جامعة قطر

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

الآخر في الفكر الديني الصيني من خلال النصوص التأسيسية

إعداد

نسيبة الطيب بومعراف

قُدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلّبات

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

الأديان وحوار الحضارات

يونيو 1443 /2022

2022©. نسيبة الطيب بومعراف. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ة نسيبة الطيب بومعراف بتاريخ 15مايو 2022، وَوُفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

أ.د محمد خليفة حسن

المشرف على الرسالة

أ.د أحمد زايد

مناقش

د. علاء هيلات

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

نسيبة الطيب بومعراف، ماجستير في برنامج الأديان وحوار الحضارات:

يونيو 2022.

العنوان: الآخر في الفكر الديني الصيني من خلال النصوص التأسيسية

المشرف على الرسالة: أ. د محمد خليفة حسن

يتناول هذا البحث الآخر في الفكر الديني الصيني من خلال النصوص التأسيسية، ويهدف إلى دراسة الأديان الصينية الثلاثة التي تشكل الفكر الديني الصيني وهي: الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية الصينية، وتبحث عن موقفها من الآخر من خلال نصوصها التأسيسية. ويستنتج البحث في المبحث الأخير الموقف الشامل للفكر الديني الصيني من الآخر، عبر تجاوز النص التأسيسي ونزولا إلى الواقع التاريخي والمعاصر.

وقد توصل البحث إلى عدة نتائج أهمها أن موقف الفكر الديني الصيني من الآخر هو موقف إيجابي ويدفع باتجاه الانسجام والاندماج. وأن المفهوم الشامل للآخر تمثله الكونفوشيوسية الجديدة التي تبلورت معها مفاهيم الاندماج، وانعكست على الواقع المعاصر للصين.

ABSTRACT

The other in Chinese religious thought, through the basic religious texts

This research deals with the other in Chinese religious thought, through the basic religious texts. The main objective of the study is to describe the content of the three main religious in China: Confucianism, Taoism, and Chinese Buddhism in order to know their attitude towards the other, on the individual and collective level, based on the religious texts, and the practical historical and contemporary situations.

The final important conclusion of the research is that the general attitude toward the other is positive trying to include the other in the main stream of Chinese culture and to achieve harmony within the society under the umbrella of new Confucianism which adopted the concept of harmony in society acknowledging the free existence of the three religious traditions under the concept of unity within variety which is the main feature of modern Chinese Cultural policy in the contemporary time. It tends to accept the other, and contribute to understanding him and co-exist with him in harmony and unity.

شكر وتقدير

[وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ] النمل-19

الحمد لله والشكر له كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، أن منّ علي بإنجاز هذه الرسالة بتوفيقٍ منه وهبة.

وأتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من كان له فضل علي في إتمام هذا البحث بدءا من مشرفي أ.د محمد خليفة حسن على كل ما بذله في سبيل توجيهي وتعليمي، وقد كان لي الشرف أن أتتلمذ علي يديه في برنامج الأديان وحوار الحضارات أولا وأن يشرف على رسالتي ثانيا. وأسأل الله يطيل عمره في صحة وعافية وأن يجزيه عني خير الجزاء على صبره ووقته الممنوح وفكره المبذول الذي لم يبخل به قط، وكتبه التي مازالت عندي شاهدةً على عظيم كرمه.

والشكر موصول لعميد الكلية د. إبراهيم الأنصاري ورئيس قسم العقيدة والدعوة الأستاذ الدكتور عبد القادر بخوش المعلم والموجه الذي كان معنا أولا بأول رغم أعبائه التعليمية والإدارية. وأستاذي الدكتور د. نايف بن نهار على ثقته بي، وأشكر أيضا د. يوسف بنلمهدي الذي لم يتأخر لحظة عن إجابة استفساراتي، ود. أحمد زايد الذي زودني النصوص الطاوية المقدسة ولم يتردد في عرض المساعدة، ود. عمر بن بوذينة ود. علاء هيلات اللذان تعلمت منهما الكثير في البحث العلمي، ود. محمد أمزيان لدعمه المتواصل.

ولا أنسى أن أشكر كليتي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية على أن عرفتني على ثلة من الأساتذة الذين تركوا فينا أثرا لا يُمحى ولن يوفيهم حقّهم أي عرفانٍ، كما أشكرها أن عرفتني أيضا على زميلات كنّ مثل نسيم ليالي الربيع.

وجزيل الشكر والامتنان أوجهه إلى والديَّ وأسرتي التي صبرت علي وانتظرت على أحر من الجمر إنجاز هذا البحث، وأعتذر إليهم لما سببته عبارة "الرسالة" من تعاسة ظلت محل نكتة على الدوام، والشكر أيضا لصديقاتي سارة صبحي ونورة الوارد وعائشة السنيد وكل من كان له يدٌ في إتمام العمل بشكل أو بآخر.

وأخيرا، فهذا مبلغي من العلم، والطموح لا سقف له حتى ليتدخل في كل حرف فيود لو كان كذا أو صار كذا. لذا فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... هـ

المقدمة 1

مدخل تمهيدي 10

أولا: موجز حول العصور الصينية القديمة 10

ثانيا: تعريف بمصطلحات البحث 15

الفصل الأول: الآخر في الديانة الكونفوشيوسية 20

تمهيد 20

المبحث الأول: المبادئ والمفاهيم الكونفوشيوسية ومحددات التصور تجاه الإنسان والمجتمع 25

المطلب الأول: المبادئ والمفاهيم الكونفوشيوسية 25

المطلب الثاني: محددات التصور الكونفوشيوسي تجاه الإنسان والمجتمع 36

المبحث الثاني: موقف الكونفوشيوسية من الآخر 49

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني 49

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي 61

الفصل الثاني: الآخر في الديانة الطاوية 77

تمهيد 77

المبحث الأول: تصورات الطاوية للإنسان والمجتمع والحكام 86

المطلب الأول: الإنسان 86

المطلب الثاني: المجتمع 91

المطلب الثالث: الحكام 96

المبحث الثاني: محددات تصورات الطاوية عن الآخر 103

المطلب الأول: الانعكاس 103

المطلب الثاني: اللافعل Wu Wei 105

المطلب الثالث: النسبية واستحالة اليقين أو المعرفة القطعية: 109

المطلب الرابع: التحول المستمر 111

المبحث الثالث: موقف الديانة الطاوية من الآخر 114

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني 114

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي 124

الفصل الثالث: الآخر في البوذية الصينية 132

المبحث الأول: الديانة البوذية، نشأتها وتطورها 132

المطلب الأول: نشأة الديانة البوذية وأبرز معتقداتها 132

المطلب الثاني: أنواع البوذية 137

المبحث الثاني: البوذية الصينية ومدارسها وانتشارها 143

المطلب الأول: انتشار الديانة البوذية في الصين 143

المطلب الثاني: تكيف البوذية مع الفكر الصيني 146

المطلب الثالث: مدارس البوذية الصينية 150

المبحث الثالث: موقف البوذية الصينية من الآخر 158

تمهيد: الأنا/ الذات في البوذية 158

المطلب الثاني: الآخر موضوعا للرحمة والشفقة 160

المطلب الثالث: الآخر موضوعا للتبشير: 180

الفصل الرابع: الآخر في الكونفوشيوسية الجديدة في ضوء مفهوم الاندماج..... 187

تمهيد: لماذا الكونفوشيوسية الجديدة؟ 187

المبحث الأول: الكونفوشيوسية الجديدة 191

المطلب الأول: المصطلح والنشأة 191

المطلب الثاني: وانغ يانغ مينغ ووحدة التعاليم الثلاثة 199

المبحث الثاني: خصائص موقف الفكر الديني الصيني الشامل من الآخر 204

المطلب الأول: حضور مفهوم التناغم والاندماج في التقاليد الصينية 205

المطلب الثاني: الاندماج مع الاختلاف: 207

المطلب الثالث: الوحدة الشاملة/ وحدة التعاليم الثلاثة: 208

المطلب الرابع: إسهام الوسطية في تشكيل الموقف من الآخر 210

المطلب الخامس: دور الأخلاق في توحيد الديانات الصينية وتوحيد الموقف من الآخر: 212

المبحث الثالث: انعكاس مفهوم الاندماج في الواقع المعاصر 215

المطلب الأول: السياسة الدينية للدولة الصينية والتناغم 215

المطلب الثاني: الاندماج والتناغم باعتبارها استراتيجية دولية 228

الخاتمة 233

أولا: النتائج: 233

ثانيا: التوصيات 239

قائمة المصادر والمراجع 240

المراجع باللغة العربية: 240

المراجع باللغات الأجنبية: 245

مراجع شبكة الإنترنت: 249

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، ثم الصّلاة والسّلام على النّبي محمّد الذي أرسل رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه وذريّته ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدّين, ثم أمّا بعد:

تحمل الصين على أرضها أكثر من 55 قومية، تشكل قومية الهان النصيب الأكبر من عدد السكان (بنسبة 93,3%)، بينما توجد القوميات الأخرى بنسب أقل، إلا أن هذه الأقليات ما تزال تحتفظ بوجودها ولم تتلاشَ. كما يسود في الصين لغات مختلفة تجاوزت المئة لغة، وتتنوع العادات والتقاليد على أرضها بحسب المناطق، ويعيش على أرضها أتباع أكبر الديانات مثل الإسلام، المسيحية، البوذية، وحتى الزرادشتية والمانوية[1].

وقد عرفت الصين في فترة الربيع والخريف (771 –476 ق.م) ما يُدعى ظاهرة "دع مائة مدرسة فكرية تتبارى"، التي شهدت نقاشات فكرية بين أكثر من مائة مدرسة فلسفية بالصين. وقد أحدثت مثل هذه الظاهرة التقاءً بين الأفكار والديانات آنذاك متسببة في إغناء الفكر الديني الصيني على مدار التاريخ.

لقد عمل هذا التاريخ العريق للحضارة الصينية، على خلق فكر ديني صيني متمم في زخمه وغناه لما كان موجودا منذ فترة الربيع والخريف، فقد أسهمت كلٌ من الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية الصينية وعلى مدار تاريخٍ من التلاقي والتنافر، والشد والجذب، في بلورة فكرٍ دينيٍ صينيٍ يتسم بالانفتاح على الآخر ويسير وفق مفاهيم التناغم والاندماج.

---

[1] عبد الحي، عمر– الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– ط1، 1999. ص 14

وإننا إذا ما أشّرنا إلى التاريخ الصيني، فإننا ينبغي أن نعود أيضا إلى الفلسفة الدينية الصينية، التي يعرفها الفيلسوف لين يوتانج بأنها "انشغالٌ بمعرفة الحياة أكثر منها بمعرفة الحقيقة" لذا فإن السؤال الذي يوجهونه هو "كيف سنعيش؟" والتعلق الذي يتعلقون به هو الحياة[1].

لعقود طويلة، قمنا بتناول قضايا الحوار والتعايش مع الآخر مستحضرين كافة الأيدلوجيات والفلسفات التي نظّرت لشكل العلاقة مع الآخر، والأمثلة التي سيقت على اختلافها، ومتجاهلين الحالة الصينية التي مثلت أرضا خصبة نمت فيها بذور الاندماج، فالفكر الديني الصيني فكرٌ زاخر قل استكشافه وتقديمه في دراسات الآخر، بل إن إساءة استعمال الدين عبر التاريخ لحشد الصراعات، جعل من فكرة إسهامه في سبيل إقامة السلام فكرة مقللٌ من شأنها زمنا طويلا[2].

لهذا السبب، يعمد هذا البحث إلى دراسة الفكر الديني الصيني الذي يعني الديانات والفلسفات الدينية الصينية، وعلى رأسها الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية الصينية، والبحث في موقف هذه الديانات من الآخر، بالاعتماد على نصوصها التأسيسية.

يأتي هذا البحث في سياق تسليطه الضوء على إسهام الحضارة الصينية في بناء التصورات المتعلقة بالآخر، وفي الآن نفسه يأتي أيضا في سياق الواجب المقتضي قيام الفكر الإسلامي بدور استباقي عبر دراسة الآخر، وتهيئة الأرضية التي تؤسس لتراكم معرفي يصب في معرفة الآخر– الصيني خصوصا– والانفتاح عليه واستشراف مستقبل العلاقة معه بما يدفع نحو تعزيز حوار إسلامي صيني.

---

[1] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– تر: خيري حماد– دار الكتاب العربي، بيروت – ط1، 1967. ص 234

[2] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– تر: محمد غنيم– دار الساقي، بيروت– ط1، 2011– ص 36–37

وتتجلى أبرز دواعي اختيار الموضوع، في أن الواقع الأكاديمي سيطر عليه الفكر الغربي لفترة طويلة، وتاليا سيطرة المواضيع والإشكاليات الغربية أيضا فعولجت قضايا الآخر في المسيحية واليهودية، والأيدلوجيات الغربية، بينما بقي مكان الفكر الشرقي خاليا، من هذا المنطلق جاءت رغبة الباحثة في استكشاف وجهات النظر الصينية وغير المطروقة لها.

إلى جانب محاولة استجابة هذا البحث للنداء القرآني الداعي إلى التعارف **[** يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**]** الحجرات-12 ومما لا شك فيه، نفتقد إلى التعارف الحقيقي الذي يجمعنا بالشعب والثقافة والأديان الصينية التي نشترك معها في مشتركات عديدة.

مشكلة البحث وأسئلته:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الأساسي: ما هي صورة الآخر في الفكر الديني الصيني؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس أسئلة فرعية وهي:

- ما هي صورة الآخر في الكونفوشيوسية؟
- وما هي صورته في الطاوية؟
- وما هي صورته في البوذية الصينية؟
- وما هو الموقف الشامل للفكر الديني الصيني من الآخر، وهل له انعكاسات على الواقع الديني الصيني اليوم؟

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في الآتي:

- التعرف على الأصول الدينية للفكر الصيني عن الآخر، الكشف عن صورة الآخر في الفكر الديني الصيني، والاهتمام بسبل تعزيزها في الحوار المعاصر.
- إغناء المكتبة العربية والإسلامية بالدراسات الدينية الشرقية، وسد حاجة المكتبة فيها.
- محاولة التأصيل العلمي في قضايا الأديان الشرقية لبناء الأرضية الممهدة لبحث سبل تفعيل حوار حضاري إسلامي صيني.

أهداف البحث:

- دراسة موقف ديانات الصين وثقافاتها المتنوعة من الآخر من خلال نصوصها التأسيسية، والمقارنة بينها.
- دراسة الفكر الديني الصينى، واستخلاص رؤيته الشمولية العامة للآخر، ومساهمة كل دين من الأديان المدروسة في تطوير الموقف من الآخر.
- الكشف عن دور التعددية الدينية والثقافية في تكوين الموقف الصيني من الآخر.

فرضيات البحث:

يفترض البحث أن موقف الفكر الديني من الآخر هو موقف إيجابي ويتسم بقبول الآخر ويساهم في التعايش والتفاهم.

حدود البحث:

يتقيد البحث بحدود موضوعية يركز عليها، وهي الأديان الصينية الثلاثة: الكونفوشيوسية والبوذية والطاوي، ويجيب عن أسئلة البحث بناء على النصوص التأسيسية لهذه الديانات الثلاث.

الدراسات السابقة:

عند تناول الدراسات السابقة التي بحثت موضوع موقف الفكر الديني الصيني من الآخر، لم تطلع الباحثة على دراسة سابقة بهذا العنوان، أما جل الدراسات السابقة الموجودة فهي تتقاطع جزئيا مع موضوع هذا البحث، ونقدم أبرزها في الآتي:

- **كتاب كيف يحيا الإنسان– أهمية الحياة، للمؤلف لين يوتانج**[1]، يهدف فيه الباحث إلى عرض وجهة نظر الصينيين في الحياة وتسليط الضوء على فكرها الإنساني، مقابل وجهة النظر الغربية واتجاهاته المتباينة مع الاتجاهات الصينية في الحياة. وقام يوتانج بعرض بعض تلك التصورات مستحضرا جذورها في التراث التقليدي الصيني.

وهذا الكتاب وإن كان يتقاطع مع موضوع الرسالة في أنه يضم بعض التصورات الخاصة بالمجتمع الصيني عن الإنسان والكون، إلا أنها تصورات عامة وتخص المجتمع الصيني ككل، وليست تصورات أديانه وفلسفاته المختلفة. بينما تُعنى هذه الرسالة في دراسة تصورات الفكر الديني الصيني في أديانه الثلاثة على حدة، ودراسة هذه التصورات بالانطلاق من النصوص التأسيسية، كما أن هذا الكتاب اكتفى بعرض التصورات الصينية عن الإنسان عموما ولم يستكشف موقفها من الآخر، بينما اختلفت هذه الرسالة في إضافتها البحث في الموقف من الآخر.

كتاب جوهر التقاليد الدينية لوانغ كه بينغ[2]، هدف إلى إعادة البحث في التقاليد الصينية وإعادة تفسير الكلاسيكيات القديمة من أجل توظيفها في الواقع الراهن بما يثري حوار الحضارات والتنوع الثقافي. وتناول الكتاب في القسم الأول منه، المثل الثقافية وإعادة تفسيرها وفق الواقع المعاصر،

---

[1] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– تر:خيري حماد– دار الكتاب العربي، بيروت – ط1، 1967.

[2] بينغ، وانغ كه– جوهر التقاليد الصينية– تر: عباس جواد كديمي و لي وانغ يا – مؤسسة الفكر العربي، لبنان– ط1، 2015.

كالوحدة والتطابق بين السماء والأرض، والانسجام والمواءمة من دون قولبة، ومفهوم السعادة في الفلسفة الصينية. أما القسم الثاني فتناول استراتيجيات التفكير الموجودة في الفلسفة الصينية القديمة عموما وفي الطاوية خصوصا، بينما تناول القسم الثالث نظرة الصينيين إلى الطبيعة والتي توفر أساسا للتفاعل بين الشرق والغرب.

ويتقاطع هذا الكتاب مع موضوع الرسالة في جانب اهتمامه بتصورات الفلسفة الصينية من قضايا الإنسان والطبيعة والتناغم الثقافي والاجتماعي، وقد استفاد البحث منه في جانب التصورات الطاوية، غير أن هذا الكتاب اكتفى بعرض يسير لبعض التصورات العامة من الإنسان، بينما لم يركز على موقف الفلسفة الدينية الصينية من الآخر، كما أنه توسع في بحث الطاوية على حساب كلٌ من الكونفوشيوسية والبوذية الصينية الأمر الذي سعت الرسالة إلى التوسع فيه بالتوازي مع الطاوية.

- **دراسة " نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول" لهونغ تاك واي**[1]، تتناول هذه الدراسة موقف الدولة الصينية من الأديان الأخرى وتطور الموقف تاريخيا، ويستعرض جدل الدين والدولة في الصين. وتنطلق هذه الدراسة من الواقع وإليه بينما تركز هذه الرسالة في العودة إلى الفكر الديني الصيني عموما وليس فقط موقف الدولة، كما تبحث موقف الفكر الديني بأديانه الثلاثة، ومن خلال النصوص التأسيسية، محاولةً تجاوزها إلى الواقع فيما بعد عبر الكشف عن انعكاس هذه النظرة على الواقع المعاصر.

[1] واي، هونغ تاك– نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول–مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض– دراسات 55، أبريل 2020. (دراسة)

- **دراسة "المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي والفكر الشرقي"، لمحمد خليفة حسن**[1]. تستعرض هذه الدراسة المحتوى الأخلاقي لدى الديانات الشرقية والفكر الإسلامي لتوضيح التقارب الموجود بين الفكرين الشرقي والإسلامي ومن ثم أهمية المدخل الأخلاقي في التقريب بين أصحاب هذين الفكرين، باعتبار أن اللغة الأخلاقية هي لغة مشتركة بين جميع الأديان ومن ثم فهي أنسب المداخل لتحقيق التقارب. بحثت الدراسة في البعد الأخلاقي لكل من: الهندوسية والبوذية، والكونفوشيوسية في ديانات الصين، والشنتوية في ديانات اليابان، والإسلام. وتكشف هذه الدراسة المهمة عن دور الأخلاق في تشكيل سلوكٍ مسالمٍ وأخلاقيٍ مع الآخر،

ويتقاطع هذا الكتاب مع موضوع الرسالة في الإشارة إلى الدور الأخلاقي في تشكيل التصورات الدينية في الديانات الشرقية، ودوره في تحقيق التقارب والتناغم بين مختلف الثقافات والأديان. إلا أنها تختلف في أنها تدرس أديان الشرق الأقصى عموما، وليس فقط أديان الصين، كما أنها لا تجيب عن سؤال الموقف الفكر الديني الصيني من الآخر، بينما تختص هذه الرسالة في استخلاص الموقف من الآخر في ديانات الصين عبر نصوصها التأسيسية.

[1] حسن، محمد خليفة– المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي والفكر الشرقي– مجلة دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة – العدد 4، 2010.

صعوبات البحث:

تتمثل أبرز صعوبات البحث في التالي:

- صعوبة التعامل مع النصوص المقدسة في لغتها الصينية مما أدى إلى الاقتصار على النصوص والمراجع المترجمة إلى اللغة العربية والإنجليزية. إضافة إلى صعوبة التحقق من المعاني الأصلية بعد الترجمة.
- صعوبة المفاهيم المرتبطة بالديانات الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية، وعدم وجود مراجع شارحة لهذه المفاهيم باللغة العربية.
- فقر المكتبة العربية والإسلامية بالمراجع المرتبطة بأديان الشرق الأقصى؛ لاسيما أديان الصين وقلة المتخصصين في أديان الشرق الأقصى في العالم العربي والإسلامي، مما يقلل من إمكانية الاستفادة من الخبرات العلمية والأكاديمية.

منهج البحث:

وللإجابة عن إشكالية البحث، ستستخدم الباحثة عددا من المناهج التي تساعد في الإجابة عن سؤال البحث، وهي كالآتي:

- المنهج الوصفي والتاريخي في عرض الديانات الثلاث وتطورها التاريخي.
- المنهج الاستقرائي في دراسة النصوص المقدسة لكل دين وتصنيفها بما يتناسب مع أغراض البحث.
- المنهج التحليلي في تحليل النصوص المقدسة بما يجيب عن أسئلة البحث.
- المنهج المقارن الذي يقارن بين مواقف الديانات الثلاث، في محاولة لبلورة موقف شامل من الآخر يتسم به الفكر الديني الصيني عموما.

خطة البحث:

لمعالجة إشكالية البحث، المتمثلة في سؤال: ما موقف الفكر الديني الصيني من الآخر؟ سينقسم البحث إلى مدخل تمهيدي وأربعة فصول:

يتناول الفصل الأول الآخر في الديانة الكونفوشيوسية من خلال نصوصها المقدسة. وذلك في مبحثين، أولها عن المفاهيم الكونفوشيوسية ومحددات التصور تجاه الإنسان والمجتمع، والثاني عن موقف الكونفوشيوسية من الآخر.

أما الفصل الثاني فيدرس الآخر في الديانة الطاوية، وذلك في ثلاثة مباحث، الأول حول تصورات الطاوية للإنسان والمجتمع والحكام، والثاني عن محددات تصورات الطاوية عن الآخر، والثالث في موقف الطاوية من الآخر.

وبالنسبة إلى الفصل الثالث فيدرس الآخر في البوذية الصينية، في ثلاثة مباحث، يناقش المبحث الأول نشأة البوذية وأبرز معتقداتها، والثاني عن البوذية الصينية ومدارسها وانتشارها، أما المبحث الثالث فيبحث موقف البوذية الصينية من الآخر.

ثم يبحث في الفصل الرابع الآخر في الكونفوشيوسية الجديدة في ضوء مفهوم الاندماج، وينقسم إلى ثلاثة مباحث، الأول عن الكونفوشيوسية الجديدة ونشأتها، والثاني عن خصائص موقف الفكر الديني الشامل من الآخر، والثالث حول انعكاس مفهوم التناغم والاندماج في الواقع المعاصر. وفي الخاتمة عرض لأهم النتائج والتوصيات.

مدخل تمهيدي

أولا: موجز حول العصور الصينية القديمة

تعد الصين أحد أهم المراكز الحضارية القديمة قبل الميلاد وبعده، وقد تقدمت الحضارة الصينية على جميع المناطق المجاورة لها، نظرا لتطور مجتمعاتها الزراعية لأكثر من ألف عام ودورها البارز في تشكيل المجتمعات المستقرة[1]، وعرفت الصين بثراء مذاهبها ومدارسها الفلسفية وعمق نقاشاتها حول الطبيعة والإنسان، يرأسها في ذلك مذاهب مثل الكونفوشيوسية والبوذية الصينية والطاوية.

وتملك الصين فلسفة عميقة جديرة بالاحترام كما تكشف الدراسات الحديثة، يعود تاريخها إلى عشرين قرنا قبل الميلاد، استطاعت أن تحفظ كيان الأمة الصينية طوال التاريخ، إذ يعتقد بعض العلماء أن الفضل في التماسك الاجتماعي والمقاومة السياسية واحتفاظها باستقلالها يعود إلى تمسكها بالأخلاق العالية الموجودة في فلسفاتها[2]. وقد بلغت الفلسفة الأخلاقية الصينية من السمو بحيث اشتغل المبشرون المسيحيون في القرن التاسع عشر بجمع النصوص الصينية وحاولوا الربط بينها وبين التوراة، في الأخلاق وأصول العقيدة واللغة[3]، كما أبدى العديد من المفكرين الغربيين إعجابهم بها مثل فولتير وليبنتز، وغوتيه وهيجل[4].

---

[1] عبد الحي، عمر– الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة– ص7–8

[2] غلاب، محمد– الفلسفة الشرقية– مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة– 1938– ص 208–209

[3] المرجع السابق– 210

[4] عبد الحي، عمر– الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة– ص5

إلا أن التطور في الفلسفة الصينية التي أثر فيها الحكماء من أمثال لاوتزو وكونفوشيوس وسون تزو وغيرهم، سبقه تاريخٌ من الثقافة الصينية القديمة التي استقى منها هؤلاء الحكماء لاسيما كونفوشيوس، الذي يكثر من الرجوع إلى التقاليد الصينية القديمة ويؤكد مرارا مرجعيتها عليه.

تغطي المرحلة التي يُتفق على كونها العصور الصينية القديمة، حكم سلالات كل من: شيا Xia، شانغ Shang، وتشو Zhou التي حكمت الأجزاء الشمالية والوسطى من الصين. وتشهد الآثار التي عُثر عليها عن تلك الحقبة (خصوصا شانغ) بقيام حضارة على مستوى عالٍ من الرقي، ونظام سياسي وديني محكم[1]. وفي القرن الحادي عشر قبل الميلاد، غزت أسرة تشو (بقيادة الملك وين) الشانغ، وتمت الإطاحة بحكم الشانغ واستمر آل تشو في الحكم لقرابة ثمانية قرون، إلى قيام الإمبراطورية المركزية عبر أسرة تشين[2] Qin في القرن الثالث ق.م[3].

لقد كان المجتمع البدائي ما قبل أسرة شيا، مجتمعا عرف العمل الجسماني الشاق لتوفير لقمة العيش، وفي الوقت نفسه عزز قدرة الإنسان الصيني على التفكير، ومع تطور الإنتاج في المجتمع ظهر مفهوم الملكية جراء امتلاك الشعب لممتلكات شخصية، وظهرت أيضا الطبقات الاجتماعية [4].

---

[1] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ت: محمد محمود، م: جمال شحيد- المنظمة العربية للترجمة، بيروت- ط1، 2012م- ص49

[2] حكمت الصين من 221 ق.م إلى 207 ق.م ووحدت الدول الست المتناحرة.

[3] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص 49-50

[4] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- ط1، 2004- ص 19

أما أسرة شانج Shang (1766–1027 ق.م) فقد بدأ معها التاريخ الفعلي للصين في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، التي انتهت لاحقا على يد أسرة تشو Chou (1122 ق.م)[1]، وظهرت مع أسرة شانج السجلات المكتوبة، وكانت عبارة عن مجموعة من العظام المسجل عليها نبوءات، وعدّت منذئذ المصدر الأساس لتاريخ الأسرة، وقد كانت تُقرأ عبر تسليط النار على ثقوب العظام، ويُستعان في ذلك بأرواح الأسلاف الموتى حتى تجيب عن أسئلة العرافين[2].

وقد خلفت أسرة تشو الغربية[3] أسرة شانج وكانوا ذوو قوة وعزم فغزوا أجزاء كبيرة من الصين، وفرضوا النظام الإقطاعي بسبب عدم قدرتهم على إدارة جميع الأراضي ففوضوا سلطة إدارية لزعماء القبائل والنبلاء وقدموا لهم الأراضي مقابل التعاون. وكانت قوة تشو قادرة في البداية على كبح جماح تمرد الأتباع الإقطاعيين إلا أنه ومع مرور الوقت عجزوا عن السيطرة الكاملة حتى دبّ الانقلاب على بعضهم البعض، وبحلول 770 ق.م اتحد الاقطاعيون على عاصمة تشو في الغرب واغتصبوا سلطة الملك، ونشأ الصراع الذي حضر خلال القرنين اللذين سبقا كونفوشيوس ونشأ عنه الفقر والمعاناة[4].

لقد تطور مع أسرة آل تشو نظام العبودية، واضطلعت الأسرة بنظام الاقطاع القديم في الجانب الاقتصادي، كما طبقت نظام حق بكر الزوجة الشرعية في الإرث كله، ونشأ معها نظام المشيخة العشائرية[5].

---

[1] المرزوقي، جمال – الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي– دار الآفاق العربية، القاهرة– ط1، 2001– ص 243

[2] سعفان، كامل – معتقدات آسيوية (العراق– فارس– الهند– الصين– اليابان) – دار الندى، القاهرة– ط1، 1999– ص 254

[3] حكمت الصين من القرن 8 ق.م

[4] المرزوقي، جمال – الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي– 243–244

[5] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– 19–20

مثلت فترة حكم تشو (سلالة تشو الغربية والشرقية) عصرا ذهبيا بالنسبة لكونفوشيوس، لكونها امتازت بنموذج سياسي متميز، وثقافة رفيعة[1]، ولعل أحد أسباب هذا التمجيد هو ما ترافق مع حكم تشو من تبجيل للأخلاق، فقد استوعبت أسرة تشو الغربية أن فكرة إرادة الإله لا يمكن أن تهيمن للأبد لذا استعملت مفهوم الأخلاق، وأشاعت أن أسرة شانغ انهارت بسبب فشلها في تبجيل الأخلاق، لذا كان الملوك مدعوون إلى اتباع سياسة رشيدة قائمة على احترام الأخلاق وحماية الشعب، وهو أمرٌ مطلوب للفوز بالعناية الإلهية وحيازة رضا السماء[2].

وقد ارتكز نظام تشو على ثلاث ركائز أساسية: الملكية، مبدأ الانتقال الوراثي للوظائف والألقاب، والقوة الموحدة لنظام ديني مرتكز على الملك والسماء. كما كانت ممارسات تقديم الاحترام لمؤسس البيت الملكي أساسا انبثق عنه تثمين بنى القبيلة والأسرة في الثقافة الصينية[3].

وقد قامت الثقافة الصينية التقليدية على ممارسات الكهانة، وعبادة الأسلاف، ورغم أن هناك العديد من القرابين وأفعال الكهانة كان يُقدّم إلى قوى الطبيعة المتنوعة، كالجبال والرياح والجهات الأربع، إلا أن النصيب الأكبر من هذه الأفعال كان موجها إلى الأسلاف الملكيين التي تميزت أيضا بالتنظيم البالغ. ولم تكن العلاقة القدسية التي تربط بين الأحياء والأموات من الأسلاف تختلف عن العلاقة بين الأحياء والأحياء من داخل جماعتهم، فالاحترام مطلوب إزاء الأموات والأحياء على السواء[4] ولهذا فإن عبادة أرواح الأسلاف في الثقافة الصينية متسقة مع احترام الصينيين لآبائهم وأسرهم.

---

[1] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص50

[2] انظر: وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص20-21

[3] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص50-52

[4] المرجع السابق- ص 54

مع تطور القدرة الإنتاجية في مرحلة أسرة تشو، عجز الإنسان الصيني على مقاومة الكوارث الاجتماعية وعجز عن إيجاد تفسير معقول لها، الأمر الذي أدى به إلى عبادة القوة الخارقة للطبيعة، ثم تحول هذا إلى عبادة الإله الواحد الأعظم الملقب بـ "دي" Di أو شانغ دي Shang Di، الذي اعتُقد أنه مهيمن على السماء وتخضع له جميع الظواهر الطبيعية، والإنسانية[1] وقد تم استغلال مفهوم إرادة الإله من قبل كل من أسرة شانغ وتشو لأغراض فرض السيطرة على الحكم[2].

وفي أواخر حكم أسرة تشو الغربية، انتاب الإنسان الصيني شعورٌ بالخيبة بسبب أزمة نظام العبودية، والمشاكل السياسية في الأسرة، وارتاب الإنسان بإله الأسلاف وبالإيمان التقليدي بالسماء (الإله) نظرا لتعرضه للكوارث الطبيعية وهو ارتيابٌ لم يصل لإنكار الإله جملةً وتفصيلا لكنه تعرض للزعزعة[3].

ومنذ فترة الربيع والخريف (770 ق.م – 476 ق.م) وهي الفترة التي تلت حكم السلالات السابقة، أدى استخدام الأدوات الحديدية إلى تقدم القوة الإنتاجية، والزيادة التدريجية في الملكية الخاصة للأراضي، وصار هناك فرضٌ للضرائب على الأراضي الزراعية للمرة الأولى وعرفت الصين المجتمع الإقطاعي وتغيرت العلاقات الاجتماعية التي أصبحت تشهد ظهور ملاك الأراضي، والفلاحين، وطبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد اللتان كانتا موجودتان مسبقا، ووجد أيضا تجار وحرفيين الذين مثلوا قوة اجتماعية جديدة آنذاك[4].

---

[1] هناك اختلاف في تفسير هذا الإله المهيمن، إذ يسيطر في هذا الصدد مفهوم "تيان" أو السماء باعتبارها هي الإله الأعظم.

[2] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص20

[3] المرجع السابق- ص21

[4] المرجع السابق- ص 22

ومن الناحية السياحية والأيدلوجية، شهدت الصين منذ فترة الربيع والخريف، لاسيما فترة الممالك المتحاربة، ظهور المدارس الفكرية المتنوعة، التي مثلت مصالح كل طبقة من الطبقات الاجتماعية، وأقيمت المناظرات بين تلك المدارس وهو ما يسمى بظاهرة "دع مائة مدرسة فكرية تتبارى". وظهرت من بين تلك المدارس مدارس مادية ساذجة (اتخذت مفهومي الين واليانغ والعناصر الطبيعية الخمسة أساسا لمذهبها) ومدارس تمثل الفكر اللاديني، وهو تطورٌ ساعد فيه تطور القوة الإنتاجية والتقدم في العلوم الطبيعية، وأدى إلى الاهتمام بالإنسان على الصعيد الإيديولوجي أكثر فأكثر[1] وهو العنصر الذي اهتم به كونفوشيوس أيضا في فلسفته الفاضلة.

ثانيا: تعريف بمصطلحات البحث

قبل الدخول في البحث، ينبغي التعريف بمصطلحات البحث، وهي كالآتي:

أولا: الآخر

1- لغة

في لسان العرب لابن منظور، هو "اسم على أفعل والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة، وتصغير آخر أويخر، وقوله تعالى "فآخران يقومان مقامهما" فسره الفراء فقال: معناه آخران من غير دينكم من النصارى واليهود، والجمع بالواو والنون، وأخريان وأخر. وحكي بعضهم: أبعد الله الآخر، ويقال: لا مرحبا بالآخر أي بالأبعد"[2].

وفي منجد اللغة والأدب والعلوم فهو بمعنى "غير، وجمع أخر وأخريات، ومن الكناية (أبعد الله الآخر) أي من غاب عنا وليس منا"[3].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 22-23

[2] ابن منظور- لسان العرب-دار صادر، بيروت-ط3، 1414هـ- ج4- ص13

[3] معلوف، لويس - المنجد في اللغة والإعلام -دار المشرق والمكتبة الشرقية، بيروت- ط4، 2005- ص50

2- اصطلاحا

مصطلح الآخر من المصطلحات الملبسة، لذلك يتم تعريفه تعريفا بالسلب أو النفي حسب المنطق، بمعنى أن الآخر هو كل ما عداي، ما عدا الأنا أو الذات.

إن مصطلح الآخر Other مصطلح ملتبس بدأ في فلسفة هيغل وتطور في التحليل النفسي، وهو "قد يقترن بالصورة التي يدركها المرء خارج ذاته وتتكون لديه فكرة عن ذاته/ هويته كيانا أو وجودا منفصلا عن بقية العالم حالة كون الكيان/ الوجود آخر أو مغايرا، والآخرية تعني الاختلافات مقابل الهوية الذاتية. وتحديد الآخر يكتمل بتحديد الذات، مفهوم الذات في تمايز عن الظواهر الأخرى، ويعني المصطلح في الثقافة السياسية الغربية من أتميز عليه ويحق لي الهيمنة عليه ويعني في الثقافة الاجتماعية الذكورية الآخر/ الجندر الأنثوي موضوعا للهيمنة[1]".

أما الآخر بالنسبة لرشيد مسعود فيتضمن معنى المختلف أو المغاير او المتباين أو المتميز، وهو يتعارض مع فكرة المماثل أو المماهي[2]، أي أن الآخر ليس هو المشابه.

وقد يعرف الآخر بحسب تصور الدارس، فيكون نسبيا، إذ "لكل آخر تعريف خاص يوليه إليه من كان له به شأن" [3]، أي أن للآخر ماهية نسبية يحددها تصور دارسها، ففي الجنس تُقسّم العلاقة بين الجنسين إلى ثلاثة أشكال: الأنا والآخر وهي علاقة تكامل بين المرأة والرجل، والأنا دون الآخر وهي علاقة هيمنة، والأنا هو الآخر[4].

---

[1] كلارك، جي جي- التنوير الآتي من الشرق، اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي- تر: شوقي جلال- عالم المعرفة، الكويت- العدد 346، 2007. ص28

[2] د، م- الموسوعة الفلسفية العربية- تح: معن زيادة (وآخرون)- معهد الإنماء العربي- مج1، ط1، 1986. ص 13

[3] د، م- صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه- تح: الطاهر لبيب- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- ط1، 1999.ص99. وتقول أيضا: " هكذا يقدم الآخر نفسه كل مرة في كينونة مختلفة، تبعا للزاوية التي وضع فيها صاحب الدعوة" انظر: المرجع السابق- ص 101

[4] المرجع السابق، 100

وهناك الآخر بصفته قوة عظمى (الولايات المتحدة الأمريكية) مسيطرة على ما دونها من بلدان العالم. وهناك الآخر الجغرافي باعتباره شرقا أو غربا، وهناك الآخر في الدين، والآخر بصفته حاكما كما تبدى لدى جورج أورويل، أو الآخر المحكوم كما عند ميكافيللي، أو الآخر بصفته رب العمل عند ماركس[1].

وارتبط بمصطلح الآخر توجهات فلسفية اعتنت به من ناحية أخلاقية فعدت الآخر ذاتًا مساوية للأنا، وهذا ما يعني أن الآخر هو نسخة ثانية من "الأنا". ومن بين الذين تصدوا لمفهوم الغيرية بالدراسة هو إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas الذي كان له فضل كبير في نقل أعمال هيدغر وهوسرل إلى اللغة الفرنسية[2]، فلقب بفيلسوف الغيرية الذي وقف بالضد من موقف الغرب القائم على الأحادية[3]. ويذهب ليفيناس الذي قال بفكرة المسؤولية الأخلاقية التي تحتم علينا تقديم الآخر على أنفسنا، وتقديم الخوف عليهم على الخوف علينا[4]. يفيد هذا المسلك في أن الآخر عند ليفيناس هو حقوقه علي، أي أن نظرتي للآخر قائمة على قيامي بحقوقه.

وبالنظر إلى تعدد التعريفات بتعدد تصورات الدارسين لها وسياقات الاستعمال، سيستخدم هذا البحث الآخر على أنه المختلف دينا وثقافة وحضارة.

ثانيا: الفكر الديني الصيني

الفكر الديني الصيني هو الفكر الذي تشكل من الديانات الفلسفية الأخلاقية الأساسية في الصين، وهي الكونفوشيوسية والبوذية الصينية والطاوية.

---

[1] د، م- صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه- ص 100-101

[2] بكاي، محمد- أخلاقيات التعامل مع الآخر تأملات في فلسفة الغيرية عند إيمانويل ليفيناس- مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مسقط- العدد 46، 2014م. ص 279

[3] المرجع السابق، ص 281

[4] المرجع السابق- ص 290

ثالثا: النصوص التأسيسية

يراد بالنصوص التأسيسية في هذا البحث هي النصوص الدينية التي تؤسس للفكر الديني الخاص بالأديان الصينية (الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية الصينية).

الفصل الأول

الآخر في الديانة الكونفوشيوسية

تمهيد:

المبحث الأول: المبادئ والمفاهيم الكونفوشيوسية ومحددات التصور تجاه الإنسان والمجتمع

المطلب الأول: المبادئ والمعتقدات الكونفوشيوسية

أولا: المبادئ الكونفوشيوسية

ثانيا: المفاهيم الكونفوشيوسية

المطلب الثاني: محددات التصور الكونفوشيوسي تجاه الوجود والإنسان

أولا: إحياء الديانة الصينية القديمة

ثانيا: الانسجام وتنميط الثقافة

المبحث الثاني: موقف الكونفوشيوسية من الآخر

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي

الفصل الأول: الآخر في الديانة الكونفوشيوسية

تمهيد

تعود الكونفوشيوسية إلى الحكيم كونفوشيوس Confucius (551–479 ق.م) الذي قال عنه محمد غلاب بأنه "يجب أن يعد في طليعة أفذاذ الرجال الذين خلقوا المدنية الصينية بل المدنية العالمية، إذ هو الذي أنشأ السياسة الصينية القيمة وهو الذي وضع قواعد الاسرة على الأسس الفلسفية المحترمة وهو الذي قسم الفلسفة العملية الى فروعها الثلاثة: الاخلاق الشخصية وتدبير المنزل وسياسة الدولة او المدينة الفاضلة، فسبق بذلك افلاطون أرسطو"[1].

ولد كونغ المعلم أو كونغ فو دزه عام 551 ق.م بمملكة لو، وكان من أسرة متواضعة، توفي والده قبل أن يبلغ الثالثة من عمره، مما جعله يسعى لاحقا وراء لقمة العيش، والارتباط بعوام الناس، ثم عمل لاحقا وزيرا للشؤون العامة إلى وزير للعمل، ثم رئيسا للوزراء، إلى ان استقال لاحقا بسبب بعض المكائد والنزاعات[2].

تمثل الكونفوشيوسية رؤية تقليدية للحياة وقانونًا للأخلاق والسلوك، وقد وضع مؤسسها كونفوشيوس نظاما أخلاقيا لإدارة الحياة العامة، لذلك فإن "الحياة العامة للصينيين تشيرها وتديرها الكونفوشيوسية أما الحياة الخاصة فتسيطر عليها البوذية والطاوية"[3] .

عُدّت الكونفوشيوسية أيضا باعتبارها فلسفة اعتدال وتوازن وأخلاق عملية مقابل الطاوية التي عرفت نزعة فلسفية صوفية مفرطة[4]، وظل النظام الكونفوشيوسي وطوال ألفي عام، عصبا

---

[1] غلاب، محمد– الفلسفة الشرقية– ص 257

[2] سميث، هوستن– أديان العالم– ت: سعد رستم– دار الجسور الثقافية، حلب– ط3، 2007م. ص 239–243

[3] حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– ص 120–119

[4] الشرقاوي، محمد عبد الله– الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة– دار الجيل، بيروت– ط1، 1990. ص46

رئيسا يغذي منهج التربية والتعليم في الصين وتطلبت امتحانات الخدمة المدنية معرفةً وإلماما بالكونفوشيوسية لاجتيازها. وبدا للصينيين في فترات كبيرة من التاريخي الصيني، أن الكونفوشيوسية والطاوية تعكسان مظهرا أصيلا للروح القومية وليس فحسب نوع من أنواع المعتقدات الدينية الداعية إلى الهداية وتحقيق الانتماء والالتزام الشخصي[1].

النصوص الكونفوشيوسية التأسيسية:

تُعرف الكونفوشيوسية بالكتب الأربعة المقدسة Four Books أو سو شو Ssu Shu وهي تراثها الكلاسيكي، ويضم: كتاب المحاورات لكونفوشيوس The Analects (Lunyu)، ثم المعرفة الكبرى the Great Learning (Daxue)، وكتاب الاعتدال (أو مذهب في الوسطية) The Doctrine of the Mean (Zhongyong) وكتاب مونشيوسBook of Mencius .

إلى جانب ما يعرف أيضا بالكتب الخمسة The Five Classics أو وو تشينغ Wu Ching وهي: كتاب الأغاني أو الشعر the Book of Songs or Book of Poetry ، كتاب التاريخ Book of Documents ، كتاب التغييرات Book of Changes ، كتاب الربيع والخريف Spring and Autumn Annals، وكتاب الطقوس Book of Rites. ويدخل ضمن التراث الكونفوشيوسي الوثائق الدنيوية التي تعود لعصر ما قبل كونفوشيوس وتشكل التراث الكلاسيكي الصيني[2].

---

[1] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- تر: امام عبد الفتاح امام، مر: عبد الغفار مكاوي- عالم المعرفة ، الكويت-العدد 173، 1993. ص 225

[2] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص 225

وبالنسبة للكتب الأربعة المقدسة، يعد العلماء كتاب المحاورات المصدر الأكثر موثوقية، وهو غالبا أول نص كونفوشيوسي يُدرس في المدارس[1]. ثم يأتي بعدها كتاب مونشيوس في المرتبة الثانية من حيث القداسة[2].

وبحسب محسن فرجاني مترجم هذه الكتب إلى العربية، فإن كتاب المحاورات هو الكتاب الذي وضعه تلاميذ كونفوشيوس وسجلوا فيه معايير السلوك التي وضعها أستاذهم، ثم بعدها أتى تلميذه سنغ زي مسلطا الضوء على صفات الاستقامة، والإخلاص أو القلب المستقيم بالإخلاص وأفردها في كتاب هو الكتاب الثالث المعنون بـ "المعرفة الكبرى. ثم بعد ذلك أتى زيس تلميذ سنغ زي مقررا أن هناك ما لم يتم شرحه بشكل كاف من أساليب الحياة، فوضع كتاب "الاعتدال". ثم جاء كتاب منشيوس –وهو تلميذ زيس– مؤكدا أن الطبيعة الإنسانية والسلوك الأخلاقي هي أهم المسائل[3].

يغطي كتاب المحاورات المفاهيم الأخلاقية الأساسية لكونفوشيوس، مثل الإحسان (الرن) والسماء (تيان) وعقيدة الوسط، والطقوس (لي)، وتطابق الأسماء مع مسمياتها وغيرها من المفاهيم[4] وهو يقع في عشرين بابا.

أما كتاب مونشيوس المنسوب إلى تلميذ كونفوشيوس، فلم يُعترف به ضمن الكلاسيكيات إلا في القرن الثاني عشر. ويسجل الكتاب أقوال وأفعال مونشيوس ويتحدث عن خيرية الطبيعة

---

[1] Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Lunyu". Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2019, https://www.britannica.com/topic/Lunyu. Accessed 18 May 2022.

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–تر: محسن سيد فرجاني– المركز القومي للترجمة، القاهرة– ط1، 2009.

[3] المرجع السابق.

[4] Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Lunyu". Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2019, https://www.britannica.com/topic/Lunyu. Accessed 18 May 2022.

البشرية، كما يحتوي توجيهات للحكومة المناسبة، ويدعو إلى اهتمام الحكومة برفاه الناس وأولوية ذلك[1]. ويأتي هذا الكتاب في سبعة أبواب ذات نصوص طويلة نسبيا، ومقسمة في كل باب إلى جزئين.

بينما يضم كتاب المعرفة الكبرى 11 بابا، يُعتقد أن المتن الأول منه هو المتن الأصلي التي تحمل الفكرة الأساسية، بينما الأبواب العشرة الأخرى التي يطلق عليها المرويات، فإنها نصوص تشرح وتفصل المتن الأصلي. ويناقش كتاب المعرفة الكبرى ثلاثة مبادئ فطرية كامنة في الإنسان وهي: الخلق الأزكى، الروح الوطني الجديد، الخير الأسمى، ولأن الحياة الاجتماعية قد تهدد ثبات هذه المبادئ فإن كتاب المعرفة الكبرى يقدم ما يعمل على بعثها والمحافظة عليها[2]. وقد كان نص هذا الكتاب في الأصل فصلا ضمن كتاب الطقوس، أحد الكلاسيكيات الخمسة، لكن جرى نشره في القرن الثاني عشر بشكل منفصل ضمن الكتب الأربعة[3].

أما كتاب الاعتدال أو الوسطية فيحتوي على 33 بابا، ويركز على طريق الفضيلة الذي ينبغي السير عليه الناس، وفيه مجموعة من الأحاديث الطويلة لمونشيوس مع ملوك زمانه، وهي بالضد من حوارات كونفوشيوس القصيرة.

---

[1] Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Mencius". Encyclopedia Britannica, 12 Jun. 2020, https://www.britannica.com/topic/Mencius-Chinese-text. Accessed 18 May 2022.

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة-تر: محسن سيد فرجاني- ص 510-511

[3] Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Daxue". Encyclopedia Britannica, 15 Feb. 2016, https://www.britannica.com/topic/Daxue. Accessed 18 May 2022.

وهناك عدة ترجمات عربية لهذه الكتب، على رأسها كتاب "الكتب الأربعة المقدسة" وقد ترجمها عن الصينية محسن فرجاني، أستاذ اللغة الصينية[1]، وهي ترجمة شاملة للكتب الأربعة جميعها.

وقد تفردت ترجمة أخرى بأحد الكتب الأربعة وهو المحاورات "محاورات كونفوشيوس" ترجمه محسن فرجاني أيضا[2]، وتوجد ترجمة لكتاب الاعتدال أو الوسطية وهي رسالة دكتوراه للباحثة الصينية مريم سليمان ما يو شيانغ، ترجمتها عن اللغة الصينية، وحرصت على شرحها[3].

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–تر: محسن سيد فرجاني– المركز القومي للترجمة، القاهرة– ط1، 2009.

[2] د. م– محاورات كونفوشيوس– تح: ليوجون تيان (وآخرون)– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة– 2000

[3] شيانغ، مريم سليمان– كتاب الوسطية والاعتدال في الكونفوشيوسية ترجمة وشرحا– الجامعة الإسلامية العالمية إسلام أباد، باكستان– 2016 (رسالة دكتوراه).

المبحث الأول: المبادئ والمفاهيم الكونفوشيوسية ومحددات التصور تجاه الإنسان والمجتمع

لقد جاءت الكونفوشيوسية برؤية إصلاحية قائمة على الأسس الأخلاقية والإنسانية، وجعلت في متناول الإنسان أن يتغير ويغير وفقها للإسهام في النهاية في إنتاج المجتمع الفاضل الذي نظّر له حكيمها كونفوشيوس. سيأتي بيان المبادئ الكونفوشيوسية التي تمحورت حولها الكونفوشيوسية ونبذة عن المعتقدات الكونفوشيوسية، ثم المحددات التي أسهمت في تشكيل التصورات الكونفوشيوسية تجاه الإنسان والمجتمع.

المطلب الأول: المبادئ والمفاهيم الكونفوشيوسية

أولا: المبادئ الكونفوشيوسية

تتمحور الكونفوشيوسية حول عدة مبادئ، وهي: إنسانية الأخلاق، تطابق الأسماء، خيرية الطبيعة الإنسانية، الفضيلة[1].

1- إنسانية الأخلاق

يعني هذا المبدأ أن الإنسان هو مقياس الأخلاق وهو محددها، وهذا قائم على فكرة أنه ما دام المتعالي (أو السماء تيان) هو مصدر القانون الأخلاقي، ولما كان هذا القانون صعب المنال بالنسبة للإنسان ولا يمكن اتخاذه مقياسا نظرا لأن عددا قليلا فقط من الناس قادرون على السير وفقه ومن ثم فمن المستحيل إيجاد إنسان فاضل، فإنه ينبغي أن يكون الإنسان هو مقياس الأخلاق،

[1] الغريزر، فؤاد- فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة- تقديم: سعيد كفايتي- بيت الحكمة، القاهرة- ط1، 2017، ص 64

أي من يقترب من القانون الأخلاقي أكثر من غيره يعد فاضلا ومقياسا لغيره رغم أنه لم يصل إليه[1] .

ومن أجل ذلك، بحث كونفوشيوس عن مصدر الأخلاق بداخل الإنسانية وليس من خارجها، فالطيبة والسعادة الإنسانية مصدرهما ذاتُ الإنسان؛ الأمر الذي جعل من الكونفوشيوسية فلسفة ذات نزعة إنسانية أكثر منها نزعة طبيعية[2].

يقول الفيلسوف لين يوتانج إن الإنسان في الكونفوشيوسية هو سيد الخليقة، كما "يعتبر معادلا للسماء والأرض في "ثالوث الخليقة"[3]، أو كما في تعبير ليون فاندرميرش "السماء والإنسان لا يشكلان سوى واحد"[4]، أي أن طبيعة الإنسان والكون متطابقتان ومن ثم فحركة المجتمع هي مظهر من مظاهر الحركات الكونية للسماء والأرض. لكن حقيقة أن المجتمع يسير وفق القوانين الكونية لا ينزع عنه النزعة التأريخية، لأن البشر يستطيعون التمرد على شريعة السماء ومخالفة قوانينها "القوانين غير القابلة للنقض"، وسوء تصرف الإنسان يستثير رد فعل كونية تعيد الأمور إلى نصابها[5].

ونلاحظ هنا أن مكانة الإنسان مكانة سامية تقارب مكانة السماء ولعلنا نستطيع توصيف العلاقة بين الإنسان والسماء بأنها علاقة أفقية لا عمودية، أي أن التساوي بين الطرفين حاضرٌ فيها، ولذا، وكما أن الإنسان معادلٌ للسماء وتصرفاته بمثابة الحركات الكونية، فإنه في الحين نفسه

---

[1] الغريزر، فؤاد– فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة– ص 51–53

[2] كولر، جون– الفكر الشرقي القديم– تر: كامل يوسف حسين، مر: إمام عبد الفتاح إمام– عالم المعرفة، الكويت– العدد 199، 1995– ص 246

[3] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة- ص49

[4] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم–ت: محمد حمود، م: عبد العزيز لبيب–هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة– ط1، 2019. ص 66

[5] المرجع السابق– ص 67–68

مؤثر في تلك الحركات والقوانين، وكأننا انتقلنا من مرحلة الإنسان الذي ينفذ توجيهات السماء الأخلاقية، إلى إنسان يصنع بمرور الوقت هذه الأخلاق ويؤثر فيها.

2- تطابق الأسماء zhengming ("adjustment to names")

لقد سبق كونفوشيوس حكيم الإغريق سقراط في فكرة التعريفات العامة، وقد كانت الأسباب التي دفعت سقراط إلى هذا المذهب هي نفسها التي تقف وراء كونفوشيوس، وهي "الوصول إلى ضبط الأخلاق وتحديد الفضيلة والحصول على الحقيقة عن طريق التطابق المحكم بين الألفاظ والمعاني أو بين الأسماء ومسمياتها" فتلاعب السوفسطائيين بالألفاظ في عهد سقراط هو الذي مكنهم من إفساد الأخلاق، فكان سلاحه في إنقاذ الفضيلة هو الدقة والتحديد. وقد دُفع كونفوشيوس إلى هذا المذهب خشية الفوضى والاضطراب، لأن عدم رد الأسماء إلى مسمياتها أو عدم اتفاق الأسماء مع مسمياتها بالضبط يوقع خلطا في اللغة ووقعها لا يسمح بنفاذ أوامر النظام العام وعدم نفاذها يؤدي إلى إهمال اللياقة والانسجام الذي يؤدي بدوره إلى فقدان التوافق بين العقاب والخطأ مما يسبب الاضطراب وعدم تفريق الشعب بين موضع يديه وقدميه[1] .

يشير مبدأ تطابق الأسماء إذن إلى تطابق الألفاظ مع المعاني، أو تطابق الأسماء مع مسمياتها، فتحقيقا للدقة، أراد كونفوشيوس أن نسمي الأشياء بمسمياتها الحقيقية، ولا نخدع أنفسنا، وكأن هذا المبدأ جاء كرد فعل على الفوضى التي عايشها في عصره حيث تهاوي الفضيلة والفساد والفوضى السياسية، ويمكننا أن نتصور أنه وقف موقف المتسائل حول هذه النتيجة التي آل إليها المجتمع، وارتأى ضرورة أن تحدد الجرائم على سبيل المثال، لكي يتسنى في المقابل تحديد العقوبات

[1] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم-ص 260-261

المقابلة لها، أما لو لم نعرف ما الجرائم فإننا لن نستطيع المعاقبة عليها، ويمكن إسقاط الأمر نفسه على الفضائل والرذائل وغيرها.

معنو ولعل أكبر نتيجة وضعها كونفوشيوس نصب عينيه مثالا على هذا المبدأ هو المتعلق بالنظام الاجتماعي، حيث ابتغى "تأسيس النظام الاجتماعي الذي يكون فيه الأمير أميرا والحاشية حاشية والأب أبا والابن ابنا...ويعني ذلك أن كونفوشيوس كان يحاول تحديد الحقائق الاجتماعية من خلال أسمائها، ولا يستنبط الأسماء من الحقائق "[1].

ولعل دعوة كونفوشيوس إلى إحياء الديانة القديمة وتصحيح الأوضاع الاجتماعية بالعودة إلى بعض النماذج في تلك الديانة، هي أبرز مثال تطبيقي أيضا على رد الأسماء إلى مسمياتها، وهو ما نجده في رد كونفوشيوس على سؤال تلميذه: لو طلب منك أن تكون مسؤولا عن شؤون البلاد فماذا تفعل؟ فأجاب: أقوم بتصحيح الأوضاع الاجتماعية أولا [2].

3- خيرية الطبيعة الإنسانية:

على الرغم من أن كونفوشيوس لم يركز في فلسفته على طبيعة البشر والوجود كما أخبر بذلك تلميذه تسيكون[3]، إلا أن القول بخيرية الإنسان هو قولٌ مشهورٌ في الكونفوشيوسية، فقد قيل إن كونفوشيوس رأى أن الإنسان خيرٌ بطبعه، أي أنه مجبولٌ على الخير وهي أصل فطرته، وهكذا فالشر يعد انحرافا عن الفطرة الإنسانية[4].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 53

[2] المرجع السابق- ص 53

[3] قال تسيكون: "لقد حدثتنا أيها المعلم عن الأدب القديم، فأفضت وبينت لكنك لم تفسر لنا طبيعة البشر والوجود" انظر: د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص50

[4] الشرقاوي، محمد عبد الله- الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة- ص 49

ولعل نسبة القول بخيرية الطبيعة الإنسانية إلى مونشيوس أرجح وأوضح من نسبتها إلى كونفوشيوس[1]، ذلك أن الأول ورد عنه أقوال صريحة في هذا الشأن على عكس كونفوشيوس، بل يرد حول الأخير ما يبين الحياد إذ نقل كونتوس عن كاوتزي[2] قوله "ليس في طبيعة الإنسان – أصلا– ما هو طيب أو خبيث" ويقول بعض الناس: " من الممكن أن تتسم طبيعة الإنسان بالخير أو بالشر على السواء ومن الممكن توجيهها في هذا الاتجاه أو ذاك.."[3] .

وقد علق مونشيوس على ذلك بوضوح حول خيرية الطبيعة الإنسانية فيما يبدو قولبة لمقولة كونفوشيوس بما لا يخرج عن القول بخيرية الإنسان، إذ قال" يمكن تطويع الطبع الإنساني لكي يصير خيرا، ذلك هو ما قصدته من أن الإنسان مجبول على الخير فإذا كان هناك البعض ممن يحيدون عن المنهج الطيب فيمكنك أن ترد ذلك إلى أية أسباب لكن ليس من بينها ما يمكن أن يلقى بالتبعة فيه على الطبع الأصيل فالتراحم إحساس مشترك بين الجميع وكذلك الحياء والتبجيل والتمييز بين الخطأ والصواب"[4] .

ورغم اعتقاد الكونفوشيوسية بخيرية الطبيعة الإنسانية، إلا أن ذلك لا يستلزم القول بحتميتها، بل يرى مونشيوس أن الطبيعة البشرية قابلة للتشوه إذا لم تراع بالتربية[5]، وفي المقابل تملك الاستعداد الفطري للخير، إذا ما سعى المرء إلى طلب الصفات الخيّرة، فصفات مثل الاستقامة والتأدب والحكمة وغيرها هي –كما تقول النصوص– "صفات باطنية قائمة في طبيعته، كل ما في الأمر

---

[1] يقول جفري بارندر" وبينما نجد أن كونفوشيوس لم يتحدث قط في هذا الموضوع فقد كانت الطبيعة البشرية (هسينج Hsing عند مونشيوس خيّرة بفطرتها". انظر: بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص246

[2] هو كونفوشيوس

[3] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص425

[4] المرجع السابق– ص426

[5] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص246

أن المرء لم يسع إلى طلبها بالتأمل الذهني لذلك يقال بأن المرء إذا سعى في طلب (تلك الصفات الجوهرية) فسوف يجدها أما إذا أهملها فستنأى عنه أبد الآبدين"[1].

4- الفضيلة

إن الفضيلة في الكونفوشيوسية طبع فطري في الإنسان، وإذا كانت كذلك، فطلبها هو كمال الإنسانية، لأن رغبة الخير فطرية، لهذا فمن يطلب الفضيلة لا يطلبها رجاء منفعة أو دفعا لمضرة، بل لأنها كمال إنساني[2] .

لقد اهتم كونفوشيوس بعدد من الفضائل ودعا إليها منها: فضيلة الشعور بالإنسانية (جان) وفضيلة الاستقامة (يي) وفضيلة طاعة الوالدين (شياو) وفضيلة الطقوس (لي).

تعكس الفضيلة الأولى (جانXin) كل الفضائل الأخلاقية التي يمكن للمرء التحلي بها لذلك فهي فضيلة مركزية تعود إليها كل الفضائل[3] وتتضمن الجان شعور الإنسان بالإنسانية تجاه الآخرين، واحترام الذات، وتظهر هذه الصفة في الشهامة وحسن النية والإخلاص والإحسان، وكل ما يجعل الإنسان في درجة سامية من الإنسانية سواء في الحياة العامة أو الخاصة[4].

لذلك يقول كونفوشيوس : "اعلم أن أحسن الطرق هو طريق الحق، وأن أرسخ أساس هو ما بني على مكارم الأخلاق، وأن خير المبادئ جميعا هو ما قام على التراحم والإنسانية"[5] فالجان هو ما يحقق إنسانية المرء ويجعله بالتالي يحب لغيره ما يحبه لنفسه كما في جواب كونفوشيوس على أحد تلاميذه عندما سأله عن الجان "إنها حب البشر إنها بالغة الأهمية بحيث إن الحياة من

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص426

[2] أبو زهرة، محمد– مقارنات الأديان الديانات القديمة– دار الفكر العربي– 1965. ص 98

[3] الغريزر، فؤاد– فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة– ص 72–73

[4] سميث، هوستن– أديان العالم– ص 226

[5] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 64

دونها ليست جديرة أن يحياها الإنسان"[1] كما تعني أيضا أن تكون خيرا إلى أقصى حد و"انعدام الانانية" واحترام الآخرين والأدب والولاء للأسرة والإخلاص للأمير وهي صفات الرجل الجان[2] .

ويمكن فهم مركزيتها من هذه الناحية لأن حب البشر يستلزم التحلي بالصفات الأخلاقية الأخرى كالحكمة والشهامة والشجاعة وما إلى ذلك مما يحتاج المرء. وهذا ما يفسر أيضا إجابة كونفوشيوس –في مناسبة مختلفة– تلميذه لما سأله عن الجان فقال: هي استطاعتك مزاولة خمسة أشياء تحت السماء، قال ما هي؟ الاحترام، الشهامة، والصدق والمثابرة والكرم. الاحترام يجعلك محترما من قبل الجميع، الشهامة تجعلك تفوز بقلوب الناس، والصدق هو الثقة العامة الخاصة بك، والاجتهاد يضمن فعالية عملك، وأنه بفضل السخاء تستحق خدمة الآخرين"[3] وهذا النص يؤكد على أن الجان هي أم الفضائل أو الأخلاقيات جميعها.

وقد ابتغى كونفوشيوس من فضيلة الجان تحقيق "التماسك الاجتماعي ليس فقط داخل الأسرة ولكن في داخل المجتمع كله" لأن تطبيق هذه الفضيلة يستلزم التفكير في الآخرين. [4]

أما فضيلة الاستقامة (يي Yi) فهي "تدلنا على الطريق الصحيح للتصرف في مواقف محددة بحيث إننا نكون على توافق مع جان وهكذا فإن يي هو الاستعداد الأخلاقي للقيام بالسلوك والقدرة على إدراك ما هو صحيح في آن واحد، وهي قدرة تعمل كنوع من الحس أو الحدس الأخلاقي"[5] وهي أيضا فضيلة تدفع إلى الالتزام فقط بكل ما هو حق ومستقيم [6] أي أنها تمثل

---

[1] كولر، جون– الفكر الشرقي القديم– ص335

[2] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص 240–241

[3] الغريزر، فؤاد– فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة– ص 77–78

[4] المرجع السابق– ص 79

[5] كولر، جون– الفكر الشرقي القديم– ص 341

[6] المرجع السابق– ص85

المعيار الذي يميز بين الامتثال للأشياء لعينها ولأخلاقيتها، وبين الامتثال لها لأغراض أخرى كالمصلحة[1] فالاستقامة متعارضة مع الشهوات ويقول كونفوشيوس في هذا الشأن "أن تكون مليئا بالرغبات فكيف يمكنك أن تكون مستقيما؟" [2].

وبالنسبة لفضيلة طاعة الوالدين أو الولاء للآباء والأسلاف (هسياو Xiao)، فتعني احترام العائلة والوالدين خصوصا لأن حياة الفرد متولدة عنهما[3]. وذكر كونفوشيوس أن القيام على واجبات الدوائر/المستويات القريبة من الإنسان كالوالدين والأخوة هي أعظم وأهم الأعمال، فطاعة الوالدين والإخلاص للأخوة أعمال قد توصل المرء إلى أسمى درجات المفاهيم السيادية الراقية ومن ثم فليس ضروريا أن يتحصلها الإنسان باعتلاء منصب حكومي مرموق[4]، أي أن القيام بحقوق الوالدين يتحصل به الإنسان على الشرف وأسمى المراتب التي لا تقل رقيا عن تحصيل منصب حكومي مرموق.

أما الفضيلة الرابعة والأخيرة وهي فضيلة الطقوس (لي Li) وتعني كلمة "لي" طقوس الديانة المبكرة[5] وتشير إلى قواعد وآداب السلوك واللياقة الاجتماعية المثالية[6] إذ تتحكم (لي) في ارتداء الثياب وفي المراعاة الدقيقة للآداب الاجتماعية والأخلاق الحسنة بصفة عامة بل وفي التصرفات والإيماءات والإشارات بحيث يضاف المظهر الخارجي الملائم إلى السلوك الأخلاقي[7]،

---

[1] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص80-81

[2] المرجع السابق- ص 82

[3] الغريزر، فؤاد- فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة- ص 83

[4] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص33

[5] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص 241

[6] الغريزر، فؤاد- فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة- ص 87

[7] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص241

أي أن كونفوشيوس أراد تنظيم حياة كاملة لا يحتار معها الإنسان حول الطريقة الصحيحة التي ينبغي أن يسلكها[1]، وفيها تعويد له على النظام واحترام حقوق الغير والطاعة[2] .

واعتقد كونفوشيوس أن امتلاك الدولة موسيقى وشعائر خاصة بها مستقاة من تقاليدها وأعرافها، يسهم في تشكيل مواطنين سعداء وذوي قدر من الفضيلة لن تحتاج فيه إلى تشريع القوانين الضابطة للسلوك، وستحقق الأمان[3].

ثانيا: المفاهيم الكونفوشيوسية

لقد كان هم كونفوشيوس الأول هو إشراك التلاميذ والمجتمع في تهذيب خلقي ممهد لتحقيق الصلاح، وشمل التهذيب تحري الطبيعة الباطنية لهم إلى جانب الطبيعة الظاهرية التي تتجسد في الطقوس والثقافة[4].

كان الإنسان هو موضوع اهتمام الكونفوشيوسية، وحوله دارت المعتقدات، بدءا من طبيعته، وسبل تعزيز خيريتها والسمو بها، وكيفية تفادي شرورها، مرورا بمكانته في المجتمع وعلاقاته مع غيره، ووصولا إلى علاقاته بالحاكم وصورة الحكومة الفاضلة، لهذا كانت الكونفوشيوسية فلسفة اجتماعية وسياسية بامتياز.

وسمح التصور القائل بخيرية الطبيعة الإنسانية والمعترف في نفس الوقت بقابليتها للشر إذا لم تراعِ التهذيب الخلقي، بإيجاد توجيهات أخلاقية عديدة تمنح الإنسان مسؤولية أخلاقية على حياته، وتطالبه بإصلاح نفسه قبل إصلاح الآخرين.

---

[1] سميث، هوستن– أديان العالم– ص 269

[2] الغريزر، فؤاد– فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة– ص 94

[3] شيخ الأرض، عصام– علم الأديان قراءة معاصرة– تموز ديموزي، دمشق– ط1، 2021– ص213

[4] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– ص 259–260

وتقول النصوص إن الذي ينخرط في إصلاح نفسه قبل إصلاح غيره، هو في مرتبة تتقدم على مرتبة أبناء السماء الذين من سماتهم نشر المبادئ الأخلاقية وإصلاح الآخرين[1]، وهذا يعني أن التغيير يبدأ من الإنسان نفسه.

شملت فلسفة كونفوشيوس الأخلاقية عدة دوائر من العلاقات، وهي تعطي صورة شبه كاملة لما هي عليه الفلسفة الكونفوشيوسية، تتمثل هذه العلاقات في الآتي: العلاقة بين الأب والابن، والعلاقة بين الزوج والزوجة، والحاكم والمحكوم، والكبير والصغير، والعلاقة بين الصديق والصديق.

وتمثل الأسرة في التصور الكونفوشيوسي، النواة التي إن صلحت صلح المجتمع كله، لأن العلاقات القائمة فيها هي نفس العلاقة التي يراد للمجتمع بأكمله أن يتمثلها، أي أن العلاقة التي تحكم الابن بأبيه هي صورة للعلاقة التي تحكم الموظف برب وظيفته، أو المواطن بحاكمه.

وهذا عائدٌ إلى تداخل أو ارتباط الأخلاقي بالمدني، وقد كان مونشيوس يعتقد ان أس المشاكل ليس في طبيعة الناس بل فساد الحكومات "و من ثم يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا أو أن يصبح ملوك هذا العالم فلاسفة"[2].

وأحد صور العلاقة التي تتحكم بين هذه الأطراف هي صورة الطاعة والاتباع، وتفضيل الخير العام على الخير الخاص، ويقول مونشيوس في هذا الصدد، "ولا بد للعاقل من أن يجعل اهتمامه الأساسي منصبا على امتداح الفضائل دعما للخير العام (للصالح العام)"[3] ولهذا فمصلحة

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة – ص 470–469

[2] المرجع السابق– ص80

[3] المرجع السابق – ص262

الأسرة مقدمة على مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع بشكل عام مقدم على مصلحة الفرد، ومصلحة الدولة مقدمة على مصلحة المجتمع.

أما على المستوى السياسي، فقد فضلت الكونفوشيوسية استخدام الأخلاق في الحكم عوضا عن قانون العقاب لأن قيادة الشعب عبر القوانين لا تجعل الإنسان واعيا على خزي وعار الجريمة، بينما القيادة بالأخلاق والطقوس الرسمية ستمكنه من الشعور بالخزي من ارتكاب الأعمال المشينة وتصحح من سلوكياته[1] .

ووجهت قسطا غير قليل من التوجيهات للحاكم مذكره إياه بأنه ابن السماء الذي فوضته للحكم بمباركة إلهية، أي أن السلطة تكليف لا تشريف، وأن الشعب هو معيار صحة الحكم ورضاه على الحكم معتبر بالنسبة للسماء، فالشعب أهم من الحاكم.

كما وجهته لخلق مملكة الخير التي تتسم بالحياة الآمنة والرخاء[2]، والاهتمام بحقوق الرعية وإيجاد حياة كريمة لهم بعيدا عن الفقر. ووضعت للملك عدة سمات ينبغي أن يتحلى بها منها أن يكون لديه حس المسؤولية ولا يرمي باللائمة على الأقدار:" فالملك الذي لا ينحي باللائمة على الظروف والأقدار هو الذي تقصد إليه الناس جماعات شتى من كل حدب وصوب"[3]. وأن يستمع للعظة والنصيحة فقد قال الملك ليانغ لمنشيوس: "يسرني أن أستمع إليك يا سيدي وأنت تعظني وتنير بصيرتي"[4].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 52

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص200-189

[3] المرجع السابق- ص25

[4] المرجع السابق- ص202

كما ينبغي ألا تكون هوايته قطع الرقاب وإزهاق الأرواح ومن يفعل ذلك يستطيع تحقيق الوحدة بين الممالك التي هي سبيل او شرط تحقيق السلام[1] الملك تشيشوان كان قد راى مرة احدهم وهو يجر ثوره باتجاه المذبح، فاشفق عليه مما سيلقاه من الذبح فأمر بان يدعه وشأنه، وأن يذبح بدلا منه عنزة صغيرة او كبشا، ومن ضمن حوار طويل للملك مع مونشيوس حول هذه الحادثة قال له الأخير: "لا أرى من المفهوم أو المنطقي يا مولاي ان تقصر رحمتك على الدابة التي لا تعقل شيئا، وتضن بذلك على الآلاف المؤلفة من أبناء شعبك"[2].

المطلب الثاني: محددات التصور الكونفوشيوسي تجاه الإنسان والمجتمع

يسعف سؤال المحددات في تشكيل صورة أكثر وضوحا لتصورات الكونفوشيوسية إلى الكون والطبيعة الإنسانية، فهو سؤال يبتغي الكشف عن الأسس التي تتحكم بتشكيل تصوراتها، ومن ثم تسمح فيما بعد باستخلاص موقف من الآخر وفق أسس واضحة.

وتكشف النصوص الكونفوشيوسية عن سيطرة محددات، متمثلة في محددين رئيسيين: وهما:

أولا: إحياء الديانة الصينية القديمة

لا تأتي الديانة الكونفوشيوسية من العدم، وبالمثل ينطبق على الطاوية؛ فقد سبقتهما ديانة قديمة سيطرت على المراحل التاريخية السابقة لتلك الديانتين لأكثر من ألف عام ونصف الألف، بل إنهما تفرعتا عنها كل بطريقتها الخاصة[3]، إذ نُظر إلى مؤلفات مؤسسي الكونفوشيوسية والطاوية "على أنها جزء من التراث الثقافي الجامع للصينيين" وقد ضمت المؤلفات الكونفوشيوسية كتابات

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص205–204

[2] المرجع السابق– ص 205–208

[3] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم– ص 224–225

المؤسسين إلى جانب الوثائق الدنيوية التي شكلت التراث الكلاسيكي للصين[1]، فيما يبدو تأثيرا للتراث التقليدي الأقدم على الكونفوشيوسية.

ركز كونفوشيوس على إحياء تعاليم القدماء وكأنها مهمته في الحياة، وروج لتلاميذه حكمة القدماء باعتبارها قادرة على إيقاظ الكائن الإنساني في كل منهم[2]، وقد كاد "أن يكون مغرما لحد الهوس بالتقاليد والأعراف، لأنه كان يراها المشكل الرئيسي للميول والمواقف"[3] .

وقد قدم كونفوشيوس نفسه على أنه ناقل ومفسر لكتب التراث القديم، وفضل هذا المسمى على أن يكون مبدعا إذ قال: "لأن يعرفني الناس ناقلا ومفسرا لكتب التراث القديم أفضل عندي من أن يعدوني مؤلفا أو مبدعا فوضويا ولقد كان شغفي وإخلاصي للثقافة القديمة هو الذي يعطيني الحق في أن أضع نفسي في مرتبة موازية لكل من لاوتسي وبنغ زو"[4] لذا عمد إلى إعادة إحيائها واكتسب لقب المعلم الأول [5]. كما قال في موضع آخر: "لم أولد فيلسوفا حكيما وإنما كان تعلقي بأخبار الأقدمين وكتاباتهم هو الذي دفعني عبر سنين من دأب البحث والفكر والمطالعة إلى تحصيل المعارف والشغف بها"[6].

يضاف إلى ذلك أن اثنين من أبواب العلم الأربعة التي كان كونفوشيوس يدرسها لطلابه متعلقة بالتراث القديم، وهما: الدراسات الأدبية القديمة، وقواعد السلوك الرسمي[7] .

---

[1] المرجع السابق–ص 225 وراجع: السحمراني، أسعد– الشنتوية والكونفوشيوسية– دار النفائس، بيروت– ط1، 1999. ص 65

[2] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– ص 267–268

[3] سميث، هوستن– أديان العالم– ص 260

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 63

[5] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– ص 256

[6] د.م. – محاورات كونفوشيوس– ص 66

[7] المرجع السابق –ص 67

ومن مظاهر هذا التعلق أيضا أن كونفوشيوس عد فترة حكم أسرة تشو[1] على أنه العصر الذهبي الذي يراد العودة إليه[2]. ولهذا يقول محسن فرجاني لم يكن لكونفوشيوس دورٌ سوى في التأصيل والتطور وإحياء الذاكرة القومية[3] وعده من "جامعي التراث بوصفه مشايعا للمدرسة الكلاسيكية"[4] .

كما أن النظام الذي جاءت به الكونفوشيوسية هو نظام قديم سارت عليه الإمبراطوريات الصينية القديمة وليس جديدا "ولذلك كانت التسمية "طرق الحكماء" تشير إلى عدة طرق سابقة على طريقة كونفوشيوس والذي يعد آخر الحكماء وأشهرهم"[5] وتعبر تسمية "طرق الحكماء أو طرق القدامى" عن الأنظمة التي تنظم السلوك اليومي وفق مبادئ أخلاقية، وتنظم أيضا أمور الحكم والإدارة للطبقة الحاكمة.[6]

وعلى الرغم من ادعاء كونفوشيوس أنه وقف من التراث القديم موقف الناقل والمفسر، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يضيف على ذلك التراث، وقد تمثلت إضافته على الديانة القديمة في الحديث عن الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية اللتين هما الطريق إلى الإنسان المهذب الحقيقي أو المثل الأعلى، أي أنه أضفى على الدين مضمونا أخلاقيا[7]. فالكثير من المعتقدات

---

[1] حكمت حتى عام 771 ق.م

[2] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص227

[3] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص543

[4] المرجع السابق- ص510

[5] حسن، محمد خليفة- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة- ص 119-120

[6] المرجع السابق- ص 119-120

[7] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص241-242

المبكرة تعود إلى عصر ما قبل الأخلاق، ولم تكن الأخلاق هي الباعث في الممارسات القديمة بل ضمان حسن الطالع وتجنب الحظ السيء ...إلخ[1] .

وقد بنيت فلسفة كونفوشيوس على الفلسفة القديمة فـ تي Te القوة السحرية، وماما Mana القوة الداخلية عند القدماء أصبحت معه "فضيلة بالمعنى الأخلاقي والاجتماعي" وجان Jen الدالة على صفات أعضاء القبيلة أصحاب المستوى الرفيع أصبحت صفة عالية للخير لا يصل اليها إلا حكماء الماضي وحدهم وصار هناك تحول من الاهتمام بالفأل الحسن والسيء إلى الاهتمام بالصواب والخطأ، علاوة على أن فضيلة الطقوس "لي" تتحكم بها الديانة المبكرة، فهذه الفضيلة تُعنى بمظاهر السلوك العامة وآداب التصرف والمظهر الخارجي، وهي صورة لطقوس الديانة المبكرة، التي أصبحت مع كونفوشيوس شريعة كاملة للسلوك المهذب، إذ تتحكم في مظاهر السلوك أو الآداب الاجتماعية[2].

ويمكن ملاحظة حضور للكتب الصينية القديمة في الكتب المقدسة الكونفوشيوسية، فكثيرا ما ينقل كونفوشيوس عن كتب التراث القديمة، من ذلك كتاب الشعر القديم الذي نقل نصه[3] :

"اقطع الأعواد الجافة.

وانحت من الحطب مقابض للفؤوس.

ضع في كل مقبض فأسا صغيرة، وتأمل الطريقة،

فليس هناك سوى طريقة واحدة لعمل آلاف المعاول"

---

[1] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص232

[2] المرجع السابق– ص 239–241

[3] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 556

بل إنه من المحتمل أن تكون أجزاء من كتاب المختارات سابقة على وجود كونفوشيوس نفسه كما يذهب إلى ذلك جفري[1] دون أن ننسى أيضا أن كونفوشيوس كتب –إلى جانب الكتب الأربعة المقدسة– الكتب الخمسة المقدسة التي تعد نقلا للتراث الصيني القديم في صورة مبسطة وبلغة صينية يفهمها الصينيون بعد أن كانت مكتوبة بلغة تستعصي على العامة. وهذه الكتب هي: كتاب التاريخ، كتاب التغييرات، كتاب الربيع والخريف، كتاب الطقوس، وكتاب الأغاني وهو مختارات من الشعر الصيني المبكر وترنيمات لملوك أسرة تشو، وتعد أول تعبير أدبي للصينيين عن المشاعر الدينية[2]، وتدعى هذه الكتب بالروائع الخمس الكلاسيكية وو تشينغ Wu Ching. مقابل سو شو Ssu Shu أو الكتب الأربعة المقدسة التي تحوي تعاليم كونفوشيوس، وكلاهما يعدان من نصوص التراث الكونفوشيوسي[3]، وعدّت كنزا قيما من كنوز الثقافة الصينية القديمة ومثّلت مادة علمية غزيرة للأجيال اللاحقة التي من خلالها استطاعت دراسة التراث الثقافي الصيني القديم.[4]

وتتحكم الديانة القديمة في الكونفوشيوسية وتفرض نفسها باعتبارها المعيار والنموذج الأمثل، لذلك عبر كونفوشيوس في غير مرة عن بغضه لأي خروج عن تلك الديانة وتقاليدها، نذكر من ذلك بغضه لاستبدال اللون البنفسجي باللون الأحمر الذي كان من الألوان المفضلة في الصين القديمة وخصوصا فترة الربيع والخريف، إلى جانب نبذ الموسيقى الكلاسيكية الملكية مقابل الموسيقى الفلكلورية التي أبدى بغضه لها[5] .

---

[1] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص240

[2] المرجع السابق– ص230

[3] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– ص 257–258

[4] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص61

[5] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص160

وقد وجدت هذه الفضائل الكونفوشيوسية تجسيدا لها في الأوائل؛ ففضيلة الجان هو النموذج الأعلى الذي يمثله الحكماء الأوائل ولا يمكن بلوغه بالنسبة لكونفوشيوس، بينما أصبح بالنسبة لمونشيوس قابلا للبلوغ بسهولة من قبل أي إنسان وأصبح "سلوكا إنسانيا"، فقد كانت أسرة تشو بالنسبة لكونفوشيوس هي المثال الأعلى لأن ما قبلها من تاريخ كان تاريخا مبهما بالنسبة له، وبالتالي ما يحكى عنه لا يخرج عن كونه أساطير وخرافات[1]، لكن مونشيوس أعاد الرجوع إلى التاريخ السحيق إلى ياو وشون وأصبح عصرهما هو العصر الذهبي أو عصر الكمال الأول[2]. واهتم مونشيوس بالجان واليي Yi التي تعني الحقوق شديدة القدم أو ذات الجذور السحيقة، وأصبحت عنده بمعنى العدالة: العدالة الاقتصادية والاجتماعية، يعني الدعامتين الرئيستين لتعاليم مونشيوس هي الإنسانية والعدالة[3] .

ومن تجليات نمذجة الحكم القديم أن كونفوشيوس يرد الفوضى إلى الابتعاد عن حكم الملوك القديسين، كما أن مونشيوس (390–305 ق.م) قد تكلم عن عصر عاصره أستاذه كونفوشيوس شاعت فيه مظاهر استبداد الأمراء الذين حكموا وفق الهوى دون أن يفقهوا شيئا في السياسة وشؤون الحكم وأصولها، وخفت فيه نجم الملوك القديسين[4] لابتعادهم عن نهج الملوك الأوائل، الأمر الذي يقف وراء الفوضى الحاصلة.

---

[1] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص 244–247

[2] يقول بارندر: وهسون تسو (احد عناصر الثالوث المشكل للاباء الكونفوشيوسيين) اختلف مع منشيوس في اعتبار عصر ياو وشون عصرا ذهبيا بل مال الى اعتبار اسرة تشو هي العصر الذهبي "وبذلك جعل السلطة تقوم على أساس متين من سجلات التاريخ ووثائقه بدلا من ان تعيش في عالم الاساطير والخرافات اليوتوبي". انظر: بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص247

[3] المرجع السابق– ص 244–245

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 324

ثانيا: الانسجام وتنميط الثقافة:

عند التمعن في المبادئ التي تضمها الكتب المقدسة الكونفوشيوسية، يمكن ملاحظة أن هناك خيطا ناظما يجمعها أو موجهًا يوجهها وهو فكرة الانسجام، و"تقول النظرة الكونفوشية بأن تجسّد الإنسانية في الفرد لا ينجم عنه مجرد الانسجام والتوافق مع السماء والطبيعة وحسب، بل يؤدي إلى نظام اجتماعي متوازن أيضاً. والسبب هو أن إنسانية الفرد وعلاقاته الاجتماعية متشابكة لا تنفصل"[1].

يحضر الانسجام في أفكار الكونفوشيوسية على مستويين:

1- على المستوى الاجتماعي:

تدور المبادئ الكونفوشيوسية في تنظيمها للمجتمع حول العلاقات الخمس: علاقة الأمير برعيته، الابن بأبيه، الأخ الأكبر بأخيه الأصغر، الزوج بزوجته، الصديق بصديقه[2] .

وهي علاقات قائمة على الانسجام؛ فقد أراد كونفوشيوس تحديد أدوار كل طبقة في المجتمع ووضع الحقوق والواجبات المتعلقة بها ويلاحظ أن شكل التعامل في العلاقات الخمس تلك هو واحد، فالمتوقع من الابن تجاه أبيه شبيه بما هو متوقع من الشعب تجاه حاكمه، لاسيما الواجبات المتعلقة بالطاعة والاتباع.

لهذا يقول أحد الباحثين إن " الحكم والتعليم هما الشيء ذاته؛ وللمسؤول الحكومي والمعلم نفس المهام" [3] إذ تمثل الأسرة شكلا مصغرا للمجتمع بأفراده وبعلاقاته مع الدولة، كما تمثل ميزان

---

[1] بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد- تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة- ص 259

[2] السحمراني، أسعد- الشنتوية والكونفوشيوسية- ص79

[3] واي، هونغ تاك- نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول-ص 8

المجتمع كما يقول ويل ديورانت[1] الأمر الذي دفع بأحد دارسي الكونفوشيوسية إلى تعريفها بأنها "فلسفة نظام الأسرة الصيني"[2].

ويمكن فهم هذه العبارة بالنظر إلى ما ينقله كتاب مونشيوس من خطاب الأخير الموجه لأحد الملوك إذ يقول له: " وأحسب أنك لو تصرفت على هذا النحو لصرت جديرا حقا بأن تكون، للأمة كلها، الأب الحاني والأم الرؤوم"[3]. فيبدو التداخل والانسجام هنا بين الحلقة الأصغر في الاسرة والحلقة الأكبر في السياسة جليا، كما هو حاضر أيضا في موضع آخر تحدث فيه مونشيوس مع الملك ليانغ، إذ قارب بين صفته كملك وبين الأب بالقول: "وإذا كان الإنسان مجبولا على كراهية منظر الوحوش وهي تنهش وتتعارك وتلتهم فرائسها فكيف تسكت (..وأنت في مكانة الأب) وتدع لحم رعاياك في أنياب السباع الضارية" [4].

ويقول في موضع آخر موجها خطابه إلى الملك شيوان: "إن العطف على الكبير والضعيف سلوك ينبع من داخل جدران بيتك ليشمل الكبار والكهول ويحفظ لهم مكانتهم ويشمل أيضا الصبية الصغار عطفا وحنانا، وهو السلوك الذي سينتشر خارج إطار أسرتك الصغيرة فيدخل كل بيت في مملكتك وبهذا وحده تتقلد صولجان الملك وتصير الآمر الناهي في شؤون بلادك على النحو الذي تقرره بكل إرادتك.."[5] فهو هنا جعل الأسرة نواة المجتمع ونواة الإمبراطورية وما صلح فيها صلح في الإمبراطورية، ويؤكد أن شؤون وواجبات الحكم الكبيرة تتفرع عن الأسرة الصغيرة.

---

[1] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- تر: محمد بدران-دار الجيل، بيروت- مج 1، ج 4، 1988- ص60

[2] حسن، محمد خليفة- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة- ص 115

[3] "كيف لمن يزعم لنفسه مكانة الأب الحامي والأم الرؤوم لشعبه، عندما تمتلئ صدور الناس منه غضبا (وتنظر إليه العيون شزرا) ولا يفيد أحد من جهده مهما اجتهد لأجل الغير.." انظر: د.م – الكتب الأربعة المقدسة – ص 291

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة – ص203-202

[5] المرجع السابق- ص209

ونلحظ هذا التداخل أيضا بين دور الحاكم ودور الأب المربي منعكسا على السياسة الصينية المعاصرة إذ "..ليس من المستغرب ألا تكف الإمبراطوريات الأسرية الصينية عن التدخل في الحياة الدينية لرعاياها، إذ إن قبول الدولة التي ورثت الحكم بتفويض من السماء لدورها التربوي في الحكم يلزمها بإعادة تثقيف أتباع "الديانات المبتدعة"[1] فالحاكم هنا في المجتمع الكبير مثل الأب في المجتمع الصغير (الأسرة)، كلاهما يمثل الطرف المسؤول عن الآخر وتوجيهه وصاحب الوصاية عليه.

لقد دعت المركزية المُعطاة للأسرة في الكونفوشيوسية، نيقولا زيفيري لاستنتاج أن الكونفوشيوسية تقدم الأقرب فالأقرب على حقيقة المساواة بين الجميع، إذ قال: "الكونفوشيوسية تحتفظ ببعد عشائري بل وحتى قبلي أو طبيعي ونقول هذا من باب التلطيف، فالرن هو إيثار الأقارب وعبادة الأسلاف واحترام القدماء وتقديم الجماعة على الفرد والإخلاص للأسرة وواجب الأخذ بالثأر وهي قيم تبدو طبيعية أكثر من الحب الكلي أو من اثبات المساواة بين الجميع"[2].

وبالعودة إلى المجتمع الصغير والكبير، يعد الانتقال من حلقة الأسرة إلى حلقة الحاكم متناغما مع شكل تطور الفكر الفلسفي الكونفوشيوسي، فقد بدأ كونفوشيوس بالاهتمام بنطاق الفرد وعلاقاته المباشرة بالأفراد من حوله، وحثه على الرحمة والفضائل والأخلاق، مع اهتمام محدود- بالمقارنة مع مونشيوس- بأمور الحكم والسياسة، بينما قام مونشيوس لاحقا بتوسيع هذا الطرح ليشمل الدوائر الأوسع وهي الحكم وإدارة الشؤون السياسية[3] .

---

[1] واي، هونغ تاك- نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول-ص10

[2] شنغ، آن- الفكر في الصين اليوم- ص 119

[3] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص193

إن المجتمع الذي ينسج كونفوشيوس بين أفراده حقوقا وواجبات محددة، قائمة على مبادئ الطاعة، وإعطاء الأقرب فالأقرب حقه، يراد لهذا المجتمع ألا "يضطلع أحد بأعمال التمرد وتتوطد دعائم النظام الاقطاعي"[1] ويراد منه أن ينسجم الفرد مع واجبه، وينسجم أيضا مع محيطه الصغير (الأسرة) والكبير (المجتمع) ليتحقق الانسجام العام الذي يخرج المجتمع من فوضاه إلى المجتمع الفاضل، هذا المجتمع الذي لطالما رأى كونفوشيوس أنه ما دخل حالة الفوضى إلا لأنه ابتعد عن مبادئ الديانة القديمة.

2- على المستوى السياسي:

وجهٌ آخر من وجوه ابتغاء الانسجام هو في المستوى السياسي، والذي يظهر في علاقة الانسجام التي تصاغ بين السماء والحاكم والشعب.

تعتقد الكونفوشيوسية – امتدادا للديانة القديمة- بأن الحاكم ابن السماء[2] وهو مفوض من السماء لحكم شعبه[3]، وهذه السلطة إنما هي مسخرة لخدمة ومصلحة الشعب، وإرادة الشعب هي إرادة السماء التي على الحاكم تحقيقها[4]، ولهذا يكون تحقيق مصلحة الشعب هو تحقيقٌ لإرادة السماء فيكون الحاكم مرضيا عنه من قبل السماء.

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص91

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص324

[3] نقل مونشيوس عن كتاب التاريخ "شوجين" قائلا :" السماء التي وهبت الحياة لكل الناس وخلقت الدنيا للجميع، وجعلت للناس أربابا من فوقهم في دنيا معاشهم، فأولئك هم الملوك الذين اصطفاهم رب السماء ليكونوا مثال فضل وقدوة صالحة ليحتذي الناس حذوهم ما دام رضا السماء مبتغى جهدهم، وما دام حب الخير للناس هو قبلتهم التي لا يحيد عنها قصدهم، ألا إن الملكوت الأعلى يظل بظله المشارق والمغارب (..وهو) فوق كل آثم فاجر وكل بر عفيف، وبيده القضاء في المثاب والعقاب (..الكل رهن مشيئته) قد مضى حكم القضاء وقام حكم القدر" انظر: د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص 221

[4] السحمراني، أسعد- الشنتوية والكونفوشيوسية- ص77

ولأن السماء تحرص على مصلحة الشعب فهي حارسة الشعب أيضا، وهي أيضا تبدي الاستياء والغضب عندما يعاني الناس، لهذا فالحاكم مطالب بضمان حصول الشعب على حقوقهم[1].

ولا يحق للملك أن يهب العرش لأحد لأن الواهب السماء لا الحاكم، إذ يقول مونشيوس "كانت السماء هي التي منحته الملك"[2]، فالعرش ليس ملكه بل ملك السماء، وهذا ما يفسر وضع الحاكم في آخر قائمة العناصر الأكثر أهمية بحسب مونشيوس، فقد أكد أن الشعب هو الأهم، ثم تأتي آلهة الزرع والأرض والنبات[3] وفي المرتبة الأخيرة يأتي الحاكم[4].

وقد بنيت التفسيرات السياسية المتعلقة بصعود حكام أو سقوط آخرين، على ذلك الأساس الديني؛ فالملوك الأوائل كانوا ملوكا وكهنة في نفس الوقت وكانوا يعتقدون أن السماء قلدتهم منصبهم وخولتهم الحكم، فحين ثار ون Wen على أسرة شانج وأسس أسرة تشو التي حكمها ابنه، حكمت الأسرة على أساس أن السماء هي التي حرمت أسرة شانج من الحكم وأنهت حكمهم وكلفت تشو بالحكم[5].

وبغض النظر عن صحة هذا التبرير، وسواء أكان حرمانا حقيقيا من السماء أو حرمانا بالقوة من لدن ون، إلا أن مسألة حرمان السماء الحاكمَ من سلطته منوطة بحسن استخدام الحاكم لهذه السلطة الممنوحة له من السماء، فـ " وجود الحكام رهن بمصلحة الناس وليس عكس ذلك، وأنهم إنما يباشرون سلطاتهم في نوع من الأمان أو من قبيل التفويض، وهم عرضة أن تسحب

---

[1] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص245

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص386

[3] تترجم على أنها الأماكن المقدسة في الوطن. انظر: شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم – ص91

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص489

[5] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص 227

منهم سلطاتهم إذا لم يحسنوا استخدامها"[1] أو عندما تنضب فضائلهم، عندها يبرر إحلال أسرة أخرى بأنها مقبولة من السماء[2].

ويتجلى محدد الانسجام في هذين المستويين، حيث ينطلق كلاهما من وإلى ابتغاء الانسجام؛ فالمبادئ الكونفوشيوسية المتمحورة حول السياسة وأمور الحكم باعثُها أن الحاكم لم يعد منسجما مع إرادة السماء التي فوضته لهذه المهمة، والحل أن ينسجم معها، على الجانب الآخر، ليس القواعد الكونفوشيوسية وتوجيهاتها إلا من أجل تحقيق ذلك الانسجام، وكذا الأمر مع الأسرة والمجتمع، بل مع الذات أيضا.

ويرتبط المستوى السياسي بالطبيعة من حيث تأثير الفعل السياسي عليها، إذ تفسر التقلبات الكونية باعتبارها علامة على آثام البشر لاسيما السلطة السياسية التي لا تسير وفق قانون السماء، ولهذا فتحقيق الانسجام المطلوب في الشأن السياسي سيحقق الانسجام مع الطبيعة أيضا[3] .

ويستخدم كتاب الاعتدال (أحد الكتب الكونفوشيوسية الأربعة) مصطلح المواءمة الذي من الممكن رؤية اتساقه مع الانسجام أيضا، ذلك أنه يراد للمجتمع ولأفراده أن يكونوا حيث ما تم وضعهم فيه دون الخروج عن حدوده، وهو مبدأ ينفذ على المجتمعات والكون بشكل عام كما ينص مونشيوس "المواءمة هي المبدأ النافذ في أنحاء الكون كله"[4].

وأعتقد أن المنهج الذي يقف وراء إعطاء كونفوشيوس جوابا مختلفا عن جواب لاوتزو في إصلاح الواقع، هو منهج تسمية الأمور بأسمائها، من أظهر الأمور أيضا على فكرة الانسجام،

---

[1] كريل، هـ.ج- الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج- تر: عبد الحميد سليم، مر: علي أدهم- الهيئة المصرية، مصر- 1971، ص33-34

[2] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص 232

[3] شنغ، آن- الفكر في الصين اليوم- ص 70

[4] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص550

فكونفوشيوس يعلنها صراحة بأن سوى ذلك مؤدي إلى الفوضى، ونجد أن الفوضى التي عاصرها[1] هي التي جعلته يعيد تسمية الأمور بمسمياتها، وإذا أردنا التوسع نقول، إعادة الأمور لنصابها، إعادة الانسجام.

[1] السحمراني، أسعد– الشنتوية والكونفوشيوسية– ص 80

المبحث الثاني: موقف الكونفوشيوسية من الآخر

يمكن استنتاج نوعين من أنواع الآخر في النصوص الكونفوشيوسية، وهما الآخر على المستوى الخاص، والآخر على المستوى العام. ويتعلق الأول بالموقف من الآخر الديني الذي شاع حضوره في الواقع الصيني آنذاك، أما الموقف الثاني فمتعلق بالآخر الإنساني العام الذي يتجاوز الآخر الديني. وقد أسهم المحددان سالفا الذكر في خلق موقف كونفوشيوسي متقبل للآخر متمحور حول نوعين: موقف ناقد اتجاه الآخر الديني أو الفلسفي، وموقف مستوعب/ محتوٍ للآخر العام، فقد عمل المحدد الأول المتعلق بسيطرة الديانة الصينية القديمة على الفكر الكونفوشيوسي على عدّها معيارا حاكمت المدارس الأخرى بناء عليه، إذ انتقدت النصوص الكونفوشيوسية الآخر الديني بناء على رؤيتها للصواب والخطأ الذي يأخذ كثيرا من منطلقاته من الديانة الصينية القديمة. بينما كان المحدد الثاني المتعلق بالانسجام، حاضرا في موقفها من الآخر العام كما سيأتي ذكره في الصفحات القادمة.

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني

شهدت الصين منذ فترة الربيع والخريف (771 –476 ق.م) –لاسيما فترة الممالك المتحاربة– ظاهرة "دع مائة مدرسة فكرية تتبارى" كما تُعرف في الأوساط الأكاديمية، وتشير إلى مجادلات ومناظرات بين أكثر من 100 مدرسة فلسفية وتفاعلا متبادلا بينها، من بين هذه المدارس: المدرسة الكونفوشيوسية، المودية، مدرسة المناطقة، المدرسة الاستراتيجية، المدرسة الزراعية، مدرسة الشرائعيون (القانونيون) مدرسة الين واليانغ السلبية والايجابية، المدرسة الانتقائية وغيرها[1]. الأمر الذي يكشف عن زخم فلسفي وفكري كبير عاشته الصين بين أفرادها ومدارسها، وانعكس

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 23

جزء من ذلك الواقع في النصوص الكونفوشيوسية المقدسة، التي تضمنت عرضا لبعض المدارس الفكرية التي عاصرها كونفوشيوس، وكشفت عن موقفه منها. وسيحاول هذا المطلب بيان أبرز أنواع الآخر الذي حضر في النصوص الكونفوشيوسية.

أولا: الآخر من الطاوية

لقد عاصر كونفوشيوس لاوتزو وتعلم منه طقوس أسرة تشو Zhou كما يقال[1] وينقل أنه كان في عمر الشباب (34) عندما التقى به وجرى بينهم حوار قال عنه لاحقا "...لقد قابلت اليوم لاوتسو ولست أستطيع أن أجد له مثيلا غير التنين"[2] إلا أن المؤرخ الصيني زومان تشين يستبعد أن تكون هذه الواقعة صحيحة لأن من غير الوارد أن يكون لاوتزو المسن (87عاما) موجودا في أكثر مدن الصين حركة (يقصد لويانج حاضرة ليستشير)[3]، ولعل المقصود أنه ما كان للاوتزو التواق للبساطة والتخفف والاتحاد مع الطبيعة، أن يعيش في مدينة مزدحمة.

وبغض النظر عن حقيقة الالتقاء، فقد حضر مؤسس الطاوية لاوتزو Laotzu (604-517 ق.م) تقريبا، في النصوص الكونفوشيوسية، في موضع يزعم فيه كونفوشيوس أنه في مرتبة موازية له[4] إلا أن التوازي في المرتبة لا يعني بحال من الأحوال التشابه، الأمر الذي يجعلنا نفسر هذا التوازي بالمكانة القديرة وليس التشابه الفكري، فالكونفوشيوسية ليست فلسفة للزهد، فإن كانت الأسئلة التي طرحها عصر كونفوشيوس أو ما قبله أسئلة واحدة، إلا أن الحلول التي عرضها

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 131

[2] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص39-38

[3] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص38 راجع: كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 246

[4] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص 63

الفلاسفة لها حلول مختلفة[1]، وهذا هو مفترق الطرق بين الديانتين؛ فقد رأى لاوتزو في اعتزال الحياة العامة الحل الكامن، بينما رأى كونفوشيوس أن الحل ليس في الاعتزال والتقشف بل في محاولة إصلاح المجتمع عمليا وقدر المستطاع من خلال الأخلاق وعبر إحياء التقاليد الصينية القديمة.

لهذا فقد مثلت فلسفة الفيلسوف لاوتزو نزعة فلسفية صوفية مغالية على عكس كونفوشيوس الذي عرفت فلسفته الاعتدال والوسطية والتوازن والأخلاق العملية [2]، واتهمت الكونفوشيوسية الطاوية بعدم المشاركة الفاعلة في تحسين المجتمع، ونظرت لفلسفة "تجنب العالم" المنسوبة إلى تشوانج تسو و يانغ شو على أنها موقف أناني وفرداني ينبغي إدانته أخلاقيا، وهو موقف موجود حتى في الوقت المعاصر عند المفكرين الكونفوشيوسيين الجدد[3] .

وقد اعترض مونشيوس على أحد الذين عرفوا بسلوك الزهد والتقشف وعزة النفس، لأن هذا الشخص كان قد شك أن المال الذي بحوزة أخيه مالٌ لم يأتِ بطريقة مشروعة، وكذا البيت الذي يسكن فيه، فرفض السكن فيه والأكل من طعامه وارتداء لباسه، وخرج من المنزل غاضبا بعد أن بصق لقمة الطعام من فمه، وعلق مونشيوس قائلا: "فهل ترى في مثل هذا التصرف الأحمق لرجل يغضب أهله ليرضي نفسه ما هو جدير بأن يكون نموذجا يحتذى في الزهد والتقشف؟" [4] .

وتختلف الكونفوشيوسية مع الطاوية في عدد من المعتقدات مثل حقيقة أن الكونفوشيوسية تعد عقيدة دنيوية خالصة اهتمت بالمسائل الأخلاقية والسياسية، وتركت مسائل ما وراء الطبيعة

---

[1] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 244

[2] الشرقاوي، محمد عبد الله- الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة- ص 46

[3] Moeller, H-G- Taoism- The Encyclopedia of Applied Ethics- Second Edition, V4- Elsevier, 2012- p 302

[4] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص329

وفلسفة المعرفة والمنطق إلى الطاوية[1] . كما تختلف الكونفوشيوسية عن الطاوية في عدد من المسائل، فكونفوشيوس يعتقد بالمبادلة لكن دون ان يؤيد مبدأ لاوتزو في مقابلة الشر بالخير، إذ لما سأله أحد تلاميذه في هذا المبدأ قال بحدة "وبأي شيء إذن تجزي الاحسان؟ لتكن العدالة جزاء الإساءة وليكن الاحسان جزاء الاحسان"[2].

هذا على المستوى النصي والعقائدي، أما لو جئنا للواقع التاريخي فقد شكلت الطاوية مصدر تهديد وتنافس للكونفوشيوسية، ففي فترة حكم أسرة تانج (618 – 907) التي أرادت إرجاع هيبة الصين بين جيرانها، والعودة إلى الأخلاق (وترتيب العلاقة بين الأرض والسماء بزعمهم)، نجحت الكونفوشيوسية في التصدي لهذا المطلب، الأمر الذي كسبت بسببه احترام الجميع من ضمنهم ملوك وأنصار الطاوية، إلا أن زعماء الكونفوشيوسية عندما أجروا مراجعة للديانة الكونفوشيوسية خشوا من انفضاض العامة عن مذهبهم وتوجههم نحو الطاوية، نظرا لوجود نقطتي ضعف في الكونفوشيوسية، الأولى فقرها بالميتافيزيقيا، والثانية خطابها المبني على العقل لا العاطفة أو القلب على عكس المذهب الطاوي الذي يلامس القلب[3].

وقد وجدت الكونفوشيوسية نفسها تتحد مع الطاوية في مراحل تاريخية معينة (845م) ضد المسيحية والبوذية اللتين كانتا قد تغلغلتا في الإمبراطورية، وتورط أنصارهما في قتل معتنقي الديانتين الدخيلتين.[4] وحصل تأثير متبادل بين الفكرين، إذ أثرت المودية على الكونفوشيوسية على

---

[1] المرجع السابق– ص80

[2] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– 58

[3] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص303– 302

[4] المرجع السابق– ص301

المدى الطويل فعززت الأخيرة من نفسها بإضافة معايير نفعية لمبادئها الأخلاقية، وأثمر "فلسفة إنسانوية بنكهة نفعية وتشديد عملي أكبر"[1].

ثانيا: الآخر من مدرسة يانغ شو

وعلى غرار الموقف الكونفوشيوسي الناقد من الطاوية ولاوتزو، طال هذا النقد أيضا يانغ شو Yang Zhu (395-335ق.م تقريبا)، وذلك بسبب النفعية، فقد ذم مونشيوس دعوة يانغ شو (المعاصر له) إلى عدم اكتراث المرء لغير ما يخصه، وعدم اكتراثه بما فيه نفع للناس حتى لو نتف ريشة طائر[2] .

يدور مذهب يانغ شو حول أولوية الذات، ومعارضة نهب ممتلكات الغير وإطلاق العنان لشهوات النفس والأفضلية للحياة. ويمكن تفسير هذا المبدأ بالرجوع إلى يانغ شو الذي كان من صغار ملاك الأراضي الخاصة، والذي شهد فعلا غير مسبوق وهو فرض ضرائب على الأراضي الزراعية، لذلك مثّل مذهبه مصالح الملاك الصغار الذين طالبوا بحماية ممتلكاتهم من الاعتداء، ولهذا السبب كان لدى يانغ شو مواقف من الحكم وعارض فكرة عبادة الملوك القدامى وقال بالسلطة دون حاكم[3].

وبالعودة إلى موقف مونشيوس منه، عد الأخيرُ الطاويةَ -وآراء يانغ شو خصوصا- من بين الآراء المضللة التي تقف حائلا أمام تحول المجتمع إلى طريق العدل والخير والصلاح، لذلك دعا إلى تجاهلها واستبعادها، إذ يقول " وعلى ذلك فإن لم يتم تجاهل واستبعاد مقولات وآراء يانغشو

---

[1] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ت: نصير فليح، م: رائد القاقون- المنظمة العربية للترجمة، بيروت- ط1، 2013م.ص 465

[2] د.م - الكتب الأربعة المقدسة- ص475 -474

[3] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 79-77

ومودي فلن تقوم للمذهب الكونفوشي قائمة إذ تفشت الآراء المضللة في عقول الناس وانطبعت الأذهان بطابعها فوقفت تلك الأفكار في طريق الخير والعدل والصلاح. فإذا تعطلت طرق الخير والصلاح أنشبت الوحوش مخالب الافتراس بل صار الناس يأكل بعضهم بعضا"[1] .

وأضاف أن ذلك هو ما يثير قلقه ويجعله يوجه طاقاته لحفظ مقولات الشيوخ القديسين "ذخرا للأجيال وقاعدة صلبة للسلوك في وجه آراء يانغشو ومودي تفنيدا لمادتها وكشفا لخلطها وفساد منطقها، حتى يراجع أتباعهم مواقفهم ويصمت الخطباء عن التحدث بها إلى الناس، ذلك أنها محض أباطيل تولدت في النفوس وتبدت آثارها في التصرفات والمعاملات وهو ما يؤذن بامتداد الآثار السيئة لتنال من شؤون الحكم السياسي" ويؤكد بأنه على ثقة من صواب رأيه في هذه المسألة، "بل لقد ظننت أن لو بعث القديسون الحكماء من مرقدهم الآن لما وسعهم إلا نصرتي واستحسان قولي" [2].

من المهم الإشارة إلى أن هناك اختلافا حول تصنيف يانغ شو فكريا، فهناك من يصنفه ضمن المذهب الحسي Sensualism ومذهب المتعة Hedonism [3]وهناك من يجعله في خانة الطاويين، الأمر الذي يرفضه بعض الباحثين الذين يؤكدون أنهما مذهبان مختلفان، رغم وجود اشتراك متمثل في تناقضهما في أفضلية البدن والنفس، فالطاويون يرون بأفضلية البدن، بينما الأفضلية هي للذات أو الحياة عند يانغ شو، كما أن تساوي الموت والحياة واندماج الذات مع

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص326

[2] المرجع السابق– ص326

[3] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 78

الآخرين في الطاوية مبدأ يتناقض مع مادية يانغ شو، إضافة إلى أن الطاوية تدعو إلى "الحياة الهامدة الساكنة السلبية، بينما يؤيد يانغ الحياة النشطة الفعالة الإيجابية"[1].

وعلى الرغم من أن الكونفوشيوسية تعده طاويا، بدليل أنه يرد في النصوص الكونفوشيوسية على أنه طاوي، إذ عرفه مونشيوس بأنه الفيلسوف الأول للطاوية [2]، وقال أيضا "يانغشو الطاوي"[3] غير أننا نفسر هذا الإيراد على أنه إشارة إلى طاوية ما قبل لاوتزو، أي الطاوية الأولى. وقد انتقد تشوانغ تسو الطاوي يانغ شو في مناسبات عديدة في كتابه، الأمر الذي يعطي تأكيدا على تباينهما.

ثالثا: الآخر من المودية

يشير مصطلح المودية إلى العقائد الفلسفية الخاصة بمدرسة من المدارس المائة التي ظهرت في عهد الممالك المتحاربة (481/403 ق.م –221 ق.م)[4]، ويرجع إلى صاحبه مودي Mozi (479–381 ق.م تقريبا) الذي نشأ في بلدة لو (نفس البلدة التي نشأ فيها كونفوشيوس) وشاعت شهرته بعد وفاة الحكيم الأكبر بوقت قليل[5]، إلا أن هذه المدرسة انتهت مع موجة إحراق الكتب الكونفوشيوسية والآداب المودية من قبل شي هوانج دي، بينما عاشت الكونفوشيوسية بعد ذلك[6] .

---

[1] المرجع السابق – ص82

محسن فرجاني أيضا يقول إنه رائد المدرسة الطاوية قبل لاوتزو، راجع: د، م– الترجمة الكاملة لكتاب ليتزو فيلسوف الطاوية– تر: محسن فرجاني– المركز القومي للترجمة، القاهرة– ط1، 2011. ص12.

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص475–474

[3] المرجع السابق– ص324

[4] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم– ص 489

وتعبر هذه الحقبة عن الفترة التي شهدت الصين فيها تنافسا بين الممالك الصينية من أجل الهيمنة، قبل أن تنتصر مملكة تشين Qin وتؤسس دولة صينية موحدة.

[5] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– ص 71–72

[6] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص73

درس مودي أفكار المدرسة الكونفوشيوسية وما لبث أن تركها وأسس مذهبه الخاص الذي عرف بالمدرسة المودية[1]، وقد حظيت بأتباع تبنوها لقرنين كاملين، وكان أتباع مودي ممن يدعون إلى السلام، حتى أن اثنين من مريديه هما سونج بنج وجونج سون لونج كانا يقودان حملة لنزع السلاح[2].

وينادي المذهب المودي بالمحبة بين الناس ووجوب بذل الإنسان كل ما بوسعه لما يصب في خير الناس ومحبتهم[3]، ويؤمن بأن الكراهية المتبادلة بين الناس هي التي تقف وراء القلاقل الاجتماعية والحروب وكل ضرر[4]. ولأجل هذا، توسم فيه الباحثون الصينيون في العصور الحديثة، مبشرا آخر بإنجيل المحبة إلى جانب إنجيل المسيحية[5] .

ورأى مودي في المحبة حلا للمشاكل الاجتماعية لأنها تقيم الدولة الفاضلة، ويأتي هذا الموقف في مقابل الأنانية التي هي سبب كل شر مهما اختلف صاحبها، سواء صدرت عن طفل لديه حب التملك أو الإمبراطوريات في رغبتها في الفتوحات الاستعمارية، ويتعجب مودي من إدانة الناس لسرقة خنزير ولا أحد يدين غزو مملكة ما من أهلها بل وينظرون إلى الغازي على أنه بطل ومثل أعلى للأجيال. وقد وصلت مبادؤه السلمية إلى مرحلة نقد قيام الدولة نفسها مما جعل آراءه السياسية تقترب من الفوضى نوعا ما، وهناك قصة تحكي عدول مهندس مملكة جو عن غزو دولة سونج لتجربة أحد المخترعات العسكرية، بسبب وعظ مودي له[6].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص67

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص73

[3] المرجع السابق- ص 474

[4] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص69

[5] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص 250

[6] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص72-71

وقد حاول أحد أتباع مودي والمدعو إيتشي أن يدعم فكرة الحب الواسع تلك عبر أفكار الكونفوشيوسيين نفسها التي تؤمن بأن حب الملوك القدماء للشعب مثل حبهم لصغارهم، مستنتجا أن الحب لا يعرف فروقا في الدرجات، الأمر الذي اعترض عليه مونشيوس قائلا باستغراب "أيعتقد السيد المهذب إيتشي أن المرء يمكن أن يحب أبناء جيرانه مثلما يحب أبناءه سواء بسواء؟"[1] ولقيت أفكار مودي السلمية سخرية من أتباع كونفوشيوس وكذا السياسيين أتباع لوينج[2].

كما اعتقد مودي أن تشديد الكونفوشيوسية على الأخلاق غير واضح وليس عمليا بما يكفي، ولهذا دعا لطريقة نفعية تبدأ بالتحسينات الاقتصادية التي تحقق للناس فوائد مادية، إضافة إلى حكومة ذات توزيع عادل للفوائد واستهزأ المودبين من تأكيد الكونفوشيوسية على الطقوس والموسيقى في التهذيب الأخلاقي والفضيلة، "كما أنهم رفضوا التشديد الكونفوشيوسي على تطوير الطبيعة الشخصية وتهذيب الطاعة البنوية ودافعوا عن الحب المنفعي والمساواة العامة"[3].

انتقد مونشيوس مبدأ مودي في المحبة لأنه وسع من دائرة المحبة فجعلها لكل البشر بينما يؤمن مونشيوس بالاقتصار على الأب وحده من دون الآخرين، بل وصف من لا يعامل الآباء والملوك بالود والطاعة بأنهم "جمعٌ من البهائم والوحوش" [4] أي أن كلا من الكونفوشيوسية والمودية اتفقتا على مبدأ حب الآخرين، إلا أنهما اختلفتا في درجتها، فبينما اهتمت الكونفوشيوسية بإعطاء الحب للدوائر القريبة وحب الآخرين حسب درجاتهم الاجتماعية، آمنت المودية بالحب الشامل لجميع الناس أو المنفعة المتبادلة بين الناس بغض النظر عن درجتهم الاجتماعية[5].

---

[1] المرجع السابق– ص305

[2] المرجع السابق – ص73

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 465

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 325–324

[5] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص70

واتخذت الكونفوشيوسية موقفا واضحا من النفعية يتمثل في رفضها، وقدمت عليها قيم الإحسان وكرم الأخلاق، فقد قال مونشيوس للملك ليانغ هوي "إن الملوك إذا تساءلوا عما يعود بالنفع والفائدة على عروشهم راح المسؤولون والوزراء، بدورهم، يتساءلون عما يحقق النفع والفائدة لبيوتهم، وراح الناس كلهم كبيرا وصغيرا يتساءلون عما يعود بالنفع والفائدة على مصالحهم الذاتية المتواضعة ويصير الكل باحثا عن نفعه الذاتي ومصلحته الأنانية، حتى توشك البلاد كلها أن تتداعي أركانها ويتحطم جوهر وجودها.... ليس للملك أن يدعو لشيء سوى الفضيلة ففي ذلك الكفاية وبلوغ الغاية وليس هناك ما يستوجب الالتفات إلى ما يحقق النفع الفردي"[1].

وحضر المدعو إيتشي –أحد أتباع مودي– في موضع آخر من كتاب مونشيوس الذي أشار إلى أن أفعال الفيلسوف مودي تتناقض مع أفكاره، وقد عزم على أن يتحدث إلى إيتشي بوضوح بعد أن علم أنه من أتباعه، ثم شرع يبين تناقضهم فهم يقولون بوجوب إقامة طقوس دفن وتعزية بسيطة ولكن إيتشي لم يلتزم بذلك بل أقام طقوس عزاء مكلفة لوالديه عند وفاتهما، ثم يتساءل مونشيوس "فكيف سمح لنفسه أن يتصرف هكذا حيال دفن والديه، متخذا طقوسا هو نفسه يبغضها ويدعو إلى التخلي عنها؟!"[2] ويبرز الآخر المودي هنا كهدف للنقد الكونفوشيوسي، إذ تعرض التابع المودي المدعو إيتشي إلى نقد مونشيوس نظرا لتناقضه مع مبادئه فيما يخص إقامة طقوس الدفن، بل تعرض الفيلسوف مودي نفسه إلى النقد لذات السبب.

وتورد النصوص أيضا قولا لمونشيوس يؤكد فيه "أن من يتجادلون اليوم مع أصحاب مذهب موتسي (مودي) وأنصار طريقة يانغشو يتصرفون وكأنهم يلهثون وراء خنزير أفلت من أيديهم حتى

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص198–197

[2] المرجع السابق– ص305–304

إذا دخل الحظيرة ظلوا يلاحقونه وهو محبوس يريدون أن يقيدوا أطرافه بحبل متين"[1] في إشارة فيما يبدو إلى عدم جدوى النقاش مع هذه المذاهب.

كما عد مونشيوس المودية من بين الآراء المضللة التي ذمها لكونها تقف حائلا أمام تحول المجتمع إلى طريق العدل والخير والصلاح، لذلك دعا إلى تجاهلها واستبعادها كما سبق بيانه عند الحديث عن الآخر الطاوي.

وهذا الموقف الناقد لأتباع مودي يتغير إلى القبول فيما لو اتجه أتباعه نحو الكونفوشيوسية، هذا هو ما صرح به مونشيوس من قبول تجاه أتباع المذاهب الأخرى كمذهب يانغ شو الطاوي قائلا "وإنا لنلقاهم ونقبلهم ما داموا يتوجهون إلينا"[2].

رابعا: نماذج أخرى من الآخر الديني

تجلى حضور ما يسمى بالفلسفة اللاوية[3]، في موقف وحيد تقريبا إذ تحدثت النصوص الكونفوشيوسية عن أن كونفوشيوس دخل أحد القاعات ووجد أحد المقربين منه –ويدعى يوان ران – واضعا ساقا على ساق، وهي طريقة جلوس غير مؤدبة، فنهره قائلا: يالجرأتك، أما آن لك أن تتبصر وترعوي؟! قد كنت في صباك غرا، لا تراعي حق الكبير ولا تلين قناتك للصغير، وأراك هرمت دون أن تعي من أصول المعاملات شيئا فلا أنت حتى تفقه مبادئ استقرت من الأزل ولا أنت ميت لتدرك قدرا محتما فتريح وتستريح إلى الأبد"[4].

---

[1] المرجع السابق–ص495

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص495

[3] هذه الكلمة من إطلاق مترجم الكتب الأربعة المقدسة، ولم تتوصل الباحثة إلى معلومات أكثر عنها.

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص139

وقد قدمت النصوص يوان ران باعتباره أكثر تحررا وانبساطا في السلوك لأنه كان من شيعة الفلسفة اللاوية، ويوضح عتاب كونفوشيوس أنه خالف أصول الأدب والمعاملات الموروثة من الأولين التي يحرص كونفوشيوس على الدعوة إليها وحث الناس على الالتزام بها.

وهناك آخر من أتباع مذهب الإله شن نونغ، وهو إله الزرع والحصاد قديما وقد علم الناس أدوات الزراعة ويرد عنه اكتشاف أسرار الطب والدواء. وقد كان أتباعه كما يبدو يرتدون خشن الثياب ويتكسبون معاشهم من صناعة الحصير والسلال والأحذية الكتانية"[1]، ويحكي النص عن قدومهم إلى حاكم دولة أون وامتداحهم له لسياسته القائمة على الرحمة والعدل وطالبين دارا للسكنى.

خلاصة:

وجدت مدرستا يانغ شو والمودية حضورا وتأثيرا في فترة الممالك المتحاربة (481/403 ق.م –221 ق.م)، مما أدى إلى مجابهة ثلاثية بينهما وبين الكونفوشيوسية، واتخذت الكونفوشيوسية موقفا ناقدا لهما[2] كما ذكرنا سابقا.

ومن المهم الإشارة إلى أن موقف كونفوشيوس ومونشيوس الناقد للمذاهب الأخرى يدل على انفتاحٍ فكريٍ كبيرٍ تجاه الآخر ولا ينبغي أخذه على محمل التعصب المبالغ به، وإنما الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، إذ تقول بعض النصوص "إن كل الأفكار الضالة التي حادت عن فكر قويم تحمل بذور خطر داهم، ولا سبيل إلى دفع الخطر إلا بتصحيح الفكر وتنقية الفهم من شائبة الأباطيل"[3] لهذا نجد مواضع متعددة في النصوص الكونفوشيوسية تحوي قضايا الجدال الفكري وتصحيح مفاهيم المدارس الأخرى.

---

[1] المرجع السابق– ص295

[2] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 83

[3] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص32

والرغبة في الوصول إلى الحقيقة هي رغبة تسري أيضا على الناقد كونفوشيوس، إذ قال لمن صحح معلوماته " لا بد أني محظوظ حقا، فما أن تزل بي زلة، أو تصدر عني هفوة، حتى أجد من يذكرني ويراجعني"[1] وهو نص يبين ترحيبه بمن يصحح له ويراجعه.

لذا فيمكن رؤية أن الكونفوشيوسية تعتقد أن نقد الآخر الديني هو عملية صحية وضرورية في الاجتماع الإنساني، لذا فهي تمارسه مع الآخر وتتقبله أيضا من الآخر رغبةً في الوصول إلى الحقيقة. وهذا الموقف الناقد يستبطن بالتالي أنه موقف ناقد وقائم على قبول الآخر لا رفضه.

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي

بعد الحديث عن الآخر الديني الذي فرضته ظروف الصين الفكرية، نأتي الآن لبيان موقف الكونفوشيوسية من الآخر الاجتماعي، أو الإنساني عموما.

أولا: الآخر في نطاق الأسرة

1- الموقف من الأسرة

يمكن استكشاف الموقف من الآخر انطلاقا من الواجبات المنوطة بالفرد تجاه الآخر، فما دام هناك واجبات تجاه الفرد، الأسرة، المجتمع والدولة، إذن فهذا يستلزم القول بوجود حقوق لهم تتطلب الواجبات المطلوبة، ولهذا فقول نيقولا زيفيري "إن أبرز ما في العقيدة الكونفوشيوسية هو افتقارها إلى مسألة الحقوق"[2] هو قول يفتقر للدقة للاعتبار المذكور آنفا.

يشمل نطاق الأسرة الوالدين والأخوة والأشقاء، ويتجاوزها كما سنرى لاحقا إلى المجتمع ككل، فالأسرة هي نواة المجتمع، لذلك اهتمت الكونفوشيوسية بفضيلة هسياو أو طاعة الوالدين والولاء للآباء والأسلاف.

---

[1] د.م- محاورات كونفوشيوس- ص 69-68

[2] شنغ، آن- الفكر في الصين اليوم- ص 105

تصيغ هذه الفضيلة الحقوق والواجبات بداخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة، والتي بدورها تساهم في تشكيل المجتمع الأكبر، فلهذه الفضيلة أثرها المتجاوز للعائلة إلى المجتمع ككل والذي يجعلها فضيلة أخلاقية واجتماعية، "وعندما يتعلم الأطفال احترام أبويهم وتوقيرهم فإن بمقدورهم أن يحبوا إخوتهم وأن يحترموهم. وعندما يحققون ذلك فإن بإمكانهم أن يحبوا الإنسانية بأسرها وأن يحترموها"[1] أي أن خلق الإنسان الأخلاقي في وتجاه الأسرة يعني خلق إنسان أخلاقي في وتجاه المجتمع.

لذا فقد وضعت تعاليم كونفوشيوس حقوقا للوالدين فوجهت إلى ضرورة احترامهم[2] ووجوب الاهتداء بإرشاداتهم وهم على قيد الحياة، وانتهاج نهجهم بعد وفاتهم[3].

طاعة الوالدين عند كونفوشيوس هو في عدم تخييب رجاء الوالدين في الإنسان، وذلك عبر حسن معاملتهما في حياتهما وحقهما في طقوس جنائزية لائقة عند مماتهم[4] ولائقة يقصد بها بالوضع المعقول دون إفراط أو تفريط[5]. مع ضرورة إقامة الصلوات على أرواحهم (الآباء والأجداد) لما لها من أثر على نبل وأصالة القائم به فتصقل إيمانه وكرم أخلاقه[6] .

بالإضافة إلى أهمية السهر على صحة وراحة الآباء، والأمر لا يقف عند إكرامهما فحسب فحتى الحيوانات الأليفة تكرم بإطعامهما وسقايتها، لكن ينبغي الإكرام والاحترام، وفي موضع آخر

---

[1] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 340

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص 25

[3] المرجع السابق- ص 27

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص30

[5] على أن تحضر الوسطية في هذا الأمر فقد انتقد كونفوشيوس الأمير جي شي لأنه بالغ في البذخ في إقامة شعائر جنائزية على روح أجداده وتساءل "فلئن كان هذا مسكله في مثل هذا الموقف فكيف له في غيره من الأمور؟"
وفي موضع آخر وجّه كونفوشيوس بعدم الإفراط في إقامة المآتم "فليس الحداد على ميت بعدد ما أوقدت من شموع في جنازته، وإنما بجلال أحزانك بالصدق المتقد في عميق وجدانك". انظر: د، م- الكتب الأربعة المقدسة- ص 35-36

[6] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص27

دعا إلى تهيئة ألذ الأطايب لهما، والدخول عليهما بابتسامة تدخل في قلبهما السعادة[1] والدعوة إلى معاملتهما بالحسنى مع جواز النصح لهما إن توجب ذلك، لكن بأسلوب مؤدب ومحترم ولا يحق للأبناء أن يثيروا حزن ابائهم عليهم لبعدهم عنهم في السفر.. وقد سمى كونفوشيوس الابن الذي يواصل عمل أبيه بعد وفاته "ويصل ذكراه في الدنيا" بالابن البار[2]، في دعوةٍ إلى تمثل مثل هذا السلوك.

ويحظى الأخوة والأشقاء بنفس القدر من العناية، إذ توجب النصوص معاونة الإخوة " ... فإن عدت إلى منزلك فعليك بمعاونة إخوتك وإطاعة والديك.."[3] .

2- موقف الكونفوشيوسية من المرأة

لا يرد الكثير في النصوص الكونفوشيوسية عن موقف الكونفوشيوسية من المرأة، إلا في موضعين، تورد إحدى النصوص تصريح الملك أوانغ بأن لديه عشرة من أكفأ الوزراء وأقدر رجال الحكم على الإطلاق، فعلق كونفوشيوس على قوله بأن فيه مبالغة، "فمن بين الوزراء العشرة الذين يشير إليهم فهناك امرأة وأنا أستثنيها من جملة العدد، وهكذا فلا يتبقى إلا تسعة فقط"[4].

قُرأ هذا الموقف على أن فيه عدم اعتراف بتساوي الرجل مع المرأة، وقد حاول المعلقون المعاصرون إثبات أن هذا الموقف يقر بموهبة النساء مثل الرجال، لكن هذا التفسير صعب القبول لأنه لا يفسر لماذا قال كونفوشيوس " كان هناك فقط تسعة أشخاص"[5] عوض القول "تسعة رجال"؟

---

[1] المرجع السابق– ص30

[2] المرجع السابق– ص46

[3] د.م. – محاورات كونفوشيوس– ص83–84

[4] المرجع السابق – ص77–76

[5] يُترجم النص:

] there was a woman, so there were only nine people

وإذا قيل إن كونفوشيوس يشير إلى الرجال بـ "الأشخاص" فهذا يدل على أنه لا يعد النساء كأشخاص[1] .

والنص الآخر على لسان كونفوشيوس إذ قال" أصعب من يمكن التعامل معهم في الدنيا هم: النساء وأرذل الرجال، لأنك إذا اقتربت منهم شتموك وإذا ابتعدت عنهم اتهموك بالظلم والقسوة والتعالي"[2]

وقد استخدم هذا النص للتأكيد على موقف كونفوشيوس المستخف بالنساء، لكن المعلقين المعاصرين حاولوا استبدال "النساء" بكلمات أخرى مثل "الأطفال الإناث" لتخفيف النبرة، إلا أن الموقف باقٍ على حاله إذ لماذا خص كونفوشيوس الإناث دون الذكور؟[3]

لا يمكن حسم الموقف الكونفوشيوسي من المرأة، خصوصا مع وجود نصوص قليلة فقط تتحدث عن هذا الموضوع، ولا يمكن الحسم أن هذا القليل يعبر عن حقيقة الكونفوشيوسية، أما التوجيهات الأخلاقية خصوصا تلك التي تتحدث عن فضيلة هسياو، فإنها فيما يبدو تركز على الأب دون المرأة فهي توجب على الاين طاعة "أبيه" وليس أمه، وتوجب على الابن دون الحديث عن البنت، وعندما تأمر بحسن معاملة الإخوة، تغيّب الأخوات يضاف إلى ذلك اعتراف مونشيوس بأن المراة قادرة على اكتساب الفضيلة، إلا أن فضيلتها فيما يبدو مختلفة عن فضيلة الرجل، وتتمثل في الطاعة. وتعمل مبادئ الكونفوشيوسية الخاصة بتقوى الأبناء والتسلسل الهرمي في المجتمع وأدوار أفراده، على القول بعدم مساواة الجنسين في الكونفوشيوسية[4].

---

[1] Jiang, Xinyan- Confucianism, women, and social contexts- Journal of Chinese Philosophy- V36, Issue 2- 2009. P231

[2] د.م. - محاورات كونفوشيوس- ص 162-163

[3] Jiang, Xinyan- Confucianism, women, and social contexts- P230

[4] Ibid p 232-234

أُخضعت المرأة في الحضارة الصينية إلى قانون الطاعات الثلاث، أي أن تطيع والدها في طفولتها، وأن تطيع زوجها عند زواجها، وأن تطيع ابنها في حال ترملها. وهو قانون يجعل المرأة أقل دونية، ويعزز من تفوق الرجل، وقد كان يتم تذكير الفتاة دائما بالمثل القائل إن الرجل بالنسبة إلى المرأة كالشمس بالنسبة إلى القمر، فهو قائد وهي تابع، وبهذا يتحقق الانسجام[1] .

لكن مع القرن التاسع عشر، بدأت تتشكل حركة تحرير للمرأة الصينية، التي سرعان ما تقدمت في القرن العشرين، وقد صدرت قوانين كثيرة أكسبت المرأة مكاسب –بزعمهم–، لاسيما بعد ثورة 1911م مثل إلغاء نظام تعدد الزوجات، وتحريم الدعارة، وتجارة الرقيق، وغيرها.. [2]

ورغم تحسن وضع المرأة بشكل كبير في الوقت المعاصر، إلا أن هناك العديد من المناطق الريفية مازالت تروج للمرأة النموذجية على أنها تلك التي تتبع الرجل وتقوم بجميع الأعمال المنزلية، وتطبخ الطعام للضيوف دون أن يكون بإمكانها الجلوس معهم والاستمتاع بالعشاء. وفي المدن، يشيع أن تكون مسؤولية الزوجة القيام بالأعمال المنزلية من أجل السماح للزوج بالنجاح في حياته المهنية[3] .

ثانيا: الآخر في نطاق المجتمع الأوسع:

1- الرحمة والإنسانية والآخر.

إن فضيلة الجان فضيلة مركزية تشمل كل الفضائل كما سبق أن ذكرنا، وهي تدفع الإنسان إلى أن يصبح كائنا اجتماعيا وأخلاقيا يتعامل وفق الإنسانية[4] .

---

[1] جبري، عبد المنعم– المرأة عبر التاريخ البشري– دار صفحات، دمشق– ط3، 2014– ص 123– 124

[2] المرجع السابق– ص 126–125

[3] Jiang, Xinyan– Confucianism, women, and social contexts– 229

[4] الغريزر، فؤاد– فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة– ص 73

توجه النصوص الكونفوشيوسية نحو مكارم الأخلاق، والآخر لديها محط عناية، فالتعامل معه يحب أن يتسم بسمات أخلاقية عالية، مثل: الأدب والحصافة ولين الجانب والبراعة والتواضع الجم[1] واللسان المصان والحرص في القول والأمانة في العمل ومصاحبة كاملي الأخلاقي والصفات[2] الصدر الرحب[3] الصدق وعدم الكذب[4] لكن كل هذه الصفات يجب أن تقوم على أساس واحد هو الإنسانية فإذا خلا قلب الرجل منها فلا يزجره شيء، ويبدو أنها مرادفة أيضا للرحمة لان كونفوشيوس يكمل: "فمن عمر قلبه بالرحمة توطدت في أعماقه نوازع الخير"[5]، وأكد كونفوشيوس أن الرحمة او التراحم شيء يكمل المرء به أخلاقه[6] .

تذكر النصوص توجيها قائما على الأخلاق والرحمة والإنسانية كما يلي: "اعلم أن أحسن الطرق هو طريق الحق، وأن أرسخ أساس هو ما بني على مكارم الأخلاق، وأن خير المبادئ جميعا هو ما قام على التراحم والإنسانية"[7] كما وصلت أهمية الإنسانية عند كونفوشيوس إلى حد أنه يراهن عليها في إنهاء الشر في العالم[8] .

ونلحظ هنا الترابط بين مكارم الأخلاق وقيم التراحم والإنسانية، وهو يعكس توجها لكونفوشيوس حيث صرح بأنه ينتظر من الآخرين أن يكونوا مهذبين كريمي الأخلاق، لكن دون أن

---

[1] كونفوشيوس نفسه كان متواضعا إذ صرح بأنه ليس قديسا ولا نابغة زمان، وكان يعتقد أن المرء قد يجد في كل بقعة من الأرض كونفوشيوس آخر، ولا فرق بينهما إلا أنه ما يزال حريصا على تحصيل العلم والدراسة. انظر: د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص53 وص 27

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص 28

[3] د.م – محاورات كونفوشيوس– مرجع سابق –ص70

[4] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 33

[5] المرجع السابق – ص43

[6] المرجع السابق– ص43

[7] المرجع السابق– ص 64

[8] المرجع السابق– ص43

يتوقع أن يجد ملائكة وقديسين، وهذا ما يمني نفسه على ايجادهم، وأضاف "ولا أظن –حتى بأكثر التوقعات جموحا– أن على وجه الأرض، الآن، رجلا معصوما من الزلل لكن يكفيني أن أعرف أن هناك إنسانا يروض نفسه ويملك زمام مبادئه بإرادته"[1]، وهذا التوقع الواقعي ينبئ عن نظرة قائمة على الرحمة والإحساس بالإنسانية.

من جهة أخرى، يتحدث كونفوشيوس عما يبدو تحفيزا للآخرين على التحلي بالأخلاق في التعامل، فبها ينال الفرد احترام الناس وإخلاصهم وذلك عبر الجد والوقار، وهو أدعى لأن يلقى منهم التبجيل، كما أن رحمة الكبير والشفقة على الصغير مهمة وهو أدعى بحصوله على إخلاصهم، وكذا أيضا تمجيد الكبير وإعانة المحتاج وهذا يساعد على إشاعة البر والإحسان وروح الخير بينهم[2]. ولا يرى كونفوشيوس من المجد منازعة الناس الشرف او استلاب السيادة منهم، وإن كان لابد في (في صولة الجاه وفي ساحة الرماية) فعليه الحرص أن يحيي المنافس قبل النزال، "فإذا ما انتهت الجولة– نصرا أو هزيمة– فإنه لمن كرم المحتد وأصيل السجايا أن يقبل على صاحبه باشا متلطفا مبادلا إياه نخب الامتنان والشرف"[3] .

ورغم اهتمام كونفوشيوس بالفضائل والأعمال النبيلة السابقة، إلا أنه يولي عناية بروحها/ روح الفضائل –إن صح التعبير– لا جسدها/ هيكلها، أو يفرق بين الكلام والفعل فيدعو المرء أن يمتلئ بالإنسانية وإلا فما نفع "تمسكه بقواعد المعاملات الكريمة، إذا فرغ قلب امرئ من معنى الإنسانية فلن يكون لشيء في حياته معنى، حتى وإن ملأ الدنيا كلاما وخطبا ومواعظ حول المعاني

---

[1] د.م. – محاورات كونفوشيوس –ص67

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 32

[3] المرجع السابق– ص36

الراقية الجميلة"[1] من ذلك أيضا الخصال التي ذمها كونفوشيوس وهي: "قول ظاهره معسول وباطنه سم ناقع، ووجه زائف يقطر بشاشة ويخفي ضغائن، وتبجيل مسرف يوحي باحترام صادق وتحوشه دواهي الفتن والكراهية... ومن تقنع بالود وطيب المعشر بينما سريرته مترعة بالحقد وسوء الظن فبئست الخصلة ومن تحلى بها"[2] كما ان طالب العلم عند كونفوشيوس نوعان، احدهما الساعي للتجمل بوقار زائف تكلفا ورياء[3] .

2- الطبيعة الخيّرة للناس والمساواة.

بناء على خيرية الطبيعة الإنسانية التي قررتها الكونفوشيوسية، نرى أن الآخر ثمين لذاته وليس لعوارضه، وقد كان التلميذ زيلو ينوي مع التلاميذ إقامة جنازة رسمية للأستاذ حين مرضه، فلما استعاد عافيته وعلم بذلك انتقده المعلم لأنه رأى أن في ذلك خداعا؟ "ذلك هو الخداع بعينه وإلا فما معنى التظاهر بما لا نملكه؟ ولماذا؟ أتظننا بذلك نخدع من؟ هل نخدع السماء؟ ثم إن ميتة كريمة بين أيديكم أفضل عندي من ميتة تحوطها أحزان حداد رسمي متكلف زائف. لماذا نتصور أن الموتى بغير جنازات مهيبة ليسوا إلا أقدار نهايات فقيرة متنحية على حافة الطريق!"[4].

ونفس المعنى نفهمه من حوار آخر يبين أن المساكن تزدان بالإنسان لا العكس فقد أراد كونفوشيوس الانتقال إلى مسكن جديد في بقعة منعزلة غير راقية فاستنكر البعض ذلك بدعوى أنها غير مناسبة له فهي غير متحضرة فكان جوابه " ترى لو كان رجلا حكيما فاضلا مهذب السلوك كريم المنبت ذهب فأقام فيها قبلنا أكنا نقول هذا الرأي؟"[5] .

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص35–36

[2] المرجع السابق–ص52

[3] المرجع السابق– ص58

[4] د.م – محاورات كونفوشيوس–ص82–83

[5] المرجع السابق –ص83

وتوحي لنا هذه النصوص أن الطبيعة الإنسانية مُحترمة لذاتها، وأنه لا يحتاج لأشياء خارجية حتى تكمّله. أما الأفضلية فهي بطبيعة الحال لمن كان أكثر تحليا بالأخلاق فكونفوشيوس[1] يقول إن أفضل السكنى هو السكنى بجوار "جار طيب النفس، كريم الخلق، فمن غفل عن ذلك فقد تناءت عنه الحكمة، وازورّ عنه الرشاد"[2]، وقال: "الطيبون فقط هم الذين يقدرون على حب الخير وكراهية الشر"[3] .

وتبرز الأخلاق ميزانا للحكم على الناس، وهي أهم من ماضي الشخص السيء، وهذه المكانة العالية للأخلاق جعلت كونفوشيوس يتغاضى عن وضع الآخر أو ماضيه حتى لو كان نزيل سجون، إذ العبرة في الأخلاق فحسب، ويذكر ان كونفوشيوس كان يذكر احدهم بخير دائما وصرح انه يأمن على ابنته زوجة له، فنبهه تلاميذه انه كان نزيل سجون إلا ان هذه الحقيقة لم تغير من نظرته بل وعقد له على ابنته فعلا[4] يشمل ذلك أيضا الأدوات التي قد تعلي من شان فلان او تخفض من شان علان في الظاهر كطلاقة اللسان ودقة المنطق فهي عند كونفوشيوس لا تستأهل أي قيمة "ليست لباقة اللسان ميزة في كل الأحوال فكثيرا ما يكون ذلك سببا في استجلاب كراهية الناس ومقتهم ولا ادري ان كان ران يونغ (جونكون من اسرة اشتهرت بالتواضع) مهذب الخلق ام لا لكن فصاحة البيان هنا لا تستأهل أية قيمة"[5]

---

[1] وهذا مفهوم إذ إن الفضيلة ليست بقدر الجمال في حب الناس لها "لم أصادف في حياتي أحدا يعشق الفضيلة عشقه للجمال. انظر: د.م. – محاورات كونفوشيوس– ص 84

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص43

[3] المرجع السابق– ص43

[4] د، م– محاورات كونفوشيوس –ص43

[5] المرجع السابق– ص 44

ويبدو أن تقسيمات الآخر عند كونفوشيوس تتحدد بحسب الالتزام بالأخلاق، فنجده يصف هذا بالشريف لأنه كامل الأخلاق، وذاك بالدنيء لأن قلبه مرتبط بالمال والعيش البهيج، والماجد من يلتزم بأصول الأعراف، والذليل من يبدأ بالعدوان ثم يطلب الصفح[1] فلأن المجتمع الذي يتخيله كونفوشيوس مجتمع أخلاقي فمن الطبيعي أن تكون أصنافه أخلاقية. هناك أيضا تصنيفات النبيل– الحقير. الأول الساعي للفضائل بسبب رفعته والثاني الساعي لمنفعته بسبب انانيته وجشعه[2].

ثالثا: الآخر في نطاق الدولة:

1- الآخر البربري

"كان الشعب الصيني في تراثه التقليدي يعتبر نفسه مركزا للكون. وكلمة شنج–كيو Chung–Kuo وهي الاسم الصيني للصين تعني حرفيا "مملكة الوسط" فقد عدّ الصينيون أنفسهم على نحو ما فعل الإغريق جزيرة من الثقافة وسط بحر من التوحش والهمجية– وظلوا لمدة طويلة، على خلاف الإغريق وعلى نحو أشبه بالرومان، يفهمون فنون الإدارة الحكومية على نطاق واسع"[3] .

الموقف نفسه عبر عنه فهمي هويدي لما أكد أن الصينيين يحملون كرها تجاه الأجانب، الذين يُشار إليهم في الكتابات الصينية القديمة على أنهم برابرة، وأحد تمظهراته الواقعية ثورة البوكسرز في أواخر عهد أسرة المانشو والتي راح ضحيتها مسيحيون أبرياء لمجرد أنهم أجانب[4] .

عند دراسة النصوص الكونفوشيوسية، نلحظ استخداما لمصطلح البربري أو الهمجي، وغالبا ما يكون وصفا للآخر الأجنبي، فها هو ذا كونفوشيوس يصرح في فورة حماسية قائلا: إنها قبائل

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص45

[2] انظر: د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص 45

[3] بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– ص 223–224 راجع أيضا: غازلي، عبد الحليم– الإدراك الجيوسياسي الصيني بين موروث الماضي ومتطلبات الحاضر– مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مج 16– العدد 4، 2019.

[4] هويدي، فهمي– الإسلام في الصين– عالم المعرفة، الكويت– العدد 43، 1981. ص 98

همجية تلك التي تتناثر على تلال بلادنا، وإن سادها كرام الملوك، فالمجد أبدا للسهول الصينية وإن غرمتها الفوضى وتنازعها الشقاق"[1].

كما أن مونشيوس في أحد النصوص أبدى نوعا من الاستنكار تجاه شوشين الجنوبي (احد الاخوين الذين قدما الى الملك ومدحا سياسته الرحيمة والعادلة) فقال: " وأتطلع الآن حولي فأرى شوشين ذلك الهمجي الجنوبي المتكلم بلسان الزيف في فم الحماقة وهو يذيع آراءه ومقولاته التي ينال فيها من مكانة الملوك الأقدمين وقداسة الحكماء الأبرار والأسوأ من ذلك أنك أنت نفسك قد خالفت نهج أساتذتك واتبعت أهواءه، فأين هذا من موقف "سن زي"!"[2]

ثم نقل منشيوس من كتاب "لوسونغ" (مدائح دولة لو) ما نصه " (أكرم بالأمير إذ..) طارد قبائل الشمال البربرية، وسلط سيف الغضب والاستنكار، ضد قبائل الجنوب الهمجية[3]" وعلق: وكانت تلك القبائل هدف غارات الأمير جوكون فيما مضى من الزمان فما بالك أنت تأتي اليوم وتخالف المعهود فتطلب العلم بين أظهرها فشتان بينكما.. وياله من فرق هائل عجيب"[4] .

توحي هذه النصوص بموقف مختلف من الإنسان الذي هو ليس من رعايا الدولة، هذا الآخر (الجنوبي هنا) محط سخرية واستهزاء وتحقير قائم على الموروث النصي لديهم، وهو غير مساوٍ للناس من رعايا البلد. وقد يكون داعي هذا الموقف أنه آخر مهدد للدولة وقادر استعمارها بقوته العسكرية إذ كانت هذه القبائل تشكل مصدر تهديد دائم.

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص36

[2] المرجع السابق– ص 302

[3] مذكورة بوصف الهمجية أيضا. انظر: د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص325

[4] المرجع السابق– ص303

وتكشف في الوقت نفسه، أن قيمة الانسجام والوحدة الثقافية قيمة مركزية عند الصينيين، خصوصا في قول كونفوشيوس " إني أبحث عن الوحدة، الوحدة الشاملة"، الذي يعبر عن جوهر الفلسفة [1]، وما يمكن الاستدلال به على هذه المسألة هو أن المسلمين تمكنوا –نسبيا– من تجاوز "عقدة الأجانب" كما يسميها إسلام فهمي، لأن الإسلام كان من الديانات الأولى التي وصلت إلى الصين واستطاع المسلمون التكيف مع نمط الحياة الصيني، الذي ظهر في مظهرهم وأسمائهم وتصاميم مساجدهم[2] .

فهذا الموقف من البربري إذن يستبطن دعوة إلى انسجام الآخر مع الداخل، وتكيفه معه، بدليل أن الآخر إذا ما صار مثل المشابه أو المجتمع سيتم الترحيب به واعتباره كالأنا، كما يكشف الواقع الصيني المعاصر، إذ إن اندماج الآخر الغريب في المجتمع الصيني هو مطلبٌ مهم، يجعل من تقبل المجتمع لهذا الآخر أيسر وأسرع.

2- موقف الكونفوشيوسية من العنف

"كان كونفوشيوس يهتم كثيرا بثلاثة أشياء ويتناولها ببالغ العناية والحذر، وهي: المجاعة، والحرب، والمرض"[3]

تكشف النصوص الكونفوشيوسية عن موقف مناهض للعنف والحرب، وقد ذمت حروب الاستيلاء ونموذج المحارب الذي يملأ السهول بالدماء ويكدس أشلاءها حول الأسوار، "وكأن الأمر كله بمثابة خطة تهدف إلى إرواء الأرض بمزيد من الدماء بعد إشباع نهمها من أشلاء الجثث[4]". وتضيف النصوص بأن حكم الإعدام على القتلة حينئذ غير مجدٍ لأنه لا يعوض الخسارة التي

---

[1] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– ص 54

[2] هويدي، فهمي– الإسلام في الصين– ص 98

[3] د.م – محاورات كونفوشيوس–ص64

[4] المرجع السابق– ص 346

نجمت عن تلك الجراءة.[1] لكنها في نفس الوقت تدعو إلى ضرورة إيقاع أقصى العقوبات على "كل من يجيد فن القتال والحرب من الجنود، ويأتي بعدهم في الدرجة الثانية ممن يستحقون العقاب كل من يقومون بتحريض الأمراء على التكتل في مواجهات دامية بين دويلاتهم، وفي الدرجة الثالثة من العقوبات القصوى يأتي كل من يرغم أفراد الشعب قسرا على استصلاح الأدغال (حتى لو كان الغرض طيبا) لتحويلها إلى أراض تصلح لإنتاج المحاصيل" [2]. ومن المشكل هنا هذا التوجيه الداعي إلى معاقبة كل من يجيد فنون القتال من الجنود فكيف يكون الجندي جنديا إن تخلى عن هذه الفنون؟ إلا أن سياق النص ربما يفك هذا الإشكال، لأن مقال كونفوشيوس هنا جاء رد فعل على تلميذه رانشيو الذي أساء التصرف فاستحق سخط المعلم عليه. والمنطلق الرئيسي لسخط كونفوشيوس هو امتناع تلميذه عن القيام بدوره في نصح سيده، بل إنه كان يدعمه في الكسب غير المشروع، الأمر الذي حذا بكونفوشيوس للحديث أيضا في من يتبنى موقف سيده في إهدار الأرواح وروي السهول بدماء القتلى. ومن هنا، يمكن فهم أن حديث كونفوشيوس عن إنزال العقوبة على الفئة السابقة فيه حث للجنود على عدم اتباعهم أسيادهم إذا ما تبنوا سياسة الحرب، وحثٌ لعامة الناس على اتخاذ موقف صارم منهم، سواء بالعقوبة القانونية أو بالعقوبة المجتمعية المتمثلة في الصد عنهم على سبيل المثال.

وتقدم النصوص الأخلاق على أنها أفضل وسيلة للثأر واستعادة الكرامة، وبديل أفضل من الحلول العسكرية، فقد كان ليونغ ملك دولة وي يحادث مونشيوس مبديًا الأسى بسبب ما آلت إليه دولته من تخريب وإهدار للكرامة وللدماء بعد أن كانت في السابق أقوى مملكة، وقد أبدى رغبته في الثأر لمملكته من الدول المجاورة التي تسببت بذلك. فقال منشيوس: "تستطيع أن تصير

---

[1] المرجع السابق– ص 346

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 346–347

إمبراطورا متوجا للأرض الصينية كلها حتى وأنت في هذه المملكة التي لا تزيد على مائة "لي" مربع وذلك بأن تطلق يدك في الحكم على النمط العالي الشريف، ملتزما بالأصول والمبادئ الأخلاقية والإنسانية بغير أعباء تثقل كاهل رعاياك، من ضرائب باهظة أو عقوبات ظالمة. وتسير فيهم بسياسة رشيدة ترعى شؤونهم وتغل بالخير حصادهم وتلهم قلوبهم – العامرة بعنفوان الحياة– معاني تفيض بالبر والإخلاص والتفاني والتبجيل (حتى يصير كل واحد منهم رحيا بمن يقيمون تحت سقف بيته عارفا بقدر ومكانة كل الناس تحت سماء الدنيا الواسعة..... ولا تنس الحكمة القديمة التي تقول: لا غالب لمن غلب بالحسنى، ولا عدو لمن أعدّ عتاد الفضيلة"[1].

وقد يبدو هذا الجواب غارقا في الغموض وغير واقعي، لكنه في الحقيقة جوابٌ حكيم يوجه نحو التخلي عن فكرة الانتقام العسكري الذي قد يتسبب بالكثير من الخسارة في الأرواح والأشياء، ويوجه إلى أن أفضل طريقة للانتقام هي في توجيه تلك الطاقات في سبيل الإعمار لا الهدم، وأن تنشغل المملكة في تنمية وبناء نفسها من جديد وتحقيق الحياة الكريمة لرعاياها عبر سياسة رشيدة تعوض الدولة ورعاياها عما لاقوا من أسى وخسارة.

على الجانب الآخر، يبدو أن غزو الدول الأخرى ليس محرما بالإطلاق، لاسيما إن كان سلميا، فبُعد الوصاية المسيطر على الكونفوشيوسية –وربما الفكر الصيني القديم– لا يرى في الغزو شرا مطلقا ما دام فيه خير للشعوب المغزوة وخطوة منتظرة من قبل تلك الشعوب/ تنتظرها تلك الشعوب للخروج من الاستبداد التي تعيشه. وعادة ما تسمى تلك الغزوات بـ "الحروب التأديبية" وهي تنشر الأمن والسلام على تلك الأراضي.

---

[1] المرجع السابق– ص203–204

نرى ذلك في عدد من النصوص، أحدها يتحدث عن الملك شان طانغ الذي قام بحملة تأديبية تحدث عنها الناس على أنها لم تهدف إلى الفوز بغنائم الحرب، بل للثأر من الذين اعتدوا على أبناء البسطاء[1] .

وعبر النص عن أن الملك لما يشن هجمته في أهل الشرق، يندب أهل الغرب حظهم إذ لم يشنها عليهم ويخلصهم من الاستبداد، وإذا بادر في الغرب فعل أهل الشرق المثل في ندب الحظ. وقد كانوا جميعهم ينتظرون قدومه كتطلعهم نزول الغيث زمن الجدب، وتضيف النصوص:" إذ إن الغازي الباسل كان يسلط سيفه على رؤوس البطش وهامات الطغيان فيخلص الناس من شرورهم فأراح الناس مما كابدوه وكان كالمطر النازل في حينه فوق أرض عطشى ترتوي منه الوديان وتسعد به القلوب"[2] وينقل أيضا من كتاب شو (التاريخ): " كم نتطلع إلى مجيء جلالة الملك إلى أراضينا فمجيئه راحة للقلوب وتفريج للكروب[3].

وهناك توجيه نحو الدولة الكبيرة التي تحتوي تحت جناحها الدويلات الصغيرة، وضرورة خضوع الدويلات الصغيرة للامبراطوريات الكبيرة، فقد أبدى منشيوس تعجبه من عدم خضوعها خصوصا وأنها تتخذها نموذجا يحتذر به، وشبهها بالتلميذ المقبل على استاذه ليتعلم منه قلم لا ينصاع لأوامره بداعي ان في ذلك انتقاصا لكرامته[4] .

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 316

[2] المرجع السابق– ص317–316

[3] المرجع السابق– ص317

[4] المرجع السابق– ص339–338

الفصل الثاني:

مفهوم الآخر في الديانة الطاوية

تمهيد:

المبحث الأول: تصورات الطاوية للإنسان والمجتمع والحكام

المطلب الأول: الإنسان

المطلب الثاني: المجتمع

المطلب الثالث: الحكام

المبحث الثاني: محددات تصورات الطاوية عن الآخر

المطلب الأول: الانعكاس

المطلب الثاني: اللافعل

المطلب الثالث: النسبية واستحالة اليقين أو المعرفة القطعية

المطلب الرابع: التحول المستمر

المبحث الثالث: موقف الطاوية من الآخر

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي

الفصل الثاني: الآخر في الديانة الطاوية

يخصص هذا الفصل لبحث الآخر في النصوص التأسيسية الطاوية (كتاب الطاو المقدس، وكتاب تشوانغ تسو)، مستفتحا بتصورات الطاوية للإنسان والمجتمع والحكام، ثم المحددات الطاوية المؤثرة في تلك التصورات والمؤثرة أيضا في موقفها من الآخر، وأخيرا موقف الطاوية من الآخر، الذي سينقسم إلى آخر ديني عايشته النصوص الطاوية والتقت به، ونتجاوز ذلك إلى صياغة موقف من الآخر الاجتماعي.

تمهيد

الديانة الطاوية:

إن الطاوية ديانة أصلية في الصين، وتاريخها يمتد إلى 1800 سنة، ويتفق معظم المؤرخين على أنها أنشئت في القرن الثاني قبل الميلاد[1]. وقد ظهرت الطاوية باعتبارها دينا محرفا عن فلسفة الطاو، وهناك من يعد ظهورها رد فعل على شعائر الكونفوشيوسية المرهقة على الإنسان، [2] وينسب تأسيس هذه الديانة إلى شخص يدعى لاوتزو، الذي ألف أيضا كتاب الطاو المقدس Tao Te Ching.

تعود كلمة الطاوية إلى الطاو، وهو المفهوم المركزي للطاوية، ويترجم على أنه "الطريق" أو "المسار" أو "المبدأ" الذي يعمل على أساسه كل موجود..إلخ ومصطلح الطاو بالنسبة لفلاسفة

---

[1] Ji, Sang- Religions and Religious life in china-Translator: Li Zhurun- China intercontinental press- 2004. P 83

[2] العلوي، هادي- المستطرف الصيني من تراث الصين- دار المدى للثقافة والنشر، دمشق- ط2، 2000. ص 35

الطاوية ليس اسما للأشياء وإنما تعريف النظام الطبيعي للوجود[1]، وهذا المسلك الذي سماه لاوتزو "الطريق" أو الطاو، هو المسلك الذي حاول فيه إعادة الناس إلى طريق الفضيلة الذي اختلف على تفاصيله هو وكونفوشيوس[2] .

ولعله من المهم التأكيد على أن العصور القديمة شهدت استخدام مصطلح الطاو الذي يرادف في اللغة الصينية السبيل أو الطريق، لكنه حمل معنى عاما مرتبطا بالجانب الاجتماعي والثقافي إذ عنى ما يشبه "طريق الإنسان" أي القواعد المتعلقة بأخلاق الناس والسلوك وغيرها[3] ولهذا يلحظ الدارس للكتب الكونفوشيوسية الأربعة المقدسة حضورا لمصطلح "الطاو"، والذي قد يمثل أحد عناصر التراث المشترك للديانتين الطاوية والكونفوشيوسية.

أما المفهوم الخاص للطاو باعتباره فلسفة أساسية مرتبطة بالديانة الطاوية، وقد حمل معنى إضافيا ميتافيزيقيا مرتبطا بنشأة الكون وأصل الأشياء كما يرتبط بقانون التغير الطبيعي والتطور الاجتماعي ومبدأ الشؤون السياسية والعسكرية وحقيقة الوجود الإنساني[4] .

ويمثل الرجوع إلى الطبيعة واتخاذ موقف سلبيٍ من الحضارة والمدنية هو جوهر الطاوية[5]، وبحسب ويل ديورانت، فإن لاوتزو يفرق بين الطبيعة والحضارة فالطبيعة هي قانون الأشياء والنشاط التلقائي والنظام الذي تخضع له الفصول والسماء وقانون الأشياء والكون وقانون السلوك[6].

---

[1] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim- International journal of social science & management- V3 issue 1, 1 oct 2014, P2

[2] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 244

[3] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 142 راجع: العجمي، عبد الله عوض- فلسفة الرموز في الأديان الشرقية التقليدية: دراسة تحليلية- مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية- المجلد 13 العدد 1، يونيو 2016. ص 291

[4] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 142

[5] العجمي، عبد الله عوض- الديانة الطاوية ومظاهرها المعاصرة- مجلة التربية، جامعة الازهر- العدد 159 ج2، 2014. ص 760

[6] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص33

وهناك من يعد الطاوية النظام الفلسفي والديني الوحيد "الذي يشجع أتباعه على العيش حياة سعيدة وطويلة وصحية في هذا العالم وليس العالم الأخروي"[1] ويرجع للطاوية الفضل في تطوير العلم والطب في الصين، إذ ساهمت عملية البحث عن وسائل لإطالة العمر وتحقيق الخلود، في اكتشاف العديد من الأعشاب والمعادن لذلك يقول التايوانيون: الكونفوشيوسية هي متجر المواد الغذائية، والبوذية متجر متعدد الأقسام، والطاوية هي متجر للأدوية[2] .

النصوص الطاوية التأسيسية:

يُنسب إلى الطاوية نصان تأسيسيان مقدسان، الأول كتاب الطاو Wade-Giles: Tao te ching والثاني كتاب تشوانغ تسو Zhuangzi /Chuang Tzu الذي سمي على اسم مؤلفه.

كتاب الطاو المقدس:

يحتوي الكتاب على واحد وثمانين فصلا تضم مقاطع قصيرة، دون أن تحتوي هذه الفصول على عناوين، كما أن الفصول متفرقة وليس هناك ارتباطٌ منهجيٌ بين موضوعاتها، وتدور قضايا الكتاب في مسائل ميتافيزيقية اعتقادية، وقضايا أخلاقية، وقضايا السياسة وأخلاق الساسة[3].

وينسب كتاب الطاو إلى لاوتزو Laotzu (604-517 ق.م تقريبا)، الذي وُلد في هونان في الصين الوسطى من بيت فقير، لكنه ما لبث أن ترقى فصار أمينا للمكتبة الملكية في تشو وانتشرت سمعته كحكيم[4]، وفي أثناء عمله مؤرخا رسميا في البلاط الملكي لأسرة جو كان على دراية بطقوس الأسرة ونفاقها، وكان أشار إلى التناقض الاجتماعي الحاصل والحياة الكريمة في

---

[1] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim P1

[2] Ibid- P1

[3] زايد، أحمد محمد- كتاب التاو الصيني المقدس، وترجماته العربية: مدخل تعريفي- مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر- المجلد 38 العدد 2- 2021. ص 163-164

[4] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 246

القصر والقحط في خارجها وتضور الشعب من الجوع وآمن بأن حكم الطقوس وحكم القانون غير فاعلين وأن أفضل طريقة في المعالجة عبر ترك الأمور على طبيعتها[1].

وفي أواخر حياته قرر المغادرة معتقدا بأن مآل وطنه هو الفوضى، وحينما كان في الحدود سُمِح له بالخروج بشرط أن يترك وراءه شيئا من حكمته لصالح البلاد ففعل ودوّن كتاب طاو تي تشنج، ولم يذكر أي معلومات عن حياته بعد هذه النقطة سوى تسجيل تاريخ وفاته التي حدد بعام 517 ق.م[2] .

يكتنف شخصية لاوتزو الغموض وُيثار الشك حول وجودها، فاسمه يعني "المعلم العجوز" فيما يوحي بأنه شخصية أسطورية. ويقال إن له اسما آخر هو لي Li الذي يعني البرقوق[3]. كما يكتنف الغموض أيضا الكتاب ونسبته إلى لاوتزو، إذ رأى جيلز Giles أنه مزور وأن تاريخ تأليفه يرجع إلى ما بعد عام 200 ب. م[4].

ويترجم كتاب الطاو عادة إلى (الكتاب الكلاسيكي للطريق وفضيلته)[5]، ويحتوي الكتاب الذي اختفى لاوتزو بعد تدوينه، خمسة آلاف كلمة[6]. وقد أثر هذا الكتاب في أديان الشرق الأدنى مثل الكونفوشيوسية والبوذية والشنتوية، كما حظي باهتمام الغربيين ولاقى تأثيرا على بعضهم مثل تولتسوي[7].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 131-132

[2] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم-ص 246

[3] المرجع السابق- ص 246

[4] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص 30

[5] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية - ص 486

[6] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص30

[7] د.م- كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال- تر: مسلم سقا أميني- دار الفكر، بيروت- ط1، 2017م. 13.

اعتنت المكتبات العربية بكتاب الطاو فوُجدت عدةُ ترجمات له بعناوين مختلفة، وهي كالآتي[1]:

- كتاب "تاو- تي- كنج" كتاب الطريق والفضيلة، لاو تسي"، ترجمه عبد الغفار مكاوي عن الألمانية[2].
- كتاب "الصين المقدس (كتاب التاو أو صراط الأبدال) " وترجمه مسلم سقا أميني عن اليابانية[3].
- كتاب "الطريق إلى الفضيلة، نص ديني مقدس"، وترجمه هادي العلوي عن الإنجليزية[4].
- "كتاب الطاو"، من ترجمة محسن فرجاني عن الصينية [5].
- كتاب "التاو تي – تشينغ- إنجيل الحكمة التاوية في الصين" من ترجمة فراس السواح عن الإنجليزية [6].
- كتاب "الطريق إلى الفضيلة، نص صيني مقدس"، ترجمه علاء الديب عن الإنجليزية[7].

وهناك أيضا كتاب " لا اسم له، متون الطاو" من ترجمة إبراهيم بن سعيد، ويحوي الجزء الأول منه كتاب الطاو، بينما الجزء الثاني كتاب تشوانغ تسو.

---

[1] للمزيد حول هذه الترجمات والفروقات بينها، راجع: زايد، أحمد محمد- كتاب التاو الصيني المقدس، وترجماته العربية: مدخل تعريفي. و د، م- لا اسم له متون الطاو- تر: إبراهيم بن سعيد - دار نينوى، دمشق- ط1، 2002، ص 19-24

[2] د،م- تاو- تي- كنج كتاب الطريق والفضيلة، لاو تسي-تر: عبد الغفار مكاوي- مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة- 2022.

[3] د.م- كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال- تر: مسلم سقا أميني- دار الفكر، بيروت- ط1، 2017م.

[4] د،م -لاوتسو، كتاب التاو- تر: هادي العلوي- دار المدى، دمشق- ط4، 2012.

[5] لاوتسو،-كتاب الطاو- تر: محسن فرجاني- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- ط1، 2005.

[6] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- تقديم وشرح وتعليق: فراس السواح- دار علاء الدين- ط1، 1998.

[7] لاوتسو- الطريق إلى الفضيلة، نص صيني مقدس- تر: علاء الديب- الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- 1998.

كتاب تشوانغ تسو:

أما كتاب تشوانغ تسو الذي يعد من أهم مصادر الطاوية، فهو ينسب إلى تشوانغ تسو Zhuang Zi ، الذي أكد على الطريق الطبيعي مقابل الطريق الشخصي المتكلف والمتصنع، وأكد أهمية الفعل العفوي المتناغم مع الطاو[1]. وبالمقارنة مع كتاب الطاو، جاء الطاو في كتاب تشوانج تسو أكثر وضوحا وبات أكثر مفارقة عن الكونفوشيوسية، بسبب عمل تشوانج تسو على أفكار لاوتزو وقدرته على جعلها أثر قابلية للفهم[2].

عاش تشوانغ تسو في القرن الرابع قبل الميلاد[3]، وعاصر منشيوس وربما تأخر عنه قليلا، وهو من مواطني مينغ التي تقع حاليا في مقاطعة شانغ دونغ .كان موظفا صغيرا بمدينة مينغ وكان فقيرا معتمدا على الآخرين[4] وقد قال المؤرخ سو ما تشن بأن تشوانغ تسو عاش حياة البساطة، وعمل في بداية حياته في معمل للفراء، ثم تخلى عن هذا العمل وأصبح يجوب البلاد ويعتاش من خصف نعل القش، ثم عاد فيما بعد إلى بلدته ومارس التدريس فيها وكتب أيضا كتابه[5].

وكان تشوانغ تسو بمثابة الطالب النابه للاوتزو كما كان منشيوس كذلك بالنسبة لكونفوشيوس، وكان الطالبان معاصران في الغالب كما كان لاوتزو معاصرا لكونفوشيوس، وبين الطالب وأستاذه قرنٌ واحد من الزمن[6].

---

[1] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 382

[2] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 142

[3] Moeller, H-G- Taoism- p 298

[4] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 145

[5] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 141

[6] يوتانج، لين- كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة- ص 149

ويقسم الدارسون كتاب تشوانغ تسو إلى ثلاثة أقسام: أول سبع فصول وهي الفصول الداخلية أو الباطنية، والفصل من 8 الى 22 وهي الفصول الخارجية، ثم الفصول من 22 الى 33 وهي الفصول المتنوعة[1]. وتعد الفصول الداخلية هي الجوهر الفلسفي للكتاب بأكمله[2] ويظن الباحثون أنها وحدها فقط من كتابة تشوانغ تسو بينما الفصول الستة والعشرين من تأليف أتباعه وتلاميذه[3] .

ورغم نسبة الكتاب إلى الطاوي تشوانغ تسو، إلا أن هناك مواضع عديدة فيها صبغة كونفوشيوسية جعلت هادي علوي يشكك في "طاوية" النصوص ويعلن أن ما يرد في كتاب تشوانغ تسو لا يصلح للتوثيق[4]، من ذلك مثلا في فصل 12 حين لاحظ أن لاوتزو قد خاطب كونفوشيوس باسمه دون اللقب، إضافة إلى ظهوره بمظهر المتفوق والمتسيد على كونفوشيوس، الأمر الذي جعل العلوي لا يثق بالرواية[5]. كما أنه علق عن الفصل الثالث عشر ناقلا عن هيوز تنبيهه إلى تداخلٍ كونفوشيوسيٍ كبيرٍ عند كاتب هذا الفصل، يظهر في إعلائه من شأن الإمبراطور[6] والمقصود بأن مثل هذا الإعلاء يعد موقفا كونفوشيوسيا أكثر منه طاويا، لأن الكونفوشيوسية عُرف عنها تبجيلها للملك ووجوب طاعته، دون أن يعني هذا أن الطاعة واجبة في حق الملك الطاغي أو الطالح.

---

[1] يقول المترجم إبراهيم بن سعيد إن المترجمين اعتادوا ترجمة الفصول الداخلية فقط وهذه الترجمة (ترجمة إبراهيم بن سعيد) هي تقريبا الترجمة العربية الوحيدة الكاملة. انظر: د، م- لا اسم له متون الطاو- ص137

[2] Moeller, H-G- Taoism- p 298

[3] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 502

[4] تسو، لاو- كتاب التاو- ص 260

[5] المرجع السابق- ص 280

[6] المرجع السابق- ص 260

وفي موضع آخر من الفصل الرابع، علق العلوي مشككا في نسبة الكلام إلى تشوانغ تسو، وقال إن النص يعبر عن كونفوشيوسية فاقعة[1]، وقد كان النص يُعلي من بر الوالدين وُيوجب خدمة الحاكم بعناية إذ تنص الفقرة: " لذلك فإن بر الوالدين بعناية مهما بلغ انشغال الإنسان، هو تمام بر الوالدين، وخدمة الحاكم بعناية بحيث لا يؤذيها حزن أو فرح واعتبار الأقدار قضاء لا مفر منه ولزوم السكينة فذلك كمال الفضيلة.."[2].

وهناك غيرها من المواضع التي يمكن إيجادها عند قراءة الترجمة الكاملة، مثل اتهام أحدهم (شي تشنغ تشي) للاوتزو بعدة أمور من بينها أنه يطرد أخته الصغيرة من بيته، وبأنه تصرف حقير[3] وهذا اتهامٌ غريبٌ لشخصية طاوية تلقى احترامها في الكتاب، لاسيما أيضا وأن النص لم يورد ردا من قبل لاوتزو على هذا الاتهام كما هو معتاد في الكتاب في حالات شبيهة.

كما ينقل عن كونفوشيوس قوله " أولئك الرجال أدركوا الطاو الذي ليس بطاو والتعليم الذي بلا كلمات....وتبويب الأشياء بالأسماء على مذهب الكونفوشيوسية والموهية (المودية) مجلبة للحيرة .."[4] وهذا مقال غريبٌ، إذ يحمل اتهاما للكونفوشيوسية على لسان كونفوشيوس، ويثير تساؤلات حول كاتبه.

لكن مثل هذا التشكيك غير مانعٍ لنا من دراسة الكتاب، ولا يجعلنا نتفق اتفاقا كليا مع هادي العلوي في تشكيكه بطاوية النصوص، لأنه ورغم أن هناك اعتقادا بأن الفصول الداخلية (أول سبع فصول) تمثل –دونا عن غيرها– الطاوية، إلا أن النصوص تعبر وتنسجم مع كتاب

---

[1] تسو، لاو– كتاب التاو– تر: هادي العلوي– ص 258

[2] تسو، لاو– كتاب التاو– ص 169، وراجع: د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 173

[3] المرجع السابق–ص251

[4] المرجع السابق– ص 355

الطاو– إذا ما جعلناه المعيار الذي نحاكم الكتاب الآخر إليه–، وتعد شارحةً ومستفيضةً فيه. كما أن التداخل الكونفوشيوسي الموجود في نصوص تشوانغ تسو ينبغي أخذه على أنه تأثير كونفوشيوسي طبيعي يمكن إيجاده أيضا في الديانات الصينية الأخرى، ولا يغير من التوجه الطاوي المسيطر الذي يمكن الوقوع عليه بسهولة في نصوص الكتاب.

وعلى عكس كتاب الطاو الذي احتفت به المكتبة العربية، لم يحظ كتاب تشوانغ تسو بنفس القدر من الاحتفاء فهناك ترجمات محدودة له، وكلها ترجمة مجتزأة لمختارات من نصوصها باستثناء ترجمة إبراهيم بن سعيد "بلا اسم، متون الطاو" التي تعد بحسب اطلاعنا الترجمة الكاملة الوحيدة لكتاب تشوانج تسو.

وقد قام أشهر عمل عربي مترجم للكتاب على ترجمة مجتزئة اقتصرت على الفصول الداخلية فقط وهو بذلك يسير على خطى الترجمات الإنجليزية التي اعتقدت أن تلك الفصول هي التي كتبها تشوانغ تسو بينما البقية هي من تأليف تلاميذه وآخرين، ويعود هذا العمل لهادي العلوي الذي ترجم عن فنغ يولان، وهناك نصوص أخرى متفرقة بعضها نص واحد وبعضها نصوص بسيطة مختارة كالموجود في سلسلة الحكماء يتكلمون، وبعضها ترجمة لبعض النصوص منشورة على الانترنت وهي من ترجمة سابا حداد، في حين يحوي كتاب حكايات صينية قديمة، على بعض النصوص[1].

[1] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص137– 138

المبحث الأول: تصورات الطاوية للإنسان والمجتمع والحكام

الطاوية ديانةٌ تسعى لإدامة الشخصية الإنسانية[1] عبر اعتقادها بمدأ اللافعل وعدم التدخل وللتناغم مع الطاو. لذا فالبحث في موقف الطاوية من الآخر يحتم علينا سؤالا مختلفا قبله، ما مكانة الإنسان (الأنا) في الطاوية؟ وكذا المجتمع والحكم؟

المطلب الأول: الإنسان

تنطلق الطاوية من أن الإنسان عظيمٌ بعظمة الطاو، في المقطع 25 من كتاب الطاو يقول لاوتزو:

لأن التاو عظيم السماء عظيمة.

لأن الأرض عظيمة، الإنسان أيضا عظيم.

أربعة ينتسبون إلى العظمة.

الإنسان يقتدي بالأرض. الأرض تقتدي بالسماء.

السماء تقتدي بالتاو. التاو يقتدي بذاته.

أي أن الطاو متخلل في الإنسان ومتخلل في كل الوجود وكل الوجود من طبيعة الطاو، فهو الذي أنجب السماء، والتي بدورها أنجبت الأرض، ومن ثم ظهر كل شيء ومن ضمنه الإنسان[2]، وذلك بناء على المقطع 42: الطريق أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف" [3]. فالطاو إذن عظيمٌ ويقف وراء كل

---

[1] بارندر، جفري- المعتقدات الدينية لدى الشعوب- ص 268

[2] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- تقديم وشرح وتعليق: فراس السواح- دار علاء الدين- ط1، 1998-ص 177

[3] د،م- تاو- تي- كنج كتاب الطريق والفضيلة، لاو تسي- ص 62

الموجودات، مع الإشارة هنا إلا أن الطاو لا يعني الإله، فهو فاعل بلا إرادة وهو العلة والمعلول في الوقت نفسه[1] ، وتعد هذه الحقيقة امتدادا لحقيقة غموض الطاو وصعوبة تحديده، فنلاحظ أنه على سبيل المثال يرزق المخلوقات لكنه لا يملكها ولا يملك سلطة عليها[2]، وهذه القدرة التي يملكها الطاو وإن كانت تشي من جهة بأنه خالق، فإنها ومن جهة أخرى تنفي عنه الألوهية.

وبالعودة إلى المقطع 25، يتبين كيف أن الإنسان مساوٍ للطاو في المكانة[3]، ولأن الطاو مندمجٌ مع الكون فإن الإنسان أيضا مساوٍ للكون والطبيعة. ويذكر في كتاب تشوانغ تسو ما يستلزم ذلك، وهو أن عطاء السماء عطاءٌ عادل، فالسماء تعطي الكل بالعدل ولا تفرق أو تميز بين الناس[4] والسماء والأرض لا تزيدان "ذا المنصب الرفيع ولا تنقصان ذا المحل الوضيع"[5] .

وتتحدث نصوص كتاب الطاو عن نوعين من الإنسان صالح وطالح؛ الصالح هو الذي يعلم الطالح، والطالح يعد من مسؤوليات الصالح وينبغي احتواؤه. يذكر في مقطع 27: فإن الإنسان الصالح هو الذي يعلم الطالح، والإنسان الطالح هو مسؤولية الصالح.

ويكمل المقطع أيضا الحديث عن المتعلم الذي هو مسؤولية المعلم أيضا، ويدعو المعلم إلى أن يكون عنده حدب على المتعلم، وإلا فالنتيجة هي الاضطراب[6]. ويعلق فراس السواح قائلا:"

---

[1] العجمي، عبد الله– الديانة الطاوية ومظاهرها المعاصرة–ص 762

[2] مقطع 34: جموع المخلوقات تعتمد عليه في وجودها ولا يدعي سلطانا. يكمل عمله ولا يدعي فضلا. يطعم المخلوقات ويكسوها ولا يدعي امتلاكا.... لأنه لا يحاول أن يجعل من نفسه عظيما فقد أفلح في أن يكون عظيما. انظر : د.م– كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال– تر: مسلم سقا أميني.

[3] مساو له وليس متفوقا عليه، فأساس النظرة الطاوية للعالم كما تقول الباحثة تاتييانا دانيلوفا. هو واحد موحد. انظر:
Danylova, Tatyana– Born out of nothingness: a few words on Taosim –P1

[4] "والسماء تعطي الكل دون تفرقة والأرض تحمل الكل بلا تمييز السماء والأرض بالتأكيد لم يعزلاني في الفقر.." انظر:
تسو، لاو– كتاب التاو– تر: هادي العلوي– ص201

[5] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 348

[6] يرد في نسخة مسلم سقا أميني: الذي لا يحترم الأستاذ ولا يثمن المادة الأولية فهو في خطأ كبير مهما بدا ذكيا. انظر : د.م– كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال– تر: مسلم سقا أميني–

تتجلى في هذه الفقرة النزعة الاجتماعية الإيجابية في النظر إلى علاقات الناس، والتوكيد على الغيرية في موقف الفرد من الجماعة"[1].

ويظهر شكل هذا الاحتواء في مقطع آخر (49) فالصالحون مدعوون إلى معاملة الطالحين على أنهم صالحون أيضا كما يعامل الصالحن على أنهم صالحون، "عقل الحكيم وفكره ليس شأنا خاصا به. لأنه مهتم على الدوام بما عداه. الصالحون من الناس أعاملهم كصالحين. والطالحون منهم أعاملهم كصالحين أيضا. وبذلك أعمل على تعميم الصلاح.." وبنفس المنطق أيضا يدعو هذا المقطع إلى وضع الثقة في من هو غير أهل لها "وبذلك أعمل على تعميم الثقة"[2].

كما أن هناك دعوة إلى عدم إدارة الوجه عن الطالح رغم سوئه(المقطع 62)[3] وإلى تجنب أخطاء الآخرين لأنه بتجنبها يصلحهم (المقطع 64) وإلى مقابلة السيئة بالحسنة (المقطع 63) ويمكن تفسير طلب الصالحين احتواء الطالحين أن الطاو نفسه محتوي أو محيط بالطالحين كما في المقطع 62: التاو كامن في صميم الأشياء كلها. الصالحون يقدرونه ويوقرونه. والطالحون يتلقون حمايته ورعايته"، ففي هذا الفعل اقتداء بالطاو نفسه.

وتعتقد الطاوية أن مقابلة الإساءة بالإحسان يحول المسيء إلى محسن، أو يحول غير الأخيار إلى أخيار "وألين الأشياء في العالم تصدم أصلحها وتتغلب عليها" وهكذا يصبح المجتمع كله مجتمعا من الأخيار[4]. وهذا متوافق مع نصوص أخرى في الطاو على سبيل المثال: المقطع

---

[1] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص 179

[2] في نسخة مسلم سقا أميني يدعوها بالإحسان.

[3] "فإن التاو يبسط حمايته ورعايته على الطالحين من الناس مثلما يبسطها على الصالحين" انظر: د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- تقديم وشرح وتعليق: فراس السواح- ص 234

[4] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص 35

79 الذي يدعو إلى التزام المرء نصيبه من الاتفاق عند إجراء مصالحة بينه وبين طرف آخر، وألا ينتظر التزام الطرف الآخر بنصيبه.

ويقف وراء هذا الموقف الاعتقاد الطاوي بالتغير أو التحول المستمر للأشياء، فالطاوية لا تنظر إلى الشر على أنه صفة دائمة، وتاليا فهو قابلٌ للتحول إلى عكسه "من هنا فإنه يعامل الصالح من الناس على أنه صالح ويعامل الطالح منهم على أنه صالح أيضا وبذلك يعمل على تعميم الصلاح"[1] كما هو الحال أيضا في نصوص تشوانغ تسو عن المنفر الذي قد يصبح جذابا أو الجذاب الذي قد يصبح منفرا، في دعوةٍ إلى عدم التمييز بين الأشياء وعن أن الحكيم هو من يدرك هذه الوحدوية في الأشياء فلا يغدو يميز بينها[2] .

وكغيرها من الديانات أو الفلسفات، هناك نموذج للإنسان المثالي تقدمه النصوص الطاوية، تنبع مثاليته عن اتباعه طريق الطاو، ومن هذه النماذج هناك الرجل الفاضل، والرجل العارف، والرجل المهذب الذي يتخذ من الاستقامة طريقا للصلاح، ومن الصواب طريقه للمنطق، أما طريقه للسلوك فهي الشعائر، وطريق التناغم هو الموسيقى، ويأمر بالعطف والرحمة[3] .

وهناك "الرجل الكامل" الذي من سماته عدم إيذاء الغير، وعدم التباهي بالصلاح والاستقامة، وغياب النفعية، وعدم احتقار غيره، ولا تغريه المناصب والعطايا ولا تثبطه الإهانات والتهديدات، وهو لا يفرق بين الصواب والخطأ[4] في مسلك وسطي –أو أقرب إلى اللا ركون–، يشبه مسلك الإنسان الحق الذي لا يتذمر في القلة ولا يفاخر في الكثرة، ولا يخطط للأقدار ولا يندم على فوات

---

[1] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 217

[2] "كل الأشياء واحدة لكننا نميز بينها فنقول هذا جميل لأنه جذاب وهذا قبيح لأنه منفر، والمنفر قد يصبح جذابا والجذاب قد يغدو منفردا لذلك قيل: كل ما تحت السماء نفس واحدة والحكيم من يدرك تلك الموحدة". انظر: المرجع السابق– ص 324

[3] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 432

[4] المرجع السابق– ص 277

الفرص ولا يتكبر عند النجاح. وهو أيضا لا يهاب عند صعود المعالي ولا يتأثر عند خوض البحار والنيران، وينام بلا أحلام ويستيقظ بلا قلق، لا يأكل بنهم، يتنفس من أعماقه، وهو أيضا لا يعرف حب الحياة ولا كراهية الموت لا يبتهج بالولادة ولا يرفض الموت، أتى خفيفا ورحل خفيفا[1]. إلى جانب ذلك لديه سمات متوافقة مع الطبيعة يتم تشبيهها بالفصول الأربعة، فهو بارد كالخريف، ودافئ كالربيع، وعقله هادئ وفعله طبيعي وجبينه سمح[2] .

ويلاحظ أن للطبيعة سيطرة كبيرة في تحديد هذه التصورات، تفضي في النهاية إلى خلق إنسان أو مجتمع متوافق مع الطبيعة، ومتسم بسماتها، ولعل من أحسن ما لخص هذه السيطرة هو جون كولر في تفريقه بين الطاوية والكونفوشيوسية، إذ أكد أن الفعل واللافعل، أو العمل واللاعمل ليس هو الاختلاف الحقيقي بين الكونفوشيوسية والطاوية، وإنما الاختلاف في مقياس ومصدر كل الأشياء، فالكونفوشيوسية تجد المقياس في الإنسان بينما الطاوية تؤكد أن الطريق الطبيعي هو مقياس ومصدر كل الأشياء، لهذا فالكائنات البشرية والطبيعة متمايزان في الكونفوشيوسية، بينما هما وحدة واحدة غير منفصلة في الطاوية[3] .

---

[1] المرجع السابق –ص189

[2] المرجع السابق –ص 190

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 488

المطلب الثاني: المجتمع

يقول لاوتزو في الفصل 54 داعيا إلى مجتمع يسمو بالطاو:

حافظ على التاو في شخصك، فتبقى فضيلته أصيلة. حافظ على التاو في القرية فتبقى فضيلته نامية دائمة. حافظ على التاو في الأمة فتبقى فضيلته زاخرة. حافظ على التاو في العالم فتتخلل فضيلته كل مكان.

لا يوجد في النصوص الطاوية حديثٌ مستفيضٌ عن المجتمع المتخيل كما هو عن الإنسان أو الحكام، إلا أن نصوصا أخرى تكشف عن اعتقاد الطاوية بهرمية العلاقات الاجتماعية كتلك الموجودة في الكونفوشيوسية، فهناك تابعٌ وهناك متبوعٌ، وهناك متقدمٌ وهناك متأخر، فالحاكم متقدم ويتبعه الوزراء، والأب متقدم ويتبعه الأبناء، والأخ الكبير متقدم ويتبعه الأخ الأصغر، والرجل متقدم وتتبعه الزوجة، وهذه النظرة متأثرة بحركة التابع والمتبوع التي تعتقد الطاوية بأنها من فعل الطبيعة[1].

بينما تعتقد الحركات النسوية الراديكالية الغربية في الطاوية منبعا تستقي منه فكريا، في مواجهة مقولات الهيمنة الذكورية الغربية على النساء، فهي تعدها من الفلسفات التي قدمت وجهة نظر مختلفة بخصوص العلاقات بين المرأة والرجل ولم تجعل الذكر مهيمنا على الأنثى، أو تجعله على رأس التسلسل الهرمي، ومن ثم فعدت نصوصها مضادة للأبوية أو غير بطريكية على الأقل مثل الفصل 61 الذي يؤكد أن الأنثى تغلب الرجل بسكونها[2] .

يثير هذا التباين في الموقفين علامات استفهام حول الموقف الطاوي الحقيقي من المرأة، فهل تعتقد الطاوية بهرمية العلاقات الاجتماعية، أم بتفوق المرأة على الرجل كما تقرأه النسويات؟

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو -ص247

[2] Moeller, H-G- Taoism- p 303-304

ربما يكون نص تشوانغ تسو عن هرمية العلاقات أحد تأثيرات الكونفوشيوسية، أو من بقايا الديانة الصينية القديمة، إلا أننا لا نستطيع –في الآن نفسه–أن نعد الطاوية ديانةً تؤمن بتفوق الأنثى على الرجل، ولا سياق النص يسمح بذلك، فأقصى ما يمكن استخلاصه منه هو تساوي الرجل مع الأنثى، وهذا الذي يتوافق مع مبدأ اللاتمييز، الذي يقول بعدم التمييز بين الأشياء وبعدم الاعتراف بتفوق شيء على شيء، فكل الأشياء متساوية عند الطاوية، دون أن يعني هذا عدم خضوع الطاوية للنظام الصيني السائد ذي الهرمية.

وتتوسع النصوص في تثبيت الأشكال البدائية للمجتمع، وتمتد إلى نقد التقنيات والآلات التي تحسن من الحياة بحجة إنها تعد تدخلا في الطبيعة على سبيل المثال، في الفصل 80 من كتاب الطاو، أو الفصل 12 في كتاب تشوانغ تسو حيث يمر أحد الكونفوشيوسيين بمزارع عجوز يسقي باستخدام إبريق ويبذل جهدا كبيرا، فوجهه تشوانغ تسو إلى آلة تقوم بنفس العمل وبجهد أقل فلما وصفها له غضب الشيخ وقال:"علمني معلمي أنه لا يستخدم الآلة المبتكرة إلا صاحب الفعل المبتكر ولا يكون الرجل ذو فعل مبتكر إلا إذا كان ذا عقل مبتكر، وذو العقل المبتكر لا يكون بسيطا نقيا ومن لا يكون بسيطا نقيا يعجز عن سكون روحه ومن يعجز عن سكون الروح لا يبلغ الطاو وأنا لست أستخدم زاجرة الماء لأني أجهل فائدتها بل لأني أخجل من استخدامها[1]".

وإلى جانب كون الآلة تمثل تدخلا في الطبيعة، فإنه يلاحظ أيضا أن الشيخ يرفض استخدام التقنية الجديدة لأنها نتيجة فعل لا يتسم البساطة، فمن ابتكر هذه الآلة تخلى عن سكونه ونقائه، وهذا مناقض لبساطة الطفل الوليد الذي تقدمه الطاوية في موضع آخر أيضا[2].

---

[1] د، م– لا اسم له متون الطاو–ص237

[2] المرجع السابق– ص 326

يقول فراس السواح عن الفصل 80 من كتاب الطاو بأن لاوتزو قدم فيه "صورة متطرفة عن الحالة المثالية التي يؤول إليها المجتمع الإنساني، عندما تختفي الرغبات ويقنع الأفراد بالحد الأدنى الضروري لحياة الإنسان"[1]، وهذا يعطي تصورا عن المجتمع الذي يرسمه لاوتزو والذي يتم فيه تقدير الطبيعة تقديرا هائلا، لهذا يميز وانغ كه بينغ بين موقف منشيوس من الطبيعة وموقف تشوانغ تسو منها عبر تأكيد أن الأول موقفه إيجابي ويعد من أنصار الطبيعة العملية التي تؤكد على التفاعل المتبادل بين الطبيعة والبشرية، أما تشوانغ تسو فهو من أنصار الطبيعة الجمالية، "وتميل الطبيعة الجمالية إلى المبالغة في شأن الجمال المتناهي للطبيعة بينما تتجاهل الدور النشط للبشرية"[2]، وقد وصف شون تسي تشوانغ تسو على أنه "مهتم للغاية بقانون الطبيعة دون المعرفة المتعلقة بالبشرية"[3] .

ومن مظاهر البساطة التي يراد للمجتمع أن يكون عليها، أن يكون المجتمع بلا نزاع أو مشاحنات، لذلك تمنع الطاوية تكريم الحكماء اتقاءَ الخلاف، وذلك على غرار الكنوز لأننا إذا منعنا تقدير قيمة الكنوز، فإن هذا سيمنع الناس من ارتكاب السرقة أما إذا قدرناها فسنغري الناس للحصول عليها عبر السرقة (فصل 3). ويمكن التمثيل على ذلك بقصة صينية قديمة تعود إلى فترة الربيع والخريف، إذ عد الملك لينغ الخصر النحيف مثالا لحسن المظهر، فاتبع الوزراء في القصر نظاما غذائيا صارما تسبب بموت الكثيرين منهم جوعا.[4] وتنقل هذه القصة كمثال على

---

[1] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص 257

[2] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 22

[3] المرجع السابق- ص 201

[4] Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching– Educational Philosophy and Theory– V51, N 1, 2019, p 121

الكوارث المترتبة على إرساء معيار للتفوق والأفضلية يوجب التنافس ويقمع من لا يخضع لذلك المعيار.

فيما يتعلق ببر الوالدين، تسجل الطاوية موقفا مختلفا عن الكونفوشيوسية، فبينما تؤمن الكونفوشيوسية بها باعتبارها فضيلة بحد ذاتها، ترى الطاوية أنها "خادمة عند الفضيلة ولا قيمة لها في ذاتها" كما يورد كتاب تشوانغ تسو، وأن الإنسانية الكاملة حالة تسمو على طاعة الوالدين [1]. أما الإجراءات الأخلاقية المختلفة كطقوس الحداد وتقوى الأبناء (بمعنى الرعاية والطاعة للوالدين) فنظر إليها على أنها تدمر بساطة الحياة، ولا تقود إلا إلى النزاعات حول ما هو جيد وسيء، وإلى الانقسامات الاجتماعية[2].

من جهة أخرى، تشترك الطاوية مع الكونفوشيوسية في فكرة أن استقرار كل أحد في مقامه يجعل البلاد تنعم بالاستقرار، وأن اضطراب المقامات يقيم الفوضى، فالناس أربع درجات بحسب كتاب تشوانغ تسو، ملوك وسادة وأمراء وعامة، وعلى الجميع الاستقرار في مقامه ودوره المنوط به[3] .

وهناك عدة توجيهات تلقي بظلالها على شكل العلاقة بين الناس، أبرزها إدارة العلاقات بعناية، ونبذ العجلة، إذ الأمر يشبه الزراعة، فحرث الأرض بلا اكتراث يعطي ثمارا غير مكتملة، أما حرثها بعناية فيعطي حصادا وفيرا[4] .

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص256

[2] Moeller, H-G- Taoism- p301

[3] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 419

[4] المرجع السابق-ص 367

وعلى الرغم من التزام الطاوية بنبذ طرق المذاهب الأخرى –خصوصا الكونفوشيوسية– في التبشير بالطقوس والتقاليد، إلا أنها تسجل في الآن نفسه موقفا مراعيا للطبيعة البشرية التي قد تعجز عن اتباع السماء– على عكس الحكماء– فتعترف لها بالتزام تقاليد الجموع والأعراف[1] وهكذا هناك تمييز بين الحكيم الذي يعرف الحق فيتبعه وبين العامي صاحب المعرفة الناقصة فيتبع الأعراف ويسير مع الجموع.

لكن ربما يجدر التنبيه هنا إلى أن الأعراف والتقاليد لا تعني تقاليد المذاهب الفكرية التي ذمتها الطاوية، بل هي أقرب لآداب المجتمع أو القانون العرفي أو الأخلاقي السائد، التي تختلف عن قوانين المذاهب المخالفة في أنها ليست مكتوبة كالأخيرة، وفي أنها إيجابية لا سلبية، وتتمحور حول "افعل كذا" بدلا عن "لاتفعل كذا" وهي أيضا لا تجلب معها العقاب التلقائي[2]. رغم أننا لا يمكننا الاتفاق حول وجود شكل واحد فقط من القانون في العرف الطاوي وهو إيجابي، بل أرى أنهما أمران متشابهان كالعملة الواحدة ذات الوجهين، فالقانون الذي يحث على فعل شيء ما هو بالضرورة عند استفحاله في المجتمع يكتسب قوة القانون السلبية فيصبح هناك قوانين عرفيا تكتسب المعنى السلبي بعد أن كانت ذات معنى إيجابي.

تمت إدانة الطاوية من قبل العديد من المؤلفين المعاصرين كالكونفوشيوسيين الجدد والصينيين الشيوعيين والعلماء الغربيين بسبب استراتيجية "تجنب العالم"[3] التي تنسب إلى تشوانغ تسو أو على وجه الخصوص يانغ شو، والذي يعبر عن موقف أناني، كما انتقدوا افتقار الطاوية

---

[1] المرجع السابق– ص 422

[2] كولر، جون– الفكر الشرقي القديم– ص 250–251

[3] يسميها بعض الباحثين "التقاعس الطبيعي"

إلى المشاركة في المجتمع والإسهام فيه[1]. ولهذا نجد من الباحثين من يحاول إثبات أن مصطلح "الفردانية" –الذي يعد غربي النشأة والمنهج– له جذور في نصوص الطاو الكلاسيكي، إذ بين الباحث فان يانغ في دراسته بأن فكرة "الطاو يتبع نفسه فقط" التي تمثل إحدى الركائز الأساسية للفلسفة الطاوية، تعني أن لاوتزو فضل الفردية على الامتثال (دون أن يعني هذا تثمين قيمة احترام التنوع)[2].

المطلب الثالث: الحكام

يحتل موضوع الحكم والسياسة مكانةً واهتماما كبيرين في النصوص الطاوية، وتكاد تتفق جميع المراجع أنها أكثر القضايا بروزا في تلك النصوص، رغم أن مولر يؤكد أن كتاب تشوانغ تسو يبتعد عن التركيز السياسي الموجود في كتاب لاوتزو، وأن التمييز بين الحكومة الجيدة والحكومة السيئة أقل مما هو في كتاب لاوتزو، بدلا من ذلك، تكثر في كتاب تشوانغ تسو النصوص التي تمدح الابتعاد التام عن النشاط السياسي كأسلوب حياة، كما يذهب مولر إلى أن مبدأ اللافعل (عدم التدخل)، قد تحول مع تشوانغ تسو إلى "عقيدة راديكالية للمطالبة بفك الارتباط الكامل بالسياسة، بحيث يتم اختزال الأخلاق السياسية في كثير من الأحيان إلى نصيحة بسيطة بعدم التحول إلى سياسي"[3] ولا نتفق مع هذا المذهب ويمكننا أن نرد مثل هذا الكلام إلى طبيعة نصوص الكتابين، فنصوص لاوتزو مختصرة ومقتضبة، وطبيعة نصوص تشوانغ تسو متوسعة ومستفيضة، لذلك فالدور الذي أنيط بنصوص تشوانغ تسو هو الشرح والتوسع في محتوى نصوص لاوتزو،

---

[1] Moeller, H–G– Taoism– p 302

[2] Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching –p 120

[3] Moeller, H–G– Taoism– p300

وخصوصا التوسع في المبدأ الذي قامت عليه فلسفة لاوتزو في السياسة وهو مبدأ اللافعل الذي سيأتي شرحه لاحقا، لذلك فنصوص تشوانغ تسو تعود إلى جوهر فلسفة لاوتزو السياسية وهي اللافعل وتتوسع فيه، وهذا الأمر يجعل من غير الدقة القول بغياب التوجيهات السياسية في كتاب تشوانغ تسو مقارنة بكتاب لاوتزو.

وإن كان لب الفلسفة الطاوية هي السلبية والانعزالية من خلال مبدأ اللافعل، فإنه من المتوقع من الناس أن يتبعوا نموذج الحاكم الطاوي المتمثل لذلك المبدأ في عدم التدخل، والإبقاء على مستوى منخفض من الرغبات والماديات والشهرة، و"لا تشير الأخلاق السياسية المعبَّر عنها في هذه الفصول إلى الواجبات الأخلاقية الأساسية للحاكم بقدر ما تشير إلى الطرق الفعالة للافعل – أي أنها ليست مبادئ للخير الأخلاقي بقدر ما تشير إلى نصائح استراتيجية أساسية حول نوع السلوك. "[1] وهناك جانبٌ كبيرٌ من التعاليم الطاوية يركز على الجوانب المادية، أو ما هو مفيد لصحة الفرد، ولذلك يمكن القول أنه له جانبا طبيا وليس أخلاقيا[2]، والمقصود بالطرق الفعالة للافعل، هو أن يسير الحاكم في طريق عدم التدخل، " أفضل الحكام من شابه الظل عند رعيته"[3].

وكما سبق القول حول احتواء الإنسان لأخيه الإنسان –حتى لو كان طالحا– فإنه يعني – أو يعقبه أيضا– توجيهات بضرورة احتواء الحكومة لشعبها، فالمقطع 61 يدعو الدولة أن تكون مثل سرير النهر حيث تلتقي كل مياه الأرض[4] .

---

[1] Moeller, H–G– Taoism– p299

[2] Ibid– p 303

[3] د.م– كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين– تقديم وشرح وتعليق: فراس السواح، ص 162

[4] المرجع السابق–ص 233

يقابلها في نسخة مسلم: بأن يكون العظيم منخفضا كالوادي الكبير. تكن له قوة توحيد مياه العالم. انظر: د.م– كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال– تر: مسلم سقا أميني–

ولعل أحد طرق الاحتواء أيضا أن تصبح الدولة غافلة لأن بالغفلة يبقى الشعب على حاله من البساطة[1]، بينما عندما تستيقظ الحكومة يستيقظ الخبث في الناس. يقول المقطع 58:

عندما تكون الحكومة غافلة. يتسم الشعب بالبساطة. عندما تكون الحكومة يقظة. يتسم الشعب بالخبث.

ويمكننا من خلال هذا النص أيضا أن نفهم سبب رفض الطاوية للوعظ والمبادئ الأخلاقية وسن القوانين والتشريعات[2]، فالتشريعات هنا ستقوم مقام اليقظة التي تقوم بها الحكومة، واليقظة هي "فعل" أو "تدخل" والتدخل مكروه في الطاوية. وهذه الخطوة كفيلة بتوجيه دفة الإصلاح بحسب المعتقد الطاوي، ليكون إصلاحا من داخل الناس عوضا أن يكون من خارجهم، وكأن عملية الإصلاح حتمية كما يفيد الفصل 57 الذي يؤكد أن الناس إذا تُركوا على ما هم عليه، دون إجراء أو تدخل معهم فإنهم سيصلحون من تلقاء أنفسهم.

وتشمل المطالبة بغفلة الحكومة النهي عن استخدام الذكاء، فينص المقطع 65 على:

لماذا يصعب حكم الناس؟ لأنهم على جانب كبير من الذكاء. لذا فإن حكم الدولة باستخدام الذكاء. ينزل بالدولة الضرر. عدم استخدام الذكاء في حكم الدولة. يملأ الدولة نعمة.[3]

---

[1] يشرح فراس السواح بالقول إن المقصود بالغفلة عدم تدخل السلطة في شؤون الناس" وتخفيفها للتنظيمات والتقييدات" أما المقصود باليقظة فهي "توكيد السلطة السياسية لنفسها في كل مناسبة، والإكثار من القوانين والعقوبات الرادعة" انظر: د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص230

[2] النصوص في هذا كثيرة، مثل المقطع 19: " إذا استبعدت الفقهاء والحكماء. يفيد الناس أضعافا مضاعفة. إذا ألغيت تعاليم الاستقامة وأفعال الخير. يعود الناس إلى محبة بعضهم بعضا" انظر: تسو، لاو- كتاب التاو- تر: هادي العلوي.

[3] يشرح فراس السواح أن الجهل المطلوب هنا هي حالة البراءة الأصلية "التي لم تفسدها مفاهيم المجتمعات المدنية وقيمها، تلك القيم التي تشجع على التنافس والتناحر والتفوق على حساب الآخرين حيث يبدو أكثر الناس فطنة هو أقدرهم على اقتناص الفرص والصعود ولو على أشلاء البقية منافسيه.." انظر: د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص 239

ويكشف هذا الموضع أيضا عن اهتمام الطاوية بتحقيق السلام والبعد عن الصراعات، رغم أن ويل ديورانت لديه رأي آخر فقد انتقد أفكار لاوتزو هذه فقال: "ذلك إن الإنسان إذا ما سار على سنن الطبيعة أدى به هذا إلى قتل أعدائه وأكل لحومهم لا إلى ممارسة الفلسفة. وقلّ أن يكون وضيعا ذليلا، وأقل من هذا أن يكون هادئا ساكنا. بل إن فلح الأرض –وهو العمل الشاق المؤلم– لا يوائم قط ذلك الجنس من الناس الذي اعتاد الصيد والقتل ولهذا كانت الزراعة من الأعمال غير الطبيعية مثلها في هذا كمثل الصناعة سواء بسواء"[1]

إلى جانب الغفلة، هناك مواضع حيث توجه الطاوية إلى نكران الذات في مجال الحكم، والذي لا يمكن فهمه على أنه غفلة فحسب، بل أكثر من ذلك بحيث تغيب هذه الذات التي تقوم بفعل الغفلة. يذكر المقطع 59:

في حكم الناس وخدمة السماء. على الحكيم أن يتبع نكران الذات. عندما يتبع نكران الذات يعود إلى طبيعته الأصلية. عندها يكتسب مزيدا من التي(Te^2). عندما يكتسب مزيدا من التي. يغدو قادرا على تحقيق أي أمر. يصير إمام الآخرين بلا حدود. عندما يصير أمام الآخرين بلا حدود. يستطيع حيازة الدولة. عندما يحوز على ناصية الدولة. يضرب جذوره ويرسي أساساته. وهذا طريق الحياة المديدة والحكمة الدائمة. حكم الدولة يشبه طبخ سمكة صغيرة.

تأتي نصيحة لاوتزو هنا للحكام بأن يحكموا بأقل ما يمكن، ويدعوا الناس وشأنهم دون تدخل، كما يدعوهم لاوتزو إلى استحضار أن حكم الدولة مثل طبخ سمكة صغيرة، فكما أن طبخها يتطلب عنايةً لاحتمال تعرضها للتلف، فالحكم كذلك يحتاج حذرا وعناية حتى لا يندفع الناس نحو التمرد، وأن المطلوب هو أشخاص راضين لا ينتهي بهم الأمر إلى التمرد والحروب، "وبالتالي فإن

---

[1] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– ص37

[2] يشير إلى الأخلاق والفضيلة والجمال والرحمة والقوة الداخلية والنزاهة.

الطريق السهل في الحكم إعطاء الناس ما يرغبون فيه وجعل الحكومة تتوافق مع إرادة الناس وليس محاولة إجبار الناس على التوافق مع إرادة الحكومة"[1] .

امتدادا لما سبق، فإن الحكومة مدعوة إلى عدم التدخل حتى لو كان في وضع المعايير الأخلاقية، "ذلك أن وضع المعايير الأخلاقية لا يحل المشكلات فالتنافس والصراع –بين الناس– يبقيان على حالهما، والقواعد تنتهك، ويتم إقرار قواعد جديدة لحماية القواعد القديمة، ولكن القواعد القديمة والجديدة تنتهك وتظل الرغبات دونما إشباع بينما يتدعم الشر واقتراف الخطأ وبما أن التوصل إلى معايير أخلاقية لا يحل المشكلة فإن الحل يمكن في التخلي عن هذه المعايير"[2] .

من جهة أخرى، تستفيض بعض النصوص في الحث على بعض الأخلاقيات الموجهة لكل من الإنسان والدولة مثل المقطع 67 من كتاب الطاو:

"عندي ثلاثة كنوز أحرص عليها: الكنز الأول هو الرحمة. الكنز الثاني هو نكران الذات. الكنز الثالث هو العزوف عن صدارة الناس. الرحمة تقودك إلى الشجاعة. نكران الذات يقودك إلى توسيع حدود ذاتك. العزوف عن صدارة الناس يضع قيادهم بين يديك. الشجاعة بدون الرحمة. توسيع حدود الذات بدون نكران الذات. النزوع إلى الصدارة بدون تواضع. جميعها تقود إلى الهلاك.[3]" وتنبه نصوص أخرى أن التهوين من شأن الخصم يخسر المرء هذه الكنوز (المقطع 69). كما يحوي المقطع 76 مطالب باللين والرقة، ورفض للصلابة والقسوة[4].

---

[1] كولر، جون– الفكر الشرقي القديم– ص 255

[2] المرجع السابق– ص 254

[3] يجدر الانتباه إلى أن نسخة مسلم تذكر قيما مختلفة: الحب– القناعة– عدم الجرأة على قيادة العالم. والحب يولد الشجاعة، والقناعة. انظر: د.م– كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال– تر: مسلم سقا أميني.

[4] يشرح فراس السواح:" الكنز الثاني الذي يدعوه لاو تسو بنكران الذات هو تحقيق ذات منفتحة تنطوي على الأنا وتتجاوزها. إن الذات المنفتحة هي هذه الحياة بالذات وهذه الأنا بالذات، ولكنها في الوقت نفسه حياة كونية وروح كونية. إن المعرفة

ويلاحظ أن التوجيهات "الأخلاقية" التي تدعو إليها الطاوية هي توجيهات تأتي بالتوازي مع نبذ طرق الفضيلة والاستقامة، فطرق الفضيلة مذمومة، وهي سبب تغيير فطرة الناس[1]، وكذا أيضا نبذها لطرق القوانين والتشريعات، مع الإشارة إلى أن هذا الموقف السلبي من القوانين والعقوبة ليس سلبيا مطلقا، بل المذموم أن يكون هو أول الحلول، فقد تحدث كتاب تشوانغ تسو أن الأوائل كانوا يبحثون أولا عن الطاو، ثم يتبعونها بخطوات أخرى آخرها فقط الثواب والعقاب، "فإذا اتضحت لهم فعندها يبحثون عن الصواب والخطأ وإذا اتضحا لهم بحثوا آنذاك عن المثوبة والعقاب"[2].

هذا بالنسبة للقوانين، أما بالنسبة لحقيقة أن الطاوية تتخذ موقفا رافضا للمبادئ الأخلاقية فهو يحتاج وقفةً، ذلك أنه قد يُستشكل بأن النصوص الطاوية تهتم بالأخلاق فكيف ترفض المبادئ الأخلاقية[3]؟ والحقيقة أن النصوص تتحدث عن الأخلاق على أنها فطرية وكامنة في الإنسان دون حاجة إلى التذكير بها[4]، لهذا يأتي التذكير بأن الفاضل الحق لا يشعر بفضيلته، وأن المشغول بفضيلته لا فضيلة له (المقطع 38)، في إشارةٍ ربما إلى أن الأخلاق الحقة لا تحتاج مثل هذا

الحقيقية بالأنا تقود إلى معرفة الذات، وعندما يتوصل التاوي إلى معرفة ذاته يعيش في اللا إنية التي توحده بالآخرين وبالعالم" انظر: د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص 242-243

[1] "لأن الاستقامة والصلاح غيرا طبيعة فطرتهم" انظر: د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 209

[2] المرجع السابق-ص 248

وتوضح مواضع أخرى من نصوص تشوانغ تسو هذا الأمر (لا اسم له، متون الطاو، ص 229) مثل التي تمدح العارف، لأنه وإن كان يعمل بالصلاح إلا أنه لا يعتمد عليه، ويراعي الشعائر والطقوس لكنه لا يكدسها، إضافة إلى أنه -وهنا الشاهد- يعتني بتطبيق القوانين لكنه في نفس الوقت يدرك عجزها . وكلا هذين الموضعين ينفيان قطعية ذم الفضيلة والقوانين، أو إجراءات الثواب والعقاب، وينبهان إلى عدم الاتكال عليها، وضرورة الميل نحو مبدأ اللافعل، الذي -كما رأينا- يستوعب مبدأ الفعل بنسب معقولة، وربما يراعي فلسفة الطاوية أيضا في عدم الركون إلى الأشياء.

[3] على سبيل المثال: المقطع 62: "الكلمات الطيبة ترفع صاحبها إلى مقام رفيع. الأعمال الحسنة تكسب صاحبها الاحترام. لا تدر وجهك عن الطالح رغم سوئه ."

و المقطع 63: "قابل السيئة بالحسنة." وغيرها.

[4] يحكي المقطع 57 من كتاب الطاو: " لذا فإن الحكيم يقول: لا أقوم بأي فعل والناس يتغيرون من تلقاء ذاتهم. أميل إلى حالة السكون والناس ينصلحون من تلقاء ذاتهم. ألزم عدم التدخل والناس يزدهرون من تلقاء ذاتهم. متحرر من الرغبات والناس يصيرون بسطاء كالجلمود الخام من تلقاء ذاتهم".

الادعاء المتكلف والانشغال وإلا فأنها تفقد قيمتها وفعاليتها، وتصبح كل شيء إلا الأخلاق. والتكلف مما لا شك فيه أمرٌ مرفوضٌ في الطاوية فهو ضد البساطة التي تدعو إليها الطاوية، حتى أن الحكيم الحق بالنسبة للطاوية يركن لفطرته ويمتنع عن تكلف أو الاتيان بفعل إضافي ، فالحكيم من "يعرف دون أن يتحرك خطوة. يميز دون حاجة إلى نظر. ينجز دونما حاجة إلى فعل."[1]

والعيش ببساطة مطلب طاوي هام كما بينت العديد من النصوص، تصل إلى درجة العيش بدون استخدام الأدوات التي تسهل الأعمال، وفي هذا المجتمع البسيط يتصرف الناس بشكل طبيعي وجيد بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التربية الأخلاقية أو تعريف المثل الأخلاقية[2]

يضاف إلى ما سبق، التوجيه الذي يرى فكرة الصراعات بعين الذم، ويدعو إلى السلام، وتشير عدة فصول من الطاو (مثل 68، 69، 80) إلى الحرب باعتبارها فشلا سياسيا كبيرا وعلى أنها واحدة من أسوأ آثار الحكم السيء وهذه التوجيهات لا تعبر عن واجبات أخلاقية صريحة، إنما تتحدث عن المآلات السيئة التي تسببها ميول وأفعال الحكام السيئة، كالحملات العسكرية وما شابه[3]، وهكذا تضع الطاوية على عاتق الحاكم إبقاء حالة السلم قائمة، والبعد عن الصراعات، لأجل ذلك، تجد الطاوية أن خلع الحكام ليس من الخير في شيء، وتدعو إلى عدم قتل الناس وأنه ليس من الإحسان، كما أنه ليس من الشرف التمتع بأذى الغير[4].

---

[1] المقطع 47 من كتاب الطاو، انظر: تسو، لاو- كتاب التاو- تر: هادي العلوي.

[2] Moeller, H-G- Taoism- p300

[3] Ibid- p300

[4] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص397

المبحث الثاني: محددات تصورات الطاوية عن الآخر

بعد إعطاء تصور عام عن المعتقدات الطاوية، يأتي هذا المبحث للكشف عن بعض المحددات الرئيسية التي تتحكم بتصورات الطاوية عن الإنسان والمجتمع، وأيضا تشكل تصوراتها عن الآخر.

" إن النظرة التاوية إلى الكون ليست تأملا ميتافيزيكيا صرفا بل هي خبرة داخلية تجعل صاحبها في تواصل مع منبع الحقيقة. وهذا التواصل ينعكس على خبرة التاوي العملية في الحياة ويزوده بمرجعية للسلوك مع نفسه ومع الآخرين.."[1]، وانطلاقا من هذه الحقيقة، يحتم علينا سؤال الموقف من الآخر أن نحدد ما هي المحددات التي تسيطر على تصورات الطاوية إلى الوجود والكون والعلاقات الإنسانية، حتى نتمكن لاحقا من صياغة موقف واضح للطاوية من الآخر.

المطلب الأول: الانعكاس[2]

يعد مبدأ الانعكاس الذي يدرجه وانغ كه ضمن طاو المنطق، "أحد الإسهامات العظيمة التي حققها "لاوتسي" والذي مثلت قفزة كبيرة للأمام على طريق نضج الفكر الفلسفي الصيني"[3]، وتتمثل كثير من النصوص هذا المبدأ الذي يمكننا تعريفه على أنه قابلية الشيء لأن يكون نفسَه وضدَّه، مع النظر إليه على أنه يشكّل حالة من الكمال والوحدة.

نلمح في كتاب تشوانغ تسو ما نصه: " الطاو العظيم بلا تسمية، الخطاب العظيم لا يقول شيئا، الخير العظيم ليس خيرا، التواضع العظيم ليس ذليلا، الشجاعة العظيمة لا تهجم، إذا اتضح

---

[1] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص33

[2] أستعير هذا المصطلح من وانغ كه بينغ في كتابه جوهر التقاليد الصينية.

[3] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 144

الطاو فإنه ليس بطاو، إذا وضع الجدال في الخطاب فإنه لا يتم... إذا هجمت الشجاعة فإنها ناقصة.."[1].

إضافة إلى نصوص أخرى مثل: " في الاجتماع الفرقة وفي الاكتمال النقص، وفي الحدة الكسر وفي السمو السقوط وفي الطموح الإحباط وفي الحكمة المؤامرة وفي الغباء الخداع فعلام الاعتماد؟ .."[2].

ويمكن رؤية أن هذه النصوص تثبت الشيء وتنفيه، لتصل في النهاية إلى أنه الشيء ونفيه، ولعل هذه النظرة مبنية على تصور الطاوية للطاو نفسه الذي يتحقق فيه مبدأ الانعكاس، لا سيما أن من صفاته أنه "يوجد فوق الذرى ولا يمكنك أن تدعوه أعلى، وهو تحت القاع ولا يمكن أن تدعوه أسفل، وجد قبل السماوات والأرض ولا يمكنك أن تدعوه أبديا، قبل بدء الزمن ولا يمكن أن تدعوه قديما"[3]، ويمكن ملاحظة أن هذه الصفات تجمع المتباينات، حتى تصل في النهاية أن الطاو هو كل شيء.

وهكذا فإن الانعكاس يعبر على سبيل المثال عن حركة الطاو، عندما يصل أي شيء إلى أقصى حد له، فإنه يعكس تجاهه، وهو مبدأ له جذوره في كتاب التغييرات[4]، هذا يؤدي إلى القول أن كل شيء ينطوي على نفيه. وإدراك أن هذه التناقضات هي مجرد جوانب متقابلة من الكل الموحد، لذلك فإن الطاوي يقبل وجود الخير والشر على حد سواء دون أي يتخذ موقفها منهما، أو يقف إلى جانب أحدهما[5] والشواهد على ذلك كثيرة، فهناك مواطن في كتاب تشوانغ تسو تحدثت

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 160

[2] المرجع السابق- ص 304

[3] المرجع السابق- ص 192

[4] أحد أهم الكتب الكلاسيكية الصينية القديمة.

[5] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim -P6

عن الأشياء سواء كانت عصا أو عمود، امراة جميلة أو قبيحة، وقررت أن "في نقصها اكتمالها، وفي اكتمالها نقصها، وما من شيء إلا وهو مكتمل وناقص ومرجعها إلى التعادل في واحد، بل كل حال تعود لنقيضها"[1].

ومن انعكاسات هذا المبدأ أنه يؤدي بنا إلى التماهي، فتتماهى الحدود وتختفي حتى لا يعود هناك حدود واضحة وصريحة في الأشياء، مع النظر لها بعين الكمال والقبول نوعا ما، أو كما يعبر فراس السواح: "إن نظرة التاوي إلى المظاهر في نشوئها التزامني وإلى وحدة الثنائيات وتمثل الأضداد تقوده إلى رؤية الكثرة في الوحدة، والكل في الأجزاء.."[2].

وبينما جرى قراءة هذا التصور على أنها محاولة من لاوتزو لنفي التباينات وإزالتها عبر مبدأ الانعكاس، رأى وانغ كه بينغ أن ذلك غير صحيح بل إن لاوتزو تبنى موقفا محايدا حيالها وقال بأننا إذا أدركنا الجميل بأنه جميل سنستطيع إدراك القبيح وكذا مع الخير والشر[3]، غير أنه من الواضح أن لهذا الموقف الحيادي سمةً إيجابية تنظر للمتناقضات بعين القبول.

المطلب الثاني: اللافعل Wu Wei

ترد عبارة عدم اتخاذ إجراء (بمعنى اللافعل) 13 مرة في كتاب الطاو[4]، وهي مبدأ مركزي تقوم عليه الطاوية ويشير ببساطة إلى عدم التدخل أو عدم الفعل، أو إبقاء الأمور على حالها. ونجده حاضرا في سياقات كثيرة، سواء على مستوى الفرد أو الحكام أو المجتمع كما سبق أن مر بنا.

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 157-156

[2] د.م- كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين- ص31

[3] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 147-148

[4] Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching –p 122

وإذا بحثنا عن منطلق هذا المبدأ سنجده مرتبطا بطريقة تعامل الطاوية مع الأمور والذي يتسم برفض الانخراط في الأعراض وتفضيل معالجة جذر أو جوهر المشكلة أولا[1]، نقرأ هذا في نص مركزي يفيد أنه " إذا أردت تجفيف الجدول فاجعل النبع ينضب أولا" فإذا أردنا إيقاف اللصوص علينا القبض على الحكماء أولا ، "وإذا اختفى الحكيم وغاب فلن يظهر اللصوص وعندها يرتاح العالم من الضجة"[2]، أي أن الطاوية عندما تنظر للمشكلة، تركز على مسببها الأول، الذي إذا غاب ستغيب المشكلة.

تدعو الطاوية أيضا إلى نبذ الرغبات، ويمكن فهم الرغبات على أنها عملية زائدة لا تعبر عن عفوية النفس الإنسانية، ومن ثم فهي شكل من أشكال "الفعل" الذي تهتم الطاوية بقمعه[3]. وتزعم أن الدعوات الأخلاقية لا تأتي إلا في أوضاع الصراع والتنافس لأجل الملذات، ولأن إشباع الملذات تقود الى الحاجة الى الأخلاقيات، فينبغي إذن التخلي عن الرغبات باعتبارها مصادر للفعل[4]، وهذا مثال آخر على طريقة التعامل مع جذر المشكلة لا عرضه، فالطاوية توجه إلى

---

[1] يقول لين يوتانج مميزا بين هدف البوذي والطاوي، أن الأول لا يطلب شيئا بينما يبتغي الطاوي أن لا يكون الناس في حاجة إليه في أي شيء على الإطلاق "فالرجل الذي لا يحتاج إليه الناس هو القادر على أن يكون فردا خاليا من الهموم ويكون هذا بدوره الإنسان السعيد حقا" ويفهم يوتانج على إثر هذا التفريق، تحذير تشوانج تسو لنا من الإفراط في البروز ونفع وخدمة الآخرين، "فالخنازير تذبح وتقدم قرابين عندما تغدو وافرة الشحم والطيور الجميلة هي التي تجتذب أنظار الصيادين لصيدها.." انظر: يوتانج، لين- كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة- ص 236

[2] د، م – لا اسم له متون الطاو- ص217

[3] يرى الباحث وانغ بو أن موقف لاوتزو من قضية الرغبة تحتاج مزيدا من المناقشة، فالباحثون يرون أن لاوتزو يرفض الرغبة بالاستناد إلى نصوص كثيرة، إلا أنه –وبالمثل- هناك نصوص (مثل 29، 48، 66، 36) تدلل على أن موقفه من الرغبة ليس مجرد نفي أو تأكيد، ومن ثم فلا يمكن فهم الرغبة فهما سلبيا، وبين الباحث أن هذا الشكل من الفهم سببه سيطرة التفسير الزاهد لنصوص الطاوية. انظر:

Bo, Wang- The Textual Transformation of the Laozi Through the Lens of History of Thought - Contemporary Chinese Thought- V 48:3, 2017. p115-128

[4] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 491

التعامل مع الداعي الذي أوجب هذه الحاجة إلى الأخلاقيات، بمعنى ضرورة التعامل مع جذر المشكلة وليس عرَضها.

لقد ترجم الفيلسوف الساخر لين يوتانج فلسفة اللافعل على أنها حب الفراغ الذي –بزعمه– يمثل الدليل "على وجود الدم الطاوي في المزاج الصيني"[1] كما قرأها أيضا على أنها فلسفة "الاستخفاف"، التي تمضي بالمرء نحو الجبال ليعيش حياة النساك والعزلة[2]، وقد استخدمها لين يوتانج بدلالة إيجابية في معرض حديثه عن واقع المعضلات اليوم، واتسام الغرب بالتنافسية المقلقة، فاعتقد بحاجة الغرب إلى فلسفة الاستخفاف لإقامة توازن فعال، ومكافحة القلق.

ولعل أبرز الأسباب الدافعة نحو فلسفة اللافعل، هو تصور الطاوية حول كمال الطبيعة "فالكون هو كل أو كيان واحد متناغم، والعمل فيه أو ضده يدمر انسجامه"[3]، ويعد الفصل التاسع في كتاب تشوانغ تسو والمعنون بـ "حوافر الأحصنة" من أوضح الفصول الشارحة لهذا المبدأ، إذ تتحدث عن أهمية عدم التدخل (وتاليا نبذ الفضيلة)، بناء على حقيقة أن التدخل في الأحصنة أهلكها، فتدخل سائس الأحصنة فيها عبر جعلها قابلة للوسم والحلق والبرد والربط بالشكائم والأسرجة ومقيدة في الإسطبلات، والمرابط، أهلك ثلاثة أعشارها. ثم عمد الناس إلى تجويعها وتعطيشها والتسابق والتباهي بها وتقييدها باللجام والشكيمة حتى هلك نصفها، ويذكر النص أن الأمور عندما كانت على حالها لم يكن هناك سوء ولم يكن أحدهم يعرف الفرق بين الفاضل والسافل، وبعد

---

[1] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– ص 224

[2] المرجع السابق– ص 169

[3] Danylova, Tatyana– Born out of nothingness: a few words on Taosim –P6

التدخل نشأ السافل، ثم تبع ذلك مجيء الحكماء إلى العالم لمحاولة الإصلاح والاستقامة فتفشت الريبة بين الناس وتفرق العالم[1].

وفي هذا الفصل يعود تشوانغ تسو إلى قصة الفساد، وكيف بدأ، فيذهب إلى أنه بدأ حتى قبل ظهور الحكماء، فهو يذم الحكماء والقوانين ويحملهم مسؤولية الفوضى، لكنه يعود إلى السبب الأول وهو التدخل في الأشياء، لهذا يقول لاحقا: "صنع وعاء من صلب الخشب خطأ العامل الماهر وتدمير الطاو والفضيلة بحثا عن الاستقامة والصلاح خطأ الحكيم"[2].

وتؤكد نصوصٌ أخرى أن السبب الذي يقف وراء هذا المذهب هو النظرة الإيجابية للطبيعة، فـ "ما أطالته الطبيعة لا يحتاج قصرا، وما قصرته الطبيعة لا يحتاج إطالة"[3]، أي أن الطبيعة كاملةٌ أصلا ولا تحتاج تعديلا، فبحسب نصوص أخرى، البجع لا يحتاج الاغتسال يوميا للحفاظ على بياضه، ولا الغراب محتاجٌ إلى صبغٍ يوميا لحفظ سواده، "إن البياض والسواد يأتيان ببساطة من الطبيعة وليس من الجدال والمحاجة، إن السمعة والشهرة في مبالغاتهما لا تجعلان المرء أعظم.."[4]، ويمكن رؤية أن هذا المبدأ يملك قدرة متجاوزة على رؤية الآخر بعين القبول والرضا به كما هو دون تغيير أو تدخل.

---

[1] د،م- لا اسم له متون الطاو -ص 213-212

[2] المرجع السابق- ص213

[3] المرجع السابق- ص 208

[4] المرجع السابق- ص 263

المطلب الثالث: النسبية واستحالة اليقين أو المعرفة القطعية:

تزخر النصوص الطاوية بالكثير من المواضع التي تتحلى بالنظرة النسبية، وهي فيما يبدو قائمة على تصورها عن الطاو الذي يتحلى بجوانب نسبية أيضا، إذ يُصوَّر الطاو هنا على أنه عظيم لكن يتخلله نقصان في نفس الوقت، كالذي نجده أيضا في كتاب تشوانغ تسو[1] :

يوجد فوق الذرى ولا يمكنك أن تدعوه أعلى، وهو تحت القاع ولا يمكن أن تدعوه أسفل، وجد قبل السماوات والأرض ولا يمكنك أن تدعوه أبديا، قبل بدء الزمن ولا يمكن أن تدعوه قديما. وهنا أيضا يقدم الطاو على أنه فوق الذرى لكننا لا نستطيع أن ندعوه بالأعلى، والعكس كذلك. وتسير كل هذه النصوص جنبا إلى جنب لتقود نحو قبول الأشياء كما هي وعدم الحكم على أي شيء لأنه ليس كما يظهر.

أو مثل المقطع 34 من كتاب الطاو الذي لا يقطع بشيء واضح في شأن صفات الطاو: جموع المخلوقات تعتمد عليه في وجودها ولا يدعي سلطانا. يكمل عمله ولا يدعي فضلا. يطعم المخلوقات ويكسوها ولا يدعي امتلاكا.... لأنه لا يحاول أن يجعل من نفسه عظيما فقد أفلح في أن يكون عظيما.

وهذه الصفات التي سيقت للطاو، تنعكس على التصورات الطاوية للأمور، فيلاحظ أنها تتحلى بالنسبية التي يتحلى بها الطاو، كما يبرز في كتاب تشوانغ تسو مثلا القول: "في الاجتماع الفرقة وفي الاكتمال النقص، وفي الحدة الكسر وفي السمو السقوط وفي الطموح الإحباط وفي الحكمة المؤامرة وفي الغباء الخداع فعلام الاعتماد؟ .."[2] أو في النص القائل:" عدم المعرفة عمق

---

[1] د،م- لا اسم له متون الطاو -ص 192

[2] المرجع السابق -ص 304

والمعرفة ضحلة، بلا معرفة تبلغ باطن الباطن، وبالمعرفة أنت في قشرة الظاهر... عدم المعرفة معرفة، والمعرفة عدم معرفة، فمن ذا يميز المعرفة من عدم المعرفة"[1]، وهكذا يقع المرء في حيرة، فهل يسير المرء في طريق المعرفة أم في عدم المعرفة؟ أيهما الممدوح وأيهما المذموم؟

تريد الطاوية في النهاية أن تنطلق من هذه النسبية لتصل إلى عدم الفصل بين الصواب والخطأ، أو إلى حالة حيث تتماهى فيها الحدود فلا يغدو التمييز بين الصواب والخطأ ممكنا أو مطلوبا، وإذا غدا التمييز غير ممكن فمن ثم يكون المطلوب هو عدم الانحياز "لا ينحاز العارف إلى السلام ولا إلى الحرب وبذلك تكتمل فضيلته"[2] وإلى حالة من العيش بلا قواعد أيضا، " فلا حدود لقدر الأشياء، لا مواقف للزمن، لا قواعد للأقدار، ولا خطوط للبدء والختام"[3] رغم أننا يمكننا رؤية أن هذا الموقف من عدم التمييز والانحياز وغياب القواعد هو تمييزٌ في حد ذاته وانحيازٌ وتقعيدٌ للقواعد، فهي لم تسلم من ذلك لأنها ترى عدم التمييز صوابا، وعدم الفعل صوابا، وترى التمييز والفعل خطأً.

إن نسبية التمييزات تبين نسبية المعرفة الاتفاقية، ونسبية مفاهيم الخير والكبير والحلو تعني أيضا أن المعرفة بالخير والكبير والحلو نسبية "لأنها مؤسسة على المفاهيم النسبية"[4] ومثل هذه الرؤية تتضاد مع رؤى الكونفوشيوسية التي حاججت أن معرفة الصواب والخطأ ينشأ من الحس الأخلاقي الداخلي، لكن تشوانغ تسو يجادل أن السرور والبغض (اللذان يعتمدان عليه في معرفة الصواب والخطأ عند الكونفوشيوسية) نسبيان أيضا[5] .

---

[1] د،م- لا اسم له متون الطاو-ص 331

[2] المرجع السابق- ص 371

[3] المرجع السابق- ص 275

[4] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 510

[5] المرجع السابق- ص 510-511

وننقل عن كتاب تشوانغ تسو قوله: " إن الحالة التي لا يجد فيها "هذا" و "ذاك" تعارضهما هو مفصل الطاو"[1]، أي أن المطلوب هو أن يُرى هذا وذاك على أنهما سيان، لا حدود تفصل بينهما، ويمكن القول بأن هذه دعوة إلى اتخاذ موقف سلبي تجاه الأحداث، فالعارف رغم أنه يقر بوجود ما وراء العالم إلا أنه لا يبحثه كما تقول النصوص، وهو أيضا يبحث في العالم دون أن يحاكمه "كالربيع والخريف والسجلات التاريخية وتواريخ الممالك، يناظر فيها لكنه لا يحاكمها لأن من يفرق يعجزه التفريق ومن يحاكم تعجزه المحاكمة، قد تسأل ما معنى هذا؟ يحتضنها العارف بينما يتجادل الرجال ليتفاخروا بها لهذا قلت من يتعصب تعوزه الرؤية"[2] .

كل ما سبق ينسج واقعا يتصرف فيه الطاويون ضمن فضاء مفتوح دون أن تحاصرهم فكرة الحقيقة المطلقة الوحيدة التي تحجّم من قبول الآخر والانفتاح عليه، والاختلافات التي يجدونها هي مجرد طرق مختلفة من الطاو، وكلها موجهة نحو الانسجام والتوازن[3] فهذا المبدأ يسمح بإيجاد واقع يجد فيه الإنسان لنفسه مكانا فيه دون أن يتم إقصاؤه حتى لو كان مختلفا.

المطلب الرابع: التحول المستمر

يشير هذا المبدأ إلى سمة موجودة في الطبيعة وهي التحول المستمر في ظواهرها، وهو مبدأ حاضرٌ أيضا في النصوص الطاوية على مستوى التصورات، وأثر في الذهنية الصينية حيث عبر وانغ كه عن عقلية الصينيين قائلا إن مفهوم السراء والضراء يجعلهم يشعرون كأنهم يحلقون

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 156

[2] المرجع السابق- ص 159

[3] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim -P6

في السماء، فالضراء ستتحول إلى سراء، وهذا سيجعلهم يتمسكون بالأمل، لهذا فهناك محاولة للإبقاء على حالة من التوازن[1].

لهذا فإن الصينيين يستطيعون الاستمتاع بحياتهم حتى لو كانوا في براثن الفقر، ولعل أحد الأسباب هو موقفهم الفلسفي الواقعي تجاه الحياة متمثلة مثلا في الحكمة التي يرددونها وأن الحياة مثل العشب، تمثل عملية طبيعية يزدهر في الربيع ويذبل في الخريف، الربيع الشباب والخريف الهرم، وأن الإنسان يحيا حياته كما يحيا العشب في الخريف وهذا راسخ في عقليتهم، ويرجع الكاتب جذور هذه العقلية إلى الطاوية[2].

تعكس هذه العقلية المبدأَ الطاويَّ القائمَ على فكرة التحول المستمر، فلا حزن يدوم، ولا فرح يدوم، ومهما كان المرء منغمسا في أحدهما فإنه يؤمن أنه منقضٍ، وهو ديدن الطبيعة أيضا، أو كما تقول الباحثة تاتيانا دانيلوفا أن هناك ميلا للتحول متأصل في الكون[3] فالنهار يأتي وينقضي، وإذا أتى الليل فهو حتما منتهٍ أيضا، وكل ذلك هو عين مبدأ التحول المستمر.

ومن أشهر المواضع في كتاب تشوانغ قصة وفاة زوجته، فقد قدم المعلم هوي إلى تشوانغ تسو لتقديم التعازي فوجده ممدا على الأرض ويضرب إيقاعا على إبريق شاي مقلوب وهو يغني، فاحتج عليه هوي معترضا عليه لأنه لم يبدُ حزينا على وفاتها، فأوضح تشوانغ تسو أنه تأمل في بدايات زوجته وأدرك أنها لم تولد أصلا، ولم تكن لها صورة أيضا، ولا نفسٌ حيويٌ وأشار أنها تشكلت من الضبابية وحدث تحولٌ آخر نتج عنها صورتها ونفس، والآن بموتها أصبح هناك تحولٌ آخر، وشبّه هذا بالفصول الأربعة وأنها ترقد مباركة في غرفة واسعة، واتباعُها بالصراخ والعويل

---

[1] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 74-75

[2] المرجع السابق- ص 177-178

[3] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim P1

يعني أنها ستعجز عن البقاء مع الطريق الذي هو المنع، لذلك توقف عن ذلك[1] وتبين هذه القصة قضية التحرر من الخوف والمعاناة التي يسببها الغير، فعندما عاد تشوانغ تسو إلى الوراء ونظر إلى الموت، لم يعد يراه إلا عمليةً ضمن عمليات التحول الكونية، وبتوسيعه أفق نظرته، تحرر من الخوف والمعاناة[2]، وهو تحررٌ وعى مبدأ التحول المستمر للأشياء وأنها كان مقدرا لها منذ البداية أن تنتهي إلى هذا المصير.

ويشيع أيضا في هذا الصدد قصة حلم الفراشة الشهيرة التي تعكس فلسفة التحول؛ إذ يقول تشوانغ تسو "مرة حلمت أني فراشة وكنت سعيدا كفراشة شعرت أني جذل بذاتي ولم أدرك أني تشوانغ تسه، فجأة أفقت من حلمتي وكنت تشوانغ تسه متجسدا دون شك، لكني لا أدري الآن هل كنت تشوانغ الذي حلم أنه فراشة أم الفراشة التي حلمت أنها تشوانغ، بين تشوانغ والفراشة لا بد من فارق، هذا ما يدعى تحولات الأشياء"[3].

وقد تسبب هذا الحلم بتساؤل تشوانغ تسو عن ماهيته الحقيقية، هل هو تشوانغ تسو، أم الفراشة؟ ويجر هذا أيضا احتمالٌ كبير بالاعتقاد بقدرته على التحول فعلا إلى فراشة إن كان تشوانغ تسو، أو التحول إلى تشوانغ تسو إن كان فراشةً. وبغض النظر عن هذه الواقعة، يشجع هذا المبدأ على الإيمان بالتغير المستمر، وبالتالي عدم الحكم على الآخرين إذ لا مجال لذلك ما دام المحكوم عليه في حال متغيرٍ دوما، وهو ما سيأتي بيانه.

---

[1] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 503-504

[2] المرجع السابق- ص 504

[3] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص164

المبحث الثالث: موقف الديانة الطاوية من الآخر

تحتم علينا دراسة الطاوية تقسيم الآخر إلى نوعين؛ الآخر الديني، والآخر الاجتماعي، ونعني بالديني ذلك الآخر الذي احتكت به الطاوية وتفاعلت معه بالنقاش والنقد، فهي قد عايشت سياقا من التفاعل بين مختلف المذاهب كالذي عايشته الكونفوشيوسية، لذلك فسنجد النصوص الطاوية قد كشفت عن أكثر من آخر ديني قابلته على أرض الواقع وأبدت موقفا تجاهه.

على الجانب الآخر، قد يؤخذ على بيان الموقف من الآخر الديني والخاص أنه موقفٌ خاضعٌ لظروف زمانية ومكانية معينة، أي أنه لا يعرض موقفا متجاوزا للآخر ونعني بذلك الآخر الاجتماعي والمعاصر، ومن أجل الكشف عن الموقف من هؤلاء يمكن استخلاص موقف من الآخر المتجاوز، عبر البناء على الموقف من الآخر الديني، وبالاستفادة من القواعد أو المبادئ الأساسية للدين ومحددات التصور فيها.

المطلب الأول: الآخر على المستوى الديني

تعي الطاوية أن الاختلاف بين المذاهب الفكرية هو واقعٌ قد يتبعه جدالٌ وخلافٌ دائمين وفوضى على أرض المملكة، مع ما يعقبه أيضا من مظاهر تخطئة المذاهب بعضها لبعض بسبب اختلاف التصورات، فما تظنه الأولى صوابا هو خطأ عند الأخرى، والعكس كذلك كما ينص تشوانغ تسو: " فما تسميه إحداهما صوابا تظنه الأخرى خطأ وتظن صوابا ما تسميه الأخرى خطأ فلو شئنا تصوير خطئهم أو تخطئة صوابهم فلا أفضل من النور"[1]، إضافة إلى ما يحكيه كتاب تشوانغ تسو

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 155

عن أخوين كان أحدهما كونفوشيوسيا والآخر درس واتبع المودية، وقد كان الجدال يحتدم بينهما دائما بسبب الخلاف بين المدرستين[1].

ويقف وراء هذا السلوك اعتقاد المذاهب بحيازتها الفضيلة، رغم أنها في الحقيقة قد تكون حازت جزءا واحدا من الفضيلة وهم يعتقدون أنهم حازوا الكل، ويتم تشبيه هذا بحال الحواس الخمس، فالسمع والبصر والشم والذوق واللمس، لكل منهم إحساس فريد لا يمكن استبداله بالآخر ولا القيام بدوره، وهكذا المذاهب لا يمكنها ادعاء استيعاب الحقيقة كلها[2].

وقد قيل لأحد أتباع كونفوشيوس كما يبدو (تشيو تشيو تزي): " لنفترض أننا تجادلنا أنا وأنت، وأنك هزمتني بدل أن أهزمك، فهل أنت مصيب بالضرورة وأنا مخطئ؟ ولو أني هزمتك بدل أن تهزمني هل بالضرورة أنا مصيب وأنت مخطئ؟ أم نحن معا نتشاطر الصواب والخطأ أم كلانا على صواب كامل أو خطأ كامل؟ وما دمنا لا ندري بيننا لا أنا ولا أنت أين الصواب فالبقية بالضرورة في ظلام مطبق إلى من نحتكم؟ ....لا أحد يعرف أي الصواب فهل ننتظر غيرنا أيضا"[3].

وامتدادا لنظرة الطاوية إلى عدم جدوى دعوات الفضائل، بل ودورها في خلق الفوضى الأخلاقية واختلال النظام الاجتماعي، لم تُخفِ الطاوية موقفَها الناقد من المذاهب الفكرية وتعاليمها

---

[1] المرجع السابق– ص 426–425

[2] " لكن ها حلت بالعالم الفوضى واعتاز الحكماء للضياء والنور، حتى فصموا وحدة الفضيلة والطاو فالجميع يدركون جزءا واحدا ويظنون أنهم حازوا الكل بذلك الجزء فحالهم حال الحواس الخمسة من البصر والسمع والشم والذوق واللمس التي لكل منها إحساس فريد لا تستطيع مهما حاولت أن تستبدله بالآخر، كذلك حال المذاهب المتعددة لكل منها مرتكز وجدوى في عصرها لكن ما من مذهب بينها يستطيع استيعاب الحقيقة كلها، كالمتعلم الذي يقيم في زاوية فيحاول منها أن يحكم على السماء والأرض ويطلع على مبدأ حياة الأشياء كلها، ويستخلص حكمة الماضيين..." انظر: د، م– لا اسم له متون الطاو– ص433

[3] المرجع السابق– ص 163

وطقوسها وطرق الحكماء في التهذيب والإصلاح، وصرحت بأنها ليست مجدية[1]، وأوعزت ظهور تعاليم الفضيلة، إلى غياب الطاو؛ فإذا غاب الطاو ظهرت تعاليم الفضيلة وما شابهها من الصلاح والإنسانية والالتزام، وبظهور كل ذلك تبدأ الفوضى [2] ويبدأ تعصبهم أو تعطشهم لتطبيق آرائهم وتعاليمهم كما يتعطش المحامون إلى سيادة القانون، وكما يهتم أصحاب الطقوس والشعائر بمظاهرهم[3]، من أجل ذلك عمدت الطاوية إلى الهجوم على الحكماء، وحمّلتهم مسؤولية تردي الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع.

أولا: الآخر من مدرسة يانغ شو

يقدم ويل ديورانت عقيدة يانغ شو على أنها عقيدة أنانية، فقد اعتقد الأخير أن الحياة ملأى بالآلام وأن اللذة هي الهدف، وكان ينكر وجود الله وينكر البعث، ويعتقد أن الطبيعة هي من تسير الخلائق وهي دمى في يدها[4].

وهي عقيدة قد تتشابه مع العقائد التي ألصقتها المذاهب الأخرى بالطاوية، بما قد يسمح بالاعتقاد أنهما نفس المذهب وقد سبق الحديث عن تباين مذهب يانغ شو عن الطاوية في فصل الكونفوشيوسية، وأنهما ليسا أمرا واحدا.

وتؤيد النصوص الطاوية المقدسة منحى التباين، إذ إن الحديث عن يانغ شو هو حديث عن آخر يوضع موضع النقد والمخالفة، مما يعني أنه ليس في نفس الصف الذي فيه الطاوية.

---

[1] المرجع السابق –ص 222

[2] المرجع السابق– ص 324

[3] المرجع السابق– ص 350

[4] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– ص 73

يضاف إلى ذلك أن النصوص توضح أن هناك طاويين أوائل أو طريق طاوي سار عليه الأوائل قبل لاوتزو[1]، الأمر الذي يؤكد أن هناك طاوية قبل الطاوية التي أتى بها لاوتزو وأسسها.

عموما، تكشف النصوص الطاوية عن موقف ناقد تجاه مذهب يانغ شو، وتخالفه في عدة مواضع، منها تفريق تشوانغ تسو بين الرامي الماهر والرامي الذي يصيب الهدف بضربة حظ، فقد رأى أن التعامل معهما على أنهما نفس الشيء سيستلزم أن نقول عن كل رامٍ بضربة حظ أنه رامٍ ماهر. وقد أراد تشوانغ تسو بهذا التشبيه أن يشير إلى الصواب والخطا المذهبي، إذ قال "وإذا لم توجد مبادئ للصواب والخطأ وكل من أعلن عن صوابه صدّقه الناس فكل واحد من الناس عندها قد يدعي أنه الملك ياو"[2] أي إصابة الخطأ عن طريق الصدفة أو بدون مقدمات صحيحة لا يختلف عن الرامي المصيب بضربة حظ وقد شمل كلامه هذا بعض المدارس بما فيها يانغ شو، الذين قد يغتروا –أو يغتر الناس– بإصابتهم الصواب مرة فيعتقدون أنهم صائبون مطلقا.

وهناك نصٌ آخر يدعو إلى ختم أفواه يانغ شو ومودي، مضيفا "وطهر الاستقامة والصلاح عندها تبلغ الفضيلة أعالي العرفان" في إشارة إلى أن طريق الاستقامة ملوثٌ بفكر هذين الحكيمين[3]، وتم النظر إلى منهج يانغ شو على أنه منهجٌ يسبب اختلال العالم فيما لو شاع، وهو منهجٌ بعيد عن حقيقة العيش إذ قيل عنه "يستعرضون مهاراتهم ويشعلون إعجاب العالم فيختل ويلاحق مناهجهم ويهمل حقيقة العيش وذلك من انعدام الجدوى" [4].

---

[1] د.م – الكتب الأربعة المقدسة– ص 434

[2] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 351

[3] المرجع السابق، ص218

[4] المرجع السابق، ص 219

ثانيا: الآخر من المودية

تعد المودية (أو الموهية) مدرسة فكرية صينية تعود إلى 479 ق.م، وتنسب إلى الفيلسوف مودي Mozi الذي يسميه ويل ديورانت "نبي الحب العالمي"[1] وقد هاجم كتاب تشوانغ تسو المودية، وقال إنه مذهبٌ يطلب الغلبة لذلك يغالي في فن الحجاج ومراكمة الكلمة فوق الكلمة والحجة في الحجة، وأنه ينشغل بكلمات عديمة الفائدة[2]، وينطلق هذا الموقف من ذم الطاوية المتكرر للجنوح نحو الغلبة والتفوق. كما تُنتقد المودية بسبب أفكارها المتعلقة بالأخلاق والمنفعة، لأنها لا تتلاءم مع الطاو، وهي من ثم لا تصلح أساسا للأخلاق[3] .

وقد أبدت النصوص أيضا استغراب تشوانغ تسو من نحيب المودِيين والكونفوشيوسيين على المسجونين والمعذبين وتكدس جثث المعدومين فوق بعضها البعض، وحملهم مسؤولية كل هذا عبر قوله: " أوليست مذاهبهم هي الأصفاد؟ ألا يرون أن التعذيب جاء من مواعظهم؟ ...لذلك قلت: اترك التعليم ودع الوعظ يرجع العالم لاتساقه وانتظامه"[4]، وانتُقد المودِيون لأنهم كانوا براغماتيين ومعيار المعرفة عنجهم هو التطبيق، إذ يتحدد صوابية أو خطأ الفعل على أساس براغماتي أو نفعي، أي بحسب المسرة التي يخلفها أو البغض، ونفس الشيء الصواب والخطأ يمكن معرفتهما بحسب المسرة والبغض[5].

ورغم النقد الحاد الذي وجهته الطاوية إلى المودية، تبدو نصوص تشوانغ تسو عن المودية مصطبغة بالتفهم وتفترض حسن النية في منحى مودي، فقد قال تشوانغ تسو إن مودي وغيره

---

[1] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص 70

[2] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 208

[3] المرجع السابق-ص 407

[4] د، م- لا اسم له متون الطاو - ص 224

[5] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 510

اختار اتباع طريق الطاويين الأوائل المحفوف بالتقشف والزهد والشدة، اعتقادا منه أنه طريق الطاو، لكن هذا الالتزام أدخلهم في المغالاة والإفراط، فقد كتب مودي ضد الموسيقى وضبط النفقة، مرسخا مبدأ " لا موسيقى في الحياة ولا إسراف في الجنازة" ورسخ حب الكل والمساواة وعارض شن الحروب والعنف[1].

ثالثا: الآخر من الكونفوشيوسية

بالمثال من المودیین، وقفت الطاوية موقفا ناقدا تجاه الكونفوشيوسيين الذين كانوا فيما يبدو كثرا في عصر تشوانغ تسو، كما برز في حديث الأمير آي (أمير لو) مع تشوانغ تسو، في مقابل تأكيده أن أتباع مذهب جليسه (تشوانغ تسو) قلة قليلة[2].

وقد برز هذا الموقف الناقد في كتاب الطاو باتجاه المضامين الكونفوشيوسية بدون ذكر اسمها، بينما في كتاب تشوانغ تسو موقف صريح وجريء، أي صريح في ذكر الكونفوشيوسية وكونفوشيوس وأتباعه، وجريء في نقدها ومهاجمتها.

وطال النقدُ الطاويُ الفلسفةَ الأخلاقيةَ الكونفوشيوسية ودعوتها إلى الفضائل، الأمر الذي جعل مولر يؤكد إن النصوص الطاوية لها جوانب معادية للأخلاق[3]، ورأت الطاويةُ أن استبعاد الحكماء هو ما يفيد الناس فائدة كبيرة، ففي إلغائها يعود الناس إلى المحبة، مثل مقطع19 في كتاب الطاو:

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 434

[2] المرجع السابق- ص 318

[3] Moeller, H-G- Taoism- p300

إذا استبعدت الفقهاء والحكماء. يفيد الناس أضعافا مضاعفة. إذا ألغيت تعاليم الاستقامة وأفعال الخير. يعود الناس إلى محبة بعضهم بعضا. إذا أوقفت تقدير الشطارة والكسب. يختفي اللصوص وقطاع الطرق.

وبمفهوم المخالفة يؤكد لاوتزو أن إهمال الطاو العظيم (طريق الطاو) هو الذي يؤدي إلى ظهور الدعوات والأخلاقية، إذ يقول في المقطع 18:

عندما يُهمل التاو العظيم. تظهر تعاليم الاستقامة وأفعال الخير. عندما يقدر المفكرون. يظهر النفاق والادعاء الفارغ. عندما تفقد الأسرة تماسكها. تدعو الحاجة إلى الأولاد البارين. عندما تعم الفوضى في المملكة. تدعو الحاجة إلى الوزراء المخلصين.

لاوتزو هنا يقول إن البعد عن الطاو وطريقه سينمي الحاجة إلى القوانين، يعني اتباع الطاو سيغني الناس والمجتمع عن الحاجة إلى القوانين وطرق الخير والفضائل، "ونتيجة لذلك فقد نظر لاوتزو إلى فشل الأخلاق الكونفوشيوسية في تحقيق الأوضاع الاجتماعية المثالية على أنه مؤشر على عدم كفاية المنظور الأخلاقي فالأخلاق لا تدرس المشكلة في جذورها من خلال سماحها للرغبات بأن تعمل كمصادر شرعية للفعل الإنساني لهذا فإن الأخلاق تعجز عن القضاء على التنافس والنزاع وأقصى ما تستطيع عمله هو تنظيم التنافس والتقليل من النزاع ولكن هذا يؤدي ببساطة إلى تعقيد مسألة إشباع الرغبات على نحو يتفق مع القواعد الأخلاقية ويؤدي إلى تحطيم القاعدة وبذلك يظهر السلوك اللاأخلاقي فهي لا تقضي على التنافس ولا تتيح المجال للإشباع الكامل للرغبات"[1]

[1] كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- ص 254-255

لا يقف الهجوم عند مستوى المبادئ الكونفوشيوسية، بل يطال أيضا كونفوشيوس، الذي يرد في نصوص تشوانغ تسو –وعلى لسان كونفوشيوس نفسه– قوله بأنه "أحمق ضحل" وبأنه لم يبلغ الكمال بعد[1] وأنه يشعر بضآلته كأنه بعوضة في وعاء خل[2]. والحديث عنه على أنه امرؤ يسعى إلى الشهرة وإلى غرائب الأقوال، وأن السماء قد عاقبته فمنعته من التغير أو التحرر،[3] وأنه لا يستوعب الحكمة[4].

وهناك هجومٌ عنيف على كونفوشيوس على لسان أشهر اللصوص واسمه اللص تشي، وهو هجومٌ رغم أنه لم يصدر من الطاويين إلا أن فحواه يعبر عن موقفهم، فقد خاطبه بطريقة فجة قائلا بأنه يأكل ولا يحرث وأنه يلبس ولا ينسج، يتحرطم بشفتيه ولسانه ويضلل بكلامه عقول القادة ويحجب به المتعلمين عن البحث بأنفسهم في الأصول الحقيقية. وقال بأنه يبغي شق طريقه نحو الأمراء لهذا يقول بادعاءاته عن بر الوالدين ومحبة الاخوة ليزين به طريقه نحوهم، وأن طريقه طريق حماقة وخداع ومكر وغرور ونفاق، وجريمته أبشع الجرائم، كما قال ما يشبه موقف الطاوية عن تناغم الناس قبل تدخل الناس فيه وفي الطبيعة وتسبب ذلك في شيوع الفوضى. ولم يخل الموقف من وصف هلع كونفوشيوس من اللص الذي دخل عليه ناصحا له وخرج منه خائفا هاربا ومتخبطا بنظرة زائغة ووجه كرماد الموتى[5].

وهناك هجوم آخر على لسان لاوتزو يذم نزوع كونفوشيوس نحو العظمة، ويحمله مسؤولية اختلال النظام الأخلاقي للأجيال "عجزتَ عن احتمال خطايا جيل واحد فعرقلت بالخطايا ألف جيل

---

[1] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 184

[2] المرجع السابق– ص 317

[3] المرجع السابق– ص 185–184

[4] المرجع السابق– ص 162

[5] المرجع السابق– ص 405–400

قادم، فهل تسعى لهذا البؤس أم أنك لا تعي ما تفعل؟ تصر على أن يسعد الناس وحسب ما تصفه أنت من مسلك وذلك خزي سيلاحقك طوال حياتك وهذا من فعال الرجل الساقط الذي يريد أن يحكم بشهرته ويستلذ الدسائس[1]."

وإن كان هادي علوي–مترجم كتاب الطاو– قد لاحظ في الفصل 12 من كتاب تشوانغ تسو مخاطبة لاوتسو لكونفوشيوس باسمه دون اللقب، وأنه ظهور بمظهر المتفوق على كونفوشيوس، فإن الأمر لا يقف عند هذا المثال فقط، إذ نستطيع رصد نماذج أخرى يظهر فيها كونفوشيوس يتحاور مع لاوتزو ويستفسره ويتسوضحه استيضاح التلميذ لمعلمه[2] أو يطلب النصح من المدعو تسي سانغ هو[3].

ولا تخلو النصوص من مواطن فيها تعريض بالكونفوشيوسيين وأنهم يبتغون إعجاب الناس بهم، عبر غناء الأغاني الحزينة دائما[4]. وقيل عن هوي تزي –أحد أتباع كونفوشيوس [5] الذي تجمعه بتشانغ تسو حوارات كثيرة– إنه يملك بدل العقل كبة صوف[6].

وتفهم هذه المواقف في ضوء موقف الطاوية من القيود والقوانين والفضائل، كالذي نجده في كتاب الطاو المقطع 57:

كلما كثرت التنظيمات والتقييدات في المملكة. كلما ازداد الناس فقرا. كلما امتلك الناس أسلحة ماضية. كلما اضطربت أحوال البلاد. كلما ازدادت حيلة الناس. كلما شاعت البدع. كلما

---

[1] د، م– لا اسم له متون الطاو –ص 377

[2] المرجع السابق– ص 317–316

[3] المرجع السابق– ص 308

[4] المرجع لسابق–ص 237–238

[5] عرفه هادي علوي على أنه زعيم المدرسة المنطقية وأنه معاصر لتشونغ تسو. انظر: تسو، لاو– كتاب التاو– تر: هادي العلوي.

[6] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 151

كثرت القوانين والشرائع. كلما انتشر اللصوص وقطاع الطرق. لذا فإن الحكيم يقول: لا أقوم بأي فعل والناس يتغيرون من تلقاء ذاتهم. أميل إلى حالة السكون والناس ينصلحون من تلقاء ذاتهم. ألزم عدم التدخل والناس يزدهرون من تلقاء ذاتهم. متحرر من الرغبات والناس يصيرون بسطاء كالجلمود الخام من تلقاء ذاتهم.

طرق الفضيلة والأخلاق مكروهة عند الطاوية ويمكن تفسير هذا الموقف عبر مقاطع أخرى من الطاوية مثل 38 الذي يتحدث عن أن الفاضل الحق لا يشعر بفضيلته، وأن المشغول بفضيلته لا فضيلة له. ويقول المقطع أنه فقط عند نسيان الطاو، تظهر الفضيلة: لذا فعندما يُنسى التاو تظهر الفضيلة. وعندما تُنسى الفضيلة يظهر عمل الخير. وعندما يُنسى عمل الخير تظهر الاستقامة. وعندما تُنسى الاستقامة تظهر الشريعة. الشريعة هي قشرة للإيمان والإخلاص وبداية الفوضى. من هنا فإن أصحاب العقل الراجح يبقون مع اللباب لا مع القشرة.

كما أنه يمكن تفسير موقفها بناء على فلسفة معالجة جذر المشكلة لا العرض، وضرورة معالجة الأمور قبل أن تضطرب، وهو ما يتباين مع الكونفوشيوسية التي ما انطلقت إلا بعد أن دب الاضطراب والفوضى في المجتمع. والطاوية في المقطع 63 تقول " تعامل مع الأمور قبل وقوعها. اضبط الأمور قبل أن يدب فيها الاضطراب".

ويتجاوز النقد الطاوية للكونفوشيوسية ليشمل أيضا المدرسة الشرائعية أو القانونية لأنها تدعو إلى ذات الأمر من ضرورة القوانين وتقييد المجتمعات.

ومما يجدر الإشارة إليه أن هذا البون من الاختلافات التي تبدو بين الطاوية والكونفوشيوسية قد تضاءل فيما بعد، فأضحت الفروق قليلة بين الديانتين، وهناك من المفكرين من تحدث عن علاقة بينهما وخصوصا بين الطاوية والكونفوشيوسية الجديدة التي استوعبت بداخلها الطاوية، منهم

فنغي والذي قال بأن الكونفوشيوسية الجديدة امتداد للطاوية[1] وتتفق كلتا الديانتين في الربط بين الطبيعة والمبدأ السماوي، ومن ثم فهما قادرتان على إقامة تواصل متبادل بين الطبيعة والمبدأ السماوي[2] ، فالكونفوشيوسي يتبع أسلوبا حكيما في السلوك يكون حرا وهادئا، ويمتلك روحا هادئة قادرة على التدفق مع السماء والأرض صعودا وهبوطا، وبها تأثر واضح بالطاوية التي تقدر قيم الوجود الفردي وسمو العالم الروحي للإنسان، واهتمامها باتباع أسلوب حياة خالية من الهموم وتتجاوز اختلاف الأشياء، وتبتغي تعزيز الفردية والإشادة بالحرية والاستمتاع بالحياة[43].

المطلب الثاني: الآخر على المستوى الاجتماعي

بناء على ما سبق، وللتوفيق بين المبادئ الطاوية ونظرتها إلى الإنسان والمجتمع، ونظرتها إلى الآخر الديني كما مر سابقا، يكشف دراسة الموقف الشامل للطاوية من الآخر، عن موقف إيجابي قائم على احترام الطاوية لكل روح مهما كان نوعها، بشرية أم غير بشرية، "وتضع كل روح في سياق الطبيعة أو الكون وليس شيئا منعزلا عنها"[5] وهذا يعني أنه ما دام كل شيء خاضع للطبيعة وجزءا منها، فإنه محترم ومقدس واحترامه نابع عن قداسة الطبيعة. فالطاوية إذن تعلي من

---

[1] Hanmin, Zhu- NEO-DAOISM AND NEO-CONFUCIANISM:THREE COMMON THEMES- Journal of Chinese philosophy- V 45: 1-2, 2018, p 119

[2] Ibid, p 122

[3] Ibid- p 120

[4] تحدث الباحث عن الطاوية الجديدة في فترة وي جين، والكونفوشيوسية الجديدة في فترة سونغ مينغ، وقد درس في بحثه اتجاهات التأثير، وأكد الفكر الطاوي ما قبل تشين وما بعده (ومن ضمنه وي جين) كان لها تأثير على الكونفوشيوسية الجديدة. انظر:

Hanmin, Zhu- NEO-DAOISM AND NEO-CONFUCIANISM:THREE COMMON THEMES- P 119

[5] Yang, Fan - Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching -p120

قيمة الإنسان وتعطي أهمية لإرادته وتعطيه الحرية الكاملة لفعل ما يتوافق مع إرادته ومبتغاه، وعبر اعتماد عدم التدخل، سينشأ مجتمع هادئ ومسالم.

إن اللافعل أو مبدأ عدم التدخل قد يكون وسيلةً ناجعةً لقادة العالم وهو كفيل بتحقيق السلام والهدوء، واللافعل مبدأ مهم ليس فقط لتحقيق السلام الداخلي لبلد ما، بل مهم أيضا من أجل إزالة النزاعات بين الحضارات المختلفة، فتدخل الدولة في شؤون دولة أخرى يجعل العالم أكثر اضطرابا، واستخدام الدول الكبرى للقوة أو التهديد بها يدخل العالم في اضطراب، ونهب الدولة الكبرى للدول الصغرى –بزعم مساعدتها– سيجعلها أشد فقرا، وإذا لاحقت الدول الكبرى الثروة وطمحت إلى سيادة العالم فسيتحول العالم إلى عالم فظيع مفتقر إلى الأخلاق[1]، وهكذا فمهما تنوعت أشكال التدخل وتعددت، لن تفضي إلا إلى الاضطراب والفوضى.

كما أن الطاوية تؤمن بعالم من التنوع، وتعترف به، الوجود والعدم، الصعب والسهل، الطويل والقصير، إلخ.. كل ذلك لا يعد تناقضا أو متباينا[2] بل معترفٌ به، أي أن مبدأ الانعكاسية التي تؤمن بها الطاوية تسمح بقبول وإيجاد عالم متنوع ومختلف العناصر.

وتسجل الطاوية موقفا واقعيا من المختلف، فهي كما رأينا تعترف بواقع الاختلاف بين المذاهب والذي يستدعي الجدال المستمر، لكنها تتجه نحو عدم جدوى ذلك، وأنها لا تُكسب أصحابها شيئا [3] لكن ما العمل إذن؟

---

[1] Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – Social and Behavioral Sciences, V 77, 2013, p 223

[2] Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching –p 120

[3] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص243

يصور نص تشوانغ تسو المطلوب بالقول" إن تمجيد الماضي واحتقار العصر عادة المذاهب... ووحده العارف من يجوب الدنيا دون أن يتحيز، يخالط الناس ولا يضيع دربه يصغي للمدارس ولا يتعلمها، يفهمها ولا حاجة له بها"[1] وهذا أوضح وأكبر تلخيص لموقف الطاوية من الآخر المختلف، الداعي إلى مخالطة الناس والتفاعل معهم وفهم الآخر المختلف دون تعلم مذهبه أو التدخل فيه.

وربما هذا الذي جعل الفيلسوف لين يوتانج يقول بأن الطاوية والكونفوشيوسية تمثلان النظريتين السلبية والإيجابية للحياة، وحكم بأن الطاوية سيئة لأنها تقودنا إلى الفرار من المجتمع الإنساني[2].

وتبرز أهمية مخالطة المختلف في نصٍ آخر، إذ تحدث تشوانغ عن أحدهم مادحا إياه بسبب نزاهته واستقامته، لكنه تحفظ حول صلاحيته للدولة، وبرر تحفظه بأن الأخير يبتعد عمن يخالفه وعدها صفة غير حميدة إذ قال "وإذا سمع عن امرئ خلة او زلة فإنه يتجنبه ولا يغفر خلته تلك ابدا، فإذا وليته شؤون الدولة فإنه سيعارض مشيئتك ما لم يستحسنها ويستثير غضب الناس ولن يمضي وقت قبل ان تجده سقط سقطة لا تغتفر"[3] .

وبالمثل من الموقف الاجتماعي، يمكن فهم الطاوية على أنها مدح فضائل الموقف الفردي تجاه الوجود البشري وتحدي الأعراف والسلطات، وبهذه الطريقة، فإن اللاسلطوية السياسية وكذلك الانفصال عن تقاليد الحضارة المعاصرة في مقابل الاحتفال بالبرية كانت مبررة أحيانًا بمصطلحات

---

[1] المرجع السابق– ص 379

[2] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– ص 169–170

[3] د، م– لا اسم له متون الطاو– ص 353

طاوية. وفي الوقت المعاصر، تم تقديم الحجج المؤيدة لنمط حياة يسعى إلى إعادة الاندماج في الطبيعة والتراجع عن المشاركة في الأنشطة الاجتماعية والسياسية بالإشارة إلى الطاوية[1].

لذلك تحضر الطاوية في الخطاب الأخلاقي المعاصر في مجال أخلاقيات النوع الاجتماعي- إلى جانب أخلاق البيئة-، ويتم تقديم الطاوية في كلا الخطابين كبدائل عن القوالب النمطية الغربية ، لذلك حدثت محاولات من داخل بعض الحركات كالنسوية الراديكالية للاستقاء من الطاوية في محاولاتها إحداث تغييرات فيما يتعلق بقضايا العلاقات بين البشر والطبيعة وبين الرجال والنساء، ولإثبات أن هيمنة الذكور ليست شيئا معطى بشكل طبيعي، ولكنها مجرد بناء ثقافي وجدت بدائل له، فهي تعتقد أن الطاوية واحدة من وجهات النظر التقليدية التي لم تبن تسلسلا هرميا تكون الهيمنة فيه للذكر على الأنثى، وإذا وجد تسلسل هرمي فقد قيل إن الأنثى هي في القمة (مثل الفصل 61 من كتاب الطاو)، مستفيدة في ذلك من مفاهيم الين واليانغ التي تمثل الذكورة والأنوثة، واللذان يصوران على أنهما مكملان لبعضهما البعض. وهناك مقاطع أخرى تبين الجوانب الإيجابية للإناث، والذي تم عده نصا مضادا للأبوية – أو على الأقل غير بطريركي-[2].

أما المجال الثاني وهو أخلاق البيئة، فإن الطاوية تركز على تحقيق التناغم مع مجال طاقة الطبيعة، وفي الآن نفسه تحقيق الانسجام في عالم البشر عبر الرحمة والجمال والعدالة، أي اتباع تي (يشير إلى الأخلاق والفضيلة والجمال والرحمة والقوة الداخلية والنزاهة) وطريق تي هو طريق البساطة والسلام وعدم الفعل وعدم المنافسة[3] .

---

[1] Moeller, H-G- Taoism- p 303

[2] Ibid- p 303-304

[3] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim -P4

والفلسفة الطاوية لها إسهامٌ كبيرٌ في خلق مزاج الطاوية، "فتعاليم الطاوية تتركز في التأكيد على الوجود لا على العمل، وعلى الطبيعة لا على الإنجاز، وعلى الحدود لا على الحركة"[1]، وهكذا نرى أن المحددات التي تشكل تصورات الطاوية تعمل على صياغة موقف من الآخر يتسم بقبول الآخر فإذا ما كانت المحددات (متمثلة في اللافعل، والتحول المستمر، والانعكاس، والنسبية واستحالة اليقين) مسيطرة على الطاوية، فإنها تمتد كذلك للسيطرة على موقفها من الآخر.

بحسب الطاوية فإن الاتحاد مع التاو والتوافق معه يثمر حياة طويلة وسعيدة[2]، ويعزى إلى الطاو أن أفعاله كلها متناغمة، وفيها انسجام، ويتمثل التناغم في عدم تشكل أي شيء ولا اختفاء شيء فيها[3]. أي التناغم في بقائها كما هي، وهذا يشكل في المقابل انغماسا أكثر في الذات وكف اليد والفعل عن الآخر، مشكلة في المحصلة مجتمعا متناغما يتمثل إحدى صفات الطاو في التناغم أيضا.

ملخص الموقف من الآخر:

توجهت الطاوية نحو التسامي الروحي، عندما نظرت للذات الإنسانية نظرة تقدير وسمت بها إلى التوحد مع الطاو الأعظم، بل لما جعلت الطاو متخللا في الإنسان وفي كل عناصر الطبيعة، لذا فتوحد الإنسان معه الطاو والطبيعة هو رجوعٌ للإنسان إلى ذاته في نفس الوقت.

غير أن تركيز الطاوية على حلقة الإنسان المركزية لم يمنعها من الاهتمام الموازي بحلقتي المجتمع والدولة، فقد وجهت مبادىء اللافعل والنسبية والانعكاسية والتحول المستمر السلوكَ الإنسانيَ، وصاغت مواقف تتسم بالإيجابية تجاه الآخر، فمبدأَيْ الانعكاس والتحول المستمر

---

[1] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص235

[2] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim -P5

[3] Ibid- P3

يشجعان على تماهي الحدود ونبذ الحدية، ومبدأ النسبية الذي يستبطن اللاتمييز، ينظر للاختلافات على أنها كلٌ واحد قابلٌ للتناغم والتوحد بعضه ببعض. ويسند المبادئ السابقة مبدأُ اللافعل، الذي يشكل سلوكا مسالما ومهتما بإبقاء الأوضاع على حالها من السلم.

أي أننا أمام موقف إيجابي على صعيدين؛ الصعيد الفكري، والصعيد العملي. يمتنع المرء على الصعيد الأول من التمسك برأيه أو التدخل بالحكم على صوابية وخطأ آراء غيره، إذ ليس هناك صواب وخطأ، فما أراه أنا صوابا قد يكون خطأ عند الآخر والعكس صحيح. أما على الصعيد العملي فهو يتخذ الحياد ولا يقحم نفسه فيما يعارض الوضع السلمي للأمور.

وبإمكان هذه المواقف أن ترد على من يرى في الطاوية فلسفة انعزالية عن المجتمع، وهو وإن كان من جهة صحيحا جزئيا، إلا أنها من جهة أخرى تضم ما يراعي المحيط الاجتماعي وعلاقة الإنسان بالآخر. وأقول صحيحا جزئيا لأن الشرق –وبحسب آلان واتس– لا يتعامل مع الحكمة كشيء يمكن تقديمه لجميع الناس دون تمييز، "بل كحق يناله قلة أثبتوا قدرتهم على فهمها وتطبيقها بالشكل الصحيح"[1] ويضيف بأن أديان الشرق تهتم بتحقيق الاستنارة لعدد قليل من الأفراد أكثر منها بالمجتمع ككل، من منطلق أن هذه القلة ستصبح في المستقبل هي المجتمع بأسره[2]. وإن كان آلان واتس يقصد بكلامه هنا بوذية الزن، إلا أنها تصدق على الطاوية بشكل كبير، لأنه يفسر انعزالية الطاوية نوعا ما، وغياب أيضا البعد التبشيري في الطاوية وتقوقعها على الذات، وهو بعدٌ غائب في الثقافة الصينية عموما[3].

---

[1] واتس، آلان– روح زن– تر: سلام خيربك– دار الحوار، سورية– ط1، 2015– ص 121.

[2] المرجع السابق– 124

[3] See: Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – p 220

عموما، وفي المحصلة، تحمل الطاوية محبة ونفع الآخرين، كما "تحمل أفكارًا متساوية في الرحمة والنية الحسنة بين مختلف الأقارب...وكل هذه الأفكار هي تفضي إلى علاقات منسجمة بين الفرد والآخر وبين الإنسان والمجتمع" [1].

[1] Ibid, p 220

الفصل الثالث:

الآخر في الديانة البوذية الصينية

المبحث الأول: الديانة البوذية، نشأتها وتطورها

المطلب الأول: نشأة الديانة البوذية وأبرز معتقداتها

أولا: نشأة الديانة البوذية

ثانيا: أبرز معتقداتها

المطلب الثاني: أنواع البوذية

المبحث الثاني: البوذية الصينية ومدارسها وانتشارها

المطلب الأول: انتشار الديانة البوذية في الصين

المطلب الثاني: تكيف البوذية مع الفكر الصيني

المطلب الثالث: مدارس البوذية الصينية

المبحث الثالث: موقف الديانة البوذية من الآخر

المطلب الأول: الآنا/ الذات في البوذية

المطلب الثاني: الآخر باعتباره موضوعا للرحمة والشفقة

المطلب الثالث: الآخر باعتباره موضوعا للتبشير

الفصل الثالث: الآخر في البوذية الصينية

يستعرض هذا الفصل الديانة البوذية التي تعد أحد الأركان الثلاثة في الفكر الديني الصيني، بدءا من نشأتها وأنواعها وأبرز معتقداتها. ثم يتناول لمحة عن انتشارها في الصين وعملية تكيفها مع الفكر الديني الصيني وتشكيل ما يعرف ببوذية صينية متلائمة مع البيئة والثقافة الصينية، وعرض أهم مدارسها، الأمر الذي من شأنه أن يبين تمايز البوذية الصينية عن البوذية الهندية ويعني بالتالي سيطرة محددات على التصور البوذي الصيني مختلفة نوعا ما عن تلك التي تتحكم في البوذية الهندية. ثم يدرس الفصل الآخر في نصوص البوذية الصينية وبلورة موقف بوذي صيني منه.

المبحث الأول: الديانة البوذية، نشأتها وتطورها

تعد البوذية ديانة أجنبية وليست من الديانات الصينية الأصلية مثل الكونفوشيوسية والطاوية، وتعود هذه الديانة –الهندية الأصل والنِشأة –إلى بوذا، وفي هذا المبحث تعريفٌ لنشأتها وأبرز معتقداتها.

المطلب الأول: نشأة الديانة البوذية وأبرز معتقداتها

أولا: نشأة الديانة البوذية

تنسب البوذية إلى مؤسسها بوذا، والاسم الحقيقي له هو غوتاما سيدهارتا(gautama Siddhartha) ، من قبيلة الشاكيا، ولد عام 624 ق.م ويرد التضارب حول سنة وفاته فهي عند السيريلانكيين عام 543 ق.م و549 ق.م عند الصينيين واليابانيين، أما الدراسات الأكثر حداثة فتشير إلى أن مولده يقع بين عامي 558 ق.م و 540ق.م ووفاته 480.ق.م. ويقال إنه بوفاته

دخل حالة النرفانا من أجل مساعدة الآخرين، ومن تلك اللحظة بدأ تاريخ البوذية[1]. وقد تنازع أتباعه على رماده عندما حرق جثمانه، وخلصوا في النهاية إلى توزيعه على ثمانية أجزاء (الرقم المقدس عند البوذيين)[2]. وبعد وفاته، تشكلت أول مجموعة بوذية وحملت اسم سانغا أي الجماعة الرهبانية، وعدت النواة الأولى للجوهرات الثلاث (بوذا، الدارما او التعاليم، سانغا أو التنظيم الرهبني)، و"كل بوذيي العالم أيا كان ولاؤهم ينتمون إلى هذه العناصر الثلاثة التأسيسية"[3].

يعود انتشار البوذية وترسيخها إلى الملك الكبير أسوكا Ashoka (269–232 ق.م) فقد كانت جهوده في التبشير كبيرة وقام بنشر تعاليم بوذا الذي ضمن له سلما على أراضي مملكته[4] . أما الحقيقة الأكثر أهمية فيما يخص نشأة البوذية، هي حقيقة إنها حركة إصلاح ديني وفلسفي للديانة الهندية هندوسية، إذ عدّت تعاليم بوذا ثورة على الهندوسية، على عدة مستويات:[5]

- قيدت الهندوسية الإنسان عبر نظام التناسخ، فلم يكن له قدر من الحرية في السيطرة على مصيره، الأمر الذي تباينت فيه البوذية إذ منحته قدرا من الحرية والمسؤولية (عندما اعترفت بإمكانية بلوغه البوديساتفا[6] Bodhisattva).
- ظهرت الهندوسية كديانة قومية وعنصرية، ساهم في ذلك نظامها الاجتماعي الطبقي، بينما أضافت البوذية بعدا عالميا ووسعت حدود الخلاص ليشمل الجميع.
- ربطت الهندوسية الإنسان في نظام طبقي اجتماعي لا فكاك منه، فرفضته البوذية.

---

[1] لفنسون، كلود ب– البوذية– ت: محمد علي مقلد– دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت– ط1، 2008م–ص 46

[2] المرجع السابق– ص 62–63

[3] المرجع السابق–ص 48

[4] المرجع السابق– ص 61

[5] حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– ص78

[6] تعني كائن اليقظة.

يُضاف إلى ذلك، أنها ثمّنت المسؤولية الفردية ودورها في تأمين حياة كريمة ومتناغمة مع جميع الكائنات الحية[1]. أو كما تقول آن شنغ عن كون البوذية "تتجاوز تحديدات الطقوس الفيدية، وعقلانية الاوبانيشاد ومجتمع الطبقات الدينية ومع ذلك فهي تشتمل على بعض مكونات الفكر الهندي من مثل مفاهيم الكارما والبعث التي تشكل أسس نظرية تقول بأن كل كائن من خلال حياته السابقة يحدد ما سيكون عليه في حياته التي ستأتي لاحقا"[2] .

وعلى الرغم من هذه الثورة على الهندوسية، إلا أن البوذية "لا تختلف في جوهرها عن الهندوسية إنما هي مجرد تفسير جديد لقضية الشقاء الإنساني، وتصور جديد لكيفية القضاء على المعاناة الإنسانية اختلفت فيه البوذية بخروجها على بعض التصورات الهندوسية"[3] .

ومن مسقط رأسها الهند، حظيت البوذية بانتشار واسع في البلدان المجاورة ثم امتد إلى بقية العالم، واليوم وجدت طريقها إلى الغرب أيضا ومنذ القرن العشرين. ولعل إحدى أسباب الانتشار هو اتسامها بالوضوح –على عكس الطاوية على سبيل المثال– فـ " لا يوجد تعليم سري أو معاني خفية، لقد تم شرح وتعليم كل شيء بوضوح وصراحة" كما تقول النصوص البوذية[4].

وربما تُعلّل قوة البوذية بقدرتها على التكيف ومقاومة الضغوط وتجديد نهوضها كما يرى كلود لفنسون؛ فبعد محاربة البراهمانيين وعدهم لها هرطقة من الهرطقات واختفائها –نتيجة لذلك– من بلدها الأم، استطاعت التسلل إلى رحمها الأصلي فيما بعد، إضافة إلى بلدان أخرى نشطت فيها أحيانا وخفتت في أحيان أخرى، ومن مظاهر تكيفها أنها غزت شعوبا كشعوب التبت والمغول

---

[1] لفنسون، كلود ب– البوذية– ص 45

[2] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 424

[3] حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– ص 76

[4] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ت: رعد عبد الجليل جواد– دار الحوار، سوريا– ط2، 2009م– ص 24

الذين أقلموا التعاليم البوذية على طريقتهم[1]، "وتلونت بألوان الأماكن التي مرت بها ودخلت في حياة الناس وصارت جزءا من عاداتهم وتقاليدهم"[2]

كما أن الارتباط الذي حدث بين البوذية وعلم النفس الإنساني الغربي منذ عقود طويلة، سمح بانتشارها في الغرب، وهذا الارتباط قد يكون إحدى القنوات التي ستؤدي بالبوذية إلى أن تصبح عرفا سائدا في الثقافة الغربية[3]، لاسيما بوذية الزن التي لاقت انتشارا واسعا في الغرب، والتي أصبحت في التداول الغربي الشائع مرادفا لعبارة "cool" و "relax" اللتان تعنيان الاسترخاء[4] .

ثانيا: أبرز معتقداتها

تعد الحقائق الأربع النبيلة Catvari aryasatyana جوهر البوذية، وهي حقائق أدركها بوذا بنفسه وأفنى حياته في رفع الجهل عن الناس وتعليمه إياهم. لقد توجه بوذا نحو العالم بالتأمل العقلي العميق الذي قاده إلى أس المشكلة[5]، وبالتالي قدم فلسفةً تتعامل مع جذر المشكلة لا أعراضها، وهو في هذا يشبه منهج نظر الطاوية التي رأت بأننا إذا أردنا توجيه الجدول فعلينا جعل النبع ينضب أولا[6] فقد أفضى تأمل بوذا إلى التفكير في المعاناة، والكشف عن أربعة جوانب من جوانبها: طبيعتها، وأصلها، ونقطة إيقافها، والطريق المؤدي إلى ذلك.

---

[1] لفنسون، كلود ب- البوذية- ص 99

[2] المرجع السابق- ص 85

[3] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ت: صفية مختار، م: هاني فتحي سليمان- مؤسسة هنداوي، القاهرة- ط1، 2016م- ص 140

[4] تولا-بريس، جان لوك- فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة- ت: ثريا إقبال، م: فريد الزاهي- هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي- ط1، 2011م- ص 7

[5] يذكر في تعاليم بوذا: " وإذا تمعن المرء جيدا بجميع الحقائق فسوف يقتنع أن أس المعاناة تكمن الرغبة". انظر: كيوكا، بوكيو ديندو- تعاليم بوذا- ص55

[6] د، م- لا اسم له متون الطاو- ص 217

وتعريف هذه الحقائق كما ورد في بعض نسخ الدهارماكاكرا كالآتي[1]:

- طبيعة المعاناة– الحقيقة النبيلة للمعاناة: الولادة معاناة، والتقدم في العمر معاناة، الشيخوخة معاناة، المرض والموت والحزن والرثاء والألم واليأس والأسى معاناة، وكذا العيش مع من لا نحب، الفراق عمن نحب، عدم الحصول على مبتغانا كل ذلك معاناة.
- أصل المعاناة– الحقيقة النبيلة لأصل المعاناة: وهي الشهوة التي تجدد وجودنا، والرغبة واشتهاء الملذات الحسية وإشباع الشهوات.
- توقف المعاناة– الحقيقة النبيلة لتوقف المعاناة: وهي توقف الشهوات الحسية عبر التخلي عنها والتحرر منها.
- الطريق المؤدي إلى وقف المعاناة– الحقيقة النبيلة للطريق الذي يؤدي إلى توقف المعاناة: وهو طريق بثماني شعب، وتشمل: الرؤية الصحيحة، العزم الصحيح، الكلام الصحيح، الفعل الصحيح، العيش الصحيح، الجهد الصحيح، الوعي الصحيح، والتأمل الصحيح.

لقد أوضح بوذا أن اتباع الطريق ذي الشعب الثمانية، يحقق أمرين: المعرفة الصحيحة أو البصيرة، والتحرر الصحيح أو الانعتاق. واجتماع الأمرين يجعل الإنسان يحوز الحكمة الصحيحة، و"هي رؤية الأشياء على حقيقتها بالتجربة المباشرة وليس كما تبدو، أو كما يريدها الممارس أن تبدو"[2].

ودون الخوض بتفصيل كبير، مع تحري عدم التسطيح والاختزال، تتمحور الديانة البوذية حول هذه الحقائق الأربع، فقد تصدى بوذا لمشكلة المعاناة التي ألمت بتفكيره كثيرا وهو يتأمل العالم، في كل شيء معاناة، لكن كيف نوقفها؟ لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال قبل البحث عن

---

[1] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– دار الشروق، الأردن– ط1، 2016م– ص 488–489

[2] المرجع السابق ص 79–80

مسبباتها، فما هو سبب المعاناة إذن؟ وضع بوذا الشهوة على رأس مسببات المعاناة، فنحن عندما نرغب بشيء نتعلق به، وإذا تعلقنا به أصبحنا أسرى له بحيث نحزن عند فقدانه. وما دمنا حددنا سبب المعاناة، سيكون حلها بطبيعة الحال هو التصدي للرغبة والشهوات، عبر ثماني طرق نبيلة.

وتكتمل صورة هذه المعتقدات البوذية الأساسية بمعتقدات أخرى ترتبط بها، مثل مفهوم النيرفانا(Nirvana) (الذي يعني الإطفاء أو الإخماد)، وتعني إخماد ثالوث الطمع والكراهية والهم المؤدي إلى الميلاد المتكرر[1]. إلى جانب معتقدات أخرى كالكارما (Karma) التي تفيد بأن كل عمل سيصحب رد فعل، أو نتائج كارمية بحسب نوع العمل، فإذا كان العمل خيّرا ستكون النتيجة خيرة، وإذا كان العمل سيئا سيكون له نتيجة سيئة[2]. وهذا المعتقد موروث عن الهندوسية لكن البوذية أعادت تفسيره بما يتفق مع تعاليم بوذا، وخالفت الهندوسية في مادية الكارما، ورأت بأنها قوة سيكولوجية وليست مادية[3]، وهو "يفهم بصورة عامة كمبدأ في الثواب الأخلاقي، إذا كان لكل سبب نتيجة فإن حياة الفرد ليست إلا حصاد ما كان قد زرعه خلال حالات الوجود السابقة حتى لو امّحت ذكراها"[4]

المطلب الثاني: أنواع البوذية

لم تبق البوذية على صورة واحدة، إذ تعددت المذاهب البوذية نتيجة الانقسامات التي تعود إلى ما بعد قرن من وفاة بوذا. وُيعزى السبب إلى انتشار البوذية إلى بقية أجزاء الهند وخارج الهند، فقد اصطدمت البوذية بأفكار وأراضٍ جديدة فرضت تحدياتها على البوذية، واستدعت استجابة

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص66

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 363

[3] حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– ص 86

[4] لفنسون، كلود ب– البوذية– ص 55

منها، سواء بالتمسك بالطرق القديمة، أو التغير لمحاولة التكيف مع الأفكار الجديدة؛ الأمر الذي أحدث ما يسمى بالانقسام الكبير، وظهر عبره طائفتان؛ سميت الطائفة الأولى "الأقدمين" (ستافيراس) والثانية طائفة "الجمعية العامة" (ماهاسانجيكاس). وتبع هذا الانقسام انقسامات فرعية اندثرت العديد منها باستثناء مذهب التثيرافادا الذي تعود أفكاره إلى الأقدمين[1]، وساهم تراث تلك الطوائف الأولية في تشكيل حركة جديدة ثورية أصبحت معروفة باسم ماهايانا.[2]

تلا ذلك الانقسام انقساماتٌ أخرى أهمها الذي أدى إلى ظهور مجموعتين بارزتين شكلتا لاحقا ما يسمى بالنيهايانا[3]Nihayana (المركبة الصغرى) والماهايانا Mahayana (المركبة الكبرى)، وتعني يانا yana أداة النقل أو العبّارة وفيها دلالة على زعمهم نقل الناس إلى شواطئ الاستنارة[4] وانتشرت الماهايانا في كوريا، اليابان، الصين والتبت، أما الهينايانا فوجدت في بلدان جنوب آسيا مثل ميانمار (بورما) وتايلاند، وكمبوديا ولاوس[5] .

وقد أطلق فريق الماهايانا هذا الاسم على حركتهم التي تعني المركبة الكبرى كما رأينا، مما ألصق بالفريق الآخر اسم النيهايانا وما تعنيه من المركبة الصغرى، إلا أن أصحاب هذا الفريق فضلوا اسم التيرافادا Theravada والتي تعني "طريق الأسلاف" ورفضوا الاسم الآخر وعدوه اسما دافعه الحسد[6] .

---

[1] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 21–22

[2] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص71–72

[3] يشيع استخدام مصطلح "هينايانا" Hinayana لهذه المدرسة، أو الثيرافادا.

[4] سميث، هوستن– أديان العالم– ص 195

[5] المرجع السابق– ص202

[6] المرجع السابق– ص 195، راجع: الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– 641–642

ولم تكن هذه التسمية التي تشير إلى طريق الأسلاف من قبيل النافلة، إذ يكشف هذا الاسم عن فوارق جلية بين الفريقين، فآراء فريق النيهايانا (أو التيرافادا) متوافقة مع آراء بوذا المسجلة في أقدم النصوص البوذية (قانون بالي)، وقد عبر الماهايانا عن كونهم أكثر توافقا مع البوذية الأصلية لما ادعوا أن التعليم الذي جسده بوذا في حياته أكثر عمقا من ذلك المكتوب في قانون بالي، وادعوا أيضا أن بوذا لم يبق في حالة النيرفانا التي وصل إليها، بل عاد مكرسا نفسه للآخرين، وأن أصحاب النيهايانا لا يفهمون رسالته كما يجب[1] .

كما ثمنت الماهايانا من الرحمة والشفقة ورأت بأنها أهم صفة من صفات الاستنارة، "وحاججت بأن طلب الاستنارة لأجل الاستنارة ذاتها ولأجل الذات لا يعدو أن يكون تناقضا في الكلام. وبالنسبة إليهم، الكائنات البشرية أكثر اجتماعية منها فردية، والحب أعظم فضيلة في هذا العالم"[2].

لقد فرق الراهب الصيني تشوان زانغ xuanzang بين الماهايانا والهينايانا قائلا: "كلاهما يتبنى الفينايا نفسها، ويشتركون في منع المخالفات الخمس، وممارسة الحقائق الأربع- كاتفاري ارياساتيانا النبيلة، أولئك الذين يبجلون البودهيساتفا وقرأوا الماهايانا سوترا يدعون بأتباع عقيدة الماهايانا بينما أولئك الذين لا يؤدون هذه يدعون بأتباع عقيدة الهينايانا"[3].

---

[1] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 195-196

[2] المرجع السابق- ص 195

[3] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 641-642

كما تركزت الاختلافات بين هذين الفريقين في عدة أمور ملخصة في النقاط الآتية: [1]

- رفضت التيرافادا وجود آلهة أخرى تساعد الإنسان في تخطي مصاعبه، لذا اعتقدت أن الاعتماد الأكبر والوحيد في تحقيق التقدم هو على الذات أو الجهد الذاتي. أما الماهايانا فرأت أن هناك قوة لا محدودة في الكون تؤثر علينا وتدفعنا باتجاه هدفنا، لذا آمنت أن مصيرنا مرتبط بالكون كله وأن الاعتماد لا يقف على ذواتنا فحسب.
- اعتقدت التيرافادا أن الرحمة والشفقة ثمرة للحكمة والبصيرة، بينما خالفتها الماهايانا في أن الرحمة والشفقة (كارونا Karuna) ليست ثمرات أو نتاج للحكمة بل ينبغي إعطاؤهما الأولوية على الحكمة.
- ترى التيرافادا أن جماعة الرهبان (السانغا) تقع في قلب هذه العقيدة، ويحظى الرهبان وأديرة الرهبان باحترام بالغ[2]، أما الماهايانا فتهتم بعوام الناس غير الرهبان (العالمانيين المدنيين كما تسميهم المصادر)، والرهبان والكهنة عندهم يحظون بحياة دنيوية عادية حيث يتزوجون ويخدمون في المجتمع. كما أعطت الماهايانا المرأة والناس العاديين إمكانات روحية أعلى.
- النموذج الأعلى بالنسبة للتيرافادا هو الأراهات[3] (أي السالك الذي وصل للكمال) صاحب السعي المنفرد نحو النيرفانا، أما عند الماهايانا فالنموذج الأعلى هو للبوديساتفا Boddhisattva (شخص جوهره ساتفا واكتمل بالحكمة–بودهي) الذي وصل للنيرفانا

---

[1] سميث، هوستن– أديان العالم– ص 196–201

[2] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 22

[3] تعني حرفيا "المستحق الذي تغلب على أهوائه" أو "قاهر العدو الذي يسعى إلى الوصول إلى النيرفانا (السعادة القصوى) عبر ذاته" انظر: المرجع السابق–ص 22

لكنه تخلى عن أنانيته في الوصول للاستنارة وقرر مساعدة الآخرين لجعل النيرفانا متاحة للجميع.

- هناك اختلاف في النظرة إلى بوذا، تعتقد التيرافادا أن بوذا معلم ومجرد رجل وكائن بشري، بل وهذا هو الذي يشجع أتباع التيرافادا على تحقيق الاستنارة الذاتية، فما دام بوذا يستطيع وهو بشري فإنهم يستطيعون أيضا، أما الماهايانا فلا يكتفون ببشرية بوذا بل هو مخلص العالم[1].
- بقيت التيرافادا محافظة على نصوص شريعة بالي القديمة، أما الماهايانا فتحررت منها وقبلت نصوصا غيرها ومنحتها الوثوقية[2] ومنحتها حجية شبيهة بحجية نصوص شريعة بالي (التي تعترف بها أيضا)، وكانوا أقل صراحة من التيرافادا في تفسير قواعد السلوك.

وكما يلاحظ، فإن الماهايانا تحررت من جلباب التيرفادا التي باستطاعتنا أن نسميها بالأصولية، وقد ظهر التحرر على مستوى تصورها عن الكون وبوذا، أو على مستوى تفعيلها لقيم الرحمة والشفقة. إلى جانب موقفها من الأرهات التي تجاوزته إلى نموذج البوديساتفا، وهي بذلك تنتقل من الخلاص الفردي إلى الخلاص الجماعي وإنقاذ الآخرين. يترافق هذا مع انتقالها أيضا من التركيز على الجماعة الرهبانية المنظمة إلى عموم الناس العلمانيين.

---

[1] يؤله الماهايانا بوذا، بسبب افتراضهم أن كائنا رحيما مثل بوذا من غير الممكن له أن يعزل نفسه عن الآخرين، واعتقدوا بأنه ما زال موجودا في مكان ما، منشغلا بالعمل من أجل سعادة الكائنات كما كان يفعل وهو في الأرض. انظر: كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 73

ويلاحظ هنا مركزية مفهوم الرحمة والشفقة واللا أنانية، وتأثيرها على المعتقدات الكبرى في الماهايانا.

[2] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism- Editor(s): James D. Wright- International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences – Elsevier – Second Edition, 2015, 888

وأخيرا وليس آخرا، تحررت الماهايانا من النصوص المقدسة، أي مما يدعى قانون بالي (الذي كتب بالسنسكريتية ويُنسب إلى بوذا) إلى السوترات الخاصة بها والتي لا يمكن نسبتها إلى بوذا بسهولة، مع ما يظهر إنها من عمل عدة أشخاص. وقد عمل التصور الكوني الجديد الذي جاءت به الماهايانا على الادعاء بأنه المؤلف الروحي لها بلا شك إن لم يكن المؤلف البشري، وأن حكمته حلت فيه[1] .

ومع الماهايانا، جرى تفسير بعض القواعد الصارمة في البوذية الأولى على أنها مؤقتة وليست مطلقة، والنظر إليها على أنها إرشادات تناسب الأشخاص في المرحلة التمهيدية –أثناء رسالة بوذا– ولا تتصف بصفة الإطلاق، وبالتالي لا تتسم بالإلزام، الأمر الذي سمح لرهبان البوديساتفا أن يوسعوا قدر الحرية والمرونة الأخلاقية في التعاليم لصالح إنقاذ كل البشر، عوض البقاء في دائرة تلك التعاليم التي سجلت العديد من النصوص تذمر البوديساتفا منها واعتقادهم بأنها تحول دون تنفيذ مهمتهم.[2]

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 75

[2] المرجع السابق– ص 124–125

المبحث الثاني: البوذية الصينية ومدارسها وانتشارها

لعوامل كثيرة، منها عالمية الرسالة، وسهولة التكيف، انتشرت البوذية إلى خارج الهند وفي بلدان عديدة، ومنها الصين. وما إن وصلت إليها حتى تفاعلت معها، مشكّلة بوذية ذات خصائص صينية أو بوذية صينية نورد خلفياتها فيما يلي.

المطلب الأول: انتشار الديانة البوذية في الصين

دخلت البوذية إلى الصين من الهند في منتصف القرن الأول الميلادي، في وقت كانت فيه الكونفوشيوسية هي السائدة[1]. ويحكى في هذا الصدد[2] ما شاهده الامبراطور مينغ (58-75م) من حلم يظهر فيه إله ذهبي يطير أمام قصره، وقيل له بأنه بوذا، فأرسل مبعوثين باتجاه الغرب لمعرفة المزيد عن ذلك، ونظرا لاهتمامه بها بنى دير الحصان الأبيض في العاصمة لويانغ، وقد رجع المبعوثون الذين أرسلهم مينغ بسوترا مؤلفة من 42 مقطعا وشُرع في لويانغ إقامة مركز للترجمة أشرف عليه رهبانٌ أجانب ترجموا النصوص وساهموا في نشر البوذية في الصين[3].

إلا أن ازدهارها جاء لاحقا في القرن الرابع الميلادي، في عهد سلالة سوي Sui وتانغ tang (589-906م)، وقد أثبتت تقدما مؤقتا على كل من الطاوية والكونفوشيوسية[4]. وجاء القبول الصيني للبوذية إثر ظروف شهدت تدهورا سياسيا وعسكريا واجتماعيا، جعل من استخدام الدعاية

---

[1] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 91-92

[2] يشكك بعض الباحثين في هذه الرواية ويقول بأنها ليست رواية تاريخية موثوقة ويقول بأنه تم تداولها لإضفاء الشرعية على دخول الديانة الجديدة إلى الصين. انظر:

Sen, Tansen- The Spread of Buddhism to China: A Re-Examination of the Buddhist Interactions between Ancient India and China - China Report, vol. 48, no. 1-2, Feb. 2012, p 12-13

[3] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص 432-433

[4] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 389

البوذية أداةً لإبقاء الشعب المستعبد والكادح على حاله دون أن يتحرر خصوصا بعد تعرضه للاضطهاد والقمع في أواخر أسرة هان الشرقية، بالإضافة إلى الرغبة في تشديد قبضة الطبقة الحاكمة الإقطاعية على الحكم باستخدام البوذية[1].

متمثلا في غياب الفضائل الكونفوشيوسية التقليدية، وتزامن أيضا مع انسحاب الطاوية الجديدة neo-daoist مما خلّف فراغا روحيا جاء لصالح البوذية[2] فالبوذية قدمت إجابات حول أسئلة الآخرة والموت وهذه الأسئلة تجاهلتها الكونفوشيوسية. كما ساهم ساهمت ظروف التدهور السياسي في عهد أسرة هان .

وينقسم تطور البوذية إلى أربع مراحل وهي[3]:

- المرحلة الأولى: منذ نشأتها في القرن الأول الميلادي وإلى سقوط سلالة هان 220 م. اتسمت بوجود البوذيين الأجانب وحصل فيها ترجمة للنصوص وتأسيس عدة أديرة، كان تأثير البوذية في هذه المرحلة محدودا وقليلا.
- المرحلة الثانية: من 320 م وتميزت بترجمة عدة نصوص للبوذية ونصوص آسيا الوسطى وانتشرت حينها التعاليم البوذية. مع القرن الخامس صار هناك ملايين من البوذيين الصينيين وتقريبا 5000 دير، ولما تحول الامبراطور وو wu (502-549) إلى البوذية ورعاها رسميا صارت متساوية في المكانة مع الكونفوشيوسية والطاوية، ومعترف بها مثلهما.

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 333-334

[2] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية - ص 391

[3] المرجع السابق- ص 528-527

- المرحلة الثالثة: منذ توحيد الصين تحت حكم سلالة سوي (581–618) وتنتهي باضطهاد تانغ (618–907) للبوذية في 845م، في هذه المرحلة مدارس البوذية الصينية صارت أكثر تأثيرا مثل الأرض الطاهرة– تيانتاي– هوايان– تشان.
- المرحلة الرابعة: بدأت بالاضطهاد الرسمي للبوذية في 845م وانحدرت البوذية لاسيما مدارس هوايان وتيانتاي وفي سلالة سنغ (960–1279) ازدهرت بوذية الأرض الطاهرة وتشان.

ومن الناحية التاريخية، شهدت العلاقة بين البوذية والديانات الأخرى صعودا وهبوطا، فبعد فترات التفكك التي شهدها سقوط سلالة هان 220م وضعف الكونفوشيوسية، تقدمت البوذية سريعا إلى جانب الطاوية التي ازدهرت هي الأخرى خصوصا بعد غزو الهون Huns في حوالي 317م. ودعمت البوذية في الشمال من قبل الحكام الجدد (الذين حلوا محل البلاط الامبراطوري الذي فر إلى الجنوب بعد غزو الهون) وذلك من أجل إضعاف الكونفوشيوسية التي قاومت الحكام الجدد، وازدهرت حركة ترجمة النصوص الهندية برعاية ملكية. أما في الجنوب الذي ضعفت فيه الكونفوشيوسية أيضا، بالموازاة مع صعود الطاوية، كانت البوذية قد بدأت تجد موضع قدم لها هناك لاسيما وأن الجنوب آنذاك عرف حياة فكرية مشجعة للأفكار والطرق الجديدة في التفكير. ومع القرن الخامس الميلادي، توفرت كل النصوص الهندية في الصينية، وفي البداية كانت المدارس الهندية متشابهة بالنسبة للصينيين، لكن ومع الوقت بدأوا يستوعبون التباينات بينها، وسعوا إلى فهمها، وكان من نتائج عدم الفهم الكامل أن تقنيات التأمل البوذية كانت تُقدّم ملحقةً مع التقنيات

الطاوية لنيل الحكمة والخلود، ووُجدت قراءات طاوية للبوذية أساءت فهمها إلا إنها قُبلت ومثلت دعما كبيرا لهذه الديانة الجديدة[1] .

مع دخول البوذية للصين، بدا أن البوذية تتعارض مع الفلسفة الأخلاقية الكونفوشيوسية التي تنظر إلى الإنسان على أنه كائنٌ حيٌ له شؤونه الإنسانية الواضحة وله سلوكٌ يوميٌ معتادٌ يجب أن يُنظَّم أخلاقيا وفق مبادئ أخلاقية. أما البوذية فتركز على الموت لا الحياة وتنكر حياة العالم الدنيوية وتعتبرها معاناةً وشقاءً، وتعالج هذا الشقاء بالهجر للدنيا والفناء في النيرفانا، فالكونفوشيوسية وجهتها دنيوية وتركز على كيفية السلوك الدنيوي وتنظيم هذا السلوك وفق مبادئ أخلاقية تدعوها "طرق الحكماء أو طرق القدامى"[2].

حاولت البعثات البوذية تقديم مفاهيمها إلى الصينيين على أنها مفاهيم علم نفسية وميتافيزيقية عميقة لم تُستكشف بعد من قبل حكماء الصين، لكن الصينيين لم يظهروا استعدادا لتغيير فلسفة نظامهم الاجتماعي الذي وضعته الكونفوشيوسية، "لهذا السبب فإن الصين قللت من أهمية المقترحات السياسية لبوذا وأخذت من لبها عناصرها الروحية النفسية، مع ألوانها الكونية الإضافية"[3] .

المطلب الثاني: تكيف البوذية مع الفكر الصيني

يقول داميان كيون:" ولو عَلّمنا تاريخ انتشار البوذية في الثقافات الأخرى درسًا، فإن هذا الدرس يتمثَّل في أنه عند التقاء البوذية مع الثقافات الأخرى سوف يولد نوعٌ جديدٌ ومميزٌ تمامًا من

---

[1] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 528-530

[2] حسن، محمد خليفة- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة- ص 119-120

[3] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 203

البوذية"[1]، فقراءة الشريعة البوذية dharma "لا تتم بالطريقة ذاتها إذا كان المرء هنديا أو صينيا أو من بلاد التبت.."[2]، وهذا ما حدث في حالة الصين، فدخول البوذية الهندية إلى الصين وتطورها فيها، جعلنا أمام بوذية بسمات صينية متأثرة بالبيئة الثقافية والفلسفية للصين.

كما رأينا سابقا، كانت حركة البوذية العلمية في المراحل الأولى من وجود البوذية في الصين تتم عبر رهبان أجانب ترجموا الكلاسيكيات البوذية، بينما تطورت البوذية في حقبة سوي وتانغ لما ظهر هناك رجال دين صينيين ألفوا الكتب وعكفوا على شرح المعاني البوذية أكثر من العبارات، ثم مثلت المرحلة الأخيرة تكامل الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية، أو اندماجها[3].

ومن الناحية التاريخية، عند وصول البوذية إلى الصين، قوبلت من قبل الشعب الصيني باعتبارها نسخة أخرى –أجنبية– من الطاوية، ومع الوقت بدا أن التشابهات بين الديانتين في تزايد[4]. وأُلحقت تقنيات التأمل البوذية ضمن تقنيات الطاوية المساهمة في نيل الحكمة والخلود[5] .

وقد بدا أن هناك سوء فهم في البداية لهذه الديانة الجديدة، وقد كان داو آن 312–385 (Dao An) كان من المفكرين البوذيين الصينيين الذين تنبهوا إلى هذا "فقد أشار إلى أن استعمال مصطلحات طاوية شائعة لمفاهيم البوذية جعل من هذه المفاهيم الأجنبية الصعبة ليست أكثر استيعابا وقبولا وحسب، بل شوه المفاهيم البوذية الأصلية أيضا مثلا نرفانا ترجمت إلى ووي

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 148

[2] لفنسون، كلود ب– البوذية– ص 101

[3] Jiyu, Ren –The Characteristics of Chinese Buddhism– Contemporary Chinese Thought– v 41, n 4. 2010, p 40–42

[4] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 528

[5] المرجع السابق، ص 529

(اللافعل) وهي ترجمة جعلت هدف نرفانا جذابا للصينيين لكنها فقدت الفكرة البوذية عن التحرر من المعاناة"[1] .

ومن أشكال تداخل البوذية مع الطاوية هو أن المصب الذي يصب فيه التأمل البوذي هو نفسه المصب الذي يصب فيه الحكمة الطاوي، وهو مبدأ اللافعل، وقد أثمر هذا التفاعل عن مدارس بوذية صينية مثل التشان[2]، وقبل ذلك، تم مزج "الأتمان" أو المطلق بالطاو المطلق، والبودها بالحكيم الأكبر لاوتزو[3]، أي أن كلا من الصورة البوذية يقابلها صورة طاوية تعد صورة مماثلة لها.

إضافة إلى مبدأ "الفراغ" الذي سيأتي تناوله، فمناقشته من قبل المثقفين سهلت من استقبال الصينيين للفلسفة البوذية وساهم في تطورها خلال سلالة سوي وتانغ[4]، وهو مبدأ نوقش في إطار الفلسفة الطاوية، " إلا أنه على الرغم من أن التعاليم الطاوية كانت غير منظمة وأكدت على الهدوء والإلهام، فقد قدمت البوذية إطارا فلسفيا منهجيا وتراثا من النصوص لدراستها. وراق هذا الجانب من البوذية للصينيين بسبب حبهم للدراسة والتعلُّم، وبعد فترة أصبحت البوذية ثالث "الأديان الثلاثة" للصين"[5].

---

[1] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 529-530

[2] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 93

[3] السقاف، أبكار- الدين في الهند والصين وإيران- آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة- ط1، 2018- ص 175-176

[4] Guang, Xing- Buddhist Impact on Chinese Culture- Asian Philosophy- V 23, n4. 2013. p 308

راجع:

Tsai, Chen-feng 蔡振豐 -Zhu Xi's Grasp of Buddhism and its Limitations- Contemporary Chinese Thought- v49, n3-4, 2018. P 191

[5] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 93

بالنسبة للكونفوشيوسية، فقد لحق التعارضُ علاقتَها بالبوذية، حيث عدت الكونفوشيوسيةُ الأسرةَ أساس المجتمع في حين دعت البوذيةُ الأبناءَ لترك عائلاتهم من أجل التنوير[1]، كما كان على البوذية أن تدافع عن العزوبة ضد الحجج التي قالت بأنها تقوض المجتمع[2].

على الجانب الآخر، بدا أن الطاوية جاءت بأجوبة على الأسئلة التي تجاهلتها الكونفوشيوسية، خصوصا الميتافيزيقية، وظهر أن البوذية تملك إجابات حول الموت والحياة الآخرة لارتباطها بمسألة الأسلاف التي يحترمونها، "وبذلك في حين تقّبل الكثير من الصينيين الكونفوشيوسية باعتبارها دليلا موثوقا لهذا العالم فإنهم التجئوا إلى البوذية باعتبارها دليلا لعالم الآخرة"[3] .

وإحدى أهم السمات الراسخة في البوذية الصينية هو رفعها من قيمة العمل مهما كان وضيعا، ما يعني في المقابل تخليا –من بوذية التشان على الأقل– عن النظام البوذي القديم في طلب الصدقات، وقد عبر سوزوكي عن ذلك بالقول: "إن واحدا من الإسهامات العظيمة التي قدمها الصينيون للبوذية هي فكرتهم عن العمل، ذلك أن أول جهد واع لترسيخ العمل بوصفه وجها من أوجه البوذية قد بُذل منذ حوالي ألف عام من قبل هاياكوجو الذي أسس نظاما للأديرة الزنية مميزا عن المؤسسات البوذية الأخرى.."[4] يشير سوزوكي إلى أن هاياكوجو أعلى من قيمة العمل فانعكس

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 92 وراجع:

Xing, Guang–THE TEACHING AND PRACTICE OF FILIAL PIETY IN BUDDHISM– Journal of Law and Religion –V 31, n 2, 2016

Schopen, Gregory– Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side– T'oung Pao. Second Series – V 70, 1984, pp. 110–126

[2] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism–p 889

[3] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 92–93

[4] سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ت: ثائر ديب، تقديم وفيق خنسة– دار الحوار، سوريا– ط2، 2007م– ص 166

لاحقا على معابد زن (تشان) وأديرتها التي تتسم بالنظافة وحسن الترتيب، ويضيف سوزوكي مشيرا إلى دور الثقافة الصينية "ولعل روح العمل هذه أن تكون مغروسة بعمق في عقول الصينيين منذ القدم"[1] .

حصل تداخلٌ كبيرٌ بين البوذية وديانات الصين نراه على أرض الواقع، فكشيتيغاربها الذي يعد بوديساتفا له مكانة كبيرة في البوذية، توجد له اليوم صورٌ في المعابد البوذية والطاوية في هونغ كونغ بين الجماعات الصينية المغتربة[2] .

المطلب الثالث: مدارس البوذية الصينية

عند دخول البوذية الهندية إلى الصين، دخلت كل المدارس البوذية الفلسفية باختلافها، إلا أنها لم تصمد كلها، فالذي صمد وأثر لاحقا هي فقط تلك المدارس التي استطاعت التكيف والتوافق مع مبادئ الطاوية والكونفوشيوسية، وهما ماديمكا ويوغاتشارا في ماهايانا.[3]

دخلت الماديمكا إلى الصين بواسطة كمرجيفا Humarajiva في عام 402م وكان له دورٌ في ترجمة النصوص السنسكريتية للماهايانا إلى اللغة الصينية. وقد تحول تقليد الماديمكا إلى مدرسة هوايان، أما يوغاتشارا فقد تحولت إلى مدرسة تيانتاي[4] .

وقد شكل هذان التقليدان البوذيان القاعدة التي بنيت على أساسها المدارس البوذية المؤثرة مثل هوايان، وفاسيانغ، تيانتاي، الأرض النقية، وتشان. وهي كالآتي:

---

[1] سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ص 167–168

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 511

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 389

[4] المرجع السابق– ص 390

أولا: بوذية تيانتاي Tiantai

تدرس مدرسة تيانتاي جميع الكتب المقدسة وتميل إلى دمجها، مع الاحتفاظ في نفس الوقت بسوترا اللوتس باعتباره الحقيقة الأعلى[1]. ولعل السبب في توجهها نحو الدمج هو ما واجهه الباحثون والمترجمون من صعوبات في السفر إلى الهند آنذاك للحصول على النصوص الدينية، مما آل لاحقا إلى جمع العديد من النصوص التي تعود إلى مختلف المدارس الدينية والفلسفية دون الانتباه إلى التناقض فيها أو غياب العناصر المهمة، وتبين لاحقا عدم مناسبة هذه الخطوة، فقام زهيي Zhiyi (538–597) بتنظيمها[2]. وتؤكد تيانتاي على "شمولية الخلاص للبشرية جمعاء فكل إنسان بمقدوره التوصل إلى الصحوة بممارسة دراسة الكتب المقدسة والتأمل والزهد والتقوى"[3].

يعود اسم تيانتاي إلى اسم منزل الجبل (ماونت تيانتاي) لمؤسسها جييي(أو زهيّي) Zhiyi (538–597)، وهو الذي عد سوترا اللوتس النص التأسيسي والتعليم الأكثر شمولا وكمالا[4] ولهذا تُعرف التيانتاي أيضا بسوترا اللوتس[5]. في حين يذكر بعض الباحثين أن نشوء التيانتاي عائدٌ إلى الراهب الهندي ناغارجونا Nagarjuna والراهبين الصينيين هويوين Huiwen وهويسي Huisi [6].

إن التيانتاي عند معظم الباحثين هي أول مدرسة صينية حقيقية للفكر البوذي، فيُعتقد أن المدارس البوذية التي كانت موجودة في الصين قبل ظهور مدرسة تيانتاي كانت عبارة عن نقل

---

[1] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism– p 889

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 253–254

[3] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص42

[4] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 536–537

[5] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 253

[6] المرجع السابق– ص 253

مباشر للعقائد في الهند مع حيز من التغييرات في الطرق والمذاهب الأساسية. لهذا فيُنظر لمدرسة تيانتاي كمؤشر لنضج البوذية وتكاملها في السياق الصيني، إذ تطور التعامل مع النصوص البوذية فلم تحصر نفسها في مجال ترجمة النصوص المأخوذة من مصادر هندية، بل شرعت تقدم تحليلات جديدة لنصوص قديمة، وأنتجت نصوص مقدسة وشروح حصلت على قبول كبير في العالم الشرقي[1]، كما أن بوذية التينداي "قدمت ...ميولا كونفوشية حول التعلم والانسجام الاجتماعي. لقد أرادت إيجاد مكان لكل المدارس البوذية في أطروحة تبلغ الذروة سميت اللوتس سوترا"[2] .

ثانيا: بوذية هوايان Huayan

بوذية من مدرسة الهوايانا، لقيت ازدهارا في الصين خلال حقبة سلالة تانغ، وتعتمد على سوترا إكليل الزهور [3] Avatamsaka sutra أو سوترا زينة الزهور أو حلية الزهور، التي تعد من أطول النصوص في البوذية باحتوائها على أربعين فصلا، وتضم بداخلها فصلين يمثلان سوترا بمفردهما، هما الفصل السادس والعشرون الذي هو سوترا المراحل العشرة سوترا داسابهوميكا، والفصل الأخير ويعرف بـ سوترا غاندافيوها[4] (Gaṇḍavyūha Sutra). توضح السوترا الأولى المراحل العشر للسائر في درب البوديساتفا للوصول إلى التنوير، والثانية تحكي رحلة حج سودهانا والحوارات التي خاضها مع اثنين وخمسين معلما[5]. كان لمدرسة الهوايان تأثير كبير على تطور الفلسفة البوذية الشرقية في نهاية حقبة سلالة سوي وبداية سلالة تانغ في (600-700م)[6]

---

[1] المرجع السابق- ص 254

[2] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 204

[3] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 637

[4] تُعرف بسوترا المظهر الممتاز.

[5] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 92-93

[6] المرجع السابق- ص 637-638

ثالثا: بوذية الأرض النقية Pure Land

وجدت هذه المدرسة في الصين منذ القرن الثاني[1] وترجح مصادر أخرى بأنها وجدت في القرن الرابع من قبل هويّوان (Huiyuan) (333م–414م) الذي شكل جمعية للرهبان وعوام الناس للتأمل في أميدا[2]، وقد ازدهرت في حقبة سلالة تانغ[3] .

وبينما شددت مدرسة التشان على قدرة الإنسان الذاتية في الوصول إلى الاستنارة، ركزت مدرسة الأرض النقية في قدرة الآخر الخارجي، وهو أميدا بوذا (يدعى أيضا أميتابها[4])، فلا يمكن الوصول إلى الاستنارة بدون مساعدته عبر التعبد والإخلاص له[5] ويقال إن أميدا عُرف بقدرات كبيرة نتيجة الأعمال الجيدة التي فعلها في حياته السابقة كبوديساتفا، تصفه بعض نصوص السوترا بأنه كان راهبا يدعى دهارماكارا، بينما نصوص أخرى تذكر أنه كان ملكا سابقا عرف التعاليم البوذية وتنازل بسببها عن العرش من أجل أن يصبح بوذا[6] .

ومهما يكن، فإن هذه الشخصية تعد شخصية أساسية في بوذية الأرض الطاهرة، إلى درجة أن ذكر أميدا –البوذا الأعلى– يوميا كفيلٌ بإخراج الإنسان من غياهب الظلمات، وتوصيلهم إلى الأرض الطاهرة. وقد استبدلت المدرسة مصطلح "النيرفانا" بـ "الأرض السعيدة" التي تكون في متناول الجميع[7]، وقطع أميدا على نفسه عهدا أنه إذا اكتسب التنوير سيضمن لمن يتوسل باسمه،

---

[1] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 43

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 106

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 391

[4] افترضت الماهايانا أنه –إلى جانب بوذا – هناك بددة آخرين في عوالم أخرى مشكّلين عائلة من خمسة بددة، يقبع بوذا في مركز دائرة ويحيطه البددة الآخرين، من الشمال والجنوب والشرق والغرب. والبوذا الذي في الغرب يعرف بأميتابا أو أميدا، وصار عند طائفة الأرض النقية في مركز الدائرة. انظر: كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 78–80

[5] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 547

[6] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 104

[7] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 42–43

الولادة من جديد في أرضه النقية سوكافاتي (المباركة بالسعادة).[1] لهذا فقد خالفت هذه المدرسة المدارس الأخرى في موقفها من الطقوس، فما دام الخلاص ينبع من تقديس أميدا بوذا لا من الإنسان نفسه، فقد رفضت الطقوس والممارسات المعقدة لتلك المدارس[2].

وقد تم تشبيه هذه المدرسة بالتيار البولسي (نسبة للقديس بولس) في اعتمادها على الإيمان فقط، مع فارق أن الأرض النقية تعتمد على القوى الأخرى للبوذا (أميدا) الذي سيقود الناس إلى الأرض الصافية للجنة الغربية[3]. ويلاحظ أن هذه المدرسة رغم مخالفتها المدارس الأخرى في مصدر الخلاص وشكله، غير أنها تتفق في أنه متاح للجميع بدون تفرقة.

رابعا: بوذية التشان Chan "الزن Zen "

تشان ترجمة للمصطلح الهندي جانا Jhana ويعني الاستغراق التأملي. وهي تقابل "الزن" Zen في اليابان، وهو المصطلح الشائع المستخدم في الغرب.

تمثل البوذية التشانية رد فعل على تعقيدات مدرستي تيانتاي وهوايان الفلسفية، ورفضت تركيزهما المفرط على النصوص المقدسة التي اعتبرتها عائقا أمام تحقيق الاستنارة[4]. إضافة إلى أنها تعد ثمرةً للمزج بين البوذية والطاوية[5].

انتشرت التشان في الصين بشكل واسع ابتداء من القرنين السابع والثامن، وقد عرفت الصين في البداية مدرستين تعلمان التشان هما مدرسة الجنوب المعتمدة على الصحوة الفجائية، ومدرسة الشمال المعتمدة على الفجوة التدريجية والمرحلية، وبانهيار الثانية، تم الاعتراف بمدرسة

---

[1] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 78-80

[2] تولا-بريس، جان لوك- فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة- ص 42

[3] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 204

[4] كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 544

[5] السقاف، أبكار- الدين في الهند والصين وإيران- ص 176

الجنوب التي حافظت على المذهب الأصلي للتشان، رغم تأثرها بمفاهيم تعود إلى مدرسة الشمال مثل استخدام الكوان[1] وهو بمثابة لغز أو تمرين يعرضه المعلم على تلميذه –على شكل سؤال غالبا– للوصول إلى الاستنارة [2] .

ووفقا لأسطورة الماهايانا، عندما برز بوذا من جسد أمه قال "السماء في الأعلى والأرض في الأسفل وأنا وحدي الأكثر شرفا" وكانت هذه الكلمات بمثابة وثيقة انتقلت إلى البشر لقراءتها، ومن يفلح في ذلك فهو من أتباع التشان. ويتمحور دور المعلم في التشان في الإشارة إلى هذه الكوان المتجذرة فينا وتمكيننا من رؤيتها بوضوح [3].

يُعتقد أن وصول التشان إلى الصين يقف وراءه الراهب الهندي بوذيدهارما في القرن السادس، وقد طرأ عليها التغيير بعد تأثرها بالفكر الصيني (الكونفوشيوسي والطاوي خصوصا) وتجانسها معها حتى نشأ نوعٌ جديٌد من الفكر شكّل ما يعرف بـ "الزن"[4]

بدأت البوذية التشانية على اعتبارها طريقة في التأمل، وهدفت إلى تحقيق الاستنارة ورؤية الأشياء على حقيقتها[5] وتعد شورانغاما سوترا واحدة من أهم النصوص المعتمدة في التشان، وتترجم مجازا "طريق البطل للتقدم" ومقصود به "طريق بوذا للتقدم"، وتؤكد هذه السوترا عدم فائدة العقيدة البوذية بمفردها دون قوة السامادهي، وتؤكد أيضا أهمية النصائح الأخلاقية باعتبارها الأساس للممارسة البوذية [6] .

---

[1] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 29

[2] راجع: سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ص141 و تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 46

[3] سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ص 115–116

[4] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 29–28

[5] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 391

[6] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 437

كما تعد سوترا لانكافارتارا Lankavatara من النصوص المهمة في عقيدة تشان الصينية وتهدف إلى "تأكيد الاستنارة الداخلية التي تتخلص من كل ثنائية، وتترفع عن كل الامتيازات" [1]. ترسخت التشان في الصين، ثم انتقلت لاحقا إلى اليابان وسميت (الزن) وازدهرت فيها وانتقلت عبرها إلى الغرب، ويشيع التركيز على هذه المدرسة دونا عن غيرها من المدارس الأخرى في الأدبيات الغربية.

في المحصلة، تتداخل هذه المدارس فيما بينها، حتى في النصوص فمثلا نجد أن بوذية التشان تقرأ نص أميتابها سوترا الخاص ببوذية الأرض الطاهرة، كجزء من العبادة المسائية[2].

هناك العديد من النصوص التي ارتبطت ببوذية الماهايانا مثل ماهايانا سامغراها (تعد خلاصة الماهايانا وهي في 11 فصلا ومن اهم كتب مدرسة اليوغاكارا) وماهايانا سوترالامكارا – كاريكا (زينة احاديث الماهايانا، مكتوب شعرا وفيه طريق الماهايانا) [3] وسوترا القلب براجنابارامیتا سوترا المشهورة بإيجازها وعمق معانيها[4]، وسوترا براهما نيت، التي تتعلق بالبوديساتفا وتوجيهاته[5]. وسوترا شورانغاما التي تعني طريق بوذا للتقدم[6]، وسوترا أفاتامساكا المشهورة باسم سوترا إكليل الزهور وهي احد أكثر النصوص تاثيرا في الماهايانا[7].

---

[1] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 533

[2] المرجع السابق– ص 106

[3] المرجع السابق– ص 587

[4] المرجع السابق–ص 179

[5] المرجع السابق– ص 185

[6] المرجع السابق– ص 437

[7] المرجع السابق– ص 92

إلى جانب وسوترا القسم العظيم كشيتيغاربها سوترا (13 فصل وكل فصل 3 اقسام وتنقل محاورة بين بوذا والقديس كشيتيغاربها، وتناقش مسألة تقوى الأبناء وتشمل أيضا الناس والكائنات جميعهم (منطقي ما دام انه يمثل أيضا حارسا للأطفال خصوصا الذين يموتون قبل أهلهم).[1]

وسوترا لانكافارتارا وتستند إلى أن الوعي هو الحقيقة الوحيدة[2]، وسوترا أريا سانغهاتا[3] إلى جانب السوترا الألماسية، سوترا الاستنارة الكاملة، سوترا إيقاظ الإيمان، سوترا البطريرك السادس[4] وغيرها من السوترات.

---

[1] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 513

[2] المرجع السابق- ص 533

[3] المرجع السابق- ص 78

[4] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ت: فادي كروم- دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية- ط1، 2019م- ص 115

المبحث الثالث: موقف البوذية الصينية من الآخر

تمهيد: الأنا/ الذات في البوذية

علينا أن نشير قبل دراسة الآخر، إلى موقف البوذية من الذات، ويمكن معرفته بالرجوع إلى رؤيتها للكون نفسه، فالذات في النهاية هي جزءٌ صغيرٌ من هذا الكون الواسع، أو كما يذكر في الشين جين مي (نص مؤسس للتشان الصيني):" إن الواحد نفسه هو كل الأشياء والاشياء كلها هي الواحد"[1] .

يتسم الكون بالتغير المستمر (الذي يرجع إلى معتقد النشأة المعتمدة)، إذ تذكر سوترا إيقاظ الإيمان: " لأن كل الأشياء غير مخلوقة، بلا سمات، دائمة التغير"[2].

كما يُشبّه العالمُ في سوترا لانكافاتارا بالنهر والمصباح والبذرة والريح والغيمة والقرد الذي لا يهدأ، والذبابة دائمة الحركة بحثا عن القذارة، وهو أيضا كالنار التي لا تشبع[3] ، وأضافت مواضع أخرى بأنه مثل قمر منعكس على المحيط ورؤيا وسراب وحلم ومثل حلقة نارية خيالية تعطي وهم الحلقة النارية عند تدوير شعلتها[4].

ولا تخرج الذات عن هذا التصور، فحسب وصف الديوان الثالث للقانون البوذي البالي (أبدهيدها) يتكون الإنسان من خمسة عناصر مؤتلفة وهي الجسد والأحاسيس، والتصورات وإدراك

---

[1] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 17

[2] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات – ص 128

[3] المرجع السابق– ص 133–134

[4] المرجع السابق– ص 144

الصور، والتشكيلات الذهنية، والبنيات النفسية، والوعي، وهكذا فالمكونات التي تشكل الإنسان تخضع أيضا إلى التغيير المستمر[1] .

تبدو الطبيعة الإنسانية في البوذية طبيعة خيّرة، إذ تشير بعض النصوص إلى أن الإنسان عنده ذهنٌ صافٍ ونقي لكن قد يُغَطّى بالأوهام والرغبات ونبهت إلى ضرورة تذكير أنفسنا دائما لإيقاظ النقاء فينا، وأن عدم التأثر بالأشياء يُبقي أذهاننا نقية وثابتة اتجاه الظروف والأحداث المتغيرة[2].

ومثلما تحدث الباحثون حول البعد الفرداني في الطاوية، ينبغي الحديث عنه في البوذية كذلك لاسيما في تعزيزها من التجربة الذاتية للإنسان، وتعليمها أتباعها عدم التسليم بالتعاليم دون نقد، " وعلى الرغم من أن البوذية تطلب من أتباعها الوثوق في تعاليمَ أساسيةٍ معينةٍ في المراحل الأولية، وتَبَنِّيَ توجُّهٍ يتَّسم بالإيجابية والانفتاح العقلي، فإنها تهتمُّ بتطوير الفهم أكثر من اهتمامها بقَبول الصيغ العقائدية"[3].

وأهم من ذلك، أن البوذية أكدت على المسؤولية الفردية، فقد اعترفت بقدرة الإنسان على الوصول إلى الاستنارة[4]، وتنقل تعاليم بوذا ما نصه: "إذا وجدتم تفكيركم قد ضعف وبدأ يتجه إلى الجشع، عليكم بكبحه والسيطرة على المغريات، كونوا أسياد تفكيركم"[5]، ويخبر هذا التوجيه بضرورة أن يكون الإنسان فوق النفس ويتسيدها لا أن تتسيده.

---

[1] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 17

[2] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 78–77

[3] المرجع السابق– ص 143

[4] تنص تعاليم بوذا على قوله: "إن معاناتكم هي معاناتي وفرحكم فرحي". انظر: كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص22

[5] المرجع السابق– ص22

الموقف من الأنا هو موقف يؤمن بخيريتها، وتحث بعض الممارسات البوذية إلى حب النفس، على سبيل المثال "التأمل المطلق" الذي يدور حول أربع حالات، الأول الحنان الناشئ عن الحب (يمتا) والثاني الشفقة (كارونا) والثالث الفرح المتعاطف (موديتا) والرابع هو الاتزان (أوبيكا). وتتضمن ممارسة الحنان الناشئ أن يرى المتأمل نفسه موضوعا للحنان والحب، ليس ذلك الحب القائم على النرجسية، بل الحب الذي يشجع لاحقا على حب الآخرين، كما يبرر داميان كيون؛ فالمرء لا يمكن أن يحب غيره إلا عندما يتعلم حب نفسه، ويؤكد داميان أن دائرة الإحسان ستتسع عندها لتشمل الآخرين والأمة[1] .

المطلب الثاني: الآخر موضوعا للرحمة والشفقة

سبق أن رأينا كيف تمايزت الماهايانا عن التيرافادا، راسمةً لها مسارا مختلفا نسبيا عنها، وهو اختلافٌ ربما نستطيع القول إنه اختلاف في درجة الاهتمام، فالماهايانا في عمومها لم ترفض التيرافادا بل زادت عليها ووسعت من حدودها، وعززت[2] بعض مفاهيمها جاعلة منها مفاهيم مركزية مثل مفهوم الرحمة والشفقة، حتى أن هناك رتبةً كهنوتية تدعى "البوديساتفا أفالوكيتشفارا" وتعني الإله الذي ينظر للأسفل في شفقة، ويتم تصويره في الصور بأذرع متعددة ممتدة لمساعدة الناس الذين يعانون[3]، ومركزيتها كما سيتبين لاحقا، يجعلها تستوعب كثيرا من المعتقدات[4] وجعلت رسالة

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 111

[2] هذا مسلك موجود أيضا في مفهوم الفراغ، فمعلمو الثيرافادا (أو الهينايانا) لم يدرسوا الفراغ بالقدر الذي درسه معلمو الماهايانا. انظر: الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 440

[3] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 78– 80

[4] راجع: مديوني، معز–الدين والرحمة في اليهودية والبوذية– وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مجلة التفاهم، عمان– مسقط– العدد 62، 2018، ص 81–74

بوذا تسمى بـ "دين الرحمة غير المتناهية"[1]، وهو ما يشكل قاعدة أساسية لموقف بوذي إيجابي ومستوعب للآخر.

وليس بعيدا عن هذا السياق، يمكن فهم الضرورة الملحة التي جعلت معز مديوني يدعو إلى تأويلية جديدة لمسألة الرحمة بما يسمح بإشراكها في الشأن البشري والغاية السامية للوجود، حيث تساءل مديوني: "هل يمكن تحويلها إلى أساس كوني يسمح لنا اليوم بالتعايش رغم التنوع الثقافي الذي لا يمكن إنكاره؟"[2]

أولا: مبدأ الفراغ (سونياتا) واللاثنائية

أنشأ الاعتقاد بتغير الكون المستمر وعدم ديمومته، فهما مفاده أنه لا يملك حقيقة مستقلة ولا طبيعة خاصة به لأنه خاضع إلى براتيتيا ساموتبادا أو النشأة المعتمدة.

تشير النشأة المعتمدة إلى السبب والنتيجة، أي أن لكل نتيجة سببا، وهذا يسري على كل شيء في هذا الكون مما يشير إلى عدم استقلال أي ظاهرة بذاتها، إذ هي دائما تتبع مسببها ولا توجد مستقلة[3]. وينشأ عما سبق مفهوم الفراغ، الذي يعني تبعا لذلك، خلو الأشياء من جوهر ثابت ومطلق يمنحها الاستقلال[4]، أو "هو حالة إدراك فراغ الظواهر من السمات والعلامات الفارقة والأنا المنفصلة، وبالتالي امتلاك بصيرة نافذة لطبيعتها الحقيقية الموجودة أبدا وأزلا في وحدة جوهرية غير متمايزة"[5] .

---

[1] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 145

[2] مديوني، معز-الدين والرحمة في اليهودية والبوذية- ص 75

[3] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 65

[4] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 420

[5] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ص117 من كلام المترجم

وبغض النظر عن التعريف الدقيق التي تختلف فيه المذاهب البوذية[1]، فإن الفراغ لا يعني العدم، إنما يعني أن العقل هو ما يمنح للأشياء حقائقها الثابتة وهو في حقيقته وهم[2]، لهذا كان من المهم التأمل ومراقبة المرء أفكاره لتتضح له حقيقة الكون المتسم بالفراغ.

تورد السوترا الألماسية قولا لبوذا عن سعادة الإنسان:

"أي إنسان، ولو للحظة واحدة، تظهر فيه ثقة نقية وطاهرة عند سماعه كلمات التاثاجاتا هذه، فإن التاثاجاتا يرى ويعرف ذلك الإنسان، وهو أو هي سينال سعادة لا تقاس بسبب هذا الفهم، ولماذا؟ لأن ذاك الإنسان ليس مأسورا بفكرة وجود ذات، شخص، كائن حي أو فترة حياة. ليس مأسورا بفكرة الدارما أو بفكرة اللادارما أي الاقتناع بعقيدة ما أو عدمه من دون السعي للاختبار المباشر للحكمة، عندها تصبح العقيدة أو اللاعقيدة سجنا للعقل./ ليس مأسورا بفكرة أن هذه سمة أو هذه ليست سمة، لماذا؟ إذا كنت مأسورا بفكرة دارما فأنت إذا مأسور بفكرة وجود أنا أيضا، شخص، كائن حي وفترة حياة أو إذا كنت مأسورا بفكرة أن لا وجود لدارما فأنت ما زلت مأسورا بفكرة وجود أنا، شخص، كائن حي، وفترة حياة. وهذا هو السبب في أنه علينا ألا نكون مأسورين بفكرة وجود أو عدم وجود الدارما، وهذا هو المعنى الخفي في كلام التاثاجاتا حين يقول: "أيها المريدون يجب عليكم أن تعرفوا أن كل التعاليم التي أعطيكم إياها ماهي إلا زورق" لذا يجب ترك كل العقائد فما بالك بما هي ليست بعقائد حقة حتى؟"[3] .

---

[1] راجع: الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 439–440
وكيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 81

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 420

[3] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ص 150–149

يشرح هذا النص أن الفراغ "هو ما يقع بالضبط في الوسط ما بين النفي والإثبات، الوجود واللاوجود، الأبدية والفناء، الفراغ إذن ليس سوى الطريق الوسط"[1]، لذا فإن "كل شيء هو فراغ، أي فارغ المعنى: "لا شيء يحدث للكائن/ لا شيء يختفي. ما من شيء يخلد/ ما من شيء إلا وينتهي، لا شيء مختلف/ لا شيء متشابه. لا شيء يتحرك هنا/ لا شيء يتحرك هناك"[2] .

ويترتب على هذا المفهوم، اعتقاد البوذية بما يدعى اللاثنائية أو اللاذاتية، أو اللاسماتية التي تقتضي أيضا عدم التمييز، لأن "كل الثنائيات هي تخيلات خاطئة"[3] كما في السوترا لانكافاتارا.

ونجد في السوترا لانكافاتارا ما نصه: "عقيدة لا سمات الطبيعة الجوهرية للواقع المطلق هي الدارما التي أعلنها كل البوذات وعندما يفهم المرء كل الأشياء وفقا لها فيكون قد امتلك المعرفة الكاملة"[4] .

ويعني غياب جوهر مطلق للأشياء كما رأينا، أننا لا ينبغي أن نميز بينها، فالتمييز موجود في أذهاننا فقط، بينما حقيقة الأشياء لا يوجد فيها هذا التمييز، ولا تملك السمات والصفات التي نلصقها بها.

وتؤكد سوترا لانكافاتارا أن "العالم كما يراه الجاهل هو استمرارية لولادة وموت، فبذلك تتغذى الثنائيات، وبفعل هذا التشويه (فالحقيقة) لا تدرك، هناك حقيقة واحدة هي النيرفانا لا علاقة لها بالفكر والعقلنة، فالعالم عندما يرى من منظور التمييز والتفريق فهو يشبه شجرة موز الجنة أو لحما أو سرابا"[5] وتؤكد نفس السوترا:" ثم قال ماهاماتي للمبارك: لماذا الجهال مسلّمون للتمييز والتفريق

---

[1] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص 455

[2] المرجع السابق- ص 455

[3] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ص 140

[4] المرجع السابق- ص 135

[5] المرجع السابق-ص 134

أما الحكماء فلا؟ أجاب المبارك: بسبب أن الجهال يتعلقون بالأسماء، السماء والأفكار فعندما تتحرك عقولهم في هذه القنوات فإنهم يقومون بتغذية تعددية الأشياء، ويسقطون في فكرة النفس الأنوية وما ينتمي إليها، إنهم يميزون ويفرقون بين جيد وسيء بالنسبة للمظاهر، ويتعلقون بالمرغوب وبهذا التعلق هناك انتكاسة إلى الجهل وتولد الكارما من الجشع والغضب والحماقة وتتراكم، وبتراكم الكارما يصبحون سجناء في شرنقة من التمييز والتفريق، ومن ذلك الحين فصاعدا يصيرون غير قادرين على تحرير أنفسهم من دورة الولادة والموت"[1] .

وفي هذا تنبيهٌ إلى أثر الجهل في تغذية الثنائية، أي تغذية الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة، ومن ثم إلصاق سماتٍ لها والميلُ إلى تمييزها عن غيرها، أما العلم الذي يؤكد عليه بوذا دائما هو ما يكشف الحقيقة ويرجع الناس إلى الحقيقة، أي مبدأ الفراغ الذي به يصل الإنسان إلى النيرفانا "فالتخلص من العقل المميز والمفرق الفاني هو النيرفانا "[2]؟

إذن لا يوجد هذا التمييز بين النقاء وعدم النقاء مثلا، أو بين الطيبة والشر، أو الوجود واللاوجود، هذا يعني أن "الطيبة والشر لا يوجدان بشكل منفصل، إن أولئك الذين يتبعون طريق التنوير يدركون عدم وجود تلك الازدواجية، وذلك يقودهم إلى عدم امتداح الجيد وإدانة الشرير ولا ازدراء الجيد وامتداح الشرير"[3].

ولهذا المفهوم أبعاد مؤثرة على السلوك الإنساني، حيث "يميل البشر إلى التعلق بالعالم وبأنفسهم كما لو أنهم كيانات امتلكت حقيقة ذاتية دائمة ومنفصلة ومعرّفة، فمثلا نحن نميل إلى

---

[1] المرجع السابق– ص 139

[2] المرجع السابق، ص 146

[3] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص70

الاعتقاد بوجود جوهر ضروري لكياننا يشكل وجودنا، غير أن وعي الفراغ يكشف لنا بأن هذا خطأٌ أساسيٌ وقاعدة للارتباط والتعلق والتحيز الكبير"[1].

وهكذا فإن هذا المفهوم الذي يشبه مبدأ الطاوية في اللاتمييز والتوقف عن الحكم على الأشياء، يقود إلى قبول الناس كما هم وقبول اختلافاتهم، واستيعابها وعدم الخوض في تصنيفهم بناء على ما نظن أنها حقيقتهم إذ ما يبدو لنا منهم قد لا يعكس ماهيتهم الحقيقية.

ثانيا: معرفة الأشياء على حقيقتها

كثيرا ما ذم بوذا الجهل، قائلا إنه سبب للمعاناة–إلى جانب الرغبة–، وفي المقابل يعلي من قيمة العلم، بل تُشبّه تعاليمه على أنها نور[2] يطمس ظلام الجهل. ولا شك بأن الجهل والوهم هما وجهان لعملة واحدة، وبهما يبتعد الإنسان عن معرفة حقيقة الأشياء التي أفنى بوذا عمره في اكتشافها وتعليمها للناس.

تذكر سوترا اللوتس: "قال التاثاجاتا: كل الأفكار ليست بأفكار وكل الكائنات الحية ليست بكائنات حية، التاثاجاتا يا سوبوتي هو شخص يتكلم عن الأشياء كما هي، يتكلم بما هو حق ويتكلم وفقا للواقع لا يتحدث بالأوهام ولا لمجرد إرضاء الناس"[3].

يدعو هذا النص إلى تقدير الأمور بمقدارها الحقيقي، فالأوهام مرفوضة لأنها لا تعكس واقع الأشياء كما هي لذا لا ينبغي الاغترار بها. ولا يسمح هذا المبدأ أيضا –إذا ما أردنا استنطاقه– بالاغترار بشهوات الدنيا التي مآلاتها إقامة الشقاق والتنافس بين الناس والنزاعات، عوض العيش السليم والعلاقات الحسنة.

---

[1] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 419

[2] إحدى مهمات "الأخ المشرد" كما يطلق عليه بوذا هي "حمل النور". راجع: كيوكا، بوكيو دينـدو– تعاليم بوذا– ص186

[3] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ص 155

وتركز نصوص عديدة على أن العالم الخارجي هو تجلٍ يعكس أفكار ونشاطات وتصورات العقل عنه، ولا يعكس حقيقته الأصلية، لذا فمحاولة فهم العالم على حقيقته بصدق يعد من الأولويات، تنص سوترا لانكافاتارا على أن : "العالم الخارجي هو فقط تجلٍ لفاعليات ونشاطات العقل نفسه، والعقل يدركه كعالم خارجي فقط بسبب عادة التمييز والتفريق والمنطق الخاطئ، على المريد أن يغرس فيه عادة النظر إلى الأشياء بصدق وحق، وأن يميز أن العالم ليس لديه طبيعة ذاتية وأنه غير مولود"[1]

وتشكل خطوة (الفهم الصحيح) وهي أحد خطوات الطريق الثماني، دعوة مهمة إلى فهم حقيقة الحياة وحقيقة الذات أيضا وبالتالي تحرر الإنسان من الأوهام التي تسيطر عليه وتقف حاجزا بينه وبين الإحسان إلى الغير، الإحسان الذي قد يمنعه رغبات السلطة والشهوة ..إلخ[2]. دون أن ننسى مفهوم الحكمة (براجنيا) التي تعبر عن فهمٍ فلسفيٍ عميقٍ للحالة البشرية عبر التأمل والتفكر العميق[3].

من تجليات هذا الفهم وعلى سبيل المثال رؤية التشان التي تقول إن العدو الأشرس يكمن في الذات وفي أوهام الأنا، وأن العدو الخارجي ليس إلا صورة من صور العدو الداخلي، وينبغي علينا مقاومة هذا العدو الأكبر بالصبر واللاعنف، لهذا –وبحسب القول المأثور– فالذي يهزم ألف رجل ليس كمن يهزم ذاته، فالفائز (الحقيقي) هو الثاني[4] .

---

[1] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ص 144

[2] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 369

[3] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 60

[4] تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ص 88

ويرتبط هذا المقصد بمفاهيم اللاتمييز واللاثنائية، فعندما نتجاهل ظواهر الأشياء تظهر لنا طبيعتها الحقة، والطبيعة الحقيقية للأشياء تجعلنا لا نميز ولا نؤمن بالثنائيات، لهذا يرد في سوترا لانكافاتارا " عندما تترك المظاهر والأسماء جانبا ويتوقف كل تمييز وتفريق، هذا الذي يبقى هو الطبيعة الحقة والجوهرية للأشياء"[1].

ويمكن لهذا المبدأ أن يمتد إلى تصور الإنسان للعالم ومجرياته، فلطالما عبرت وجهة النظر الصينية عن رفضها للثنائيات المتقابلة التي تقوم على (شرق،غرب)، ويشمل هذا أيضا موقفها من نظرية صدام الحضارات التي لا تبرأ من هذه الثنائية[2].

ثالثا: أهيمسا واللاعنف

يعني أهيمسا Ahimsa حرفيا "عدم العنف"، وهو مصطلح مستخدم في البوذية والهندوسية والجينية ويشير إلى حرمة الحياة، وعدم جواز قتل الكائنات الحية، رغم وجود اختلاف بين الأديان الثلاثة في تحديد الكائنات الحية، بين قائل بحرمة أرواح الحيوانات والبشر، وبين مقتصر لها على البشر فقط[3] .

لقد حظيت التضحية بالحيوانات بحضورٍ كبيرٍ في الطقوس الدينية في الهند منذ القدم، وقد رفضتها البوذية –إلى جانب الجينية– وعدتها ممارسة قاسية وبربرية. ولاحقا، وبسبب تأثير البوذية والجينية إلى حد ما، تزايدت الاستعاضة عن قرابين الدم في التقليد البراهمي التقليدي بعطايا رمزية مثل الخضراوات والفاكهة واللبن.[4]

---

[1] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ص 135

[2] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم– ص 9–10

[3] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 126

[4] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 120

يعد هذا المبدأ حجر الأساس في الأخلاقيات البوذية[1] ويعني ضمنيا أن الإنسان في البوذية يمتلك حق الحياة[2]. وتجدر الإشارة إلى أن البوذية لم تستخدم مصطلح الأهيمسا كمصطلح تقني، إلا أن موقفها من تقديم الأضحيات والعنف تسير في اتجاه المحافظة على الحياة[3].

كما أن تعاليم البوذية تناهض العنف، وترى أنه نتيجة حالات ذهنية مرتبطة بالطمع والكراهية والوهم (أصول الشرور الثلاثة)، فالاعتقاد الخاطئ بوجود الذات وتضخمها من قبيل "ممتلكاتي- بلدي- عرقي" ورغبة الإنسان في حمايتها، يولّد انقساما إلى "أنا" و"آخر" مما يؤدي إلى الشك والكراهية تجاه كل ما هو غريب أو آخر[4]، لذا فإن "هدف التعاليم البوذية هو إذابة الإحساس بالذات، ومعه الخوف والكراهية اللذان يسببان نشوب الصراع."[5]

يتأسس هذا المبدأ أيضا على دعوة البوذية إلى عدم إيذاء الكائنات الحية، ومن التوجيهات الداخلة في هذه المسألة ما يدعى بـ سامياك- أجيفا ويعني الإعالة الصحيحة، وهو يتدخل في عمل الإنسان اتقاء إيذاء الكائنات الحية، ويوجهه إلى عدم الانخراط في أي تجارة أو نشاط يكون مآله إيذاء الكائنات الحية[6].

يرد في شريعة بالي وفي الشريعة الصينية ما يأتي: وما هو العيش الصحيح؟ أنه الحالة التي يكون فيها تابعا (طريق) الشعب (الثماني) النبيلة، بعد أن ترك الإعالة غير الشريفة، يبقي

---

[1] المرجع السابق- ص 120

[2] يقول داميان كيون إن مفهوم الحقوق مفهوم لم تعرفه البوذية أو تذكره المصادر البوذية على عكس الواجبات والقواعد أو الالتزامات الأخلاقية. لكنه يمكن النظر إلى الحقوق والواجبات على أنهما مترابطين، فالحق يعد مقابلا للواجب، ويمكن معرفة الحق من خلال الواجب الحدد. انظر: كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 125

[3] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 126-127

[4] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 127

[5] المرجع السابق- ص 127

[6] الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- ص 361

حياته في حالة استمرارية بالإعالة الصحيحة: هذه تدعى إعالة صحيحة. الأعمال التجارية الخمسة التي يعد العمل بها مؤذيا هي: 1- تجارة السلاح: المتاجرة بأنواع الأسلحة كافة ووسائل القتل.2- تجارة البشر: المتاجرة بالعبيد، الدعارة، وبيع الأطفال والكبار وشرائهم. 3- تجارة اللحوم: المتاجرة بلحوم الكائنات الحية بعد قتلها، وهذا يشتمل على تربية الحيوانات لأجل ذبحها.4- المتاجرة بالمسكرات: صناعة المشروبات الكحولية وبيعها أو المخدرات المسببة للإدمان. 5- تجارة السموم: إنتاج أو المتاجرة أي نوع من أنواع المنتجات السمية المصنوعة للقتل"[1] .

من الفضائل المرتبطة باللاعنف، هو فضيلة الصبر "نظرًا لأن انعدام التسامُح وانعدام الحلم هما غالبًا سبب النزاعات العنيفة"[2] كما يقول داميان كيون.

سوزوكي –وفي معرض حديثه عن العقلية الشرقية مقابل العقلية الغربية– ثمّن قيمة العمل المركزية في الثقافة الشرق آسيوية، بتعزيزٍ من بوذية الزن (أو التشان)، وحمّل عقلية الغرب الميّالة إلى الراحة وتوفير الجهد من خلال المخترعات الحديثة، حمّلها المآلات التي نجدها اليوم من اختراع الأسلحة وقتل الآلاف بها بكبسة زر، فتوفير الجهد وكسب المزيد من الوقت في الانغماس في الملذات تسببا في ذلك مستشهدا بقول كونفوشيوس "حين يجد صغار الناس مزيدا من الوقت في أيديهم فلابد ان يخترعوا كل ضروب الأشياء الشريرة"، كما تساءل سوزوكي: هل كان رفض مزارع تشوانغ تسو لاستخدام الآلات الزراعية الحديثة نابعا عن تنبؤ لشرورها؟ [3].

وتدعو سوترا إيقاظ الإيمان إلى ما ثمنه سوزوكي سابقا لاسيما في الآتي:" على المريدين ألا يستكينوا للكسل، عليهم أن يستذكروا كل المعاناة العصيبة الجسدية والنفسية التي عانوها في

---

[1] المرجع السابق– ص 362– 361

[2] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 127

[3] سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ص 167–168

الماضي بسبب شهوة متاع الدنيا وما فيها من رخاء مزعوم خلال حيواتهم السابقة وأن كثرة المتع لا تزيد صحة الجسد، فعليهم من أجل أن يتحرروا في المستقبل من هذه المعاناة أن يكونوا بلا كلل ولا ملل.."[1] ويعكس النص السابق أيضا فحوى أحد الفضائل الستة وهو ما يدعى بفضيلة الحماسة المثالية "فيريا باراميتا".

بقي أن نشير إلى أن الباحثين يفرقون بين اللاعنف والاستكانة (اللافعل) فالعنف ليس موقفا سلبيا أو حياديا بل هو انتصارٌ على الخوف، بينما اللافعل فيه إحجام عن اتخاذ قرار وخوفٌ من تحمل مسؤولية ما.. وغالبا ما يجسد غاندي[2] (1869-1948م) هذا المبدأ، كما أنه استخدمه في حرب التحرير الوطنية، إضافة إلى الدالاي لاما[3] (1935م- حتى الآن) الذي حاز على جائزة نوبل للسلام 1989 [4] .

وفي نفس الوقت، يعد اللاعنف مبدأ واقعيا وليس حالما، فاللاعنف هو الوسيلة الملائمة والمفضلة، لكن لو استحال مواجهة الظلم باللاعنف فعندها تباح الوسائل الأخرى[5]، فالدالاي لاما (1935م- الآن) قال إن الحنان وحده لا يكفي أمام عمل إرهابي أو عملية خطف مثلا، "هنا لا مجال لتطبيق الطريق الثالث، الطريق الوسط."، وقال إن بوذا نفسه اضطر في حياة سابقة إلى قتل شرير من قطاع الطرق، وواقعيا يصعب اعتزال هذا الأمر، فلا نستطيع أن نشيح نظرنا عن الأمر ونقول إنه لا يعنينا[6].

---

[1] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ص 126

[2] هو السياسي والزعيم الروحي الهندي خلال حركة استقلال الهند.

[3] هو القائد الديني الأعلى للبوذيين التبتيين.

[4] لفنسون، كلود ب- البوذية- ص 105-106

[5] المرجع السابق- ص 105

[6] المرجع السابق- ص 119

من المسائل التي تفرض نفسها عند الحديث عن البوذية واللاعنف، هو تورطها في بعضه، ولا يخلو التاريخ البوذي من انتهاكات وحملات بوذية ضد الآخرين.

وعلى عكس نموذج أسوكا الملك البوذي الصالح [الذي له الدور الأكبر في نشر البوذية بمناطق عديدة] الذي تخلى عن الحرب، وُجد ملوك بوذيون آخرون لم يسيروا على هذا المنوال، كما تورط الرهبان البوذيون والعوام في شن حملات ضد مخالفيهم وفي الحروب[1]، إلا أنه ليس من اليسير نسبة ذلك إلى البوذية –النصية على الأقل– مع ما تحتويه من اتجاهٍ سلمي، وفي نفس الوقت لا يمكن إنكار استطاعة أي أحد أن يقرأ نصوصها قراءة تأويلية بالقدر الذي يبرر له سلوكيات العنف.

رابعا: مبدأ البوديساتفا وتقبل الآخر

لقد شجعت بوذية الماهايانا الجميع سواء كانوا رهبانا أو عاديين على التطلع إلى أن يصبحوا بوذا، عبر مبدأ البودهيساتفا الذي عُدّ "ثورة في القانون الأخلاقي للبوذية" [2] وهو بسبب أهميته ومركزيته فقد عُرفت الماهايانا باسم "بوديساتفانيا أو عربة البوديساتفا"[3] .

يذكر في سوترا لانكافاتارا: "يا ماهاماتي/ البوديساتفات عندما يواجهون ويدركون سعادة ساماذي؛ السكينة الكاملة، فإنهم سيتحركون ممتلئين بشعور المحبة والعطف بفعل عهودهم الأصلية (التي تعهدوا فيها بالعمل على خلاص كل الكائنات قائلين"طالما لم يدخلوا النيرفانا فلن أدخلها بنفسي") ويصبحون مدركين للدور الذي سيمارسونه بالنسبة للعهود التي لا تنضب، وهكذا لا

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 130

[2] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism– p888

[3] انظر: كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص72

يدخلون النيرفانا ولكن في الحقيقة هم سلفا في النيرفانا لأنه في داخلهم لا وجود للتمييز والتفريق"[1] و"النيرفانا ..هي حيث يسمو العطف على الجميع على كل أفكار الأنا"[2] .

ويذكر نص آخر في نفس السوترا ما مفاده ضرورة إبقاء شعلة العطف على الآخرين متقدةً:"على البوديساتفا ألا يستسلم للاستمتاع بالنعمة والغطة...بل أن يفكر بعطف بالكائنات الأخرى ويبقى عهوده الأصلية متجددة دائما"[3] .

ينقل هوستن سميث قصة مجازية تبين الفرق بين الآرهات والبودساتفا، تحكي القصة عن أربعة رجال مسافرين في الصحراء، وعند وصولهم إلى مجمع محاط بجدران عالية، قرر أحدهم اكتشاف ما بداخله فتسلق الجدران وقفز إلى الداخل، وكذا فعل الثاني والثالث، وعندما هم الرابع بالقفز داخلها رأى حدائق جميلة وينابيع وجداول وبساتين ساحرة وفواكه لذيذة، فقاوم إغراء القفز في هذه الجنة وتراجع إلى الصحراء وهو يتذكر المسافرين الذين يقطعون الصحراء الحارقة وحمل على عاتقه هم توجيه المسافرين نحو هذه الجنة[4] يشبه الأشخاص الثلاثة الأوائل بأنهم آرهات، بينما الرابع هو البديساتفا الذي قرر ألا يكون أنانيا وحرم نفسه من هذه الجنة في سبيل إرشاد المسافرين إليها، وهو ما يعكس واقع البوديساتفا الذي يؤجل استنارته من أجل مساعدة الآخرين على الوصول إليها.

ينقل سوزوكي عن سوترا اللوتس ما نصه:" مادامت هنالك نفس واحدة وحيدة لم يتم انقاذها فإنني عائد إلى هذا العالم لأساعدها" وهذا يعبر عن لسان حال البوديساتفا[5] .

---

[1] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ص 134

[2] المرجع السابق-ص 136

[3] المرجع السابق- ص 143

[4] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 199

[5] سوزوكي، د.ت - التصوف البوذي والتحليل النفسي- ص165

كان نموذج البوديساتفا الذي أكدت عليه مدرسة الماهايانا مقابل نموذج الآرهات التابع للبوذية القديمة، من المفاهيم التي لها تبعات تمتد إلى الواقع، فهو يعكس مرونة وتسامحا.

على المستوى الداخلي، كان هناك مراعاة لقدرات الناس فتم تقسيمهم بحسب قدرتهم على الالتزام بالتعاليم البوذية، إذ ليس مطلوبا الالتزام بها كلها، فهناك من يلتزم بتعهد واحد وهناك من يلتزم بتعهدات محددة[1]. وهذه المرونة أو التسامح ساهما في مد البوذية أذرعها حتى داخل الوسط العلماني، ولهذا يقول لفنسون كلود: " ومن نافل القول إن البوذية في البلاد التي يتجلى فيها حضورها اليومي قد تركت بصماتها على جزء كبير من العادات والتقاليد حتى على الصعيد المسمى علمانيا"[2].

ولم يقف الأمر عند إشراك الماهايانا عوام الناس (العلمانيين) في البوذية مع عدم مطالبتهم بما يُطالب به الراهب– فهي لا تلزمهم إلا بالقليل من المتطلبات الدينية، الأمر الذي ساهم في تسهيل انخراطهم في المجتمعات التعددية وقلل من وجود تعارض مع قيمها[3]– بل نجد اليوم التسامح يصل إلى حيث يسمح للبوذي العلماني التعامل مع المعتقدات الدينية الأخرى بطريقة وظيفية.

حيث يذكر باحثون في سياق علاقة البوذيين بالأديان الأخرى، أن هناك تفريقا بين الرهبان والعلمانيين، فهناك درجة من التسامح مع العلمانيين فيما يخص الالتزام بالبوذية، إذ لا يحرم عليهم التعامل مع معتقدات وآلهة الديانات الأخرى طالما تعاملهم معها تعاملٌ دنيويٌ، أي طالما لا يخدش

---

[1] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 175

[2] لفنسون، كلود ب– البوذية– – ص 60

[3] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 143

اعتقادهم بأن البوذية هي طريق الخلاص، ويطلق على هذه العلاقة "التوفيق بين المعتقدات" (syncretis)[1] .

ويلخص الباحثان غيلنر ديفيد وريتشارد غومبرش هذه العلاقة بالقول: "تتعايش البوذية دائمًا – غالبًا في تسلسل هرمي منظم يضع بوذا في قمة البانتيون – مع الأنظمة الدينية الأخرى التي تلبي الاحتياجات الدنيوية للبوذيين العاديين"[2] .

خامسا: الفضائل الستة (البارامتياس الستة):

يتبع أتباع الماهايانا ست فضائل وهي: فضيلة الإحسان المثالي، فضيلة السلوك الأخلاقي المثالي، فضيلة الصبر المثالي، فضيلة الحماسة المثالية، فضيلة التأمل وممارسة السكينة، وفضيلة الحكمة المثالية. وتستفيض سوترا إيقاظ الإيمان في شرح كل واحدة على حدة، ولكن ما يعنينا هنا هو فضيلة الإحسان وفضيلة السلوك الأخلاقي باعتبار أن لهما أبعادا إنسانية متجاوزة للذات أو للأنا.

تشرح سوترا إيقاظ الإيمان فضيلة السلوك الأخلاقي المثالي (شيلا باراميتا) بالقول: "الممارسون من غير الرهبان عليهم الامتناع عن كل قسوة، سرقة، فحشاء، كذب، نفاق، افتراء، الأحاديث الفارغة، طمع، حقد، محاباة والتعاليم الخاطئة، والرهبان لكي يتجردوا من كل الأحكام المسبقة، عليهم التخلي عن الإثارات الدنيوية والعيش في عزلة يمارسون الفضائل التي تقود إلى الرضا والقناعة والانضباط ، وفي حالة الرهبان المتقدمين على الصعيد الروحي عليهم اتباع قواعد أخرى وأن يشعروا بالخجل والخوف والندم من الفشل باتباع حتى القواعد الصغرى، محافظين

---

[1] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism– p 890

[2] Ibid, p890

بصرامة على كل المبادئ التي علمها التاثاجاتات، عليهم اتخاذهم كمثل أعلى والجهاد لحث كل الكائنات على ترك الشر وممارسة الخير"[1].

بينما فضيلة الإحسان المثالي (دانا باراميتا) فمفادها: "لو جاء الناس إلى المريدين سائلين شيئا ما فعليهم بأفضل ما تسمح به الإمكانات أن يقدموه لهم دون أي بخل وبذلك يسعدونهم، لو صادفوا أناسا مهددين بالمخاطر فعليهم أن يحاولوا بشتى السبل إنقاذهم وأعادت الطمأنينة إليهم، لو جاء إليهم الناس طالبين سماع إرشادات الدارما فعليهم بما يسمح به اطلاعهم أن يعظوهم حول الموضوعات الدينية، وعندما يمارسون فعل الإحسان عليهم ألا يفكروا بشهرة أو منفعة ولا اشتهاء أي مكافأة دنيوية مفكرين فقط بالبركات والنعم التي سيتشاركونها وليطمحوا إلى الحكمة العليا الكاملة"[2].

تتمحور هاتان الفضيلتان حول التوقف عن السيء من الأفعال، وضرورة محاسبة النفس، ووجوب ممارسة العطاء تجاه الناس وإسعادهم، وتنويرهم بالتعاليم فيما لو طلبوها، مع فعل الإحسان لمجرد الإحسان، لا انتظار مقابل عليه.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الفضائل هي نموذج على الفضائل التي تحث عليها البوذية، فهناك العديد منها لكن جميعها يشترك في أن طبيعتها نابعة عن الفضائل الثلاث الأساسية (عدم التعلق- الإحسان- الفهم) التي تقف بالضد من الشرور الثلاثة (الطمع- الكراهية- الوهم)[3]، ومن ثم فإن أي مجموعة من مجموعات الفضائل التي تدعو إليها البوذية لها تمثلاتها التي يراد منها إقامة العلاقات الإنسانية على أساس من المحبة والشفقة.

---

[1] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات-ص 125-126

[2] المرجع السابق- ص 125

[3] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 122-123

سادسا: الجوهر البوذي والمساواة

ينظر بوذا إلى الناس بعين المساواة، كما أن البوذية "تُقِرُّ بأن كل الكائنات الحية تستحق الاحترام في حد ذاتها، وليس فقط من منطلق الفائدة التي تُمثِّلها للبشر"[1].

ولهذا أراد بوذا تحطيم احتكار البراهمة للدين، وجزء كبير من إصلاحه كان في إتاحته العلم للناس كلهم بعد أن كان ملكا أو متاحا لفئة ضئيلة منهم، وقد أكد لمريديه وهو على فراش الموت "لم أكتم عنكم أي شيء" في إشارة إلى فارق كبير بين انفتاحه وكتم البراهمة للعلم[2] . أما الهجوم الآخر الذي أطلقه بوذا كان على الجماهير التي اعتمدت على البراهمة بشكل سلبي في توجيههم، وكان قد ألقى على الفرد مسؤولية التقدم الديني[3] .

ومن أوجه أو أسباب هذه النظرة، ذلك الاعتقاد الذي يفيد بأن في كل إنسان طبيعة بوذا نقاءً ينبغي إيقاظه، وربما نستطيع الاستنتاج من هذا بخيرية الطبيعة الإنسانية، وما دامت الطبيعة الإنسانية خيرة فإن هذا أدعى لأن تتحقق المساواة بين الناس.

تصور تعاليم بوذا هذه الطبيعة بالماسة التي تختبئ في ملابس السكير المتشرد، وقد تركها صديقه هناك وعاش المتشرد دون أن يعلم عنها شيئا[4]، وكذا طبيعة بوذا، هي كامنة فينا.

---

[1] كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ص 143

[2] سميث، هوستن- أديان العالم- ص 155

[3] المرجع السابق- ص 155

[4] كيوكا، بوكيو ديندو- تعاليم بوذا- ص81

يأتي هذا الموقف على الضد من موقف المسيحية، لذلك تنظر البوذية إلى المسيحية باعتبار أن أحد نقاط ضعف نظرية المعرفة لديها هو ميلها إلى بناء ثنائية بين من يفضلهم الله ومن لا يفضلهم، و "هذا يجعل من الصعب أن نحب شخصا حبا غير مشروط ولا مقيد"[1] .

وبالعودة إلى الجوهر البوذي، أطلق بوذا عليه أيضا مسمى "حنان بوذا" الذي يحتوي الجميع سواء الصالح أم الطالح، وهو يخص أصحاب السلوك الشرير خصوصا فكما أن حب الآباء للأبناء يشمل الجميع ويخص المريض بالذات، فإن حنان بوذا يفعل المثل، مع الطالح[2]، وهذا يذكرنا بالمسلك الذي تسلكه الطاوية في ضرورة احتواء الصالحُ للطالح.

ومن الناحية التاريخية، وجد أصحاب البوذية في فلسفة مونشيوس القائلة بالطبيعة الخيرة للإنسان، أداة كفيلة بمد جسور التواصل مع مقولات البوذية[3]، فالمفهوم البوذي للمساواة بين البشر – المساواة في الطبيعة والشخصية والكرامة– "يعني الاحترام والسلام، والسلام يأتي من فهم عميق للمساواة بين الفرد والآخر، ولا يمكن أن يكون السلام حقيقيًا ودائمًا إلا على أساس المساواة. لذلك فإن الفكرة البوذية للاحترام المتبادل تساعد على التعايش البشري، والسعي المشترك للحصول على أرض نقية على الأرض"[4].

---

[1] Gross, Rita M– This Buddhist's View of Jesus– Buddhist–Christian Studies– V19: 1, 1999, p 117

[2] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص32

[3] د.م – الكتب الأربعة المقدسة–ص 189

[4]Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – p223

سابعا: الموقف من المرأة

ينبغي أن نشير إلى قضية تثار بالتوازي مع مسألة المساواة، وهي الموقف من المرأة. تورد النصوص البوذية المختلفة العديد من النساء اللواتي قدمن على أنهم تابعات مخلصات لبوذا، وقد بلغ بعضهن مراتب عالية من الاحترام.

لكن هذا الموضوع يمثل إشكالية، فالبوذية بالنسبة لكثير من المدافعين عن المرأة تعد دينا أبويا وقمعيا، إذ توصف البوذية بأنها "ذكورية التوجه"، وهو وصف منصف إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المجتمع الأسيوي الذي نشأت فيه وهو مجتمع تُنظر فيه المرأة على أنها خاضعة للرجال، " وقد لا يكون ذلك نتيجةً للتمييز الصريح ضد المرأة بقدر ما هو انعكاس لحقيقة وضْع النساء في بعض الثقافات الآسيوية الذي كنَّ – وما زلن– لا يُحسدن عليه"[1] .

لذا فإن وضع المرأة في الثقافة الآسيوية فيما قبل الحداثة، يعد أفضل بكثير من أوروبا فيما يتعلق بالناحية التشريعية ونواح أخرى، كما أن البوذية على الأقل تؤمن بإمكانية النساء في تحقيق تقدم روحي دون عوائق –ما عدا الاجتماعية–، إضافة إلى أنها كانت أولى الديانات التي أسست جماعة دينية للراهبات، رغم أن بوذا كان مترددا في السماح بذلك[2] .

هناك خلاف بين نصوص الماهايانا حول مستوى البوديساتفا الذي يمكن للمرأة أن تحصل عليه، إذ ترفض بعض السوترا دخول النساء إلى أراضي بوذا، بينما تقبل بعضها النساء على أنهن بوديساتفا من الطبقة الدنيا؛ وهناك التي تقبلهن على أنهن بوديساتفا متقدمين. طائفة الأرض النقية على سبيل المثال تشترط الذكورية لمن يولد في أرض أميدا، وهناك سرديات تتعلق بما يعرف بـ

---

[1] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 144

[2] المرجع السابق– ص 144

"تحول الجنس" (parivṛttavyañjana)، تحكي هذه النصوص عن إمكانية أن تصبح المرأة بوديساتفا من خلال الخضوع لتغيير جنسي[1].

ومهما يكن، تبدو بوذية الماهايانا بالنسبة لبعض الباحثين أكثر إيجابية في موقفها من المرأة على عكس البوذية السابقة[2]، فالنصوص المقدسة للماهايانا (المتمثلة في السوترات) تشير بالخطاب إلى الجنسين (الأبناء الصالحين) و (البنات الصالحات) وتؤكد سوترا اللوتس على قدرة الابنة الطيبة على إيقاظ فكرة التنوير وتعليم الدارما، رغم أن الذكور غالبا ما يتم ذكرهم مستقلين في حين الإناث يذكرون بالاشتراك مع الذكور وإشكالات أخرى متعلقة بموقف بعض السوترات من دخول النساء إلى أرض بوذا، أو إمكانية تقدمها في طريق البودهيساتفا مقارنة بالرجال[3] .

يقف هذا الموقف الإيجابي في مقابل موقف تاريخي يضع الراهبة في أدنى مرتبة مقارنة بالرجل، فالراهبة ذات المراتب العليا تبقى أقل مرتبة إذا ما قورنت بالراهب الأصغر[4]، ومن أجل ذلك دعت النسويات الغربيات البوذيات في الثمانيات والتسعينيات من القرن الماضي، إلى أن تأخذ نساء بوذية ثيرافادا اللاتي حُرمن من تقاليد رسامة الراهبات (والذي يعني أنهم لا يعدون راهبات كاملات الأهلية) الرسامة الكاملة من التقاليد الصينية التي حافظت عليها[5].

---

[1] Battaglia, Lisa J.–Women in Buddhism– Editor(s): James D. Wright– International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences –Second Edition–2015, p631

[2] تشير ليزا إلى أن القول بأن الماهايانا انفتحت أكثر على المرأة من غيرها من التقاليد البوذية السائدة لا يدعمه دليل ملموس، ولعلها تشير إلى أن حدود الانفتاح لم تتجاوز النصوص إلى أرض الواقع، انظر:

Battaglia, Lisa J –p 631

[3] Ibid– p631,

[4] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism– p 892

[5] Ibid– p892

المطلب الثالث: الآخر موضوعا للتبشير:

إن الأديان في رسالتها إما عالمية أو خاصة، فهي إما أنها عامة لجميع الناس وبالتالي تبشر بها كالإسلام والمسيحية، أو خاصة بقوم معينين كاليهودية وبالتالي تنحصر الرسالة عليهم ولا تبشر بها.

ترجع البوذية إلى النوع الأول، وتعد رسالة مؤسسها بوذا رسالة عابرة للناس جميعا، بل إن حقيقة ظهورها التي يعد ردة فعل على عنصرية الهندوسية وطبقيتها، يكفي لأن يرسم للبوذية هذا الهدف من إيصال التعاليم البوذية إلى جميع الناس.

يقول محمد خليفة حسن في سياق حديثه عن خصائص الفكر البوذي، أن له بعدا عالميا لم تهتم به الهندوسية من قبلها، "فهذه الهندوسية كانت ديانة قومية عنصرية إلى حد ما بسبب نظامها الطبقي الديني من ناحية، وتركيزها على خلاص إنسانا دون اهتمام بالخلاص العالمي من ناحية أخرى. وكرد فعل لهذه العرقية الدينية وسعت البوذية دائرة الخلاص وحولته إلى خلاص عام وتبنت بالتالي منهجا لنشر البوذية خارج إطار الجماعة الثقافية المحدودة إلى ثقافات أخرى فانتشرت في الصين واليابان وغيرها من مناطق الشرق الأقصى. ويبدو أن هذه النزعة الخلاصية العالمية جعلت من البوذية ديانة متسامحة في تعاملها وعلاقتها بالأديان والشعوب الأخرى[1]".

البوذية لها بعد تبشيري، إذ تدعو إلى نشر التعاليم في المجتمع والعالم، بل إن غرض بوذا الأساسي كما تؤكد النصوص هو "نشر تعاليم ظارما وأن يبارك الناس جميعا بحقيقته"[2] ويتم تقديمه على أنه مقدم الخلاص للبشر ومنقذهم[3]، بل إن إحدى مهمات "الأخ المشرد" كما يطلق عليه بوذا

---

[1] حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– ص 78

[2] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص 40

[3] المرجع السابق– ص 45

هي "حمل النور" كناية على نشر التعاليم البوذية أينما حل، و "عليه الانتقال إلى كل مكان لنشر التعاليم حتى لو خاطر بحياته"[1].

وتضع النصوص توجيهات أربعة لمن عليه نشر التعاليم، وهي: الاهتمام بسلوكهم، والاهتمام باختياراتهم للكلمات أثناء الوعظ والتعليم، والاهتمام بدوافع التعليم، والاهتمام بالصبر والحلم، وتدعو نصوص أخرى إلى ضرورة الاعتدال في الآراء وأن يكون عطوفا على الناس[2]. ويلاحظ أن هذه التوجيهات تعكس رغبة في كسب الآخر، عبر تحويل البوذي المبشر إلى شخص يتمثل البوذية تمثيلا حسنا، ويكون نموذجا يحتذى به وقادر على جذب الإنسان غير المؤمن.

تذكر السوترا الألماسية حديث بوذا لسوبوتي: "مهما كانت أجناس الكائنات الحية عديدة سواء المولودة من البيض أو الرحم أو الرطوبة أو تلقائيا، سواء لهم شكل أو هم بلا شكل، سواء لديهم قدرة التمييز أو ليس لديهم قدرة التمييز، أو سواء من غير الممكن الحكم فيما إذا لديهم ذكاء أم لا، فيجب أن نقود جميع الكائنات إلى النيرفانا ليصبحوا أحرارا، ولكن حتى عندما يصبح هذا العدد الهائل الذي لا يقاس، اللانهائي من الكائنات؛ حرا كله، فحتى عندها؛ نحن في الحقيقة لا نفكر أن كائنا واحدا قد تم تحريره، ولماذا هكذا؟ لو كان البوديساتفا يا سوبوتي مأسورا بفكرة وجود ذات، شخص، كائن حي، فترة حياة، فإن هذا الشخص هو ليس بوديساتفا حقيقي[3]".

من أجل هذا تم الاهتمام بمبدأ الوسائل الماهرة، الذي يعد من أهم ابتكارات بوذية الماهايانا[4]، ويعبر المبدأ عن محاولة تكييف التعليم بحسب مستوى المتعلم [5] وبوذا يدفعه الاهتمام

---

[1] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص 186

[2] المرجع السابق– ص 186

[3] د.م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ص 147

[4] كيون، داميان– البوذية مقدمة قصيرة جدا– ص 124

[5] David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism– p888

الدائم بالآخر، ومهما كانت المناسبة، حرص على ألا يلقي دروسه بالطريقة ذاتها بل بالطريقة التي تناسب المستمع[1]، لذلك شُبّه بوذا بالأم والأب، والناس كأنهم أبناؤه، لذا فهو يتدرج معهم في الخطاب والتعليم ثم يتركهم يعتنون بأنفسهم[2].

يُوجه المعلمون في البوذية، إلى العناية بالمتعلمين والصبر عليهم لكي يتمكن من تعليمهم وكسبهم، كما في سالاياتانا – فيبهانغا سوتّا (حديث تحلي وسائط الإحساس الست)، الذي يعد واحدا من مائة واثنين وخمسين حديثا للبوذا مع تلاميذه، ويتناول هذا الحديث موضوع العواطف، مصدرها، وكيفية اشتغالها عند الممارس وكيفية ظهورها عند معلم الآخرين، وتوجهه إلى البقاء يقظا ونبيها حتى لو لم يجد الحضور الذهني المطلوب من تلامذته أو من الآخرين[3] . وإذا ما وسعنا النظر إلى هذا المفهوم، نفهم سبب تلون البوذية مع الثقافات التي نشأت فيها وتكيفها معها، وهو يدل على انفتاح وعن موقف إيجابي من الآخر لأنه رد فعل منبثق عن اندماج بالثقافة المحلية وقبول لها.

لذلك فإن أهم وأبرز أسباب اندماج البوذية في الثقافة الصينية هو موقفها الليبرالي أمام كل من الكونفوشيوسية والطاوية، ولكي تندمج ثقافة مع أخرى ينبغي عليهما كليهما أن يكونا بذات الانفتاح والتقبل، خصوصا الطرف المستقبل receiving وهو الموجود في الكونفوشيوسية المتسمة بالتسامح (كما في لونيو 1:12) والتي مكنت الشعب الصيني من استيعاب فكر من ثقافة أخرى[4]. هذا الموقف المنفتح ليس حكرا على الكونفوشيوسية فقط فحتى البوذية لديها نفس الموقف، فبوذا

---

[1] لفنسون، كلود ب– البوذية– – ص 50

[2] كيوكا، بوكيو ديندو– تعاليم بوذا– ص43

[3] الشاوي، ناصر عبد الواحد– موسوعة الديانة والأساطير البوذية– ص 333–336

[4] Guang, Xing– Buddhist Impact on Chinese Culture– p 306

نصح تلاميذه بتقديم قرابين للآلهة المحلية لكونها جزءا من الثقافة المحلية، الأمر الذي سهل مهمة انتقال البوذية إلى الثقافات الأخرى وعدم وجود تعارض معها على أرضها[1] .

خلاصة موقف البوذية الصينية من الأخر

في الختام، يتبين أن موقف البوذية الصينية تجاه الآخر هو موقف إيجابي، ويرجع هذا الموقف في المرتبة الأولى إلى ما جسّدته البوذية من ثورة على الجوانب السلبية في الهندوسية، وما عنى ذلك من اتجاه تصحيحي إصلاحي تجاوز سلبيات الديانة الهندوسية ووسع من دائرة الخلاص ليشمل جميع البشر. ونتج عن هذا الاتجاه ميلٌ للبوذية إلى العالمية في رسالتها، أي أنها لم تتعنصر في رسالتها أو تحصرها في قومية معينة كما فعلت الهندوسية، إنما قبلت مشاركتها مع البشرية جمعاء.

وما دمنا نتحدث عن عالميةٍ في الرسالة، فإننا نعترف في الوقت نفسه بالدور الأخلاقي الذي يأتي على عاتق صاحب الدين، لأن الأخلاق مشتركٌ صامتٌ لا لغة له، يجمع بين المختلفين، ويؤلف بين قلوبهم حتى لو لم يفهموا لغات بعضهم البعض. لهذا جاءت الأخلاق في البوذية على رأس الوسائل المعتمدة لكسب الآخر، ولمصلحة الآخر.

وتبع البوذي من الآخر والقائم على التقبل، التصور الإيجابي نسبيا للذات أو الأنا، وتجاوز ذلك إلى الآخر عبر التوجيهات التي دعت إليها بدءا من احترامه لأنه مساوٍ لنا –وفقا لنظرية الجوهر البوذي عند البشر–، وصولا إلى رغبتها في السلم العام وشيوع المحبة والشفقة بين البشر، وهو المبدأ الأساسي الذي يمكن عده المظلة التي تُقرأ من خلالها المعتقدات والفضائل البوذية.

---

[1]Guang, Xing- Buddhist Impact on Chinese Culture- p 307

لهذا يؤكد شانغ شيانغ أن نظريات "الرحمة لإنقاذ العالم" و "الوصايا الخمس" و "الوصايا العشر"، تضع حرمة القتل كأولوية، فيما يشي بصفات بوذية نبيلة تهتم باحترام الحياة واحترام الزملاء الآخرين ولذلك فقد لعبت البوذية دورا فريدا لا يمكن الاستغناء عنه في تعزيز السلام العالمي[1]، وإذا تم تطبيق الأفكار الفلسفية للبوذية الصينية فمن المؤكد أنها ستعزز الصفات الإنسانية للناس، وتخفيف من معاناة الناس، والأهم: تسهل التعايش السلمي والتنمية المشتركة للمجتمع البشري[2]، وبالرغم من ضخامة هذا الادعاء الذي خلا من دليل تاريخي وواقعي، إلا أن حدود النص البوذي –على الأقل– تسمح بتأييده، وتأييد قدرة المفاهيم البوذية على صنع السلام إذا ما وُجدت الرغبة الحقيقية لذلك.

وعلى العموم، تكشف لنا هذه المبادئ البوذية عن مجتمع متصور، يتم فيه قبول الجميع واستيعابهم على اختلافاتهم، وتقر بالخلاص للجميع أيا كانت اختلافاتهم. تقر تعاليم بوذا أيضا الاختلافات في هذا العالم وتنظر إليها بجمالية، إذ تصور العالم باختلافاته هذه كبركة لوتس، إذ تتنوع فيها النباتات، فهناك الأبيض والزهري والأزرق والأصفر وغيرها من الألوان، وهناك من ينمو تحت السطح ومن ينشر أوراقه في الماء ومن ينشر أوراقه على السطح، فكذلك البشر متنوعون ومختلفون، فهناك الأغبياء وهناك الحكماء، وهناك الطيبون، وهناك سريعو الغضب، ومنهم سهل الانقياد ومنهم الصعب، ومنهم النقي ومنهم ذي الطبيعة الدنسة، وهناك اختلافات في الجنس فهناك

[1] Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – p223–224

[2] Ibid– p225

الذكر وهناك الأنثى. لكن كل تلك الاختلافات لا قيمة لها أمام التنوير ولا تعرقل أحدا دون آخر، فالجميع يستطيع بالتدريب أن يحوز التنوير[1].

كما تصور العلاقة التي يتخيلها بوذا بين الناس بالماء والحليب في تمازجها، بدلا من أن تكون الماء والزيت، " يجب عليكم ألا تكونوا كمثل الماء والزيت يرفض أحدهما الآخر، عليكم أن تكونوا مثل الماء والحليب اللذين يمتزجان مع بعضهما"[2].

امتدادا للموقف الإيجابي، فإن الخلافات بين الطوائف البوذية في الصين كانت أقل حدة من تلك الموجودة بين الطوائف البوذية في الهند[3] ويمكن هنا رؤية مساهمة التعاليم البوذية في تشكيل هذا الوضع، إلى جانب اختلاطها بأديان الصين التي تركت أثرها الإيجابي فيها من ناحية الانسجام والتسامح.

في الوقت المعاصر، أحد صور البوذية المنتشرة صورةٌ سلبيةٌ، تظهر عبرها البوذية وقد اتخذت موقفا عدائيا من الآخر (من ذوي الأقليات خصوصا المسلم) في بورما وسريلانكا، وتمارس عليه أعمال العنف والتنكيل والرفض النفسي والجسدي، وهذا الموقف وإن تم ربطه بالمرجعية الدينية البوذية إلا أنه متأثر أكبر التأثر بالعوامل السياسية لتلك البلدان والمتأثرة في الآن نفسه بالسياسة العالمية التي رافقها ازدهار القومية. إضافة إلى ظهور الإسلاموفوبيا ومساهمتها الكبيرة في تأجيج الصراع ضد المسلمين في كل مكان وليس فقط في بورما وسريلانكا وغيرها من البلدان التي تشهد تشددا بوذيا تجاه الآخر.

---

[1] كيوكا، بوكيو ديندو- تعاليم بوذا- ص75

[2] المرجع السابق- ص 22

[3] Jiyu, Ren -The Characteristics of Chinese Buddhism- p 40

الفصل الرابع:

الآخر في الكونفوشيوسية الجديدة في ضوء مفهوم الاندماج

تمهيد: لماذا الكونفوشيوسية؟

المبحث الأول: الكونفوشيوسية الجديدة

المطلب الأول: المصطلح والنشأة

المطلب الثاني: وانغ يانغ مينغ ووحدة التعاليم الثلاثة

المبحث الثاني: جذور الانسجام والاندماج في الفكر الديني الصيني

المبحث الثاني: خصائص موقف الفكر الديني الصيني الشامل من الآخر

المطلب الأول: حضور مفهوم التناغم والاندماج في التقاليد الصينية

المطلب الثاني: الاندماج مع الاختلاف

المطلب الثالث: الوحدة الشاملة

المطلب الرابع: إسهام الوسطية في تشكيل الموقف من الآخر

المطلب الخامس: دور الأخلاق في توحيد الديانات الصينية والموقف من الآخر

المبحث الثالث: انعكاس مفهوم الاندماج في الواقع المعاصر

المطلب الأول: السياسة الدينية للدولة الصينية والتناغم

أولا: سياسة الإصلاح والانفتاح والوضع الديني

ثانيا: البيان الرسمي الصيني في الشؤون الدينية

ثالثا: سياسة دينية صينية باتجاه التناغم

المطلب الثاني: التناغم والانسجام باعتبارها استراتيجية دولية

الفصل الرابع: الآخر في الكونفوشيوسية الجديدة في ضوء مفهوم الاندماج

يهدف هذا الفصل إلى تجاوز حاجز النص التأسيسي إلى الواقع التاريخي والمعاصر، وتجاوز مواقف الأديان الثلاث من الآخر على حدة، إلى رؤية أشمل للآخر يعكس موقف الفكر الديني الصيني عموما.

يناقش هذا الفصل موقف الفكر الديني الصيني من الآخر من خلال الكونفوشيوسية الجديدة التي تبلور موقفا من الآخر قائما على مفهوم الاندماج والتناغم. سيعرف هذا الفصل بالكونفوشيوسية الجديدة ويستعرض تطورها التاريخي، ثم يبحث في خصائص موقف الفكر الديني الصيني الشامل من الآخر على المستوى النظري، ثم انعكاس مفهوم الاندماج والتناغم على الواقع المعاصر.

تمهيد: لماذا الكونفوشيوسية الجديدة؟

يقول ويل ديورانت: "أكبر الظن أن كونفوشيوس مات بائسا لأن الفلاسفة يحبون توحيد البلاد"[1] ويقول محسن فرجاني أن الأخلاقيات التي دعا إليها كتاب المعرفة الكبرى لم تتحقق لا في عصور الإقطاع ولا في غيرها[2]. ورغم أن البلاد قد توحدت فيما بعد سياسيا، وتحققت أمنية كونفوشيوس جزئيا، إلا أن التدافع الفلسفي والديني بين الأديان الثلاثة جعلهم يتناوبون في حمل شعلة السيادة الفكرية أو التأثير الفلسفي فلم يتحقق التوحيد الثقافي بشكله الأمثل إلا فيما بعد، أي

[1] ديورانت، ويل وايريل- قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين- ص 96

[2] د.م – الكتب الأربعة المقدسة- ص 514-515

في مرحلة الكونفوشيوسية الجديدة التي جسدت مفهوم الانسجام والاندماج الذي يعبر عن موقف الفكر الصيني الشامل تجاه الآخر.

إذا ما أردنا التعرف على الموقف الديني الصيني الشامل من الآخر، تأتي الكونفوشيوسية الجديدة مثالا بارزا على هذا الموقف، لما تجسده من مفهوم مركزي في الثقافة والفكر الصيني، وله جذوره في التراث الصيني القديم، وهو مفهوم الانسجام والاندماج. وفي هذا السياق قد يُطرح تساؤل مفاده: لماذا الكونفوشيوسية الجديدة بالذات؟

أولا: تشكل الكونفوشيوسية اليوم أساس الحياة الدينية والأخلاقية في الصين، وهي راسخة في عقلية الشعب الصيني وأكثر الفلسفات تعبيرا عنه. كما أن نظام الأخلاق الذي جاءت به الكونفوشيوسية أمسى محددا لنظام القيم الاجتماعية في معظم الأوقات في التاريخ الصيني.[1] وقد سمحت طبيعة الكونفوشيوسية التي يُنظر إليها على أنها رؤية للحياة وفلسفة اجتماعية أكثر منها دينا، سمحت في لعب الكونفوشيوسية هذا الدور في التأثير، لا سيما في ظل حكومة شيوعية حاربت الأديان في مرحلة ما (في المرحلة الماوية) فخفتت الطاوية والبوذية نتيجة لذلك.

ثانيا: تعد الكونفوشيوسية أيدلوجية الدولة منذ القرن الثاني قبل الميلاد[2]، وتمثل اليوم الوجه الثقافي الذي تقدمه الدولة الصينية في الداخل الصيني وأمام العالم أجمع (معاهد كونفوشيوس نموذجا). ورغم أنها دولة شيوعية لا تعترف بدين، غير أن الإطار الثقافي والمفاهيم التي تروج له الدولة الصينية هي تلك الخاصة بالكونفوشيوسية. وفي الوقت الذي تخضع فيه الأديان الأخرى

---

[1] Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - p 215

[2] أثرت الثورة الثقافية في عام 1911 على مكانتها إلى أن أصبحت الدولة جمهورية، راجع:
Ji, Sang- Religions and Religious life in china-p 8

لضوابط فيما يخص التبشير برسالاتها وتنشئة الأطفال عليها، لا تخضع الكونفوشيوسية لذات الضوابط، بل إننا نجدها حاضرة في مدارس الأطفال في سنين مبكرة من حياتهم.

ثالثا: تعكس الكونفوشيوسية الجديدة الموقف الأصيل للفكر الديني الصيني[1]، ورغم أنها تطورت في الوقت المعاصر إلى ما يدعى بالكونفوشيوسية المعاصرة، إلا أن الأخيرة لا تمثل الموقف الأصيل كما تمثله الأولى، نظرا إلى أن الكونفوشيوسية المعاصرة هي كونفوشيوسية متفاعلة مع متطلبات الحداثة الغربية. لذا ينبغي التأكيد على طور معين من أطوار الكونفوشيوسية باعتباره الطور السائد وهو طور الكونفوشبوسية الجديدة لا المعاصرة أو غيرها.

رابعا: تكاد الكونفوشيوسية الجديدة تشكل كلاً مركبا من الطاوية والبوذية فهي ومرورا بعمليات التوفيق بين المعتقدات، دمجت بداخلها عناصر من الديانتين الطاوية والبوذية، وتاليا تعد تعبيرا عن الموقف الشامل للديانات الثلاث، فعندما نقول كونفوشيوسية جديدة نعي أنها خليط من الديانتين الأخريتين أيضا. فلقد كانت الديانتان الكونفوشيوسية والطاوية تتبادلان السيادة طوال قرون، حتى دخلت البوذية إلى الصين فشكلت عند تبني بعض الأباطرة لها وسرعة انتشارها، تهديدا لكل من الكونفوشيوسية والطاوية اللتين وجدتا نفسيهما تتحدان مقابل الديانة الأجنبية الجديدة، وظهر لدينا حركة إحياء للكونفوشيوسية سميت بالكونفوشيوسية الجديدة.

خامسا: عند محاولة استخلاص موقف ديني صيني شامل من الآخر عبر النصوص الدينية للديانات الثلاث، لن يختلف هذا الموقف الذي يُبنى على مفاهيم الانسجام والاندماج عن الموقف الشامل للكونفوشيوسية الجديدة من الآخر والقائم أيضا على ذات المفاهيم. مما يشجع من استخلاصه من الكونفوشيوسية الجديدة باعتبارها تجسيدا عمليا أنسب في المعالجة.

---

[1] ترسخت الكونفوشيوسية الجديدة منذ القرن الثاني عشر وأصبحت القرون الثمانية التالية هو تاريخ كونفوشيوسية جديدة. انظر: كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ص 555

وما يهمنا عند دراستنا لهذه الحركة في سياق الموقف من الآخر، هو ما شكلته الكونفوشيوسية الجديدة من تكييف كونفوشيوسي، استدعى نقاشات حول المفاهيم الكونفوشيوسية على خلفية أسئلة بوذية وأطروحات طاوية، وتمخض عن هذه النقاشات "توليفة كبرى" كما تسميها آن شنغ، تضم تداخلا فكريا بين الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية كما سنرى.

المبحث الأول: الكونفوشيوسية الجديدة

المطلب الأول: المصطلح والنشأة

الكونفوشيوسية الجديدة Neo-Confucianism مصطلح أبدعه علم الصينيات الغربي، وهو يعبر عن مرحلة التجديد التي طالت الكونفوشيوسية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من قبل المفكرين في تفسير الكلاسيكيات[1]. وقد ابتكره ويليام ثيودور دي باري (1919-2017) للدلالة على المرحلة الثانية من الكونفوشيوسية[2]، إذ يخضع تطور الكونفوشيوسية إلى عدة أطوار[3] :

- مرحلة العصور القديمة: وهي مرحلة الحكماء الأوائل كونفوشيوس ومنشيوس

- مرحلة تجديد الكونفوشيوسية ردا على تحديات الفكر البوذي فترة حكم السونغ والمينغ. (وتسمى العصور الوسطى المتأخرة)

- المرحلة المعاصرة، حيث تخضع الكونفوشيوسية إلى إعادة تجديد بالعودة إلى حداثة غربية الأصل.

ويعبر هذا المصطلح عن الاتجاه الذي ظهر في حقبة أسرة سونغ الملكية Sog (960-1279م) ويمثل جوشي Zhu Xi (1130-1200) مؤسسها الأكبر، إلى جانب رواد آخرين هم: تشو دون ايي (1016-1073) ، شاو يونغ، تشينغ ايي (1033- 1107)، تشينغ هاو (1032-1085)، لوجو يوان (1139-1193)[4] .

---

[1] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم- ص 25

[2] Weiming, Tu- Mencius, Xunzi, and the Third Stage of Confucianis- Journal of chinese humanities- V6, 2020, p 11

[3] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم- ص 152

[4] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- ص 487

وقد شهد عصر أسرة سونغ (960–1279م)جوا من السلم النسبي والازدهار شجع المثقفين على النقاش المثري، كما تزامن ذلك مع افتتاح أكاديميات خاصة مستقلة عن المدارس الحكومية وبلغ عددها 400 أكاديمية وصارت مراكز حياة ثقافية بالصين، إلى جانب انتشار تقنيات كتابة سريعة ورخيصة[1]، كل ذلك برر ثراء النقاشات التي أثيرت في ذلك العصر، كما سيأتي لاحقا.

كما أنه ومنذ نهاية عهد التانغ، وبداية عهد السونغ، ظهر اتجاه يحمل مطالب بالعودة إلى الأصل، أي كونفوشيوس ومونشيوس، ويتخلى عن الموروث التفسيري الذي ظهر في عهدي الهان(202ق.م–220م) والتانغ (618–906)[2]، وهذا يشكل تمهيدا لما سيتطور لاحقا في عهد مينغ حول مركزية العقل في التفسير.

جسد جوشي الكونفوشيوسية الجديدة في أسرة سونغ، وقد جعلته أفكاره المثالية أعظم مفكر لطبقة ملاك الأراضي[3] وترك أثرا كبيرا في المرحلة الأخيرة للمجتمع الإقطاعي الصيني، وكادت مكانته تتشابه مع مكانة الفيلسوف العظيم كونفوشيوس في المرحلة الأولية لهذا المجتمع[4] كما كان له "الفضل في احتفاظ كونفوشيوس بزعامته الفكرية في الصين لأكثر من ألفي عام"[5]. وقد عد جون كولر جو شي أهم مفكر كونفوشيوسي بعد كونفوشيوس ومنغزي، نظرا لقدرته على إعادة توليف فكر الكونفوشيوسيين الجدد المبكرين عبر تقديم أساس نظري قوي للفلسفة العملية[6].

---

[1] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 520–521

[2] المرجع السابق– ص 604

[3] عدت فلسفة جوشي الأيدلوجية الشرعية لطبقة ملاك الأرضي التي حاولت أن تبحث عن ايدلوجية تثبت حكمها الذي يخدم طبقة ملاك الأراضي. انظر: وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 496–495

[4] المرجع السابق– ص 491

[5] ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– ص 83

[6] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 570

كان جو شي مسؤولا حكوميا وقد أدار العديد من المدارس أيضا، وانخرط في الشؤون السياسية، وعندما يئس– في سنواته الأخيرة– من إصلاح الوضع السياسي، اشتغل على الدراسات الأكاديمية في مجال الكونفوشيوسية الجديدة[1] .

وقد دلت بعض أفكار جوشي عن الكون على مساهمة بوذية خصوصا مدرسة هوايان، فقد رأى أن مبدأ لي [2](الذي يماثل الطاو) هو كيان شامل يعود إليه الكون وكل الأشياء، وأن جميع المبادئ تعود إليه أيضا، أي أن جميع الأشياء منبثقة عن مصدر واحد[3]. كما استقى الأخوان تشينغ (تشينغ ايي وتشينغ هاو) من سوترا إكليل الزهر فكرة التناغم بين المبدأ والظواهر، بمعنى أن الأشياء والكائنات تخضع لمبدأ داخلي خاص بها، وكلها تعود إلى مبدأ واحد مشترك[4] .

وقد ذهب أحد رواد الكونفوشيوسية الجديدة تشو دون ايي في كتاباته إلى أن أصل الكون يكمن في المطلق الأسمى الذي يتحلى بالطاو والمبدأ لي[5]، وقد سماه باللانهائي، ووصفه بأن ليس له صوت ولا شكل، ولا بداية ولا نهاية. وقد نشأ الين واليانغ عن هذا المطلق الأسمى مكوّنا العناصر الخمسة و كل الأشياء، ثم أدى انصهار الين واليانغ مع العناصر الخمسة إلى تكوين البشر[6]. ويبدو جليا هنا التأثر بالطاوية التي تُرجع الموجودات إلى مبدأ أعلى ولانهائي هو الطاو.

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 491

[2] حول مبدأ لي، راجع: شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 578–583

[3] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 492

[4] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 581

[5] "كان تعبير «تْين»، السماء، قد شاع استعماله في زمن كونفوشيوس كاسم يرمز إلى قوة سامية عليا ذات سلطة كليّة الشمول تتدبر شؤون كل عناصر الوجود." انظر: بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– ص 258–259

[6] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 488

هذا وقد طرح جوشي أفكارا أخرى مثل خيرية الطبيعة الإنسانية، التي أكد فيها أن الطبيعة الإنسانية خيّرة في الأصل مع قابليتها للشر، واقترح طريقتين لتغيير الطبيعة الإنسانية أطلق عليهما تهذيب الذات والسعي وراء الرن ren (المروءة الإنسانية) وهاتان الطريقتان هما: الالتزام بالجدية، والدراسة المستفيضة للـ "المبدأ"[1]، فيما يمكن رؤية وجود تأثير بوذي أيضا.

من جانبه، قدم تشانغ زاي –رائد الأيدلوجية المادية للكونفوشيوسية الجديدة– تنظيرا ثريا عد أفضل سلاح فكري عرفته طبقة ملاك الأراضي، وهو إحدى الشخصيات التي جسدت الطاوية في مذهب كونفوشيوس–مونشيوس (الكونفوشيوسية الكلاسيكية أو الأولى) [2]. وقد كان الكونفوشيوسيين –قبل أسرة سونغ– كانوا قليلا ما يناقشون تكوين الكون، لذلك فعندما درسوها بالتفصيل إبان حكم أسرة سونغ، كان في ذلك تقليدٌ للطاويين الذين بحثوا قضايا الخلود ودرسوا تغيرات الكون والأشياء، "وفي هذا الخصوص كان ظهور الكونفوشيوسية الجديدة يخضع لنفوذ الطاوية القوي"[3] .

وكما يمكن أن نرى من تأثير بوذي وطاوي على أطروحات مفكري الكونفوشيوسية الجديدة، يُعزَى ظهور الكونفوشيوسية الجديدة إلى تأثير الطاوية الجديدة[4] (إحياء الطاوية) وتأثير البوذية القوي، فقد جاءت رد فعل ومحاولة لمعارضة البوذية بفلسفة أكثر شمولا ورقيا[5]. من أجل ذلك

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 494

[2] المرجع السابق– ص 507

[3] المرجع السابق– ص 519

[4] للمزيد عن علاقة الطاوية الجديدة بالكونفوشيوسية الجديدة راجع:

Hanmin, Zhu– NEO–DAOISM AND NEO–CONFUCIANISM:THREE COMMON THEMES–

[5] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص395

ادعى مفكرو الكونفوشيوسية الجديدة أنها فلسفة تعود إلى الكونفوشيوسية الأصلية[1]، وفي الآن نفسه، اعترفوا بأنهم مدينون للطاوية والبوذية خصوصا بقدر ما هم مدينون للكونفوشيوسية[2].

لقد انتقد فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة البوذيةَ، وحاولوا التقليل من تأثيرها والرفع من شأن الكونفوشيوسية، فقد قدمت البوذية تفسيرا نسقيا للعالم والحياة البشرية، وقد عززت العيش بمبادئ نظرية مرجعية مثل مبدأ السببية وطبيعة البوذانية Buddha– hood [3]، لذا اعترضت الكونفوشيوسية على تشديد البوذية في القضاء على المعاناة والموت، ورأت في رهبانيتها وتخليها عن العائلة والمجتمع تعنتٌ، لأنه من الصعب على الكائنات البشرية أن تهرب من المجتمع، كما انتقدت تشديدها على الفراغ Emptiness لمنافاته للواقع، فاعتبار كل شيء مهما كان، غير واقعي ثم الاعتماد عليه في نفس الوقت هو تناقض. وأكبر اختلاف بينهما تمثل في تركيز الفلسفة الصينية على الواقع الاجتماعي والأخلاقي بينما تركز البوذية على الحقيقة والمعرفة الميتافيزيقيين[4] .

وعلى الرغم من خلفية الأسباب التي أنشأت الكونفوشيوسية الجديدة، إلا أنها وبسبب النزعة التوفيقية أو التركيبية، أدرجت في الكونفوشيوسية عناصر من البوذية والطاوية[5]، فالكونفوشيوسيين في سلالة سونغ تذمروا من التقاليد الكونفوشيوسية التي أضحت غامضة وفقدت ثراء مبادئها بعد أسرة هان وتانغ بسبب المبالغة في الاهتمام بالتفاصيل والشكليات، مما أدى إلى ضعفها وأفولها أحيانا، لذا فقد حاول الكونفوشيوسيون الدفع بها وتطويرها[6].

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 515

[2] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم– ص 97

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية–ص 553

[4] المرجع السابق– ص 395

[5] المرجع السابق– ص 395

[6] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني––ص 486

"وقد أطلق عليهم الكونفوشيوسيون الجدد الذين تشدقوا بأنهم يعملون على وراثة وتطوير مذهب كونفوشيوس –منشيوس، ولكنهم –في الواقع– ورثوا أيدلوجية الأخلاق الاجتماعية لدى كونفوشيوس واهتموا وراثة المثالية لدى مدرسة سي– منشيوس، كما قاموا –ظاهريا– بإقصاء الأفكار الطاوية والبوذية وفي الواقع أنهم استوعبوا الأفكار الفلسفية في الديانة البوذية، ووجهة النظر إلى الكون في الديانة الطاوية"[1] أو كما تصف آن شنغ بمنتهى الوضوح: "ازدادت علاقات هذا النمط الجديد من الكونفوشيوسيين مع الموروث البوذي، التباسا مع الأيام، إذ مزجوا بين ردات الفعل العنيفة والرفض، وبين التمثل الداعي، نوعا ما، الناجم عن الرغبة في إضفاء خصوصية كونفوشيوسية على أرضية إشكالية بوذية"[2] .

وهكذا حدث تأثر وتأثير بين الأديان الثلاثة، واستوعبت الكونفوشيوسية الجديدة ما لدى الديانتين الأخريتين، وهي "في جمعها لقوى البوذية والكونفوشيوسية والداوية تمثل التكامل المتناغم بين ين ويانغ"، فالفلسفة ككل شيء له ين ويانغ خاص بها مشكّلة الكمال، فالكونفوشيوسية تمثل اليانغ في الفلسفة الصينية باعتبار تشديدها على الجهد البشري الموجه لتحويل النفس والمجتمع، أما الطاوية تمثل ين الفلسفة الصينية لتوجهها نحو العفوية والتخلي عن الفعل الإنساني بما يتناغم مع الطاو[3]، وهكذا فالكونفوشيوسية الجديدة هي مركب كامل من الأديان الثلاثة وثمرة لعملية التوفيق والاندماج بين المعتقدات الدينية.

وعلى ضوء هذا الاستيعاب الكونفوشيوسي للفلسفات الأخرى، يمكن فهم كلام نيقولا زيفيري حول قدرات الكونفوشيوسية على التكيف، إذ يقول إن "الكونفوشيوسية أظهرت قدرةً كبيرةً على

---

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص487

[2] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 525

[3] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص396

التكيف طوال مراحل التاريخ الصيني، وذلك بفضل التحولات الاجتماعية والتغيرات الأخرى الهامة التي عرفتها الصين. وعلى كل حال فقد كان من الصعب على الكونفوشيوسية أن تحافظ على ذلك المقدار من السطوة طوال ما يزيد على ألفي سنة لولا مقدار المرونة ذلك" وأتى هذا الكلام لنيقولا في سياق رده على وصف الكونفوشيوسية بالتزمت، وقال إن في ذلك ظلم لها أو سوء فهم.[1] وهي تشبه وجهة نظر طغت على مفكري حركة الرابع من مايو وغيرهم ممن ناهضوا الكونفوشيوسية ضمن مناهضتها للأديان عموما واعتقادهم أنها سبب التخلف.

وربما هذا الذي جعل جوزيف ليفينسون (1920–1969) يعتقد في البداية أن الكونفوشيوسية تنتمي إلى المتاحف –في إشارة إلى عدم قدرتها على التطور أو التوجه نحو الحداثة المعاصرة–، ثم تراجعه فيما بعد عن هذا الموقف وتعاطفه معها [2]

ولئن تم تأريخ الكونفوشيوسية الجديدة إلى عهد سونغ ومونغ، إلا أن ما قبلها قد شهد ما يمكن أن نعده بواكير ذلك التغيير خصوصا في مسألة العودة إلى القديم وتجاوز التفسيرات الكونفوشيوسية اللاحقة على كونفوشيوسية كونفوشيوس ومونشيوس والكتب الكلاسيكية الأولى، مثل آراء هان يي (768–824) الذي كان من كبار كتاب النثر الكلاسيكيين، و"زعيم العودة إلى القديم" كما تصفه آن شنغ. وفي سنة 819م وأثناء الاحتفال السنوي الذي أقامه الامبراطور في قصره لاستقبال عظام بوذا، رفع هان يي[3] مذكرة إلى الامبراطور تسببت لاحقا في نفيه إلى أقاصي الصين الجنوبية لاسيما وأن الأباطرة كانوا آنذاك يرعون الطاوية والبوذية. وقد كتبت المذكرة بلغة

---

[1] شنغ،آن– الفكر في الصين اليوم– ص 95–96

[2] Weiming, Tu– p 13

[3] هان يي كتب أيضا ضد التصرفات السيئة للطاويين والبوذين ودعا إلى عودتهم إلى العلمانية وحرق كتبهم، وهذا الذي حدث لاحقا –وإن لم يكن لأسباب دينية بل اقتصادية بسبب غنى معابدهم وإعفائهم من الضرائب– في سنة 845. انظر: شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 504

قاسية، وصف فيها بوذا بالبربري الذي لم يكن يتحدث باللغة الصينية، وأنه لم يعرف العلاقة السليمة التي ينبغي أن تقام بين الأمير والوزير وبين الأب والابن[1] .

وأضاف هان يي في مذكرته عن عظام بوذا: "ولا يجوز إدخال بقاياه المقززة والمشؤومة إلى القصر المحرم! ألم يقل المعلم كونغ (كونفوشيوس) بـ:" احترام الأرواح والشياطين، ولكن بإبقائها على مسافة؟".... التمس أن تعطى هذه العظام (ذخيرة بوذا) إلى مأمور يلقيها في الماء او النار، وذلك لاستئصال الشر مرة وإلى الأبد، وإنقاذ الإمبراطورية من الشك، والحؤول دون ضلال الأجيال المقبلة"[2] .

وأيا يكن، تعبر الكونفوشيوسية الجديدة عن مرحلة من مراحل التكيف الكونفوشيوسي، ويضيف الباحثون محطة أخرى استدعت منها التكيف لمواجهة تحديات الحداثة والغرب، فأصبح هناك حديث عن كونفوشيوسية معاصرة، تتخذ من جملة :المعرفة الصينية جوهرا، والعلوم الغربية ممارسة، شعارا لها[3] .

فخلال القرن العشرين، حدث إحياء للكونفوشيوسية الجديدة على أساس النموذج الفلسفي الغربي (تُدعى الكونفوشيوسية المعاصرة)، قام الكونفوشيوسيون الجدد المعاصرين بصياغة أنظمة ميتافيزيقية لمنافسة التأملية الأوروبية، وقدموا الفلسفة الكونفوشيوسية مجردة عن شروطها الثقافية أو الانثروبولوجية، الأمر الذي أثار مقاومة من مفكرين ظلوا مخلصين للمثل العليا للأكاديميات التقليدية[4].

---

[1] شنغ، آن- تاريخ الفكر الصيني- ص 502-504

[2] المرجع السابق-ص 503

[3] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم-ص 97

[4] Billioud, Sébastien and Thoraval, Joël- The Contemporary Revival of Confucianism, Anshen liming or the Religious Dimension of Confucianism- China Perspectives, 2008. p 96

المطلب الثاني: وانغ يانغ مينغ ووحدة التعاليم الثلاثة

بعد جوشي ونقاشات المفكرين حول المبدأ لي، وخيرية الطبيعة الإنسانية وغيرها من الأطروحات التي تركت الطاوية والبوذية بصمتهما عليها، زاد التركيز على العقل في مقابل مبدأ لي، مثمرا ما يدعى بالوعي الأخلاقي الفطري الذي تحدث عنه وانغ يانغ مينغ (1472–1529م). وهو مثالٌ يمكن دراسته باعتباره مثالا على وحدة التعاليم الثلاثة.

في حقبة أسرة مينغ (1368–1644م) التي حاولت استعادة الهوية الصينية، وإعادة البناء بعد حكم السلالة المغولية. وبعد استعادة العلاقة بين السماء والإنسان (عبر التطورات الحاصلة على مبدأ لي) التي جاء بها التجديد الكونفوشيوسي في عهد أسرة سونغ، ظهرت الحاجة إلى التركيز على العقل، وذلك امتدادا للتأثير البوذي[1]، وهنا برز وانغ يانغ مينغ[2] Wang Yan-ming (1472–1529) الذي بلغت على يده الرغبة في التركيز على العقل مبلغا بارزا، و"غدا وانغ يانغ مينغ الشخصية الأساس في تاريخ كونفوشيوسية المينغ" وكان له بالغ الأثر سواء على تلامذته أو مخالفيه، وتميز فكره بوحدة المعرفة والعمل، فحتى آنذاك كان هناك تمييز بين مبدأ لي ومبدأ العقل، إلا أنه كشف وحدتهما[3] .

تحدث وانغ يانغ مينغ، مستحضرا أفكار منشيوس في قدرة العقل على التعاطف مع الكائنات ومع الكون لاحقا، عن أن الرجل الكبير هو من يتصور كل الأشياء في الكون جسدا واحدا، ويعتبر

---

[1] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني – ص 642–645

[2] اسمه الحقيقي وانغ شورن wang Shouren انظر: المرجع السابق– ص 645

[3] المرجع السابق– ص 646–647

العالم كما لو أنه أسرة واحدة، وأضاف: "أما من يقوم بالتمييز بين الأشياء ويقيم فصلا بين الأنا والآخر فهذا هو الإنسان المسكين"[1]

ويرجع وانغ يانغ مينغ هذه الوحدة في التصور إلى حس إنساني ملازم لعقلنا، يعمل على توحيدنا مع الكون، ويضرب مثلا طفلا على حافة السقوط في بئر، عندها يقوم حسنا الإنساني الذي يوحدنا بالكون –وبالطفل بطبيعة الحال– بإثارة شعور الرعب والشفقة فينا لأجله وهذا المذهب الذي ذهب إليه وانغ يانغ فيه استحضارٌ لـ"طبيعة بوذا" الشاملة كل المخلوقات[2]، وفيه جمعٌ أيضا بين فطرانية منشيوس، وحدسية مدرسة شان في مفهوم مشترك "قلب/ عقل"، وهي معرفة تتجاوز كل ثنائية كما تقول آن شنغ[3] للاعتبارات السابقة، ولتضمنها أيضا مفاهيم اللاثنائية البوذية و النسبية الطاوية.

وقد "أدى رفض كل معيار شكلي وتقليدي للأخلاقية، والازدراء المعلن للثقافة المستقاة من الكتب باعتبارها منهجا متبعا (أي التي تجعل الكتب والتفسيرات اللاحقة وسيطا بيننا وبين التراث الكلاسيكي الأول)، إضافة إلى التحولات الاجتماعية للمرحلة، إلى تسامح أكبر إزاء الممارسات اللاأرثوذكسية وإلى تأثير متبادل بين الثقافتين العالمة والشعبية، وفي النهاية إلى التلاقي التلفيقي ما بين الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية"[4]

---

[1] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 647

[2] المرجع السابق– ص 647

[3] المرجع السابق– ص 649–653

[4] المرجع السابق– ص 660

ورافق النزعة التوفيقية عموما ترويجٌ –من قبل بعض المفكرين– للكونفوشيوسية باعتبارها صالحة للجميع، وممارسة تأويلية حرة للنصوص الكونفوشيوسية، بل إن وانغ يانغ نفسه عبر عن أولوية العقل على كونفوشيوس أو النص، وعن خطأ كل فكرة ما دامت لا تتم بواسطة العقل[1] .

تنقل آن شنغ عن وانغ يانغ مينغ ما نصه[2] :

ينظر عقل القديس إلى السماء– الأرض والعشرة آلاف كائن[3] على أنها جسد واحد، وفي نظره جميع البشر في هذا العالم– لا يهم أكانوا أقوياء أو غرباء، بعيدين أو قريبين، يجري الدم في عروقهم ويتنفسون– هم إخوته، وأبناؤه. لا أحد بينهم إلا ويحرص على حمايته وصونه، لا أحد بينهم إلا ويحرص على تلبية احتياجاته المعنوية والمادية، وذلك بهدف تحقيق مشيئته بأن يشكل جسدا واحدا مع العشرة آلاف كائن.

في الأصل، عقل أي رجل في العالم لا يختلف بشيء عن عقل القديس. ما إن تتدخل الأنانية وتأتي الرغبات المادية لتعتمه، ما إن يكون كبيرا يغدو صغيرا، وما كان يتجول بحرية يصاب بالشلل. ينصرف كل واحد للعمل لاعتباراته الشخصية إلى درجة أنه يتعامل مع الأب والابن والأخ كأعداء. هذا هو مصدر القلق الكبير لدى القديس، مما يدفعه على أن يعلم وينشر في كل مكان الحس الإنساني الذي يجمع في جسم واحد السماء– الأرض والعشرة آلاف كائن. وهكذا فإننا جميعا نسيطر على أنانيتنا ونتخلص من كل ما يعترض سبيلنا، ونتوصل إلى ما يشكل قاسما مشتركا بيننا، الجبلة الأصلية لعقلنا.

---

[1] المرجع السابق– ص 662–664

[2] المرجع السابق– ص 648

[3] تعبير عن كل شيء

يُبرزُ هذا النص مفاهيم الوحدة التي يدعو إليها؛ الوحدة بين السماء والأرض أو الوحدة بين الإنسان والطبيعة، والذي يستلزم تاليا أن يصبح الآخر الغريب أخا لنا، له ما للأخ القريب منا من حماية ورعاية وسد احتياجاته. ويمكننا أن نرى في هذا التصور مفاهيم طاوية تجلت في إثراء مفهوم الاتحاد مع الطبيعة، وتعزيز مطلب مساعدة الآخر ليس فقط الأقرب فالأقرب في المقام الأول كما في الكونفوشيوسية الكلاسيكية، بل حتى الغريب البعيد. كما يمكننا رؤية البوذية متجلية في فكرة المسؤولية الإنسانية التي تقدم القديس على أنه نموذج الكمال، ثم تعترف بأن الإنسان العادي لديه القابلية لكي يصل إلى ما وصل إليه. ومهما يكن، عمل هذا الخليط المنسجم من الأديان الثلاثة على خلق موقف كلي من الآخر يتسم بالإيجابية وقائم على الأسس الإنسانية العالية.

وقد كان لتوفيقية وانغ يانغ مينغ أثرها اللاحق، فبدءا من منتصف القرن السادس عشر، أصبحت المقولة التي مفادها أن "التعاليم الثلاثة ليست سوى واحد" راسخة، وانسابت العلاقات بين مختلف التقاليد الدينية، عززتها الأولوية التي أُعطيت للممارسة العملية للثقافة الفكرية على المضمون (النظري)[1]. وتمثل هذا المذهب بشخصية لين زهاو آن (1517–1598م) الذي لقب بـ "قديس التعاليم الثلاثة"[2].

وهو موقف نجده كذلك في فترة زمنية أقدم، أي في فترة سلالة سونغ الشمالية، عند تشانغ بو دوان في كتابه "فهم الحقيقة"، وكان تشانغ أول طاوي تأثر ببوذية الزن التي اعتقدت أن المرء بإمكانه أن يصل إلى طبيعته الحقيقة عبر التأمل، وقد نصح الناس بإخضاع أنفسهم إلى تهذيب

---

[1] شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ص 661

[2] المرجع السابق– ص 661–660

الذات عبر ثلاث مراحل: التطلع إلى الخلود– اتقان معرفة جوهر البوذية– بلوغ الاستنارة الكاملة عبر التخلص من الأوهام والخيالات[1].

"وكان مذهب تشانغ الرئيسي هو تأييد "وحدة التعاليم الثلاثة" بصفته من مؤسسي الطوائف الطاوية، وتفوق مذهبه على أسلافه، حيث انتقد الطابع التقليدي لكل من البوذية والطاوية، وفي الوقت نفسه تقبل بعض أفكارهما ومنذ أسرة سونغ أصبحت نظرية تشانغ بمنزلة النظرية الطاوية الرئيسية"[2] .

[1] وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)– تاريخ تطور الفكر الصيني– ص 519

[2] المرجع السابق– ص 519

المبحث الثاني: خصائص موقف الفكر الديني الصيني الشامل من الآخر

يستخدم مفهوم التناغم أو الانسجام اليوم في الصين استخداما واسعا، سواء على الصعيد السياسي المحلي والدولي، أو على الصعيد الاجتماعي والثقافي. غير أن للمفهوم أصولا تمد جذورها إلى الأديان الثلاثة للصين وتوحد موقفها من الآخر بناء عليه.

وإن استكشاف الفلسفة التقليدية الصينية لكل من الأديان الثلاثة من المهام الضرورية والملحة نظرا لأثرها في تغذية الجانب الروحي للشعب الصيني لفترة طويلة، ولما مثلته من قوة جوهرية لتعزيز التناغم الاجتماعي والتنمية الوطنية، وتحقيق التقدم الاجتماعي[1] ويسمح لنا هذا بالقول بأننا لا نستطيع التحدث عن مفهوم التناغم بتداولاته السياسية دون أن نعي الأبعاد الدينية أو مساهمة الديانات الثلاث لبلورة هذا المفهوم.

في تفريق لافت، أوضح محمد خليفة حسن عدة فروقات للفكر الديني الصيني تفرقه عن أي فكر ديني آخر، أبرزها أنه فكر يميل إلى التفاؤل ويتوجه إلى الحياة ويطمح إلى تحقيق السعادة الإنسانية على أرض الواقع، إضافة إلى غلبة الاتجاه الدنيوي القابل للواقع والذي يحاول تحسينه. كما أن الفكر الديني الصيني يميل إلى الحكم والعبر أكثر من التحليل الفلسفي العميق الموجود في الفكر الديني الهندي على سبيل المثال، ويعطي أهمية كبيرة لنظام الأسرة، إلى جانب إعطائه الحاكم دورا دينيا وأخلاقيا باعتباره الأب للعائلة الكبيرة (المجتمع) وابن السماء المفوض من السماء[2].

---

[1] Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - p 221

[2] حسن، محمد خليفة- تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة- ص 212-217

ويضيف آخرون سمات أخرى من بينها أن جوهر هذه الديانات الثلاثة هو تنمية الأخلاق العامة[1] وامتيازها الثقافة الدينية الصينية بوجود توافق بين حب الدين والوطن، حيث يشهد التاريخ السياسي للصين عن وقوف مختلف الأديان إلى جانب الوطن ودفاعها عنه[2] .

بينما تحدث لين يوتانج عما يمكن الإشارة إليه بالمعقولية (أو "فلنكن معقولين" على حد تعبيره)، فيقول إن "الموقف الصيني لا يتوقع الكثير ولا القليل، فالإنسان في رأيه محصور بين الأرض والسماء وبين الواقعية والمثالية وبين العواطف الوضيعة والأفكار السامية ولا ريب في أن هذا الحصر هو أساس وجود الإنسانية".[3]" ويضيف شانغ شي غانغ (نقلا عن مو) أن أحد أهم السمات اللافتة في الثقافة الدينية الصينية التنوع والانسجام (diversity–unity)، أو الاختلاف ضمن الانسجام[4] .

المطلب الأول: حضور مفهوم التناغم والاندماج في التقاليد الصينية

يجد مفهوم التناغم أو الانسجام له جذورا في الكونفوشيوسية، فالقاسم المشترك بين جميع الكونفوشيوسيين هو "هي he " أي الانسجام، "انسجام بين السماء والحاكم، المرموز إليه بالتكليف السماوي الذي يسبغ الشرعية على حكم هذا الأخير، الانسجام بين الأمير ورعاياه، الانسجام داخل الأسرة، بفضل الشعائر تحديدا والتي تعبر عن الروابط والاستقامة بين أعضاء الجماعة، والانسجام مع الذات بفضل الكمال الأخلاقي والمعرفة اللذين يتيحان الفرصة لكل واحد ليتبوأ موقعه في النظام

---

[1]Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – p218

[2] Ibid, p 219

[3] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– ص 51–52

[4] Zhigang, Zhang– Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars– Procedia – p 218

الطبيعي والنظام الاجتماعي. ويفترض هذا الانسجام ممارسة قبلية لـ"رن" ren "الرفق" و "الإنسانية" والبر بالوالدين كزياو (xiao) الذي يفرض واجبات نحو الأسلاف والأهل"[1].

ويطال الرفق الأقرب فالأقرب في حدود العشيرة، بحسب التصور الكونفوشيوسي، لذا "كونفوشيوس نفسه، وربما كانت هذه مساهمته الكبرى في التيار الفكري الذي يحمل اسمه، قد وسع من حدود أخلاقية القربى (بعد القداسة في أن يتسع الـ "رن" ليشمل جميع البشر)"[2] .

أما الطاوية فتنظر إلى العالم على أن كل شيء فيه في مكانه الصحيح، وأن عناصره يتخللها انسجام، وهي تستحضر في الآن نفسه باتباعها لطريق الطاو، أنها تريد تحقيق مجتمع الانسجام والتناغم لذلك "يمكن استخدام العقيدة الطاوية كدليل لحياة إنسانية سعيدة"[3]. كما أن دعوة الطاوية إلى الانسجام مع الطاو قيمة كبيرة توجه الناس إلى استكشاف أنفسهم والتنمية الذاتية والتحول، الأمر الذي يتيح تواصلهم مع طبيعتهم الحقيقية والكون.."[4] وهذا بلا شك منظور يرى أن الانسجام هو أصل العلاقات بين المرء وذاته والمرء والكون، ومن ثم المرء والمرء في العلاقة الأفقية.

ويأتي انسجام البوذية متشكلا في ابتغائها إيقاظ الجوهر البوذي بداخل كل منا والانسجام معه، كما يتمثل الانسجام في مفهوم بوذي بارز تتجلى عبره الأشياء وهو البراجنا، و"هو المنظور الفعال للجوهر المطلق حيث الجواهر الخارجة والواردة تصبح متماثلة كامنة وغير متمايزة في

---

[1] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم- ص 93-94

[2] المرجع السابق- ص 94-95

[3] Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim -p 6

[4] Ibid, p 6

احتمالاتها، حيث كل من الحكمة والمحبة في توازن كامل وتناغم ووحدة"، أي الوصول إلى حالة يغيب فيها التمييز والثنائيات والذاتية وتتناغم الأشياء على إثرها[1] .

المطلب الثاني: الاندماج مع الاختلاف:

واليوم، يؤكد معظم العلماء الصينيين على فكرة الانسجام عند التعامل مع جوهر التقاليد الثقافية الصينية، ويشرحونه باستخدام مصطلح كونفوشيوس "للوصول إلى حالة اندماج لكن باختلاف[2]"، وقد لخص السيد جي شيانلين جوهر الثقافة التقليدية الصينية في جملة واحدة: إنها وحدة الجنة والإنسان، وهي الانسجام[3].

تبرز في الديانات الثلاث العديد من المفاهيم الدافعة نحو الاندماج، فكما رأينا سابقا، يأتي مفهوم اللاتمييز الطاوي واللاثنائية البوذية كمفاهيم تؤدي في النهاية إلى محو الحدود بين الأشياء، والحقيقة والصواب، وكذا أيضا بين الأنا والآخر.

لهذا يعبر سوزوكي عن الفرق بين الشرق والغرب بالقول: "في الغرب نعم هي نعم ولا هي لا، ولا يمكن بدا لنعم ان تكون لا او العكس، اما الشرق فيجعل نعم تتحول الى لا ولا الى نعم فليس ثمة انقسام حاد وثابت بين نعم ولا وانه لمن طبيعة الحياة ان تكون كذلك"[4]، ويصف في موضع آخر الغرب بأنهم " إثنينيون (نسبة إلى مذهب الإثنينية) في تفكيرهم" وأنهم يميلون إلى الرؤية أحادية الجانب[5] .

---

[1] د.م- بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات- ص 138

[2] "to reach a state merging but differences".

[3] Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - p 224

[4] سوزوكي، د.ت - التصوف البوذي والتحليل النفسي- ص 41

[5] المرجع السابق- ص 156

المطلب الثالث: الوحدة الشاملة/ وحدة التعاليم الثلاثة:

على غرار ما ذهب إليه المفكرون الذين بلوروا مفاهيم وحدة الإنسان مع الكون، والتي تستلزم أيضا إيقاظا للحس الإنساني الذي يشعر بالآخر. ناقش وانغ كه بينغ في كتابه جوهر التقاليد الصينية، منطق السماء والإنسان، أو العالم الكوني للخليقة، وهو منطق يطور شخصية سامية تملك رؤية عالمية وعقل كوني، يقول وانغ كه إن "الشخصية الكونية ليست قادرة على خدمة المجتمع والبشرية فحسب، وإنما الكون وجميع الأشياء أيضا" وتابع وانغ كه بأن هذا هو ما قال عنه منشيوس بأن تكون مواطنا سماويا، أي تلك المواطنة التي تتجاوز حواجز العرق والجنسية والحدود السياسية[1]، وتخلق وجدا متناغما بديلا عن الصراع بين البشرية والطبيعة[2].

وعلى غرار ما ذهب إليه وانغ يانغ مينغ من مآل التوحد مع الكون، التي ستسمح بأن نتوحد بالطفل الذي على حافة البئر والمهدد بالسقوط، أكد تشوانغ تسو في قصة رمزية حول السمكة، بأننا نستطيع الشعور بما تشعر به السمكة وإن لم نكن سمكة، في رأيٍ مخالف لرأي محاوره الذي قال باستحالة فهم السمكة لأننا لسنا سمكة[3].

مفهوم وحدة السماء والانسان (تيان رن خه يي) مفهوم ممتد في التاريخ الصيني لا تعني تماثل الطبيعة والانسان فهما مختلفان بل متناقضان، " بيد ان ما تعنيه هذه الوحدة هو التأكيد على وحدتهما الممكنة واعتياديتهما المتبادلة وليس اختلافهما وتناقضها، ونهدف من خلال ذلك إلى خلق وجود متناغم بدلا من العداء والصراع بين البشرية، والطبيعة" [4]

---

[1] بينغ، وانغ كه- جوهر التقاليد الصينية- ص 43

[2] المرجع السابق- ص 222

[3] المرجع السابق- ص 217-218

[4] المرجع السابق- 221-222

هذا على المستوى الفلسفي، أما انعكاساته على الواقع فإننا نرى أن في معظم دول العالم، يتقيد المؤمن بدين معين أو طائفة دينية معينة، أما في الصين فالوضع ليس كذلك لأن المؤمن قد يكون بوذيا ويداوم باستمرار في معابد الطاوية وربما هذا الاندماج مسؤول عن ندرة الصراعات الدينية بين الطوائف الدينية في الصين[1] .

لذلك "فليس هناك من يعلن عن نفسه كونفوشيوسيا أو طاويا أو بوذيا سوى الكهنة وعدد محدود من الدنيويين الذين يتبعون هذه الديانات الثلاث تماما ويتبنونها كقواعد لحياتهم" غير أنهم يعيشون في تفاهم وتعايش ويتقاسمون قيما مشتركة. [2]

وهناك كنائس تبنى اليوم على طراز المعبد البوذي وتستخدم "صليب اللوتس"[3]، كما أن هناك مساجد إسلامية تتخذ الطابع الصيني الشائع وتخلت عن المئذنة.

وقد اشتركت الديانات الثلاثة حتى في إصدار قرارات دينية على مستوى الدولة، فبعد القرن الثالث عشر، حدث تعزيز للعلاقة بين الدين والدولة، واشترك الكونفوشيوسيين مع القادة الدينيين للبوذية والطاوية في سن اللوائح الدينية، وتقرير الآلهة التي تعبد والطقوس التي يمكن للعامة ممارستها فيما يدعى بالتنميط الثقافي الذي تحدث عنه جيمس واتسون، فقد حافظت الدولة على عرف ثقافي مشترك كبير عبر هذه العملية..[4]

---

[1] Ji, Sang- Religions and Religious life in china-P 9

[2] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم- ص 231

[3] HUILIN, YANG- Three Questions in the Dialogue Between Buddhism and Christianity- Contemporary Chinese Thought- v36, n1, 2004, p37

[4] واي، هونغ تاك- نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول-ص 14-15

المطلب الرابع: إسهام الوسطية في تشكيل الموقف من الآخر

ومن التمثلات الهامة التي تثبتها الأديان الثلاثة هو مفهوم الوسطية، فالوسطية تعكس شكلا من أشكال التناغم والانسجام. تحضر الوسطية في الكونفوشيوسية في مواضع كثيرة تشدد على أهميته، وهي عنوان كتاب قائم بذاته من الكتب الأربعة المقدسة وهو كتاب الاعتدال (يترجم بالوسطية أحيانا). وسارت البوذية في تناغم مع هذا التصور، فتذكر بعض النصوص إن حكمة بوذا كاملة، وهي أيضا "تبتعد عن التطرف والاجحاف وتحفظ الاعتدال"[1].

كما نبهت البوذية على الطريق الوسطي في عالم يتراكم فيه الخداع والرغبات والمعاناة مشكّلين ركاما من الشر على شكل جبال، وقد شبهت الطريق الوسطي –في تعاليم بوذا– بقطعة خشب طافية على سطح البحر، ستصل إلى وجهتها ما دامت طافية لم تنغمس[2] .

اتسم طريق بوذا بأنه طريق وسط[3]، إذ "لا يدعو المسار الأوسط لبوذا إلى التطرف في الزهد ولا التقشف. على سبيل المثال، لا يجب تقدير الفقر ولا التقليل من قيمة الثروة"[4] وباستطاعتنا أن نرى اثر الثقافة والبيئة الصينية الواضح هنا، وهو أبرز انعكاسات عملية تصيين البوذية الهندية على الأرض الصينية... في اقتباس لاحق هناك قول للدالاي لاما يقول في سياق العنف لا مجال لاختيار طريق الوسط، يعني كأن هذا الطريق هو طريق السلام واللاعنف.

---

[1] كيوكا، بوكيو ديندو–تعاليم بوذا– ص44

[2] المرجع السابق– ص68–67

[3] Suen, Henry, and Cheung, Sai–On, and Mondejar, Reuben– Managing ethical behaviour in construction organizations in Asia: How do the teachings of Confucianism, Taoism and Buddhism and Globalization influence ethics management?– International Journal of Project Management– V 25, Issue 3, 2007. P626

[4] Ibid, p 626

ونستطيع أن نقول عما سبق إنه انسجام وتناغم على مستوى النموذج، أما على مستوى العلاقة التفاعلية بين الأديان الثلاثة ، فقد برز الانسجام والتناغم في كونها جميعها تمثل كلا مركبا متناغما فيما بينه ويسد بعضه فراغ بعض، فحين ركزت الكونفوشيوسية على الإنسان والواقع المعاش، اهتمت الطاوية بالتوحد مع الطبيعة والعودة إلى الطاو، بينما أتت البوذية الصينية تملأ الفراغ في البعد الغيبي والميتافزيقي وتقدم أجوبة حول عالم ما بعد الموت.

وهي بذلك –وفي نفس الوقت– تبتغي بلوغ الكمال البشري، مع اختلافها في طريقة تحقيق هذا الكمال، فقد دعت الطاوية إلى اتباع طريق الداخلي (طاو) للطبيعة، بينما حددت الكونفوشيوسية تهذيب الطبيعة البشرية (رن) والفضائل الاجتماعية، فيما مارست البوذية الاستبصار التأملي في الذهن[1].

ولعل هذا الكل المتناغم الراسخ في العقلية الصينية، سيجد قبولا من الفيلسوف لين يوتانج، فهو رأى الكونفوشيوسية والطاوية تمثلان النظريتين السلبية والإيجابية للحياة، وأن الناس يولدون نصف طاويين ونصف كونفوشيوسيين، وكأن هذه المزيج هو المزيج المثالي لأن طغيان الطاوية كلها أو إيمان المرء بالطاوية إيمانا كاملا سيؤول إلى أن يعتزل في الجبال ويعيش حياة النساك والعزلة، وفي كلامه اعتراف بإمكانية الجمع بين الديانتين المتضادتين[2] .

كما يمكن أن نرى عند لين يوتانج أيضا ما يعبر عن تمثل الوسطية في الواقع المعاصر، فيما سماه عقيدة "النصف والنصف"، وهي تعبير عن الحياة المنظمة التي تقف وسطا بين الطرفين المتناقضين. وقال إنها "تقود إلى الموازنة الكاملة التي تجمع بين العمل واللاعمل، وتظهر في

---

[1] كولر، جون م– الفلسفات الآسيوية– ص 397

[2] يوتانج، لين– كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة– ص 170–169

صور رجل نصف مشهور ونصف مغمور، نصف نشيط ونصف متكاسل، "إنه في الواقع صورة ذلك الإنسان الوسط في كل شيء"[1] .

المطلب الخامس: دور الأخلاق في توحيد الديانات الصينية وتوحيد الموقف من الآخر:

ومن انعكاسات التناغم والانسجام، اشتراك الديانات الثلاث في الدعوة الأخلاقية التي تراعي الآخر وتهتم به، وهذا يفضي في النهاية إلى قبول التنوع والاختلاف. ويلاحظ محمد خليفة حسن أنه وبالرغم من اختلاف الأديان في لغتها الدينية أو عقائدها، إلا أنها تشترك في اللغة الأخلاقية التي تعد أنسب المداخل لجمع الديانات حول فكر ديني مشترك[2].

فالطاوية على سبيل المثال تحوي مبادئها قيم التنوع العالمي والثراء، أي أن مقولتها في أن الطاو يتبع نفسه، وأننا ننتمي للطاو، يفيد بأننا نتبع أنفسنا ويرسي مفهوم الفردية الذي يعترف باختلافنا الشخصي، ومن ثم فالطاوية لا تريد ان تكون الآراء كلها متطابقة[3].

في حين تعد الإنسانية في الكونفوشيوسية، والصلاح، والمعرفة، والتقوى الأبوية، والرحمة فضائل بارزة تم ذكرها ومدحها في العديد من النصوص الكونفوشيوسية، ويظهر فيها الوزراء المستقيمون كأمثلة للتميز الأخلاقي[4]. يضاف إليه أيضا مفهوم الرن ren، "الذي يمثل القيمة العليا

---

[1] يوتانج، لين- كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة- ص 170-171

[2] حسن، محمد خليفة- المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي والفكر الشرقي- ص3

[3] Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching –p 120

[4] Moeller, H-G- Taoism- p300

للأخلاق، ومعناه في المستوى الضيق "حب الآخر"، أو تبادل الفضيلة بين الناس اذا ما تحدثنا عنه باعتباره علاقة متحركة في داخل المجتمع. ويعني أيضا ان تحب لأخيك ما تحب لنفسك".[1]

وتنظر الكونفوشيوسية إلى الأخلاق على أنها قادرة على كسب حب واحترام الناس، ففي خطاباتها الموجهة إلى الناس او الحكام، تهتم بالإشارة إلى الأثر الذي يخل التزامهم بالأخلاق، وهو أثر يحقق في النهاية حب البشر لبعضهم البعض وخلق علاقات منسجمة. فقد قال كونفوشيوس لتلميذه أن فضيلة الجان التي توجب الشهامة والاحترام والصدق والمثابرة والكرم، تجعل المرء يحظى باحترام الناس والفوز بقلوبهم[2].

ولا تخرج البوذية عن هذا المسار في أفكارها عن المساواة والرحمة والتسامح والكرم، وهي إلى جانب ما تحمله الطاوية من أفكار متساوية في الرحمة والنية الحسنة بين مختلف الأقارب،... تفضي إلى علاقات منسجمة بين الفرد والآخر وبين الإنسان المجتمع".[3]

لقد أسهمت الأخلاق في توحيد الأديان الثلاثة، فبعد أن عانت من نزاعات في فترات السلالات الشمالية والجنوبية، أجمعت لاحقا على أنهم واحد من حيث تعليم فعل الخير، أي أنها تمثل ثلاث طرق لهدف واحد هو التوجيه الأخلاقي[4] .

---

[1] نيان، تشانغ داي (تر: وليد عبد الله)- "مقالة خاصة: كونفوشيوس والثقافة الصينية"- صحيفة الشعب اليومية أونلاين- 24 نوفمبر 2017، على http://arabic.people.com.cn/n3/2017/1124/c31657-9296787.html (9 سبتمبر 2021).

[2] الغريزر، فؤاد- فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة- ص 77-78

[3]Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - P220

[4] Ibid- p218

وعلى ضوء هذا الحديث، نفهم تأكيد محمد خليفة حسن من أننا لو عزلنا الفكر الأخلاقي عن خلفياته الدينية والثقافية عند شعوب الشرق، سنجد أننا أمام فكر متشابه وسلوك موحد حول مفاهيم الخير والشر والسعادة والشقاء[1].

وقد وجد هذا المسلك صداه في الواقع، فقد وجد هنالك نصوص صينية قديمة احتوت موادا بعبارات أخلاقية، وقد صُنّفت على أنها طاوية، ومع ذلك كان من الصعب التفريق بينها وبين الأفكار الكونفوشيوسية على نحوٍ واضح[2].

بعد لاوتزو، ظهرت الطاوية الجديدة (طاوية في القرنين الثالث والرابع الميلادي، والتي سميت بالتصوف الطاوي)، ولم تخل أعمال مفكريها الذين ترجموا النصوص القديمة وشرحوها، مثل وانج بي وجو شيانغ، لم تخل من الإشارة إلى نصوص كونفوشيوس في كتاباتهم، فجمعت فلسفتهم الأخلاقية بين التعاليم الطاوية والكونفوشيوسية[3]. وحدث نفس الأمر مع الكونفوشيوسية الجديدة كما سبقت الإشارة، مما يبين أن دور الأخلاق في التوفيق دورٌ كبير.

---

[1] حسن، محمد خليفة– المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي والفكر الشرقي–ص5

[2] Moeller H–G– Taoism– p302

[3] Ibid–p 302

المبحث الثالث: انعكاس مفهوم الاندماج في الواقع المعاصر

بعد الحديث عن مفهوم الاندماج والتناغم على المستوى النظري وإسهام الديانات الصينية الثلاث في بلورته تاريخيا، يدرس هذا المبحث انعكاس هذه المفاهيم على أرض الواقع الذي يتجه باتجاه الاندماج بين الديانات في الصين، بمساهمةٍ من الدولة الصينية وسياساتها الدينية.

المطلب الأول: السياسة الدينية للدولة الصينية والتناغم

أولا: سياسة الإصلاح والانفتاح والوضع الديني

اتخذت الدولة الصينية التي كانت تتبنى الكونفوشيوسية، موقفا معرقلا للديانات الأجنبية التي وجدت أنها تهدد الكونفوشيوسية لما تجسده من نمط حياة تقليدية، وتمثل هذا الموقف عبر حكومة أسرتي تانغ (618–907) وكينغ (1644–1911) Qing، أما الحكومات اللاحقة فقد غضت الطرف نوعا ما عن أي وجود ديني أجنبي، سواء البوذي أو المسيحي أو الإسلامي[1].

عموما، يقسم تاريخ الصين في التعامل الديني إلى مرحلتين بارزتين، هما عصر ماوتسي تونغ Mao Zedong (1893–1976) وعصر دينغ شياو بينغ Deng Xiaoping (1978 – 1992). بعد عام 1949 تغير الوضع، إذ ضيقت الحكومة الصينية على الأديان.تناقض ومع تبينها الشيوعية لاحقا، وجدت في الأديان عائقا أمام النهوض، مما استدعى رفضها[2]. وتمثل هذه المرحلة البارزة عصر ماو تسي تونغ أو الحقبة الماوية (1949–1976) وطبع تعامل الحكومة مع الأديان بطابع التشدد، فقد حدث تضييق على الحريات الدينية، وإيقاف أو طرد عدد كبير من

---

[1] د، م– "التنوع الديني في الصين"– صحيفة الاتحاد– 26 أبريل 2017، على: https://cutt.us/CUP2s (5 نوفمبر 2021)

[2] المرجع السابق.

القادة الدينيين سواء أكانوا صينيين أم أجانب، إلى جانب مصادرة ممتلكات الأماكن الدينية دون تفريق. وجرى قطع العلاقات مع الفاتيكان، وإنشاء كنيسة مستقلة عن الفاتيكان في التسيير والتمويل والتبشير[1] .

كانت الكونفوشيوسية أيضا وعلى سبيل المثال تحتضر، وبعد أن كان هناك عطلة وطنية تكريما لكونفوشيوس، جاء الحزب الشيوعي الصيني وألغى ذلك، وشرع في إغلاق المعابد والأضرحة الكونفوشيوسية وحول العديد منها إلى ورش عمل أو مستودعات أو مخازن حبوب خلال الثورة الثقافية[2]. حتى أن الاحتفاظ بكتاب ديني أو قطعة أثرية بشكل سري كان يعد جريمة[3] .

ورغم أن المادة 88 من دستور جمهورية الصين الشعبية المنشور عام 1954 أفاد بأن مواطني الجمهورية يتمتعون بحرية المعتقد الديني، إلا أن هذا البند حُذف أثناء الثورة الثقافية (أو الحقبة الماوية) وأُعيد لاحقا إلى دستور عام 1982، وكان أول بند أُعتمد بعد وفاة ماو تسي تونغ (1976)[4].

أما سياسة دينغ شياو بينغ منذ 1979 والتي استمرت إلى اليوم، فقد كانت أكثر لينا، وصدرت عن رجل جعل تركيزه الأول هو نهضة بلده الاقتصادية، فأصبح التعامل مع رجال الدين

---

[1] د، م- "التنوع الديني في الصين"- صحيفة الاتحاد- 26 أبريل 2017، على: https://cutt.us/CUP2s (5 نوفمبر 2021)

[2] Dillon, Micheal- Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)- Minority Rights Group International- 2001, p 10

[3] Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- The Sociological Quarterly – V 47, 2006. P 100

[4] Dillon, Micheal- Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)- Minority Rights Group International- p 5

أكثر تسامحا وتضاءلت العراقيل في تشييد المعابد، بل بادرت الحكومة في التبت على سبيل المثال، في تمويل إقامة المعابد البوذية لتحسين العلاقات مع الأهالي[1] .

إن "ما أعلن وقيل عن انحدار الشأن الديني في الصين حتى حدود السبعينيات بالخصوص فتبين أنه إعلان وهمي: فجلي للعيان ما نلاحظه في مجمل العالم الصيني اليوم من حيوية دينية سواء بانبعاث الجماعات القديمة بعد عقود من القمع، أو بظهور أشكال تدين جديدة" وعمليات علمنة الطقوس ان نجحت جزئيا في المدن فانها فشلت في الريف[2].

وبعد أن أزيح اللثام عن المرحلة الماوية التي نشرت الإلحاد بالقوة، شهدت الصين مرحلة إحياء ديني أو عودة للدين، وهي مسألة ناقشها بشكل مهم ومستفيض الباحث الصيني فينغانغ يانغ في ورقة له يدحض فيها فرضية أن قمع السلطات للأديان يؤدي إلى زوالها، ويؤكد أن ذلك لن يقضي عليها، وإنما يؤدي إلى وضع ديني معقد يدفع الناس نحو السوق السوداء أو الرمادية[3] أي أن الدين لا يمكن أن يزول بل يستمر وإن اتخذ شكلا آخر من التعبير الديني كما في الثورة الثقافية (المرحلة الماوية)، ففي حين حظرت الدولة جميع المنظمات الدينية، وجدت الجماهير منفذا لها عبر عبادة شخصية ماو أو كيغونغ أو الدين السياسي[4].

---

[1] د، م- "التنوع الديني في الصين"- صحيفة الاتحاد- 26 أبريل 2017، على: https://cutt.us/CUP2s (5 نوفمبر 2021)

[2] شنغ،آن- الفكر في الصين اليوم- ص 256-257

[3] Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- The Sociological Quarterly – V 47, 2006.

[4] Ibid- P98

وقد تأثر يانغ بنظرة الغرب تجاه الأديان باعتبارها –مثل الاقتصاد– تمثل سوقا دينية تتسابق فيه الأديان لتقديم خدماتها للجمهور، وطور بناء عليه نموذجا لسوق دينية زعم أنه يجسد الوضع الديني الصيني، ويضم هذا السوق ثلاثة مستويات:[1]

- سوق حمراء: تضم الأديان المعترف بها رسميا وهي خمسة، الطاوية والبوذية والإسلام والكاثوليكية والبروتستانتية.
- سوق سوداء: الديانات المحظورة رسميا.
- سوق رمادية: وهي ديانات ذات وضع غامض قانونيا، وتمثل أيضا التدين غير المؤسسي، أي الممارسة الدينية خارج اللوائح الرسمية.

بينما تجسد السوق الحمراء التفاعل الديني المسموح به قانونيا والمتفقة مع اللوائح الصينية الرسمية، تعكس السوق السوداء الديانات التي حظرتها الدولة (مثل جماعة فالون جونغ). أما السوق الرمادية ورغم صعوبة تحديدها نظرا لغموضها، إلا أنها تتسع لجميع الديانات التي لا تلقى اعترافا رسميا من الدولة، مثل التدين الشعبي واليوغا والسحر والروحانيات الجديدة المرتبطة بالعلم مثل الطب البديل والشفاء الروحي. كما تتسع أيضا للممارسات الدينية غير القانونية التي تقوم بها الديانات الرسمية، والتي فيها تحد للوائح الرسمية، كالتبشير خارج أماكن العبادة، أو التعليم الديني للأطفال (وهو نشاط ممنوع)[2] .

ويضع يانغ –مستفيدا من مواقف تاريخية عديدة– القاعدة الأساسية التي مفادها: تقييد السوق الحمراء وقمع السوق السوداء، يرفع من مخاطر قيام سوق رمادية. بمعنى آخر، يزعم يانغ

---

[1]Yang, Fenggang– THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA– P 93–98

[2] Ibid– P93–103

أن وجود تنظيمات صارمة من الدولة ضد الدين، يحول الناس عن المشاركة في السوق الحمراء بسبب تقديمها خدمات مخففة أو سطحية غير مرضية لهم، ويجعلهم ينخرطون في أنشطة غير قانونية (سوق رمادية) تحقق لهم الاكتفاء الديني[1]. ما يعني ان إعلان العلماء عن موت الدين في الصين هو في الحقيقة موت للدين في المجال العام فقط، لكن الناس احتفظت به ومارسته سرا[2]، الأمر الذي سيسبب إشكاليات للدولة الصينية في المستقبل.

ويتفق هذا الكلام مع دراسة مهمة قام بها عالمان صينيان متخصصان في الدراسات الاجتماعية وهما تونغ شي جون وليو تشونغ يو، وذهبت الدراسة التي شملت عينة كبيرة تبلغ 4500 فردا، واستمرت من 2005 على 2006، إلى ان ثلث الصينيين (يعني 300 مليون صيني) فوق عمر السادسة عشر يؤمنون بعقيدة أو بأخرى، ويعني هذا الرقم ثلاثة أضعاف الأرقام المعلن عنها رسميا من السلطات[3].

ثانيا: البيان الرسمي الصيني في الشؤون الدينية

لقد شكلت وفاة ماو تسي تونغ بداية التغيير الاجتماعي والثقافي، وذلك على يد دينغ شياو بينغ الذي أرسى سياسة "الإصلاح والانفتاح" غير المسبوقة منذ 1949، وتعبر الوثيقة المشهورة باسم "الوثيقة 19" عن هذا الموقف الرسمي له. وقد ناقشت الوثيقة عدة أمور حيث عادت إلى

---

[1] Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- P96-98

راجع:

إسماعيل، حسن- "الحالة الدينية في الصين"- موقع الصين اليوم- د.ت، على: http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2007n/0704/p36.htm (11 نوفمبر 2021).

[2] Yang, Fenggang- P 101-102

[3] إسماعيل، حسن- "الحالة الدينية في الصين"- موقع الصين اليوم- د.ت، على: http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2007n/0704/p36.htm (11 نوفمبر 2021).

التاريخ الديني في الصين وحللت كيفية تعامل الحزب الشيوعي الصيني في الشؤون الدينية منذ عام 1949 واستعرضت الأخطاء "اليسارية" للثورة الثقافية، وأقرت الوثيقة 19 بدور الدين في تنمية المجتمع الإنساني، كما وضعت مبادئ توجيهية لسياسة الحزب تجاه الشؤون الدينية[1].

نُشرت هذه الوثيقة في عام 1982 وحملت عنوان "وجهات النظر والسياسات الأساسية حول المسألة الدينية خلال الفترة الاشتراكية لبلدنا" The Basic Viewpoints and Policies on the Religious Question during Our Country's Socialist Period" ومنذ ذلك الحين ، كان هذا البيان الرسمي هو السياسة الرسمية الرئيسية بشأن الدين في الصين[2].

أتاح القانون لأصحاب الأديان بمزاولة نشاطاتهم الدينية، فعلى سبيل المثال يتاح للمسلمين الأكل الحلال، ويلزم القانون على البائعين توضيح الأكل الإسلامي الحلال على عبوات الأطعمة والمشروبات، كما ويسمح القانون بوجود مقابر للمسلمين احتراما لهم، رغم أن الدولة تفضل خيار حرق الموتى للحفاظ على الأراضي الزراعية، كما يُمنح المسلمون إجازات دينية للاحتفال بأعيادهم[3] .

وعلى الرغم من المرونة التي عبرت عنها هذه الوثيقة تجاه الأديان، إلا أنه وعلى الجانب الآخر، شددت على عدم السماح لأي منظمة دينية باستخدام الدين بأي شكل من الأشكال لمعارضة

---

[1] Chen, Na and Fan Lizhu- Confucianism as an "Organized Religion" An Ethnographic Study of the Confucian Congregation- Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions -V21, Issue 1. p 7

[2] Ibid - p 21

[3] Ji, Sang- Religions and Religious life in china-P 30-31

قيادة الحزب أو النظام الاشتراكي، أو تدمير الوحدة الوطنية أو العرقية للبلد. وقد كان دعم الوطنيين في كل طائفة وقمع الأقلية المعادية للشيوعية جزءا من سياسة الحزب[1] .

تُركت مسؤولية تنفيذ هذه السياسة على عاتق منظمات دينية وطنية أنشأتها الدولة في سنوات الجمهورية الأولى، ورغم توقفها خلال الثورة الثقافية إلا أنها عادت للعمل في الثمانينات، وتعدادها ثمانية، من ضمنها: المنظمة الصينية البوذية، المنظمة الصينية الكاثوليكية، المنظمة الصينية البروتستانتية، المنظمة الصينية الإسلامية، المنظمة الصينية الطاوية..إلخ[2]. وتم وضع الشؤون الدينية تحت السيطرة الشاملة لإدارة عمل الجبهة المتحدة التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني the overall control of the United Front Work Department of the CCP's Central Committee ، وهي إدارة كانت مسؤولة أيضًا عن العلاقات مع الأقليات العرقية واندماج جميع الأقليات في المجتمع الصيني الجديد.[3]

في الوقت المعاصر، يذكر الفصل السادس والثلاثين من دستور الصين ما يلي: "يتمتّع سائر مواطني الصين بحرية الاعتقاد. ليس ثمة أي هيئة وطنية، أو منظّمة عمومية، أو فرد، بوسعه إلزام الصينيين بالاعتقاد أو عدم الاعتقاد؛ كما ليس بوسع أي كان التمييز بين المواطنين على أساس الاعتقاد أو عدم الاعتقاد في أي دين. فالدولة هي الراعية للأنشطة الدينية، وليس بوسع أي كان استغلال الدين لإثارة القلاقل التي تمسّ أمن النظام العام، أو إلحاق الضرر بصحة

---

[1] Chen, Na and Fan Lizhu– Confucianism as an "Organized Religion" An Ethnographic Study of the Confucian Congregation– p 7

[2] Ibid– p7

[3] Dillon, Micheal– Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)– p 5

المواطنين، أو التدخل في النظام التعليمي التابع للدولة. كما لا تخضع الهيئات الدينية ولا الشؤون الدينية لسيطرة الأجنبي" [1]

تترك هذه الفقرة الباب واسعا أمام اعتقاد الناس الديني من عدمه، فالإيمان مقبول وعدم الإيمان مقبول أيضا. ولا يسمح بإجبار الناس على أحد الخيارين، ولا بالتبشير. كما تؤكد أن الدولة هي الراعية للنشاطات الدينية وهي المظلة التي ينبغي التحرك تحت ظلها، وينص صراحة على منع أي تدخل أجنبي في إدارة الشؤون الدينية، وهذا يعني أيضا أن الدولة أو الوطن فوق كل شيء، لذا فأي شيء يمس حدودها فهو غير مقبول.

كما تلتزم سياسة الصين بفصل الدين عن الدولة، ولا يسمح للدين بالتدخل في الشؤون الإدارية والقضائية والتعليمية[2] ولا في شؤون الزواج[3].

وتعترف الدولة الصينية بخمس ديانات رئيسية وهي: الطاوية، البوذية، الكاثوليكية، البروتستانتية، الإسلام. وترتبط كل ديانة من هذه الديانات بمنظمة دينية صينية تعود إليها في إدارة شؤونها كما رأينا، ويخضع تعامل الصين مع الديانات الجديدة –خارج هذا التصنيف– إلى الاعتبارات التي سبق ذكرها.

تنص المادة 37 من دستور جمهورية الصين الشعبية على أن تحمي الدولة الأنشطة الدينية العادية. ويعكس هذا "العادي" بعض الإجراءات مثل حظر التبشير، أو حظر توفير تعليم

---

[1] د، م– "التنوع الديني في الصين"– صحيفة الاتحاد– 26 أبريل 2017، على: https://cutt.us/CUP2s (5 نوفمبر 2021)

[2] يفصل الدين عن التعليم العام لكن يسمح به في مدارس التعليم العالي أو معاهد البحث باعتباره مادة أو دراسة أكاديمية. راجع:

Ji, Sang– Religions and Religious life in china–P 52

[3] Ibid– 44

ديني للأطفال ما دون سن 18 كأن تعقد الكنائس المسيحية مدارس الأحد للأطفال، وكذا تعميدهم– مع وجود استثناءات للبوذية التبتية–.[1]

وغالبا ما يُطرح في هذا السياق، قضية الفالون غونغ Falun Gong مثالا على التعامل الديني الصيني مع الديانات الجديدة، أسس هذه الجماعة لي هونغ تشي Li Hongzhi (1952– ؟) في عام 1992، واعتمدت الجماعة على تقاليد بوذية وطاوية وممارسات التأمل وتمحورت حول ممارسة تمارين كيغونغ الشائعة بالصين. وحصدت شعبية كبيرة مما جذب لها سكان المدن المتعلمين إلى جانب كبار أعضاء الحزب الشيوعي الصيني. وقد عدت الفالون غونغ إشكالية بالنسبة للحزب الشيوعي الصيني ذلك لأنها نموذج إلهام صيني لا يمكن رفضه تحت مبرر الاستيراد الأجنبي، ولأنه لا يمكن اعتباره دينا بالشكل الصريح رغم احتوائه على قدر من العقائد–تنص الجماعة على أنها ليست جماعة دينية ولا سياسية، فليس لها أجندة سياسية أو طقوس دينية–، والسبب الثالث أن أعضاءها حضريون ومتعلمون وغالبهم في منتصف العمر، ومن بينهم أعضاء من الحزب الشيوعي والقوات المسلحة والشرطة، وكل هذا عمّق من نظرة الحزب إليها على أنها تهديد سياسي، وأدى إلى تضييق واعتقالات في حق الجماعة بلغ أوجه في عام 1999 حيث قبض على العديد من الأعضاء وأصدر أمر بحظر الجماعة، وحظر رفع شعاراتهم وصادرت الشرطة في ووهان 130 ألف كتاب و27000 شريط، وكثيرا من منشوراتهم[2] .

---

[1] Yang, Fenggang– THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA – P101–102

[2] Dillon, Micheal– Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)– p22

ومهما يكن، وبينما يجادل البعض بأن الأنشطة الدينية لطالما اعتبرت تهديدا محتملا للدولة ومن ثم فكانت الحرية الدينية في كثير من الأحيان وهمية تماما.[1] أو أنها تجسد سوقا دينية ليست حرة بتعبير يانغ[2]، يشبه آخرون الصين بـ "الحديقة الدينية" لتعدد الأديان والأعراق فيها، حيث تضم الصين ستة وخمسين مجموعة عرقية والعديد من الأديان الصينية الاصلية والعالمية، تعيش مع بعضها البعض في سلام مكوّنة الأمة الصينية، ويجادل الباحثون بأن تاريخ الصين لم يكشف عن أي حروب دينية قاسية كالتي حدثت في تاريخ الغرب[3] فيما يمكن اعتباره إشارة إلى أن السلام والعلاقات المتناغمة هي الطاغية بين الأديان بعضها ببعض من جهة، وبين الحكومة والأديان من جهة أخرى، وأي خروج عن هذا المنوال هو خروج لدواع أمنية، ولا يقدح في الأصل وهو الحرية الدينية.

أو كما يؤكده مايكل ديلون، من أن الدولة الصينية تلتزم بالتسامح مع الدين وتشجيعه نوعا ما، ما دام يخدم المصالح الوطنية، وحيثما يبدو أنه يتعارض معها فسيتم تقييده أو قمعه[4].

ثالثا: سياسة دينية صينية باتجاه التناغم

توجد في الصين العديد من الديانات الشعبية والبدائية التي تمارس من قبل جماعات الأقليات العرقية المختلفة، ويقتصر تعريف دستور الصين للدين على خمس مجموعات مؤسسية فحسب، وهي كما ذكرنا سابقا الطاوية والبوذية والبروتستانتية والكاثوليكية والإسلام.

---

[1] Dillon, Micheal- Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)- p 5

[2] Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- P102

[3] Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - p 218

[4] Dillon, Micheal- Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)- p23

لقد كانت البوذية أقدم الديانات القادمة إلى الصين إذ أتت في القرن الأول الميلاد، ثم تبعها الإسلام في القرن السابع الميلادي، بينما الكاثوليكية فدخلت في القرن الثالث عشر الميلادي وواجهت عدم استقرار في انتشارها إلى الأربعينات الذي شهد قدوم مبشرين غربيين بأعداد كبيرة، أما البروتستانتية فكانت آخر الأديان قدوما وقد جلبها المبشرون البروتستانت القادمون من الغرب في 1807، وعلى الرغم من قدم وأصالة الطاوية في الصين إلا أنه حصلت على الاعتراف في القرن الثاني الميلادي.[1]

و"بموجب القانون الحالي، لن يتم الاعتراف بالكونفوشيوسية والأنظمة العقائدية الأخرى كدين، والمصطلح الذي يتم استخدامه لوصفها هو "الخرافات"[2] وهذا الموقف فيما يبدو امتدادا للموقف الذي طغى أثناء الثورة الثقافية التي حاربت الأديان وعدتها خرافات.

وقد تتالت الدعوات من المفكرين الكونفوشيوسيين لإضافة دين سادس هو الكونفوشيوسية، إذ وجهوا تساؤلاتهم حول غياب الاعتراف بالكونفوشيوسية ديانةً رسمية، كما فعل أستاذ علم الاجتماع Zhu Rongji [3]

لكن ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن رغبة الكونفوشيوسية في الحصول على اعتراف من أجل أخذ حقها في الانتشار، لن يحقق لها ما تريد لعدة اعتبارات على رأسها: أن تقديم الدولة الصينية للكونفوشيوسية على أنها ثقافة وليست دينا هو مبتغى الدولة الصينية، فهو يسمح لها بالترويج

---

[1] Ji, Sang- Religions and Religious life in china- P 6

[2] Chen, Na and Fan Lizhu- Confucianism as an “Organized Religion” An Ethnographic Study of the Confucian Congregation- p 19

[3] Billioud, Sébastien and Thoraval, Joël- The Contemporary Revival of Confucianism, Anshen liming or the Religious Dimension of Confucianism- p 103

للكونفوشيوسية بكل يسر ودون مخاوف، الأمر الذي يرجح استمرار الصين في عدم الاعتراف بها كديانة.

وهذا ما يمكن استنتاجه من حقيقة أن تمسك الدولة الصينية بالأيديولوجية الإلحادية يجعلها لا تقيد النشاطات التي تقدم باسم الثقافة أو العلم، بينما الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالنشاطات الدينية، وقد أوضح يانغ فان غانغ بأن المجتمع الصيني التقليدي كان فيه ما يسمى بالدين المنتشر، وهي عناصر دينية اندمجت مع الحياة الاجتماعية والمؤسسات العلمانية وقد حاولت الحقبة الماوية انتزاعها ثم عادت لاحقا باسم "الثقافة"، الذي يعد مسمى محايدا يخلو من أي بعد أيديولوجي[1] وغالبا ما تحمل هذه الثقافة خليطا من أديان الصين المتنوعة.

إن حصول الكونفوشيوسية على اعتراف رسمي قد يعني هضمها حقها في التبشير والانتشار الذي تريده، فالسياسة الدينية الصينية تضع حدودا صارمة على قيام الأديان بالتبشير، كما أن الدولة نفسها لن تتمكن من الترويج لها لأن هذا مخالف لسياسة الدولة، إذ لا يسمح للدولة التدخل في الشؤون الداخلية للأديان أو الترويج لدين ما أو نبذ دين لا ترغب به[2]. وهذا يفسر لنا من جهة أخرى سبب اعتراف الدولة بالبوذية، فهي بهذا الاعتراف قلّصت من البعد التبشيري الذي تتسم به الديانة البوذية[3].

---

[1] Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- P110

[2] Ji, Sang- Religions and Religious life in china-P 44

[3] يقول الباحثان سيبستيان بيليود، وجويل ثورافال إن "الاعتراف بالبوذية كدين رسمي يمنع نظريا كل محاولات التبشير"، انظر:

Billioud, Sébastien and Thoraval, Joël- The Contemporary Revival of Confucianism, Anshen liming or the Religious Dimension of Confucianism- p 91

ولا نغفل عن أن الكونفوشيوسية تحظى بما لا تحظى به أي ديانة أخرى في الصين، فاليوم نشهد حضورا مكثفا للكونفوشيوسية على مستوى المدارس والتعليم، وتحضر أيضا كواجهة ثقافية للبلد وعابرة للقارات متمثلة في معاهد كونفوشيوس التي تنتشر في أكثر من 154 دولة.

مهما يكن، فإن رسوخ الكونفوشيوسية في المجتمع الصيني، وتبني الدولة الصينية لها ثقافةً، إلى جانب –وهو الأهم– الكونفوشيوسية ذات المزيج الطاوي والبوذي، وما شكّله ذلك من كلٍ متناغم، وجد صداه في الواقع الذي رسا فيه التناغم أيضا على شكل اندماج عام.

ويمكن الادعاء بأن النزعة التوفيقية التي شهدتها الصين –متمثلة أبرز تمثل في الكونفوشيوسية الجديدة– والنزعة التوفيقية التي أرستها الدولة الصينية –متمثلة في سياسة الاحتواء والوحدة الثقافية– يسيران جنبا إلى جنب باتجاه تحقيق مفهوم التناغم على الواقع الصيني.

وقد أخذ التناغم والانسجام سمة ثقافية صينية، بحيث جرى تكييف ثقافي للكونفوشيوسية –الجديدة بطبيعة الحال–، أي تصيين الفكرة، والتي قال عنها فهمي هويدي أنها تعبير عن "عبقرية التجانس" و "قوة الامتصاص النادرة" التي تتسم بها الصين[1]، والتي جعلت من المقبول من الناحية النظرية أن "أن يصبح الشخص من عباد مظاهر الطبيعة، وتاويا وبوذيا وكونفوشيا في آن واحد"[2]، وهو تطبيق عملي لشعار "لا دين غريب في الصين"[3].

وقد استدعى هذا فهمي هويدي، إلى تأكيد أن الأمر إذا استمر على حاله "فمصير الإسلام في الصين الاندثار سواء باختفاء مضمونه ومعانيه والإبقاء على مبانيه وحدها أو بإعادة تشكيله

---

[1] هويدي، فهمي– الإسلام في الصين– ص 196

[2] المرجع السابق– ص 191

[3] المرجع السابق– ص 196

على نحو مختلف تماما ليصبح أي شيء إلا الإسلام الذي أنزله الله في كتابه وبشر به نبيه بين الناس"[1].

بينما هناك من يؤكد على الجانب الآخر أن التناغم أو الانسجام ليس تماثلا، والمتناغمين مع بعضهم البعض ليسوا متشابهين بالضرورة، والانسجام ليس وحدة أيضا، فهناك أربعة جوانب للانسجام: الأول هو الاختلاف، أي عدم التماثل مطلقًا؛ والثاني هو عدم التدمير المتبادل، أي عدم نفي كل منهما للآخر؛ والثالث هو التكامل، أي دعم بعضنا البعض ؛ الرابع هو التوازن الذي يتم الحفاظ عليه بين بعضها البعض[2].

إن فكرة "التصيين" التي تسيطر على الجو الثقافي والديني بالصين، وتستحوذ على أي غريب لتحوله لشيء يشبهها، هي فكرة من شأنها أن تعرّف لنا شعار التناغم والاندماج الذي ترفعه الصين، فبذلك الفهم، يمكن رؤية أن العلاقات بين الأديان في الصين علاقات متناغمة فعلا، إذ يصبح الآخر الديني هو أنا، أي أن المسيحي المختلف أصلا، قد أصبح أنا صينيا، تجمعه نفس الثقافة والنظم الاجتماعية وربما الشكل أيضا. وإن كان كذلك، فإن الصين قد نجحت فعلا في تحقيق تناغم بين الأديان وإدماج، ويبقى السؤال ما المفهوم الحقيقي للتناغم الذي يرتضيه أصحاب تلك الديانات؟

المطلب الثاني: الاندماج والتناغم باعتبارها استراتيجية دولية

كما قلنا بداية هذا الفصل، فإن مفهوم التناغم مما يكثر استخدامه في التداول السياسي والدولي، وهو كما رأينا منسجم مع النموذج الثقافي الصيني.

---

[1] المرجع السابق- ص 199

[2] Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia - p 224-225

"إن مفهوم "العالم المتناغم" هو أول نموذج استراتيجي شامل بدأته الحكومة الصينية للنظام الدولي المستقبلي" وهو مفهوم مرتبط بفلسفة "التنسيق والتناغم بين جميع الأمم" في الثقافة التقليدية الصينية، ويتم دمجه مع أبعاد العلاقات الدولية[1] .

في إطار هذه النظرية، أنشأت الحكومة الصينية ثلاث وجهات نظر استراتيجية دبلوماسية مهمة:[2]

1- وجهة النظر الأولى هي الدبلوماسية غير المعادية، وتحتم ألا تكون العلاقات بين الدول قائمة على المقاومة أو العداء، لذا لا ينبغي اعتماد القوة العسكرية في حل النزاعات القائمة بين الدول، بل يجب تسويتها من خلال التشاور والتعاون على أساس الحفاظ على الصداقة والاحترام المتبادل والتفاهم المتبادل. لذلك، من الممكن إقامة علاقات شراكة بين الدول بناء على نظرة الصين العالمية حول "الوحدة مع التنوع"، وتعتمد أسس سياستها على "المبادئ الخمسة للتعايش السلمي"، هذا يعني أنه في الواقع الدولي، يمكن للدول ذات الأنظمة الاجتماعية، الخلفية الحضارية، والأيدلوجية المختلفة أن تتعايش وتتقدم جنبًا إلى جنب مع اختلافاتهم على أساس الاحترام المتبادل. ووفقا لذلك، تمكنت الصين عبر الدبلوماسية غير المعادية، من إقامة والحفاظ على الصداقة والتعاون مع غالبية دول العالم وتطوير العلاقات إلى شراكات.

2- وجهة النظر الثانية هي الإقليمية المفتوحة، التي تستدعي أن يكون التعاون الإقليمي القائم على التكامل، اتجاها رئيسيا في العلاقات الدولية. ينبغي للدول أن تكون قادرة على بناء تعاون

---

[1] Hao, SU. Harmonious World: The Conceived International Order in Framework of China's Foreign Affairs p 54-55

[2] Ibid, p 54-55

إقليمي مستمر يعزز من تحقيق المنافع المتبادل، وتحقيق التنمية المشتركة النافعة لكل الأطراف، والتي بدورها تحقق السلام والتنمية والازدهار في المنطقة بأسرها.

3- وجهة النظر الثالثة هي شبكة التعاون الإقليمي العالمية، ومع تطوير العلاقات الدولية وفقا للتعاون الإقليمي المتكامل، ستتطور العلاقات الدولية والتنسيق مشكّلة نظاما دوليا جديدا منسقا ومتناغما على هذا الأساس.

وتتجه سياسة الصين الحالية مع دول العالم، ومن ضمنها الدول العربية إلى تحقيق مبدأ الاستيعاب والاحتواء، ونبذ الاختصام أو الاعتداء أو الانتقام أو استخدام القوة العسكرية دون أي يعني ذلك التخاذل أو الإذعان للضغوطات. ومبدأ الاحتواء هو الذي يقصد به كونفوشيوس السعي إلى التناسق في كل الأشياء والعمل على حل الأمور بطريقة ودية وسلمية ما أمكن ذلك[1].

في المجال الاستراتيجي، تستلهم الدولة الصينية في صياغة سياساتها، من تراث سن تزو(عاش في القرن الخامس قبل الميلاد) الذي يعد أب الفكر الاستراتيجي، وحظي كتابه "فن الحرب" باهتمام من قبل مراكز الأبحاث والاستراتيجيين. وتميل استراتيجية سن تزو إلى أن تكون استراتيجية ناعمة قائمة على الإنهماك والتمويه والالتفات لأنها توجه نحو إلحاق الهزيمة بالخصم قبل القتال ودفعه للتخلي عنه قبل الاصطدام الحقيقي[2] .

---

[1] سالم، حسام الدين جابر-"كونفوشيوس ودوره في إرساء أسس حوار الحضارات"- **جريدة أخبار الخليج**- 17 مايو 2015، على: http://www.akhbar-alkhaleej.com/13568/article/23192.html (10 أكتوبر 2021)

[2] الفراوي، نزار- الصين زعامة القرن، من الحزام والطريق إلى ما بعد كورونا- ص 13

وتتسم استراتيجية سن تزو الحربية بالمرونة لأنها تقوم على تفادي مهاجمة العدو بشكل مباشر والاصطدام معه ذي التكلفة العالية، عوضا عنه، تدعو إلى استهداف معنوياته وإجهاض مخططاته، وتشويش قدراته، أما العنف المادي فهو في آخر قائمة الخيارات[1] .

أطلقت الصين مشروعها الاقتصادي الضخم طريق الحرير الجديد " الحزام والطريق" في 2013، ويهدف إلى إنشاء شبكة نقل للسلع من الصين إلى أروبا، ومرورا بآسيا الوسطى، ويستحضر هذا المشروع ذاكرة تاريخية حيث نشطت القوافل أيام المغول، وفي القرن الخامس عشر أسس الرحالة المسلم زهينغ هي أكبر أسطول بحري في وقته، قام برحلات كبيرة وطويلة وصلت إلى سواحل إفريقيا الشرقية وقيل حتى أمريكا[2].

إلى جانب هذه الآثار الاقتصادية، شكل الطريق ملتقى للعديد من الثقافات والحضارات أتاح تناقل الأفكار والمعتقدات الدينية التي تأثرت بها شعوب المنطقة، وتحولت عدة مدن محاذية لها، إلى مراكز للثقافة والعلم[3].

توجه الصين المعاصر إلى القوة الناعمة، لديه جذور تعود إلى إرث الكونفوشوسية، خصوصا في توجيهات كونفوشيوس للحاكم الذي قال عنه أن الحاكم الناجح هو من يكسب عقول شعبه وقلوبهم ومشاعرهم بالفضيلة والمحبة لا القوة. تزايد حضور مفهوم القوة الناعمة (الذي نظر له جوزيف ناي) في الكتابات الصينية عاما بعد عام، وفي عام 2000 الذي حدث فيه إصلاحات ثقافية أبرزت الثقافة الصينية باعتبارها استراتيجية خادمة للبلد، أصبح مفهوم القوة الناعمة سائدا في القاموس الصيني، وشدد جين تاو الأمين العام للحزب الشيوعي، على أن الصين تهدف إلى

---

[1] الفراوي، نزار – الصين زعامة القرن، من الحزام والطريق إلى ما بعد كورونا– ص 14–15

[2] المرجع السابق– ص27–31

[3] المرجع السابق– ص32

ضمان بيئات أربع: بيئة دولية سلمية ومستقرة، بيئة جوار ودية في المناطق المجاورة، بيئة تعاون قائمة على المساواة والمنفعة المتبادلة، وبيئة إعلامية ودية وموضوعية. وتأتي هذه السياسة للرد على نظرية التهديد الصيني التي انتشرت في الغرب بسبب تنامي القوة الصينية[1]. ويعمل هذا المفهوم ليس فقط باتجاه الخارج لرسم صورة إيجابية للصين، بل أيضا باتجاه الداخل من أجل تعزيز الانسجام والاندماج الداخلي[2] .

وربما أبرز قوة ناعمة تهتم بها الدولة الصينية هي معاهد كونفوشيوس الثقافية، التي تحمل اسم الحكيم الصيني، و"يكشف فرادة الوصفة الثقافية التي اعتمدتها بكين في بناء قوتها الناعمة" وفي هذه الخطوة –ضمن خطوات ثقافية أخرى– إعادة القيم التقليدية كالانسجام والسلام والحكمة الكونفوشيوسية ومزجها مع قيم الإنتاجية الحديثة[3].

[1] الفراوي، نزار– الصين زعامة القرن، من الحزام والطريق إلى ما بعد كورونا– ص 96–101

[2] المرجع السابق– ص 100

[3] المرجع السابق – ص 104

الخاتمة

بعد هذا العرض الذي جاب في الأديان الصينية الثلاثة لاستكشاف موقف الفكر الديني الصيني من الآخر، نصل إلى هذه الخاتمة التي تعرض أبرز النتائج على ضوء أسئلة البحث، وتقترح توصيات لعل من شأنها أن تفيد أصحاب الشأن.

أولا: النتائج:

تتمثل نتائج البحث في الآتي، مع مراعاة تقسيمها إلى أربع مجموعات طبقا لأسئلة البحث الرئيسية:

1- موقف الكونفوشيوسية من الآخر

- دارت فلسفة كونفوشيوس حول الإنسان وتهذيبه وإصلاح نظام الأسرة والنظام الاجتماعي، وإرساء معالم الحكومة الفاضلة، لهذا تعد الكونفوشيوسية فلسفة اجتماعية وسياسية بامتياز.
- تعد الأسرة الأساس الذي إن صلُح صلح المجتمع بأكمله، ونموذج الطاعة الذي أرسى كونفوشيوس قواعده بداخل الأسرة، هو نموذج يتحكم أيضا بالعلاقات داخل المجتمع ككل، وبالعلاقة بين الحاكم والشعب.
- تحكمت الديانة الصينية القديمة في فلسفة كونفوشيوس وكانت بمثابة النموذج المعياري الذي يحاكم به الظواهر الإنسانية، فكثير من تصوراته كانت امتدادا للثقافة والديانة الصينية القديمة، كما صرح بأنه امتداد لمن سبق ونفى أنه قد أتى بجديد. وقد كان لهذا المحدد دورٌ في تشكيل الموقف الكونفوشيوسي من الآخر الديني لأنها عدّت المعيار الذي يحدد الصواب والخطأ والذي على أساسه اتخذت الكونفوشيوسية موقفا ناقدا من الآخر الديني.

- سيطر محدد الانسجام في الفلسفة الكونفوشيوسية، التي دعت إلى إعادة الانسجام بين الحكم والسماء، إضافة إلى تحقيق الانسجام بين أفراد الأسرة والمجتمع والحكام. وقد كان لهذا المحدد دورٌ في تشكيل الموقف الكونفوشيوسي من الآخر الاجتماعي الذي عملت الكونفوشيوسية على إدماجه مع الثقافة والمجتمع واحتوائه تحت منطلق الانسجام.
- أبرز المذاهب التي جسدت الآخر على المستوى الديني في النصوص الكونفوشيوسية هي مدارس المودية والطاوية ويانغ شو، وقد اتخذت الكونفوشيوسية منها موقفا ناقدا من جهة وقائما على التقبل من جهة أخرى.
- انتقدت الكونفوشيوسية الفلسفة الانعزالية في الطاوية والتي أبعدتها عن المجتمع، ورأت أن الحل يكمن في التفاعل مع المجتمع وإصلاحه عمليا وليس باعتزاله.
- انتقدت الكونفوشيوسية مذهب يانغ شو لقيامه على النفعية والأنانية، وعدته من الآراء المضللة التي تحول دون صلاح المجتمع.
- انتقدت الكونفوشيوسية المودية بسبب توسيعها من دائرة المحبة ليشمل كل الناس، بينما تعتقد الكونفوشيوسية أن المحبة مستحقة للأقرب فالأقرب.
- تقوم الفضائل الأخلاقية في الكونفوشيوسية ومفاهيم الرحمة والإنسانية، إضافة إلى الاعتقاد بالطبيعة الخيرة للناس ونبذ العنف، على خلق موقف إيجابي من الآخر وقائم على احترام الآخر وتقبله.
- يحضر الآخر البربري أو الهمجي في النصوص الكونفوشيوسية على أنه الآخر الأجنبي الذي ليس من رعايا الدولة، وهو محط سخرية واحتقار، ويمكن تفسيره بسبب كونه يشكل تهديدا للأمن الداخلي للدولة.

- عملت المفاهيم الكونفوشيوسية الأخلاقية على صياغة موقف أخلاقي من الآخر يعترف به ويتعامل معه تعاملا أخلاقيا قائما على فضائل الكونفوشيوسية.

2- موقف الطاوية من الآخر

- تنطلق الطاوية في تصورها للعالم من مفهوم الطاو المقدس، الذي تعتقد بأنه يتجلى في الكون كله، وتعتقد بتساوي الإنسان معه، وتدعو الطاوية إلى حياة البساطة والبدائية والعفوية، من منطلق اللافعل، الذي يعني عدم التدخل أو عدم اتخاذ إجراء وترك الأمور على ما هي عليه.
- تسيطر على التصورات الطاوية حول الإنسان والمجتمع والكون محددات عديدة من أهمها: مفهوم الانعكاس، واللافعل، والنسبية، والتحول المستمر.
- اتخذت الطاوية موقفا ناقدا من المذاهب الأخرى بسبب دعواتها الأخلاقية، انطلاقا من رؤية الطاوية في فطرية الأخلاق وعدم حاجة الناس إلى الوعظ الأخلاقي، ورأت أن في الأخلاق عائقا أمام شيوع المحبة بين الناس.
- وجهت الطاوية للمودية نقدا قاسيا لعدة أسباب على رأسها مبدأها في النفعية، وابتغاؤها التفوق والغلبة.
- انتقدت الطاوية الكونفوشيوسية وحملتها مسؤولية اختلال النظام الأخلاقي للمجتمع وهاجمت دعواتها الأخلاقية.
- تعمل مفاهيم الانعكاس واللافعل والنسبية والتحول المستمر، في غالبها على احتواء المتناقضات واستيعابها الأمر الذي يدفع باتجاه موقف طاوي متقبل للآخر وذلك لدورها في توسيع مدى تقبل الاختلافات وتحجيم التعصب عند مختلف المذاهب والأفراد.

- يعمل مفهوم الطاو المتحد بالطبيعة وبالإنسان، إلى النظر إلى الآخر نظرة تحترم إنسانيته باعتباره متساوٍ مع الطاو.
- وجهت المفاهيم الطاوية المتعلقة باللافعل والانعكاس والتحول المستمر والنسبية وغيرها من المفاهيم، نحو تعامل أخلاقي مع الآخر سواء الديني أو الاجتماعي، ويتسم هذا التعامل الأخلاقي بالاعتراف بالآخر واتخاذ السلوك السلمي معه وعدم التعصب للرأي على الصعيد الفكري فما يراه أحدهم صوابا قد يكون خطأ عند غيره، لذا فليس هناك صواب أو خطأ بالشكل الحدي، الأمر الذي يجعل العلاقات بين الجميع علاقات تفضي إلى الانسجام والاندماج.

3- موقف البوذية الصينية من الآخر

- تعد البوذية الصينية امتدادا للبوذية الهندية إلا أنها تطورت بداخل البيئة الصينية وتكيفت معها حتى أصبحت بوذية بسمات صينية، وتمكنت لاحقا من الاندماج مع الأديان الصينية الأخرى والتأثر بها والتأثير فيها.
- تمايزت البوذية الصينية عن البوذية الهندية في عدد من القضايا، على رأسها: تبجيل البوديساتفا واعتماد سوترات الماهايانا، والاهتمام الكبير بعوام الناس مقابل اهتمام بوذية الهند بجماعة الرهبان، بالإضافة إلى النظر إلى بوذا على أنه إله ومخلص، ومركزية الرحمة والشفقة في البوذية الصينية.
- مع بدايات دخول البوذية إلى الصين، جرى التعامل معها وتفسيرها بأدوات طاوية وضمن الفلسفة الطاوية ومفاهيمها، قبل أن تصحح جهود الترجمة والبعثات البوذية هذا الأمر.
- تعتقد البوذية الصينية بخيرية الطبيعة الإنسانية وأكدت على المسؤولية الفردية للإنسان أي قدرته على الوصول إلى الاستنارة على عكس البوذية الهندية.

- تعمل مفاهيم الرحمة والشفقة المركزيتان في البوذية الصينية على صياغة موقف بوذي صيني منفتح على الآخر ومتقبل له.
- تدفع مفاهيم الفراغ واللاثنائية، مثل الطاوية، نحو تفريغ الأشياء والظواهر من حقيقتها، وجعلها كائنة في المنتصف بين النفي والإثبات، والحث في التأمل فيها وتقبلها كما هي، مما يشجع على موقف بوذي صيني مستوعب للاختلافات ومتقبل للآخر مهما كان.
- توجه الفضائل الستة البوذية باتجاه موقف بوذي صيني من الآخر يقوم على الإحسان والمعاملات الأخلاقية.
- يصوغ مبدأ البوديساتفا والجوهر البوذي عند البشر مفاهيم تؤسس للنظر إلى الآخر بعين المساواة وتقر له الاحترام.
- رغم الدور الأخلاقي الذي تلعبه النصوص البوذية في احترام الآخر والتعامل معه وفق مفاهيم الرحمة والشفقة ونبذ العنف، إلا أن الواقع لم يخلُ من فترات زمنية شهدت صراعات باسم البوذية وبقيادة من الرهبان أنفسهم.

4- مفهوم الآخر في الكونفوشيوسية الجديدة في ضوء مفهوم الاندماج

- تاريخ الصين الديني هو تاريخ تعددية دينية وتوفيق واندماج بين الأديان مما يصعّب من وجود حدود فاصلة بين الأديان فيها، إلا أن البحث كشف عن سيطرة الكونفوشيوسية على الثقافة الدينية السائدة مما يعني أن الكشف عن موقف ديني صيني من الآخر يتطلب البحث في الكونفوشيوسية الجديدة.
- يساهم عدم الاعتراف الصيني بالكونفوشيوسية كديانة رسمية، في الترويج لها لثقافتها وقيمها بسهولة في المدارس، وعلى المستوى الخارجي فيما يعرف بمعاهد كونفوشيوس.

- أدى التاريخ الطويل من التعددية الدينية في الصين إلى تطور الكونفوشيوسية إلى ما يدعى بالكونفوشيوسية الجديدة. وقد أحدث هذا التطور نسخة جديدة ومرنة من الكونفوشيوسية استفادت من النقد الطاوي والبوذي لها وابتعدت عن الجمود الذي كان في الكونفوشيوسية الكلاسيكية.
- خلق التلاقي الطويل بين الأديان الثلاثة إلى حالة من التوفيق بين الأديان الثلاثة وتحقيق الاندماج الذي نشهده في الوقت المعاصر، وقد أصبح عبر مفهوم الاندماج والانسجام هو الشكل السائد بين العلاقات بين الأديان على الصين.
- مفاهيم الاندماج والانسجام التي تسيطر على موقف الأديان الصينية الثلاث من الآخر، لها جذور تعود إلى النصوص التأسيسية.
- تتبنى الدولة الصينية اليوم مفاهيم الاندماج والتناغم أو الانسجام باعتبارها شعارا في داخل المجتمع "مجتمع متناغم"، وفي الخارج عبر شعار "عالم متناغم"، وتستلهم كثيرا من مفاهيمها من الثقافة الصينية التقليدية.
- يأتي الاندماج المعاصر الذي تشهده الصين اليوم على أرضها، امتدادا في غالبه– وانعكاسا– للنصوص الدينية المقدسة الخاصة بالأديان الثلاثة.
- تتجه السياسة الصينية في التعامل مع الأديان المختلفة باتجاه الإدماج في داخل الثقافة الصينية، فإلى جانب الأديان الصينية (الكونفوشيوسية والبوذية الصينية والطاوية) التي تداخلت مع الثقافة الصينية عبر التاريخ، أُدمجت الأديان العالمية مثل الإسلام والمسيحية أيضا وأصبحت مظاهرها الخارجية متوافقة مع الثقافة الصينية.

ثانيا: التوصيات

من خلال التجربة التي سمح بها هذا البحث في مجال الفكر الديني الصيني، نسجل التوصيات التالية:

- التوسع في دراسات الأديان الوضعية تحت بند "موضوع خاص"، والذي يسمح للطالب بتعميق المعرفة بأديان معينة، كما يستطيع أيضا اكتساب المعرفة فيها حتى أثناء الرسالة.
- الاهتمام بالديانات الوضعية والعمل على إعداد خبراء في هذا المجال.
- تشجيع الدوائر الرسمية المسؤولة عن الترجمة في العالم العربي، لجهود الترجمة العربية للكتب الدينية الصينية خصوصا النصوص المقدسة. وهذا من شأنه تحفيز الباحثين على إثراء المكتبة العربية والاسلامية بالبحوث في هذا المجال.
- الاهتمام بتدريس اللغات المهمة كاللغة الصينية في الجامعات الإسلامية.
- تعميق البحث في الواقع الديني الصيني، ودراسة الأبعاد الدينية والثقافية في السياسيات الداخلية والخارجية للصين. إضافة إلى تعميق البحث في الشعار الصيني الرسمي وهو "التناغم" والإدماج وتبيان وجهة النظر الصينية في هذا المفهوم.
- الاهتمام بدراسة الكونفوشيوسية باعتبارها أحد مصادر القوى الناعمة الصينية.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

ابن منظور- لسان العرب-دار صادر، بيروت-ط3، 1414هـ- ج4.

أبو زهرة، محمد- مقارنات الأديان الديانات القديمة- دار الفكر العربي- 1965.

السحمراني، أسعد- الشنتوية والكونفوشيوسية- دار النفائس، بيروت- ط1، 1999.

السقاف، أبكار- الدين في الهند والصين وإيران- آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة- ط1، 2018.

الشاوي، ناصر عبد الواحد- موسوعة الديانة والأساطير البوذية- دار الشروق، الأردن- ط1، 2016م

الشرقاوي، محمد عبد الله- الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة- دار الجيل، بيروت- ط1، 1990.

العجمي، عبد الله عوض- فلسفة الرموز في الأديان الشرقية التقليدية: دراسة تحليلية- مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية- المجلد 13 العدد 1، يونيو 2016.

العجمي، عبد الله عوض- الديانة الطاوية ومظاهرها المعاصرة- مجلة التربية، جامعة الازهر- العدد 159 ج2، 2014.

العلوي، هادي- المستطرف الصيني من تراث الصين- دار المدى للثقافة والنشر، دمشق- ط2، 2000.

الغريزر، فؤاد- فلسفة الأخلاق بين الكونفوشيوسية والإسلام: دراسة مقارنة- تقديم: سعيد كفايتي- بيت الحكمة، القاهرة- ط1، 2017.

الفراوي، نزار- الصين زعامة القرن، من الحزام والطريق إلى ما بعد كورونا- دار فضاءات، عمان- ط1، 2022.

المرزوقي، جمال – الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي– دار الآفاق العربية، القاهرة– ط1، 2001.

بارندر، جفري– المعتقدات الدينية لدى الشعوب– تر: امام عبد الفتاح امام، مر: عبد الغفار مكاوي– عالم المعرفة ، الكويت–العدد 173، 1993.

بشروئي، سهيل و مسعودي، مرداد– تراثنا الرحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة– تر: محمد غنيم– دار الساقي، بيروت– ط1، 2011.

بكاي، محمد– أخلاقيات التعامل مع الآخر تأملات في فلسفة الغيرية عند إيمانويل ليفيناس– مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مسقط– العدد 46، 2014م.

بينغ، وانغ كه– جوهر التقاليد الصينية– تر: عباس جواد كديمي و لي وانغ يا – مؤسسة الفكر العربي، لبنان– ط1، 2015.

تسو، لاو– كتاب التاو– تر: هادي العلوي– دار المدى، دمشق– ط4، 2012.

تولا–بريس، جان لوك– فلسفة الزن رحلة في عالم الحكمة– ت: ثريا إقبال، م: فريد الزاهي– هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي– ط1، 2011م.

جبري، عبد المنعم– المرأة عبر التاريخ البشري– دار صفحات، دمشق– ط3، 2014.

حسن، محمد خليفة– تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة– دار الثقافة العربية– د.ط، 2002م.

حسن، محمد خليفة– المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي والفكر الشرقي– مجلة دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة – العدد 4، 2010.

د، م– الترجمة الكاملة لكتاب ليتزو فيلسوف الطاوية– تر: محسن فرجاني– المركز القومي للترجمة، القاهرة– ط1، 2011.

د. م – الكتب الأربعة المقدسة–تر: محسن سيد فرجاني– المركز القومي للترجمة، القاهرة– ط1، 2009.

د، م – المؤتمر الدولي الأول حول الجامعات الإسلامية بناء التقاليد العلمية مع الجامعات الآسيوي–

د، م– الموسوعة الفلسفية العربية– تح: معن زيادة (وآخرون)– معهد الإنماء العربي– مج1، ط1، 1986.

د. م– بوذية الماهايانا وبوذية الثيرافادا مختارات من السوترات– ت: فادي كروم– دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية– ط1، 2019م.

د،م– تاو– تي– كنج كتاب الطريق والفضيلة، لاو تسي–تر: عبد الغفار مكاوي– مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة– 2022.

د، م– صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه– تح: الطاهر لبيب– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– ط1، 1999.

د.م– كتاب الصين المقدس كتاب التاو أو صراط الأبدال– تر: مسلم سقا أميني– دار الفكر، بيروت– ط1، 2017م.

د.م– كتاب التاو تي تشينغ: إنجيل الحكمة التاوية في الصين– تقديم وشرح وتعليق: فراس السواح– دار علاء الدين– ط1، 1998.

د، م– لا اسم له متون الطاو– تر: إبراهيم بن سعيد – دار نينوى، دمشق– ط1، 2002.

د. م– محاورات كونفوشيوس– تح: ليوجون تيان (وآخرون)– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة– 2000

ديورانت، ويل وايريل– قصة الحضارة، الشرق الأقصى القديم الصين– تر: محمد بدران–دار الجيل، بيروت– مج 1، ج 4، 1988.

زايد، أحمد محمد– كتاب التاو الصيني المقدس، وترجماته العربية: مدخل تعريفي– مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر– المجلد 38 العدد 2– 2021.

سعفان، كامل – معتقدات آسيوية (العراق– فارس– الهند– الصين– اليابان) – دار الندى، القاهرة– ط1، 1999.

سميث، هوستن– أديان العالم– ت: سعد رستم– دار الجسور الثقافية، حلب– ط3، 2007م.

سوزوكي، د.ت – التصوف البوذي والتحليل النفسي– ت: ثائر ديب، تقديم وفيق خنسة– دار الحوار، سوريا– ط2، 2007م.

شنغ، آن– الفكر في الصين اليوم–ت: محمد حمود، م: عبد العزيز لبيب–هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة– ط1، 2019.

شنغ، آن– تاريخ الفكر الصيني– ت: محمد محمود، م: جمال شحيد– المنظمة العربية للترجمة، بيروت– ط1، 2012م.

شيانغ، مريم سليمان– كتاب الوسطية والاعتدال في الكونفوشيوسية ترجمة وشرحا– الجامعة الإسلامية العالمية إسلام أباد، باكستان– 2016 (رسالة دكتوراه).

شيخ الأرض، عصام– علم الأديان قراءة معاصرة– تموز ديموزي، دمشق– ط1، 2021.

عبد الحي، عمر– الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– ط1، 1999.

غازلي، عبد الحليم– الإدراك الجيوسياسي الصيني بين موروث الماضي ومتطلبات الحاضر– مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مج 16– العدد 4، 2019.

غلاب، محمد– الفلسفة الشرقية– مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة– 1938.

كلارك، جي جي- التنوير الآتي من الشرق، اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي- تر: شوقي جلال- عالم المعرفة، الكويت- العدد 346، 2007.

كريل، هـ.ج- الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج- تر: عبد الحميد سليم، مر: علي أدهم- الهيئة المصرية، مصر- 1971

كولر، جون م- الفلسفات الآسيوية- ت: نصير فليح، م: رائد القاقون- المنظمة العربية للترجمة، بيروت- ط1، 2013م.

كولر، جون- الفكر الشرقي القديم- تر: كامل يوسف حسين، مر: إمام عبد الفتاح إمام- عالم المعرفة، الكويت- العدد 199، 1995.

كيوكا، بوكيو دينذو- تعاليم بوذا- ت: رعد عبد الجليل جواد- دار الحوار، سوريا- ط2، 2009م.

كيون، داميان- البوذية مقدمة قصيرة جدا- ت: صفية مختار، م: هاني فتحي سليمان- مؤسسة هنداوي، القاهرة- ط1، 2016م.

لاوتسو- الطريق إلى الفضيلة، نص صيني مقدس- تر: علاء الديب- الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- 1998.

لاوتسو،-كتاب الطاو- تر: محسن فرجاني- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- ط1، 2005.

لفنسون، كلود ب- البوذية- ت: محمد علي مقلد- دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- ط1، 2008م.

معلوف، لويس - المنجد في اللغة والإعلام -دار المشرق والمكتبة الشرقية، بيروت- ط4، 2005.

مديوني، معز- الدين والرحمة في اليهودية والبوذية- مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مسقط- العدد 62، 2018م.

هويدي، فهمي- الإسلام في الصين- عالم المعرفة، الكويت- العدد 43، 1981.

واتس، آلان- روح زن- تر: سلام خيربك- دار الحوار، سورية- ط1، 2015.

واي، هونغ تاك- نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعة موجزة من منظور العلاقة بين الدين والدول-مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض- دراسات 55، أبريل 2020. (دراسة)

وو، خه جه، و جي، بو جين (وآخرون)- تاريخ تطور الفكر الصيني- تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- ط1، 2004.

يوتانج، لين- كيف يحيا الإنسان: أهمية الحياة- تر:خيري حماد- دار الكتاب العربي، بيروت - ط1، 1967.

المراجع باللغات الأجنبية:

Battaglia, Lisa J.-Women in Buddhism- Editor(s): James D. Wright- International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences -Second Edition-2015.

Billioud, Sébastien and Thoraval, Joël- The Contemporary Revival of Confucianism, Anshen liming or the Religious Dimension of Confucianism- China Perspectives, 2008 .

Bo, Wang- The Textual Transformation of the Laozi Through the Lens of History of Thought - Contemporary Chinese Thought- V 48:3, 2017.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Lunyu". Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2019, https://www.britannica.com/topic/Lunyu. Accessed 18 May 2022.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Mencius". Encyclopedia Britannica, 12 Jun. 2020, https://www.britannica.com/topic/Mencius-Chinese-text. Accessed 18 May 2022.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Daxue". Encyclopedia Britannica, 15 Feb. 2016, https://www.britannica.com/topic/Daxue. Accessed 18 May 2022.

Chen, Na and Fan Lizhu- Confucianism as an “Organized Religion” An Ethnographic Study of the Confucian Congregation- Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions -V21, Issue 1.

David N. Gellner and Gombrich, Richard – Buddhism- Editor(s): James D. Wright- International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences - Elsevier - Second Edition, 2015.

Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim- International journal of social science & management- V3 issue 1, 1 oct 2014

Danylova, Tatyana- Born out of nothingness: a few words on Taosim- International journal of social science & management- V 3 issue 1, 1 oct 2014.

Dillon, Micheal- Religious Minorities and China (Minority Rights Group Report)- Minority Rights Group International- 2001

Gross, Rita M- This Buddhist's View of Jesus- Buddhist-Christian Studies- V19: 1, 1999 .

Guang, Xing- Buddhist Impact on Chinese Culture- Asian Philosophy- V 23, n4. 2013.

Hao, SU. Harmonious World: The Conceived International Order in Framework of China's Foreign Affairs.

Hanmin, Zhu- NEO-DAOISM AND NEO-CONFUCIANISM:THREE COMMON THEMES- Journal of Chinese philosophy- V 45: 1-2, 2018.

HUILIN, YANG- Three Questions in the Dialogue Between Buddhism and Christianity- Contemporary Chinese Thought- v36, n1, 2004

Ji, Sang- Religions and Religious life in china-Translator: Li Zhurun- China intercontinental press- 2004.

Jiang, Xinyan- Confucianism, women, and social contexts- Journal of Chinese Philosophy-V36, Issue 2- 2009.

Jiyu, Ren -The Characteristics of Chinese Buddhism- Contemporary Chinese Thought- v 41, n 4. 2010.

Moeller, H-G- Taoism- The Encyclopedia of Applied Ethics- Second Edition, V4- Elsevier, 2012.

Sen, Tansen -The Spread of Buddhism to China: A Re-Examination of the Buddhist Interactions between Ancient India and China- China Report, vol. 48, no. 1-2, Feb. 2012.

Suen, Henry, and Cheung, Sai-On, and Mondejar, Reuben- Managing ethical behaviour in construction organizations in Asia: How do the teachings of Confucianism, Taoism and Buddhism and Globalization influence ethics management?- International Journal of Project Management- V 25, Issue 3, 2007.

Schopen, Gregory- Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side- T'oung Pao. Second Series - V 70, 1984

Tsai, Chen-feng 蔡振豐 -Zhu Xi's Grasp of Buddhism and its Limitations- Contemporary Chinese Thought- v49, n3-4, 2018.

Weiming, Tu- Mencius, Xunzi, and the Third Stage of Confucianis- Journal of chinese humanities- V6, 2020.

Xing, Guang-THE TEACHING AND PRACTICE OF FILIAL PIETY IN BUDDHISM- Journal of Law and Religion -V 31, n 2, 2016

Yang, Fenggang- THE RED, BLACK, AND GRAY MARKETS OF RELIGION IN CHINA- The Sociological Quarterly - V 47, 2006.

Yang, Fan – Taoist wisdom on individualized teaching and learning—Reinterpretation through the perspective of Tao Te Ching, Educational Philosophy and Theory- V51, N 1, 2019.

Zhigang, Zhang- Chinese Cultural Resources in Building a Harmonious World: A Review on the Exploring Achievements Made by Chinese Senior Scholars- Procedia – Social and Behavioral Sciences, V 77, 2013.

مراجع شبكة الإنترنت:

إسماعيل، حسن- "الحالة الدينية في الصين"- موقع الصين اليوم- د.ت، على: http://www.chinatoday.com.cn/Arabic/2007n/0704/p36.htm (11 نوفمبر 2021).

د، م- "التنوع الديني في الصين"- صحيفة الاتحاد- 26 أبريل 2017، على: https://cutt.us/CUP2s (5 نوفمبر 2021)

سالم، حسام الدين جابر-"كونفوشيوس ودوره في إرساء أسس حوار الحضارات"- **جريدة أخبار الخليج**- 17 مايو 2015، على: http://www.akhbar-alkhaleej.com/13568/article/23192.html (10 أكتوبر 2021)

نيان، تشانغ داي (تر: وليد عبد الله)- "مقالة خاصة: كونفوشيوس والثقافة الصينية"- صحيفة الشعب اليومية أونلاين- 24 نوفمبر 2017، على http://arabic.people.com.cn/n3/2017/1124/c31657-9296787.html (9 سبتمبر 2021).