

المحاضرة الرابعة:

الأخلاقيات الشرقية كمقاومة للإنسان الطبيعي.

بحث في صدى الإيطيقا الهندية والصينية في الفكر الأخلاقي المعاصر.

تمهيد: تطبيع الأخلاق.

يعتقد الدكتور "يونج شون كيم" [وهو أستاذ بقسم الفلسفة في جامعة رودايلند - كينستون بالولايات المتحدة الأمريكية] بأن هناك خصائص تميز الروح الشرقي عن الروح الغربي. والحقيقة أن هذه الفكرة قديمة جدا، فهي لم تصدر عن منطق الفكر الغربي فقط في معرض "استشراقه" القديم والحديث والمعاصر، بل نجدها أيضا صادرة من أبناء الحضارة الشرقية ذاتها. لكن كلّ يحدد هذا التمييز لصالح حضارته. لذا نجده يقول: "بينما الفكر اليهو - مسيحي Judéo-chrétien فكر إيماني في جوهره، نجد الفكر الشرقي في مجمله يتميز بالنزعة الإنسانية، أي أن الفكر الأول يركز على قضية الله والثاني على قضية الإنسان. فالفلاسفة الشرقيين لا يدعون بالوحي المطلق - ما عدا بعض الاستثناءات في الهندوسية".¹ وما يهمنا من هذا التحديد، على الرغم من أنه قابل للمراجعة من عدة جوانب، هو أثر هذه الخاصية في بنية الأخلاق بالنسبة للحضارات الشرقية الكبرى، ونقصد طبعا الحضارة الهندية والصينية. أي هل كُنْ فكرها ذو طابع إنسي ومستند على التجربة الفردية الخاصة بمعزل عن منطق التعالي المألوف في الأديان السماوية المعروفة لاحقة،² يجعل من تصورهم الخلفي

¹ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، ترجمة طلعت مراد بدر وحديد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار - البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص 14-15-83.

² نشير إلى أن الدكتور يونج شون كيم قد اعتبر الإسلام من الأديان الغربية إلى جانب اليهودية والمسيحية. ونحن هنا نتساءل عن حقيقة هذا التصنيف: هل هو ناشئ عن جهله بالفروق التفصيلية والفاصلة بين هذه الأديان التوحيدية الثلاثة، رغم كون ثقافته غربية تماما على حد تقرير الدكتور ديفيد فريمان رئيس قسم الفلسفة بجامعة رودايلند - كينستون ؟ أم أنه يسير وفق استراتيجية مقابلة الروح الشرقي الحدسي والصوفي في مقابل الروح الغربي الواقعي والمنطقي والموضوعي ؟ أم أنه اتبع نهج الدرس الاستشراقي الذي يرى في الروح الإسلامي النهاية القصوى للتصور الديني اليهودي - المسيحي ؟ إنها أسئلة مهمة، لكن الحيز البحثي المقطع لهذا الفصل لا يسمح لنا ببحثه البحث الكاف. للتوسع في حكم يونج شون كيم يرجى العودة ل:

يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 27-28.

مختلف عن التصور الخلقي الديني الذي يجعل الأخلاق نتيجة للدين، وهو المنطق الذي رأيناه في التقسيم الثلاثي الذي قدمه الدكتور طه عبد الرحمن للعلاقة المحتملة بين الدين والأخلاق ؟ سيكون هذا الفصل محاولة جدية لفحص هذا الافتراض الذي صدر من مفكر ذو أصول شرقية لكن ثقافته، بالمقابل، غربية تماما. كما سنعمل على ملاحقة بعض المبادئ الأخلاقية المعاصرة في أصولها البوذية، ونقصد طبعا الحركة الأخلاقية التي احتجت ضد التجريب على الحيوان. على اعتبار أن من بين مبادئ الفلسفة الأخلاقية البوذية نجد النصيحة التي تؤكد على عدم قتل أي موجود مهما كان.³ لأن القدسية ليست محصورة في الإنسان فقط، بل أن كل شيء هي تجلي لها. مما يطرح مسألة العنف ضد الطبيعة والحيوان معا، وهي أسئلة حاضرة بقوة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة التي احتجت على الموقف اللا أخلاقي للعلماء من الموجودات الإنسانية وغير الإنسانية معا. والحقيقة أن الإحساس بإمكانية امتداد المواقف الأخلاقية الإنسانية إلى الطبيعة الحية وغير الحية قديم، إذ نجد له حضور في المدونات الإغريقية. فعلى سبيل المثال نجد "بلوتارك" يشير إلى "أن القانون والعدل وفقا لنواميس الطبيعة لا يطبقان إلا على البشر إلا أنه يمكن نشر احساننا وطيبتنا في دائرة تشمل المخلوقات التي لا عقل لها (...). ومما لا جدال فيه أن واجب ذي القلب الرقيق أن يحتفظ حتى بالخيول والكلاب الهرمة. وأن لا تكون عنايته بها قاصرة على وقت نفعها له بل تمتد منذ أن تكون أمهارة وجراء حتى تتفق".⁴ مما يدل على أن المجال الأخلاقي قد يشمل كل الموجودات، وبمعزل عن الحسابات النفعية الضيقة. لكن، هناك منطق آخر، لا يقل قوة ومنطقية عن منطق تحريم التجريب على الحيوان، على أساس أن الإنسان قد سخر الحيوان في كل المجالات، فما المانع من أن يسخره في المجال الطبي والصحي. في هذا السياق يقول الطبيب الفرنسي كلود برنار مجيبا عن السؤال المؤلف: "هل ينبغي اجراء التجارب على الكائن الحي ؟ أما أنا فمن رأي أن هذا جائز كل الجواز. والحق إنه ل يبدو غريبا أن يجاز للإنسان استخدام الحيوانات في جميع منافع حياته ومأكله، ثم يحرم

³ C.C.J. DE Bunsen: Dieu dans l'histoire, traduit A. Dietz, édition Librairie Académique, Paris, 1868, p 166.

⁴ بلوتارك: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد الثاني، ترجمة جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 699.

عليه من بعد ذلك استخدامها لزيادة المعارف في أكثر العلوم نفعا للإنسانية (...). لن يمكن انقاذ الأحياء من الموت إلا بتضحية البعض منهم، فينبغي أن تجرى التجارب في الإنسان أو الحيوان".⁵ ولئن كان هناك تراتب أخلاقي في أذية الإنسان وأذية الحيوان أثناء التجريب، فإن الموقف العاطفي لا يجب اعتباره بالنظر إلى المنافع الكبرى لهذا الألم، على الإنسان وعلى الحيوان معا. فلا يجب البحث عن عدالة مثالية في هذا الوجود، إذ أن سعادة اللاحقين، لا تكون إلا بشقاء السابقين، وهذا يصدق على الإنسان والحيوان معا. إن منطق الواقع أقوى دوما من منطق القيمة.

أولاً- الفلسفة الأخلاقية البوذية.

تتفق كل الدراسات التاريخية حول تطور الحركات الدينية الهندية على أن الديانة البوذية كانت ردة فعل قوية ضد الديانة السابقة عليها وهي البراهمانية. والتي يمكن وصفها بأنها قائمة على نظام العزل العنصري أو الـ Apartheid . لأنها مؤسسة على عقيدة التراتب الاجتماعي الصارم، وقد ورد في كتابهم المقدس المسمى "رج فيدا" Reg Veda ما يلي:⁶ رجال الدين أو البراهمانيين ولدوا من فم براهما [وهو الإله الأعظم] أو هم كلمة الرب تحديداً، وفي المرتبة الثانية نجد الجند والعسكر الذين ولدوا من ثدي الإله براهما، أما المزارعون الأقل مرتبة فقد ولدوا من عورة هذا الرب العظيم، وفي مؤخرة الترتيب الاجتماعي نجد الشحاذون وبقية الغوغاء والفقراء العراة، الذين ولدوا من أدنى أعضاء براهما وهي أصابع قدميه.⁷ إن الملاحظ على عقيدة البراهما هو الصرامة في القسمة الطبقيّة مما

⁵ كلود برنار: المدخل لدراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد و حمد الله سلطان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 106.

⁶ كتب الهند المقدسة من أقدم الكتب على الإطلاق، وهي سابقة بكثير على الأشعار الإغريقية التأسيسية ذاتها، فهي تعود إلى القرن الـ 18 قبل الميلاد. وكلمة "فيدا" هي المقابل الهندي لكلمة حكمة. للتوسع يرجى العودة لـ: بيبير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 8.

⁷ مايكل كاريدرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 229، 1998، ص 164.

يجعل هذا المجتمع مغلق مسبقاً، بحيث تقتل وتكبح القدرات الفردية في الطبقة السابقة على الفرد ذاته، مما يمنع حدوث التغير والنمو الاجتماعيين، وهذه هي خاصة المجتمعات المغلقة التي تتمزج الثبات، وربما أن أفلاطون قد تأثر بهذا التصور الاجتماعي عندما قسم النفس إلى أقسام تقابلها الطبقات الاجتماعية المعروفة في كتابه الجمهورية وغيرها من المحاورات.⁸ كما أن هذا التقسيم الحاد موقف أخلاقي غير مشرف، حيث يتم ادانة الناس بمجرد كونهم ينتمون إلى طبقة أدنى، وفي هذه الإدانة تتحل الرابطة الإنسانية المشتركة، على اعتبار أن البراهماني يعتقد بأنه إنسان أعلى من البقية، ولا يربطه بالطبقات الدنيا أي رابط. وكما هو ملاحظ أيضاً، فإن نظام التراتب البراهماني يدل على كونه مؤسسة اجتماعية مخطط لها عبر استراتيجية مدروسة، بحيث تم وضع الجند وهي القوة الحامية للشرفاء في مرتبة قريبة منهم، حتى يتم منع أي ثورة أو انقلاب اجتماعي محتمل من الطبقات الدنيا. بل أن هذه العقيدة توحد إلى حد كبير بين التمسك الديني عند الطبقة البراهمانية والحماية الحربية عند الطبقة التالية لها. لذا فقد تم تشكيل تصور موحد ومتعدد للإله براهما: "براهمان هو واحد ومتعدد،

⁸ في قضية شرقنة أفلاطون، أي تأثره بالحضارات الشرقية، سواء الهندية أو المصرية، أثارت دراسات وسجلات عديدة، لكن نريد فقط التنبيه إلى أهم الكتب التي تناولت المسألة هي:

- ديوجينيس اللارتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، الكتاب الثالث، فقرة 6، ص 246.

- Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, traduit Geneviève Bianquis, édition Gallimard, Paris, 1995, livre 1, § 380, p 183.

- Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée, tome 3: Nietzsche et le transforme intellectualiste –la dernière philosophie de Nietzsche, édition Gallimard, Paris, 5eme édition, p 390.

لكن الدكتور "يوج شوون كيم" لا يربط بين البراهمانية والأفلاطونية بقدر ما يلاحظ تشابه بين تصورات البوذية والمثل كما تصورها أفلاطون. يرجى العودة لـ:

يوج شوون كيم: الفكر الشرقي – مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 85.

في قضية انغلاق الطبقات في المجتمع الهندي وغيره من المجتمعات، فيما يسمى بالمجتمع المغلق، يمكن العودة للكتب التالية:

- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، ص 105-107-109-129-193.

- كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداءه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 15-187. وأيضاً كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 396.

براهما هو الإله المنتسك (أجنى) والإله المحارب (أندرا).⁹ وأخيرا يمكن ملاحظة التجسيمية المفرطة في تصور الإله البراهماني، بالنظر إلى اعتباره مخلوقا على هيئة البشر؛ فله رأس، وأذرع وأثناء، بل حتى مؤخرة مثل البشر ! وهذا أقصى تصور شنيع يمكن حمله على الكائنات المقدسة. لذا يمكن تأكيد مدى البدائية الفجة في هذه الديانة الهندية السابقة على البوذية، إلى جانب ظلمها الاجتماعي كتعبير عن موقفها الأخلاقي السلبي من مشكلة الإنسان.

لكن الثورة التي قامت بها البوذية ضد البراهمانية لم تكن ثورة مطلقة وراديكالية، بل تم الاحتفاظ بعدة عقائد نظرية على الأقل، على الرغم من نبذ المقابلات الاجتماعية التي تجسدت في الظلم والتراتب الطبقي العنيف. وهذا يعلمنا أن الثورة مهما كانت جذرية، تبقى تحتفظ بشيء ما من النظام القديم. سواء في الجانب السياسي أو الجانب الفكري أو حتى الديني.¹⁰ لذا نجد الدكتور "يونج شوون كيم" يؤكد قائلا: "نشأت البوذية في الهند ضمن المحيط الديني والاجتماعي للهندوسية، كما هو الحال مع المسيحية في المحيط اليهودي بفلسطين. فقد قبلت البوذية مفاهيم الهندوسية من الحلول [السمسار]

⁹ يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 30.

¹⁰ Alexis Tocqueville: L'ancien régime et la révolution, éditions Gallimard, Paris, 1967, p 62.

وفي حالة التاريخ الإسلامي، يمكن ملاحظة أحكام مشابهة في كتاب:

محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1985، ص 178. يقول: "إن انتشار الحادث الإسلامي لم يستطع في أي مكان - وحتى في الجزيرة العربية- أن يحذف الوقائع الخاصة بالعوالم الجاهلية حذفا تاما". وأيضا كتاب طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإثتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 202. يقول: "ينزل الإسلام منزلة القدر الديني المشترك بين كل الأديان السماوية، بل منزل الدين الجامع لكل الأمم التي اعتنقت هذه الأديان (...). الإسلام يحفظ من سابق الأديان والشرائع روحها". وفي نفس السياق نجد أيضا قول مارتن برنال Martin Bernal الذي درس جيدا العلاقات الحضارية بين المدينيات القديمة: "الإسلام، قد خلق بداية جديدة تماما على الرغم من حفاظه على بعض المؤسسات والعلوم والفلسفات المصرية والاعريقية البابلية". يرجى العودة لموسوعته التالية: مارتن برنال: أثينا السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة محمد حمدي إبراهيم وأبو اليسر فرح وآخرون، الجزء الثاني، المجلد الأول، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 46. ونفس صورة الفكرة نجدتها في الثورة الاشتراكية مثلا: "تتصور النظرية الماركسية الكلاسيكية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية في شكل ثورة سياسية: فالبروليتارية تدمر الجهاز السياسي للرأسمالية ولكنها تحافظ على جهازها التكنولوجي وتخضعه للتشريك. إن لفي الثورة استمرار". نقلا عن:

هريارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988، ص 58.

وقانون السبب والمسبب [الكارما] لكنها رفضت منها نظام الطبقات".¹¹ وبالفعل، فإن أغلب الثورات تنطلق من القلق الاجتماعي أكثر مما تنطلق من القلق الفكري، على الرغم من الترابط الموجود بينهما. عاش بوذا في القرن السادس قبل الميلاد، وهو نفس تاريخ انطلاق الفكر الفلسفي الإغريقي في الجزر الملطية. مما يؤكد انفصال التنظير الهندي عن التفكير الإغريقي. وقد كان من عائلة ملكية تنعم بكل صور الرخاء والكفاية والترف، تزوج مبكراً وأنجب أطفالاً كثر.¹² وعلى الرغم من أن هذا الأمير الذي يسمى حقيقة "جوتاما سيدارثا" والملقب لاحقاً بـ "بوذا" بمعنى المنتور أو المتيقظ،¹³ قد عاش كل مسرات الحياة ومُنِع من رؤية الجانب المظلم من الوجود، إلا أن المشاهدات الأربعة قد غيّرت حياته بصورة جذرية. فقد شاهد خارج أسوار القصر الرافه الذي جَمَل وزَيّن له الوجود على غير حق وحقيقة،¹⁴ ما يلي:

1- رجلا عجوزا أشيب الشعر، تساقطت أسنانه، منحني القامة...

2- رجل مريض يعاني ألم عميق.

3- جنازة والناس يندبون.

4- زاهد قد كسى التراب وجهه يتجول باحثاً عن التحرر.¹⁵

إنها ملاحظات صادمة بالنسبة للأمير عاش أكثر من عشرين عاماً في قصر لا يرى إلا ما يسر الناظرين. خدعه القصر من خلال إخفاء الوجه الآخر للوجود، الذي يتضمن الألم والموت والمعاناة

¹¹ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 53- 65.

¹² محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، الجزء الأول - الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، نشر جروس برس، طرابلس، الطبعة الأولى، 1988، ص 210.

¹³ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 136.

¹⁴ لذا كان شعار بعض الفلسفات الأخلاقية الحديثة والمعاصرة: "لنقبل إذن مبدأ قسوة الواقع ! لنجنب تجميل أي شيء ! ! ! للتوسع في هذه النظرية يمكن العودة لـ: جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عوידات للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 38.

¹⁵ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 54، 56.

والنقص. لقد أيقظت هذه الملاحظات بوذا من سباته الأنطولوجي الطويل الذي عاشه داخل القصر، يمكن اعتبار هذا القصر بمثابة كهف مظلم منعه من رؤية الحقيقة، لذا يجب الاستيقاظ والخروج وهذا هو جوهر الفلسفة البوذية، بل كل الفلسفات الأصيلة لاحقا.

المسألة الأولى التي يمكن ملاحظتها هي أن تجربة بوذا إنسية خالصة، أي نابعة من إحساسه وملاحظاته بعيدا عن أي تعالي أو إحالة ريانية. لذا فالبوذية "في أساسها ذات منحى سيكولوجي طالما أن الإيمان بالإله ليس جوهريا، كما أن الإله ليس مطلقا أو نهائيا. لهذا يصفها البعض بالإلحادية. فالحقيقة المطلقة ليست الإله بل بوذا".¹⁶ لذا نتحدث عن تأليه بوذا، الإنسان المصلح والثائر، على اعتبار أن اللاحقين من الهنود أصبحوا يعبدونه.

تبقى المسألة الثانية وهي المرتبطة بالأخلاق البوذية. والتي لا تتفصل عن الاكتشاف السابق وبعض العقائد البراهمانية التي أشرنا إليها سابقا وهي التناسخ والسببية. وهذا يثبت الترابط القوي بين البنية الميتافيزيقا للثقافة مع البنية الأخلاقية لها. فالاعتقاد بتناسخ الأرواح مثلا، يطرح مشروع إيطيقي يتمثل في الخلاص منه أو النجاة من العذاب التكراري. ولا يمكن ضبط القواعد الأخلاقية، إلا بالنظر إلى الحقائق الوجودية كما لاحظها بوذا وأتباعه اللاحقين، وهي ما يعرف باسم الحقائق الأربعة les Quatre vérités، وهي:

1- الوجود [هو] L'existence est souffrance: ¹⁷ وهذا يدل على أن المعاناة ليست حدثا عرضيا يطرأ على الوجود، بل بمجرد أن يوجد الإنسان يدخل في حلقة من الألم لا تنتهي أبدا. ومن المفيد، في اعتقادنا، الإشارة إلى أن هناك فرق جوهري بين قولنا "الوجود معاناة" وقولنا "وجود المعاناة".¹⁸ لأن العبارة الأولى تدل على أن ماهية الوجود معاناة، في حين أن الثانية توحي بأن هذه

¹⁶ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 56.

¹⁷ C.C.J. DE Bunsen: Dieu dans l'histoire, Op.cit, p 167.

¹⁸ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 58. وأيضا: محمد عبد الرحمان مرجبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 218. كلا المرجعين يستعملان عبارة "الألم موجود" وهي مختلفة جذريا عن العبارة

المعاناة حدث عارض يطرأ على الوجود، وبالتالي يمكن تفاديه كحادث مؤقت. وربما هذه الفكرة هي التي طرحها الفيلسوف الإغريقي أناكسيماندريس الذي قال جملة غامضة أذكت الاجتهاد التأويلي الألماني المعاصر، وهي الجملة التي تقول: "إن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها، حسب نظام الزمن".¹⁹ أما هيدجر فقد أشار إلى هذه المسألة في مقالة له بعنوان "كلمة أناكسيمندريس" *la parole d'Anaximandre*. حيث عاد إلى ترجمة هذه الكلمة عند نيتشه وعند "هيرمان ديلز" الأستاذ بجامعة برلين، الذي نشر كتابا عنوانه "شذرات السابقين لسقراط". ثم قدم ترجمته الخاصة وهي: "بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تقضى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني".²⁰ وفيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيتشه لعبارة أناكسيمندريس القائلة: "تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكل لتصير أشياء جزئية". بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، واعتبرها بالغة العمق والدلالة.²¹ ومن الواضح جدا أن هذه القولة القديمة تدل على مشكلة كون الموت هو ذاته عقاب على الميلاد، وبمجرد ما يوجد موجود ما يكون قد ارتكب خطأ أو جريمة من خلال اخراجه لموجود آخر من الوجود. لذا فالوجود ذاته يفهم بوصفه ظاهرة أخلاقية لأنه حدوث للخطأ، بل خطأ أصلي. ومن الأمور الظاهرة على هذه المعاناة نجد الميلاد،

الأخرى: الوجود ألم. لأن الأولى تثبت وجود الألم وهذا أمر لا يحتاج إلى برهنة أصلا، في حين العبارة الثانية تثبت الطابع المؤلم للوجود ذاته. وبين هذا وذاك بون مفهومي شاسع.

¹⁹ فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، § 4، ص 50.

²⁰ Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, Paris 1962, p 388. Le texte d'Anaximandre est le suivant: " D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps".

²¹ هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح و حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 127 - 129.

والشيخوخة والمرض والموت...الخ. وكلها دالات على كون المعاناة ماهية وجودية وليست أعراضاً فقط.²² والأكد أن بوذا كان يتحدث عن المفهوم الأول الذي يقر بأن الوجود معاناة في حقيقته، ولم يكن يقصد وجود معاناة في داخل الوجود، لأن هذه الملاحظة مألوفة وبديهية بالنسبة لأي إنسان.

2- الرغبة هي السبب في المعاناة *la souffrance est reconnue comme une conséquence nécessaire de certaine causes*²³ فطلب الملذات المتنوعة، من أبسطها مادية إلى أعلاها نفسية مثل طلب السلطة والغلبة، هي السبب في كون الوجود معاناة. وهنا نلاحظ تطبيق مبدأ البراهمانية، السابق الذكر، المرتبط بالسببية. فالأهواء المتجذرة في الطبيعة الإنسانية هي السبب الأصلي لكل الأحزان التي نلاحظها. والمشكلة الحقيقية أن هذه الأهواء مغروزة في الموجودات، لذا فإنها والحياة شيء واحد، فأن نحيا معناه أن نرغب ونطلب ونهوى ونولع.

3- وفق مبدأ السبب والمسبب، فإن نهاية المعاناة مرهون بطمس الرغبة واطفاء الشهوة. لذا فإنه من الواجب وضع حد للمعاناة *il faut mettre terme à la souffrance* عن طريق قتل الرغبة،²⁴ بمحقها تماماً، وليس تأجيلها أو إسكاتها...الخ. فلا حل وسط يحفظ مع الرغبة والتحرر من الألم. ويشرح شوبنهاور المسألة من خلال المقاربة بين البوذية والرواقية قائلاً بأن بلوغ الأتراكسيا وراحة البال لا يكون إلا بالإصغاء للعقل عن طريق محق أعباء الحياة وأشكال الشقاء التي تملأ الوجود.²⁵ إن الوجود ذاته خدعة كبرى لا يجب الثقة بها، وقد تنبه الهنود في حكمتهم إلى ذلك: "الحكمة القديمة للهنود التي تعلن أن "المايا" Maya، أي حجاب الخداع الذي يطمس أعين الفانين، ويجعلهم يرون

²² محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 215. وأيضا يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 58-59.

²³ C.C.J. DE Bunsen: Dieu dans l'histoire, Op.cit, p 167.

²⁴ يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 58-59.

²⁵ آرثور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثل، ترجمة سعيد توفيق، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، فقرة 16، ص 177.

عالمًا لا يستطيعون أن يقولوا عنه أنه يكون أو لا يكون، لأنه أشبه بحلم، مثل بريق الشمس على الرمال الذي يتبدى للمسافر من بعد على أنه ماء، أو مثل قطعة الحبل على الأرض التي يراها على أنها ثعبان [هذه التشبيهات موجودة على نحو متكرر في فقرات لا تحصى من كتب الفيدا وأشعار البورنا]²⁶ ومن الواضح جدًا بالنسبة لنا، الخلفية الهندية لبعض أفكار شوبنهاور الوجودية والأخلاقية، فهو يدخل في سياق انبهار الفكر الفلسفي الألماني بالحضارة الشرقية.

4-سبيل اطفاء الرغبة هو الطرق الثمانية (التي رسمها بوذا في تعاليمه): *il y a une voie pour y arriver, et c'est cette voie que Bouddha a enseignée.* "الرؤية المستقيمة، والتصميم المستقيم، والحديث المستقيم، والسلوك المستقيم، والرزق المستقيم، والجهد المستقيم، واليقظة المستقيمة، والتركيز المستقيم".²⁷ ومن هنا تظهر لنا الفضيلة البوذية الأساسية وهي *la rectitude* أو السداد المرفوق بالرحمة. وربما أن نظرية الأخلاق عند شوبنهاور لا

²⁶ المرجع نفسه، فقرة 3، ص 62.

²⁷ يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 58-59. وأيضاً:

C.C.J. DE Bunsen: Dieu dans l'histoire, Op.cit, p 167.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الاستقامة قد أصبح أساسياً في الديانات الإبراهيمية بما فيها الإسلام. ففي سياق تحديد مراتب المجاهدات الصوفية، يذكر لنا ابن خلدون المرتبة الثانية (التي تتوسط المرتبة الأولى وهي التقوى والمرتبة الثالثة وهي الكشف والاطلاع) كما يلي: "مجاهدة الاستقامة: تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تنهذب بذلك وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتزهيب خلقاً جبلياً كأن النفس طبعاً عليها، والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى درجات (...) إذ الاستقامة طريق إليها (الفتاحة، 5-6). وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة 17 مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التي تجب فيها قراءة أم القرآن إلا لعسر هذه الاستقامة وعزة مطلبها وشرف ثمرتها (...) وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداولتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يحسن من نفسه وهواه، والميل إليه والاعتداد به، بارتكاب ضده بالآخر، كمعالجة البخل بالسقاء، والكبر بالتواضع، والشره بالكف عن المشتبه، والغضب بالحلم [الفرقان، 67 / الأعراف، 31/الاسراء، 29] (...) ثم مع هذا العلاج لا بد من الصبر على مرارته، قال الشيخ أبو القاسم الجنيد: اعلم أن الاستقامة لا يطبقها إلا الأكابر، لأنها خروج عن المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات، والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق". للتوسع والتعمق في هذه المجاهدة يرجى العودة ل: ابن خلدون: شفاء السائل وتزهيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 76-77.

تتفصل عن هذا المنظور الذي يربط بين الأخلاق والرحمة la charité والعدالة la justice.²⁸ وسوف نحلل أدناه قيمة الرحمة تجاه الموجودات كقيمة مركزية في الأخلاق الهندية عموماً والبوذية على وجه التخصيص.

وهنا يأتي مفهوم النرفانا في اللغة البوذية والذي يدل على عدة معان لكنها كلها مرتبطة بالأسس الأربعة السابقة. وقد تم تفسير هذه الكلمة بأنها تدل من الناحية الأخلاقية على "سلام الروح" أو "التخلص من الألم والمعاناة".²⁹ وهو المدلول المرتبط بأسباب الألم الوجودي المرتبط بالرغبة. وبالتالي فإن النرفانا هي تلك الحركة التي تنطلق فيها النفس من حقيقة الوجود القاسي للخلاص منه، لذا فهي نهاية للحزن والمعاناة الوجودية.³⁰ وقد تم استعمال هذا المصطلح في سياق نفسي من خلال أبحاث فرويد وتلاميذه. فقد تم اعتبارها مفهوماً دالاً على الحالة السابقة على الميلاد، وهي الحالة الرحمية التي تمثل جنة الطفل قبل الميلاد. لذا يتم الحديث عن "نرفانا الرحم"،³¹ للدلالة عن حالة التخلص من القلق والصدمات التي تبدأ بالميلاد وتتوالى في عدة مناسبات قلقاً مليئةً بالمعاناة. لكن كيف يتم ذلك على وجه الحقيقة ؟ أي بلوغ النرفانا ؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال المهم، والذي يحدد الطبيعة النهائية للأخلاق البوذية، سنواصل عرض الجانب المادي أو السلوكي لكل هذه المبادئ النظرية.

²⁸ Arthur Schopenhauer: le fondement de la Morale, traduit A. Burdeau, librairie Germer Baillière, Paris, 1879, §17, p 122. Et § 18, p 139.

²⁹ C.C.J. DE Bunsen: Dieu dans l'histoire, Op.cit, p 164.

³⁰ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 14-16.

³¹ هريوت ماركوز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 66-88. ويقول في الصفحة 254 أن "غريزة الموت تعمل تحت قيادة مبدأ النرفانا: فهي تنزع إلى حالة من الارتواء الثابت حيث ينعدم الاحساس بأي توتر، أي أنها تنزع إلى حالة مجردة عن الحاجة". ويواصل شارحاً مدلول الرغبة الأوديبية حسب فرويد في الصفحة 293: ابروس التسكين، وانقطاع الألم، والارتواء الكامل، هو أقرب ما يكون من غريزة الموت (العودة إلى الرحم) وهنا يكون مبدأ اللذة قريباً جداً من مبدأ النيرفانا... "لذا يمكن فهم النرفانا على أنها "خواء للنفس" من كل لذة أو طلب أو سعي أو جانبية وثقل الوجود. يمكن العثور على هذا المفهوم عند:

فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الرابعة: ديانة الحرية وديانة الطبيعة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص ص 75-130.

أما عن الجانب التطبيقي للأخلاق البوذية، فهي مثلها مثل الوصايا التقليدية التي تتطلب الالتزام المطلق، ومن أهم الأوامر القطعية نجد:

1-تجنب الأكل بين الواجبات.

2-تجنب الفراش المرتفع أو المترف.

3-تجنب استعمال الزينة والمجوهرات.

4-تجنب استعمال النقود.³²

ونريد أن ننبه، إلى أنه لا يجب فهم معنى هذه الوصايا الأخلاقية فهما حرفيا، بل هي في الغالب استعارات أخلاقية يرجى منها التصرف بحكمة عن طريق المثال. ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة الأخلاقية - الحكيمة أو الرمزية السرية symbola تتكرر في الفلسفة الإغريقية ذاتها. فمثلا نجد من بين وصايا فيثاغورس الساموسي ما يلي: لا تحرك النار بالسكين. ويبدو أن هذه القاعدة الأخلاقية مبتدلة أو أنها أسرارية أو سحرية غامضة، لكنها في الحقيقة تحمل معنى عميق ومدلول رفيع. يقول ديوجين الدوكسوغرافي متسائلا وشارحا: "ما يقصده فيثاغورس بهذه الرموز السرية: لا تحرك النار بالسكين ؟ [إنه يعني] لا تثر غضب أو حفيظة عليّة القوم أو تطعنهم في كبريائهم".³³ ومن المؤكد

³² يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 82.

³³ ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، الكتاب الثامن، § 18، ص 23.

وقد ذكر المؤرخ اليوناني بلوتارك (120/46م)، قبل ديوجين بكثير، هذه القواعد الفيثاغورية في معرض تأريخه للمُشرع الروماني "نوما بمبوليس Numa Pompilius (672/715 ق م) على النحو التالي:

"كثير من التنظيمات (التي أنشأها نوما) تشابه ما وصفه الفيثاغوريين. فمن أقوالهم "لا تجعل المكيال بمثابة مقعد تجلس عليه" (بمعنى لا نستسلم لدواعي الكسل) . "ولا تحرك النار بالسيف" (أي لا تزيد في غيظ من كان مغتاظا). "عندما تخرج إلى السفر فلا تنظر خلفك" [أو لا تكرر من الحدود راجعا] (أي مت رجلا ولا تتحسر على الحياة وهي تتركك، ولا تتمن أن تعود صغيرا). "وكما هو واضح فإنها قائمة على الوعظ المرموز مما يجعلها مستغلقة للعامة من الناس. يرجى التوسع بالعودة لـ:

أنه يمكن أن نفعل نفس الشيء، من الناحية التأويلية، مع الأخلاق البوذية، كأن نفسر القاعدة الثانية مثلاً، بضرورة الاحتياط من الترفع عن الناس، بمعنى التحلي بخُلق التواضع.

هل يمكن أن نعثر على ما يمكن أن نعتبره "انجازاً إيجابياً" للأخلاق البوذية؟ أو بعبارة أخرى؛ أين يمكن أن نجد معالم راهنية البوذية كمذهب أخلاقي؟ يمكن التأكيد على أن الفلسفة البوذية والمذاهب الدينية – الأخلاقية المجاورة لها مثل اليانية Jainism قد عملت على إرساء النظرة الإنسجامية للوجود، على أساس أن كل الموجودات متساوية أخلاقياً، وبالتالي فلا يمكن تبرير العنف بين الكائنات، بخاصة العنف الصادر من الإنسان بوصفه الأكثر أخلاقية والأعلى وعياً. "فجوهر العقيدة اليانية (مؤسسها هو "ماها فيرا" وهو معاصر لبوذا، مشهورة بأسلوبها القصصي الاستعاري لا الاستدلال العقلي) هي Ahimsa أي "عدم العنف". فواجب المؤمن بها أن لا يلحق الأذى بأحد أو شيء، ومساعدة كل الكائنات وعدم الإساءة إلى أنفسنا كذلك (حين نسيئاً إلى أحد إنما ينطلق حديثنا بدافع من النهم والشره والكراهية، وهذه جميعاً تسيئاً إلى أنفسنا)".³⁴ والحقيقة أن هذه النظرة تدل على القيمة الأخلاقية الأكثر سمواً، والتي تجعل السلم أولى الأولويات الإنسانية. ونحن نلاحظ اليوم العنف المرتكب ضد الطبيعة والحيوان، والذي تجاوز حدود المعقول. فإننا نتساءل عن ماهية الفلسفة الأخلاقية أو النظرية التي تبرر للإنسان سلوكه العدواني ضد الطبيعة بعامّة؟ الجواب يكمن في وجود الخلفية الفلسفة والأنطولوجية التي تجعل الإنسان قيمة مركزية وكل الطبيعة مسخرة من أجله يتصرف فيها كما يريد. والأكد أن هذه الخلفية الفكرية قد سمحت للإنسان، من خلال إيجاد تبرير أخلاقي وديني،³⁵ بأن يرتكب أكبر الفظائع، ويبدد الطبيعة، ويقضى نهائياً على عدة أنواع حيوانية

بلوتارك: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد الأول، ترجمة جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 168.

³⁴ مايكل كاريدرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، مرجع سابق، ص 127.

³⁵ يورد هيريت ماركوز النص التالي، ناقلاً عن رسل، للدلالة على الخلفية الدينية المسيحية تجاه هذه المسألة: "عندما طلبت جمعية الرفق بالحيوان مساندة البابا لها، رفض هذا الأخير الطلب بحجة أنه ليس من واجب الكائنات الإنسانية أن تحب الحيوانات التي لا تشكل إساءة معاملتها خطيئة. وذلك أن الحيوانات لا روح لها." يمكن العودة ل: هريارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع

ونباتية...الخ. في حين أن الفلسفة البوذية وبعض المذاهب المعاصرة لها، قد نظّرت لتعادل أخلاقي بين الإنسان والحيوان والطبيعة. وبالفعل فإننا نجد اليوم الفلسفة الأخلاقية التي تدافع عن حقوق الحيوان المهدورة، خاصة في مجال البحث العلمي والمخبري. إذ أنه تم تقدير عدد الحيوانات المستخدمة في البحث المخبري ما بين 17 و 70 مليون حيوان في السنة الواحدة، وهذا عدد ضخم جدا، وعلى الرغم أن البعض يبرر ذلك بأنها تجارب لصالح الحيوان ذاته، بغية تطوير أدوية له وتخليصه من الأمراض المتفشية، إلا أن العدد الأكبر يُستعمل، في الحقيقة، من أجل صحة الإنسان. بل أنه يتم "بشكل متعمد جرح الكلاب بطريقة تجعل الطلاب يتعلمون كيف يكونون مستعدين لمداواة الجروح والكسور"،³⁶ فمن يشرّع لهذه الممارسات الوحشية في حق الحيوان؟ من المحتمل جدا أن تكون العقيدة الفلسفية التي ترى في الحيوان آلة بلا روح حقيقية سببا رئيسا في ذلك، ونقصد طبعا عقيدة ديكارت التي وضعت خطأ فاصلا حادا بين روح الإنسان وروح الحيوان.³⁷ الأكيد أن الأخلاق البوذية لا تقبل هذه المواقف على اعتبار أنها تقر بالمساواة الأخلاقية بين كل الكائنات، وحتى للأشجار قيمة أخلاقية وأنطولوجية تتمثل في حق الوجود طبيعيا أو الكينونة في حالة الطبيعة.³⁸ لذا فـ "نظرية داروين تتسق مع ما ذهب إليه التقاليد الأخلاقية العظمى الأخرى مثل البوذية والعقيدة اليانية، اللتين

سابق، ص 248. ونجد كلاما مشابها في السياقات الإسلامية، إذ يقول الدكتور طه عبد الرحمن أن "حرمة الأدمي أعظم من حرمة غيره". القول مأخوذ من:

طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 98.

³⁶ ديفيد رزنيك: أخلاقيات العلم - مدخل، ترجمة عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 316، 2005، ص 203.

³⁷ René Descartes: Discours de la méthode suivi d'extraits da la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres, édition GF Flammarion, Paris, 1966, 5eme partie, p p 78-81. "il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre..."

³⁸ وركينه كيلبيسا: إعادة تأهيل الأخلاقيات البيئية المحلية الأصلية في أفريقيا، ترجمة عبد الحكيم بدران، مجلة ديوجين: التفكير والحياة مع الطبيعة، مجلة ربع سنوية تصدر تحت رعاية اليونيسكو، العدد 151/207، مركز مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، ص 23-38.

تريان أن جميع الكائنات المتمتعة بالحواس بشرية وحيوانية، موجودة على قدم المساواة أخلاقياً، وإن اختلفت قدرات كل منهما".³⁹ والجواب على السؤال السابق هو أن من يعتقد بأن قيمة الحيوان أدنى من قيمة الإنسان، وبأنه من المبرر جداً أن يموت ألف فأر أو كلب عوض أن يموت طفل واحد بأحد السرطانات مثلاً،⁴⁰ كل هؤلاء هم الذين شرّعوا للموقف اللاأخلاقي تجاه الحيوان. هذا، ولا يجب أن نسترسل في ربط الموقف اللاأخلاقي تجاه الطبيعة والحيوان بالتعاليم الدينية. فقد أكد عالم الأساطير المحترم "مرسيا إلياد" على أن الديانات الكبرى التي أنتجت الإنسان المتدين أو قل الإنسان الديني الذي يزن كل الأمور بمعياري المقدس والمدنس، تحتفظ بقداصة كبيرة للطبيعة. إذ تعتبر الطبيعة امتداد للحضور الإلهي المقدس، لذا فيجب تقديم الاحترام القدسي لأي فعل طبيعي مثل قطع شجرة أو ذبح حيوان... الخ. في حين أن الإنسان العلماني أو قل اللاديني، ولأنه كذلك، فقد تجرد من اعتبار الطبيعة تجسيد للقداصة الإلهية، مما دفعه إلى الاعتداء عليها بلا هوادة.⁴¹ وما النتائج الكارثية للصناعات الرأسمالية إلا مثال على ذلك. ونحن نعلم أن الرأسمالية تدخل في حلقات متشابكة من العلمنة والدينيوية والأنسنة التي تقابل بصورة واضحة الدينية والتأليه.

إن الفلسفة الأخلاقية البوذية، ورغم قدمها وخصوصيتها الجغرافية، تتسجم كلية مع النظريات الأخلاقية المعاصرة التي تنبعت إلى أن الإنسان عنصر من الوجود، ولا يجب عليه أن يكون أكثر من ذلك من الناحية الأخلاقية، ولا مبرر له بأن يتصرف في هذا الوجود، على اعتبار أنه الحلقة الأقوى أو الأذكى، لأن نظام الطبيعة سينتقم [هنا استعملنا عن قصد عبارة أنثروبومورفية أو إرواحية] منه عاجلاً أم آجلاً. بل أن الموقف الأخلاقي الأصيل هو الذي يذكر الإنسان بوحدة الوجود، وهذه الوحدة أو التناغم الانطولوجي لم تغب أصلاً عن الفلسفات البوذية والإغريقية القديمة. يقول الشاعر التركي المعاصر "رضا توفيق" Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869/1949) معبراً عن نظرية وحدة

³⁹ مايكل كاريدرس: لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، مرجع سابق، ص 79.

⁴⁰ ديفيد رزنيك: أخلاقيات العلم - مدخل، مرجع سابق، ص 208.

⁴¹ مرسيا إلياد: المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص 147.

الوجود من خلال انسجام عناصره، قولا معبرا من الناحية الأخلاقية بالنظر إلى السياق الذي نحن فيه:

طفت كثيرا في عالم العناصر

كنت ريحا هائمة عبر الجبال،

عركت الأرض، تحولت إلى ماء، وفضت،

وبسبب قوة الفيضان، بلغت المحيط،

أحيانا كنت أهبط، أحيانا كنت أعلو،

سبحت في البحار، طرت في السموات

ظبي، استرحت في صحراوات بلا ماء،

ونتيجة لنور الوعي، بلغت مرحلة الحيوان،

وبعد التزامي بالقواعد، بلغت مرحلة الإنسان.⁴²

⁴² ثيري زاركون: عبدة الأحجار، وعبدة الأشجار، وعبدة الحيوانات في آسيا التركية وأوروبا الشرقية، ترجمة محمد البهنسي، مجلة ديوجين، مرجع سابق، ص 51-52. وقد ذكر محمد إقبال هذه القصيدة منسوبة للرومي [ترجمة ثاداني thadani] في سياق نظرية التطور التي توحد الموجودات في العالم الإسلامي، كما يلي: "عشت تحت الثرى في عوالم من تبر وحجر؛ ثم ابتسمت في ثغور زهرات عديدة الألوان؛ ثم جبت مع الوحوش والزمان المتنقل فوق ظهر البسيطة، وعلى متن الهواء وفي مناطق المحيط. وفي ميلاد جديد غطست في الماء، وحلقت في الهواء، وحبوت على بطني وعدوت على قدمي. وتشكل سرّ وجودي كله في صورة أظهرت كل ذلك للعيان، فإذا أنا إنسان. ثم أصبح هدفي أن أكون في صورة ملاك في ملكوت وراء السحاب، وراء السماء، حيث لا يمكن لأحد أن يتبدل أو يموت. ثم أعدو بعيدا، وراء حدود الليل والنهار، والحياة والموت، مرئية كانت أو غير مرئية. حيث كل ما هو كائن، كان دائما واحدا وكلا." نقلا عن:

محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 220.

إن الأخلاقية، وفق هذه القصيدة الجميلة والدالة، هي بداية مرحلة تشكل الإنسان في صيرورته الوجودية، وليس الذكاء أو الوعي كما تحدد في الغالب. ومن الواضح أن هذا التحديد يذكرنا بأطروحة الدكتور طه عبد الرحمن التي دافع عنها بداية من سؤال الأخلاق سنة 2000. وهي أن الأخلاقية هي الفاصل النوعي la déférence بين الإنسان والحيوان وليس العاقلية كما ألفنا في السياقات الإغريقية القديمة.

ومن الملاحظ أن الفلسفة الداروينية، ولأنها لا تعتقد بأن الإنسان منفصل كلية عن التطور من الأدنى، بل تطور عنه، فإنها تتفق مع البوذية وكل نظريات وحدة الوجود التي تقر بالمساواة الأخلاقية لكل الموجودات. بل أن وعي الإنسان يجب أن يبلغ هذه القناعة، بدل أن يدمر الكوكب وما فيه. إن أخلاقيات البيئة والحيوان لهما الشق الأكثر أهمية في علم الأخلاق المعاصر، وكما هو ملاحظ، فله أصول تعود إلى علم الأخلاق البوذية وإلى بعض الملاحظات الإغريقية التي نجدها عند بلوتارك الذي أشرنا إليه أعلاه؛ حيث يقر بموقفه الشخصي قائلاً: "ليس علينا أن نعامل المخلوقات الحية كما نعامل الأحذية والأواني القديمة فنلقى بها خارجاً عندما تبلى أو تتكسر لفرط الاستعمال (...). أنا عن نفسي فلن أقدم قط على بيع الثور الذي يجرب عرثي بسبب تقدمه في السن، فما قولك باستبدال إنسان هرم بأشئ بقطعة نقد تافهة وطرده خارج موطنه إبعاده عن المحل الذي عاش فيه طويلاً".⁴³ لذا فإن كان علينا أن نعيد إحياء غريزة القرب من الحيوان التي فقدناها اليوم، أن نتلمس النصوص القديمة شرقية كانت أو غربية. وقد سارت نظريات الاعتراف المعاصرة في جهة تقدير غير الإنساني،⁴⁴ على أساس أن الاعتراف للطبيعة والحيوان هو درجة ضرورية من الأخلاقيات الحالية.

والتأكيد على التناغم الأخلاقي في الكون، يمهد لأخلاق السلم. وهي القيمة الأخرى التي نعثر عليها في الإيطيقا البوذية والكتب المقدسة الهندية. وبالفعل فإننا نجد قائد الثورة الهندية المعاصر

⁴³ بلوتارك: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 700.

⁴⁴ أكسل هونيث: التشيؤ - دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة كمال نومير، نشر كنوز الحكمة، الأبيار، الطبعة الأولى، 2012، ص

غاندي، قد قرأ الكتب الهندية المقدسة، مثل المهابهرتا، قراءة قائمة على اعلاء قيمة اللاعنف.⁴⁵ أو الثورة البيضاء التي تدل على الرد الأخلاقي القائم على السلم. وأصبحت الثورة السلمية أو الاحتجاج الأبيض موقفا أخلاقيا واسع الانتشار في العالم المعاصر. بعدما كانت كل الثورات حمراء اللون عنيفة الطابع.

رغم كل هذه القيم الإيجابية لفلسفة بوذا وأقربائه وأتباعه، فقد تم تقييم الأخلاق البوذية على أساس أنها "أخلاق الهروب والانسحاب". فما معنى ذلك؟ من الواضح جدا أن الدعوة إلى اقتلاع الرغبة كوسيلة وحيدة لتفادي المعاناة لا يدل إلا على اقتلاع الحياة ذاتها. لأن جوهر الحياة هو الإرادة ذاتها، فكل حي يريد، وفقدان الإرادة هو ذاته فقدان للحياة. فكل كائن يريد الحياة، مما يدل على تماهي الرغبة والحياة. ويقول شوبنهاور الذي اعتنى بفكرة الإرادة بكثافة في مذهبه الفلسفي حيث تحتل قسما بأكمله: "إذا سُئل الشخص لماذا يريد بوجه عام؟ أو لماذا بوجه عام يريد أن يوجد؟ فلن تكون لديه أية إجابة والحقيقة أن السؤال سيبدو بالنسبة له سؤالاً عبثياً. وهذا الأمر في الحقيقة سيكون بمثابة التعبير عن وعيه بأنه هو ذاته ليس سوى إرادة".⁴⁶ ومن المهم أن نلاحظ انتقال هذه النظرية الأخلاقية البوذية إلى الفلسفات الأخلاقية الإغريقية، بخاصة الفلسفات المثالية والصوفية وحتى المدارس المتأخرة عن أرسطو. إذ نجد علامات البوذية في الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية. بل أن حديث الأبيقورية عن الأتراكسيا بما هي "الخلو من الانفعال أو تجنب اللذة الإيجابية"،⁴⁷ فيه من البوذية ما فيه. على أساس أن اللذة الحقيقية عند أبيقور هي انعدام الألم الذي لا يكون إلا بالتخلي عن طلب اللذة أو قل التخلي عن الرغبة الساعية أو النشطة. لذا توصف أخلاقه بأخلاق النقاهاة، التي تدخل إلى العيش في هامش الحياة حيث الهدوء والسكينة في انتظار النهاية بسلام.

⁴⁵ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لتقافات متعددة، مرجع سابق، ص 94.

⁴⁶ أرثور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثل، مرجع سابق، § 29، ص 285.

⁴⁷ أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، الرسالة إلى مينيسي، § 132، ص 206.

ولعل نقد نيتشه للأخلاق البوذية، ونظرا لمذهبه في إرادة القوة والتمسك بالأرض، هو الأكثر قوة وعنفا من بين العديد من الانتقادات الأخرى. فهو يؤول هذه الديانة الأخلاقية من خلال مقابلتها بالديانة المانوية أو حتى البراهمانية، على اعتبار أن هاتين الآخريتين مرتبطتين بالعالم وتعترفان بالتراتب الاجتماعي وتبرران السيطرة والقوة. في حين أن البوذية تمثل الجانب السلبي لكل هذه الخصائص، بحيث أنها توصف بأنها ديانة النفي، أي نفي العالم. لذا فهي أيضا عدمية، من خلال اعدام كل القيم الأرضية المتمثلة في اللذة والسعي والفرح والإرادة والقوة... الخ. فهي ديانة السلب بامتياز، لأنها تهدف للقضاء على المعاناة وكل أشكال الآلام المختلفة من خلال تجميد الإرادة ومن ثمة قتل الفعل في النهاية، إنها ديانة "تقتيل الأولاد" كتمهيد للانفصال النهائي عن الحياة، لذا فهي تشبه المسيحية، أو قل أن المسيحية تشبها. ⁴⁸ لأنهما يمثلان معا علامات المذاهب والديانات العدمية، التي تنفي أي قيمة على الفعل الذي يربطنا مرة ثانية بالحياة التي هي معاناة. إن الأخلاق الحقة، في نسق نيتشه، هي التي تُقبل بعنفوان على الوجود رغم فضاوته وقسوته، وهذه هي الأخلاق التراجيدية. بل أن المفكر "الفرويدو - ماركسي" قد عادل بين عبارتي "غريزة الموت" و "غريزة النرفانا"، ⁴⁹ على أساس أن تحقيق النرفانا بما هي خلاص لا يكون إلا بالتدمير أو الموت الفردي.

وبالفعل فإننا نجد في ملحمة "الباجافاديجيتا"، ⁵⁰ الكثير من النصوص الدالة على هذا المنزع السلبي أو الانسحابي. ومن العبارات الأخلاقية المثيرة للنظر، والدالة على هذه السمة، نجد ما يلي من الحكم المنتقاة:

⁴⁸ Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, Op.cit, § 340, p 162.

⁴⁹ هريبرت ماركوز: الحب والحضارة، مرجع سابق، ص 92.

⁵⁰ بيبير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 92. يقول المؤلفان شارحان مدلول هذه التسمية:

هناك ملحمتان عظيمتان في الهند القديمة (من 2 ق م إلى 2 ب م):

1- ملحمة المهابرتا، وملحمة الراماينا. والوقائع الأساسية لهذه الملحمة هي النزاع بين خطي النسب: الكورافا بقيادة دوريو

دهانا وأبناء عمومته من الباندو بقيادة يودهيشيرا.

- "الورع هو الحكمة، من لا يتأثر بأي شيء إن كان طيباً أو خبيثاً، فلا يفرح ولا يكره، تكون حكمته قد رسخت. من يسحب أحاسيسه بعيداً عن المواضيع الحسية، مثلما تسحب السلحفاة أطرافها من كل جانب، تكون حكمته قد ثبتت."⁵¹

- من استطاع التحكم في أحاسيسه فإن حكمته تكون ثابتة.
- من يحكم العقل بأحاسيس متحولة، فإنها تُسرق حكمته كما تلعب الرياح بزورق من المياه.⁵²
- الرغبة المتأججة تغطي المعرفة وتصبح عدواً أبدياً للحكمة.⁵³

وهذه مقتطفات أخرى من نصوص كاتها – أوبانيشد. تدل على الأساس الثابت للأخلاق الهندية التي تعلن الانسحاب وتتبدل كل تفاعل إيجابي في الوجود:

- إن الخير شيء واللذة شيء آخر.⁵⁴
- تسمى السيطرة المطلقة على الحواس بـ اليوجا، فلقد وصل الإنسان إلى حالة عدم الاضطراب: إن اليوجا هي مبدأ (حياة جديدة) ونهاية (القلق والاضطراب الذي فرضه العالم الخارجي).⁵⁵
وقد ورد في حديث تحريك دولاب شريعة الدهامّا: وهو أحد أشهر الشروحات التي توجز لنا زبدة تعاليم بوذا وهي المعروفة بـ "موضة بينارس":

- حدان يجب ألا يأخذ بهما الراهب:

2- الباجافاديجيتا: هو المجلد السادس من المهابرتا: فيها تم طرح الأسئلة: لماذا علي أن أقاتل؟ لماذا يجب التحرك؟ وما هو الفعل؟ ما هي العلاقة بين الفعل والمعرفة؟ من هو الرجل الحكيم؟ ما هي العلاقة بين الإنسان والحقيقة العليا؟

⁵¹ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 112-113.

⁵² المرجع نفسه، ص 113-114.

⁵³ المرجع نفسه، ص 123. ونجد الأشعار التالية في كتاب بوذا المقدس [قرآن بوذا the Dhammapada]: كم سهل أن يقتلع الريح الشجر الواهن، إن أنت رأيت سعادتك القصوى في الشهوات، وفي المأكّل والنوم، فإنك مقتلع أيضاً". نقلاً عن: الدامابدا: كتاب بوذا المقدس، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2010، ص 11.

⁵⁴ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، المرجع نفسه، ص 129.

⁵⁵ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 134.

- 1- الانغماس في شهوات الرغبات الدنيئة والمشينة والخسيسة، التي لا نفع منها.
- 2- تسخير النفس والتفاني في الإمامة المؤلمة والدنيئة، وبدون مكافأة.
- الحقيقة النبيلة التي تتعلق بالألم: الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم، الموت ألم، عدم تحقيق الرغبات ألم، الانفصال ألم.
- الحقيقة النبيلة التي تتعلق بأصل الألم: إنه عطش الرغبة.⁵⁶
- الحقيقة النبيلة التي تتعلق بإطفاء الألم: إطفاء ذلك العطش.
- الحقيقة النبيلة التي تتعلق بالطريقة التي بها يتم إطفاء الألم: استقامة الرؤية، استقامة النية، استقامة الكلمة، استقامة الفعل، استقامة العيش، استقامة الجهد، استقامة الحضور الذهني، استقامة التركيز العقلي.⁵⁷
- يقول أحد ملوك الهند القديمة (مبدأ اللاعنف تجاه كل الكائنات) : ليكون معلوما أنه كلما سنحت الفرصة لاحترام مذهب الآخر فإنه ينبغي فعل ذلك، لأن فعل كهذا الفعل يؤدي إلى إعلاء كبير للمذهب الذاتي ويقدم خدمة للمذاهب الأخرى. واعلم أيضا أن من يتصرف بطريقة مغايرة، إنه يلحق الضرر بمذهبه ولا يقدم أي خدمة للمذاهب الأخرى. فمن يبجل مذهبه ويحتقر مذهب الآخر، معتقدا أنه بعمله هذا يبرز الجانب المضيء لعقيدته، إنه بفعله هذا سوف يلحق ضررا شديدا بمذهبه قبل أن يلحقه بمذهب الآخرين.⁵⁸ وهذا يكشف عن النتائج المهمة للتسامح على الذات وعلى الغير معا.
- وكما هو ملاحظ، فإن الأخلاق البوذية قد شكلت قاعدة مهمة للعديد من الأخلاقيات اللاحقة عند الاغريق [أفلاطون، الكلبية مثلا] وعند الغرب المعاصر. ففكرة النرفانا قد استوحاها كل من شوبنهاور في فلسفته الباحثة عن الخلاص عن طريق الفن، كما استعملها الفرويديون الجدد في

⁵⁶ المرجع نفسه، ص 138-139. وأيضا كتاب "بوذا المقدس" الذي ورد في خاتمته التي تحمل اسم "سورة الطاهر" ما ينم عن قتل

الرغبة : المرء الذي أسميه طاهرا، هو من انطفأت شهواته، وهو القديس. ص 138.

⁵⁷ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

⁵⁸ المرجع نفسه، ص 154.

سياق دراستهم لمكونات وميكانيزمات النفس بين التلذذ والتخلص. أما مسألة مسالمة الموجودات بما فيها الحيوانات والطبيعة ككل، فهي التي شكّلت مركز قوة أخلاق البوذية القديمة، على اعتبار أنها خالفت المنظور الديني التوحيدي المسيحي اللاحق، عندما ألغت التراتب الأخلاقي بين الإنسان والحيوان والنبات. وفي العموم، فقد وصفت هذه الأخلاق بأنها أخلاق "اللا تعلق"، أي التي نظرت لعدم التعلق والتمسك المفرط بالحياة، والأکید أننا سنجد أيضا أصولا لأخلاق التصوف في الفكر البوذي. لأن الحكماء العراة، الباحثين عن الحقيقة، قد اقتنعوا بزيغ الحياة الظاهرة.

ثانيا - الفلسفة الأخلاقية الصينية.

من المهم لنا أن نشير، بداية، إلى أن الفكر الصيني القديم تميز بالطابع البيداغوجي أو التربوي أكثر مما تميز بالطابع التنظيري أو ما يعرف عند الإغريق بالبناء النظري للمفاهيم والنظريات المنسقة عن طريق تشابك عناصرها في سستام مركب. ولو أنه من الصعب الجمع بين أشهر مدرستين أخلاقيتين في الصين، وهما الطاوية والكونفوشيوسية، إلا أن كلاهما يتلخص في مبدأ "تعليم الطريق". ومن الواضح جدا أن الطاوية تدل اشتقاقا على الطريق، وهذه الكلمة هي عنوان كتاب لاوتزو الأساسي "الطريق إلى الفضيلة"، وأما كونفوشيوس فلم يكن إلا معلما ومربيا، وفي مخططاته كانت عبارة "قال المعلم" أو "قال الأستاذ" هي المسيطرة والمكررة في كل فقرة. ولئن كان هذا الأخير معلما أكثر من كونه فيلسوفا بالمعنى المألوف، فإنه بالضرورة يكون "محدد الطريق" للأجيال الآتية بغية النجاح والحكمة. وعلى هذا فإن اعتبار هذه الفلسفة تربوية يدل على طابعها العلمي والعملي في الأساس، ولئن كان الكثير من مفكري الغرب ينتقد هذا الطابع العملي للفلسفات الشرقية عموما على أساس أنه نقطة ضعف فيها، فلا يجب أن نسايرهم الحكم بالمرّة، إذ يمكن تقريض النزوع للعمل واعتباره ميزة وليس نقصا. إن من يجعل العمل مركز حياته، يدل على عزوفه عن الفكر الخالص والنظر المحض

الذي يخلوا من الفعل. إلى جانب اعتقاده بأن كل شيء يتحدد لنا في هذا العالم فقط، مما يعني أنه لا عالم إلا عالمنا هذا.⁵⁹ لذا تم اعتباره الكونفوشيوسية فلسفة مضادة لكل ميتافيزيقا ممكنة.

والملاحظة الثانية التي قد تفيدنا للتقرب أكثر من طبيعة الأفكار الأخلاقية الصينية هي ملاحظة لغوية في الأساس وتكمل الملحوظة الأولى التي انطلقنا منها والمتعلقة بالطابع البيداغوجي لهذا الفكر. فقد كتب الأستاذ "محمد الحداد"، وهو المتخصص في مقارنة الأديان في الجامعة التونسية، قائلاً: لا تحتوي اللغة الصينية القديمة على مقابل دقيق لكلمة دين والكلمة المستعملة هي "تعليم"، "تعاليم" أو "سيرة".⁶⁰ لكن على ماذا يمكن أن تدل هذه الملحوظة التي قد تبدو جانبية بالمرّة؟ الحقيقة أن عدم وجود كلمة "دين" بالمعنى الدقيق، يعنى أن الفكر الصيني بعيد نسبياً عن التجربة الدينية المتعارف عليها في بقية الحضارات ذات الطابع الديني الخالص. أي الحضارات التي تعتبر الدين مركزي في الحياة، بل تعتبر كل شيء من مظاهر الحياة الاجتماعية يدور تباعاً ومنقاداً للمركز الديني. وكأن هذه الحضارة، إن صدّقنا كلية ملاحظة الحداد في عدم تخصيص مصطلح مستقبل يدل على الدين، حضارة علمانية وعلمانية في أصلها! ونحن نتعجب في هذا السياق لأن العلمانية والعلمانية قد ظهرت في سياقات مختلفة وفي تواريخ متأخرة. ولعل العبارة الدالة أحسن على هذه

⁵⁹ فرانسوا جوليان: جدل في الأخلاق، ترجمة خديجة الكسوري بن حسين وعبد الحميد العذاري ومحمد البحري، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 94.

⁶⁰ محمد الحداد: مقدمة كتاب أخلاق كونية لثقافات عالمية، مرجع سابق، ص 6. ونجد شبه إجماع بين الباحثين على الطابع اللا أسطوري عند الصينيين القدامى، حيث تقول كارين أرمسترونغ في كتابها الموسوم بـ A short History of Myth في هذا السياق: الصينيين لم يخبروا قصصاً عن الآلهة. فلم يكن هناك قصص عن الصراع مع الآلهة، أو آلهة فانية، أو زواج بين الآلهة. كما أنه لم يكن هناك هياكل مكرسة للآلهة، أو قصص عن خلق الكون وبدايته، ولا حتى آلهة البشر (...). بل كانت عبادة الأجداد ذات أهمية جذرية. كما أن الطقوس الممارسة حين رحيل أقاربهم، زودت الصينيين بنموذج عن النظام الاجتماعي المثالي، الذي فهم كعائلة منتظمة بمبادئ الآداب واللياقات ". للتوسع يمكن العودة لـ:

كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 77.

الوضعية الصينية القديمة، هي كون أخلاقيات هذه الحضارة ذات طابع أنثروبولوجي إنسي،⁶¹ وليست أخلاقيات ذات طابع إلهي أو ديني. مما يدل على أنها وليدة التأمل في الإنسان من حيث هو كائن طبيعي تتحكم فيه مختلف الحاجات والأولع، وليس من حيث هو كائن إلهي يجب عليه ما يجب من أوامر والزاميات فوقة أو عمودية. لذا قيل، وعن حق، أن السماء لا تتكلم في الرؤية الصينية القديمة للعالم.⁶² وهذا التحديد يتقارب مع التقرير الذي أكدته الدكتور "مرحبا" على الرغم من فيه من مغالاة عندما قال: "الأخلاق عند الصينيين انفصلت عن الدين. فليس الرجل المثالي هو العابد الخاشع إنما هو صاحب العقل الناضج، والحكيم لا يجب أن يتكلم عن الطريقة، لأن الحكمة لا تتقل إلا بالقذوة والتجربة والألفاظ".⁶³ نقول أن هناك مغالاة في هذا التقرير، لأن الفكر الصيني ليس مفصولا عن السماء بالكلية، بل أن عبارة "الطاو" في المذهب الطاوي تدل، فيما تدل من معاني مختلفة، على الطريق إلى السماء. بل أن "لاوتزو" يجعل الأرض تباعة للسماء.⁶⁴ وهذا ما جعل الدكتور يونج شون كيم يقول مازجا بين الطرفين في الفكر الصيني القديم؛ طرف السماء والتربية: "في الفكر الصيني شغل مفهوم "المساء" و"الطاو" [=الطريق أو النهج] مكانة الحقيقة الأعلى".⁶⁵ وهذا يعني أن

⁶¹ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 68. لكن هيجل يذهب إلى عكس ذلك تماما من خلال تأكيده على أن الفلسفة الشرقية عموما، وهنا لا يخصص الأخلاق حصرا، ليست في حقيقتها إلا تصورات دينية للعالم. وعلى الرغم من أن مفهوم الشرق واسع، إلا أنه يؤكد بأن الصين هي الحضارة الشرقية تماما. يمكن رؤية موقف هيجل من الشرق من خلال الكتاب التالية:

- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 58.

- هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 227-228.

فرانسوا جوليان: جدل في الأخلاق، مرجع سابق، ص 47.⁶²

⁶³ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 252.

لو تسو: الطريق إلى الفضيلة، ترجمة علاء الديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 30.⁶⁴

⁶⁵ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 91.

هناك جمع وتركيب بين الواقعي والحكمي وهو مستخلص الذكاء البشري وبين الحقيقي والمثالي الذي يرمز إلى المساء المفارقة الكاملة.

ملاحظة أخيرة مرتبطة بتاريخ "بزوغ" الفكر الصيني القديم، لأن التقليل من شأن الفكر الشرقي عموما مرتبط بالاعتقاد بأنه ناقل للفكر اليوناني على أساس تأخر أفكاره في الظهور مقارنة بفجر الفلسفة الإغريقية. وهذا غير صحيح، على اعتبار أن أكبر الفلسفات الصينية القديمة قد ظهرت في حدود القرن السادس قبل الميلاد، مما يجعلها معاصرة لكل من الحركة الفلسفية الإغريقية والحركة الفكرية الهندية كذلك.⁶⁶ ولهذا نعتبرها فلسفات ندية من حيث البدايات التاريخية، وأخذ أحدها عن الأخرى لا يدل على الاستنساخ الكلي، بقدر ما يدل على التركيب المثمر فكريا مثلما نجده في الكونفوشيوسية الجديدة المطعمة بالبوذية والأفلاطونية في القرن الثاني عشر ميلادي.⁶⁷ لذا فإن التأكيد على كون الفلسفة الحقيقية قد ابتدأت في اليونان فقط، بسبب حريتهم الفكرية والسياسية مثلما قال هيجل بكل حماسة،⁶⁸ لهو مجرد تأويل منحاز وتهوين لفكر شرقي خاض تجربة فكرية ذات خصوصيات، وليس من حقنا تثمين خصوصيات حضارة وتهوين خصوصيات حضارة أخرى. ولم يفعل هيجل أكثر من أن جعل الشرق ابتداءً باهتًا لضوء الروح والتاريخ.⁶⁹ بسبب غياب فكرة الحرية

⁶⁶ المرجع نفسه، ص 92.

⁶⁷ المرجع نفسه، ص ص 131-133-135. يقول عن الكونفوشيوسية الجديدة التي ظهرت متأخرة في القرن 12 م: "عند وفود البوذية إلى الصين، تبنت الكونفوشيوسية بعض الأفكار البوذية الميتافيزيقية والتأملية. وهذا ما يعرف بالكونفوشيوسية الجديدة. فحاولوا ربط الأخلاق بالميتافيزيقا (وأهم كتاب هنا هو كتاب التغيرات) وأهم ممثلي هذه الفلسفة الجديدة نجد "شو تزو" (1200/1130) الذي جمع بين البوذية والتاوية والأفلاطونية."

⁶⁸ هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 323.

⁶⁹ هيجل: العقل في التاريخ (الجزء الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 188-189. أيضا هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص ص 69-75. وأيضا: جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ترجمة منى عفاوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1954، ص 266. يقول مدعما أطروحة هيجل بعد عرضه لفكرة اليونان حول الحرية والتربية الفكرية: "اليوم نسلم أن كل الناس أحرار، لا نسبة صغيرة منهم".

الحقيقة التي أسس عليها فلسفة التاريخ وتطور الفكر الإنساني بأكمله. وفي هذه النظرية رغم قوتها مراجعات عديدة من طرف فلاسفة التاريخ.

1- إيطيقا كونفوشيوس والكونفوشيوسية: Le Confucianisme

الغريب أن اسم كونفوشيوس Confucius ليس محليا في الثقافة الصينية، على الرغم من أنه الاسم الأكثر شهرة اليوم لهذا المعلم، سواء في الصين أو في غيرها. إذ أن اسمه الحقيقي هو "كونج - فو - تزو" أو "كونج - فو - تسي"، لكن الحملات التبشيرية المسيحية التي قادها الجزويت أطلقت عليه اسم كونفوشيوس، وذاع هذا الاسم الأجنبي (اللاتيني) في حين ضاع الاسم الصيني الأصلي.⁷⁰ وربما هذا يدل على أننا، اليوم، نرى الحضارات الشرقية بمنظور غربي خالص، بل وربما نرى أنفسنا بأحجية غريبة سيطرت علينا دون أن ندري، ومخيلنا عن أنفسنا وتاريخنا وحضارتنا قد تلون بدرجة كبيرة بالصورة التي صنعها الغرب لنا، خاصة الآلة الإستشراقية التي أنتجت صورا نمطية (كليشيه) لا تمت إلى الحقيقة بصلة كبيرة، وما العنوان الفرعي لكتاب "ادوارد سعيد" إلا توصيف صادق ومؤسف

يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 93. وأيضا محمد الحداد: مقدمة كتاب⁷⁰ أخلاق كونية لثقافات عالمية، مرجع سابق، ص 6. ومن الواضح أن التسميات تتخذ منحى غريب في الكثير من الأحيان، فمثلا نجد وهو اسم جده Aristoklê أن اسم أفلاطون ليس إلا صفة لخصائصه الجسمية اشتهرت أكثر من اسمه الحقيقي وهو أرسطوقليس على عادة اليونان في تسمية الأخلاف، كما أن كتابه المسمى "الجمهورية" ليس هو العنوان الأصلي لهذه المحاورات بدليل أنها محاورات في كتابه الأشهر Benedict Anderson ضد الجمهورية أي حكم الشعب. ونجد قصة طريفة ذكرها لنا "بندكت أندرسن" حول تسمية دولة فيتنام. Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. كما يلي: "عند تنويجه في 1802، تمنى الملك جيا- لونج أن تدعى مملكته باسم "نام فيت" (فيت الجنوبية) وأرسل المبعوثين لكي يحصل على موافقة بكين. غير أن المانشو ابن السماء أصر على أن يكون الاسم "فيت نام" (جنوب فيت)... اسم فيتنام لم يكن يحظى عموما بكثير من الاحترام لدى الحكام الفيتناميين منذ قرن مضى. نظرا لصدوره عن بيكين". نقلا عن: بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة - تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة تائر ذيب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 155. وفي مسألة اسم أفلاطون وعنوان الجمهورية يمكن العودة، على الترتيب المذكور الترتيب، ل:

- ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، الكتاب الثالث، § 4، ص 224.

- كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداءه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

لذلك: "المفاهيم الغربية للشرق" Western conception of the orient⁷¹ وفي حالة كونفوشيوس فإننا نتحدث عن "التسميات الغربية للشرق". وهذا يعكس الحالة التي ترتسم وفق ثنائية الاستعداد للإعمار، والقابلية للاستعمار، أو الشمال والجنوب، أو الغرب والشرق...الخ.

من الواضح جدا أن فكر كونفوشيوس تركز حول التعليم والأخلاق، لأسباب يمكن ربطها بالوضع التاريخية التي ظهر فيها. فهو أولا "ينتمي إلى طبقة "رو" التي كانت قد اتخذت من التدريس مهنتها الأساسية. [لذا] أدرك أن الحل الوحيد هو الإصلاح الجذري للحكم، مع التركيز على القيم الأخلاقية والاجتماعية، أي الدنيوية".⁷² ومن البين أن بحثه عن حل تربوي نابع من ملاحظته للحالة السياسية والعسكرية التي أحاطت بالمجتمع الصيني. والتي تميزت بالفوضى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتي تفرز ضرورة تدهور الأخلاقيات ونمو الحروب والصراعات.⁷³ ومن المعلوم أن ازدهار الحروب ليس إلا مظهرا من مظاهر موت الأخلاق وأفولها، إذ أن هناك تناسب عكسي في الوجود بين الأخلاق والحرب، إذ لا يجتمعان في الحضور. لأن الحرب كـ "عنف" إن لم نقل أنها عنف؛ هي "فقد الحوار وفقد للأخلاق معا".⁷⁴ لذا فقد ورد السؤال الكونفوشيوسي على صيغة إنسية خالصة: كيف لنا، نحن البشر، أن نعيش بسلام أخلاقي. إن تربية الإنسان هي نقطة الارتكاز الثابتة في سياق تحقيق هذا الهدف، وهو الذي قال في مخلفه المعروف بـ "المحاورات والتعليم الأكبر (داشوه)": "أن تعرف أين تستقر يعني أن تكون لديك نقطة ترتكز إليها".⁷⁵ وبالنسبة للفكر الطبيعي

⁷¹ إدوارد سعيد: الاستشراق - المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 42. يقول عن حق: "كان الشرق شبه اختراع غربي"، سواء في التسمية أو في القيمة، وأصبحنا نرى أنفسنا من مرايا هذا الغرب المتسيد.

⁷² بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 62. وأيضا: كارل ياسبرس: فلاسفة إنسانيون (سقراط، بوذا، كونفوشيوس، يسوع)، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 1980، ص 128 وما تلاها.

⁷³ يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 94-96.

⁷⁴ طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 9.

⁷⁵ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 65.

المنفتح، فإن الإنسان، لا غيره، هو نقطة الانطلاق الأساسية، لأنه المعطى الحاضر والذي يمكن المساهمة في تشكيكه. إن الإنسان هو الذي يفتح على الإنسان، والإنسان هو الذي أيضا يغلق عليه، لذا فقد أدرك الكثير من الفلاسفة والأدباء أن الإنسان هو مفتاح الإنسان، به يفتح أو يُشكل. لذا فقد قال بعض الإنسيين المسلمين العبارة التي أذاعها أركون ونشرها دون كلل: إن الإنسان أُشكِل عليه الإنسان. وهذا ما كان يقصده "إيتيا كالفينو" عندما قال بأن "جحيم الأحياء ليس شيئا سيكون، وإذا كان من جحيم فهو جحيم الواقع هنا، الجحيم الذي نعيشه كل يوم، الجحيم الذي شكله معا".⁷⁶ نحن من يصنع الأقفاص والسجون، ونحن من يدخل فيها، ونحن أيضا من يصرخ ويثور للخروج منها، ولا أحد غيرنا ! لكن ماذا يعني اعتبار الإنسان نقطة ارتكاز ؟

يمكن ملاحظة منطق بسيط جدا، وفق التفكير الطبيعي، وهو جدل الموجود والمفقود. فالكثير ينطلق في مشاريعه الإصلاحية من المفقود أو الغيبي أو السمائي...الخ، ويهمل العنصر الموجود أو الشاهد أو الأرضي. لذا فإن الانطلاق من الإنسان هو تحديد بسيط جدا يتمثل في أسبقية الموجود عن المفقود. وهذا هو بالضبط منطلق كونفوشيوس وخياره الأساسي، وعندما سئل من طرف أتباعه عن واجباته تجاه الكائنات المفقودة (أي الأرواح والآلهة) أجاب بما يدل على فلسفته الإنسية - الأخلاقية قائلا: "إذا ما كنت غير قادر على أداء ما عليك من واجب تجاه البشر، فكيف تقدر على أدائه تجاه الأرواح." وعندما سئل عن الموت قال: "إذا ما زلت لم تفهم الحياة بعد، فكيف سوف تفهم الموت". واستخلص مؤلف كتاب "الفكر الشرقي" بأن هذه الأجوبة تدل على "النزعة الإنسانية" عند كونفوشيوس.⁷⁷ أي تقديمه مشكلة الإنسان على مشكلة الإله، ومشكلة الحاضر على المستقبل، ومسألة

⁷⁶ زيجمونت باومان: الأزمنة السائلة - العيش في زمن اللاتيقين، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 123.

⁷⁷ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 98. أيضا: جانغ لونغزي: الأمثلة والتأويل - قراءة في الأدب المعتمد في الشرق والغرب، ترجمة فلاح رحيم، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2021، ص 327. "التقليد الكونفوشيوسي إجمالا أكثر انشغالا بالقضايا الاجتماعية والأخلاقية في العالم الإنساني منه بمملكة السماء المقدسة".

الحياة على الموت، والأرض على السماء، أو ما عُرف لاحقاً عند المسيحيين بـ مدينة الأرض أو الإنسان ومدينة السماء أو الله. ويمكن أن نلاحظ بأن هذا الترتيب ينتج عدة نقاط تميز هذا الفكر الصيني القديم وهي: أنه فكر عملي وليس فكر نظري، أي يهتم بالمشكلة الأخلاقية على حساب المشكلة الإستمولوجية وحتى الميتافيزيقية. لذا قرر هيجل بحق بأن "كونفوشيوس رجل أخلاق وليس فيلسوف تأملي".⁷⁸ فلم يكن يهتم بالفهم أكثر من اهتمامه بالعمل والإجراء. واهماله التأمل الميتافيزيقي في مقابل اهتمامه بالتفكير الأخلاقي يدل على أنه من أنصار النظرية الأخلاقية اللا - دينية.⁷⁹ بل أيضاً السياسة اللا دينية على أساس أن تطبيق الأخلاق في السياسة هو ما يجعل التنظيم الاجتماعي فاضلاً وناجحاً وعادلاً، لذا يقول بأن "من جعل الأخلاق أساس الحكم، صار كمثل نجم قطبي، يثبت بالنور مكانه".⁸⁰ وهذا يجعل فكر كونفوشيوس قائم على مبدأ "المركزية الأخلاقية" - *éthico-centrisme* بدل المركزية الدينية. وقد لخص هيجل أساس الفكر الصيني الكونفوشيوسي بنوع من النقد المضمّر قائلاً: "عندما نتكلم عن فلسفة الصينيين، فلسفة كونفوشيوس؛ فلا ينجر الخيال إلا لتلك الأخلاق. فهناك واجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآباء، وواجبات الأشقاء والشقيقات

⁷⁸ فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الثالثة: العبادة وديانة الطبيعة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 176.

⁷⁹ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 269-271. يقول شارحا هذا الموقف: "الأخلاق تنبت من الأرض لا من السماء: كونفوشيوس لا يهتم بالعالم الأخروي ولا بالروح ولا بالأفكار الغيبية (...) وهو إذ دعا إلى صلاة فهي تأمل وتفكير بلا كلام. فهو لا يرجع في فلسفته إلى الأفكار الدينية إلا بالقدر اليسير الذي كان يراه ضروريا لكي يتمسك الناس بالقانون الأخلاقي والحياة الفاضلة". لقد انفصلت الأخلاق عن الدين عنده. سأله بعض مريديه عن الموت فقال: إننا لم ندرس الحياة بعد، فكيف ندرس الموت... أي واجبات الإنسان نحو الإنسان أهم من واجباته نحو الله". وأيضاً: يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 101. وأيضاً: بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 64. والقول الذي نقله من تلاميذه: كان الأستاذ لا يتحدث عن العجائب والقوى والعنف والملائكة (وعدم اهتمام كونفوشيوس بالتأملات الميتافيزيقية والشؤون العسكرية).

⁸⁰ كونفوشيوس: محاورات كونفوشيوس، تحقيق ليوجون تيان ولين سونغ ويوكيكون، ترجمة محسن سيّد فرجاني، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 21.

(...) إنها فلسفة الدولة".⁸¹ يمكن أن نفهم، كما لو أننا لم نتحسس النقد الضمني، بأن الفلسفة عنده أخلاق على وجه التحديد. فلا شيء في الفلسفة بما هي نظر، يمكن أن ينفصل عن العمل والسلوك. ومن المعلوم أن الإنسان الصيني، حتى يوم الناس هذا، يضع "سؤال العمل والتصرف" موضع الأولويات. بل أن ماهية الإنسان عنده أخلاقية في الأساس.

لئن كان موقف كونفوشيوس من القضايا الغيبية موقفا مهما محايذا، لا مدافعا ولا منكرا، فإنه في ذلك يدعو إلى تأسيس المجتمع على التنظيم الإنساني لا على الإرادة السماوية أو الإلهية. وبهذا المنطلق فقد أدرك تماما أن الفضيلة بمعناها العام شيء يُبنى ولا يعطى بصورة مُبهمة، إن الفضيلة الاجتماعية (أخلاقية كانت أو سياسية) تؤسس بعناية فائقة مثلما تؤسس الأغراض المتقنة، لذا فهي نتيجة دراسة وتفكير وتنظيم وتخطيط. وقد ورد في أحد نقولات مريديه الكونفوشيوسيين [مقتطفات من كتاب المحاورات (لونيو)]: "قال الأستاذ: لعل الاقتصاد الدائم هو المثل الأعلى للفضائل. وقلما عمل به القوم منذ زمن بعيد".⁸² ولئن حدث أن حاول البعض تأويل هذه القولة على أنها تدل على "عقيدة الوسط" التي نجدها بقوة في إيطيقا أفلاطون أولا وأرسطو بوضوح، فنحن لا نعتقد بأنه تناولها بنفس الروح الفلسفية الأرسطية، على أساس أنه قد جعل التوسط أو قل الاعتدال الذي قد يعادل هنا الاقتصاد نظرية فلسفية مكتملة العناصر، في حين أن كونفوشيوس لم يقم بهذا التنظير والبناء الفلسفي النسقي، لذا كان هيجل يقول أنها لم تبلغ التحليل الفلسفي العميق.⁸³ إن كون الفضيلة مسألة "اقتصاد" يدل على أنها موضوع عناية ودراسة وتدريب أيضا، ولا يمكن امتلاكها دون الاستثمار فيها. لذا نجده يؤسس بنية تراتبية للحصول على مجتمع فاضل منسجم على الشكل التالي، حيث يقول في "التعليم الأكبر": "إن القدماء الذين يريدون أن تزدهر ممالكهم الفضائل النيرة، كانوا يقومون بتنظيم دولتهم،

⁸¹ هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 240.

⁸² بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 63.

⁸³ هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 233-234. يزايد هيجل في التقليل من شأن كونفوشيوس لدرجة معيبة جدا عندما قال: "كونفوشيوس له محادثات مع أصدقائه وتلاميذه وصلتنا، وهي وصايا بالغة التقاهة في جزء منها، فلا نتوقع أن نصادف فيها أبحاث فلسفية عميقة (...) إنه من الأفضل لشهرة كونفوشيوس عدم الاقدام على ترجمة مؤلفاته." ولا يفسر هذا الحكم إلا على أساس مركزية أوروبية فاحشة لا مكان لها في الفلسفة المسؤولة والصادقة.

وقبل تنظيم دولتهم كانوا ينظمون عائلتهم، وقبل تنظيم عائلتهم كانوا يثقون أنفسهم، ولكي يثقون أنفسهم كانوا يصلحون قلوبهم...".⁸⁴ لذا فتأسيس الفضيلة مسألة إدارية محضة: إدارة النفس، إدارة العائلة، ثم إدارة المجتمع، ومنطقيا أو ضرورة إدارة الدولة ككل. وهذا ما يمكن أن نسميه بـ "النظام المنطقي للأخلاقيات".⁸⁵ على اعتبار أنه لا يمكن تحصيل فضيلة الدولة دون مقدمات سابقة تتكفل بتحصيل فضيلة الفرد والأسرة والمجتمع. وبالتالي فلا يمكن ترك فضيلة الدولة أو الملك للحظ أو المصادفة، بل هي جني لمحصول سابق تأسس على التربية الصارمة. [عندما تهمل الجذور لا يمكن إهمال الفروع، هذا ما ورد في التعليم الأكبر].⁸⁶ ولئن كان هناك من يعيب هذه الطريقة - نقصد هيجل تحديداً - كون هذه الأخلاقيات أمرية خارجية وليست إرادية داخلية؛ "يقدم علم الأخلاق عند الصينيين واجبات دون أن يثير مشكلة التأسيس الداخلي لهذه الواجبات (...)" السمة التي يتميز بها الصينيون هي أنه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها والموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطني للدين والعلم والفن الجديران حقا بهذا الاسم".⁸⁷ وبالفعل، فإن الثقافة الصينية، حتى اليوم، قائمة على صرامة أخلاقية لا مثيل لها في باقي الحضارات القديمة والحديثة، لكن لا يجب فهم هذه الصرامة من جانبها السلبي فقط، بل لها فضيلة كبح النفس، والنفس لا تتكبح من تلقاء نفسها بل بفعل واجبات أمرية صارمة، ومن حقنا أن نطالب هيجل بكشفه عن الأخلاقيات المفروغة كلية من الصرامة الأمرية، لعنا نستعين بها في التنشئة الأخلاقية، لكنها للأسف غير ممكنة وغير موجودة. ومن المعلوم أن علماء الاجتماع قد اتفقوا على الطابع الإلزامي لكل أخلاقية مهما كانت متسامحة، فعالم الأخلاق ليس إلا عالما للواجبات والإلزاميات، لذا يحدد

⁸⁴ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 66. وأيضا: محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 262-264. ورد أن " إصلاح الامبراطورية يبدأ بإصلاح الأسر وإصلاح الأسر يبدأ بإصلاح النفس. عن طريق العلم والتهديب والعليم، لا من طريق الغيبيات والوحي وما يحملان من ترغيب وترهيب وزجر وإلزام."

⁸⁵ يونج شوون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 106.

⁸⁶ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 67.

⁸⁷ هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص ص 90-95.

"دوركاييم" ما سماه "روح الخضوع للنظام" l'esprit de discipline كأول عنصر للحياة الأخلاقية.⁸⁸ بل أن الإرادة ذاتها التي يتحدث عنها هيجل وكأنها روح منفصلة تتبثق فجأة؛ لا تنشأ - في الحقيقة - إلا في مدرسة الواجب la volonté à l'école du devoir que se forme.⁸⁹ وبالفعل فإننا نجد كونفوشيوس يؤسس الأخلاقيات على الصرامة السلوكية الظاهرة من أجل ترسيخ الفضائل. فقد قرر طقوس صارمة في الحركات والسير والكلام (...) والغرض منها هو تنظيم سلوك الفرد وتعيده النظام والطاعة. فهو يعطي الأولوية للشعائر والطقوس من حيث هي أساس للنظام الكوني والاجتماعي، لا لما فيها من مضمون ديني. إنه يركز على الإنسان ولا يعبأ بالميتافيزيقا وهموم ما بعد الموت.⁹⁰ إن التركيز على السلوكيات الظاهرة كأساس للأخلاقيات لدى كونفوشيوس وأتباعه وكل الصينيين عموماً، هو ما جعل هيجل يقارنهم بالفيثاغورية.⁹¹ على أساس أن هذه المدرسة الفلسفية الأخيرة قد أسست الأخلاق على مجموعة من التصرفات المحددة التي يجب على الإنسان التقيد بها، وقد أشرنا في معرض فحص أخلاقيات البوذية إلى بعض الأفعال الواجب التزامها أو الامتناع عنها أخلاقياً.

تبقى مسألة الأخلاقيات الكونفوشيوسية مهمة على اعتبار أن هناك عدة أتباع مباشرين للمعلم الأول، بحيث جمعوا تعليماته ومحاوراته، كما قاموا بتوسيع المسلمات الأخلاقية بدراسة طبيعة الإنسان ذاته. لذا نجد "تسيكون" يقول: لقد حدثتنا أيها المعلم، عن الأدب القديم، فأفضيت وبينت، لكنك لم تفسر لنا طبيعة البشر والوجود".⁹² لذا نجد أبحاث أخلاقية سارت في هذا التوجه، حيث أن منشيوس (مينج تزو أو مينج زي، ق 3 ق م) قد أكد على الطبيعة الخيرة للإنسان،⁹³ في حين أن "هاش هسين

⁸⁸ Emile Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p 19.

⁸⁹ Ibid, p 53.

⁹⁰ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 267-268. وأيضاً هيجل عندما يتحدث عن الاستبداد الأخلاقي الصيني: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 128.

⁹¹ هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 91.

⁹² كونفوشيوس: محاورات كونفوشيوس، مرجع سابق، الباب الخامس: كونغ إيشانغ، ص 46.

⁹³ بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، مرجع سابق، ص 61-77. ومن أهم الوصايا الأخلاقية

لـ مينيسيوس (372-289 ق م) نجد:

تزو" أكد الطبيعة الشريرة.⁹⁴ ونحن نعلم أن الموقف الأخلاقي والسياسي ناتج عن تصور الطبيعة الأصلية للإنسان، فالطبيعة الخيرية تمهد لتبنى الديمقراطية والشريرة تبرر الاستبدادية.

إن اتهام هيجل الفلسفة الأخلاقية الصينية والكونفوشيوسية خاصة بأنها فلسفة أوجدت لصالح السلطة السياسية القائمة، وبالتالي فإن أخلاقياتهم وسيلة في يد الدولة مما يدل على عدم وجود "أخلاقيات فكرية حرة" بل "أخلاقيات لا - دينية إلزامية".⁹⁵ هو اتهام لا يختلف في شيء عن اتهام كارل بوبر هيجل ذاته بأنه "صار الفيلسوف الرسمي الأول للدولة البروسية (...)" وحارب المجتمع المفتوح، ومن ثمة خدمة من استوظفه وهو فريدريك ويليام ملك بروسيا".⁹⁶ فما المانع من أن يكون كونفوشيوس فيلسوفا أخلاقيا للدولة إذن ! ولو أن هيجل قد أدرك مفهوم السلطة في معانيها الواسعة لما أعاب الربط بين الدين والدولة والأخلاق في كل متواشج.

-
- إن كل إنسان لديه روح تحس وتشعر بآلام الآخرين. إن الملوك القدماء كان لديهم مثل هذا الشعور، ولذا فقد كانوا رحماء في إدارتهم للحكم.
 - إن السبب المنطقي الذي جعلني أؤكد أن كل إنسان لديه روح تحس وتشعر بآلام الآخرين هو التالي: لنتصور كيف سيكون شعور مجموعة من الأشخاص تلاحظ فجأة طفلا وهو على وشك السقوط في بئر؛ مما لاشك فيه هو أن جميع هؤلاء سيعتريهم نوع من الجزع والخوف والقلق والشفقة.
 - إقرار الحق ورفض الباطل هما براءع الحكمة.
 - قال الأستاذ (كونفوشيوس) لـ تسيي هسيا: كن عالما كامل الخلق ولا تكن عالما ناقص الخلق.
 - قال الأستاذ (كونفوشيوس): الرجل الكامل الخلق إذا أوغل في العلوم، وكبح نفسه بالآداب، فمن الممكن ألا يخالف الصواب.

⁹⁴ يونج شون كيم: الفكر الشرقي - مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 104-107.

⁹⁵ هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 95. أيضا: فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الأولى: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 113. وكذلك: فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الثالثة: العبادة وديانة الطبيعة، مرجع سابق، ص 167-171-176.

⁹⁶ كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 58-62.

2- أخلاقيات "الطريق" إلى الفضيلة: نهج لاوتزو. Le Taoïsme

يمثل لاوتزو ومدرسة الطاوية الفلسفة المعاصرة والمنافسة لفلسفة كونفوشيوس، إذ يقال أن الفاصل بين الحكيمين لا يتجاوز ربع قرن في القرن الخامس قبل الميلاد. كما نسجت عدة قصص حول المجادلات التي وقعت بينهما بغية الانتصار للمذهب والطريقة. ويمكن اجمال بنية الأخلاق في هذه المدرسة في النقاط التالية، والتي تحتويها قصيدة "الطريق إلى الفضيلة" أو "تاو تي شينج":

2-1- مصدر الشر الأخلاقي: وهو من أقدم الأسئلة التي طرحتها الحكمة الإنسانية، على اعتبار أن الإله هو الخير الذي يفيض خيورا، في حين أن مصدر الشر يبقى مجهولا. وقد اشتغل الفلاسفة ومختلف الأديان الوثنية والتوحيدية من أجل تفسير هذه المشكلة. ومن المهم التفريق بين الشر الميتافيزيقي والشر الأخلاقي على أساس أن الأول أشمل لأنه يحتوى على الموت ومختلف عوائد الزمن القاسية مثل المصائب والكوارث، في حين أن الثاني يقتصر على سبب الإساءات العملية التي تحصل بين الأفراد.⁹⁷ ورغم هذا التمييز، يبقى الشرين مترابطين، ففي الكثير من الأحيان نربط الشر الأخلاقي بالشر الميتافيزيقي أو حتى العكس، فنحن نفسر، في منطقنا العادي، حدوث الزلازل والفيضانات بطغيان الإنسان وتجبره وفساده.

يمكن أن نلاحظ أن الطاوية - كفلسفة مثالية - لم تختلف عن بقية الفلسفات التي ترى في الأزمنة السابقة مثال أو نموذج للخيرية والكمال والنقاء، وأنه كلما ابتعدنا عنها تقلص الخير وتكاثرت الأخطاء والشرور، والتي تؤثم التغير وتجعله تقهقرا أو سقوطا. حيث يقول لاوتزو: "إن الطبيعة قد جعلت حياة الناس في الأيام الخالية بسيطة آمنة، فكان العالم كله هنيئا سعيدا، ثم انتحل الناس المعرفة ففقدوا الحياة بالمخترعات، وخسروا كل طهاراتهم الذهنية والخلقية، وشرعوا يؤلفون الكتب،

⁹⁷David Hume : Dialogues sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme du XVII siècle, introduction et commentaire Éric Zernik, édition Hatier, Paris, 1982, p p 131- 134- 139-140.

يقول هيوم مستذكرا أسئلة أبيقور: إلا أن أسئلة أبيقور القديمة حول أصل الشر لم يتم الإجابة عنها بعد؛ فهل الإله يريد اجتتاب الشرور لكنه غير قادر على ذلك؟ مما يجعله عاجزا! أم أنه قادر فعلا على إيقاف الشر لكنه لم يريد وبالتالي فهو شرير وحقوق؟ وإن كان يستطيع ويريد إيقاف الشر، فمن أين تسرب إلى العالم؟

فنشأ من ذلك كل ما أصاب الناس من شقاء".⁹⁸ وهذه النظرة "الطوباوية الماضوية" دليل على تصور شاعري ومثالي للتاريخ على أنه انحداري وليس ازدهاري، بل يمكن التأكيد إن هذه الطريقة في فهم الماضي تدل على خلفية مرتبطة بأخلاق الهوية، فتبدل أحوال البشر جعلهم أقل أخلاقية مما كانوا عليه في البدء، لذا فالخير الحقيقي هو في العودة إلى الأخلاقيات التأسيسية. وهذا بالضبط مظهر من مظاهر رفض أخلاق الصيرورة التي ترى بأن النمو التاريخي للإنسان يفترض التغير المتمظهر في سقوط قيم واكتساب قيم أخرى. ومنطق رؤية لايتزو لا تختلف عن منطق تفسير روسو بعد ذلك بقرون طويلة، وهو المنطق القائم على اعتبار النمو الفني يستلزم التقهقر الأخلاقي. في حين يمكن لنا التقرير بأن التضخم الأخلاقي القائم على مركزيتها قد يؤدي إلى انكباح علمي وتقني. فطغيان الضمير والثقة يمنع السير الطبيعي لنمو العقل العلمي الذي يتغذى بمقولة التجاوز. ونحن نعلم أن فضيلة اللحظة الديكارتية في القرن السابع عشر، والتي فتحت تجربة الحداثة الغربية ومن ثمة العالمية ككل، قد قامت باستبدال الثقة بالشك.⁹⁹ والشك هنا مقولة معرفية مضادة للمقولة الأخلاقية القائمة على التقليد وحسن الظن وتقديس المشيخة العلمية. فالمطالبة بالوضوح والتميز والأدلة نقض صميمي لمقولة الثقة الأخلاقية.

إن مصدر الشر والأخلاقيات المصطنعة التي ترمز للرياء الأخلاقي والتي تناقض حقيقة الأخلاق القائمة على الوعي الذاتي، حسب لاوتزو طبعاً، هو انتقال الإنسان من طور الطبيعة إلى طور الحكمة. وإن أخذنا من كتاب الطاو بعض الأقوال الحكيمة التي تجيب عن سؤال منبع الشر الأخلاقي فإننا نجد:

- "طريق الطبيعة لا يتغير.

⁹⁸ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 250.

⁹⁹ أولي لاغرسبيتز: الثقة والأخلاق والعقل البشري، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار روافد الثقافية ناشرون، وهران - بيروت، الطبعة الأولى، 2021، ص 29.

- عندما ينسى الناس الطاو الكبير، يرتفع قدر الشفقة، وتروج الأخلاقيات المصطنعة. عندما يتوالد الذكاء والدهاء والحكمة، يبدأ الادعاء الكبير.

- تخلصوا من ادعاء القداسة، وانبذوا الحكمة.

- توقف عن التعلم، وضع نهاية لكل متاعبك".¹⁰⁰

ومن هذه الشذرات يمكن أن نصوغ الموقف النظري التالي: أن الخير يكمن في الموقف الطبيعي البعيد عن الحضارة التي تكثر فيها الحكمة المزيفة للسلوك الأخلاقي الطبيعي، وبالتالي فإن العلم يفسد الأخلاق مثلما يفسد التفكير المجرد الفطرة الدينية. وقد أشار الدكتور "مرحبا" إلى التقارب بين هذه الأطروحة وأطروحة روسو المعروفة في كتابه "رسالة في العلوم والفنون" الذي أجاب فيه عن سؤال مجمع ديجون حول مساهمة النهوض العلمي والفني في تهذيب الأخلاق وفسادها، وحينها أعلن بأن "تقدم العلوم والفنون لم يضيف شيئا إلى سعادتنا الحقيقية، وإذا كان قد أفسد أخلاقنا وطال الفساد سلامة ذوقنا".¹⁰¹ ومن المفيد أن نعلم بأن حديث لاوتزو عن الطريق دلالة على اهتمامه بالجانب العملي للفكر، فما يهمننا هو "طريق الفضيلة" وليس "فلسفة الفضيلة". فالعلم النظري هو باب المتاعب التي لا تنتهي، والحكمة قد تكون منبوذة نظرا لإيغالها في التفكير والتتظير والبرهنة... الخ. وكل هذا مما يبعدنا عن طريق الفطرة والطبيعة في التصرف والسلوك. وحتى الطريق للفضيلة يتبع الطبيعة: "الأرض تتبع السماء، والسماء تتبع الطاو، أما الطاو يتبع ما هو طبيعي".¹⁰² وإن سئلنا عما هو مفهوم الطبيعة في تقدير فيلسوف الطاوية، فإنه يحددها في كل ما يقابل الحضارة والثقافة الموغلتان في التجريد. إن طريق الطبيعة هو التطبيق الحرفي لما هو موجود دون بحث أو سؤال أو تعقيب؛ ف:

¹⁰⁰ لو تسو: الطريق إلى الفضيلة، مرجع سابق، ص ص 21-24.

¹⁰¹ جان جاك روسو: مقال في العلوم والفنون، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص 43.

¹⁰² لو تسو: الطريق إلى الفضيلة، مرجع سابق، ص 30.

"التلميذ الحكيم يسمع عن "الطاو" فيطبقه بجد ونشاط، [أما] التلميذ المتوسط يسمع عن "الطاو" فيفكر فيه بين الحين والآخر. [في حين أن] التلميذ الغبي يسمع عن "الطاو" فيضحك".¹⁰³ والضحك هنا هو قمة الابتعاد عن الفطرة الطبيعية التي تطالبنا بالعمل فقط، إن الضحك هو الموقف العدائي من أخلاقيات القدامى الذهبية. وهنا يقدم لوتزو معايير المعرفة الأخلاقية التي ترتبط بما يمكن أن نسميه "الصمت الأخلاقي" الذي يستلزم الرضا بطريق الطبيعة وعدم المبادأة للتجديد: "الذين يعرفون حقا لا يتكلمون، والذين يتكلمون لا يعرفون، اغلق فمك، واضبط حواسك، تحكم في حديثك، بسط مشاكلتك، اخف ذكائك، كن واحدا مع تراب الأرض، هذه هي الوحدة الأولى".¹⁰⁴ وكما هو ظاهر، فإن الحديث في الأخلاق يدل بما لا يدعو للشك على الخروج عن طور الأخلاق الطبيعية. بل أن التقليل من الذكاء والتفكير مطلوب حتى في أمور السياسة، وليس في مجال الأخلاق فقط: "الحكام الذين يستعملون ذكائهم، يغشون البلد، أما الذين يحكمون بلا ذكاء، فهم نعمة على الأرض".¹⁰⁵ لكن لا يجب أن نغالي في حرفية هذا النص، لأنه لا يمكن تسير شؤون الدولة دون ذكاء، بل المطلوب هو عدم الذكاء في الغش فقط. أي عدم استعمال الذكاء في الوجهة السيئة dans le mauvais sens. المتمثل في المصالح الفردية القريبة. ومجمل هذه الأخلاقية التي دعا إليها لوتزو هو أن المعرفة النظرية لا فائدة لها في مسائل الأخلاق، مثلما أن لا فائدة لها أيضا في مسائل الدين المتعلقة بالألوهية وطبيعتها وصفاتها... الخ.¹⁰⁶ وهي المسألة التي ظهرت لاحقا في اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي أيضا.

ويمكن ملاحظة أسباب الابتعاد عن الطبيعة أو عن طريق الطبيعة من خلال الكشف عن نفسية الإنسان، وقد ربط لوتزو الشر بالرغبة الناهمة والتي لا تقتنع بما هو مرسوم منذ القديم، الرغبة

¹⁰³ المرجع نفسه، ص 47.

¹⁰⁴ المرجع نفسه، ص 63.

¹⁰⁵ المرجع نفسه، ص 74.

¹⁰⁶ فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الثانية: فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 51.

تتجاوز دوما الطبيعة لما هو أعلى أو أحسن. لذا "الخطيئة الكبرى هي الرغبة. [و] اللعنة الكبرى هي عدم الرضا".¹⁰⁷ ووفق هذا الترسيم فإن الخير يتحول إلى التحكم في الشهوة وتغليب القناعة والرضا بالموجود وعدم النظر إلى أبعد من القدمين. ويمكن أن نلاحظ بسهولة الطابع الوضعي لأخلاق لاوتزو، من خلال استبعادها للسلب والنقض لما هو موجود. إن الفضيلة تمثل اثبات الطريق الطبيعي المألوف، وعدم النظر بعين شاكة لما هو أخلاقي قديم. لذا فإن التحرر من الرغبة هو أعلى درجة للحكمة.¹⁰⁸ إلى جانب التسامح الفكري الذي لا يدل إلا على ترويض رغبة امتلاك الحقيقة. فالحكيم هو الذي يتيقن بأن التمسك بالأفكار بصورة متزمتة رذيلة. وهنا بالضبط نلاحظ خيط ظاهر يمتد من الحكمة الصينية إلى الحكمة الرواقية.

2-2- أخلاق المعاملة ونبذ العدوانية: يمكن أن نجد أصول التسامح في فلسفة لاوتزو الأخلاقية، على اعتبار أنه دعا إلى مقابلة الإساءة بالإحسان بدل ردها، وأكد أن انتشار الخيرية مرتبط بالرد الخيوري على الشرور.¹⁰⁹ ويظهر هذا عندما قال: "تقبل الإساءة بصدر رحب".¹¹⁰ لذا فهناك من يجعل للمسيحية أصول في المبدأ الطاوي، الذي يدعو إلى تقبل إساءات الغير بكل تسامحية. ومن الأمور المعلومة جدا أن المسيح كان يقر بمطاوعة إلى إساءة من الغير من خلال عدم المقاومة العنيفة. ولئن كان هناك من حدد الأصول الوثنية للمسيحية، فليس مستبعدا أن تكون مبادئ التسامح موجودة في الديانات الشرقية القديمة أو قل الوثنيات الصينية.¹¹¹ وفي هذا المبدأ، مبدأ التسامح أو

¹⁰⁷ لو تسو: الطريق إلى الفضيلة، المرجع السابق، ص 53.

¹⁰⁸ المرجع نفسه، ص 73.

¹⁰⁹ محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 252.

¹¹⁰ لو تسو: الطريق إلى الفضيلة المرجع نفسه، ص 19. ويقول في الصفحة 54 معبرا عن أخلاق التسامح: "إنني طيب مع الرجال الطيبين، وأنا طيب - أيضا - مع غير الطيبين. لأن الفضيلة هي الطيبة، أثق في الرجال المخلصين، وأثق في غير المخلصين، لأن الفضيلة في الإخلاص".

¹¹¹ أندريه نايتون وإدغار ويند وكارل غوستاف يونغ: الأصول الوثنية للمسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الانسانية، دون مكان، دون طبعة، دون سنة، ص 32.

القصاص، تختلف الوصايا الطاوية عن الأخلاقيات الكونفوشيوسية التي تأبى إلا أن ترد الشر بالشر. وهذا ما جعل الدكتور مرحبا يستنتج مقارنا: "خالف كونفوشيوس مبدأ لاو- تزو في مقابلة الإساءة بالإحسان وقرر أن العدالة هي جزاء الإساءة والإحسان هو جزاء الإحسان...".¹¹² لذا يمكن الحديث عن أخلاق اللين والسلام في الطاوية، فالعنف لا يولد إلا عنفا مضادا، والقوة ليست حلا جذريا لمشكلات الإنسان ككل. يقول أستاذ الطاوية الأول "لا تستعمل القوة أبدا، لكي تقهر العالم (...). فشجرات الشوك تثبت على الطريق الذي داسته أقدام الجيوش (...). استخدام القوة، يعقبه دائما فقدان القدرة".¹¹³ بل أن "أكثر الأشياء ليونة في الكون، تغلب أكثر الأشياء صلبة".¹¹⁴ فقطرات المياه الضعيفة يمكن أن تتحت حبالا صخريا. ويمكن أن نلاحظ أن أخلاق المعاملة الفاضلة، حسب لاوتزو تتطلب الإيمان بأسبقية الواجب على الحق. وهذه هي المسألة الأخلاقية الجوهرية التي وقع فيها خلاف جوهرى، وهو الخلاف الذي يطرح عادة بالسؤال حول أسبقية الحق عن الواجب ؟ يجب مؤكدا أن امتلاك الفضيلة لا تدل إلى على تسبيق الواجب وتأخير الحق، وأن الرذيلة بالعكس: "يحافظ الرجل الحكيم على ما عليه للناس في التعامل معهم، ولا يطالب بما له، يؤدي الرجل الفاضل ما عليه، أما الرجل الذي بلا فضيلة، فإنه يطالب الآخرين بأن يؤدوا ما عليهم".¹¹⁵ لذا يمكن الإشارة على سبيل المقارنة، ولو أنها غير دقيقة، بأن لاوتزو، وكل الأخلاقيات الصينية قد سبقت كانط بتأسيس الأخلاق على الواجب قبل تأسيسها على الحقوق. إن أخلاق الحقوق، أي التي تعطي الأولوية لحق الفرد، تكون في العموم سلبية وانفعالية غير مثمرة، في حين أن أخلاق أسبقية الواجب تكون مبادئة وإيجابية وفعالية. لذا فإن نظرية تسبيق الواجب، هي التي تساهم في تكوين مواطن فعال نشيط أخلاقيا من خلال نزوعه نحو العطاء الذي يثمر حتما حقوق للآخرين بصورة آلية.

ثالثا - الأخلاقيات الشرقية والقانون الطبيعي.

¹¹² محمد عبد الرحمان مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 258.

¹¹³ لو تسو: الطريق إلى الفضيلة المرجع نفسه، ص 36.

¹¹⁴ المرجع نفسه، ص 50.

¹¹⁵ المرجع نفسه، ص 87.

عندما نسأل السؤال الأخلاقي الأساسي القائل: لماذا تم تأسيس الأخلاق على معارضة القانون الطبيعي التجريبي؟ فإننا لا ننتظر امكانية التوافق بين الأخلاقي والطبيعي، لأنها متعارضان من الأساس. فالطبيعي يدل على الاختبارية في حين أن الأخلاقي يدل على المبادئية، أو قل أساس الأخلاق هو القيام على المبادئ المتعالية والثابتة في حين أن أساس الطبيعة هو الخبرات الجزئية المتبدلة. لذا فالخبرة تكون دوماً خطيرة على الأخلاق، على أساس أنها مرتبطة بالتجارب الفردية المختلفة والمتقلبة دوماً وفق الظروف، بل أنها مرتبطة "بالشهوانية والجسدية والمادية والدينيوية". على خلاف الأخلاقية التي تؤسس على "فهم المبادئ" المتعالية عن الطبيعية والمرتبطة بالخصائص الروحية والعقلية.¹¹⁶ لذا فقد تأسس تقليد فلسفي متين يعارض بين الإنسان الطبيعي والإنسان الأخلاقي. ومن المؤكد أن الإيطيقا الشرقية ممثلة في النموذج الهندي البوذي والصيني، هي أحسن وأقدم مثال على تأسيس الأخلاق على معارضة الطبيعة الإنسانية. وببساطة نلاحظ إن القانون الطبيعي قائم على تقرير ما هو موجود فقط، في حين أن القانون الأخلاقي يتجاوز ذلك للتقدير والتنظير لما هو أحسن وأفضل، لذا فالأحكام الأخلاقية أحكام وجوبية أو إيجابية تنتظر لما أحسن وأجمل وأخير. ومنه فهي نوع من اليوتوبية القيمية والتي تفتح آفاق أرحب لضيق ومحدودية الوجود الطبيعي. لذا قال بعض الفلاسفة، من ذوي الاتجاه التجريبي ذاته، بأن هناك بون شاسع بين الطبيعي والأخلاقي. يقول رسل بأن "فلسفة الطبيعة شيء وفلسفة الأخلاق شيء مختلف تماماً".¹¹⁷ والحق أن الفكر الإنجليزي منذ هيوم، وربما قبله عند هوبز ويكون من بعده، قد ميز بحدة بين الوجود والوجوب من الأحكام. وهو تميز لصالح الأحكام الأولى على أساس أنها تمثل أحكام الواقع الذي لا نختلف فيه، في حين أن النوع الثاني مرتبط بالمشاعر والأحاسيس والأعراف المحلية والشخصية التي ترمينا

¹¹⁶ جون ديوي: الديمقراطية والتربية، مرجع سابق، ص 275.

¹¹⁷ برتراند راسل: ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ترجمة عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2015، ص 24.

في متاهات الاختلاف والذاتية.¹¹⁸ لذا وجب أن نعتصم بالواقع الصلب بدل التيه في الأماني الشخصية السائلة.

وكما هو ملاحظ فإن الفصل بين قانون الطبيعة وقانون الأخلاق مكرس ومعتز به سواء من طرف الفلسفات المثالية المنظرة للقيمة المفارقة، أو من طرف الفلسفات التجريبية المكرسة للمحاينة القيمة. ومن المفيد أن نلاحظ بأن التقليد الفلسفي - الأخلاقي، منذ الفجر الشرقي إلى العقلانية الإغريقية والحداثة الأوروبية، وحتى الأخلاقيات الدينية بمختلف صيغها، قد كرسوا هذا التمايز لصالح أخلاقيات قامعة للطبيعي. بل أن أي محاولة لتطبيع الأخلاق يقابل بالرفض والتشنيع على أساس أنه تقليل من قدرها. فكيف حدث أن ترسخ التباعد بين طبيعة الإنسان وأخلاقه؟ وما هي نتائج ذلك؟ وكيف لنا أن "نفهم" النظريات الأخلاقية التي اقتنعت بإمكانية إقامة الأخلاق على الطبيعية؟ إنها أسئلة ثلاثة تساعدنا على كشف النقاب عن تفاصيل الصراع الخفي بين الأخلاق والطبيعة. وعلى الرغم من صعوبة المهمة، مهمة الإلمام بكل تفاصيل المشكلة، إلا أننا سنحاول أن نترصد أهم اللحظات الإيطالية التي عملت على تقريب الأخلاقي من الطبيعي.

ما هي طبيعة الإنسان؟ هو سؤال قديم أبى أن يتقادم ويزول. ولئن انطلقنا من هذا التساؤل الذي شغل كل الفلسفات الكبرى، فلأنه مرتبط بانشغالنا هذا؛ فإن كان الإنسان خير بطبعه، فمن الممكن تأسيس الأخلاق عليه، لكن إن كانت الطبيعة البشرية شريرة وفاسدة، فليس من الممكن إطلاقا بناء الخير على أرضية شريرة. ووجب عندئذ برمجة أخلاقيات لإصلاح هذا الفساد الفطري، مما يعني تبرير تأسيس أخلاق على معارضة الطبيعة. لذا فكما هو ظاهر، فإن المنهج هنا لا يخرج عن طريقة علماء الهندسة ذاته، وهو منهج أفلاطون في معالجته لمشكلة الفضيلة الأخلاقية.¹¹⁹ وهو المنهج

¹¹⁸ برتراند راسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 3. أيضا: سام هاريس: المشهد الأخلاقي - كيف سيحسم العلم سؤال القيم الإنسانية، ترجمة خلود عمر، 2018، ص 10.

¹¹⁹ Platon: Ménon, traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993, § 87 a-c, p 173. Socrate dit à Ménon dans le cadre d'expliquer sa méthode de recherche de la vertu : si la vertu est telle, elle s'enseigne, sinon, elle ne s'enseigne pas.

الفرضي الاستنباطي، فالنتيجة ليست إلا تناسق منطقي مع ما تم افتراضه في البداية. فمن الممكن تأسيس الأخلاق على الطبيعة إذا كانت خيرة، لكن، وبصورة ضرورية، لا يمكن للطبيعة الشريرة أن تكون أرضية صالحة للمنبث الأخلاقي. لكن كيف لنا الخروج من هذا الجدل المتاهي؟ نحن نعلم أن لأنصار الطبيعة البشرية الخيرة ملاحظات عديدة ومقبولة تثبت إن الإنسان خير من حيث طبيعته، وأن المجتمع هو الذي يزرع فيه بذور الفساد، لذا فإن الأخلاقيات الحقة هي التي تصحح الفساد المجتمعي وليس الشرية الطبيعية، ولنا في ملاحظات روسو وغيره دليل مقنع على ذلك.¹²⁰ وكذلك رأي اللورد بالمرستون الذي يعتقد بأن الأطفال خيرون بالطبع.¹²¹ كما نعلم بأن لاستشهادات أنصار الطبيعة الشريرة نقاط قوية تثبت الفساد الأصلي للطباع البشرية التي فطرت بالأنانية والحق والعدوانية. لذا وجب تأسيس أخلاق مواجهة وقمع هذه الطبيعة اللا اجتماعية.¹²² وبين هذا وذاك نجد الموقف الثنائي الذي يعترف بازدواجية الطبيعة البشرية من خلال التأكيد على ميوله المحبة والكارهة في نفس الوقت، وهي الفكرة التي نجد لها أصول في الفلسفة الطبيعية الإغريقية وأيضاً في فلسفة فرويد النفسية

¹²⁰ J. J. Rousseau: Emile ou de l'éducation, tome premier, Jean Néaulme librairie, les états de Hollande, p 1. La première phrase est la suivante: tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.

ويشرح ديوي مبدأ روسو شرحاً موسعاً قائلاً: "مذهب روسو في مجازاة الطبيعة عقيدة سياسية، إذ كان معناه الثورة على النظم والعادات والمثل العليا القائمة. فعبارة "إن كل شيء حسن إذ يصدر على يد الخالق" لا تفهم إلا بمقابلتها بالجزء الأخير منها: كل شيء ينحط إذ تتولته يد الإنسان" (...) وخير المؤسسات الاجتماعية ما أحسن إفساد طبيعة الإنسان. (إميل، ص 5: les bonnes institutions sociales sont celles qui savent mieux détruire l'homme). يرجى العودة لـ: جون ديوي: الديمقراطية والتربية، مرجع سابق، ص 122.

¹²¹ هيربرت سبنسر: التربية، ترجمة محمد السباعي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 70.

¹²² توماس هوبز: اللفيثان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة ودار الفارابي - أبو ظبي - بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 134-135. يقول مستدلاً على الطبيعة الشريرة للإنسان: "[هناك من] لا يثق بهذا الاستنتاج الذي ينطلق من الأهواء، [ما عليه أن] يتأكد من الأمر بالتجربة. فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة، فإنه يتسلح ويبحث الصحة الجيدة؛ وحين يخلد إلى النوم فإنه يقلق أبوابه وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه؛ وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظفين عامين مسلحين (...) ألا يتهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتهمه أنا بكلماتي". وأيضاً:

Machiavel: le prince, traduit de l'Italien par Jacqueline Risset, Edition Actes SUD, 2001, p 40. "C'est chose tout à fait naturelle et ordinaire que le désir d'acquérir; et lorsque le font les hommes qui peuvent le faire...". Et p 144: les hommes se révéleront toujours mauvais si une nécessité ne les a rendus bons.

التي تقر بتداول الإيروس البنائي والثناتوس الهدمي. بل أن القرآن الكريم يحدثنا عن ثنائية الفجور والتقوى في الإنسان: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس، 7-10].

ثم أنه من المهم التنبيه إلى مسألة أساسية، وهي التي قد تكون مصدرا للكثير من الأتعاب الفكرية التي لا طائل منها. إن سؤال طبيعة الإنسان بين الخيرية والشرية، قد يكون سؤال مغلوط في أصله ! على اعتبار أن الطبيعة غير قيمية أصلا. فالطبيعة طبيعة فقط ولا يستقيم وصفها بالخيرية أو الشرية. إن هذا السؤال ينطلق من منظور أخلاقي فاضح جدا، على أساس أنه يزن الطبيعة بميزان الأخلاق بدءًا. فلماذا لا نزن الأخلاق بميزان الطبيعة، ونحن نعلم أن الطبيعة قائمة على قيمتي: القوة والضعف، الصحة والمرض، النمو والنكوص... الخ.¹²³ بهذه الموازين قابل نيتشه الأخلاقيات الغربية الفلسفية والدينية معا والتي عملت على أخلة الطبيعة دون وجه حق، فلماذا لا يتم تطبيع الأخلاق، حيث نتحدث عن أخلاق القوة والصحة والنمو وفيضان الحياة، وأخلاق الضعف والمرض وفقير الحياة أو قل ضمورها.

نحن نعتقد بأن كل أخلاق تأسست على التتكر للطبيعة الإنسانية مصيرها الفشل الجزئي من خلال تشكيل إنسان مشوه ومشوش أخلاقيا. إذ لا يمكن محاربة الطبيعة بالثقافة على أساس أن الثقافة والأخلاقيات عنصر منها؛ تمثل فرع من فروع الطبيعة في أوسع معانيها، سواء الطبيعة الخارجية أو قل الطبيعة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية. ومثلما نلاحظ اليوم، في مختلف مظاهر الحياة، فإن الأخلاقيات الفعالة هي التي تتواشج بحكمة وذكاء مع الطبيعة. أما الأخلاق التي أعلنت حربا شعواء على الطبيعة والأولاع، فقد انتهت إلى أن تُنسى أو تكون قشرية لا تمس الأعماق. ونحن نعلم أننا اليوم نعاني أكثر ما نعاني من الأخلاقيات السطحية أو ما يطلق عليه بأخلاق التظاهر أو أخلاق الزيف أو حتى الأخلاق الدنيا: أي أخلاق النفاق. وهي أخطر على الإنسان من أخلاق الطبيعة ذاتها،

¹²³ Nietzsche: Par de là le bien et le mal, traduit Henri Albert, édition Librairie Générale Française, Paris, 1991, § 260, p p 324-329.

أي أخلاقيات التلذذ والتشهي والقوة. إن ملاحظات نيتشه ليست ثورة جنونية على أخلاق الضعف وأخلاق الدين، بل هي ملاحظات صادقة أمام أخلاق مزيفة ومقنعة وسطحية. وقد لاحظ ديكارت في كتابه الأخير [traité des passion de l'âme]، أن أهواء الإنسان، والتي طالما تم اعتبارها مصدرا للمواقف اللاأخلاقية والانحراف والإفراط... الخ. قد تكون مصدرا للأفعال الصالحة. لذا فليس من التروّي ربط الشرية بالأهواء ربطا ضروريا واعتبارهما ذات دلالة مطابقة كلية. ومنه فمن الممكن استعمال الانفعال استعمالا أخلاقيا واضحا، وتغدوا عنوانا للمهارة والتفوق على عكس ما كان يعتقد أصحاب مدرسة الرواق.¹²⁴ بل إن العاطفة والانفعال أجزاء ضرورية في الفعل الأخلاقي، وما التعقيل إلا تبرير متأخر لأفعالنا الخيرة. ولنا في نظرية هيوم الأخلاقية مثال واضح على ذلك.

يجب التنبيه من زاوية أخرى إلى ضرورة التوفيق بين الثقافة والطبيعة، وعدم جعل الثقافي - والأخلاق فرع منه- في مقاومة سلبية للطبيعة. فنحن لسنا بشر بثقافتنا فقط، بل أيضا بشر بطبيعتنا وفطرتنا. لكن الفكر المعاصر بالعموم ميّال لاختزال الإنسانية في الثقافية،¹²⁵ وهذا ما يولد أزمات متعددة، تظهر في سياقنا من خلال بناء أخلاقيات تحارب الطبيعة بلا هوادة. يجب، وجوبا منطقيا لا أخلاقيا، أن نعي أننا كائنات طبيعية أولا قبل أن نكون موجودات ثقافية. وفي هذا الوعي ينبثق التسامح مع طبيعتنا عن طريق الاعتراف بأن ما هو طبيعي ليس دونيا أو خبيثا أو إجراميا. لا يجب أن نُحاكم الطبيعية، لأنها محاكمة غير عادلة، ولأنها تُفكّص الإنسان وتجعله أسيرا لسوابق أخلاقية من صنعه. إن الإنسان، ويا لها من مفارقة، يصنع أقباسا أخلاقية، ويدخل فيها، وبعد حين، يثور ويصرخ مطالبا بالخروج منها، بدعوى الاختناق والضيّق. الإنسان إنسان لأنه كائن طبيعي أولا، ولأنه كائن أخلاقي ثانيا. والأخلاقية هنا هي تنتمة طبيعية لما هو طبيعي، بمعنى أن وجود الأخلاق في

¹²⁴ رونييه ديكارت: انفعالات النفس، ترجمة جورج زينات، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، مقالة 137-138، ص 83. وأيضا § 112، ص 124. ويمكن أيضا مطالعة كتاب: آلان (إميل شارتييه): أحاديث عن التربية، ترجمة عبد الرزاق الحليوي، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2005، § 58، ص 119.

¹²⁵ هالة الباجي: ثقافة اللا إنساني، ضمن كتاب: جيروم بيندي (إدارة وإشراف): القيم إلى أين ؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بين الحكمة - قرطاج ومنشورا اليونيسكو، دار النهار، بيروت، 2004، ص 61.

كل الثقافات، يدل عل أنها استمرار للطبيعة البشرية، والتمرد الأخلاقي أيضا، هو تعبير عن الطبيعة الإنسانية.

نحن نميل إلى اعادة الوفاق بين الطبيعة والأخلاق خدمة للأخلاق ذاتها. فالطبيعة لا تُهزم ! لأن هزيمتها لا يدل إلا على قتل الإنسان. فالضغط الأخلاقي على الطبيعة يولد مخاطر أخلاقية تهدم الأخلاق ذاتها. لذا فالدعوة لهذا الوفاق، ليس دفاعا عن الطبيعة، فهي ليست بحاجة للمحاربة، لأنها أقوى من أي حجة منطقية أو علمية أو فلسفية. بل هو دفاعا عن تأسيس طبيعي للأخلاق، دفاعا عن الأخلاق ذاتها، لأننا شاهدنا في تاريخ الإنسان انهيار أنظمة أخلاقية راقية، بسبب موقفها العدائي من الطبيعة الإنسانية. وعندما نسمع الأصوات التي تتوجس من "أفول الأخلاق"، فإننا ندرك حتما تحول الأخلاقية المعادية للطبيعة إلى أخلاقية موافقة لها. عندما تتحول الأخلاقية إلى عامل انغلاق ونكوص وخضوع ودورية، فاعلم بأنها أخلاق ضد الإنسان الذي يصبوا للنمو والحرية والحركة الحلزونية أو قل التحلزن. قد تبدو أن "ظواهر" الطبيعة دورية مغلقة، لكنها في الحقيقة حلزونية مفتوحة دوما. وفي الكثير من الأحيان تكون الأخلاقيات الثقافية حاجزا مضرا لحجب عنيف مقنن للنور الطبيعي للإنسان.¹²⁶ لذا فإن كل ثقافة تتنكر للطبيعية تقع، على المدى الطويل، في فخ التظاهر والانفصام بين الموجود والمأمول. وعندما يتسع الفراغ بينهما لدرجة قصوى، سنتحصل على نموذج إنساني مشوه، لأنه فارق الفطرة التي فطرها الله. إن ما هو طبيعي ليس من صنع الإنسان، هو قبلي وسابق عنه، ولا يحق له تأثيمه هكذا بمجرد أنه طبيعي. لذا فالمخرج المعقول هو التقريب حد التطابق بين الوجود والوجب، من أجل تأسيس أخلاق محايدة وليست مفارقة لدرجة تتسلخ عن طبيعة الإنسان.

ولنا في الفلسفة الإغريقية نمودجا واضحا لردم الطبيعي بالأخلاقي ربما غاشما. ومن المعلوم أن الأخلاقيات الأفلاطونية قد كرسست تحت تأثير البارميندية والفيثاغورية التي يبدو أنها أخذت شيء ما من الثقافة الشرقية مثلما ألمحنا إلى ذلك سابقا، قلنا كرسست أخلاقيات الروح الموضوعية في مقابل تناقض مع أخلاقيات الطبيعة. والمشكل أن أرسطو، الذي اجتهد لكي يتحرر من أطر مثلثة الأخلاق

¹²⁶ هالة الباجي: ثقافة اللإنساني، المرجع نفسه، ص 68.

عند معلمه، لم يفعل الشيء الكثير في سبيل تأكيد أخلاقية الطبيعة. فهو في أخلاقه النيقوماخية لم يتحدث إلا عن الفضائل العقلية *vertus intellectuelles* والفضائل الأخلاقية *vertus morales*،¹²⁷ متغافلا عن الفضائل الجسدية التي تمثل القوة والنمو والامتلاء... الخ. ومن المؤكد كل التأكيد بأن القدرات الطبيعية – الجسيمة تؤثر تأثيرا معتبرا في ظهور وتطور فضائل العقل والأخلاق معا. بل أن أخلاقيات الشعوب لا تتفصل عن استعداداتهم الجسمية. لذا فإن التقسم العادل والضروري للفضائل يجب أن يكون ثلاثي وليس ثنائي: فضائل جسمية أساسية؛ تشتق منها فضائل الخلق والعقل. وقد كان هوبز يعتبر أمرا ضروريا وبديهيا تأسيس القانون الأخلاقي على القانون الطبيعي.¹²⁸ بل أنه يقول في سياق تقسيمه للقوانين أن القانون الطبيعي ونظرا لأنه موجود منذ الأزل، فهو أيضا قانون أخلاقي، أي لكونه أزليا فيجب أن يكون أخلاقيا لأنه ليس من وضع البشر، ولا مجال للخلط فيه، فالفضائل الأخلاقية – الطبيعية مثل العدالة والإنصاف والإحسان هي الفضائل الأصلية لأنها طبيعية وضرورية ولا تخضع لإرادة إنسان ما.¹²⁹ لذا فالفضائل الطبيعية الأخلاقية أسبق وأولى وأقوى من قوانين الإنسان والدين معا، على اعتبار أنها تاريخية أي ظهرت في زمن معلوم تحت ظروف مخصوصة لذا فلا يمكن أن تكون طبيعية عامة وأخلاقية شاملة. وهذا ما عبّر عنه في فقرة قوية يحدد فيها الأخلاقي على أسس طبيعية قائلا: "إن قوانين الطبيعة ثابتة وأبدية (...)" والعلم بهذه القوانين هو الفلسفة الأخلاقية الحقيقية والوحيدة لأن الفلسفة الأخلاقية ليست سوى العلم بالخير والشر في التواصل والمجتمع البشري. والخير والشر ألفاظ تدل على شهواتنا وعلى ما نتجنبه".¹³⁰ ومن المعلوم أن طلب الشهوة والهروب عن الألم هو ما يدل على صوت الطبيعة كما حدده الهيدونيين [اللذيين أو الإمتاعيين] الإغريق.

¹²⁷ Aristote: éthique à Nicomaque, traduit Jules Barthélémy saint- Hilaire, édition Librairie Générale Française, Paris, 1992, livre 2, chapitre premier, § 1, p 77.

¹²⁸ توماس هوبز: اللفيثان – الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مرجع سابق، ص 288.

¹²⁹ المرجع نفسه، ص 285.

¹³⁰ المرجع نفسه، ص 164.

إن الفضائل الروحية – الروحية جدا، لا يمكن أن تتحقق إلا بالمسندات الطبيعية – الجسمية. وفي هذا السياق يكتب نيتشه ضد ترويح الأخلاق والشعور الذي قام به رجال الدين في المسيحية قائلا: بحسب أولئك المتنكرين للجميل، فإنهم قد تحرروا من الجسد والأرض معا. ولكن لمن يدينون برعشة ونعمة تحررهم هذا ؟ أليس لجسدهم ذاته وهذه الأرض أيضا !¹³¹ لذا فيمكن التأكيد بأن الأخلاق المضادة للأخلاق الشرقية قد ارتسمت في صورة "إنسانية – إنسانية جدا". أي مرتبطة بالجسد والرغبة، وهذا ما أنكرته الأخلاقيات البوذية، ومرتبطة أيضا بالأرض والطبيعة. والعبارة السابقة تمثل عنوان أحد كتب نيتشه الذي يقول فيه مصنف الأخلاقيات الهندية التي تم تقديسها لاحقا: "قديسي الهند يحتلون مرتبة وسطى بين القديس المسيحي والفيلسوف اليوناني، وبالتالي لا يشكلون نموذجا خالصا".¹³² على اعتبار أنهم فكروا المشكلة الأخلاقية، لكن تفكيرهم قد انتهى إلى وجهة نظر دينية لا فلسفية مثل ما فعل الإغريق. ونحن نعلم اليوم، بأن الفصل الحاد بين الروحي والجسمي، لم يعد نافعا ولا عمليا ولا علميا، لأن التعالق بينهما مما لا جدوى من مناقشته. فحتى "الجمعية الدولية لدراسات الألم تمحو كل لبس، بحيث أنها تجاوز هذه الثنائية (نفسى وعضوي)، جاعلة من الألم تجربة حسية وعاطفية مكروهة (...) الألم ليس إحساسا فقط إنما عاطفة تمكن من انبثاق مسألة المعنى، وهو في ما وراء ذلك إدراك، أي نشاط فهم للذات وليس استتساخا لتشوه جسماني".¹³³ بل أصبح الأطباء وفلاسفة الأخلاق الطبية والحيوية يتحدثون عن "الألم الإيجابي" أو "الألم المُنقذ" من خلال قدرته على كشف الأمراض واستباق الاستشفاء... الخ أصبح الألم عنوان للتكيف واستعادة الجسد.

¹³¹ Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, traduit Henri Albert, édition Club Géant, Paris, 1958, première partie, des hallucinés de l'arrière-monde, p 30.

¹³² فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته – كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، § 144، ص 94.

¹³³ دافيد لوبروطون: تجربة الألم بين التحطيم والانبعاث، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2017، ص 15.

يمكن الإقرار بأن الأخلاقيات الشرقية قد مثلت "الموجه"¹³⁴ الحقيقي لكل الأخلاقيات الإنسانية اللاحقة، سواء الأخلاق الفلسفية أو الدينية. لأنها أخلاق تأسست على تجاوز الطبيعي بأشمل معانيها: اعتبار العالم الطبيعي أدنى وهو ما نسميه بالدينا الزائلة، واعتبار الجسم [الطبيعي] مصدرا للردائل الأخلاقية. وربما، حق هنا، القول الذي يؤصل للفكر الإنساني في البدايات الشرقية. على اعتبار أنها بدايات تفتنت إلى مشكلات تأسيس الأخلاق الإنسانية على المعطيات الطبيعية. لكن، كما هو ظاهر، كان موقفها سلبيا من حقيقة الوجود وطبيعة الفضائل الطبيعية والجسمية، بسبب طغيان التأمل والعقل على التحسس والجسم. لذا فصدى الأخلاقيات الشرقية القديمة في الفكر المعاصر يتمثل في مقابلة الأخلاقي بالطبيعي مقابلة حادة أولا، وتأثير الشأن الطبيعي والفضائل الحسية والجسدية لصالح نمذجة القيم العقلية والروحية والمفارقة. وفي هذا السياق لاحظ الأديب والشاعر الفرنسي شارل بودلير Charles Baudelaire، الذي شكلت ملاحظاته ارهاصات الحداثة الأوروبية المبكرة، أن التعارض بين الفضيلة والطبيعة أصبح أمرا شبه طبيعيا، بحيث أنه قلما يتم بناء الفضائل الأخلاقية على الطبيعة الإنسانية. لذا نجده يقول في شذرة كلها حكمة ودلالة عميقة: "حيث ألتقي بالفضيلة

¹³⁴ من المفيد أن نشير إلى أن الكلمة الفرنسية orienter التي تترجم بالتوجيه أو التوجه s'orienter [وهو عنوان أحد الدراسات التي كتبها كانط سنة 1786 تحت عنوان: على ما يدل التوجه في التفكير ؟ Que signifie s'orienter dans la pensée ؟] تدل على التوجه للشرق أو التشريق لأن هذه الكلمة لها نفس جذر كلمة الشرق Orient، لذا فالكلمة تدل على التوجه نحو الشرق، أو توجيه البناء ناحية المشرق. وهذا يكشف عن العلاقة العميقة بين الغرب والشرق، وقد ظهرت بصورة واضحة في الفلسفة الألمانية الحديثة، سواء عند شوبنهاور أو جوتيه أو حتى نيتشه لاحقا، والذي أرسل نبيا شرقيا هو زارادشت Zarathoustra لنشر رسالته الأخلاقية. يمكن العثور على هذه المقاربة المهمة عند الأستاذة التونسية هالة الباجي: ثقافة اللاإنساني، القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 64. لكن يمكن أن نفهم ارتباط التوجه بالتشرق فهما طبيعيا - دينيا، على أساس أن معظم المعابد تستقبل جهة الشرق، أي جهة شروق الشمس، مما يدل على تأسيس المعتقدات الدينية على الظواهر الطبيعية، شمسية أو قمرية. إذ أن الشمس، ومنذ القديم، مثل اليونان الذي يتسمون بالهلاديين أي أبناء الشمس، كان لها أكبر الأثر في تشكيل معتقدات الإنسان. للتوسع في الإقبال نحو الشرق يمكن العودة لـ:

بلوتارك: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 169. وفي الصفحة 217 يتحدث بلوتارك عن عادات الإغريق في توجيه موتاهم بين التشريق والتغريب. ومن الظاهر أن كلمات مثل "التوجيه" أو "التوجه" أو "الوجهة" في اللغة العربية لا تتفصل عن "الوجه" الذي هو أهم عضو في الإنسان. حيث تؤسس وضعية الميت في القبر بالنظر إلى وجهه أو رأسه عموما.

كنت ألاقي دوما ما هو عكس الطبيعة".¹³⁵ وكما هو ظاهر، فإن هذا القول يدل على رسوخ مبدأ معارضة الفضيلة للطبيعة، الرسوخ الذي، أنتج وبسبب الألفة والتعود، قاعدة إيطيقية مرذولة وهي مقابلة الموجود الطبيعي بالمأمول الأخلاقي مقابلة مخاصمة ومناقضة. وما كان يجب فعل ذلك، لأن الإنسان حيوان أخلاقي، أي أنه في ماهيته طبيعي لا يمكن أن ينسلخ من طبيعته إلى جانب كونه كائنا أخلاقيا يصبوا لإنشاء قيم مثلى تتعالى به عن المستويات الدانية دون التكرر لها كلية. إن لغة الميتافيزيقا التقليدية لغة إطلاقية تقابل دون وجه حق بين الطبيعي والأخلاقي مقابلة حدية صارمة. وهذا ما يولد نتائج متطرفة عنيفة وضاغطة على الإنسان. لأنها تولد ما يمكن أن نسميه ظاهرة "الضغط الأخلاقي" على أساس أن الأوامر الأخلاقية تضغط ضغطا عنيفا على طبيعة الإنسان بحيث تدعوه لأن يكون كائنا فوق طبيعي، تدفعه لأن يكون مضادا لإنسانيته، وهذا ما لا يمكن أن يلتزم به أي أخلاقي مهما كان صادقا. وقد لاحظ باسكال (1662/1623) في القرن السابع عشر عن حق وعمق بأن محاولة ترقية الإنسان إلى مرتبة ملائكية لا تخلق إلا وضعية حيوانية مخزية: فليس الإنسان شيطانا ولا ملاكا، ومن أراد أن يكون ملاكا لا ينتج عن ذلك إلا أن يكون حيوانا. أي من أراد أن يرتقي إلى طبيعة فوق إنسانية، فسوف يسقط حتما إلى وضعية تحت إنسانية.¹³⁶ إن مبدأ الأخلاقيات التقليدية يخيرنا بين جوهرتين، كلاهما غالي علينا: طبيعتنا الطبيعية وطبيعتنا الأخلاقية. فكيف يمكن لنا أن نجمع بينهما دون الشعور بأننا جمعنا بين الذئب والكلب ؟ لذا فإن الذكاء الأخلاقي يظهر في القدرة على الجمع بينهما، جمعا مثمرا وناجحا. بدل الاستمرار في مقابلتهم مقابلة عدائية غير مبررة. وقد واصل ليبوفتسكي استثمار هذه النظرية عندما أكد بحس نقدي حار أن الإنسان لا يمكن أن يكون إلا إنسانا وسيبقى كذلك مهما حاولنا ترقيته أو مثلنته.¹³⁷ وأي عمل موجه لتحويل الإنسان إلى ملائكة، وهذا ما حدث في الكثير من المناسبات التاريخية، وفي كل الحضارات التي

¹³⁵ جيانني فاتيمو: الرهانات السياسية للهندسة الوراثية، ضمن كتاب القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 406.

¹³⁶ Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005, §358-678 p 138.

¹³⁷ Gilles Lipovetsky: le crépuscule de devoir- l'éthique indolore des nouveaux temps démocratique, édition Gallimard, Paris, 1992, p 272. Il dit: "les hommes ne sont que des hommes".

تفصل الأخلاقي عن الطبيعي، سينتهي إلى الشيطنة والدنو لدرجة الحيوانية.¹³⁸ لذا فإن الإطلاقية الأخلاقية هي ما يخلق اللا أخلاقية ذاتها. فالتفكير الحدي لا يولد إلا النتائج المناقضة للمطلب المثالي ذاته. والنفاق الأخلاقي هو نتيجة العمل على الأخلفة القسرية للإنسان دونما مراعاة لطبيعته الأصلية. فإسقاط الجبال الأخلاقية على الطبيعة البشرية، والتغطية عليها هكذا بكل عنجهية وإطلاقية بمعزل عن أي نظر، سيطرح قضية العدالة في أصلها؛ هل من العدل تغليب هذا الطرف على الآخر؟ ما العلاقة بين الطبيعة والأخلاق؟ ما هي الطبيعة التي دُفنت في هذا الشعور الأخلاقي أو ذاك؟¹³⁹ ما هي الطبيعة التي تخنقها هذه القاعدة الأخلاقية أو تلك؟ ومثلما طرح سؤال عن النتائج المترتبة عن العنف الطبيعي الحاصل عن إطلاق العنان للطبيعة البشرية الطاغية، فيجب علينا في المقابل أيضا، وإحقا للعدالة والإنصاف، أن نطرح سؤال النتائج المترتبة عن إطلاق العنان للعنف الأخلاقي. أي أن "العنف المسلط على الأشياء هو عنف بالقوة ضد البشر".¹⁴⁰ هو عنف ضد الطبيعة البشرية ذاتها، لأن تأثيم الظواهر الطبيعية التي هي في الأصل فيما وراء الخير والشر، بحيث تظهر وتصير ونفنى وحدها بمعزل عن القيم التي هي قيمنا فحسب، هو في النهاية سوء فهم لمجمل الطبيعة الأصلية بما في ذلك طبيعة الإنسان.

لقد نمت الأخلاق المقاومة للطبيعة نموا غريبا، فبعدما كانت بعض الأنساق الأخلاقية تنتكر لكل ما هو جسدي وطبيعي وغريزي، من خلال سن منظومة أخلاقية تحشر الطبيعي في زاوية ضيقة وتؤثمنه كأنه كان يجب ألا يكون إطلاقا. أصبحنا اليوم نشاهد علاقة غريبة ومشوهة بين الإنسان وطبيعته وبينه وبين جسده. أصبح الإنسان مهوسا بتغيير الطبيعة، لم يعد يشعر بأنه من اللازم ترك الطبيعة على حالها، أصبح كل شيء معدلا وقابلا للتعديل بل واجب التعديل والتغيير بل قل التشويه. صارت الرغبة في تغيير الجسد أمرا متداولاً. (بناء الجسد، حميات غذائية، مستحضرات التجميل،

¹³⁸ Ibid, p 270.

¹³⁹ رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، الطبعة الأولى، 2011.

¹⁴⁰ تيودور ف أدورنو: نظرية استيطيقية، ترجمة ناجي العوللي، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 358.

رياضيات بمختلف أنواعها، جراحة التجميل، تغيير الجنس).¹⁴¹ يبدو لنا أن هذا النزوع المفرط في التحكم في الطبيعة، سواء الطبيعة الخارجية غير العاقلة وغير الحية أو الطبيعة الإنسانية ذاتها، متولد من القاعدية الأخلاقية الأساسية التي تدعونا لأن نكون بشر فوق الطبيعة، لأن نكون طبيعة فوق الطبيعة.

خاتمة: تخليق الطبيعة.

ليس غرض فلسفة الأخلاق إثبات أخلاقيات معينة أو نفيها في عصر ما أو مجتمع مخصوص؛ فهذا عمل يهتم به عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجي (عالم الإنسان) أو الاثنوجرافي (عالم الأعراق). بل غرضها هو البحث في كيفية تأسيس أخلاقيات معينة، عن خلفيتها الفكرية وحدودها المعرفية وأهدافها المطلوبة. إنها بحث عن قيمة القيم من الناحية النظرية والتاريخية. وكان هيجل قد عمل على إدانة الأخلاقيات الشرقية عموماً من خلال مقارنتها بأخلاقيات الأمم الغربية أو قل الألمانية التي نشأ فيها. وهذا عندما قال:

"يروي أحد الإنجليز أنه رأى امرأة تحرق نفسها لأنها فقدت طفلها ولقد بذل ما في وسعه لينقيها عن عزمها حتى لجأ أخيراً إلى زوجها الذي كان يقف على مقربة منها لكن الزوج أبدى عدم اكتراث تام قائلاً إن لديه زوجات أخريات بالمنزل (...) كذلك نجد عادة قتل الأطفال شائعة جداً في الهند، فالأمهات يلقين بأطفالهن في نهر الكنج، أو يتركن أطفالهن يموتون من العطش تحت أشعة الشمس. فلا توجد الأخلاق التي تتضمن احترام الحياة البشرية بين الهنود."¹⁴²

¹⁴¹ دافيد لوبروتون: علامات هوية - وشوم وتقوب وأمات جسدية أخرى، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2022، ص 11.

¹⁴² هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 113. ويصل إلى نتيجة قاسية في معرض دراسته للدين والأخلاق الهنديين مفادها: "الخرافة [في الهند] ممتدة بلا حدود من جراء طلب الحرية لهذا يترتب أيضاً أنه لا يوجد مكان هنا لأي أخلاقيات، لأي تحديد للحرية، لأي حقوق، لأي واجبات، حتى أن شعب الهند قد تمزق في أشد أشكال اللا أخلاقيات اكتمالاً." للتوسع يمكن العودة لـ:

إن هذه الشهادة، ولئن صدقناها باعتبارها حقيقة واقعة، أو ممكنة الوقوع في المجتمع الهندي أو غيره، فلا يمكن اعتبارها داخلة في فلسفة الأخلاق، على اعتبار أنها لم تعمل على بحث أسباب تشكل هذه القيم الأخلاقية التي قدرها هيجل بأنها قيما دنيا لا ترتفع إلى درجة الإنسانية، بل هي وسيلة من بين عدة وسائل للتقليل من القدر الأخلاقي للهنود القدامى. إن فلسفة الأخلاق الحقة هي التي تبحث عن كيفية تشكل هذه القيم ذاتها؛ هل تحت تأثير الرجولية (البطيريركية) أو الحالة الاقتصادية (الفقر مثلا)... الخ. إن الموقف الأخلاقي الحقيقي يتمثل في تفهم حيثيات تشكل القيم الأخلاقية حتى الأكثر غرابة والأكثر قسوة وجنونا وليس في إدانة منظومات أخلاقية غريبة عن تلك التي تأطرنا فيها. فلنتأمل كيف يرد مثقف إفريقي أسود un intellectuel noir عندما اتهم بدنو أخلاقيات الأفارقة في ظاهرة التعري، حيث نعلم أن هناك الكثير من القبائل الإفريقية، إلى اليوم، متمسكة بالعيش الطبيعي حيث لا يتم ستر إلا العورات الثقيلة، أو لا تستر أصلا، سواء عند الرجال أو النساء. وهذا النمط يمثل نقصا أخلاقيا بالنسبة للأوروبي المتحضر الذي يمثل اللباس عنده فارقا أخلاقيا واقتصاديا مهما. قال السيد ديكا أكوانيا بونمبلا Dika Akwanya Bonambel أن العيش المتعري لا يمكن اعتباره دليلا على توحش أصحابه، مما يسقطهم في التخلف الأخلاقي، بل على العكس تماما، إذ يمكن تأويل هذا النمط من العيش على أنه ميل إلى الصدق وتقيص الكذب، بل هو اعلان الإنسان ظهوره كما خُلق من طرف الله أو الطبيعة دون تحجيب أو تزييف. وبعد أن دافع على حياة التعري في القبائل الإفريقية، أخذ يهاجم على "لأخلاقية التلبس" في حضارة الغرب؛ متشككا: هل فعلا أن ارتداء اللباس علامة على التقدم في كل جوانبه ؟ الأكيد أنه يمكن البرهنة على عكس ذلك، على اعتبار أن صنع الملابس يتطلب مجموعة من المظاهر اللاأخلاقية منها الاستغلال

فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - الحلقة الرابعة: ديانة الحرية وديانة الطبيعة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار كلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 61.

والقتل والكذب والغش... الخ.¹⁴³ وحقيقةً أن عمالة الأطفال في صناعة الملابس هي أكبر دليل على "لا أخلاقية" الفعل في انتاج هذا اللباس الذي يرتديه "الإنسان الأخلاقي" الأوروبي أو غيره.

لكن ما معنى تمسك هيجل بتكرار ملاحظات الرحالة الإنجليز حول الأخلاق الهندية الشنيعة ؟ إنه يذكر مثلاً قول أحدهم: "إني لم أجد بينهم (الهنود) رجلاً شريفاً، فالأطفال عندهم لا يحترمون آباءهم، والأبناء يسيئون معاملة أمهاتهم".¹⁴⁴ إنه يريد اثبات قضيته في فلسفة التاريخ التي تربط نمو الفكرة والروح بنمو الحرية، على اعتبار أن "الروح إنما هو ذاتها الحركة التي هي المعرفة"،¹⁴⁵ والمعرفة الأخلاقية الهندية في تقديره لم ترتق إلى الرتبة التي تتجلى فيها الفردية الحرة والحرية الفردية معاً. ومعلوم أن هذا التحقق، بحسب اعتقاده، تم نسبياً في الثقافات الإغريقية الرومانية وبصورة تامة في الثقافة الجرمانية. لكن لا يمكن أن نسلم له بهذه النهاية التعسفية لتطور الروح، لأن أقصى حدود الانغلاق هو تصور نهاية للتاريخ والفكر معاً، وهيجل قد وقع في ذلك. لأن تدهور أخلاقيات مجتمع معين في ظروف تاريخية معينة، لا يدل على عجزه عن أحداث نمو أخلاقي لاحق، والتاريخ الحضاري قد أثبت ذلك في الكثير من الحالات والنماذج. إن تسقيف النمو التاريخي، كما فعل لهجل، بمثابة اخفاق فلسفي كبير، على أساس أن سماء التاريخ مفتوحة، مثلنا أن سماء المعرفة مفتوحة أيضاً.¹⁴⁶ وانفتاح التاريخ والمعرفة، يستلزم انفتاح الأخلاق بصورة ضرورية، لذا فلا يمكن اصدار حكم نهائي

¹⁴³ Mohamed Aziz Lahbabi: Du Clos à l'ouvert – Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine, édition S N E D, Alger, 2eme édition, 1971, p 95-96.

¹⁴⁴ هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 125. ونفس الحكم يطلقه على أخلاقيات الصينيين قائلًا:

"الصينيون مشهورون بالخداع حيثما استطاعوا، فالصديق يخدع صديقه ويغشه دون أن يستأ أحد أو يمتعض من محاولة الغش التي يقوم بها الآخرون (...). حتى أنه يتحتم على الأوروبيين أن يحترسوا جداً في تعاملهم معهم." المرجع المذكور، ص 83.

¹⁴⁵ Hegel: phénoménologie de l'esprit, traduit Jean-Pierre Lefabver, édition Gallimard, Paris, 2012, p 758.

وأيضاً: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، مرجع سابق، ص 56.

¹⁴⁶ إدغار موران: المنهج – معرفة المعرفة – الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 41.

على دونية الأخلاقيات الشرقية والهندية على الخصوص. ومثلما أن مفكرا غربيا تأطر في الأخلاقيات المسيحية، ينتقد أخلاق البوذية أو الهندوسية أو الجاهلية في السياقات العربية مثل نقد الواد، فيمكن لأي واحد من هؤلاء أن ينتقد الأخلاق المسيحية القائمة على تمويت الجسد واخماد العواطف. فليس هناك منظومة أخلاقية أفضل من أخرى، بدليل أن كل المجتمعات مستمرة في تطبيق أخلاقها، وتستمر في ذلك دون أن تنطبق السموات على الأرضى، فالأخلاق تابعة للانساق الثقافية وليس على الطبيعة الأصلية. ما قد يؤثر في صيرورة الإنسانية هو الاستمرار في تأسيس أخلاق كارهة للطبيعة.

هل فعلا أن الأخلاقيات الشرقية قد أثرت، في بعض جوانبها في تشكيل المنظور الإيطيقي الغربي ؟ سؤال من شأنه أن يفتح شوطا جديدا وطويلا من المناقشات. لكن ما يهمنا هنا، هو أن الأخلاقيات البوذية مثلا، والتي قامت على رفض حقيقة العالم كما هو في الواقع، قد انتقلت لتشكّل منظورا اكتسح جل النماذج الأخلاقية العالمية، في الشرق والغرب معا. إن قصة بوذا الشخص والرجل، كما أظهرنا أساسياتها سابقا في العنصر الأول، تدل على أنه كان ضحية تجميل اليومي وطلاء الواقع وحجب المعاناة. بوذا كان ضحية لهذه الصورة المزيفة التي نشأ فيها، وصُدّم صدمة كبيرة عندما "رشد" وتحرر من مختلف الأحجية، وكان ذلك سببا لمغادرته الحياة الكائنة لصنع حياة انوجابية، وليس العالم القيمي إلا علامة لهذا الصنع. والآن نتساءل: ألم تعتمد كل المنظومات القيمية، الشرقية والغربية إلى هذه الصناعية، أو قل الصناعية القيمية ؟ الأكيد أن الإنسان، وحتى اليوم، لا زال يمتنح صناعة الواقع من خلال تجميله وتحجيبه وتلوينه وتركيبه وانتقائه. الفارق فقط في أنواع الطلاءات أو أنواع القيم. لذا فالغرب اليوم، وباعتراف مفكره أنفسهم، يقوم بتجميل الواقع اليومي، تجميلا مستمرا، من خلال المرور بأطوار تطوي أطوار. لذا يقول "ولفغانغ والش" Wolfgang WELSCH [أستاذ باحث في الجماليات بالجامعات الألمانية ومعظم كتبه مخصصة لهذا الموضوع]: "بأن الغرب يواجه حالة من البوذية العقلية. [تجميل الواقع اليومي]."¹⁴⁷ فالصناعات القيمية

¹⁴⁷ ولفغانغ والش: الفن في مواجهة التجميل: نحو طريقة أخرى لمقاربة القيم، ضمن كتاب القيم إلى أين ؟ مرجع سابق، ص 127.

ليست إلا تجميل للواقع الذي هو في النهاية أقل جمالا، أو أقل خيرية، أو أقل حقبة مما يأمله الإنسان.

لذا، فأنا ننبه اليوم، وبعد كل هذه التحليلات، إلى الاجتهاد في تأسيس أخلاقية أكثر واقعية وأكثر طبيعية، من أجل محايتها لنا ومرافقتها لليومي المتغير. أخلاقيات لينة ومتلونة بدل الأخلاقيات الصلبة القاسية التي تقهر الإنسان وتجعله يحتال عليها. إن فضيلة أخلاقيات الطبيعة تكمن في توحيدها مع الإنسان، بمعزل عن التكلف والتظاهر الذي هو المرض الأخلاقي الذي لا يرجى منه شفاء. ومن البين أن ظاهرة العماء الأخلاقي لازمت كل تاريخ الأخلاق، مما يجعلنا نجتهد في التبصر دون توقف من أجل التجاوز اللامتناهي لقصوراتنا الأخلاقية. القصور الأخلاقي متولد من معاركة طبيعتنا التي لا تُهزم. فلا يمكن الاستمرار في التأسيس لأخلاقيات متكرة للجسد هكذا بصورة متواصلة، على أساس أن الجسد شرط الإنساني، بل هو حيز هوية الإنسان ذاته،¹⁴⁸ مما يجعله كل أخلاق طبيعية تقوم على أسس هذا الحيز الأكبر والأوحد الذي لا يمكن التكرار له.

في ظل الأنساق الأخلاقية التقليدية، لم يبق الإنسان إنسان واحد وموحد الهوية، فقد تم شقه إلى شقين في حالة نفور وصراع. الشق الطبيعي الموجود والشق الأخلاقي المأمول. وبين الطرفين، طحنت الإرادة وشُلّ الفكر وظهرت الأمراض. فكيف يمكن لنا التسوية مثلا بين أخلاقيات الزهد والطبيعة البشرية ؟ بل السؤال الأجدر طرحه هنا هل يمكن التسوية أصلا ؟¹⁴⁹ إن تأثيم الجسد والرغبة من القيم التي انتقلت من القدامة الهندية والزهد الإغريقي إلى المنظومات الأخلاقية الدينية الكبرى. وهذا التأثيم من مظاهر معاركة الأخلاق للطبيعة، ومجمل التشريعات الأخلاقية موجهة لتكريس هذا الكبح والمنع، لذا فإن الطابع العام للأخلاقيات هو الأمر المانع وليس الأمر السامح.

¹⁴⁸ دافيد لوبروتون: أنثروبولوجيا الجسد والحدثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص 251.

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche: le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, traduit Jean-Claude Hémery, édition Gallimard, Paris, 2004, p 77.

إذن، نفهم أن منشأ الأخلاقية، أي أخلاقية، هو معارضة الطبيعة البشرية. وبصورة معكوسة، قامت أنظمة أخلاقية مضادة محامية على الطبيعة البشرية، من خلال مهاجمة أخلاق الزهد والعفة المفرطة معتبرة الأخلاق لا أخلاقية عندما تعمل على خنق الطبيعة البشرية.¹⁵⁰ لذا نجد من يتحدث عل العدوان الأخلاقي الذي ألغى الأصل الطبيعي، وهنا يمكن تسجيل العدوان الأخلاقي المفرط والذي ينتج ظواهر أخلاقية لم تكن موجود قبل فرض المنظومات الأخلاقية الزهدية على الإنسان. ولربما الوسيطة والاعتدال الذي فكر فيها الإغريق موجهه لهذا الموقف بالذات. فكون الفضيلة وسطاً يدل على الرأفة بالطبيعة البشرية. ومن المفيد أن نلاحظ التحول النوعي للأخلاق اليوم، وهو التحول الذي يدل على الانقلاب على النموذج الأخلاقي الزهدي التقليدي. فعوضاً عن الأخلاق الآمرية التي تأطرت في الأسرة الواسعة والانظمة البطيريركية الواحدية، نتحدث اليوم ونصف أخلاق متسامحة تقبل بهامش الإنحراف وتعترف بالحرية في ظل سطوة النموذج الديمقراطي. "تعمل الأخلاق المتساهلة والمتعية الجديدة على هذا التذويب نفسه للأنا، فالجهد لم يعد شيئاً محموداً في أيامنا، وهناك حظ من قيمة كل ما يحيل إلى الإكراه والانضباط لصالح تقديس الرغبة واشباعها الآن".¹⁵¹ ولا يمكن لنا بأي حال من الأحوال إدانة هذه الأخلاق على أنها أقل أخلاقية مما هو مطلوب، لأنها تظهر لصيرورة العقل الإطريقي الإنساني، والذي يتقلب تاريخياً على أشكال التقييم الممكنة.

يمكن لنا في النهاية التقرير بأن الأخلاقيات الشرقية، ممثلة في العقل الأخلاقي البوذي والصيني، تعبير عن أخلاق الهوية وهوية الأخلاق معاً. لأن الأخلاق البوذية قد تنكرت كلية للطبيعة البشرية المرتبطة برغبات الجسد ومطالب الأهواء ومحبة الطبيعة، بل أنها كانت أخلاق للخلاص الدنيوي. فلم تستثمر في الطبيعة البشرية بل كانت معادية لها، بله هي الاخلاق التي لا تريد الحياة أصلاً،

¹⁵⁰ فريدريش نيتشه: قضية فاغنز - نيتشه ضد فاغنز، ترجمة علي المصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 120 .

¹⁵¹ جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 60.

لأنها تعتبر الوجود في ذاته خطأ ومعاناة. لا يمكن لأخلاق الخلاص إن تكون أخلاق طبيعية وسوية. هذا ما جعل نيتشه يلاحظ خيط أخلاقي قوي يمتد من البوذية إلى المسيحية ويخترقها مشكلا المثال الزهدي. أما تمظهر أخلاق الهوية في الأنساق الصينية، فيمكن أن نكشفه في المركزية الأخلاقية عند كونفوشيوس، إذ لا يرى في الإجتماع البشري إلا الأخلاق، مهمشا بقية الجوانب الأخرى مثل الدين والاقتصاد والجمال، ونحن نعلم أن أي مركزية مهما كانت، تطرح مسألة العدالة لأنها تقتض وجود هوامش، ومل تهميش ظلم بمعنى من المعاني. ولم يتفطن لاونتزو إلى أخلاق الصيرورة، التي تتقلب في أطوار بلا وجهة، عندما اعتبر التاريخ الإنساني إنداري ونكوصي، واعتقاده أن أي تغير سيئ ومريب. وهذا يستبطن عقيدة الثبات الأخلاقي بل الوجودي ككل. وكأن التاريخ في ذاته شر لأنه يحمل التغيرات ويبتعد شيئا فشيئا عن الأصول. إن أخلاق الهوية أخلاق مريضة بأصولها.