مقدمة قصيرة جدًّا

دانيال كيه جاردنر

# الكونفوشيوسية

ترجمة أسماء الطيفي

# الكونفوشيوسية

## مقدمة قصيرة جدًّا

**تأليف**
**دانيال كيه جاردنر**

ترجمة
أسماء الطيفي

مراجعة
مصطفى محمد فؤاد

هنـــداوي

# الكونفوشيوسية

# Confucianism

دانيال كيه جاردنر

Daniel K. Gardner

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونديسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

---

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٥ ٣٥٩٠ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٤.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بالترجمة العربية لنص هذا الكتاب محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لدار نشر جامعة أكسفورد.

Copyright © Oxford University Press 2014. *Confucianism: A Very Short Introduction* was originally published in English in 2014. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Hindawi Foundation is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

# المحتويات


| | |
|---|---|
| شكر وتقدير | ٧ |
| التسلسل الزمني | ٩ |
| ١- كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م.) والإرث الذي خلَّفه: مقدمة | ١٣ |
| ٢- الفرد وتهذيب النفس في تعاليم كونفوشيوس | ٢٥ |
| ٣- الحُكم في التعاليم الكونفوشيوسية | ٤١ |
| ٤- التنوع داخل الكونفوشيوسية القديمة | ٥٥ |
| ٥- إعادة تشكيل التقليد الكونفوشيوسي بعد عام ١٠٠٠ ميلاديًّا: تعاليم الكونفوشيوسية الجديدة | ٧٥ |
| ٦- الكونفوشيوسية في الممارسة العملية | ٩١ |
| خاتمة الكتاب | ١١٣ |
| قراءات إضافية | ١٢١ |
| المراجع | ١٢٩ |
| قائمة الصور | ١٣٥ |

# شكر وتقدير

خالص امتناني لسينثيا بروكو من جامعة بارون. فقد استمعَت إلى أفكاري بانتباه، وقرأت مسوَّدات الفصول، وحثَّتني على المضي قُدمًا كلما تعثَّرت. إن الكاتب الذي يحظى بزميلة — وصديقة — مثلها لسعيدُ الحظ جدًّا.

كما أودُّ أن أُعرب عن شكري لسينثيا ريد، محرِّرتي بدار نشر جامعة أكسفورد، ومساعدتها شارلوت ستينهارت؛ لدعمهما المستمر لهذا المشروع منذ انطلاقه. وهناك قراء مجهولو الهُوية تابعون للدار قدَّموا مراجعات مدروسة ودقيقة لمخطوطة الكتاب. فلهم مني كل التقدير والإعجاب لمراجعاتهم المتخصِّصة. وقد ساعدَت كريستينا جونسون في المراحل الأخيرة من عملية تحرير الكتاب. وأنا ممتنٌّ لما أظهرته من نظرة ثاقبة ورأي صائب.

# التسلسل الزمني

**أسرة شانج:** ١٦٠٠–١٠٤٥ق.م. تقريبًا
**أسرة تشو:** ١٠٤٥–٢٥٦ق.م. تقريبًا

- تشو الغربية تقريبًا ١٠٤٦–٧٧١ق.م.

  - الملك وِن (القرن الحادي عشر قبل الميلاد)
  - الملك وو (القرن الحادي عشر قبل الميلاد)
  - حاكم تشو (القرن الحادي عشر قبل الميلاد)

- تشو الشرقية ٧٧١–٢٥٦ق.م.
- حقبة الربيع والخريف ٧٢٢–٤٨١ق.م.

  - كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م.)

- فترة الدويلات المتناحرة ٤٠٣–٢٢١ق.م.

  - منشيوس (القرن الرابع قبل الميلاد)
  - شون تسي (القرن الثالث قبل الميلاد)

**أسرة تشين:** ٢٢١–٢٠٦ق.م.
**أسرة هان:** ٢٠٦ق.م.–٢٢٠م

- هان الغربية ٢٠٦ق.م.–٩م

- جعل الكونفوشيوسية مذهب التدريس الرسمي للدولة في عصر الإمبراطور وو (الذي حكم من ١٤١ق.م. إلى ٨٧ق.م.)

- فترة حكم وانج مانج ٩–٢٣
- هان الشرقية ٢٥–٢٢٠

**الأسر الستة:** ٢٢٠–٥٨٩
**أسرة سوي:** ٥٨١–٦١٨

- تطبيق اختبارات الخدمة المدنية على مستوى الدولة

**أسرة تانج:** ٦١٨–٩٠٧
**الأسر الخمسة:** ٩٠٧–٩٦٠
**أسرة سونج:** ٩٦٠–١٢٧٩

- سونج الشمالية ٩٦٠–١١٢٧
  كبار مفكري الكونفوشيوسية الجديدة:
  - تشو دون يي (١٠١٧–١٠٧٣)
  - تشانج تساي (١٠٢٠–١٠٧٧)
  - تشينج هاو (١٠٣٢–١٠٨٥)
  - تشينج يي (١٠٣٣–١١٠٧)
- سونج الجنوبية ١١٢٧–١٢٧٩
  البحث في مجال الكونفوشيوسية الجديدة:
  - تشو شي (١١٣٠–١٢٠٠)

**أسرة يوان:** ١٢٧٩–١٣٦٨
**أسرة مينج:** ١٣٦٨–١٦٤٤

- مدرسة وانج يانج مينج (١٤٧٢–١٥٢٢) الخاصة بالكونفوشيوسية الجديدة

**أسرة تشينج:** ١٦٤٤–١٩١٢

- إلغاء نظام اختبارات الخدمة المدنية (١٩٠٥)

**الجمهورية:** ١٩١٢–١٩٤٩

- حركة «الرابع من مايو» (بدأت الاحتجاجات في الرابع من مايو ١٩١٩)
- شيانج كاي-شيك (جيانج جي شي) (١٨٨٨–١٩٧٥)
- حركة «الحياة الجديدة» (منتصف ثلاثينيات القرن العشرين)

**الجمهورية الشعبية:** ١٩٤٩–...

- ماو تسي دونج (١٨٩٣–١٩٧٦)
- الثورة الثقافية (١٩٦٦–١٩٧٦)
- شياو بينج (١٩٠٤–١٩٩٧)
- تأسيس المعاهد الكونفوشيوسية (٢٠٠٤)

الفصل الأول

# كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م.) والإرث الذي خلَّفه: مقدمة

عاش كونفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. ولو كان له من الأمر شيء، لفضَّل العيش قبل ذلك بخمسمائة عام، في بداية حكم أسرة تشو (١٠٤٥ تقريبًا–٢٢١ق.م.). كانت هذه الفترة، في اعتقاده، حقبة ذهبية؛ حيث حكم الحكَّام بالعدل، ومارست الرعية الطقوس التقليدية، وعمَّ الوفاق الاجتماعي شتى بقاع البلاد. وكانت قد تغيَّرت كثير من الأمور منذ ذلك الحين. فلم تعد الصين مُوحَّدة تحت ملك قوي وورع من أسرة تشو. وبحلول سنة ٧٠٠ق.م. استحالت الدولة إلى عدة دُويلات مستقلة، وصغيرة، ومتناحرة في كثير من الأحيان، يحكمها حكام إقطاعيون تخلَّوا عن القدوة الحسنة، والعناية الصادقة برفاهية الشعب، واستبدلوا بها قوانين وعقوبات وقوة غاشمة لإرساء حكمهم.

استمر اهتمام كونفوشيوس بالفترة المبكرة من حكم أسرة تشو طوال حياته. كان يثق أنه لو تحققت الحكومة الرشيدة الصالحة، والعلاقات الاجتماعية السوية، والمعاملة اللائقة من الإنسان لأخيه الإنسان — التي انعكست كلها في الممارسة الطقسية الصحيحة في تلك الحقبة — فلا مانع من تحققها مرة أخرى في حياته. ولأجل تلك الغاية، انتقل من دولة إقطاعية لأخرى، لعلَّه يجد حاكمًا مُنفتحًا، يشاطره الآراء نفسها، فيمنحه منصبًا يخوِّل له وضع رؤيته السياسية الاجتماعية قيد التنفيذ. لكن ذهبت أسفاره سدًى، ولم ينل قط منصبًا ذا شأن.

وجد حكَّام عصره أفكاره غير قابلة للتطبيق على ما يبدو. فعلى أي حال كانت الصراعات بين الدول المتناحرة مستمرة في القرن السادس، والرسالة التي تحملها تعاليمه — من الوعد بالنصر على عشرات الآلاف من قوات العدو المتمركزة حول الحدود لو كان الحكام قدوةً حسنة لرعيتهم — ربما لم تكن مقنعة بما يكفي. ويغلب على الظن أيضًا

شكل ١-١: لوحة تذكارية حجرية لكونفوشيوس من عهد أسرة تانج (٦١٨–٩٠٧).

أن شخصية المعلِّم لم تكسب قلوب الحكام الإقطاعيين بسهولة. إذ تشير تعاليمه في كتاب «المختارات» أنه كان يقدم المديح، ويظهر الشفقة، ويعفو عن الزلات، ويمزح في بعض الأحيان، لكنه كان كثيرًا ما ينقد ويعاند، ويتعامل بسخرية، ويستخدم القسوة.

ومع ذلك لم يتخلَّ كونفوشيوس عن أمله تمامًا في العثور على حاكم، في مكان ما، يقدِّر القيمة الحقيقية لتعاليمه السياسية. سأله تلميذه تسي قونج ذات مرة: «لو أن لديك حجرَ يَشْم جميلًا، فهل تضعه في حِرز أم تبيعه بسعر جيد؟» أجاب المُعلِّم (وهو اللقب الذي اشتُهر به): «أوه، سأبيعه! سأبيعه قطعًا! أنا أنتظر العرض المناسب فحسب» (٩: ١٣). لكن بعد إحباط مستمر من عدم ورود العرض المناسب، حوَّل كونفوشيوس بوصلة حياته من المجال السياسي إلى تعليم تلاميذه الذين رجا أن يعتنقوا أفكاره السياسية، ويطبقوها في الحياة السياسية، وينجحوا فيما فشل هو فيه. وقدَّرت الروايات المتوارثة عدد تلاميذ كونفوشيوس الجادين باثنين وسبعين.

ولعلَّ المكانة التي حظي بها اسمه في التاريخ إشادة بنجاحه كمعلم، وبتفاني تلاميذه والأجيال اللاحقة من أتباعه على حد سواء. فقد تولَّوا تدوين أقواله ومحاوراته التي ستشكِّل فيما بعدُ الأساس لكتاب «المختارات»، الذي يُعَد المَعين الأساسي لأفكاره. وهذا الكتاب يضم مجموعة من تعاليم المعلِّم، كما سجَّلها تلاميذه، وحرَّرها المحررون من بعدهم على مدار الأجيال اللاحقة، وهو عبارة عن عشرين كتابًا موجزًا، أو فصلًا من باب التسهيل، يضم إجمالًا ما يقرب من خمسمائة فقرة أو «آية». ولم يصل هذا الكتاب للشكل الذي هو عليه الآن، حتى القرن الثاني قبل الميلاد؛ أي بعد ثلاثة قرون من وفاة كونفوشيوس.

لا بد أن تبدأ أي دراسة لأفكار كونفوشيوس بهذا النص القصير نسبيًّا. لكنَّ ثَمة ارتباطًا وثيقًا أيضًا بين كونفوشيوس وبين الكتب المبكرة الأخرى في التقليد الصيني، لا سيما «كتاب التغيرات»، و«كتاب القصائد»، و«كتاب التاريخ»، و«كتاب الطقوس»، و«حوليات الربيع والخريف». وبدايةً من القرن الثاني قبل الميلاد، زعم أتباعه أن له دورًا في كتابة وتحرير وتجميع كلٍّ من هذه الكتب الخمسة (التي جُمعت جميعًا تقريبًا فيما بين ١٠٠٠–٢٠٠ق.م.). وهو زعم لم يصمد أمام التدقيق النقدي، لكن تلك الكتب، المعروفة بالكلاسيكيات الخمسة، عُدَّت أساسية في التقليد الكونفوشيوسي منذ ذلك الحين. كما حظيت بالتوقير من أتباع كونفوشيوس؛ لأنها تنقل مبادئ الحكم الحكيم، وأوصاف الممارسة الطقسية الصحيحة، والعقائد المتعلقة بنظام الكون وعلاقة الإنسان به، والدروس المُستخلَصة من تاريخ فترة الربيع والخريف (٧٢٢–٤٨١ق.م.) مما يجعلها متوافقة على نحو مثالي مع تعاليم المعلم.

## (١) صعود الكونفوشيوسية في الصين

هناك فرق بين القول إن كونفوشيوس جمع حوله مجموعة من الأتباع الأوفياء، وإن تعاليمه حازت القبول العام على الفور. ففي فترة عدم الاستقرار الشديد أثناء حكم أسرة تشو، والمعروفة بحقبة الربيع والخريف، وفترة الدويلات المتناحرة (٤٠٣–٢٢١ق.م.) ظهر مفكرون كثيرون بعدد كبير من الأجندات لمعالجة المشكلات الملحَّة. وحاولت تعاليم التاويين، والشرائعيين، والكونيين أتباع مدرسة الين-يانج، والدبلوماسيين، والاستراتيجيين العسكريين، والمزارعين، والموهيين (أتباع مو تسو)، والمنطقيين، وغيرها؛ طرح الأسئلة الآتية: ما سمات الحاكم الناجح؟ ما سمات الحكومة الناجحة؟ ما شكل العلاقة المثالية بين الحكومة والشعب؟ كيف يمكن أن تحقِّق الصين الوَحدة والاستقرار والرخاء التي

عرفَتها في الماضي؟ ما واجبات الفرد تجاه عائلته ومجتمعه وبلده؟ ما موضع الفرد في الكون؟

بالطبع، لم يُعطِ كل مفكر القدرَ نفسه من الأهمية لكل مسألة من هذه المسائل. لكنها شغلت بشكل عام ما سُيعرَف فيما بعدُ باسم «المدارس الفكرية المائة»، التي ازدهرت في أثناء حقبة الربيع والخريف، وفترة الدويلات المتناحرة. كان الجدل الفكري الحامي مَعلمًا بارزًا في هذه القرون، حيث تنافس المفكرون الممثلون لهذه المدارس المختلفة من أجل إقناع الحكام والنُّخبة المثقفة بصحة تعاليمهم الخاصة. وتجدر الإشارة إلى أن تعاليم كونفوشيوس لم تُحرز قصَب السبْق على تعاليم المفكرين الآخرين، رغم امتيازها بالممثلين البارزين النشطين في هذه القرون، من أمثال منشيوس (القرن الرابع قبل الميلاد تقريبًا)، وشون تسي (القرن الثالث قبل الميلاد تقريبًا).

تغيَّر هذا الوضع بحلول القرن الثاني قبل الميلاد، حيث أعطى حكام أسرة هان (٢٠٢ق.م.–٢٢٢م) مزيدًا من الدعم لتعاليم كونفوشيوس. لكن في مطلع حكم هذه الأسرة بدت فرص نجاح هذه التعاليم غير مبشِّرة. فقد كان مؤسس إمبراطورية هان، ليو بانج، ينظر بعين الازدراء للكونفوشيوسية. يصف كتابُ «سجلات المؤرخ»، الذي كتبه سيما تشيان في القرن الأول قبل الميلاد، عداءَ الحاكم المستقبلي المبكر تجاه تعاليم أتباع كونفوشيوس، فيقول: «كلما قَدِم زائر إليه، يرتدي القبعة الكونفوشيوسية، نزعها عن رأسه فورًا وتبول فيها، وكلما تحدث إلى الآخرين، انهال على هؤلاء بسيل من الشتائم.»

لكن بعدما أسَّس أسرة هان، وجد ليو بانج (الذي أصبح الآن الإمبراطور قاو زو، والذي حكم في الفترة ما بين ٢٠٢–١٩٥ق.م.) في النهاية أنه من المناسب أن يخفف من حدة موقفه. ففي اجتماعاته مع كبير مستشاريه لو جيا، كان يُلحُّ عليه لو بالنظر في التعاليم الكونفوشيوسية الموجودة في الكتب الكلاسيكية الكبرى، مثل «كتاب القصائد» و«كتاب التاريخ»، ليستمد منها التوجيه فيما يخص نظام الحكم. وذات يوم، بعدما سئم الإمبراطور من نصائح لو المتكررة على ما يبدو، رد عليه بفظاظة: «كل ما أملكه حصلت عليه بسبب قوتي العسكرية! لمَ أزعج نفسي بـ «كتاب القصائد» و«كتاب التاريخ»؟» أصرَّ لو على موقفه، معرِّضًا نفسه لخطر كبير على الأرجح، فأجاب قائلًا:

> ربما وصلت إلى عرش الإمبراطورية، يا صاحب الجلالة، بسبب قوتك العسكرية، لكن هل يمكنك حكم الإمبراطورية اعتمادًا على ذلك فقط؟ ... لقد اعتمدَت أسرة تشين [التي لم يدم حكمها لفترة طويلة، حتى حلت محلها أسرة هان،

> واشتهرت بقسوتها] في حكمها على العقوبات والقانون فحسب، دون مواكبة تغيرات العصر، فجلبت الدمار على نفسها في نهاية المطاف. لو أنها بعدما وحَّدت العالم تحت حكمها [في عام ٢٢١ق.م.] تعاملت بالرأفة والاستقامة، وعدَّلت طرائقها وفقًا لتعاليم الحكماء القدامى، فكيف كنتَ، يا جلالة الملك، ستستطيع السيطرة على الإمبراطورية؟

أثار كلام لو جيا اهتمام قاو زو إلى حد كبير، وطلب منه تأليف كتاب («المحاورات الجديدة») ليعرض فيه هذه الأفكار بتوسع. كتب سيما تشيان يقول: «كلما عُرض قسم من الكتاب على الإمبراطور، لم يستطع منع نفسه من التعبير عن فرحه واستحسانه، وهتف جميع الحاضرين من حوله: «أحسنت!»»

لكن لم يتمكن العلماء الكونفوشيوسيون من نشر تعاليم مدرستهم بشكل واضح، وجعل الكونفوشيوسية تحتل مرتبة مرموقة في البلاط — وهي مرتبة احتفظت بها (مع بعض فترات الازدهار والانحدار) حتى السنوات الأولى من القرن العشرين — إلا بعد مرور خمسين عامًا، أثناء الحكم الطويل للإمبراطور وو مِن أسرة هان (الذي حكم في الفترة ما بين ١٤١–٨٧ق.م.). فقد أصدر هذا الإمبراطور في عام ١٤١ق.م. مرسومًا ينص على طرد كل مَن لا يعتنقون مبادئ الكونفوشيوسية، ولا سيما أتباع المدرسة الشرائعية من الديوان الحكومي، استجابةً لوزرائه الذين كانوا يحثُّونه على الرفع من شأن الكونفوشيوسية، وهجر تعاليم أكبر مدرستين في ذلك الوقت، وهما التاوية والشرائعية. وبعد سنوات قليلة في عام ١٣٦ق.م. أنشأ الإمبراطور مؤسسة «مثقفي الكلاسيكيات الخمسة»، وهي مجموعة من الخبراء في الكتب الخمسة، التي بدأ علماء المدرسة الكونفوشيوسية يعدُّونها كتبهم المرجعية، وهي «كتاب التغيرات»، و«كتاب القصائد»، و«كتاب التاريخ»، و«كتاب الطقوس»، و«حوليات الربيع والخريف». كان هؤلاء المثقفون بمنزلة المستشارين للإمبراطور، الذين كانوا يستعينون بالتعاليم والمبادئ الواردة في الكلاسيكيات الخمسة لتزويده بالمشورة اللازمة. وسيصبح هؤلاء المثقفون أنفسهم في عام ١٢٤ق.م. هيئة التدريس في الأكاديمية الإمبراطورية المنشأة حديثًا. وسينال التلاميذ المتفوقون في تلك الأكاديمية — الذين اجتازوا الامتحانات مُبدين تمكُّنهم من دراسة واحد أو أكثر من الكلاسيكيات الخمسة — منصبًا في الديوان الحكومي.

ولهذه الخطوات، التي سنتناولها بشيء من التفصيل في الفصل السادس، أهمية كبيرة للغاية. فمنذ ذلك الحين مثَّلت الكونفوشيوسية الدعامة الأيديولوجية الأساسية

للإمبراطورية الصينية. إذ سيستمد الحكام الإرشاد والشرعية من تعاليمها، كما سيُعيِّنون الموظفين في الديوان الحكومي من خلال الاختبارات المبنية على مبادئها. ونتيجةً للهيمنة الأيديولوجية للكونفوشيوسية على نظام الحكم، تركزت عملية التعليم في الصين الإمبراطورية على الإلمام الجيد بالكتابات الكونفوشيوسية. وكفلت المنزلة المرتفعة والمكافآت الاقتصادية، ذات الصلة بالعمل في الحكومة، تكريس من يستطيعون تحمل تكاليف الدراسة جهودهم للإلمام الجيد بهذه الكتب، على أمل النجاح في الاختبارات، وما يتبع ذلك من التعيين في الديوان الحكومي. وكان يُنتظر من الفتيان في سن السادسة أو السابعة العكوف على دراسة وحفظ الكتب التمهيدية المشتملة على القيم الكونفوشيوسية، ثم الكلاسيكيات الكونفوشيوسية. ونتيجةً لذلك، يكاد يكون جميع الصينيين المتعلمين، لا سيما في الألفية التي شهدت نهاية الإمبراطورية الصينية في عام ١٩١٢، قد درسوا القيم الكونفوشيوسية، وتربَّوا على تعاليمها. وهكذا تشكَّلت حيوات وأعمال كل الصينيين المثقفين تقريبًا — ليس الموظفين منهم فحسب، بل الشعراء وكتاب المقالات والروائيون والفنانون والخطاطون والمؤرخون والعلماء والمدرسون، ونسبة صغيرة من النساء المتعلمات — بدرجة أو أخرى، من خلال المعتقدات والمُثل المتضمَّنة في النصوص الكونفوشيوسية.

## (٢) تأثير الكونفوشيوسية في شرق آسيا

لم يتوقف تأثير الكونفوشيوسية عند حدود الصين فحسب. وعلى الرغم من أن تلك المقدمة القصيرة تركز على دور الكونفوشيوسية في الصين، فإننا لا يسعنا سوى الإقرار بأن كوريا واليابان، على مدار القرون، وجدتا في تعاليم الكونفوشيوسية وقيمها المُثلى — مع بعض التعديلات — تلبيةً لاحتياجاتهما الاجتماعية والسياسية والروحية.

في أوائل عام ٣٧٢، أنشأت مملكة جوجوريو الكورية أكاديمية كونفوشيوسية، حيث كان يَدرس أبناء النُّبلاء الكلاسيكيات الكونفوشيوسية. بعد ذلك بقرون قليلة (في عام ٦٨٢)، حذَت مملكة شلا نهج سالفتها، وأنشأت أكاديمية كونفوشيوسية وطنية لتدريب موظفيها، وفي عام ٧٨٨ أسَّست نظام اختبار بسيط يتمحور حول الكلاسيكيات الكونفوشيوسية. واتسع نظام الاختبار مع ملوك جوريو (٩١٨–١٣٩٢)، فكانت تُجرى اختبارات لتوظيف الموظفين بصورة منتظمة، ولم تعد متطلباتها إتقان الكلاسيكيات فحسب، بل أيضًا إتقان تفاسير العلماء الصينيين لها.

ازداد تأثير الكونفوشيوسية حتى وصل إلى ذروته في عهد أسرة تشوسون (١٣٦٢–١٩١٠). فقد اضطلع المؤسِّسون أنفسهم، مدفوعين بنداءات الإصلاحيين الكونفوشيوسيين،

بمهمة خلق مجتمع كونفوشيوسي مثالي، من خلال إعادة تشكيل منظومة القيم والممارسات الاجتماعية الموروثة من أسرة كوريو. وأسسوا نظامًا تعليميًّا يرتكز على التعاليم الكونفوشيوسية على مستوى الدولة، ووظفوا في الديوان الحكومي فقط مَن اجتاز نظام الاختبارات، الذي شكَّل أساس دولة تشوسون الكونفوشيوسية.

ولعبت كوريا أيضًا دورًا مهمًّا في نقل الكتب الصينية إلى اليابان. فقد بدأ العلماء الكوريون جلب هذه الكتب، بما في ذلك كتاب «المختارات» لكونفوشيوس، لليابان في القرن الخامس أو السادس الميلادي. في عام ٦٠٤، أصدر الأمير شوتوكو أول «دستور» لليابان، أو ما عُرف بدستور المواد السبعة عشرة. ويتجلى التأثير الكونفوشيوسي بشكل واضح فيه. فقد بدأت المادة الأولى بالاقتباس المباشر من «المختارات» (١: ١٢): «التناغم أمرٌ لا بد من الحرص عليه»، وحثَّت المادة الرابعة الوزراء والمسئولين على ممارسة السلوكيات الطقسية الصحيحة (لي)، محذرةً إياهم من انخراط الشعب في الفوضى، إذا تخلَّوا عن ممارستها. في الجزء الأكبر من تاريخ اليابان، تفوقت تعاليم البوذية والشنتوية على تعاليم المدرسة الكونفوشيوسية. لكن في فترة حكم توكوجاوا (١٦٠٣–١٨٦٨) ازدهرت المدرسة الكونفوشيوسية على نحو لم يحدث من قبل. وفتح العلماء اليابانيون — الذين تعرضوا لأشكال من الكونفوشيوسية كانت قد تطورت في الصين في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر (انظر الفصل الخامس) — أكاديميات ومدارس لتدريس الفكر الكونفوشيوسي للآخرين. وتحدثوا إلى حكام توكوجاوا، محرِّضين إياهم على اعتناق التعاليم الكونفوشيوسية، التي يمكن، بحسب زعمهم، أن تكون بمنزلة الأساس الأخلاقي للحكومة اليابانية ومجتمعها.

لقد ارتقت الكونفوشيوسية لتصبح الفلسفة التعليمية الرسمية بواسطة حكام توكوجاوا، إلا أنها لم تصبح قَط النظام الاعتقادي الأوحد، كما حدث في كوريا التشوسونية، أو في الصين منذ القرن العاشر. ولعلَّ ذلك بسبب أن اليابان، التي لم تطور نظام اختبارات خدمة مدنية على الإطلاق، تمتعت بالحرية الفكرية أكثر، وسمحت للبوذية والشنتوية وغيرهما من التيارات الفكرية بالازدهار. ومع ذلك حظيت التعاليم الكونفوشيوسية بشهرة واسعة ونجاح كبير في فترة حكام توكوجاوا، كما كان لها تأثير عميق في إعادة صياغة المبادئ الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية اليابانية.

كان للكونفوشيوسية تأثير أيضًا في فيتنام. ففي عام ١١١ق.م. خلال حكم أسرة هان، ضمت الصين منطقة شمال فيتنام، وحكمتها لأكثر من ألف عام حتى عام ٩٣٩ ميلاديًّا، حيث نالت فيتنام استقلالها في نهاية المطاف. وعلى مدار هذه القرون الكثيرة،

تغلغلت الثقافة الصينية — المُتمثلة في شكل نظام الكتابة الصيني، والطقوس والكتب الكونفوشيوسية، ونموذج الإدارة الصيني — في الحياة الفيتنامية. وكجزء من المملكة الوسطى، طُبق في تلك المنطقة أيضًا نظام اختبارات الخدمة المدنية الصيني، القائم على الأفكار الكونفوشيوسية (انظر الفصل السادس). وحتى بعد أن نالت فيتنام استقلالها في القرن العاشر، واصلت الأُسر الحاكمة اعتمادها على الاختبارات الكونفوشيوسية لتوظيف مسئولي البلاط حتى العقد العاشر من القرن العشرين. وضمنَت تلك المكانة المهمة التي يتمتع بها نظام الاختبارات أنه في القرن العشرين شكَّلت الكتب الكونفوشيوسية جوهر المقررات التعليمية للدولة، ودعمت النخبة السياسية والمثقفة للقيم والممارسات ذات الصلة بتعاليم الكونفوشيوسية.

## (٣) رؤية كونفوشيوس

تخيل كونفوشيوس مستقبلًا يسود فيه التناغم الاجتماعي والحكم الحكيم مرة أخرى. كانت رؤيته المستقبلية تستند إلى الماضي بشكل كبير. فقد رأى كونفوشيوس — انطلاقًا من قناعته بتحقُّق العصر الذهبي بصورة كاملة في تاريخ الصين المعروف — أنه من الضروري العودة إلى هذا التاريخ، وإلى المؤسسات السياسية والعلاقات الاجتماعية، والمُثل العليا الخاصة بتربية النفس، التي اعتقد أنها سادت في بداية حكم الأسرة تشو، من أجل خلق رؤية صالحة لجميع الأزمنة. هنا، يجدر عقد مقارنة بين كونفوشيوس وأفلاطون، الذي عاش بعد وفاة كونفوشيوس ببضعة قرون. كان أفلاطون، مثل كونفوشيوس، متحمسًا لتحسين الحياة السياسية والاجتماعية المعاصرة. لكنه، على عكس كونفوشيوس، لم يرَ أن الماضي يقدم نموذجًا معياريًّا للحاضر. لذا اعتمد، في تشييده لمجتمعه المثالي في كتابه «الجمهورية»، على تأملاته الفلسفية ومحاوراته الفكرية مع الآخرين، أكثر من محاولته استحضار الماضي.

لا أقصد قطعًا أن كونفوشيوس لم يهتم بالتأمل الفلسفي أو محاورة الآخرين. لكن الرجوع إلى الماضي، ومحاولة استخلاص العِبَر منه، استحوذا على عقله وتفكيره بشكل خاص. وقد اتخذ استقراء الماضي صورة دراسة الكتب الكلاسيكية، وخاصةً «كتاب القصائد» و«كتاب التاريخ». في هذا الشأن، قال كونفوشيوس لتلاميذه موضحًا: «يمكن أن يصير «كتاب القصائد» مصدرًا للإلهام وأساسًا للتقييم، كما يمكنه مساعدتكم في الانسجام مع الآخرين والتعبير عن غضبكم على المفاسد بشكل صحيح. ففي البيت يعلِّمك

كيفية أداء حق والديك عليك، وفي الحياة العامة يعلمك كيفية أداء حق الحاكم عليك» (١٧: ٩). هذه الإحالات الكثيرة إلى أجزاء من «كتاب القصائد» وإلى قصص وأساطير من «كتاب التاريخ» تشير إلى إعجاب كونفوشيوس الكبير بهذين الكتابين خاصةً، وبالقيم والممارسات الطقسية والأساطير والمؤسسات المذكورة فيها.

لكن كونفوشيوس لم يستقِ معرفته عن الماضي من الكتب الكلاسيكية فحسب. فقد كان التقليد الشفهي مصدرًا غنيًّا للحكمة التاريخية بالنسبة له. فالقصص والأساطير عن الملوك الأسطوريين الحكماء من أمثال ياو، وشون، ويو، وعن الملوك من أمثال وو، ووِن، والحاكم تشو الذي أسس إمبراطورية تشو وبدأ عصرًا استثنائيًّا من الانسجام الاجتماعي والسياسي، وعن الحكام والمسئولين المشهورين أو غير المشهورين من أمثال بو بي، وهوان حاكم تشي، وقوان جُونج، وليو شيا هوي — المذكورين جميعًا في كتابه «المختارات» — أكملت ما تعلَّمه من الكتب، وساعدته على تكوين صورة أكبر عن الماضي.

ومما يثير الاهتمام أنه كان لكونفوشيوس مصدرٌ آخر للمعرفة، وهو سلوك معاصريه. فمن خلال مراقبتهم، انتقى الآداب والممارسات التي يرى أنها تتوافق مع المعايير الثقافية لبداية حكم أسرة تشو، ومدَحها، وتلك التي — في رأيه — ساهمت في انحدار تلك الأسرة، واستقبحها. ويُظهره كتاب «المختارات» وهو ينتقد بشدةٍ الخطابات البارعة، ولكن غير المخلصة، ومظاهر التزلف، والاحترام المتصنع، والخنوع للسلطة، والشجاعة التي لا تقف وراءها مبادئ أخلاقية، والسعي الدءوب وراء الانتصارات الدنيوية؛ إذ وجد تلك السلوكيات سائدة بين معاصريه، ولاحظ ارتباطها بالتدهور الأخلاقي لأسرة تشو. ومن أجل إنهاء هذا التدهور، كان لا بد أن يتعلم الناس مرة أخرى كيفية التعامل مع الآخرين باحترام حقيقي، والتأني في الكلام والعجلة في العمل، والتحلي بالوفاء والتمسك بالعهود، والنقد المكاشِف المتلطف للأصدقاء وأفراد العائلة والحكام الذين انحرفوا عن الطريق القويم، والتحرر من الحقد عند الفقر، والتحرر من الغرور عند الغنى، والالتزام بفترة الحداد على موت الوالدين التي تستمر لمدة ثلاث سنوات، وهو تقليد كان قد هجره الناس منذ فترة طويلة، ما أصاب كونفوشيوس بالحزن الشديد. باختصار، كان على الجميع أن يتعلم من جديد السلوكَ الطقسي الذي أنتج المجتمع المنسجم في بداية حكم أسرة تشو.

لسنا بصدد البحث في حقيقة وصف كونفوشيوس لهذه الحقبة بالعصر الذهبي، وهل هو «مثالي» في ذلك أم لا. ما يهمنا هنا هو أن ذلك الارتباط بـ «العصر الذهبي» أكسبَ رؤيته سلطة وشرعية أكبر، كما صدَّق على صحة الطقوس والممارسات التي دافع

عنها. ولعل هذه الرغبة في استمداد السلطة والشرعية من التاريخ — في حقبة تتسم بالاضطراب والفوضى — قد تساعد في تفسير حماسة كونفوشيوس لتقديم نفسه على أنه مجرد ناقل أو محب للأقدمين لا أكثر (٧: ١). في الحقيقة، ورغم إصراره على أنه ناقل لمعارف الأقدمين لا أكثر، فليس ثَمة شك في أنه قد صاغ رؤية سياسية اجتماعية مبدعة — وطويلة الأمد — من دراسته ومحاولته لإحياء الفترة الأولى من حكم أسرة تشو. بَيد أن تقديم كونفوشيوس نفسه كشخص يستمد أفكاره من الماضي، وينقل ما كان لا أكثر، أسَّس ما سيصبح فيما بعدُ نموذجًا ثقافيًّا في الصين. فالإبداع المنسلخ تمامًا عن الماضي لم يحظَ باحتفاء كبير في التقليد الصيني في فترة ما قبل الحداثة. فما كان أحد ليصف ما فعله جاكسون بولوك، على سبيل المثال، بأنه عبقري مبدع في الصين كما حدث في الغرب؛ لإنكاره أي صلة له بالماضي عن وعي وافتخار. والكُتاب والمفكرون والفنانون العظماء ما اكتسبوا صفة العظمة إلا لإتقانهم الموروثات القديمة، ونعني بها أفضل الأفكار والطرائق الخاصة بالماضي. فقد تعلموا أن يكونوا عظماء، من خلال ربط أنفسهم بعظماء الماضي، واستيعابهم لأساليبهم وطرائقهم استيعابًا تامًّا. لا شك أن مجرد التقليد غير كافٍ، ولن يكون مفتقرًا للإبداع أبدًا. فلا بد للمرء أن يضيف لمسته الإبداعية، الخاصة به دون سواه، إلى جانب تمكُّنه من أعمال الماضي.

لهذا السبب، عندما تزور مَعرِضًا في أحد المتاحف لمشاهدة لوحات المناظر الطبيعية الصينية لفترة ما قبل الحداثة، ستبدو لك اللوحات، وهي مُعلقة جنبًا إلى جنب، متشابهة جدًّا لأول وهلة. لكنك بعد فحصها من كثبٍ، ستجد أن هذا الفنان قد طوَّر حركة فرشاة جديدة، وذاك ابتدع استخدامًا جديدًا لتخفيف الحبر بالماء، وثَمة آخر ابتكر أسلوبًا جديدًا في رسم الأشجار وثمارها. وبعد أن تألف عيناك هذا الأسلوب، وتصيرا أكثر حساسية، فإنهما تقدران على رؤية الاختلافات الدقيقة في لوحات المناظر الطبيعية، بما تشتمل عليه من مختلف الأساليب والطرائق البارعة في التعبير. ولكن حتى إن قدرت عيناك على رؤية الاختلافات الدقيقة بين اللوحات، فإنها ستدرك في الوقت نفسه ولادتها من رحم تقليد شائع في رسم المناظر الطبيعية، حيث يبني الفنانون بوعي على أعمال المعلمين الأقدمين.

## (٤) افتراضات هذه الرؤية

جلب كونفوشيوس — في صياغته لرؤيته لمجتمع في غاية التناغم وحكومة رشيدة — مجموعةً من الافتراضات، كما يفعل جميع المفكرين الكبار؛ أي تصور عن العالم الذي وُلد

فيه، والذي ساهم بقدر كبير في تشكيل رؤيته. وفي صميم هذا التصور، بحسب اعتقاد كونفوشيوس، تألف الكون من عالمين؛ أحدهما عالم البشر، والآخر عالم السماء والأرض (العالم الطبيعي). وعلى عكس عالم البشر، حيث افترض كونفوشيوس ضرورة فرض نظام فعَّال، تُباشر الواسطة البشرية حفظه (من خلال ممارسة الطقوس)؛ اتسم عالم السماء والأرض بإيقاع وتناغم جوهريين يحافظان — بتلقائية — على التوزان المثالي بين أجزائه. وهو نوع من الترابط المنسجم بين جميع المخلوقات. في الحقيقة، إحدى الوظائف المهمة للممارسات الطقسية في «المختارات» هي ضمان أن حركة عالم البشر وحركة عالم السماء والأرض تتفاعلان، وتدعم إحداهما الأخرى، مما ينتج تأثيرًا متبادلًا.

لذا لا وجود للرب في تصور كونفوشيوس عن الكون؛ أي ليس هناك إله خالق واحد، ولا كائن أو كِيان مسئول عن خلق الكون أو عملياته المستمرة. بل يعمل الكون من تلقاء نفسه، بآلية، كما كان وحتى هذه اللحظة منذ القِدم. ولا نقصد بذلك أن عالمًا روحيًّا عامرًا بأرواح الطبيعة والأسلاف لم يكن موجودًا بالنسبة لكونفوشيوس ولمعاصريه؛ فأرواح متعددة يمكنها مساعدة البشر في التحكم في الأنهار والحقول، والقرى والمدن، والعائلات والأنساب. لكن ليس هناك إله أو روح قادرة مطلقة مسئولة عن خلق ما هو كائن وما كان. في الحقيقة، لا يوجَد أي دليل نصي أو أثري في التقليد الصيني الأصلي يشير إلى الإيمان بما يمكن تسميته إلهًا خالقًا. إن التعارض بين المعتقدات التوحيدية الغربية المهيمنة والتقليد الصيني في هذا الأمر واضحٌ وضوح الشمس، ما دفع بعض الباحثين إلى الحديث عن وجود «فجوة كونية» تفصل بين الحضارة الصينية والحضارة الغربية.

لا يوجَد رب أو إله خالق واحد في كتاب «المختارات»، لكنه أشار إلى «تيان»، وهو مفهومٌ ظهر قبل ذلك في «كتاب التاريخ» و«كتاب القصائد»، وهو يشير إلى معبود سماوي، أو سلف من أسلاف شعب تشو ارتقى لرتبة الألوهية، حسبما يعتقد أغلب الباحثين. واتُّفق على ترجمة المصطلح بـ «السماء». يذكر المعلِّم، في محاوراته مع تلاميذه، أن «تيان»، أو السماء، تفهمه وتدرك صفاته الخاصة وإن لم يدركها حكام عصره (١٤: ٣٥)، وأنها حفظته عندما سجنه رجال كوانج لفترة وجيزة (٩: ٥)، وحفظته مرة أخرى عندما حاول هوان توي اغتياله (٧: ٢٣)، وأنها هجرته عندما مات تلميذه المفضل يان هوي (١١: ٩). لذا في غالبية المواضع التي ذُكرت فيها لفظة السماء في «المختارات» نجدها كينونة عالمة قائمة بشئون عالم البشر، وليست إلهًا خالقًا قديرًا، كما يتصف الرب في الغرب. ويمكنها أيضًا أن توفر إرشادًا أخلاقيًّا للبشر (٢: ٤)، حيث أشار المعلِّم إلى أنه توصل في النهاية إلى فهم «إرادة السماء» عندما بلغ الخمسين.

وهكذا يعمل الكون من تلقاء نفسه عفويًّا، حسبما يفترض كونفوشيوس، ويحقق تناغمًا متوازنًا (وأخلاقيًّا) بين أجزائه. وحده عالم البشر الذي يحتاج إلى تنظيم فعَّال. كانت السياسة والأخلاق قد وصلت إلى حالة يُرثى لها في عصر كونفوشيوس. وحلَّت الفوضى والاضطراب محل النظام السياسي الاجتماعي القياسي لبداية حكم أسرة تشو، الذي أطلق عليه كونفوشيوس وأتباعه اسم التاو أو الطريق. يتحدث أتباع المدرسة التاوية عن التاو أو الطريق أيضًا، لكن بمعانٍ مختلفة عما يستخدمه أتباع كونفوشيوس. التاو أو الطريق — بالنسبة إلى التاويين — مفهوم أوسع بكثير من النظام السياسي الاجتماعي؛ فهو يتجاوز النظام السياسي الاجتماعي، في الحقيقة، وحتى السماء والأرض. يصف الفصل الأول، من كتاب التاوية الكلاسيكي «تاو دي جينج» التاو بأنه «أم كل الموجودات». ولكن حيث إن النظام الجيد لم يعد قائمًا، فإن كونفوشيوس أملَ من أعماق قلبه، وآمن إيمانًا حارًّا، أنه يمكن إقامته من جديد. اعتقد كونفوشيوس أن الطريق يمكن استعادته من جديد، لكن مشروع الاستعادة يحتاج إلى جهد الرجال المستقيمين الصالحين.

## (٥) خاتمة: قراءة كتاب كونفوشيوس «المختارات»

إن قراءة كتاب «المختارات» في المرة الأولى قد يشكِّل تحديًا للقارئ؛ لعدم وجود ترابط ظاهري واضح. فهو، على أي حال، ليس نصًّا محفوظًا سطَّره المعلم في غرفة دراسته، بل مجموعة من أقواله، حرَّرها آخرون على مدار الأجيال اللاحقة. لهذا يمكن أن يجد القارئ تعليقًا من كونفوشيوس عن الحكم وفقَ الفضيلة، متبوعًا بثانٍ عن حق الوالدين على الأبناء، متبوعًا بثالث عن الأهمية المتساوية للدراسة والتفكير. ولكن مع غياب الترابط الظاهري، فإن جميع الفقرات التي يبلغ عددها خمسمائة أو نحو ذلك تتناول — في رأيي، بشكل مباشر أو غير مباشر — واحدة من هاتين المسألتين؛ سمات الفرد الصالح، وسمات الحكومة الصالحة. هاتان المسألتان مترابطتان بشدة بالنسبة لكونفوشيوس. فلن تكون الحكومة صالحة، وفقًا لمفهوم «الصلاح» عنده، مع غياب المسئولين الصالحين. وفي الوقت نفسه، الحكومة — التي تسير على نهج الفضيلة والنموذج الأخلاقي — هي من تقود أفرادها إلى الصلاح، وإلى العلاقات المتناغمة فيما بينهم. ولو وضع القارئ هاتين المسألتين المرتبطتين الشاملتين في اعتباره — وهما سمات الرجل الصالح وسمات الحكومة الصالحة — لاتَّضح الترابط الكامن في الكتاب وفي تعاليم المُعلم.

الفصل الثاني

# الفرد وتهذيب النفس في تعاليم كونفوشيوس

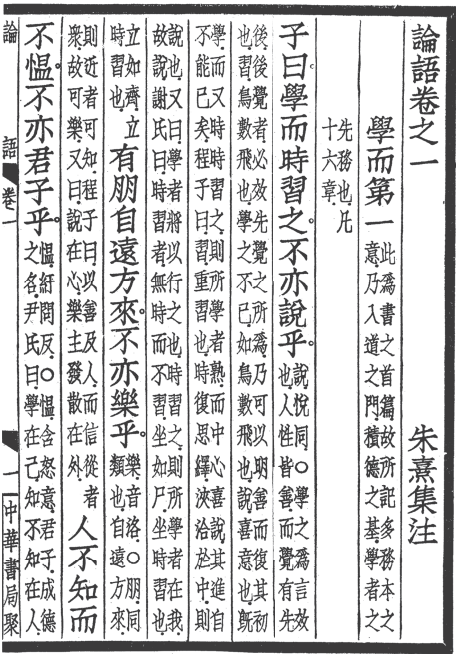
اشتهرت مقولةٌ بين الناس تقول: «الإمبراطورية والدولة والأسرة»؛ أي إن أساس الإمبراطورية هو الدولة، وأساس الدولة هو الأسرة، وأساس الأسرة هو الفرد.

(منشيوس، ٤أ: ٥)

حضَّ كونفوشيوس وأتباعه الأفراد أن يكونوا أُسوة حسنة. فهم يدفعون الآخرين لاتباع السلوك القويم احتذاءً بهم. فعندما يمارسون الطقوس ويحترمون الحقوق المتبادلة لتوطيد ما يُسمَّى بالعلاقات الخمسة، وهي علاقة الوالد بالابن، والحاكم بالمحكوم، والزوج بالزوجة، والأخ الكبير بالأخ الصغير، والصديق بالصديق، فإنهم يُقدمون نموذجًا مثاليًّا لكل من حولهم للاقتداء به، وبناءً على هذا، يسود الوئام في العائلة وفي المجتمع والإمبراطورية.

يفسر الدورُ البارز الذي يلعبه الفرد في بناء النظام الاجتماعي السياسي الصالح الاهتمامَ الشديد الذي أولته تعاليمُ كونفوشيوس، على مر العصور، لعملية تهذيب النفس. فنرى كونفوشيوس يحثُّ الجميع على الانشغال بعملية التربية الأخلاقية؛ لأن كل فرد منهم قادرٌ على التأثير الأخلاقي الإيجابي في الآخرين. وقد نصَّ كتاب «التعليم الكبير»، وهو أحد الكتب الكونفوشيوسية الكلاسيكية، على هذا الأمر بوضوح: «مِن ابن السماء إلى عامة الناس، أي الكل بلا استثناء، يجب أن تنظروا إلى عملية تهذيب النفس على أنها الأصل.» هذا يعني أن التعاليم الكونفوشيوسية تحض أتباعها جميعًا، على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، على اعتبار عملية تهذيب النفس أنها نقطة

الانطلاق في سعيهم إلى الطريق الحق. فهي أساس أو «أصل» سعي أتباع الكونفوشيوسية المخلصين لإحياء الآداب، والتناغم والرقي الطقسي في المجتمع الصيني.


論語卷之一　朱熹集注

學而第一　此篇乃入道之門積德所記多務本之學者之先務也凡十六章

子曰學而時習之不亦說乎　說人悅性同○學之覺有先後後覺者必效先覺之所已知爲數飛也說喜意既初學不能已又卑時程子曰習重習也時復思中釋浹洽說於其中進則自故說也謝氏曰學者將以行之而時習之如鳥數飛也說喜意也其

有朋自遠方來不亦樂乎　樂音洛○朋同立如齊立時習也

人不知而不慍不亦君子乎　慍紆問反○慍含怒意君子成德之名尹氏曰學在己知不知在人



شكل ٢-١: الفقرة الافتتاحية من كتاب «المختارات» لكونفوشيوس، حيث مُزج كلام المتن بتعليقات (مكتوبة بحروف صغيرة) لباحث الكونفوشيوسية الجديدة تشو شي (١١٣٠–١٢٠٠).

إن هدف الفرد من تهذيب النفس هو أن يصبح «جون تسي». وهو مصطلح صيني امتاز بتاريخه الطويل بحلول عصر كونفوشيوس. والمعنى الحرفي لهذا المصطلح المكوَّن من مقطعين هو «ابن الحاكم»، والمعنى الاصطلاحي هو النبيل أو الشريف من أسرة تشو. وكي يكون المرء «جون تسي»، لا بد أن يكون منحدرًا من النخبة الاجتماعية السياسية؛ فالفرد يحصل على هذه المرتبة بطريق التوارث أو النسب. أخذ كونفوشيوس هذا المصطلح ومنحه تعريفًا جديدًا محدَّدًا. فأصبح يشير، بحسب الاستخدام الجديد، إلى

الشخص النبيل لا بسبب أصله الاجتماعي السياسي، بل بسبب معاييره الأخلاقية. وعرَّف كونفوشيوس «جون تسي» بالشخص الكامل الفضيلة الذي يدفعه التزامه بقواعد التقليد الطقسية إلى معاملة الآخرين باحترام وتوقير، والسعي من أجل اكتساب الفضائل الرفيعة مثل التواضع، والإخلاص، والوفاء، والاستقامة، والشفقة.

نجد كونفوشيوس، عبر كتاب «المختارات»، يقارن بين الشخص الكامل الفضيلة هذا و«شاو رن»؛ أي «الشخص الوضيع». إن الأخير هو الشخص الذي لا يلتزم بقواعد السلوك، ولا يختار اتباع طريق الفضيلة. فهو وضيعٌ من الناحية الأخلاقية. في إحدى المرات، ميَّز كونفوشيوس بين الاثنين بوضوح على النحو الآتي: «قال المُعلم: «الحق هو دافع الرجل الكامل الفضيلة [«جون تسي»]، والمنفعة هي دافع الرجل الوضيع [«شاو رن»]»» (٤: ١٦). وقد أحدث التعريف الجديد الذي وضعه كونفوشيوس لمصطلح «جون تسي» تحولًا مهمًّا في كتاب «المختارات». ففي السابق كان الشخص لا يستطيع السعي لينال مرتبة «جون تسي» — سواء انحدر من طبقة «جون تسي» أم لا — والآن صار بإمكان كل شخص، ولو نظريًّا، الوصول إلى هذه المرتبة إذا نجح في تهذيب نفسه. بهذه الطريقة يطرح كونفوشيوس تحديًا جديدًا أمام معاصريه؛ إذ يستطيع كل فرد أن يصير شخصًا نبيلًا من خلال السعي.

## (١) دور التعلم

أساس عملية تهذيب النفس، كي يصبح المرء كامل الفضيلة، هو التعلم. وهذا قد يفسر سبب افتتاح كتاب «المختارات» بالآتي: «قال المُعلم: «أليس تعلُّم شيء جديد وممارسته بصفة مستمرة أمرًا ممتعًا؟»» (١: ١). وكونفوشيوس في التعليقات المنثورة في بقية هذا الكتاب يعلن أنه لو كان ثَمة ما يميزه عن الآخرين فهو ببساطة ولَعُه بالتعلم: «قال المُعلم: «في مزرعة من عشرة بيوت، لا بد أن هناك مَن يشبهني في الوفاء والإخلاص، لكن ليس هناك مَن يشبهني في ولعي بالتعلم»» (٥: ٢٨). فهذه المحبة الشديدة للعلم هي ما يميزه عن الآخرين، ويجعله أسوة حسنة لهم.

وبالتوازي مع رأيه الذي يرى أن كل فرد يُمكن أن يصير «كامل الفضيلة»، يدافع كونفوشيوس عن أحقيَّة الجميع في التعلم. ويطالب بعدم وجود حواجز اجتماعية أو اقتصادية أمام تحقيق ذلك قائلًا: «لا يجب أن يكون هناك تمييز طبقي في تعليمك للناس» (١٥: ٣٩). وبالنسبة إلى تصدُّره للتدريس، يعلِّق قائلًا: «لم أرفض تعليم أي

شخص جاء إليَّ بإرادته الحرة، ولو في مقابل ثمن زهيد، مثل القليل من اللحم المجفف.» كان المعلم يعتقد أن أي شخص لديه شغف صادق بالعلم، بصرف النظر عن طبقته الاجتماعية، لديه فرصة في الترقي أخلاقيًّا، بل حتى في بلوغ مرتبة الرجل الكامل الفضيلة.

لقد كان الباحثون متعجلين — ومحقين — عندما أشاروا إلى أن كونفوشيوس رغم دعمه لإتاحة التعليم للجميع، فإن قليلًا من الأشخاص في عصره، من الناحية العملية، توفرت لهم فرصة تلقي هذا النوع من التعليم. هذا لأنه كان ببساطة باهظ التكلفة بالنسبة لغالبية السكان الصينيين الذين كان معظمهم يعملون في حرفة الزراعة، ويعيشون على حد الكفاف. كان هناك عدد قليل من العائلات التي تقدر على التخلي عن مساعدة أبنائها في زراعة أرضها، ولو حدث ذلك، فإنها كانت تُلزَم بعد ذلك بتوفير الأدوات الدراسية من الفُرَش والحبر والورق والكتب الباهظة التكلفة التي بذل الكتَّاب جهدًا بالغًا في كتابتها بخط اليد، وأخيرًا، لم تكن الدولة تدعم عملية التعليم، واستلزمت إجادةُ القراءة والكتابة فقط، عادةً، الاستعانةَ بمُدرس خاص، كان يطلب «هدايا» أو أجرة من كل تلميذ من أجل إعالة نفسه.

ويرتبط استعداد المعلِّم للتدريس لأي شخص يأتي إليه بتوفر شرط مهم؛ أن يكون الطالب صادق العزم على التعلم. يخبر كونفوشيوس أتباعه — وهو يتأمل مساره الأخلاقي — أن رحلته لبلوغ المثالية الأخلاقية بدأت في سن الخامسة عشرة: «وجهت عقلي وقلبي نحو التعلم.» وكي يضم كونفوشيوس تلميذًا إليه، لا بد أن يرى فيه نفسَ شغفه وعزمه على التعلم: «لا أدرِّس لغير المتلهف للمعرفة، ولا أفصح له إذا لم يكن راغبًا في التعبير عن أفكاره. إذا أخبرت التلميذ بزاوية من زوايا المربع وعجز عن استنتاج البقية فلا أستكمل الدرس» (٧: ٨). فكونفوشيوس، على ما يبدو، يعتمد على تجربته الشخصية. هذا لأنه يعرف أن عملية التعلم يمكن أن تكون شاقة، طويلة الطريق. والنجاح يتطلب الرغبة والمثابرة. كما يتطلب أن ينشغل المرء به انشغالًا حقيقيًّا، ويمتلك الحافز الفكري.

والتعلم، بالنسبة لكونفوشيوس، يقتضي النظر إلى الماضي، إلى القدماء وممارساتهم الطقسية، وموسيقاهم، ومؤسساتهم السياسية والاجتماعية، وعلاقاتهم المعيارية. فالماضي مستودَع الخبرات التاريخية حيث يمكن أن تتوفر «البيانات التجريبية» المتعلقة بمقومات النظام الجيد وغير الجيد. ولأن كونفوشيوس استلهم معظم أفكاره من «كتاب التاريخ» و«كتاب القصائد»، وتأثَّر بهما تأثرًا بالغًا؛ فقد جعلهما أساس تعليمه، وحضَّ تلاميذه على قراءتهما بعناية شديدة (على سبيل المثال، ١: ١٥، ٢: ٢، ٢: ٢١، ١٤: ٤٠، ١٦: ١٣، ١٧: ٩، ١٧: ١٠).

وحذَّر كونفوشيوس من تحوُّل عملية التعلم لمجرد تكديس للمعارف لا أكثر: «قال المعلم: أتظن، يا تسي [التلميذ تسي قونج] أنني أكتسب كثيرًا من المعارف وأحفظها؟» أجاب: «نعم. أليس هذا هو الواقع؟» أجاب المعلم: «نعم. إنه ليس كذلك. أنا أنظمها في عقلي برباط واحد كما ينظم الخيطُ حبات العِقد» (١٥: ٣). فمعرفة الطقوس والموسيقى والمؤسسات والعلاقات الصحيحة والتاريخ يمكن بسهولة أن تزوِّدك بقائمة كبيرة من التفاصيل والحقائق. ولا بد أن يجد المرء إطارًا شاملًا يتَّسق فيه جميع ما اكتسبه من معلومات. فالتفاصيل الدقيقة التي يحصِّلها المرء من خلال التعلم لا أهمية لها إذا لم تجمعها رؤية كلِّية أو «رباط واحد».

وعلى هذا، يُنتظر من التلميذ الجيد أن يطور من معارفه بطريقة الاستنباط، أن ينتقل من أجزاء المعرفة الصغيرة إلى فهم أكثر شمولًا. لنضربْ مثالًا بتلميذ كونفوشيوس المُفضَّل يان هوي. فمهارته الاستنباطية الاستثنائية، جزئيًّا، هي السبب وراء تفضيل كونفوشيوس له كثيرًا: «سأل المُعلم تسي قونج: إذا عقدنا مقارنة بينك وبين هوي، فمن الأفضل؟» أجاب: «أنا؟ كيف أجرؤ على وضع نفسي في مقارنة مع يان هوي؟ فهو يسمع النقطة الأولى من مسألة ما ويعرف المسألة برُمَّتها، وأنا أسمع النقطة الأولى وأنتقل فقط إلى النقطة الثانية.» قال المعلم: «لا، أنت لست نظيره. لا أحد منَّا نظيره في الحقيقة» (٥: ٩). ولا بد أن يعرف التلميذ الجيد، أيضًا، كيفية وضع هذه المعرفة المستنبطة حيز التطبيق. قال المعلم: «لو أن هناك رجلًا يستطيع سرد الثلاثمائة قصيدة من ذاكرته، لكنك عندما تعهد إليه بشأن من شئون الحكم يعجز عن مباشرته، أو إذا أرسلته في مهمة في إحدى الجهات الأربعة عجز عن معالجة الأمور بنفسه. فما نفعُه بهذه القصائد المحفوظة مهما كثر عددها؟» (١٣: ٥). العبرة من المثال هو أنَّ تَدنِّي عملية التعلم إلى مجرد الحفظ يجعلها غير مثمرة، لا فائدة فيها، بعيدةً عن التعلم الحقيقي الذي يهذِّب من نفس المرء، ويرفع من شأن المجتمع.

يقصد كونفوشيوس بـ «التعلم» إذن التعلمَ الأخلاقي؛ أي دراسة وتجسيد القيم الأخلاقية التي تجعل الفرد رجلًا كامل الفضيلة. ونراه يتحسَّر على النظر إلى التعلم في زمانه باعتباره وسيلة لتحقيق النجاح الدنيوي، أو استجلاب المدح، فيقول: «في الأزمنة القديمة كان الناس يتعلمون من أجل تهذيب أنفسهم، وفي الأزمنة الحاضرة يتعلمون من أجل إثارة إعجاب الآخرين» (١٤: ٢٤). فهدف كونفوشيوس أن يعيد الآخرين إلى المسار الصحيح، أن يجعل الغاية من التعلم هي التربية الأخلاقية مرة أخرى.

ويعود إصرار المعلم على ضرورة الارتباط الشديد بين سعي الكونفوشيوسي من أجل المثالية الأخلاقية أو الحكمة، وعملية التعلم؛ إلى تجربته الحياتية إلى حد بعيد. فنجده في الفقرة الشهيرة، «المُقتبَسة من سيرة حياته»، المذكورة في كتاب «المختارات» يقول:

> في سن الخامسة عشرة وجَّهتُ عقلي وقلبي نحو التعلم. وفي الثلاثين وقفت بقدمين ثابتتين. وفي الأربعين لم تعد لديَّ حيرة. وفي الخمسين فهمت إرادة السماء. وفي الستين صارت الإرادة أذنَيَّ اللتين أسمع بهما. وفي السبعين صار بمقدوري اتباع رغبات عقلي وقلبي دون أن أتخطى حدود الصواب. (٢: ٤)

هذا التعليق وإن كان مقتبسًا من سيرة كونفوشيوس الذاتية، فإنه يهدف بوضوح إلى أن يكون نموذجًا لكل تلامذة المدرسة الكونفوشيوسية. فالسبيل إلى المثالية الأخلاقية، وفقًا لهذا الإرشاد، لا بد أن يبدأ بالالتزام الراسخ تجاه عملية التعلم. فمن خلال التعلم، يمكن أن يصير التلميذ حكيمًا أيضًا؛ أي تتماشى جميع أفعاله مع مبادئ الطريق القويم بصورة عفوية غير متكلَّفة.

## (٢) السبيل إلى أن يكون الرجل كامل الفضيلة: اكتساب الفضيلة الحقَّة من خلال ممارسة الطقوس

لم يضع كتاب «المختارات» تعريفًا محددًا للرجل الكامل الفضيلة، إلا أنه تعرَّض لذكر أوصافه المتعددة في فقراته المتتابعة. ولعلَّ أهم هذه الأوصاف هو أنه رجل لديه «رِن». و«رِن» هي أهم الفضائل في الرؤية الكونفوشيوسية؛ إذ تندرج تحتها جميع الفضائل الأخرى، مثل الأمانة والاستقامة والشفقة والآداب الطقسية والحكمة وبر الوالدين. ولا توجَد ترجمة تعبِّر على نحو كامل عن المعنى الشامل لهذا المصطلح. فهناك طائفة تترجمه إلى «الإحسان»، وطائفة ثانية إلى «التراحم»، وطائفة ثالثة إلى «الإنسانية» وما شابه، وأفضِّل ترجمته بـ «الفضيلة الحقَّة»، على أمل أن تنقل هذه الترجمة بعضًا من مكانته السامية الشاملة في التعاليم الكونفوشيوسية.

والفضيلة الحقَّة لا يمكن اكتسابها بسبيل الخلوة أو بمعزل عن الآخرين. فهي لا تتجلى إلا في علاقة الفرد بالآخرين، وفي طريقة تعامله معهم. هذا يعني أنه من خلال السلوكيات الملموسة يتحقَّق تحلي المرء بالفضيلة الحقَّة. فعلى سبيل المثال «يجسِّد» الابن البارُّ برَّه بأبيه من خلال انحنائه له. بهذه الطريقة ترتبط الفضيلة الحقَّة ارتباطًا وثيقًا

بالطقوس؛ لأنه من خلال ممارستها يعبِّر الفرد عن الفضيلة الحقَّة، كما يعتقد المُعلم. لهذا السبب نجد المعلم يكرس أكثر تعاليمه في كتاب «المختارات» لمناقشة كيفية أداء الطقوس بطريقة صحيحة. فلكَي يصبح المرء كاملَ الفضيلة، بحسب ما يزعم كونفوشيوس، لا بد أن يتمسَّك بالآداب الطقسية.

## (٣) الفضيلة الحقَّة

رغم أن مفهوم الفضيلة الحقَّة ذو أهمية كبيرة عند كونفوشيوس، فإنه لم يقدم له تفسيرًا أو تعريفًا كليًّا. ويصيب هذا الأمر تلاميذه بالإحباط، فنجدهم يلاحقونه عَبر فقرات «المختارات» بأسئلة مثل: «ما الفضيلة الحقَّة؟» «هل مَن يتصف بهذا وذاك كامل الفضيلة؟» «هل السلوك الذي يتصف بهذا وذاك يتوافق مع الفضيلة الحقة؟» وتتنوع إجابات المُعلِّم، ويبدو أنها تختلف باختلاف السائل والحال. فالفضيلة الحقة قد تكون محبة الآخرين (١٢: ٢٢)، أو ترويض النفس والعودة إلى الآداب الطقسية (١٢: ١)، أو التحلي بالاحترام والصفح والأمانة والمثابرة والعطف (١٧: ٥)، أو الاتصاف بالشجاعة (١٤: ٤)، أو التحرُّر من القلق (٩: ٢٩)، أو التحلي بالصلابة والحزم (١٣: ٢٧). هذه الإجابات التوضيحية التي أعطاها كونفوشيوس لتلاميذه ليست سوى بعضِ لمحات أو مظاهر من الفضيلة الحقَّة. ويدرك كونفوشيوس استياء تلاميذه وتلهفهم لكشفه عن معناها الشامل، فيعلِّق قائلًا: «أعلم يا أصدقائي أنكم تظنون أنني أخفي عنكم شيئًا. ما من شيء أخفيه عنكم» (٧: ٢٣). الفضيلة الحقَّة، كما يبدو، غير قابلة للتعبير عنها أو التعريف بصورة شاملة. إن العبارات تعجز عن الإحاطة بها.

ويُترك لنا، مِثل أتباع كونفوشيوس، التوصل إلى فهم أعمق لهذه الفضيلة الأخلاقية المهمة من خلال تأمل كتاب «المختارات». فهناك بضع فقرات منه تساعد كثيرًا في هذا الشأن، مثل: «سأل تسي قونج: «هل هناك فضيلة واحدة يمكن أن يُسترشد بها طَوال الحياة؟» قال المُعلم: «قد تكون تلك الفضيلة «التعاطف»؛ ألَّا ترضى لأخيك ما لا ترضاه لنفسك»» (١٥: ٢٤). فالفضيلة الحقَّة تكمن في ممارسة التعاطف. فنحن ملزَمون، عند التعامل مع الآخرين، أن نعاملهم بنفس ما نحب أن نُعامَل به. لا بد أن نضع أنفسنا مكانهم، لنسبر غور مشاعرنا؛ ومن ثَم نقدر على الحكم على مشاعر الآخرين، هذا هو التعريف الكونفوشيوسي للتعاطف. فالفضيلة الحقَّة تحصل عندما تمتد مشاعر التعاطف

للآخرين بنجاح، أو تنعكس على علاقتنا مع الآخرين: «طريق مُعلمنا هو الصدق مع النفس، وإظهار التعاطف تجاه الآخرين، لا أكثر» (٤: ١٥).

قد يكون من السهل إظهار التعاطف تجاه الآخرين في لحظة بعينها أو في مواجهة محددة. وتكمن الصعوبة، في رأي كونفوشيوس، في مكابدة التعاطف وإظهاره طوال اليوم في أثناء التعامل مع صنوف البشر المختلفة، من تلميذٍ قلقٍ إلى صديق حزين، أو طفلٍ كثير الطلبات، أو جارٍ متوعك، أو شحاذ عدواني، أو زميل مضطرب، أو زوج مُنهَك. ولو كانت مكابدة هذا الخُلق لمدة يومٍ كامل ثقيلة على النفس، فما بالك بأسبوع كامل أو شهر؟ ولعلَّ ذلك يفسِّر سبب امتناع كونفوشيوس عن وصف الآخرين، بمن فيهم نفسه، بالفضيلة الحقَّة (٧: ٤٣). هذا لأنه في اللحظة التي تزول فيها مشاعر التعاطف وتتوقف ممارستها؛ لا يُعَد الشخص متصفًا بالفضيلة الحقَّة. ورغم نجاح يان هوي في هذا الشأن مقارنة بالآخرين، فإن نجاحه محدود: «قال المعلم: «هوي! لمدة ثلاثة أشهر ثبت عقله وقلبه على الفضيلة الحقَّة. أما الآخرون، فقد يتحلَّون بالفضيلة الحقَّة لمدة يوم أو شهر، لكن لا أكثر»» (٦: ٧). لهذا من الضروري إدراك أن الفضيلة الحقَّة ليست بحالة يكتسبها المرء مرة واحدة وإلى الأبد؛ فهي «سلوك» يحتاج إلى عقل وجسد متجددَين، ويتطلب يقظة دائمة. لهذا يعلِّق تلميذ آخر من تلامذة كونفوشيوس البارزين، وهو تسنج تسي قائلًا: «لا بد أن يكون المثقف واسع الأفق، قوي العزيمة، كي يقدر على مشقة التكليف وطول السَّير. فهو يعتبر الفضيلة الحقة تكليفًا: أليس هذا التكليف شاقًّا؟ ولا ينتهي هذا التكليف إلا بالموت، أليست الرحلة طويلة؟» (٨: ٧). وكي يكون الرجل كامل الفضيلة ويتصف بالفضيلة الحقَّة، في التقليد الكونفوشيوسي، لا بد أن يلتزم بها التزامًا أبديًّا ينتهي بالموت فحسب.

إن اشتقاق المصطلح الصيني، المُترجَم بـ «الفضيلة الحقَّة»، يكشف عن معناه المراد بنفسه. فكلمة «رن» تتألف في الصينية من جزئين، هما «إنسان» و«اثنان»؛ ما يعني أن الإنسان لا يكون متمتعًا بالفضيلة الحقة إلا بالتعامل مع الآخرين. لا يمكن التخلق بالفضيلة الحقَّة، أو ترجمتها إلى أفعال، في التقليد الكونفوشيوسي، بمعزل عن الآخرين. فلا مكان في الكونفوشيوسية للتقليد السامي، المتمثل في «رياضي الرب»، ويُقصد به العابد الذي يجلس فوق عمود ارتفاعه أربعون قدمًا، في الصحراء السورية، منشغلًا بالتطهُّر من الرذائل، والتحلِّي بالفضائل في عينَي الرب. فالفضيلة الحقَّة، بالنسبة لكونفوشيوس، مرتبطة بالعلاقات مع الآخرين؛ فهي لا تتحقق إلا بتفاعل الفرد معهم.

## (٤) الطقوس

يُصرُّ كونفوشيوس في كتابه «المختارات» أن التعاطف عند الشخص الكامل الفضيلة يسترشد بالضرورة بمجموعة من «لِي» (وهو مصطلح صيني اتُّفق على ترجمته بالطقوس أو الآداب الطقسية، لكنه تُرجم أيضًا إلى الشعائر والمراسم وقواعد السلوك القويم، وأصول الآداب الاجتماعية والأعراف) التي توارثها الأفراد جيلًا بعد جيل، وخضعت للتنقيح على مدار القرون المتعاقبة، ويتحقق بها. لكن، وكما في حالة الفضيلة الحقَّة، لا يحاول كونفوشيوس تعريف مفهوم الطقس لتلاميذه، كما لا يقدِّم شرحًا عامًّا لأهميته ووظيفته. لكن عندما نلجأ إلى الكتاب اللاحق، «كتاب الطقوس»، نجد بعض الفقرات النافعة. على سبيل المثال:

> توفِّر الطقوس الإطار الذي يحدد مسئوليات المرء تجاه أقاربه القريبين والبعيدين على حد سواء، ويعالج النقاط التي قد تثير الريبة أو الشك، ويحدِّد مواطن الاتفاق والاختلاف، ويميز الصواب من الخطأ. والمرء عند ممارسته الطقوس لا يسعى لنيل رضا الآخرين بطريقة غير ملائمة، أو الخروج عن حد الاعتدال في كلامه. وهو لا يتجاوز، في أثناء ممارسته للطقوس، الحدود الصحيحة، أو يتعامل بحرية، أو يفترض وجود علاقة حميمية مع الآخرين. إن أساس السلوك القويم هو تهذيب النفس، وترجمة الأقوال إلى أفعال. والسلوك الذي يخضع للتهذيب، والكلام الذي يتوافق مع مبادئ الطريق القويم، هما جوهر الطقوس.

إن أداء الطقوس هو الذي يضفي على الفرد صفة «الإنسانية» أو «التمدن»، ويميزه عن الحيوان:

> يستطيع الببغاء الكلام، لكنه طائر لا أكثر، ويستطيع القرد الكلام، لكنه حيوان لا أكثر. إذا لم يلتزم الإنسان بقواعد الآداب الطقسية، فما الذي يفرق بينه وبين الحيوان؟ ولكن إن كان البشر مثل الحيوانات، وفي حالة غياب الآداب الطقسية، فقد يحظى الأب والابن بنفس الرفيقة. لذا، عندما ظهر الحكماء، وضعوا قواعدَ الآداب الطقسية من أجل توجيه الأفراد وجعلهم، من خلال الالتزام بها، قادرين على تمييز أنفسهم عن الحيوانات.

تقدم الطقوس توجيهًا للفرد في علاقاته المتشعبة مع الآخرين، ما يجعل انسجام المجتمع أمرًا ممكنًا. فالأب، عند ممارسته للطقوس الصحيحة، يتصرف كما ينبغي؛ والابن، عند ممارسته للطقوس الصحيحة، يتصرف كما يملي عليه دوره باعتباره ابنًا صالحًا. بهذه الطريقة تساعد الطقوس في توطيد العلاقات الخمسة القياسية على أرض الواقع. يعتقد كونفوشيوس أن النظام الجيد، في بداية أسرة جو، كان قائمًا على هذه العلاقات الخمسة التي هي أساس أي نظام سياسي اجتماعي رشيد. وإلى ذلك يشير «كتاب الطقوس»، فيقول: «الحاكم والمحكوم، والأب والابن، والزوج والزوجة، والأخ الأكبر والأخ الأصغر، والصديق وصديقه؛ تلك العلاقات الخمسة هي جوهر نظام العالم.»

يبدأ الفرد منذ صغره، من خلال المراسم العائلية، تعلُّم كيفية توقير الأجداد، والحداد على الموتى، والاحتفال بالتحولات المهمة الحياتية، مثل ارتداء القبعات — وهو احتفال يُعقد عند الوصول إلى مرحلة البلوغ — والزواج. كما يتعرف على عدد وأنواع الأوعية الطقسية التي يستخدمها في تقديم القرابين لجدِّه، وأصناف الملابس التي يرتديها، والصلوات التي يتلوها، والأطعمة التي يتناولها في أثناء فترات الحداد. ويُحذَّر من ارتداء أدوات الزينة الأرجوانية أو البنفسجية، أو استخدام اللون الأحمر أو البرتقالي المائل للأحمر في الثياب غير الرسمية، أو الغفلة عن ارتداء قبعة سوداء في زيارات التعزية. لكن لا تقتصر الممارسات الطقسية، بالنسبة لكونفوشيوس، على ما نعرِّفه بالمناسبات الدينية أو الاحتفالية؛ فهو يرى أن جميع مظاهر الحياة، حتى العادية منها، يحكمها نظام من الطقوس. فالتقاليد والتوقعات الطقسية تحدِّد كيفية تناول الطعام، والحديث مع الآخرين، وتحية الزائرين، وارتداء الملابس، والتصرف في السياق العام والخاص. لذا نجد «كتاب الطقوس» ينص على منهيات الطعام:

> لا تكوِّر الأرز، ولا تلتهم صنوف الطعام بسرعة، ولا تتناول الحساء بجرعات كبيرة. ولا تُحدِث صخبًا وأنتَ تتناول الطعام، ولا تمضغ العظام بأسنانك، ولا تُعِد قطعة السمك التي كنت تتناولها إلى الصحن، ولا تُلقِ بالعظام إلى الكلاب، ولا تخطف ما ترغب في تناوله من طعام. ولا تُباعِد بين حبات الأرز لتبرد، ولا تستخدم عيدان الأكل في تناول الدُّخن. ولا تلتهم حساء الخضراوات بجرعات كبيرة، ولا تُضِف إليه التوابل، ولا تُخلِّل أسنانك، ولا تتناول الصلصات بجرعات كبيرة.

قد تبدو هذه المنهيات عديمة الأهمية بالنسبة لكثير من الغربيين، أو قد تبدو مجرد سلوكيات أو آداب لا علاقة لها بالتربية الأخلاقية. لكن لا شك في أن كونفوشيوس اعتبرها طقوسًا لو أدَّاها المرء بالشكل الصحيح فسيقوِّي من وازع الفضيلة الحقَّة داخله، ويساهم في ترجمته إلى أفعال ملموسة، فقال: «إن القوة التحويلية والتوجيهية للطقوس لا تكاد تُلحظ؛ فهي تَئِد الانحراف في مهده، وتدفع الفرد يوميًّا إلى الاقتراب من كل ما هو خير، والابتعاد عن كل ما هو شر، دون أن يكون مدركًا لذلك.»

بالتأكيد، لا يكون للطقوس هذا الأثر «التوجيهي التحويلي» إلا إذا أداها المرء بإخلاص تام. كان المُعلم يخشى أن ينظر تلاميذه إلى الممارسات الطقسية على أنها مجرد سلوكيات أو حركات خالية من المعنى. ومن أجل أن يتحقق المغزى الحقيقي للطقوس، لا بد أن يمتزج أداؤها بالمشاعر الملائمة: «عندما تؤدَّى الطقوس دون تعظيم، وتُقام مراسم الحداد دون حزن، فهذا ما لا أطيق رؤيته!» (٣: ٢٦). فيجب أن يقترن تقديم قرابين الخمر والطعام للأجداد بمشاعر التبجيل والمودة، وأن يقترن الانحناء للأكبر سنًّا بمشاعر الاحترام، وأن يقترن الكلام المهذب وآداب الأكل والملبس بمشاعر اللطف والكياسة تجاه الآخرين. على هذا المنوال تصير الممارساتُ الطقسية الأدواتِ التي يعبِّر بها المرء عن أكثر صفاته إنسانيةً. كما تتوحد من خلالها مشاعره الداخلية وسلوكياته الظاهرة.

تبدو الممارسات الطقسية، في تعاليم كتاب «المختارات»، وسيلة يُفصِح بها المرء عن إنسانيته، وفي الوقت نفسه يزرع بها في داخله تلك الصفات التي تفرق بينه وبين الحيوان. فعند تقديم القرابين يعزِّز المرء مشاعر توقير الأسلاف، وعند انحنائه للأكبر سنًّا يقوِّي مشاعر احترام الكبار، وعند التزامه بآداب الكلام والملبس والمأكل يزكِّي مشاعر اللطف والكياسة تجاه الآخرين. فالممارسة المادية للطقوس، بالنسبة لكونفوشيوس، تغرس في المُمارِس تلك الانفعالات والمشاعر المرتبطة بها. هذا الانغماس في الطقوس، الذي ينادي به كونفوشيوس عبر كتاب «المختارات»، يعوِّد ظاهر المرء على السلوك الاجتماعي القياسي القويم، الذي يتولى بدوره مسئولية توجيه بواعثه الأخلاقية وإعادة تشكيلها. سُئل المعلم، ذات مرة، عن كُنه الفضيلة الحقَّة، وأجاب ببساطة: «لا تنظر إلى ما تنهى عنه الطقوس، ولا تستمع إلى ما تنهى عنه الطقوس، ولا تتحدث بما تنهى عنه الطقوس، ولا تفعل ما تنهى عنه الطقوس» (١٢: ١).

ترتبط الطقوس، عند كونفوشيوس، ارتباطًا وثيقًا بالموسيقى. كان القدماء قد انتبهوا منذ قديم الأزل إلى قدرة الموسيقى على التشجيع على السلوك الأخلاقي. وإلى هذا المعنى يشير «كتاب الطقوس»، فيقول: «وجد الحكماء لذة في الموسيقى، ورأَوا أنه يمكن

استخدامها في غرس الخير في قلوب العباد. ولما كان للموسيقى أثر بالغ على الفرد، وكانت تغيِّر من سلوكه وعاداته؛ أقرَّها الملوك القدماء كإحدى مواد التعليم.» لهذا السبب أكَّد كونفوشيوس على ضرورة دراسة أتباعه للموسيقى — أو على نحو أدق، أنواع معينة من الموسيقى التي يعتقد أنها تشجع على الترقي الأخلاقي — باعتبارها جزءًا أساسيًّا من مصفوفة طقوس الماضي. وهو يوصي بموسيقى شاو بشكل خاص (أي: موسيقى البلاط للملك الحكيم شون)، مشيرًا إلى أثرها البالغ حتى عليه شخصيًّا (٣: ٢٥، ٧: ١٤، ١٥: ١١). وفي العظة البسيطة الآتية لأتباعه، يوجز كونفوشيوس بصورة مناسبة أهميةَ الموسيقى، وارتباطها الوثيق بالطقوس في التعاليم الكونفوشيوسية، فيقول: «استمِدوا الإلهام من «كتاب القصائد»، وأدوا حقوق ما عليكم بالطقوس، وهذبوا أنفسكم بالموسيقى» (٨: ٨).

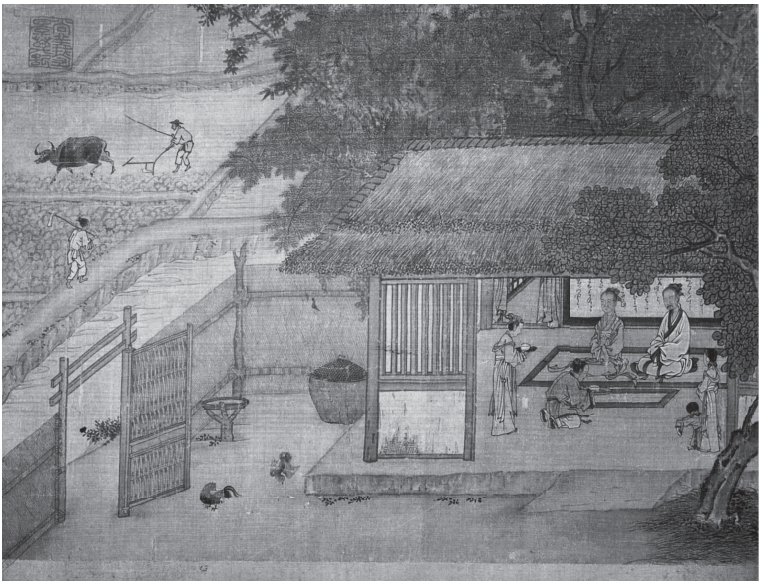
## (٥) العائلة هي بوتقة الفضيلة

تزوِّد العائلة أفرادها بالملبس والمسكن، لكن وظيفتها الأهم، في تعاليم الكونفوشيوسية، هي وضعهم على طريق الفضيلة. فالعائلة هي الصورة المصغَّرة للمجتمع، ومكان تعلم العلاقات الإنسانية والمعايير الحاكمة لها. فمن خلال العائلة يتعلم الفرد على نحو مثالي قيمًا وممارسات من شأنها أن توجِد مجتمعًا كونفوشيوسيًّا متناغمًا، مثل الطاعة والاحترام لصاحب السلطة، والتبجيل للأكبر سنًّا، والعطف والرفق بالصغار والعَجَزة، وما إلى ذلك.

تتحدث الفقرة الثانية من كتاب «المختارات» عن الدور الجوهري للعائلة في تشكيل أخلاق الفرد، ودعم إنشاء نظام سياسي واجتماعي يحل فيه الاستقرار والسلام. يعلِّق يو تسي في مقام توضيح آراء معلِّمه:

> يندر أن تجد شخصًا بارًّا بأبويه وإخوته يميل في الوقت نفسه إلى عصيان أوامر مَن هم أعلى منه مقامًا. ولا وجود على الإطلاق لشخص يكره معارضة الأعلى مقامًا وفي الوقت نفسه يحب إثارة الفتنة. فالإنسان الكامل الفضيلة يهتم بالأصول. وما إن ينجح في إرساء الأصول، حتى يتضح الطريق الحق أمامه. أليست طاعة الوالدين ومراعاة حقوق الإخوة أصل الفضيلة الحقَّة؟ (١: ٢)

هكذا تبدأ تربية الفرد الأخلاقية من العائلة. فهناك يتعرف على مفاهيم بر الوالدين، والاحترام الأخوي، وتبجيل الأكبر سنًّا، كما يلم باصطلاحات الآداب الطقسية. بعد ذلك يطبِّق الفرد الدروس التي تعلمها هنا في العالم الخارجي مباشرة. فيطيع الابن الصالح



شكل ٢-٢: نسخة (تعود ربما للقرن الرابع عشر) من لوحةٍ رسمها لي قونج لين (١٠٤١–١١٠٦ تقريبًا)، لابنٍ بارٍّ ينحني أمام أبوَيه احترامًا لهما.

أميره، ويحترم الأخ الصغير الصالح الأكبر سنًّا منه، وتخضع الزوجة والبنت الصالحة للرجال بطبيعة الحال. والعبء، على هذا المنوال، الملقى على عاتق العائلة فيما يتعلق بتوفير بيئة أخلاقية سوية لأفرادها؛ كبير؛ لأن الابن الشقي — الذي يعصي أوامر كبار القرية أو الأمير — لا يجلب العار على نفسه فحسب، وإنما على أسرته بكاملها، ولا سيما أبوه وأمه. ففشل الابن من فشل أبويه؛ فهما لم يغرسا فيه الدافع الأخلاقي والوعي بالآداب، والمجتمع هو مَن يتحمل العواقب.

إن طاعة الوالدين من أهم الفضائل التي يجب أن يتعلمها الفرد في عائلته. وجوهر طاعة الوالدين هو طاعة السلطة الأبوية؛ فيحترم الفرد رغباتهما، ويسهر على راحتهما. يلخص «كتاب الطقوس» المسئوليات المرتبطة بهذه الفضيلة الجوهرية فيما يأتي:

> يسعى الابن الصالح من مساعدته لأبويه الكهلين إلى أن يُدخِل السرور على قلبيهما، وألا يعصي لهما أمرًا، وأن يقرَّ آذانهما وأعينهما، ويجلب لهما الراحة

> في غرفة نومهما، وأن يزودهما عن طِيب خاطر بكل ما يحتاجان إليه من طعام وشراب، هذا هو الابن البار حتى نهاية الحياة. ولا أعني بـ «نهاية الحياة» موت أبويه، بل موته هو نفسه. وعلى هذا، فإنه سيُحب ما يحبه أبواه، وسيوقِّر ما يوقِّرانه. وسيقدِّم المعاملة نفسها لكل ما يملكانه حتى الكلاب والخيل، بل الأفضل منها لذوي الحظوة عندهما.

ولا تنتهي التزامات الابن تجاه أبويه، في التفكير الكونفوشيوسي، بموتهما. فالبرُّ الحقيقي هو أن يتصرف الابن طوال حياته مثلما أراد له أبواه، وألا يجلب العار على اسم عائلته الشريف:

> إذا نوى الابن فعل الخير، ينبغي أن يفكر أنه يحافظ على سمعة أبويه الطيبة بهذه الطريقة، على الرغم من وفاتهما، ثم يضع نيته قيد التنفيذ. وإذا نوى فعل الشر، ينبغي أن يفكر أنه يلطخ سمعة أبويه الحسنة بهذه الطريقة، ويمتنع عما كان مُقدِمًا عليه.

ولا يتجلى احترام الابن لأبويه في شبكة العلاقات العائلية فحسب، بل يتحقق في الشبكة الكبرى من العلاقات الاجتماعية في صورة سلوك قويم نافع.

وما قيل في شأن الطقوس بشكل عام ينطبق بشكل مماثل على بر الوالدين على وجه الخصوص؛ إن المشاعر خلف هذا مناطُ الأمر وجوهره. وقد كررت التعاليم الكونفوشيوسية هذه الرسالة مرةً تلو الأخرى، كما فعل المُعلم في إجابته المقصودة عن سؤال تلميذه تسي يو بشأن بر الوالدين: «في هذه الأيام يَقصُر الناس مفهوم بر الوالدين على تزويدهما بالطعام والشراب. لكن ألَا يزود المرء كلابه وخيله بالطعام والشراب؟ إذا غاب التوقير، فما الفارق إذَن؟» (٢: ٧). وكما نبَّه كونفوشيوس في الممارسات الطقسية، ينبِّه هنا على ضرورة أن يكون بر الابن بوالديه تعبيرًا صادقًا عن مشاعره الداخلية الحقيقية.

هكذا تؤدي العائلة، في الفكر الكونفوشيوسي، دورًا مركزيًّا في المحافظة على النظام السياسي الاجتماعي الصيني؛ إذ يتعرَّف الطفل داخل العائلة على المسلمات والقيم السائدة في المجتمع الصيني. فمِن العائلة يتعلم الطفل أن للعالم تسلسلًا هرميًّا بطبيعة الحال، وأن التسلسل الهرمي يعمل بكفاءة عند وجود اختلافات محددة في المكانة وأدوار واضحة لكل فرد، وأن لكل مكانة مسئوليات قياسية معينة (مثل قواعد السلوك الخاصة بكون الفرد ابنًا صالحًا أو بنتًا صالحة)، وأن الشخص الصالح، العالق في هذه الشبكة الهرمية،

هو الذي يؤدي المسئوليات المرتبطة بمكانته، وأن تناغم الكل ينجم عن وفاء كل شخص داخل هذه المنظومة الهرمية بما يُملي عليه دوره المحدد من واجبات.

الفصل الثالث

# الحُكم في التعاليم الكونفوشيوسية

سأل جي كانج تسي [الحاكم الفعلي لكن غير الشرعي لدولة لو] كونفوشيوس عن أصول الحكم الصحيح. وأجاب كونفوشيوس: «سياسة الرعية تعني سياسة النفس. فإذا صلح الحاكم، فكيف تجرؤ رعيته على الفساد؟» (١٢: ١٧)

## (١) الحاكم القدوة

الهدف من تهذيب النفس هو استقامة الفرد. لكن هذه الاستقامة، كما يوضح التعليق السابق، ليست غاية في حد ذاتها على الإطلاق. يعتقد كونفوشيوس أن استقامة الفرد تَنتج عنها استقامة الآخرين، ما يمكن أن يؤدي إلى تغيُّر المجتمع قاطبةً من الناحية الأخلاقية للأفضل، مثلما تنتشر الأمواج عند إلقاء حجر في الماء. لهذا كان لوجود القدوة الأخلاقية أهمية بالغة في التعاليم الكونفوشيوسية، ولهذا كرَّس كونفوشيوس وقتًا طويلًا لبيان كيف يكون الشخص مستقيمًا صالحًا، كامل الفضيلة. فالتناغم الاجتماعي يتحقق بصورة أقل من خلال أجهزة الحكم، مقارنةً بما تحققه القدوات الأخلاقية. وعلى رأس القدوات الأخلاقية، من الناحية المثالية على الأقل، يجلس الحاكم الذي يصبح مثالًا للجميع بالتزامه الشديد بالاستقامة.

لدى الحاكم الكونفوشيوسي فضيلة داخلية (دي). وتترك هذه الفضيلة الداخلية تأثيرًا أخلاقيًّا وروحيًّا على الرعية. فتنجذب الرعية لها وللحاكم. يعقد كونفوشيوس مقارنة مع الطبيعة ليزيد الأمر إيضاحًا، فيقول: «الحاكم الذي يحكم بموجب الفضيلة يشبه النجم القطبي؛ إذ يظل في مكانه، في حين تحوم حوله كل النجوم الأخرى» (٢: ١). إذن من الواضح أن الرعية تذعن للحاكم الكونفوشيوسي الصالح، لا لقوته القهرية، وإنما لسلطته الأخلاقية الموثوقة الثابتة التي تسطع على أرجاء المملكة. وتَقدر هذه السلطة

الأخلاقية على توجيه حركات الآخرين وإرشادهم إلى سبيل الحق. هذه الفكرة المتعلقة بتعليم الرعية وإرشادها عَبر القدوة الحسنة تتخلل فقرات كتاب «المختارات»، بالإضافة إلى النصوص الكونفوشيوسية الكلاسيكية الأخرى، إنها في الحقيقة إحدى السمات المميزة للفلسفة السياسية الكونفوشيوسية.

يتعرض جي كانج تسي، المذكور سابقًا، لمسألة الحكم في عدد من المناسبات، منها: «سأل جي كانج تسي كونفوشيوس عن الحكم الصحيح، فقال: «لو أنني قتلت الضالين عن طريق الحق، وتقربت من المعتصمين به. فما رأيك في ذلك؟»» أجاب كونفوشيوس دون أن يظهر بادرة ضجر أو حتى ازدراء من الغاصب للسلطة جي كانج تسي، وقال: «ما حاجتك للقتل عند ممارسة السياسة؟ إذا أردت الخير، فستريد الرعية الخير. إن طبيعة الرجل الكامل الفضيلة تشبه الريح، في حين تشبه طبيعةُ الرجل الوضيع العشب. والعشب ينحني عندما تهب الريح عليه» (١٢: ١٩). لم يفهم جي كانج تسي التشبيه. إن الحكم الظالم الذي يستخدم العقاب والقوة الجسدية عاجزٌ، وهو مثال لـ «الحكم الغاشم» في فكر كونفوشيوس. القيادة الأخلاقية هي أساس الحكم الرشيد. والصلاح يولِّد الصلاح. إن تشبيه الريح والعشب الذي أنهى حوار جي كانج تسي مع كونفوشيوس من أشهر التشبيهات في التقليد الصيني. فالرعية سريعة التأثر بالنموذج الصالح الذي يطرحه حاكمها. وتأثُّر الرعية بمثال حاكمها مشار إليه بأنه أمرٌ «طبيعي» تمامًا، كما ينحني العشب بقوة الريح. ولا بد من الانتباه إلى حقيقة أنه إذا كان الحاكم الصالح سيرشد الرعية إلى الصلاح، فإن الحاكم الطالح سيقودهم إلى الضلال. وعلى هذا، يشكِّل الحاكم الطالح، في التقليد الكونفوشيوسي، خطرًا جسيمًا على النظام الاجتماعي الأخلاقي بأكمله.

آمن كونفوشيوس إيمانًا بالغًا بتأثير الفضيلة الإيجابي، وفي قدرتها على جذب الآخرين لها، لدرجة أنه عندما عبَّر عن رغبته في الإقامة بين القبائل الهمجية التسعة في الشرق، وسئل: «لكن كيف ستطيق جلافتهم؟» أجاب بلا اكتراث: «لو أقام بينهم رجل كامل الفضيلة فستلين طباعهم» (٩: ١٤). فمع القيادة الصالحة الرشيدة يصير حتى «الهمج» صالحين.

الحاكم الصالح، كما أخبر كونفوشيوس جي كانج تسي، ببساطة يحب الخير. ولا بد أن يتحلى بالاستقامة التي يريد رؤيتها في رعاياه. وعلى العكس من ذلك، إذا عمَّ الاضطرابُ البلادَ، فالأحرى بالحاكم أن ينظر إلى نفسه أولًا، ويرى أن اللوم يقع عليه: كان جي كانج تسي يواجه مشكلة مع اللصوص. فسأل كونفوشيوس عما يفعل بشأنهم. فأجاب:

«إذا تحررت من الطمع، فلن يُقدِم اللصوص على السرقة، ولو كوفئوا على ذلك» (١٢: ١٨). إذا انتشرت السرقة في دولة لو، فإن المسئولية تقع على جي كانج تسي، كما زعم كونفوشيوس. فالرعية، في النهاية، تتعلم الأخلاق من حاكمها. فإذا كان الحاكم صالحًا غير جشِع، فستكون الرعية صالحة غير جشعة. وما دام الأمر على ذلك الحال فلن يكون لدى الرعية باعث يدفعها إلى السرقة. لذا، سيجلب الحاكم التناغم الكونفوشيوسي إلى دولته ورعيته إن كان هو نفسه خاليًا من الطمع.

إذا كان الحُكم الرشيد يعتمد على القدوة الحسنة، فالحاكم ملزَم بتعيين الأفراد الذين لديهم من الأخلاق الحميدة ما يؤهلهم للعمل في الخدمة العامة. إن اختيار الرجال الصالحين أمر جوهري: «سأل الحاكم آي كونفوشيوس: «ما الذي يجب أن أفعله لأكسب ولاء العامة؟» أجاب المُعلم: «أعلِ من شأن المخلص، وحقِّر المخادع، وستمنحك الرعية ولاءها؛ وأعلِ من شأن المخادع، وحقِّر المخلص، وستعصيك الرعية»» (٢: ١٩). تُناقش هذه الفقرة فكرة مألوفة، وهي قوة القدوة الجيدة، تلك القوة التي تمارسها الريح العاتية على شفرات العُشب، فتجبرها على الخضوع لها. وبالمثل، الرجلُ الأمين في منصبه سيشجِّع مَن تحت إمرته على التحلي بالاستقامة. لكن الفقرة تتحدث عن نقطة أخرى ذات صلة بالموضوع. إن اختار الحاكم موظفيه بعدل، إن تجنب غير المؤهلين والفاسدين، ودعم الصالحين فحسب، فسيكون التزامه بما فيه مصلحة رعيته واضحًا. وعندما ترى الرعيةُ حرصه على رفاهيتها ستستمرُّ في منحه ثقتها ودعمها بدورها.

هذه الثقة، كما يُسهِب كونفوشيوس، هي أساس شرعية الحاكم والدولة:

> سأل تسي قونج عن أساس الحكم. فأجاب المُعلم: «طعام وافر للأفواه، وسلاح كافٍ للمقاتلين، وستمنحك الرعية ثقتها.» قال تسي قونج: «لو أُجبرتَ على الاختيار بين هذه الثلاثة، فما الذي تتخلى عنه أولًا؟» قال: «أتخلى عن توفير السلاح.» أعاد تسي قونج سؤاله: «لو أُجبرتَ على الاختيار بين الأمرين المتبقيَين، فما الذي تتخلى عنه أولًا؟» أجاب: «أتخلى عن توفير الطعام. فمنذ الأزل لم يهرب أحد من الموت، لكن إذا فقدت الرعية ثقتها في الحاكم، فسيخسر كل شيء.» (١٢: ٧)

المراد هو أن الرعية التي تثق في حاكمها، بعد أن رأت أنه يجعل مصلحتها فوق كل شيء آخر، ستكون على استعداد لتحمل كل أنواع الصعاب. وسيفوز الحاكم بولاء رعيته ودعمها لقاء اهتمامه الصادق برفاهيتها، وإن كانت حياتها نفسها في خطر.

إن الحاكم الصالح الورع رجلٌ كامل الفضيلة مثالي يتصرف دائمًا كما يليق به. وهو نموذج مثالي ينسجم مع قواعد السلوك السليم طوعًا لا كرهًا. ومن خلال تلك القدوة الحسنة الساحرة التي يبديها، يعلِّم رعيته ويرشدها، ويضعها على السبيل القويم. يزعم كونفوشيوس أن الحكم بهذا الشكل لا يحتاج للقوانين والأوامر الملكية والعقوبات؛ أي أدوات الحكم الروتينية. ولا يعني هذا أنها ليست ضرورية بالكلية، لكن يرى المعلم أنه كلما قلَّ الاعتماد عليها — وزاد الاتكال على شخصية الحاكم ووازعه الأخلاقي والتزامه بالطقوس — كان ذلك أفضل. قد تحقق القوانين والعقوبات المفروضة من السلطة العليا نظامًا اجتماعيًّا في الظاهر، لكنها عديمة النفع فيما يتعلق بغرس الحس الأخلاقي في نفوس الرعية، وإرشادهم إلى ما فيه تزكية نفوسهم. كما أنها لا تشجع على روح المجتمعية الحقَّة التي هي التزام متبادل من الرعية لإنشاء مجتمع متناغم. ولعل أفضل تعليقات المعلِّم التي توجز رأيه في أساس الحكم الرشيد هي الآتية:

> إذا حكمتَ العامة بالأوامر الملكية، وضبطتَهم بالعقوبات، فستمنعهم من إثارة المتاعب، لكنك لن تجعلهم يشعرون بالعار مما اقترفَته أيديهم. وإذا حكمتَهم بالفضيلة، وجعلت الطقوس وازعًا ورقيبًا، فستجعلهم يُصلحون من أنفسهم، بالإضافة إلى شعورهم بالعار مما ارتكبوه من متاعب. (٢: ٣)

لا يتحقق إصلاح الفرد ولا التناغم الاجتماعي من التهديد الخارجي، والقهر بواسطة القوانين والعقوبات. إنهما ينبعان من داخل الأفراد، بإلهام من القدوة الحسنة التي يبديها الحاكم، لإعادة إنشاء العلاقات القياسية المرنة التي شكَّلت حياتهم العائلية منذ طفولتهم، في المجتمع والدولة، من خلال ممارسة الطقوس.

فالثقافة والتقليد، بحسب زعم كونفوشيوس هنا، أداتان أكثر فاعلية وتأثيرًا في تشكيل سلوك الأفراد ومُثلهم العُليا، من السياسات القانونية والعقابية. فمن خلال القدوة الحسنة والنموذج الأخلاقي يشجع الحاكم الصالح على إنشاء نظام من الممارسات والقيم المتبادلة، الذي من شأنه تنظيم سلوك الأفراد على نحو فعَّال، والأهم من ذلك ربط كل فرد بالمجتمع ومعاييره. وانتهاك هذه المعايير، وفقًا لكونفوشيوس، له عواقب وخيمة، وطويلة الأمد في بعض الأحيان. فالشخص الذي يستخدم أصابعه بدلًا من عيدان الأكل في تناول السمك الأصفر، أو يسب أباه العجوز على الملأ، أو يرتدي ثيابًا فاخرة في فترة الحداد على أحد أبويه، سيَنعته الآخرون في الغالب بعديم الحياء والفظ. فقد أخفق، على أي حال،

في تعلم ما يجب أن يكون عليه الصيني الحق، وعرَّض نفسه لخطر التهميش من جانب رفاقه القرويين. وحتى لو كانت القوانين الرسمية لا تصدر غرامات أو عقوبات أخرى على ذلك النوع من «سوء التصرف»، فإن العاقبة ستكون وخيمة. لهذا يثق كونفوشيوس في أن المجتمع الذي تحكمه الثقافة المشتركة لن يسارع أفراده في تجاوز حدود السلوك المتعارف عليه، وسيكون لديهم شعور قوي بالإحراج.

عندما يقود الحاكم رعيَّته بالطقوس، فإنه يتبنى دور حامل لواء الثقافة، ما يساهم في تعزيز شرعيته، كما أنه يؤدي دور المعلم في الوقت نفسه، ويضرب المثل بنفسه فيما يتعلق بالمعتقدات والممارسات التي يريد لرعيته أن يتبنَّوها. وفي نقاشات كونفوشيوس مع تلاميذه أدلة متكررة على اعتقاده بفاعلية الحكم بالطقوس: «قال المعلم: «إذا كان الأمير قادرًا على حكم الدولة من خلال الالتزام بالطقوس والتواضع، فلن يجد مشقة في الحكم. وإذا كان غير قادر على حكم الدولة بالطقوس والتواضع، فما نفع الطقوس؟»» (٤: ١٣). تصبح الطقوس ذات فاعلية إذا مارسها الحاكم بدافع التواضع أو التعظيم فحسب. هذا الشعور هو ما يضفي على أدائها المصداقية، ويمنحه تلك القوة لإرشاد الرعية و«إصلاحهم» (٢: ٣).

سيكون من الخطأ الاعتقادُ أن كونفوشيوس لا يرى مكانًا للقانون والعقاب في الحكم. فرغم أنه يدعو إلى الحكم بالفضيلة والطقوس، فإنه يعتبر قانون العقوبات جزءًا روتينيًّا من أدوات الحكم. فنراه يصف الشخص الكامل الفضيلة، على سبيل المثال، بأنه «يقدِّر القانون»، بخلاف الرجل الوضيع الذي «يقدِّر التساهل» (٤: ١١). وفي إحدى حواراته مع تسي لو، يقول: «إن لم تزدهر الطقوس والموسيقى، فلن تتناسب العقوبات والجزاءات القانونية مع الجرائم، وإن لم تتناسبا مع الجرائم، فلن يعرف الناس كيف يتصرفون» (١٣: ٣). في الحقيقة، يتحدث «كتاب التاريخ» و«كتاب القصائد»، اللذان يعتز بهما كونفوشيوس غاية الاعتزاز، عن التطبيق الصحيح لحكام الأسرة تشو الأوائل للقوانين والعقوبات (على سبيل المثال، «توجيهات مرسلة إلى الأمير كانج»). ويغلب على الظن أن كونفوشيوس يُدرك أنه لا مفر من الاستعانة من وقت لآخر بالقوانين والعقوبات من أجل المحافظة على النظام الاجتماعي. ومع ذلك من الواضح أنه يفضِّل تقليل استخدامهما قدر الإمكان. وعندما أشار المعلِّم: «عند الاستماع للقضايا القانونية، فأنا مِثل غيري» (١٢: ١٣)؛ كان ينص على مبدأ رئيسي في التعاليم الكونفوشيوسية، وهو أنه كلما قلَّ اعتماد الحكم على القوانين كان أفضل.

إن صورة الحاكم المثالي المتجلية في كتاب «المختارات» هي لرجل يفيض ورعُه إلى الخارج، فيصبح قوة أخلاقية جذابة ومؤثرة، تدفع الآخرين إلى التحلي بالفضيلة الحقَّة وممارسة الآداب الطقسية، مما يُحدِث التناغم الاجتماعي. ومن سمات هذه القوة أنها غير قهرية، وأن تأثيراتها تبدو طبيعية، كما ينحني العشب في اتجاه الريح العاتية. وعلى هذا، فالحاكم المثالي ليس بحاجة إلى بذل جهد: «قال المعلم: «ألم يحكم شون بلا جهد؟! ما الذي فعله؟ جلس على عرشه بوقار، وولَّى وجهه شطر الجنوب، لا أكثر ولا أقل»» (١٥: ٥). يفهم الشارحون من هذه الفقرة أن ورع شون الملك الحكيم كان عظيمًا فيَّاضًا، فتمكَّن من إصلاح رعيته بلا أي جهد يُذكَر، وبلا أي إجراءات، وفي هذا تكرار لفحوى الفقرة (٢: ١)، حيث شبَّه كونفوشيوس الحاكم بالنجم القطبي الذي «يظل في مكانه، في حين تحوم حوله كل النجوم الأخرى». ويستخدم التاويون وصف «بلا جهد» للإفادة أن «الجهد» أو «الكد» لا بد أن يحدث عفويًّا؛ أي عن غير عمد، وعلى نحو لا يتعارض مع السير الطبيعي للأمور. ويميز الشارحون استخدام كونفوشيوس لتعبير «بلا جهد» هنا بإعطائه أهمية أخلاقية، موضحين أنه لم يكن من الممكن تحقُّق الأمر في حالة شون لولا ورعه الداخلي الذي كان شديدًا على نحو استثنائي. بعبارة أخرى، إن تعبير «بلا جهد» هو نتيجة مباشرة لحالته الأخلاقية. لكن يجب أن نتذكر أيضًا أن وصف «بلا جهد» في شئون الحكم اليومية الملموسة لم يكن ممكنًا في حالة شون لولا صلاحه وشفقته على رعيته، اللذان دفعاه إلى اختيار الموظفين الصالحين والمستقيمين، من أمثال قاو ياو، لمباشرة إدارة الحكم (١٢: ٢٢).

هذا يعني أن الحاكم الجيد لا بد أن لديه قدرة كبيرة في الحكم على الأشخاص، ويختار موظفيه الذين يشاركونه اعتصامه بالمبادئ الكونفوشيوسية، وحرصه على رفاهية رعيته. ومن هنا نفطن إلى السبب الذي جعل اختبار الخدمة المدنية الصينية يكتسب الأهمية التي حازها لأكثر من ألفَي عام، بدايةً من القرن الثاني قبل الميلاد.

## (٢) الحكومة ورفاهية الشعب

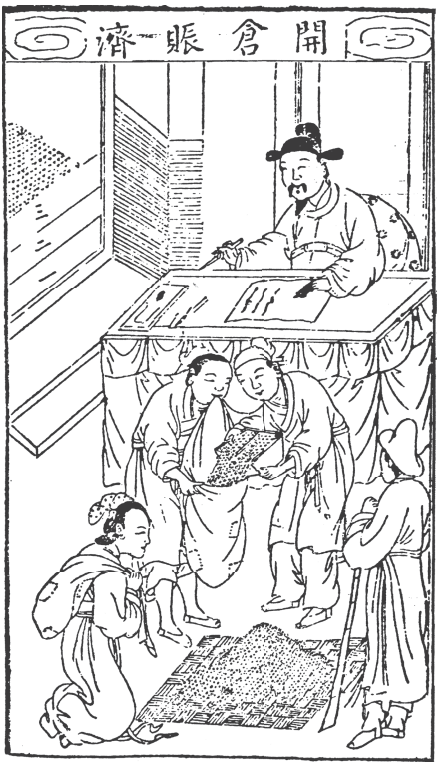
إن رفاهية الشعب، في نظر الفلسفة الكونفوشيوسية، إذَن تعتمد بشكل كبير على أخلاق الحاكم الحميدة. فهو يتقاسم وموظفوه المُعيَّنون من قِبَله مسئوليةَ ترجمة إحسانه إلى أفعال في إدارة شئون المملكة. ومِثل الحاكم المثالي، يُتوقع من الموظف المثالي أن يكون صالحًا بدوره؛ فهو واسع المعرفة، ويتوق لأن يصبح كامل الفضيلة نظرًا لخضوعه لعملية

تهذيب النفس. في الحقيقة، لقد رأينا أن كتاب «المختارات»، ولو بصورة جزئية، عبارة عن محاولة من المعلم لتعليم تلاميذه كيفية التحلي بالأخلاق، على أمل أن ينجحوا حيث فشل هو؛ أي الحصول على منصب حكومي. وحدهم الصالحون، بحسب اعتقاد كونفوشيوس، سيصبحون موظفين صالحين، والموظفون الصالحون سيجعلون الحكومة صالحة.

الموظف الصالح ليس فقط شخصًا يمتلك مهارة ما أو يؤدي وظيفة محددة. في الواقع، إن تعليق كونفوشيوس الموجز، «الرجل الكامل الفضيلة ليس مثل الأداة» (٢: ١٢)، يدعم هذا المفهوم. إن التعليق التقليدي على هذه الفقرة من قِبَل هي يان (الذي نشط في القرن الثالث قبل الميلاد) يقول: «بالنسبة للأدوات، فإن كلًّا منها ذو فائدة محدودة. أما الرجل الكامل الفضيلة، فلا يوجد شيء لا يستطيع فعله.» إن السبب وراء كونه كذلك هو أنه يجسد الفضيلة. وفي تجسيده الفضيلة، يبدي شفقة وإحسانًا لا حدود لهما، ويوجه جهوده على نحو دائم لمساعدة الآخرين. وهو — من خلال مهاراته الكبيرة في التعاطف — مؤهل للتعامل مع نطاق كبير من الأمور التي تواجه الدولة والمجتمع. وهذا لا يعني أنه قد لا يكون خبيرًا على نحو خاص في مجالات معينة، مثل إدارة الري أو الضرائب أو أساليب الإدارة، بل يعني أن تلك المهارات المتخصصة ليست هي التي تجعله موظفًا صالحًا. إن الذي يجعله موظفًا صالحًا هو استعداده لتحسين أحوال الناس، وتلبيته احتياجاتهم كلما ظهرت.

تُلزِم التعاليمُ الكونفوشيوسية الرجلَ الكامل الفضيلة بخدمة الحكومة، ومساعدة الحاكم في نشر طريق الحق في أرجاء الدولة. فالفضيلة الحقَّة، على أي حال، تتمثل في خدمة الآخرين وإصلاحهم. لكن هناك أوقاتًا، وفقًا لكونفوشيوس، يحق فيها للرجل الكامل الفضيلة أن يرفض العمل في الحكومة. فقد علَّق كونفوشيوس على استقالة وزير في دولة وي، يُسمَّى تشيو بو يو، من منصبه في ٥٥٩ قبل الميلاد قائلًا: «كان تشيو بو يو رجلًا كامل الفضيلة حقًّا! عندما عمَّت مبادئ الطريق الحق الدولةَ، عَمِل في الحكومة، وعندما لم تَسُد، طوى مبادئه وحفظها في قلبه» (١٥: ٧). وإلى ذلك يشير المعلم، لكن بطريقة أكثر تجريدًا، فيقول: «عندما يسود الطريق الحق العالمَ، أَظهِر نفسك، وعندما لا يسود، اختفِ» (٨: ١٣).

تبدو تعليقات كهذه متعارضة مع الفكرة المتكررة في كتاب «المختارات»؛ أن مسئولية الرجل الكامل الفضيلة هي إصلاح المجتمع العاصي، وإعادة توجيهه إلى طريق الحق. فكيف يسمح كونفوشيوس للرجل الكامل الفضيلة أن «يختفي» حيث تكون الحاجة ماسَّة إلى ظهوره؟ تذكَّرْ أيضًا أن كونفوشيوس كان يعيش في وقت لا يسود فيه بالتأكيد




شكل ٣-١: صورة مطبوعة على الخشب لمسئول يسعى من أجل رفاهية رعاياه، مستجيبًا لحسه الداخلي بالواجب وفقًا للتعاليم الكونفوشيوسية. يقول التعليق على الصورة: «افتح المخازن، وفرِّج كُرَب المكروبين.» مأخوذة من «مختارات من الصور المطبوعة على الخشب، المأخوذة من الأدب الكلاسيكي الصيني»، تحرير فو شيهوا (١٩٨١).

الطريق الحق، ومع ذلك، كان ينتظر بتلهفٍ «العرض المناسب» (٩: ١٣)، كما رأينا في حديثه مع تسي قونج في السابق (ارجع للفصل الأول). فهو لم يشكَّ أبدًا في قدرته على وضع أي حاكم ومجتمع جاهل على الطريق الحق، لو مُنح الفرصة لذلك: «قال المعلم: «لو أن رجلًا يقبل استخدامي لمدة اثنَي عشر شهرًا، فسأضع الأمور في نصابها، وفي غضون ثلاث سنوات سأحقق نجاحًا كبيرًا»» (١٣: ١٠). مِن هذا يتضح أن خدمة الحاكم أمرٌ لا بد منه بالنسبة للرجل الكامل الفضيلة. لكن في الفقرات المماثلة لهذه يبدو أن المعلم

يحذر أتباعه، مشيرًا إلى أن الدولة وحاكمها قد يكونان من حين لآخر فاسدَين، ولا أمل في صلاحهما، أي: لا يستجيبان ببساطة للقدوة الحسنة التي يقدمها الرجل الكامل الفضيلة. في تلك الدولة، لا يملك الرجل الكامل الفضيلة الفرصةَ أو الإذن بالتصرف وفقًا لمبادئه. وفي الحقيقة، الإصرار على ذلك سيجلب عليه غضب الحاكم، وسيُنزِل به أشد العذاب. فالأحرى بالرجل الكامل الفضيلة عندما يواجه حاكمًا معاديًا للإصلاح الأخلاقي أن «يطوي مبادئه ويحفظها في قلبه».

ورغم أن الحكم الرشيد في الفكر الكونفوشيوسي يعتمد بشكل كبير على فضيلة الحاكم، وأولئك الذين يعيِّنهم لمعاونته، فإن تعاليم المعلم لم تعطِ الكثير من المعلومات حول خطط تنظيم الحكومة، أو الفصل بين القُوى الحاكمة — كالذي يجده المرء، على سبيل المثال، في الدستور الأمريكي — أو تتحدث عن إجراءات أو سياسات معينة لا بد للحكومة من تبنِّيها. فالمعلم يفترض أن الحاكم الصالح سيتصرف بطريقة صحيحة، وسيتخذ الخطوات المناسبة للوفاء باحتياجات رعاياه بدافع الشفقة والإحسان.

ولا يزال بإمكان المرء، رغم ذلك، أن يستنتج بعض المقترحات العامة بشأن السياسات من بعض فقرات كتاب «المختارات». على سبيل المثال، يقول المعلِّم: «على مَن يحكم دولة ذات ألف عربة حربية أن يعالج شئونها بجدية، ويفعل ما يقول، وأن يقتصد في النفقات، ويبذل محبته لمواطنيه، وأن يستخدمهم في الفصول المناسبة فحسب» (١: ٥). فالحاكم، وفقًا لكونفوشيوس، مسئول عن رفاهية رعيته المادية. والحكومة التي لديها كثير من النفقات ستُضطر إلى فرض كثير من الضرائب على رعيتها؛ لذا لا بد أن تُرشِّد الحكومة من نفقاتها، وتدرك العبء الثقيل الذي تتركه الضرائب على العامة. ويجب ألا تستعين بالطبقة العاملة في مشاريع الأشغال العامة في أثناء المواسم الزراعية. فمقاطعة الأنشطة الزراعية لن ينتج عنها سوى تقليل إنتاجياتهم الزراعية، التي هي مصدر رزقهم.

وفي حوار لكونفوشيوس مع تلميذه ران تشيو، أوضح لمَ كانت رفاهية الشعب المادية مسألة في غاية الأهمية بالنسبة للحكومة، فقال:

> سافر المعلِّم إلى وي، وتولى ران تشيو قيادة عربته. علَّق المعلم قائلًا: «إن عدد السكان هنا كبيرٌ جدًّا!» فسأل ران تشيو: «عندما يكون عدد السكان كبيرًا لهذه الدرجة، ما الذي يجب فعله من أجلهم؟» قال المعلم: «إغناؤهم.» قال ران تشيو: «عندما يصبحون أغنياء، ما الذي يجب فعله من أجلهم؟» قال المعلم: «تعليمهم.» (١٣: ٩)

تحمل هذه الفقرة إشارة ضمنية، وهي أن استجابة عامة الشعب للتعليم الأخلاقي تأتي بعد إشباع احتياجاتهم المادية، لا قبله. هذا يعني أن قابلية الشعب للاستجابة للقدوة الحسنة التي يقدِّمها الحاكم تعتمد على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي هو مسئول عنها.

يمدح كونفوشيوس الملك الحكيم الأسطوري، يو، لتكريس نفسه للمشاريع المفيدة للزراعة. فيَصفه قائلًا: «لقد عاش في كوخ متواضع صارفًا كل طاقاته لإنشاء قنوات الصرف والترع. ولا أجد فيه عيبًا» (٨: ٢١). وعندما حاولَت حكومة يو السيطرة على السيول الدائمة، وتحسين عملية ري الحقول، كانت تؤدي دورها المنوط بها بالضبط، وهو تعزيز ازدهار الشعب من الناحية الزراعية بحسب طاقتها (قارن مع ١٤: ٥). جدير بالذكر أن الازدهار الزراعي قد حاز اهتمام الحكام الصينيين منذ فترة طويلة. ففي النقوش الموجودة على العظام المستخدمة في العرافة في عهد أسرة شانج (١٦٠٠–١٠٤٥ قبل الميلاد تقريبًا)، التي تمثِّل أول تاريخ مُدوَّن في الصين، نادرًا ما كان يتوقف حكام الأسرة عن الرقص والصلاة وتقديم القرابين طلبًا لنزول المطر، والحصول على حصاد وفير.

## (٣) تفويض السماء

لم يكن كونفوشيوس هو مبتكر فكرة الحكم بالفضيلة على أي حال. فهي موضوع أساسي تردَّدت أصداؤه في كثير من الوثائق المبكرة لأسرة تشو، التي حُفظت في «كتاب التاريخ».

تُخبر هذه الوثائق عن أسرة شانج التي افتتحت عهدها بنزاهة، من خلال حكام حكماء محسنين. لكن شخصية الحكام تغيَّرت بمرور الوقت، واعتلى العرشَ أناسٌ قد سلَّموا نفوسهم إلى الفُحش والعربدة والفسق. وقد بلغ آخر حكام أسرة شانج، الملك تشو، الغاية التي لا غاية وراءها في الانحراف الأخلاقي، وأسرفت النعوت التي نُعت بها، في الوثائق التاريخية، في ازدرائه. وعندما كان الملك وو، مؤسس مملكة تشو، يحشد قواته لشنِّ هجوم على قوات شانج، قال:

> أصبح تشو، ملك أسرة شانج العظيم، لا يوقِّر السماء ولا أهل الأرض، فأنزل بشعبه الويلات. لقد اعتاد السكرَ والإسراف في الشهوات. وتجرَّأ على ممارسة الاضطهاد الوحشي. وعاقب على نحو ظالم جميعَ أقاربه مع المجرمين. ومنح مناصب الدولة على أساس التوارث. وسعى خلف بناء القصور والأبراج والسرادقات والحواجز والبِرك، وما شابه ذلك من مظاهر السَّرف، على حساب

عامة الشعب. ولقد أحرق وقتل عمَّاله الصالحين والأوفياء. كما بقرَ بطون الحوامل. فاستشاطت السماء غضبًا، وكلَّفت أبي المرحوم وين بأن يُريه عظمة السماء، لكنه كان قد تُوفي قبل إكمال هذه المهمة.

لم يكن الملك تشو رجلًا «صالحًا»؛ لذا لم يكن حاكمًا «صالحًا». وعاش الشعب في ظل حكمه، وفقًا لـ «كتاب التاريخ»، في بؤس تام. ولذا، «هربوا إلى مكان لا يمكن لأحدٍ الوصول إليهم فيه، وبكَوا وتضرعوا للسماء.» رقَّت السماء لحالهم، من شفقتها، وسحبت التفويض الذي كانت قد أعطته للحكام الأوائل من أسرة شانج، ومنحته للأسرة تشو.

في هذا الموضع من «كتاب التاريخ»، ذُكر مفهوم تفويض السماء لأول مرة في التاريخ الصيني. وسيشكِّل تفويض السماء القاعدة الأساسية للأيديولوجية السياسية الصينية — بفضل الحاكم تشو، الورِع الوصي على الملك الصغير تشينج — وذلك من فترة حكم أسرة تشو إلى أوائل القرن العشرين. لكن من المثير للاستغراب أن كونفوشيوس خلال تعاليمه يصر على أن الفضيلة وحدها هي ما يشكِّل الحاكم الصالح، وأنه لم يستخدم مصطلح تفويض السماء في كتاب «المختارات». ربما لم يكن للمصطلح حينها ذلك الرواج الحالي، أو كان له رواج كبير في عصره فافترض ببساطة أن تلاميذه سيفهمون أن معظم نقاشاته معهم تُعد نوعًا من التعليق عليه. على أي حال، ليس ثَمة شك في أن تعاليمه أيَّدت المفاهيم المتضمَّنة في تفويض السماء، ودعمَتها.

إن نظرية تفويض السماء، ظاهريًّا، غاية في البساطة. فهي تعني أن سماءً قلقة، أي مهتمة برفاهية الشعب (ارجع إلى الفصل الأول)، تمنح تفويضًا للمحسنين الورعين الذين يتعهدون، مِثلها، برفاهية الشعب. كانت هذه هي حالة الحكام الأوائل لأسرة شانج وفقًا لوثائق «كتاب التاريخ». ولا بد ألا يهجر هؤلاء الرجال ووارثوهم الفضيلة إذا أرادوا الحفاظ على التفويض. ولو فعلوا ذلك، أي انحرفوا عن طريق الفضيلة، فقد تخلَّوا عن حقهم في الحكم، وبناءً على هذا، تسحبه منهم السماء.

وتجدر الإشارة إلى أن السماء لا تتصرف من تلقاء نفسها، بل تستجيب لرغبات الشعب ومشيئته. فمن خلال «البكاء والتضرع للسماء»، يعبر الأفراد عن عدم رضاهم واستيائهم من الحاكم، ومن الأوضاع السائدة في الدولة. هذا يؤكد على أن السماء قوة مهمة — وسلطة قوية — في الديناميكية السياسية، لكنها أشبه بوكيل ينوب عن مصالح الشعب. تشير عبارة مشهورة من «كتاب التاريخ» إلى تلك النقطة المهمة بدقة، فتقول: «ترى السماءُ بعينَي الشعب، وتسمع بأذنَي الشعب.» عندما تحقق مطلب الشعب، فإنها

لا تفعل ذلك بدافع التعنت أو الدكتاتورية. فهي لا تمنح تفويضها ولا تسحبه بهواها وكما يحلو لها.

ولا بد من التوضيح أنه ليست ثَمة «حتمية» في أمر التفويض. فالحكام يفوزون به عَبر الحكم بالفضيلة والإحسان، ويخسرونه بالتخلي عن الحكم بالفضيلة والإحسان. فلا تتصرف السماء اعتباطًا. وفي «كتاب القصائد» تنبه قصيدة خلفاء الحاكم وين، مؤسس دولة تشو الشهير، أن المحافظة على التفويض أو ضياعه بأيديهم وحدهم، فتقول:

ليس من السهل المحافظة على التفويض،
وقد لا ينتهي به المآل في نسلكم.
أظهِروا سمعتكم الطيبة وأبرِزوها،
وتذكَّروا ما فعلَته السماء بِين [أي: شانج].
وأفعال السماء العالية،
لا صوت لها ولا رائحة.
اتخِذوا قدوتكم الملك وين،
وستثق بكم كل الدول.

إن الرسالة التي حملتها القصيدة قاطعة؛ لا بد أن يكون الحاكم ورعًا حتى يحظى بالتفويض، فإن تخلى عن الورع فسيخسر التفويض. في النهاية، علاقة الحاكم بشعبه ومعاملته له هما ما يحدِّد مصير التفويض لا السماء. وعلى هذا المنوال يتعارض تفويض السماء على نحو واضح مع عقيدة «حق الملوك الإلهي» في أوروبا، حيث يكتسب الملوك شرعيَّتهم مباشرة من الرب الذي يحاسبهم على أفعالهم وحده. ولا يخضعون لإرادة الشعب، بل يتمتعون بسلطة مطلقة.

كانت حادثة غزو تشو لشانج، في منتصف القرن الحادي عشر قبل الميلاد، هي المناسبة التي أفصح فيها حاكم تشو عن مبادئ تفويض السماء للمرة الأولى. لو كانت نظرية التفويض ترويجًا بارعًا لإضفاء الشرعية على غزو تشو لشانج، فإنها يمكن أن تمنح، أيضًا وعلى نفس النحو، الشرعية لغزو الآخرين لدولة تشو. لهذا السبب تُناشد القصائد في «كتاب القصائد»، والوثائق في «كتاب التاريخ»، حكامَ تشو ليكرِّسوا أنفسهم لاتخاذ الفضيلة أساسًا لشرعيتهم. فالتفويض أمر محفوف بالأخطار؛ إذ يمكن الفوز به، ويمكن خسارته.

سيصبح مفهوم تفويض السماء راسخًا، حتى إنه عند دخول شعب المانشو «الهمجيين» الأغراب مدينة بكين في ١٦٤٤، وإعلانهم عن إنشاء دولة تشينج (١٦٤٤–١٩٢٢)؛ كان أول مرسوم يُصدره القادة، في دعوة الشعب الصيني للترحيب بحكم تشينج، هو استحضار روح تفويض السماء ولغته:

> الإمبراطورية ليست ملكًا خاصًّا لأحد. فمن يتصف بالفضيلة يحوزها. والجيش والشعب ليسا ملكية خاصة لأحد. فمن يتصف بالفضيلة يحوز قيادتهما. ونحن قد حزنا الإمبراطورية الآن.

الفصل الرابع

# التنوع داخل الكونفوشيوسية القديمة

عند التفكير في نجاح التقليد الكونفوشيوسي، أو في قدرته على الاستمرار على مدار ألفَي عام، وحتى في القرن الحادي والعشرين، لا بد أن نعي هذه الحقيقة البسيطة: أن الكونفوشيوسية كانت تتغير على نحو دائم. وليس هذا مستغربًا البتة؛ إذ استمرت أكبر النُّظم الاعتقادية من خلال التغيير والتنوع. وقلة من الناس، على أي حال، ستزعم أن مسيحية توما الأكويني كانت هي نفس مسيحية القديس بولس، أو أن مسيحية أغناطيوس لويولا كانت هي نفس مسيحية جون كالفن. هذه الرؤى الدينية المختلفة قد انبثقت جميعها، بالتأكيد، من الرؤية العامة الموصوفة في الكتاب المقدس العبراني وفي العهد الجديد؛ لذا فإنها تتشارك بعض المعتقدات الجوهرية. لكن في الوقت نفسه دمج هؤلاء المفكرون، القادمون من أزمنة وأمكنة مختلفة، في تأملاتهم للتعاليم الأساسية بطبيعة الحال سلسلةً من الأولويات الاجتماعية والدينية، مما أدى إلى «مسيحيات» ذات تأكيدات مختلفة، والتي يشتد اختلافها في بعض الأحيان. وقدرة المسيحية هذه على مخاطبة مختلف الأشخاص، ومناسبة جميع الأزمنة والأمكنة، هو ما جنَّبها الاندثار، وحَفظ لها مكانتها المهمة.

وما يَصدُق على المسيحية — واليهودية والإسلام كذلك — يصدق على الكونفوشيوسية أيضًا. لكن حتى أوائل القرن العشرين، كان يَعُد كثير من الغرب الكونفوشيوسيةَ كِيانًا جامدًا مقاومًا للتغيير — أي تقليدًا راكدًا لم يخضع لكثير من التغيير منذ عصر مؤسسها كونفوشيوس — والذي كان مسئولًا عن «تأخر» الصين في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولا يدري المرء هل منشأ هذه الرؤية الجهل بالتقليد الكونفوشيوسي، أم الرضا الغربي عن نسخته من التقدم المادي في نفس القرنين، لكن هذه الرؤية أفسحت المجال في القرنين العشرين والحادي والعشرين لفهم مدى أهمية الكونفوشيوسية في تاريخ شرق آسيا عامة، والصين خاصة بشكل أعمق.

تتسم الرؤية التي صاغها كونفوشيوس بقابليتها للتأويلات المختلفة. وهذه التأويلات، وإن كانت قائمة على عددٍ من المعتقدات الجوهرية المشتركة، كانت قابلة للتطور — كما حدث مع المسيحية — والتحول إلى أنواع مختلفة من «الكونفوشيوسية». فنرى الطلاب الصينيين يتحدثون عن الكونفوشيوسية الكلاسيكية، وكونفوشيوسية منشيوس، وكونفوشيوسية شون تسي، وكونفوشيوسية هان، وكونفوشيوسية سونج، والكونفوشيوسية الجديدة، والكونفوشيوسية النفعية، وكونفوشيوسية وانج يانج مينج، وما إلى ذلك. ولا داعي لأن يقلق القارئ؛ فلن أضع قائمة بجميع المدارس المتنوعة داخل الكونفوشيوسية هنا، كما لا أنوي الإسهاب في الحديث عن الاختلافات الجوهرية بينها. أهدف ببساطة إلى إظهار كيف يمكن أن تتجلى رؤية المعلم بأشكال مختلفة في أيدي المؤولين المختلفين. وسيكون التركيز على أهم اثنين من أتباعه الأوائل، وهما منشيوس (القرن الرابع قبل الميلاد)، وشون تسي (القرن الثالث قبل الميلاد)، اللذان سيصمد تأويلاهما «المتنافسان» لرؤية كونفوشيوس عبر التاريخ الصيني الإمبراطوري. (سيعالج الفصل الخامس «الكونفوشيوسية الجديدة» المؤثرة، التي هي إعادة تأويل للكونفوشيوسية، أو التأويل القياسي للتعاليم الكونفوشيوسية في أواخر الحقبة الإمبراطورية.)

لا نعرف التاريخ المحدد لميلاد كلٍّ من منشيوس وشون تسي، لكن يمكننا أن نضع منشيوس بكل يُسر في قلب القرن الرابع قبل الميلاد، وشون تسي في أواخر القرن الرابع، بل القرن الثالث قبل الميلاد. أتى منشيوس من دولة تسو الصغيرة التي تقع في شمال شرق الصين. وانطلق من تسو يبحث عن حاكم يتبنى أفكاره، ولم يستمع إليه سوى قليل من الحكام، كما يشير النص الذي يحمل اسمه. لكنه لم يصل إلى الأذن المُصغية التي كان يتطلع إليها، ولذا لجأ للتدريس مثلما فعل كونفوشيوس من قبله. ويقال إن نص منشيوس، الذي يقع في سبعة «كتب»، عبارة عن تسجيل للمحادثات التي جمعها تلاميذه بين منشيوس وحكام عصره، وتلاميذه، ومحاوريه الفلاسفة.

وُلد شون تسي في تشاو في الجزء الأوسط من شمال الصين. وقضى أغلب سنوات عمره الأخيرة عالمًا في أكاديمية جيشيا، التي هي مركز للجدل الفكري النابض بالحياة، في بلاط تشي في شمال شرق الصين. ويختلف نصُّه، المسمَّى باسمه «شون تسي»، والواقع في اثنين وثلاثين فصلًا أو قسمًا، عن كتابَي «المختارات» و«منشيوس»؛ فهو ليس سجلًّا للمحادثات أو الأقوال المأثورة، بل مجموعة من المقالات القائمة بذاتها، التي يُعتقد أن شون تسي كتبها بنفسه. لذا ما نجده في كتاب «شون تسي» عبارة عن مناقشات متماسكة، أو نص أقل تفككًا بكثير من ناحية التأليف، من «المختارات» أو «منشيوس».

تبنَّى منشيوس وشون تسي كلاهما معتقدات المعلم الأساسية تمامًا، والمتمثلة في الآتي: أنه يمكن أن يصبح الرجل حكيمًا، وأن الأخلاق الحميدة تنتج من تهذيب النفس، وأن التعلم يُعَد جزءًا من عملية تهذيب النفس، وأنه يلزم وجود نخبة تسعى لنشر الأخلاق بين عامة الناس بالقدوة الحسنة، وأن الحكم الرشيد يعتمد على ورع الحاكم، الذي يوفر الظروف المناسبة التي تُسهِم في صلاح الشعب، وتناغم المجتمع قاطبةً.

لكن كانت هناك اختلافات جوهرية بين هذين المفكرَين الكبيرَين، لا سيما حول مصدر الكمال الأخلاقي للفرد. فمنشيوس يحدِّد مكانه في الطبيعة البشرية، مؤكدًا أن الإنسان ينزع إلى الخير بحكم طبيعته، مثلما يميل الماء للتدفق لأسفل (٦أ: ٢). ومن هنا يجب أن يتعلم الإنسان كيفية تزكية طبيعته الخيِّرة هذه — في وجه القوى الخارجية التي قد تحيد به عن جادَّة الصواب — كي يحقِّق الكمال الأخلاقي. ونجد شون تسي يعارض هذه الفكرة بقوة، فيزعم بوضوح الآتي: «الشر هو أصل الطبيعة البشرية» (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»). ولهذا، على الإنسان أن يبحث خارج نفسه، في بيئته وثقافته، حتى يعثر على الموارد الأخلاقية التي ستساعده في إعادة توجيه طبيعته العاصية. ومع هذه الافتراضات الشديدة التباين بشأن طبيعة الإنسان — وتبعًا لذلك، مصدر الكمال الأخلاقي — لا عجب أن الطرق التي أوصى بها منشيوس وشون تسي بشكل خاص من أجل بلوغ الكمال الأخلاقي تتباعد أيضًا فيما بينها، لا سيما في المجالين المهمين المتمثلين في تهذيب النفس والتعلم.

## (١) منشيوس

### (١-١) الطبيعة البشرية وتهذيب النفس

في تصريحه بأن الطبيعة البشرية تنزع للخير مثلما يميل الماء للتدفق لأسفل، لا يزعم منشيوس أن جميع البشر أخيار، بل يراهم كلهم ميالين إلى الخير بحكم فطرتهم المغروسة داخلهم. لكن لا يصل الجميع إلى هذه الخيرية، مثلما لا يسيل الماء للأسفل دائمًا (تخيَّل — كما قال منشيوس — وجود سدٍّ يُعيق سيلان الماء لأسفل، أو آلة تدفعه للأعلى). فخيرية الطبيعة البشرية قوةٌ كامنة تحتاج إلى النمو أو الدعم. بعد ذلك يشبِّه منشيوس الخير في الطبيعة البشرية بالبراعم التي يجب أن تُعطى الفرصة للنمو فيقول:

> لدى جميع البشر عقول وقلوب لا تتحمل رؤية معاناة الآخرين ... أقول إن جميع البشر لديهم قلوب وعقول لا تطيق رؤية معاناة الآخرين لما يأتي: لو أن

شخصًا، أيًّا كانت ماهيته، رأى فجأة صبيًّا على وشك السقوط في بئر، فسيمتلئ عقله وقلبه بالذعر، وسيتحرك داخلهما شعور بالتعاطف نحوه. ليس ذلك لأنه يسعى لكسب ثناء أبويه، أو لأنه يريد ارتفاع شأنه بين القرويين والأصدقاء، أو لأنه يكره وصف الناس له بالسوء. من ذلك نرى أن الذي يفتقر إلى عقل وقلب متعاطفَين منزوعُ الإنسانية؛ وأن الذي يفتقر إلى عقل وقلب يشعران بالخجل من رؤية صاحبهما يفعل الشر، ويكرهان رؤيته من الآخرين ليس إنسانًا؛ وأن الذي يفتقر إلى عقل وقلب يفيضان بالتواضع والكياسة ليس إنسانًا؛ وأن الذي يفتقر إلى عقل وقلب يميزان الصواب من الخطأ ليس إنسانًا. إن التعاطفَ بُرعمُ الفضيلة الحقَّة (رِن)، والخجل برعم الاستقامة، والتواضع والكياسة برعما قواعد الأدب الطقسية، وتمييز الصواب من الخطأ برعم الحكمة. لدى الناس تلك البراعم الأربعة بداخلهم مثلما يمتلكون أطرافًا أربعة … كلنا لديه تلك البراعم الأربعة بداخله، ولو علم المرء كيفية تنمية كل واحد منها حتى يصل به إلى درجة الكمال، فسيكون الأمر مثل بداية اشتعال نار أو انبثاق ينبوع. مَن يقدر على الوصول بهذه البراعم إلى حد الكمال فهو قادر على النهوض بأعباء كل البلاد؛ ومَن لا يقدر على ذلك، فلن يقدر حتى على العناية بوالديه. (٢أ: ٦)

يرى منشيوس أن كل إنسان مولود بهذه البراعم الأربعة الخاصة بالفضيلة الحقَّة، والاستقامة، وقواعد الآداب الطقسية، والحكمة. وبانعدام هذه البراعم الأربعة تنعدم صفة «الإنسانية» عن الإنسان؛ فهي جزء لا يتجزأ من تركيبته الطبيعية العادية، مثل أطرافه الأربعة. وكي يقنعنا منشيوس بصحة اعتقاده يطلب منَّا — نحن قراءه — أن نتخيل طفلًا عديم الحيلة صغيرًا على وشك السقوط في بئر. ويزعم أن كل واحد منَّا سيتعاطف معه، بحكم الغريزة، ما يدل على أن برعم التعاطف موجود بداخلنا جميعًا.

لكن ربما لاحظ القارئ الحصيف أن منشيوس لم يتعرض في أي مكان من هذه الفقرة لأمر نهوض الجميع لإنقاذ الطفل بعد شعورهم بالتعاطف معه. هذا الأمر لم يحدث من باب السهو. هذا لأنه جوهر موقفه الفلسفي، كما أنه برهان على اعتقاده؛ فهو يؤمن بوجود فجوة بين «البراعم الأربعة» التي تُوهَب لنا عند الولادة، وبين الحاجة إلى نضجها حتى تتجسد في شكل الفضيلة الحقَّة، والاستقامة، وقواعد الآداب الطقسية، والحكمة. فهناك أناس، عندما يرَون طفلًا على وشك الموت بطريقة ما، يتوقفون لتقييم الموقف ويسألون أنفسهم: «هل سأستفيد من إنقاذ الطفل؟» أو «هل سيحدث لي ضرر

جسدي في أثناء إنقاذه؟» أو «هل سأتعرض للمساءلة القانونية بسبب وفاته؟» يؤكد منشيوس أن هؤلاء الأشخاص لا يختلفون في طبيعتهم البشرية عن الآخرين؛ فهم أيضًا لديهم براعم الفضيلة الحقَّة، والاستقامة، وقواعد الآداب الطقسية، والحكمة. لكنهم على عكس البقية، الذي يُهرعون لنجدة الطفل بلا حساب أو خوف على سلامتهم، لم يتعهدوا براعم الأخلاق الخاصة بهم، فلم تبلغ مرحلة النضج. هذه هي المساحة التي يؤدي فيها تهذيب النفس دورًا جوهريًّا.

ويحكي منشيوس قصة جبل أوكس لتوضيح ما يحدث عندما تُترك براعم الأخلاق بلا تعهد أو رعاية. كما يُلمح فيها، دون أن يصرح بشكل واضح كما كنا نحب، إلى أن تفاعلات الحياة اليومية هي مصدر الشر في المرء. فاحتياجاته اليومية من القوت، وتنافسه مع الآخرين على موارد محدودة، يعرِّضه لخطر فقدان السيطرة على فطرته الخيرة، فيقول:

> كانت الأشجار على جبل أوكس وافرة النماء في يوم من الأيام. لكن نظرًا لوجودها على أطراف العاصمة مباشرة، وقعت تحت ضربات الفئوس الواحدة تلو الأخرى. هل بإمكانها أن تظل وافرة رغم هذه الظروف؟ لكن مع التجدد الذي يحدث ليلَ نهار، والتغذية التي يجلبها المطر والندى، كانت تنبثق البراعم والنبتات بصفة مستمرة. لكن كانت تأتي الماشية والخراف لتقتات عليها بعد ذلك. وهذا ما أدى إلى مظهر الجبل الخالي من الزرع. وكلما رآه المارَّة ظنوا أنه ما غطَّته الأشجار قط. لكن هل يمكننا القول إن هذه كانت هي طبيعة الجبل الحقيقية؟
>
> يصدق مِثل هذا الكلام على الطبيعة الإنسانية، هل يمكن حقًّا أن يكون الإنسان بعقل وقلب خاليَين من الفضيلة الحقَّة والاستقامة؟ عندما يتخلى المرء عن عقله وقلبه الخيرين بالفطرة، فحاله شبيه بحال الأشجار التي تقع تحت ضربات الفئوس، فهل ستظل الأشجار وافرة بعد قطعها يومًا تلو الآخر؟ لكن مع عوامل التجدُّد التي تحدث ليلَ نهار، والطاقة الحيوية التجديدية التي تأتي مع الفجر، تظل الأمور التي يستحسنها ويستقبحها عقل المرء وقلبه تَحمِل بعض الشَّبه مع ما يستحسنه ويستقبحه الآخرون. لكن ما يفعله في أثناء النهار سيقيِّدهما ويدمرهما تمامًا. وإذا قُيدا بشكل متكرر، فلن تكفي الطاقة الحيوية التجديدية المنبعثة في الليل للإبقاء عليهما. ولو عجزت الطاقة الحيوية

> التجديدية المنبعثة في الليل عن الإبقاء عليهما، فلن يكون هناك فارق كبير بينه وبين والحيوان. وعندما يرى الآخرون حيوانًا فسيفترضون أنه ما كانت لديه نزعة خيرة فطرية قط. لكن أيمكن أن تكون هذه هي فطرة المرء حقًّا؟ من هذا يتبيَّن أنك عندما تنمِّي شيئًا فإنه سيكبر، ومن دون ذلك سوف يذوي. قال كونفوشيوس: «إن تعهدتَ شيئًا بالرعاية فستحافظ عليه، وإن أهملته فستفقده ...» أليس يتحدث هنا عن العقل والقلب؟ (٦أ: ٨)

يؤكد هذا الاقتباس على حقيقة ولادة جميع البشر بنفس الطبيعة البشرية الميَّالة إلى الخير مهما بدا انحرافهم. ولا استثناء في ذلك حتى للقاتل المتسلسل، وإن كان يصعب تخيل الأمر ببساطة بالنظر إلى حاله. وكما يسلب قطع الأشجار المستمر، وأكل الماشية والخراف للنبتات والبراعم الصغيرة مظاهرَ الطبيعة من جبل أوكس، فالقوى الخارجية يمكنها أن تَئِد براعم الأخلاق في مهدها، وتحرم الإنسان من كل مظاهر الإنسانية. لهذا السبب كانت الحاجة ملحَّة للغاية لـ «تعهد» العقل والقلب الفطريَّين بالرعاية؛ هذا لأنهما موطن براعم الفضيلة الأربعة.

إن تعهُّد العقل والقلب الفطريَّين، إذَن، بالرعاية هو ما يميِّز الإنسان الكامل الفضيلة عن غيره. يقول منشيوس إن العقل والقلب هذين هما ما يمنح الإنسان القدرة على التفكير والتأمل؛ فوحدها تلك القدرة هي ما يساعده على الالتزام بطريق الحق — وتجنُّب مزالق العالم الخارجي وشهواته — ما يمنح الفرصة لبراعمه الفطرية الخاصة بالفضيلة الحقَّة، والاستقامة، وقواعد الأدب والحكمة، للنمو والنضج. ويؤدي هذا النضج بدوره إلى وصول الإنسان إلى الكمال الأخلاقي.

## (١-٢) الحاكم

يقع على عاتق الحاكم، بحسب منشيوس، أن يساعد رعاياه في سعيهم للاعتصام بطريق الحق. ولتحقيق هذه الغاية، على الحاكم أن يوفر الرفاهية المادية لرعيته، وهذا موضَّح عَبر فقرة بليغة أيَّما بلاغة في كتابه، وهذا نصها:

> إذا افتقرت الرعية إلى وسائل عيش ثابتة، فستفتقر إلى عقل وقلب ثابتَين. وإذا افتقرت إلى عقل وقلب ثابتين، فستصبح طائشة ومنحرفة، وستعيث في الأرض فسادًا. وإذا دُفعت الرعية للجريمة، وتلقَّت العقاب جزَّاء ذلك، فسيكون

ذلك مثل من ينصب فخًّا لاصطيادهم. وهل يليق برجل صالح في منصب رفيع أن ينصب فخًّا لرعيته؟ لهذا يجدر بالحاكم الحكيم أن يعمل على تأمين سبل العيش لرعيته، ويتأكد أنها تكفي بحيث يمكنهم إعالة آبائهم وأبنائهم، فيشعرون بالشبع في سنوات الرخاء، ولا يموتون جوعًا في سنوات القحط. حينها فحسب يمكنه أن يحض الرعية على التحلي بالفضيلة، وبهذه الطريقة ستقتدي به الرعية بسهولة. (١أ: ٧)

وكان قد زعم كونفوشيوس أيضًا أنه فقط من خلال إشباع احتياجاتها المادية الأساسية، ستكون الرعية أكثر تقبلًا للوعظ الأخلاقي. لكن منشيوس أسهب في الحديث عن هذا الأمر، فاقترح الإجراءات المعينة الملموسة التي يجب أن يتخذها الحاكم الرشيد لتحقيق رفاهية الرعية، فقال:

لا تتدخل في مواسم الزراعة وستكفي المحاصيل حاجة الرعية وتفيض؛ ولا تسمح بإلقاء الشِّباك ذات الثقوب الصغيرة في البرك والبحيرات وستزيد الأسماك والسلاحف عن حاجة المستهلكين؛ واسمح بالاحتطاب في أحراش الجبال في الوقت المناسب وسيزيد الحطب عن حاجة المستخدمين. وعندما تزيد المحاصيل والأسماك والسلاحف عن حاجة المستهلكين، والحطب عن حاجة المستخدمين، فستهتمُّ الرعية بأحيائها، وتحدُّ على أمواتها بنفس مطمئنة. هذا الاهتمام بالأحياء والحداد على الأموات بنفس ساكنة هو بداية الحكم الرشيد. ودع أشجار التوت تُزرع في المنازل التي مساحتها خمسة «مو» وسيرتدي من بلغوا سن الخمسين الحرير؛ ولا تقلل من شأن تربية الدجاج والكلاب والخنازير، ولن يختفي اللحم من وجبات مَن بلغوا سن السبعين. وفي الحقول التي مساحتها مائة «مو»، لا تعرقل مواعيد العمل الزراعي، ولن تتضور العائلات الكبيرة جوعًا. انتبِه إلى التعليم في مدارس القرى، وأَرسِ مبادئ بر الوالدين واحترام الأشقاء، وسيختفي من الطرقات العُجُز الذين علا الشيب رءوسهم، الذين يحملون الأثقال على ظهورهم ورءوسهم. والدولة التي يرتدي فيها ذوو السبعين عامًا الحرير ويتناولون اللحم، ولا يعاني فيها الشباب من الجوع أو البرد؛ يستحيل فيها ألا تصف الرعيةُ حاكمها بالرشيد. لكن عندما تتناول الخنازير الطعام المخصص للبشر دون أن تقدر على الحيلولة بينها وبينه،

وعندما يكون هناك مشردون في الطرقات يموتون جوعًا وتعجز عن توزيع المساعدات من مخازن الحبوب، ثم تقول: «لا شأن لي بذلك، العامُ عامُ جدب»؛ فما الفرق بين ما تفعله وبين التمثيل بأحد الأشخاص وقتله ثم القول: «لم أقتله، بل فعَل ذلك السلاحُ.» لا تُلقِ اللوم على نقص المحصول وسيلجأ الناس إليك من كل مكان. (١أ: ٣؛ قارن مع ١أ: ٥، و١أ: ٧)

هذه هي سياسات وممارسات الحاكم الرشيد.

ينتقد منشيوس حكام عصره، ويزعم انشغالهم بتكديس الأرباح والثروات أكثر من رفاهية الرعية. وتعرب الفقرة الأولى من كتابه عن استيائه من هوي ملك ليانج:

ذهب منشيوس لزيارة هوي ملك ليانج. قال الملك: «سيدي! لقد قَدِمت إلى هنا من مكان بعيد جدًّا. لا بد أنك أحضرت شيئًا نافعًا لدولتي، أليس كذلك؟» أجاب منشيوس: «لمَ اخترت الحديث عن المنفعة يا جلالة الملك؟ بالتأكيد لا يوجَد ما هو أنفع من الفضيلة الحقة والاستقامة. عندما يقول الملك: «ما المنفعة التي ستعود على دولتي؟» وكبار المسئولين: «ما المنفعة التي ستعود على عائلتي؟» والنبلاء والعامة: «ما المنفعة التي ستعود عليَّ؟» حينها سيعادي الجميع بعضهم بعضًا، مهما علت مناصبهم أو سفلت، من أجل المنفعة، وستواجه الدولة خطرًا كبيرًا. ... يجدر بك القول يا جلالة الملك: «لا يوجَد ما هو أنفع من الفضيلة الحقة والاستقامة.» لمَ اخترت الحديث عن المنفعة يا جلالة الملك؟» (١أ: ١)

عندما يتحدث الحاكم عن المنفعة وينشغل بها، فإنه يشجع رعيته على الحديث عنها واللهث خلفها، وهذا لن يجعل الرعية تضل عن طريق الحق، وتبتعد عن تعهد البراعم الأخلاقية خاصتها بالرعاية فحسب، بل، للمفارقة، لن يعود بالنفع على الحاكم أو دولته. إن وظيفة الحاكم، كما نص كونفوشيوس سابقًا، هي أن يكون قدوة حسنة لرعيته: «عندما يكون الأمير صالحًا سيسير الجميع في طريق الصلاح، وعندما يكون مستقيمًا، سيلزم الجميع طريق الاستقامة» (٤ب: ٥). بإيجاز، يرى منشيوس أن من واجبات الحكومة الرشيدة أن توفر الطعام والمسكن لرعيتها، وأن تكون مثالًا على الأخلاق الحميدة، ما يساهم في خلق بيئة مادية وأخلاقية يمكن أن تترعرع فيها البراعم الفطرية للفضيلة الحقة والاستقامة وقواعد الآداب الطقسية والحكمة بشكل طبيعي دون أن يعوقها عائق.

يذهب منشيوس لأبعد من ذلك ليؤكد على أن الحاكم الذي يمارس هذا النوع من الحكم الرحيم، ويضع مصلحة رعيته أولًا (٧ب: ١٤)؛ هو الحاكم الرشيد. ووفقًا للتاريخ، كان جيه آخر ملوك الأسرة الحاكمة الأسطورية شيا، وتشو آخر ملوك الأسرة الحاكمة شانج، طاغيَين ظالمَين. لهذا عندما سأل شوان ملك تشي:

> «هل نفى تانج جيه وقتل الملك وو تشو؟» أجاب منشيوس: «هذا ما تقوله السجلات التاريخية.» قال الملك شوان: «هل يحل لوزيرٍ قتل ملكه؟» ردَّ منشيوس: «إن سالب الفضيلة الحقة يُسمَّى «سارقًا»، وسالب الاستقامة يُسمَّى «مجرمًا». والسارقون والمجرمون كلاهما «عديم الجدوى». وقد سمعت عن العقوبة التي نزلت بتشو العديم الجدوى، ولم أسمع عن ملك قُتل.» (١ب: ٨)

منشيوس، في زعمه أن الملك لا يحظى بلقبه إلا إذا تصرف كحاكم رشيد، يؤكد على دعوة المعلِّم لـ «تصحيح الأسماء»؛ أي وجوب موافقة الأسماء لحقيقة الأشياء («المختارات»، ١٣: ٣). فهو لا يصنف حادثة تشو على أنها قتل وزير لملكه، وإنما مجرد حادثة قتل عادية لشخص عديم الجدوى، هجَر الحكم الرشيد فنُزع عنه وصف الملك. فمغزى منشيوس في هذا الموضع، والذي سيتردد صداه بقوة عَبر التاريخ الصيني الإمبراطوري، هو أن الحاكم الذي لا يتصرف كما يملي عليه لقبه، فيهتم بشئون رعاياه برحمة واستقامة، قد يُطاح به من منصبه.

لا يُفهم من هذا الدعوةُ إلى الثورة الشعبية؛ لأن حق الإطاحة بالحكام البغاة خاص بالوزراء وحدهم (قارن مع ٥ب: ٩). لكنه ينص أيضًا على أن عدم التزام الحاكم برعاية مصلحة رعيته — أي توفير بيئة حاضنة لبراعم الفضيلة — سيجلب عليه عقوبة قوية، وهي إزاحته من منصبه بالقوة. وعلى مدار القرون استُشهد بهذه الفقرة في بعض المناسبات — دون دقة تامة كما أشارت — على أنها تدعم حق الرعية في التمرد على حاكمها.

## (٢) شون تسي

### (٢-١) الطبيعة البشرية وتهذيب النفس

يظهر التعارض بين فلسفة منشيوس وفلسفة شون تسي بشكل واضح في مسألة الطبيعة البشرية. فإذا كان منشيوس يرى أن الطبيعة البشرية تحتوي على براعم الفضيلة الحقَّة،

فإن شون تسي يراها مصدر الانحلال الأخلاقي والانفلات. ونجد شون تسي ينتقد سالفه على نحو مباشر، قائلًا: «يرى منشيوس أن طبيعة الإنسان خيرة، وأنا أقول إنه مخطئ في قوله» (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»). وفي مقدمة الفصل الذي خصصه كاملًا لمسألة «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»، يوضح شون تسي قائلًا:

> الشر هو أصل الطبيعة البشرية، والخير هو نتاج الجهد الواعي. فالإنسان قد فُطر على حب المنفعة. إن نما هذا الحب، فسيدفعه دفعًا إلى النزاع والخصومة، وستختفي مشاعر الكياسة والتواضع داخله. وقد وُلد بمشاعر الحسد والكراهية، التي لو نمَّاها، فستقوده إلى العنف والجريمة، وستبدِّد مشاعر الوفاء وحسن الظن داخله. كما وُلد بشهوات البصر والسمع، فنجده مولَعًا بكل ما هو جميل من المناظر والأصوات. ولو أنه نمَّى هذه الشهوات، فستقوده إلى الانحلال الأخلاقي والخلاعة، والتخلي عن جميع المبادئ الطقسية والأعراف الصحيحة. وعلى هذا، فأي إنسان يتبع طبيعته البشرية ويستجيب لمشاعره، سيقع في المشاحنة والخصومة حتمًا، وسينتهك أعراف المجتمع وقوانينه، وسينتهي به الحال بالانخراط في الجريمة. (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»)

يُصر شون تسي أن على الإنسان الانسلاخ من طبيعته كي يتصف بالخيرية. ولهذا، فإنه يرى عملية تهذيب النفس في غاية الأهمية مثل سالفه منشيوس. لكن الهدف منها، بالنسبة له، ليس تعزيز فطرة الإنسان، بل محاولة ضبطها وإعادة توجيه نوازعها الفطرية.

ونظرًا لرؤيته حول الطبيعة البشرية والحاجة لـ «إصلاحها»، يولِي شون تسي مزيدًا من الأهمية لدور التعلم والمبادئ الطقسية في عملية تهذيب النفس، مقارنةً بسالفه منشيوس. فهو يرى أن التعلم والمبادئ الطقسية أداتان لا بد من توافرهما في عملية تزكية الفرد، وإعادة تشكيل طبيعته المتمردة. لكنهما ليسا بهذه الدرجة من الأهمية بالنسبة لمنشيوس، الذي يفترض أن الطبيعة البشرية ميَّالة إلى الخير فطرةً. ولا يعني ذلك عدم أهميتهما على الإطلاق بالنسبة لمنشيوس، بل هو لا يعطيهما الدرجة نفسها من الأهمية في فلسفته مثل شون تسي، حيث تحتل الرعاية الحانية للبراعم الصاعدة داخل الفرد رأس الأولويات.

وتكشف الفقرة الأولى من كتاب «شون تسي» الدور المهم الذي يؤديه التعلم في نسخته من الكونفوشيوسية؛ إذ تنص على ما يأتي:

> لا يجب أن تتوقف عملية التعلم أبدًا. فاللون الأزرق يأتي من نبات النيلة، لكنه أشد زُرقة منها. والثلج يتشكل من الماء، لكنه أشد برودة منه. وقطعة الخشب، التي تشبه خيط الشاقول في استقامتها، قد تتشكل على هيئة دائرة بدقة كأنها مرسومة بفرجار، ولن تعود إلى استقامتها مرة أخرى، حتى بعد جفاف الخشب. فعملية الانحاء قد تركتها على هذه الشاكلة. لذا، إذا ضُغط الخشب تحت لوح تسوية، فيمكن أن يصير مستقيمًا، وإذا وُضع المعدن تحت حجر الرحى، فيمكن أن يصير مشحوذًا، وإذا درس الرجل النبيل كثيرًا، وراقب سلوكه يومًا بعد يوم، فستبرز حكمته، وسيصبح سلوكه خاليًا من العيوب. (قسم ١، «التشجيع على التعلم»)

إذن، للتعلم قوة هائلة من شأنها معالجة مادة الطبيعة البشرية الغليظة الجامحة الأنانية، وتشكيلها — أو قهرها في الحقيقة — لتصبح نسيجًا ذا حساسية أخلاقية.

وكما رأينا، فإن منشيوس، على العكس من شون تسي، لا يعتبر عملية التعلم أداة إصلاحية قوية؛ لسبب بسيط، وهو أن «براعم» الأخلاق داخل الفرد لا تحتاج إلى تلك الإجراءات القاسية من الثني أو الصباغة أو الشحذ، بل إلى التهذيب الحاني لتتمخض عنها الفضيلة الحقة. لهذا، فإنه عندما يشجع الفرد على «كثرة التعلم» (٤ب: ١٥)، مثلما فعل كونفوشيوس (على سبيل المثال، ٦: ٢٧، و٩: ٢)، ويحض الملوك الراشدين على إنشاء مدارس لنشر ثقافة العلاقات الاجتماعية الصحيحة، كما فعل أسلافهم في الأُسر الحاكمة الثلاثة المبجَّلة (٣أ: ٣)، لم يحتل التعلم بمعنى الانضباط أهميةً كبيرة عنده، مقارنة بشون تسي، ولهذا لم يُعطِه اهتمامًا منهجيًّا كبيرًا.

ولو كان التعلم أداة تغيير فعالة بالنسبة إلى شون تسي، فلا بد أن يحدث بصورة صحيحة. لذلك وضع شون تسي برنامجًا نموذجيًّا يجب أن يتبعه الفرد طوال حياته، فقال:

> من أين تبدأ عملية التعلم وأين تنتهي؟ حين نتحدث عن البرنامج أرى أن التعليم يبدأ بقراءة الكلاسيكيات، وينتهي بدراسة النصوص الطقسية، والهدف في البداية هو أن يتعلم الفرد كيف يصبح حسنَ الخلق، وفي النهاية كيف يصبح

حكيمًا. وإذا أخلص الفرد في جهوده، فسيصل لأعلى المستويات. ويستمر التعلم حتى الموت، حينها فحسب يتوقف. وعلى هذا، يمكننا الحديث عن نهاية برنامج التعلم، لكن يجب ألا يتخلى الفرد عن الهدف من التعلم ولو لحظة واحدة. وبسعي الفرد وراء هذا الهدف يصير إنسانًا، وإذا تخلى عن السعي يصير مثل البهيمة. (قسم ١، «التشجيع على التعلم»)

ويسهب شون تسي في الحديث عن البرنامج، فيصف الموضوعات و«النصوص» التي يجب تغطيتها، بل يوصي حتى بالتسلسل الذي ينبغي دراستها به، فقال:

إن «كتاب التاريخ» سجلٌّ لشئون الحكم، و«كتاب القصائد» مخزنٌ للأصوات الصحيحة، والطقوس ركيزة القانون وأساس الأحكام السابقة. لذلك يصل التعلم إلى ذروته بممارسة الطقوس، إذ يمكن القول إنها تُمثل التعبير الأسمى عن الطريق الحق وفضائله. فمهابة الطقوس وانضباطها، ورشاقة الموسيقى وتناغمها، وشمول «كتاب القصائد» و«كتاب التاريخ»، وتعقيد كتاب «حوليات الربيع والخريف»؛ يشمل كل ذلك ما بين السماء والأرض. (قسم ١، «التشجيع على التعلم»)

تتضح من هذه الفقرة الجهود المبكرة في التقليد الكونفوشيوسي الطويل لوضع برنامج مترابط لتلامذة الطريق الحق.

تأتي الطقوس، كما يتضح بجلاء، في صميم برنامج شون تسي التعليمي. يزعم شون تسي أنه من خلال الطقوس يُمكن تقييد تلك النزعة للشر داخل الفرد حتى يتعود سلوكه على فعل الخيرات بمرور الوقت، فيقول:

لا تحتاج قطعة الخشب المستقيمة إلى لوح التسوية؛ لأن طبيعتها تتمثل في الاستقامة. لكن قطعة الخشب الملتوية لا بد لها من لوح التسوية حتى تغير من شكلها وتصبح مستقيمة؛ لأن الالتواء طبيعتها. بالمثل، بما أن أصل الطبيعة البشرية هو الشر، فلا بد أن ينهل الفرد من القوة التقويمية للملوك الحكماء، والقوة التحويلية للمبادئ الطقسية، حينها فقط يمكن أن يحقِّق الانضباط ويتحلى بالصلاح. (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»)

أنهى شون تسي الفقرة بفكرة متكررة عَبر كتابته، وهي الجهد الواعي المقصود لإصلاح أو إعادة توجيه طبيعتنا الشريرة بالفطرة، فقال: «يتضح من ذلك، إذن، أن الشر هو أصل الطبيعة البشرية، وأن الخير هو ثمرة الجهد الواعي.»

ولا تتسم الطقوس بنفس التأثير «التصحيحي» أو التقييدي عند منشيوس، كما قد نتوقع؛ إذ لا حاجة إلى هذا التقييد في فلسفته القائمة على خيرية الطبيعة البشرية. فبحسب اعتقاده، الممارسة الطقسية الصحيحة، مثل الفضيلة الحقة والاستقامة والحكمة، ليست سوى التجسيد الفعلي لطبيعة الإنسان الخيِّرة، إنها «تزيين» للفضيلة الحقة والاستقامة، على حد تعبيره (٤أ: ٢٧؛ قارن مع ٧أ: ٢١)، لا أداة تتمخض عنها تلك الفضائل.

لكن الطقوس بالنسبة لشون تسي جزءٌ ضروري من عملية تهذيب النفس. فهي، كما يشرح في الفقرة المذكورة أعلاه، تقوِّم الفطرة، وتدعم الفرد شعوريًّا ونفسيًّا. فالممارسة الطقسية الصحيحة تمنح الفرد فرصة للتعبير عن مشاعره دون المخاطرة بتعطيل النظام المجتمعي. كما تساعده في تحقيق الانسجام بين عالمه الوجداني والعالم الكبير من حوله، من خلال ضبط أو «تهذيب» شهواته ومشاعره ورغباته الشريرة بالفطرة، وإلى هذا يشير شون تسي فيقول: «تُقلِّم الطقوس كل ما هو بالغ الطول، وتبسط كل ما هو بالغ القِصَر، وتُزيل الزائد وتَجبُر الناقص، وتوسِّع أشكال الحب والتوقير، وشيئًا فشيئًا تؤدي إلى ظهور السلوك القويم» (قسم ١٩، «نقاش حول الطقوس»). هكذا تُشبِع الطقوس الفرد عاطفيًّا حتى وهي تقيِّد نزواته الأكثر عاطفية وفوضوية. يعلق شون تسي: «تبدأ الطقوس ببساطة، وتصل إلى الذروة بأناقة، ثم تنتهي في بهجة. فعند أداء الطقوس بأرقى أسلوب يحدث إشباع للمشاعر والصور المجسدة لها بشكل كلِّي» (قسم ١٩، «نقاش حول الطقوس»). وهكذا يصبح للطقوس، عند أدائها كما ينبغي، جمال شديد؛ أي طابع جمالي يسمو بروح المرء، ويعزِّز من استقراره العاطفي.

وأخيرًا، تؤدي الطقوس ذلك الدور المهم المتمثل في تحديد الرتب المتنوعة في المجتمع، وهو ما كان كونفوشيوس سيؤيده بنفسه بالتأكيد. يعلق شون تسي قائلًا:

> إذا تساوت المراتب فلن تكفي الموارد الجميع، وإذا تساوت السلطات فستنعدم الوحدة، وإذا تشابه الجميع فسيكون من المستحيل استعمالهم بشكل فعال. ... وإذا تساوى الناس في السلطة والمرتبة، وتشابهوا فيما يحبونه ويكرهونه؛ فلن يكون هناك ما يكفي من موارد لسدِّ احتياجاتهم، وسيتنازعون في نهاية المطاف. هذا النزاع سيقود حتمًا إلى الفوضى التي ستؤدي بدورها إلى استنزاف

المجتمع. ولطالما كره الملوك الأوائل مِثل هذه الفوضى، فوضعوا المبادئ الطقسية من أجل وضع الرتب الاجتماعية. (قسم ٩، «قواعد الحكم»)

تدعم الطقوس النظام الهرمي للمجتمع. فتُضفي عليه سمة الترابط والاستقرار، ما يشجع جميع أفراد المجتمع — «أغنيائهم وفقرائهم»، «أرفعهم وأدناهم مقامًا» — على أداء أدوارهم كما ينبغي.

## (٢-٢) الكمال العقلي والأخلاقي

لا تَدَع فلسفة شون تسي المتشائمة بعض الشيء بشأن الطبيعة البشرية تحجب عنك نقطة هامة، وهي أنه يؤمن أيَّما إيمان، مثل منشيوس، بقدرة الإنسان على الوصول إلى الكمال الأخلاقي. في هذا الشأن يقول:

> بإمكان الإنسان العادي أن يصير «يو» [ملكًا حكيمًا]. ... فهو يمتلك المَلَكات الأساسية المطلوبة لفهم الفضيلة الحقَّة والاستقامة والمعايير الصحيحة، وكذلك تلك القدرة الكامنة على وضعها حيِّز التنفيذ. لذا من الواضح أنه يستطيع أن يصبح «يو». (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»)

بإيجاز، هذا يرجع إلى أن الإنسان مولود ولديه قدرة على التعلم وتمييز الصواب من الخطأ، بحيث تمكِّنه من إدراك الأخلاق الحميدة من بيئته. ولو كانت فطرة الإنسان هي أكثر ما يميِّزه عن الحيوان بالنسبة لمنشيوس، فشون تسي يرى أن قدرة الإنسان على التعلم ووضع ما يتعلمه قيد التنفيذ، من خلال الأفعال الواعية، هي أكثر ما يميزه عن الكائنات الأخرى.

لكن إذا كان الإنسان قادرًا على إدراك الأخلاق الحميدة، فما دور الإرادة إذن؟ لمَ يكون لدى الإنسان الشرير — برغباته الأنانية «الفطرية»، وحبه للمنفعة، وانغماسه في الحسد والكراهية — أيُّ رغبة في التحول إلى الخير؟ بمعنًى آخر، لمَ يريد صاحب الطبيعة الشريرة الإذعان لأداتَي التقويم المتمثلتَين في التعلم والطقوس في المقام الأول؟ يجيب شون تسي عن هذا بأسلوب غاية في الروعة، فيقول:

> كل مَن يرغب في فعل الخير لا يفعل ذلك على وجه التحديد بسبب طبيعته الشريرة. فالخسيس يتوق إلى العظمة، والقبيح يتوق إلى الجمال، ومَن يعيش

> في منزل صغير يتوق إلى منزل كبير، والفقير يتوق إلى الغنى، والوضيع يتوق إلى الرفعة. ما يفتقده الإنسان في نفسه سيبحث عنه بالخارج. لكن الغني لن يتلهف إلى الثروة، والعظيم لن يتلهف إلى مزيد من السلطة. فما يجده المرء في نفسه لن يعبأ بالتفتيش عنه في الخارج. ومن هذا نرى أن الذين يرغبون في فعل الخير لا يفعلون ذلك تحديدًا إلا لأن طبيعتهم شريرة. (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»)

إننا بسبب الرغبات الأنانية، ومشاعر الحسد والغيرة التي فُطرنا عليها، نسعى سعيًا حثيثًا إلى الاتصاف بالخير الذي ليس من طبيعتنا. فلا يسعى الإنسان وراء الخير من أجل الخير لذاته، في البداية على الأقل، بل ليكمل نقصًا يراه في نفسه. وعلى هذا، فإن رغبة الفرد لاكتساب الأخلاق الحميدة منشؤها، للمفارقة، الأنانية والجشع.

لكن ليست الطبيعة الأنانية هي التفسير الوحيد لسعي الفرد وراء الخير. فعقله يدرك أنه لو عَبَّر عن ميوله الشريرة الفطرية، دون قيد أو شرط، فسيؤدي ذلك إلى «الفوضى والخراب المتبادل» (قسم ٢٣، «الشر هو أصل الطبيعة البشرية»). وبعدما يستنتج العقل أن الفوضى والخراب المتبادل لن يصبَّا في مصلحته، ولن يساعداه في إشباع رغباته في نهاية المطاف، سيحاول كبح هذه الميول الفطرية، والتحوُّل إلى المبادئ الطقسية والتعاليم الكلاسيكية، من أجل الحصول على التوجيه والإرشاد.

## (٢-٣) الحاكم

يرى شون تسي أن مسئولية الحاكم هي إرساء النظام الذي تبغضه الرعية بفطرتها. فهو يدرك أنه لا بد من تقييد شهوات الرعية ورغباتها، التي هي جزء أصيل من فطرتها، إذا ما أراد تحقيق النظام والتناغم في المجتمع. ويسعى، من خلال الممارسة المنتظمة للطقوس، إلى تقييد هذه الرغبات والشهوات، ما يؤدي إلى غرس نموذج من السلوكيات الملائمة اجتماعيًّا في الناس.

ومع ذلك، يعترف شون تسي أن بعض الرعية، الذين لا تكفي في إصلاحهم القوة الطقسية الحانية نسبيًّا، بسبب جموح رغباتهم مقارنةً بغيرهم، بحاجة إلى وسائل ضابطة أخرى أكثر حزمًا. لهذا السبب يرى أن على الحاكم أيضًا تسخير القانون والعقوبات للمحافظة على النظام. فالمجتمع المثالي، بالنسبة إلى شون تسي، هو الذي يتوفر

فيه النظام والانسجام، وكذلك وسائل الحفاظ عليهما، التي تعتمد بشكل كبير على قوة الممارسات الطقسية التحويلية، لكنها عندما تفشل في العلاج، فلا مفر من اعتماد الحاكم على أدوات أكثر قهرًا، والتي تتمثل في القانون والعقوبات.

ولا سبيل إلى تحقيق المجتمع المثالي إلا بـ «حاكم رشيد». فالحاكم الرشيد المستقيم هو الوحيد القادر على اتخاذ أنسب الإجراءات لرعيته، وتحديد أنجع الوسائل لتقييد ميلها الفطري إلى المنفعة الشخصية. إن الحاكم مثل قاضٍ حريص عادل، يَعلَم علمًا لا يشوبه خطأ متى يقود رعيته بالتعاليم الطقسية، ومتى يقهرها بالقوانين والعقوبات. وتمنحه رعيته، بسبب حنوِّه وعطفه في التعامل معها، دعمها طواعيةً لا كراهةً.

وقد كان شون تسي غاية في الواقعية في توقعه أن يأتي إلى سُدَّة الحكم بالفعل في عصره «حاكم رشيد». فعلى عكس منشيوس، الذي قضى معظم حياته في إقناع حكام عصره بالتحلي بالفضيلة الحقة، أقر شون تسي بأن أفضل ما يمكن أن يرجوه المرء هو أن يأتي إلى الحكم شخصٌ قادر على فرض النظام — من خلال القانون والعقوبات أو القوة العسكرية — في دولته. واختتم كلامه قائلًا إن عصر الحكام الحكماء قد ولى منذ زمن بعيد، فالمطلوب الآن حاكم قوي أو رجل قوي يستطيع، على الأقل، توفير حكومة مستقرة ونظام هرمي اجتماعي مُرتَّب، إن لم يكن مجتمعًا مثاليًّا أخلاقيًّا، ومتناغمًا من خلال الالتزام بالطقوس.

## (٣) الإنسان والسماء عند منشيوس وشون تسي

زعم منشيوس، في القرن الرابع قبل الميلاد، أن السماء كِيان أخلاقي. وبعده بفترة قصيرة، تبلغ قرنًا من الزمان، جاء شون تسي ووصفها بالكيان الطبيعي الذي يعمل وفقًا لإيقاعاته الداخلية دون أن يكون له صلة بالدوافع الأخلاقية؛ فالسماء، بالنسبة إليه، تشبه «الطبيعة» أو «النظام الطبيعي». وبالنظر إلى هاتين الرؤيتين المتعارضتين، فليس ثَمة غرابة في أن هذين الفيلسوفين قد فهما الدور الذي تؤديه السماء في حياة الإنسان على نحو مختلف أيضًا.

يؤمن منشيوس بوجود ارتباط أخلاقي وثيق بين الإنسان والسماء، فيقول:

> هناك امتيازات تمنحها السماء، وامتيازات يمنحها الإنسان. فالفضيلة الحقة، والاستقامة، ويقظة الضمير، والأمانة، والفرح الدائم بالخير؛ هي الامتيازات التي تمنحها السماء. (٦أ: ١٦)

فالسماء مسئولة عما هو أخلاقي في الإنسان. ومنها يتلقى براعم الفضيلة الخاصة به. ولو أراد أن يكون كامل الفضيلة، وكامل الإنسانية، فعليه أن يتعهد هذه البراعم بالرعاية. وبفعله هذا يمتثل للخطة الأخلاقية التي وضعتها السماء من أجله وينفِّذها. فالسماء، بهذا المعنى، تملي على الإنسان قواعد السلوك، من خلال فطرته.

وفي اقتباس من كتاب «منشيوس»، يتسم بتفرده في نطاقه الكوني، ودعوته إلى الوحدة الكونية، يقول الفيلسوف:

> كي يفهم الإنسان عقله وقلبه على نحو كامل، لا بد أن يتعرَّف طبيعتَه البشرية، وإذا تعرَّف طبيعته، فسيتعرف السماء. وعندما يحافظ على تكامل عقله وقلبه ويهذِّب نفسه فهو بذلك يخدم السماء. (٧أ: ١)

يهدف منشيوس هنا إلى أن يغرس في نفوس أتباعه وجود ارتباط أخلاقي وثيق بين الإنسان والسماء. وإذا كانت السماء مصدر الأخلاق بالنسبة للإنسان، والإمكانات الأخلاقية المتجذرة في عقله وقلبه، فإن تحقُّق هذه الأخلاق يُلقي الضوء على خطة السماء. فالإنسان يتعرف السماء بهذه الطريقة. وعندما يُنجز المهمة التي كلَّفَته بها عند ولادته، وينفِّذ المسئوليات الأخلاقية التي تغرسها في نفسه، فإنه يقوم على خدمتها. ويذكِّرنا مصطلح «يخدم» أيضًا أننا خاضعون، في نهاية المطاف، لسلطة السماء التشريعية الأخلاقية.

ويختلف تعريف شون تسي للسماء عن تعريف منشيوس لها. فالسماء، بالنسبة إليه، كيان طبيعي، بلا إرادة، وعلى هذا، فلا علاقة لها بالبشر من الناحية الأخلاقية. ونجد شون تسي، في الحقيقة، ينتقد بشدة ذلك الاعتقاد السائد في عصره بشأن تواصل السماء مع الإنسان، والإشارة إلى رضاها أو عدم رضاها من خلال النُّذر والبشائر، فيقول:

> عندما تسقط النجوم أو تصدر الأشجار أصواتًا غريبة، يهلع جميع مَن في البلاد ويتجولون في الأنحاء متسائلين: «لمَ حدث ذلك؟» وأجيب أنها تفعل ذلك بلا سبب معيَّن. وتفسير ذلك بسيط، وهو أن التغيرات الحادثة في السماء والأرض، وكذلك التغيرات الواقعة في الين واليانج، تُحدِث مثل هذه الأمور بين الحين والآخر. لذا من الممكن أن تتعجب منها، لكن لا يجب أن تثير في نفسك الخوف. (قسم ١٧، «نقاش حول السماء»)

تُمثل السماء هنا النظام الطبيعي. وإن تجلياتها هي فقط «التغيرات الواقعة في الين واليانج» الطبيعية لا أكثر. فالمسألة هنا لا تتعلق بـ «تواصل» السماء، التي تتصف بالاهتمام

والإرادة، مع البشر أو استجابتها لأفعالهم. وتُصرُّ كتابات شون تسي على الانتقاد اللاذع لهؤلاء الذين يرَون السماء كيانًا يستجيب إلى تضرعاتهم، فتقول: «يدعو المرء من أجل نزول المطر فيهطل المطر. لماذا حدث ذلك؟ أرى أنه لا يوجَد سبب معيَّن. فقد لا تدعو لنزول المطر فينزل المطر على أي حال.» ويذكِّرهم شون تسي قائلًا: «لا تُنهي السماء الشتاء لأن البشر يكرهون البرد» (قسم ١٧، «نقاش حول السماء»). ويشير إصرار شون تسي على تفنيد هذه الاعتقادات إلى إيمانه بانتشار تلك الممارسات والمعتقدات «الخرافية» في عصره. لهذا يأمل إلى نقل رسالة قاطعة إلى أبناء عصره، مفادها أن السماء لا تكترث بشئون الإنسان!

ولعدم وجود سماء ترتبط مع الإنسان من الناحية الأخلاقية أو تكترث به، لا بُد أن يلجأ إلى الحكماء والطقوس التي وضعوها، كي يحصل على الهداية الأخلاقية. إذ لا تقدِّم السماء أي هبات أو مساعدات أخلاقية من أي نوع. في الحقيقة يرى شون تسي أن ما منح حكماءَ الماضي — مثل ياو وشون ويو — ذلك التبجيل والثناء هو أنهم وحدهم أدركوا حاجة الإنسان إلى مجموعة من المبادئ الطقسية، والتعاليم التي تُمده بالتوجيهات الأخلاقية.

عندما تسير أمور الإنسان على ما يُرام، وتسير أمور المجتمع على ما يُرام، فهذا من فعل الإنسان وحده لا أحد سواه. لا بد أن يدرك الإنسان أن قدره لا علاقة له بقضاء السماء أو مشيئتها، كما قد يعتقد الكثيرون:

> هل النظام والفوضى من فِعل السماء؟ أجيبُ بأن الشمس والقمر والنجوم والمجموعات النجمية كانت تدور في عهد الحكيم يو بالطريقة نفسها التي كانت تدور بها في عهد الطاغية جيه. الحكيم يو هو مَن حقَّق النظام، والطاغية جيه هو مَن تسبب في الفوضى. وعلى هذا، مَن يتسبب في النظام والفوضى ليس السماء. (قسم ١٧، «نقاش حول السماء»)

سعي الإنسان هو ببساطة ما يحدد قدره.

على الرغم من أن السماء ليست موجودة من أجل إعالة الإنسان، يقرُّ شون تسي أنها في «التغيرات الواقعة في الين واليانج» الخاصة بها تؤثر فيه بشدة. لذا نراه يحض الإنسان على الانتباه لهذه التأثيرات والانتفاع بها قدر الإمكان.

> أمِن الأفضل تمجيدُ السماء وإطالة النظر إليها،
> أم توفير القوت لمخلوقاتها وتنظيم أمورهم؟
> أمن الأفضل متابعة السماء وغناء الترانيم لها،

أم التمسك بما تمنحه السماء من صلاحيات والاستفادة منها؟
أمن الأفضل التطلع إلى الفصول وانتظار ما ستجلبه من خير أو شر،
أم التفاعل معها والانتفاع منها؟
أمن الأفضل انتظار الأشياء أن تزيد من تلقاء نفسها،
أم تعزيز قدراتها وتطويرها؟ (قسم ١٧، «نقاش حول السماء»)

يرى شون تسي أن السماء كيان منفصل مستقل، لا يكترث بعالم الإنسان ولا برفاهيته، لكنه قد يجد في تأثيراتها، المتمثلة في تغيراتها المستمرة، والتغيرات في الين واليانج، الكثيرَ من المنافع التي قد يستفيد بها في حياته، وذلك من خلال بذل الجهود الواعية الموصوفة هنا.

باختصار، يتفق منشيوس وشون تسي، المؤسسان لأكبر توجُّهَين متشعبَين عن الكونفوشيوسية القديمة، في الأمرين الآتيين؛ أن الإنسان قادر على الوصول إلى الكمال الأخلاقي، وأن تحقيق الكمال الأخلاقي يستلزم تهذيب النفس. لكن مصدر الإمكانات الأخلاقية، بالنسبة لمنشيوس، داخلي متأصل في طبيعة الإنسان، في حين أنه خارجي بالنسبة لشون تسي، ويوجَد في الثقافة، ولا سيما مجموعة الطقوس التي وضعها الحكماء القدماء. وعلى هذا، يرى منشيوس أن تهذيب النفس عملية تربية حانية للإنسان في معظمها، تنجم عنها حماية براعم الخير النامية داخله من التأثيرات الضارة والمفسدة للمجتمع، لكنها عملية أكثر شمولًا وعدوانية بالضرورة بالنسبة لشون تسي، وهي تلجأ إلى المجتمع مباشرة من أجل العثور على أدوات تساعد في «تصحيح» أو إعادة تشكيل طبيعة الإنسان الملتوية بحكم خلقته. يؤمن منشيوس أن الحاكم المثالي مسئول عن توفير بيئة صالحة أخلاقيًّا وماديًّا لرعاياه، يمكن أن تزدهر فيها إمكاناتهم الأخلاقية بشكل طبيعي دون أن تعوِّقها معوقات، في حين يؤمن شون تسي أن الحاكم عبارة عن سلطة توجِّه بفاعليةٍ سلوك رعاياه، وتعرِّفهم بمجموعة من الأدوات التثقيفية — الطقوس والقوانين والعقوبات — الضرورية من أجل كبح نزواتهم، واعتياد الخير الذي هو غريب عن طبيعتهم.

إن إيمان شون تسي بالقوة التحويلية للتعلم والطقوس كان له تأثير لا يُنسى على التعليم والممارسات الاجتماعية عبر التاريخ الصيني. لكن تأثير منشيوس كان أكبر؛ فالمفكرون المسئولون عن إعادة الصياغة الكبرى للتقليد الفكري الكونفوشيوسي بعد ظهوره بألف عام رفضوا رؤية شون تسي للطبيعة البشرية، وتبنَّوا رؤية منشيوس الأكثر تفاؤلًا، التي ترى أن الإنسان مولود وبداخله براعم الفضيلة الحقة.

الفصل الخامس

# إعادة تشكيل التقليد الكونفوشيوسي بعد عام ١٠٠٠ ميلاديًّا: تعاليم الكونفوشيوسية الجديدة

حدَّد كونفوشيوس ومنشيوس وشون تسي المسار الفلسفي للتقليد الكونفوشيوسي لأكثر من ألف عام. لكن في القرن الحادي عشر ظهرت زمرة من المفكرين الكونفوشيوسيين بدأت تعيد النظر في تعاليم أسلافها الكلاسيكيين. وعُرفت هذه «المدرسة» من الكونفوشيوسية بـ «تاو شوي»، أو «تعلُّم الطريق»، ويُشار إليها في كثير من الأحيان بالكونفوشيوسية الجديدة، وسرعان ما هيمنت على الحياة الفكرية والسياسية في الصين. في الحقيقة، بحلول القرن الثالث عشر، أصبحت عقيدةَ الدولة الرسمية — إذ وَضعت المبادئ التي فيما يبدو قام عليها الحكم الإمبراطوري الصيني، وأنظمة اختبار الخدمة المدنية — واحتفظت بهذه المكانة حتى السنوات الأولى من القرن العشرين.

تُمثِّل الكونفوشيوسية الجديدة مراجعة للتقليد الكونفوشيوسي. فهي تدعم القيم والمبادئ الأخلاقية للكونفوشيوسية الكلاسيكية، لكنها تُعيد تشكيل الكونفوشيوسية بطريقتين مهمتين؛ أولًا: أنها تغرس القيم والمبادئ الأخلاقية للكونفوشيوسية الكلاسيكية في نظام دقيق من الميتافيزيقا (أي: تفسير لطبيعة الوجود والمعرفة) ظهر على مدار القرنين الحادي عشر والثاني عشر؛ وثانيًا: أنها تضع برنامجًا منظمًا لتهذيب النفس، على أساس هذا النظام الميتافيزيقي، يفصِّل كيف «يصبح المرء حكيمًا»، خطوةً خطوة.

لمَ ظهرت الكونفوشيوسية الجديدة في ذلك الوقت تحديدًا؟ نظر علماء الكونفوشيوسية الموظفون بالدولة في فترة سونج (٩٦٠–١٢٧٩) حولهم، وإذا الدولة تواجه أزمة سياسية وفكرية وأخلاقية. فمنذ بداية حكم أسرة سونج في القرن العاشر،

كانت قد احتلَّت سلسلةٌ من القبائل غير الصينية أجزاءً من سهل الصين الشمالي، الذي يُعَد قلب الحضارة الصينية؛ وفي ١١٢٧، استحوذت آخر هذه القبائل، الجورتشن، على عاصمة دولة سونج، كايفنج، وأسست دولة جين (١١١٥–١٢٣٤)، ثم أجبرت أفراد بلاط دولة سونج على الهرب جنوبًا. تسببت خسارة الشمال في صدمة كبيرة للعلماء الصينيين. فقد اعتبروها أكثر من مجرد هزيمة عسكرية أو سياسية صريحة؛ إذ كانت تعني أن الطريق الحق في حالة انحدار شديد. فلو كان الإمبراطور الصيني ووزراؤه يتصرفون مثل الحكام الفضلاء الممتثلين لمبادئ الكونفوشيوسية، لساد الطريق الحق، وما صار الشمال عُرضة لهجمات «الهمج». فما الذي دفع هؤلاء الأفراد إلى الانحراف عن المسار الكونفوشيوسي القائم على التزكية الأخلاقية والحكم الرشيد؟

توجَّه الكثيرون باللوم إلى غزو «همجي» قديم آخر، وهو البوذية. فقد حققت هذه التعاليم الأجنبية، التي جاءت من الهند في القرن الأول الميلادي، انتشارًا واسعًا في الصين بعد القرن السادس. وكانت جاذبيتها شديدة، لدرجة أن أتباع الكونفوشيوسية قد أقروا بهذه الحقيقة الحزينة، فقالوا: «دخل في كنف البوذية الجميعُ، سواء أكانوا بالغين أم أطفالًا، مسئولين أم مزارعين أم تجارًا، رجالًا أم نساءً.» والأدهى من ذلك أن كثيرًا من العلماء، الذين من المفترض أن تقع على عاتقهم مسئولية بقاء طريق الكونفوشيوسية حيًّا قويًّا، كانوا قد افتتنوا بالبوذية على مدار السنوات (ولا سيما المدارس المرموقة، مثل تشان، التي اشتهرت في الغرب باسم زِن)، وسُحروا ببحثها الفلسفي في الطبيعة البشرية، والعقل، وطرق المعرفة، والوعي بالذات، وعلاقة الإنسان بالكون. وأخذ أتباع الكونفوشيوسية يراقبون عملية انتشارها بانزعاج، خائفين أن ينشغل الأفراد على كل المستويات المجتمعية بعملية تنوير الفرد التي هي محور البوذية، وينسَوا ذلك الالتزام الصيني والكونفوشيوسي الجوهري بتزكية النفس أخلاقيًّا من أجل خدمة المجتمع، وتعزيز رفاهية الآخرين.

بدايةً من القرنين العاشر والحادي عشر، انهمك العلماء المهتمون بالتقليد الكونفوشيوسي، والواعون بالتحديات التي تهدد هيمنة الطريق الكونفوشيوسي، بالنظر في كيفية التعامل مع هذه التحديات. ولجئوا إلى الكتب الكلاسيكية، بحماسة شبه دينية، وراحوا يفتشون فيها عن التعاليم، أو الحقائق، التي يمكنها التعامل مع القضايا الملحَّة الراهنة بفاعلية، ومن ثَم إحياء ذلك الطريق الذي هو في حالة انحدار شديد. واشترك الكثيرون في عملية البحث هذه التي استمرت في القرنين العاشر والحادي عشر، ساعين من

خلالها لإيجاد حلول للتحديات المعاصرة. وكان من بين أبرز هؤلاء المفكرين تشو دون يي (١٠١٧–١٠٧٣)، وتشانج تساي (١٠٢٠–١٠٧٧)، وتشينج هاو (١٠٣٢–١٠٨٥)، وتشينج يي (١٠٣٣–١١٠٧).

لكن هذا التأمل، الذي حدث في أثناء حكم الأسرة سونج، في معنى التقليد الكونفوشيوسي، سيجد له صوتًا مؤثرًا، في القرن التالي، في تشو شي (١١٣٠–١٢٠٠)، أكبر متحدث رسمي عن الكونفوشيوسية الجديدة في حقبة سونج. اعتمد تشو شي على كتابات مفكري حقبة سونج الأوائل هؤلاء، وقدَّم أفكاره عبر مجموعة من التعليقات الألمعية الشارحة للكلاسيكيات الكونفوشيوسية. ولعلَّ عبقريته تتجلى في تقديمه لفلسفة كونفوشيوسية «جديدة»، تستند وترتكز على قراءاته للكتب التي عُدَّت في عصره قديمة، بل عفا عليها الزمن. ومن خلال تأثُّره الشديد بأفكار أسلافه المفكرين في حقبة سونج (وبعض القضايا التي طرحتها وأشاعتها البوذية بلا شك)، شيَّد تشو شي من الكلاسيكيات، باللغة الميتافيزيقية التي شاعت في عصره، عملية منهجية للوعي بالذات، التي إن اتبعها الفرد بدقة فستقوده إلى الحكمة. وهذا الرجل الكامل الفضيلة، في العرف الكونفوشيوسي الصحيح، على عكس البوذي المتنور، ملتزم غاية الالتزام بخدمة مجتمعه وتحقيق الانسجام بين أفراده. ومن خلال جهوده، والكثيرين من أمثاله، يُمكن إحياء الطريق الذي كان عظيمًا فيما مضى.

## (١) ميتافيزيقا الكونفوشيوسية الجديدة لتشو شي

يفترض مفكِّرا الكونفوشيوسية الكلاسيكية منشيوس وشون تسي، مع اختلاف أسبابهما، أن الإنسان قادرٌ على الوصول إلى الكمال الأخلاقي. وبالمِثل يفترض تشو شي أن الإنسان يمكنه الوصول إلى الكمال الأخلاقي، لكنه يبتدع ميتافيزيقا ليدعم بها هذا الافتراض، ويستخدم في ذلك مصطلحات فلسفية جديدة، أو بالأحرى مصطلحات قديمة منحَها معاني جديدة. فهو يؤيد — ويدلِّل بأدلة وجودية على — اعتقاد منشيوس أن الطبيعة البشرية خيرة، وأن جميع البشر مولودون ببراعم الفضائل الأساسية الأربعة؛ الفضيلة الحقة، والاستقامة، وقواعد الآداب الطقسية، والحكمة. في الحقيقة، إن تشو شي هو الذي جعل رؤية منشيوس للطبيعة البشرية تتفوق على نظيرتها الخاصة بشون تسي، وتصير هي الاعتقاد السائد. لكن تشو شي يذهب لأبعد من ذلك، إلى تناول السؤال الفلسفي، الذي تركه منشيوس دون إجابة إلى حد كبير: إذا كان البشر خيِّرين بالفطرة، فأين نشأ الشر

وكيف؟ وبعد أن يحدد تشو شي مصدر الشر في الإنسان، يضع برنامجًا مفصلًا خطوةً خطوة للقضاء على الشر، وتقوية الخير المتأصل في طبيعة الإنسان.

يزعم تشو شي أن الكون بأكمله مكوَّن من «تشي»، وهو مصطلح تُرجم ترجمات متنوعة، مثل القوة المادية، والمادة-الطاقة، والطاقة الحيوية، ومادة العقل والجسد (لكننا هنا سنتركه كما هو «تشي»). وهو يتسم بديناميكيته؛ أي يجري بلا نهاية، ويتكتل في أشكال محددة، ليكوِّن أشياء معينة في الكون. ومهما اختلفت هيئات الأشياء أو أشكالها، فجميعها تتكون منه. ويعبِّر سالفه، تشانج تساي، عن هذا المعنى، فيقول:

> يتحرك تشي ويتدفق في كل الاتجاهات وبشتى الوسائل. ويتحد عنصراه (القوتان البدائيتان الين واليانج)، وينتجان الأشياء الملموسة. ولهذا ينشأ عنهما ذلك التشعب المتنوع من البشر والأشياء. وبهذا التعاقب المتواصل لعنصرَي الين واليانج هذين يتأسس المعنى الكبير للكون.

تشي، إذن، هو ما يربط جميع الأشياء الموجودة في الكون بعضها ببعض. وهذا الافتراض بوجود تشي كونيٍّ سائد ومشترك له دلالات أخلاقية قوية بالنسبة إلى تشو وزملائه من أنصار الكونفوشيوسية الجديدة. إذ لو كانت كل الأشياء مكونة من تشي، فإن كل الأشياء والأشخاص في الكون تجمعهم علاقات متشابكة. ويفتتح تشانج تساي مقالًا مشهورًا له بالأسطر الآتية:

> السماء أبي، والأرض أمي، وحتى مخلوق صغير مثلي يجد له مكانًا خاصًّا بينهما.
> لذا أرى أن ما يمتد عبر الكون هو جسدي، وأن الذي يوجِّهه هو طبيعتي.
> جميع الناس أشقائي وشقيقاتي، وكل الأشياء رفاقي.

ينبغي على الناس، المصنوعين من تشي مشتركة، أن يعاملوا الآخرين مثل الأشقاء والشقيقات. ولعلَّ هذه العلاقة شبه البيولوجية بين البشر تساعد في تفسير ذلك الشعور بالتعاطف الذي ينتاب المرء عفويًّا تجاه الآخرين، وهو ما أشار إليه منشيوس منذ قرون عديدة مضت. جميع البشر، في النهاية، ببساطة عائلة واحدة كبيرة.

يفترض هذا التشي، إذن، وجود ترابط بين جميع الأشياء في الكون، سواء أكانت حيَّة أم غير حيَّة. لكنه، في الوقت نفسه، يعلِّل تلك الاختلافات بين جموع هذه الأشياء.

عند النشأة، تتلقى الأشياء المختلفة حصصًا متفاوتة من التشي، تختلف في الكم والكيف. يوضح أتباع الكونفوشيوسية الجديدة أن جميع البشر يتلقَّون التشي، في صورته النقية الصافية، ونوعية التشي على وجه التحديد هي ما يميزهم عن بقية الكائنات والأشياء في الكون بشكل واضح. يقول سالفه تشو دون يي:

> إن تفاعل عنصرَي التشي (الين واليانج) يولِّد ويحوِّل الموجودات المتنوعة. وهذه الموجودات تتكاثر وتنتشر، فلا تتوقف عملية التحول على الإطلاق. وحدهم البشر مَن يتلقَّون التشي الأكثر تنقيحًا وتأثيرًا على الروح.

ويشير إلى أنه بالنظر إلى امتلاك الفرد لـ «التشي الأكثر تنقيحًا وتأثيرًا على الروح» فهو الوحيد القادر، من بين كل المخلوقات، بشكل استثنائي، على التمييز الأخلاقي، أو معرفة الفرق بين الخير والشر. وتتلقى الشجرة التشي المخصص للأشجار؛ لذا فليست لديها الميزة نفسها.

لكن التشي ليس «مصدر» الخير الغريزي في الإنسان. فكما تتألف جميع الموجودات في الكون منه، فلديها جميعًا أيضًا «لي»، أو جوهر، (والتي تُترجم في بعض الأحيان إلى «مبدأ أخلاقي»). يشرح تشو شي قائلًا: «ليس هناك في الكون وجود لتشي دون جوهر، أو لجوهر دون تشي.» وإذا كان التشي هو ما يمنح التركيبة المادية-الروحية المميزة للشيء، فإن الجوهر المتأصل داخله، بحسب كلام تشو، «علَّة طبيعته الحالية، والقانون الذي ينبغي أن يحتكم إليه.» وكل شيء أو حدث أو علاقة أو مادة أو شأن في الكون له جوهر. فلدى القارب السماتُ أو الأوصاف المعيارية الخاصة بالقوارب، ولدى العربة سمات العربات، ولدى الشجرة سمات الأشجار، ولدى الإنسان السمات الإنسانية، ولدى العلاقة بين الأب والابن سمات العلاقة بين الأب والابن تبعًا للجوهر. ولو كان نوع الإنسان خيِّرًا بحسب الفطرة، فإن ذلك يعود لجوهره الفطري.

فالجوهر، إذن، موجود في كل شيء وحدث. لكن تشو يصرُّ على أنه واحد في النهاية. فيرى أن جوهر القارب والعربة والإنسان والشجرة وعلاقة الأب بالابن ليس إلا تجليًا خاصًّا لجوهر واحد عام. نجده يكرِّر الصيغة: «الجوهر واحد وتجلياته متعددة.» ولعلَّ أفضل طريقة يُفهم بها «الجوهر» هي أنه مثل نموذج أو مخطط ضمني لنظام الكون، مبثوث في كل الموجودات في الكون، وذلك التجلي المعين للجوهر هو ما يحدِّد الدور المنوط بالشيء في تلك الخطة الكونية الموحدة. لنعيد صياغة تعريف تشو الموجز، نقول إن لكل

موجود تجلِّيَه الخاص بالجوهر، لكن المخطط أو النموذج الذي تحتكم إليه كل الموجودات في الكون واحدٌ في النهاية، كما هو الحال بالنسبة لعلَّة طبيعة الموجودات الحالية. إن هذا الجوهر، وإن كان بلا شكل أو قوة توليدية، هو الذي يمدُّ الكون، المتألف من التشي المتغير دائمًا، بالانسجام والنظام.

سار تشو شي على خطى منشيوس في فهمه للطبيعة البشرية، ورآها واحدة في جميع الأفراد؛ لأنهم يُمنحون عند ولادتهم الفضائل الأساسية الأربعة نفسها. لكنه عندما تبنَّى فلسفة منشيوس، فيما يخص خيرية الطبيعة البشرية، أعطاها تفسيرًا ميتافيزيقيًّا معاصرًا، فزعم أن البشر لديهم تلك الطبيعة الحالية؛ لأنها تتطابق مع الجوهر داخلهم، وإلى هذا أشار بقوله: «الطبيعة البشرية هي ذلك الجوهر ببساطة.»

لكن إذا كانت الطبيعة البشرية هي الجوهر، وهي واحدة وخيِّرة دائمًا، فما الذي يعلِّل وجود أشخاص «سيئين» وسلوك «سيئ»؟ ذهب تشو شي ورفاقه في الكونفوشيوسية الجديدة إلى ما هو أبعد من فلسفة منشيوس (الذي لم يُجِب حقًّا عن هذا السؤال على نحو مُرضٍ) لتقديم تفسير للشر مرتكز على فهمهم للتشي. والنتيجة التي توصلوا إليها هي أنه على الرغم من أن البشر، المرتبطين بكل الكائنات الأخرى في الكون، يتلقَّون أفضل نوعية من التشي، فإن كلًّا منهم يحصل على حصة مختلفة من التشي؛ إذ تختلف جودة وكمية كلٍّ منها من شخص لآخر، على عكس الطبيعة البشرية الواحدة لدى الجميع. فبعض التشي يكون أنقى وأكثر تنقيحًا وكثافة من البعض الآخر.

يمنح هذا التوزيع للتشي الشكلَ والسمات الفردية المميزة لكل شخص، وهذا يُفسِّر حدوث التفرُّد بين البشر. ويسمح هذا التخصيص للتشي، بحسب درجة نقائه وكثافته، للطبيعة الخيرية الفطرية في الإنسان إما بالتألق، وإما بالاختفاء فلا تتجلى. يقول تشو شي في هذا الشأن لتلامذته: «الطبيعة البشرية هي الجوهر. والسبب وراء وجود صالحين وطالحين هو ببساطة أن كل حصة من التشي لها درجات مختلفة من النقاء والكدارة.»

هذه الهبة المحدَّدة من التشي التي يحصل عليها الفرد عند ولادته مقدَّرة. فأنا قد أحصل على كمية ونوعية من التشي تختلف عما تحصل عليه أنت. لكن — واستيعاب هذا الأمر ضروري إذا كنا نريد أن نفهم طبيعة مشروع الكونفوشيوسية الجديدة — هبتنا من التشي طيِّعة. لذا، بالنظر إلى طبيعة التشي الديناميكية والمتغيرة، وإلى أن السعي الإنساني يمكنه إدارة دفة تغييرها، يُمكن للفرد أن يزكي نفسه، بل أن يصل حتى إلى مرتبة الحكماء. ويمكن أن تتكدر وتتلوث أصفى أنواع التشي وأنقاها في حالة إهمالها، لكن الهبة

المكدرة والملوثة يمكن تغييرها إلى شيء أكثر نقاءً وصفاءً. ولعلَّ التحدي الذي يواجه كل إنسان هو مسئولية الاعتناء بحصته من التشي، فيحافظ عليها أو ينقيها وينقحها على نحو مثالي، ما يأذن للخير، المتأصل في طبيعته، بالكشف عن نفسه دون حجب.

تلك القابلية للوصول للكمال تسبب ما يعدُّه أتباع الكونفوشيوسية الجديدة المعضلة الأخلاقية للبشر، والتي تتمثَّل في أن الإنسان في كل العصور لديه من الإمكانات ما يوصله إلى الكمال الأخلاقي، لكنه يجد نفسه عاجزًا عن تحقيق ذلك عادةً. فهو يتمتع بإمكانات أخلاقية فطرية، لكن لا بد له من تحقيقها على نحو فعَّال وواعٍ. ولهذا، عليه أن يتعهد حصته من التشي بالرعاية؛ لأن حالتها هي التي تحدد ما إذا كانت إمكاناته الأخلاقية، باعتباره إنسانًا، ستتجلى في الواقع أم لا. وهكذا يتضح أن تشو شي يتشارك مع منشيوس في رؤيته التي تقول بقدرة الإنسان على الوصول إلى الكمال الأخلاقي، لكنه قدَّم مع زملائه في الكونفوشيوسية الجديدة شرحًا وجوديًّا مفصَّلًا حول كيفية تزكية المرء لنفسه، من خلال التوسع في معنى مفهومَي الجوهر والتشي.

## (٢) تهذيب النفس والتفتيش عن حقيقة الأشياء

تفسر تلك المعضلة الأخلاقية مركزية عملية تهذيب النفس في النظام الفلسفي للكونفوشيوسية الجديدة. وتهذيب النفس هو عملية تزكيتها، أي هو الوسيلة التي يمكن للفرد من خلالها تنقيح حصته من التشي، ما يُسهِم في تحقيق الخيرية المرتكزة في طبيعته البشرية. وعند تأمُّل تشو شي لمجموعة الكتب الخاصة بالتقليد الكونفوشيوسي، وجد في الفصل الأول من كتاب «التعليم الكبير» ما يعتبره أساس برنامج الكونفوشيوسية الجديدة لتهذيب النفس لأتباع الطريق الكونفوشيوسي:

> عندما أراد القدماء … تهذيب أنفسهم، كان أول ما فعلوه هو العزم على اتباع طريق الحق؛ وعندما أرادوا العزم على اتباع طريق الحق، كان أول ما فعلوه هو الصدق مع أنفسهم؛ وعندما أرادوا الصدق مع أنفسهم كان أول ما فعلوه هو توسيع معارفهم لأقصى درجة؛ وتوسيع المعرفة يكمن في التفتيش عن حقيقة الأشياء.

وعلى هذا، يعتمد تهذيب النفس على محاولات التفتيش عن حقيقة الأشياء، وهو مصطلح خلافي قد أثار الجدل لقرون عديدة.

وفي فصل علَّق فيه تشو على الاقتباس السابق من كتاب «التعليم الكبير»، صاغ ما سيصير فيما بعدُ التفسير التقليدي لـ «توسيع المعرفة يكمن في التفتيش عن حقيقة الأشياء»، فقال:

> المقصود بـ «توسيع المعرفة يكمن في التفتيش عن حقيقة الأشياء» ما يأتي: أننا إذا أردنا توسيع معارفنا لأقصى درجة، فلا بد من تفتيشنا الدقيق عن جوهر الأشياء التي نصادفها. والعقل الإنساني، بما فيه من الفطنة، قادر على اكتساب المعرفة، وفي الوقت نفسه، كل الموجودات في العالم لها جوهر خاص بها. ولا يتحقق للإنسان تمام المعرفة ما لم يفتش عن ذلك الجوهر بدقَّة. لذا نجد الخطوة الأولى من التعليمات، في كتاب «التعليم الكبير»، تحث الطلاب على ضرورة بنائهم على ما يعرفونه بالفعل عن الجوهر، عندما يرَون أي شيء في الوجود، ثم الاستمرار في التفتيش حتى يصلوا إلى ذروة المعرفة. ومع طول الممارسة على هذا النحو، سيصبحون، في يوم من الأيام، نافذي البصيرة، حينها سيتضح لهم الظاهر والباطن، وكذا سمات الأشياء الخفية والواضحة، وسيَستنير العقل، بما يتضمنه من جوهر وعمليات واسعة، بنور المعرفة كليةً. هذا هو المقصود بـ «التفتيش عن حقيقة الأشياء». وهو أيضًا المقصود بـ «توسيع أو كمال المعرفة».

العملية التي يقترحها تشو هنا استقرائية. فكلما وجد الفرد شيئًا أو مسألة أو علاقة ينبغي أن ينظر إلى ما وراء ظاهره. فيفتش فيه تفتيشًا دقيقًا، ويتأمل تجليات جوهره الأصيل، حتى يصل إلى حقيقته المُضمَرة. ومع الوقت والمِران، ستزداد معرفته بالأشياء رسوخًا واتساعًا، ويتضح تصوره للعالم المحيط به وضوحًا لا وضوح بعده. وبناءً على هذا، تبدأ عملية التفتيش عن الجوهر الخاص، لكنها تنتهي بفهم الجوهر العام الذي يعطي ترابطًا منطقيًّا لجميع الأشياء.

ليس الهدف من هذا التفتيش قطعًا فهم العالم لأجل الفهم ذاته، ولا الاستقصاء العلمي. غاية ما في الأمر أنه إذا فهم الفرد الطبيعة الحقيقية للأشياء والأحداث فهمًا حقيقيًّا، وأدرك سبب وجود الأشياء والأحداث والعلاقات على ما هي عليه إدراكًا لا يشوبه الشك، فسيقدر على التعامل معها عندما يصادفها في العالم بطريقة مثالية. وتؤدي هذه المحاولات لملاحظة التجليات المتعددة للجوهر إلى فهم مستنير للنظام الكوني، ما يَنتُج عنه الوعي الأخلاقي بكيفية توافق الفرد على نحو مثالي مع ما يصادفه من أشياء وأحداث في ذلك النظام الكوني.

وبحسب ما يعتقده تشو، فإن ما يجعل فهم الجوهر ممكنًا للجميع هو أننا مولودون بعقل مُستبصِر، كما زعم شون تسي، وهي حدة في الذهن يستطيع بها الفرد سبر غور الجوهر المستتر للأشياء. لكنه يعترف في الوقت نفسه أنه ليس بوسع الجميع الوصولُ إلى الفهم التام، الذي هو غاية تهذيب النفس. فالعقل، وإن كان مؤهلًا لاستيعاب الجوهر والوصول لفهم كوني، يمكن أيضًا أن ينحرف عن ذلك السبيل، من خلال الإفراط في المشاعر البشرية أو الشهوات الحيوانية. لهذا السبب نرى تشو شي يكرِّر كلمات منشيوس، وينصح تلاميذه كثيرًا بـ «الحفاظ على العقل»، أو «استعادة العقل الضائع». يقول في أحد المواضع: «إنَّ تخلي الإنسان عن عقله هو الذي يجعله يقع في الشر.» ويضيف في موضع آخر: «عندما يحافظ الإنسان على عقله، صافيًا لا شائبة فيه، سيقدر على نحو طبيعي على التوحد مع الطريق الحق.» فبالنسبة إلى تشو، ذلك العقل المكوَّن من التشي الأكثر تنقيحًا هو الأساس. فلا بد من رعايته، والمحافظة على نقائه، إذا أراد المرء التصرف كما يليق على نحو يتناغم مع الجوهر.

وما يرشد العقل إلى الطريق الحق هو العزم، ويفسِّره تشو بالنية أو ميل العقل أو، حرفيًّا، «اتجاه الفكر». والمجاهدة ضرورية بالنسبة إلى الفرد حتى لا يتزعزع ذلك العزم؛ إذ لو كان قويًّا ثابتًا، فسيقود العقل حتمًا إلى طريق الحق باتجاه استيعاب الجوهر، ويبعده عن الشهوات المضللة. إن فكرة «تقرير أو عقد العزم»، تتكرر بشكل لافت للنظر في حوارات تشو شي مع تلامذته. ولا شك في أن الأهمية المركزية للعزم قد أُلقيَ الضوء عليها قبل ذلك بفترة طويلة من قِبل المعلِّم، عندما حكى في تعليقه «المقتطف من قصة حياته» في كتاب «المختارات» (٢: ٤) أن أول خطوة اتخذها في رحلته للوصول إلى الكمال الأخلاقي هي عقده العزم على التعلم في سن الخامسة عشرة.

## (٣) برنامج تشو شي الخاص بالتعلم

من الممكن التفتيش عن الجوهر، كما وضَّح تشو شي، في أي مكان وفي أي شيء. بوسع الفرد أن يعثر على الجوهر بتأمل العالم الطبيعي وظواهره، والابن البار، وأحداث التاريخ وشخصياته، والعلاقات والخبرات الشخصية. فالجوهر متأصل في كل الأشياء والمسائل على أي حال. لكن يخشى تشو أن اتساع ميدان البحث وعدم تحديده قد يكون طاغيًا وصارفًا للأفراد عن مباشرة التفتيش عن حقيقة الأشياء بشكل جاد. ونراه يرغب في إعطاء تلاميذه تعليمات أكثر تركيزًا، فيقترح «أشياء» معينة ستُفضي، على الأغلب، إلى فهم الجوهر بشكل واضح ومباشر.

بالنسبة إلى تشو شي، تتمثل هذه «الأشياء» في كتب الحكماء الأقدمين، أي كلاسيكيات التقليد الكونفوشيوسي؛ لذا نراه يقول في هذا الشأن: «لكل الموجودات في الكون جوهر خاص بها، لكن لُب الجوهر مبثوثٌ في أعمال الحكماء والنبلاء. لهذا يجب اللجوء إلى تلك الأعمال في سعينا لفهم الجوهر.» فنظرًا لأن الكلاسيكيات قد كتبها كبار الحكماء الأقدمين — وهم رجالٌ هذبوا التشي الخاص بهم في حياتهم، وفهموا الجوهر فهمًا تامًّا — فسيتجلى الجوهر فيها بشكل واضح سهل. قد تكون هناك طرائق أخرى للتفتيش عن الجوهر، لكن دراسة مؤلفات الحكماء هي ببساطة الطريقةُ الأكثر فاعلية بينها.

يطوِّر تشو شي برنامجًا متسلسلًا ومترابطًا من أجل دراسة الكلاسيكيات، بهدف إعطاء أتباع الطريق الكونفوشيوسي مزيدًا من التوجيه، على أمل أن يصير الطريق متاحًا لهم قدر الإمكان. ويختار من بين تلك الأعمال، التي قد اتسعت بحلول أواخر القرن الحادي عشر، وبلغت ثلاثة عشر بعد أن كانت خمسة؛ أربعة كتب، والتي اشتُهرت الإشارة إليها بـ «الكتب الأربعة» بعد القرن الثالث عشر، ونجده يأمر تلاميذه بقراءتها قبل غيرها، وهي: «التعليم الكبير»، و«المختارات»، و«منشيوس»، و«الحفاظ على التوازن المثالي». يعتقد تشو أن «السهولة والمباشرة والإيجاز» التي تتسم بها هذه الكتب تجعلها سهلة الفهم بالنسبة للجميع مقارنةً بغيرها من الكتب الكلاسيكية. ويرى أنها تُعَد الأساس الذي يقوم عليه كل التعلم الكونفوشيوسي، وإلى هذا أشار بقوله:

> ابدأ عند القراءة بالفقرات السهلة الاستيعاب. فعلى سبيل المثال، يتضح مفهوم الجوهر بشكل بارع في الكتب الأربعة الآتية؛ «التعليم الكبير» و«المختارات» و«منشيوس» و«الحفاظ على التوازن المثالي». كل ما في الأمر أن لا أحد يقرؤها. لكن إذا فُهمت هذه النصوص، فسيسهِّل على الفرد قراءة أي كتب، والتفتيش عن أي جوهر، والتعامل مع أي شأن.

وبعد إتقان هذه الكتب الأربعة، يتحوَّل الطلاب إلى ما يُسمَّى بالكلاسيكيات الخمسة، التي ظلَّت الأعمالَ المحورية للتقليد الكونفوشيوسي، لمدة ألف وخمسمائة عام منذ عهد الأسرة هان، وهي: «كتاب التغيرات»، و«كتاب القصائد»، و«كتاب التاريخ»، و«كتاب الطقوس»، و«حوليات الربيع والخريف».

ذلك التحوُّل في التركيز الذي يقوم به تشو هنا، وينجم عنه الابتعاد عن الكلاسيكيات الخمسة، والاتجاه إلى الكتب الأربعة؛ يبرز نقطةً واضحة في حد ذاتها، لكن ينبغي إبرازها:

كما يقدم الإنجيل المسيحي مجموعة مختلفة من التعاليم التي تدعو القراء إلى استخلاص مجموعة مختلفة من المعاني، فهكذا تفعل الكلاسيكيات الكونفوشيوسية الثلاثة عشر، بما تشتمل عليه من كتابات متعددة، تختلف في المحتوى والتأكيدات. فقد تتشارك الكلاسيكيات الخمسة والكتب الأربعة في رؤية سياسية واجتماعية وأخلاقية جوهرية، لكن التعبير عنها يأخذ أشكالًا مختلفة نسبيًّا في المجموعتين.

بوجه عام، تشرح الكلاسيكيات الخمسة مبادئ الأخلاق الكونفوشيوسية، من خلال سرد الأمثلة والعِبَر من التاريخ القديم؛ وتحدِّد المؤسسات وطرائق الحكم المثالية المستخلصة من الماضي؛ وتصف بالتفصيل كيف يجب أن يتصرف الفرد في مختلف المواقف الحياتية؛ وتنص بالتفصيل على الممارسات الطقسية من أجل الحفاظ على مجتمع جيد التنظيم. ومن هذه الكتب الخمسة يتعلم الحاكم كيفية الحكم، والوزير كيفية إدارة عمله، والأب والأم كيفية تربية الأبناء، والأبناء كيفية التعبير عن برِّهم للآباء، والكبار والصغار كيفية إظهار الاحترام المتبادل، والأصدقاء كيفية المصادقة.

أما الكتب الأربعة فإنها تميل إلى الاعتماد بشكل أقل على التاريخ والوصف والوقائع. وتنشغل بشكل رئيسي بطبيعة الإنسان، ومصدر أخلاقه الداخلي، وعلاقته بالكون الكبير، وفي سبيل ذلك تعرض وتوضح المبادئ العامة للسلوك والأفعال القويمة، دون الحاجة إلى المعرفة التفصيلية، والمبهمة في كثير من الأحيان، بالممارسات الاجتماعية والمؤسسات الصينية القديمة التي لا بد منها من أجل فهم الكلاسيكيات الخمسة.

ولا يُعَد التحوُّل من الكلاسيكيات الخمسة إلى الكتب الأربعة تحولًا منهجيًّا عاديًّا، بل هو تحول فلسفي كبير في التقليد الكونفوشيوسي إلى «الداخل»، باتجاه التعاليم في الأعمال التراثية التي تضع مزيدًا من التأكيد على نحو كبير على عالم الأخلاق الإنسانية الداخلي، وعلى عملية تهذيب النفس البالغة الأهمية. وستشكل هذه الكتب الأربعة، بداية من القرن الثالث عشر فصاعدًا، مع شروحات تشو المزوجة بالنص الأصلي، «المنهج الأساسي» في التقليد الكونفوشيوسي، والمدخل إلى تحقيق الذات وإلى الفهم الحقيقي.

وهكذا، في برنامج التعلم الذي وضعه تشو، هناك مجموعة كتب محددة يتعين على الفرد قراءتها، وتسلسل محدَّد لا بد من قراءتها به. لكن لا يقل أهميةً عن هذا وذلك أن هناك طريقة محدَّدة لقراءتها. ونرى تشو، على مدار سنوات كثيرة، يبتكر لتلامذته منهجًا محكمًا للتأويل (أو القراءة بحسب تعبيره)، وهو نظرية وطريقة شاملة لقراءة الكتب التراثية. كما نجده يحذر القارئ من مجرد تمرير العينين على المكتوب؛ إذ لن يثمر فهمًا حقيقيًّا للنص. فهو يحض القارئ على الإقبال على النص بعزم صادق وعقل متفتِّح

حتى تكشف له كتابات الحكماء عن أسرارها. ولا بد أن يكون القارئ غاية في اليقظة، بعيدًا عن المخاوف والمشتتات، وإلى هذا يشير بقوله: «تحتاج في القراءة إلى ولوج الجسد والعقل في النص. لا تشغل نفسك بما يحدث في مكان آخر، وسترى الجوهر الموجود في الفقرة.» ولهذه الغاية يدعم تشو ممارسة الجلوس في هدوء أو التأمل؛ لأنها تُسكِّن عقل القارئ وتصفِّيه، وتتركه منفتحًا تمامًا وعلى استعداد لتلقي رسالة الحكماء.

ينبغي على القارئ تلاوة النص الكلاسيكي مرةً تلو الأخرى؛ حتى لا يراه كينونة «أخرى» منفصلة عنه. هذه التلاوة المتكررة ستؤدي إلى حفظ النص، لكنه حفظٌ غير ميكانيكي ولا خالٍ من الفهم؛ إذ كلما ردَّد القارئ النص فهمه فهمًا عميقًا ودقيقًا وقريبًا من روحه. ولا توجَد عدد مرات محددة لقراءة النص، بحسب ما يرى تشو، الذي لم يعلق إلا بقوله: «عندما يصبح التكرار كافيًا توقف»، لكنه يقرُّ بأن قراءة النص في بعض المناسبات خمسين أو مائة مرة قد لا يكون كثيرًا. إن هدف تشو شي التأويلي واضح؛ أن يتشرب أو يجسد متبع الطريق كلام الحكماء عَبر تلاوة الكلاسيكيات وحفظها. وعندما يمتلك القارئ ناصية كلام الحكماء يمكنه التشبُّه بهم.

يجب التوضيح أن دراسة الكتب التراثية، بالنسبة إلى تشو شي، عملية مهمة لا باعتبارها مرانًا عقليًّا، بل لأنها السبيل العقلي لغاية أخلاقية وحتى روحية. فمن خلال الكتب التراثية، ولا سيما الكتب الأربعة، يستطيع القارئ المتفاعل التوصلَ إلى الجوهر الذي يقوم عليه الكون؛ ومن ثَم، بحسب قول تشو، «يلتزم الطريقَ بكل قوته، فيدخل في عالم الحكماء والعظماء.» على هذا النحو، يمكن توجيه التفتيش عن حقيقة الأشياء إلى الموجودات في العالم «الخارجي»، خاصةً الكتب الأربعة، لكن بهدف التزكية الأخلاقية الداخلية في النهاية. وعندما يفهم المرء الجوهر المتأصل في الأشياء، فإنه يوقظ الجوهر، الذي هو أصل طبيعته البشرية، إيقاظًا كاملًا، وعلى هذا، يعبر بوضوح في أنشطته اليومية عن الفضيلة الحقَّة والاستقامة وقواعد الآداب الطقسية والحكمة التي فُطر عليها هو وجميع البشر. فالبحث عن الجوهر حتى «الذروة» يعني وصول المرء إلى الكمال الأخلاقي ببساطة.

## (٤) الجديد في الكونفوشيوسية الجديدة

لا يندثر تقليد ديني أو فلسفي ما دام يقدر على التكيف والاستجابة للمستجدات على مرِّ الزمان. والتقليد الذي يعجز عن الاستجابة للعالم المتغيِّر يفقد فاعليته بالضرورة. ولعلَّ طول عمر التقليد الكونفوشيوسي يعود، بشكل كبير، إلى مرونته وفاعليته في تشكيل

رسالته لمعالجة القضايا الملحَّة الخاصة بالعصور المختلفة. ويجسد «تعلُّم الطريق» أو الكونفوشيوسية الجديدة، قدرة المدرسة الكونفوشيوسية على الانخراط في عملية إعادة تفسير مستمرة لتعاليمها الجوهرية. فقد أفضى تأمل التقليد الكونفوشيوسي والكتب التراثية المقدسة، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، إلى فهم لتلك الرسالة الكونفشيوسية فهمًا بنَّاءً وصالحًا لجمهور هذين القرنين. فأَلِفَ هذا الجمهور — في أعقاب ظهور المدارس الأخرى، مثل «التعلم المبهم» (التي يُشار إليها في الغالب بالتاوية الجديدة) والبوذية، في الألفية الأولى بعد الميلاد — تدبُّرَ الطبيعة الميتافيزيقية للكون، وموضع الإنسان داخله، وقدرة الإنسان على فهم واستيعاب الجوهر الحقيقي للكون.

إذا وضعنا قائمة قصيرة للطرائق التي جعلت الكونفوشيوسية الجديدة، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، «جديدة» أو مختلفة، مقارنةً بالكونفوشيوسية التقليدية، فستتضمن الآتي:

- استخدام لغة ميتافيزيقية
- الحديث عن موضع الإنسان في كون قائم على الجوهر والتشي
- تقديم فكرة «التفتيش في حقيقة الأشياء»، أو البحث عن الجوهر، واعتبارها أساسًا لعملية تهذيب النفس الكونفوشيوسية
- تضييق منظور التفتيش، مع التركيز على العالم الداخلي للإنسان
- وضع برنامج تعليمي محدد، مع تفضيل الكتب الأربعة على الكلاسيكيات الخمسة.

هذا القالب الميتافيزيقي لنظام الكونفوشيوسية الجديدة، على وجه التحديد، قد يجعل من الصعب على المرء أن يدرك أن هذه المدرسة المتأخرة تشارك الكونفوشيوسية التقليدية، في الحقيقة، غالبية معتقداتها الجوهرية، المتمثلة فيما يأتي:

- أن الإنسان قادر على الوصول إلى الكمال الأخلاقي
- أن التعلم هو أساس التزكية الأخلاقية
- أن الحكماء الأقدمين قدموا طريقًا للأخلاق والسلوك القويمَين في المجتمع
- أن الرجل الكامل الفضيلة له تأثير تحويلي على الآخرين («التعليم الكبير»، الفصل الرابع)
- أن التناغم الاجتماعي هو نتيجة أداء الأفراد لما تمليه عليهم أدوارهم من مسئوليات أخلاقية.

وبناءً على هذا، قد تدمج المدرسة الكونفوشيوسية الجديدة في تعاليمها المصطلحَين الميتافيزيقيَّين الخاصَّين بالجوهر والتشي، لكنها بالأساس تعيد التأكيد على تلك التعاليم الروحية والأخلاقية التي هي لُب الكونفوشيوسية التقليدية لكونفوشيوس ومنشيوس وشون تسي، وتنشرها بين جمهور القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

## (٥) الكونفوشيوسية الجديدة بعد تشو شي

على مدار القرنين الثالث عشر والرابع عشر، نصَّبَت توليفة الكونفوشيوسية الجديدة، لتشو شي، نفسها مذهبًا سياسيًّا وفكريًّا للصين. لكن تعاليمها واجهت تحديات. ولعل أبرز هذه التحديات ظهر في القرن الخامس عشر، عندما طوَّر وانج يانج مينج (١٤٧٢–١٥٢٩) نسخة منافسة من الفكر الكونفوشيوسي الجديد. فقد خلَص وانج، الذي كان متبعًا لتعاليم تشو شي وبرنامجه لتهذيب النفس في البداية، إلى أن منهجية تشو للوصول إلى الكمال الأخلاقي نظرية جدًّا، وكُلفة عملية التفتيش عن حقيقة الأشياء باهظة جدًّا. وزعم أن «الجوهر يتطابق مع العقل»، لا الطبيعة البشرية، مثلما كان يُصرُّ تشو.

كان لهذا التوجه تبعاتٌ مهمة. فلم يَعُد التلاميذ بحاجة إلى الانشغال بالدراسة الطويلة للكتب التراثية أو محاولة فهم جوهر العالم «الخارجي». ومفهوم «توسيع المعرفة» المأخوذ من كتاب «التعليم الكبير»، بحسب فهم وانج، ما كان يشير إلى سعة معرفة الفرد بالجوهر عَبر التفتيش في الموجودات الخارجية. فقد كان يُقصَد به، بدلًا من ذلك، توسيع أو إعمال المرء لعقله الأخلاقي الفطري — أي القدرة الفطرية على تمييز الصواب من الخطأ حسب الفكر الكونفوشيوسي — في كل شيء، وفي كل شأن، وفي كل مناسبة تَعرِض للفرد. ومعرفة الصواب والخطأ، بالنسبة إلى وانج، وحسن التصرف في كل المواقف الحياتية، لا يعتمدان على الخضوع إلى ذلك البرنامج التعليمي الشاق، كل ما في الأمر هو أن يُقدِم المرء على أفعاله في يقظة، ويستخدم ذلك الضمير الأخلاقي — الكونفوشيوسي — الخيِّر، الذي وُلد به كل إنسان على سطح البسيطة.

من المميزات الواضحة لمدرسة وانج يانج مينج أنها جعلت عملية تحقيق الذات الأخلاقية ممكنة بشكل أكبر، مقارنةً بمدرسة تشو؛ إذ لم تَعُد الدراسة والثقافة التراثية أمرًا ضروريًّا. وكانت مدرسة تشو شي قد زعمت، من الناحية النظرية، أن كل فرد بوسعه تحقيق الكمال الأخلاقي، لكن كان برنامجها التعليمي الكلاسيكي الصارم، من الناحية العملية، مقتصرًا على مَن يملكون المال والوسائل والرفاهية لتكريس أنفسهم للدراسة.

بإيجاز، وفَّرت تعاليم وانج — نظريًّا على الأقل — إمكانية تهذيب النفس الكونفوشيوسية للأمِّيين، أو الجهَّال من الرجال والنساء، بحسب تعبير وانج نفسه.

ستُهيمن مدرسة الكونفوشيوسية الجديدة الخاصة بتشو شي على الصين في العقود الأولى من القرن العشرين، وستشكِّل مبادئها وشروحاتها أُسس المنهج التعليمي. لكن ستحظى مدرسة وانج أيضًا بشعبية كبيرة، لا سيما في السنوات الأخيرة من عهد الأسرة مينج (١٣٦٨–١٦٤٤). ومع شَق تعاليمهما طريقها إلى كوريا واليابان، ستجد المدرستان أتباعًا متحمسين وأوفياء فيما وراء حدود المملكة الوسطى.

الفصل السادس

# الكونفوشيوسية في الممارسة العملية

رأينا حتى الآن كيف «نقل» كونفوشيوس رؤية سياسية اجتماعية مثالية من بداية حكم الأسرة تشو، وشاهدنا كيف وسَّع أتباعه الأوفياء هذه الرؤية، وخلال هذه العملية أضفَوا عليها معاني وتأكيدات جديدة، كما لاحظنا نهوض المفكرين بعد مرور ما يزيد عن ألف عام على موته لإعادة توجيه مسار رؤيته، موضحين أهميتها في سياق كون قائم على الجوهر والتشي، وهما مصطلحان لم يكن ليكترث بهما كونفوشيوس نفسه لو أنه شهد ظهورهما. لقد ركَّزنا حتى الآن على عالم الأفكار بشكل رئيسي، وتأملنا كيف صِيغت هذه الرؤية الأصلية للمعلِّم بطرق تأويلية مختلفة على مدار القرون الماضية.

لكن لم تبقَ هذه التعاليم قيد عالم الأفكار فحسب. فقد تجسَّدت في ممارسات الأفراد الطقسية، وفي حياة العائلة اليومية، وفي التربية الأخلاقية للعوام والمثقفين على حد سواء، وفي إدارة الدولة. ولو أننا وصفنا المجتمع والسياسية في الصين في فترة ما قبل الحداثة بـ «الكونفوشيوسية»، مما يوحي بانحصارهما فيها، وهو أمر غير مضمون؛ لكان في ذلك تبسيط مُخِل، والأحرى القول إنهما اعتمدا على مبادئ الفكر الكونفوشيوسي، وتأثرا بها على نحو كبير.

## (١) إضفاء الطابع المؤسسي على الكونفوشيوسية

أصبحت الكونفوشيوسية عمادًا أيديولوجيًّا مهمًّا للدولة الصينية منذ حكم الأسرة هان. وكما رأينا في الفصل الأول، أصدر الإمبراطور وُو، فور صعوده إلى العرش في ١٤١ قبل الميلاد، قرارًا إمبراطوريًّا يقتضي طرد كل غير المنتمين إلى الكونفوشيوسية من العمل الحكومي، وبعد ذلك بسنوات قليلة، في ١٢٤ قبل الميلاد، أنشأ الأكاديمية الإمبراطورية

التي اتخذت الكلاسيكيات الخمسة منهجًا أساسيًّا لها. وسيصبح طلاب الأكاديمية، الذين يُظهِرون معرفتهم بواحد أو أكثر من الكلاسيكيات الخمسة في اختبارات آخر العام، مسئولين مستقبليين، وسيحتلون مناصب في الديوان الحكومي فور شغورها.

حتى ذلك الوقت، كانت الكونفوشيوسية من ضمن المدارس الفكرية الكثيرة الموجودة على الساحة. لكنها احتلت الصدارة في الأيديولوجية الرسمية للصين بعد الإجراءات التي اتُّخذت في عهد الإمبراطور وُو. وأصبحت بحلول القرن العاشر أو نحو ذلك، مع زيادة استخدام اختبارات الخدمة المدنية، العقيدةَ المهيمنة؛ أي ما يشبه مذهب الدولة. وهكذا، مع بداية القرن الثاني قبل الميلاد، ازداد تحول الدولة الصينية إلى «الكونفوشيوسية»؛ أي إنها صارت دولة ذات إدارة نخبوية كونفوشيوسية، ترتكز سياستها ومبادئ حكمها، نظريًّا على الأقل، على التعاليم الكونفوشيوسية. (بالتأكيد، مثلما حدث مع المسيحية الغربية، كان هناك حالات انفصال متكررة بين قيم الدولة الصينية وممارساتها الفعلية.)

كان العمل في الديوان الحكومي، في نظر أتباع الكونفوشيوسية، أعلى مهنة في المجتمع وأهمها على الإطلاق. وانعكس هذا الاعتقاد في تصنيفهم الهرمي للوظائف الذي (وإن لم يُشرَّع بصورة رسمية) كان له تأثير كبير على مدار التاريخ الصيني. في هذا التصنيف، احتلَّ العالِم-الموظف (الكونفوشيوسي) قمة الهرم؛ وأتى بعده المزارع الذي كانت تثمر جهودُه تزويدَ العامة بالطعام؛ ثم الحِرفيُّ الذي وفَّر المنتجات والأدوات للأنشطة اليومية؛ وقبع في القاعدة التاجر. وُضع التاجر في أسفل الهرم، في إشارة إلى نظر الكونفوشيوسية للتجار على أنهم متطفلون، لا يصنعون ولا يفعلون شيئًا إلا المتاجرة في سلع «الطبقتين» الأكثر إنتاجيةً، وهما المزارعون والحِرفيون. واستمر هذا الانتقاص من شأن التجار عَبر معظم التاريخ الصيني الإمبراطوري، مع ازدياد هيمنة القيم الكونفوشيوسية على المجتمع. (لاحظ أيضًا عدم وجود العسكريين في التصنيف الهرمي، ما يشير إلى التمييز المستقبلي للثقافة للخدمة المدنية على الخدمة العسكرية، ويُلمح إلى النظرة الدونية بشكل عام إلى العسكريين وأنشطتهم التي ستسود في أواخر الحقبة الإمبراطورية.)

ربما كان يجني التجَّار، الأقل شأنًا في المجتمع، ثروة كبيرة، ويعيشون في رفاهية وراحة، في حين يكافح القرويون أغلب الوقت للبقاء على قيد الحياة. في الحقيقة كان من الممكن أن تتخطى بسهولة ثرواتُ التجار ثرواتِ أبرز المسئولين. ولكن ما كانت لتمنح هذه الثروةُ التجارَ تلك المكانة الاجتماعية والوجاهة المرتبطة بموظفي الدولة، ولعل هذا يفسِّر إصرار التجار الناجحين في الغالب على دراسة أبنائهم لاجتياز اختبارات الخدمة

المدنية بدلًا من العمل معهم في التجارة. فقد كان يُعتقد أن موظفي الدولة ينالون التعيين في الخدمة المدنية بمهارتهم الاستثنائية وأخلاقهم الحميدة، بل بلغت مهارتهم وأخلاقهم الغاية التي لا غاية وراءها، حتى إنها جذبت انتباه الإمبراطور نفسه. وبعد شَغلهم لوظائفهم، كانوا يقفون إلى جانب الإمبراطور، يقدمون له الدعم والنصح حول كيفية تحقيق السلام والانسجام في الإمبراطورية. فقد كانوا بمنزلة نخبة المجتمع، أو «نجوم السماء» كما يقول القول الدارج.

وقد استخدمت الحكومات الصينية أساليب متنوعة لتوظيف المسئولين المدنيين. أشهرها كانت التوصية، وفيها تنقل السلطات المحلية أسماء الأفراد المميزين إلى العاصمة من أجل التعيين في الخدمة المدنية؛ و«التعيين بالوساطة»، وهو امتياز يقتصر على مسئولين من رتب محددة، ويسمح لهم بترشيح واحد أو أكثر من أبنائهم أو أفراد عائلتهم للخدمة المدنية؛ والاختبارات التي تُعقد تحت إشراف الدولة، ويؤدي النجاح فيها إلى حيازة مكانة رسمية في الخدمة المدنية، إن لم يكن منصبًا رسميًّا دائمًا. وستصبح اختبارات الخدمة المدنية، من بين هذه الأساليب، أكبر وسيلة للتوظيف، وأعلاها شأنًا إلى حد بعيد.

## (٢) نظام اختبار الخدمة المدنية

وسَّع حكام أسرة سوي (٥٨٩–٦١٨) استخدام الاختبارات، وأَجرَوها في أرجاء الإمبراطورية. جاءت بعد ذلك أسرة تانج (٦١٨–٩٠٧)، وسارت على نهج سوي في مسألة الاختبارات، ووسعت مجال تطبيقها، فأقامتها بشكل منتظم أكثر، وجلبت أعدادًا أكبر من المسئولين — الذين لم يكونوا الغالبية بأي شكل من الأشكال — من خلالها. لكن كانت مكافأة الناجحين في الاختبارات بأعلى المناصب في الديوان الحكومي، في أواخر عهد أسرة تانج، ما أعطى نظام الاختبارات دفعة كبيرة. وبحلول القرن التاسع عشر، حتى أولئك الذين ربما كان بإمكانهم نَيل منصب في الخدمة المدنية بطريق صلة القرابة، رأَوا أنه من الضروري الخضوعُ للاختبارات، إذا ما أرادوا الحصول على منصب ذي أهمية. ومنذ ذلك الوقت، ولمدة ألف عام تامَّة، وحتى السنوات الأولى من القرن العشرين، كان الطريق إلى طبقة النخبة في الصين يمرُّ من خلال نظام الاختبارات.

اعتمد نظام الاختبارات، من وقت اكتماله في أواخر حقبة أسرة تانج وحتى أوائل القرن العشرين تقريبًا، بشكل شبه كامل على التعاليم الكونفوشيوسية؛ فقد كانت غايته، على أي حال، توظيف المسئولين الذين من شأنهم المساعدة في حكم الدولة التي تعرِّف

نفسها بأنها كونفوشيوسية. أما شكل الاختبارات والأهمية المعطاة لأجزائها المختلفة (مثل تفسير الكلاسيكيات، والكتابة الشعرية، وأسئلة السياسات، والأسلوب النثري، وفن الخط)، فقد يتغيران بتغير العصور، لكن تظل المعرفة الكونفوشيوسية محور الاختبارات بلا مجال للشك. وقبل القرن الثالث عشر، كان يُنتظر من المرشحين إثبات إتقانهم للكلاسيكيات الخمسة على وجه الخصوص؛ إذ كانت محور الاختبارات. وفي عام ١٣١٣، ومع ازدياد هيمنة مدرسة تشو شي، أصدرت الحكومة مرسومًا يقضي بتغيير محور الاختبارات، ليكون الكتب الأربعة، ولا سيما تفسير تشو شي لها.

كان تأثير نظام الاختبارات في المجتمع الصيني واضحًا وضوح الشمس. وجرت العادة أن يبدأ الأطفال دراسة الكتب التمهيدية الكونفوشيوسية، مثل «الثلاثيات الكلاسيكية»، في منازلهم وتحت إشراف أمهاتهم. وفي حال استكمالهم التعليم — حيث إن نسبة ضئيلة من الأطفال الصينيين كانت تستكمل تعليمها بسبب محدودية الموارد العائلية — ينتقلون إلى دراسة كتب «التعليم الكبير»، و«المختارات»، و«منشيوس»، و«الحفاظ على التوازن المثالي» عند بلوغ سن السابعة أو نحو ذلك، وتحت إشراف معلم خاص أو معلم القرية. وقد كانت عملية التعلم شاقة، ولا تتحدى بالضرورة العقل أو تستثيره. وفي معظم الأوقات كان يقضي الأطفال أوقاتهم في استظهار ما جاء بالكتب أو «تسميعها بظهرهم». وفي طقوس «التسميع بالظهر»، يدنو التلميذ من مكتب أستاذه، ويولِّيه ظهره، في حين يلقي على أسماعه السطر أو السطور التي أمره بحفظها، فيتلوها من ذاكرته وبصوت عالٍ. وإذا نجح في التسميع دون ارتكاب أي خطأ، عاد إلى طاولته، ويبدأ في حفظ السطور التي تليها. لكن إذا نسي كلمة أو استبدل كلمة بأخرى، فسيأمره أستاذه بالعودة إلى مقعده، بضربة من عصاه الخيزرانية، كي يواصل الحفظ. وقد كفل هذا النظام التعليمي أن «يعرف» الطفل الكتب الأربعة عند بلوغه سن الخامسة عشرة، أي يكون قادرًا على تسميعها من بدايتها إلى نهايتها، سطرًا سطرًا، دون خطأ.

عند سنِّ الخامسة عشرة، إذا شُهد للطفل بالبراعة، وبلغت موارده العائلية حد الكفاية، فسيستكمل تعليمه غالبًا، وسيضع نُصب عينيه اختبارات الخدمة المدنية. ولم تكن فرص الحصول على «جِن شي»، أو درجة «العالِم المميز»، وهي أعلى درجة في الاختبارات، كبيرةً في الواقع. وكان على المرشَّح خوض اختبار المقاطعة أولًا، فإذا اجتازه كان له الحق في خوض الاختبار الإقليمي الذي يُعقَد كل ثلاث سنوات، فإذا اجتازه سُمح له بالانتقال إلى العاصمة الإمبراطورية والمشاركة في الاختبار الذي يُعقَد في العاصمة، كل ثلاث سنوات أيضًا.

شكل ٦-١: شكل الفصول الدراسية في الصين في القرن التاسع عشر. والتلاميذ الواقفون أمام مكتب المدرس «يسمِّعون بالظهر» كتابًا ما؛ أي يتلون ما جاء به بصوت عالٍ من ذاكرتهم.

وتشير الدراسات إلى أن أقل من واحد بالمائة مِن المتقدمين لاختبارات المقاطعة ينجحون في اختبارات العاصمة في نهاية المطاف. لكن حتى كل هذه التحديات الطويلة لم تَثنِ تقريبًا كل الصينيين الذين يجيدون القراءة والكتابة عن السير في مسار الاختبارات. وكان أعلاهم همةً يتوق إلى نَيل درجة «العالِم المميز»، التي تكفل له منصبًا حكوميًّا وثروة ومكانة مرموقة في المجتمع في أواخر الحقبة الإمبراطورية. والأكثرية، التي أدركت أن فرصها في «إصابة الهدف المنشود» (أي حيازة لقب العالم المميز) ضئيلة للغاية، انخرطت في الإعداد للاختبارات للانتفاع بالميزات التي يقدمها النظام. فقد كان الحائزون على درجة «شينج يوان»، وهم الناجحون في المجموعة الرئيسية الأولى من اختبارات المقاطعة، يُكافَئون ببعض الميزات، رغم عدم ترشحهم للعمل في الحكومة، مثل الإعفاء من العمل بالسُّخرة والعقاب الجسدي. كما يمكِّنهم من المفاخرة (ومعهم الحائزون على درجة «جو رِين»، الذين يعلونهم مباشرة في المرتبة) بوصولهم إلى مستوًى معين من العلم والمعرفة في الكتب الكبرى للتقليد الصيني، ما سيساعدهم في العمل في وظائف متنوعة، من بينها التدريس والتجارة وإدارة العقارات، وفي تشكيل شبكات اجتماعية نافعة.

وقد شكَّلت هذه الاختبارات ضغطًا على المتقدمين إليها يوازي حجم جاذبيتها. وكان المتقدمون للاختبارات يقضون سنوات، تمتد إلى عقود أحيانًا، للإعداد لها. كما كان الكثيرون يخفقون في اختبارات الإقليم أو العاصمة بشكل متكرر ثم يعودون للخضوع لها من جديد. في الحقيقة، كان متوسط سن الحائزين على درجة «العالم المميز» في امتحان العاصمة منتصف الثلاثينيات. وهذه السنوات الشاقة التي كرَّسها المرشحون المثابرون للاختبارات صارت مادة خصبة للروائيين وكُتاب الأدب الساخر في الصين. ومهما تجهَّز المتقدمون بشكل جيد، ومهما اتسعت معارفهم وترسخت بالتعاليم الكونفوشيوسية، كانوا يعلمون جيدًا أن فرصهم في النجاح ضئيلة إحصائيًّا. وليس من المستغرب أن يبحث الكثيرون عن مِيزة تنافسية لا تكون بالضرورة دائمًا أخلاقية أو قانونية.

شكل ٦-٢: مُجمَّع الاختبارات في كانتون في عام ١٨٧٣ تقريبًا. عند دخول المرشَّح إلى المُجمَّع سيُخصَّص له رقم «حُجيرة» في أحد الصفوف المُعلَّمة. ويحتوي هذا المجمَّع على ٧٥٠٠ حجيرة.

قد يلجأ المتحنون إلى إحدى وسائل الغش الشائعة، والتي من بينها ارتداء لباس تحتي مع كتابة نصوص الكلاسيكيات أو مقالات الاختبارات النموذجية عليه؛ ولفُّ أوراق الغش في الأطعمة أو دسُّها بين أغطية السرير؛ وتأجير «محتالٍ»، وهو كاتب مقالات بارع خبير لانتحال شخصية المتحن والجلوس مكانه في الحجيرة المخصصة له؛ وشراء سؤال الاختبار مقدمًا من الموظف المسئول عن الاختبار؛ ورشوة المراقب؛ وجعل شخص داخل أو خارج المجمع يكتب إجابة السؤال فور الإعلان عنه، ثم تمريرها له في حجيرته. ظلت الدولة تتخذ إجراءات للحدِّ من هذه الانتهاكات وغيرها الكثير مما ابتكره المتحنون للتحايل على النظام. لكن لم تنتهِ حيل المتحنين، وبالنظر إلى المكافآت التي تأتي مع النجاح بصفة أكيدة، كان إغراء الغش لزيادة فرص النجاح أقوى وأشد. واستمر هذا الفساد في تاريخ النظام. والمفارقة الكبيرة هنا أن نظام الاختبارات الذي يتمحور هدفه الصريح حول البحث عن أفضل العارفين بالتعاليم الروحية والأخلاقية للكونفوشيوسية؛ كان الغش يتفشى فيه.

ومع ذلك، فقد كفل هذا النظام نشر الممارسات والقيم الأخلاقية الكونفوشيوسية بين أفراد المجتمع الصيني. فكما أشرت سابقًا، غالبية التعليم الصيني تركَّز على التعلم من أجل الاختبارات، ما عزَّز، بناءً على هذا، القيم التي تحض عليها تلك الاختبارات. وكان الأطفال، سواء أكانوا يعيشون في بكين أم شيان أم قوانجتشو، يقرءون الكتب التمهيدية نفسها، والكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمسة نفسها، وفي أثناء قراءتهم للكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمسة كانوا يقرءون جميعًا الشروح التي أقرَّتها الدولة. وبالمِثل، أتقنت النخبة المثقفة، سواء تقدمت للاختبارات في مقاطعة تشيجيانج أو شاندونج أو سشوان، الكتب التراثية نفسها، وكانوا جميعًا، كما يؤمَل، يُجسدون تلك الفضائل والقيم في أثناء عملية الاختبارات. فكان يُتوقع منهم التحلي بهذه الفضائل والقيم إذا ما حالفهم الحظ بالقدر الكافي ونالوا مناصب رسمية. ويوحي ذلك بأن نظام الاختبارات شكَّل قوة تكاملية فعَّالة في التاريخ الصيني. فقد ضمن، مهما ترامت أطراف الدولة الصينية، ومهما كثر شعبها وتنوَّعت مشاربهم، وجود ثقافة مشتركة واسعة الانتشار، أي نظام من القيم والمعتقدات والأعراف يخلق ما يشبه الوحدة بين أفراد المجتمع، ويجعل من السهل أكثر إدارتهم من مركز إمبراطوري واحد.

ومن اللافت للنظر أنه على الرغم من أن هذه الاختبارات دعت إلى قيم واهتمامات المدرسة الكونفوشيوسية، فقد خضع نظامها، بداية من حكم الأسرة تانج، إلى سلسلة

شكل ٦-٣: لباس تحتي مكتوب عليه مئات المقالات النموذجية بحروف صغيرة جدًّا. وقد تُخيَّط «قمصان الغش» مثل القميص البادي في الصورة، والتي كُتب عليها نصوص الكلاسيكيات الكونفوشيوسية أو المقالات النموذجية في بطانة رداء المتحن، ويستعين بها أثناء الاختبارات.

من الانتقادات من جانب الطبقة المثقفة الكونفوشيوسية نفسها. وتضمَّنت الاعتراضات الشائعة على النظام ما يأتي:

- المكافأة على استظهار الكلمات دون فهم، والتمسك بالقواعد الأدبية الصارمة لا التفكير النقدي أو الإبداع.
- الحض على اكتساب المعرفة التراثية النظرية، لا المعرفة العملية المستخدمة في إدارة الدولة.
- عدم فاعليته في تقييم أخلاق المتحنين، والأفضل منه في العثور على رجال صالحين هو نظام قائم على التوصيات؛ لذا ينبغي أن يحل محله أو يكون إضافة تكميلية له.

- صرف انتباه التلاميذ عن التعلم الحقيقي، أي التعلم بهدف التربية الأخلاقية؛ إذ صار التعلم، بدلًا من ذلك، وسيلة لنيل شهرة فارغة وتحقيق نجاحات دنيوية.
- بث روح المنافسة المبتذلة والحامية بين المتحنين، والكونفوشيوسي الصالح ليس من المفترض أن يتنافس مع أقرانه وفقًا للمُعلم كونفوشيوس.

لم تُرفض هذه الاعتراضات دون تدقيق، وفي بعض الأحيان أثارت جدلًا قويًّا. وقد خضع نظام الاختبارات، في الحقيقة، لكثير من التغييرات والإصلاحات على مدار العصور. ومع ذلك، ظلَّ كما هو لِما يقرب من ألف وخمسمائة عام، وكان ذا قوة مؤثرة في صياغة معايير الصين الاجتماعية والثقافية، والمحافظة عليها. وقد شكَّل أساسَ النظام الإمبراطوري الصيني.

## (٣) الكونفوشيوسية والعامة

إذا كانت طبقة العلماء-الموظفين يمكن وصفها بالكونفوشيوسية، فماذا عن طبقة العامة التي لا سبيل لها إلى التعليم؟ إلى أيِّ مدًى يمكن وصفها بالكونفوشيوسية؟ مما لا شك فيه أن طبقة العامة قد تبنَّت الكثير من عقائد وقيم كونفوشيوس وتقليده. ومعظمها أدرك يقينًا (وإن لم يستوفِ بالضرورة) التزاماته تجاه والديه وأجداده، ومَن قدر على الاحتفاء بأسلافه من خلال تقديم القرابين الطقسية لم يتوانَ عن ذلك على الأرجح. فقد حضَّ المجتمع الصيني النخبة وعامة الناس، بوسائل رسمية وغير رسمية، على تَبنِّي الاعتقادات والممارسات الاجتماعية التي أقرَّتها الدولة، وذلك كما يأتي: درَّست المدارس في القرى للأطفال، حتى أولئك الذين ما كانوا سيواصلون الدراسة الجادَّة للاختبارات، المبادئَ والتعاليم الكونفوشيوسية الأساسية، وتلا المسئولون المحليون وكبار القرى على الناس البيانات، وما يُسمَّى بالمواثيق المجتمعية التي تدعم السلوكيات الاجتماعية القويمة، ونشر الأباطرة الإرشادات الأخلاقية، الكونفوشيوسية في نبرتها وعاطفتها، عَبر أنحاء الإمبراطورية، كما التزمت العائلات بطقوس الأسلاف والعائلة التي أقرَّتها المدرسة الكونفوشيوسية، وتوارثتها الأجيال جيلًا بعد جيل.

ثَمَّة شك في أن طبقة العامة، التي تشرَّبت قيم الثقافة المهيمنة وممارساتها، كانت سترى أن تلك القيم والممارسات «كونفوشيوسية». ويغلب على الظن أنها ببساطة كانت ستعتبرها أعرافًا تستحسنها الثقافة الصينية. لكنها في إحسانها للوالدين، واحترامها للأكبر سنًّا، وتوقيرها للأسلاف، كانت تتبنَّى ممارسات وقيمًا قد أصبحت بحلول القرن

الثاني قبل الميلاد وثيقة الصلة بالتعاليم الكونفوشيوسية. وأرى أنه، في وصف طبقة العامة الصينية بـ «الكونفوشيوسية»، ينبغي توخِّي جانب الحذر، للأسباب الآتية: لا يمكن وصف معظم هذه الطبقة بـ «الكونفوشيوسية»؛ لأنهم لم يكرِّسوا أنفسهم لدراسة التعاليم الكونفوشيوسية، أو يعرِّفوا أنفسهم بأي شكل ظاهري أنهم من أتباع المدرسة الكونفوشيوسية، ومع ذلك، تأثرت حياتهم بممارسات الكونفوشيوسية وتعاليمها على نحو كبير.

في الحقيقة، قد يشكِّل الفصل بين ما هو «كونفوشيوسي» وبين ما هو «صيني» تحديًا تاريخيًّا لطلاب الثقافة الصينية. لنضرب مثلًا ببرِّ الوالدين. كانت هذه الفضيلة مُرتكَز تعاليم كونفوشيوس. ولا يجرؤ فرد في الصين الإمبراطورية على ادعاء اتباعه للمدرسة «الكونفوشيوسية» وهو لفضيلة برِّ الوالدين تارك. لكنها لفترة طويلة كانت لها مكانتها المهمة حتى من قبل مجيء كونفوشيوس واحتفائه بها. وربما كان كونفوشيوس وهو يقول لتلاميذه: «أنا ناقلٌ أكثر من كوني مُنشئًا» (٧: ١)، قد خطرت بباله فضيلة برِّ الوالدين وغيرها الكثير من ممارسات التقليد وتعاليمه. هل فضيلة بر الوالدين، إذن، «صينية» لتجذُّرها في ماضي الثقافة الصينية، وسبقِها ظهورَ كونفوشيوس ومدرسته؟ أم إنها «كونفوشيوسية» لأن كونفوشيوس، وهو ينتقي من الماضي، يعطي حياة وأهمية جديدة لقيمة معرضة لخطر الاندثار، ويضمن انتشارها الدائم بين الأفراد، من خلال ارتباطها التكاملي بمذهب الدولة الكونفوشيوسي؟ أرى أن الإجابة كلتاهما.

على أي حال، عندما أشير في هذا الكتاب إلى الفضائل التي استخلصها كونفوشيوس من التقليد الصيني القديم، وأصفها بأنها «كونفوشيوسية»، فأنا أثق أن القارئ يفهم من كلامي أنني لا أنسب منشأها إلى المعلم، ولا أَقصُر ممارستها على أتباعه المخلصين. فقد ضمنت تعاليم كونفوشيوس، عندما صارت مذهبَ الدولة، لنفسها انتشارًا عامًّا واسعًا في المجتمع الصيني.

## (٤) الكونفوشيوسية والحاكم

يعود تقليد حكم الرجل الأوحد في الصين إلى ما قبل إضفاء الطابع المؤسسي على الكونفوشيوسية في القرن الثاني قبل الميلاد بفترة طويلة، أي ليس بعد ١٤٠٠ قبل الميلاد، حيث تشهد الكتابات الموجودة على العظام المستخدمة في العرافة على سلطة ملوك شانج

وقوتهم. لكن مدح التعاليم الكونفوشيوسية الكبير لفضائل حكم الرجل الأوحد لا شك أضفى المزيد من الشرعية على النظام التقليدي للحكم الفردي المطلق في الصين.

ولا شك أن كونفوشيوس افترض فاعلية حكم الرجل الأوحد لأن الحاكم سيتصرف مثل «رب الأسرة»؛ أي سلطة حانية حالمة ترشد الرعية إلى ما فيه صلاحها، كما يرشد الوالد ولده بإشفاق وقلق. فحكمه الفردي له ما يبرره من كمال الفضيلة والقدوة الحسنة، اللتين تستجلبان طاعة وولاء «أبنائه»؛ أي عامة الناس الذين ليس لديهم من التعليم والفضيلة ما يمكِّنهم من حكم أنفسهم. ومن خلال فضيلته وممارسته المثالية للطقوس سيُعلِّم رعيته السلوك القويم، واحترام النظام الهرمي، مما سيحقق التناغم في أرجاء مملكته. وكما يُتوقع من الوالد أن يتخذ القرارات بالنيابة عن ولده، يُتوقع أن يتخذ الحاكم القرارات بالنيابة عن رعيته. والحكومة المثالية، بالنسبة لكونفوشيوس، هي التي تنوب عن الرعية وترعى مصالحها، لا التي تتشكل من الرعية أو تقودها الرعية.

لو كان الحاكم صالحًا حقًّا فسيسير هذا النظام جيدًا. لكن، في الحقيقة، الحاكم الذي يمجِّده كونفوشيوس يندر وجوده. وهنا يطرأ السؤال: كيف سيعمل النظام السياسي على نحو فعَّال، وفقًا للنظام الكونفوشيوسي، في ظل غياب الحاكم الكونفوشيوسي الكامل الفضيلة؟ لا شك أن كونفوشيوس كان يعتقد ويرجو أن مسئولي الدولة الذين تربَّوا على مبادئ الكونفوشيوسية سيكونون بمنزلة الرقيب على سلطة الحاكم، والمرشد الذي يقدم له التوجيه عند الحاجة. لكن تظل الحقيقة أن الديوان الحكومي يعمل فيه «رجاله». فقد وصلوا إلى هذه المناصب عَبر تفضله، واجتياز الاختبارات التي قد أشرفت عليها حكومته، واختبار القصر الإضافي الذي أشرف عليه بنفسه. فالإمبراطور هو المسئول عن تعيينهم وفصلهم، وإليه وحده يرجع قرار نفيهم أو قتلهم. وهذا لا يعني أنني أقول إن العلماء-الموظفين لم ينتقدوا قرارات الأباطرة، بل فعلوا ذلك معرِّضين أنفسهم لخطر عظيم. فلا أعتقد أن تحدي سلطة الأباطرة كان أمرًا عرَضيًّا أو روتينيًّا.

المشكلة الجوهرية في التاريخ الصيني الإمبراطوري كانت ما يأتي: عند عجز الأيديولوجية الكونفوشيوسية عن التأثير في إرادة الإمبراطور وتقييدها فلا سبيل إلى إصلاح ذلك. هذا لأنه ليست هناك أي قيود قانونية أو دستورية على سلطة الإمبراطور أو تصرفاته، ولا مؤسسات أو مناصب ذات سلطة شرعية لمراقبة سلوكه عند انحرافه عن المُثل الكونفوشيوسية. وعلى هذا، قد يسيء الحكام استخدام سلطاتهم، أو يهملون واجباتهم ويفلتون من العقاب، وقد حدث ذلك بالفعل في أحيان كثيرة.

لننظر إلى تاي تسو، أول إمبراطور لأسرة مينج (الذي حكم من ١٣٦٨ إلى ١٣٩٨) وهو رجل عامي أتى إلى العرش قائدًا لحركة ثورية. قيل إنه كان يُضمِر سوء الظن والحسد الشديدَين لطبقة العلماء-الموظفين المثقفين؛ إذ كانت لديه معرفة بسيطة بالقراءة والكتابة. وفي عام ١٣٨٠، شك في أن رئيس الوزراء كان يخطط للإطاحة به، فألغى أمانة السر، وهي الكيان الإداري المركزي للحكومة، وأمسك بنفسه بكل مقاليد الحكم تقريبًا. ولم تحمل آراء هؤلاء العلماء أي وزن بالنسبة إليه. ومَن كان يغضبه منهم يأمر بجَلده وضربه بالعصا (حتى الموت في كثير من الأحيان)، على مرأًى ومسمع من البلاط. وهكذا، في عهد تاي تسو حلَّ الحكم المطلق القاسي، والوحشي في بعض الأحيان، محل الحكم الأبوي الحاني.

وكان الإمبراطور تيان تشي (الذي حكم من ١٦٢٠ إلى ١٦٢٧) حاكمًا مهملًا، يحب قضاء يومه في النجارة وصناعة الأثاث الفاخر، بدلًا من الإشراف على إدارة المملكة. وبسبب إهماله — بل كراهيته في الحقيقة — لشئون الدولة، انتهز خصيُّ البلاط وِي تشونج شيان الفرصة للسيطرة على الديوان الحكومي. فأسرع في إعطاء مناصب السلطة لأعوانه الانتهازيين، وفرْض ضرائب ظالمة على الرعية، والتخلص بصورة وحشية من مئات العلماء-الموظفين الذين تجرءوا على معارضته. باختصار، أدى إهمال تيان تشي لأمور الحكم إلى عصر من الطغيان الفاضح لم تستطع الأسرة الحاكمة التخلص منه أبدًا. وفي غضون عقدين من تقلد وِي مقاليد السلطة، انهارت أسرة مينج.

هذان المثالان متطرفان بعض الشيء، لكني ذكرتهما بغرض الإشارة إلى احتمالية وقوع أمور سيئة عندما لا يعتنق أصحاب المناصب العليا في الحكومة المُثل الكونفوشيوسية (وذلك بسبب عدم وجود قيود دستورية). لكن، في معظم الوقت، كان المسئولون والحكام، وإن لم يجسدوا بشكل كامل مُثلَ الكونفوشيوسية، أقوياء وأكْفاء بالقدر الكافي، بحيث أمكنهم الإشراف على شئون الدولة، والدفاع عن مصالح أسرتهم الحاكمة.

## (٥) الكونفوشيوسية والعائلة

أشار كونفوشيوس في «المختارات»، كما رأينا في الفصل الثاني، إلى الأهمية الجوهرية للعائلة في المجتمع الصيني، زاعمًا أنها محور الاندماج السلوكي والأخلاقي. فالفرد يتعلم في العائلة كيف يكون «صينيًّا»، كما يتعرَّف على القيم والأعراف والممارسات التي تميز الصينيين عن بقية العالم «الهمجي». وبالإضافة إلى ذلك يطَّلع من خلالها على النظام

الهرمي القياسي للمجتمع، حيث تكون الأجيال الأكبر سنًّا أعلى شأنًا من الأصغر سنًّا؛ والكبار أعلى مقامًا من الصغار؛ والرجال أعلى منزلة من النساء.

كانت العائلة أبوية النسب، ما يعني ببساطةٍ أنه كان يُستدل على سلسلة النسب من خلال الذكور، بدايةً من الجدِّ المؤسس. كان الأطفال يرثون لقب عائلة الأب رغم انحدارهم من أم وأب. ولهذا، تستمر سلسلة نسب العائلة في حال إنجاب ذرية من الذكور فحسب. لهذا السبب كانت تُعتبر ولادة الابن، في الأزمنة الأولى من التاريخ الصيني، بمنزلة «سعادة كبيرة»، في حين كانت ولادة البنت تُعَد «سعادة صغيرة». هذا لأن الولد كان يحمل اسم العائلة، أما البنت فإنها تتزوج و«تدخل» عائلة الزوج، حيث تصير مسئوليتها الأساسية ضمان استمرارية سلسلة نسبه إلى جيل آخر. وفي تعليق لمنشيوس تردَّدت أصداؤه عبر مختلف الأزمنة، قال: «هناك ثلاث وسائل للعقوق، أسوَءُها ألا يكون لك وريث على الإطلاق» («منشيوس»، ٤أ: ٢٦).

ما نتائج توقف سلسلة النسب؟ أكثر هذه النتائج ألَمًا هي عدم وجود مَن يعتني بالأسلاف. ولا يوجَد ما هو أكثر أهمية من الأسلاف في الثقافة الصينية. فهم المسئولون عن وجود الفرد بالكلية. فما كان للفرد أن يوجَد دون والده وجدِّه، فما فوق. لذا كان يعرب عن امتنانه لأجداده بتوقير أرواحهم من خلال أداء ما يُسمَّى بالطقوس السَّلفية. وهذه الطقوس التي انتقلت عَبر الكتب التقليدية، مثل «كتاب الطقوس»، و«الطقوس العائلية» (الذي جمعه مفكِّر الكونفوشيوسية الجديدة تشو شي)، حافظت على بقاء ذكرى الأسلاف حيَّة، وأدامت وجودهم في العالم الروحي. وبتوقف هذه الطقوس كانت تنتهي ذكرى الأسلاف وأرواحهم.

بالطبع، في المجتمعات الغربية المتأثرة بالإسلام والمسيحية واليهودية، كان الأسلاف يستوجبون البرَّ والعطف والاحترام أيضًا. لكنْ هناك اختلاف جوهري بين هذه التقاليد الإبراهيمية الغربية، والتقليد الكونفوشيوسي الصيني. في الغرب، كان الرب الواحد هو المسئول عن خلق كل ما كان، وكل ما هو كائن. وهو مَن أوجد البشرية في صورة آدم وحواء؛ لذا فهو المسئول في النهاية عن وجود جميع البشر. ولا شك في أن الملتزمين بهذه التقاليد كانوا يعظِّمون أنسابهم، لكنهم كانوا يُظهِرون غاية التبجيل والاحترام للرب المسئول الأول عن إيجاد أنسابهم. أما في الثقافة التي لم يوجَد فيها إيمان أصيل بوجود إله خالق — ولم ينتشر فيها ذلك المعتقد الغريب عنها — فكان النسب البيولوجي وحده المسئول عن وجود الفرد، وهو المستحق للشكر والمدح.

تقوم العلاقة بين السلف والخلف على مبدأ المعاملة بالمثل، كما في كل العلاقات القياسية الأخرى في الصين. فكما يتعهد الآباء والأجداد الصغارَ بالإرشاد والحماية، يواصل الأسلاف أيضًا مدَّ العائلة بالإرشاد والحماية. وهم يفعلون ما يستطيعون لضمان التوفيق، والحصاد الوفير، وسلامة الإنجاب لأحفادهم الذين، بدورهم، يوقِّرون أرواحهم ويقدمون القرابين، من المأكولات (كالبرتقال ولحم الخنزير والمشروبات الكحولية والحلوى)، والمؤن (كأوراق اللعب، ولفائف الكتابة، والتبغ، والنموذج الورقي لعربة فاخرة)، التي عُرف عنهم محبتهم لها، في مذبح العائلة في المنزل، وذلك في يوم ميلادهم وغيره من المناسبات المهمة. ولو كانت العائلة غنية من ناحية سلسلة النسب (تتكون سلسلة النسب، عند الصينيين، من كل الفروع التي تنحدر من جد ذكر واحد) تُوضع القرابين في قاعة القرابين في معبد العائلة. وقد يؤدي نسيان أحد الأسلاف، حسبما يُعتقد، إلى سوء الحظ، مثل مرض العائلة أو فساد المحاصيل أو فشل الأعمال. كما قد تؤدي العناية به بعد إهماله، وتذكره بوفاء بما يتوافق مع الطقوس، إلى بعض الفرج أو التحسن في علاج المشكلات التي تمرُّ بها العائلة.

يثير ذلك فارقًا كبيرًا آخر بين التقليد الصيني والتقليد الغربي السائد. في الغرب تتسع الفجوة التي تفصل بين العالم الدنيوي و«العالم الآخر». وهذا «العالم الآخر» يترأسه ربٌّ غير مادي وغير مألوف. ويتصف ذلك الرب بتمام القدرة، فلا تحدُّه قيود التبادلية. كما لا تحيط به عقول البشر على الإطلاق، ما يعني أن خططه فيما يتعلق بالبشر غير معلومة بالمرَّة. وعلى هذا، يُطلب من البشر الإيمانُ بالرب في تضرعهم له، وبحثهم فيما وراء العالم المادي عن الهداية والأمل. وفي التقليد الصيني نجد العم الثاني فينج والجد فينج يستقران في العالم الآخر. وهما لا يتصفان بالغموض ولا عدم المادية بالنسبة للأجيال الأصغر من الفينج. ويتلقى صغار الفينج التوجيه والإرشاد منهما منذ البداية. ويتشاركون معهما الوجبات، ويعلمون أطعمتهما المفضلة. وينضمون إليهما في كل المناسبات العائلية المهمة، مثل ارتداء القبعة في البلوغ والأعراس والجنائز والمراسم الخاصة بالأسلاف. كما يساعدون في العناية بهما عندما يكبران في السن. وصغار الفينج، وهم يَئوبون إلى العالم البعيد عن عالمهم، يمكن أن يكونوا على ثقة أن روحَي العم الثاني والجد لا تزالان منشغلتين برفاهية العائلة، وستفعلان ما تستطيعان لنفع أفرادها وحمايتهم من الأذى. هذا يعني أن «العالم الآخر» في الصين ليس منفصلًا أو بعيدًا تمامًا. لذا، ربما من الأفضل فهمه لا باعتباره عالمًا «آخر»، ولكن باعتباره جزءًا من عالم العائلة.

شكل ٦-٤: يوقِّر أفراد العائلة أسلافهم عند مذبح العائلة. (تقف العائلة على هذا النحو لالتقاط الصورة، ولولا ذلك لكانت تستقبل المذبح).

وللطقوس السلفية وظائف متعددة، سواء أُقيمت في مذبح بيت العائلة المتواضع، أم في قاعة القرابين الكبيرة في معبد الأسرة. فهي تعرب عن امتنان العائلة لكل ما قدَّمته الأجيال السالفة، بما في ذلك إمدادها بالحياة، وهو الشيء الأهم على الإطلاق؛ وتحافظ على ذكرى الأسلاف وبقائهم في عالم الأرواح؛ وتقلِّل حدَّة الخوف من الموت؛ إذ يرى الأحياء أنهم يواصلون دورهم في حياة العائلة حتى بعد رحيلهم عن عالم الدنيا؛ وتوطِّد أواصر العائلة، وتقوِّي طابعها المتحد؛ لأنها تجمع أفرادها معًا للاحتفال بذكرى أسلافهم.

ولا يُقصد من التركيز هنا على القرابين وتوقير الأسلاف الإشارةُ إلى أن الصينيين كانوا لا يؤمنون بالآلهة والأرواح. كانت هناك آلهة وأرواح في العالم الطبيعي تتحكم في الأنهار والجبال والرياح والفصول وما شابه. كما كانت هناك آلهة وأرواح تقدِّم الدعم والراحة لأتباع التاوية والبوذية وغير ذلك من الطوائف الدينية المشهورة. لكن الإيمان بأرواح الأسلاف وتقديم الاحترام لها عَبر الطقوس كانا شائعَين في المجتمع الصيني، وهو

تقليد التزم به كل الصينيين تقريبًا (ومن بينهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أتباعًا للتاوية والبوذية)، بغضِّ النظر عن مكانتهم الاجتماعية أو الاقتصادية.

## (٦) الكونفوشيوسية والمرأة

قال كونفوشيوس: «يصعب التعامل بشكل خاص مع المرأة والرجل الوضيع» (١٧: ٢٣). وقد حاول الكثير من المفسرين، على مرِّ العصور، تخفيف حدَّة هذا التعليق، لكنهم عجزوا عن إخفاء استخفافه بالنساء بشكل عام. في الحقيقة، لا يوجَد في «المختارات» أو غيره من الكتب التراثية ما يوحي بأن البرنامج الكونفوشيوسي لتهذيب النفس، والوصول إلى الكمال الأخلاقي، كان قابلًا للتطبيق على النساء. وكانت تعاليم كونفوشيوس، وغالبية أتباعه اللاحقين، حسبما بدا، تخاطب الرجال فحسب.

أشارت الفرضية، التي تقول إن النساء لا يمتلكن إمكانات أخلاقية مماثلة للرجال، إلى أنه لا وجود للنساء في الحياة العامة، في الفلسفة الكونفوشيوسية، وهو تحيز سيستمر حتى القرن العشرين. ولم يُسمح للنساء على الإطلاق بالعمل في الخدمة المدنية، ولا أن تطأ أقدامهن مجمَّع الاختبارات. فقد اقتصرت مسئولياتهن على خدورهن؛ أي على الشئون المنزلية.

ولا يعني ذلك أن المرأة لم تتمتع بسلطة سياسية. لكن السلطة التي مارستها لم تنلها من السلطة المؤسسية الشرعية الخاصة بها، بل من اقترابها من ذكر قوي. ويمتلأ التاريخ الصيني بعشيقات القضاة والوزراء والأباطرة وزوجاتهم وأمهاتهم اللاتي تمتَّعن بسلطة سياسية قوية. ويجدر التعرُّض هنا للإمبراطورة الأرملة تسي شي (١٨٣٥–١٩٠٨)، التي حكمت بلاط تشينج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأكمله، أولًا كأم للإمبراطور تونج تشي (الذي حكم من ١٨٦٢ إلى ١٨٧٤)، وثانيًا كعمَّة للإمبراطور قوانج شو (١٨٧٥–١٩٠٨، والذي عيَّنته بنفسها)، وثالثًا كحاكمة بحكم الأمر الواقع بعد عام ١٨٩٨. في الحقيقة، كان هناك استثناء لهذه القاعدة لافت للنظر حقًّا، وهو الإمبراطورة وُو (التي حكمت من ٦٩٠ إلى ٧٠٥) من أسرة تانج. ففي عام ٦٩٠، نظرًا لكونها زوجةً للإمبراطور قاو تشونج (الذي حكم من ٦٤٩ إلى ٦٨٣)، اعتلت العرش وأعلنت نفسها «ابنًا للسماء». وهي الحادثة الأولى من نوعها — والأخيرة — أن يكون هناك ابن للسماء أنثى في تاريخ الصين الطويل.

والفتيات، وإن لم تتقدم للاختبارات أو تصبح من طبقة العلماء-الموظفين على الإطلاق، فإنها عند نشأتها في بيوت النخبة تتعلم عادةً قراءة الكتب التمهيدية والنصوص

الكونفوشيوسية، مثل «المختارات» و«منشيوس» و«كتاب القصائد» و«كتاب بر الوالدين»، و«دروس للنساء» الذي كتبته بان تشاو من أسرة هان الحاكمة. فقد ساد اعتقادٌ في ذلك الوقت أن التعرُّض لهذه الكتب وتعاليمها سيجعل منهن نساءً كونفوشيوسيات فُضليات، وقدوات للأخريات. وافتُرض أيضًا أن وجود الفتيات المتعلمات في الأسرة سيعزِّز من مكانتها الاجتماعية، في إشارة إلى امتلاكها للموارد والاستثمار الثقافي في تعليم بناتها، بالإضافة إلى أبنائها. لكن كانت هناك قوة دافعة إضافية لتعليم الفتيات، وهي زيادة فرصهن في الزواج، ما يعني أنهن يصبحن أكثر جاذبية للعائلات التي تبحث عن زوجات؛ يمكنهن القيام بدور المعلِّم لأبنائها الصغار عندما يصرن أمهات، فيدرِّسن لهم الكتب الكونفوشيوسية الأساسية. ولا تتلقى الفتيات في غير بيوت النخبة التعليم إلا عددًا قليلًا منهن؛ فهن سيتعلمن بدلًا من ذلك كيفية مباشرة الأعمال المنزلية التي ستصير مسئوليتهن لبقية حياتهن، والتي تتمثل في الخياطة والنسج والطهو والتنظيف وزراعة الحقول في بعض الأحيان.

كان الزواج، بالنسبة للفتاة، حدثًا غير عادي. ففي يوم عُرسها، تغادر الفتاة، التي تكون من منتصف مرحلة المراهقة إلى أواخرها عادةً، بيتَ أهلها، وتذهب إلى بيت عريسها، كي تعيش مع والديه، وشقيقاته اللائي لم يتزوجن بعد، وأشقائه وزوجاتهم وأطفالهم. وعندما تصل إلى بوابة منزل العريس أو ضيعته، تنحني للأجيال الأكبر سنًّا من عائلته وأسلافهم. وهكذا، تصير عائلته عائلتها، وأسلافه أسلافها. وستقدم القرابين لهؤلاء الأسلاف، لا إلى أسلافها من جهة الدم، وتعبِّر عن احترامها لهم. فقد أصبحت تنتمي الآن إلى سلسلة نسب عائلة العريس.

ولا بد أن فقدان الهوية المصاحب لعملية الانتقال إلى عائلة الزواج كان صادمًا لكثير من الفتيات. لنتخيل الأمر؛ قد يكون يوم العرس أولَ مرة تقع فيها عينا العروس لا على عائلة العريس الكبيرة، بل على العريس نفسه. فهي لم تعرفه من قبل، ولا لعبت أي دور في ترتيب هذه الزيجة معه. كان الزواج مجرد اتفاق بين والديه ووالديها، ربما بمساعدة خاطبة، وبالاعتماد على ما يخدم المصالح المتبادلة للعائلتين. وقطعًا لم يكن هذا عقدًا مبنيًّا على الحب يدخل الزوج والزوجة فيه بإرادتهما الحرة.

فلدينا هنا فتاة صغيرة جدًّا تنضم إلى عائلة غريبة عنها، وتواجه خليطًا من العلاقات الجديدة التي تحتاج إلى التعامل معها. فهناك والدا زوجها وأصهارها وسلائفها وبنات الإخوة وأبناء الإخوة، ناهيك عن الخدم والوصيفات والمَحظيَّات والطهاة، وما إلى ذلك. وكي

تعيش مع هؤلاء تحت سقف واحد، لا بد أن تنسجم معهم، ولو لمجرد تسهيل حياتها الجديدة.

كانت العروس الشابة تتعلم من عائلتها الأصلية، وتعاليم بان تشاو في كتاب «دروس للنساء»، ما هو ضروري من أجل «النجاح» في عائلتها الجديدة؛ أن تخدم والدَي زوجها بتفانٍ، وتطيعهما في كل ما يأمرانها به. فقد صار والد الزوج ووالدته أبويها الآن. ومسئوليتها الرئيسية كانت إرضاءهما، ولا سيما والدة الزوج، بكل الوسائل الممكنة. فقد قرأت في كتاب «دروس للنساء» ما يأتي:

> ليس هناك ما هو أفضل من الطاعة التي تجعل المرء يتخلى عن رأيه الشخصي. كلما قالت أم الزوج لزوجة ابنها: «لا تفعلي كذا»، وهي في ذلك النهي صائبة، أطاعتها زوجة الابن بلا جدال. وكلما أمرت أم الزوج زوجة ابنها قائلة: «افعلي كذا»، أذعنت زوجة الابن لها تمامًا، ولو كانت مخطئة في أمرها. يجب ألا تخالف المرأة رغبات والدَي زوجها وآراءهما عن الصواب والخطأ، وألا تجادلهما بشأن ما هو صالح وما هو فاسد. هذا «الخضوع» يمكن وصفه بالطاعة التي تجعل المرء يتخلى عن رأيه الشخصي.

كان من الضروري لزوجة الابن، التي هي غريبة عن العائلة، أن تجعل إرادتها تابعة لإرادة عائلة زوجها. وبهذه الطريقة وحدها، كانت ستنال رضا العائلة عن انضمامها إليها، بمرور الوقت.

ربما كانت بعض عائلات الأزواج ودودة لطيفة وأكثر ترحيبًا بالعروس الجديدة من بعضها الآخر. لكنها تشاركت جميعًا في توقعاتها من هذه الغريب؛ أنها ستحمل أطفال الزوج، وتواصل سلسلة نسب العائلة التي صارت سلسلتها هي أيضًا. ولا شك أن الفتاة قد تربَّت في منزل والديها البيولوجيَّين على أن هذه هي مسئوليتها في حال زواجها. لذا كانت على دراية بتوقعات هذه العائلة الجديدة منها عند انضمامها إليها، وتعلم أنها كلما سارعت في استيفاء هذه التوقعات، زادت احتمالية تحسين قدرها باعتبارها غريبة عن هذه العائلة. ولأنها كانت تعلم أنه لا وسيلة لتحسين وضعها أكثر من إنجابها لوريث، فقد كانت تأمل، مثل عائلة زوجها، أن تلد ولدًا. إذ إن «السعادة الكبيرة» لعائلتها الجديدة ستكون «سعادتها الكبيرة».

كان إنجاب الأطفال لا يُحسِّن وضع الفتاة في عائلتها الجديد فحسب. فهي ما إن «تتزوج»، كانت تترك خلفها كل الثراء العاطفي لعائلتها البيولوجية، وبدخولها لعائلة

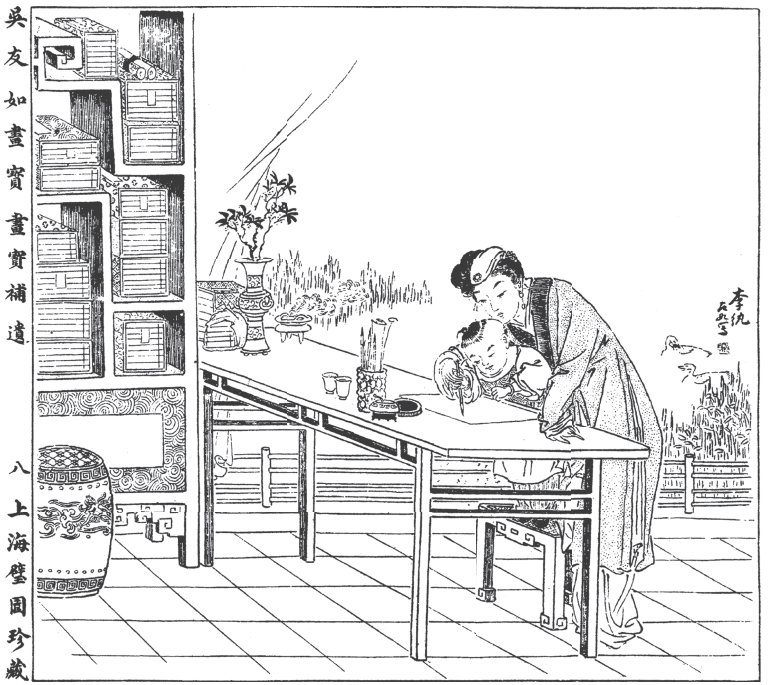
زوجها، كانت تصير، بشكل ما، غريبة تحت الاختبار. كان وجودها هناك، في معظم الأحيان، مجردًا من الإشباع العاطفي وروابط المودة الحقيقية إلى حد كبير. ومع إنجابها لطفل أو عدَّة أطفال، كانت تصير حياتها أكثر ثراءً من الناحية العاطفية وأقل وحدةً. فقد أوجدت لنفسها داخل عائلتها الجديدة الكبرى «عائلة رَحِمية» مترابطة، بحسب تسمية بعض علماء الأنثروبولوجيا، حيث يمكنها الرجاء أخيرًا في الحصول على قدرٍ من الحميمية العاطفية. (وقد تتخيل أيضًا ذلك اليوم الذي تصير فيه حماةً لزوجات أبنائها، وتحظى بالسلطة والاحترام والمعاملة المميزة مثل حماتها.)

كان دورها الأمومي يحتِّم عليها توجيه أطفالها الصغار. فهي معلمتهم الأولى. فنجد كتاب «المختارات للنساء»، وهو نص يعود إلى القرن التاسع يوضح «الطريق الكونفوشيوسي للنساء»، يؤكد على ما يأتي: «لدى معظم العائلات أبناء وبنات. ... وتقع مسئولية توجيههم على الأم وحدها.» كان توجيه الأم يأخذ شكل تجسيدها للأخلاق الحميدة، وسرد القصص والأحداث التاريخية والنوادر من التقليد الذي يعلِّم الأخلاق الكونفوشيوسية. والأمهات المتعلمة كانت تقرأ بصوت عالٍ لأطفالهن من كتب «دروس للنساء» و«المختارات» و«منشيوس» و«كتاب بر الوالدين»، وغيرها من الكتب الأساسية. وكانت هذه التلاوة تحقق غرضًا مزدوجًا؛ تعزيز السلوك الأخلاقي عند الأطفال، وتعريفهم بالكتب التراثية التي تأمل العائلات أن يتقنها أطفالهم في يوم من الأيام (خاصةً الذكور).

وهكذا، في السياق المنزلي، كانت المرأة تؤدي دور زوجة الابن البارَّة ومعلِّمة الأخلاق. وكان هناك دورٌ ثالثٌ مهم، لكن لا تتعرض له الأدبيات العلمية كثيرًا، وهو التدبير المنزلي. ينص كتاب «المختارات للنساء» على ما يأتي:

> لا بد أن تكون المرأة المُشرفة على إدارة المنزل مُدخِرة ومُثابِرة. فإذا كانت مثابرة ازدهر المنزل، وإذا كانت كسولة تداعى المنزل. وإذا كانت مقتصدة اغتنى المنزل، وإذا كانت مُسرِفة افتقر المنزل.

يمكن أن تكون المسئوليات المرتبطة بتدبير المنزل، في العائلات الراقية، شاقة بشكل خاص، وقد تنطوي على متابعة شئون العائلة المالية؛ والحفاظ على النظام بين الأبناء وزوجاتهم؛ وتحديد مخصصاتهم الشهرية؛ والإشراف على خدم المنزل ودفع «الأجور» الشهرية لكل واحد منهم؛ ومراقبة شئون المطبخ، بما في ذلك الاهتمام بكل عمليات شراء المؤن الغذائية وإطعام كل أفراد الأسرة؛ وجمع الإيجارات من المستأجرين إن كانت العائلة




شكل ٦-٥: رسمة مطبوعة حجريًّا من مجلة وُو يُورو (١٩٠٨، وأُعيدَت طباعتها في ١٩٨٣) لأم تعلِّم ابنها كيفية الكتابة.

تمتلك أراضي. في مثل هذه العائلات، ينسحب الزوج، الذي يترفع عن الانخراط في الشئون المالية والأعمال المنزلية الرتيبة، إلى غرفة مكتبه في معظم الأحيان، ويترك كل هذه الواجبات لزوجته. وقد يكون أيضًا بعيدًا عن المنزل، يعمل كمسئول، أو يشرف على تجارته، أو يقضي بعض الوقت ببساطة في المدينة.

كان من المتوقع أن يكون زواج المرأة عقدًا ملزِمًا، يستمر مدى الحياة حتى بعد وفاة الزوج، سواء وافته المنية في سن الشيخوخة أو المراهقة. فزواج المرأة مرة أخرى، بالنسبة للتعاليم الكونفوشيوسية، أمرٌ شائن، حيث تشبه الزوجة التي تزوجت مرتين بالوزير الخائن الذي يخدم سيدين في آن واحد. وعندما تتزوج المرأة فإنها لا تدخل في علاقة مع الزوج فحسب، بل مع عائلته بأكملها. ولهذا، فإن وفاته لا تضع حدًّا لمسئولياتها تجاه

عائلته. فلو كان والدا زوجها لا يزالان على قيد الحياة، يتوجَّب عليها مواصلة خدمتهما؛ ولو كان أطفالها أو أحفادها يعيشون في المنزل، يتوجَّب عليها الاستمرار في تنشئتهم وتعليمهم. وهكذا، يطلب التقليد الكونفوشيوسي، والكتب ذات الصلة، مثل «المختارات للنساء»، من الزوجة الوفية التحلي بالعفَّة حتى مماتها. وقد تبنَّت الدولة هذا النموذج وشجعت النساء عليه، فشيَّدت أقواسًا تذكارية حجرية (لا يزال بعضها موجودًا حتى الآن) لتكريم الأرامل اللائي أكسبتهن أعمالهن شهرة خاصة في العفة.

لو قرأنا الكتابات المعيارية المخصصة للنساء فقط، مثل «دروس للنساء» لبان تشاو و«المختارات للنساء»، فمن السهل افتراضُ أن النساء مخلوقات سلبية خانعة، تخضع قهرًا لمطالب آبائها وأمهاتها أولًا، ولمطالب أزواجها وأهلهم ثانيًا. لكنها قد تكون قوة آمرةً داخل العائلة. تتحدث إحدى فقرات الدليل التوجيهي للنساء في القرن التاسع عشر لتسينج جي فِن (١٨٥٢–١٩٤٢)، ابنة السياسي الكونفوشيوسي اللامع تسينج قوا فان (١٨١١–١٨٧٢)، بفصاحة، وإن كانت مدفوعة بالمصلحة الشخصية، عن الدور المركزي للزوجة في قدر العائلة الكونفوشيوسية الصينية، فتقول:

> مَن تقع عليه مسئولية حكم أفراد العائلة إذن؟ أرى أنها تقع على الزوجة. ... وحدها الزوجة هي مَن تحكم داخل المنزل. فلا يوجَد حتى شأن واحد من شئون العائلة بأكملها لا يرتبط بها ارتباطًا وثيقًا. ولا يمكن توكيل هذه الشئون للزوج. لماذا لا يمكن أن يحكم الزوج داخل المنزل؟ في اعتقادي وقته لا يسمح بذلك. كما أن طموحاته متعلقة بكل ما هو خارج المنزل. فالرجل يسعى إلى تكريس كل مهاراته ليكسب عيشه خارج المنزل، عالمًا كان أم فلاحًا، حِرفيًّا أم تاجرًا. وهو يستنفد ذكاءه، ويجمع الثروة، ويعتمد على الزوجة في إدارة المنزل، ويسير على ذلك النهج من أجل تأسيس الأسرة. لذا، علوُّ شأن الأسرة أو انحداره مرتبط بشكل كامل بشخصية الزوجة.

هذا التعليق يحذرنا، رغم إثارته للجدل، من افتراض عدم تمتع النساء بالقوة أو السلطة في الصين في فترة ما قبل الحداثة بسبب الإرشادات المُسجَّلة التي تحكم سلوك النساء. فبعض النساء كانت لديها القدرة على التأثير، والسيطرة أحيانًا، في المجال السياسي؛ ما سبَّب الكثير من الإزعاج للمفسرين الكونفوشيوسيين. والأهم من ذلك أن النساء مُنحت داخل العائلة، التي تُعَد الوحدة الأساسية للمجتمع الصيني، وصولًا شرعيًّا للسلطة بصفتهن أمهات ومدرِّسات ومدبرات للمنزل.

# خاتمة الكتاب

الكونفوشيوسية في القرنين العشرين والحادي والعشرين

سيواجه التأثير العميق للتعاليم الكونفوشيوسية على السياسة والمجتمع والفكر في الصين، في فترة ما قبل الحداثة؛ نقدًا قاسيًا من قيادات حركة «الرابع من مايو» القومية في العقود الأولى من القرن العشرين. فقد نظَّم الطلاب والعمال في الصين احتجاجات واسعة، بداية من الرابع من مايو عام ١٩١٩، لاستيائهم من الاعتداءات على السيادة الصينية من القوى الإمبريالية الغربية واليابان من ناحية، وضعف الحكومة الصينية الجمهورية التي أُسست حديثًا (١٩١٢–١٩٤٩) من ناحية أخرى. وكرَّس إصلاحيو هذه الحركة أنفسهم لبناء دولة قوية، «حديثة» قبل كل شيء، تقدر على أن تُبوِّئ نفسها مكانًا يليق بها في العالم. ومن أجل بناء الصين الحديثة هذه، بحث الإصلاحيون أولًا عن مصدر ضعفها. ووجدوا أن مصدر الضعف يكمن في الكونفوشيوسية.

في أواخر العقد الأول من القرن العشرين والعقد الثاني منه، شنَّ الإصلاحيون هجومًا مباشرًا على التقليد الكونفوشيوسي، مُصرِّين على التخلص من «السيد كونفوشيوس» وأعرافه ومعتقداته البالية، إذا أرادت الصين حقًّا أن يصبح لها مجتمع قوي وفعَّال. وهتفوا: «فليسقط كونفوشيوس»، و«لنكسر أفكار كونفوشيوس القديمة». كانت هناك حاجة إلى نظام جديد تمامًا، هذا وإن اختلف الليبراليون من أمثال هو شي (١٨٩١–١٩٦٢)، والماركسيون من أمثال تشن دو شيو (١٨٧٩–١٩٤٢) حول الشكل المحدد لهذا النظام الجديد، فإنهم اتفقوا على أنه حان الوقت لهجر تعاليم كونفوشيوس لصالح الديمقراطية والعلم.

في عام ١٩١٨، نشر لو شون (١٨٨١–١٩٣٦)، الذي يُعَد أعظم كاتب صيني في القرن العشرين على الأرجح، قصة قصيرة تُسمَّى «مذكرات رجل مجنون»، لدعوة بني وطنه للتحرر من قيود الثقافة الكونفوشيوسية. يحكي لو شون في عمله عن رجل مجنون قضى ليلةً كاملة في قراءة التاريخ، حيث ظهرت له الكلمات «الفضيلة الحقَّة، والاستقامة، والأخلاق الحميدة» في كل صفحة قرأها. لكن كلما انقضت ساعات الليل، واستمرت عملية القراءة، «بدأ يرى ما بين السطور، وامتلأ الكتاب بكلمتين اثنتين «الْتهم البشر».» وهكذا كانت «مذكرات رجل مجنون» نقدًا عنيفًا للتقليد الكونفوشيوسي. فالكونفوشيوسية، وهي تلتحف بعباءتَي الصلاح والاستقامة، التهمت لحوم أتباعها ودمرتهم في حقيقة الأمر، ونظامها الهرمي، الذي أصرَّ على برِّ الأبناء بآبائهم، وخضوع النساء، وطاعة الأدنى للأعلى مقامًا، سرق من أتباعه استقلالهم وحيويتهم، وسحق الروح البشرية داخلهم.

لعبت أحداث القرن التاسع عشر دورًا كبيرًا في تشكيل مواقف المفكرين، مثل تشن دو شو ولو شون. أُجبرت الصين، بعد أن سحقتها القوى الإمبريالية بداية من ١٨٣٩، على فتح ما يُسمَّى بمَواني المعاهدات للأجانب على مدار هذا القرن، والاعتراف بحق هؤلاء الأجانب في محاكمتهم في الصين وفقًا لقوانينهم (فيما عُرف بالحصانة من الاختصاص المحلي)، ودفع تعويضات كبيرة لمجموعة من القوى الإمبريالية، والتنازل عن مناطق للبريطانيين واليابانيين. وأصبح واضحًا للصينيين وضوحًا لا لبس فيه أن حقوقهم السيادية، شعبًا وأمةً، قد تعرضت للانتهاك الصارخ من قِبل المعتدين الأجانب.

ربما اتفق رجال السياسة والمفكرون، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حول ضرورة الإصلاح من حيث المبدأ، في حال رغبة الصين في مجابهة تحدي القوى الغربية واليابان. لكنهم أدركوا أن العثور على برنامج إصلاحي متماسك يمكنهم جميعًا الاتفاق عليه أمرٌ أكثر صعوبة مما تخيَّلوا. تمحور أكثر الخلاف حول تلك الموازنة التي يجب تحقيقها بين تبنِّي الطرائق والعلوم الغربية، وبين الحفاظ على القيم الكونفوشيوسية التقليدية. وفشلت مساعي الإصلاح بسبب تعطيلها بمثل هذه الصراعات، بالإضافة إلى المواجهات داخل البلاط، والضغوط الإمبريالية المتزايدة. وفي عام ١٩١٢، سقطت أسرة تشينج، نتيجةً لفشل هذه المساعي إلى حد كبير، وأنهت بذلك تاريخ الحكم الإمبراطوري في الصين الذي استمر لألفَي سنة.

لم يُظهِر قادة حركة «الرابع من مايو» أيَّ تردد بشأن المسار الذي يجب أن تتخذه الدولة بعد ذلك. إذ لا بد أن تنفصل الصين عن تراثها الكونفوشيوسي انفصالًا تامًّا إذا ما

أرادت إرساء نظام قوي جديد. كان التخلي عن الكونفوشيوسية، بالنسبة لبعض أعضاء الحركة، يعني البحث في مكان آخر عن تقاليد فكرية وأيديولوجيات سياسية يمكنها تلبية احتياجات الصين في القرن العشرين. وجَّه تشن دو شيو، ولي دا تشاو (١٨٨٨–١٩٢٧)، قائدا حركة «الرابع من مايو»، أنظارهما إلى الثورة الروسية التي قامت عام ١٩١٧، وإلى كتابات ماركس. ونظَّما، نظرًا لكونهما أعضاء هيئة تدريس بجامعة بكين، مجموعات دراسية ماركسية غير رسمية في حرم الجامعة، تولدت منها مجموعة من المفكرين العالمين بالتعاليم الماركسية والمخلصين لها. وفي عام ١٩٢١، أسَّس تشن ولي الحزب الشيوعي الصيني في شانغهاي. وهكذا، وفَّرت دعوة حركة «الرابع من مايو» للانفصال عن التقليد الثقافي الأصلي، الأساس المطلوب لإنشاء الحزب الشيوعي في الصين.

بالطبع، لم يكن جميع الصينيين متحمسين لنبذ الكونفوشيوسية بالكلية. فقد واصل بعض المفكرين البحث عن المعنى في التقليد الكونفوشيوسي. على سبيل المثال، عارض ليانج شومنج (١٨٩٣–١٩٨٨)، في كتابه «ثقافات الشرق والغرب وفلسفاتها»، أعضاء حركة «الرابع من مايو»، مؤكدًا أن الثقافة التقليدية الصينية، والكونفوشيوسية بشكل خاص، يمكنهما — ولا بد لهما في واقع الأمر من — المساعدة في إعادة بناء الصين في القرن العشرين. كما أنه في المناطق النائية، البعيدة عن المراكز الحضرية التي تُقام فيها الإصلاحات والثورات، كان لا يزال الكثيرون يعتنقون ويمارسون طقوس الكونفوشيوسية وقيمها، وواصل الكثير من الأطفال هناك قراءة الكتب الأربعة، بالإضافة إلى الكتب «الحديثة» للمنهج المدرسي الجديد.

كما ظلَّ الحزب الوطني، بقيادة شيانج كاي-شيك (أو جيانج جي شي، ١٨٨٨–١٩٧٥)، يجد فائدة في الكونفوشيوسية، لا سيما أنها أيديولوجية يمكنها مكافحة الشيوعية والحزب الشيوعي الصيني. وفي عام ١٩٣٤، أطلق شيانج حركة «الحياة الجديدة»، داعيًا للإحياء الأخلاقي للدولة وشعبها. وأصرَّ، مرددًا إحدى أفكار كونفوشيوس الأساسية، على أن الأقوياء أخلاقيًّا هم القادرون على بناء أمة قوية عسكريًّا واقتصاديًّا ومعنويًّا. وحضَّت الحركة بشكل خاص على الفضائل الأربعة المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتقليد الكونفوشيوسي؛ الآداب الطقسية، والاستقامة، والأمانة، والحياء. وفي خطابه الافتتاحي للحركة، في سنة ١٩٣٤، قال شيانج:

> تُعَد الفضائل الأربعة المبدأَ الأساسي لتعزيز الأخلاق الحميدة. فهي تشكِّل القواعد الكبرى للتعامل مع الآخرين والشئون البشرية، وتزكية النفس، وتكيُّف

المرء مع الأجواء المحيطة به. ومَن ينتهك هذه القواعد من الأفراد فسيفشل، ومن يتجاهلها من الأمم فسيهلك.

لكن لم تدم حركة «الحياة الجديدة» طويلًا؛ لأنها فشلت في جذب اهتمام أو دعم سكان الحضر بالمقام الأول، وهم الجمهور الذي كانت تستهدفه. وفي بضعة أعوام، ذهبت هذه الحركة طي النسيان بشكل كبير، باستثناء اعتبارها مؤشرًا على فشل حكومة الحزب الوطني في توحيد الشعب الصيني خلف أيديولوجية وهدف قومي مشتركَين.

انتهت الحرب الأهلية، التي دامت لعقدين، بين الوطنيين بقيادة شيانج كاي-شيك والحزب الشيوعي الصيني بقيادة ماو تسي دونج (١٨٩٣–١٩٧٦)، في عام ١٩٤٩، عندما أُجبرَ شيانج على الهرب مع حكومته إلى تايوان. وفي الأول من أكتوبر، وقف ماو المنتصر فوق بوابة السلام السماوي (تيانانمن)، وأعلن تأسيس جمهورية الصين الشعبية. أصرَّ ماو على أنه كي تتولى البروليتارية السلطة في الصين الشيوعية في نهاية المطاف، فلا بد من استمرار الصراع الطبقي؛ فالمجتمع المتناغم، القائم على العلاقات الهرمية التي يؤيدها أتباع الكونفوشيوسية، كان هو عدو البروليتارية والدولة الشيوعية.

لكن كونفوشيوس لم يتعرض للهجوم في أول خمسة عشر عامًا من حكم جمهورية الصين الشعبية. وسيتغير ذلك في أغسطس ١٩٦٦ عندما أقام ماو الثورة الثقافية بهدف الإطاحة بأعضاء الحزب الذين لا يشاركونه رؤيته في كيفية تحويل الصين إلى مجتمع بروليتاري. ودُعي شباب المراكز الحضرية، الذين نظمهم في مجموعات عُرفت بعد ذلك بالحرس الحمر، للثورة بصفة مستمرة، وتحطيم العناصر البرجوازية في المجتمع، ومساعدة ماو في تطهير قيادة الحزب من أعدائه. وفي غضون أسابيع قليلة فقط من اندلاع الثورة الثقافية، أمر ماو الحرس الحمر بهدم «الأربعة القدامى»؛ الأعراف القديمة، والثقافة القديمة، والعادات القديمة، والأفكار القديمة. وترَكَ لهم اختيار الطريقة الأنسب لتنفيذ تعليماته.

ومن الواضح أن الكثيرين ساوَوا بين «الأربعة القدامى» والكونفوشيوسية. وفي أوائل نوفمبر ١٩٦٦ وضعت كتائب الحرس الحمر في جامعة بكين للمعلمين أعينها على منزل أسلاف كونفوشيوس في مدينة تشيوفو التابعة لمقاطعة شاندونج. وتقدم الحرس الحمر إلى تشيوفو، مستحضرين لغة حركة «الرابع من مايو»، حيث نصَّبوا أنفسهم «دولة الوصل المتمردة الثورية لكسر أفكار كونفوشيوس القديمة». وفي غضون شهر كانوا قد دمروا بالكلية معبد كونفوشيوس، وقصر عائلة كونج، ومقبرة كونفوشيوس (بما فيها

شكل ١: أمر ماو تسي دونج، في بداية الثورة الثقافية في ١٩٦٦، الحرس الحمر بتحطيم كل آثار الكونفوشيوسية. في هذه الصورة يدمِّر الحرس الحمر التماثيل في معبد كونفوشيوس في تشيوفو (بمقاطعة شاندونج).

قبر المعلِّم)، وجميع التماثيل، والشواهد الحجرية، والبقايا الأثرية الموجودة في المنطقة. وفي ٢٩ نوفمبر من العام نفسه أرسلوا برقية إلى بكين يحتفلون فيها بإنجازاتهم، وقالوا:

**رئيسنا الغالي ماو**

يود مائة ألف ثائر أن ينقلوا إليكَ تطورًا مثيرًا؛ لقد تمرَّدنا! تمرَّدنا! فككنا تمثال الابن الثاني لعائلة كونج (كونفوشيوس)؛ وحطَّمنا اللوحة التذكارية التي تشيد بـ «معلِّم العشرة آلاف جيل»؛ وسوَّينا قبر كونفوشيوس بالأرض؛ وهشَّمنا

الشواهد الحجرية التي تتغنى بفضائل الملوك والإمبراطوريين الإقطاعيين؛ وسحقنا كل التماثيل في معبد كونفوشيوس!

وفي يناير ١٩٧٦ كتبت وحدةٌ أخرى من الحرس الحمر مقالةً في صحيفة «بيبولز ديلي» تقول:

إن النضال ضد كونفوشيوس، والإقطاعية، والاستئصال التام ... للكونفوشيوسية الرجعية، هو إحدى مهامنا المهمة في الثورة الثقافية العظيمة.

بعد ذلك، كي يثبت الحرس الحمر موقفهم، شنوا حملات مستعرة في جميع أرجاء البلاد، وراحوا يدمرون المعابد والتماثيل والمعالم التاريخية والكتب وكل ما له صلة بالحكيم القديم.

انتهت الثورة الثقافية بموت ماو في ١٩٧٦. وفي سنة ١٩٧٨، علا نجم القائد دينج شياو بينج (١٩٠٤–١٩٩٧) في الصين، حيث بدأ سلسلة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية، فقضى تمامًا على هدف الماوية السامي المتعلق بالصراع الطبقي والثورة المستمرة. ومنذ عام ٢٠٠٠، لم تتحدث القيادة في بكين، التي كانت متحمسة لتعزيز الرخاء الاقتصادي ودعم الاستقرار الاجتماعي، عن الحاجة إلى الصراع الطبقي، بل تحدثت عن التطلع إلى تحقيق «مجتمع متناغم»، واستشهدت بجزء من كتاب «المختارات» في استحسان، والذي يقول: «التناغم أمرٌ لا بد من الحفاظ عليه» (١: ١٢). وجُدد مجمع كونفوشيوس في تشيوفو، حيث يُحتفل الآن بيوم مولده سنويًّا في أواخر شهر سبتمبر. وفي السنوات الأخيرة، أنشأت الكليات والجامعات في أنحاء الدولة — مثل جامعة بكين، وجامعة تشيوفو للمعلمين، وجامعة رنمين، وجامعة شان سي للمعلمين، وجامعة شاندونج، على سبيل المثال لا الحصر — مراكز للبحوث والدراسات الكونفوشيوسية. وفي الاحتفالات الافتتاحية لأولمبياد ٢٠٠٨، رحَّبَت لجنة بكين المنظِّمة للألعاب الأولمبية بالضيوف القادمين من جميع أنحاء العالم بتحيات من «المختارات»: «أليس من السعادة أن يفد عليك الأصدقاء من شتى بقاع الأرض؟» و«كل البشر في إطار البحور الأربعة إخوة»، وليس بأقوال من كتاب ماو «الكتاب الأحمر الصغير». ومن اللافت للنظر أنه عندما بدأت الحكومة الصينية بتمويل المراكز لدعم دراسة اللغة والثقافة الصينية في المدارس والجامعات الأجنبية حول العالم في ٢٠٠٤ — وهي خطوة اعتُبرت محاولةً لتوسيع «القوة الناعمة» للصين — اختارت تسمية هذه المراكز بمعاهد كونفوشيوس.

فسَّر العديد من المراقبين تلك المباركة من جانب الحكومة الصينية للكونفوشيوسية بأنها جزء من محاولتها الكبرى، في مواجهة الاحتجاجات المتصاعدة بشأن عدد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، لتعزيز الاستقرار والنظام والتناغم. لكن لا يبدو أن هذه النظرة الإيجابية تجاه كونفوشيوس وتعاليمه اقتصرت على جمهورية الصين الشعبية وحكومتها فحسب في السنوات الأخيرة. فقد امتدت إلى الشعب الصيني أيضًا. في ثلاثينيات القرن العشرين تلقَّى العامة محاولات الوطنيين لإحياء مُثل كونفوشيوس، من خلال حركة «الحياة الجديدة»، بعدم اكتراث (وفي بعض الأحيان، باحتقار). لكن في العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين يبدو أن هناك اهتمامًا حقيقيًّا بين الصينيين، خاصةً الطبقة المتوسطة من سكان الحضر، باعتناق تعاليم الحكيم القديم. وفي عام ٢٠٠٦، دُعيَت أستاذة دراسات إعلامية في جامعة بكين للمعلمين، وهي غير ذائعة الصيت، واسمها يو دان، لإلقاء سبع محاضرات عن الكونفوشيوسية، في برنامج يُبَث على التليفزيون المحلي بعنوان «غرفة المحاضرات». صارت يو دان أشهر من النار على العَلم، بعد أن شرحت أهمية كتاب «المختارات» في الحياة اليومية المعاصرة، بأسلوب يناسب الشخص العامي غير المتخصص. فقد لمست محاضراتها قلوب الصينيين. وعندما ظهر كتابها، الذي ألَّفته استنادًا إلى هذه المحاضرات، «تذوق يو دان للمختارات» في ديسمبر من العام نفسه، بيعَ منه ما يزيد عن عشرة آلاف نسخة في يوم الإصدار نفسه؛ وبيع ١,٥ مليون نسخة في غضون أربعين يومًا، وطُبع ما يُقدَّر بستة ملايين نسخة غير شرعية بحلول سبتمبر ٢٠٠٧.

إن نجاح كتاب يو دان ما هو إلا انعكاس لاهتمام الصينيين المُجدَّد بالتقليد الكونفوشيوسي الأصلي. فقد بدأت تظهر المدارس الكونفوشيوسية الخاصة، حيث يقضي الأطفال من سن الثالثة إلى الثانية عشرة عطلة الأسبوع في تعلُّم وحفظ الكتب الأربعة، في أنحاء الدولة، وكذا الأكاديميات المستوحاة من وحي التقليد والمجموعات الدراسية، حيث يجتمع طلاب الجامعات والبالغون لمناقشة الكتب التراثية وأهميتها. والبعض، مثل مجموعة بيدان التي مقرها بكين، طلب من أعضائه الانخراط في المجتمعات التي يعيشون فيها، والتشجيع على الفهم العميق للقيم الكونفوشيوسية التقليدية، من خلال إلقاء المحاضرات في المدارس الثانوية والكليات، وتلاوة الكتب الكونفوشيوسية بصورة جماعية في الحدائق العامة وما شابه. في الحقيقة، بلغ الاهتمام الشعبي بالتقليد الكونفوشيوسي مداه الآن، فقدَّمت جامعة بكين وجامعة تسينج-هوا، وهما من أعرق الجامعات في الصين،

«حصص دراسة وطنية» مكثفة لرجال الأعمال بشكل خاص (بتكلفة تصل إلى ما يقرب من ٨ آلاف دولار لـ ٣٦ ساعة دراسة)، بهدف تعريف المنشغلين بالتجارة بالكلاسيكيات، ولا سيما الكتب الأربعة.

يوضح المراقبون أن «إحياء» الاهتمام الشعبي بالتقليد الكونفوشيوسي في القرن الحادي والعشرين كان نتيجة لمجموعة من العوامل. فقد خلق الإخفاق الماركسي اللينيني فجوة أيديولوجية، دفعت الناس إلى البحث عن وسائل جديدة لفهم المجتمع، ومصادر جديدة للحصول على الإلهام الروحي. كما دفعت ثقافة الطمع والفساد السائدة — التي أنشأتها الإصلاحات الاقتصادية وما صاحبها من الاحتفاء بالثروة — إلى البحث عن مجموعة من القيم من شأنها معالجة هذه الأمراض الاجتماعية. والأهم من ذلك، أشعلت المشاعرُ القومية المتصاعدة الرغبةَ في العثور على معنًى «داخل التقليد الأصلي»، وموازنة الآثار الخبيثة للمادية والانحطاط الأخلاقي الغربيَّين.

مما سبق، يتضح لنا أن كونفوشيوس قد أدى أدوارًا متنوعة في الصين في القرنين العشرين والحادي والعشرين. لقد تلقى المدحَ حينًا، وحُط من قدره حينًا آخر، لذا، ظهر في دور البطل والشرير في الوقت نفسه. لكن بغضِّ النظر عن كونه صالحًا أو طالحًا، فقد كان حضوره دائمًا. ويبدو أن كونفوشيوس بدأ ينال استحسان الشعب من جديد في الدوائر الرسمية وبين العامة. لكن ليس من السهل تخمين ماذا يحمل المستقبل له ولتعاليمه. كل ما يمكننا أن نجزم به هو أن كونفوشيوس وتعاليمه ستظل لها أهمية كبيرة.

# قراءات إضافية

## (١) دراسات عامة عن التاريخ الفكري الصيني المبكر


Graham, A. C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court, 1989.

Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Van Norden, Bryan W., *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2011.


## (٢) ترجمات النصوص الكونفوشيوسية

### «المختارات»


Brooks, E. Bruce, and Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, New York: Columbia University Press, 1998.

Lau, D. C., *The Analects/Confucius*, London: Penguin Books, 1979.

Slingerland, Edward, *Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003.

Waley, Arthur, *The Analects of Confucius*, New York: Vintage, 1989.

### «منشيوس»

Lau, D. C., *Mencius*, Hammondsworth: Penguin, 1970.

Van Norden, Bryan W., *Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries,* Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2008.

### «شون تسي»

Knoblock, John, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols., Stanford, CA: Stanford University Press, 1988–94.

Watson, Burton, *Xunzi: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 2003.

### «كتاب الطقوس»

Legge, James, *Li Chi: The Book of Rites*, 2 vols., New Hyde Park, NY: University Press, 1967.

### «الكتب الأربعة»

Gardner, Daniel K., *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2007.

### دراسات عن الفكر الكونفوشيوسي المبكر

Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row, 1972.

Goldin, Paul, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, Chicago: Open Court, 1999.

Ivanhoe, Philip J., *Confucian Moral Self-Cultivation*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2000.

Loewe, Michael, *Dong Zhongshu: A "Confucian" Heritage and the Chunqiu fanlu,* Leiden; Boston: Brill, 2011.

Makeham, John, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

Queen, Sarah, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn Annals, according to Tung Chung-shu*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Van Norden, Bryan W., ed., *Confucius and the Analects: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

## (٣) دراسات عن الفكر الكونفوشيوسي الجديد

de Bary, Wm. Theodore, ed., *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970.

de Bary, Wm. Theodore, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press, 1975.

Bol, Peter, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, Distributed by Harvard University Press, 2008.

Chow, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Gardner, Daniel K., *Learning to Be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley: University of California Press, 1990.

Graham, A. C., *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-chuan,* London: Lund Humphries, 1958.

McMullen, David, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Tillman, Hoyt, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Tu, Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, Berkeley: University of California Press, 1976.

Wilson, Thomas, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Wright, Arthur, ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1960.

## (٤) التعليم ونظام الاختبارات

de Bary, Wm. Theodore, and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley: University of California Press, 1989.

Chafee, John W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Elman, Benjamin A., *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Elman, Benjamin A., and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900,* Berkeley: University of California Press, 1994.

Miyazaki, Ichisada, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Wu, Jingzi, *The Scholars,* Translated by Gladys Yang, Rockville, MD: Silk Pagoda, 2006.

## (٥) الكونفوشيوسية والدولة

Chang, Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*, Seattle: University of Washington Press, 1955.

Dardess, John, *Blood and History: The Donglin Faction and its Repression, 1620-27,* Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Elliott, Mark C., *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*, New York: Longman, 2009.

Huang, Liu-hung, *A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: A Manual for Local Magistrates in Seventeenth Century China*, Tucson: University of Arizona Press, 1984.

Huang, Ray, *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

Guy, R. Kent, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and State in the late Ch'ien-lung Era*, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, Distributed by Harvard University Press, 1987.

## (٦) الكونفوشيوسية والأسرة

Baker, Hugh, *Chinese Family and Kinship*, New York: Columbia University Press, 1979.

Cao, Xueqin, *The Story of the Stone: A Novel in Five Volumes*, Translated by David Hawkes, Hammondsworth: Penguin, 1973–86.

Ebrey, Patricia Buckley, *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Knapp, Ronald G., and Kai-yin Lo, eds., *House, Home, Family: Living and Being Chinese,* Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

## (٧) الكونفوشيوسية والنساء

Ebrey, Patricia Buckley, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Women in the Sung Period*, Berkeley: University of California Press, 1993.

Ko, Dorothy, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Ko, Dorothy, Jahyun Kim Haboush, and Joan R. Piggot, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley: University of California Press, 2003.

Mann, Susan, *Precious Records: Women in China's Late Eighteenth Century*, Stanford, CA: Stanford University Press 1997.

Mann, Susan, *The Talented Women of the Zhang Family*, Berkeley: University of California Press, 2007.

Pruitt, Ida, *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman,* Stanford, CA: Stanford University Press, 1945.

Wang, Robin, ed., *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003.

## (٨) الكونفوشيوسية منذ القرن العشرين

Alitto, Guy, *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Democracy*, 2nd ed., Berkeley: University of California Press, 1986.

Chow, Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Harrison, Henrietta, *The Man Awakened from Dreams: One Man's Life in a North China Village, 1875–1942*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Levenson, Joseph R., *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press, 1968.

Lin, Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

Louie, Kam, *Critiques of Confucius in Contemporary China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1980.

Yu, Dan, *Confucius from the Heart: Ancient Wisdom for Today's World*, New York: Atria Books, 2009.

# المراجع

## الفصل الأول: كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م.) والإرث الذي خلَّفه: مقدمة

References to the *Analects* are to standard book and passage number (9.13 refers to Book 9, passage 13), as found in *A Concordance to the Analects of Confucius*, in the Harvard–Yenching Institute Sinological Index Series. Translations of the *Analects* throughout this volume are drawn from Daniel K. Gardner, *The Four Books* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007); D. C. Lau, *The Analects* (London: Penguin Books, 1979); James Legge, *Confucian Analects*, vol. 1, *The Chinese Classics*, rev. ed. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960); Edward Slingerland, *Confucian Analects: With Selections from Traditional Commentaries* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2003); Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage, 1989); and E. Bruce Brooks and Takeo Brooks, *The Original Analects* (New York: Columbia University Press, 1998), or are my own. For a discussion of the formation of the text of the *Analects*, see John Makeham, "On the Formation of *Lun yu* as a Book," *Monumenta Serica* 44(1996): 1–25. The passage from Sima Qian, "Whenever a visitor wearing a Confucian hat comes" is from Burton Watson's translation, *Records of the Grand Historian of China*, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1961), 1: 270. The exchange between Liu Bang and Lu Jia is found in Watson, *Records of the*

*Grand Historian of China*, 1: 278. On the "cosmological gulf," see Frederick Mote, *Intellectual Foundations of China*, 2nd. ed. (New York: Alfred A. Knopf, 1989), 12–25.

## الفصل الثاني: الفرد وتهذيب النفسفي تعاليم كونفوشيوس

When speaking of self-cultivation, Confucius had in mind the self-cultivation of men, not of women. There was no expectation that women should, or could, morally perfect themselves. See chap. 6 for a discussion of women and the Confucian tradition. "There is a common saying among the people" passage is from *Mencius* 4 A.5 (Book 1, Part A, passage 5), translated in Daniel K. Gardner, *The Four Books: The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007), 75. "From the Son of Heaven on down" passage from the *Great Learning* is translated in Gardner, *The Four Books*, 6. For a discussion of the "empirical data" Confucius finds in the early texts, see Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 86ff. The "Now, ritual furnishes the means" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 1: 63. "The parrot can speak" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 1: 64–5. "Ruler and subject" passage is based on translation in Legge, *Li Chi*, 2: 313. "Do not roll the rice into a ball" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 1: 80–81. "The instructive and transforming power of rituals" passage is based on Legge, *Li Chi*, 2: 259–60. "In music the sages found pleasure" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 2: 107. "A filial son, in nourishing his aged" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 1: 467–68. "Although his parents be dead" passage is based on the translation in Legge, *Li Chi*, 1: 457.

## الفصل الثالث: الحُكم في التعاليم الكونفوشيوسية

For oracle bone inscriptions, see W. T. de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1999), 1: 3–23. "Now, Zhou, the great king of Shang," from the *Book of History*, is based on James Legge's translation in *The Shoo King or Book of Historical Documents*, vol. 3, *The Chinese Classics*, 284–85. "Wailing and calling to heaven" passage is based on the translation in Legge, *The Shoo King*, 426. "Heaven sees as the people sees" passage is based on the translation in Legge, *The Shoo King,* 292. "The Mandate is not easy to keep" passage from the *Book of Odes* is translated in de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 1: 39 (with slight modification here). "The empire is not an individual's private property" is cited in Frederic Wakeman Jr. *The Fall of Imperial China* (New York: Free Press, 1975), 81.

## الفصل الرابع: التنوع داخل الكونفوشيوسية القديمة

References to the *Mencius* text are to standard book, part, and passage number (e.g., 6 A.2 is Book 6, Part A, passage 2); references to the *Xunzi* text are to standard section number. Translations of the *Mencius* are from Gardner, *The Four Books* or D. C. Lau, *Mencius* (Hammondsworth: Penguin, 1970), with occasional slight revision. Translations of the *Xunzi* are from Burton Watson, *Xunzi* (New York: Columbia University Press, 2003), with occasional slight revision.

## الفصل الخامس: إعادة تشكيل التقليد الكونفوشيوسي بعد عام ١٠٠٠ ميلاديًّا: تعاليم الكونفوشيوسية الجديدة

"Be they adults or children" is from the *Conversations of Master Chu* [Zhu Xi's *Zhuzi yulei*], translated in Daniel K. Gardner, *Learning to Be a Sage*

(Berkeley: University of California Press, 1990), 12. “Qi moves and flows in all directions” is based on the translation in de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 1: 687. “Heaven is my father” is found in de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 1: 683. “The interaction of the two *qi*” is based on the translation in W. T. Chan, *Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 463. Zhu Xi’s explanations of principle are cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 90, with slight modification here. The discussion of Zhu Xi’s understanding of human nature and the self-cultivation process is based on Gardner, *The Four Books*, 133–38. “Human nature is simply this principle” and “human nature is principle” passages are cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 98, with slight revision here. “Those of antiquity” is translated in Gardner, *The Four Books,* 5. “What is meant by the extension of knowledge” passage is translated in Gardner, *The Four Books*, 8. Zhu Xi’s remarks about letting go of the mind and preserving the mind are cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 51. The summary of the program of learning is drawn from Gardner, introduction to *The Four Books* and Gardner, *Learning to Be a Sage*, 35–6. “All things in the world have principle” is cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 63. “Ease, immediacy, and brevity” is Zhu’s description of the Four Books, cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 39. “In reading, begin with passages” is from Gardner, *Learning to Be a Sage*, 43–4. A translation of Zhu Xi’s hermeneutics can be found in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 128–62. “In reading, you want both body and mind” is found in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 146. “When the number’s sufficient” is from Gardner, *Learning to Be a Sage*, 136. “Practice the Way with all his strength” is cited in Gardner, *Learning to Be a Sage*, 38.

## الفصل السادس: الكونفوشيوسية في الممارسة العملية

John Chaffee, *Thorny Gates of Learning in Sung China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 15, estimates that successful candidates in the examination accounted for 6–16 percent of the pre-Song civil service. On cheating in the examinations, see Benjamin Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000), 174–205; and Chung-li Chang, *The Chinese Gentry* (Seattle: University of Washington Press, 1955), 188–97. On Confucian critiques of the examination system, see David S. Nivison, "Protest Against Conventions and Conventions of Protest," in Arthur Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1960), 177–201. For instances of uxorilocal marriage, where the husband moves in with the wife's family, see Susan Mann, *The Talented Women of the Zhang Family* (Berkeley: University of California Press, 2007). "Nothing is better" passage is from Ban Zhao's *Lessons for Women* and is found in Nancy Lee Swann, *Pan Chao, Foremost Woman Scholar of China, First Century a.d.* (New York: Century Co., 1932), with slight modification. Passages from the *Analects for Women* are from de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 1: 830–31. Zeng Jifen's remark, "To whom, then, does the responsibility" is cited by Joseph McDermott, "The Chinese Domestic Bursar," *Ajia bunka kenkyū*, November 1990, 18–19.

## خاتمة الكتاب: الكونفوشيوسية في القرنين العشرين والحادي والعشرين

"Began to see the words between the lines" is from Hsien-yi Yang and Gladys Yang's translation, "A Madman's Diary," in *Selected Stories of Lu Hsun* [Lu Xun] (Peking: Foreign Language Press, 1972), 10. Chiang Kai-shek's "New Life Movement" speech of 1934 is translated in de Bary, *Sources of Chinese Tradition*, 2:342. The telegram, "Dearest Chairman

Mao" is cited in Sang Ye and Geremie Barmé, "Commemorating Confucius in 1966–67," *China Heritage Quarterly*, no. 20 (December 2009) http://www.chinaheritagequarterly.org/scholarship.php?searchterm=020_confucius.inc&issue=020. The editorial in the *People's Daily* appeared on January 10, 1967.

# قائمة الصور

(1–1) A portrait of Confucius (Werner Forman Archive/The Bridgeman Art Library).

(2–1) The opening passage of the *Analects* (Author's collection).

(2–2) A painting of a filial son (The Art Archive at Art Resource, NY).

(3–1) A dutiful Confucian official (Author's collection).

(6–1) A nineteenth–century Chinese classroom © (The British Library Board, 2354.f.1).

(6–2) The examination compound in Canton in ca. 1873 (Reprinted courtesy of the Library of Congress).

(6–3) An examination "cheat shirt" (Courtesy of The East Asian Library and The Gest Collection, Princeton University. Photograph by Heather Larkin, 2004).

(6–4) A family pays respect to ancestors © (Bettmann/Corbis).

(6–5) A Chinese mother teaches her son to write (Author's collection).

(1) The Red Guards smash statues at the Confucius Temple (*China Heritage Quarterly*).

هنـــداوي