مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

دراسات

شعبان ١٤٤١هـ / إبريل ٢٠٢٠م

نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخرِ الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعةٌ موجَزة من منظور العَلاقة بين الدين والدولة

هونغ تاك واي

نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخرِ الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعةٌ موجَزة من منظور العَلاقة بين الدين والدولة

هونغ تاك واي

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٤١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

واي، هونغ تاك
نشأة التسامح الديني تجاه الأديان الوافدة في آخر الحقبة الإمبراطورية الصينية: مراجعةٌ موجَزة من منظور العَلاقة بين الدين والدولة. / هونغ تاك واي. - الرياض، ١٤٤١هـ

٤٤ ص، ١٦,٥ x ٢٣سم (دراسات؛ ٥٥)

ردمك: ٠_٥٢_٨٢٦٨_٦٠٣_٩٧٨

١- التسامح الديني أ. العنوان ب. السلسلة
ديوي ٢١٢,٢ ١٤٤١/١١١٥٦

رقم الإيداع: ١٤٤١/١١١٥٦
ردمك: ٠_٥٢_٨٢٦٨_٦٠٣_٩٧٨

تصميم وإخراج
محمد يوسف شريف

إخلاء مسؤولية

تعكس هذه الدراسة ومحتوياتها تحليلات الكاتب وآراءه، ولا ينبغي أن تُنسب وجهات النظر والآراء الواردة فيها إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والكاتب وحده هو المسؤول عما يرد فيها من استنتاجات أو إحصاءات أو أخطاء.

المحتويات

١. الدين في السياسة الصينية التقليدية: ٧

١,١ سياسة الإدماج الديني الرسمية في الحقبة الإمبراطورية الصينية: ١٢

٢. منطقة رمادية؟ نظرةٌ عامةٌ إلى تهميش الإسلام والمسيحية في الصين: ١٩

٢,١ المسيحيةُ والدولة في إمبراطورية الصين الحديثة: ٢٢

٢,٢ الإسلامُ والدولة في أواخر الإمبراطوريةِ الصينية: ٢٩

٣. خاتمة ٣٩

إذا نظرنا إلى الامتداد الجغرافيِّ للصين وحجم سكانها الكبير، نجد أن التنوعَ لطالما كان حقيقةً وَجَبَ على الناس أنْ يتكيفوا معها، برغم اختلافِ وجهاتِ نظرِهم وآرائهم في حقيقة هذا التنوع[١]. ومع ذلك، ظلَّ الصينيون، ولا سيما الهان (أكبر مجموعة عرقية بين السكان)، وغيرهم من الأجانبِ كذلك ممَّن تناولوا الصين بالبحث والاستقصاء، منخدعين انخداعاً كبيراً بوهمِ التجانس الثقافيِّ المزعوم هذا. ومن أمارات هذا التنوع ـ من ناحيةٍ ـ اندماجُ المجموعات غيرِ الصينية في النسيج الاجتماعيِّ للصين، بينما كانت الإمبراطوريات الأُسريَّة تتوسَّع من وقت لآخر. ومن ناحيةٍ أخرى، ظلَّ الأجانب يتوافدون إلى الصينِ طوالَ الألفي عام الماضيين، وكانوا يلتمسون شتَّى أغراضِهم هناك، ثم استوطن أكثرُهم الصين.

وبطبيعةِ حالِ الكثيرِ من دولِ المهجرِ، في الماضي أو الحاضر، كان المهاجرون إلى الصين دوماً مثاراً للتوترات، بغضِّ النظر عن وفودهم إليها طوعاً أو كرهاً. فهل يجب الضغطُ عليهم لقَبول طريقة حياةِ البلد الجديد؟ أم هل ينبغي للبلد الذي استوطنوه أن يقبل ـ أو يعتنق ـ ما حملَه معهم هؤلاء الوافدون من آراءٍ وثقافاتٍ من شتَّى أصقاعِ الأرض؟ أو على نحوٍ أبسطَ: هل يجب الإعلاء من قدر حقوق وثقافات الشعوبِ الأصليةِ فوق حقوقٍ وثقافاتِ المهاجرين؟ إنَّ الإجابةَ عن هذه التساؤلات لتستعْصي حتى في القرن الحادي والعشرين. بل إنَّ الإجابة على سؤالٍ كهذا قد تُسَبِّبُ الحرجَ: إذا كان الوافدون لا يقبلون أخلاقَ أهلِ البلدِ وثقافتَهم ودينَهم وغير ذلك، فكيف تكون ردةُ فعلِ الدولةِ التي استقبلت هؤلاء المهاجرين؟ ويستعرضُ هذا البحثُ استعراضاً وجيزاً الطرق التي تعاطها الحكام الإمبراطوريون الصينيون للتعامل مع هذه القضايا. ويُسلِّطُ البحثُ الضوءَ على بداية نشوء خطاب التسامح الديني في نهاية الحقبة الإمبراطورية الصينية تجاه الإسلام والمسيحيةِ، والذي بدأَ في أواخرِ

---

(١) هذه المقالة نسخة موجزة ومعدلة من أطروحتي لنيل الدكتوراه: «إعادة تعريف البدعة: إدارة المسلمين والمسيحيين في إمبراطورية تشينغ، من القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر» (جامعة هونغ كونغ، ٢٠١٨). وأسعى في هذه المقالة إلى عرضِ لُبِّ أطروحتي للباحثين الأقل دراية بالتاريخ الصيني، ولذا أتجنب استخدام الكثير من المصادر والمراجع الصينية الأصلية في هذه المراجعة الوجيزة. وعلى القراء المهتمين بالمناقشة أنْ يرجعوا إلى رسالتي المتاحة على «موقع مركز الباحثين بجامعة هونغ كونغ». وأنا ممتنٌ للدكتور سونغ جونغ من جامعة هونغ كونغ، والدكتور ينغ فوك تسانغ، والدكتور جيمس فرانكل، والدكتور كونغ واي هان من جامعة هونغ كونغ الصينية، لما قدموه من إشرافٍ وتوجيهاتٍ حين كنت أخط هذه المقالة. وقد أتحفني كذلك الدكتور وانغ فان سين، والدكتور هوانغ تشين شينغ، بالكثير من النصح أثناء زيارتي لمؤسسة «أكاديميا سينيكا». وأنا ممتن أيضاً للمراجعين المجهولين، ولزميلتي السيدة لو يي وينغ التي دعمت البحث كذلك بطرائق شتى.

القرن السابع عشر، وزاد أثره في القرون التي تلت. وبرغم أن الدولةَ قد تسامحت مع الديانتين الإبراهيميتين؛ شريطةَ ألَّا ينخرطَ المسلمون والمسيحيون في أي حَراكٍ سياسيٍّ ابتغاءَ الوصول إلى العرش، ما فتئ هذا التسامحُ الطفيف الممنوح يصطدمُ بالفلسفة السياسية الكونفوشيوسية وما تبعها من السياسات الدينية التقليدية. ولذا كانت نشأةُ التسامح الديني تجاهَ الأديان الأجنبية الوافدة من خارج الصين بمثابةِ تغيير هائل في العَلاقةِ بين الدين والدولة في التاريخ الصيني.

واليوم، تحظى العَلاقة بين الدينِ والدولة في الصين باهتمامٍ أكبرَ من أيِّ وقت مضى. على أن هذا الموضوع لا تتيسر مناقشتُه من دون معرفةٍ أساسيةٍ كبيرةٍ بالشعب الصيني وثقافته. لقد ظلَّ النظامُ الإمبراطوريُّ يحكم الصينَ منذ عام ٢٥٩ قبل الميلاد حتى باكورةِ القرن العشرين. وبرغم أن الصين قد تغيرت كثيراً منذ ثورة ١٩١١ التي انتهت بالإطاحةِ بسلالةِ تشينغ الإمبراطورية، فما زال الكثيرُ من معالم السياسة الدياتية الإمبراطورية الصينية قائماً كما كان في وقتنا الحاضر. وظلت الحقبةُ الإمبراطوريةُ الصينية تشكل ثقافةَ الصينِ السياسيةِ على نحوٍ كبيرٍ، بما في ذلك طريقة فَهمِ النخبِ والمثقفين السياسيين المعاصرين للدين. ومن هذا المنطلق، فإنه من الصعوبة بمكانٍ أن نبيِّنَ العَلاقةَ بين الدين والدولة في الصين منذ القرن العشرين من دون مراجعةِ تاريخها، على الأقل في أواخرِ العصر الإمبراطوري. ومن ثمَّ، فإن العَلاقةَ بين الحكومة والدين خلال الحقبة الإمبراطورية موضوعٌ مثيرٌ للاهتمامِ وللتأملِ، ليس فقط لمؤرخي العصر الإمبراطوري، بل أيضاً للمهتمين بالصين بعد الحقبةِ الإمبراطوريةِ. ويستعرض بحثُنا هذا استعراضاً موجزاً العَلاقة بين الدين والدولة في الصين في الحقبة الإمبراطورية، مع التركيز على مفهومِ التسامحِ الدينيِّ منذ القرن السابع عشر. وأستَهِلُّ بحثي بإطلالةٍ عامةٍ على وضع الدين في السياسة الصينية التقليدية، ثم أخصُّ بالذكر القضايا المتعلقةَ بالإسلام والمسيحية.

١. الدين في السياسة الصينية التقليدية:

أدلى الإمبراطورُ يوان من سلالة هان الإمبراطورية الحاكمة (فترة الحكم: ٤٨ قبل الميلاد – ٣٣ قبل الميلاد) ببيانٍ واضحٍ حول العَلاقةِ بين الدين والدولة في إمبراطوريةِ الصين خلال هذه الفترة المبكرة:

«نتخذ من الدين أداةً نبني بها بأيادينا معبدَ أسلافنا؛ لأن الدين هو القوةُ المطلقةُ التي نبني عليها سلطتَنا، ونقضي بها على بوادرِ التمرد، ونجمعُ بها الناسَ تحت رايةٍ واحدةٍ»(٢).

والمراد بجملة «نجمعُ بها الناسَ تحت رايةٍ واحدةٍ»، بلغةِ الفلسفةِ السياسيةِ المعاصرةِ، الالتزامُ بفكرٍ رسميٍّ واحدٍ داخل الدولة. وهذا ما قد يسميه الناسُ الآنَ «فكرَ الدولة»، لكنني أشيرُ هنا إلى الشكلِ الذي ظهر به في الصين قبل القرن العشرين باسم «دين الدولة». ومنذ البداية الأولى للعصر الإمبراطوريِّ، سعت الحكوماتُ الصينية إلى القضاء على الاختلافات «العرقية والثقافية والسياسية واللغوية» داخل الإمبراطورية، باتباع عمليةِ توحيد أراضي الإمبراطوية و القولبة على نمط واحد. واحتكر الأباطرةُ لأنفسهم سلطة تفسير الغيب، فوفق تعاليم الكونفوشيوسية: «الحكم والتعليمُ هما الشيء ذاته؛ وللمسؤول الحكومي والمعلم نفس المهام»((٣)). وظلَّت هذه السياسةُ تعزز حكمَ المَلَكيات، الواحدة تلو الأخرى، طوال ألفي عام على أقلِّ تقديرٍ. وهذا ما يفسر كلامَ أنتوني يو التالي:

...لم يسبق للحكم في الصين في أي من حقبه اتخاذ موقف علماني محايد تجاه الدين فلأكثرَ من ألفي عام، ظلت القناعاتُ الدينية الأساسية تشكل الحكم الإمبراطوري وتدعمه وتقويه وترسمَ الأهدافَ، وخطواتِ التشريع والرقابة، وظل الحكم يتلاعب بالتراث الديني المناويء لدين الدولة عندما وجد ذلك ممكناً أومفيداً لها(٤).

---

(2) Ban Gu 班固, *Han shu* 漢書 [Book of Han], Yan Shigu 顏師古, compiler; Yang Jialuo楊家駱, ed., (Taipei: Tingwen, 1986), 73:3116.

الترجمة منقولة عن:

Anthony C. Yu 余國藩, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* (Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2005), p. 146.

(3) Zhang Xuecheng 章學誠, "Yuan Dao" 原道 [On the Dao], section 2, in *Wenshi tongyi* 文史通義 [The general principles of literature and history] (1832), Vol. 2 (Canton: Yueya Tang congshu 粵雅堂叢書, 1831), p. 8a.

للاطلاع على الترجمة الإنجليزية انظر:

Philip J. Ivanhoe, trans., *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), pp. 34-39.

(٤) هناك قدرٌ كبيٌر من الدراسات العلمية حولَ هذه المناقشات الطويلة والمهمة. ولتوضيح مختصر انظر:
Valerie Hansen, "The Granting of Titles," in *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), chap. 4, pp. 79-104; Yu, *State and Religion in China*, p. 3.

ومنذ باكورةِ الحقبةِ الإمبراطورية، شَرَعَت السلالاتُ المتعاقبةُ تؤسِّسُ دولةً دينيةً بدعم نخبة المتعلمين[٥]. ويمكن فَهمُ سبب ذلك من خلال أسطورة «فصل السماء عن الأرض». ففي العصور البدائية، كان جميعُ البشر قادرين على التواصلِ مع الكائنات السماوية بواسطة العرافين. لكن كان نتيجة ذلك أن اختلط المقدَّسُ بالدنيوي، وأفضى إلى كوارثَ كونية، ريثما أوقف الحاكمُ الأسطوري تشانغ يي ـ بموافقة الإله السماوي ـ الاتصالَ بين السماء والأرض. وهكذا أصبح زعيمُ الدولة ممثِّلاً لجميع البشر، واحتكر الحقَّ في التواصل مع العالمِ السماوي[٦]. لكن من كان له الحقُّ في تكليم السماء ممثلا عن جميع البشر؟ في الفلسفة السياسية الصينية التقليدية التي يعود تاريخُها إلى عهد سلالة تشو (١٠٤٦ قبل الميلاد – ٢٥٦ قبل الميلاد)، كان يُعتقَد أن «التفويض والعهد من السماء»، أو الشرعيةَ السياسية المقدسة، لا تُمنَحُ إلا للحكام الصالحين. وقد ورد في «إعلان دوق تشاو» في كتاب الوثائق (شانغ شو)، أحدُ النصوص المقدسة الرئيسةِ للتقليدِ الكونفوشيوسي، أنَّ صلاح الفرد هو الذي يؤهِّله إلى الحكم الرشيد (بتفويض وعهد من السماء): «يا رحمةَ السماء انتشري على شعبِ الربوعِ الأربعة. فقد أضاء مَرسُومُها المؤيِّد على [مؤسسينا] المخلصين. وأعِنِ الملكَ ألَّا يتوانى في غرس بذور الفضائل المقدسة»[٧].

ومنذ العصور السابِقة للحقبة الإمبراطورية، كان حسن الخلق ودرب الفضائل هو الرابط بين الغيب المتعالي وبين عالم الدنيا وليست الممارسات الطقوسية التي مارسها العرافون قبل وقت الحاكم القديس مكتمل الشمائل الخلقية تشانغ يي[٨]. وعلى الأقل

(٥) انظر:
Yu Ying-shih余英時, *Lun tian ren zhi ji: Zhongguo gu dai si xiang qi yuan shi tan* 論天人之際：中國古代思想起源試探 [Between the heavenly and the human: On the origin of Chinese ancient thought] «Taipei: Linking Publishing, 2014);
وانظر أيضاً:
John Lagerwey, *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), pp. 1–55.

(6) Yu Ying-shih, "Between the Heavenly and the Human," in *Chinese History and Culture,* Volume 1: *Sixth Century BCE to Seventeenth Century* (New York: Columbia University Press, 2016), pp. 1–19.

(7) James Legge, trans., "Announcement of the Duke of Shao," in *The Book of Documents of the Sacred Books of China: The Texts of Confucianism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1966), pp. 184–185.

شُرِحت الفلسفة بمزيد من التفصيل في كتاب «التعلم العظيم» (大學)، الذي يُنسب إلى كونفوشيوس وتلميذه تسنغ شين (曾參) (٥٠٥ قبل الميلاد – ٤٣٥ قبل الميلاد)، إلا أن الكتاب كتب بالفعل بعد وفاتهما. كان الموضوع الرئيس لكتاب «التعلم العظيم» هو «المداخل الثمانية»، التي ضمنت السياسة في غرس الوعي الشخصي الداخلي. وقد نشرَت غالبيةُ النُّخَب الكونفوشيوسية هذه الأفكار على نطاق واسع منذ عهد أسرة سونغ الجنوبية (١١٢٧–١٢٧٩). انظر:
Andrew Plaks, "Bi tiaomu," in *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism*, ed. Yao Xinzhong (Oxon: Routledge, 2003), p. 20.

(٨) تختلف «وسيلة الاتصال» بين المقدس والدنس باختلافِ الديانات. فقد تكون في شكلِ مجموعة من طقوس التضحية، أو بقية من كائن مقدس، أو أيقونة لشخصية دينية. وغالباً ما تظهر في صورة «استراحة» في زمان ومكان عاديين، وتحوُّلُ شيئاً عادياً إلى خاص. انظر:
Mircea Eliade, T*he Sacred and the Profane: The Nature of Religion,* Willard R. Trask, trans. (New York: Harper Torchbooks, 1961).

يمكن المحاججة، أن الشرعية السياسيةُ المقدسةُ تتنزل من الكائنات الغيبية المتعالية إلى الحكام المصلحين لأنفسهم والمكلمين لنقائصهم الأخلاقية. وفي منتصف القرنِ العشرين، شَرَعَ علماء الكونفوشيوسية الجديدة يروجون لمفهومِ «التسامي الداخلي» وهو بذل الوسع في اتباع طريقة السماء الأخلاقية. وكانوا حتى نهايةِ العصر الإمبراطوري، على أقلِّ تقدير، يعتقدون أن هذا المفهومَ يشكل جوهرَ الأديان الصينية، على عكس التسامي الخارجي في الديانات الإبراهيمية التي كانت تسعى إلى عبادةِ إلهٍ واحد موجود خارج عقول البشر وأجسامهم(٩)(١٠). وبناءً على هذا الفَهم للعَلاقة «الصحيحة» بين الدين والدولة، ليس من المستغرب ألا تكفَّ الإمبراطورياتُ الأسرية الصينية عن التدخُّلِ في الحياة الدينية لرعاياها، إذ إن قَبولَ الدولة التي ورثت الحكمَ بتفويضٍ من السماء لدورها التربوي في الحكم، يُلزمها بإعادةِ تثقيف أتباع «الديانات المبتدعة»؛ أي تلك التي لا تتصل أعرافُها بالكائنات السماوية، قياساً بما تقرُّه الدولةُ من «طقوس» و«مفاهيم».

وبعد اعتمادها ديناً رسميّاً للدولة في القرن الثاني قبل الميلاد، شرعت الكونفوشيوسيةُ تطور هذا الموقفَ وتعزِّزه تجاه ابتداع الأديانِ الأخرى. فقد ذكر الباحثُ مياكاوا هيسايوكي أن الكونفوشيوسية، في فترات سابقةٍ من التاريخ الصيني، كانت قد تطورت بالفعل إلى «عقيدةٍ ثقافية تتمحور حول الصين» و«كانت تركز على... أخلاقيات كونية مفارقة لم يبتدعها البشر»(١١). وكان يؤمنُ كذلك أن «اليوتوبيا» الكونفوشيوسية

(٩) انظر:
Yu, "Between the Heavenly and the Human," pp. 1-19;
ولتوضيح كامل للفكرة التي نُشرت على هيئة كتاب مختصر بالصينية انظر:
Yu Ying-shih, *Lun tian ren zhi ji: Zhongguo gu dai si xiang qi yuan shi tan* 論天人之際：中國古代思想起源試探 [Between the heavenly and the human: On the origin of ancient Chinese thoughts].

(١٠) يحتاج هذا التعميم عن الكونفوشيوسية بصفتها دين الدولة الأساسي بإمبراطورية الصين إلى مزيدٍ من الإيضاح. لقد اعترفت المحكمة في بعض الفترات أن الطاوية والبوذية دينان رسميان للدولة، فعلى سبيل المثال، رأى جون لاجروي وميشيل ستريكمان أن الطاوية الدينية كانت للصين كما كانت المسيحية لأوروبا. فالطاوية مقارنةً بالكونفوشيوسية، كانت لها قدرة خاصة على إصلاح واستقطاب الطوائف المحلية و«الوثنية»، لكنَّ كهنتها لم يكونوا قط المكونَ الرئيسَ للإدارة المدنية كما كان المثقفون الكونفوشيوسيون. أضفْ إلى ذلك أنه حتى في الأوقات التي اعتُرِف فيها بالطاوية والبوذية ديانتين رسميتين، كانت الكونفوشيوسية ما تزال محورَ العبادةِ والطقوسِ بالدولة. واستطاعت الكونفوشيوسية أنْ تستوعبَ الطاوية والبوذية واعتبرتهما أشكالاً من الدين المعتدل. انظر:
John Lagerwey, "Taoism and Political Legitimacy," in *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: MacMillan; and London: Collier MacMillan, 1987), pp. 253–264;
ولمقدمة مختصرة حول عملية التأسيس لدين سياسي يتخذ من الكونفوشيوسية جوهراً له انظر:
John Lagerwey, "A Brief History of the Pantheon: Ancestors and Gods in State and Local Religion and Politics," in *China: A Religious State*, pp. 19–55.
في هذا المقال، فضَّلت استخدام مصطلح «الأديان الصينية» بدلاً من «الكونفوشيوسية»، التي تعرف بشكل سيئ.

(11) Miyakawa Hisayuki, "The Confucianisation of South China," in Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1960), p. 22.

مجتمعٌ يحكمُه نظامٌ ملكي عالمي (أو مجتمع مثالي لا حكومةَ له في بعض التفسيرات) بسلطان الطقوس والتقوى[١٢]. ويقدر مياكاوا أن الإمبراطورياتِ الصينيةَ في باكورة العصر الإمبراطوري، بفكرها الكونفوشيوسي الاستعماري، قد غزت مناطقَ «البرابرة» الموجودة في جنوب الصين اليوم[١٣]. وأثناء عملية الاستعمار، كان الصينيون الكونفوشيوسيون يسعون دوماً إلى قسر الناس على دينهم في كلِّ أرضٍ يغزونها حتى «يعتنقَ» الرعايا الأجانبُ دينَهم[١٤]. وفي عهد تشينغ (١٦٣٦-١٩١٢)، حسب كلام مياكاوا، نُشِرت الكونفوشيوسية في أجزاءٍ بعيدة وصلت إلى فورموزا. وبرغم أن سكانَ الهان قد صاروا بالفعلِ من أهل الصين، استمر البلاط الإمبراطوري لسلالة مانشو في نشرُ «الكونفوشيوسية» من خلالِ السياسات الإدارية، وعبر إنشاءِ مدارسَ كونفوشيوسية خاصة[١٥].

وصدَقَ مياكاوا حين افترضَ هيمنة العقيدة الكونفوشيوسية طوال تاريخ الإمبراطورية الصينية، وحين أكَّد على ما كان هناك من اتحادٍ واضحٍ بين الدين والسلطةِ السياسية. ومع ذلك، يمكن للمرءِ أن يضيفَ إلى حجةِ مياكاوا أن الكونفوشيوسية لم تكن الدينَ الوحيدَ الذي تَوَافَقَ عليه «أبناء السماء» - الأباطرة - خلال الحقبةِ الإمبراطورية. فقد كان ثمَّةَ أديانٌ أخرى معتَنقة، مثل الطاوية، والأديان الشعبية التي نشأت من الصينِ، والأديانِ الأجنبيةِ الوافدة إلى الصين من خارجها كالبوذية والإسلام والمسيحية، وجميعها كانت أديان مقبولة من جانب الدولةُ، أو تحظى بدعم الدولة في بعض الأزمنة؛ وسمح السياسيون في بعض الأزمنة بالتنوعَ الديني، شريطةَ ألا يهدِّدَ سلطةَ العرش. وفي القسم التالي، سأناقش الطريقةَ التي جمعت بها حكومةُ أسرة سونغ (٩٦٠-١٢٧٩) بين حكم الآلهة وبين الدين في النظام البيروقراطي.

---

(١٢) المصدر السابق، ٢٣-٢٤.

(١٣) ربما ثار جدلٌ بين بعض العلماء حول وصف توسع إمبراطورية الصين بأنه «توسع استعماري». لكن هذا الوصف، في الواقع، لم يستخدمه فقط العلماء غير الصينيين، إنما أيّده كذلك المؤرخون المنادون بالوطنية والحفاظ على التقاليد، أمثال «تشيان مو»، الذي قال إن توسُّعَ «تشو الغربية» في القرن الحادي عشر قبل الميلاد كان حركة استعمارية. بل إن «تشيان مو» وصف التوسع بأنه هجرة عسكرية واحتلال على غرار ما جرى في الدول الحديثة قبل القرن العشرين. انظر:
Ch"ien Mu 錢穆, *Guoshi dagang* 國史大綱 [An outline of the national history] in *Qian Binsi xiansheng quanji* 錢賓四先生全集 [Collected work of Ch"ien Binsi] (Taipei: Taiwan Commercial Press, 1995), 27:49–51.

(14) Hisayuki, "The Confucianisation of South China," pp. 26–27.

(١٥) المصدر السابق، ٤٣-٤٦.

١,١ سياسة الإدماج الديني الرسمية في الحقبة الإمبراطورية الصينية:

أثناء فترة حكمِ سلالة سونغ، طُلِبَ من حكام المقاطعات أنْ يبلغوا عن الزنادقةَ بين رعاياهم، وأنْ يرفعوا للبلاط الإمبراطوري بتقرير يبين طقوس الهرطقة ونذورها. وكانت الآلهةُ ذات المزايا تُرَقَّى إلى مرتبةٍ أعلى في «نظام الحكم السماوي»، أو بين آلهة الدولة. واستمرت هذه العمليةُ في القرون التي تلت مع دياناتٍ عدة كالطاوية والبوذية وغيرها من الأديان الشعبية، التي ترقى لأن تنضمَّ إلى محفلِ آلهةِ الدولة. ومن بين هذه الآلهة، أصبحت عبادةُ تيانهو وجواندي، على وجه الخصوص، عقيدةً عامةً اجتمع عليها السكانُ المتحدثون باللغة الصينية، ومكوناً رئيساً في السياسة الدينية الصينية خلال الحقبة الإمبراطورية المتأخرة. وبدأت البيروقراطيةُ المعقَّدة في عهدِ أسرة سونغ «تمنح الآلهةَ لوحاتٍ وألقاباً رسميةً» لمساعدة عامةِ الناسِ على أن يميزوا الآلهةَ الطيّبة من الخبيثة[١٦]. ولذا تدخلت الدولة في تنظيم عبادةَ الآلهة تنظيماً محكماً. وفي ظل هذا المعتقَدِ الحديثِ العهدِ على الدولة، عُنِيَ رجالُ الدولة الكونفوشيوسيون بواجبات إضافية. قالت فاليري هانسن:

> كان حكام المقاطعات فور أن يُوَلَّوا مناصبُهم ينهضون لجمعِ الضرائب، وإقامة العدالة، والإشرافِ على المدارس المحلية. وكان كلٌّ حاكم منهم كذلك مسؤولاً عن التقوى الروحية لمنطقته؛ وذلك لأنهم ممثلو الإمبراطورِ الذي يتزعَّم الإمبراطورية برمَّتِها بمباركة الآلهة[١٧].

وعلى هذا النحو، كان موظفو الدولة الكونفوشيوسيون يديرون الشؤون الإلهية كما يديرون شؤون الرعايا الأحياءِ الذين يعيشون في الإمبراطوريةِ. ويرجع سبب التدخل الإداري للدولة في القضايا الدينية إلى الظروفِ السياسيةِ للصين بعد القرن العاشر؛ إذ كان أهلُ العلمِ من رجال الدولة هم الذين يضطلعون بالقدرِ الأكبرِ من إدارةِ حكومة سونغ بعد اجتيازِ «اختبار الخدمة المدنية» الإمبراطوري. وبهذه الطريقة كان يُوَظَّفُ جميع المسؤولين تقريباً في المستويات الإدارية العليا. وباتت الاختباراتُ واحدةً من أهمِّ مسؤوليات الدولة الصينية في هذا الوقت. وبعد عام ١٠٦٥، كانت اختباراتُ وتعييناتُ موظفي الحكومة المركزية تُعقد بانتظامٍ كلَّ ثلاث سنوات، وكان على المرشحين أن

(16) Hansen, *Changing Gods in Medieval China*, p. 3.

(١٧) المصدر السابق، ١١-١٢.

يجتازوا الاختباراتِ المؤهلةَ على المستوى المحلي، أو أن يحصلوا على مؤهلٍ أكاديميٍّ من مصادرَ أخرى قبل بَدء الاختبار. وكانت السلطاتُ السياسية تُمنَحُ لمن يتسلحون بسلاح بالمعرفة، لا للذين ولدوا في عائلة مرموقةٍ أو ثريةٍ.

وإذا نظرنا في شتَّى اللوائح التي كانت تُسَنُّ للحفاظ على كفاءة الدولة، لَتبيَّنَ لنا أهميةُ تولية وظائف الدولة لأهل العلمِ في عهدِ أسرة سونغ. فعلى سبيل المثال، كان يُمْنَعُ على أهلِ العلم من رجال الدولة أو أقاربهم أن يزاولوا الأنشطةَ التجاريةَ، وكذلك لم يُسمح لأقارب العائلةِ الإمبراطورية، سواءٌ بالدمِ أو بالزواج، بالمشاركة في الحكومة. ومن الناحية النظريةِ على الأقل، كانت الترقياتُ تستندُ إلى الجدارة والأداء، لا إلى القرابة إلى عائلة معينة. وكان أهلُ العلم من رجال الدولة مسؤولين عن أفعالِهم في الحكومةِ، وكان كبارُ المسؤولين الذين رشحوا زملاءهم للترقية خاضعين لكامل المسؤولية عن سلوكِ مَنْ رشحوهم[١٨]. لقد حمل هذا النظامُ الإداري المعقَّدُ الأساسَ الضروريَّ الذي يمكِّن الحكامَ من إدارة كل حادثةٍ وقعت داخل الإمبراطورية، ومن ذلك الحفاظ على العقيدة الدينية القويمة التي تدين بها الدولة.

وماذا عن دورِ الكونفوشيوسية في هذا النظامِ؟ في إمبراطورية الصينِ، لم تؤثِّر دياناتُ الدولة على الدولة من خلال مؤسسةٍ دينية مستقلة كالكنيسة الكاثوليكية في أوروبا في العصور الوسطى. بل كان الوضع أشبهَ بالولايات المتحدة في بداياتها، كما ذكر أليكسيس دي توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩)، حين قال إن الدينَ في الولايات المتحدة في باكورات تأسيسها لم يكن يؤثِّرُ على السياسة والشؤون العامة كحال القارة الأوروبية. إنما كانت المسيحيةُ عقيدةً يجمع عليها المواطنون، ومن ثَم تأثرت الشؤون العامة تأثراً غيرَ مباشر بالعقيدة المسيحية. وأوضح أنه «في الولايات المتحدة، ما كان للدين إلا أثرٌ طفيفٌ على القانون، وعلى تفاصيل الرأيِ العام، لكنه كان يوجه عاداتِ المجتمع، وينظم الحياةَ الخاصة، ومن ثم ينظِّمُ الدولة»[١٩].

وظلَّ أهلُ العلمِ من رجال الدولة منذ سلالة سونغ هم الذين يوجهون السياسةَ على نحوٍ كبير في إمبراطورية الصين، حتى أضحت رؤيتهم للعالم أساسَ الأخلاق

(18) Ch'ien Mu, *Traditional Government in Imperial China: A Critical Analysis,* Hsueh Chu-tu 薛君度 and George O. Totten, trans. (Hong Kong: Chinese University Press, 2000), pp. 67–89.

(19) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* Arthur Goldhammer trans., (New York: Penguin Putnam, 2004), chap. 17.

وعادات الإمبراطورية. أضفْ إلى ذلك أن المذاهبَ الدينيةَ المعترف بها في الدولة كانت ملزِمةً لعامةِ الناس والحكام سواءً بسواء، ففي كتاب «نقاش حول الأمير بو» (من ١٠٦٤ إلى ١٠٦٦، على سبيل المثال، أُجبر الإمبراطورُ الجديدُ ينغ زونغ (١٠٣٢-١٠٦٧، فترة المنصب ١٠٦٣-٦٧)، على أن يناديَ ابنَ عمه، الإمبراطورَ السابق، بلقب «أب» بدلاً من والدِه الحقيقيِّ. أما الأمير بو، والد ينغ زونغ الحقيقي، كان يجب أن يُطلَقَ عليه «العمُّ» وَفقاً للأخلاقيات الكونفوشيوسية[٢٠]. ولذا حين نصف الصيَن بأنها دولةٌ دينية، كما فعل جون لاغروي، فهذا يعني أن الدينَ لم يكن مجردَ أداةٍ استخدمها الملوك للسيطرة على رعاياهم، ولم يكن مؤسسةً مستقلةً تتدخل في المجتمعِ العلمانيِّ مثل البابوية الكاثوليكية. بل كان رؤيةً عامةً اجتمع عليها أهلُ الصين، وقبْلَهُم المسؤولون الحكوميون[٢١]. وقد تأثَّر رجالُ الحكم في إمبراطورية الصين الحديثة، الذين اختِيروا بعد اجتيازهم اختبارَ الخدمة المدنية الإمبراطوري، تأثراً شديداً بالكونفوشيوسية. وهذا يتعارض مع المنطق الشائع في الغرب بأن السياسةَ الحديثةَ ذات الحكومة المركزية والإدارة المدنية، علمانية تتعارض مع الدين[٢٢].

انتهى حكمُ أسرة سونغ مع الغزوِ المغولي في القرن الثالث عشر. وبعد فترة حكمِ المغول القصيرة (١٢٧١-١٣٦٨)، عزَّزت الحكومةُ الصينية الجديدة التي سيطر عليها الهان العَلاقةَ بين الدين والدولة باحتكار الحقِّ لسنِّ اللوائح المنظمة للحياة الدينية. فخُوِّلَ لسلالة مينغ (١٣٦٨-١٦٤٤)، بدعم من أهل العلمِ من رجال الدولة الكونفوشيوسيين والقادة الدينيين والطاويين والبوذيين، أنْ تقررَ أيَّ الآلهة مناسبة للعبادة، وأنْ تحددَ الطقوسَ الصحيحة التي يمكن للعامة ممارستُها للتقرُّبِ إلى الكائنات العلوية. وطور رجالُ الدولة الكونفوشيوسيون والدولة نظاماً أكثر تعقيداً لرسم اللوائح المنظمة للدين من خلال دمج المعتقدات المبتدعَة في النظام الديني المعترف به في الدولة. وقد وُرِثَ هذا النظامُ عن أسرة تشينغ (١٦٣٦-١٩١٢) في منطقة الصينِ التي يسكنها الهان، بعد الفتح المنشوري في منتصف القرن السابع عشر.

(20) Ute Hüsken, *Negotiating Rites,* Frank Neubert ed., (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 102–103.

(٢١) انظر:

Lagerwey, China: A Religious State.

(22) Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, "Introduction," in Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 3–14.

وفي عام ١٩٩٥، وصف جيمس واتسون العَلاقةَ بين الدين والدولة في الحقبة الإمبراطورية اللاحقة (التي تزامنت تقريباً مع عصور مينغ وتشينغ) من خلال نظرية «التنميط». وذكر واتسون أن الصينَ حافظت على «ثقافةٍ صينيةٍ مهيمنة»، وعلى «عرفٍ ثقافيٍ كبيرٍ [مشترك]»[٢٣]، من خلال«تنميط» الثقافة، أي: تعظيم الآلهةِ التي تقر بها سلطاتُ الدولة، «مع إقامةِ المعابد في كلِّ منطقة يغزونها أو على الحدود، لنشرِ ـ أو فرض ـ الأديانِ التي يدعمها جهازُ الدولة»[٢٤]. لكن لم يقنع هذا التوصيف للعلاقة بين الدولة والدولة باحثين كثيرين. ومن أمثلة هؤلاء مايكل زوني الذي خلُصَ بعد بحثه في «الأباطرةِ الخمسة» وعبّادهم، إلى أن آثارَ إقرارِ الدولة لبعض الآلهة يمكن أن تكون كبيرةً لكنها مضللةٌ في نفس الوقت[٢٥]. ورأى زوني أن عملياتِ «التنميط» الدينية ، في أغلب الأحيان، تتمُّ عن طريقِ «سلسلة من التوفيقيات المصطنعة، أو الأخطاءِ المفاهيمية أو عن طريق الخلطِ»[٢٦] بين المعتقدات «الواسعة الانتشار» التي قدمت من المركز، وبين المعتقدات المحلية، برغم إخلاص النخب الإقليمية في عبادة الالهة التي أقرتها الدولة لكن عبادة الآلهةَ المحلية استمرت و لم تتلاشَ؛ لأن المجتمعاتِ المحليةَ بما فيها النخب والعامة، قد حافظوا على معتقداتهم. ولذا لم يكن «التنميط على قالب واحد» سوى «وهمٍ معقَّد»، وصفه زوني أيضاً بأنه «تنميط وهمي»، والذي كان يتألّف في الواقع من الخلطِ المتكررِ والتوفيق بين معتقدات الدولة والمعتقدات المحلية. وفي النهاية، بقيت الاختلافاتُ قائمةً بين المؤمنين وأصحاب السلطة.

(٢٣) انظر:
James L. Watson, "Standardising the Gods: The Promotion of T"ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960–1960," in D. Johnson, A. J. Nathan, and E. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1955), chap. 10, pp. 292–324; David Faure and Liu Zhiwei interpreted the "grand culture" as "da yi tong" 大一統. See David Faure 科大衛 and Liu Zhiwei劉志偉, "'Biaozhǔnhua' haishi 'zhungtong hua'?—Cong minjian xinyǎng yǔ liyi kan zhong guo wenhua de da yitong" 「標準化」還是「正統化」？—從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統 [Standardisation or legitimisation? Perception of the unity of Chinese culture from the standpoint of popular beliefs], *Journal of History and Anthropology* 歷史人類學學刊, 6, nos. 1–2 (October 2008): 1–21.

(٢٤) ظلَّت العلاقة بين التوسع الأيديولوجي والسياسي لإمبراطورية الصين محل نقاشٍ لسنوات عديدة. فعلى سبيل المثال، أوضح مياكاوا هيسايوكي زيادة نفوذ الدولة في جنوب الصين، بدءاً من القرن الثاني قبل الميلاد حتى أواخر القرن التاسع عشر، من خلال بناء المدارس الكونفوشيوسية ودعم الديانات الصينية. وركز خطابه في الستينيات تركيزاً اكبرَ على جانب التعليم بالدولة، لكنه لم يتناول بكثير إيضاح تلاعبَ الدولةِ بالديانات الإقليمية والمحلية. انظر:
Hisayuki, "The Confucianisation of South China," pp. 21–47.

(25) Michael Szonyi, "The Illusion of Standardising the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies*, 56, no.1 (February 1997): 113–135; Michael Szonyi, "Making Claims about Standardisation and Orthopraxy in Late Imperial China," *Modern China*, 33, no. 1 (January 2007): 47–71.

(26) Szonyi, "The Illusion of Standardising the Gods," p. 129.

وقد أسهم بول كاتز في هذا النقاشِ، فذهب إلى أن الدولةَ لم تحتكر بنفسها تفسير «العقيدة القومية». فقد كان من الطبيعي أن أطرافا أخرى في المجتمع بما فيه من أحزابٍ مختلفة، ومؤمنين داويين، وميليشيات محلية، وحتى المتمردين، كان كلٌّ منهم سيؤسسُ له «معتقداً يراه قويما»[٢٧]. فعمليةُ «تنميط» الآلهة، حسب كاتز، لم تحتكرها الدولةُ. وبغضِّ النظر عن اختلاف العلماء حول درجة «التنميط»، وما تبقَّى من أنماطٍ تحت سيطرة الدولة، ظلَّ معظم الدراسين مقتنعين، كما أظهرت فاليري هانسن في دراستها للأديان في القرنين الثاني عشر إلى الثالث عشر في الصينِ، أنَّ الحكومةَ الإمبراطورية كانت تسعى إلى ترسيخِ سلطتها على مناطقَ مختلفة من الإمبراطورية، من خلال التلاعبِ بالأديان المحلية. وباختصار، كانت العمليةُ تتضمنُ اختيار بعض الآلهة المحلية، وحظر عبادة الهة مَن تعتبرهم الدولةُ ضدَّ فكرِها أو يسيئون إليه[٢٨].

ولم تكن الدولةُ وحدها هي من تشكِّلُ الوحدةَ الوطنية. فقد بيَّن ديفيد فاور وليو تشواي التنوعَ العقائديَّ بالصين، وفي سبيل ذلك طوَّرا نماذجَ التمييز ذات المستويات الثلاثة التي كانت باربرا وارد أولَ من جاء بها في الستينيات. وذهبا إلى أن مجموعاتٍ مختلفةً من الصينيين يمكن أن يميزوا الفوارقَ بين أنماط أنشطتهم (النموذج المباشر)، ويميزوا الفوارقَ بينهم وبين المجموعات الاجتماعية الأخرى (نموذج المراقب)، ويميزوا المثاليةَ التي يروِّجُ لها النظامُ الاجتماعي الكونفوشيوسي الصيني (نموذج الفكر). وبرغم اختلافِ الأفكار والأنشطة اليومية لشتى الفئات الاجتماعية اختلافاً كبيراً، كان معظمهم يعتقدون أن أفعالَهم «قريبةٌ» و«متناغمةٌ» مع «عقيدة» النظامِ الاجتماعي الصيني الكونفوشيوسي، ومن ثَم فقد كانوا يمثِّلون القيمَ الفكرية المثالية للدولة[٢٩]. حتى إن النخبَ في هذه المجموعات الاجتماعية كانت تسعى إلى تكييفِ نمطِ أنشطتها لتكون أقربَ إلى الوضع المثالي الذي يروِّجُ له النظامُ الاجتماعي الصيني الكونفوشيوسي، لكي يُظهِروا استعدادَهم للتعاونِ مع الدولة. وهذا يفسِّرُ كيف ظلت الاختلافاتُ تحت «وحدة»

(27) Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State Standardising Ritual in Chinese Society," *Modern China*, 33, no.1 (January 2007): 72–90.

(28) Hansen, "The Granting of Titles," chap. 4, pp. 79–104.

(29) David Faure 科大衛 and Liu Zhiwei, "'Biaozhunhua' haishi 'zhungtong hua'?—Cong minjian xinyang yu liyi kan zhong guo wenhua de da yitong" 「標準化」還是「正統化」？—從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統 [Standardisation or legitimisation? Perception of the unity of Chinese culture from the standpoint of popular beliefs], *Journal of History and Anthropology* 歷史人類學學刊, 6, nos. 1–2 (October 2008): 1–21.

الصين. لكن هذا التفسيرَ قد أثار أسئلةً صعبةً للباحثين الذين درسوا إمبراطوريةَ الصين من خارج الصين نفسها: أين كانت حدودُ هذه «الوحدة»؟ هل الإمبراطورية، كما اقترح مياكاوا هيسايوكي، «استعمرت» ما استولت عليه من مناطقَ جديدةٍ بهدف «التنميط على هوية موحدة»؟

هناك أمثلةٌ لحالات ناجحةٍ. فعلى سبيل المثال، ناقش شيه شياوهوي كيف أُدرج إله «الإمبراطور الأبيض» رسميّاً ضمن آلهةِ الدولة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبعد ما أُعِيد تفسير دين «مياو» مراتٍ كثيرة، تبين أن الدولةَ كانت تربط الآلهةَ «الأجنبية» بالديانات المعتمدة بالإمبراطورية، والتي اعتبرت الولاءَ للدولة فضيلةً يجب الاعتزازُ بها. وفي باكورة القرنِ التاسع عشر، تعزَّز التعليمُ الكونفوشيوسي والاختبارات المدنية، وتلاشت هوية دين «مياو» في نهاية الأمر، وبات الإيمانُ بـ «الإمبراطور الأبيض» جزءاً من الديانةِ المعتمدة بالإمبراطورية[٣٠]. ومن دراسة لورا هوستيتلر في مجال الإثنوغرافيا ورسومات الخرائط لجنوب غرب الصين وسكان مياو في عهد تشينغ، نستطيع أن نحددَ بسهولة الأجندة التي أتبعها بلاط تشينغ الإمبراطوري لتحويل مناطق مياو إلى مقاطعات «عادية» أو موحَّدة في الصين[٣١].

وإذا حولنا انتباهنا من الغرب إلى شرق مُلْك تشينغ، سيتبين بوضوحٍ أكثر أنه كانت هنالك نيةٌ «لتوحيد» الإمبراطوريةِ ثقافيّاً. فعلى سبيلِ المثال، كان أغلبُ سكان مدينة لوكانغ في تايوان من الصينيين الهان بعد أن استعمرها تشينغ في ثمانينيات القرنِ السادس عشر. وكان أهلُ المدينة عباداً مخلصين للإله تيانهو، وهو إلهٌ كانت الدولة تعظمه تعظيما كبيراً. ومع ذلك، أصرَّت محكمة تشينغ على بناء قصرِ تيانهو في عام ١٧١٦، برغم وجود معبدٍ لتيانهو هناك منذ عقود[٣٢]. ومن خلال تجربتي على أرضِ

(30) Xie Xiaohui 謝曉輝, "Miao jiang de kaifa yu difang shen zhi de chong su—jian yu su tang di tǎolun bai di tianwang chuanshuo bianqian de lishi qingjing" 苗疆的開發與地方神祇的重塑—兼與蘇堂棣討論白帝天王傳說變遷的歷史情境 [The development of the Miao frontier and the recasting of local deities: A debate with Donald Sutton on the historical background to changes in the legends of the White Emperor Heavenly Kings," *Journal of History and Anthropology* 歷史人類學學刊, 6, nos. 1–2 (October, 2008): 111–146.

(31) Lauera Hosterler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2001), pp. 1–50.

(٣٢) انظر:

Chen Shih Shien 陳仕賢, *Lu gang tian hougong* 鹿港天后宮 [Palace of Tianhou in Lukang] (Lukang: Lushui Cǎotang 鹿水草堂, 2003).

الواقعِ بالمدينة في ديسمبر ٢٠١٦، لاحظت أن المعبدَين لا يبعد أحدُهما عن الآخر إلا مسيرَ عشرِ دقائق. وبدا واضحاً أن تشينغ لم يعتبر الموقعَ القديمَ مناسباً لعبادة إلهٍ وافقت عليه الدولة، واختار بدلاً من ذلك بناءَ موقعٍ تمنحه سلطتُه الإمبراطورية «قدسيةً» خاصةً.

ومع ذلك، وعلى نفس منوال ما تلا من سياسات في إمبراطورية الصين الحديثة، كان إنفاذُ تلك اللوائح يتفاوتُ تفاوتاً كبيراً في شتَّى مناطق الإمبراطورية العملاقة. وتماشياً مع السياسةِ الرسمية لإمبراطورية الصين، كان أهلُ العلم من رجال الدولة يقدمون خِدماتِهم بما امتلكوه من مؤهلاتٍ ومعرفةٍ بدراسة الكلاسيكيات الكونفوشيوسية، لكنهم كانوا يتبعون أكثرَ من تقليدٍ ديني. فمن الخطأِ أن نفترضَ أن رجالَ الدولة المتعلمين هؤلاء كانوا يجتمعون على نفس الرأي حول الدياناتِ الأخرى. ومع ذلك، لم تُولَ هذه المسألةُ اهتماماً كبيراً في شروط قَبولِ المنح الدراسية حتى وقت قريب. وفي تحليل البيانات التي جُمِعت من أكثرَ من ١٢٠ لوحةً ترجع إلى العديد من المعابدِ الطاوية، وغيرها من المعابد الشعبية الموجودة في ١١ مقاطعةً مختلفة في قوانغتشو، أظهر الباحثُ لاي تشي تيم أن طبقةَ النبلاء ورجالَ الدولة الكونفوشيوسيين قد شاركوا في مجموعةٍ منوعة من الأنشطة الدينية الشعبية. فمقارنةً بالمنح الدراسية التقليدية التي كانت تشدِّدُ على اهتمامِ أهلِ العلم من رجال الدولة الكونفوشيوسيين بفرض الدياناتِ التي تعتمدها الدولةُ، أثبتت نتائجُ الباحث لاي أن هؤلاء الممثلين كانوا يعتنقون كذلك الدياناتِ «المبتدعة» أو «غيرَ المعترَفِ بها» ويشاركون فيها. فقد كانت عَلاقتُهم بما يسمى بالبدع دوماً غامضةً وحركيةً[٣٣]. وعلى هذا الأساس، هل يمكننا أن نفترضَ بعد ذلك أن التسامحَ الدينيَّ موجودٌ في إمبرطورية الصين الحديثة؟ إن البحثَ في الديانات الشعبية التي نشأت من الثقافة والدين الصينيَّينِ، والتي يمكن أن تتنكَّرُ بسهولة لترضيَ أذواقَ رجال الدولة المتعلمين، لا يمكن أن نخلصَ منه إلا إلى أنَّ إجراءاتِ توحيد الديانات كانت «تنميطا متوهماً»، وأن الإدارةَ فشلت في هذا فرض التنميط. وفي القسمِ التالي، سننظر إلى

(33) Lai Chi Tim 黎志添, ‘‘Shendao she jiao’—cong guangzhou fu difang miaoyu beike wenxian tansuo ming qing shidafu dui minjian shen ci miaoyu de lichang” 「神道設教」— 廣州府地方廟宇碑刻文獻探索明清士大夫對民間神祠廟宇的立場 [Establishing teachings by means of the ‘Way of the gods’ (Shendao shejiao): the relationship between Ming and Qing literati and the popular shrines and temples—a study of the collection of the steles of Guangzhou temples], in Chen Hsi-yuan 陳熙遠, ed., *Zhongyang yan jiu yuan di si jie guoji han xue huiyi lunwen ji: Fu an de lishi (shangce)* 中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：覆案的歷史（上冊）[Papers from the Fourth International Conference on Sinology: Exploring the archives and rethinking Qing studies (Volume 1)] (Taipei: Academia Sinica, 2013), pp. 315–355.

حالتين للأديان الأجنبية الوافدة من خارج الصين – الإسلام والمسيحية – في إمبراطوريةِ الصين الحديثة، وإلى عَلاقتهما بالحكومة، لكي نقيسَ واقعَ التسامح الإمبريالي ومداه.

٢. منطقة رمادية؟ نظرةٌ عامةٌ إلى تهميش الإسلام والمسيحية في الصين:

يُمَارَسُ الإسلامُ في الصين منذ أكثرَ من ألف عام. وتقليديّاً، يُعتَقَدُ أن تاريخَه بدأ حينما جاء الدينُ لأول مرة إلى الصينِ مع قدوم سعدِ بنِ أبي وقَّاصٍ (٥٩٥-٦٧٤)، الذي كان ضمنَ البعثات الدبلوماسية المتكررةِ التي أرسلها عثمانُ بنُ عفَّانَ (٥٧٩-٦٥٦) إلى البلاط الإمبراطوري الصيني[٣٤]. ومع ذلك، فإن هذا الحدثَ الذي يُفتَرض أنه أدَّى إلى نشرِ الإسلام في أماكنَ مثل كانتون، لم تذكره أيُّ وثائقَ تاريخيةٍ صينية. ويعتقد جوناثان ليبمان وغيره الكثيرُ من المؤرخين كذلك أن الوقَّاصَ لم يزر الصينَ، برغم اعتقادِه أن دبلوماسيين وتجاراً مسلمين آخرين قد زاروها خلال إمبراطوريةِ تانغ (٦١٨-٩٠٧) بعد عقودٍ قليلة من زمن النبيِّ محمد[٣٥]. وعلى أيةِ حالٍ، فقد وصل الإسلامُ إلى الصين في وقتٍ ما قبل القرن العاشر. لكنَّ الطبيعةَ المتعددةَ الوجوه لوجود الإسلامِ في الصين قد زادت أيَّ مناقشة لهذا الأمر تعقيداً. ففي السنوات التي تلت نهايةَ حكمِ المغول في أواخر القرن الثالث عشر، تضاءل ما كان هنالك من اتصالٍ بين السكان المسلمين في الصين والعالمِ الإسلامي لأسبابٍ سياسية؛ إذ قيّدت حكومتا مينغ وتشينغ التجارةَ البحريةَ الخاصة والمستوطنات الساحلية، وبات المسلمون دوماً موضعَ شكٍّ في نظر أهلِ العلم من رجالِ الدولة الكونفوشيوسيين. ومن ثمَّ، تولَّدَ حافزٌ كبيرٌ لدى المسلمين في الجزءِ الشرقي من الصين إلى «الانخراط» في المجتمعِ الصيني، أو حتى إلى تبنِّي «الفكر الكونفوشيوسي». وفي غضون قرنٍ من الزمان، توثقت وتشابكت الآصرةُ بينهم وبين الدولةِ والمجتمع الصينيَّينِ توثقاً شديداً. وبرغم ذلك، فقد حافظ المسلمون الناطقون بالتركية على عَلاقةٍ أوثقَ بالمسلمين في مناطق وسط وغرب آسيا.

أما المسيحيةُ فكانت قصتُها في الصين أبسطَ بكثيرٍ. في القرنِ الثامن تقريباً، وصلت المسيحيةُ لأول مرة إلى الصينِ، إلا أن الإمبراطورَ وزونغ من إمبراطورية تانغ منَعَ

(34) Mohammed Khamouch, *Jewel of Chinese Muslim's Heritage* (Manchester: Foundation for Science Technology and Civilisation, 2005), pp. 1–21.

(35) Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997), p. 25.

المسيحيين من ممارسة المسيحيةِ (فترة حكمه: ٨٤٠-٨٤٦) أثناء اضطهادِه للبوذية عام ٨٤٥. وكانت المسيحية تُصَنَّفُ ـ إلى جانب الزرادشتية ـ ديناً أجنبيّاً وافدا من خارج الصين مثلَ البوذية، ومن ثمَّ حُظِرَت[٣٦]. وفي التراث الصيني، اعتقد العلماءُ الصينيون أن هؤلاء المسيحيين كانوا من النسطوريين، ولكن الدراسات البحثية الحديثةَ كشفت أنهم كانوا من الصغديين من كنيسةِ الشرق، والتي نشأت من الإمبراطوريةِ الساسانية في القرن الخامس[٣٧]. على أن المسيحيةَ قد دخلت الصيَن مرةً أخرى في القرن السادس عشر بسبب جهودِ الجمعيات التبشيرية الكاثوليكية الأوروبية. وكان دخولها في المرة الثانية أكثرَ نجاحاً بكثير عن محاولاتها الأولى منذ قرون. وفي عام ١٥٨٢، وصل ماتيو ريتشي (١٥٥٢-١٦١٠) إلى ماكاو، التي كانت مستعمرةً برتغالية آنذاك، وبدأ عملَه التبشيريَّ في إمبراطورية مينغ. ووصل إلى البلاط الإمبراطوري في بكين في عام ١٦٠١ ليَدخُلَ اليَسوعيون في خدمة أباطرة مينغ وتشينغ لقرنٍ من الزمان[٣٨]. ولما كانت العَلاقةُ وثيقةً بين المسيحيين والكيانات السياسية الأوروبية، نظرت بعضُ النخب الحاكمة في الصين إلى وصولِ المسيحية على أنها قضيةُ أمن قومي. والحقُّ أن المسيحيةَ كانت مثاراً للصراعات على جميع مستويات المجتمع الصيني تقريباً بعد وفاة ماتيو ريتشي، برغم السنوات العديدةِ التي قضاها المسيحيون في خدمةِ الحكومة الإمبراطورية. ونظر البعض للمبشرين المسيحيين كمجموعةً فريدةً من العاملين على بناءِ جسرٍ مع الحضارة الأوروبية، بينما عدَّهم آخرون أتباعَ دينٍ أجنبيٍّ دخيلٍ، أو منظمة جواسيس تابعة لدول أجنبية.

وعلى عكسِ البوذية، تعذر إدماج الإسلامُ والمسيحية في النظام الديني الصيني، بل كانا دوماً يثيرانِ تحدياتٍ أمام الحكام في الصين. أولاً، ما كان للنظام الكوني الديني

(36) Michael Keevak, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625–1916* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008), pp. 5–60; Wang Ding, "Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in the Medieval Ages," in Roman Malek and Peter Hofrichter, eds., *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006), pp. 149–162.

وقد كان للمسيحية دورٌ أيضاً على عهد المغول. وانظر أيضاً:

Li Tang, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

(37) Peter L. Hofrichter, "Preface," in Malek and Hofrichter, eds., *Jingjiao*.

(38) Hsia Po-chia Ronnie 夏伯嘉, "The Catholic Mission and Translations in China, 1583–1700," in Peter Burke and Hsia Po-chia Ronnie, eds., *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 39–51; Hsia Po-chia Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Chichester and Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 17–65.

الصيني أن يجيز انضمامَهم إليه وهم يعبدون إلهاً واحداً خالقاً؛ لكن البوذيةَ الماهانية الصينية قد جاءت في نهايةِ الأمر بعقيدة قائلة بأن كلَّ فردٍ مستنير يمكن أن يصبحَ «أرهات»، أو «بوديساتفا»، أو حتى «بوذا»، مما يعني أن القديسين والآلهة في الديانات الصينية كان بوسعِهم أن يكيفوا الأديانَ بسهولةٍ لتنسجمَ مع نظرتهم للعالم. ومع ذلك، قلَّت مساحاتُ دمج الإسلام والمسيحية في الديانات الصينية. ثانياً، مقارنةً بالبوذية، كان للإسلام والمسيحية روابطُ أوثقُ بالقوى السياسية الأجنبية خارج الصين. ولذا لم يكن ما يقلق حكامَ الصينِ في حكمهم لأتباع الديانتين التوحيديتين هو فقط الحفاظُ على عقيدةِ الصين ودينها، بل كانت أيضاً قضية «الأمن القومي» أو «الأمن الثقافي»، كما يقولون بلغةِ السياسةِ المعاصرة. ثالثاً، ما برِحَ المسلمون والمسيحيون يُظهرون أهميتهم في الحياة السياسيةِ والاقتصاديةِ في إمبراطورية الصين الحديثة؛ إذ خدم ما لا يقل عن ٢٤٤ مسلماً في مكاتبَ مهمةٍ في إدارة تشينغ، بعد اجتياز الاختبارِ المدني الإمبراطوري[٣٩]، وقدَّمَ المسلمون أيضاً خِدماتٍ عسكرية للإمبراطورية، ليس فقط في منطقتي التخوم «ألتشهر» و«دزونغاريا»، بل في داخل الصين نفسها كذلك[٤٠]. ومن ناحيةٍ أخرى، عمل المسيحيون الكاثوليك خبراءَ علومٍ وفنونٍ في بكين. ودعموا كذلك البعثاتِ الدبلوماسيةَ لبلاط إمبراطوريتي مينغ وتشينغ[٤١]. أما المسيحيون من روسيا القيصريةِ، فقد كان دورُهم الدبلوماسي أكثرَ وضوحاً؛ إذ وافقت الحكومةُ الإمبراطورية على الوضعِ القانوني للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، شريطةَ ألا تبشِّرَ بالمسيحية، أو تتدخلَ في سياسات إمبراطورية تشينغ. فسُمِحَ للكهنة الأرثوذكس بالبقاء في العاصمةِ الإمبراطورية، وظلوا يتمتعون بشتَّى صنوفِ الدعم من إمبراطوريةِ تشينغ منذ عام ١٧٢١ فصاعداً. وعملوا كذلك دبلوماسيين بين الإمبراطورية الروسية وإمبراطورية تشينغ حتى منتصفِ القرنِ

---

(٣٩) انظر:
Yang Daye 楊大業, *Ming Qing huizu jinshi kao luu* 明清回族進士考略 [Study of the Muslim Jinshi in the Ming and Qing dynasties] (Yinchuan: Ningxia people's Publishing House, 2011)

(40) Ma Jianzhao 馬建釗, Zhang Shuhui 張菽暉, and Wang Jing 汪鯨, *Guangdong huizu lishi wenhua* 廣東回族歷史文化 [History and Culture of Canton Hui Muslim] (Beijing: Publishing House of Minority Nationalities, 2012), pp. 120–123.

(41) Birgit Tremml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571–1644: Local Comparisons and Global Connections* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), pp. 125–168; Diogo Ramada Curto, "The Jesuits in China: A New Perspective," *Portuguese Studies*, 19 (2003): 213–219; Victor Lieberman, "The Qing Dynasty and Its Neighbours: Early Modern China in World History," *Social Science History*, 32, no. 2 (Summer 2008): 281–304.

التاسع عشر[٤٢]. وهكذا حالت الخدمات الهامة التي قدمها المسلمون والميسحيون دون استئصال الدولة لهم، كما كانت تستأصل العقائد المنحرفة عن دين الدولة القويم في داخل الصين نفسها.

٢,١ المسيحيةُ والدولة في إمبراطورية الصين الحديثة:

تقليديّاً، يُعتقَد أن الإمبراطورَ كانغ شي (فترة الحكم: ١٦٦١-١٧٢٢) حظَرَ المسيحيةَ من الصين في عام ١٧٢١ بعد أن ثار الجدلُ حول الطقوس الصينية. ومع ذلك، كان هذا سوءَ فَهمٍ للنظام الإمبراطوري الذي تبناه الإمبراطورُ كانغ شي. لقد كان جدلُ الطقوس الصينية أصلاً نزاعاً بين المبشرين الكاثوليك الأوروبيين (أغلبه بين اليسوعيين والدومينيكان) حول دينيةِ الطقوس الصينية المعظمة للأسلاف والقديسين الكونفوشيوسيين والأباطرة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. فإذا كانت هذه الطقوسُ صُنِّفت على أنها دينيةٌ، وَفقاً لبعض المبشرين، فإنها لا تنسجمَ مع المعتقدات التوحيدية للمسيحية. وفي عام ١٧٠٤، انتهى النزاعُ بقرار نهائيٍّ اتخذه البابا كليمنت الحادي عشر (فترة منصبه: ١٦٤٩-١٧٢١)، الذي حرم الطقوسَ الصينية، وحرم جميع المناقشات حولها. فردَّ الإمبراطورُ كانغ شي على مرسوم الكرسي البابوي بحظر جميعِ البعثات التبشيرية المسيحية في الصين[٤٣]. ومع ذلك، يجب على المرء أن يميزَ بين حظرِ البعاث وحظر المسيحية. فبرغم أنه لم يُسمح لهم بنشرِ دينهم، فقد سمح للمسيحيين – أو على الأقل الأوروبيين منهم – بالحفاظِ على دينهم. وظلَّ الكهنةُ الأرثوذكس واليسوعيون

(42) Nikolai Gorodtskij 尼古拉 • 阿多拉茨基 (also translated into Chinese as 高連茨基); 閻國棟, 蕭玉秋 trans., *Dongzhengjiao zai hua liang bainian shi* 東正教在華兩百年史 [History of the Orthodox Church in China over two hundred years] (Canton: Guangdong People's Publishing House, 2007), pp. 3–58;

وحولَ التطوير اللاحق للكنيسة الأرثوذكسية في بكين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، انظر أيضاً:
Nicolas Standaert and R. G. Tiedemann, *Handbook of Christianity in China*, Vol. 2 (Leiden: Brill, 2010): 193–213.

(٤٣) انظر:
George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985); Robert Aleksander Maryks and Jonathan Wright, *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773–1900* (Leiden: Brill, 2014), pp. 261–298.

وقد ركزت الدراسات الحديثة أيضاً على الجدل حولَ الطقوس الصينية، وبحثت بصورة عامة أقوالَ الصينيين، ومن بينهم أولئك الذين تحولوا إلى المسيحية. انظر:
Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments* (Rome: Institutum Historicum Soc., 2013).

الروس في بكين في القرن التالي. وبقي كذلك كاثوليك وبروتستانت في منطقةِ كانتون ممن سافروا إلى الصين لأغراضٍ تجارية بموافقة الدولة الصينية.

وعليه، فإنه من الخطأِ أنْ تُتَّهم إمبراطوريةٌ تشينغ بأنها كانت تعاني معاناةً شديدةً من الانعزال الثقافي. لقد كانت هذه منطقةً رماديةً داخل الإمبراطورية، لكن حجمها كان معروفاً. وحتى المثقفون القاطنون أوروبا بوسعهم أن يفهموا أن المبررَ المنطقيَّ لوجودِ هذه المنطقة الرمادية داخلَ الإمبراطورية هو عدمُ تسييس المجتمع الديني:

> إن جميعَ الشعوب الشرقية، بخلافِ المحمديين / «المسلمين»، يعتقدون أن جميعَ الأديانِ لا يختلف أحدُها عن الآخر. ولا يحول دونَ رسوخِ دينٍ جديدٍ إلا خشية أنْ تتغيرَ الحكومةُ.. وإلا، فكلُّ دينٍ صالحٌ. ووضعٌ كهذا لا ينتج عنه أنَّ ديناً جيء به من بلدٍ بعيدٍ مختلفٍ كلَّ الاختلافِ في المناخ والقوانين والأعراف والأخلاق، سيحمل معه كلَّ النجاح الذي تعد به قدسيته. وهذا حال الإمبراطوريات العظمى المستبدة: في بادئ الأمرِ تتسامحُ مع الأجانب لعدم التفاتها إلا إلى ما قد يحملونه من ضررٍ لسلطة الحاكم الذي يجهل حينها كلَّ شيء. وفي بداية الأمر، يستطيعُ أيُّ أوروبي أن يحظى هناك بالقبول إن تسلَّحَ ببعض المعارف. ولكن ما إن يحقق بعضَ النجاح، أو يطرأ بعضُ النقاش، أو يُنبَّه بعضُ الأشخاص المهتمين ـ لأن الدولة بطبيعتها تتطلب الاستقرار قبل كلِّ شيءٍ، ولأن أقلَّ اضطراب يمكن أن يطيحَ بها ـ فإن الدينَ الجديد ومن ينادون إليه سرعانَ ما يُحظَرون؛ وحين تحتدم النقاشاتُ بين من يدعون إلى ذلك الدين، تتغير نظرةُ الناس إليه، ويبغضونه؛ لأنهم لا يألفون الدعوة الجديدة(٤٤).

ولا غروَ أن الوصفَ الاختزالي «لجميع الشعوب الشرقية بخلاف المسلمين» هو تبسيطٌ مخل للواقع. لكن الباحثَ مونتيسكيو كان يحمل الفَهم ذاته، فقال: «ما [لم] يمثل الدين تهديداً لسلطة الحاكم» كان يُسمَح له بالاستمرار. وباختصار، كانت ثمة مساحة مسموح بها للأديان الأجنبية التي لم تهدد استقرار الدولة. وعلى هذا الأساس، حصل التسامحُ مع الأديان المبتدعة داخل الإمبراطورية. ولكن، ما الذي جاء بذلك

(44) Charles de Montesquieu, *Montesquieu: The Spirit of the Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 492–493.

التصور لدى الباحثين بأن المسيحيين تعرضوا لإضطهادات واسعة النطاق في الحقبة الإمبراطورية في الصين[٤٥]؟

ربما يكون السببُ الأرجح لهذا هو تأثر الباحثين المعاصرين الشديد بالخطاب الليبرالي، الذي يرى في حرية التدين حقا مسلما به لا يقبل النقاش، ولذا يجنحون إلى إدانةِ أيِّ تدخُّلٍ للدولة في شؤون الدين. أما إذا طرحنا أعرافَ القيمِ الحداثية جانباً، سيتبين لنا أن إساءةَ تفسيرِ الكثير من السياسات المطبقة في الحقبة الإمبراطورية الصينية قد تكون بسببِ عدم إدراك الباحثين لتحيزهم الليبرالي. ومنذ عام ١٧٢٣، أمر بلاط سلالة تشينغ الإمبراطوري بتحويل الكنائس (باستثناء بكين وكانتون) إلى مرافق عامة. وبعد مراجعةِ أكثرَ من ثلاثين معجماً جغرافيّاً، نجد أن تشانغ شيان تشينغ قد سنَّ من جديد لائحةَ تحويل الكنائس لمقرات خدمية أخرى. فمنذ ما يقرب من قرن، حولت الكنائس المسيحية لتصبح مباني عمومية على نحوٍ ممنهج. وأعيد تشطيب الكثيرِ من الكنائس لتكونَ مكاتبَ حكومية ومستودعات عامة، بناءً على أمرِ الإمبراطور. ومع ذلك، سعى الكثيرون من أهلِ العلم من رجال الدولة الكونفشيوسيين، لا سيما في عهد يونغ تشنغ (فترة الحكم: ١٧٢٢-١٧٣٥) وباكورة عصرِ تشيان لونغ (فترة الحكم: ١٧٣٥-١٧٩٦)، إلى تحويل الكنائس لتغدو كلياتٍ ومدارسَ عامةً، وإلى تحويل بعضها إلى معابد تعظيم كالتي خصصت للشخصيات الكونفوشيوسية الشهيرة (مثل هان يو وتشو شي). وفي بعض الحالات، كان رجال الدولة المحليون كذلك يحولون الكنائسِ إلى معابد للديانات الأخرى التي تُقرُّها الدولة، مثل معبد كوان تي وتيانهو. ومقارنةً بالمراسيم الصادرة عن البلاط الإمبراطوري التي تنصُّ على تحويلِ الكنائس «للاستخدام العام»، نجد أن أهلَ العلم من رجال الدولة قد نفذوا نصوصَ هذه المراسيم بتعسفٍ دينيٍّ، ربما كان أشدَّ مما كان يقصده أباطرة تشينغ.

إن إعادةَ تشطيب الأماكنِ الدينية المسيحيةِ، وتحويلَها إلى مقرات تروِّج للكونفوشيوسية، سواءٌ أكان ذلك من خلال التعليمِ، أو تعظيم نماذج يُحتذى بها أخلاقيّاً، أو آلهة أخرى تدعَمُها الدولة، جاءت لترمزَ إلى إحلال الاتباع محلَّ الابتداع.

---

(٤٥) على سبيل المثال، ذكر صن جيانغ أن «حكومة تشينغ كانت تحظر الدين بشدة»؛ وكان يعتقد أن هذا أول الأسباب التي أدت إلى صراعات تشينغ مع الغربيين في القرن العشرين. انظر:
Sun Jiang, *Shizijia yu long* 十字架與龍 [Cross and dragon] (Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House, 1990), pp. 16–17.

ويُعدُّ أورتاي (١٦٧٧-١٧٤٥) في عام ١٧٢٤ أحدَ الأمثلة الأكثر رمزيةً على ذلك؛ فقد ألغى أورتاي -بحكمِ منصبِه مفوضاً إداريّاً لمقاطعة جيانغسو (Jiangsu)- الكنيسةَ في مدينة تشانغتشو (Zhangzhou). وشيَّد أورتاي بدعمٍ من سليل كونفوشيوس، كونغ شينيو (Kong Xinyu) (تاريخا ميلادِه ووفاتِه غيرُ معلومين)، معبداً فرعيّاً لتعظيم سلف العائلة كونفوشيوس في مدينة تشيوفو[٤٦].

هذا، ومن المهمِّ أن نفهمَ الفرقَ بين المرسوم الإمبراطوريِّ بتحويل الكنائس إلى مرافقَ عامةً، وأوامر أهل العلم من رجال الدولة لبناءِ مؤسساتٍ تعليمية ودينية محلَّ الكنائس. وكان أهل العلم من رجال الدولة في عهد الإمبراطور كانغ شي (Kangxi) قد حولوا مطالبتَه بتحويلِ المنشآت التي تنشر المعتقداتِ المخالفةَ لهم إلى مدارسَ للكونفوشيوسية. فذكر المنظِّرُ الكونفوشيوسي الشهير تشانغ بوشينغ (Zhang Boxing) (١٦٥١-١٧٢٥) أن المسيحيين كانوا يتدفَّقون على مقاطعةِ فوجيان (Fujian) الواقعةِ تحت إدارته، فتوسَّل للبلاط لإرسالِ جميع الغربيين إلى أوطانهم، وحلِّ الطوائف المسيحية الصينية. وقد أوصى لاستعادةِ أخلاقيات المقاطعة بتحويل الكنائسِ لفصول تقدم التعليم بالمجان[٤٧]. وقد تلقَّى الإمبراطور يونغ تشنغ (Yongzheng) الطلبَ نفسَه من جيورو مانباو (Gioro Manbao) (١٦٧٣-١٧٢٥)، حاكمِ مقاطعة جيمين (Zhemin) في عام ١٧٢٣ [٤٨]، لكن الأباطرةَ نبذوا هذه السياساتِ حتى بعد قراراتهم بإلغاءِ الكنائس؛ إذ من المرجَّح أنهم اختاروا تحويل المنشآت المسيحية إلى أخرى محايدةٍ نسبيّاً عوضاً عن ذلك.

كان إعدامُ المبشرين أحدَ السياسات الأخرى التي أدَّت إلى خلق صورةٍ عن الثقافة الصينية بأنها ثقافة أحادية منغلقة معادية للتنوع. فلم يُسمح للكهنة الأوروبيين بنشر

(46) Zhang Xianqing 張先清, "Kongjian de yinyu: Qing dai jinjiao shiqi tianzhujiao tang de gaiyi ji qi xiangzheng yiyi" 空間的隱喻： 清代禁教時期天主教堂的改易及其象徵意義 [The metaphor of space: the reconstruction and its symbolic meaning of the Catholic Church during the Forbidden Ages in the Qing dynasty], *Journal of Macao Polytechnic Institute*, 4 (2015): 61–69;

وانظر أيضاً:

Li Guangxiu 李光修, *Zhangzhou xianzhi* 長州縣志 [Gazetteer of Zhangzhou] (1753), ed. Gu Yilu 顧詒祿 (Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1991), 6.

(47) Zhang Boxing, *Zhengyi tang xuji* 正誼堂續集 [Sequel collection of Zhengyi Tang] (Fuzhou: Fuzhou Zhengyi shuyuan 福州正誼書院, 1866; collected by Center for Informatics in East Asian Studies, Institute for Research in Humanities of Kyoto University 京都大学人文科学研究所附属東アジア人文情報学研究センター), pp. 20a–22b.

(48) *Qing zhong qianqi Xiyang Tianzhujiao zai Hua huodong dang'an shiliao* 清中前期西洋天主教在華活動檔案史料 [The archives concerning western Catholic Activities from the early to mid-Qing era in China], 1:56.

دينهم، أو التنقُّلِ داخلَ الإمبراطورية دون الحصولِ على تصريحٍ، وكانت عقوبةُ النشاط التبشيري الإعدامَ. لكن حكومةَ تشينغ (Qing) فضَّلت في معظمِ الحالات طردَ الكهنة الأوروبيين إلى إقليمِ ماكاو أو بلدانهم، عوضاً عن إعدامِهم. وكان السببُ وراء هذه السياسة تجنُّبَ أن يقولَ الأجانبُ إن إمبراطورية تشينغ تطبِّق عقوبات أكثرَ تشدداً على الأجانب. تبنَّى الإمبراطور تشيان لونغ (Qianlong) هذه السياسةَ في بدايةِ حكمه بعد إعدام المبشر الإسباني بيتروس سانز (Petrus Sanz) (المعروف بالصينية باسم باي دوولو 白多祿)، أسقف مقاطعة فوجيان (Fujian) بالنيابةِ، والذي عيَّنه الكرسيُّ الرسولي. أُلقِي القبضُ على سانز وأعدِم علناً عام ١٧٤٧. وبعد بضعةِ أشهر، تفاجأ بلاطُ تشينغ بالطلب الذي تقدم به التجارُ الأجانب من جزيرة لوزون لضباط الجمارك، من أجل الحصولِ على رفاتِ الكاهن الذي أُعدِم. فانتاب البلاطَ الإمبراطوري القلقُ حول الطريقة التي قد يفسِّر بها الأجانب في البلاد البعيدة عن أراضيهم تصرفاتِهم، الأمر الذي دفعَهم بعد هذه الزيارةِ إلى تنفيذ عقوبةِ الإعدام سرّاً في جميع الكهنةِ الآخرين الذين أُلقِي القبض عليهم في حوادث مماثلة. لكنْ خلال الفترة المتبقية من حكم الإمبراطور تشيان لونغ، لم يعاقِب معظمَ الكهنة المعتقلين بعقوبة الإعدام[٤٩]، ونجده يقول:

> المسيحيةُ الديانةُ الرسمية في البلدانِ الغربية، ولكنها تختلف عن هرطقات مثل طائفتي الراندينغ (Randeng) والداشينغ (Dacheng) اللتين ابتدعهما الخُبثاءُ من رعايانا. فكان العوامُّ غيرُ المتعلمين هم من اعتنقوا المسيحيةَ طواعيةً، لذا يبدو أن إعدامَ الغربيين بقوانين إمبراطوريتنا يمثِّل مشكلةً. ويخالف أسلوبنا في الإحسان نحو الأجانب، فسنأمر كبيرَ حكامِ المقاطعات بترحيل أولئك المقبوض عليهم إلى ماكاو، وسنطالبهم بالإبحارِ إلى أوطانِهم[٥٠].

(49) Chuang Chi-fa, "Qing dai gan jia nianjian (1736–1820) guan shen dui tianzhujiao de fanying" 清代乾嘉年間（1736–1820）官紳對天主教的反應 [Response of bureaucrats and gentries of the Qianlong and Jiajing reign (1736–1820) to Catholic Christianity], in Cheng Liang-Sheng 鄭樑生, *Zhongwai guanxi shi guoji xueshu yantao hui lunwen ji: Sixiang yu minzu jiaoliu* 中外關係史國際學術研討會論文集：思想與民族交流 [International Conference on Sino-Foreign Relations: Cultural Exchange], pp. 167–198; Feng Erkang 馮爾康, "Kang Yong Qian san di tianzhujiao fei 'wei jiao' guan yu xiangying zhengce" 康雍乾三帝天主教非'偽教'觀與相應政策 [On the view of "Christianity not equal to fake religion" and related policy by Emperor Kangxi, Yongzheng and Qianlong], *Journal of Anhui University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, 1 (2014): 1–13.

(50) Feng, 'Kang Yong Qian san di tianzhujiao fei 'wei jiao' guan yu xiangying zhengce" 康雍乾三帝天主教非'偽教'觀與相應政策 [On the view of 'Christianity not equals to Fake Religion' and Related Policy by Emperor Kangxi, Yongzheng and Qianlong], p. 9.

نظرت حكومةُ تشينغ إلى الكهنةِ الأجانب المقبوضِ عليهم على أنهم مقترفون لمخالفتين قانونيتين؛ أولهما أنهم أجانب من خارج الإمبراطورية. وثانيهما أنهم مسيحيُّون مخالفون لقوانين إمبراطورية تشينغ التي حظرت عليهم نشرَ دينهم داخل أراضيها. وقد كان تركيزُهم منصبّاً بشكلٍ أكبر حول التهمة الأولى. فعلى الرغم من أن التبشيرَ المسيحيَّ عُدَّ جريمةً خطيرة، فإن التهمة الدينية كانت أقلَّ جرماً بكثيرٍ، مقارنةً بالتهمة الدنيوية لكون المرءِ مواطناً أجنبيّاً تسلل إلى الإمبراطورية. لذا تسلحت إمبراطورية تشينغ في هذه الحوادث بمحاجة دبلوماسية قوية؛ فحاولت دائماً تجنُّبَ الخلاف بغرضِ الحفاظ على النقاءِ الديني لرعاياها. وهذا ما يذكِّرُنا بأسلوب مقارن لي وي (Li Wei) للسلام، الذي تمتَّعت به إمبراطوريةُ تشينغ بالصراعات التي اندلعت بين شوغونية توكوغاوا (Tokugawa Bakufu) والأوروبيين حول الاضطهادِ الياباني للمسيحية في القرن السابعَ عشر. وقد رأى لي وي أنه على الرغمِ من أنه يتعيَّن على الدولة طردُ المسيحيين، فإنها يجبُ ألَّا تقتلَ الأجانب مثلما فعل اليابانيون[٥١] وقد ظهر هذا المبدأُ، الذي أرسته سلالةُ يونغ تشينغ الحاكمة، مجدداً في المناقشة بين الإمبراطور تشيان لونغ ووزرائه.

بقي هذا التوجُّهُ مستمرّاً خلالَ عهد الإمبراطور جيا تشينغ (Jiaqing) الذي امتدَّ من عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٢٠. وعلى الرغم من معاقبتِه أيضاً للمسيحيين الأوروبيين، فقد كان يعارض انتشارِ دينهم بالتبشير. وفي عام ١٨٠٥، أدرك الإمبراطور أن الكهنةَ الأوروبيين في بكين قد ترجموا كتبَهم إلى الصينية ووزعوا نسخاً منها على رعاياه. فأمر الإمبراطورُ بسَجنِ أحد الكهنةِ الذين عملوا في بلاطه عقاباً له على تلك الجريمة، ونفى المسيحيين الصينيين الهان والمانشوريين الذين رفضوا الردة عن دينهم. ولما كان من الواضحِ أن ترجمةَ ثلاثة وثلاثين نوعاً من الكتبِ المسيحية ونشرها مهمةٌ يستحيلُ أن يضطلعَ بها كاهنٌ واحد بمفرده، فسندرك من ثمَّ أن قرارَ البلاط بمعاقبة ذلك الكاهن وحده كان مجرد إجراءٍ رمزيٍّ. والأهمُّ من ذلك، اعترافُ التالي للإمبراطور بحقِّ المسيحيين الأوروبيين في بكين في مواصلة نشرِ الموادِّ الدينية بلغتهم لاستخدامهم الخاص:

> المسيحية دينٌ متوارَثٌ في بلادهم؛ حيث لا يُمنَع مناقشةُ أفكارهم ونشرُها، ولكن نشرَ هذه المواد وتوزيعها بين الشعب على أرضنا لطالما كان غيرَ شرعيٍّ[٥٢].

(51) *Shizong Xian Hunagdi Zhupi Yuzhi*世宗憲皇帝硃批諭旨 [The Vermillion Responses to Memorials of the Yongzheng Reign], 174:406b–411b.

(52) *Renzong rui huangdi shilu* 仁宗睿皇帝實錄 [Veritable Records of Emperor Jiaqing] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986), 142:945a–945b, 951b–953a.

وهكذا ظهرَ بوضوح من خلال هذا المرسومِ نطاقُ الحرية داخل المنطقة الرمادية. وإذا ما بحثنا الموادَّ الكنَسيَّةَ التي أنتجها الكهنةُ الكاثوليك، سنجد ثَمةَ دلائلَ على المزيد من الحرية خارجَ عاصمة الإمبراطورية. وبحسب ما ذكره أستاذُ التاريخ روبرت إنتنمان، «عاش الكاثوليك عموماً، سواء أكانوا صينيين أو أجانب، دون إزعاجٍ في مطلعِ تسعينيَّات القرن الثامن عشر»[٥٣]. أعاد روبرت إنتنمان من خلالِ دراستِه للرسائل المحقَّقة حديثاً من إرساليَّات الصين والهند الشرقية (Nouvelles lettres édifiantes desissions de la Chine et des Indes Orientales)، أعاد بناء العَلاقةِ بين المسيحية والدولة الصينية حول مقاطعةِ سيتشوان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من طلبِ الإمبراطور لهم بالتوقُّفِ عن نشر دينهم بين رعايا إمبراطورية تشينغ، فإن المسيحيين تمتعوا بتسامحٍ حقيقيٍّ. فوَفقاً لسجلات الكنيسة، اعتنق ما يقرُبُ من ٢٣ ألفَ شخصٍ المسيحيةَ، وعُمِّد ١٥٤٤٥ شخصاً خلال المدة بين ١٧٩٦ إلى ١٨٠٥ في مقاطعةِ سيتشوان. وقد فسَّر روبرت إنتنمان تلك الظاهرةَ قائلاً:

> من بين الأسبابِ التي دعت المسؤولين المحليين إلى تبنِّي سياسةِ عدم التدخل تجاه الكاثوليكية؛ هو أنهم أصبحوا أكثرَ درايةً بالدين، وفرقوا بين الكاثوليك والحركاتِ الدينية العنيفة مثل اللوتس الأبيض ، أو الطوائف الإسلامية المتطرفة [في إشارة إلى الجهريةِ النقشبندية التي أسسها ما مينغ شين (Ma Mingxin)]. وعلى الرغم من أنهم استمرُّوا في النظر إليها بوصفها طائفةً من الطوائف المبتدعة غير الشرعية، فإن المسؤولين أصبحوا يرونَ الكاثوليكية معتقداً حميداً، ولا سيما إذا ما قورنت بتعاليمِ جماعةِ اللوتس الأبيض. إضافةً إلى أنه على الرغم من اتصافِ أتباع اللوتس الأبيض عموماً بالموادعة، فإن احتماليةَ عصيانهم وتمردهم واردةٌ[٥٤].

ازداد التعاونُ بين حكومةِ تشينغ والمسيحيين أهميةً خلال ثورة اللوتس الأبيض في أواخر القرن الثامن عشر. فقد شاركت الميليشيات التي تكونت من الطوائفِ المسيحية

(53) Robert Entenmann, "Chinese Catholics and Their Relations with the State during the Campaign against White Lotus," in Peter Chen-main Wang, ed., *Contextualization of Christianity in China: An Evaluation in Modern Perspective* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007 p. 230.

(٥٤) المصدر السابق

في عمليات تشينغ العسكرية، وطُلب من أغنياءِ المسيحيين التبرعُ للبلاط. وحينما كانت ميليشيات الجماعاتِ الصينية غيرِ المسيحية تهاجم المسيحيين أو عند اتهامِهم بذلك، كان المسؤولون المحليون يتدخَّلون ويحمون الطوائفَ المسيحية. ولذا يقول إنتنمان إنه «بحلول عام ١٨٠٠، لم يعد مسؤولو الحكومة وقواتُها يضايقون الكاثوليك»[٥٥]. وكتب أيضاً أحدُ الكهنة في سجلِّه أنه «لا يزالُ الدين الكاثوليكي ينعمُ بالسلام والهدوء من جانب الحكومة في جميعِ أنحاء مقاطعة سيتشوان. وإذا ما وجَّه الوثنيون للمسيحيين تهماً، بوصفهم مسيحيين، يصرف كبارُ المسؤولين النظر في التهم»[٥٦].

يعكس الوضعُ في سيتشوان حجمَ الأفق الفعلي المسموح به للمسيحيةِ بعد عهد الإمبراطورَينِ يونغ تشنغ وتشيان لونغ. ويظهر أنه بالإضافةِ إلى المنطقة الآمنة التي تمتَّع بها المسيحيون الأجانبُ العاملون في بكين، كانت هناك مناطقُ رماديةٌ استطاع فيها رعايا تشينغ المعتنقون للمسيحية المحافظةَ على دينِهم المسيحيِّ. وكان من الواضح أن شروطَ هذه المنطقة الرمادية هي نفسها شروطُ المحافظة على المنطقة الآمنة للأجانب. فكان المهرطقون هم أولئك الذين عارضوا الدولةَ، وليس أولئك الذين يعبدون آلهةً غيرَ لائقة. فحينما وضعت الإمبراطورية حدّاً فاصلاً للتمييزِ بين الحليف والخَصم، نحَّت جانباً إلى حدٍّ كبير الأخلاقَ، والنظرةَ تجاه العالم، والدين. وهكذا في ظل هذا النهجِ المتبع، فإن النقاشاتِ السياسيةَ المتعلقةَ بالمسيحية خلال هذه الفترة، مثل نقاشات وي يوان (١٧٩٤-١٨٥٧) وغونغ زيه جين (١٧٩٢-١٨٤١) حول الرعايا المسلمين في الإمبراطورية (على النحو المبيَّنِ في الجزء التالي)، كانت عَلاقتُها بالدينِ نفسه محدودةً.

٢,٢ الإسلامُ والدولة في أواخر الإمبراطوريةِ الصينية:

إذا ما بحثنا وضعَ الإسلامِ في أواخر الإمبراطورية الصينية، سنجد أن تنحيةَ الهُويَّةِ الدينية جانباً قد انعكست على نحوٍ آخر في استيعاب النخبِ السياسية بالطوائفِ الدينية في النظام الإداريِّ الإمبراطوري، فأدى اتخاذُ نخبِ الرعايا المسلمين ممثلين ووكلاءَ على

(٥٥) المصدر السابق، ٢٢٧-٢٤٢.

(٥٦) المصدر السابق، ٢٦٣، وانظر أيضاً:
"Dufresse to Chaumont, 26 September 1798," *Nouvelles lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes Orientales*, 3:299; "Rélation de la mission du Su-tchuen, année 1798, envoyée par Mgr. L'évêque de Caradre, vicaire apostolique de cette province, à MM. Les directeurs du séminaire des Missions-Étrangères, 13 Septembre 1798," *Nouvelles lettres édifiantes des missions de la Chine et des Indes Orientales*, 3:361.

المستوى الإقليمي للحكومة، إلى إضعافِ حمية المسلمين العاديين للتمرد على السلطة غير المسلمة. واستخدمت هذه الإستراتيجية على نطاقٍ واسع في حوضَي بحيرة تاريم وجونغاريا. وبحسبِ المصادر التركية، كان للمسلمين الناطقين بالتركية عَلاقاتٌ محدودةٌ للغاية بالحكومة الإمبراطورية، وكان فَهمُهم للصين محدوداً أيضاً. ونجحت النخَبُ المسلمةُ، التي أدت دورَ المتعاونين المحليين مع حكومة تشينغ، في التخفيفِ من حدة التوترِ بين الحاكم ورعاياه[٥٧]. وهكذا احتكرَ بيروقراطيو تشينغ والنخبُ المسلمةُ معظمَ النفوذِ السياسي بالمنطقة، واعتمدت الإدارة السليمة على مدى التعاون بينهما.

هذه العملية أُسمِّيها «الاستيعابَ الإداريَّ للدين»، وقد استعرتُ هذه التسميةَ من إحدى الدراسات التي أجراها عالمُ الاجتماع أمبروز يو تشي كينغ (Ambrose Yeo-chi King) الذي كان أولَ من اقترح وجودَ عمليةٍ مماثلة، في إشارة إلى «الامتصاص الإداري للسياسة»، تجريها السلطات الاستعمارية البريطانية في هونغ كونغ فقال:

> نرى بالأساس أنَّ الاستقرارَ السياسي الذي تنعم به هونغ كونغ خلالَ المائة عام الماضيةِ يمكن إرجاعُه في المقام الأول إلى نجاحِ عمليةِ الاستيعاب الإداري للسياسة، والتي من خلالها تمتص النخبُ الحاكمةُ البريطانية النخبَ الاجتماعيةَ والاقتصادية غيرَ البريطانية، أو تدمجها ضمنَ هيئاتِ صنعِ القرار السياسي والإداري، ومن ثَم فإنها بذلك تحقق تكاملَ النخبةِ من ناحيةٍ، وشرعيةَ السلطة السياسية من الناحية الأخرى. لقد شهدنا أحدَ أنظمةِ الحكومة الجماعية، وإن كان بشكل غيرَ متوازن، يُطبَّق في هونغ كونغ. بيد أن نظامَ الحكومة الجماعية ليس متاحاً إلا لقطاعٍ صغيرٍ من السكان، وهم أصحاب الثروات، القدامى منهم أو الجدد[٥٨].

كان نظاما الحكمِ غير المباشر والجماعي في هونغ كونغ البريطانية وشينجيانغ بإمبراطورية تشينغ متشابهان من عدة نواحٍ، بل الأهمُّ أنهم ساعدوا الحكامَ الأجانب على تجنب التعامل مع التوتر الأيديولوجي، واختلافات الهُويَّة بينهم وبين رعاياهم. ومن ثَم لم يتعين على نظام الإدارة الإمبراطوري -بفضلِ هذه الآليات- فرضُ سياساتٍ ادماجية

(57) Rian Thum, "China in Islam: Turkish Views from the Nineteenth and Twentieth Centuries," *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* (e-journal) no. 12 (September 2014): 118–142.

(58) Ambrose Yeo-chi King, "Administrative Absorption of Politics in Hong Kong: Emphasis on the Grass Roots Level," *Asian Survey*, 15, no. 5 (May 1975): 422–439.

وتحويل الناس عن دينهم إلى دين الدولة الرسمي في المناطق المفتوحة حديثاً. وهذا يعني أنه حينما تنحى التقليد الذي يسعى إلى «جعلِ الشعبِ شعباً واحداً» وأفسح المجالَ لضرورةِ تحقيق الاستقرار السياسي، تحولت أجندة تشينغ السياسية من تغييرالهُويَّة الدينية للمخالفين (الادماج في الأديان التي تعتمدها الدولة) إلى استيعابِ الهُويَّة السياسية (ادماج المخالفين لدين الدولة في إمبراطوريةِ تشينغ بوصفهم رعايا مخلصين).

لم يكن هذا التحولُ مجردَ تصحيحٍ للسياسة الاستعمارية، وإنما كانت له انعكاساتُه المهمةُ على إمبراطورية تشينغ، والمثقفين الصينيين، والكونفوشيوسية. وقد كان تحول الفَهمِ الكونفوشيوسي للإسلام أحدَ التغييرات الأساسية التي استطعنا بيسرٍ تحديدَها. وعلى الرغم من أن الشكَّ وعدم الثقة لم يختفيا تماماً، فإن أهل العلم من رجال الدولة في مطلع القرن التاسع عشر بدؤوا ينظرون إلى الإسلامِ، مثلما هو الحالُ مع المسيحية، بوصفه مدرسةً لعقيدةٍ ذات طبيعة ووظيفة مماثلة للكونفوشيوسية والأديان الأخرى المعتمدة من الدولة. ولم يعد منتقدو الإسلام، ولا سيما الكونفوشيوسيون الذين كانوا جزءاً من الهيكلِ الإداريِّ بالإمبراطورية، يساوون بينه وبين الهرطقةِ والوحشية. فقد أدرك أهل العلم من رجال الدولةالجانبَ الإيجابيَّ لهذا الدين، وحاولوا التأكيد على عناصره الدنيا عن طريق مقارنةِ الإسلامِ بالكونفوشيوسية (وبالأديان الأخرى أحياناً). ارتبط الإسلامُ في بعض الأحيان أيضاً في كتابات بعض الكونفوشيوسيين بالطريق السماوي. وسأختتم هذا الجزءَ بتوضيحِ ذلك التحول في رؤية الإسلام بين الكونفوشيوسيين، من خلال نموذجَين هما: وي يوان، وكونغ تسوتشين.

كان هذان العالمان الكونفوشيوسيان من رجال الدولة من بينِ «النخبة الوطنية»، وكانا يتمتعان «بنفوذٍ يتجاوزُ أصولهما الإقليمية، وعَلاقاتٍ تمتدُّ إلى قمة الحياة السياسية الوطنية». وبحسب ما ذكره فيليب كون، فقد استطاعت هذه النخبُ السيطرةَ على الحياة السياسية في أواخر الإمبراطوريةِ الصينية، استناداً إلى «هُويَّاتهم المزدوجة: بوصفهم طبقة من طبقات القيادة المجتمعية، ومجموعة من مسؤولي الدولة»[٥٩]. هذا بالإضافة إلى تمتُّعِ هاتين الشخصيتين الوطنيتين بنفوذٍ حقيقي على عددٍ كبير من أهل العلم من رجال الدولة، ولكلٍّ منهما مكانته ضمن الشبكة الفكرية المتطورة.

(59) Philip A. Kuhn, Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarisation and Social Structure, 1796–1864 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 3–5.

عُرِف وي يوان بإسهاماته في التاريخ الفكري الصيني مؤرخاً وجغرافيّاً. ويُعدُّ أشهرُ أعماله «المعجم الجغرافي المصور لبلدان فيما وراء البحار» الذي نُشِر في عام ١٨٤٧، أولَ الأعمال في إمبراطورية تشينغ التي أوضحت بالكامل الأوضاعَ الجغرافيةَ، والمادية، والثقافية للعالم الخارجي. وظل يُنظر إلى المعجمِ بوصفه أحدَ المصادر الرئيسة في شرق آسيا للتعرف على العالم منذ خمسينيَّاتِ القرن التاسع عشر. كان وي يوان أيضاً جزءاً من حركة جيانغشي (Jingshi) في مطلعِ القرن التاسع عشر الكونفوشيوسي، والتي سعت لإصلاحِ إمبراطورية تشينغ[٦٠]. وكان قد شارك في إصلاح اقتصاد الملح، ومنظومة النقل الوطني، وعمل محللاً أثناء الحرب بين إمبراطورية تشينغ والإمبراطورية البريطانية في عام ١٨٤٠. وسرعان ما أَلَّفَ وي يوان بعد الحرب كتاباً عن التاريخ العسكري للمراحل الأولى من إمبراطورية تشينغ. هذا الكتاب التاريخي الذي أفرده وي يوان في أربعةَ عشرَ

(٦٠) لم تكن تسمية جيانغشي دقيقة نظراً لانطباق المصطلح عموماً على جميع محاولات إعادة تشكيل العالم أو المجتمع. لطالما كانت هذه المخاوفُ الدنيويةُ، بحسب صياغةِ ماكس فيبر وشرح العديد من العلماء، إحدى السمات الأساسية للكونفوشيوسية. وقد تمثل الفارقُ الوحيد بينهما في وسيلةِ تشكيل العالم. وهكذا فقد تغير معنى المصطلح بأحيان كثيرة في أواخر الإمبراطورية الصينية. في الجزء الأخير من عصر مينغ، أشارت جيانغشي إلى الموعظة (jiang-xue)، إذ يُعتقَد على نطاق واسع أن الكونفوشيوسيين أعادوا تشكيل العالم من خلال الوعظ في البلاط والقرى. وللاطلاع على بحث ذي صلة، انظر:
Chu Hung-lam 朱鴻林, *Zhongguo jinshi ruxue shizhi de sibian yu xi xue* 中國近世儒學實質的思辨與習學 [The substance and the practice of Confucian learning in late imperial China] (Beijing: Peking University Press, 2005); Lu Miaw-fen 呂妙芬, *Xiaozhi tianxia: Xiao jing yu jinshi zhongguo de zhengzhi yu wenhua* 孝治天下：孝經與近世中國的政治與文化 [Governing the world with filial piety: "The classic of filial piety" Politics and Culture in Early Modern China].
تحولت دلالة المفهوم في المراحل الأولى من حكومة تشينغ إلى استعادة الطقوس الكونفوشيوسية وتنقيتها لدى عموم العائلات. وكان من بين علمائها البارزين قو يانوو (Gu Yanwu) ووانغ فوتسي (Wang Fuzhi). انظر:
Chow Kai-wing 周啟榮, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994); and Wang Fan-sen, "Qing Chu 'Lizhi Shehui' Sixiang de Xingcheng" 清初「禮治社會」思想的形成 [The formation of the ideas of "society governed by ritual propriety" during the early Qing], in *Zhongguoshi Xinlun: Sixiangshi Fence* 中國史新論．思想史分冊 [New perspectives on Chinese history: Intellectual history], ed. Chen Jo-shui 陳弱水 (Taipei: Linking Publishing, 2012), pp. 353–392.
غالباً ما كانت جيانغشي تشير منذ مطلع القرن التاسع عشر، وهو محور هذا المقال، إلى الإصلاحات السياسية على الصعيد الوطني، والتي شملت إدارة الملح، وإدارة جزية الحبوب، ونظام العملة، وقضية الأفيون، وتحديد التجارة الدولية والتعريفات الجمركية. انظر:
William T. Rowe, *China's Last Empire: The Great Qing* (Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), pp. 162–165; see also Philip A. Kuhn, *Origins of the Modern Chinese State,*
ومن مؤشرات تغير عقليات النخب الكونفوشيوسية المشاركة في الإصلاح أن المثقفين النشطين سياسيّاً اوجدوا في هذه الحقبة «مجموعة من المعارف التي عرفت باسم جيانغشي، والتي يمكن ترجمتها بالمعنى الحديث وفقاً لديفيد فور إلى «ممارسات فن الحكم». انظر:
"The Introduction of Economics in China, 1850–2010," in *Modern Chinese Religion,* Volume 3: *1850–2015*, ed. Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey (Leiden: E .J. Brill, 2016), pp. 65–88.
بيد أنه بسبب الثورة والغزو، تلاشى البحث عن ممارسات فن الحكم في خمسينيات القرن التاسع عشر؛ إذ لجأت النخب الكونفوشيوسية إلى قوى إقليمية (حددها فريدريك ويكمان بأنها ميليشيات محلية، وكودار النبلاء، وجيوش إقليمية) للحصول على فرص للمشاركة في العمل السياسي. وهكذا تحول معنى «جيانغشي» مجدداً من المعرفة المتعلقة بالإصلاح السياسي على الصعيد الوطني إلى مشاركة السياسة الإقليمية. انظر:
Fredrick Wakeman, Jr., *The Fall of Late Imperial China* (New York: Free Press, 1977), pp. 163–172.

مجلداً، والمعروف باسم سجل الحروب المقدسة (Shengwuji)، نُشِر في عام ١٨٤٦ بعد خضوعه لمراجعتين. وكان من بين أهدافه مقارنةُ نجاحِ جيش تشينغ، ولا سيما على الحدود الشمالية الغربية وفي التبت، بإخفاقاته الأخيرة أمام البريطانيين. اعتمد وي على معرفته بفتح تشينغ وحكم الرعايا المسلمين، خاصةً خلال مدة حكم تشيان لونغ، لتقييم السياسةِ التي اتبعها البلاط في تشينغ لمواجهة أعدائه الأوروبيين الجدد[٦١]. ويمكننا افتراض أنه كان على درايةٍ تامةٍ بتاريخ سياسة تشينغ تجاه الرعايا المسلمين في القرن الماضي.

ويمكن الاطلاع على آراءِ وي حول الإسلام من خلال كتابه «المعجم الجغرافي المصوَّر لبلدانٍ فيما وراء البحار» الذي نُشر بعد عامٍ واحد من الإصدار الأخير من كتابه سجل الحروب المقدسة. فنجده يقولُ في معجمه إن الإسلامَ دينٌ أقل منزلةً من الكونفوشيوسية، بالإضافة إلى تقديمه لتعريفٍ القارئِ بالنبيِّ محمدٍ وبعض مقوماتِ الدين الإسلامي. ورأى أن هناك العديدَ من القواسم المشتركة بين الكونفوشيوسية والإسلام، قائلاً إن المسلمين «يمارسون بإخلاصٍ الشعائرَ الخمسَ لخدمة الطريق السماوي، ويجلون بصدق قواعدَ السلوك الخمس لخدمة طريق الرجال، والمبادئ الأخلاقية الخمسة للمسلمين مماثلةٌ لتلك التي لدى الكونفوشيوسية»[٦٢].

وما هو أهمُّ من ذلك أن ويي يوان أولى عنايةً خاصةً بأركان الإسلام الخمسة، واصفاً إياها بالتفصيل، ومشيراً إلى أن الشعائرَ لم تكن مجردَ عبادةٍ لمعبود خرافي. وعلى الرغم من أن فَهمَه للدين الإسلامي لم يخلُ من النقائص، فإن محاولتَه للتعبير عن الإسلام بمصطلحات الكونفوشيوسية المقبولة ميزته عن التفسيرات المعادية لكلٍّ من تشين

---

(٦١) يمكن الاطلاع على السيرة الذاتية لـ «وي يوان» باللغة الإنجليزية في:
Peter MacVicar Mitchell, *Wei Yuan (1794–1857) and the Early Modernization Movement in China and Japan* (Bloomington: Indiana University Press, 1970); Peter MacVicar Mitchell, "Wei Yuan and Westerners: Notes on the Sources of the Hai-kuot'u-chih," *Ch'ing-shih wen-t'i*, 2, no. 4 (November 1970): 1–20; Peter MacVicar Mitchell, "The Limits of Reformism: Wei Yuan's Reaction to Western Intrusion," *Modern Asian Studies*, 6, no. 2 (April 1972): 175–204; Jane Kate Leonard, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); Kuhn, *Origins of the Modern Chinese State*, chap. 1; Ho Ping-ti, "The Salt Merchants of Yang-Chou: A Study of Commercial Capitalism in 18th Century China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17, nos. 1–2 (June 1954): 130–168.

وقد جمعتُ كذلك معلومات حولَ السيرة الذاتية لـ «وي يوان» من مصادر صينية، انظر:
Hung Tak Wai, "Zhongji guanhuai yu xianshi kaoliang: Weiyuan de zongjiao guan yu tianzhujiao lunshu" 終極關懷與現實考量：魏源的宗教觀與天主教論述 [Ultimate concern and political agenda: View on religions and Tianzhujiao discourse of Wei Yuan], *Chinese Culture Quarterly*, 38 (2017): 91–141.

(62) Wei Yuan, *Haiguo tuzhi* 海國圖志 [Illustrated gazetteer of the countries overseas] (Guweitang 古微堂, 1847; reprint, Taipei: Cheng Wen Publishing, 1967), 14:41.

شيغوان (١٦٨٠-١٧٥٨)، كبير حكام المقاطعات في شاندونغ، ولو تشو هوا (تاريخا الميلاد والوفاة غير معروفين) الذي عُيِّن مؤقتاً مفوضاً للمراقبة في منتصف القرن الثامن عشر[٦٣]. يمثِّلُ التفسير غير الموضوعي والمنوط بمزاج المرء وطباعه لبعض الممارسات الإسلامية جانباً مهمّاً من جوانب فَهم وي يوان[٦٤]؛ فنجده يفسرِّ الحجَّ كما يلي:

> الحجُّ إلى البوابة السماويةِ (闕天) مرة واحدة في حياةِ المرء. والبوابة السماوية هنا هي «تيان فانغ» (天方) [عادة ما تشير إلى شبه الجزيرة العربية]؛ وأيّاً كان بلدُ معتنقِ الدين، فعليه بالحج إلى القبر المقدسِ في شبه الجزيرة العربية مرةً واحدة في حياته، ولمس «حجر المنشأ» بيده لإظهار لجوئه الخاضعِ [إلى السماء]. وهكذا سيكون الحجُّ الماديُّ والفعليُّ إلى شبه الجزيرة العربية كنايةً عن الحج غيرِ المادي إلى السماء[٦٥].

وعلى الرغم من فَهم وي يوان المحدود للمعلومات الأساسية عن الإسلام، وخلطِه بين قبرِ الرسول والكعبة، فإن الدينَ الإسلاميَّ في شرحه لا يحتوي على خصائصَ تتعلق بالبدع والهرطقة. وفي قسمٍ آخر من الفصل نفسه، أبدى وي يوان تقديراً واضحاً للدين قائلاً إن:

> خدمةَ السماء في الإسلام مثلها مثل خدمةِ الإله في الكونفوشيوسية؛ إذ اقتبس المسلمون شعائرَ العبادة، والصوم، والذكر، والعقائد من البوذية، ودعموها بتفسيراتٍ مبسطةٍ من المعتقد الكرمي. إنه لا يحدث ضرراً بالأخلاق الدنيوية؛ فأعلى درجاتِ العبادة فيه موجهةٌ للسماء، والأرض، والشمس، والقمر، ودرجته الوسطى للجبل، والنهر، والماء، والتربة. وأما فيما يخص أدنى درجات العبادة، فهي موجهة لمعابد السلف ومقابرهم. ولم يُغفِل الإسلامُ عبادةَ الآلهة والأموات، وبالتالي فهو أفضلُ من المسيحية التي تتشبث بتحيزها ولا تعبد إلا إلهاً واحداً[٦٦].

(63) National Palace Museum 國立故宫博物院, *Gongzhong dang Yongzheng Chao Zouzhe* 宫中檔雍正朝奏摺 [The memorials of the palace archive of the Yongzheng era] (Taipei: National Palace Museum, 1979), 3:175b–178b.

(64) Wang Fansen, *Sixiang shi shenghuo de yizhong fangshi: zhongguo jindai sixiangshi de zai sikao* 思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考 [Thinking as a way of living: Rethinking of Modern Chinese Intellection History] (Taipei: Linking Publishing Company, 2017), p. 47.

(65) Wei, *Haiguo tuzhi* 海國圖志 [Illustrated Gazetteer of the Countries Overseas], 14:41.

(٦٦) المصدر السابق، ١٤: ٤٥.

وهكذا يمكن، من خلال هذا الفَهمِ، قَبولُ الإسلام بالطبع في إمبراطورية تشينغ. بيد أنه يجب ألا نفرط في تضخيم قَبول الإسلام ضمن الأوساط الفكرية الكونفوشيوسية في مطلع القرن التاسع عشر. انتقد وي يوان قطعاً الإسلامَ في كتاباتِه؛ إذ لم يستطع، على سبيل المثال، تقبُّلَ التفسير الإسلامي للكون ومستويات السماء السبعة، مشيراً إلى عدمِ وجودِ وسيلة لإثبات وجود «العرش»، تماماً كما لا توجد وسيلة لإثبات أن القرآنَ منزلٌ من السماء. وبالتالي، فإن تلك المعتقدات المرتبطة «بالجنة»، وفقاً لوي يوان، «لا تعدو عن كونها افتراءات» و«أكاذيب»[٦٧].

جاءت تعليقاتُ وي يوان على الأبعاد الأخلاقية للإسلام أكثر انتقاداً من تعليقاته على علم الكونيات. فلم يستطع أولاً تقبُّلَ الزواج الذي رتَّبه النبيُّ محمد بين ابنته وابن عمه (في إشارة إلى فاطمةٍ وعلي، برغم عدم ذكرِ وي يوان لاسميهما)، والذي رآه «بغيضاً للغاية» وأمر لم يمارسه إلا أشخاصٌ بدائيون في الصين قبل الكونفوشيوسية[٦٨]. وأفرد وي يوان أيضاً فقرةً مطولةً أخرى لانتقادِ النظام الغذائي الحلال لدى المسلمين، الذي يفرض عدمَ أكلِ الحيوانات إلا «الطاهر» منها. فطرح سؤالاً على ليو جر (Liu Zhi)، أحدِ المسلمين المشاهير الناطقين بالصينية، والذي فسَّرَ الإسلامَ للكونفوشيوسيين بلغتهم، عن استخدامه لأدبيات الكونفوشيوسية في الدفاعِ عن العادات الغذائية للمسلمين. واقتبس وي يوان عن ليو جر الذي قال إن النظامَ الغذائيَّ الحلالَ «تلبية للمشيئة الرحيمة التي يعبدها المسلمون» ثم رد بأسلوبٍ ساخرٍ قائلاً التالي:

> في أيِّ أمورٍ اتبع المسلمون تعاليمَ الملوك القديسين [في الكونفوشيوسية]؟ ألَا يتبعونها إلا عند الذبحِ فقط؟ هل علَّمَهم الملوكُ القديسون ذكرَ اسم الربِّ قبل الذبح؟ هل علمهم الملوكُ القديسون الامتناعَ عن أكلِ الكلاب والخنازير وعدم ذبح الحيوانات إلا الطاهر منها؟[٦٩]

وعموماً، رأى وي يوان الإسلام ديناً أقلَّ منزلةً. لكن انتقاداتِه لم تخلص إلى أن هذا الدينَ يمثِّل خطراً على الإمبراطورية، أو أنه يتعيَّن على الحكومة طردُ المسلمين. بالإضافة إلى أنه لم يدْعُ إلى أيِّ خطةٍ «لتمدين» المسلمين لكي يتمكنَ الكونفوشيوسيون من الوفاءِ

(٦٧) المصدر السابق، ١٤: ٤٥-٤٦.

(٦٨) المصدر السابق، ١٤: ٤٦.

(٦٩) المصدر السابق، ١٤: ٤٦-٤٧.

بتعهداتهم تجاهَ التعليم والتنوير. فتحوَّلَ الإسلامُ من وجهة نظر نظام الحكم بشكلٍ أساسي من «مشكلة» إلى «قضية».

وأما فيما يخصُّ صديق وي يوان المقرب، غونغ زيه جين (١٧٩٢-١٨٤١)، المنحدرَ عن عائلة كونفوشيوسية مرموقة، فقد عكس فكرُه السياسي مواقفَ مماثلةً. اجتاز قونغ زيه جين الامتحاناتِ الإمبراطوريةَ الصينية، وحصلَ على درجة جنشي في عام ١٨٢٩، وأصبح سكرتيراً في السكرتارية الكبرى. وقبل استقالته في عام ١٨٣٩، كان أحدَ أهمِّ الإصلاحيين والمفكرين السياسيين في دواوين حكومة تشينغ، وقد عُرِف بمناصرته لحركة جيانغشي. وبالإضافة إلى صداقةِ كونغ تسوتشين لوي يوان، فقد كان صديقاً مقرباً أيضاً لـلين زيتشيو (١٧٨٥-١٨٥٠)، حاكم ليانجوانج (Liangguang) الشهير الذي قضى على تجارةِ الأفيون، وقاد حملةً أخرى لمناهضة الغزو البريطاني في عام ١٨٤٠. كان كونغ أحدَ الداعمين الرئيسين للين، وشاركه رأيَه (وآراء كثيرين غيره) بضرورةِ القضاء على تجارة الأفيون وليس تقنينها، مثلما اقترح علماءُ آخرون بالبلاط الإمبراطوري(٧٠).

في السنواتِ الأولى من اشتغال غونغ بالعملِ السياسيِّ، كان قد علق أيضاً على السياسة التي تتبعها تشينغ على الحدودِ الغربية، وأسلوب حكمِ الرعايا المسلمين هناك. ويُمكنُ الاطلاعُ على آرائه في اثنين من كتاباته؛ أولهما مقالته بعنوان [حول إنشاءِ مقاطعاتٍ في المنطقة الغربية] و [نصب الاختبارات الإمبراطورية حول إخضاع الحدود وإحلال السلامِ بالأراضي البعيدة]. كتب كونغ المقالَ الأولَ ما بين عامي ١٨١٩ و١٨٢٠، قبل الغزو الذي نفذه جهانغير خوجة (بدعم من خانات قوقند) في صيف ١٨٢٠ (٧١). وأما فيما يخصُّ الثاني، فهو مقالٌ مطوَّلٌ حصل كونغ بمقتضاه على درجة «دارس متقدم» في عام ١٨٢٩، وقد جاء ردّاً على الحرب التي دارت بين الإمبراطوريةِ وجهانغير خوجة في عشرينيات القرنِ التاسع عشر. أعرب كونغ في هذا المقال عن آرائه حول سُبلِ حلِّ مشكلة «خيانة» المسلمين الناطقين بالتركية في المنطقة.

---

(٧٠) يمكن الاطلاع على السيرة الذاتية لـ «كونغ تسوتشين» باللغة الإنجليزية في:
Kang-i Sun Chang孫康宜 and Stephen Owen, eds., *The Cambridge History of Chinese Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2:416–418; *Encyclopædia Britannica*, s.v. "Gong Zizhen," accessed February 17, 2018, https://www.britannica.com/biography/Gong-Zizhen.

(71) Zhang Shuhong 張淑紅, "Cong Gong Zizhen 'xiyu zhi xing shengyi' xiezuo niandai kan qi xibei shi di xue yanjiu" 從龔自珍"西域置行省議"寫作年代看其西北史地學研究 [A study on northwest historical geography from the writing time period of 'xiyu zhi xing shengyi' of Gong Zizhen], in *Tushu guan lilun yu shijian* 圖書館理論與實踐 [Library theory and practice] (2013): 12:115–117.

أوضح «قونغ زيه جين» في مقالِه الأول مشكلتين رئيستين تواجهان الإمبراطوريةَ: الأولى، أن الاكتظاظَ السكاني كان قد أصبحَ مشكلةً خطيرةً في الصين. «٥٠ إلى ٦٠٪ من السكان لا يمكنهم العملُ بالحكومة، ولا الزراعة، ولا الإنتاج ، ولا أن يصبحوا تجاراً»، وقال إن أولئك الناسَ إما أنهم سيموتون بسببِ الفقرِ وإما سيمارسون الهرطقةَ. وأما فيما يتعلق بالمشكلة الثانيةِ، فإن الأراضيَ المفتوحةَ حديثاً خارج ممرِّ جيايو تفتقر إلى السكان. وهكذا نظراً لأن عددَ السكان لم يكن كبيراً بالقدر الكافي، لم يستطع اقتصادُ المنطقة دعمَ الجيش والدواوين الحكومية المتمركزة هناك. وهذا ما سيؤدي، مثلما تنبَّأ كونغ تماماً، إلى فوضى مستقبلاً.

اقترح غونغ أنه ينبغي على منطقةِ الحدود الغربية أن تتبنى نظامَ المقاطعات والأقاليم، مِثلُها في ذلك مثلُ المقاطعات الصينية الثماني عشرة، وأنه يجب على أسلوبِ الحكومة الجديد تشغيلُ الصينيين العاطلين عن العمل من قومية الهان، وتقديمُ الدعم لهم في مناطقهم التي تعاني من الفقرِ، ولكي يشاركوا في الإنتاجِ الزراعي والصناعي بالمقاطعات المنشأة حديثاً. ويجب أن تتولى النخبُ المسلمةُ مناصبَ شرفيةً في حكومات المقاطعات والأقاليم. وعلى الرغم من افتقار السكان والمهاجرين المسلمين للمعرفة حاليّاً، فإنه يجب اتخاذُ ما يلزم لإلحاقهم بالمدارسِ الحكوميةِ (التي تُبنى دائماً مع معابد كونفوشيوس)، وتخصيص أنصبةٍ لهم بامتحانات الإمبراطورية الصينيةِ للخدمةِ المدنية على مدى ثلاثين عاماً من إنشاء نظام المقاطعات[٧٢].

وعلى الرغم من أن غونغ ذكرَ أيضاً إنشاءَ معابد لإلهي الريح والربيع، فإنه لم يوص بأيِّ تدخلاتٍ فيما يتعلق بالدين الإسلامي. إن التواجدَ الواسعَ للإسلام في المنطقة، وغيابَ التعليم الكونفوشيوسي، والحاجةَ إلى إنشاء معابد كونفوشيوسية، بل تخصيصَ أنصبة بامتحانات الإمبراطورية الصينية للخدمة المدنية، جميعها عواملُ جعلت المنطقةَ تختلف تماماً عن المناطقِ غير التابعة لقومية الهان في جنوبِ الصين، وكذلك عن مناطقِ جنوب غرب الصين؛ حيث حلت الكونفوشيوسية تدريجيّاً محلَّ الديانة المحلية[٧٣].

على الرغم من أن مقالَي قونغ كانا يتحدثان عن جونغاريا وحوض تاريم، اللذين تسكنهما أغلبيةٌ مسلمةٌ، فإنه لم يقترح أيَّ سياساتٍ يجب اتباعها تجاهَ الإسلام،

(72) Gong Zizhen, "Xiyu zhi xingsheng yi" 西域置行省議 [On establishing provinces in the western region], in Wang Peizheng 王佩諍 ed., *Gong Zizhen quanji* 龔自珍全集 [Complete works of Gong Zizhen] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1974), pp. 105–112.

(٧٣) المصدر السابق.

وتجنَّب متعمداً الحديثَ عن مشكلة الدين. وحتى بعد انتهاءِ حرب جهانغير خوجة، التي كان يُنظَر خلالها إلى المسلمين بوصفهم «خونة محتملين» للإمبراطورية، ظلت السياسةُ المقترحة في كتابات غونغ في عام ١٨٢٩ تُغفِل القضايا الدينية، وذلك لإدراكه أن التهديدَ الأساسيَّ لأمن الحدود يتمثل في الفصلِ بين سلطاتِ تشينغ المحلية والسكان المسلمين. حظي أولئك المسلمون، على عكسِ إمبراطورية تشينغ، بدعم الرعايا المسلمين في تشينغ تحت نظام الحكمِ غير المباشر. وقد رأى غونغ أنه من الممكن كسبُ ولاءِ السكان المسلمين دون أيِّ محاولة لادماجهم دينيّاً وذلك من خلال قَبولهم في البرنامج الزراعي الحكومي. وأنه سيتولَّدُ لدى السكان المحليين، سواء أكانوا مسلمين أو غيرَ مسلمين، حافزٌ أكبرُ للإنتاج، من خلال إمدادِهم بالأراضي الزراعية، لتصبح ملكيةً خاصةً بهم، وبالتالي سيتمكنون من دعمِ الاقتصادِ المحلي في حوض تاريم. وسيمثل هذا أساساً للقوات المحلية جيدةِ التدريب في جونغاريا التي لم يتعيَّن عليها الاعتمادُ على دعمِ مناطق أخرى من الإمبراطورية. ويعتقد غونغ أنه بوسع الاقتصاد الكافي على نحو ملائمٍ، والقوات العسكرية القوية «إحلالَ السلام» في المنطقة، وردعَ أيِّ تهديدات من داخل آسيا(٧٤).

وهكذا من خلال اطلاعِنا على الفكرِ السياسي لكلٍّ من وي يوان وغونغ زيه جين، نستطيع أن نعرفَ ببساطة أن أهل العلم من رجال الدولة أرادوا تحويلَ السكان المسلمين إلى رعايا للكونفوشيوسية مثلهم. لكن هذا «التحولَ» لم يكن تحولاً دينيّاً، وإنما في واقع الأمرِ تحولٌ سياسيٌّ. فالتهديدُ الذي شكله المسلمون على إمبراطورية تشينغ كان مرتبطاً بالعَلاقاتِ القائمة بين المسلمين داخل المنطقة وخارجها، ولا سيما أن عَلاقاتِ المسلمين الفردية بالمناطق الإسلامية الداخلية لطالما منحتهم سلطةً دينيةً يمكن أن تتحولَ بسهولة إلى سلطةٍ سياسية، وهذا أمرٌ ما كان ليتقبلَه أباطرةُ تشينغ. فتسامُحُ إمبراطورية تشينغ مع الإسلام له حدودُه، ويعتمد في الأساس على احترامِ سلطةِ العرش السياسية الوحيدة والمطلقة. ومع ذلك، لم يكن من الواضح ما إذا كان العرشُ يمتلك أيضاً أعلى السلطات دينيّاً، مما عكَسَ ذلك التنافس القائم بين «تقاليد الحكم» و«تقاليدِ الطريقِ» على حدِّ تعبير الكونفوشيوسية.

(74) Gong Zizhen, "Yushi anbian suiyuan shu" 御試安邊綏遠疏 [Memorial for the imperial examinations about subduing the frontier and pacifying faraway lands], pp. 114–117.

ولضمان الوحدةِ السياسية، تخلى الإمبراطور يونغ تشنغ عن مسؤوليته تجاهَ مراقبةِ أخلاقيات رعاياه المسلمين والحفاظ عليها. فأصبحت هذه السياسة الرسمية لإمبراطورية تشينغ محليّاً بعد عهده. والتزم أهل العلم من رجال الدولة في بدايات القرن التاسع عشر بالمبدأِ نفسه، بل انعكس هذا الالتزامُ أيضاً في مطبوعاتهم الخاصة. إن الفكرةَ الأساسيةَ المتمثلة في تجاهل الاختلافات الدينية لرعايا تشينغ، وتعريف الهرطقة بأنها عدمُ انصياعٍ لسلطة الإمبراطورية قد لقيت قَبولاً جيداً لدى الكونفوشيوسيين، ومن ثم لم يعد التحولُ الديني في مناقشاتهم السياسية يمثل مصدرَ قلقٍ أساسي، وذلك خلافاً لموقفٍ في السنوات الأولى من حكم تشينغ. وقد اتخذ فصلُ الأديان، ولا سيما الديانات الدخيلة، عن الترتيبات السياسية مستويين. الأول: تهميشُ الهُويَّة الدينية بل تجاهلها على مستوى السياسات، وذلك لتجنُّبِ الصراعات الموضعية التي أدت إليها اختلافاتُ القيمِ، ويمكنها أن تزعزعَ استقرارَ الإمبراطورية. وثانياً: استُبعِد الدينُ من المناقشات على المستوى الفكري بين النخب، ما يشيرُ إلى العزوفِ عن إدراج القضايا الدينية ضمن المناقشات السياسية بين النخب الفكرية والسياسية في إمبراطورية تشينغ.

٣. خاتمة

إن الفلسفةَ السياسيةَ الصينية خلال العصرِ الإمبراطوري، والتي اشتملت على العقيدة الكونفوشيوسية بوصفها واحدةً من المدارس الفكرية الرئيسة، تُعدُّ تقليداً دمَجَ بين الأخلاق والسياسة معاً. وتعيَّن على أهل العلم من رجال الدولة تشجيعُ الشعب على اتباع طريقة «أخلاقية» للعيش. وقد نستمدُّ مصدراً للإلهام من خلال أحد النقاشات المشهورة بين كونفوشيوس وأحد تلامذتِه حينما سأل الأخير كونفوشيوس عما إذا كان يجبُ على الحكومةِ التخلي عن الطعامِ أو التضحية بطريقة العيش الأخلاقية في وقتِ الأزمات. فجاء ردُّه أنه يعتقدُ أنه يتعيَّنُ على الحكومة «التخلي عن الطعام»، ذلك أنه «لطالما كان الموتُ معنا منذ بَدءِ الخليقة، ولكن حينما تنعدم الثقة، فلن يكون لدى العامة شيءٌ ليعتمدوا عليه». (تعاليم كونفوشيوس ١٢: ٧؛ ترجمها دي. سي. ليو). ولذلك يرى أهل العلم من رجال الدولة المتعصبون ضرورةَ عدمِ التضحية بالأخلاقِ تحت أيِّ ظرفٍ من الظروف. ومن منظورٍ آخر، قد تنطوي سياسةُ الفضيلة على استمرارِ مطالبة السلطات السياسية بتنميط الفكرِ وطرقِ العيش بين الرعايا الخاضعين لحكمها. أوضح

مارويوما ماساو (١٩١٤-١٩٩٦)، وهو أحدُ العلماء والمنظرين السياسيين اليابانيين البارزين خلال الحقبةِ التي أعقبت الحربَ العالميةَ الثانية، أن الأخلاقَ والقوى السياسية والسلطة لطالما كانوا مجتمعين قبل مطلعِ العصرِ الحديث. وقال إن الدولةَ غرست في مواطنيها معتقداتِهم الأخلاقيةَ؛ إذ كانت تلك سمةً مشتركةً للكيانات السياسية قبل العصر الحديث(٧٥). ولذا فمن الواضحِ أن هذه لم تكن سمةً تنفرد بها الفلسفة السياسية الكونفوشيوسية، بل كانت هناك سماتٌ مماثلةٌ في العالم المسيحي الأوروبي وحكم الشوغونية في اليابان قبل القرن الثامن عشر. وهذا يعني أن المقاومةَ الداخليةَ الرافضةَ للتدخل في حياةِ «المهرطقين» الدينية (والتي كانت بمثابةِ خطوةٍ نحو التسامح الديني) في أواخرِ الإمبراطورية الصينية مثلت تجديداً للفكرِ السياسيِّ ولعَلاقة الدولة بالدين.

على الرغمِ من أن التسامحَ تجاهَ الإسلام والمسيحية لم يكن مفهوماً مقبولاً لدى الجميعِ في أواخر الإمبراطورية الصينية، وبرغم أنه لا الدولةُ ولا أهل العلم من رجال الدولة كانوا يسعون إلى تبني التنوعِ الثقافي والقيمِ المترتبة عن ذلك، فإن قَبولَ ممارسة الأديان المختلفة داخل الإمبراطورية كان بمثابةِ تغيرٍ فكريٍّ كبيرٍ. وإن كان حكامُ الصين قد جعلوا الولاءَ السياسي شرطاً مسبقاً لهذا التسامح الديني، فإنهم قد تخلَّوا سرّاً عن نيةِ «تحويل» الرعايا العاصين عن دينهم أو «تنويرهم». وتبدلَ الأمرُ الذي يقضي «بتوحيد الشعب» ثقافيّاً (أو دينيّاً) إلى توحيدهم سياسيّاً بحسب ما أوضحته تحليلاتُ الأحاديثِ والسياسات التي وردت مناقشتها في هذا المقال.

(75) Maruyama Masao 丸山眞男, Lin Ming-te 林明德 trans., *Xiandai zhengzhi de sixiang yu xingdong: Jian lun riben junguo zhuyi* 現代政治的思想與行動：兼論日本軍國主義 [Modern political thoughts and actions: also on Japanese militarism] (Taipei: Linking Publishing, 1984), pp.374-387.

نبذة عن المؤلف

حصل **الدكتور هونغ تاك واي** على درجة الدكتوراه في التاريخ من جامعة هونغ كونغ. تركز أبحاثه على مجموعات الأقليات الدينية، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر الأقليات المسلمة والمسيحية، مع إيلاء اهتمام خاص بعقيدة وهوية مجتمعات الأقليات وتفاعلها مع الحكومات. انضم مؤخرًا إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، وإلى مركز دراسة الثقافة الإسلامية في الجامعة الصينية في هونغ كونغ. يعمل على تنظيم وتقديم دورات عن التاريخ الآسيوي والأديان في جامعات مختلفة في هونغ كونغ. وجّهت للدكتور هونغ دعوات للالتحاق كباحث زائر في معاهد مختلفة في الأكاديمية الصينية وكباحث أكاديمي زائر في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

تأسّس المركز سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م لمواصلة الرسالة النبيلة للملك فيصل بن عبدالعزيز -رحمه الله- في نشر العلم والمعرفة بين المملكة وبقية دول العالم. ويعدُّ المركز منصةَ بحثٍ تجمع بين الباحثين والمؤسسات لحفظ العمل العلمي ونشره وإنتاجه، وإثراء الحياة الثقافية والفكرية في المملكة العربية السعودية، وبناء جسرٍ للتواصل شرقاً وغرباً. ويرأس مجلس إدارة المركز صاحب السمو الملكي الأمير تركي الفيصل بن عبدالعزيز، وأمينه العام هو الدكتور سعود بن صالح السرحان.

ويقدّم المركز تحليلات متعمّقة حول قضايا الدراسات الأمنية والسياسية المعاصرة، والاقتصاد السياسي، ودراسات إفريقيا، والدراسات الآسيوية. ويتعاون المركز مع مؤسسات البحث العلمي المرموقة في مختلف دول العالم، ويضمّ نخبةً من الباحثين المتميّزين، وله علاقة واسعة مع عددٍ من الباحثين المتخصّصين في مختلف المجالات البحثية. ويحتضن المركز مكتبة الملك فيصل، ومجموعة مخطوطات نادرة، ومتحفاً إسلامياً، وقاعة الملك فيصل التذكارية، وبرنامج الباحثين الزائرين. ويهدف المركز إلى توسيع نطاق المؤلَّفات والبحوث الحالية لتقديمها إلى صدارة المناقشات والاهتمامات العلمية، متّبعاً مساهمة المجتمعات الإسلامية في العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون والآداب قديماً وحديثاً.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies
ص.ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية
هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) تحويلة: ٨٦٩٢ فاكس: ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)
بريد إلكتروني: research@kfcris.com