# 7 العلم والحضارة في الصين

## مشكلة العلم الصيني

ركّز التساؤل عن السبب الذي جعل العلم الحديث ينشأ في الغرب وليس في الشرق على المقارنة بين أوروبا والصين، بسبب الدراسة العميقة الهائلة التي نشرها جوزف نيدم بعنوان «العلم والحضارة في الصين». وكانت الفكرة الضمنية هي أن العلم الصيني كان أقرب ما يكون من مماثلة الإنجاز العلمي الغربي، ولذا فإن الصين اقتربت أكثر من غيرها من الحضارات من نقطة إنجاب العلم الحديث. لكن الطريق المؤدي إلى الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا مهد لها العلماء العرب المسلمون أكثر من غيرهم، كما رأينا في الفصلين الثاني والخامس. إذ لم يقف العرب عند تطوير نواح متعددة من المنهج التجريبي وبحثها واستخدامها، بل طوروا أيضا الوسائل الرياضية الضرورية للتوصل إلى أعلى مستويات علم الفلك الرياضي. كذلك أدى العمل الذي كان يجري في مرصد مراغة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهو عمل توج بأعمال ابن الشاطر (ت 1375)، أدى إلى تطوير نماذج فلكية جديدة للعالم كثيرا ما وصفت بأنها أول نماذج غير بطلمية تظهر على

الطريق المؤدي إلى العلم الحديث. وكانت هذه الابتكارات الفكلية هي التي تبناها كوبيرنكس فيما بعد [1]. أما العنصر الناقص فلم يكن رياضيا أو غير ذلك من العناصر العلمية، بل افتراض مركزية الشمس. وكان الذي منع العرب من التحرك «من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي» هو عدم اتخاذهم تلك الخطوة الميتافيزيقية التي كانت ستنقلهم من عالم مركزه الأرض إلى آخر مركزه الشمس.

أما في حالة الصين فإن الفرق بين وضع العلم الصيني والعلم الغربي ـ وكذلك بينه وبين العلم العربي ـ كان أعظم فيما يتصل بالأسس النظرية التي استندت إليها الثورة العلمية عندما بدأت في أوروبا. فالتفوق الصيني على الغرب الذي يتحدث عنه نيدم، كان تفوقا تكنولوجيا بالدرجة الأولى، وهو ما يشير إليه بقوله إن الحضارة الصينية في القرن الأول قبل الميلاد حتى القرن الخامس عشر «كانت أكفأ بكثير من [الحضارة] الغربية في تسخير المعرفة الإنسانية الطبيعية للحاجات البشرية العملية» [2]. وكان هذا التفوق بكامله ذا طبيعة عملية تكنولوجية وليس تفوقا في الفهم النظري. وإذا ما ركزنا اهتمامنا على العلم الطبيعي (في مقابل التكنولوجيا) فإن لغز «القصور الكبير» في العلم الصيني يزداد غموضا وإثارة للحيرة» [3].

فلو اتخذنا وجهة النظر القائلة إن العلم هو قبل كل شيء نظام من اكتشاف الخطأ وليس مجموعة من المهارات لصنع الآلات، سواء أكانت ميكانيكية أم إلكترونية، فإن الانتباه يجب أن ينصبَّ على تلك النظم المجردة من التفكير والتفسير التي تضع تفكيرنا عن العالم الطبيعي في مكان أعلى. فالعلم في فحواه معرفة منظمة نظرية حول تكوين العالم وكيفية عمله. إنه نظام معرفي وليس فنا أو صنعة. وهو ينظر في الإمكانات من حيث إنه يخمن دائما وجود كيانات وعمليات وآليات جديدة، ودع عنك مسألة وجود عوالم جديدة. ومهمة العلم هي تقرير أي من هذه الأفكار والكيانات لها وجود حقيقي في العالم. ويصيب كارل بُبَر Popper عندما يصف هذه الدينامية بأنها تتشكل من سلسلة من «الافتراضات والحجج التي تبين بطلانها» [4]. والعلم من وجهة النظر هذه هو كيفية وصف العالم وتفسيره والتفكير فيه وليس كيفية تسهيل العمل أو السيطرة على الطبيعة. لكن علم الطب من الناحية الأخرى يمثل الشذوذ عن القاعدة، لأن الرغبة

في السيطرة على الطبيعة فيه ـ أي تحسين الصحة وإطالة العمر ـ ترتبط بتقدم العلم. ولكن هذا يعني أننا لا نستطيع اتخاذ الطب عموما حالة مفيدة في الجدل حول طبيعة العلم [5].

لكننا قد نلاحظ أن الاختراعات التكنولوجية تخلو دائما تقريبا (وقد خلت بالتأكيد قبل القرن العشرين) من تلك المضامين الفلسفية الميتافيزيقية الكامنة في طلب العلم. ولذا فقد نقول إن قدرة الصينيين على الاختراع (على رغم عجزهم عن الاستفادة الكاملة من الآلات التكنولوجية الكثيرة التي اخترعوها فعلا) [6]، هي نتيجة لانعدام الحرية الفكرية لطلب العلم (أو قل لعبة الجدل حول طبيعة العالم)، ولإزاحة هذه الطاقة والفضول الفكري بإحلال أمور مأمونة فكريا محلها لا تثار فيها المسائل الميتافيزيقية.

ولو نظرنا إلى الحقول الرئيسة في البحث العلمي التي شكلت تقليديا لب العلم الحديث، وهي علوم الفلك والفيزياء والبصريات والرياضيات، لاتضح لنا أن الصينيين تأخروا لا عن الغرب فقط بل عن العرب منذ حوالي القرن الحادي عشر. وكان دَيْن الصينيين في حقول الرياضيات والفلك والبصريات كبيرا جدا عند نهاية القرن الرابع عشر، على رغم توافر الفرص العديدة للصينيين للاستفادة من علماء الفلك العرب، ولاستعادة التراث الفلسفي اليوناني أو تمثله، من خلال الصلات المستمرة بين العرب والصينيين [7]. ويقول لنا نيدم إن العرب، والأرجح أن نقول الفرس، لعبوا دورا مهما في نقل الأفكار الرياضية للعلم الصيني خلال عصر يوان Yüan (1264 ـ 1368)، وإن هذا الدور كان شبيها بالدور الذي لعبه الهنود في عصر تانغ T'ang [8]. ومع أن الصينيين أسهموا كثيرا في تقدم الرياضيات (ولاسيما في علم الجبر) والفلك، فإن هذه المساهمات لم تكن تقع على الطريق المؤدي إلى علم الفلك الحديث على الصورة التي اتخذها في الإسلام والغرب. وأولئك الذين ينسبون بعض المزايا للفلك الصيني إنما يفعلون ذلك على أساس الملاحظات الإمبريقية الخالصة تقريبا، وهي الملاحظات القديمة، ولكن الدقيقة، الخاصة بالظواهر الفلكية، التي لم يسجلها أحد سواهم [9]. أما علم الهندسة، وهو نظام من الاستنباط المنظم للبراهين، والأدلة، فلم يكن له وجود في الصين، وقل مثل ذلك عن علم المثلثات [10]. وقد كان هذان العلمان فرعين خاصين من فروع الرياضيات بطبيعة الحال

يحتاج إليهما التقدم في وضع النماذج الفلكية. ولم يكن الفلكيون الكبار العاملون في المكتب الفلكي الصيني الرسمي في أوائل عهد سلالة مِنْغ (1368 ـ 1644) على دراية، من الناحية العملية، بدلالة التغيرات في الحسابات الفلكية التي تنتجها التغيرات في المواقع الجغرافية. وهكذا نجد أن هُو بِنْغ ـ يوك يقول:

> «لم يذكر مدير المكتب [الفلكي]... للإمبراطور أن بعد زاوية القطب الشمالي وأوقات الشروق والغروب في بكين تختلف عن أوقاتهما في نانكنغ، وهذا يجب أن ينطبق أيضا على طول النهار والليل في الشتاء والصيف، وبيَّن أن قضبان تعيين الوقت في الساعة المائية في بكين صنعت على أساس القضبان المستعملة في نانكنغ، ولم يذكر ذلك إلا سنة 1447. وقد اضطر الإمبراطور لأن يأمر بأن يعاد صنع هذه القضبان ويعاد تدريجها» (11).

أما الفلكيون العرب فكانوا قد أعدوا أزياجا كثيرة تسجل الإحداثيات الفلكية لكثير من المواقع في كل أنحاء الشرق الأوسط بسبب اختلاف المواقيت تبعا لاختلاف المواقع بالذات [12]. وقد أشار ج. إ. لويد إلى أن الاعتقاد ساد بين اليونانيين (ثم بين العرب فيما بعد)، منذ عصر يودوكسُس (حوالي 400 ـ حوالي 350ق.م) «بأن نموذجا هندسيا ما سيحل مشكلة الحركة السماوية» [13] في علم الفلك الرياضي ذاته. ولكن هذه الفرضية لم يكن بوسع العلم الصيني افتراضها كما بين كل من نيدم ونيثَنْ سِفِنْ وكرستُفِر كَلِنْ وغيرهم [14]. فقد كان الفلك الصيني نظاما لتقدير النقاط التي يراد حسابها على أساس علم الجبر، واعتمد الحسابات العددية بدلا من اعتماده على التحليل الهندسي وعلى النماذج الهندسية [15]. وأدت عيوب الصينيين في هذا المجال إلى أن يستخدموا فلكيين مسلمين في المكتب الصيني للفلك منذ القرن الثالث عشر فصاعدا دون انقطاع. وقد أُسس مكتب إسلامي خاص للفلك في الصين سنة 1368 كان مايزال يعمل حينما وصل اليسوعيون في القرن السادس عشر [16]. وعندما وصل اليسوعيون كانت هناك أربعة نظم فلكية منافسة: النظام الصيني التقليدي، النظام الإسلامي (القائم على التقويم القمري)، والنظام الأوروبي الجديد، ونظام المكتب المدعو بالمكتب الشرقي الجديد [17].

ولذا فإن نيدم لاحظ أن «التأثيرات الرياضية العربية والفارسية كانت لها فرص لا شك فيها للاندماج بالتراث الصيني (مثلما كان للمشاهدات القادمة من مراغة وسمرقند» [18]. لا بل إن هنالك روايات تقول إن الحاكم المغولي في الصين، وهو مانغو (ت 1257)، أخو هولاكو الذي كان أمر ببناء مرصد مراغة، «أتقن فقرات صعبة من كتاب إقليدس بنفسه» [19]. فما اللغة التي ترجمت إليها هذه الصيغة من كتاب إقليدس؟ ولماذا لم يطلب خليفة مانغو ـ وهو قبلاي خان ـ من موظفي بلاطه المحيطين به أن يتعلموا كتاب إقليدس؟ [20] إن هذه الحقائق تزيد من حيرتنا إزاء نسبة فضل إدخال علم الفلك الغربي إلى الصين (على رغم ما فيه من نواقص سببها ما كان يدور من جدل حول نظريات غاليليو آنذاك) وعلم الهندسة أيضا لليسوعيين، بينما كانت نماذج مراغة تضم كل أساسيات الفلك الغربي في ذلك الوقت باستثناء التوجه نحو مركزية الشمس [21]. ولابد من أنه كان لدى الصينيين في ظل الصلات المباشرة في العاصمة الصينية، بين نفر من أفضل الفلكيين المسلمين في ذلك العصر والفلكيين الصينيين في المكتب الفلكي الرسمي قرنان من الزمان، ليترجموا كتاب المبادئ لإقليدس، ولأن يستوعبوا النماذج البطلمية (على حالة الكمال التي أوصلها إياها كل من الطوسي والأُردي والشيرازي وابن الشاطر)، قبل تحولها إلى الشكل الكوبيرنكي على يد الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

كذلك نلاحظ أن علم البصريات كان حيويا للنظرية العلمية في الغرب، خاصة فيما يتصل بتطوير التلسكوب والمجهر ـ وهما الآلتان اللتان لعبتا دورا أساسيا في تطور علمي الفلك والطب [22]. ولكن العرب، ولاسيما في أعمال ابن الهيثم (ت حوالي 1040)، هم الذين أرسوا أسس علم البصريات الحديث. ومع أن نيدم يرى أن الصينيين في أوائل العصر الوسيط «كانوا على اطلاع» على ما كان يجري في علم البصريات عند العرب، فإنه يعترف بأنهم «عانوا كثيرا من افتقارهم للهندسة الاستنباطية اليونانية» التي كان العرب قد ورثوها عن اليونانيين [23]، ولذا «فإنهم لم يصلوا إلى المستوى العالي الذي وصل إليه دارسو الضوء المسلمون من أمثال ابن الهيثم» [24]. وكانت أهم مدرسة للبصريات عند الصينيين مدرسة الموهيين القديمة (حوالي القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد). كذلك علينا أن نلاحظ أن

التقليد التجريبي العربي في علم البصريات، ولاسيما فيما يتعلق بقوس قزح بصفته ظاهرة بصرية، لم يبدأ حقا إلا مع ابن الهيثم وأن هذا التقليد انتقل منه إلى قطب الدين الشيرازي (ت 1311)، ومنه إلى تلميذه كمال الدين الفارسي (ت حوالي 1325)، ومنهم إلى الأوروبيين، أي إلى روجر بيكن (ت 1292)، وبِكَم (ت 1292) ووايتلو (ت بعد 1275)، وثيودورِك الفرايبور غي (ت حوالي 1310) [25]. وقد قيل أيضا إن نظرية كبلر الخاصة بالصورة الشبكية تأثرت مباشرة ببصريات ابن الهيثم [26]. ولا يقل عن كل ذلك أهمية أن نيوتن قيل إنه قام بالتجارب نفسها التي قام بها أسلافه فيما يخص الضوء المنكسر في قوارير الماء [27].

ومع أن علم الفيزياء في نظرنا هو العلم الطبيعي الأساسي فقد خلص نيدم إلى نتيجة تقول «إن الصينيين لم يكن لديهم قدر كبير من التفكير المنظم في هذا المجال» [28]. ومع أننا قد نجد «فكرا فيزيائيا صينيا»، «فإننا لا نستطيع التحدث عن علم للفيزياء واضح المعالم» [29]. وكان هذا الفكر الصيني الفيزيائي ـ كما يقول نيدم ـ يميل إلى الاتجاه الموجي لا الجزيئي [30]. وهو رأي يتفق وترجمة مانفرد بوركرت للعناصر الخمسة wu hsing بعبارة «المراحل التطورية الخمس» [31]. وهذا التفسير للwu hsing ـ فيما يقول نيثن سفن ـ «يدفن الفكرة القائلة إنها عناصر مادية في مثواها الأخير» [32]. نقول باختصار إننا إذا أردنا التحدث عن أناس ذوي فكر قوي منظم في علم الفيزياء فإن الصينيين لم يكن لديهم أحد يماثل من وصفوا بأنهم «أجداد غاليليو»، من أمثال فيليبونس وبوريدان أو وبرادواردين ونيكول دوريم، ولذا فإنهم لم يكن لديهم شيء من علم الديناميكا أو السينماتيكا [أي علم الحركة] [33]. وعلى رغم أنني لم أقل الكثير عن منجزات العرب في الفيزياء وديناميات الحركة، فيجب ألا ننسى أن الفكر الفيزيائي العربي في الأندلس في القرنين الحادي عشر والثاني عشر في الأقل كان متقدما جدا. وكان إرنست مودي قد بين منذ وقت طويل أن هناك صلة بين شروح ابن باجَّة (ت 1138/1139) على أرسطو ونظرية غاليليو الخاصة بالسقوط الحر [34]. لا بل إن مودي نسب لابن باجة دورا رئيسا «مكن غاليليو من تعميم نظرية بوريدان الخاصة بالزخم [قوة الدفع الذاتي] وتحويلها إلى نظرية عامة في ديناميات القصور الذاتي» [35].

كما يجب أن نشير، أخيرا، إلى جانب هذه المعالم المقارنة، إلى أن العرب أسهموا مساهمة لها أهميتها في المناقشات التي تتعلق بالمنهج العلمي. ويتبين هذا التأثير بأجلى صوره من الأثر الذي خلفه كتاب القانون لابن سينا على المناقشات التي تناولت المنهج العلمي في أوروبا في العصور الوسطى [36]. وقد كان لهذا أثر مماثل على النظرية الطبية، وعلى مهنة الطب في أوروبا من القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر [37].

وعلى رغم أننا نشك في أن المناقشات الصينية القديمة التي تناولت المنهج كانت على مستوى تلك التي نجدها عند أفلاطون وأرسطو، فينبغي القول إن هناك في أعمال مو ـ تزو (من القرن الرابع قبل الميلاد)، نظرات منهجية ثاقبة كان يمكن ـ بكلمات نيدم ـ «أن تصبح مفاهيم أساسية في العلوم الطبيعية في آسيا» [38]. لا بل قد يتفق المرء مع نيدم حين يقول إن الموهيين «وضعوا ما هو بمنزلة نظرية كاملة في المنهج العلمي» [39]. غير أن المشكلة هي أن الموهيين اضمحل ذكرهم هم والفكر الذي خلفوه في التاريخ الصيني. ويبدو أنهم لم يتركوا أثر ا ذا بال في المفكرين الصينيين الطبيعيين، ولم يتركوا أي أثر على الإطلاق في الفكر الغربي. وعلى رغم البدايات الواعدة التي نلحظها في الفكر الفلسفي لدى الموهيين، فإن هذا الفكر لم يترك أثرا كبيرا في عالم الفكر الصيني. ويذكرنا نيثَنْ سِفِنْ بأن النتيجة هي أنه لم تكن هناك فلسفة طبيعية متناسقة، كتلك التي يجدها المرء عند اليونانيين أو العرب أو الأوروبيين القروسطيين. وتنبع هذه الملاحظة من ملاحظة أخرى يذكرنا سفن بواسطتها بأن العلوم الصينية كانت خليطا غير متجانس من الأبحاث التي كانت أبعد مدى مما نجده في التراث الغربي. «لقد كان لدى الصينيين علوم، ولكن لم يكن لديهم علم، [بمعنى أنهم] لم يكن لديهم تصور واحد أو كلمة واحدة تدل على ما تعنيه هذه العلوم بمجموعها» [40]. «ولم يكن الفلاسفة»، فضلا عن ذلك، «في وضع يمكنهم من تعريف الجهود العلمية المشتركة التي تجمع فيما بينهم كما فعل أرسطو ومن خَلَفه في أوروبا، ولذا لم يكن للفلاسفة أي أثر يذكر في تطور هذه العلوم» [41].

وقد نجد لهذه الأسباب مجتمعة قدرا أكبر من الصدق في دعوى بعض مؤرخي العلم (والباحثين الصينيين)، القائلة إننا لا ينبغي أن نتوقع من

الفكر العلمي الصيني أن يتوج «بثورة علمية حديثة» [42]. لكن قد نتساءل من الناحية الثانية لماذا لم يواكب الصينيون الفكر العلمي كما تبدّى في العالم العربي الإسلامي قبل القرن السادس عشر؟ ويدل هذا التساؤل على أن الاحتجاج على السؤال عن سبب عدم نشوء العلم الحديث في الصين هو احتجاج في غير محله.

كما أن هذا الاحتجاج غير مقنع إذا سلمنا بأن بعض بني البشر على الأقل في المجتمعات كلها قد سعوا في العصور والأمكنة كلها لمعرفة الحقيقة عن الإنسان والطبيعة، وأن تخميناتهم عن هذه الأمور، وهي التخمينات التي صمدت للنقد العقلي وسهام المقارنات الإمبريقية، تمثل نظاما متضافرا من الحقائق الشاملة المتاحة لكل الشعوب. وإذا ربطنا هذا الفرض بالتحفظ القائل إن هذا البحث لا ينتهي أبدا فإنه يحق لنا دون تحيز أن نسعى لتحديد العوامل الاجتماعية والدينية والفلسفية والقانونية والاقتصادية والسياسية، التي دعمت أو منعت التقدم الفكري في مجال العلوم في مختلف المجتمعات والحضارات في العالم. وسواء أركّز هذا النوع من الدراسة على السبب الذي منع من ظهور الثورة العلمية في الصين (أو الإسلام) أم لا فإن المسألة مسألة أي جانب نود التأكيد عليه. وليس من الضروري أن يتخذ هذا في ضوء المقارنة بين الصين والإسلام شكل المقارنة بين الشرق والغرب. وقد وجدنا نحن معشر الغربيين لدى النظر من موقعنا في الوقت الحاضر أن نقاط تحول بارزة في الاتجاه الفكري قد حصلت في مسار الغرب التاريخي، وحصل لدينا اقتناع يقول إن نقاط التحول هذه كانت في واقع الأمر ثورية. أما غياب مثل هذه التحولات المؤدية إلى التقدم في حضارتي الإسلام والصين (وغياب ما يتبع هذه التحولات من تجديد فكري في هاتين الحضارتين)، فإنه يخلق الإحساس بوجود اختلافات شديدة في النظرة الفكرية فيما يتصل بدراسة العالم الطبيعي وتفسيره بين حضارات العالم. ولسوف يتفق الجميع على أن هذه الاختلافات في النظرة الثقافية والتنظيم الاجتماعي والأداء الاقتصادي، هي ظواهر مشروعة للدراسة والتفسير العلميين لأنها لا تثير اهتماما عابرا فقط. ولا تختلف هذه الظواهر من حيث المبدأ عن القضايا الداخلية المساوية لقضية مثل: «لماذا يقل مستوى التحصيل العلمي للأمريكيين من أصل إسباني أو برتغالي، إلخ، عن مستوى

التحصيل العلمي لدى غيرهم من أبناء جنوب شرق أوروبا في الولايات المتحدة؟ وقد سأل كثير من العلماء الاجتماعيين من الناحية الأخرى عن السبب الذي يجعل كثيرا من الأفراد المتحدرين من أصل آسيوي (ولاسيما الصينيين والفيتناميين والكوريين)، يتميزون بتلك المستويات العالية من التحصيل العلمي (ومن ثم بمستويات عالية من النجاح الاقتصادي) في الولايات المتحدة. وقد سأل آخرون على مستوى آخر عن السبب الذي يجعل المجتمعات الصينية في تايوان وهونغ كونغ وسنغافورة أنجح اقتصاديا وتكنولوجيا منها في الصين ذاتها. وهذه أسئلة لا تشبه السؤال عن السبب الذي يجعل بيت الجيران لا يحترق، أو عن السبب الذي يجعل اسمك لا يظهر في الصفحة (3) من جريدة اليوم، كما يقول نيثن سفن فيما يتصل بالسؤال عن سبب عدم ظهور العلم الحديث في الصين [43]. فالاعتراض على أسئلة تتناول الأسباب التي منعت هذه الجماعة أو تلك ـ أو هذا المجتمع أو ذاك أو هذه الحضارة أو تلك ـ من اتخاذ مسار ما من مسارات التطور الثقافي والاقتصادي، يؤدي إلى مستويات أعلى من الإنجاز العلمي والأداء الاقتصادي: هذا الاعتراض لا يزيد على كونه انتقادا أخلاقيا.

هناك دلائل كثيرة على أن العلماء الصينيين حاولوا على مدى القرون الأربعة الماضية تبني تلك المكونات الشاملة للعلم الحديث التي ظهرت، وإعادة النظر في مصادرهم الفكرية التقليدية من وجهة نظر العلم الحديث في العالم (وهو العلم الذي مايزال يتطور). ويرى نيدم أن أول علمين في الصين نجحا في تحقيق الامتزاج بالعلم الذي لا طائفة له هما علما الرياضيات والفلك. ويقول «إن الفرق بين علوم الرياضيات والفلك والفيزياء في الصين وفي أوروبا كان قد اختفى مع حلول سنة 1644، وهي السنة التي انتهى فيها حكم سلالة مِنْغ. فقد كانت هذه العلوم [في الصين] قد اندمجت [مع مثيلاتها في أوروبا] واتحدت معها» [44]. ومع أن الباحثين قد يختلفون حول تاريخ هذا الاندماج ودرجته، فإن الأحداث التي جرت في العقود القليلة الماضية تدل على أن الزعماء الصينيين المعاصرين قرروا أن تقدم العلم والتكنولوجيا عامل لا غنى عنه في محاولات الصين لتحديث نفسها. واقتنعوا فيما يبدو بأن الإصلاح الزراعي والعمالي وتشجيع الاستثمار الرأسمالي لا يكفيان لتحويل الصين إلى مجتمع حديث. وعليهم لتحقيق

هذا الهدف أن يشجعوا العلم والتكنولوجيا الحديثين ويدعموهما مع كل ما يستتبعه ذلك القرار من عواقب سياسية [45].

ويمكننا أن نرى مثالا على أثر هذه السياسة في حالة الصيدلة، أحد أقدم العلوم الصينية الأصلية. فقد اتخذ المسؤولون في جمهورية الصين الشعبية موقفا يقول إن هناك علما صيدلانيا عالميا واحدا، ولذا فإن تراث الصين الغني الطويل من الدراسات في هذا المجال يجري إعادة النظر فيه في ضوء الأسس التي يقوم عليها العلم الحديث. ويقول بول أنشولد: «إن العلم الحديث يعتبر الآن الأساس الوحيد للمعرفة، هو وما تجمَّع من خبرة لدى الناس. ولذا فإن المواد الطبية الصينية التقليدية أعيد النظر فيها على مدى العقود الماضية استنادا إلى الفرضيات العلمية المعاصرة حول العناصر الفعالة... في الأعشاب الطبية وأفضل طريقة لاستعمالها في العلاج» [46].

وقد أعلنت القيادة الصينية قبل فترة وجيزة أن «على الشعب الصيني أن يشارك مشاركة فعالة في الثورة القادمة للعلم والتكنولوجيا». والتنافس الحقيقي هو في العلم والتكنولوجيا. والسيطرة عليهما ـ فيما قيل ـ ستؤدي إلى مكاسب كبيرة في الإنتاج. كما يرى هؤلاء القادة أن «العلم والتكنولوجيا ملك البشرية جمعاء، ولكن كثيرا من الشعوب النامية ماتزال متأخرة كثيرا عن البلاد المتقدمة لأسباب تاريخية واجتماعية» [47]. وعلينا ألا ننسى الحقيقة المعاصرة، ألا وهي أن مجموعتين من أكبر مجموعات الطلبة الأجانب الذين يدرسون العلوم والتكنولوجيا في الولايات المتحدة هما من تايوان والصين [48].

أوجز فأقول إن الجدول الزمني الذي وضعه نيدم لأوقات الاندماج بين علم الصين والعلم العالمي الشامل قد يراه بعضهم [49] شديد التفاؤل، ولكن القادة الصينيين المعاصرين أدركوا أن العلم والتكنولوجيا الحديثين فيهما عناصر من الحقيقة التي لا غنى عنها والتي تستحق السعي لامتلاكها. «والأوبئة لن تنحسر والطائرات لن تطير» دون هذه المعرفة، كما قال نيدم منذ مدة. «والعالم الموحد من الناحية الطبيعية في عصرنا أوجده شيء حدث تاريخيا في أوروبا، ولكن لا يمكن إيقاف أحد يريد المضي على طريق غاليليو وفيسَيْلِيَس» [*] [50]. وبعبارة أخرى: «عاش الإنسان دائما في بيئة

(*) Andreas Vesalius (1514 ـ 1564) عالم تشريح فلمنكي عاش في إيطاليا (المترجم).

ثابتة في خواصها، ومعرفته بها، إن كانت صحيحة، يجب أن تنحو دائما نحو بنية ثابتة» [51]. وقد تكون هذه العبارة تعبيرا عن إيمان، ولكنه إيمان يبدو أنه يروق للناس كلهم.

فإن كان ذلك كذلك فإن بالإمكان القول إن بني البشر في كل زمان يعملون على مجموعة من المشكلات الطبيعية المشتركة، وإن الأنماط الفكرية التي يتخذها هذا البحث ما هي إلا تخمينات غير نهائية من بين تخمينات أخرى بديلة يجري تحسينها مع مرور الزمن، مثلما يجري التخلص من الأخطاء والاستعاضة عنها بتخمينات أفضل منها. والمشكلة السوسيولوجية من هذه الزاوية هي فهم العوائق الاجتماعية والمؤسسية التي وقفت في طريق البحث الحر، المفتوح، الذي لا يتوقف، عن أفضل الأوصاف العلمية الممكنة للخصائص البنيوية والعمليات الطبيعية التي تحكم عالمنا هذا.

ولا يمكن للبحث الحالي ادعاء التمكن من كل المادة العلمية التي يحتاج إليها عالم الاجتماع في ضوء المدى الهائل للحضارة الصينية والأسس الميتافيزيقية المختلفة التي تقوم عليها. ومع ذلك فقد يكون من المفيد، في ضوء العرض السابق لأوجه النجاح والفشل في التطور العلمي في الحضارتين الإسلامية والغربية، أن نتوسع في تحليلنا لنشمل حالة العلم الصيني. ولست في حاجة إلى القول إن دراسة كالتي نحن بصددها الآن كانت ستكون مستحيلة لولا الإنجاز الهائل الذي تحقق في كتاب العلم والحضارة في الصين وغيره من كتب علماء الاجتماع الكثيرين الآخرين.

## الصين والسياق المقارن

مرت أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بثورة اجتماعية وفكرية عميقة، وضعت الحياة الاجتماعية في موضع جديد تماما كما أشرت في الفصلين الرابع والخامس. وكان التحول القانوني الذي أعاد تعريف طبيعة التنظيم الاجتماعي في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية كلها في قلب تلك الثورة. وكان أهم التغيرات التي تهمنا في هذا السياق تطور قانون المؤسسات. فعندما أعلنت الكنيسة المسيحية نفسها «كيانا واحدا» للأغراض القانونية كلها، فإنها أعطت هذه المكانة لعدد من الهيئات الأخرى، كالمجتمعات السكنية، والمدن، والجامعات،

والجماعات التي تجمعها مصالح اقتصادية، والنقابات المهنية. وكانت نتيجة ذلك أن كل هيئة من هذه الهيئات منحت استقلالا قانونيا مكنها من سن قوانينها الداخلية وتعليماتها الخاصة بها، ومن التملك والتقاضي، وليكون لها ممثلها القانوني أمام المحكمة. وهذا يعني أن هذه الثورة الاجتماعية حولت الكنيسة إلى دولة دستورية ـ أو كيان اجتماعي يحكمه القانون ـ وأوجدت نموذج التنظيم الاجتماعي القائم على أساس القانون، وهو النموذج الذي ساد في المدينة والدولة السياسية والكيان الأكاديمي (أي الجامعة)، وفي المجال الاقتصادي. ويجب ألا ننسى أيضا أن هذه الثورة وضعت حدودا واضحة المعالم للمجال الديني ـ أو المجال الأخلاقي ـ تفصله عن المجال الدنيوي. وهذه الثورة لم تحصل في الشريعة الإسلامية. وهذا هو السبب الذي جعل البلاد الإسلامية في الشرق الأوسط تستعير النظم القانونية الغربية في أواخر القرن التاسع عشر من أجل الدخول في المجتمع الدولي المكون من نظم دستورية تعترف بالحقوق الإنسانية والسياسية التي يحميها القانون. ونستبق الحديث فنقول هنا إن هذه الثورة لم تحصل أيضا في القانون الصيني، إذ كان الإمبراطور وموظفوه يعتبرون مثال الكمال الأخلاقي (إضافة إلى كونهم فوق القانون).

كما بذل الباحثون القانونيون الأوروبيون (في القانون الروماني والكنسي) جهودا جبارة لإرساء فكرة القانون الكلي، أي القانون الذي ينطبق على الأفراد كلهم بالتساوي بغض النظر عن أصولهم القومية. واستهدوا هنا بفكرة القانون الطبيعي. وتقول هذه الفكرة إن القانون الطبيعي أمر حباه الله للإنسان، يكمن فيه وفي الطبيعة، نتيجة العقل العامل في الأفراد الذين نالوا الهداية الصحيحة كلهم. وهذا القانون الطبيعي في خاتمة المطاف هو الحكَم، إذ على القانون الإلهي، أي القانون الذي يضمه الكتاب المقدس أو ذلك الذي تصدره الكنيسة، أن يتفق معه. ولذا جرى جهد منظم للتنسيق بين المجالات القانونية كلها لتتواءم مع متطلبات القانون الطبيعي.

وقد قلت أيضا إن هذه الثورة الاجتماعية والفكرية هي التي فتحت أبواب الحرية الفكرية، بإيجادها بالدرجة الأولى لجامعات مستقلة لها برامج عملها الفكرية التي وضعتها هي. كما حدث في الجامعات فتح جديد في ما يدعوه بعضهم «بمنطق القرار» [52]. وهنا أشير إلى النمط

الجديد من الجدل، إلى الطريقة الجديدة من التحليل والتركيب، التي استهدفت حل التناقضات، وهي الطريقة التي كان رائدها بيتر أبيلار وفقهاء القانون [53]. فقد طوروا في مناقشاتهم طريقة في طرح الأسئلة استهدفت صياغة المقولة وإثارة وجهات النظر المعارضة لها، والبحث عن صيغة تركيبية تحل التناقض بين وجهات النظر، مما يؤدي إلى تقدم المعرفة والفهم. ولم يكن ذلك عرضا «للجديد في ثوب القديم» بل كان جهدا لدفع المعرفة والفهم قدما عن طريق حل تناقضات الماضي. وكانت طريقة الخطاب الجدلي هذه تضم في ثناياها طريقة (أو منهجا) في «توليد زوايا إشكالية أخرى» إن شئنا استخدام مصطلح من المصطلحات الجارية في فلسفة العلم [54]. وقد حرر هذا المنهج الخطاب الفكري من العودة الدائمة إلى الشروح البليدة المكتوبة على حكمة القدماء وإلى صياغاتها المتكررة.

وما دمنا نبحث هنا طبيعة الدور العلمي فإننا نذكر أنفسنا بأن المسألة الخاصة بنشأة العلم الحديث ليست في آخر المطاف هي ما إذا كان الصينيون، قد أضافوا إضافات فكرية لما قدمه اليونانيون والعرب في هذا الحقل أو ذلك من العلوم كالبصريات والفيزياء أو الرياضيات، بل هي ما إذا كان قد حدث فتح في بنى البحث والخطاب الموجهة ففَتَح باب البنى المؤسسية لحرية البحث. وعلينا، لكي نفهم السياق الاجتماعي والثقافي للعلم في الصين، أن نغير زاوية النظر تغييرا تاما. فعلى الرغم من اختلاف الإسلام عن الغرب دينيا وميتافيزيقيا فإنهما يبدآن من نقطة مشتركة واحدة سوف أدعوها «الذرّية». أقصد أن المسيحيين والمسلمين معا يفترضون أن كل ما يجري في الحياة والكون الطبيعي يتشكل من ذرات غير مرئية، مهما كان شكل العمليات التي تجري في العالم. ويجب ألا يدهشنا هذا لأن الغرب المسيحي والشرق الأوسط الإسلامي إما أقاما بناهما الميتافيزيقية والفلسفية على ذَرّية مستوحاة من اليونان أو استعارا ـ كما في حالة علم الكلام الإسلامي ـ لغة التفكير الذري في أثناء تشكيلهما لفلسفة إلهية المركز عَزَتْ لله كل القدرات اللازمة لتشكيل العوالم المرئية وغير المرئية وتنظيم عملها. وقد افترضت فلسفة الاكتساب الإسلامية التي انبثقت عن هذه الجهود، ولاسيما في أعمال الأشعري (ت 936/935) أن جوهر العالم ذري، ولكنها أنكرت بشدة أي نمط عِلّي في عالمي الإنسان والطبيعة. وعَزت

القدرات المحركة للطبيعة والمسيطرة عليها كلها لله وحده. أما ما يبدو من انتظام في عالمي الإنسان والطبيعة فهما تعبير عن عادة الله في الطبيعة. وقد تتغير هذه الخطة في أي لحظة مثلما قد يغير المرء رأيه في أي لحظة. والعالم في هذه الفلسفة تمسك به القدرة الربانية الفاعلة في أي لحظة من لحظات وجوده. وكان هذا هو ما اعتقد به الغزالي (ت ١١١١)، وقد جعل صوته القوي هذه النظرة للعالم تستقر في الإسلام استقرارا لم يحصل قبله قط [55].

ولكننا نجد أن هذه النظرة الميتافيزيقية غائبة تماما عندما ندخل الحضارة الصينية. ففيها نجد بدلا من الذرية الغربية التي تحكمها قوانين الطبيعة، ومن فكرة الاكتساب الإسلامية التي تحكمها الإرادة الربانية، عالما عضويا فيه قوتان أساسيتان (هما اليانْغ واليِّن) وخمس صور (هي المعدن والخشب والماء والنار والتراب)، تتحول باستمرار في دورات متكررة [56]. وليس في هذا العالم محرك أول، أو إله علوي، أو مُنزِل للقانون. لكن هناك افتراض طبعا بأن الوجود والأشياء كلها تجري بنظام، وأن هناك طريقة فريدة (هي التاو) تسير وفقها الأشياء كلها. لكن تفسير أنماط الوجود لا يكمن في مجموعة من القوانين أو العمليات الميكانيكية، بل في بنية الوحدة العضوية للكيان الكلي. كذلك جعل الفكر الصيني في طبيعة الكون يشدد على الوحدة المتناغمة للأنماط الطبيعية والبشرية. أي أن أنماط العالم الطبيعي درست من أجل اكتشاف التناظرات النسبية بين أنماط السماء وأنماط المجتمع البشري تحتها. وقد تبدى هذا البحث عن التناظرات على المستويات كلها: الاجتماعية والسياسية حتى الشخصية. ولكن الاهتمام الأساسي تركز على التناظر بين سلوك الإمبراطور وأنماط السماء [57]. وقد وجد المفكرون الصينيون تفسير ما يحدث من خلل في النظام الاجتماعي في تغير الأنماط السائدة في العالم السماوي، وكان الوازع هو جعل النظام الاجتماعي يتواءم مع النظام الطبيعي. فإن تم ذلك صلح المجتمع وعاد تفويض الحاكم القادمُ من السماء، ومكنه من تحقيق أهدافه السياسية والاجتماعية. وتختل الوحدة العضوية الناتجة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي من الناحية الأخرى إذا ما أساء الإمبراطور التصرف. فقد قيل إن المطر المدرار، وخراب المحاصيل، وزخات النيازك

وغيرها من الأحداث الفلكية سببها سوء تصرف الإمبراطور، وواجبه يحتم عليه أن يغير ذلك التصرف ليعود التفويض السماوي له.

وقد قيل على مستوى أعمق من ذلك أن هذا النمط من التفكير التلازمي غريزة بدائية ولكنها طبيعية في البشر تجعلهم يفكرون في العالم بربط شيء بآخر، ولاسيما بنقيضه، مما يؤدي إلى تصنيفات أولية مثل الظلام في مقابل النور، والحرارة في مقابل البرودة، والسماء في مقابل الأرض، إلخ. ومع أن هذه التسميات المتقابلة تدل على التناقض، فإنها لا تدل على العداوة، بل على التكامل الطبيعي المحتوم بينها، بحيث ينبع كل منها ويسير في مساره الطبيعي. وقد نصف سيرورة هذه الأنماط الطبيعية بأنها تمضي وفق نمط يستعصي على الفهم، لأنها لا تسير وفق مجموعة من قوانين الطبيعة. وتقع هذه الأنماط المتلازمة في نظم الرموز المعقدة والمتقدمة التي وجدت في الصين في ثلاثيات ورباعيات وخماسيات، بل في تساعيات. ويرى كثير من المختصين بالثقافة الصينية أن الصين لم تتخلص من هذا النوع من التفكير التلازمي، ولذا فإنها لم تسر على طريق التفكير العلّي كما فعل الغرب [58].

ولننظر الآن، بعد أن بينا هذه الاختلافات في الخلفية الثقافية وما يتصل بها من نظرات اجتماعية وفلسفية، في نشوء الصين الإمبراطورية عشية النهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر.

## نشوء الصين الإمبراطورية

علينا لكي نجعل المقارنة بين الصين والغرب مقبولة من الناحية الزمنية بقدر الإمكان، أن ننظر في المؤسسات الاجتماعية التي ظهرت في الصين خلال ذروة العصور الوسطى الأوروبية، أي عندما بدأت الثورة القانونية في الغرب وظهرت الجامعات والمدن والبلدات على هيئة كيانات مستقلة. وتوازي هذه الفترة في الصين ظهور أسرة سُنْغ (960 ـ 1279) ونشوء الدولة الإمبراطورية خلال حكم أسرة مِنْغ (1368 ـ 1644). وقد تخللت حكم هاتين الأسرتين فترة حكم المغول الصين خلالها تدعى اليوان (1264 ـ 1368).

ويرى بعض المؤرخين أن الحياة في الصين في عهد أسرة سُنْغ شهدت نموا لم يحصل له نظير في السابق في المجالات الاقتصادية والثقافية

والسياسية، وكانت نتيجته صينا جديدة دبت فيها الحيوية من جديد، وحققت كثيرا من المنجزات العلمية والتكنولوجية [59]. وقد حاول جاك جيرنيه أن يثبت أن الصين مرت بنهضة تماثل نهضة الغرب (في القرنين الرابع عشر والخامس عشر). فهو يرى «أن المثقف الصيني في القرنين الحادي عشر والثاني عشر اختلف عن أسلافه في عهد التانغ [618 ـ 907] اختلاف إنسان عصر النهضة [في أوروبا] عن إنسان القرون الوسطى [فيها] [60]. ويقول إن هناك دلائل قوية على

> «ظهور عقلانية عملية تقوم على التجريب، ووضع المخترعات والأفكار والنظريات على محك الاختبار. ونرى ذلك الفضول على أشده في كل حقل من حقول المعرفة ــ في الفنون والتكنولوجيا والعلوم الطبيعية والرياضيات والمجتمع والمؤسسات والسياسة. وكانت هناك رغبة في إعادة النظر في كل ما تم الحصول عليه من قبل وفي وضع المعرفة البشرية كلها في مركب جديد. وقد تطورت فلسفة طبيعية قدر لها أن تسود الفكر الصيني في العصور التالية في القرن الحادي عشر وتبلورت بشكلها النهائي في القرن الثاني عشر» [61].

ومع أن هناك بعض الشك في أن نهضة مكتملة الأبعاد حدثت في العلم كما في الثقافة الصينية بشكل عام [62] فإن من المتفق عليه أن اليقظة الفكرية في القرن الحادي عشر، بما في ذلك اكتشاف الأعمال الكلاسيكية من جديد، «أنتجت سلسلة من المفكرين اللامعين الذين لم تنتج مثل عددهم أي فترة أخرى من تاريخ الصين» [63]. ففي الرياضيات يبدو أن أسرة سُنْغ كانت ألمع الأسر قاطبة. وقد عُزيت الأسس الفكرية لهذه القفزة لجهود الكنفوشيين الجدد، من أمثال تشو هسي (1130 ـ 1200) وأسلافه، على رغم أن الكونفوشية الجديدة لم تترسخ بوصفها أيديولوجية الدولة إلا بعد ذلك بوقت طويل. وقد كان تشو هسي هو الذي نافح عن فكرة النظر في طبيعة الأشياء وألهم الآخرين بأن يتبعوا رغباتهم الشخصية في حقل العلم، على رغم أن جذور هذه الفلسفة تعود إلى وقت سابق [64]. على أننا لسنا واثقين من أن تشو هسي أراد تشجيع النظر في النظام الطبيعي بدلا من النظامين الاجتماعي

والأخلاقي. فهذا تشارلز هكر Hucker يقول إنه لم يرد ذلك: «فالنظر في الأشياء» الذي تدعو له [هذه الفلسفة] لا شك في أنه يشبه روح العلم الحديث من بعض نواحيه. لكن «الأشياء» التي أكدها تشو هسي وأتباعه لم تكن هي القوانين الطبيعية بالدرجة الأولى بل الفضائل الأخلاقية التي تدعو لها الكنفوشية تقليديا ــ طاعة الوالدين، والإخلاص، والعطف [65]. كذلك فإن إسقاط كل العناصر العلمية من امتحان الخدمة المدنية على يد الأورثودوكسية الكنفوشية الجديدة التي أعادت صياغة هذا الامتحان، تدل على أن هذا الشعار الذي نادت به الكنفوشية الجديدة لم يفهم على أنه يحث على طلب العلم.

أما الآن فعلينا أن نركز على نشوء البنى الحكومية الإمبراطورية الجديدة التي تبلورت بشكل لا مثيل له إبان حكم أسرة سُنْغ، ثم وسعت الجهاز الحكومي وعززته في عهد أسرة مِنْغ (1368 ـ 1644). وكان نشوء الصين الإمبراطورية أو «الصين الملئية» [*] Gentry China كما يحلو لبعضهم أن يدعوها، قد بدأ في حكم الإمبراطور تآي تسو (الذي حكم ما بين سنة 960 وسنة 976). وقد أسس الحكم المركزي، البيروقراطي، الأوتوقراطي في الصين في هذه الفترة، وأمسك الإمبراطور بزمام السلطة في الدولة. وكانت النتيجة أن حكم الإمبراطور ـ وهو حكم لم تمتد السلطة فيه لتشمل الحدود التقليدية التي تضم كل شيء تحت السماء ـ ربط بشكل بارع بالبنية البيروقراطية المركزية التي كانت تعتمد اعتمادا مطلقا على إرادة الإمبراطور وكرمه. وقد أقنع الإمبراطور تآي ـ تسو قادته العسكريين بالتقاعد وتسليم مواقعهم في جميع أنحاء الإمبراطورية، وذلك بدهاء ديبلوماسي خارق. وأحل محلهم باحثين في الأدب بصفة موظفين يعتمد بقاؤهم في مناصبهم على رضا العرش عنهم. وبذا غير الإمبراطور طبيعة الحكم من نظام يقوم على السلطة الموروثة وعلى المحسوبية إلى نظام يقوم على الكفاءة المستندة على الاختيار من بين الناجحين في امتحان مقنن تديره الحكومة المركزية [66]. لقد كانت هناك بطبيعة الحال عناصر من نظام للامتحانات في السابق، ولم يصل اختيار الموظفين عن طريق الامتحان إلى حد الكمال

(*) الملأ: «الرؤساء... أشراف القوم ووجوههم ورؤساؤهم ومقدموهم الذين يرجع إلى أقوالهم» (اللسان).

قط، ولكن عهد أسرة سُنْغ شهد توسعا كبيرا فيه، كما أن الامتحان نفسه أعيد تشكيله بشكل أساسي.

وقد طبق نظام الامتحانات الخاص بالخدمة المدنية بشكل أوسع مما جرى في أي وقت سابق، وذلك لجعل هذا النظام الساعي لوضع الأدباء في الحكم ممكنا [67]. وكانت النتيجة النهائية لهذه العملية إزاحة العائلات الغنية والقوية (بالوراثة أو بالخدمة العسكرية) بوصفها منافسة سياسية للإمبراطور، وتحطيم قدرتها على التأثير في تعيين الموظفين. فصار طريقها الرئيس للارتقاء للسلطة هو نظام الامتحانات ــ سواء أطبق هذا النظام بشكل صحيح أو غير صحيح [68].

كان النظام الاجتماعي الصيني منذ زمن طويل نظاما هرميا امتدت فيه السلطة من الإمبراطور وموظفيه نزولا من خلال المكاتب إلى المقاطعات provinces، والولايات prefects ومنها إلى المديريات counties . وكانت أدنى المسؤوليات الإدارية هي الناحية district، وهي تتكون عموما من مدينة مركزية تحيطها بلدات وقرى أصغر. وكانت هذه المنطقة الإدارية تدار من قبل حاكم الناحية [69]. وكان لهذا الموظف سلطة إدارية واسعة جعلته «المسؤول الأول عن الأمور القانونية والمالية والأمنية» [70]. ولذا كان حكام النواحي «أعضاء من مرتبة دنيا في سلسلة معقدة من المسؤولين التي تعلو صُعُدا إلى الولاة فحكام المقاطعات، ومن حكام المقاطعات إلى الوزارات في بكين، فالإمبراطور نفسه» [71].

وكانت الولاية هي الدرجة التالية فوق الناحية. وكانت الولاية وحدة إدارية في هذا النظام في عهد أسرة سُنْغ ، وهي تتكون من نواح عدة متجاورة. ومع أن الولاة كانوا يتمتعون بسلطات لا يستهان بها في إدارة ولاياتهم فإنهم كانوا بدورهم ينتظمون في «دائرة» يديرها موظفون حكوميون آخرون، وظيفتهم ربط المقاطعات بالعاصمة الإمبراطورية. وكان للمقاطعات قبل أسرة سُنْغ سلطات عسكرية، ولكنها فقدت هذه السلطات في عهد هذه الأسرة [72].

وقد أسس الإمبراطور الجديد من أسرة سُنْغ سلسلة متداخلة من الوظائف على مستوى الناحية والولاية لضمان الإدارة والسيطرة الرسميتين على المناطق الخاضعة للمرسوم الإمبراطوري. «وقام أوائل

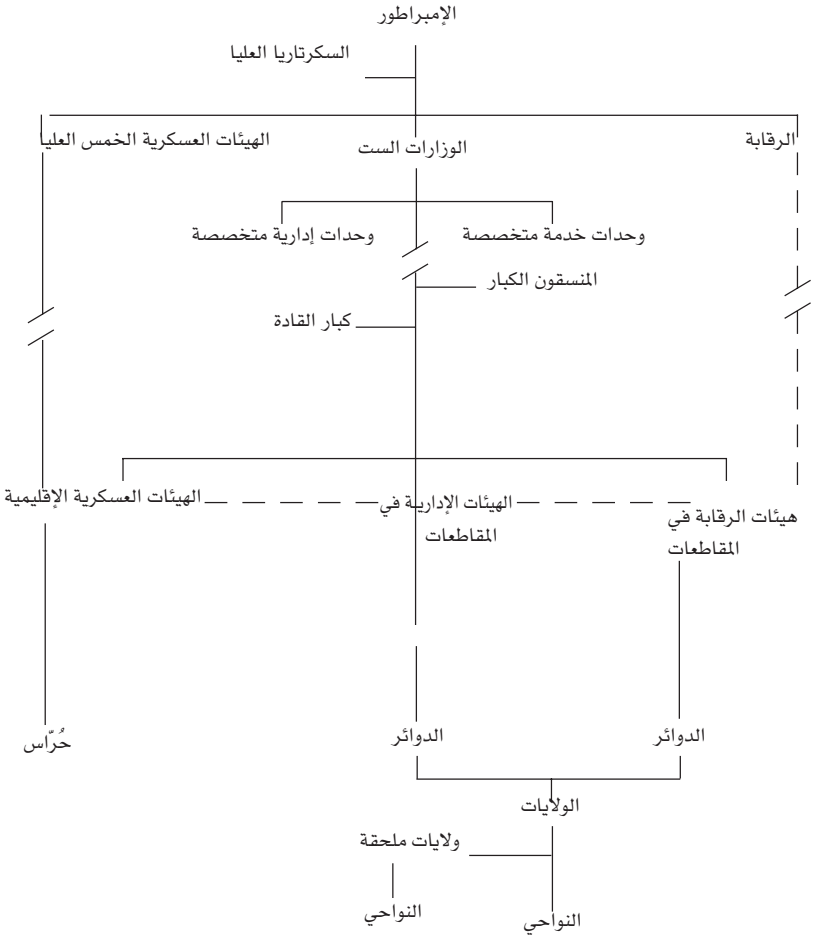
الأباطرة المنتمين الى أسرة سُنْغ بتعيينات غير نظامية اختير شاغلوها من قوائم من المرشحين الذين كانت وظيفتهم إدارة وحدات مختلفة، وكان لقب الواحد منهم «مدير أمور» الولاية أو الناحية الفلانية، بدلا من اللقب المعتاد: الوالي أو حاكم الناحية، وذلك من أجل القضاء على أي ميول انفصالية في الأقاليم وللسيطرة على الوحدات الحكومية المحلية» [73]. ثم استقرت الألقاب وانتظمت في وقت لاحق. وكانت هذه الألقاب تستعمل في بادئ الأمر لمنع ربط الموظف المسؤول بالمنطقة التي يدير أمورها، مما يمكن أن يشكل قاعدة للقوة السياسية.

لقد كان ذلك مجرد مستوى واحد من مستويات الإشراف على أمور الدولة. فقد كان الإمبراطور يرسل أيضا موظفين آخرين «هم بمنزلة الجواسيس على مديري الأمور في الولايات» [74]. وكان هؤلاء الموظفون مخولين بإخطار الإمبراطور خطيا حول كل الأنشطة التي يقوم بها المسؤول عن إدارة المنطقة المعنية دون معرفة ذلك المسؤول أو موافقته. وكان هذا المسؤول السري الأعلى يدعى «المراقب العام» [75].

وكان هناك مستوى آخر للرقابة أقيم ما بين الولايات والحكومة المركزية ويدعى «الدوائر». وهنا أيضا جعل الخوف من فقدان أي منطقة إدارية لزعماء متربصين جعل الإمبراطور يعين موظفين مسؤوليتهم تنسيق الاتصالات بين إدارات النواحي والولايات ومكتب الإمبراطور. وبذا تكون أسرة سُنْغ قد أوجدت أعقد نظام بيروقراطي للإدارة في أي مكان في العالم ـ على رغم أن ذلك كان هو المرحلة الأولى من مراحل عملية استمرت حتى القرن العشرين.

وكان هناك على أعلى المستويات مكاتب وأقسام عدة تدير أمور الدولة في دوائرها العليا. وضمت هذه مكتب الشؤون العسكرية، والمجالس العليا (وكان أعضاؤها يلتقون بالإمبراطور بشكل منظم)، والهيئة المالية للدولة، وهيئة الرقابة ـ وهو مكتب الرقابة العامة (الذي نزيد عنه القول أدناه). وكان أعضاء المجالس العليا على صلة مباشرة بالإمبراطور ووزارة شؤون الدولة، التي كانت الوزارات الست تأتي تحتها في السلم الإداري (وهي وزارات الموظفين والدخل، والطقوس، والحرب، والعدالة، والأشغال [العامة])، ومنها امتدت السلطة نزولا نحو الدوائر،

والولايات والنواحي ـ (انظر الشكل7).




(الشكل 7): طور الحكام الصينيون، بدءا من عهد أسرة سُنْغ (960 ـ 1279) إدارة جديدة قوية للسلطة المركزية في أنحاء الصين كلها. وتعزز هذا الإصلاح الإداري في عهد أسرة مِنْغ (1368 ـ 1644) بحيث تركزت السلطة في يد الإمبراطور. ويوضح هذا الشكل أن سلطة الإمبراطور امتدت، من خلال سلسلة من الموظفين من ذوي الكفاءة العالية إلى مستوى القرية وحياتها اليومية. وكانت هذه الإدارات الحكومية المتراتبة كلها تتلقى التعليمات من الإدارة المركزية في نانكنغ أو من بكين بعد سنة 1421 (نقلا عن A Dictionary of Official Titles in Imperial China by Charles O. Hucker بإذن من مطبعة جامعة ستانْفُرْد [1985]).

أخيرا، يجدر بنا أن نلاحظ نظام المراقبة. فقد كان هذا النظام يشمل مكتبا للمراقبة منح أوسع السلطات للتحقيق في أنشطة الموظفين جميعا في البنية الإدارية، سواء منها الأنشطة العامة أو الخاصة [76]. وكان عمل جهاز الرقابة في عهد أسرة سُنْغ محصورا بالأنشطة الجارية ضمن العاصمة، ولكن الأسر التي أتت بعدها وسعته ليشمل كل المستويات الإدارية. ومع أن وظيفة الرقيب الصيني ركزت بالدرجة الأولى على مراقبة الأنشطة الحكومية فإن هذه الوظيفة كان لها ما يماثلها في الحضارة العربية الإسلامية، وهي وظيفة المحتسب على رغم أن وظيفة المحتسب ذات طبيعة دينية خالصة انحصرت في الأنشطة الجارية خارج الحكومة الرسمية. ولكن إذا ما شوهد الموظفون العامون وهم يمارسون أنشطة منافية للدين الإسلامي فإن سلوكهم كان يخضع لرقابة المحتسب. ومن الواضح أن كادر المنفذين للأحكام الدينية مايزال موجودا في المملكة العربية السعودية هذه الأيام في وظيفة المطوّع.

أما نظام الرقابة الصيني فيختلف من حيث إنه أُسس للرقابة على موظفي المكاتب، ولكن عجزه عن التمييز بين الأنشطة الرسمية وغير الرسمية (أو قل العامة والخاصة)، خلق سلطة لا حدود لها من الرقابة الأخلاقية، وعطلت انتقادات المراقبين في بعض الفترات قدرة الموظفين على أداء وظائفهم إلى حد جعل الأباطرة يشكون من أن الموظفين الوحيدين الذين يؤدون واجباتهم هم العسكريون والرقباء [77]. وفي عهد أسرة يوان (في القرنين الثالث عشر والرابع عشر) أعطيت دائرة الرقباء سلطة اعتقال الموظفين المتهمين بارتكاب الأخطاء ومعاقبتهم وحق اقتراح السياسات العامة الصحيحة [78].

نلاحظ إذن أن الصين كانت ماضية في برنامج لم يسبق له مثيل لتعزيز السلطة المركزية في الفترة التي كانت أوروبا تعمل فيها على جعل سلطاتها الإدارية لا مركزية ـ أولا بفصل السلطة الدينية والأخلاقية عن الدولة من خلال الجدل الذي دار عن الجهة المخولة برسامة رجال الدين، ثم بتشجيع إقامة المدن والبلدات والنقابات المهنية والجامعات المستقلة استقلالا ذاتيا. وقد زاد تمركز السلطة في يد الإمبراطور ـ الذي لم يكن يخضع لأي تنظيمات قانونية ـ تساعده شبكة هائلة من الموظفين المتداخلين المتصارعين الذين يخدمون الحكم المركزي ويضمنونه. وهو حكم أوتوقراطي في نهاية

المطاف تخضع له كل أنحاء الصين. ولذا فإن بنية الحكم وأسلوبه الذي أقامه مؤسس الأسرة التالية (أسرة مِنْغ 1368 ـ 1644) وهو الإمبراطور مِنْغ تآي ــ تسو على الأسس التي أرستها أسرة سُنْغ، «وضع السلطة في يد الإمبراطور بشكل كامل لا مجال للاعتراض عليه. واستدعى ذلك أن يكون الإمبراطور هو المسؤول بشكل فعال عن كل شيء، وألا يسمح بظهور أي مركز للسلطة مستقل عن الإمبراطور. كذلك فإنه أغرى الأباطرة باستخدام سلطتهم بشكل صارم تتحكم به النزوات على موظفيهم» [79]. أي بينما عمل الأوروبيون على نزع هالة القداسة من منصب الملوك وجعلهم حكاما دنيويين، عزز الصينيون هالة القداسة المرتبطة بمنصب الإمبراطور عن طريق إعادة التأكيد على التفويض السماوي وإقامة سلطة قانونية واحدة هي سلطة العرش. وقد تشبثت الأيديولوجية الرسمية بالرأي القائل إن السلام والوئام في الإمبراطورية لا يضمنان إلا إذا تحالف الإمبراطور بالشكل الصحيح مع قوى الطبيعة ونظم علاقاته الأخلاقية تنظيما سليما، وإلا إذا تبع كل رعاياه الطريق المفروض، طريق طاعة الوالدين، والخضوع لإرادة العرش.

كذلك علينا أن نلاحظ وجود نظام اجتماعي يدعمه الدين في أولى مستويات المسؤولية في الإدارة، أي على مستوى الناحية. فقد أدى دعم القوى الدينية القوية هناك أيضا إلى تعزيز المكانة شبه المقدسة لحاكم الناحية نفسه. فقد كان في كل مدن الصين آلهة للمدن لهم معابد يتوجه لها الحاكم عند وصوله لتحية مسؤوليها الروحانيين.

> «احتلت آلهة المدن مكانا ذا أهمية بالغة في الدين الرسمي في الصين في عهد أسرتي مِنْغ وتشنغ. وكان لكل مديرية أو عاصمة ولاية معبد خاص بآلهة مدينته يجري تمويله جزئيا على حساب الدولة. وعندما كان الحاكم أو الوالي الجديد يصل كان يذهب للتحية، وهناك كان يقدم سلسلة معروفة من الأضاحي خلال فترة حكمه»(80).

وكانت الصلة بين آلهة المدينة والحاكم والإدارة البيروقراطية من القوة بحيث إن آلهة المدينة في عهد أسرتي تآنغ وسُنْغ كانت تعتبر بمنزلة «البيروقراطيين الربانيين، وإذا مات حاكم في أثناء حكمه أو أبدى مقدرة خاصة في أداء واجباته بصفته حاكما أو مديرا للولاية، فكثيرا ما كان يتحول إلى إله مدينة أو إلى إله للمدينة التي كان مقره فيها عند

موته» [81]. لقد كانت شبكة القوى الحكومية والروحانية من القوة بحيث إن الطريق الموصل بين العالمين الأرضي والروحاني كثيرا ما كان يسير عليه موظفون يتكلمون كما لو أنهم آلهة، وأرواح تتكلم كما لو أنها مجموعة من الموظفين.

> «وهكذا كانوا يتصورون إله المدينة ليس فقط على هيئة روح متحضرة نسبيا لإنسان (وليس لنمر أبيض أو جنرال مهزوم...)، بل بصفته شخصا له دور سياسي واجتماعي معين: أي كما لو أنه موظف محلي. وكان لذلك معان أيديولوجية مهمة. إذ جعل آلهة المدينة خاضعين لسلطة إلهية أعلى، ولقواعد البيروقراطية السماوية وتعليماتها... كما كان له أثر عميق في تصور الناس للموظفين المحليين. إذ لابد لمن يحكم بالاشتراك مع إله من أن تكون له صفات إلهية هو أيضا. ولذا أخذ الحكام المحليون يتخذون بعض ملامح السلطة الروحية التي يتحلى بها الرهبان والقساوسة والكهنة» (82).

وهكذا كان للمباركة السماوية لسلطة الإمبراطور مثيل على المستوى المحلي، مما دعم البنية الأوتوقراطية للحكومة وللإدارة المحلية.

ولم تكن المدن أو البلدات هي محل الوحدات الإدارية المستقلة ذاتيا، بسبب البنية الإدارية التي تمتد يدها لتشمل كل شيء في الصين الإمبراطورية. فقد تركزت السلطة كلها في أيدي الموظفين (الذين كانت سلطاتهم القانونية تتداخل) والذين يرتبطون بالإدارة المركزية في بكين. وقد ظل الموظفون الذين يحتلون أدنى الدرجات على السلم الإداري، وهم حكام المناطق، يحكمون مناطق تتكون من قرى عدة ، وهي مناطق تشبه ما ندعوه بالمديرية وذلك طوال التاريخ الصيني وحتى القرن العشرين. وفي عهد أسرة تشنغ (1644 ـ 1912) كانت النواحي تتشكل من مدينة مركزية مسوَّرة «يحيط بها عدد قليل من البلدات وعشرات، بل مئات، من القرى التي تتفاوت أحجامها» [83]. وكان لكل منطقة (بلدة وقرية) رئيسها الذي يعينه حاكم الناحية. وكانت البيوت تنظم على شكل وحدات أمنية يرأسها شخص آخر يعينه الحاكم. وفي أوائل القرن كان هناك أيضا شرطي يعينه الحاكم لمراقبة الجرائم والإخلال بالنظام وتقديم تقرير عن كل شيء للحاكم. وكانت مسؤوليته تشمل تزويد الحكومة بكل ما تحتاج إليه من مؤن أو

ترتيبات (للتحقيق في أسباب موت أحدهم مثلا) [84]. وكان عليه أن يجمع الضرائب، ويحقق في جرائم القتل، ويعتقل اللصوص [85]، فإن أخفق في أداء واجبه ضرب. ولكن وكلاء الحكومة المركزية هؤلاء لم يكونوا ممثلين للمجتمع المحلي بحال من الأحوال، بل كانوا يعينون أو يفصلون من عملهم من قبل الحاكم أو رؤسائه. «ولم تكن الولاية أو الناحية أو البلدات أو القرى التي تتشكل منها تتمتع بالاستقلال الذاتي، لا بل لم يكن هناك أي شكل من أشكال الحكومة تحت مستوى الولاية والناحية» [86].

لقد كانت السلطة والقوة كلها تنبعث من الإمبراطور وموظفيه باتجاه المناطق النائية. وعلى رغم أن الحاكم كان مسؤولا عن الإجراءات اليومية في منطقته، فإنه نادرا ما تمتع بحق اتخاذ القرارات المهمة. وكانت موافقة السلطات الأعلى ضرورية كلما أُتخذ قرار مهم. ولم يكن الحاكم «مخولا باتخاذ القرارات المهمة. وكان عليه أن يعود إلى رئيسه للحصول على موافقته في معظم تفاصيل إدارته باستثناء بعض الأمور الروتينية التي تقع ضمن مسؤولياته كالنظر في القضايا المدنية البسيطة. وقاد هذا الوضع كُوينْ ـ وو لأن يستنتج أن الحاكم كان يتمتع بأقل قدر من السلطة بين الموظفين [87]. وكانت الكلمة الأخيرة في مسائل الحكم كلها تقريبا في أيدي الإمبراطور وموظفيه. فلم يكن للحاكم أي سلطة قانونية، وكانت سلطاته كلها خاضعة لموافقة رؤسائه في الأحوال كلها. وهذا ينطبق أيضا على موظفي المقاطعات والولايات الذين قد يلغي موظفو المدينة قراراتهم. أما السوابق القانونية فكان من النادر جدا أن يرسيها عمل يقوم به حاكم محلي. ولو حصل موقف يمكن الاستشهاد فيه بحالة قانونية سابقة تخص طول مدة النفي مثلا، فإن تلك الحالة لا يمكن اعتبارها سابقة قانونية إلا إذا عُمم هذا القرار من قبل أعلى السلطات، حتى لو كانت هذه السلطات قد أصدرت موافقتها على هذا الحكم [88]. ولم يكن بالإمكان للحاكم المحلي بوجه عام أن يصدر قرارا يصبح سابقة بأي شكل من الأشكال، لأن هذه القرارات كلها كانت لها آثار تتجاوز الحدود المحلية وينظر إليها بمنتهى الاهتمام، وتتخذ القرارات بشأنها من قبل أعلى الموظفين [89].

كذلك كانت الجرائم الكبرى كلها التي عقوبتها الإعدام تستدعي أن ينظر فيها الإمبراطور نفسه، وفق مقتضيات القانون، قبل تنفيذ

الحكم [90]. وكثيرا ما كان التنفيذ يؤجل لسنة أو بعض السنة على أمل أن يعلن الإمبراطور عيدا ويعفو عن المساجين كلهم [91]. وهذا يعني أن الاستقلال لم يكن له مجال على أي مستوى من المستويات. وقد حدد تمتع الإمبراطور بالسلطة الشاملة منفردا السلطة القانونية وجعلها من نصيبه وحده. ولذا فإن الأشكال القانونية للاستقلال المحلي (كالمؤسسات مثلا) التي كان من شأنها المحافظة على السلطة القانونية المحلية لم تنشأ، ولم تكن المساحة القانونية المتاحة لتسمح بنشوء المدن والبلدات والجامعات التي تتمتع باستقلال ذاتي كذلك الذي تتمتع به هذه المؤسسات في الغرب [92]، فالتفويض الإلهي الذي ضمن التواؤم الاجتماعي كان يعتقد أنه بيد الإمبراطور وحده.

ويتضح من هذا أن الثورة في القانون والاستقلال الذاتي التي حدثت في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وهي ثورة حصلت المدن والبلدات بموجبها على حق سن قوانينها الخاصة بها، وإنشاء المحاكم وفرض الضرائب وامتلاك الأملاك والتقاضي [بصفتها شخصيات اعتبارية]، وإقامة معاييرها الخاصة بالأوزان والمقاييس وسك النقود [93]. هذه الثورة لم تحصل في الصين ـ لا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولا في القرن السابع عشر أو أوائل القرن العشرين. «فلم يحصل في تاريخ الصين أن أقامت المجتمعات المحلية بلديات خاصة بها لها سلطات قانونية واضحة المعالم» [94].

ولننظر الآن في طبيعة القانون الصيني بشكل مباشر لكي نفهم هذا الإخفاق في تطوير المؤسسات الاجتماعية المستقلة التي تحكم نفسها بنفسها فهما أفضل.

## القانون الصيني

يضم التصور الصيني للقانون ظلالا كثيرة تجعله يختلف عن كل من القانون الغربي والشريعة الإسلامية. فهو يختلف عن الشريعة الإسلامية من حيث إنه لا يرتبط بفكرة الفرائض الربانية على رغم احتوائه على فكرة الطقوس والتقاليد التي اكتسبت صفة القداسة، بسبب قدمها في أعمال الحكماء الملوك في الماضي، ونحن نرى عند التمييز بين القانون الوضعي

(فا) واللياقة (أو الطقوس المقدسة [لي]) أن طقوس النهج القويم (تاو) هي مصدر مقدس للقانون، أي أنها مصدر أو مثال للسلوك الإنساني الذي تمتد جذوره في طبيعة الأشياء. وبوسعنا، كما قال بِنْجَمِن شوارْتْس، «أن نتفق مع هربرت فنغاريت على أن الكيان الكامل للطقوس المقدسة نفسها يتضمن بعدا مقدسا، حتى عندما يتضمن أفعالا إنسانية خالصة، وأنه قد يحق لنا تماما استخدام عبارة «طقس مقدس» أو «شعيرة مقدسة» عند الإشارة إليه [95]. ولذا فإن إحدى نقاط البداية في القانون الصيني هي

> «فكرة خضوع الأرض والسماء لمبدأ واحد يدعى تاو، أو النهج، وهو المبدأ الخلاق للنظام الطبيعي. وكل ما يتنافى وهذا النظام في المجتمع الإنساني يفسد الوئام بين الأرض والسماء، وقد يؤدي إلى كوارث كالفيضانات والقحط والقلاقل الداخلية. وقد اختارت السماء للحفاظ على هذا النظام رجالا ذوي فضيلة عظيمة هي «تي» وفوضتهم، أي أعطتهم المنغ، لحكم بني جلدتهم» (96).

ومع أن الصينيين يعترفون بوجود قانون وضعي يسنه البشر فإن التزامهم الأكبر هو بالطقوس القديمة (لي)، ويعود هذا الالتزام إلى عدد من الافتراضات المتلازمة.

فالطقوس القديمة تتصل من ناحية بفكرة الأنماط القويمة للسلوك، أي بالنهج (التاو)، أو الأنماط الكامنة في الطبيعة [97]. ولذا يمكن القول إن هذه الأنماط خالدة لا تتغير. ولكن يبدو أن كنفوشيس نفسه اعتقد بأن الملوك الحكماء القدماء حققوا الكمال في سلوكهم وأن «التاو قد تحقق في نواحيه الجوهرية في الماضي الصيني، وأن المعرفة المحسوسة بالتاو كما تجسدت في أوائل عهد تشاو... متاحة لمن يريد» [98]. أي أن عقلاء الصين القدماء حققوا مثال اللياقة الإنسانية، ولدينا معرفة محسوسة بها من خلال الأعمال الكلاسيكية الخمسة، [*] وغيرها من وثائق الماضي [99].

لكن مهما كان سلوك هؤلاء الحكماء القدماء فإن جذور هذا السلوك تمتد في طبيعة الأشياء ـ إنه انعكاس للنظام الطبيعي القديم. وهذا التصور

---

(*) هذه الكتب تعرف معا بكتب تَشِنْغ الخمسة، وهي (1) سجل الطقوس.

(2) كتاب التحولات (3) كتاب القصائد (4) أحداث الربيع والخريف

(5) كتاب التاريخ. انظر Will Durant, Our Oriental Heritarge, (New York: Simon and Schuster, 1954), pp. 5 - 664 (المترجم).

للمثال (أي للمقدس)، وهو التصور الذي تحقق في الماضي وتمتد جذوره في الطبيعة ونملك عنه معلومات تدل عليه، يشكل فكرة هائلة طغت على الفكر الصيني من غير شك. ولذا فإن من المحتمل أن تكون هذه الفكرة قد عملت على إعاقة نشوء الفلسفة بصفتها مبحثا مستقلا كما كانت عند اليونانيين والأوروبيين القروسطيين.

لكن علينا أن نبين أن هذا التصور الخاص بالقانون الطبيعي يختلف عن تصور الأوروبيين القروسطيين له. فالتصور الصيني تصور محسوس تماما، ويرتبط بمجموعة واحدة (هي النخبة الحاكمة في الصين) خلال فترة واحدة من الزمن (هي الماضي). وهو لهذا تصور يتمركز حول الهوية العرقية الصينية على رغم صلات الصين المستمرة مع الجماعات العرقية الأخرى (التي يدعوها الصينيون بالبرابرة عادة). فقد اتصلت الصين بالمغول والخاتيين (*) Khatians والكوريين والهنود، والبوذيين والفيتناميين والماليزيين والجاويين (الذين أخضعهم قبلاي خان)، والمسلمين وكثيرين غيرهم ممن كان تصورهم للقانون مغايرا بشكل واضح للمفهوم الصيني. ولكن الصينيين لم يحاولوا صياغة مفهوم للقانون الطبيعي له صفة الشمولية بحق يتجاوز عظمة حكماء الماضي أو حكمة الجماعات العرقية الأخرى، وذلك بسبب النظرة الصينية المجسدة لهذه الأمور. وهذا يعني أن الصينيين لم يشعروا أبدا بضرورة التوصل إلى علم للقانون. ولذا فإن تبرير ضيق الأفق في التفكير الصيني من هذه الناحية بدعوى عزلتها الدائمة عن الآخرين هو من قبيل التحايل على الواقع. ومن الممكن القول إن الصين كانت معزولة عن المؤثرات الأوروبية، ولكن ليس عن الاتصال بما يقرب من خمس وخمسين مجموعة عرقية مختلفة مسجلة حاليا رسميا في الصين [100]. ولم ينتقل الفكر الصيني القانوني إلى ذلك المستوى الأعلى من التجريد الذي نظر في الاختلافات المحلية (الإقليمية والوطنية)، والذي يفترض في الوقت ذاته وجود مستوى أعلى من النظام المقدس، الأبدي، لا بل الإلهي، الذي يرتبط بالقانون الطبيعي في الغرب. وهذا يعني بعبارة أخرى أن القانون الطبيعي في الغرب يشير فوق كل شيء إلى المستوى الأعلى الذي يعلو على الفروق

(*) أغلب الظن أن هؤلاء هم الذين يدعوهم الصينيون Hotien، وهو قوم من الطاجيك يسكنون في غرب الصين (المترجم).

بين الإيطاليين والفرنسيين والألمان، ومن إليهم. وسبب الاعتقاد بأن هذا القانون طبيعي يكمن في الطبيعة هو أنه يعلو على هذه الاختلافات المحلية بالذات [101].

ومن الأمثلة على افتقار الصين لنظام قانوني ومؤسسي موحد داخل الصين حتى في القرن التاسع عشر، المعاملة المختلفة التي يعامل بها المواطنون الصينيون من ذوي الأعراق والمعتقدات المختلفة كالمسلمين الصينيين والمغول (التتر). فقد كان في الصين نظامان قانونيان مختلفان أحدهما للصينيين والآخر للمغول (وغيرهم من المسلمين)، وذلك لعدم وجود مفهوم للقانون الطبيعي على غرار ما هو موجود في الغرب وما يتبع ذلك من غياب لنظام قانوني موحد:

> «وليست الصعوبة أمرا من صنع الخيال. فلو قال التتر إن القانون التتري يجب أن يطبق في بلاد التتر بينما يسمح للقانون الصيني بالوجود في الصين لهان الأمر. ولكن بما أن الصينيين والتتر قد اختلطوا الآن في كل من البلدين فمن غير المناسب في أقل تقدير أن يطبق نظامان قانونيان عند النظر في القضية نفسها (كما يحدث في كثير من الأحيان)، بحيث تكون النتيجة أن مجرمين ثبت ارتكابهما للجريمة نفسها لا يتعرض أحدهما إلا للجلد بينما يتعرض الثاني بعد ضربه بالخيزران للنفي مدى الحياة. إن الصينيين يصرون على المساواة أمام القانون، ولكن ذلك مستحيل ما دامت القوانين نفسها غير عادلة» (102).

كذلك قضت هيئة القضاة (في بكين) في حالة المسلمين

> «بأن القوانين الخاصة بالمسلمين تطبق على المسلمين فقط وليس على الصينيين الذين يقعون تحت طائلتها. فلو ارتكب مسلمان وصيني جريمة سرقة فإن المسلمين بحكم القانون الإسلامي... يعاقبان بالأشغال الشاقة في الخدمة العسكرية، بينما يتعرض الصيني بحكم القانون الصيني للإبعاد فقط» (103).

وهذا الإخفاق في وضع نظام قانوني موحد داخل الأراضي التي تحكمها السلطات الصينية يمكن النظر إليه أيضا على أنه تعبير عن معيار الخصوصية الشديدة للقانون الصيني. فقد كان على القضاة قبل معاقبة المذنب أن يتدبروا «الشروط الثمانية» [104]، أي الظروف الخاصة للمكانة

الاجتماعية التي تعفي فئات من الناس من العقوبة. وتضم هذه الشروط مكانة الشخص الذي يحظى بالامتياز حسب رتبته الرسمية ومولده وعمره، إلخ [105]. وهذا النوع من الإجراء يعطي الانطباع بمحاولة إيجاد الأعذار لعدم تطبيق القانون بسبب خصوصية الوضع الاجتماعي للشخص.

وقد بقي التصور الصيني التقليدي للياقة (لي) ـ في مقابل فكرة القانون الموحد ـ من القوة، بحيث إن الموظفين الصينيين لم يتمكنوا من تجاوز المفاهيم التقليدية للياقة من خلال سن التشريعات لتنظيم أمور حيوية للتجارة إلا بصعوبة بالغة. ومن الأمثلة الشهيرة التي توضح هذه النقطة مثال يتعلق بتجار شانغهاي وهم يواجهون قرارا للمحكمة العليا لا يتفق ورغباتهم. وقد وصلنا الحوار الذي جرى بين قاض يعمل في محكمة مختلطة جيء به من بكين ليحقق مع عضو محلي في نقابة للتجار في شانغهاي (في محكمة مختلطة هناك)، حول سلطة المحكمة الصينية العليا في أواخر القرن الماضي. وهذا الحوار الطويل يستحق النقل هنا بسبب ما يكشفه لنا من أفكار:

«القاضي: هل تحترم محكمتك العليا؟

الشاهد: طبعا، يجب علي أن أحترمها بصفتها هيئة صينية، ولكن إذا كان قرار المحكمة سيئا، فنحن لا نملك وسيلة لتغييره.

القاضي: هل ترى أنك أقدر على الحكم بأن قرارا اتخذته المحكمة العليا وأصدره بعض من أكفأ الرجال في الصين، هو قرار جيد أم سيىء؟

الشاهد: لا، نحن معشر التجار نفعل ما يفعله غيرنا من التجار عادة.

القاضي: قل لي باختصار، هل تطيعون قرارات محكمتكم العليا أم لا؟

الشاهد: إذا كان القرار معقولا أطعته، وإلا فلا.

القاضي: إذن أنت تنصب نفسك قاضيا أعلى؟

الشاهد: لست وحدي أفعل ذلك.

القاضي: فلنفسر ما يقوله التجار: «نحن على صواب في ما نقول والمحكمة العليا على خطأ، حتى في أمور القانون».

الشاهد: هذا هو الصحيح» (106).

والظاهر أن كلمة «معقولا» في هذا النص ترجمة لكلمة «لي» التي تعني

الاتفاق مع الطقوس المقدسة (أو التقاليد) [107]. وقد لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن الصينيين يحتفظون بتصور للقانون فيه هالة من القداسة والدوام بحيث «إن القانون الوضعي لا يحظى بالقبول إلا إذا مثل عادة تعتبر هي نفسها متفقة مع قانون الطبيعة» [108].

وقد نلاحظ في هذا السياق الأوسع أن الاهتمام يتحول نحو العلاقات الخمس، وهي علاقة الأب بالابن، والإمبراطور بالرعية، والزوج بالزوجة، والأخ الأكبر بالأخ الأصغر، والصديق بالصديق. وكان من رأي كنفوشيس أن هذه العلاقات إذا انتظمت ائتلفت كل العلاقات الأخرى، وساد الوئام الاجتماعي، ويكون بوسع الإمبراطور حينئذ أن يمضي في تمتعه بالتفويض السماوي. وقد نلاحظ أيضا أن القانون الصيني، على غرار الشريعة الإسلامية، لم يميز بين العلاقات الأخلاقية وتلك التي ينظمها القانون الوضعي بشكلها الأوسع. فقد كان القانون والسلوك الأخلاقي مسميين لشيء واحد من الناحية العملية [109].

لقد انقسم الفكر القانوني الصيني من الناحية التاريخية إلى مدرستين ـ إحداهما كنفوشية والثانية تنزع إلى التمسك بحرفية القانون. وكان الكنفوشيون يعتقدون (مع أستاذهم) بوجوب تولي العقلاء مقاليد الحكم (أي بحكم الملوك الحكماء) وبأن أفضل وسائل الحكم هي تلك التي تتحقق بالإحسان والسلوك المثالي. وبينما كانت سلطة الإمبراطور تفرض بسلسة هرمية معقدة من الموظفين، فقد ظل الناس يعتقدون على الدوام بأن هؤلاء الموظفين كانوا ـ على غرار الإمبراطور ـ مثال الفضيلة، وأن هذه الصفة أهلتهم للقيادة تأهيلا تاما. وبما أن الأيديولوجية الكنفوشية أجازت النظام الاجتماعي الهرمي صراحة فقد ساد الاعتقاد بأن الحكام يجب أن يحكموا وأن المحكومين يجب أن يطيعوا دون تذمر. ولم يكن ذلك أكثر من تعبير آخر عن فكرة طاعة الوالدين الكنفوشية [110]. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في كلمات أهم أتباع كنفوشيس، ألا وهو منشيس [*] (حوالي 371 ـ حوالي 289 ق.م). فقد قال: «يعمل البعض بعقلهم ويعمل البعض بقوتهم الجسمانية. ومن يعمل بقوة جسمه يحكمه الآخرون. والمحكومون يعيلهم الآخرون، والحاكمون يعيلهم الآخرون. وهذا مبدأ يقره الناس أينما كانوا»

(*) هذا هو اللفظ الإنجليزي لاسم Meng - tse (المترجم).

[111]. ولم يكن بالإمكان هداية الناس للسلوك القويم في أمور حياتهم إلا بالسلوك المثالي من جانب الإمبراطور وموظفيه (الذين يوجهونه الوجهة السليمة). فإن حاول الإمبراطور الحكم بإصدار القوانين فسرعان ما سيكتشف الناس طبيعة القوانين للتحايل عليها. ولن يؤدي إصدار القوانين طبقا لهذا الرأي إلا لأن ينزع الناس أكثر فأكثر نحو التنازع والتقاضي. ولذا يجب أن يحكم الناس بالـ «لي» أو اللياقة، أو العلاقات الشعائرية المنظمة، بدلا من القانون. ولذا فإن على المرء أن يدرس الـ «لي»، أي عادات الحكام العقلاء وتقاليدهم، إذ بها يستطيع المرء أن يتأكد من حكمة الحكم بالفضيلة [112].

أما المدرسة المتمسكة بحرفية القانون في المقابل فقد أكدت أن سن القوانين الصريحة الموحدة وتطبيقها بشدة هما وحدهما الكفيلان بتحقيق حالة الوئام المطلوبة. وهذا الرأي دافع عنه بقوة هان فَي ـ تزو (ت 233 ق.م) [113]. فقد أكد أن العقلاء، على رغم أننا نجدهم أحيانا، نادرون لأن معظم الناس يتصرفون وفق مصالحهم الشخصية. وهذا يجعل العقوبات ضرورية لإجبار الناس على فعل الحق وليس ما يتفق ومصالحهم الشخصية فقط. وإن كان للحكومة أن تتصف بالقوة فإن عليها التخلص من الفئوية والامتيازات. وطريقة عمل ذلك هي سن نظام موحد من القوانين التي تعلن على الملأ وتطبق دون هوادة. ثم إن الأزمان تتغير، ولذا فإن قوانين المجتمع يجب أن تتغير أيضا. وعادات الماضي وتقاليده (أي الـ «لي») كانت صالحة لزمانها، ولكنها لم تعد صالحة لهذا الزمان.

لكن الروح القانونية التي انبثقت آخر الآمر من هذا الصراع بين المواقف كانت ميالة للعقوبات الشديدة وللخصوصية الزائدة في آن معا. وبدلا من أن تطبق بشكل موحد على المواطنين كلهم فإنها مثقلة بالاستثناءات التي اعترفت بالامتيازات لأنواع لا حصر لها من الجماعات: امتيازات للطبقة الاقتصادية، وللأصل العشائري، وللإنجاز الفكري، وللشيخوخة (والشباب) وغير ذلك من الظروف. فقد حظي الفلكيون الأعضاء في الهيئة الإمبراطورية للفلكيين بمعاملة خاصة مثلا في آخر نظام قانوني صدر في الإمبراطورية (وهو نظام نشر أصلا سنة 1647 ثم أعيد طبعه سنة 1725 وبعدها)، ويعود هذا النظام إلى عهد أسرة مِنْغ (1368 ـ 1644). كذلك حظي

المرشحون للوظائف الذين نجحوا في الامتحانات الحكومية على الاستثناء من بعض الضرائب ومن خدمة السخرة السنوية، ومن العقاب الجسدي (وهو أشيع أشكال العقاب على الجرائم) طوال العهود الإمبراطورية. أما المرشحون الناجحون الذين شغلوا وظائف حكومية في خدمة الإمبراطورية فلم يكن بالإمكان اعتقالهم أو مقاضاتهم إلا إذا أعلم الإمبراطور بذلك وأصدر إذنه بالمضي في المقاضاة. وهكذا دخلت المبادئ الكونفوشية التي اعترفت بالفروق في القدرات الطبيعية وبالنوعيات الأخلاقية في صلب القانون.

إن الطبيعة العقابية للقانون الصيني وانعدام التمييز بين القانون العام والخاص (أي بين الجرائم الجنائية والجرائم المدنية)، يتبينان من فرض الضرب بالعصا الخيزرانية لكل الجرائم تقريبا، حتى تلك التي تكون ذات طبيعة مدنية في جوهرها. فقد كانت العقوبة على تجاوز نسبة الفائدة الرسمية (36٪ سنويا) في عهد أسرة تشنغ، وهي أسرة حكمت بعد أسرة مِنْغ واستمر حكمها حتى قيام الثورة الصينية، هي الضرب بالخيزرانة أربعين مرة [114]. ولم يكن يلتفت لإعادة المال الذي استحصل عليه بصورة غير مشروعة إلى أصحابه ولا إلى حقوق المتخاصمين. وقد نقول إن العقلية الصينية لم تكن تهتم بالأمور الشخصية المتصلة بالخطأ والصواب، ولا بالمسألة المجردة المتصلة بالعدالة بذاتها، بل بآثار ما يتضمنه ذلك على النظام الاجتماعي. والمسألة، كما أكد نيدم في دراسته للقانون الصيني، ليست هي من هو المحق ومن هو المخطئ، بل «ماذا حدث؟» فالتركيز في القانون الصيني هو على ما حدث للنظام الطبيعي: كان الأذى ـ كالتقاعس عن أداء الطقوس، أو عن إبداء المشاعر الصحيحة، وربما فشل الإمبراطور في أداء واجباته ـ هو الذي دفع بالموظف إلى ارتكاب الخطأ الشنيع، وهكذا [115]. ولا يمكن في ظل نظام من المسؤولية الجماعية كهذا وجود قانون خاص بالإهمال يضع اللوم لارتكاب أخطاء اقترفها شخص ضد آخر إن كانت هذه الأخطاء هي من قبيل عدم توخي الحذر، فيما قد يؤدي إلى إلحاق الأذى بالآخر [116]. وليست آثار هذه الآراء في النظرية القانونية آثارا يستهان بها، كما لاحظ ديرك بود: «فلم يكن القانون مهتما بإحقاق الحقوق ـ ولاسيما الاقتصادية منها ـ إلا بالدرجة الثانية، عندما يتعلق

الأمر بالأفراد والجماعات، ولا يهتم بها إطلاقا عندما تكون القضية ضد الدولة. فما كانت تهتم به هو المخالفات الأخلاقية أو الشعائرية أو أفعال العنف الجنائي الذي كان يبدو للصينيين إخلالا بالنظام الاجتماعي» [117]. وهكذا جعل الحرص الشديد على النظام الكوني واتصاله الوثيق بالنظام الاجتماعي، جعل هذا الحرص الاهتمام ينصب على الترتيب الهرمي للنظام في الدولة

> «ولهذه الأسباب عمل القانون الرسمي دائما باتجاه عمودي صادر من الدولة باتجاه الفرد وليس باتجاه أفقي يصل بين فردين. فإن اختلف شخصان فإن الشخص (أ) لم يكن يقيم دعواه ضد الشخص (ب) مباشرة، بل يشكو للسلطات التي تقرر ما إذا كانت ستقاضي (ب) أم لا» (118).

أضف إلى ذلك أن عدد الخبراء القانونيين سواء في حقل القانون العام أو الخاص، كان محدودا جدا. فلم يكن هنالك محامون يعملون لحسابهم يمكنهم إسداء المشورة للمشتكي. وحتى لو كان هنالك محامون فإن تحديهم للمحكمة (أو الحاكم المحلي) كان بمنزلة الإهانة العظيمة (التي قد تجلب الخطر على فاعلها)، وكان الادعاء بأن ذلك حق أمرا مستحيلا. وكما قال جان إسكارا فإن «الاعتراف بأن تطبيق القانون وتفسيره [في المحكمة] يمكن أن يكون موضع جدل، وأن القاضي يمكن أن يعارض، كان دليلا على إخلال لا يغتفر بالنظام. وليس هناك من موضع للمحامي في نظام القضاء الصيني التقليدي. إذ كان ذلك يعد أمرا بالغ الخطر!» [119]. وقد اتهم من حاولوا الدفاع عن سواهم بتحضير دفوع قانونية لأقاربهم أو أصدقائهم أو موكليهم بأنهم «نصابون قانونيون»، وحكم عليهم عادة بعقوبات أمدها ثلاث سنوات من الأشغال الشاقة للمشاكل التي أثاروها [120]. وقد يمكن النظر إلى هذه النتيجة على أنها نتيجة للأخلاق الكنفوشية التي شددت على الحاجة للحفاظ على الطاعة والاحترام الظاهر بين كل السلطات، ولاسيما السلطات العامة. وتعتبر هذه المشاهد العامة مثل تحدي أقوال الشخصيات التي تمثل السلطة في نظر الصينيين، علامات لا تغتفر على عدم الاحترام والتمرد، وهي الخيانة الكبرى لسلطة الأبوين وللعائلة والعشيرة، وأخيرا وفوق كل شيء، لمبدأ الجانْغ أو الإذعان [121]. ويشجع مبدأ الجانْغ ـ جِنْ

الأخلاقي الكنفوشي (أي الإحسان والعطف) المرء على الإذعان للآخرين في جميع الأوقات لتفادي التنافر والنزاع. ويجري التعبير عن الجانْغ من خلال شكل من أشكال التقوى وإنكار الذات يعلي من شأن الآخرين وينكر الذات. ويشهد جوزف نيدم على صفة الإذعان للآخرين في الصين المعاصرة عندما يشير إلى «صعوبة المرور في أي باب إذا كنت مع جماعة من الناس»، وإلى إنكار الباحثين لذواتهم لأنه شاهدهم وهم «يسعون جاهدين للحصول على أبعد الأمكنة من المواقع المتميزة في حفلات العشاء» [122]. وهذا يعني أن الأدب الجم وتقديم الآخرين هما من أهم ما يميز النظرة الكنفوشية للحياة.

لقد اقتضى مبدأ طاعة الوالدين (وبشكل ملموس أكثر، مبدأ الإذعان) أن يطيع المرء كل من هم فوقه على سلم المسؤولية. وقد دخل هذا التمييز بين البشر في صلب القانون. وتحتم دائما وفي جميع حالات الاعتداء المذكورة في نظام العقوبات الإمبراطوري الذي صدر في عهد أسرة تشنغ أن يحدد الكبير والصغير لتكون العقوبة المفروضة على الصغير أكبر تلقائيا [123]. ومن المظاهر الأخرى لقيمة طاعة الوالدين فترة الحداد الإجبارية ـ التي قد تمتد سبعة وعشرين شهرا ـ وتفرض على موظفي الدولة وتنص عليها النظم القانونية الصادرة تحت حكم عدد من الأسر، ومنها أسرة تانْغ وسُنْغ وتشِنْغ [124]. والخلاصة هي أن التشديد الكنفوشي على الطاعة خنق كل أشكال النزاع في المحافل العامة.

وتبين الافتقار للخبرة القانونية، على مستوى آخر، في شخص حاكم المنطقة نفسه، وهو شخص يعين في منصبه بسبب نجاحه في الامتحانات الأدبية الرسمية، أي أنه شخص بلا خبرة قانونية. لقد عقدت ـ حقا ـ خلال بعض فترات حكم أسرة سُنْغ امتحانات قانونية منفصلة تحت تأثير وانغ أن ـ شيه (1021ـ 1086)، بل كانت هناك مدرسة قانونية تقع في العاصمة. ولكن المدرسة لم تعش بعد انتقال الأسرة جنوبا (سنة 1127) عندما انقسمت الأسرة إلى مملكتين: شمالية وجنوبية. وكان هناك لقب يعطى للناجحين في الامتحان القانوني الخاص (مِنْغ ـ فا) [125] في عهد أسرة تانغ وأوائل عهد أسرة سنغ، ولكن هذا اللقب سرعان ما خسر حظوته السابقة واختفى. ولابد من أن نتذكر في الوقت نفسه أن حق منح الشهادات لم يعط لأي

مدرسة مهما كان مستواها: فالشهادات التي يصدرها النظام التعليمي الصيني هي شهادات بالنجاح في امتحانات تشرف عليها الدولة في مجال الخدمة المدنية، وليست شهادات تدل على إكمال منهاج دراسي شامل. وقد قبلت مدرسة القانون الرسمية خلال عمرها القصير طلبة كانوا بالدرجة الأولى قد تسلموا الشهادات الرسمية من خلال نظام الامتحانات. ولا تشكل دراسة النظم القانونية الصادرة في العهود المختلفة مدخلا جادا لفقه القانون، وكانت هذه النظم تعاود الصدور كلما تسلمت أسرة جديدة سدة الحكم، مع تعديلات جوهرية أو ثانوية [126]. وهذا يعني باختصار أن الصين لم تكن فيها معاهد قانونية أو مراجع تدرس وتحلل [127]. فإن وجدت الخبرة القانونية فإن موقعها هو عند القمة من النظام الإمبراطوري الهرمي، أي في مكتب العدل، وتكون قد حصلت نتيجة التعرض للقضايا اليومية في أثناء العمل. وقد أدى انتصار الامتحان الأولي الموحد (في أواخر عهد أسرة سُنْغ) إلى «قتل الدراسات القانونية في الصين» [128]، كما أوضح إسكارا وغيره. ولذا فإن التاريخ القانوني الصيني لا يقدم لنا تغيرات ذات بال ما بين النظم القانونية السائدة في عهد أسرتي تانغ وسُنْغ وبين الصيغ التي أعيد طبعها من النظام السائد في عهد أسرة مِنْغ في القرنين التاسع عشر والعشرين.

والخلاصة هي أن الفكر القانوني الصيني انقسم بين المعتقدين بوجوب أن يحكم المجتمع من قبل نخبة من الأفراد القدوة الذين يقدمون للناس مثالا يحتذى، وبين المعتقدين بأن «البشر يستمتعون بالفوضى بطبعهم» (هان فن ـ تزو) [129]، ولذا فإن من الضروري تطبيق قوانين موحدة عليهم دون هوادة. وقد شدد الفكر الصيني في الوقت نفسه على أهمية استبقاء التقاليد التي يجب أن تحتذى والتي عكست التحقق المتآلف للتاو (النهج) من خلال المسؤولية الجماعية. وبينما يطلب من الناس كلهم أن يعيشوا حياة تكون قدوة لغيرهم، فإن الإمبراطور وموظفيه تقع عليهم المسؤولية الأولى لاتباع السلوك القويم في حياتهم هم، وفي إدارة أمور الدولة لتسهيل تنظيم الحياة الاجتماعية لتكون على وفاق مع الطبيعة.

وقد منع التشديد الداخلي على التراتب الهرمي والمسؤولية الجماعية من تطور أي مجال مستقل للفعل الاجتماعي أو للسيادة. وكانت مسؤولية الإمبراطور

الأولى في الحفاظ على التفويض السماوي تعني أن عليه دائما أن يحافظ على النظام من أعلى الهرم إلى أسفله بتأكيد سيادته هو. أما السماح للجماعات (كالقرويين وأبناء المدن أو غيرهم من الفئات الاجتماعية) بالمضي فيما يريدون فعله بشكل مستقل، فمعناه إظهار علائم فقدان التفويض السماوي. أما إذا سار الفرد (أو الجماعة) في نهج يجعله يهمل واجباته التي تفرضها طاعة الوالدين ـ كأن يبدي عدم احترامه لأسلافه أو من هم أكبر منه سنا أو غيرهم ممن هم في موقع المسؤولية ـ فإن ذلك هو الكفر بعينه. وهكذا فإننا لا نجد فكرا قانونيا صينيا يعرض لنا نظرية في الحقول المستقلة في السلطة القانونية المحدودة، نظرية تعتبر الفاعلين الجماعيين كيانا واحدا أو اتحادا، وتعطيهم الحق في أن يضعوا قوانينهم الداخلية التي تنظم عملهم وفي أن يمثلوا في المحافل الخارجية. كذلك لم تكن هنالك من نظرية تفصل بين المجالين العام والخاص للتمييز بين الملكية والسلطة القانونية، أي بين الحق القانوني للفصل في القضايا المتصلة بالتنظيم الداخلي في مقابل ملكية الأملاك الجماعية العائدة للكيان القانوني صاحب الشأن. ولم تكن ثمة نظرية خاصة بالتمثيل تعطي للجماعات المشكلة قانونا أو للأفراد حق التمثيل ـ بالمعنى القانوني الضيق أو بالمعنى السياسي (وهو معنى مستمد من الآخر). كذلك قد نلاحظ أن القانون حدد بعناية المصالح المشروعة (أي الحقوق) التي يمكن مشاركة الآخرين فيها فربطها بدرجات القربى. وهكذا فإن أي شخص لا تربطه علاقة قربى بآخر ويحاول التدخل في مسألة قانونية كان يخضع لعقوبة خاصة. ويتبين هذا بشكل مؤثر في حالة المساعد القانوني المتطوع الذي يعد الأوراق القانونية لشخص آخر فيكتسب بذلك صفة «النصاب القانوني» ويحكم عليه بالأشغال الشاقة، كما لاحظنا من قبل. وبذلك تكون السلطات الصينية قد وأدت أي محاولة لإقامة أي شكل من أشكال التمثيل العام للجماعات أو الأفراد. أي أن المقولة الأوروبية القاضية بأن «ما يمس الجميع يجب أن ينظر فيه ويقره الجميع» [130] لا وجود لها في الصين. لا بل إننا نجد العكس: ما يمس الجميع يجب أن ينظر فيه الإمبراطور (وموظفوه). ولابد من التذكر، كما قال ديرك بود:

«إن النظام القضائي في الصين الإمبراطورية، شأنه شأن النظام الحكومي بعامة، كان نظاما مركزيا مترابطا لا تتفرع السلطة فيه،

وأنه لم يكن ثمة مهمة قضائية خاصة، وأن الحاكم على أدنى مستويات المنطقة أو القسم، حيث تبدأ كل القضايا (باستثناء تلك التي تنشأ في العاصمة أو الأقاليم الحدودية)، نادرا ما كان يملك أي خبرة قانونية متخصصة، بل كان يتناول القضايا المعروضة أمامه باعتبار ذلك جزءا من مهامه الإدارية الكثيرة، وأنه مع ذلك كثيرا ما استأجر سكرتيرا خاصا به لا يكون موظفا مدنيا له معرفة متخصصة بالقانون، وأن القضايا كلها باستثناء تلك التي لا أهمية لها كانت تحال تلقائيا من المنطقة أو القسم إلى المستويات الأعلى للمصادقة عليها، وكان بعضها يصل إلى الإمبراطور نفسه» (131).

ولم تحصل ثورة فكرية في الفكر القانوني الصيني في عهد أسرة سُنْغ أو أسرة مِنْغ، أو الأسر التالية [132]. واستمرت الأنماط والبنى القانونية القائمة على حالها حتى القرن العشرين، باستثناء تغييرات هامشية جدا في بعض المبادئ الأساسية، مع التأكيد القديم على قانون العقوبات والغياب المماثل للحريات والحقوق المدنية. وكان أكثر ما يفتقر إليه الفكر الصيني هو الدافع إلى استخلاص مبادئ مجردة من الممارسات الصينية الطويلة الأمد، وإيجاد علم حقيقي للقانون مستقل عن أوامر الإمبراطور والقانون الوضعي المعمول به. وقد خلص جان إسكارا إلى نتيجة مفادها أن ما كانت الصين تفتقر إليه هو

«ذلك التراث من الفقهاء القانونيين الذين يخلف الواحد منهم الآخر على ممر القرون، والذين تبني آراؤهم المستقلة عن القانون الوضعي وتطبيقاته العملية مهما يكن شكلها، ما ندعوه بنظرية القانون أو الجانب النظري منه، لما لتلك الآراء من صفة منهجية أو مذهبية أو علمية. فالصين لم يكن فيها «معاهد» أو مراجع أو رسائل قانونية. ولم ينجز فقية قانوني مثل تنغ تشنغ ـ شو، أو litergilogists (*) مثل تاي Tai الأكبر والأصغر، ومصنفون مثل تشهانغسو وو ـ تشي... لم ينجزوا أعمالا كتلك التي أنجزها غيوس Gaius، وكوجا Cujas، وبوتييه Pothier أو غيركه Gierke» (**) (133).

(*) هكذا وردت الكلمة في الكتاب، والتهجئة الصحيحة لها هي liturgiologists وتعني المشتغلين بعلم الـliturgy وهو علم يدرس أداء الشعائر الدينية في المحافل أو المعابد العامة (المترجم).

(**) غيوس (ويكتب اسمه Caius أيضا) فقيه قانوني روماني أصبحت كتاباته ما بين سنتي 130 ـ 180م كتابات معتمدة في الإمبراطورية الرومانية. وأما جاك كوجا (1522 ـ 1590) فكان فقيها قانونيا فرنسيا وأصبح من المتخصصين في مدونة جستنيان. وكان روبير بوتييه (1699 ـ 1772) آخر الكتاب القانونيين الكبار قبل الثورة الفرنسية، وكان ضليعا هو الآخر بالقانون الروماني. أما أوتو فون غيركه (1841 ـ 1921) فكان من كبار الباحثين في تاريخ القانون، وله كتاب مهم عن النظريات السياسية في العصور الوسطى (المترجم).

كذلك لم ينتج الصينيون عملا كبيرا يلم شتات الموضوع يشبه كتاب «التوفيق بين القوانين الكنسية المختلفة» لغريشيِن وتكون مهمته إنتاج بنية قانونية ومذهبية تكون شمولية في التصور الذي تقوم عليه [134].

ولا مفر من اعتبار افتقار الصينيين لنظرية قانونية خاصة بالسلطة القانونية المستقلة ذاتيا ـ أي بشكل من أشكال الكيان المتحد الذي يكون جزءا من نظام هرمي من السلطات القانونية المتكاملة التي تتمتع بحق التشريع (أي بحق إدارة أمورها بنفسها) والمقاضاة والتمثيل ـ لا مفر من اعتبار ذلك مظهرا من أخطر مظاهر الضعف في الحضارة الصينية. إذ لا يمكن لأي جماعات مستقلة أن تظهر بصفة مهنيين، أي متخصصين معترف بهم يمثلون أعلى مستويات الفكر والفعل في مجال من مجالات النشاط الإنساني، إذا لم يسمح لهم بالاستقلال في بعض المجالات. ولعل أولى الجماعات المهنية غير الكنسية التي ظهرت تاريخيا هي جماعات القضاة والمحامين. وقد رأينا في حالة النظرية القانونية الإسلامية أن الفقه (أي الشريعة) كانت له الأولوية على المتكلمين. ولكن هذا الفقه عجز هو الآخر عن الوصول إلى ذلك المستوى الأعلى من التفصيل والتوسع الذي نراه في القانون الغربي. ولم تظهر كذلك فئة القضاة والمحامين المتميزة عن الفقهاء في الإسلام إلا بعد أن دخلت القوى الغربية الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر. أي أن المحامين بصفتهم جماعة مهنية لم يكن لهم وجود في المجتمع الإسلامي التقليدي أيضا.

أما في الغرب فقد كان هنالك تراث متصل من القضاة من بين العامة يقضون في الخلافات ويقيمون المعايير القانونية بمقتضاه، وكان هذا التراث يحظى بالاحترام الكبير. ولم يوجد هؤلاء القضاة في عهد الرومان مجرد نظام من قوانين الحالات، بل وضعوا مدونات هائلة غير كنسية تدعى corpus juris civilis أي مجموعة القوانين المدنية. ويجدر بنا أن نذكر في الحقل الكنسي أن اللاهوت ـ أي العرض العلمي المنظم لأركان العقيدة ـ كان علما يحظى باحترام كبير، وهو علم أوجد من وضعه في الجامعة مجموعة من المهنيين المتحررين من أوامر الدولة. فلم تكد الجامعات تتشأحتى اتخذ علم اللاهوت، بصفته مبحثا فكريا، منحاه الخاص به. بل لقد أكدت الفلسفة نفسها حقها في العالم الأكاديمي في وجه السلطات

الدينية، أي في وجه الأساقفة. وكان القانون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أكثر العلوم تطورا في أوروبا، وعرفت بعض الجامعات (مثل جامعة بولونيا) بكليات القانون فيها. وكان هؤلاء المهنيون أيضا في حل من أوامر الدولة. ومايزال التراث الذي يعمل فيه مهني قانوني مستقل على تعريف القانون وتطويره وشرحه وتبويبه مستمرا حتى يومنا هذا في كل من أوروبا والولايات المتحدة.

ولابد لي من ذكر الطب أيضا، وهو علم أنتج مهنييه الذين تمكنوا من إقامة معايير قانونية لا لتعليم الطب فقط بل لممارسته أيضا ـ وهو أمر عجزت الحضارتان الصينية والعربية الإسلامية عن فعله. وكان ذلك في حالة الإسلام نتيجة لغياب نظرية قانونية تتصل بالولاية القانونية المحدودة التي نراها في نظرية المؤسسات.

ونحن نرى في حالة الصين، وبوضوح أشد، أن بناها القانونية ونظريتها القانونية لم تكن تصلح لتشكيل المناطق المحدودة من الاستقلال القانوني لأي فئة مهنية ـ فلسفية، أو علمية، أو قضائية، أو طبية. ويبدو أن انعدام التطور المهني في الطب الصيني استمر حتى العصر الحديث، وربما حتى القرن التاسع عشر. ويبدو أنه لم يكن هنالك ـ حتى في عهد أسرة مِنْغ ـ تعريف رسمي للأطباء أو تنظيم لمهنتهم. ويشير أحد المصادر إلى أن عدم وجود تنظيم حكومي لمهنة الطب أدى إلى ظهور «مهنة مفتوحة للجميع دون أن يحكمها ضابط يحدد شروط الالتحاق، ودون ضوابط أخلاقية من أي نوع» [135].

كذلك بين بول أنشولد أن الصين «لم تدخل في مرحلتها الإمبراطورية أي تعليمات حكومية شاملة تنظم عمل العاملين في الحقل الصحي، ولا أي رقابة تذكر على مؤهلات الأطباء والصيادلة أجمع، على رغم وجود تشريع مفصل يتناول سوء استخدام المهنة من عهد أسرة تانغ فصاعدا» [136]. ولم يكن هناك كتاب في علم الأقرباذين [*] معتمد من الناحية القانونية كذلك الذي وجد في الغرب في القرن السادس عشر [137]. وكان ذلك في جانب منه نتيجة «للسياسة الكنفوشية القاضية بعدم السماح للخبراء المتخصصين

(*) هو كتاب رسمي تصدره السلطات المختصة تذكر فيه أنواع الأدوية ومكوناتها وخصائصها واستعمالاتها (المترجم).

في نوع من المعرفة بأن يرتفعوا جماعة، لأن ذلك قد يخلق توترات وأزمات، وحتى إعادة تشكيل للطبقات» [138]. ولذا فإننا نحصل على موقف يتصف بالمفارقة تخضع فيه كل الدرجات الخاصة بالعلم العالي في الحضارة الصينية، خضوعا رسميا للدولة الصينية من خلال نظام الامتحانات، بينما تبقى السيطرة على الأنشطة المهنية دون تنظيم إلى حد كبير. وكان ذلك عائدا من جانب منه إلى الخشية من أن الاعتراف بالخبراء، أي تشجيعهم، قد يؤدي إلى اكتسابهم للقوة، وإلى غياب مفهوم القانون العام في الجانب الآخر. ولابد من القول عموما إن الموظفين الصينيين كانوا شديدي الخشية من ظهور فئات اجتماعية مستقلة، ولاسيما بين المهنيين كالمحامين الخصوصيين (والمعلمين أيضا) وبين الخبراء الاقتصاديين كالتجار [139].

أما الآن فسأنتقل إلى نظام الامتحانات الخاص بالخدمة المدنية، وهو الحلبة المركزية التي تقرر فيها ما إذا كان يمكن أن تظهر حقول علمية مستقلة عن موظفي الدولة البيروقراطية.

## التعليم ونظام الامتحانات

ليست معرفتنا بطبيعة نظام الامتحانات الصيني ووظيفته بدرجاته الثلاث: «موهبة مصقولة» cultivated talent «نوصي به» recommended man، «دارس متقدم» presented scholar بالجديدة، فقد بحثها ماكس فيبر في كتابه «دين الصين» [140]. لكن ما لم يحظ بالاهتمام الكافي هو أن نظام التعليم الصيني كان يخضع للسيطرة الشديدة، ويركز على الناحيتين الأدبية والأخلاقية، بينما كانت الجامعات الأوروبية مستقلة، وتنظم نفسها بنفسها وتركز على منهاج أساسي كان في جوهره علميا [141]. والأهمية البالغة لدلالات هذه المقارنات المؤسسية فيما يتصل بتطور العلم، كما في حالة العلم العربي، أمر لا يحتاج إلى بيان. فإن كان للعلم أن يزدهر على المدى الطويل فلابد من أن يلقى الدعم الرسمي والشعبي في آن معا ـ وهذا أمر نادرا ما حصل في الصين. لقد حصل حقلا الرياضيات والفلك على دعم الدولة حقا، ولكن الدولة كثيرا ما منعت دراسة هذين العلمين.

لقد كان نظام الامتحانات التقليدي نظاما فريدا من نوعه، ولا شك في أنه واحد من أعظم أمثلة النجاح والفشل لأي نظام مماثل في التاريخ

العالمي للتعليم. ويرى هو بِنْغ ــ تي أن هذا النظام «أدى إلى إهدار للجهد والموهبة البشريين أعظم بكثير مما نجده في معظم المجتمعات الأخرى» [142]. ويتضح انعدام الكفاءة هذا في «شيوع رسوب التلاميذ عشر مرات أو أكثر في الامتحانات المتقدمة التي كانت تعقد مرة واحدة كل ثلاث سنوات. أي أن حياة الطالب سيىء الحظ كانت تضيع كلها في الدراسة وقاعات الامتحانات» [143].

على أن النظام يمكن اعتباره نجاحا كبيرا من حيث إنه جند لعالم الموظفين المتعلمين أفضل رجال الصين وألمعهم من طبقات المجتمع كلها لمدة تربو على ألف سنة. لكن حتى هذا الزعم تعرض للتساؤل في البحوث الحديثة. فقد قيل مثلا إننا لو تتبعنا صعود بعض العائلات، الممتدة منها بوجه خاص، في مراتب الدولة البيروقراطية فإن الأدلة على أن التوظيف كان يجري حسب نتائج الامتحانات ليست قوية. وقد عبر روبرت هارتول عن هذه المقولة تعبيرا بليغا بقوله:

> «ليس هنالك من مثال واحد موثق في مقاطعة سو ـ تشو أو في سير الموظفين المشتغلين بوضع السياسيات أو بالأمور المالية، يدل على أن العائلة التي صعدت في المراتب الاجتماعية صعدت نتيجة لنجاحها في امتحانات الخدمة المدنية فقط. فالحالات الموثقة عن مثل هذا الصعود كلها تدل على أن النجاح في الامتحان جاء بعد التزاوج مع العائلات الراقية التي رسخت أقدامها في المراتب العالية» [144].

لم يكن نظام الامتحانات من زاوية النظر هذه وسيلة تؤدي بذاتها إلى رفع العامة إلى مراتب السلطة، ولكنه نظام نجح مع ذلك نجاحا ملموسا في خلق نوع من الحكم القائم على الكفاءة يتغذى باستمرار بدم جديد، فمنع بذلك البيروقراطية الدائمة في الصين من أن تصبح حكما وراثيا تماما [145]. وكان ذلك كذلك، لأن الفرد كان قادرا بشكل عام على الاستعداد لامتحان الخدمة المدنية الذي تديره الدولة والتقدم له، وأن يحصل في حالة نجاحه على شهادة الامتحان، مع ما تستتبعه من حقوق وامتيازات مشروعة. وقد تضمنت هذه وظيفة رسمية في البيروقراطية الصينية.

على أن جمود المحتوى التربوي لنظام الامتحانات ـ الذي ظل كما هو

تقـريبـا مـنذ أوائـل عهد أسـرة مِنْغ (حـوالي 1368) حـتى القـرن العشرين [146] ـ وبقاءه موحدا توحيدا مطلقا يجعله قريبا من التلقين السياسي ـ كل ذلك أحاله إلى فشل ذريع فيما يتصل بالعلم والابتكار والخلق. وقد حققت الصين ما حققته من نجاح وتقدم متواضعين في العلم (وليس التكنولوجيا) ـ كما في حالة الحضارة العربية الإسلامية ـ على رغم الأشكال الرسمية للتعليم والامتحانات وليس بسببها. إذ لم ينتج نظام التوظيف القائم على امتحان عام بين شعب يتكون من مائة مليون إلى مائة وخمسة عشر مليونا من الناس، خلال فترة ذروة العصور الوسطى (حوالي 1200 ـ 1500)، أي ما يعادل ضعف عدد سكان أوروبا في ذلك الوقت) [147] ـ لم ينتج هذا النظام مفكرين عظاما يضعون فكرا منظما يضاهون ابن رشد وبيتر أبيلار وغريشيَن والإكويني (وغيرهم في القانون)، وبوريدان وأُكَم وكوبيرنكس وغاليليو وكبلر (في العلوم الطبيعية) وهكذا. ولا يعني هذا أن الصين لم تنتج مفكرين كبارا، إذ لا شك في أنها فعلت ذلك. ومن الأسماء التي تخطر على البال بشكل خاص أسماء الكنفوشيين الجدد تشنغ إي وتشنغ هاو وتشو هسي (1130 ـ 1200)، وحتى بعض المفكرين الطبيعيين من أمثال شن كوا (1031 ـ 1095). ولكنها لم تشجع المفكرين الذين كانوا يميلون للجدل وانتقاد الوضع الفكري القائم (على غرار أبيلار مثلا)، والذين حاولوا أن يطوروا الوسائل الفكرية الضرورية لدفع حياة العقل قدما ويطوروها، ولم تتسامح معهم. ولم تنتج الصين شيئا شبيها بالمنهج المدرسي في الجدل [148]، ولا معايير للمنطق على غرار أرسطو، ولا مناهج إثبات رياضية كتلك التي نجدها في هندسة إقليدس. وقد أشار ديرك بود إلى أن «الكنفوشية ظلت طوال تاريخها تنتقص من الجدل بوصفه وسيلة لتقدم المعرفة» [149]. وهذا يدل عليه أيضا «افتقاد الفلسفة الصينية القديمة لكل ما يشبه الحوار السقراطي (أي للحديث القائم على الاستدلال والحجج المنطقية بين شخصين يسعيان للاقتراب من الحقيقة والوضوح» [150]. ولذا فقد نقول ـ كما قال كل من جان إسكارا وبيليو في مجال القانون والفقه القانوني والدراسات القانونية الفنية [151] ـ إن نظام الامتحانات المدنية قضى على النظرية العلمية (الفلسفة الطبيعية) أيضا، باعتبارها وصفا متناسقا للعالم. وفعل هذا النظام ذلك بأن قنن امتحانات الخدمة المدنية وجعلها تدور حول الدراسات الأدبية

الكونفوشية التي تركز على القضايا الأخلاقية المتعلقة بالحكم، وبمنعه لأي تعليم علمي ترعاه الدولة من أن يكون جزءا من نظام الامتحانات (باستثناء علمي الفلك والرياضيات اللذين خضعا للسيطرة الدقيقة) [152]. لقد وحدت الدولة الإمبراطورية المادة التي تمنح بموجبها الشهادات (بتركيزها على الدراسات الأدبية والأخلاقية المستمدة من الكتب الكنفوشية الكلاسيكية)، ووضعت موسوعات وكتبا تعليمية موجهة للمتقدمين للامتحانات في جميع أنحاء الإمبراطورية [153]. ولم تشمل هذه الامتحانات أسئلة عن القانون إلا لفترات قصيرة من الزمن (خلال إصلاحات وانغ أن ـ شيه في عهد أسرة سُنْغ). كما عقدت أحيانا امتحانات خاصة لتوظيف مختصين بالرياضيات والفلك في وظائف رسمية، ولكن بما أن هذين العلمين لم يكونا جزءا من متطلبات الدراسة العامة، ولم تكن أوقاتهما منتظمة، فإن دراسة العلوم لم تكن محبذة. ولذا فإن المعرفة المتخصصة كما في حالة الرياضيات والفلك والطب كانت تنحصر عادة في عائلات كبار الموظفين. وهذا الاستنتاج تدعمه المعلومات التي حصل عليها هارتول، وهي تظهر أن النجاح في امتحانات الدولة كان يتبع مصاهرة العائلات الراقية ولا يسبقها.

وعلينا لكي نفهم أثر نظام التعليم الصيني أن نتذكر أن الإمبراطور ومستشاريه في عهد أسرة سُنْغ سعوا إلى إقامة نظام تعليمي شامل. ولذا أخذت الدولة على عاتقها تنفيذ برنامج لتأسيس المدارس في المقاطعات والولايات والنواحي كلها في أوائل القرن الحادي عشر [154]. وعندما وصلت الطباعة بالقوالب زودت الحكومة كل مدرسة بمجموعة من الصيغ المعتمدة رسميا من الكتب الكنفوشية الكلاسيكية (وشروحها) لكي يدرسها التلاميذ ويحفظوها [155]. ولكن بما أن الموظفين الذين عينوا في هذه المدارس كانوا موظفين حكوميين فإنهم لم يتعبوا أنفسهم بالتعليم، وذلك في جانب منه لأنهم كانوا مثقلين بالواجبات الحكومية الأخرى وبسبب الحاجة إلى أداء الطقوس الكنفوشية، وعملهم في إدارة الامتحانات الحكومية [156]. ثم أصبحت هذه المدارس مع مضي الوقت أمكنة لعقد الامتحانات الرسمية بالدرجة الأولى، وصار التعليم يجري إما في أكاديميات خاصة (شو ـ يوان) أو عن طريق استئجار المعلمين الخصوصيين. وكانت هذه الأكاديميات موجهة بكاملها نحو تأهيل الطلبة للنجاح في الامتحانات، وكان العاملون فيها إما

موظفين حكوميين حاليين أو سابقين [157].

كانت المادة التي تتناولها الامتحانات هي النصوص الكلاسيكية الكنفوشية والشعر وكتب التاريخ الرسمية طبعا. وكان يطلب من الصبية منذ نعومة أظفارهم أن يحفظوا النصوص الكلاسيكية الكنفوشية (دون أن يفهموا في البداية معنى ما كانوا يحفظونه)، وأن يتعلموا فن الخط الصيني، وأن ينظموا الشعر الكلاسيكي [158]. وشملت الامتحانات الطلب من تلاوة مقطوعات من النصوص الكلاسيكية والتعليق على مختارات منها، والكتابة، في المستويات المتقدمة، عن السلوك الصحيح للحاكم العاقل الفاضل. وكانت المقالة التي تدعى بذات الأرجل الثماني، ويعود أصلها إلى أوائل عهد أسرة مِنْغ ، موضوعا إنشائيا يقوم على اقتباس من النصوص الكلاسيكية ويقدم بأسلوب محدد سلفا. وقد وصف هذا الأسلوب بأنه شبيه بتأليف قطعة فيوغ بناء على عدد قليل من النغمات الأولية [159]:

> «وللتمثيل على هذا الأسلوب نذكر المثال التالي: كان امتحان سنة 1487 الذي جرى في عهد أسرة مِنْغ قد وضع موضوعا للإنشاء قوامه اقتباس من ستة أحرف [صينية] مأخوذ عن منشيس [منغ ـ تسي] وهو: لو تين تشي، باو تين ـ هسيا. والترجمة المعتمدة لهذه العبارة هي: «من تسره السماء، سيشمل بحبه وحمايته الإمبراطورية كلها». (أما الترجمة الحرفية فهي: «الحب السماء الشخص، يحمي السماء ـ تحت». ويتوقع من التلميذ في مقالته ذات الأرجل الثماني أن يمضي فيها على النحو التالي: يكتب مقدمة من ثلاث جمل، يتناول النصف الأول («الحب السماء الشخص») بأربع «أرجل» أو مقاطع، يكتب فقرة انتقالية (أربع جمل) يتناول النصف الثاني («يحمي السماء ـ تحت») بأربع «أرجل» يجمل (أربع جمل)، ويصل إلى الخاتمة المؤثرة. ويجب أن تتشكل تعبيراته في كل مقطع مكون من أرجل أربع من أزواج متقابلة، كأن يؤيد أحدها الفكرة ويعارضها الثاني، أو أن يكون أحدها كاذبا والآخر صادقا، أو أن يكون أحدها ضحلا والآخر عميقا، بحيث يماثل نصف كل جملة من الجملتين المتقابلتين النصف الآخر في الطول والتعبير والصور والإيقاع» (160).

وكانت هذه الامتحانات تعقد أول ما تعقد على مستوى النواحي، ثم يمضي الطلبة الناجحون لأداء الامتحانات على مستوى الولاية. والناجحون

في هذا الامتحان يصبحون شنغ ـ يوان (أي من ذوي المواهب المصقولة). وبعد ذلك يستطيع الناجحون أن يتقدموا كل ثلاث سنوات للامتحانات على مستوى المقاطعة، ليحصلوا إذا نجحوا على لقب تشو ـ جن (أي «نوصي به»). وكان هذا كافيا في بعض الفترات لتأهيل الشخص لشغل وظيفة حكومية مثل وظيفة حاكم الناحية، أو لشغل وظيفة أدنى في العاصمة تحت إشراف موظف أعلى.

وتعادل شهادة التشو ـ جن أحيانا بشهادة البكالوريوس الغربية، وتمكن المرشحون الناجحون لامتحان التشو ـ جن الذي عقد على مستوى المقاطعة سنة 1669 من عمل ما يلي:

> «فكروا مليا بثلاث قطع اختارها تلك السنة ممتحنو شانتنغ، ووضعوا تلك القطع في سياقها الصحيح وشرحوها. وكان من بين القطع عبارة من مجموعة تعاليم كنفوشيس هي «عارفو الحقيقة» من الفصلين 17 و18 من الكتاب السادس: «قال الشيخ: الإنسان يولد ليحيا مستقيما. فإن فقد استقامته وعاش فإن نجاته من الموت نتيجة لحسن حظه». وقال الشيخ: «عارفو الحقيقة ليسوا مثل عاشقيها، وعاشقوها ليسوا كمثل من يسعدون بها». ووردت من مذهب الوسط عبارة «ادعه السماء، فما أكبره!» من الجمل الختامية للكتاب الثاني والثلاثين، حول الرجل المخلص حقا: «هل يكون لهذا الشخص أي كائن أو شيء خارج نفسه يعتمد عليه؟ ادعه الإنسان في حالة جديته! ادعه المثال، فما أشد شوقه! ادعه الهاوية، فما أشد عمقه! ادعه السماء، فما أكبره!» ووردت من كتاب منشيس عبارة «نعرف من التأمل في الشعائر» في القسم الأول من الكتاب الثاني، حيث يقتبس منشيس عبارة «نعرف من التأمل في الشعائر» في القسم الأول من الكتاب الثاني، حيث يقتبس منشيس عن تلميذ كنفوشيس تزو ـ كنغ في مديحه المطلق لأستاذه (ولقوة المؤرخ) ما يلي: «قال تزو ـ كنغ»: «نعرف من التأمل في الشعائر الخاصة بالأمير طبيعة حكمه، ومن سماع موسيقاه طبيعة فضيلته. وأنا أستطيع بعد مضي مائة عصر من العصور أن أرتب ملوك العصور المائة حسب فضائلهم ولن يفلت مني واحد منهم. ولم يظهر أحد كأستاذنا منذ مولد البشرية حتى الآن» (161).

وكان بوسع المرشح بعد ذلك أن يتقدم للامتحان الذي يعقد في العاصمة.

ومع أن كل مقاطعة كان يخصص لها عدد معين فإن الناجحين في هذا الامتحان يكونون قد وصلوا القمة، باستثناء امتحان البلاط الأخير، وهو امتحان يجريه الإمبراطور نفسه. ومع أن امتحان البلاط كان امتحانا شكليا فإن الأباطرة كان بوسعهم ترسيب المرشحين إن شاؤوا أو إعطاؤهم المراتب فيما بينهم. [162] وكان المرشحون الناجحون يدعون تشن ـ شيه أو «دارسين مقدمين» أو ـ حرفيا ـ «متقدمين» [163]، وكانت هذه أعظم جائزة ممكنة، وتعادل أحيانا بالدكتوراه.

من الواضح أن نظاما من الامتحانات الشاملة كهذا قوامه أسئلة يضعها مجلس من كبار البيروقراطيين من شأنه أن يخلق تجانسا شديدا في الاتجاهات والآراء. وقد خلق هذا النظام التعليمي، ولاسيما منذ عصر أسرة مِنْغ (1368 ـ 1644)، ما هو بمنزلة مذهب الدولة، لأن هذا النظام وحد النصوص التي تدرس فضلا عن الامتحانات ذاتها. وقد تضمن ذلك المذهب «تجانسا لم يسبق له مثيل في الفكر لم يطبق على الموظفين فقط بل على جميع أفراد الطبقة الحاكمة... ولم تبق هنا «فرصة لتطوير أفكار أصلية، لأن أي انحراف على التفسير المعتمد أدى إلى الفشل المحتوم» [164]. ولكن هذا لا يعني أن هذا النظام كان عاجزا عن تخريج الخبراء واختيارهم حسب معرفتهم الدقيقة. فقد بين روبرت هارتول مثلا أن أسرة سُنْغ الشمالية (970 ـ 1127) شهدت نموا اقتصاديا لم يسبق له مثيل، وأن خدمات الخبراء الاقتصاديين كانت ضرورية لتحقيق هذه النتيجة. ولذا «فإن ما يقرب من تسعين في المائة من كبار المسؤولين الماليين جيء بهم إلى الإدارة عن طريق الامتحانات» في القرن الحادي عشر [165]. وقد تضمن جانب من تلك الامتحانات أسئلة في تحليل السياسات. ويبدو أن الخبراء الماليين لعبوا دورا ليس في وضع السياسة الاقتصادية فقط بل في وضع الأسئلة لامتحانات الخدمة المدنية في كل من المقاطعات والعاصمة. وقد أضيفت للامتحانات التي عقدت في البلاط مجموعة من الأسئلة المعقدة حول الإدارة، وذلك لجعل النظام ينتج الخبراء المطلوبين. وقد نلاحظ أيضا أن الحقول الأخرى مثل التاريخ والقانون والطقوس والنصوص الكلاسيكية لم تكن تتطلب الامتحانات فيها كتابات أصيلة، لأن الامتحانات اعتمدت اعتمادا كاملا على الذاكرة وعلى شرح القطع المختارة. وهذا يعني ـ باختصار ـ أننا

لا يمكننا القول إن هذا النظام قد شجع الاهتمامات العلمية بشكل عام، على رغم أن المشكلات العملية في حقل الإدارة الحكومية كانت جزءا من الامتحانات خلال بعض الفترات.

كان هذا النظام برمته يدار من قبل مديرية التربية (كو ـ تزو تشين) [166]. ومع أنها كانت هي الجهة المسؤولة اسميا عن الأمور التربوية، فإنها لم تكن قوية، وكانت هي الخاسرة عموما في المعارك السياسية. وكان أهم واجب من واجباتها تشغيل دائرة المطبوعات الرسمية التي كانت تنشر الأعمال والشروح الكنفوشية الكلاسيكية التي تباركها السلطات الرسمية [167]. وكانت مسؤولة أيضا عن تعليم أبناء كبار المسؤولين في الدولة، ولذا فإنها كانت تدير أيضا مدرسة للمديرية. كذلك فإنها أسست (أو أسست من جديد في عهد أسرة سُنْغ) جامعة إمبراطورية (أو لعل الأفضل أن نقول: أكاديمية إمبراطورية، لأنها لم تكن تتصف بالكثير من صفات الكلية المستقلة في الإسلام أو صفات الجامعة الغربية). ولم يكن في «الكو ـ تزو تشين عدد كبير من المدرسين أو الطلاب على رغم أنها تدعى عادة بالجامعة الوطنية»، كما قال وليم دي باري، «وليس من الدقة في شيء أن يشار إليها بكلمة الجامعة أو الوطنية بالمعنى الحديث» [168]. ولنقل أيضا: ولا بالمعنى الأوروبي القروسطي لأنها لم تكن كيانا متحدا مستقلا. فقد كان مدرسوها «موظفين برواتب لهم اهتمامات خاصة بالعلم والتعليم» يعينون فيها لمدة تقرب من ثلاث سنوات [169]. ولم تكن لديهم القدرة على السيطرة على المناهج الدراسية، ولم تكن الأكاديمية مخولة بمنح الشهادات أو إجازة التعليم أو أي تسمية معترف بها اعترافا عاما تدل على التحصيل العلمي. وكانت حتى المدارس الإسلامية، وهي أوقاف توقف للأبد لأعمال البر، تتمتع باستقلال أكبر في هذا المجال. ولم تكن الإجازة (أو الإذن بنقل الشريعة أو تعليمها) تمنح إلا من قبل العالم نفسه، ولم تكن الدولة الإسلامية تمنح ألقابا علمية أو إجازات لتعليم الشريعة مثلا للأفراد. إذ كان ذلك حقا خالصا معترفا به للعلماء في مجالات تخصصهم.

أما في حالة الصين فإن سلسلة لا تنتهي من الامتحانات دفعت بالناجحين إلى ترتيبات أعلى في قائمة المرشحين للوظائف المفضلة في دوائر الدولة، ولكنها لم تؤد إلى الحصول على درجة شرفية يعترف بها الجميع على أنها

تتويج لمجموعة محددة من الدراسات. وقد أُغلقت مديرية التربية والمدارس التابعة لها في فترة الإصلاحات التي جرت في عهد أسرة سنغ، ثم أعيد فتحها وتوسيعها، وتغيير تركيبتها أو ألغيت تماما [170]. ومع أن مدارس منفصلة للقانون والطب والرياضيات افتُتحت بين سنتي 1073 و1104 فإن هذه المدارس (بما فيها الأكاديمية الإمبراطورية)، اختفت من الوجود على مدى القرن التالي. وبدلا من أن يعطى كل علم مثَّلته هذه المدارس وجوده المستقل فإنه إما أُلغي أو ألحق بدائرة أعلى من دوائر الدولة التي تحكمت في ما كان يدرس أو يتعلم فيه.

والخلاصة هي أنه لم يظهر في التنظيم الهرمي للدولة أي تقليد للمعرفة المستقلة، ولم تمنح أي جهة سيطرة مستقلة على المنهاج التربوي. وتعلق كل شيء بالنجاح في امتحانات الخدمة المدنية، ولذا فإن الطلبة لم يهتموا إلا بإتقان المادة الضرورية للنجاح في هذه الامتحانات الحكومية. وقد كتب موظف واسع الاطلاع سنة 1042 يقول: «عندما تحين سنة الامتحان فإن مدرسة المديرية تمتلئ بما يزيد على ألف طالب... وعندما ينتهي الامتحان فإنهم يختفون، ولا يجد المعلمون عملا يعملونه سوى الجلوس على مقاعدهم» [171]. وقد أوجد طلب العلم لذاته إلى المعرفة الضيقة بالكتب الكنفوشية الكلاسيكية. وقد أدرك الطلبة النابهون ذلك، ولكنهم كانوا عاجزين عن تغييره. وقد كتب موظف آخر في القرن الثالث عشر يقول: «إن المدارس تعتبر من مهمات الموظفين والامتحانات وظيفة الطلبة مع الأسف»! [172] وبما أن مادة الامتحان كانت معروفة، وهي الأشكال الرسمية للأعمال الكلاسيكية مع الشروح المعتمدة عليها ـ وكانت هناك نماذج للمقالات يمكن أن يحصل عليها الطلبة من الكتبيين، فإن الدافع لدراسة ما يخرج عن المادة المعتمدة كان معدوما. ثم إن الأكاديميات الخاصة (شو ـ يوان) زادت أعدادها وحلت محل المدارس الحكومية بصفتها أماكن للتعليم. ولم تكن الأكاديمية الإمبراطورية نفسها ذات قيمة كبيرة لأن الطريق المفضي إلى الصعود نحو قمة النجاح كان هو الامتحانات. ولم يكن الالتحاق بالأكاديمية الإمبراطورية بذي فائدة إلا من حيث زيادة الصلات مع الموظفين الذين يمكنهم المساعدة في الحصول على وظيفة أفضل بعد النجاح في الامتحانات [173]. لكن كان هناك بديل ثالث طبعا، وهو شراء اللقب [174].

ولكن بغض النظر عن البيع غير القانوني (وأحيانا القانوني) للألقاب، فإن المؤسسة المعروفة بامتياز بِنْ كانت ذات تاريخ طويل في الثقافة الصينية. وكان امتياز بِنْ يعني منح أقارب الموظفين، ولاسيما أبنائهم، وظائف حكومية «دون المرور بامتحانات الأهلية الأخرى، أو بالإعفاء من امتحانات الأهلية الأخرى... وكان ذلك يعتبر إحدى الطرق الصحيحة، للحصول على رتبة رسمية طوال التاريخ الصيني». ويضيف هَكَر أن هذه الطريقة «زودت الصين بنصف موظفيها المدنيين أو يزيد» [175].

## إجـــــمال

يشير هذا العرض الموجز للترتيبات القانونية والمؤسسية في الصين خلال عهد أسرة سُنْغ وأوائل عهد الإمبراطورية (عهد أسرة مِنْغ) ـ وهي فترة تماثل ذلك الجزء من العصور الوسطى الذي يدعى ذروة العصور الوسطى ـ إلى أنه لم تكن هناك جهود رسمية لتشجيع استقلال الفكر أو العمل. وكان النظام التربوي، وهو نظام يضم في ثناياه مجموعة ممكنة من المكافآت، يناهض طلب العلم لذاته. وكانت التربية المثالية من وجهة نظر الدولة الإمبراطورية هي تلك القائمة على العلم في المجالين الأخلاقي والأدبي ودراسة الشخصيات التاريخية التي تعتبر أمثلة تحتذى. وجسد النظام في نواح كثيرة منه ثقافة الهاوي المستنير، أي الشخص المتمكن من الاستقامة الأخلاقية، وليس الشخص المتمكن من أساسيات الوظيفة أو الإدارة البيروقراطية أو البحث العلمي. وكان التوجه المثالي للمثقفين في عهود أسر سُنْغ ويوان ومنغ ومِنْغ «هو السعي نحو الكمال الأخلاقي» في خدمة الحكمة البشرية [176]. ولقد لخص ديرك بود هذه الناحية من التوجه الأخلاقي للثقافة والتعليم الكلاسيكيين في الصين بقوله: إن هذا التوجه أدى إلى «تقويم الأدب والفن والموسيقى بالقدر الذي تنقل فيه هذه الفنون رسالة أخلاقية أو تكون من خلق شخص ذي مكانة أخلاقية عالية، وإلى تقويم التاريخ وفق ما إذا كانت أحداثه قد سادتها شخصيات خيرة أو شريرة، وليس من خلال تحليل الحقائق الجغرافية والاقتصادية والمؤسسية بمعزل عن صلتها بالأشخاص». وقد ساعدت الهيمنة الدائمة للأيديولوجية الكنفوشية الجديدة على منع ظهور منهجية مناسبة لدراسة ظواهر

الطبيعة» [177]. وبذا دفع طلب العلم إلى هامش المجتمع الصيني.

لكن علينا، قبل أن ننظر في القنوات التي اتخذتها التيارات والآثار الكابحة لهذه الموجبات الثقافية والمؤسسية، أن ننظر في نواح أخرى من أنماط التفكير الصيني وأساليب التعبير عنها.