إيعازاً يأتينا من مخزون الواقع الذي يَجُوزُ حياتنا كلّها وينزع إلى ترقيتها : فعلى كلّ منّا أن يعرف كيف «يمتثل» له وكيف «يتلقّاه» بطريقة «صحيحة»، أي دون أن يقيم في وجهه العقبات، ودون أن يدعه يضلّ أو ينحرف، أي علينا إذن أن نُنمّي «إلى أقصى حدّ» «السبيلَ» التي تنفتح، تبعاً لهذا الإيعاز،

لقدرتنا على الوجود. ولا يعني هذا أن يعرّض المرء نفسه إلى أخطار مجانيّة، كأن نبقى تحت جدار متداع، أو أن يهلك المجرم في السجن بسبب جريمته. ولا يطرح مونغ تسو على نفسه، إزاء القدر، مسألة الحريّة في مواجهة الحتمية، بل يرمي، بدعوته إيّانا إلى أن ننهض بهذا المصير (مثلما ننهض برسالة)، إلى ضمان أكبر قدر من مسؤوليتنا فيه.

2- ورواقيّة مونغ تسو هذه مفيدة على وجهين : فهي توضّح لنا سُبُل تصوّر الفارق من الجهتين (ودون أن يكون بينهما رابط). فعوض أن يستند إلى فارق في عقل أو في ذهنية، وهما ليسا غير بديلين للطبيعة (ولعلّ للصينيّين عقلاً أكثر «حسيّة» إلخ)، يحرص فحسب على الفارق بينَ ضروب التفكير المتوخّاة لجعْل الواقع معقولاً – وبعضها أكثر تطوّراً هنا، وملاءمة أو معارضة هناك. ولكن منذ أن تخلّى الإغريق، بجهود الرواقيّين، عن تثنية العالم، فلم يعودوا يعارضون الكائن بالصيرورة، ومنذ أن صارت الطبيعة (phusis) تمثّل في نظرهم كل الحقيقة، فصارت تحدّد كلّ سير الأحداث، بترابطه المتشابك، بصفته علّة خارجيّة، ومنذ أن لم يعُدْ مفكّر مثل مونغ تسو، من ناحيته، يدافع بانتظام عن فرضيّة جدوى زمنيّة حتميّة للفضيلة، وإنّما صار يرفض توقّف نجاح السلوك على سيرورة خارجية للأشياء، حيث تتجلّى من جديد مفارقة المسار الأعظم للعالم (وكذلك قرار «السماء» المعذّر سبره) منذ ذاك، انتهت آراؤهما إلى الالتقاء. ومن هنا بالذات، تكشف لنا «رواقية» مونغ تسو هذه عن إمكانية كونية للرواقية (على الأقل في جانبها الإتيقي). ففي عالم بائس، تمثّل الرواقية بحدّها الأدنى من القبلية النظرية، ولأن «انهمامها» الأول يؤول إلى الإلحاح على السلوك (فقد كانت بلاد الإغريق والصين، في نهاية العصر القديم هذه،

عالمين متأزّمين)، تُمثّل الشكل الأقلّ وثوقية والأشدّ اقتصاداً وأيضاً الأكثر نفعية، لاستقلال الأخلاقي. إنها في الوقت نفسه أشدّ بساطة وأكثر عمليّة. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، رضخ المبشّرون المسيحيون في الصين لحكم الواقع : إذ أنّه من بين كلّ الآثار التي قُدّمت للمثقّفين الصينيّين، لقيت الآثار المستلهمة من الرواقيّة أحسن القبول.

من وجهة نظر الاختيارات العمليّة، نلحظ بين مونغ تسو والرواقيّين تقارباً فعليّا، فالطرفان يشتركان في رؤية ديناميّة وموحّدة للواقع أي «الطبيعة» (الطبيعة «الخارجية» و«الداخلية» لدى الرواقيين، و«السماء» التي تفيض عنها الطبيعة البشرية لدى الصينيين)؛ ونجد بَيْنَهم اتّفاقاً على فكرة تنظيم طبيعي (فالعقل الذي يحكم العالم ليس بدوره، لدى الرواقيين خارجيا بالنسبة إلى فعله، وإنّما ينبسط بصفته في الوقت ذاته مبدأً لاشخصيّا وماثلاً). ويخصّ الطرفان الحكيم بصفته نموذج الإنسانية المفارق (وهو بهذه الصفة فذّ)، ويُقرّون له بالقدرة على السموّ بنفسه نحو المطلق. وأخيراً، في تأمّلهم للسلوك الإنساني بصفته مشاركة في مجموع العالم، يفهمون الخير الأخلاقي على أنّه مجعول للمجتمع البشري – بتجاوزه المصلحة الفردية وخدمته لصالح الجميع (بالإغريقية koinonikon ولدى مونغ تسو : تنق tong ثم قنق gong بعد ذلك).

وهكذا، منذ أن نكص مونغ تسو قياساً إلى فرضيّة لفوزَ زمنيّ للفضيلة، لجأ إلى فضائل الرواقيّة الخالدة كحلّ بديل. وبما أنّه لا يثنّي العالَم، فقد تخلّص بتثنية الحالة – يمثّل التأويل الرواقيّ جانبها السفلي. فإما أن «تنال» الفضيلة أثرها في العالم وعندئذ تُجدي الإنسانية برمّتها، وإمّا أن يبقى الإنسان الخيّر في البؤس،

مغموراً بين الآخرين. ولكن، بما أنّه لا يتخلّى عن الواجب، «ينال» «أناهُ» على الأقل (VII, A,9). وإذ لم يكن مونغ تسو يملك الوسائل الخصبة للتحليل النفسي الإغريقي، فإنّه لم يستطع أن يطوّر فكرة «تتخيم» للأنا الذي يشيّده كـ«قلعة داخليّة» بجعله «حريزاً» (تبعاً لمبدإ يقود الروح المتحصّنة في حرّيتها في الحكم l'hegemonikon) فهو لا يبدي أيّة إشارة إلى اكتفاء أخلاقيّ ضروريّ، وهو كذلك، عندما يلامس فكرة الرواقيّين عن «عبوديّة» الإنسان المحروم من الأخلاق، فإنّه لم يمكنه أن يطوّرها أكثر بما أنّه لا يسعه إسنادها على فكرة الحرية (II, A, 7). إلا أنّ هناك، بالمقابل مسألة رواقية بالمعنى الدقيق، قد بُحثت بإسهاب، هي مسألة اللاانفعالية الداخلية (بو، دونق–كسن : bu dong xin «الطمأنينة» II, A, 2). يقول له أحد تلاميذه : عندما تتسلم منصب الوزير الأول في إمارة كي القوية، بحيث يكون بوسعك أن تتحكم في العالم، وذلك بتطبيق مبادئك، ألا يعتريك الاضطراب ؟ فيجيب الفيلسوف : في سنّ الأربعين، لا شيء بإمكانه أن يحدث لي اضطراباً. ولكن بشرط أن نفهم فيما قوام هذه اللاانفعالية. فالمرحلة الأولية «للشجاعة» هي أن نتصدّى لأقلّ إساءة دون اعتبار منزلة مَن أساء إلينا ولا قوّته. وفي مرحلة أعلى تتمثّل الشجاعة في أن نجابه الخصم، لا يؤازرنا في ذلك سوى عزمنا، ودون أن نهتمّ بنتيجة المعركة، بما أنّها لا تتوقّف على ذاتنا. أمّا المرحلة العليا، مرحلة «الشجاعة العظمى» فهي أن نكون قادرين، بواسطة النقد الذاتي على الإقرار بكلّ خطايانا إزاء أضعف الناس، بمثل قدرتنا على استقامة موقفنا إزاء المتألّبين علينا. وبقدر ما نزداد ارتفاعاً في سلّم الشجاعة، تقلّ تبعيّة هذه الشجاعة للغير. وبقدر ما تكون أكثر داخلية نتيجة لذلك، تزداد أخلاقية.

يقول كانط إنه من بين حالات الأشكال الممكنة فإنّ خاصيّة الرواقيّة هي أنّ الشعور بالسعادة يوجد مضمّناً في الوعي بالأخلاق (R.P. p.127)، وهذا ما يرجع إليه مونغ تسو منذ أن لم يعد يشدّد، كما كان يفعل، على فكرة أنّ الفضيلة تؤدّي بالضرورة إلى السعادة الزمنية، وهذه السعادة التي ليست غير الوعي بالأخلاقية يسمّيها «الغبطة». وكما في الفكر الرواقي، تتولّد من أن نتعرّف ذاتنا في تطابق مع طبيعتنا (انظر في الصينية فكرة شنق "Cheng VII, A, 4)، وأن نقوم بواجبنا (VII, A, 9). هذه الغبطة، من الوجهين، تمثل للإنسان «راحته» الوحيدة وهي مرتبطة بـ «الصراط المستقيم». وهي، من الوجهين أيضا تستند إلى فكرة أن كلّ ما لا يهمّ القيم الأخلاقيّة، ولا يتعلّق بالنتيجة بنا، ينبغي ألاّ «نأبَهَ» به. يقول مونغ تسو (VII, A, 8) إن مثقفي الزّمانِ الأوّل «كانوا يجدون الغبطة في السبل التي سلكوها. ويهملون قوّة الآخرين». ويقول كذلك لمستشار أمير (VII, A, 9) : إذا اعترف لك أمير بمزاياك فوظّفك، «فكن مسرورا»، وإن لم يحدث ذلك «فكن مسرورا أيضا» ذلك لأن الحكيم يبقى رصينا ومترفعا إذ لا يمكنه أن يجد راحته في القوة ولا في الثروة (VII, A, 11 et 20). وقد يكون شن Shun ، الملك الحكيم القديم تخلّى عن العرش كما يتخلى المرء عن «حذاء بال» (VII, A, 35; cf. III, A, 4)، وقد يكون فرّ، حاملا أباه على كتفيه، إلى شاطئ البحر، فقضى فيه بقية عمره سعيدا، «مهملا الامبراطوريّة».

ذلك أن الحياة الإنسانية في نظر مونغ تسو كما في نظر الرواقيين، تندمج ضمن كلّ هو أكثر شساعة، وفي هذا النطاق فحسب، تتخذ بُعدها الحقيقي. يقول الرواقي : في ماوراء مدينة الإنسانية توجد مدينة العالم، وهذه المدينة الكليّة هي مدينة الكون.

ويقول مونغ تسو : إن تبوُّؤ موقع سيادة يكفي لتغيير سيماء الوجه، «فما بالك بخصوص من عرف كيف يسكن بيت العالم الأكبرَ» (VII, A, 36). وكذلك إن الرجل العظيم، ليس من يُرعِد الناسَ بعضبه، وإنّما هو من يسكن «منزل العالم الشاسع»، ويقيم منه في «المكان الصحيح» ويسلك «طريقة الأعظم».

3- ولا يعني هذا الانكفاء الرواقي الحياةَ الشخصية فحسب، بل نجده أيضا على المستوى السياسي في حياة الإمارات. فقد كانت إمارة تنق Teng الصغيرة محصورة بين بلدين قويين : شو Chu وكي Qi فسأل أميرُها مونغ تسو عن أفضل طريقة لحفظها (I, B, 13، 14، 15) فأجاب الفيلسوف : إن مسائل التحالف تتجاوزني، ومن وجهة نظري لا أرى حلاّ غير أن تحفر خنادقك وأن تعلي أسوارك. فإن أنت حَفظت ذلك بمساعدة الشعب كله، بمجابهة الموت، فإنّ الأمر قابل لأن «تسوسهُ». وإن في هذا الجواب لتلميحا. فإذ وقع مونغ تسو في إحراج، في وضع ملحّ، لم تكن له إجابة بمثل حسم إجابته بأن الفضيلة تكفي لتجريد الخصم من سلاحه، وتمكّن بالتأكيد من الفوز عليه. ذلك أن الأمير ذكر شاكيا : إنّني حتى وإن احترمت ميزان القوى، وخضعت تماما للقوى العظمى فإنّي أراني مقضيا عليّ. فاكتفى مونغ تسو بإجابته بمثال حاكم قديم تعرّض إلى الظلم فقرّر الرحيل، وإذ كان خيّرا فقد تبعه شعبه في هجرته. إلا أن مونغ تسو يتساءل : ربّما كان عليه أن يفضّل مجابهة الموت على ترك أرض أجداده : الفرار أو الموت «عليك أن تختار». وماتزال لديه عبارات الأمل (بخصوص جدوى الفضيلة)؛ فإن فعلت الخيْر «حكمتْ ذرّيتك دوْما» فالعمل إذا بُدئ، فإنّه «تمكن مواصلته» إذا توارثه الخلف. إلاّ أن مونغ تسو يبقى متهربا بخصوص النتيجة

النهائيّة : فهذا الفوز غير مرتهن بنا، وإنّما ينجم عن «السماء» . فلا تعلن خاتمة خطابه الثقة المألوفة : «اجتهد في فعل الخير وكفى».

لم يعد لهذه الإحالة على السماء نفس المعنى السابق، فالأمر لا يتعلّق هنا بالمبدإ الأكبر لنظام الأشياء، تعلّقه بقوة أكثر دينية وشخصية تحدّد في نهاية المطاف المصير الإنساني. ويستند مونغ تسو بصفة خاصة إلى هذه القوّة ليعرب عن إخفاقه الشخصي لدى الأمراء. فقد كان أمير لو (Lu) يستعد لزيارته لمتابعة دروسه عندما ثناه عن ذلك دسّاس من حاشيته بتعلّة واهية. فيعلّق مونغ تسو : بالتأكيد، إذا تمتع المرء «بتقدم» فلأن الآخرين دفعوه إليه. وإذا توقّف هذا التقدّم فلأن الآخرين أقاموا دونه العراقيل. أما فيما يخصّ التقدّم ذاته أو توقفه، فإن الأمر يتجاوز قدرة البشر، فإذا لم يتيسّر لي لقاء أمير لو (Lu) فهذا فعل السماء وليس فعل ذلك الدسّاس. وردّ فعله هذا هو ردّ فعل كبرياء وتواضع في نفس الوقت؛ إذ أن مونغ تسو لا يقبل أن يتمكن حظيّ تافه من إفشال مشاريعه السياسية، غير أنّه يُقرّ كذلك أنّه مهما كانت أخلاقيّة سيرته، فإن نجاحه، في نهاية المطاف، خارج عن نطاقه.

وهناك إقرار آخر بالعجز، عندما كان مونغ تسو في الطريق قافلا، بعد أن فشل في بلاط كي (Qi). وعلى غرار الحادثة السّابقة (وهي في حدّ ذاتها تلي الإشارة إلى الوضعيّة اليائسة التي حُصرت فيها إمارة تنق (Teng) نزّلتْ هذه الطرفة في آخر الفصل (II, B, 13) كما لو اختير أن يرتّب في الآخر كلّ ما لا يمكن أن يندرج ضمن سيرورة مجموع التحليلات : كما لو كانت هناك رواسب من الشكّ والغموض، لا تحوطها التجربة ولا يمكن

تنقيحها ولا دمجها(*). هذا المتبقى، يتمثل في هذه الحال، في طعم المرارة الذي خلّفه لمونغ تسو ما كابده من خيبة سياسية. يقول له أحد تلاميذه: تبدو عليك أمارات الخيبة والحال أني سمعتك منذ قليل تقول : إن الإنسان الخيّر «لا يشتكي من السماء» ولا «يحقد على الناس». فيجيب مونغ تسو : «كان ذلك في لحظة ما، أمّا الآن فزمن آخر»، كما لو أن تواصل التجربة قد انقطع (على الأقل على الصورة التي بناها عليها) وأنّه لا يمكنه أن يلحم طرفيها أو على الأقل كما لو كان عليه أن يعترف ببعض الاستثناءات عن القاعدة. ففي العادة يتسنّم الحكم في كل «خمسمائة سنة» أمير بفضل مزاياه. وفي خلال ذلك، يوجد أناس يتوصلون الى الشهرة. وها هي سبعمائة عام قد مرّت منذ تأسيس السلالة الحالية، وتجاوز الأجل المألوف حدّه، والوضع يوحي فعلا بأنه مهيأ لتجديد، غير أن لا شيء جدّ. «فالسماء لا تريد (بعد) أن يسوّد النظام في العالم». ذلك أنّها إذا أرادت أن تسوّد النظام في العالم، «فمن غيري اليوم قمين بأن يساهم ؟» لا يبدو مونغ تسو، إزاء فشله، أكثر وثوقا في نظام مثال يمكننا استنتاجه والركون إليه

(*) ورد «المونغ تسو» في شكل سلسلة من الفقرات المستقلة، موزعة على سبعة فصول بلا تمهيد ولا روابط ملحوظة. إلاّ أنّي انتهيت إلى الاعتقاد أن هذه الفصول جمعت، دون مخطط محدّد، في حزم، حسب زاوية النظر أو المسألة المطروقة، وأنها خضعت لتنظيم ما (وهو تنظيم لا يخضع فحسب للمُحاور أو للوضع المشار إليه). لذلك أخذت بعين الاعتبار هذا التسلسل الموضرعاتيّ، وكذلك آثار تماسك ضمني ينبغي استخراجها من هذا التقطع (أو على العكس، مثلما هي الحال هنا، أخذت بعين الاعتبار أنّه ببساطة قد وقعت إضافة هذا الفكر). إلاّ أنّ هذا يستدعي دراسة منظمة، على سبيل المثال، وبصفة عامة، دراسة أنماط الترتيب في المدونة الصينية برمتها. فحتى بالنسبة إلى نصّ كالمونغ تسو، رغم أنه من أفضل النصوص القديمة تنظيماً، يبقى على عاتق الفيلولوجيين عمل كثير.

فورا. فإذا تشكك في قدره الخاصّ، توصل الى التساؤل حول النظام الأعظم للأشياء.

غير أن هناك طريقة للاطمئنان (وهي مُبعدة كالعادة في نهاية الفصل، لأنها لا تصنّف VI, B, 15) : إذا ابتلتنا «السماء»، فإنّما لكي تُصلّبَنَا وتجعلنا نتقدّم، فهناك بالفعل عدد كبير من النّاس نشدهم المجد في أشدّ الظروف هوانا. فإذا أسلمت السماء قلوبهم للغمّ وأجسادهم للضنى، وإذا أدقعتهم وقلبت مشاريعهم، فإنّها أيقظت وعيهم ونمّت كفاءاتهم. فقد جعلتهم في الوقت نفسه أكثر حساسية (في إنسانيتهم) وأشد مقاومة (لمجابهة البلايا). ذلك أنه، مثلما يمكّننا الخطأ من إصلاح أنفسنا، تجبرنا العراقيل التي تعترضنا على أن نتفوق على ذاتنا. والعبرة هي نفسها على المستوى السياسيّ. فإذا كانت المملكة، داخليا، في حاجة إلى مؤازرة الأسر العريقة والوزراء الأكفاء، فإنّها، خارجيّا، بحاجة أيضا إلى تهديد البلدان المعادية، وإلا، لم يمكنها، حسب القاعدة «الثابتة» أن تستمرّ. فبدل أن تؤول ببساطة إلى الانحلال (بتأثير الفضيلة) ها هو العداء أخيرا (والسلبي معه) ينقلب إلى إيجابيّة.

ولم يذهب كانط نفسه الى غير هذا، فالعناء هو «محرك النشاط»، إذ بدونه «يستتب الخمول» (Anthropologie § 60). وعندما يختم مونغ تسو جازما بـ «أن الحياة تنقضي في الهمّ والعناء» إلا أن البشر يموتون «في الرَّوْح والهدوء»، فإنّه يتبنّى بآخرة (in extremis) ما ذهب إليه دوماً التراث الاوربي الناهل من المعين المزدوج الرواقي المسيحي من أن للعناء «استخدامه الحسنَ» إذ هو جزء من تدبير العناية الإلهية. وفي عبارة غامضة (إذ هل يفيد الموت هنا نهاية الحكمة المكتسبة أم هل يمثل ملاذا إزاء المحن المشهودة ؟) وفي صياغة يبدو تعبيرها فجأة أكثر حميمية، منحسرة عن أطروحته،

وملقاة كحديث ذاتي، يختبر مونغ تسو ذاته في حلّ آخر ما فتئنا من ناحيتنا نستكشفه. ويبدو أخيرا، أنّه قارب، بتخلّيه المؤقت عن منطق السيرورات، إثارة المسألة التي تفرض نفسها علينا، ولكنّه لم يفكر فيها قطّ حتى الآن، وهي مسألة «معنى» الحياة(*).

(*) من فوائد الفكر الصيني، بالتأكيد أنّه أعفانا فعلا من ضرورة التفكير في مسألة «المعنى» وبالذات : «معنى الذات»، أولا لأن الفكر الصيني لا يتصوّر أيّة رسالة (رسالة وحي)، وأنه لم يأمل خلاصاً يبعده عن نظام الطبيعة : فلم تحدث في الصين القطيعة التي يمكن انطلاقاً منها أن تطرح هذه المسألة (اعتباطيا) و(تسحرنا). فليس هناك إلا آثار «توافق» ينبغي إيضاحها بأناة، وثانياً لأن منطق السيرورة المهيمن على الفكر الصيني يقود إلى التفكير في كلّ واقع، بصفته مساراً لا يني يتطور تبعاً لميوله، وإذن بصفته نتاجاً لشرطيّة – وليس إلى النظر في مآله : فالنزوع يوصل إلى نتيجة بالاستتباع وليس برسم هدف – غاية – مثال – دون أن يكون هناك أي شيء ينزع إليه.
فحتى القراءة في الصين، ولها فنّها المتطور جدا، ليست تفسيراً للمعنى (فليس في الصين هرمينوتيقا) : فحسب المجازات الأكثر شيوعاً، تتمثل القراءة في ترك النص «يذوب» في العقل وفي «رش» الوعي به وفي «استساغته» وهنا أيضاً، لا تفهم على أنّها بناء نظري، وبالتالي افتراضي (بصفتها فعلاً مختاراً) وإنما تعاش بصفتها سيرورة (للإيلاف والتمثل).

XV

الوعي الأخلاقي يتيح المجال إلى المطلق (السماء)

1- إنّ مكافأة الفضيلة هي، مبدئيا، فعل مسار محتّم نتحقق منه بالتجربة. ولكن علينا أيضا أن نتلقى بلامبالاة ثابتة حقيقة أنّها لا تحدث. وقد وصل مونغ تسو إلى تخوم الوعي الشقي، غير أنّه تجنّب التقدم أكثر. بيد أن هذا يكفي كي لا يعود بإمكان المطلق، وهو معلن دوما كنتاج خالص للأخلاقية ضمن العالم ونتيجتها المتوقعة (الفوز بواسطة الملكية) أن يتحقق على هذا الصعيد. إنّه لا يتجلّى كاملا في التاريخ، فينبثق إذن ثانية في الختام سرّ «السماء».

غير أنّه هنا بالذات يوافق مونغ تسو فلاسفتنا بصفة أفضل ويتبرر الحوار المعقود استعاديا (لم يكن نيتشه بالأساس على خطإ كبير عندما سمى كانط «الصيني الكبير»)، إذ هما ينتهيان معا إلى أنّ الوعي الأخلاقي وحده يتيح لنا الارتقاء إلى المطلق، ونحن نعرف أن جوهر فكر كانط يتلاعب هنا (في مفصل النقدين). إذا لم يسعني السمو إلى الحقائق الأولية، من النوع الماورائي أو الديني، وذلك بواسطة عقلي التأملي، ،إذا كان عليّ، كي يكون عقلي هذا موضوعيا (أي يحتفظ بموضوع) أن أقصر معارفي على حدود الظواهر، فإنّه بوسعي، بالمقابل، إذا استندت إلى القانون الأخلاقي وحده، كما يفرض نفسه علينا بالتأكيد في سلوكنا، أن أصبح واعيا بالحرية التي هي شرطه، وأن أقرّ، انطلاقا من الحرية، بما أنّها مبدئيا خارجة عن أوالية الطبيعة، بضرورة طبيعة أخرى هي أثر لسببية أخرى، سببية العالم المعقول (الذي هو العالم الحقيقي) ذلك أنّه، كما يقول كانط (RP., p. 17) إذا كانت الحرية هي ما يدين له القانون الأخلاقي

بوجوده، بضمان استقلاله، فإن القانون الأخلاقي، بالمقابل، هو ما «ندرك» به الحرية (sa ratio congnoscendi) والحال أن الحرية التي نكتشفها في تجربة القانون الأخلاقي، تكشف لنا بدورها عن عالم آخر (يشمل الله والخلود)، وبما أنّها لا يمكن أن تكون ماديّة (وإلاّ ألغتها حتمية الطبيعة) فإنّها تدفعنا إلى تخطّي عتبة الميتافيزيقا: فانطلاقا من اقتضاء السلوك، سلوك القانون الأخلاقي الذي أختبره في حرّية إرادتي، فإن وجود عالم فوق المحسوس، نظرا إلى أنّه غير مُدرك، يتأكد موضوعيا على أيّة حال. وانطلاقا من المصادرات التي يجيزها هذا الوجود يثبِت العقلُ العملي الإيمان في الدين في حدود «مجرد العقل».

ويوجد الأمر نفسه إجمالا لدى روسو، ذلك أن «دينه» مهما بدا متناقضا أحيانا باستناده إلى العقل والفطرة بالتناوب، يظهر أن روسو، رغم ذلك، كما يبينه كاسّيرر، لم يخرج هو أيضا من هذا المنطق : إذ ليس بواسطة معرفة أوحيت للإنسان، ولا بحجج يمكن إثباتها، وإنّما بالتجربة التي يجريها على تلقائيّة أناه، عندما يختار أن يفعل الخير، دون أن يستسلم إلى نزعات الحس، يعي هذا الإنسان بحريته، أي بإرادته، ابتداء من شخصه، وانطلاقا منه، يمكن أن يرجع إلى الله. ليس فحسب بمقتضى اليقين الأخلاقي، الوحيد الممكن، بوسعي أن أتصور الحقيقة الدينية، فالأخلاق تقوم مقام أساس الإيمان وليس العكس، وإنما بواسطة السلوك الأخلاقي، ودون أن تشغلني أية عقيدة، بوسعي أن أعبد الله على الوجه الأفضل : «فالفعل القويم» هو «العبادة الحقيقية التي يريدها الله». كما تقول هلويز الجديدة.

إن كانط، بطموحه إلى تأسيس الإيمان على هذا النحو، انطلاقا من القانون الأخلاقي الذي يقدم لنا منطقه الاقتضاء على أنّه واقع، لم يفلح رغم ذلك في تخليص فكره من كل غموض (و لم يفلح روسو أكثر منه) : ففي البداية، في الطريقة التي من المفروض أن يفرض بها القانون الأخلاقي نفسه علينا بإلزام ما قبليّ، يمكن أن يُشتبه في هذا

القانون أنه يعيد أداء الدور القائم على الخضوع والإجبار، والراجع، من قبلُ إلى أمر الله. وعند الوصول، ينتهي كانط، باعترافه بالسعادة التي نعرف عنها أنها ممكنة الحصول في عالم آخر فقط، بصفتها متمّما ضروريا للفضيلة، ينتهي بإعادة إدراج تبعية الأخلاق إزاء اللاهوت (الذي بذل جهدا كبيرا في التخلص منه، والذي نرى منذئذ أنّه لم يتوقف عن قيادة استنتاجه خفية، مهما كان الجهد الذي بذله لعقلنة هذا المخزون الديني القديم) : لقد حاولت المسؤولية الأخلاقية عبثا الاستناد على استقلال العقل وحده، إنّها لا تخضع تماما للتفكير (ضمن المجموع الضروري للخير المطلق) دون أمل في مكافأة، وبالتالي في الرجوع إلى الحلم القديم بالجنة.

أما عبارة مونغ تسو، فهي، على العكس، تدهشنا ببساطتها. فإذ يجعلها إيجازها كتيمة، لا تدعنا نتوقع فضلةً، أو نشتبه في تسوية ما، فهي منعزلة مثل فقاعة، بلا صدع ولا إضافة. إذ يكتفي مونغ تسو بالقول (VII, A, 1) : «من يبسط ضميره بالكامل يع طبيعته ومن يَعِ طبيعته يَعِ منذئذ بالسماء». فمنذ الوعي بالضمير إلى غاية المطلق (السماء)، يبقى التصعّد بلا وَهَن، والتماسك محفوظا. وببسطٍ إلى أقصى حدّ الطاقات الكامنة التي جعلتها ردود فعلٍ لخجل أو لشَفَقَة ما تبرز فجأة، أحقق عندئذ تماما ما يمكنني أن أكونَ (بالمعنى المزدوج لفعل «حقّق» أي الإحداث والإدراك في الوقت نفسه) وأعي كذلك، بما يُكوّن مصيري الطبيعي، وانطلاقا مما أعترف عندئذ أنّه قَدَرُ طبيعتي، يمكنني كذلك أن أعي، بمجرّد طريق النتيجة، ما نشأت عنه طبيعتي أي السماء (بصفتها «طبيعة طابعة» natura naturans)، وهي المخزون بلا قرار للواقع (لا لأستنفد منها المعرفة، فالسماء متعذّر سبرها، وإنما لأدْرِكَ، من خلال طبيعتي الإيعازَ الذي هو إيعازها. انظر قول كونْفسيوس : في الخمسين من عمري، أدركت إيعاز السماء). وعندما أنطلق من هذا الطرف البارز فجأة في تجربتي، ولكنه بصفته هذه يقيني، والذي تُمثّله ردود فعل الخجل أو الشفقة لديّ يمكنني التصعّد بلا انقطاع. باتّباع

الخط، ومجانبا لكلّ تجربة إلى غاية الأساس المطلق. ذلك أنه، في الاتجاه المعاكس، لا يمكن أن تكون طبيعي إلاّ تفرديّة للسيرورة الكبرى للعالم، ولا تكون ردود فعلي إلاّ تجلّيها المباشر. فلهذا، يجعلني هذا الانفعال أتواصل مباشرة مع لا يفتأ، في مبدئه، يحرّك الواقع ويحييه.

إن صيغة مونغ تسو، المنغلقة على نفسها الإجمالية والجازمة، تنسحب من النقاش، وإذ هي مهذبة كحكمة، لا تتيح متكأ لعمل الديالكتيك، ولا تصلح أطروحة ولا تقوم مقام الحجة (وهو ما به تبقى حقّا صياغة «حكمة» مختلفة عن الخطاب الفلسفي). وهي، رغم هذا، تحدث أثرا جسيما، هو فتح المجال إلى المطلق دون اللجوء إلى العقيدة، ودون الحاجة حتى إلى المصادرة. إنّها في إسرارها نفسه، تشير بنفاذ إلى الفلسفة(*) إنّها تفلح، بأقصى قدر من التناسق، في جعلنا نصعد طريق المثولية، كما أبرزتها اتفاقا ردود فعل الخجل أو الشفقة لدينا، حتى جوهرها المفارق (تقوم «طبيعي لدى الصينيين، بنفس الدور، الوسيط الذي تقوم به «حرّيتي» لدى كانط أو روسو)، وهي تفلح كذلك، من وجهة نظر عملية، في تبيان أيّ إلزام يربطنا بالمفارقة. يقول مونغ تسو: يكفي أن «نبقي وعينا (حاضرا)» وأن «نغذّي طبيعتنا» كي «نخدم السماء». ومثلما يستغني وعينا بالمفارقة عن العقيدة أو المصادرة،

(*) سحب موزونقزن (Mou Zongsan) التقارب لفائدة الفكر الصيني : فبرأيه لم يخرج كانط من لاهوت الأخلاق، ووحدهم الكونشيوسيون هم الذين تصوّروا ميتافيزيقا حقيقية للأخلاق. ولكن 1- لا أرى ميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي في الفكر الصيني (بما أنّه ليس هناك تثنية للعالم : محسوس/معقول، مثلما هو متضمن لدى كانط للتفكير في الحرية)، وأحذر من محاولات المفكرين الصينيين في القرن العشرين، ابتداء من فنق يولان Fon Youlan بالخصوص، للتعبير عن تراثهم الفكري بمصطلحات غربيّة كي يعرفوا به (ذلك أنّه لم يُقدّم معلَم التجربة، فإن الانتقال من إطار إلى آخر، يبقى مطروحاً للعمل). 2- إن صياغة مونغ تسو التي أوردناها والتي تؤسس في التراث الصيني النفاذ إلى المفارقة، لا تُقرأ بنفس الطريقة التي تُقرأ بها البرهنة الكانطية. فهناك إيضاح لحدس أساسي لا استدلال مقطعي. ويمكن أن نقارب بين مناهج التفكير بنظمها ضمن مسألة مشتركة، وجعلها، انطلاقاً من ذلك، تتفاعل وتعمل، لا أن تفحصها دفعة واحدة على نفس المستوى.

كذلك لا تخضع عبادتها لأيّة متطلبات إضافية. تتوجت العودة إذن إلى توصية البداية : يكفي أن نكون على وعي، ببساطة أن نبقي وعينا حاضرا بواسطة سلوكنا، وأن ندعه يوجد.

2- يبقى أن مونغ تسو يقدم هذه المرّة تدقيقا : فليس الموضوع فحسب «الحفاظ على الوعي» وإنّما «تغذية الطبيعة» كذلك. وإذن فمن غير أن تتطلب «عبادة السماء» التخلّيَ عمّا هو الإنسان طبيعيا، تشترط تكامله. ففيم تسوّغ «طبيعتنا» ذات الأساس الأخلاقي (المدرك بواسطة بسط الوعي) أن تكون «مغذّاة» ؟ يريد مونغ تسو، في مواجهة خصومه من أصحاب المدرسة الطبيعية (وبالخصوص قاوزي Gaozi) الذين همّهم الأساسيّ إيصال حيوية الفرد إلى أقصاها، بغَضّ النظر عن التعاليم الأخلاقيّة التي تعرقلها تعسفا، بل بمعارضة هذه التعاليم، يريد أن يُبَيّنَ، دون أن يناقض هذا المطمح، أن الأخلاق وحدها تفي بهذا. إن النماء الأخلاقي المعزوّ إلى بسط الوعي لا يمكّن من الارتقاء إلى المطلق فحسب، وإنّما يردّ فعله كذلك على شخصيتنا فيوصلها إلى كمالها. بل إن هنا، في نظر مونغ تسو، موطن قوّة لتعليمه، من المحتمل أن تجعله، كما يعترف هو «صعبا على التفسير» (II, A, 2).

إن الأخلاقية تحرّر فينا طاقتنا الحيوية، وترقّيها، خلافا للفكرة القائلة إنّها تنكّدها. إذ بَدَلَ أن تتخفّى الطاقة الحيويّة خلف أنانيّة الفرد، فتذبل فيه بعد ذلك، تستثار في اندفاعها تحت تأثير الأخلاقيّة فتفيض بلا حدود. إنّها كما يقول مونغ تسو، على عكس الضّوَى، «أشدّ سعة» بفضل الأخلاقيّة و«أكثر ركانة» (ولهذا بوسعنا أن تجعلنا راسخي الهدوء) وإذ هي «مشبعة بالاستقامة» ولا تشكو أي ضرر» هي شيبهة بمحيط لا يتوقف عن التّمَوّر». ولهذا تنتهي إلى أن «تَسَعَ كل ما بين الأرض والسّماء». إنّها تطفَحُ عندما «تسير والأخلاقيّة» وإلاّ ذَوَتْ، ذلك أن «عدم الرضا» يخنق الوعي. ويحذّرنا مونغ تسو مرّة أخرى : فتفتّح الحيويّة هذا، ليس موضوع مطمحٍ يُنصب كهدف

ويحصُل كأثر مدروس. فنحن لا نقدر على أن ننمّي الحيوية عمداً أكثر مما نمطٌ نباتاً كي نجعله ينمو. ولكن مثلما نكتفي بعَزْقِ النبتة كي تنمو طبيعيّا (وهذا العمل، بصفته هذه، ضروري)، فإنّما بالإكثار من «مراكمة الاستقامة فينا» يحدث تفتح الحيوية هذا تلقائيا (sponta sua) في نهاية الأمر. ومرّةً أخرى، تحصل النتيجة بصفة غير مباشرة، تحت تأثير تكييف ملائم، فعوضا عن أن تُؤخذ عنوةً، بصفتها موضوع «سَطْوي»، كما يقول مونغ تسو، تصدر عن تحوّل وتمثل موضوع إيناع».

وهذا بالضبط ما يجعل الكلام عسيرا لأنه لا يمكن أن يكون حرفيا بصورة مطلقة ولا مجازيا بحتا. فينبغي أن ينظر إليه في معناه الحقيقي وفي معناه المجازي في الوقت نفسه. إذ يتعلق الأمر بتحوّل محسوس فعلا، يفضي إلى بسط الحيوية ولكن مصدره ليس كذلك (استقامة الضمير). عندما نقول هكذا : «يغذي الإنسان طبيعته»، نقف في نقطة حساسة بين طرفين عند ملتقى المادّي بالأخلاقي، في هذه المرحلة الانتقالية، وهي بصفتها هذه غامضة ضمن السيرورة (ولذا يستعصي التعبير عنها)، حيث يعبّر عن الموقف الأخلاقي ماديا (بمصطلحات الطاقة الحيويّة)، وحيث يستحيل الداعي الداخلي إلى قوّة في الخارج (لأنّها، بخروجها من تفرديّة انعزالها، تجعل هذه التفرديّة تتألق). فليس الأمر أن نلغي التفرديّة (باختراع ماورائيات مناسبة، انظر شوبنهاور) بل ببساطة أن نتجاوزها باتّباع الأخلاق.

وفي نهاية هذا التحوّل، لم يعد المطلق فكرة محضة، بل يصبح أمرا محسوسا، ولا يكون هذا باسم أي حدس صوفي ولا أيّ تَجَلّ، ولكن بالتأثير الوحيد للانبساط الذي تهبنا الأخلاقيّة طاقته طبيعة. فحين تجتاز الشخصيّة الأخلاقيّة حدود تفرديتها، تنفتح على اللامحدود. فـ «تسع كلّ ما بين الأرض والسماء». أو كما يقول مونغ تسو في سياق آخر (VII, A, 13) إنّها باستفاضتها «في الأعلى كما

في الأسفل تنساب في تناغم مع السماء والأرض» وأن روسو، من جانبنا نحن، هو الذي استطاع أن يعرّف بالظاهرة أكثر من غيره، فلا نستغرب إذا لامست صياغاته هنا صياغات مونغ تسو. فماذا علينا غير أن نقدم لأميلي، كي نعلّمه «مواضيعَ تفعل فيها قوّة البوح عن خلجات قلبه، وتوسعه وتنشره بين الكائنات الأخرى بجعله يجد ذاته في خارج الذات؟».

وعلى العكس، ينبغي أن «نسهر على إزاحة كلّ تلك التي تحصُرُه، وتركّزه، وتوتّر مرونة الأنا الإنساني» (E. p. 262) فالمضمونية هي نفسها بين هذا الطرف وذاك : فانفتاح الشخصية الأخلاقية يعارضه انطواؤها الأناني. وإذن فسيجد إميل نفسه «في حالة القوة هذه التي تبسطنا إلى ما وراء ذاتنا، وتجعلنا نُفيض على الآخر النشاط الضافي عن سعادتنا» (ص 270 : هي «حساسية فائضة» كما يقول أيضاً روسو، وهي فيما يبدو لي تترجم جيّداً عبارة : هاوران زهي كي haoran zhi qi» المتعذر ترجمتها).

و لم يوجد، إلى حدّ ظهور نيتشه الذي كثيراً مات اهتم بنقض الأخلاق، أحدٌ يلتقينا هنا. وهذا أقلّ مفاجأة مما يبدو. ذلك أن نيتشه، إذا هاجم «الغيرية» لأنها جاملت كثيراً مذهب الألمية الذي لطّخ، في تُراثنا الاديولوجي، «الشفقة»، ولأنها كذلك موسومة كثيراً بالضمير الطيّب (الضمير السيّء مقلوباً)، وأيضاً بتعليمات الأخلاقية وضغوطها. فليس أقلَّ من ذلك إقراره بأن «الأنانية»، هي أيضاً «خطأ» من وجهة نظر الحياة نفسها (إرادة القوة II، 613). ذلك أن الحياة نفسها تنزع، في اندفاعها، نحو المطلق، لا بصفتها فكرة مجردة، في عالم معقول (وهذا على خلاف كانط)، ولكن بصفتها تجربة (وهنا نقترب، من جديد، من الرواقية). ويواصل نيتشه : «لنتجاوز «الأنا» و«الأنت»، ولنشعر بطريقة كونية». وهذه الصّياغة، على الأقل، توافق فكر مونغ تسو.

3- ألاّ يكون «الخير» قاعدةً تُفرض علينا من الخارج فيُضوي طبيعتنا بإكراهها، بل أن يكون بالعكس مستتبعا منها، ويكون نقطة انطلاق لإيناع داخلي يقود طبيعتنا، بفتحها على المطلق، إلى التفتح، هذا ما يبيّنه مونغ تسو بأشدّ ما يكون منهجيّا، وهو يبني هذا التدرّج (VII, B, 25). «إنّ المرغوب فيه هو الخير» (ليس فحسب ما نقدر عليه وإنما ما يَحسُن أن نرغب فيه)، و«امتلاكه في حدّ ذاته»، يجعل الإنسان أخلاقيّا «أصالة» (أي أننا منذئذ، يسعنا أن نثق في أخلاقيته، وأنها فعليّة فيه) : إنّ المرحلة الأولى هي التي يكون فيها الخير مجرّد موضوع طموح، أما المرحلة الثانية، فهي تلك التي يجسّد فيها الإنسان فعليّا هذا الطموح في سلوكه. ويواصل مونغ تسو أنه بناءً على هذا، عندما تبلغ هذه الأصالة الأخلاقية حدّ «الامتلاء»، تنشئ «الجمال»، وتصنع بإشعاعها على الخارج «عظمة» الفرد. وأن «يحوّل» الفرد مرحلة العظمة عند بلوغه إياها أخيراً، يمكننا أن نقول إنّه «الحكيم». وعندما يصير «خفيّا» يتماهى مع مدى «الفعاليّة اللامرئيّة» التي تقود العالم.

في بداية التسلسل، يذكّرنا كونُ الخير هو ما يمكن أن نرغب فيه بأنّه يطابق ميول طبيعتنا. وفي نهايته يعني كونُ المثل الأعلى الإنساني في «التحوّل» أن الحكمة لا تنشأ مستقلة عن الطبيعة بل على العكس تتماهى وتجدّدها التلقائي. وبالنتيجة تكون الأخلاق، في الأمر كلّه، طبيعية. ويحلّل مونغ تسو بين الطرفين إيناعَ الشخصية الأخلاقية : فعندما لا يعود الخير مرغوباً فيه فحسب : وإنما نتعاطاه ونجسده في السلوك، يتبع ذلك انبساطٌ متواصلٌ (مروراً بمراحل «الفيض» «الإشعاع» «العظمة» إلى غاية «الحكمة»). وتبقى الشخصية التي سئل عنها مونغ تسو، والتي حلّل بشأنها هذا التدرّج، من جهتها، بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية: لأنها لم تستطع أن تثابر باستمرار في سلوكها (انظر ما سبق : «مراكمة الاستقامة») فتنتهي النتيجة إلى أن مثل هذا المسار من النضج لم يمكث إجراؤه.

ويلحّ الشرّاح، في الواقع، على هذا التعارض. ففي بداية هذا السموّ الأخلاقيّ، كي يبسط المرء الخير في سلوكه، ينبغي أن يداوم التركيز وبذل الجهد، ولكن في المرحلة النهائية للحكمة لم يعد هناك أي تطبيق ممكن وكل «أثر» يمّحي : فالحكيم، وقد صار «خفيّا» لم يعد ينماز إلاّ «بفعاليته اللامرئية» (فكرة شن shen[٢]). والمصطلح الذي يستعمله مونغ تسو هنا هو المصطلح الذي يصلح للتعبير، في التراث الديني، عن عالم الأرواح (مثلما نتحدث عن أرواح الموتى)، وعن قوى عالم الغيب. إلا أنه هنا، ليس فكرة دينية بالمعنى التام للكلمة، أو بالأحرى ليس كذلك إلا بصفة محدودة إذ أنه يفيد في وصف الإنسان أو على الأقل الإنسان في ارتقائه إلى مرحلته المثلى (مرحلة «الحكيم») : فاللامرئيّ الذي يذكره له إذن من الفاعلية ما لا يترك «أثراً» قط، لأن الجهد الذي هي مدينة له في البداية لما بلغ حدّه، في نهاية نضج تامّ، انقلب إلى ضدّه أي إلى الطبيعي. ومثلما هو الشأن في كلّ تدرّب نثابر طويلاً، ثم في الأخير يبرز النبوغ وهذا يحدث من تلقاء نفسه. هذه الفعالية التي لا يمكن الإحاطة بها ولا تحديدها، ليستْ أقلّ محسوسيّة في آثارها. وهي التي رأيناها تنفّذ على المستوى السياسي بصفتها سلطة جذب وذيوع ترجع إلى مثالية الأمير. يقول مونغ تسو : «حيثما يمرّ رجل الخير يحوّل، وحيثما يمكث يحصل تأثير لامرئيّ» (VII, A, 13). هناك إذن مفارقة لدى الحكيم إزاء الناس الآخرين، في نهاية هذا التسامي، وإنه بهذا يدرك الحكيم سر السماء المغلق. إلاّ أنّ هذه المفارقة، شأنها شأن ما يخصّ السماء، لا تنجم عن خارجانية جذرية، ولا تتضمّن غيرية مبدئية (على خلاف المفارقة التي تعمّق فيها الإنجيل بخصوص الله). وعلى عكس ذلك المثولية، عند بلوغها أقصى سرعتها وعندما تصير مطلقة، فإنها تبدو لنا مفارقة (من وجهة نظرنا المحدودة إلا أنه ليس هنا مظهر يمكن أن يعارض الحقيقة، وإذن لا مكان للميتافيزيقا). ذلك أن المفارقة في الصين،

على الأقل في مبدئها الفلسفي ليست غير إطلاقية المثولية المنجزة وشموليتها. ولهذا يساوى المدى ذو السر المغلق للحكيم، تلقائيتَه الكاملة. ولهذا أيضاً، ليست المفارقة المدركة في نهاية النضج شيئاً آخر غيرَ الطبيعي.

قد قيل سابقاً : «أن يكون المرء عظيماً، وأكثر، أن يحوّل ذلك». وإن «ذلك» يشمل كلّ شيء. فبوسعنا أن نفهم أن الحكيم يحوّل الآخرين مثلما يتحوّل هو نفسه (إذ أنه في هذه المرحلة القصوى، لم يعد التعارض الأنا/الآخرون قائماً)، وبوسعنا كذلك أن نفهم حرفيّا من العبارة إذ أغلقناها على ذاتها أنه «يحوّل عظمته الخاصة» فما يصنع خاصية الحكيم، في نهاية الأمر، هو أنه لا يقرّ في عظمته، وأنه لا يجمّدها كقاعدة، فهي لا تُقدَّم على أنّها نموذج، وإنّما هو لا يتوقّف عن تحويلها. وهو، على غرار الطبيعة، ما ينفكّ كائناً في سيرورة، ولهذا فإن عظمته، بتحوّلها حسب الظروف، تكون بلا حدّ وبالتالي بلا تصلّب. ولا شكّ أنّنا نتذكّر كونفوشيوس الذي لا يسع مونغ تسو أن يسند إليه صفةً، بل لا يسعه أن يصفه، وإنما يقول عنه فحسب إنّه «اللحظة». ولا يستطيع مونغ تسو أن يقول أكثر من ذلك لأن «عظمة» الحكيم، في أوجها، ذات فعالية أكثر شمولية من أن نقدر على إسناد «فضل» لها (VII, A, 13)؛ إنها تمتزج شديداً بنظام الأشياء، في كل لحظة، حتى أننا لا نستطيع تمييزها. إنها الأشد بساطة والأشد انكتاماً. وبدل أن تعلن عن نفسها بصفة «الحكيم!» تبقى بديهية.

الإحـــالات و الـمـــراجـــع

(1) بخصوص القرابة الفكرية بين كونفسيوس و مونغ تسو يمكن الرجوع إلى : مو زونغسان

MOU ZONGZAN, *De la spécificité de la philosophie chinoise, Zhongguo shexue de tezhi,* Taipei, Xuesheng shuju, 1963, p. 29

(و بخصوص المعنى السلبي لمفهوم **an** يمكن الرجوع، على سبيل المثال إلى ليونيو Lunyu I, 14 أو XVII., 21

(2) *Le fondement de la morale*، ترجمة أوغسط بوردو AUGUSTE BURDEAU، إعادة نشر Le Livre de Poche، باريس 1991، ص 33.

(3) نفس المرجع، ص 160.

(4) انظر فيكتور دلبوس

VICTOR DELBOS, *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant*, باريس Felix Alcan، 1903، ص 117.

(5) انظر أرنست كسيرر E. CASSIRER : Kant et Rousseau. نص أعيد إدراجه في *Rousseau, Kant, Goethe*، باريس، 1991، Belin، ص 42.

(6) *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* ترجمه إلى الفرنسية ر. كمبف، KEMPFT نشر Vrin، ص ص 25-26.

(7) *Fondement de la morale*، بداية من ص 72.

(8) *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*، ص 26.

(9) فكرة منسوبة إلى شي شي ,SHI SHI. انظر وانغ شونغ Wang Chong، الفصل Ben xing. وفي الفصل المتعلق بالفهرسة من Hanshu ما يشهد بأسبقية هذا الموقف على موقف مونغ تسو.

(10) أ. س. غراهام A. C. GRAHAM
«*The background of Mencian Theory of Humain Nature*» Tsing Hua Journal of Chinese Studies 6/1, 2 (1967)
بداية من ص 215.

(11) وقد بقي الخلط بين رسم اللفظين حتى نهاية العصور القديمة كما يشير غراهام Graham.

(12) انظر الفصل 26، حيث يبدو «Jie» غوانزي Guanzi قريبا من أطروحة غاوزي Gaozi.

(13) بخصوص مفهوم المواربة المعتمد في هذا الجدل يمكن الرجوع إلى ما ورد في كتابنا الأسبق :
Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce. Grasset 1995
بداية من ص 215.

(14) بخصوص التمشي القياسي المعتمد في هذا الفصل انظر :
D. C. LAU, *On Mencius'use of the method of analogy in argument* , Asia Major, n.s.,10 (1963) I. A. RCHARDS, *Mencius on the Mind*, وكذلك، Kegan Paul, 1932
بداية من ص 43.
CHAD HANSEN, *A Daoïst Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, 1992,
بداية من ص 188.

(15) وأكبر دليل على ذلك كون Xu Fuguan يورد هذا الجدل معتمدا مفهومي «الذاتية» و«التوق» (yuqiu) في كتابه :

Histoire de la théorie chinoise de la nature humaine, Zhongguo renxinglun shi, Taipei, Shangwu, 1969. 192 ص.

(16) يجب الرجوع إلى غموض كلمة yue لإدراك دلالة «البواعث الذاتية» في الفقرة VI و هو ما يدل على خطأ Lau و Graham في اختزالها في معنى shuo «التفسير».

(17) بخصوص هذا التحول في الفكر الصيني القديم (السابق لكونفسيوس)، انظر خاصة :

MOU ZONGZAN, *De la spécificité de la philosophie chinoise*، ص 19

(18) KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, ترجمه إلى الفرنسية : J, Gibelin, Paris, Vrin, 1994, 65-64 ص ص

(19) «في فساد الطبيعة الإنسانية»، 'Xing e' (كل الإحالات اللاحقة لـ Xunzi تعود إلى هذا الفصل)

(20) *La religion dans les limites de la simple raison*, 82 ص
انظر كذلك :

OLIVIER REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, PUM, 1971, p. 105.

(21) انظر دراسة B. Carnois,

La cohérence de la théorie kantienne de la liberté, Paris, Seuil, 1973, p. 160.

(22) انظر : ص 278 ، *Le détours et l'accès*

(23) تصنيف ثنائي : الإنسانية والإنصاف (ren - yi)، وتصنيف رباعي : الإنسانية، الإنصاف، احترام التقاليد (القدرة على احترام الأولويات الأخلاقية) قابلية التمييز بين القيم : (ren-yi-li-zhi) وتشير هذه التصنيفات

إلى تمييز تدريجي و في نفس الوقت نسبي إلى أرضية مشتركة هي فضيلة الإنسانية. وقد أكد مفكرو الصونغ Song فيما بعد على تجذر الفضائل الأخرى في الإنسانية.

(24) وقد اكتفى مونغ تسو في (VI, A, 15) بالإشارة إلى قضية المعرفة دون توسّع : «لا يمكن إسناد الوعي للأعضاء الحسية إذ هي مغمورة في صلب الواقع الخارجي بحيث إذا ما التقى واقع بواقع آخر اكتفى بجره». و لا يهتم مونغ تسو كذلك بتوضيح الكيفية التي تكون بها الحواس مغمورة أو محجوبة (مظللة) من قبل الواقع الخارجي. فالتقابل بين المنحط و الفاضل فينا المعتمد داخل هذه الفقرة (XI) قد منحها وجهة أخلاقية صرف. و لم تظهر فكرة نقد المعرفة إلا مع Xunzi (jie bie) ومع الموهيين Mohistes المتأخرين.

(25) انظر استعادته لتحاليل المفكرين الصونغ :

SONG, *Xinti yu xingti*, Taipei et Hong Kong, Zhengzhong shuju, 1968, vol.II, p.218.

(26) هذا التأكيد على المعنى الإيجابي لليو You من جهة ما هو انهمام بالعالم ليس خاصا بمونغ تسو (انظر خاصة : الفقر ,Xici Zhouyi، I A, 5) ولا هو كذلك مفهوم نسقي داخل كتاباته فقد نجده مقترنا بالهويا، huan «القلق»، عوض أن يكون مقابلا له (VI, B, 15)

(27) المصدر المشار له أعلاه :

XU FUGUAN, *Histoire de la théorie chinoise de la nature*, p.15
MOU ZONGZAN, *De la spécificité de la philosophie chinoise*, p.14.

(28) يمكن القول بما ذهب إليه روني أ. غوتيي René-A. Gauthier بأن «لا وجود لمفهوم الإرادة عند أرسطو» باعتبار أن «الرذيلة عند أرسطو ليست سوى انحراف للذكاء».

La morale d'Aristote, Paris PUF, 1958, p.81

ولكن هذا لا ينفي كون الأخلاق الأرسطية قد أعدت لظهور مفهوم

الإرادة نظرا لما وضعته من تخصيصات. ويظهر هذا الجانب العرفي بوضوح أكبر داخل أفق صيني. (لدراسة أشمل لمجموع التمييزات التأسيسية، انظر :

ANTHONY KENNY, *Aristotles theory of will*, Londres, Duckworth, 1976

(29) *Histoire de la théorie chinoise de la nature humaine*، ص 176.

(30) نفس المرجع، ص 185.

(31) لقد حاول XU FUGUAN فعلا في كتابه :

La pensée politique confucéenne, liberté démocratique et droitsde l'homme, Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan, Tapei, Editions des années 80, 1979, p.117

أن يبين وجود بوادر مؤسسة ديمقراطية لكنه موقف لا يستقيم.

فـهـــرس

مقدمة الترجمة العربية 7

تـنـبـيـــه 11

I- أمام ما لا يطاق 13
II- تأسيس أم مقارنة (أم مقارنة قصد التأسيس) 19
III- سرّ الشفقة 27
IV- علامات الضمير الأخلاقي 39
V- جدل حول الطبيعة البشرية 49
VI- خيّر هو أم شرّير 59
VII- بحثاً عن طبيعة مفقودة 69
VIII- الإنسانية والتضامن 81
IX- الانهمام بالعالم 91
X- الإرادة الواهية 99
XI- بدون فكرة الحرية 113
XII- العدل يسود البسيطة 125
XIII- الأرض شبيهة بالسماء 137
XIV- هذا ليس كتاب تعليم دينيّ صينيّ 151
XV- الوعي الأخلاقي يتيح المجال إلى المطلق (السماء) 165

الإحالات والمراجع 175

إصدارات دار الجنوب للنشر

سلسلة «عيون المعاصرة»

محمود المسعدي
حدث أبو هريرة قال...
تقديم توفيق بكار

محمود المسعدي
السـد
تقديم توفيق بكار

البشير خريف
الدقلة في عراجينها
تقديم الطيب صالح

البشير خريف
برق الليل
تقديم فوزي الزمرلي

محمد المويلحي
حديث عيسى بن هشام
تقديم محمود طرشونة

حنا مينه
اليـاطـر
تقديم الرشيد الغزي

الطيب صالح
موسم الهجرة إلى الشمال
تقديم توفيق بكار

عبد الرحمن منيف
شرق المتوسط
تقديم حسين الواد

حسن نصر
دار الباشا
تقديم محمد القاضي

محمود المسعدي
من أيام عمران
تحقيق وتقديم محمود طرشونة
قراءة توفيق بكار

إميل حبيبي
المتشائل
تقديم توفيق بكار

علياء التابعي
زهرة الصبار
تقديم هشام الريفي

مصطفى الفيلالي
مـانـعـة
تقديم توفيق بكار

صلاح الدين بوجاه
النخاس
تقديم المنصف الوهايبي

محمد فوزي الغزي
آران خويز أو رجل المعراج
تقديم محمد القاضي

سلسلة «مفاتيح»

الصادق قسومة
طرائق تحليل القصة

محمد القاضي
تحليل النص السردي

حسين الواد
اللغة الشعر في ديوان أبي تمام

محمد محجوب
هيدقر ومشكل الميتافيزيقا

فتحي المسكيني
هيقل ونهاية الميتافيزيقا

جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية

عبد السلام المسعدي
في آليات النقد الأدبي

عبد الفتاح ابراهم
مدخل في الصوتيات

محمد الخبو
مدخل إلى الشعر العربي الحديث

سلسلة «معالم الحداثة»

عبد المجيد الشرفي
الإسلام والحداثة

محمد الشرفي
الإسلام والحرية

رجاء بن سلامة
الموت وطقوسه

عبد المجيد الشرفي
لبنـــات

حياة عمامو
أصحاب محمد

آمال قرامي
قضية الردة

سلسلة «لزوميات المقال»

سبينوزا
علم الأخـلاق
ترجمة جلال الدين سعيد

سبينوزا
رسالة في إصلاح العقل
ترجمة جلال الدين سعيد

سبينوزا
كتاب السياسة
ترجمة جلال الدين سعيد

برمنيدس
القصيـــد
ترجمة يوسف الصديق

جاك دريدا
صيدلية أفلاطون
ترجمة كاظم جهاد

فولتير
كنـديـد
ترجمة الطيب بن رجب

سلسلة «المسرح الحي»

جليلة بكار
جنـون

جليلة بكار
البحث عن عائدة

الفاضل الجعايبي
فاميليا

كتب في غير السلاسل

توفيق بكار
شعريات عربية

توفيق بكار
قصصيات عربية

توفيق بكار
مقدمات

حسن حسني عبد الوهاب
خلاصة تاريخ تونس

محمود بيرم التونسي
مذكراتي

لطفي حجي
بورقيبة والإسلام

Noureddine Kridis
Communication et systémique

Noureddine Kridis
Communication et famille

Sonia Chemkhi
Cinéma tunisien nouveau

Anastasia Chirinsky
La dernière escale

Collectif
Histoire générale de la Tunisie
T. I : L'ANTIQUITE

Sébastien Abis
L'affaire de Bizerte

تمّ طبع هذا الكتاب بالمطابع الموحّدة
10، شارع عبد الرحمان عزام
1002 تونس
ديسمبر 2004

www.alexandra.ahlamontada.com منتدى مكتبة الاسكندرية

« ...إن محاولة فرانسوا جوليان في كتابه هذا لا تنتهي إلى ترجمة نسق فكر أخلاقي صيني ضمن مفاهيم الأخلاقية الأوروبيّة. بل هي على العكس من ذلك تنتهي إلى استحالة الترجمة. ثمة بين الثقافتين مجال غير قابل للترجمة وإن بات غير مستعص على الفهم بفضل هذا الكتاب. ولكن المزيّة الكبرى لفرانسوا جوليان، هو أنه أوقفنا على أنّ استحالة الترجمة إنّما تعني خاصة أنّنا بمحضر وجهين لنفس الظاهرة، وأن إضافة الوجه إلى الوجه إنّما تكشف أن إطلاقيّة الأخلاق وهم، وإطلاقيّة المبدإ وهم آخر، وأن الصراع قد يكون آخر الأمر نتيجة لذلك الوهم... ».

من مقدمة محمد محجوب

فرانسوا جوليان

أستاذ فلسفة بجامعة الصربون (باريس VII) وهو في نفس الوقت اختصاصي متعمق في معرفة ودراسة الحضارة الصينيّة. وهو رئيس المعهد العالمي للفلسفة

آدم

ISBN : 9973-844-37-8

الثمن : 5.600 د.ت.