

الكونفوشيوسية وروح الإصلاح



أمينا كريسما
محمد الحداد

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الكونفوشيوسية وروح الإصلاح⁽¹⁾

1- يمثل هذا العنوان عنوان الفصل الثاني من كتاب: تجارب كونية في الإصلاح الديني، تعريب وتقديم محمد الحداد، ص 19-32

الملخص:

في إطار تخصص علم الأديان المقارن الباحث عن المشترك بين الأديان في عصورها التأسيسية التي تقترب مما يشبه وضعها البكر، أي قبل أن تتعرض إلى تحويلات المنظومات الثقافية التي تنتزل فيها، وفي إطار التفكير في قضايا الإصلاح الديني الذي يمثل أحد تحديات الحداثة على الأديان التاريخية وعلى الثقافات المرتبطة بها، ولاسيما الثقافة العربية الإسلامية، يهتم هذا الفصل الذي ألفته الأستاذة أمينا كريسم بالتفكير في المشكلة المنهجية الهرمينوطيقية التي يمثلها النموذج الكونفوشيوسي الصيني لكل تفكير في نموذج كوني تعددي للقيم الدينية. وجوهر هذا الإشكال هو خروج هذا النموذج الصيني عن حدود الأفق الفكري واللغوي للثقافة الغربية الذي يمكنها من فهم نفسها وفهم الآخر. وهو ما يهدد كل محاولة لتفهم النموذج الديني الصيني بالوقوع في عملية إبطال التمايز الطبيعي بين الذهنيات، وإفراغها في قالب فكري نمطي ناسخ للمسافات الفاصلة بين الثقافات.

خاصية هذا النموذج أنه يقوم على خصائص تفكير تختلف عن نظيرتها الغربية التي ساهمت في إنتاجها طبيعة الأديان التوحيدية الإبراهيمية، فإن مشاكل الألوهية، والخلق والوجود، والبدايات الأولى والنهايات، لم تكن من القضايا التي انشغل بها الفكر الديني الصيني التقليدي أو القديم. فهو لم يعرف مفاهيم مثل اللوغوس التي كانت تتولد منها مثل هذه القضايا. فبدل كل هذا كان الوجود عند الصينيين يتمثل في الواقع المائل أمامهم. وهو واقع يُعدّ حصيلة علاقة تفاعلية مستمرة لا تتوقف. ويعني هذا في مستوى الوجود الإنساني أن مبدأه هو العبارة الكونفوشيوسية: «أن لا نفارق ولا نتعلق»، فكل تعلق توقف وجمود ورؤية للأشياء من زاوية واحدة، واحتكار للحقيقة.

هذه الخصائص المميزة هي التي كانت وراء الشكل الفلسفي المعروف اليوم للكونفوشيوسية، بفضل التجربة الإصلاحية التي عرفتھا الثقافة الصينية في القرن التاسع عشر، على يدي كانغ يواي، وتابعه ليانغ كيشاو.

1- بعض الملاحظات الأولية حول المشكلة الهرمينوطيقية التي تطرحها «المسافة من الصين»:

قبل الدخول في صلب الموضوع المطروح في هذه الدراسة الموجزة، وموضوعها التفكير في قضية الكونفوشيوسية وروح الإصلاح، انطلاقاً من دراسة التجربة الإصلاحية التي شهدتها الصين في نهاية القرن التاسع عشر، وكان أكبر روادها كانغ يواي **Kang Yowei** (1858-1927م)، لا بدّ من أن نذكر بأنّ القضية الهرمينوطيقية، التي تمثلها الصين في أعين الغربيين، قضية بالغة التعقيد.

يقول عالم الحضارة الصينية سيمون لايس **Simon Lays**: تمثل الصين، من وجهة النظر الغربية، القطب الآخر للتجربة الإنسانية. كلّ الحضارات الكبرى الأخرى إمّا أنّها انقرضت (الحضارة المصرية، حضارة ما بين الرافدين، أمريكا قبل قدوم كولمبوس)، وإمّا أنّها منشغلة بمصيرها في ظروف بالغة العسر (الثقافات البدائية)، أو أنّها شديدة القرب منّا (الحضارة الإسلامية والهندية)، فهذه جميعاً لا تسمح بتقديم نموذج تامّ الاختلاف عن الحضارة الغربية، ولا أن تكون بالأصالة الراديكالية التي عليها الحضارة الصينية. إنّنا لن نعي تمام الوعي هويتنا (الغربية)، ولن نقدر على التمييز بين ما هو إنساني كوني في تراثنا، وما هو هند - أوروبي (**Indo-Européen**)، إلّا إذا درسنا الحضارة الصينية. فالصين هي (الأخر) المطلق، الذي لولا الالتقاء به لما تمكّن الغرب من أن يعي (الأنا) الثقافي وحدوده.

الفيلسوف الفرنسي وعالم الصينيات فرنسوا جوليان **François Julien** يوضح الأمر كما يأتي: «إنّ الصين هي اللا-أوروبية (**Non-Europe**). فالعالم السنسكريتي لا يخرجنا عن الفضاء اللغوي الهند-أوروبي، والعالم العربي، الذي أوصل إلينا المعرفة الإغريقية، وكان أحد مصادر منظومتنا الفكرية، يظلّ جزءاً من تاريخنا الثقافي والعلمي. وتصحّ هذه المعاشية، أيضاً، لعالم العهد القديم، وإن كانت العبرية (مثل العربية) لغة خارج فضائنا الهند-أوروبي.

لكن، بعد ألفي سنة من الديانة اليهودية مسيحية (**Judéo-Chrétienne**) -وأرجو أن تسمحوا لي بهذه العبارة المشكوك في دلالتها لكنّي أعتمدها بقصد الاختصار- يمكن القول: إنّ عالم العهد القديم قد التحم بالفكر الأوروبي، وأصبح «أحد مصدّريه» كما يقال عادة، وهذا سبب الثنائيات التي تعودنا عليها: العقل والإيمان، الإغريق والكتاب المقدّس... إلخ. لا يمكن لنا الخروج عن هذا الإطار التاريخي واللغوي، إلّا بالدخول في عمق الحضارة الصينية.

نواجه، إذًا، مشكلة (المسافة من الصين) المتمثلة في الضرورة الملحة لمحاولة فهم وإنجاز اللقاء الذي لم يحصل بعد بين الصين والثقافة الغربية في مجموعها.

وكان بول ريكور قد قدّم، منذ سنة (1960م)، تأملاً عميقاً يظلّ -في رأيي- صالحاً لطرح قضية العلاقة الشائكة بين الثقافة الفلسفية الناشئة لدى الإغريق، التي وجدت في المصدر اليهودي (آخرها الأول)، و(التجارب الكبرى للصين)، والتي تطلب أن نعاملها معاملة عادلة؛ لأنها تظلّ بعيدة عن الأفق اللغوي والفكري للغرب، على الرغم من أنها أصبحت متاحة لبعض الأفراد والمجموعات المعزولة. فالضرورة تقتضي، حينئذٍ، أن نقترّب من الصين، وأن نبحث عن علاقة وحوار معها، إذا كنّا جادّين في محاولة بناء كونية واقعية (Universalité Concrète)؛ أي: كونية قادرة على أن تجمع كلّ التجارب والتنوعات الثقافية، مع الاحتفاظ لكلّ ثقافة بقيمتها الذاتية.

وفي رأيي، يمكن أن نقارب، من بعض النواحي، مفهوم الكونية السياقية (universalisme contextual) الذي اقترحه العديد من المتخصصين؛ ليكون الأفق الوحيد القادر على مواجهة القضايا الكبرى المطروحة في الوضع العالمي المطبوع بمسار العولمة، وهذا المفهوم؛ أي: الكونية السياقية، هو الذي طرحه بول ريكور منذ أكثر من أربعين سنة، وقد كان حدسه قوياً ورائداً، فقد رأى في هذا المفهوم إنجازاً لصالح الإنسانية في المستقبل، وواجباً لا مناص من تنفيذه.

وفي الواقع، إنّ (الانتقال إلى الغرب) الذي حقّقه الصين، بفعل العولمة، لم يساعد على الفهم والتأويل، بل زاد الأمر عسراً، وقد لاحظت، بحق، أن شانغ Anne Chang، في كتابها (تاريخ الفكر الصيني)، أنّ الصين تمثّل الجزء من البشرية ومن الحضارة، الذي يظلّ، في أغلبه، مجهولاً في العالم الغربي، لكنّه ما يفتأ يثير في هذا العالم الفضول والحلم والشهية.

أصل هذه المشكلات في الفهم والتأويل هو ما ذكرنا من اختلاف الصين عن الأفق اللغوي والفكري للغرب، وابتعادها عن اللوغوس، وعن التقاليد الثقافية التوحيدية. فالحديث عن هذا (الخارج) يطرح مشكلات جدية في المنهج، ويعقّد البحث، ويدفع إلى التوقّي من خطرين كثيراً ما نبّه إليهما فرانسوا جوليان: خطر الموقف الاندماجي الذي يحجب الاختلاف باسم الوحدة، وخطر الغرائبية (Exotisme) الذي يجعل المرئي مختلفاً بسبب غرابته.

إنّ قضية تأويل الصين تطرح، اليوم، مجادلات صاخبة. فبعضهم، مثل فرنسوا بيلوتييه F. Billeter، يرى أنّ الخطر هو أن نصبح «أسرى الخصوصية الصينية» وأن ننمّي «أسطورة الغيرية الصينية». وهذا ما كانت قد أبرزته، في الثمانينيات، أعمال هينر روتز Heiner Roetz، التي جاءت في سياق نقد براداييم الاستشراق، كما افتتحه إدوارد سعيد منذ الثمانينيات.

من المستحيل أن نلخص، هنا، الوضع الحالي للمسألة، والمساهمات العديدة حولها، فالقضية تظل مفتوحة للجدل والاختلاف، لكننا نلجأ إلى عبارة لباسكال **Blaise Pascal** تختزل تعقّد الموضوع من جهة، وثرأه من جهة أخرى، لقد كتب باسكال ما يأتي: في عهد بدأت الثقافة الأوروبية فيه اكتشاف الصين: «من هو الأولى بالتصديق، موسى أم الصين؟ لا يمكن أن نرى الأمر بوضوح، فشعاعه قد يعمينا، وقد ينيرنا. تقولون: إنّ الصين تعمي علينا الآفاق. لكنني أجيب: أجل، إنّ الصين كذلك، لكنّ فيها ضياء مغموراً عليكم بالبحث عنه».

2- «ديانة الصينيين» مسار «بعيد عن موسى»:

«موسى أم الصين»؟ إنّ هذه العبارة الجميلة لباسكال تؤكد أهمية القضايا المنهجية التي طرحنا، في علاقة بموضوع بحثنا ونقاشاتنا. وهذا ما يدفع إلى مزيد من التفكير في جانب معيّن من (المسافة الصينية) المتمثلة في الاختلاف الكبير للصين عن الثقافات التوحيدية. الدين والإصلاح هما موضوع حديثنا. ويبدو لي من المهم أن أسجّل، في هذا الإطار، أنّ التقاليد الصينية بعيدة عن أفق المشترك بين الأديان الإبراهيمية، وهذا أمر أكدته كتابات كثيرة عن (ديانة الصينيين).

ويمكن أن نذكر بعض الخصائص الأساسية تذكيراً تأليفاً مختصراً، من خلال هذه العبارة الشهيرة لفرانز روزنسويف **Franz Rosenzweig** في كتابه **(Des Sternder Erlosung)**، حيث يقول: «إنّ وفرة العالم تمثّل، بالنسبة إلى الصين، الواقعة الوحيدة الواحدة». هذه العبارة المستوحاة من هيغل تؤكد أيضاً أعمال فرنسوا جوليان، التي تبرز «الطابع الاستحضاري للتقاليد الصينية، وقلة اكرات هذه التقاليد بفكرة الألوهية».

يقول جوليان: «لا أثر في الفكر الصيني لفكرة الإله، ولا للاهتمام بالوجود، ولا توجد في التصوّرات الصينية ثنائيات، ولا توجد أفكار حول الخلق أيضاً. ونجد، على العكس من ذلك، فكرة أنّ كلّ واقع هو نتيجة علاقة تفاعلية، وأنّ أصل كلّ ظاهرة ليست علّة واحدة، بل كلّ ظاهرة نتيجة مصدرين يتفاعلان معاً (الين واليانغ، الأرض والسماء... إلخ). إنّ العلاقة بين المرئي واللامرئي لا تطرح أيضاً في صيغة تقابلية، لكنّها تعتبر في سياق علائقي. لا وجود في الفكر الصيني للآهوت، ولا وجود لـ: ثيوس (**Theos**)، أو لوغوس (**Logos**).

لا وجود للآهوت؛ لأنّه لا وجود للوغوس يفصل بينه وبين الثيوس، ولا وجود أيضاً للكلمة اللوغوس، التي يقوم عليها الإيمان، وتُعدّ أساسية في الفلسفة، أو الديانة الأوروبية (...)، وهي غريبة عن الحكمة الصينية (...). فالمهم، من وجهة نظر الحكمة الصينية (...).، أن يظلّ الموقف غير نهائي وغير محسوم، وأن لا يُقَصَى شيء، كما يقول أصحاب التاؤ. باختصار، القاعدة هي «أن لا نفارق ولا نتعلّق»، حسب العبارة

البوذية، فهذا شرط التهيؤ الداخلي؛ لأنّ التعلق يؤدي إلى التوقف، والجمود، ورؤية الأشياء من زاوية واحدة، والتحول إلى موقف الانحياز (...)، والتقليد الصيني لم يعرف وضع الاستثناء والاحتكار للحقيقة كما عرفه الفكر الغربي».

من البديهي أنّ مسائل كثيرة معقدة تتداخل في هذا الموضوع، ولا يمكن التطرّق إليها جميعاً، لكننا نكتفي بالإشارة إليها. ثمّة، مثلاً، خاصيّات التوحيد كما عرضها جان أسمان **Jan Assmann**، بين آخرين، وما زال النقاش حولها مفتوحاً. وثمّة المسألة المختلف فيها حول تعريف الدين، والألفاظ، والمبادئ المتصلة به، فهل يمكن أن نعرّف الدين انطلاقاً من المنظومة التوحيدية؟ وهل يكون ذلك مقبولاً ومجدياً لفهم منظومات أخرى شديدة المغايرة؟

لكنّ المشكلة الأكبر تتمثل في صلاحية المقارنة، وحدودها، وقد أشار جوفري ليوي **Geoffrey Lloyd**، إلى أنّها لا تُطرح بصفتها مشكلة أكاديمية وحسب، بل تتمثّل مطلباً عميقاً ذا طابع فكري وسياسي في آنٍ واحد، يتعلّق بالتواصل الحقيقي والحوار الأصيل بين الثقافات. لا بدّ من العمل على تحقيق الهدف بأن نتجنّب فسخ المسافات وحجب الاختلافات، سواء ما تعلّق منها باللغة أم بالفكر. كما كتب الشاعر جياكو ليوباردي، في رائعته «زيبالدون» (**Zibaldone**)، (أذكر أنّ هذا الشاعر قد وُلِد في الجهة الإيطالية نفسها التي شهدت ميلاد ماتيو ريسي **Matteo Ricci**): «إنّ الكلمات ليست ثوباً للفكر، بل هي جسده».

فالترجمة الأصيلة للأفكار لا يمكن لها أن تتهرّب من هذا الاحتكاك الكثيف كي لا تصبح، كما قال شاعر إيطالي آخر، فرانكو فورتيني **Franco Fortini**: «اختزلاً للمجهول في المعلوم». ونحن لا نعرض هذه المشكلة كي نستخلص أنّها لا يمكن أن نقيس، أو أن نتواصل بين الأفقين الصيني والغربي، على العكس، إنّنا نعتقد أنّ كلّ اللغات، مهما بلغت من تباعد، هي قابلة لأن تُترجم. لكنّ التأكيد على اختلاف غير قابل للتنميط لا يعني السقوط في الحتميات اللغوية، أو الانعزالية، ولا يعني أيضاً الفصل بين عالمين وكأنّهما لا ينتميان إلى الكوكب نفسه. إنّما يعني التذكير بما قالت حنة أرندت **Hannah Arendt**: «لا يعمّر الأرض إنسان بل البشر، لذلك كانت التعددية قانون العمران».

فضرورة تفهّم الأفق المشترك، الذي يمثّل وضع الإنسانية، لا ينبغي أن يسفر عن تقدير خاطئ للتعددية، ولا ينبغي أن ينتهي بتحويل كلّ شيء إلى نموذج واحد. وأضرب مثلاً على هذه العلاقة العسيرة مع (الخارج)، حالة العلاقة التي أقامها الباحث ألبرت شويتزر **Albert Schweitzer** بالفكر الهندي، يبدو لي أنّ المشكل قد طُرِح بوضوح في المقدّمة، التي كتبها سافيريو ماركينولي لتقديم الترجمة الإيطالية لكتابه (كبار مفكري الهند: التصوّف والأخلاق).

إلى الملاء، ومن «ليس» (وو) إلى «أيس» (يو)، وفيها «روح الطاقة» (كي)، الذي يسري في الكون كله، ويتغير باستمرار.

لقد ترتب على غياب اللاهوت، في التقاليد الصينية القديمة، اختفاء أزمة الأخرويات، أو مفهوم النبوءات، من هنا تنتزل أهمية الأفكار المدرجة في خانة الإصلاح، وهي التي حاولنا استكشافها في الحوار والمناقشة بمناسبة هذه الندوة. وأمر آخر يجدر الانتباه إليه في هذا (الخارج الكبير) الذي تمثله الصين، ذلك أن التقاليد التوحيدية الثلاثة الكبرى تجمعها أو اصر تضامن قوية، وتجاربها في الإصلاح تستمد جذورها من هذه الأرضية المشتركة، ومن ممارسات العلمنة التي شهدتها، على الرغم من اختلافها وتنوع تطوراتها، إنها تظل محتفظة بأرضية مشتركة على الرغم من ذلك، وتعود إلى تاريخ متقارب طغت فيه جدلية العقل، واللاهوت، واللوغوس، والإيمان، وهذه الجدلية هي التي يفترض أنها تمثل خلفية نشأة المفهوم للسياسي الحديث لأوروبا.

ستقولون: لماذا سنهتم بالصين حينئذ؟ فإذا كان الأفق بهذه الدرجة من الاختلاف والابتعاد، فلماذا لا نتوقف عند هذه المعايير، ونكتفي بالإقرار بأن الصين بعيدة عن إشكاليات هذه الندوة؟

جوابي سيكون بالنفي؛ لأن كل ما ذكرت، إلى الآن، لا يمثل إلا مقدمة ضرورية ومقاربة أولى للقضية، وخلفية للعرض الذي سأقدمه. كان من المهم أن نأخذ بعين الاعتبار هذا المستوى الأول؛ لأن الصين، مثل غيرها، لا تقتصر على مستوى اللغة، فهي تتضمن أيضاً مستوى الكلام، وبعبارة أخرى: نحن نرى البعد المكثف والمحسوس - والتراجيدي أيضاً - للتاريخ والتعددية، وقد أحاط بالصين قديماً وحديثاً، وأحاط بنا أيضاً. فلم تكن الصين، دائماً، قالباً موحداً متجانساً، ولا كانت حكمة أزلية مستقرة، ولئن لم تعرف التقاليد الصينية اللاهوت بالمعنى الذي عهدنا، فإنها قد عرفت التفكير في الغايات. وواجهت الصين، بدورها، قضية إصلاح تقاليدها، سواء في ماضيها البعيد أم في ماضٍ أكثر قرباً، وهو القرن التاسع عشر، وكان ذلك بسبب تحديات الحداثة، ووضع تقليد أصبح ممأساً، وقارب أن يصبح مقدساً.

وفي الماضي البعيد، كما في الماضي القريب، يمكن أن نلاحظ أن الإصلاحيين قد احتاجوا، في الغالب، إلى إضفاء صبغة من التقديس على جهودهم التجديدية، وهذا السعي يتقاطع مع ما شهدته أوروبا في حداثتها الأولى. ولعل من المفيد، هنا، أن نلاحظ أن الكلمة، التي استعملت للدلالة على الثورة هي (جرمينغ)، وتعني: «تغير الوكالة»، والمقصود «الوكالة السماوية» (تيانمينغ)، التي تحدث عنها كونفوشيوس، والتي تُعد تقليدياً امتيازاً للملكية الشرعية.

3- روح الكونفوشيوسية وروح الإصلاح:

كانت التجربة الإصلاحية، التي شهدتها الصين في نهاية القرن التاسع عشر، بريادة كانغ يواي K'ang Yu-wei تجربة بردايمانية ومساوية في آن واحد. وقد انتهت إلى الإصلاحات السياسية المدعومة (الأيام المئة)، وامتدت من (6/12) إلى (1898/9/20م)، ثم انتهت مآلها إلى الفشل. لقد طرح المثقفون الإصلاحيون، في تلك الفترة، قضية العلاقة بين الصين والحداثة، وتساءلوا، تبعاً لذلك، عن العلاقة بالتقاليد الثقافية الصينية، وبالتقليد الكونفوشيوسي تحديداً، وطرحوا العديد من الأفكار الجديدة المقتبسة من الغرب.

وإذا تجاوزنا فشل هذه التجربة على المستوى العملي والسياسي، فإننا نراها جديرة بأن تُعدّ -دون شك- تجربة مثيرة بمنظورنا اليوم، فهي تقدّم محاولة للتوفيق بين التقليد القديم والضرورات الجديدة، وسعيًا حسب إعادة تأويل راديكالية. ومن هذا المنظور، يضطلع تجديد المواقف الهرمينوطيقية بدور شديد الأهمية.

إنّ فشل هذه الحركة الإصلاحية لا يخلو، بدوره، من دروس وعبر، فالصراع بين الإصلاحيين والإمبراطورة سيكسي Cixi أبرز وجود صيغتين مختلفتين ومتعارضتين للكونفوشيوسية، وقد تصادمتا صداماً عنيفاً. وهذا دليل على أنه لا توجد كونفوشيوسية واحدة موحدة، فالنهاية المأساوية كانت فرصة لانفجار التوتر الكامن داخل التقليد الكونفوشيوسي، الذي لا يمثل كتلة صماء واحدة، على عكس ما يقدم عليه، في كثير من الأحيان، في الصين أو في الغرب. لم يكن هذا التقليد موحداً سنة (1898م)، ولم يكن موحداً أيضاً في أزمنة البدايات، ولا في العصر السابق للإمبراطورية المعروف بعصر الملكيات المناضلة (من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد)، وهذا الأمر أصبح واضحاً اليوم، لدى علماء الحضارة الصينية. فأتباع كونفوشيوس قد اختلفوا في أمور كثيرة، لا سيّما في العصور التي شهدت المناظرات الثرية، والمحاورات الحرة، وهي التي اقترح هينر روتز Heiner Roetz (مستعيداً عبارة لكارل يسبرس) أن يسميها «العصر المحوري للفكر الصيني».

لنتناول، الآن، بتفصيل أكثر الشخصيات والأحداث التي ارتبطت بتلك الأحداث، والتي لم تستأثر، إلى الآن، باهتمام المتخصصين في الحضارة الصينية، ولم تُطرح على طاولة البحث والتفكير في حوار متعدد الاختصاصات والثقافات.

نبدأ برسم سريع لملامح الشخصيات الرئيسية في هذه الحركة الإصلاحية. فرانداها هما: كانغ يواي (1858-1927م)، وتابعه ليانغ كيشاو (1873-1929-Liang Quichaos)، وهما اللذان عملا على تحويل الفكر الصيني التقليدي إلى الشكل الفلسفي المعروف اليوم. لقد أشار إلى هذا يانغ كسيو Yang Xiao في عمله المهم حول الفكر السياسي والاجتماعي ليانغ كيشاو: «أغلب الأفكار الأساسية التي نجدها

في أعمال الفلاسفة الصينيين المعاصرين يمكن أن نجد لها أصولاً لدى كانغ وليانغ». أجل، إن كانغ (يواي)، وليانغ (كيشاو) كانا الرائدان في طرح السؤال، الذي حير الصينيين في القرن التاسع عشر، ومازال مطروحاً اليوم، ويظل مطروحاً في المستقبل القريب، هذا السؤال الذي عبّر عنه دافيد هال **David L. Hall** وروجير آمس **Roger T. Ames** في كتاب بالغ الأهمية: هل يمكن أن يُبنى لقاء ثري بين الجذور الأكثر عمقاً للتقاليد الصينية ومقتضيات الحرية الفردية القادمة من الغرب؟

إن مشكلة العلاقة بين الصين والغرب تُحلّ إذا طرحناها في هذه الصيغة، وهذا ما أكدته آن شانغ في تأمل جميل ضمّنته أحد مؤلفاتها. إن السؤال، حول اللقاء الأصيل والحوار الحقيقي لبلوغ التفسير المتبادل بين الصين والغرب، يظل مفتوحاً، اليوم، كما كان عليه في الستينيات، عندما تساءل بول ريكور -كما رأينا- عن شروط تحقّق هذا الأفق، ويمكن لنا نحن أيضاً أن نعيد طرح السؤال بصياغة جديدة: هل هذا اللقاء المؤسّس يمكن أن يحصل يوماً؟ ليس هذا السؤال بلاغياً، إن مصير الصين ومصيرنا متعلّق بهذا السؤال.

4- كانغ يواي: تكوين تعدّدي

لقد تضمّن المسار التعليمي لكانغ يواي عناصر عديدة ومختلفة اضطلعت بدور أساسي في توجيه فكره. وقسم من هذه العناصر ينتمي إلى التقليد الثقافي الصيني الذي تلقّاه في إحدى الأكاديميات، وقسم منها يرتبط بالأفكار الجديدة المستوردة من الغرب، والتي كانت تنتشر انطلاقاً من المستعمرة البريطانية هونغ كونغ. وكما أوضح هسيو كونغشوان **Hsiao Kung-Chuan**، لم يكن كانغ يرى في القسمين تعارضاً، ولم يندفع إلى موقف دفاعي منغلّق على التراث، لكنّه فكّر في إمكانية تأليف وتجديد وإنشاء إبداعي أصيل يسعى بقوة إلى الاستلهام من الكلاسيكيات.

وكما تقول آن شانغ، التي خصّصت له صفحات جميلة، لقد كان كانغ يعي بعمق ضرورة تجديد الكونفوشيوسية، التي كانت تخضع لنقد لاذع من الذين حملوها مسؤولية تأخر المجتمع الصيني، وعجز البلد عن الدفاع عن نفسه في وجه التحدي الإمبريالي الغربي والياباني. فالأمر يتعلّق -من وجهة نظره- بتحويل التقليد الكونفوشيوسي وإصلاحه لكي يصبح قادراً على الاستجابة للمقتضيات الجديدة للحدّات، وعلى الحوار والتفاعل مع عناصر قادمة من عوالم ثقافية أخرى، منها: بوذية المايهانا، ومسيحية الليبرالية الحديثة.

يرتكز هذا المسعى في العمق على فكرة إحيائية وطبيعية موروثة من التقليد الصيني الأكثر قدماً، ومحوره «كي» (النفس - الطاقة الأولى التي تبث الحياة في الكون)، ومقتبسة من منسيوس **Mencius** الفيلسوف الصيني الكبير الذي عاش في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح، والذي كان يُعدّ من أكبر الأوفياء لكونفوشيوس. وقد اقتبس كانغ يواي من الأخير تصوّره لوحدة الكون، وحضوريته، وفكرة «وحدة السماء

والإنسان». لقد ورث، حينئذ، الإيمان الجذري والعميق بطيبة الإنسان الذي مُنح الحياة من السماء، وجُعِلَ مُهيَّأً للرحمة والتضامن مع الآخرين، وورث شعوراً تلقائياً وحدسياً بآلام الآخرين جعله يرفض بقوة واقع يؤسهم.

5- شفقة منسيوس، «الحسّ الإنساني» لدى كونفوشيوس: المصادر القديمة للخطاب الإصلاحي لكانغ يواي:

لنذكر، هنا، بالفقرة المشهورة الواردة في أحد آثار منسيوس، والتي تمثل التعبير الأكثر بلاغة وصفاء عن هذا التصوّر، وهي تمثل، بطبيعة الحال، مقطعاً من المقاطع الأكثر شهرة للأدب الكلاسيكي الصيني، وقد كان التقليد العالم يحفظ هذه الفقرة عن ظهر قلب، ويستعيدّها باستمرار. وكانت قناعة كانغ متأثرة بروح النبوة والدين السائدة لدى التيار التأويلي الصيني المعروف بـ «النصوص الحديثة»، وبالأدب المنحول المرتبط بهذه النصوص، وكانت متأثرة، ربّما، بروح «اليقظة» المسيحية التي تميّز المبشرين، لا سيّما البروتستانت منهم.

ومن منطلق هذه القناعة، كان يؤكد أنّ الصينيين لم يحتفظوا من التقليد إلا بحرفيته، وأنّه من الضروري استعادة الروح الحقيقية لهذا التقليد والإلهام العميق الكامن فيه، وتحويل ذلك كلّهُ إلى حركة تغييرية في العالم، وجهداً مستمراً للانبعاث في الواقع المعاصر.

يقول منسيوس: «لكلّ إنسان قلب ينفعل للحدث غير المقبول (...) لنفترض أنّ أناساً رأوا، فجأةً، طفلاً على وشك السقوط في بئر، سوف يتملّكهم جميعاً شعور بالهلع، ولن يكون الدافع لهذا الشعور رغبة في التقرّب إلى أولياء الطفل، أو الحصول على السمعة الطيبة لدى الجيران والأصدقاء، أو النفور من صراخ الأطفال. يتّضح من هذا المثال أنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلا بقلب مشفق على الغير، يشعر بالخل، ومطبوع بالتواضع والاحترام، ويميّز بين الصّحة والخطأ. فالقلب المشفق هو مبدأ الإحساس الإنساني، والقلب المطبوع بالتواضع والاحترام هو مبدأ الإحساس بالطوقس، والقلب الذي يميّز الصّحة من الخطأ هو مبدأ التمييز.

يقول منسيوس: «إنّ الإنسان يملك هذه المبادئ الأربعة، كما يملك الأعضاء الأربعة، ومن مَلِك هذه المبادئ، ثمّ زعم أنّه عاجز عن تطويرها، فقد أساء إلى نفسه، ومن زعم أنّ أميره عاجز عنها، فقد أساء لأمره. كلّ من تملّك هذه المبادئ في نفسه كان قادراً على أن يطوّرّها إلى أقصى مداها، فيصبح مثل النار التي تلتهم ما يحيط بها، أو المنبع الذي يتفجّر منه العطاء، ويكفيه أن يكون قادراً على ذلك حتى يرى العالم بين يديه، أمّا إذا لم يكن قادراً على ذلك، فلن ينتفع به أحد حتى والده».

من المهم أن نؤكد أن اتجاه هذا التأمل لمنسيوس يطوّر محوراً رئيساً في محاورات كونفوشيوس (وهو الأثر الذي يعرض عقيدته)، إنه «ران»، أي: «الحسّ بالإنسانية». وتتضمن لفظة «ران» بُعدين: بُعداً وصفيّاً، وبُعداً توجيهياً. فهي تصف، من جهة، الطبيعة الإنسانية وتوجّه الإنسان، ومن جهة أخرى، الوجهة الأخلاقية التي ينبغي أن تنشأ باستمرار.

ينبغي أن نعي العلاقة الكامنة فينا، التي تجعلنا كائنات توجّه جهدها نحو تحسين الاحترام والحبّ للآخرين، فهذه الاستعدادات كونية (ثمّة رابط صداقة وتضامن بين كلّ الكائنات التي تظللها السماء، كما تقول إحدى العبارات الجميلة في محاورات كونفوشيوس)، وهي، في الآن ذاته، خصوصية؛ لأنها لا تتجسّد في سلوك واحد موحد تجاه الآخرين؛ بل تتجسّد في أوضاع متعدّدة السياق والأدوار (حسب كون الآخر شاباً أو شيخاً طاعناً في السن، أباً أو ابناً، حاكماً أو فرداً من الرعيّة أو صديقاً... إلخ). فالحقل الدلالي لكلمة (ران) حقل يتميّز بالتوتر، كما أشار إلى ذلك هينر روتز، في دراسته الأساسية للأخلاق الكونفوشيوسية؛ لأنه يجمع بين قطبين في آن واحد: قطب الهرمية، عندما تطرح العلاقة بين رؤساء ومروّسين، وقطب المساواة، عندما تطرح العلاقة بين البشر عموماً، ودون تمييز. مثال ذلك أن السماح موقف كونيّ، وكذلك الصداقة، التي هي علاقة مساواة بين الأصدقاء. فالقطبان يتعايشان في محاورات كونفوشيوس، وفي كتاب (مانغزي) (Mengzi) الذي كتبه منسيوس وقد ذكرناه، وفي كتاب (كزونزي) (Xunzi) الذي يحتوي عقيدة خصم منسيوس، ويحمل اسمه، وكان من أهم آثار القرن الثالث قبل الميلاد.

إلا أن بالإمكان أن نعاين، في التقليد الكونفوشيوسي الكلاسيكي، اتجاهين لهذه الثنائية، ففي (مانغزي) نجد تكثيفاً واضحاً لمفهوم التساوي («كلّ إنسان يمكن أن يصبح الحكيم الأكبر، أو القدّيس الأكبر» كما تقول إحدى عباراته)، أمّا في كتاب (كزونزي)، فإنّ الاتجاه هو على النقيض؛ أي التركيز على بعد التراتبية. وتتوافر أدبيات وفيرة في التراث التأويلي حول المفهوم المعقد (ران) في الكونفوشيوسية. ويجدر أن نذكر بأنّ المصادر الكونفوشيوسية الكلاسيكية هي التي تقول أيضاً: إنّ (ران) مسألة واضحة وغامضة في آن واحد.

لقد قال المعلّم كونفوشيوس: «لا أدعي أنني بلغت الحكمة القصوى، لكنّي أقول: إنّي أعمل جاهداً للوصول إلى أعلى المراتب في ذلك» (المحاورات، 7، 32). وقال أيضاً: «هل الران مقام لا يمكن بلوغه؟ عليك أن تتعلّق به تعلقاً صادقاً، فإذا هو فيك» (المحاورات، 7، 29). ونجد محرّرة في هذه البساطة، مثلاً قاعدة الطريق القويم: «أليست الوداعة كلّ شيء؟ لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يعاملوك به» (المحاورات، 15، 23).

لا شكّ في أنّ كانغ يواي قد حاول أن يؤكّد، في قراءته الإصلاحية للمصادر الكونفوشيوسية، الطابع الرفيع والبسيط للـ«ران»، وأن يجعل هذا الطابع فرصة لتقريبه من مفاهيم تعرضها تقاليد دينية أخرى،

فالإنسانية -كما يؤكد كانغ- عبّرت عن وحدتها من خلال الالتقاء حول هذا المفهوم، الذي لا يُعدّ صينيّاً وحسب، لكنّه ينتمي إلى كلّ شعوب الأرض.

ويعبّر كانغ عن ثقته في مستقبل للإنسانية قائم على الصداقة والسلم، فيكتب في لغة شاعريّة: لقد شعرت السماوات بآلام الإنسان على هذه الأرض، فأمرت الإمبراطور الأسود أن يرسل بذوره كي يخلق كائناً قادراً على إنقاذ الإنسان من آلامه، مستثيراً بنور إلهي يجعل منه ملكاً قديساً، ومرشداً روحياً لعشرة آلاف جيل، ومرجعاً لعشرة آلاف شعب، ورئيساً دينياً لكلّ المعمورة. لقد ولد كنفوشيوس في عصر من الفوضى، فانطلق ينشد استعادة منوال العصور الثلاثة، مع التركيز على عصر السلام الأكبر (...). والوحدة العظمى التي ستجتمع حولها الإنسانية كلّها، الكبير والصغير، والقريب والبعيد، بل كائنات الأرض جميعاً.

يمثّل هذا المحور الكبير للشفقة المحور الأساسي في فكر كنفوشيوس، وقد رأى فيه كانغ البُعد الأكثر أصالة وصحّة في المصادر الكونفوشيوسية؛ ليكون الرابط مع بوذية المايهانا والمسيحية، فالشفقة والرحمة مثلاً -في رأيه- المبادئ الحيّة للأديان الكبرى، ويمكن أن تنصهر في الأنسنة، التي أتت بها الليبرالية الحديثة، وهي -من وجهة نظره- التطوّر الطبيعي للإنسانية، وقد رأى الالتزام الاجتماعي والسياسي عملاً ذا دلالة دينيّة وبُعدٍ صوفيٍّ، فرويّه الخلاصيّة دفعته إلى رؤية هذا الالتزام في صورة تخليص العالم.

إنّنا أمام كلمات نبويّة ومسيانيّة مقتبسة من الأدبيات المنحولة لجماعة (الهان) (مع بعض الاختلاط بالمسيحية)، وقد اعتمدها لإعادة تأويل كنفوشيوس، وتقديمه بصفة «الملك دون تاج»، وجعله في قداسة بوذا، والمسيح، ومحمّد: «قبل الهان، كان كنفوشيوس معروفاً لدى الجميع بصفة الزعيم الديني الذي أصلح المؤسسات. إنّهُ ملك مقدّس يقوده نور إلهي».

إنّ الإصلاح السياسي الذي دعا إليه كانغ، قد ارتكز على إعادة تأويل التراث الكتابي، فالمهم -في نظره- تخليص كنفوشيوس ممّا عدّه تأويلات مضلّة، مقتفياً في ذلك آثار التيار التأويلي المدعو (تيار النصوص الحديثة). وثمة تأثير مسيحيّ أيضاً يمكن أن ندركه في توجّهه. وفي كلّ الحالات، إنّ هذه التأويلات الإصلاحية لم يخضعها أصحابها إلى قواعد الفيلولوجيا، لكنّهم أرادوها دعوة «لإعادة الفكر وإنقاذ كنفوشيوس من الكونفوشيوسيين»، إنّها دعوة جريئة لرسم نسب جديد: «الوفاء للأب» القادر على أن يستعيد التلقائيّة والإلهام المبدعين.

6- استنتاجات:

إنَّ الإنشاء النظري والعملي للتجربة الإصلاحية لكانغ وليانغ في الصين، مع نهاية القرن التاسع عشر، يقدّم لنا مادة دسمة للتفكير في موضوع العلاقات بين الدين والإصلاح، وبين التقليد والحداثة. ولئن كانت الصين -كما أشرنا- تمثّل (خارجاً) بالنسبة إلى اللوغوس الغربي، أو كانت الديانات التوحيدية: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وتقاليدها الدينية، تشكّل مساراً مختلفاً في الجدال الفكري، بسبب اختلاف الأفق اللاهوتي عن الديانات الإبراهيمية، فإنّ بالإمكان أن نعاين أنّ ظاهرة العولمة قد شملتها في القرن التاسع عشر، أعني عولمة الأفكار والتأثير المتبادل بين الثقافات.

ومن وجهة نظر الإصلاحيين الصينيين، ليست المفاهيم الليبرالية الغربية هي وحدها الجديدة بأن تُطرح بعمق على التفكير. لقد قبلوا أيضاً الأفق النبوي والخلاصي المستمدّ -لا شك- من التقاليد الصينية المنحولة، التي امتزجت، ربّما، بتأثير (اليقظة) المسيحية، وقد ميّزت خاصّة الحركات التبشيرية البروتستانتية، ومنها استمدّ هؤلاء الإصلاحيون نماذج إصلاح التعليم.

وعلى أساس هذه المعطيات، يمكن أن نعرّف (الإصلاح الكنفوشيوسي)، بأنّه: «إعادة تأويل مثمّنة للتراث»، حسب المقترح الذي قدّمه الأستاذ محمد الحداد في مشروع بحوثنا، ويمكن أن نعاين، في هذا السياق، الدور الذي اضطلعت به تطوّرات الإصلاح المسيحي (ليس من المصادفة أنّه قد أطلق على كانغ يواي لقب «لوثر الكنفوشيوسي»).

إنّ عملية إعادة التأويل قد اتجهت في مسارين يجمعان بين الماضي والمستقبل، مثل كلّ حركات العودة إلى الأصول، التي شهدتها أوروبة المسيحية. فالعودة إلى الأصول تتوازي وإعادة اكتشاف الملهمات الأصلية وإمكانات التجديد، وقد فسختها التأويلات المقننة والمأسسة، التي تناست الروح الحية والإحيائية للرسالة الأولى، بسبب حصر الاهتمام في ظرفية التفسير، وهي تتوازي أيضاً والانفتاح على المستقبل في توتر تنبئي وخلاصي دافعه (إنقاذ العالم)، وهو دافع جامع بين السياسة والدين، ولا بدّ من أن تكون في هذه العمليات الجريئة لإعادة التأويل نواحٍ من التساهل في التعامل مع النصوص، واقتراحات لا يمكن للفيلولوجيا أن تطمئن إليها.

على أنّ كلّ ما تقدّم يؤكّد أنّ الإصلاحيين قد دافعوا عن أطروحة هرمينوطيقية ليست بالمنحرفة عن التقاليد، وهم يؤكّدون أنّ حركتهم للعودة إلى الأصول تعني أنّ التقليد الكنفوشيوسي، في مصادره الأولى، كان بدوره إصلاحاً، بمعنى أنّه لم يكتفِ بمواصلة الماضي؛ لكنّه قدّم صياغة مبدعة واجه بها عصرًا جديدًا.

إنَّ عصر الفوضى، الذي حدَّثنا عنه كانغ، مشيراً إلى العصر الذي عاش فيه كونفوشيوس، ليس ابتداءً منه، بل هو حقيقة شهدت بها الأبحاث الأركيولوجية، والفيلولوجية، والهرمينوطيقية. وإنَّ الدراسات الحالية حول الصين تتَّجه نحو التلاحم بالنقاشات الراهنة والحاجات الملحة لإعادة التفكير في التراث الكونفوشيوسي، على ضوء البحث الحرِّ في مصادره، بعيداً عن التوظيفات الإيديولوجية العقيمة، مثل مقولات «تمجيد القيم الآسيوية»، أو تأكيد «هوية الهان»، التي تُقدِّم على أنَّها معطى لا يقبل التطوُّر. والمقاربة الجديدة هي مسؤولية كلِّ المقتنعين بأنَّ التعاليم الكبرى للتقاليد المهمة ليست موروثاً مكتملاً، لكنَّها وعود مفتوحة على الحاضر والمستقبل، وهي تشتمل على كلِّ البشر؛ أي كلِّ الذين يسكنون «تحت قبة السماء»، كما كان يقال في اللغة الصينية القديمة.

(النص معرَّب من الفرنسية)

المصادر والمراجع:

- Amina Crisma, Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica, Unipress, Padova, 2004.
- Amina Crisma, "Qualche aspetto dell'immagine occidentale del pensiero cinese", in Giusi Tamburello (a cura di), L'invenzione della Cina, Congedo, Lecce, 2004.
- Amina Crisma, "L'orizzonte della trascendenza nelle tradizioni della Cina classica", in Michele Praitano (a cura di), Orizzonti del sacro. Tradizioni religiose d'Occidente e d'Oriente, Campobasso, 2006.
- A. Crisma, (L'orizzonte della trascendenza ...), oeuvre citée, 2006
- Anne Cheng, Etude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, Paris, 1985.
- Attilio Andreini, Laozi. Genesi del Daodejing, Einaudi, Torino, 2004.
- Attilio Andreini, "Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti", Litterae caelestes, 1, 2005.
- Blaise Pascal, Pensées, texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, 1976.
- D.L. Hall, R.T. Ames, Democracy of the Dead. Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1999.
- David L. Hall, Roger T. Ames, Thinking Through Confucius, State University of New York Press, Albany, 1987.
- Edward Said, Orientalism, New York, Pantheon Books, 1978.
- François Jullien, Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières, Paris, Grasset, 1995.
- François Jullien, Thierry Marchaisse, Penser d'un dehors (la Chine), Paris, Seuil, 2000.
- F. Jullien, Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie. Paris, Seuil, 2007.
- Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a.M., 1921.
- François Jullien, Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois, Seuil, Paris, 1989.
- Geoffrey E.R. Lloyd, Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture, Oxford University Press, 2004.
- Giacomo Marramao, Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Gilberto Sacerdoti, Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno, Torino, Einaudi, 2002.
- Guido Samarani, La Cina del Novecento, Torino, Einaudi, 2004.

- «La Cina repubblicana tra guerra, riforme e rivoluzione (1912-1949)», Atti del Convegno Internazionale «Sulle orme di Matteo Ricci. Chiesa e Cina nel Novecento», Macerata, 2007 (à paraître).
- Heiner Roetz, Mensch und Natur im Alten China, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1984.
- Confucian Ethics of the Axial Age, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Heiner Roetz, Confucian Ethics of the Axial Age, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Herbert Fingarette, Confucius. The Secular as Sacred, San Francisco, Harper & Row, 1972.
- Hannah Arendt, the Life of the Mind, Harcourt Brace Jovanovic, New York 1978, p. 55 (et cf. EAD. The Human Condition, University of Chicago, 1958
- Hsiao Kung-ch'uan, A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927, Seattle, University of Washington Press, 1975.
- Jacques Gernet, Chine et christianisme, action et réaction, Gallimard, Paris, 1982.
- Jan Assmann, Moses der Ägypter, Carl Hanser, München, 1998.
- Jan Assmann, Herrschaft und Heil, München-Wien, Carl Hansen, 2000.
- Jean François Billeter, Leçons sur Tchouang-tseu, Paris, Allia, 2003.
- John H. Knoblock, Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works, Stanford University Press, Stanford, 3 voll. 1988-94.
- Kang Youwei, Préface au Kongzi gaizhi kao, Beijing 1958.
- Kang Youwei, Kongzi gaizhi kao, Beijing 1958.
- Marcel Granet, La Religion des Chinois, Paris, Presses Universitaires de France, 1922.
- Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, Grasset, Paris, 1993.
- Maurizio Scarpari, «Zi yue, 'The Master Said' ...or Didn't He?» in Antonio Rigopoulos (ed.), Guru. The Spiritual master in Eastern and Western Traditions, Cafoscarina, Venezia, 2004.
- Maurizio Scarpari, «Riscrivere la storia e la cultura della Cina antica: credenze religiose, correnti di pensiero e società alla luce delle recenti scoperte archeologiche», in L. Lanciotti (a cura di), Conoscere la Cina, Ed. Fond. G.Agnelli, Torino, 2000.
- «Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo scritto nella Cina antica», in G. Boccali e M. Scarpari (a cura di), Scritture e codici nelle culture dell'Asia, Cafoscarina, Venezia, 2006.
- Maurizio Scarpari, La concezione della natura umana in Confucio e Mencio, Cafoscarina, Venezia, 1991.
- Studi sul Mengzi, Cafoscarina, Venezia, 2002.
- Maurizio Scarpari, Xunzi e il problema del male, Cafoscarina, Venezia, 1997; Amina Crisma, Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica: il Trattato sui riti di Xunzi, Unipress, Padova, 2004.

- Paul Ricoeur, Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1960.
- Paul Ricoeur, (Note sur 'Du temps. Eléments d'une philosophie du vivre), in T. Marchaisse (souci de), Dépayser -la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.
- Paul Ricoeur, (Note sur Du Temps), in T. Marchaisse (ed.), Dépayser la pensée, Paris, Le Seuil, 2003.
- Paul Rakita Goldin, Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois), 1999.
- Pier Cesare Bori, 'Ogni religione è l'unica vera'. L'universalismo religioso di Simone Weil, Filosofia e teologia, 8, 1994.
- Pier Cesare Bori, per un consenso etico fra culture, cap. vii, Marietti, Genova.Milano, 1995.
- Revue Extrême-Orient, Extrême-Occident, n 24, 2007, préparé par Anne Cheng «Y-a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question», avec ses contributions et celles de Joël Thoraval, Léon Vandermeersch, Heiner Roetz, Geoffrey Lloyd, Zheng Jiadong, Anne-Lise Dyck, Carine Defoort, Claude Romano.
- S. Leys, L'Humeur, l'honneur, l'horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises. Paris, 1991 et A. Chang, Histoire de la pensée chinoise, Paris, 1997.
- Saverio Marchignoli, introd. à Albert Schweitzer, I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica, Roma, (I ed. Astrolabio 1962), Roma, Donzelli, 1997.
- Tiziana Lippiello, Confucio. Dialoghi, Einaudi, Torino, 2003.
- Tiziana Lippiello, (La regola d'oro nei Dialoghi di Confucio), in Carmelo Vigna e Susy Zanardo (a cura di), La Regola d'oro come etica universale, Milano, Vita e Pensiero, 2005.
- Tu Wei-ming, Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation, Albany, State University of New York Press, 1985.
- Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Yang Xiao, «Liang Qichao's Political and Social Philosophy», Chung-Ying Cheng and Nicholas Bunnin (Eds.), Contemporary Chinese philosophy, Blackwell, Malden (Massachusetts), 2002.
- Yves Lambert, «La 'tour de Babel' des définitions de la religion», Social Compass, XXXVIII, 1, 1991.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com