دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- تحليل القيم الدينية المتعارضة من أجل تحقيق التسامح والسلام : التوحيد والشرك فى اليابان
- مكانة النبي صلى الله عليه وسلم فى الكتابات اليابانية مدخل للحوار الإسلامى اليابانى
- القيم الحضارية فى الأناجيل الأربعة والقرآن وتحديات العولمة
- القيم الحضارية فى الإسلام وسبل تفعيلها
- أثر القيم الدينية فى قصائد العصر المغولي

دورية علمية محكمة
تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة
ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)
العدد السادس يوليو ٢٠١٢

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. جابر جاد نصار

رئيس جامعة القاهرة ورئيس مجلس إدارة المركز

أ.د. جمال عبد الناصر مدبولى

نائب رئيس الجامعة ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كوجى مراتا : جامعة دوشيشا

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا: جامعة دوشيشا

أ.د. معمر جونيا شينوهيه: جامعة دوشيشا

أ.د. سعيد عطية مطاوع : جامعة الأزهر

أ.د. محمد محمود أبو غدير : جامعة الأزهر

أ.د. محمد فوزى ضيف : جامعة المنوفية

الهيئة العلمية

أ.د. سمير عبد الحميد نوح : جامعة دوشيشا

أ.د. هيسائيه ناكانيشي : جامعة دوشيشا

أ.د. إيتسكو كاتسوماتا : جامعة دوشيشا

أ.د. محمد الهوارى : جامعة عين شمس

أ.د. شادية توفيق حافظ : جامعة القاهرة

أ.د. نجلاء رأفت سالم : جامعة القاهرة

مدير التحرير : عمرو عبد الرؤوف

المسئول المالى : أحمد زغلول محمد

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين والمتخصصين ، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث التى تتميز بالأصالة ، وفقًا للقواعد التالية :

١ – أن يكون البحث مبتكرًا أصيلاً ولم يسبق نشره .

٢ – أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بقواعد التوثيق .

٣ – تقبل الأبحاث المقدمة للنشر مكتوبة على الكمبيوتر نظام IBM مع تقديم نسختين إحداهما ورقية والأخرى مسجلة على أسطوانة مرنة . ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .

٤ – تخضع الأبحاث المقدمة للنشر للتحكيم العلمى السرى.

٥ – تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التى تقبل للنشر وذلك وفقًا لقواعد المكافآت الخاصة بالمركز .

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها وحدهم

ترسل البحوث والدراسات باسم : مدير مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة
١ ش عبد الهادى صلاح – أمام مديرية أمن الجيزة ج.م.ع
ت / ف : ٣٧٤٩١٥٣١ – ٣٣٣٨٠٢٤٧ – ٣٣٣٨٠٤٢٧

المحتويات

دراسات دينية :

صالح محمد زكى محمود اللهيبي

القيم الحضارية فى الإسلام وسبل تفعيلها ٥

آسيا شكيرب

القيم الحضارية فى الأناجيل الأربعة والقرآن وتحديات العولمة

(العدل ، السلام ، التسامح ، الحرية نموذجًا) ٢٣

معمر جونيا شينوهيه

الدعوة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم

من خلال تحليل هيكلى لسورة الفاتحة ٦٣

كارم محمود عزيز

الأخلاق فى اليهودية –الوصايا العشر نموذجًا ٧١

عثمان محمود مهنى محمد

أثر القيم الدينية فى قصائد العصر المغولي ١٠٣

يومي مورایاما

مدخل إلى تاريخ المسيحية الحديث في اليابان ١٣٧

دراسات يابانية :

كاتسوهيرو كوهارا

تحليل القيم الدينية المتعارضة من أجل تحقيق التسامح والسلام :

التوحيد والشرك فى اليابان ١٥٣

سمير عبد الحميد نوح

مكانة النبي صلى الله عليه وسلم فى الكتابات اليابانية

مدخل للحوار الإسلامى اليابانى ١٥٩

صلاح عثمان

فهم الإسلام فى اليابان (بين الماضى والحاضر)

للأستاذ الدكتور/سمير عبد الحميد نوح ١٧٣

مراجعات :

جمال عبد السميع الشاذلى

الترادف بين العربية والعبرية، دراسة تقابلية " ،

من خلال ترجمة " بن شيمش " لمعانى القرآن الكريم..... ١٩١

المختصر فى فقة العبادات ١٩٣

العودة إلى يافا ١٩٥

جونيا شينوهيه

القيم الدينية .. هل هي السبيل إلى المصالحة بين الاتحاد الأوربى والإسلام؟

ردود فعل الرسوم المسيئة للنبى محمد صلى الله عليه وسلم ١٩٧

تقديم

القارئ الكريم...

يسعد مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة أن يقدم العدد السادس من مجلة "دراسات يابانية شرقية" .

وتقوم المجلة على محورين أساسيين الأول هو المحور الدينى ويضم عدة دراسات ، أولها دراسة بعنوان "القيم الحضارية فى الإسلام وسبل تفعيلها" للأستاذ الدكتور / صالح محمد ذكى محمود اللهيبى أستاذ الحضارة الإسلامية – جامعة الجزيرة بدبى ، وحاول من خلال هذا البحث أن يوضح معنى القيم الحضارية فى الإسلام ، وسبل تفعيلها ، فالقيم فى الإسلام ترجمة المثل التى جاءت بها النصوص السماوية إلى سلوك عملى ومنهج فعلى ، يمكن من خلاله تحقيق الكمال البشرى المنشود أو أكبر قدر ممكن منه وعلى المستويات كافة .

أما الدراسة الثانية عنوانها "القيم الحضارية فى الأناجيل الأربعة والقرآن وتحديات العولمة (العدل ، السلام ، التسامح ، الحرية نموذجًا) " للأستاذة الدكتورة / آسيا شكيرت أستاذ محاضر مقارنة الأديان ، جامعة الأمير عبد القادر بالجزائر ، والذى عرضت فيه للتحولات القيمية والنوعية فى السنوات الأخيرة على مستوى العالمين الشرقى والغربى إثر الثورة الإعلامية والتكنولوجية التى جعلت من العالم "قرية صغيره" ، وقيم ومبادىء موحدة كادت أن تفتت الهويات القيمية الخصوصية للشعوب والأمم ، حيث تصاعدت أصوات فى الملتقيات والمؤتمرات العلمية تنادى بالعمل على الحفاظ واحترام القيم الخصوصية ، والعمل على صياغة أرضية مشتركة للقيم الإنسانية جمعاء .

أما الدراسة الثالثة فعنوانها "الدعوة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من خلال تحليل هيكلى لسورة الفاتحة" للبروفيسور معمر جونيا شينوهه مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور) جامعة دوشيشا باليابان ، والذى عرض فيه تحليلاً لسورة الفاتحة بداية من البسملة وحتى نهاية السورة .

وتحمل الدراسة الرابعة عنوان "الأخلاق فى اليهودية" نموذج الوصايا العشر" للدكتور / كارم محمود عزيز الأستاذ المساعد بكلية الآداب – جامعة حلوان عرض فيه للقيم الأخلاقية التى وردت فى الوصايا العشر والتى تتطابق مع وصايا دينية مماثلة فى الإسلام وهذا إشارة إلى أن مصدر اليهودية والإسلام واحد وهو المولى سبحانه وتعالى .

أما الدراسة الخامسة فتحمل عنوان "أثر القيم الدينية فى قصائد العصر المغولى" للدكتور عثمان محمود مهنى محمد الأستاذ المساعد بكلية الآداب – جامعة كفر الشيخ ، والذى عرض فيه للأمور السياسية والاجتماعية التى استقرت أثناء العصر المغولى بعد انتشار سفك الدماء والنهب والسلب . وقد ساعد ذلك الشعراء على ممارسة دورهم الوجدانى فى أن يكونوا دعاة إصلاح ، وأن تكون المبادىء الأخلاقية علامة بارزة فى أشعارهم .

وتحمل الدراسة السادسة عنوان "مدخل إلى تاريخ المسيحية الحديث فى اليابان" ليومى مورایاما الباحثة الزائرة بمركز نان زان للدين والثقافة ، والذى عرضت فيه لتجربة اعتناقها المسيحية ، وتعميدها فى الكنيسة البروتستانية ، وأنه لم يكن ينتمى إلى عائلة مسيحية ، وكان قرارها باعتناق المسيحية مفاجأة للجميع .

والمحور الثانى يضم دراسات يابانية ، تحمل الدراسة الأولى عنوان "تحليل القيم الدينية المتعارضة " من أجل تحقيق التسامح والسلام : التوحد والشرك فى اليابان" للبروفيسور كاتسو هيرو كوهارا بجامعة دوشيشا والذى عرض فيه على تجربة انفتاح اليابان على العالم فى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى حيث كان الشعب اليابانى متحمسًا على نطاق واسع لاستيعاب كل شىء تقريبًا من الغرب ، ولكن المثقفين اليابانيين كانوا مترددين فى هذا الأمر، وأصبح هذا التوجه أكثر وضوحًا فى القرن التاسع عشر الميلادى بعد ازدياد الشعور القومى والنزعة القومية .

أما الدراسة الثانية فى المحور الثانى فهى بعنوان "مكانة النبى صلى الله عليه وسلم فى الكتابات اليابانية ، مدخل للحوار الإسلامى اليابانى" للأستاذ الدكتور / سمير عبد الحميد نوح الأستاذ الزائر بكلية الإلهيات بجامعة دوشيشا ، ونائب مدير مركز دراسات الأديان

التوحيدية (سيسمور) والذى عرض فيه لاهتمام اليابان بالإسلام وثقافته بداية من عام ١٩٠٦م ، وهو العام الذى يمكن أن يؤرخ للفترة التى بدت فيها اليابان متعطشة إلى التعرف على ثقافات الشعوب على الأديان الأخرى المنتشرة فى العالم ، وقد لجأت اليابان فى هذا الأمر إلى كتابات المستشرقين والمقولات الغربية للتعرف على الإسلام دون الاهتمام بالرجوع إلى الأصل الإسلامى .

أما الدراسة الثالثة فى محور الدراسات اليابانية فهى : "فهم الإسلام فى اليابان (بين الماضى والحاضر) " للأستاذ الدكتور / سمير نوح قراءه وتعليق أ.د / صلاح عثمان.

أما المحور الأخير فى المجلة وهو مراجعات وعرض للكتب التى صدرت فى مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ، ويقدمها الأستاذ الدكتور جمال عبد السميع الشاذلى أستاذ اللغة العبرية وآدابها ومدير مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة .

وقام البروفيسور / معمر جونيا شينوهيه بعرض كتاب " القيم الدينية .. هل هى السبيل إلى المصالحة بين الاتحاد الأوربي والإسلام : رد فعل الرسوم المسيئة للنبي محمد ﷺ " والذى قام بتحريره البروفيسور كوإتشى مورى المدير الأسبق لمركز سيسمور .

ويتقدم مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للآديان التوحيدية (سيسمور) بخالص الشكر والتقدير لكل المساهمين فى إثراء هذا العدد.

والله ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدرسات الشرقية

أستاذ اللغة العبرية وآدابها

بكلية الآداب . جامعة القاهرة

دراسات دينية

دراسات يابانية وشرقية

القيم الحضارية في الإسلام

وسبل تفعيلها

أ.د / صالح محمد زكي محمود اللهيبي

أستاذ الحضارة الإسلامية

جامعة الجزيرة فى دبي

مقدمة

يسعى هذا البحث لمعالجة موضوع نرى أنه غاية في الأهمية ذلك أنه يرمي لتوضيح معنى القيم الحضارية في الإسلام، وسبل تفعيلها، فالقيم في الإسلام ترجمة المثل التي جاءت بها النصوص السماوية إلى سلوك عملي ومنهج فعلي، يمكن من خلاله تحقيق الكمال البشري المنشود أو أكبر قدر ممكن منه وعلى المستويات كافة، ففي الإسلام منظومة قيمية متكاملة من التشريعات والأخلاق حال تمثلها من قبل الأشخاص سيصل المجتمع إلى حالة النهوض الحضاري المنشود.

كما ويسعى البحث لشرح معنى القيم في الإسلام، فالنظرية الإسلامية القيمية تقوم على أن مصدر القيم هما القرآن والسنة، والبشر هم المنفذين لهذه القيم، الممتثلين للأوامر، وبقدر التزامهم بهذه القيم سيرتقي المجتمع وتتغير معالم الحياة.

كما ويهدف البحث لمناقشة مجموعة مهمة من القيم والتعرف على مدى استطاعة المجتمعات المسلمة التعامل مع هذه القيم والارتقاء من خلالها، منها على سبيل المثال قيمة الاهتمام بالعلم والمعرفة، وقيمة العدالة الاجتماعية وكم المتحقق منها، وما السبيل للارتقاء بها، وكذلك قيمة الحرية الفردية والعامة وكيف أسس لها الإسلام.

إن السؤال الذي يسعى البحث للإجابة عنه هو: هل للقيم في الإسلام منظومة ذات ملامح وأبعاد وخصائص يمكن الاستنارة بها لخلق مجتمع قيمي مستنير، وهل هناك خصائص محددة تمثل المنظومة القيمية الحضارية الإسلامية بحيث يمكن تمييزها عن غيرها من خلال هذه السمات والخصائص.

وسيقوم البحث على المحاور الآتية:

أولاً: مفهوم القيم الحضارية.. التباين والاستقرار.

١- مفهوم القيم.

٢- مفهوم الحضارة.

ثانياً: خصائص القيم الحضارية الإسلامية:

١- أبرز خصائص القيم الإسلامية.

٢- الملامح الرئيسة للقيم الحضارية الإسلامية.

٣- خصائص قيم المجتمعات الأخرى.

ثالثاً: تصنيف القيم، الاتجاهات والأسس:

رابعاً: سبل تفعيل القيم الحضارية:

الخاتمة

التوصيات

المصادر والمراجع

وسيتم الاعتماد في البحث على جملة من المصادر والمراجع الحديثة منها: الأخلاق النظرية لعبد الرحمن بدوي، والقيم الإسلامية والتربية لعلي خليل أبو العينين.

أولاً: مفهوم القيم الحضارية .. التباين والاستقرار:

بداية وقبل أن نطرق باب القيم الحضارية ونرى ما فيها من معاني مستقرة ومطبقة، وكم هي فاعلة ونافذة لابد من أن نحدد معنى هذا المصطلح المركب (القيم الحضارية)، وهل هو بالفعل مستقر المعنى والمبنى في التداول العلميْ والفكري، وهل يمكن تجزئته، وفي حال كان مصطلحاً مركباً فما هي معاني المفردات التي تكون منها مجتمعة وما هو معنى كل مفردة منها على حدى:-

١- مفهوم القيم:

القيمة لغة مصدر كالصغر والكبر، بمعنى الاستقامة[١].

أما اصطلاحاً: فقد تعددت معاني القيمة وذكرت لها تأويلات عدة: فعلى سبيل المثال يقول الرازي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة:من الآية ٥)، أي: أحكام قيمة.

أما القيمة ففيها قولان:

الأول: قال الزجاج: مستقيمة لا عوج فيها، تبين الحق من الباطل، والثاني: أن تكون القيمة بمعنى القائمة: أي المستقلة بالحجة والدلالة[٢].

ونجد هناك تعريفات متعددة الأوجه للقيمة ومعانيها من جملة من الأساتذة المعاصرين: فمنهم من يراها تشير للمعايير والأحكام فيقول: "أن القيمة تدل على مفهوم يدل على مجموعة من المعايير والأحكام، تتكون لدى الفرد من خلال تفاعله مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية، بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته، يراها جديدة بتوظيف إمكانياته، وتتجسد خلال الاهتمامات أو الاتجاهات أو السلوك العملي أو اللفظي بطريقة مباشرة وغير مباشرة "[٣].

---

(1) ابن منظور، محمد بن مُكَرَّم بن علي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب،ط١ (بيروت، دار صادر، ١٩٩٠م) ج١٢، ص٥٠٣.

(2) الفخر الرازي،محمد بن عمر بن الحسن (ت ٥٤٤هـ)، التفسير الكبير، بلا.ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت) ج٣٠، ص٤٢.

(3) أبو العينين، علي خليل، القيم الإسلامية والتربية، ط١ (المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم حلبي، ١٩٨٨م) ص٣٤.

وهناك من يرى بأنها معايير اجتماعية، فيقول: "هي معايير اجتماعية ذات صبغة انفعالية قوية، وعامة، تتصل من قريب بالمستويات الخُلُقية التي تقدمها الجماعة، ويمتصها الفرد من بيئته الاجتماعية الخارجية، ويقيم منها موازين يبرر بها أفعاله، ويتخذها هادياً ومرشداً وتنتشر هذه القيم في حياة الأفراد، فتحدد لكل منهم خلانه وأصحابه وأعدائه"[٤].

لكن نجد من ينتقد هذين التعريفين فيقول: "ويؤخذ على هذين التعريفين أنهما جعلا الفرد أو المجتمع مصدراً للقيم، واعتبر الإنسان نفسه حكماً على الأفعال حسب منفعتها العاجلة، بغض النظر عما تتضمنه من خير أو شر.

ويمكن تعريف القيم الإسلامية: بأنها مجموعة أوامر إلهية تمثل أصولاً لضوابط سلوك الفرد في علاقاته المحتلفة، وتمكن المجتمع الذي يلتزم أفراده بها من التقدم والتطور بسلام وأمان في الدنيا، مع الفوز بالآخرة"[٥].

٢- مفهوم الحضارة:

لفظة الحضارة مشتقة من: حَضَرَ، يحضُرُ، وهي بمعنى أقام في الحضر وهو القرى والمدن، خلاف البداوة وهي سكن البوادي، وقد يُعبَّرُ عنها بالمدنية من: مَدَنَ بالمكان أقام فيه واستقر ومدّن المدنية بناها ومصرَّها[٦].

والحضارة والمدنية في اللغة العربية civilization مشتقة من اللفظ اللاتيني civis أوcivitas بمعنى المدنية، فالحضارة في العربية واللاتينية بمعنى واحد[٧].

وهنالك تعريفات أخرى يمكن أن نجدها في تفسيرات علماء مجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم في شتى مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والعمرانية والعلمية نتيجة تفاعل

([4]) السيد، فؤاد البهي، علم النفس الاجتماعي، بلا.ط (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م) ص٢٩٤.

([5]) الصبيح، سعاد صبيح براك، القيم الحضارية سبل ومعوقات تفعيلها في ضوء السنة النبوية، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"، ٢٠٠٧م، ج١، ص٢٥١.

([6]) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص ٢٠١-٢٠٢.

([7]) ينظر: هندي، إحسان، كلمات في الحضارة، مجلة العربي، العدد ٢٢٤، يوليو ١٩٧٧م، ص٢٢؛ حسين؛ أبو لبابة الطاهر صالح، السنة النبوية ونسبتها من الثقافة والحضارة الإسلاميتين، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"،كلية الدراسات الإسلامية والعربية،دبي ٢٠٠٧م، ص٥٧.

أبناء المجمتع أو أبناء الأمة مع البيئة التي يعيشون فيها بشكل جيد، فهي تراث الأمة مع البيئة التي يعيشون فيها بشكل جيد، أو هي تراث الأمة أو الجماعة الذي بنته عبر عصورها المختلفة، والذي يميزها عن غيرها من الجماعات والأمم.

والحضارة هي كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، فاكتشاف الآلة البخارية وآلة الطباعة والنول البخاري وشبكة المواصلات والاتصالات وغيرها من الوقائع الحضارية وجميع الأسباب التي أنتجت هذه الوقائع وجميع ظروف تكوينها يعد حضارة، وهي تتمتع بآلية تحقق لها التواصل والاستمرارية فلا تتوقف بتغير الحُكام ولا بتوالى الدول، كما أن الانتكاسات السياسية لا تَشُلُّ فاعليتها[٨].

إذاً فرغم تعدد وتنوع التعريفات التي ذكرت لكل من القيم وكذلك الحضارة لكن تبقى معانيها ومدلولاتها ومخرجاتها تؤدي إلى جملة معطيات متشابهة ومتماسكة، سيما في حال دمج هذين المصطلحين معاً (القيم والحضارة).

والذي يمكن الإشارة إليه أن القيم وتداخلها مع الحضارة من – وجهة النظر الإسلامية– وكذا دورها في بناء الحضارة لا يمكن تجاوزه فهي الأساس والركن المتين؛ ذلك أن القيم في الإسلام نابعة من مصادره العقدية والإيمانية، فضلاً عن ترسخها في الجانب الفطري وصدارتها للأعمال في الجانب المكتسب.

ويشير أحد الباحثين إلى دور القيم في البناء الحضاري فيقول:"والقيم تمثل حاجة إنسانية يتعامل معها العلماء باختلاف تخصصاتهم وموجهاتهم؛ لأنها في النهاية تمثل الإطار الحضاري الذي يضبط عملية التفاعل بين الفرد والمجتمع، وتمثل الضوابط والمعايير التي تحكم العلاقات وتؤطرها بين العبد وربه أو العبد ونفسه أو العبد ومجتمعه ومحيطه؛ لذلك أصبحت القيم هي الأساس المحرك للعملية التربوية في كل مجتمع؛ لأنها تؤثر في توجيه النشاط الإنساني سواء على المستوى الديني أم الثقافي وحتى التكنولوجي، لأن حاجة البشرية ومستقبلها تعتمد على مدى تفعيلها للقيم الخيرة والحرص عليها أكثر من حاجتها

([8]) ينظر: حسين، السنة النبوية ، ص٥٨؛ حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، ط١ (بيروت، دار الإرشاد، ١٩٦٩م) ص٨-٩.

إلى التكنولوجيا التي تفقد قيمتها عندما تكون مفرغة من القيم والأخلاق أو بعيدة عنها، لأن عدم التزام المجتمع الإنساني بأنساق قيمية تحدد مساراتها وتضبطها وتتعامل بها هو الذي يؤدي إلى مظاهر الاضطراب وفقدان الأمن الاجتماعي والنفسي للمجتمع الإنساني"[٩].

"وقد أصبحت الحاجة ملحة في المجتمع الإنساني إلى تفعيل القيم الإيجابية والمحافظة عليها ومعالجة المعوقات التي تقف في سبيل الإبقاء عليها وتفعيلها في ظل المجتمع الإنساني الذي يواجه كثيراً من النزاعات والحروب ويعاني من التفسخ الخلقي والتفلت الديني والتعصب الطائفي والعرقي في غياب القيم الإيجابية وقوة معوقات تفعيلها"[١٠].

إذن فمفهوم القيم الحضارية أخذ أبعاداً وملامح ومرتكزات ترسخت واستقرت في الفكر الإسلامي، مسمتدة هذا الفهم من تجارب حضارية عميقة حفرت هذا المفهوم في الفكر والتداول المعرفي في المجتمع الإسلامي.

ثانياً: خصائص القيم الحضارية الإسلامية:

امتازت القيم الحضارية الإسلامية بجملة من القيم التي عز نظيرها وقَلَ مثيلها في الحضارات الأخرى؛ ذلك أن هذه الخصائص التي اشتملت عليها الحضارة الإسلامية راعت جوانب متنوعة سواء منها الإيمانية أو الإنسانية أو الطبيعية.

١- أبرز خصائص القيم الإسلامية[١١]:

أ- إنها مستمدة من أصول ثابتة، فهي نابعة من مصادر التشريع الإلهي.

ب- أنها تحقق نفع الدنيا والآخرة؛ لكونها تتعلق بالأحكام الشرعية، سواء أكانت أوامر أم نواهي، وبالتالي يرتجي المتمسك بها خير الدارين، فإن لم يلق جزاءً وتقديراً لالتزامه بتلك القيم ممن حوله في مجتمعه نجده معتزاً بها راجياً من ربه الثواب.

ت- إنها شاملة لجميع نواحي الحياة، وجميع أنواع العلاقات، ابتداءً من علاقة المرء بربه، مروراً بالمخلوقات من بشر وحيوانات ونبات وجماد.

---

(9) محجوب، عباس، تفعيل القيم الحضارية في السنة النبوية السبل والمعوقات، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"، كلية الدراسات الإسلامية والعربية،دبي ٢٠٠٧م،ج١،ص٢٠١.

(10) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٢.

(11) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٥٦.

ث- أنها مستمرة صالحة لكل زمان ومكان؛ وذلك لموضوعيتها ومناسبتها لجميع البشرية، فهي منظومة حياتية تسير وفق ضوابط ربانية.

ج- أن أصولها ثابتة لا تقبل التغيير أو التبديل، مع المرونة في صور تطبيقها وأساليب ترسيخها لتكون مناسبة لمستجدات الحياة.

ح- أنها متوازنة بين الروحانية والمادية بما يتناسب مع الفطرة البشرية في نسق مثالي واقعي.

خ- أنها توجه الفرد للمراقبة الذاتية التي تعد من أرقى أنواع الرقابة وأدقها.

إذن ومن خلال ما تقدم يمكن أن نخلص إلى وجود مرتكزات للقيم الإسلامية تعد الأساس والمنطلق لهذه القيم يمكن أن نرسم من خلالها ملامح القيم الحضارية الإسلامية.

٢- الملامح الرئيسة للقيم الحضارية الإسلامية:

أ- الإيمان:

إن من أبرز ملامح القيم الحضارية الإسلامية هو الإيمان والذي يرتكز على ما جاء في مصادر التشريع الإسلامي، حيث الثقة المطلقة والتسليم لما ورد في القرآن والسنة النبوية ونجد مثال ذلك في أمور عدة منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة:من الأية ٥١)، وقوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب-٣٦).

إذاً فعلى خلاف ما هو متعارف عليه في الفلسفات المادية التي تتجاوز الإيمان بالخالق، التي اعتبرت أن الإيمان بالله هو من الميتافيزيقيا أو ما وراء الطبيعة فأنكرته[١٢]، أما الإيمان بالخالق في القيم الحضارية الإسلامية فهو الركيزة الأعظم[١٣].

([12]) العمري، أكرم ضياء، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، ط١(قطر، كتاب الأمة، ١٤١٤هـ) ج١، ص٥٦.

([13]) سبع، توفيق محمد، قيم حضارية في القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية، السنة الرابعة، العدد ٥٢(يوليو، ١٩٧٢م) ج٢، ص١٩٥.

ب- قيمة المساواة ونبذ العنصرية والطبقية:

جاء الإسلام ليرسخ قيمة حضارية عالجت آفة كانت شائعة بين المجتمعات، تفت عضدها وتنخر جسدها ألا وهي العنصرية والطبقية، فعن سهل بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الناس سواء كأسنان المشط وإنما تتفاضلون بالعبادة، ولا تصبحن أحداً لا يرى لك من الفضل مثل ما ترى له"[١٤].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: " قد أذهب الله عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء. مؤمن تقي وفاجر شقي. والناس بنو آدم من تراب"[١٥].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "الشجاعة والجبن غرائز في الناس، تلقى الرجل يقاتل عمن لا يعرف، وتلقى الرجل يَفِرُ عن أبيه، والحَسبُ المال، والكرم التقوى، لستُ بأخيَرَ من فارسي ولا عجمي إلا بالتقوى"[١٦].

وهذا الفهم مأخوذ من حديث النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى .. الحديث"[١٧].

ت- الأخلاق:

إن من أبرز ميزات وخصائص القيم الحضارية الإسلامية هي الأخلاق وما يدور في فلكها من معاني وروابط وميزات، وأولها وصف الخالق لنبيه بأنه على خلق عظيم:

([14]) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (ت ٩١١هـ)، جامع المسانيد والمراسيل، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م) حديث رقم ٨٢٠٤٢؛ الشهاب، محمد بن سلامة الشهاب القضاعي (ت ٤٥٤هـ) مسند الشهاب، بلا.ط (بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت) حديث رقم ١٩٥.

([15]) الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، السنن، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م) حديث رقم ٤١٢٧.

([16]) البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م) حديث رقم ١٨٩٣٦.

([17]) أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، المسند، بلا.ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٣م).

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (القلم: ٤). هذا وكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر الناس بمكارم الأخلاق وتجاوز مساوئها كما في الحديث الذي يرويه عمر بن العاص رضي الله عنه:" .. قد أمرنا بمكارم الأخلاق ونهانا عن مساوئها .. الحديث"[١٨].

ودعى إلى المودة والرحمة والتواصل الاجتماعي، فعن النعمان بن بشير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى"[١٩].

ث- احترام الآخر:

أكد الإسلام على وجوب احترام من يخالفك الرأي وإن كان ذلك في العقيدة، ولا يجوز التعدي عليه بأي حال، فيقول صلى الله عليه وسلم:" ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"[٢٠].

ج- قيم حضارية أخرى:

هناك قيم عديدة أخرى في الحضارة الإسلامية يطول تفصيلها منها مثلاً قيمة كرامة الإنسان وحفظ حياته، وقيم الذوق والجمال وقيم اليسر والسماحة وغيرها[٢١].

٣- خصائص قيم المجتمعات الأخرى[٢٢]:

أ- أنها مستمدة من متغيرات في الغالب، كالأفكار والآراء الشخصية للمفكرين.

ب- أنها تقتصر على تحقيق بعض جوانب الحياة حسب أولويات ذلك المجتمع، كالتركيز على الجانب الصناعي أو الزراعي ونحوها بحسب حاجة المجتمع دون التركيز على العلاقة بالخالق.

([18]) السيوطي، جامع المسانيد، حديث رقم ٤٠٦.

([19]) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) الصحيح، بلا.ط (دار ابن كثير، ١٩٩٣م).

([20]) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) السنن، بلا. ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت) حديث رقم ٣٠٤٥.

([21]) ينظر: حسين، السنة النبوية، ج١، ص٤٦ وما بعدها.

([22]) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص ٢٥٥-٢٥٦.

ت- أنها تتغير بتغير مصالحهم مع الآخرين، أي أن الأمور تقاس بحسب المصلحة والمنفعة المترتبة عليها.

ث- أنها قاصرة على فئة دون أخرى، فما يعد عيباً في بعض المجتمعات بعد مقبولاً لدى الآخر تبعاً للمصالح.

ج- أنها مادية بحتة.

ح- يضبطها القانون ومراقبة الآخرين فقط.

ثالثاً: تصنيف القيم، الاتجاهات والأسس:

لقد تعددت وتنوعت اتجاهات الكتاب والمفكرين في طريقة تصنيفهم للقيم الحضارية كل بحسب نظرته ورؤيته والأولويات التي ينطلق منها، والمرتكزات التي يستند عليها، ومن ذلك تتحدد المسارات، وتتضح التوجهات وهذه الاتجاهات والأسس عديدة ويمكن تصنيفها كما يلي[٢٣]:-

١-تصنيف على أساس أخلاقي: وينقسم إلى[٢٤]:

- قيم مادية: وهي المتصلة بالمال وسائر اللذات الحسية.
- قيم روحية: وهي المتصلة بالشرف والمحبة والطاعة، والتقوى والعدل وغيره.

٢-تصنيف باعتبار المقصد وينقسم إلى[٢٥]:

- قيم وسائلية: تشمل ما هو وسيلة لتحقيق غاية.
- قيم غائية: تشمل الأهداف المرجو تحقيقها.

٣-تصنيف باعتبار بُعد العمومية، وتنقسم إلى[٢٦]:

- قيم عامة: وهي التي تشمل جميع فئات المجتمع.

---

(23) ينظر: الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٥٧.

(24) دياب، فوزية، القيم والعادات الاجتماعية، بلا.ط(بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م) ص ٧٦.

(25) أبو العينين، علي خليل، القيم الإسلامية والتربية، ط١(المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم حلبي، ١٩٨٨م) ص٣٩.

(26) المصدر نفسه، ص٤٠.

- قيم خاصة: وهي التي تتصل بمواسم معينة، أو يحكمها زمان ومكان.

٤- تصنيف باعتبار وظيفتها، وتنقسم إلى[٢٧]:

- قيم مادية: وهي التي تساعد على الوجود المادي للإنسان.
- قيم اجتماعية: وهي التي تشبع حاجاته الاجتماعية.
- قيم أخلاقية: وهي مصدر الشعور بالمسؤولية والالتزام.
- قيم جمالية: وتعكس الاهتمامات الجمالية.
- قيم روحية دينية: وتشير إلى تعلق الإنسان باللانهائي، أي: الأخرة.

٥- تصنيف خاص للقيم:

وهو المنظور الإسلامي للقيم وإنها تندرج تحت معنى الأمانة والتي قال فيها تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٢)، وذكر المفسرون: أن المراد بالأمانة في الآية كل ما يؤتمن عليه المرء من أمر ونهي في شؤون الدين والدنيا، والمراد بها هنا التكاليف الدينية.

وإنها سميت أمانة باعتبارها حقوقاً أوجبها الله على المكلفين وأئتمنهم عليها، وأوجب عليهم تلقيها بالطاعة والانقياد، وأمرهم بالمحافظة عليها وأدائها دون الإخلال بشيء منها[٢٨].

هذا وهناك ثلاث قيم رئيسة تتفرع عن قيمة الأمانة وهي: (العدل، والمسؤولية، وحسن الخُلق)[٢٩].

أ- المسؤولية: فالإنسان مسؤول عن نفسه وصياغتها وحفظها من الزلل والمهالك والجنوح نحو الخطايا وما إلى ذلك من إشكالات، حيث إنه سيسأل عنها، وهذا ما يسمى بالمسؤولية تجاه النفس.

---

(27) المصدر نفسه، ص٤٣.

(28) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٥٨.

(29) المصدر نفسه، ص٣٦٠.

أما النوع الثاني من المسؤولية وهي المسؤولية تجاه المحيط الخاص بالفرد كالأسرة ونحوها، وهنا يتحتم على الفرد القيام بدوره المناط به كما يقول صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته .. الحديث"[٣٠].

أما النوع الثالث فهي المسؤولية تجاه المحيط العام والمجتمع، كإعمار الأرض والمحافظة على البيئة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها كقوله صلى الله عليه وسلم:" ... ومن لم يهتم لأمر المسلمين فليس منهم... الحديث"[٣١].

ب-**العدل**: والعدل مطلوب في كل الأحوال، ولا محيد عنه بأي شكل، ولا يمكن الاستغناء عنه، وهو مشتق من أسماء الله تعالى وصفاته، فالعدل من الأعلى إلى الأدنى وهو عدل الراعي مع الرعية لقوله صلى الله عليه وسلم:"مَا من رجل يُسْتَرعَى رعية، يموتُ حينَ يموتُ وهو غاش لِرَعِيته إلاَّ حَرَّمَ الله عليهِ الجنةَ. "[٣٢].

أما العدل من الأدنى إلى الأعلى وهو أن يتقن المرء عمله ويؤدي أمانته ولا يخونها، وأن يوفي البيعة التي في عنقه حقها.

والعدل الآخر هو عدل المتكافئين فيما بينهم بأن لا يجور أحد من الناس على الآخر[٣٣].

ح-**حسن الخلق**: وهي القيمة العظيمة التي ركزت عليها الشريعة الإسلامية، كونها أقوى صلة بين الناس تربطهم على أساس حميد، وتجمع على صعيد راسخ لا يختلف عليه اثنان، لذا جاءت النصوص الشرعية من هذا الباب عديدة، منها ما تقدم ذكره عن مكارم الأخلاق، والدعوة إلى الخير، فالمؤمن مفتاح للخير مغلاق للشر.

---

(30) البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم ١٦٩٧٩.

(31) الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان (ت٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، بلا.ط(بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م) حديث رقم ١٧٨١٨.

(32) البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم ١٦٩٧٤.

(33) محجوب، تفعيل القيم الحضارية، ج١، ص٢٦١.

رابعاً: سبل تفعيل القيم الحضارية:

إذا ما أردنا الدخول في حيز التفعيل للقيم الحضارية الإسلامية فسنجد عدة طرق وأدوات ومسالك اتبعت لتفعيل هذه القيم ومنها على سبيل المثال:-

١- تعميق الإيمان بالله: من حيث الإحساس بالمراقبة الدائمة منه، والخوف والرجاء، ومعرفة المصير الذي ينتظر من أحسن ومن أساء، وأثر المجتمع والبيئة الصالحة في توجهات الفرد وضبط سلوكه، ومدى انضباط أقواله وأفعاله بحيث تظهر مدى الرشد الذي وصل إليه الفرد، وكل ذلك يأتي بالالتزام بما ورد في التوجيهات الربانية والنبوية، كقوله صلى الله عليه وسلم:"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[٣٤][٣٥].

٢- تقوية الإحساس بالمسؤولية: فالعقيدة الإسلامية تركز على المسؤولية تركيزاً كبيراً، وتوليها عناية خاصة؛ إذ أن كل فرد سيسأل عن أفعاله وعن المسؤولية المناطة به، ويأتي ذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الحجر: ٩٢-٩٣). وقوله:﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦٩)، وكذلك نجد هذا من التوجيهات النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم:(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[٣٦][٣٧].

([34]) مسلم، الصحيح، حديث رقم ٨٢.

([35]) محجوب، تفعيل القيم الحضارية، ج١، ص٢٣٥-٢٣٦.

([36]) البخاري، الصحيح، حديث رقم ٢٥٥٤.

([37]) محجوب، تفعيل القيم الحضارية، ج١، ص٢٣٦-٢٣٧.

٣- إبراز ثواب التمسك بالقيم في الدنيا: حيث إن الإنسان بطبعه عجول: ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ (الإسراء: ١١)، فمراعاةً لهذه الطبيعة أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ببيان ثواب التمسك بالقيم في الدنيا كبسط الرزق وإطالة العمر وإجابة الدعوة وغير ذلك[٣٨].

٤- ربط قيمة وجود المرء بمقدار تمسكه بالقيم: كبيان لأثر معلم الناس الخير، فوجود الأثر يدل على قيمة وجود هذا الإنسان[٣٩].

٥- تنويع الأساليب في الدعوة للقيم الحضارية مثل استخدام أسلوب التشبيه بأمر من أمور البيئة لبيان حق العالم على المتعلم: فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:" مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية قبلت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً، ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه دين الله، ونفعه ما بعثني الله به، فَعَلِمَ وعَلَّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"[٤٠][٤١].

٦- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: واللذان يمثلان الضمانة للمجتمع المسلم ليحقق أمنه وسلامته وتطوره؛ لأن تعطيلهما يسبب مشكلات للمجتمع بحيث يتزعزع أمنه واستقراره ويتعطل تطوره ونمائه، لأن تفعيل القيم يتم حين تمارس الأمة لواجباتها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهما الضمانة لمجتمع الفضيلة والكفاية والأمن، وتعطيلهما يسبب الدمار والتخلف والإجرام بكل أنواعه وأشكاله، فيحل غضب الله مكان رضاه وحربه بدل سلمه، فهما الحصانة للمجتمع[٤٢].

([38]) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٦٤.

([39]) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٤.

([40]) البخاري، الصحيح، حديث رقم ٧٩.

([41]) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٦٥.

([42]) محجوب، تفعيل القيم الحضارية، ج١، ص٢٣٨.

٧- وتأتي سبل التفعيل عبر إيجاد قنوات للتطبيق والتي يمكن إيضاحها بما يلي[٤٣]:

أ- وضع قواعد واضحة ومفصلة للتطبيق؛ كي يسهل تطبيقها.

ب- توفير خبرات كل في تخصصه؛ ليسهل الوصول إليهم واستشارتهم قبل أخذ القرار، كي لا يلجأ الناس إلى استشارة عديمي الخبرة.

ت- مواجهة المخطئين بأخطائهم، وتصويبها لهم، وذلك تبعاً لكل حالة وما يناسبها.

ث- التطبيق العملي للفضائل والحث عليها؛ كي يحبها الناس ويعتادوا على تطبيقها.

ج- تشجيع من يطلب المعالي على التزامه بها، وحث الناس على مكارم الأخلاق والتصرفات النبيلة.

ح- توسيع فرص تطبيق القيم ومجالاتها لتناسب جميع الناس، وإرشاد الناس إلى الحرص على القيم كل بحسب موقعه وإمكاناته.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم يمكن أن نشير لجملة من نتائج توصل إليها البحث وكما يلي:

١. إن مفهوم القيم الحضارية في الإسلام تعني الترجمة والتطبيق العملي لمجموعة من المثل الإنسانية والمجتمعية العليا التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

٢. لا تعتمد القيم في الفكر الإسلامي على مصادر شخصية أو أعراف ومفاهيم مجتمعية إنما تعتمد القيم التي جاءت في القرآن والسنة.

٣. استطاع المسلمون ومن خلال مسيرة حافلة بالإنجازات الحضارية إثبات القيم الحضارية الراسخة التي دعا إليها الإسلام، وذلك عبر إحداثهم موائمة بين المعرفة والسلوك، أفرزت منظومة قيمية راسخة.

٤. سعى الإسلام لإيجاد منظومة قيمية تمتاز بالمرونة والثبات كي يسهل تطبيقها ويطول عمرها.

([43]) الصبيح، القيم الحضارية، ج١، ص٢٦٩-٢٧٠.

التوصيـــات:

١- تشجيع وسائل الإعلام المتنوعة على تفعيل القيم الحضارية وإعلاء شأنها، لتكون ممارسة حياتية مستمرة.

٢- التركيز على زرع المفاهيم القيمية في نفوس الأجيال الصاعدة عبر التركيز على ذلك في المناهج الدراسية.

٣- توسيع نطاق التعريف بالقيم الحضارية العالمية التي تشكل ميداناً عالمياً، وملتقى رحبٍ يساعد على التسامح وينبذ التعصب بكافة أشكاله.

٤- السعي لإبراز القيم الحضارية التي ساعدت الأجيال على الارتقاء بالمستوى الفكري والعلمي، لما لذلك من أثر في توجيه الناس نحو ما هو نافع.

المصادر والمراجع

- أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، المسند، بلا.ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٣م).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ) الصحيح، بلا.ط (دار ابن كثير، ١٩٩٣م).
- البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ) السنن الكبرى، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م) .
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة (ت٢٧٩هـ)، السنن، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م) .
- حسين؛ أبو لبابة الطاهر صالح، السنة النبوية ونسبتها من الثقافة والحضارة الإسلاميتين، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"،كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ٢٠٠٧م.
- حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، ط١ (بيروت، دار الإرشاد، ١٩٦٩م).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) السنن، بلا. ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت) .
- دياب، فوزية، القيم والعادات الاجتماعية، بلا.ط(بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م).
- السيد، فؤاد البهي، علم النفس الاجتماعي، بلا.ط (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م) .
- سبع، توفيق محمد، قيم حضارية في القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية، السنة الرابعة، العدد ٥٢(يوليو، ١٩٧٢م) .
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (ت٩١١هـ)، جامع المسانيد والمراسيل، بلا.ط (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م).

- الشهاب، محمد بن سلامة الشهاب القضاعي (ت٤٥٤هـ) مسند الشهاب، بلا.ط (بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت) .
- الصبيح، سعاد صبيح براك، القيم الحضارية سبل ومعوقات تفعيلها في ضوء السنة النبوية، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"، ٢٠٠٧م.
- العمري، أكرم ضياء، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، ط١(قطر، كتاب الأمة، ١٤١٤هـ) .
- أبو العينين، علي خليل، القيم الإسلامية والتربية، ط١ (المدينة المنورة، مكتبة إبراهيم حلبي، ١٩٨٨م) .
- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن(ت٥٤٤هـ)، التفسير الكبير، بلا.ط (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت) .
- محجوب، عباس، تفعيل القيم الحضارية في السنة النبوية السبل والمعوقات، ندوة "القيم الحضارية في السنة النبوية"، كلية الدراسات الإسلامية والعربية،دبي ٢٠٠٧م.
- ابن منظور، محمد بن مُكَرَّم بن علي (ت٧١١هـ)، لسان العرب،ط١ (بيروت، دار صادر، ١٩٩٠م) .
- هندي، إحسان، كلمات في الحضارة، مجلة العربي، العدد ٢٢٤، يوليو ١٩٧٧م.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان (ت٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، بلا.ط(بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م) .

القيم الحضارية
في الأناجيل الأربعة والقرآن
وتحديات العولمة
العدل، السلام، التسامح، الحرية نموذجا

أ.د / آسيا شكيرب
أستاذ محاضر مقارنة الأديان
جامعة الأمير عبد القادر- الجزائر

مقدمة

شهد عالمنا تحولا قيميا نوعيا في السنوات الأخيرة على مستوى العالمين الشرقي والغربي، إثر الثورة الإعلامية والتكنولوجية التي جعلت من العالم "قرية صغيرة" بقيم ومبادئ موحدة، كادت أن تفتت الهويات القيمية الخصوصية للشعوب والأمم، فتصاعدت عدة أصوات في الملتقيات والمؤتمرات العلمية، تنادي بالعمل على الحفاظ واحترام القيم الخصوصية، والعمل على صياغة أرضية مشتركة للقيم الإنسانية جمعاء.

وبالرغم من تلك المحاولات فإن الخلاف يشتد حينما يتعلق الأمر بمفاهيم هذه القيم الإنسانية، من مثل الحرية والعدل وغيرها، ومرد هذا الخلاف يرجع إلى المرجعية المتبناة، لأن مفاهيم القيم تتحدد بمرجعياتها سواء كانت مرجعيات دينية أو مرجعيات مادية. فإلى أي

مدى يمكن للقيم المسيحية والإسلامية المشتركة الحفاظ على خصوصيتها في عصر العولمة؟ وهل تحتوي كل من المسيحية على منظومة قيم حضارية ذات بعد روحي ومادي يكون خيارا فاعلا في عصر العولمة ؟

وقد اخترت فكّ أطراف هذه الإشكالية باتباع المنهج التحليلي، الذي يعمد إلى تحليل الأفكار وإعادة بنائها وتركيبها وفق منهج يضمن فهم كنهها.

كما اخترت هذا البحث بغرض الوصول إلى هدفين أساسيين:

الأول: إثبات أن الحضارة الغربية التي تمثل أرقى ما وصل له الإنسان من حياة مادية، في حاجة إلى حياة روحية راقية بجانب ذلك الرقي المادي، كي تحفظ التوازن دائما بين الحياتين المادية والروحية، لا تسمح بطغيان أحدهما على الأخرى، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالعودة للقيم الدينية.

الثاني : ضرورة العودة للقيم الحضارية ذات المصدر الديني، وهذا لتوفرها على أبعاد روحية ومادية تمكنها من تصدّر القيم الكونية في وقتنا المعاصر. لأن القيم في المفهوم المادي لا تطوقها أخلاقيات محددة، هي قيم نفعية كونية تجعل من الكون كله حقل اختبار لتحقيق مكاسب مادية.

وقد اعتمدت في بحثي هذا على مادة مصدرية متنوعة، في الجانبين المسيحي والإسلامي، باللغتين العربية والفرنسية.

وقد قسمت البحث إلى تمهيد مفاهيمي ثم مبحثين فكانت خطة العمل التالية:

تمهيد مفاهيمي :

- القيم الحضارية :

١ تعريف القيم .

٢ تعريف الحضارة.

٣ مدلول القيم الحضارية .

- تحديات العولمة :

١ تعريف العولمة.

٢ تحديات العولمة.

المبحث الأول : القيم الحضارية في الأناجيل الأربعة.

المطلب الأول : قيمتي العدل والحرية في الأناجيل الأربعة

١ قيمة العدل

٢ قيمة الحرية

المطلب الثاني : قيمتي التسامح والسلام في الناجيل الأربعة

١ قيمة التسامح

٢ قيمة السلام

المبحث الثاني : القيم الحضارية في القرآن الكريم

المطلب الأول : قيمتي العدل والحرية في القرآن الكريم

١ قيمة العدل

٢ قيمة الحرية

المطلب الثاني : قيمتي التسامح والسلام

١ قيمة التسامح

٢ قيمة السلام

خاتمة .

تمهيد مفاهيمي:

إن الكلام عن القيم الحضارية من خلال الأناجيل الأربعة والقرآن الكريم، وتحديات العولمة، يستلزم منا تحديد الأطراف الاصطلاحية التركيبية، لتجلية المفاهيم من جهة، ولتوضيح الفكرة الأساسية لهذا البحث من جهة أخرى. فالكلام عن القيم الحضارية من خلال الأناجيل والقرآن الكريم، هو نتاج نسق من الأفكار التركيبية نحاول تفكيك مركباتها في هذا التمهيد، بتوضيح المقصود من القيم الحضارية، وتحديات العولمة، وعلاقتهما بالقيم المسيحية والإسلامية.

• القيم الحضارية:

أولا: مفهوم القيم.

١- القيم في اللغة:

القيم: جمع قيمة[١] " وأصل القيمة الواو، ومنه: قومت الشيء تقويما، وأصله أنك تقيم هذا مكان ذاك"[٢]. ويقول ابن منظور القيم":جمع قيمة، والقيمة :ثمن الشيء، يقال :كم قيمت ناقتك؟ أي: كم بلغت"[٣]

وأصل الكلمة قَوَمَ قال ابن فارس: "القاف والواو والميم أصلان صحيحان؛ يدل أحدهما على جماعة ناس – قوم وأقوام – وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب أو عزم – قام قياماً –".[٤]

وقال في القاموس: "القيمة بالكسر: واحدة القيم، وماله قيمة إذا لم يدم على الشيء، والقَوام: العدل وما يعاش به، والقِوام: نظام الأمر وعماده وملاكه.[٥]

٢- القيم في الاصطلاح الفكري:

تطلق القيمة[٦] على كل شيء جدير باهتمام الإنسان وعنايته، وقيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعله مرغوبا فيه عند شخص أو فريق من الناس، ومن الناحية الموضوعية تطلق القيمة على ما يتميز به الشيء من صفات ومزايا تجعله جديرا بالتقدير. وتكون القيمة مطلقة إذا كان الشيء مستحقا للتقدير بذاته، كالخير، والحق، والجمال، وتكون القيمة إضافية، إذا كان الشيء مستحقا للتقدير من أجل غرض من الأغراض.[٧]

ثانيا: مفهوم الحضارة:

١- الحضارة لغة:

لو استنطقنا اللغة العربية، لوجدنا أن الحضارة تعني الإقامة في الحضر، أي في المدن والقرى، بخلاف البداوة، وهي الإقامة المتنقلة في البوادي، جاء في لسان العرب: "والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، وبدا، خرج من البادية وأقام بها"

ويقال: فلان من أهل البادية، وفلان من أهل الحاضرة، وفلان بدوي وفلان حضري، قال القطامي :

فمن تكن الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا[٨]

وحسب لاروس Larousse الحضارة من الكلمة اللاتينية civils و civis وتعني المواطن. والحضارة هي مواطنة فرد، أو وطن. وتحدد لاروس civils بكونها فعل التحضّر.[٩]

٢- الحضارة في الاصطلاح الفكري:

يعتبر ابن خلدون خير من أسهم في تطوير كلمة الحضارة في أصلها اللغوي العام وصاغها مصطلحا اجتماعيا واضحا، وذلك حين قال : الحضارة أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتا غير منحصر.[١٠]

لقد أريد من الحضارة ما يستتبع الإقامة في الحضر من الاستقرار الذي ينشأ عن زراعة الأرض، وهو السبيل الأكيد لأبناء المجتمع في مجالات التطور المختلفة. مما يستلزم تآزرهم وتعاونهم وتبادل الأفكار بينهم في شتى شؤون الحياة، من علوم وفنون وثقافة وعمران.[١١]

ويعرفها ول ديورانت[١٢] بأنها نظامٌ اجتماعيٌّ يُعين الإنسان على الزِّيادة من إنتاجه الثقافي؛ وإنَّما تتألَّف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصاديَّة، والنُّظم السياسيَّة، والتَّقاليد الخُلُقيَّة، ومتابعة العلوم والفنون.[١٣] ويعرفها أشفيتسر بقوله: إننا نستطيع أن نعرف الحضارة، بصورة عامة بأنها التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء".[١٤]

وحسب ما جاء في Larousse " الحضارة هي مجموع الخصائص المتعلقة بالحياة الثقافية، الفنية، الأخلاقية والمادية لمجتمع إنساني "، وهذا معناه أن الناس يتحضرون حين يقودون الأفراد نحو مجموعة من القيم، وتعني أيضا تحضر الفرد حين يستوعب ويأخذ بقيم المجتمع. وفي النهاية الحضارة هي حياة وعمر ثقافة، وتفعيل القيم الثقافية، والأخلاقية والروحية، والفنية المأخوذة ممن أبدعوها وعاشوها في أول أمرها".[١٥]

وأما الفرق بين الحضارة والمدنية، يكمن في كون الحضارة اختراع التّقنيات والإفادة منها، أما المدنيَّة فهي حياة تقدُّمِيَّة في استعمال التّقنيات من غير أن تخترعها؛ مما يعني أن الحضارة عراق في الفكر والاختراع والتُّراث والثَّقافة [١٦] والإمكانيات. [١٧]

٣- مدلول القيم الحضارية :

والقيم الحضارية هي تلك المثل الروحية، والعقلية، والاجتماعية، والإنسانية والأخلاقية، الجديرة باهتمام الإنسان، وعنايته، لما لها من مزايا تجعلها تحظى بالتقدير، وترتبط القيم بالحضارة ارتباطا وثيقا.

القيم الحضارية هي جملة المبادئ، والأخلاق، والأحكام، والتعاليم، والنظم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تميز حضارة ما، وتبين قدرها، وتنظم علاقاتها، وتستمد من الأديان السماوية، أو المذاهب الوضعية، أو العرف والعادة، ويتواصى بها المجتمع، وتتوارثها الأجيال، وتجاهد في سبيلها. وهي تشكل الجانب المعنوي الذي يقابل الجانب المادي للحضارة المتمثل في العمران، والمعمار، والجانب التطبيقي للنظم الإدارية، والاقتصادية، والقضائية، والعسكرية.

ولا تخلو حضارة إنسانية من قيم حضارية يعتز بها الناس، ويتميزون بها عمن سواهم، وقد تكون صحيحة أو فاسدة بناء على مصدرها، أو تحسين العقل وتقبيحه لها، وبهذا يتبين أن: العنصر الأخلاقي الروحي للحضارة هو الذي تخلد به الحضارات، وتؤدي به رسالتها من إسعاد الإنسانية وإبعادها من المخاوف والآلام. والحضارات لا يقارن بينها بالمقياس المادي، ولا بالكمية، ولا بالترف المادي، وإنما يقارن بينها بالآثار التي تتركها في تاريخ الإنسانية [١٨]

تحديات العولمة:

١- تعريف العولمة :

لا يمكن أن نضبط مفهوم العولمة تحت تعريف واحد، فالتعاريف كثيرة جدا، لكنها تلتقي عند قواسم مشتركة، تتمثل في بعد النزوع نحو الهيمنة، والاستفراد بالتوجيه الثقافي والفكري، والاستحواذ على مقدرات العالم وخيراته.

يعرفها عبد الرحمن طه الذي بقوله : " العولمة هي السعي إلى تحويل العالم إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية– أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد– عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال . فلما كانت كل أفعال الإنسان، بموجب المسلمة الأخلاقية السابقة، أفعالا خلقية ترفعه أو تضعه، لزم أن تكون الأفعال المقومة للعولمة، أي السيطرات الثلاث، هي الأخرى أفعالا خلقية وأن تكون العولمة بالتالي عبارة عن عملية تخليق شاملة"[١٩]

يرى فلنتوني جيدنز بأن العولمة هي مرحلة من مراحل بروز وتطور الحداثة، وتتكثف فيه العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي. ويعرفها مالكوم ولتررز بأنها كل المستجدات والتطورات التي تسعى بقصد أو من دون قصد إلى دمج سكان العالم في مجتمع عالمي.[٢٠] أما بودرار Baudrillard فيفرّق بين الكونية Universalization والعولمة Globalization في تعريفه للعولمة. ويرى أن التشابه بينها مخادع؛ فالكونية تتمحور حول حقوق الإنسان، الحرية والثقافة والديمقراطية، في تعريفه للعولمة، أما العولمة فهي على العكس تتعلق بالتكنولوجيا، السوق، السياحة، والمعلومات.[٢١]

٢- تحديات العولمة:

لما كانت "العولمة" نمطا سياسيا اقتصاديًّا ثقافيا لنموذج غربي متطور، يخرج بحدوده لعولمة الآخر، فهي تشكّل تحديات خطيرة تهدد الوطن العربي، والعالم الثالث ككل. وتتفاوت هذه المخاطر بين السياسية والثقافية والاقتصادية، ترتبط أساسا بمحاولات عرّفها رونالد روبرتسون بأنها اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش.[٢٢]

إن العولمة تشكل تحديا معرفيا كبيرا، فالنسق المعرفي الغربي الذي يؤطر المعرفة ويثريها بمقولاته، ورؤيته لله والكون وللكون والحياة هي التي تسيطر على توجهات أغلبية شعوب الأرض الآن، وتحاصر ثمرات هذا المنهج وعي الإنسان وفكره وسلوكه ورغباته، حتى تكاد

تأسر رؤية الإنسانية للوجود، فأصبحت الحضارة الغربية "قانون العصر" المهيمن[٢٣]. فالمنهج المعرفي الغربي مادي في أساسه، وعلى ذلك ترفض الحضارة الغربية وفق منهجها العلمي أيَّ مصدر آخر للمعرفة خارجا عن نطاق الفحص الحسي المادي، الخاضع للتجربة المخبرية أو المشاهدة، ولا يوجد هناك ما يسمى ثابت مثل القيم والأخلاق، لأنها ليست أشياء يمكن تقديرها بالكم.[٢٤] ومن هنا نلمح أن القيم الأخلاقية والحضارية وفق المنظومة الفكرية الغربية أصبحت خاضعة لميزان النفعية المادية.

كما أن العولمة أصابت الأخلاق في مقتل في حياتنا المعاصرة، ولا ينفع مراعاة الظاهر منها دون جوهر القيمة حين يعبَّر ويتكلَّم عن (Ethics)؛ فتنقلب حينها الفطرة والضمير إلى مجرَّد التنصُّل من المسؤولية الجزائية، بعقليَّةٍ تجاريَّة، بسبب غياب المبرِّر الغيبي الذي يدعم قوة الرُّوح والنتيجة شتَّى الانحرافات الخلقيَّة المعروفة؛ وانهيار كلِّي للبناء الحضاري، بسبب تمزُّق العلائق الاجتماعية من نواتها إلى محيطها، فالفضائل الخلقيَّة هي قوةٌ جوهرية في تكوين الحضارة. ولا عجب أن ننتقل حينها –كنتيجةٍ لما سبق– من تحدِّي الفساد الأخلاقي، إلى تحدِّي الفساد الكوني بطغيان الجانب المادي المدمِّر للطبيعة من مخلَّفات التصنيع خاصَّة، والذي لا يوازن أهدافه مع الحفاظ على البيئة.[٢٥]

ويرى بودرار Baudrillard أن العولمة أدّت إلى خسارة القيم الكونية لشرعيتها وسلطتها. وأن انتشار العولمة سيقضي على كلّ أشكال الاختلاف، وكل القيم الكونية التي تدافع عنه. بالتالي تؤدي العولمة إلى ظهور ثقافة غير متمايزة بالكامل، لا اختلاف فيها. فمنذ لحظة اختفاء الكونية هيمنت بنية تكنولوجية معولمة. فالكونية التي تحققت في ظلّ العولمة ليست كونية حقه، هي "كونية" السوق والسياحة والإعلام، "كونية" تشيّؤ الإنسان وتنميطه، "كونية" عنف محض يعمل على إقامة عالم متحرّر من كلّ قيمة إنسانية لفائدة الاستهلاك. فالقيم تتراجع اليوم لأنَّ العولمة تقضي على الاختلاف، وعلى كل القيم بوحشية.

إن العولمة حوَّلت قيم عالمنا إلى قيم مُعَوْلَمة، فقدت صلتها بماضيها الذي كان يحضّ على التسامح والإيثار، ولقد سيّرت العولمة الناس في طريق لا رجوع عنه، فصار الناس – إذ

يمشون في هذا الطريق – يكتبون كل يوم قيمًا جديدة، تختلف عن قِيَمهم الدينية والخلقية، فنسوا الدين والخلق، لقد صارت العولمة دين الاقتصاد المحرّر في العصر الحديث.[٢٦]

المبحث الأوّل: القيم الحضارية في الأناجيل الأربعة.

وضعت الديانة المسيحية أسسا وقواعد كانت لبناتٍ أساسية في صرح منظومتها القيمية، ولنا أن نتساءل عن مفهوم القيم المسيحية ومصادرها، وهل ارتقت هذه القيم إلى درجة أسست منظومة متكاملة؛ أم إنَّها حوت ثغرات حالت دون اكتمالها؟ وهل هذه القيم قادرة على سد الثغرات وحل الأزمات التي يعاني منها عالمنا المعاصر؟

ولأن المسيح حسب التعليم المسيحي هو محرر النفس من موت الخطية، ومجدد قواها ومحييها، وفقا لصورتها الأولى قبل سقوطها تحت سيطرة البشر؛ كان لابد أن يشمل هذا التحرير والتجديد نظام التركيب القيمي فيها، مما يؤدي بالإنسان إلى تحقيق ما بنفسه من قيم تحقيقا سويا متناغما " ككل متناسق " فيبدع قيما جديدة ويجعله يعيش بطريقة تتناسب وحياته المخلّصة ومثلها العليا[٢٧].

إنَّ القيم بحسب التعليم المسيحي هي: " استعدادات عادّية وثابتة لفعل الخير؛ وهي تتيحُ للشخص ليس فقط أن يفعلَ أفعالاً صالحة وإنّما أن يُعطي أفضل ما فيه. والشخص الفاضل يَسعى بكلّ قواه الحسّية والروحية إلى الخير، ويمضي وراءه ويختاره في أفعالٍ واقعية"[28].

وتتأصَّلُ القيم الإنسانية في القيم الإلهية التي هي أساس الفعل الأخلاقي المسيحي: الإيمان والرجاء والمحبة؛ لكننا سنركز على القيم البشرية التي يُعَرِّف عنها تعليم الكنيسة بأنها مواقف راسخة، واستعدادات ثابتة، وكمالات عاديّة في العقل والإرادة تُنَسِّقُ أفعالنا، تُنَظِّمُ أهواءَنا، وتقودُ سلوكَنا بحسب العقل والإيمان. وهي تمنحُ السهولةَ، والتسَلُّط على الذات، والفرح، لسلوكِ حياةٍ أخلاقيةٍ صالحة.[٢٩]

وأمَّا عن مصادر هذه القيم فأساسها:

– وصايا العهد القديم مع نوع خاص من التعديل.

- القيم التي رسَّخها المسيح من جهة كونه إلها ضحى بنفسه فداء عن خطايا البشر فكان نموذجا في التضحية والعطاء.
- تعاليم الرسل التي كانت نماذج مختلفة من التضحية والعطاء.

وتعتبر الأناجيل الأربعة المصدر الأساسي للقيم المسيحية، فقد علَّم المسيح من خلالها قيما أخلاقية كثيرة، فتناول مشكلات الحياة الأرضية، وعلم الإنسان واجباته نحو الله والمجتمع والكنيسة والوطن.[٣٠]

وللأناجيل منهج خاص في غرس القيم في نفوس المعتقدين لتقوية صلتهم بالله، وهذا عن طريق شخص المسيح ذاته أو عن طريق الأمر بفعل المباحات والتي تحمل دائما قيما إيجابية أو بترك المحرمات.[٣١]

وهذا ينطبق على الشريعة لأنها تحدد الخير والسعادة، وتعطي المحرمات المعروفة التي هي أساس تعاسة العالم من حروب ومجاعة وفقدان الأمل.[٣٢]

وما دام المسيح قد أرسى قواعد القيم الإنسانية من خلال خطاباته المختلفة فيجب علينا التعريج على أهم هذه القيم والتي اخترناها أربعةً؛ محاولين استنباطها من الأناجيل الأربعة، كما ويجب علينا تحليلها لفهم مقاصدها وأبعادها، وقد اخترنا أن ننتهج المنهج الوصفي في عرض هذه القيم حتى نتحلى بالموضوعية ولكون الدراسة تستلزم هذا النوع من المناهج.

المطلب الأوّل: قيمتي العدل والحريّة في الأناجيل الأربعة.

١- العدل

يقول السيِّد المسيح في موعظته فوق الجبل: «**طوبى للجياع والعطاش إلى البِّر فإنهم يُشبعون**»[33] إنَّه يعطي الرؤية الإنجيلية لهذه الفضيلة؛ ويوجه أنظار أتباعه أيضا إلى العدل في بعده الإنساني الأساسي وملازمته حياة الإنسان في الكنيسة والمجتمع[34].

إنَّ قوامَ العدلِ إرادةٌ ثابتة وراسخة لإعطاء الله والقريب ما يحق لهم؛ فالإنسان العادل تجاه الله، أو البار، هو صاحب فضيلة العبادة، يتميَّزُ باستقامةٍ طبيعية في الأفكار، وسلوكٍ

قويم تجاه القريب، أمَّا الإنسان العادل تجاه الناس، فهو يهيئ لاحترام حقوق كلِّ واحد، وجَعل العلاقات البشرية في انسجامٍ يُعَزِّزُ الإنصاف بالنسبةِ إلى الأشخاص، وإلى الخير العام.

لكن أين نحن من مفهوم العدل؟ هل نفهم العدلَ في المساواة المطلقة أو النسبية؟ هل يعني ذلك إعطاء كل إنسان ما لهُ أو الشيء نفسه، وهذا أمر مختلف؟ فحيث هناك ائتلاف في الكفاءات، تكون المساواة المطلقة، وحيث هناك اختلاف تكون المساواة النسبية.[٣٥]

إنَّ النظر إلى العدل من هذه الزاوية، يُشبِهُ إلى حدٍ بعيد ما جاءَ على لسان بولس في رسالته الأولى إلى كنيسة كورنتس حولَ تَنَوّع المواهب، ووحدتها، وحول التشبيه بالجسد: «فليسَ الجسَدُ عُضوًا واحدًا بل أعضاءٌ كثيرة».[٣٦] لذلك مَيَّز تعليم الكنيسة في العدل بين : العدالة التوزيعية – من شخص إلى آخر، ومن الفرد إلى الجماعة، ومن الجماعة إلى الفرد – وبين العدالة الاجتماعية.

٢- الحرية

ترى المسيحية أن الإنسان خلق حرا، على صورة الله ومثاله، وهذه الحرية لها شقان: حرية الفعل وحرية الاختيار، وهي ثمرة من ثمار الروح القدس، في حياة المؤمن.[٣٧]

والأخلاق المسيحية هي مؤشرات الحرية التي تقود إلى رفع قيمة الإنسان الجديد بمؤازة النعمة الإلهية. ولا تبنى الأخلاق المسيحية على أساس مواجهة مشاكل الحياة مواجهة صحيحة فحسب؛ وإنما على مقدار ما يقدم الإنسان نفسه لله ، فالبشارة المسيحية هي رسالة التحرر من العالم؛ لذلك يستحيل تحويلها إلى نظام دنيوي، فالحياة التي يدعو المسيح البشر إليها من حيث إنها حياة الحرية الحقيقية تحمل ميزة دينامية إذ تتجلى في تجاوز العالم وتغيير وجهه وبقدر ما يوجه الإنسان حياته حامل روح الإنجيل بقدر ما يسمح للحرية أن تظهر في وجوده.[٣٨]

كما إنَّه يتجلى مفهوم الحرية في المسيحية في قدرة الإنسان على التغلب على الأهواء وعلى تطهير نفسه من كل ما يدنس الجسد والروح[٣٩]؛ أمَّا إذا سيطرت الأهواء عليه فالسبب

يعود إلى إرادته الحرة. فمن يعش في عالم الفناء والموت يعسر عليه أن يحيا ملئ الحرية في المسيح. فالميزة الإلهية للحياة المسيحية تعني اعترافا بالحرية الحقيقية التي دعي إليها المؤمن واستحق أن يحياها.[٤٠]

أنواع الحرية:

قال المسيح: « **الحق الحق أقول لكم: إن كل من يعمل الخطية هو عبد للخطية... فإن حرَّركم الابن فبالحقيقة تكونون أحراراً** ».[٤١]

وجاء في يوحنا أيضا: « **فقال يسوع لليهود الذين آمنوا به: إنكم إن ثبتّم في كلامي فبالحقيقة تكونون تلاميذي، وتعرفون الحق والحقّ يحرّركم**»[٤٢]. وقد قال بطرس الرسول: «**لأنَّ من انغلب منه أحد فهو له مستعبد أيضاً**».[٤٣] فهذه الفقرات تتحدّث عن حريتين:

أ- حرية من عبودية الخطية:

فهناك ملايين الناس، الذين يدّعون أنهم أحرار، وهم يرزحون تحت عبودية الخطية. والخطية تعني "التعدّي" على وصايا الله، عصيان كلمة الله، وتعني كذلك الأفكار الآثمة عن الله، والإنسان، والحياة، فقد يكون الإنسان من الأحرار اجتماعياً، ولكنه في ذات الوقت عبد للخطية، لا يستطيع التحرّر منها. قد يكون عبداً للمخدرات، أو المسكرات، أو التدخين، أو الشهوة الجنسية، وهذه العبودية تقيّد الإنسان بقيود حديدية.[٤٤]

ويقول بولس الرسول عن هذه الحرية من عبودية الخطية التي يمنحها المسيح لمن يؤمن به ويتطهّر من خطاياه بدمه: «**لا تضلوا! لا زناة ولا عبدة أوثان ولا فاسقون ولا مأبونون ولا مضاجعو ذكور، ولا سارقون ولا طماعون ولا سكيرون ولا شتامون ولا خاطفون يرثون ملكوت الله. وهكذا كان أناس منكم. لكن اغتسلتم، بل تقدستم، بل تبررتم باسم الرب يسوع وبروح إلهنا**»[٤٥].

ب - حرية من عبودية الفلسفات، والديانات، والتقاليد الإنسانية

هم يقصدون ههنا ماتعلّق بعالم الأفكار؛ فعندما أقام المسيح لعازر من بين الأموات، «صرخ بصوت عظيم: "لعازر، هلمّ خارجاً". فخرج الميت ويداه ورجلاه مربوطات بأقمطة، ووجهه ملفوف بمنديل. فقال لهم يسوع: حلّوه ودعوه يذهب».[٤٦] وقد خرج لعازر من قبره، ونال حياة جديدة، لكن يداه ورجلاه كانت مربوطات بأقمطة ووجهه ملفوف بمنديل..احتاج "لعازر" إلى الحرية الثانية، وهي الحرية التي يقال عنها حرية من الفلسفات، والديانات، والتقاليد الإنسانية. وهذه الحرية الثانية لا يمكن اختبارها بكمالها إلا بالتعمّق في معرفة الحق، «وتعرفون[٤٧] الحق والحق يحرّركم»[٤٨].

قال بولس للقديسين في كولوسي: "انظروا أن لا يكون أحد يسبيكم بالفلسفة وبغرور باطل، حسب تقليد الناس، حسب أركان العالم، وليس حسب المسيح"[٤٩]. وكلمة "يسبيكم" تعني "يستعبد عقولكم"[٥٠].

ويدخل في هذا الأمر ما قام به السيِّد المسيح من مواجهة الحرف بالروح؛ فقد وبّخ بشدة الفريسيين المتمسكين بتقاليد الآباء، جاء في إنجيل مرقس:« واجتمع إليه الفريسيون وقوم من الكتبة قادمين من أورشليم. ولما رأوا بعضاً من تلاميذه يأكلون خبزاً بأيد دنسة، أي غير مغسولة، لاموا – لأن الفريسيين وكل اليهود إن لم يغسلوا أيديهم باعتناء لا يأكلون، متمسكين بتقليد الشيوخ. ومن السوق إن لم يغتسلوا لا يأكلون. وأشياء أخرى كثيرة تسلموها للتمسك بها، من غسل كؤوس وأباريق وآنية نحاس وأسرّة– ثم سأله الفريسيون والكتبة: لماذا لا يسلك تلاميذك حسب تقليد الشيوخ، بل يأكلون خبزاً بأيدٍ غير مغسولة؟ فأجاب وقال لهم: حسناً تنبأ إشعياء عنكم أنتم المرائين، كما هو مكتوب: هذا الشعب يكرمني بشفتيه، وأما قلبه فمبتعد عني بعيداً، وباطلاً يعبدونني وهم يعلمون تعاليم هي وصايا الناس. لأنكم تركتم وصية الله وتتمسكون بتقليد الناس: غسل الأباريق والكؤوس، وأموراً أخر كثيرة مثل هذه تفعلون. ثم قال لهم: حسناً! رفضتم وصية الله لتحفظوا تقليدكم. لأن موسى

قال: أكرم أباك وأمك، ومن يشتم أباً أو أماً فليمت موتاً. وأما أنتم فتقولون: إن قال إنسان لأبيه أو أمه: قربان، أي هدية، هو الذي تنتفع به مني فلا تدعونه في ما بعد يفعل شيئاً لأبيه أو أمه. مبطلين كلام الله بتقليدكم الذي سلمتموه. وأموراً كثيرة مثل هذه تفعلون»[٥١].

لقد أعلن المسيح بكلماته أن العبادة المؤسسة على تعاليم الناس عبادة باطلة، وأنَّ التمسك بالتقاليد هو إبطال لكلام الله، وأن الطاعة لله المرتبطة بالحرية الحقيقية هي وحدها تجعل الإنسان حرا، والإنسان الحر وحده يستطيع أن يطيع الله لهذا كانت الطاعة هي العمل الضروري والواجب للإنسان بعد الانحراف الناتج عن العصيان، فبلعصيان دخلت الخطيئة للعالم ولكن بالطاعة تنمو الفضيلة؛ وكما أن نتيجة الخطيئة هي الموت كذلك نتيجة الفضيلة هي الحياة.[٥٢] ويشير إقليميس الإسكندري إلى أن المسيحي الكامل هو الذي يبتعد عن الشر ويصنع الخير لا عن خوف أو عن رغبة في المكافئة بل حبا في الله.[٥٣]

الحرية والإرادة الكونية:

ناقش الإنجيل قضية الحرية الإنسانية؛ وربطها ربطاً وثيقا بالإرادة الكونية؛ ومع ذلك لنا أن نتساءل عن مدى حرية الإنسان من خلال الأناجيل، فهل الإنسان حر؟

إننا نواجه ما يمكن وصفه بالتناقض في مسألة حرية الإنسان وعلاقتها بمسألة الثواب والعقاب، ففي بعض الفقرات الإنجيلية نلاحظ اتِّساقا يرنو نحو الحرية المطلقة للإنسان ومسؤوليته عن أعماله[٥٤]: « يشبه ملكوت السموات إنسانا ملكا صنع عرسا لابنه و أرسل عبيده ليدعو المدعوين إلى العرس فلم يريدوا أن يأتوا»[٥٥]. فالله هو الذي يبادر، ويدعو لكم المدعوين ولهم أن يرفضوا طلب صاحب الكرم من الكرَّامين ما يستحق من ثمر الكرم. أرسل بادئ ذي بدء عبيده، ثم ابنه ذاته. أتراه يعرف، وهو يرسلهم أنهم لن يحصلوا على أيِّ شيء؟ إن الأمر أنأى عن ذلك. بل إنه ليقول في نفسه على العكس: إنهم يهابون ابني[٥٦]، أو على الأقل: « أرسل إبني الحبيب لعلهم إذا رأوه يهابون»[٥٧] قتل الكرامون الابن: ولكن الله لم يرد هذا القتل، بل إنه في الحق لم يتنبأ به.

إذن هذه هي حرية البشر التي تجعل المسيح يعترف في نفسه أحيانا بأنه يعجب من سلوكهم، وعندما رفض مواطنوه الإيمان به دهش لعماهم (وتعجب من عدم إيمانهم).[٥٨]

إن الإنجيل يبين أن الإنسان مسؤول عن أعماله فإن آمن، وصنع خيرا يثاب وإن صنع شرا ولم يؤمن يعاقب، فهل هو حر في أن يؤمن أو لا يؤمن؟

ليس على الإنسان أن يتكل على الله ليحقق خلاصه؛ فعبثا صلى المسيح من أجل بطرس[٥٩] « **لكي لا يفنى إيمانه**».[٦٠] وبالرغم من ذلك فقد أنكر بطرس معلّمه ولم يجد في شيء عطف يسوع على الشاب الغني، فالشاب الغني لم يشأ أن يبذل الجهد اللازم؛ لذلك لن يدخل الملكوت. فالخلاص يتحقق بالجهد الشخصي وحده «**أطلبوا تجدوا أقرعوا يفتح لكم**»[٦١]. فمن شاء يتبع المسيح فليفعل على ذلك النحو وحسب قوته.[٦٢]

إن توافر حرية الاختيار يوجب توافر المعرفة فمن لم يسمع الكلام لا يستطيع إتباعه، لهذا جاء في الإنجيل « **ليس أحدٌ يوقظ سراج و يغطيه بإناء أو يضعه تحت سرير**».[٦٣]

المطلب الثاني: قيمتي التسامح والسلام.

١- التسامح:

إذا كان الكتاب المقدَّس الذي تؤمن به النَّصارى فيه عهدان: عهد قديم، وعهد جديد؛ فإنَّ كثيراً من مفاهيم القسم الأوَّل قد تم تحويرها في القسم الآخر؛ وفيما يتعلَّق بالتَّسامح نجد أنَّ العهد القديم كان يسير في غير اتِّجاه التسامح؛ وسفر يشوع خير الأمثلة التي تُضرب في ذلك؛ ورد فيه مثلا: « **لأنّ الرّب قد أعطاكم المدينة ، فتكون المدينة وكلّ ما فيها محرّما للرّب**»[٦٤] ثمّ تمّ تنفيذ ذلك « **وحرَّموا كلّ ما في المدينة من رجل وامرأة، من طفلٍ وشيخٍ حتّى البقر والغنم والحمير بحدّ السيف** »[٦٥] وورد في شأن مدينة "عاي" الآتي: « **فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً جميعُ أهل عاي**»[٦٦]. وليست عاي المدينة الوحيدة التي فُعل بها هكذا، بل قبلها أريحا، وبعدها مقيدة، ولبنة، ولخيش، وجازر، وعجلون، وحبرون، ودبير، وحاصور.

ولذلك قال بعض النصارى حتَّى عن الوصايا العشر: حقًّا إنَّ هذه الوصايا قد جاءت في صور نواةٍ سلبيَّة؛ ولكن المسيح أراد أن يقدِّمها لنا في قوالب إيجابيَّة؛ لذلك زاوج بين الآية الواردة في اللاَّويِّين والتي تقول: «**لا تنتقم، ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحبُّ قريبك كنفسك**»[٦٧]؛ والآية الأخرى الواردة في سفر التَّثنية، والتي تقول: « **تحب الرَّب إلهك من كلِّ قلبك، ومن كلِّ نفسك، ومن كلِّ قدرتك**»[٦٨]. فقال يسوع للفريسيِّ جامعاً ومزاوجاً بين الآتين: «**تحبُّ الرَّب إلهك من كلِّ قلبك، ومن كلِّ نفسك، ومن كلِّ فكرك؛ هذه هي الوصيَّة الأولى والعظمى، والثانية مثلها: تحبُّ قريبك كنفسك؛ بهاتين الوصيَّتين يتعلَّق النَّاموس كلُّه والأنبياء**[٦٩]»[٧٠].

وفي الموعظة على الجبل كانت كلمات المسيح مدويَّة في الأسماع؛ حين قال: «**سمعتُم أنَّهُ قيل: تُحِبُّ قريبَكَ، وتُبغِضُ عدُوَّكَ؛ وأمَّا أنا فأقول لكم: أحِبُّوا أعداءكم، باركِوا لاعِنِيكم، وصلُّوا لأجل الذين يُسِيئون إليكم ويطرُدُونكم، لكي تكونوا أبناءَ أبيكم الذي في السَّماوات: فإنَّهُ يُشرِقُ شمسَهُ على الأشرار والصَّالحين، ويُمطِرُ على الأبرار والظَّالمين. لأنَّه إن أحببتم الذين يُحِبُّونكم، فأيُّ أجرٍ لكم؟ أليس العشَّارون أيضاً يفعلون ذلك؟ وإن سلَّمتُم على إخوتِكم فقط، فأيُّ فضلٍ تصنعُون؟ أليس العشَّارون أيضاً يفعلون هكذا؟ فكونوا أنتم كامِلِين، كما أنَّ أباكَم الذي في السَّماوات هو كاملٌ**»[٧١].

إن المبدأ هنا واضح حسب رأي ألبير بايه فعلينا أن نحب أعداءنا؛ وعندما نحبهم علينا أن نحترس من اللجوء إلى القوة ضدهم. وسيقال إذا اتخذ المسيحي شريعته في أن لا يقاوم الشر؛ فسيكون هدفا للأشرار، ويجيب الإنجيل عن هذا الاستفسار بأن الحياة ثمينة عند الآخرين ومحتقرة لدينا، فيجب الحذر من الحفاظ على الحياة مهما كان الثمن[٧٢] « **فإنَّ من أراد أن يخلص نفسه يهلكها وما يجد أحد نفسه إلا إذا أهلكها من أجل المسيح**»[٧٣]

وقال بولس الرسول: « إن كان ممكناً، فحسب طاقتكم سالموا جميع النَّاس. لا تنتقموا لأنفسكم أيّها الأحباء؛ بل أعطوا مكانا للغضب؛ لأنَّه مكتوب: "لي النِّقمة أنا أجازي، يقول الرّب". فإن جاع عدوُّك فأطعمه؛ وإن عطش فاسقه. لأنَّك إن فعلت هذا تجمع جمر نارٍ على رأسه. لا يغلبنَّك الشَّرُّ؛ بل اغلب الشرَّ بالخير».[٧٤]

والأمر لا يتوقَّف هنا، بل هناك تسامح في معاملة الخطاة من أجل انتشالهم من أمراض الروح؛ فقد جاء المسيح له المجد وأعلن صراحةً محبَّته لهؤلاء المعتبرين خطاةً؛ مشبِّها إياهم بالمرضى؛ أمَّا هو فالطبيب الذي يحتاجون إليه؛ وأكَّد المسيح تعليمه الخاص بمحبَّة الخطاة بلقاءاتٍ مع المعتبرين خطاةً، وأشراراً؛ مظهرا لهم حدبه وعطفه ومحبَّته، ودخل بيوتهم؛ لقد أحسن المسيح إلى الجميع مدفوعا بمحبته الكاملة والعجيبة؛ ماذا فعل المسيح بأولئك الذين امتلأت قلوبهم حقداً وكراهية وبغضة، واتَّخذوا منه مواقف واضحة وصعبة؟ لقد قابل حقدهم وكراهيتهم بالمحبة.[٧٥]

وخلاصة القول أنَّ[٧٦] المبادئ التي تبثها الأناجيل تقضي بعدم إمكانية إيقاع العقوبة على أي إنسان، ومهما كانت الخطيئة يجب أن يغفر المسيحي ويسامح، يقول المسيح « إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أيضا أبوكم السماوي».[٧٧] تقدم بطرس من المسيح، وقال: «يارب كم مرة يخطئ إلي أخي، وأنا أغفر له هل إلى سبع مرات؟ قال له (يسوع): لا أقول لك إلى سبع مرات بل إلى سبعين مرة سبع مرات»[٧٨]

٢- السلام:

يرتبط السلام بالمحبة والفرح؛ فرباط المحبة يوازي رباط السلام[٧٩] فلفظة السلام في اليونانية تشتق من فعل: "ربط" و "وصل". فالسلام هو وئام حبي أي إنه يتوافق مع المحبة، إذا وجد السلام وجدت المحبة وإذا وجدت المحبة وجد السلام.

وإن السلام نقيض الاضطراب، والتصدع. فبينما يجعل السلام الكثيرين واحدا؛ يقسم الاضطراب الواحد إلى كثيرين. ومن عاش في الانقسام لن يشارك الله الواحد اللامنقسم وهنا يتلخص معنى سلام المسيح.

يتصل السلام بكل أبعاد الحياة الإنسانية في شخص المسيح الإله الكامل والإنسان الكامل؛ فيعيد الإنسان اكتشاف السلام مع نفسه، ومع الله. فسلام الإنسان مع نفسه يكون مستحيلا دون السلام مع الله؛ وسلام الإنسان مع الله لا يتم دون السلام مع الذات، وسلام المسيح ليس رسالة خلقية إنما هو توحيد الإنسان وجوديا وإعتاقه من الفساد والموت فما يعذب الإنسان ويقله هو الموت لذلك يستحيل وجود السلام الحقيقي من غير تجاوز الموت، هذا هو سلام المسيح.[٨٠]

فالدين المسيحي يدعو إلى السلام لأنه يعتبر الناس كلهم إخوة لهم أب واحد هو الله، والإخوة لا يتحاربون ولا يتقاتلون؛ بل يعامل بعضهم بعضا بالتسامح والتضامن والمحبة[٨١]

ولو حاولنا العودة إلى الإنجيل لوجدنا أن المقاطع التي تذم القتل باعتباره جريمة بشعة كثيرة ولا تحصى، ولا يقتصر المسيح على إقرار الأمر القديم "**لا تقتل**" بل إنه يعتبر الغضب على الآخر بدء قتل[٨٢]. ولما كان الإحسان يشغل منزلة الصدارة جازت مخالفة السبت لإنقاذ حياة الإنسان.[٨٣]

تقول الموعظة على الجبل[٨٤] "**طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون**"[٨٥] يقول الأستاذ برينو[٨٦] إن ذلك لا يعني موقف الاستسلام بل موقف صانعي السلام فالمسيح لا يدعو للامتناع عن كل عنف وحسب؛ بل يريد أن نعمل على إقامة السلام بين الناس، وقد ذمَّ المسيح استعمال العنف في جميع الأحوال، قال « **رُدَّ سيفك إلى مكانه لأن كل الذين يأخذون بالسيف يهلكون**»[٨٧].

ويبدو من هذا النص أن المسيح لا يدين هذا المحارب أو ذاك؛ إنما يدين اللجوء للسيف لأي سبب من الأسباب؛ وهو لا يرد الحرب سواء كانت هجومية أو دفاعية بل يرفض الحرب.

إنَّ كلام المسيح عن اللا عنف تُثبّته خبرة البشرية منذ فجر التاريخ! فالحرب لم تَحُلَّ أيّ مشكلة قط، بل بالعكس، فقد تركت وراءها البغض والعنف والانقسامات والحقد بين الشعوب والدول[٨٨] وفي فقرة أخرى يقول المسيح: «**سلاما أترك لكم سلاما أعطكم...**»[٨٩].

ومن الفقرة يمكن أن نستخلص أن السلام نوعان: نوع يتأسس على الإيمان القلبي بالمسيح، ويناله على أساس كفارة المسيح. وهناك سلام آخر مؤسس على الشركة مع الآب السماوي يختبره المؤمن بالامتلاء بالروح القدس الذي هو نتيجة للسلام الأول، ومن المستحيل أن يتمتع المؤمن بأحدهما دون الآخر.[٩٠]

وما لم تكن هناك شركة سليمة مع الآب بواسطة الروح القدس فلن يتوافر هناك إيمان قلبي عامل بالمحبة في الحياة العملية لأجل مجد المسيح في السلام الإلهي؛ وليس له ارتباط بالظروف إطلاقاً فهو سلام يملأ القلب ويعم أرجاء النفس عندما يعتمد المسيحي كليّاً على عمل الروح القدس في قلبه.[٩١]

إن السلام الحق من وجهة النظر الإسلاميَّة، ليس هو السلام المفروض فرضاً من قوي على ضعيف، ولا السلام الذي يصطنعه المرء لنفسه هرباً من إرباكات الحياة وإحراجاتها على مبدأ "**إذا لم يكن لك ما تريد فأرد ما يكون**"، بل هو سلام نابع من أعماق القلب المليء بالحب، والإيمان، والثقة، ينشر إشعاعه على كل ناحية من نواحي النفس والروح والجسد.[٩٢]

السلام الحق هو الذي يجده الإنسان مع الآخر في شخص المسيح، فالله المتجسد هو إله السلام، ومتى انطلق الإنسان في هذا السلام فإنه يدعى إلى مسالمة الآخرين جميعا على قدر طاقته. وسلام المسيح لا يقوم على الدنيويَّات، لأن المسيح نفسه يؤكد أن سلامه ليس سلاما بالمعنى الأرضي«**سلامي أعطيكم لا كما يعطيه العالم أعطيكم أنا**».[٩٣] إنَّ سلام العالم محدود وهش لأنه مقيد بالموت وبالفساد، وحفظه محدود إذ يقيد حرية الإنسان، أما سلام المسيح الذي يقدم بدمه وبصليبه فهو مطلق لا يزول، إنه لا يتحول إلى نظام الدهر الشرير[٩٤]

المبحث الثاني: القيم الحضاريَّة في الإسلام:

وسنسلك في الكلام عنها نفس المسارات السابقة في الجانب المسيحي؛ ومحاولة منا في تحديد المرجعية المفهومية للقيم الإسلامية سنحاول رصد هذه القيم من خلال القرآن الكريم.

المطلب الأوّل: قيمتي العدل والحريّة في القرآن الكريم.

١- قيمة العدل:

جاء الإسلام في خضم تيارات عاتية، تعترف بإنسانية الإنسان وتتفاخر بالأنساب وتفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتستهين بشرف الإنسان وحقوقه فعصفت بالمعاني الإنسانية. وقد حاول الإسلام بث قيمتي العدل والمساواة في المحيط العالمي، وذلك بغرس قواعد العلاقات الأخوية بين بني الإنسان على مستوى الأفراد والمجتمعات والدول؛ وتقرير كرامة الإنسان من منطلقات إنسانية، تنطق بالحق والعدالة وتمقت الباطل والظلم، وتزيل عناصر التفرقة على أساس اللون أو العنصر أو الإقليم أو القوم.

وقد صدر الإعلان عن المساواة البشرية في صيغته الأخيرة، بعد أن رسخت مضامينه في حوالي ربع قرن من الزمن، تقرر فيه أن بني البشر يشتركون في أصل واحد، وعليه وعلى أساس العدالة فهم متساوون كأسنان المشط[٩٥]، ولا فضل لعربي على أعجمي[٩٦]، وقد كانت تلك العبارات النبوية هي الصياغة الأخيرة للإعلان العالمي لمبدأ المساواة البشرية، بعد أن رسخته الآيات القرآنية. كما قد عرف المجتمع الإسلامي نماذج تطبيقية رائعة توزعت على فترات التاريخ الإسلامي حتى صار المحك العملي الإسلامي في موضوع المساواة مثالا حيا ودليلا قاطعا لم يسبق له مثيل.[٩٧]

وللإسلام موقف واضح وجلي من التفرقة العنصرية، يقوم على أساس كرامة الإنسان أيًّا كان لونه أو جنسه أو قومه أو وطنه، وقد جعل أساس التفاضل العمل الصالح والتقوى، جاء في القرآن الكريم:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾[٩٨]
- ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾[٩٩].

- ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ﴾[١٠٠].
- ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾[١٠١]
- ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾[١٠٢]

فمن الآيات السابقة نجد أن الإسلام كفل للنَّاس جميعا عدلا ومساواة، رجالاً ونساءً في الكرامة والمنزلة وأخذ الحقوق. وفي الوقت الذي قرر الإسلام فيه المساواة، فإنَّه قررها بأسلوب منطقي حكيم يلائم العقول النيرة والفطر السليمة؛ ويساير مبادئه الخالدة في إشاعة العدل، وإتاحة فرص التكافؤ بين عامة المسلمين، وإناطة التفاضل؛ وإن كان هناك تفاضل بين الناس في الرزق، فهذا راجع لاختلاف كفاءاتهم وطاقاتهم في إجادة الاعمال، ووفرة الانتاج، فليس من العدل مساواة الغبي بالذكي والكسول بالمجد والعالم المخترع بالعامل البسيط، إذ المساواة والحالة هذه مدعاة لخنق العبقريات والمواهب وهدر الطاقات والجهود، قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾[١٠٣].

وفي الختام نقول إن شرع الاسلام مبدأي المساواة العدل، ونشر ظلاله في ربوع المجتمع الإسلامي بأسلوب مثالي فريد، لم تستطع تحقيقه سائر الشرائع والمبادئ. فأفراد

المجتمع ذكوراً وإناثاً، بيضاً وسوداً، عرباً وعجماً، أشرافاً وسوقة، أغنياء وفقراء؛ كلهم في شرعة الاسلام سواسية كأسنان المشط، لا يتفاضلون إلاَّ بالتقوى والعمل الصالح.

٢- قيمة الحرية:

قرر الإسلام الحرية للإنسان وجعلها حقاً من حقوقه واتخذ منها دعامة لجميع ما سنَّه للناس من عقيدة وعبادة ونظم وتشريع، وتوسَّع الإسلام في إقرارها؛ ولم يقيد حرية أحد إلا فيما فيه مصالح الناس المعتبرة واحترام الآخرين بعدم التدخل في شؤونهم وإلحاق الضرر بهم، لا في أعراضهم ولا في أموالهم ولا في أخلاقهم، ولا في أديانهم ومقدساتهم وغير ذلك.[١٠٤]

ومفهوم الحرية من المنظور الإسلامي يتحقق من خلال الحقوق والواجبات باعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة؛ لأنَّ الحقوق من دون أن تقيد بالواجبات سيصبح الفرد فيها غير مرتبط بالآخرين؛ وقد يعرف حقوقه ولا يعرف حقوق الآخرين عليه وبذلك يصبح انفرادياً في تعامله قاصراً عن أداء واجباته، فإذا كانت الحرية من منطلق الحقوق فقط دون الواجبات كان عدم التوازن في الحياة.

وقد حرص الإسلام على تطبيق مبدأ الحرية في هذه الحدود وبهذه المناهج في مختلف شؤون الحياة، وأخذ به في جميع القضايا التي تقتضى كرامة الفرد في شؤونها؛ وهي المناحي المدنية والدينية ومناحي التفكير والتعبير، ومناحي السياسة والحكم؛ حتى وصل إلى شأن رفيع لم تصل إلى مثله شريعة أخرى من شرائع العالم قديمه وحديثه[١٠٥].

أولى الإسلام الحرية الدينية اهتماما كبيرا من خلال تطبيقات معروفة، وليس بمجرد إطلاق شعار "الحرية الدينية" ويمكن لنا أن نلخص أهم الأسس والمبادئ الدالة على مكانة الحرية الدينية في الإسلام فيما يلي:[١٠٦]

– أبطل الإسلام المعتقدات الضالة التي اعتنقها الكثيرون بالتقليد الأعمى ، والخضوع للموروثات وتقديمها. وهو سلب لحرية الإنسان في الاعتقاد ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾[١٠٧].

- تأسيس العقيدة الإسلامية على البراهين والأدلة العقلية التي تخاطب عقل الإنسان وتجعله يعتنق تلك العقيدة عن قناعة وليس تقليداً.
- الأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة : ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ٤٦﴾[108].
- حرية العقيدة: منع الإسلام ونفى الإكراه في الدين بوجه عام، سواء كان إكراها على الإسلام أو على غيره من الديانات ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾.[109]

فعند قيام الدولة الإسلامية كان فيها مع الإسلام عقائد أخرى وقد أقرّهم الإسلام على بقائهم عليها ، واحتفاظهم بها دون إكراههم على الدخول في دين الدولة بل كفلت لهم حريتهم في الدّين: ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ جَمِيعٗا فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا فَهَلۡ أَنتُم مُّغۡنُونَ عَنَّا مِنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖۚ قَالُواْ لَوۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيۡنَٰكُمۡۖ سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَجَزِعۡنَآ أَمۡ صَبَرۡنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٖ ٢١﴾[110]

وقد وردت الآيات التي تجعل تعدد الأديان والاعتقادات أمرا طبيعياً لا بد من مراعاته، ففي سبيل التخفيف عن الرسول ص في ضيق صدره بعدم إسلام من دعاهم يقول الله تعالى مخاطباً رسوله ص: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ٦﴾[111]؛ ويقول سبحانه وتعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ٢٣ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَكۡبَرَ ٢٤ إِنَّ إِلَيۡنَآ

إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾[112]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾[113]

ويفهم من قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[114] أنَّ الاعتقاد الصحيح ثمرة الاقتناع الكامل والتصديق الثابت، وأنه لا قيمة لعقيدة تأتي نتيجة القهر والتسلط فحالما تزول أسباب القهر تنتهي وتزول.

كما أن القرآن كفل الحرية الفكرية، فحرية التعبير من نعم الله تعالى عليه، حيث جعله بهذه النعمة معبراً عن نفسه مبيناً عما يدور في فكره وخلده ، ومنحه القدرة العقلية على تصور ما يدور حوله ثم الحكم عليه بما يصل له من خبراته وتجاربه يقول الله عز وجل تأكيداً على ذلك: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[115].

فالله جل جلاله خلق الإنسان وأكرمه وأنعم عليه بنعمة العقل والإدراك وعلمه البيان ليُعْمل عقله ويفصح عما يدور في عقله، بحرية مبنية على احترام الحق الفطري واستخدام نعمة الإدراك والبيان، ودعوة إلى تحقيق التعاون على البر والتقوى، والتطلع إلى تكوين المجتمع المسلم الذي يقوم على المشاركة الإيجابية في تحقيق الإخاء والمساواة والأمن والعدل.

ومن الأدلة على وجوب حرية التعبير قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ﴾[116] فإن الأمر والنهي لا يكونان إلا من خلال التعبير. وهذا كله يدل على أن حرية التعبير من حقوق الإنسان، وحقوق الإنسان جزء من الدين شرعها الله وبينها الرسول ص في سنّته المشرفة وسيرته العطرة[117]. وقد كفل الإسلام أيضا حرية العمل وحرية التملك، للرجل والمرأة على حد سواء قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾[118].

المطلب الثاني: قيمتي التسامح والسلام.

١- قيمة التسامح:

إن التسامح في الإسلام نابع من السماحة بكل ما تعنيه من حرية ومن مساواة في غير تفوق جنسي أو تمييز عنصري؛ فقد حثنا ديننا الحنيف على الاعتقاد بجميع الشرائع الحقَّة؛ حيث قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾[١١٩].

والتسامح ليس هو التنازل، أو التساهل، أو الحياد اتجاه الغير؛ بل هو الاعتراف بالآخر. إنه الاحترام المتبادل، والاعتراف بالحقوق العالمية للشخص، وبالحريات الأساسية للآخرين. وإنه وحده الكفيل بتحقيق العيش المشترك بين شعوب يطبعها التنوع والاختلاف.

وقد وجَّه القرآن الكريم خطابه إلى العقل الإنساني الذي يعد أجلّ نعمة أنعم الله بها على الإنسان. ومن هنا فإن على الإنسان أن يستخدم عقله الاستخدام الأمثل؛ وفي الوقت نفسه يطلب القرآن من الإنسان أن يمارس حريته التي منَحها الله له والتي هي شرط ضروري لتحمل المسئولية. فالله سبحانه لا يرضى لعباده الطاعة الآلية التي تجعل الإنسان عاجزاً عن العمل الحر المسئول. فعلى الإنسان إذن أن يحرص على حريته؛ وألا يبددها فيما يعود عليه وعلى الآخرين بالضرر، ومن شأن الممارسة المسئولة للحرية أن تجعل المرء على وعي بضرورة إتاحة الفرصة أمام الآخرين لممارسة حريتهم أيضاً؛ لأنَّ لهم نفس الحق الذي يطلبه الإنسان لنفسه. وهذا يعني أن العلاقة الإنسانية بين أفراد البشر هي علاقة موجودات حرة يتنازل كل منهم عن قدرٍ مِن حريته في سبيل قيام مجتمع إنساني يحقق الخير للجميع. وهذا يعني بعبارة أخرى أن هذا المجتمع الإنساني المنشود لن يتحقق على النحو الصحيح إلا إذا ساد التسامح بين أفراده، بمعنى أن يحب كل فرد فيه للآخرين ما يحب لنفسه.[١٢٠]

إن التسامح لا يعني بأيِّ حالٍ من الأحوال التنازل عن المعتقد، أو الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل؛ وإنما يعني القبول بالآخر، والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره، وقناعاته الأخرى. ومن المعروف أنَّ هناك منظومة أخلاقية شرعها الدين الإسلامي من

قبيل: الرِّفق، والإيثار، والعفو، والإحسان، والمداراة، والقول الحسن، والألفة، وتوطين النفس على التعامل الحضاري مع الآخرين، حتى لو كان هناك اختلافات وتمايز معهم. ولذلك نجد أنَّ الذِّكر الحكيم يرشدنا إلى حقيقة أساسية وهي: أنَّ حسن الرفق والتعامل الأخلاقي والحضاري مع الآخرين قد يحولهم من موقع العداوة والخصومة إلى موقع الولاء والانسجام. فالقرآن في صفته المستند الفكري الأول للمسلمين، ينص على حرية العقيدة لغير المسلمين، وعلى حرية التعبّد وعدم الإكراه في اعتناق الدين. كما يؤكد التزام حرية الآخر واحترامها. ويؤكد أهمية التسامح في الإسلام أنَّ الحديث عن حرية اعتناقه وردت في أكثر من مئة آية.

والمرجع الإسلامي الثاني حول التسامح هو الممارسة النبوية المشددة على الإقناع والمسالمة والحرية وإحقاق الحق، وبسط العدل بين الناس، ونشر المساواة، وتحرير الانسان من الجهل والعبودية، والظلم، لذلك فمن واجب كل إنسان –مهما كان دينه واتجاهه– أن ينشر المحبة والروح الإنسانية، والموعظة بالحسنى؛ ولكل إنسانٍ حسابه أمام الله سبحانه وتعالى.[١٢١]

إنَّ التَّسامح يقوم على الاعتراف بحرية وكرامة كل إنسان. ونحن مطالَبون أخلاقيّا ودينيّا أن نكون متسامحين مع كل البشر، بغضِّ النظر عن انتماءاتهم: العرقية، والثقافية، والدينية، والأيديولوجية.

ولا يكتفي الإسلام بتعليم أتباعه هذا التسامح الشامل بوصفه شرطاً من شروط السلام الضروري للمجتمع الإنساني؛ بل يطلب منهم أيضاً الالتزام بالسلوك العادل الذي لا يقبل بالآخر فحسب، بل يحترم ثقافته وعقيدته وخصوصياته الحضارية.

وخَير وصف يمكن أن نطلقه على هذا التسامح أنه تسامح إيجابي وليس تسامحاً حيادياً. وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾[١٢٢].

ومن الملاحظ في هذه الآية؛ وفي آيات أخرى كثيرة، أنَّ القرآن لم يستخدم أسلوب الأمر بطريق مباشر، وإنما استخدم أسلوب التنبيه والتوجيه الذي يتطلب استخدام العقل

الإنساني. ومن عادة القرآن أن يعالج المشكلات بطريقة متدرجة تتفق مع ثقافة كل فرد. والإسلام لا يريد أن يقول للناس كلاماً ليحفظوه ويعملوا به بطريقة آلية، وإنما يريد تربية النفس وتحقيق الذات، والعمل المسئول الذي يؤدّى عن اقتناع. ويشتمل النص القرآني الذي أوردناه على ثلاثة أمور:

- **أوّلها**: أنَّ الله سبحانه وتعالى لم ينه عن التسامح مع الآخرين.
- **ثانيها**: أنَّ التسامح مع الآخرين الذين لم يعتدوا على المسلمين والتعايش الإيجابي معهم بالبر والقسط هو العدل بعينه.
- **ثالثها**: التأكيد على أن من يسلك هذه السبيل يَحظَى بحبّ الله سبحانه وتعالى.

وبهذا الأسلوب المقنع الذي يخلو من الإكراه على فعل شيءٍ ما، أو الامتناع عنه تصل الرسالة القرآنية –رسالة التسامح– إلى النفوس في يسر وسهولة، وتحقق التسامح بين الناس[١٢٣].

التسامح والتعددية:

ومن هنا لا يجوز أن يُنظر إلى اختلاف الجماعات البشرية في أعراقها وألوانها ومعتقداتها ولغاتها على أنها تمثل حائلاً يعوق التقارب والتسامح والتعايش الإيجابي بين الشعوب. فقد خلق الله الناس مختلفين: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾.[١٢٤] ولكن هذا الاختلاف بين الناس في أجناسهم ولغاتهم وعقائدهم لا ينبغي أن يكون منطلقاً أو مبرراً للنزاع والشقاق بين الأمم والشعوب، بل الأحرى أن يكون هذا الاختلاف والتنوع دافعاً إلى التعارف والتعاون والتآلف بين الناس من أجل تحقيق ما يصْبون إليه من تبادل للمنافع وتعاون على تحصيل المعايش وإثراء للحياة والنهوض بها. ومن هنا يقول القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ﴾[١٢٥]؛ والتعارف هو الخطوة الأولى نحو التآلف والتعاون في جميع المجالات.

التسامح والحوار

إن الحوار في معناه الصحيح لا يقوم ولا يؤدي إلى الهدف المنشود إلا إذا كان هناك احترام متبادل بين أطراف الحوار، واحترام كلّ جانب لوجهة نظر الجانب الآخر. وبهذا المعنى فإن الحوار يعني التسامح واحترام حرية الآخرين، واحترامُ الرأي الآخر لا يعني بالضرورة القبول به. وليس الهدف من الحوار مجرد فكّ الاشتباك بين الآراء المختلفة، أو تحييد كل طرف إزاء الطرف الآخر؛ وإنما هدفُه الأكبر هو إثراء الفكر وترسيخ قيمة التسامح بين الناس، وتمهيد الطريق للتعاون المثمر فيما يعود على جميع الأطراف بالخير، وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة التي تشكل الأساس المتين للتعاون البنّاء بين الأمم والشعوب. والحوار بهذا المعنى يُعد قيمة حضارية ينبغي الحرص عليها والتمسك بها وإشاعتها على جميع المستويات. والوعي بذلك كله أمر ضروري يجب أن نعلمه للأجيال الجديدة، وبصفة خاصة عن طريق القدوة وليس عن طريق التلقين. ولا جدال في أن الحوار قد أصبح في عصرنا الحاضر أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، بل أصبح ضرورة من ضرورات العصر، ليس فقط على مستوى الأفراد والجماعات، وإنما على مستوى العلاقات بين الأمم والشعوب المختلفة.[١٢٦]

وإذا كانت بعض الدول في القرن الجديد لا تزال تفضل شريعة الغاب بدلاً من اللجوء إلى الحوار، فإن على المجتمع الدولي أن يصحّح الأوضاع، ويعيد مثل هذه الدول الخارجة على القيم الإنسانية والحضارية إلى صوابها حتى تنصاع إلى الأسلوب الحضاري في التعامل وهو الحوار. فليس هناك من سبيل إلى حل المشكلات وتجنب النزاعات إلا من خلال الحوار. ومن منطلق الأهمية البالغة للتعارف بين الأمم والشعوب والحضارات والأديان – على الرغم من الاختلافات فيما بينها– كانت دعوة الإسلام إلى الحوار بين الأديان. وذلك لما للأديان من تأثير عميق في النفوس.

ويعد الإسلام أول دين يوجه هذه الدعوة واضحة صريحة في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا

وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾[١٢٧].

ولم يكتفِ القرآن بمجرد الدعوة إلى الحوار بين الأديان، بل رسم المنهج الذي ينبغي اتباعه في مثل هذا الحوار. وذلك في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾[١٢٨].

أما الحكم على الآخرين الذين يشاركوننا في الإنسانية، فيجدر بنا أن نتركه لله جل شأنه؛ وخير لنا بدلاً من ذلك أن نجتهد في أن نسلك حيالهم مسلكاً عادلاً متسامحاً طالما لم يسيئوا إلينا. فالدين لا يحفل إلا بالأعمال التي نتحمل نحن مسئوليتها[١٢٩]؛ ولهذا يقول القرآن الكريم في موضع آخر: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾[١٣٠].

٢- قيمة السلام

لم تعرف البشرية دينا اشتهر بالسلام كما اشتهر الإسلام، فالتحية بين أهله السلام، والجنة دار السلام ،كما أنه أتى ليحافظ على النفس البشرية من أي ضرر، ولكنه في ذات الوقت لا يرضى الخنوع والذل. وقد شرع الجهاد دفاعا عن النفس، فإن انتهى الأعداء عن الاعتداء، فالمنهج الذي بيننا وبينهم قائم على احترام الحقوق ونشر السلام.

وهناك أكاذيب كثيرة ومفتريات عديدة، توجه إلى الإسلام والإسلام منها بريء، ومن بين هذه المفتريات القول بأن الإسلام يدعو إلى العنف، ويقاوم دعوة السلام؛ مع أن الإسلام هو أكثر الأديان دعوة إلى السلام، وحثًّا عليه، وتحبيبًا فيه. ويكفي للتدليل على ذلك بصفة مبدئية أن اللّه تبارك وتعالى جعل من بين أسمائه اسم "السلام" للتذكير بأنه مصدر السلام، والداعي إلى السلام، والمحبِّب في السلام.

يقول القرآن الكريم: ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٢٥﴾﴾[١٣١] ، ويقول عن العباد الأبرار الأتقياء: ﴿۞ لَهُمۡ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمۡۖ ﴾[١٣٢] . ويجعل القرآن تحية المؤمنين في العالم الآخر هي تحية السلام، فيقول: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ ﴾[١٣٣]. ويُخبرنا بأن الملائكة إذا دخلوا على المؤمنين في جنات النعيم ألْقَوْا على المؤمنين تحية السلام، فيقول القرآن الكريم: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم بِمَا صَبَرۡتُمۡۚ فَنِعۡمَ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾﴾[١٣٤].

والإسلام لم يَشرعِ الحربَ إلا دفاعًا عن النفس، وصدًّا لهجوم الأعداء وطلبًا لتحرير المكان أو الإنسان من المحتلِّين والمستغلين والمستعمرين، فقال القرآن الكريم: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾[١٣٥]. ويقول: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾[١٣٦]. وقال: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾[١٣٧]. وقال: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾.[١٣٨]

والإسلام يُقَرِّرُ أن المؤمنين يأخذون بأسلوب السلام إذا انتهى عدوُّهم عن العدوان، وقَبِلَ مبدأ السلام القائم على العدل والحق والإنصاف، ورد الحقوق إلى أصحابها، ولذلك يقول القرآن الكريم: ﴿۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٦١﴾﴾[١٣٩].

ويُقرر الإسلام أن القتال إنما يكون أيضًا للدفاع عن المهضومين المظلومين، فيقول القرآن في سورة النساء: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ

فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّـٰغُوتِ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾﴾[١٤٠].

وهناك في الإسلام نصوص كثيرة تؤكد أنه دين السلام والمحبة والأخوة الإنسانية، فالقرآن يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾[١٤١]. ويقول: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾[١٤٢]. وهكذا نرى أن الإسلام دين سلامٍ وأمان، لا دينَ عُنْفٍ أو عدوان.

خاتمة

في ختام البحث نود أن نجمل أهمَّ النتائج التي تمَّ التوصل إليها، وذلك كالآتي:

- إن ما يمكن أن نخلص إليه، أن العولمة تفرض تصورا خاصا للقيم الحضارية، والتي من بينها العدل والمساواة والحرية والتسامح، فهذه القيم لا تخرج عن إيديولوجيتها القائمة على أساس مادي، يفرغ هذه القيم من روحها. فقيم العولمة متحولة خاضعة لتغيرات المجتمعات والمنهج النفعي، ومن هنا كان لا بد من قيم حضارية تتسم بالثبات والاستمرارية. ومما لا شك فيه أننا في حاجة إلى قيم ثابتة تجمع بين البعدين الروحي والمادي.
- إنَّ المسيحيَّة زاخرة بمجموعة من القيم الحضارية التي تتقاطع مع كثيرٍ ممَّا هو في الإسلام؛ ممَّا يشجِّع على شيءٍ من آفاق الحوار؛ ويتجلَّى ذلك من خلال المواعظ التي ألقاها السيِّد المسيح، وأهمُّها الموعظة على الجبل. تلك القيم كانت موجزة في عبارتها، عميقة في معناها؛ يربط المسيحيُّون بينها وبين بقيَّة التَّعاليم، وبالمخطط الخلاصي على وجه الخصوص والتَّحديد.

- إن القيم الحضارية الاسلامية تمتاز عن غيرها بالشمول والتكامل؛ فهي شاملة كاملة تنظم علاقة الإنسان بالكون والحياة وبربه وتنظم علاقته مع بني جنسه، و تقوم هذه القيم على التوحيد وإفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية والملك والتدبير والتحليل والتحريم، كما تقوم أيضاً على العدل والمساواة وعلى مبدأ الوسطية والاعتدال، وسطية ليس فيها غلو في جانب الماديات ولا غلو في جانب الروح، وسطية ليس فيها غلو في جانب الدنيا ولا في جانب الآخرة، وسطية ليس فيها غلو في حقوق الفرد ولا غلو في احتياجات الجماعة المسلمة، وسطية تتقبل الآخر دون ان تنكر الذات، وسطية وفق قيم راسخة تتسامح مع الآخر دون أن تفرط في الحقوق والواجبات.
- لا بد من الانطلاق من منظور قيمي مشترك يقوم أساسا على التفاعل الإيجابي دون قسر أو إكراه، كما يقوم على الاعتراف بالتعددية الثقافية والتنوع الحضاري، والتعارف الحضاري، وليس التنميط الحضاري، أو القولبة الحضارية كما في مقولات الليبرالية الجديدة عن العولمة. ولابد أن نبرز دور الدين في توفير الأساس القيمي والأخلاقي للتفاعل بين الحضارات، للمساهمة في التطوير القيمي الثقافي العالمي اللازم، للاستجابة لسلبيات العولمة. فالدين في بعده القيمي له من الخصائص ما يجمعنا على قيم مشتركة ثابتة تكون أرضية خصبة لحوار فاعل، يتجاوز الماديات ليعطي البعد الروحي للقيم الحضارية المشتركة.
- لابد أن نؤسس لقواعد قيمية وأخلاقية مشتركة بين الأديان، تحترم الانتماءات، والوعي بالذات والشعور بالهوية في ظل التنوع والتعددية؛ فمثل هذه القواعد ستساعد في مواجهة سلبيات العولمة الساعية لفرض نموذج ثقافي بعينه خدمة لأغراضها الاقتصادية.

الهوامش :

1- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار الفكر بيروت، ج٤، ص١٦٨.

2- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ٢ سنة ١٣٩٢هـ. ج٥، ص٤٣.

3- بن منظور جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، ط١، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ)،ج ٧ ، ص ١٢٤.

4- ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ج٥ ، ص ٤٣.

5- الفيروز آبادي: القاموس المحيط ، ج٤، ص١٦٨.

6- وفي علم الأخلاق يطلق لفظ القيمة على ما يدل على لفظ" الخير"، بمعنى أن تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية، وتكون قيمة الفعل أكبر، كلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير أكمل . والصورة الذهنية الغائية تسمى بالقيم النموذجية، وتلك الصور هي الأصل الذي تبنعليه أحكام القيم الإنشائية التي تأمر بفعل ما يوافقها وتعده شيئا مرضيا، وتأمر بترك ما يخالفها لكونه منافيا، وغير مرغوب فيه. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط١، (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973 م) ، ص ٨٢)

7- ندوة الدين والتدافع الحضاري – مجلة رسالة الجهاد –، (ليبيا: جمعية الدعوة الاسلامية،1989 م) ، ص82

8- حسين الحاج حسن : حضارة العرب في صدر الإسلام، ط١، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م)، ص٩.

9- Célestine Colette Fouellefak Kana : Valeurs religieuses et developpement durable, (African Books Collective, 2010/10/15), p 65.

10- بين ابن خلدون أن الحضارة لا تظهر إلا في المدن والقرى، وأنها غايةالعمران البشري، وأنها تتصل بالتفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من إصنافه، وسائر فنونه. (ابن خلدون، عبد الرحمن أبوزيد ولي الدين: المقدمة ، ط١، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٤٧م) ،ص168)

11- حسين الحاج حسن : حضارة العرب في صدر الإسلام، ص ٩.

12- ول وايرل ديورانت: قصّة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، (دط) دار الجيل: بيروت- لبنان، ١٩٨٨م ج١، ص٣.

13- إن عوامل تقدم الحضارة متعددة من جغرافية واقتصادية ونفسية، كالدين واللغة والتّربية، ولانهيارها عوامل هيعكس تلك العوامل التي تؤدي إلى قيامها وتطورها، ومن أهمها : الانحلال الخلقي والفكري، واضطراب القوانين، والأنظمة وشيوع الظلم والفقر، وانتشار اللامبالاة، وفقدان الموجهين الأكفاء والزعماء المخلصين، وماَ تمتاز به حضارة عم أخرى إنما هو قوة الأسس التي تقوم عليها، والتأثير الكبير الذي يكون لها، والخير العميم الذي يصيب الانسانية من قيامها، وكلما كانت الحضارة عالمية في رسالتها، إنسانية في نزعتها، خلقية

في اتجاهاتها، واقعية في مبادئها، كانت أخلد فب التاريخ، وأجدر بالتكريم (مصطفى السباعي : من روائعنا الحضارية، ط١، (بيروت / الرياض : دار الورّاق، ١٩٩٩م)، ص ٦٩-٧٠).

14- المرجع نفسه ، ص ٤٧.

15 -Célestine Colette Fouellefak Kana : Valeurs religieuses et developpement durable, p 65.

16- كلمة Culture تدل أيضا على معنى الحضارة وهي مأخوذة من اللاتينية Cultura من فعل golere ومعناه حرث أونمّى، ويرى مالك بن نبي أن الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعيةالتي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، فهي المحيط الذي يشكل للفرد طباعه وشخصيته. فالثقافة هي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، ولذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. فالثقافة حسب مالك بن نبي ليست أفكارًا فحسب، ولكنها تضم أيضًا أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى، وإن الأفكار لها دورها الرئيس في تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، فالأفكار نتيجة لذلك إما أن تؤثر كعوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك كعوامل ممرضة بحيث تجعل النمو الاجتماعي صعبًا أو مستحيلاً. (مالك بن نبي : شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق : دار الفكر، ١٩٨٦م)، ص 83 .و مالك بن نبي : مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٤، (دمشق : دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص ٣٩-٤٠.)

17- ياسين صلاواتي: الموسوعة العربيَّة الميسَّرة والموسَّعة، ط١، (بيروت: مؤسَّسة التَّاريخ العربي ، ٢٠٠١م) ، ج٤، ص١٥٤٣.

18- مصطفى السباعي : من روائعنا الحضارية، ص ٧٧-٧٨.

19- عبد الرحمن طه، الآفات الخلقية للعولمة، كيف يمكن درؤها؟ مجلة المنعطف: عدد ٢٠ / ٢٠٠٢م، ص٣٣.

20- عبد الخالق عبد الله : العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفكر: عدد ٢٧ ، الكويت، ١٩٩٩م، ص ٤٢.

21- مازن كم الماز : العولمة في منظور جون بودريار، الحوار المتمدن-العدد: ٢٦٢٠ - ٢٠٠٩ / ٤ / ١٨ - ٠٩:٥٩

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=169075

22- عبد الخالق عبد الله : العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، ص٤٢

23- بدران بن الحسن: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤١٦هـ/ أبريل ١٩٩٦م، ص ٢١١-٢٢٥.

24- أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، ط١، (دمشق: دار الفكر،١٩٨٧م) ، ص١٥٣.

25- منذر سليمان : "مقولة هنتغتون.. صدام للحضارات أم دعوة للتطهير الحضاري؟ "، الحوار، أبريل١٩٩٧، ص٢٤

و سير روي كالن : عالم يفيض بسكانه، ترجمة: ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (٢١٣)، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦م) ، ص١٤٧-١٤٩.

26- جيلالي بوبكر : البعد العقائدي للعولمة وتداعياته في عالمنا المعاصر، الألوكة الثقافية، تاريخ الإضافة: 4/8/2011 م.

http://www.alukah.net/Culture/0/33728/

27- جرمانوس لطفي: المسيح ومدنيتنا الراهنة، المسيح ومشكلات العصر، (رابطة الكتاب المسيحيين بالشرق الأدنى)، الكتاب الرابع ، ص١٨.

28- أنطوان - نبيل العنداري: تخلّقوا بأخلاق المسيح ، (البطريركية المارونية في منطقة جونية: الرسالة الراعوية الخامسة إلى أبناء الأبرشية بمناسبة عيد العنصرة 15 أيار 2005)، ص ٢

29- المرجع نفسه، ص ٣

30- أبو ضيف المدني: الأخلاق في الأديان السماوية، ط١، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨) ، ص٤٦. وانظر: ألبير بايه: أخلاق الإنجيل - دراسة سوسيولوجية-، ترجمة : عادل العوا ، ص ١٢.

31 -Voir : -Jean-Michel MALDAMÉ: Les fondements de la morale chrétienne, (L'Harmattan: la collection cheminements spirituels, 2005); p39

32 -ibid, op.cit

33- متى٥: ٦.

34- أنطوان نبيل العنداري: تخلّقوا بأخلاق المسيح، رسالة ٥، ص٤

35- المرجع نفسه، ص٤

36- كورنثوس ١٢: ١٤.

37 -Jean-Michel MALDAMÉ: Les fondements de la morale chrétienne, P 39

38- جورج منزريدي : الأخلاق المسيحية، ترجمة ميشال نجم، ص ٥٨ - ٥٩

39- ٢ كورنثوس: ١/٧

40- جورج منزريدي : الأخلاق المسيحية، ص٦٠.

41- يوحنا ٨: ٣٤ و٣٦.

42- يوحنا ٨: ٣١-٣٢

43- ٢بطرس ٢: ١٩

44- القس لبيب ميخائيل: الحريتان، صوت الكرازة بالإنجيل ، (السنة الرابعة والثلاثون، العدد: ٣٤١، فيفري ٢٠٠٦)، ص ٤

45- كورنثوس ٦:٩-١١

46- يوحنا ١١:٤٣-٤٤

47- يوحنا ١١:١٧

48- لبيب ميخائيل: الحريتان، صوت الكرازة بالإنجيل ، ص ٥-٦

49- كولوسي ٢:٨

50- المرجع السابق ، ص ٥-٦

51- مرقس ٧:١-١٣

52- جورج منزريدي : الأخلاق المسيحية، ص٩٦

53- المرجع نفسه، ص١١٠.

54- ألبير بايه: أخلاق الإنجيل – دراسة سوسيولوجية –، ص ٣٣-٣٤.

55- متى ٢٢ : ٣

56- مرقس ١٢ :٦ ؛ ومتى ٢١ :٣٧

57- لوقا ٢٠ :١٣

58- مرقس ٦ :٦

59- ألبير بايه: أخلاق الإنجيل – دراسة سوسيولوجية –، ص ٣٥

60- لوقا: ٢٢/٣٢

61- لوقا ١١ :٩، متى: ٧ :٧

62- لوقا ١٤ :٢٨

63- لوقا ٨ :١٦ و ١١: ٣٣، متى ٠٥ :١٥، مرقس ٠٤ :٢٤.

64- يشوع ٦: ١٦-١٧

65- يشوع ٦: ٢١.

66- يشوع ٨: ٢٥.

67- لاويين ١٦: ١٨.

68- تثنية ٦: ٥.

69- متى ٢٢: ٣٧-٤٠.

70- جون ستوت: المسيحيَّة في جوهرها، ت نجيب غالي؛ كنيسة الملاك ميخائيل، دار يوسف كمال: مصر؛ ص ١٢٣.

71- متّى ٥: ٤٣-٤٨.

72- أخلاق الإنجيل – دراسة سوسيولوجية – ، ص ٥

73- متى ١٦: ٢٥، مرقس ٠٨: ٣٥، لوقا ٠٩: ٢٤

74- رومية ١٢: ١٨-٢١.

75- الأنبا يوأنس: المسيحيَّة والصليب؛ ١٩٨٤م، ص ١٢٤، ١٢٥-١٢٦.

76- أخلاق الإنجيل – دراسة سوسيولوجية – ، ص ٥٨.

77- متى ٦: ١٤.

78- متى ١٨: ٢١.

79- أفسس٤: ٣

80- جورج منزريدي: الأخلاق المسيحية، ص ١٢٥.

81- الطرق الخاصة في التربية المسيحية، (سورية: مديرية المطبوعات والكتب المدرسية، (سورية: وزارة التربية، مديرية المطبوعات والكتب المدرسية، ١٩٨٢)، ص ١٠٠.

82- متى ٥: ٢١

83- ألبير بايه: أخلاق الإنجيل – دراسة سوسيولوجية – ، ص ٥٨

84- تطلق على الفصول الخامس والسادس والسابع من إنجيل متى، وقد نطق بها المسيح على سفح الجبل بالقرب من كفر ناحوم، واستغرقت عدّة أيام ، و قد أعلن فيها المسيح موقفه من الناموس. (التفسير التطبيقي للعهد القديم، (القاهرة : شركة ماستر ميديا، ٢٠٠٢)، ص ١٨٨٠) .

85- متّى ٥: ٩ متى ١٨: ٢١

86- ألبير بايه: المرجع السابق، ص ٥٨

87- متّى ٢٦: ٥٢

88- التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ١٨٨٧.

89- يوحنا ١٤: ٢٨.

90- السلام الحقيقي(كلمة العدد)، صوت الكرازة بالإنجيل ، (السنة الثاثة والثلاثون، العدد: ٣٣١، جانفي ٢٠٠٥)، ص ٣

91- التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص٢٢٢٣

92- جوزيف عبدو: السلام الذي يحتاجه العالم، صوت الكرازة بالإنجيل ، (مجلة شهرية ، السنة الثاثة والثلاثون، العدد: ٣٣١، جانفي ٢٠٠٥)، ص٣٠

93- يوحنا ١٤: ٢٧.

94- جورج منزريدي : الأخلاق المسيحية، ١٢٦

95- قال صلى الله عليه وسلم: " أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى" رواه أحمد.

96- قال صلى الله عليه وسلم: " إن الله أذهب عنكم عصبية الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي أو فاجر شقي، الناس بنو آدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى" رواه الترمذي.

97- عدنان علي رضا النحوي: المسلمون بين العلمانية وحقوق الإسلام الوضعية، ط١،(دار النحوي، ١٩٩٧)، ص٢٦٣.

98- النساء: ١

99- النساء: ١٢٤

100- آل عمران: ١٩٥

101- النحل:٩٧

102- الأحزاب: ٣٥

103- الزخرف: ٣٢

104- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور الحسني: مناهج الحرية في الحضارة الإسلامية حرية التعبير عن الرأي، (إمارة الشارقة: منظمة المؤتمر الإسلامي ، مجمع الفقه الإسلامي الأعلى، دورة ١٩) ، ص٥.

105- المرجع نفسه، ص ٦.

106- الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة:محمد الطاهر الميساوي، ط٢، (الأردن: دار النفائس، ٢٠٠١)، ٣٩٣-٣٩٤

107- الزخرف: ٢٢

108- العنكبوت: ٤٦

109- البقرة: ٢٥٦

110- إبراهيم:٢١

111- الكهف: ٦

112- الغاشية: ٢١-٢٦

113- يونس: ٩٩

114- الكهف: ٢٩

115- الرحمن: ١ – ٤

116- آل عمران: ١١٠.

117- محمد عبد اللطيف صالح الفرفور الحسني: مناهج الحرية في الحضارة الإسلامية حرية التعبير عن الرأي، ص١٠-١١

118- النجم:٣٩

119- البقرة: ٢٨٥.

120- محمود حمدي زقزوق: التسامح في الإسلام، (تركيا- إزمير- : مجلة الحراء- مجلة علمية دورية دولية-، عدد: ٣أفريل ٢٠٠٦)، ص٢٥.

121- صبا النداوي: التسامح في الإسلام، (الحوار المتمدن- صحيفة علمانية إلكترونية- عدد:٢١٧٨، ٢٠٠٨/٢/١)

122- الممتحنة: ٨

123- محمود حمدي زقزوق: التسامح في الإسلام، ص ٢٧

124- هود:١١٨-١١٩

125- الحجرات: ١٣

126- محمود حمدي زقزوق: التسامح في الإسلام، ص٢٨

127- آل عمران: ٦٤

128- العنكبوت: ٤٦

129- محمود حمدي زقزوق: التسامح في الإسلام، ص٢٩-٣٠

130- الشورى: ١٥

131- يونس: ٢٥

132- الأنعام: ١٢٧

133- الأحزاب: ٤٤

134- الرعد: ٢٤

135- الحج: ٣٩

136- البقرة: ١٩٤

137- البقرة: ١٩٣

138- البقرة: ١٩٠

139- الأنفال: ٦١

140- الآيتان: ٧٥-٧٦

141- النساء: ١

142- الحجرات: ١٣

الدعوة في عهد النبي ﷺ من خلال تحليل هيكلي لسورة الفاتحة

البروفيسور / معمر جونيا شينوهيه
مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور)
جامعة دوشيشا – اليابان

مستخلص البحث

تبدأ سورة الفاتحة بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) كما في السور الأخرى. ونلاحظ هنا أن صفة الله المذكورة هنا هي " الرحمن والرحيم وهما بمعنى "الرحمة" . ويقال بأن كلمة "الرحمن" ترد لغير المسلمين وكلمة "الرحيم" ترد للمسلمين. وأريد هنا أن أتقدم خطوتين أو أكثر إلى الأمام فأتساءل: هل رحمة الله للناس بعد دخولهم في دين الله " الإسلام" يمكن أن توصف بالنسبة لهم " بالرحيم" فقط أو "بالرحمن والرحيم" معًا ؟ وهل كلمتا "الرحمن" و"الرحيم" كلمتان يقصد بهما دعوة الناس جميعا إلى "دين الله" ذلك لأن هاتين الكلمتين تأتيان قبل " مالك يوم الدين" في هذه السورة مرة أخرى مما يجعلنا نستنتج أنهما كلمتان لدعوة الناس إلى دين الله وتذكير لكل مسلم ليقوم بأداء الواجبات الدينية والالتزام بأسس الإسلام الخمس التي من أجلها كانت بعثة النبي صلي الله عليه وسلم إلى الناس جميعا رغم وجود أهل الكتاب في جزيرة العرب في زمن البعثة المحمدية .

بالإضافة إلى ذلك ندرك أن سورة الفاتحة تتحدث عن دعوة الناس إلى دين الله ففيها يذكر أن "حمد الله" مرده إلى أنه رب العالمين " أي خالق العالمين" ودعوة الناس هنا ليست جبرا فهم مخيرون بين الرفض والقبول، ووعد الله لهم بقوله تعالى: "مالك يوم الدين"، أما عن كيفية العبادة فتم تلخيصها في (اياك نعبد وإياك نستعين) كما تم اختصار كيفية تحقيق ثمرات الإيمان في قوله تعالي (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) ثم تشير السورة إلى أخذ العبرة للحفاظ على العقيدة الصحيحة "غير المغضوب عليهم ولا الضالين ."

إن المسلمين يحافظون عبر تاريخهم حتى يومنا هذا على صورة الدعوة إلى الإسلام على الأسس التي بني عليها الإسلام ، ولم يأمرهم الله بتصحيح أو إصلاح الأديان التوحيدية الأخرى أي اليهودية والمسيحية على عكس ما قام به المسيحيون طوال تاريخهم حتى اليوم فدمروا العالم مرة تلو أخرى.

إن كل مسلم يثبت إيمانه بالله بأدائه لأركان الإسلام وعلى رأسها الصلاة فيؤدي الفرض خمس مرات متذكرا العبرة في سورة الفاتحة التي يرددها في كل ركعة من صلواته، تلك الصلوات التي تحفظ على المسلم إيمانه الذي يتجذر في ذهنه وفي جسمه من خلال قراءته لسورة الفاتحة والتفكر فيها في كل صلاة.

كلمات مفتاحية:

الفاتحة– الرحمة– الصلاة – دين الله – الرحمن – الرحيم – رب العالمين

أعرف تماما أن بحثي لا يضيف شيئًا في مجال الدراسات الإسلامية في بلاد الإسلام لأنه وضع أساسا ليساعد الشعب الياباني على فهم الإسلام فالمسلمون في اليابان يعدون على الأصابع.

لقد درست الإسلام في جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قبل سنين عديدة، وتابعت دراساتي الإسلامية بعد عودتي إلى اليابان في مناخ غير إسلامي من أجل إيجاد طريقة جديدة تساعد الشعب الياباني على فهم الإسلام في الوقت الذي نلاحظ فيه

أن الشعب الياباني قد قبل أديان أخرى وردت عليه من الخارج مثل البوذية والكونفوشية والنصرانية. لقد سافرت إلى الصين عدة مرات وتبادلت الأفكار مع مسلمي الصين وزرت مساجد في مدن الصين المختلفة وكتبت عن تجربتي في الصين مقالات عن تعاليم الإسلام المندمجة في الفلسفة الكونفوشية. لقد تأثر بعض الفلاسفة اليابانيين بالفيلسوف الصيني المسلم الشهير باسم لي زهي Li Zhi (١٥٢٧م- ١٦٢٠م) وقد عاش في أواسط عصر أسرة مينغ التي حكمت الصين من سنة ١٣٦٨م حتى سنة ١٦٤٤م وظن اليابانيون أنه ينتمي إلى فلاسفة الكونفوشية ولم يدركوا أنه فيلسوف صيني مسلم ، ومن بين هؤلاء الفيسلوف الياباني يوشيدا شوئين Yoshida Shoin (١٨٣٠م – ١٨٥٩م) الذي يعد زعيما روحيا ضمن أولئك الذين اسهموا في حركة ميجي الإصلاحية التي أسست دولة اليابان الحديثة، لقد أعجب يوشيدا بتعاليم الإسلام وبخاصة رحلة الإنسان واستعداده للحياة بعد الموت أو كما قال السفر إلى عالم الآخرة ، كما أعجب ايضا بما في الإسلام من تعاليم تنمي الضمير الإنساني وكتب بحوثا في هذا المجال. وقد عرفت أثناء بحثي عن الإسلام إلى الصين أن المسلم يجب أن يعرف ما في الاسلام من تعاليم موجودة أيضا في الحضارات الأخري عبر تاريخ البشرية وأن يكشف عنها لتكون وسيلة لتنال تعاليم الإسلام اهتمام غير المسلمين بقيم الإسلام.

اليوم أريد أن أقوم بتحليل هيكلي لسورة الفاتحة التي كانت كما أرى تحمل أسلوب الدعوة السلمية للإسلام. وأقصد بالتحليل الهيكلي تصور الواقع الأصلي ، وهنا أقصد تصور عهد النبي صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله إلى الناس جمعيا من خلال صورة الفاتحة لأنها حددت صيغة أسلوب دعوة الناس إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى. ووصفها النبي صلى الله عليه وسلم بصفات منها أنها أم الكتاب وغيرها من صفات تعرفونها جمعيًا.

تقدم لنا سورة الفاتحة هيكل الدين الإسلامي ، لذا فهي مثل عهد يجدده المسلم مع ربه كل يوم في صلاته أكثر من سبع عشرة مرة يوميا ، ويقرأها كل مسلم منذ أكثر من ١٤٣٠ سنة حتى يومنا هذا وسورة الفاتحة توحي لنا بعدم إنكار الأديان التوحيدية السابقة

رغم احتوائها على انتقاد اليهود والمسيحيين وهو في الواقع ليس انتقادا بالمفهوم العادي بل هو تحديد واضح لموقف المسلمين من الأديان السابقة، وهنا أيضا لا تذكر سورة الفاتحة ضرورة تصحيح الأخطاء التي وقعت في الأديان التوحيدية السابقة.

الإسلام هو دين رحمة ودين سلام ، هكذا يعلن كل المسلمين لكنهم لا يشرحون الأمر بدليل واضح .بل يشرحون ذلك اعتمادًا على مجرد نصوص القرآن الكريم دون تحليل هيكلي لها.

لقد اصطفى الله نبيًا بين قومه وأرسله رسولاً ليرشد قومه ليتبعوا هدى الله ومن هنا اكتمل الدين ((لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)) آية ١٢٨ من سورة التوبة

وكذلك حدد الله موقف المسلم من الأديان التوحيدية السابقة عن طريق ذكر الممارسات الدينية الخاطئة لليهود والمسيحيين وهي الأخطاء التي يجب على المسلمين أن يجتنبوها. وسورة الفاتحة تعرض للموقف من الأديان التوحيدية الأخرى كي يستطيع المسلمون اتباع الهدي الإلهي ليتبعوا الصراط المستقيم، وهو الصراط الذي سيتبعونه أيضا للوصول إلى معية الله بعد البعث. فالمسلم يدخل الجنة حسب نضج ثمرات الإيمان استعانة بالله . ويهب الله الجنة مقابل دخول الإسلام، وحسب نضج ثمرات الإيمان..((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)). وثمرات الإيمان هي الجزاء في يوم القيامة حين يقف المسلم أمام الله الذي يحكم أيضا على غير المسلمين .

سورة الفاتحة لا تأمر بأن يقوم المسلمون بتصحيح أخطاء اعتقادات من سبقوهم أو إصلاحهم، وكذلك لم يدخل المسلمون في تاريخهم في حرب عقدية دينية مثل المسيحيين. وهنا أتساءل: لماذا لم يقم المسلمون بنزاع عقدي ديني ضد اليهود والمسيحيين بالرغم من وجود النقد الشديد لسلوكهم في القرآن الكريم؟!. فمن المعروف أن اليهود والمسيحيين تعايشوا سلميا مع المسلمين في الجزيرة العربية والشام ومصر في عهد النبي ﷺ. و تفاسير القرآن الكريم تخبرنا بوجود اليهود والمسيحيين العرب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

كما احتفظ العرب بعلاقات تجارية مع اليهود والمسيحيين. وقد جاء الإسلام كدين توحيدي بعد اليهودية والمسيحية. وانتقدت الآية السابعة في سورة الفاتحة من ضلوا عن الطريق القويم والآية تفرض على المسلمين أن يجتهدوا لإعادة هؤلاء إلى الصراط المستقيم لكن الواقع التاريخي يوضح لنا جهود النبي إلى فتح مكة ، أي دعوة العرب إلى الدين التوحيدي دون وجود صراع مع المسيحيين ، أما النزاع مع اليهود فقد كان بسبب خيانتهم للعهد. لا بسبب نزاع ديني أو بسبب رفض اليهود في الجزيرة قبول الدين الإسلامي. وتركزت دعوة النبي صلى لله عليه وسلم في حياته على دعوة العرب وبينهم قبيلته إلى الدين التوحيدي وليست دعوة اليهود والمسيحيين إلى الدين التوحيدي.

نفهم من بداية تاريخ دعوة النبي أن الإسلام جاء من أجل دعوة العرب إلى الدين التوحيدي كما أرسل النبي رحمة للعالمين، فما معنى رحمة العالمين كما ورد في القرآن الكريم؟!

علينا أن نفهم بشكل دقيق كلمة الرحمة وكلمة العالمين. طبقا للتفاسير نفهم أن رحمة هي رحمة من الله تعالى، وأن العالمين هم الْإِنْس وَالْجِنّ كما ورد في تفسير الجلالين.

((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِين)) آية ١٠٧ من سورة الأنبياء.

كيف يمكن هنا فهم النصوص القرآنية في ضوء واقع دعوة النبي للعرب في عهده ؟ إذ لم يقم النبي صلى الله وسلم بتصحيح أخطاء اليهود والمسيحيين أو إصلاح عقيدتهم. فالنبي صلى الله عليه وسلم الذي بعث للعرب هو أيضا بعث ليكون رحمة للعالمين هكذا يمكن فهم النص بشكل منطقي.

سورة الفاتحة تخبرنا عن أخطاء اليهود والمسيحيين في ممارسة عقيدتهم. كما ورد في الآية السابعة ((غير المغضوب عليهم ولا الضالين)). ويقول صاحب تفسير الجلالين .

"غَيْرِ الْمَغْضُوب عَلَيْهِمْ" هُمْ الْيَهُود "وَلَا" وَغَيْر "الضَّالِّينَ" وَهُمْ النَّصَارَى

وشرح تفسير الجلالين شرح منطقي. وهنا نشير إلى ان النبي صلي الله عليه وسلم لم يقم بتصحيح عقائد النصاري أو اليهود ونشير أيضا إلى أن النجاشي ملك الحبشة اعترف

بأن محمدا صلى الله عليه وسلم نبي من عند الله، ولكنه لم يدخل في الدين الإسلامي. ولم يطلب منه النبي الدخول في الدين الإسلامي. واحتفظ النبي صلى الله عليه وسلم بعلاقات طيبة معه.

لم ينكر الإسلام الأديان التوحيدية السابقة. وكان دور الرسول صلى الله عليه وسلم هو إثبات الدين التوحيدي من جديد. وقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) آية ٢٥٦ من سورة البقرة

دليل على أن الإسلام يحتفظ بعلاقات طيبة مع الأديان التوحيدية السابقة كما هو واضح في السيرة النبوية .

وأخيرا أصل إلى خلاصة هذا البحث:

تبدأ سورة الفاتحة بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) كما في السور الأخرى. ونلاخظ أن صفة الله المذكور هنا هي " الرحمن والرحيم وهما بمعنى"الرحمة". ويقال بأن كلمة "الرحمن" ترد لغير المسلمين وكلمة "الرحيم" ترد للمسلمين. وأريد هنا أن أتقدم خطوتين أو أكثر إلى الأمام فأتساءل: هل رحمة الله للناس بعد دخولهم في دين الله "الإسلام" يمكن أن توصف بالنسبة لهم " بالرحيم" فقط أو "بالرحمن والرحيم" معًا ؟ وهل كلمتا "الرحمن" و"الرحيم" كلمتان يقصد بهما دعوة الناس جميعا إلى "دين الله" ذلك لأن هاتين الكلمتين تأتيان قبل " مالك يوم الدين" في هذه السورة مرة أخرى مما يجعلنا نستنتج أنهما كلمتان لدعوة الناس إلى دين الله وتذكير لكل مسلم ليقوم بأداء الواجبات الدينية والالتزام بأسس الإسلام الخمس التي من أجلها كانت بعثة النبي صلي الله عليه وسلم إلى الناس جميعا رغم وجود أهل الكتاب في جزيرة العرب في زمن البعثة المحمدية.

بالإضافة إلى ذلك ندرك أن سورة الفاتحة تتحدث عن دعوة الناس إلى دين الله ففيها يذكر أن "حمد الله" مرده إلى أنه رب العالمين " أي خالق العالمين" ودعوة الناس هنا ليست جبرا فهم مخيرون بين الرفض والقبول وليس الاختيار بين الأديان كما يزعم بعض المعاصرين.

لقد وعد الله المسلم الجنة مقابل إيمانه بدين الله، وبعد أداء طاعة أوامر اللع واجتناب المنكرات في الدميا ليرضى عنه الله ، ثم يأتي قوله تعالي:" مالك يوم الدين" وهو يوم اللقاء المباشر مع الله يوم يحكم الله على المسلم وعلى غير المسلم، عذا هو الترتيب الذي يتوافق مع تعليم النبي صلي الله عليه وسلم ودعوته للناس إلى عبادة الله سبحانه وتعالى.

أما عن كيفية العبادة فتم تلخيصها في (**اياك نعبد واياك نستعين**)، وتدل هذه الآية على أن كمال الإيمان بالله لا يتم إلا بعون الله. ويدعو المسلم الله أن يرشده إلى الطريق المستقيم من أجل تحقيق ثمرات الإيمان وذلك في قوله تعالي (**اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم**) ثم تشير السورة إلى أخذ العبرة للحفاظ على العقيدة الصحيحة "**غير المغضوب عليهم ولا الضالين**".

إن المسلمين يحافظون عبر تاريخهم حتى يومنا هذا على صورة الدعوة إلى الإسلام على الأسس التي بني عليها الإسلام ، ولم يأمرهم الله بتصحيح أو إصلاح الأديان التوحيدية الأخري أي اليهودية والمسيحية على عكس ما قام به المسيحيون طوال تاريخهم حتى اليوم فدمروا العالم مرة تلو أخرى. ومن العجيب أن الناس لا يدركون مغزي مثل هذا التعليم الديني السماوي الذي يجعل المؤمن يقوم بدعوته نفسه تلقائيا ويجدد هده الدعوة يوميا مرات ومرات في كل صلاة بل وفي كل ركعة في صلاته ، وأن يتذكر أن من واجبه أن يلتزم بعلاقة سلمية مع الآخرين من اصحاب الديانات التوحيدية السابقة وغيرها، وتدل تعاليم الإسلام على أن الدين الإسلامي أو دين الله هو دين الرحمة ودين السلام وهو ما يعتقده السلم ويؤمن بهن ويفهمه ، ويجب على كل مسلم أن يفهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وتعليمه للمسلمين روح الإسلام وسماحته من خلال تبليغه لسورة الفاتحة. كما أننا نلاحظ أن المسلم من خلال صلاته اليومية يثبت إيمانه بالله بأدائه لأركان الإسلام وعلى رأسها الصلاة فيؤدي الفرض خمس مرات متذكرا العبرة في سورة الفاتحة التي يرددها في كل ركعة من صلواته، تلك الصلوات التي تحفظ على المسلم إيمانه الذي يتجذر في ذهنه وفي جسمه من خلال قراءته لسورة الفاتحة والتفكر فيها في كل صلاة.

الأخلاق فى اليهودية

الوصايا العشر نموذجاً

د / كارم محمود عزيز

كلية الآداب – جامعة حلوان

مقدمة

القيمة Value هي موضع بحث "نظرية / علم القيم Axiology"؛ أحد فروع الفلسفة العملية، والذى يدرس "طبيعة القيمة" – بشكل عام، أكثر من دراسة "القيم الأخلاقية" – بوجه خاص. هذا العلم يؤكد على "التعدد الوظيفي" و "التولد الذاتي" للقيم.(١)

وحتى تكتسب القيمة معناها، لابد أن تتوافر لها عدة شروط؛ أبرزها: أن يكون الشئ الذى نبحث قيمته "موضع اهتمام الإنسان"، أو "مصدر نفع له"؛ بمعنى أن كلمة "قيمة" تطلق على (علاقة) بين الشئ والإنسان، ومن ثم فلا معنى للقيمة إذا انعزل الشئ انعزالاً تاماً عن الإنسان، وعن اهتماماته ومنافعه.(٢)

ولأن تعريف القيمة ينبغي أن يقدم معنى للقيمة ولنقيضها، فإنه على النقيض من قيمة (الخير)، جرت أكثر من محاولة لتعريف (الشر) وتوزع ذلك بين اللاهوت والفلسفة: فقد عرَّفت بعض النظريات اللاهوتية الشر بأنه "ما يتعارض مع رغبة أو إرادة الله"، كما عرَّفته

بعض المذاهب الفلسفية على أنه "الألم الجسدي"، و "المعاناة الذهنية"، و "الشر الأخلاقي"؛ هذا الأخير هو الذى ينتج عنه الأولان.[٣]

أما الأخلاق Morality، فمن أبرز تعريفاتها، أنها "أنظمة القيمة والعرف الموجودة فى حياة مجموعات معينة من الموجودات الإنسانية، والتي توصف بأنها (أخلاقيات هذه المجموعات)".[٤]

وللأخلاق عدد من السمات، أهمها: أنها لا تنحصر فى مجال واحد من مجالات النشاط البشري، كما أنها متعددة الوجوه، وقابلة للتغير تاريخياً. وباعتبارها إحدى ظواهر الحياة الاجتماعية، فإنه يصاحبها – موضوعياً – تعدد الوظائف.[٥] أيضاً، فالأخلاق (والفضائل خاصة) لا تكتسب صفتها إلا إذا تحلت بـ "الاعتياد والاستمرار"، كما أن الفضائل تتسم بـ "الوسطية" ، حيث تمثل "أواسط الأمور" بين التفريط والإفراط".[٦]

وأما وظائف الأخلاق، فإنها متعددة، وتتحدد بالقيم الموجبة أحياناً، أو بالقيم ومضاداتها أحياناً أخرى. عموماً فللأخلاق وظائف: ضابطة، تربوية، معرفية، توجيهية، تقييمية، اتصالية، وأهمها "الضابطة".[٧]

وقد اختلفت المواقف الفلسفية حول منشأ الأخلاق ومصدرها، وجاء اختلافها فى أربعة اتجاهات: الأول (المنشأ الإلهي)، ويمثله اللاهوتيون غالباً، والذين يؤكدون على أن الأحكام الأخلاقية، وتقييم أنماط السلوك، تكمن جذورها فى كل دين نموذجي.[٨] والثاني (المنشأ الذاتي)، الذى يشير إلى "الإنسان" على أنه (بحسب" سبينوزا") المبدع الوحيد للأخلاق – بعقله وضميره ومشاعره.[٩] والثالث (المنشأ الاجتماعي)، الذى يعد الأخلاق" نتاجاً للمجتمع"، وبشكل أكثر تحديداً (وفقاً للأخلاقيين الماركسيين) تعد الأخلاق "شكلاً متميزاً من أشكال الوعي الاجتماعي"، والذى بدأ فى ظل النظام القبلي. والاتجاه الرابع (المنشأ الطبيعي) يعتبر أن الأخلاق "مجرد استمرار وتعقُّد للمشاعر الفئوية عند الحيوانات"؛ وهي المشاعر التى تؤمِّن "دوام النوع" فى الصراع (من أجل البقاء).[١٠]

وبعيداً عن الاختلاف حول منشأ الأخلاق، فإنه مما لا شك فيه أن للأخلاق علاقة وثيقة بالدين؛ هذه العلاقة كانت محل اعتبار اللاهوتيين والفلاسفة على السواء. فمثلاً يرى "سقراط" أن (الإيمان مكمل للحياة الأخلاقية)، إلا أن الأخلاق – مع ذلك – لا ترتكز على الإيمان. أما "أفلاطون"، فقد نحا منحى آخر، بقوله بأن (الاعتبارات الدينية لا دخل لها فى تحسين السلوك)، وإنما السلوك الطيب هو مجرد وسيلة لبلوغ غاية عظمى، هى"السعادة".[١١] وعلى الجانب الآخر، تبدو الاعتبارات الدينية – عند آخرين – ذات شأن كبير فى حسن السلوك، فالشخص المتدين، علاوة على إظهار اهتمامه بالقيم، وميله إلى البحث عما يلائم هذه القيم؛ فإنه يخلع صفة "المقدس" على كل عمل خيِّر، كما يصف "الفاضلين" بأنهم (أتقياء)، والعكس بالعكس. أيضاً، فالتحول إلى التدين تصحبه– غالباً – تغيرات راديكالية متطرفة فى سلوك الشخص.[١٢]

واليهودية – فى تعاملها مع مفهوم الأخلاق – حددت عدة دلالات لغوية واصطلاحية مختلفة، أبرزها: التأديب والتوبيخ، والإقناع بالموعظة، وعواقب السلوك السيئ، واختصاراً: الآداب، والفضائل، ومعرفة السلوك الصحيح فى الحياة[١٣].

ويحتفي المصدر الأول لليهودية (المقرا/ العهد القديم) بالأخلاق – بشكل كبير، سواء فى الأقسام التشريعية التوراتية، أوفى أسفار الحكمة (المزامير، الأمثال، أيوب، الجامعة). ومع ذلك، هناك بعض المواضع المقرائية تعكس "وجودا مستقلاً للأخلاق" بعيداً عن "مشيئة الله" (كما يرد فى بعض مواضع أسفار: المزامير، أيوب، الجامعة،) التى تعج بالشكوى من كيفية إدارة الرب للعالم.[١٤]

ويتناول هذا البحث: الأخلاق فى اليهودية؛ ممثلة فى القطاع التشريعي (التمهيدي) التوراتي، المسمى "الوصايا العشر"، وكما وردت – تحديداً – فى الوصاياً الست الأخلاقية (من الخامسة إلى العاشرة) ؛ والتى تكرر نصها مرتين، إحداهما فى سفر"الخروج" (-17

12:20)، والثانية فى سفر" التثنية" (5:17-21). هذا إلى جانب الاستعانة بأبرز المفاهيم القيمية التوراتية – خارج الوصايا: (قانون القصاص)، و(مبدأ وراثة الذنب)، إضافة إلى ما ورد فى أسفار الحكمة المشار إليها آنفاً .

ويقوم البحث على "التحليل النقدى" للوصايا الأخلاقية المذكورة، بهدف تقييمها على محك النظرة الفلسفية للأخلاق والقيم، وعلى المنطق الأخلاقي للأديان السماوية بعامة.

١- الأخلاق فى المقرا (العهد القديم):

فى سياق الأديان السماوية ، كان طبيعياً أن تبدي اليهودية اهتماماً كبيراً بالقيم الأخلاقية، خاصة فى مصادرها الرئيسية ، وبصفة أخص فى المقرا ؛ التي تبرز فيها الأخلاق على مستويين ، لكل منهما أسلوبه الخاص فى عرض تلك القيم :

- **المستوى الأول:** وتمثله التوراة ، خاصة الأقسام التشريعية منها ، والمنوط بها وضع أسس اليهودية، وتحديد المسار الحياتي لمعتنقيها : عقائدياً ، وطقوسياً ، وأخلاقياً . وهذا المستوى يتسم– بشكل عام– بفجاجة الصياغات اللغوية ، شأن لغة القوانين ؛ والتي تقوم على: الأمر والنهى ، وبيان جزاء الأفعال.
- **المستوى الثاني:** ويمثله مجموعة الأسفار التى يطلق عليها "أدب الحكمة" ؛ ما ينعكس – بصفة خاصة – فى بعض أسفار (المكتوبات) : المزامير ، والأمثال ، وأيوب ، والجامعة. هذه الأسفار كونها ليست تشريعية ، فإن أسلوبها يختلف تماماً عن نظيره التوراتي فى تناولها للمسألة الأخلاقية من ناحيتين؛ الأولى : تركيزها الواضح على " الوعظ والنصح وضرب الأمثال "، وهى في عرضها لفكرة الجزاء – أحياناً – إنما عرضتها فى مفهومها "العام" (رضا الإله أو غضبه) ، وليس بعقوبات محددة . أما الناحية الثانية ، فكون هذه الأسفار تتسم بلغة فنية شعرية ، علاوة على طابعها الفلسفي الإنساني ، والذى يقدم الكثير من الحكمة ، والتي تبدو عميقة– أحياناً ، وأحياناً أخرى مضطربة.

ولأن مجال البحث الأخلاقي – هنا – معقود للقسم التشريعي بشكل أساسي ، فإنه يمكن البدء بعرض التناول المقرائي للقيم الأخلاقية فى نماذج من أسفار المكتوبات المشار إليها:

١-١ الأخلاق وأدب الحكمة المقراني:

يعزو سفر "المزامير תְּהִלִּים " مصدر الأخلاق الفاضلة ورعايتها إلى(الإله)؛ الذى يبدو على أنه " ممثل القيم المطلقة":

- فالرب (إلوهيم): قاض عادل(مز٧:١٢)/ والإله (هاإيل): طريقه كامل תָּמִים דַּרְכּוֹ (مز ١٨:٣١) ،والله (يهوه): طيب (صالح) ومستقيم טוֹב וְיָשָׁר (مز ٢٥:٨).
- لكنه – فى نفس الوقت– يجازي كلاً بفعله ؛ فهو يتبع التقوى مع التقي ، ويكون كاملاً مع الكامل ، وطاهراً مع الطاهر ، فى حين يكون "ملتوياً מִתְפַּתֵּל "مع "الأعوج עִקֵּשׁ" (مز٢٦ :١٨–٢٧) ، ولأن (يهوه) يحب " الحق "ولا يتخلى عن " الأتقياء " أبداً ، فإنه " يورثهم الأرض "[١٥] ، بينما يقطع نسل الأشرار(مز ٣٧:٢٧ –٢٩).
- وعلى جانب مغاير ، لاحظ بعض الباحثين أن المزمور(٨٩) يتضمن تذمرات أو شكاوى تتنافى مع ، أو على الأقل، غير ملائمة لقواعد الأخلاق[١٦]. ولهؤلاء الحق فيما ادعوا، حيث إن المزمور التاسع والثمانين ، والمنسوب إلى "إيثان الإزراحي" ، يبدأ بالتغني بمراحم يهوه ، وبقوته وملكوته ، وبكونه أصل العدل والحق والرحمة والأمانة (٨٩:٢– ٣٨). إلا أنه فى الفقرات (٨٩:٣٩ –٥٠) ، وعلى النقيض من النصف الأول من المزمور، يعرض احتجاجاته وتذمره على أحكام إلهية جرت على " داود" ونسله (نقض الإله عهده مع مسيحه/داود ، وغضبه عليه ، ودفع نسله إلى أعدائه)، حتى أن الشاعر عندما قارب على نهاية مزموره، وقبل أن يختتمه بدعاء ، تحلَّى بنظرة عبثية واضحة"إلى أى باطل خلقت جميع بني آدم" (٨٩:٤٨).

ويؤسس سفر "الأمثال מִשְׁלֵי " تناوله للقيم الأخلاقية ، بالتأكيد على "المعرفة דַּעַת "كمحور لجميع الفضائل:

- فالمعرفة هى سبيل "الحكمة" و"الأخلاق" و"العدل" و"الحق" و"الاستقامة" ، مع التأكيد كذلك على أن "مخافة يهوه رأس المعرفة" (أمثال ١:٢-٧).
- ويجسّد السفر القيمة (المعرفة) والقيمة المضادة(الحماقة כְּסִילוּת)، من خلال المقارنة بين المرأة "الحكيمة"ونظيرتها "الجاهلة" (٩:١٣؛١٤:١)، وبين الابن"الحكيم"ونظيره "الجاهل" (١٠:١؛١٣:١).
- ومع ربط السفر بين "المعرفة" والقيم الأخرى مثل "العمل" (٦:٦) ، فإن السفر يؤكد على قيم أخرى ، من قبيل : قبول تأديب الأب وطاعة سبل الأم (١:٨ ؛٦:٢٠) ، والصدق (٨:٨-٩).
- وفى المقابل ، لا يتوانى السفر عن نقد الشر وبيان عاقبته (٦:١٢-١٤). وفى هذا كله ، يبدو سفر الأمثال متسقاً مع نفسه.

ويلجأ سفر "أيوب אִיּוֹב" إلى عرض رؤيته للأخلاق ، من خلال حواريات مطولة بين "أيوب"- من ناحية، ورفاقه الثلاثة من ناحية أخرى؛ وهى المناظرة التى تقدم لنا القيمة والقيمة المضادة.

- فأيوب يقدم شكاواه ، معترضاً على طريقة إدارة الإله للعالم، متمنياً الموت، منتقداً الأقدار الإلهية(مثلاً: أيوب : ٣:١-٢٦ ؛ ٦:١-٧:٢١ ؛ ٩:١٨-٣٤ ؛ ١٠:١-٢٢).
- ويقابل هذه الروح الناقمة المتشائمة ، محاولات من جانب رفاقه لإيضاح القيم التى مصدرها الإله نفسه: فالعدل والحق هو سلوك الإله(٨:٣) ، والإله يقبل المستقيم ولا يعين الشرير (٨:٢٠) ، والإله يعاقب على الشر(١٨:٥؛٢٠:٥) ، كما أن للإله الحكمة والمقدرة والمشورة والفطنة (١٢:١٣)، أيضاً فالإله هو مصدر الخير وصانع السلام (٢٥:٢).

- وخلاصة أقوال الرفاق تتلخص فيما ذكره "أليفاز التيماني" لأيوب: "**طوبى لرجل أدبَّه الرب**" (١٧:٥) ، مؤكداً بذلك على ازدواجية قيمة "**الشر**" ، فكما أنها "**عقاب**" ، فإنها تعد "**ابتلاء**".

أما سفر "الجامعة קֹהֶלֶת" ، فإنه ينهج نهج سفر "أيوب" فى عرض القيم بجانبيها : الإيجابى ، والسلبي ، مع فروق جوهرية تكمن فى هيمنة "الروح العبثية Absurd spirit" على السفر ،حيث:

- منهج السفر يقوم على عرض القيمة ونقيضها ، ثم يختتم تلك المقابلة غالباً بعبارته الشهيرة: "**الكل باطل وقبض الريح**"(مثلاً : جامعة ١:١٤ ؛ ٢:٢٤ ؛ ٣:١١-١٥؛٤:٧-٥؛٦:١١؛٧:١-٢؛٨:١-٦ ؛١٠-١ ، وغيرها).
- رغم أنه لا يخلو من مواعظ أخلاقية مهمه فى مواضع معينة (الإصحاح٧)، فإنه فى مواضع أخرى يسفه من القيم الموجبة : الحكمة ثمارها "**كثرة الغم**" ، والعلم نتيجته "**زيادة الحزن**"(١:١٨)، وفى مواضع ثالثة يساوي بين القيمة الموجبة ونظيرتها السالبة ، فى إطار مساواته بين "**الإنسان**" و"**البهيمة**" (٣:١٩-٢١) ، وبهذا ينفي "المنفعة" أو"الجدوى" من الفضائل خاصة(٢:١١؛٥:١٦).
- أيضاً فالسفر يحرض أحياناً على بعض القيم السلبية ، كالأنانية والكسل والتواكل (٢:٢٤؛٣:١١-١٥ ؛٤:٧-٨ ؛٥:١١ ؛٦:١-٢).

ومن ثم ، فالسفر مضطرب فى علاجه للشأن الأخلاقي ؛ مادعا الكثير من النقاد إلى التوقف عند التناقضات الكثيرة الماثلة بين أفكار السفر وبعضها البعض ، والذى لم يقتصر على المحدثين منهم فقط ، بل واجه-من قبلهم الحاخامات ؛ مادعا بعضهم إلى محاولة إخفاء السفر بسبب تخبطاته ، كما ورد فى (جمارا شبات ٣٠:٧٢). [١٧]

١-٢_ الأخلاق والقسم التشريعي التوراتي:

بغض النظر عن الموضوعات العقائدية والطقوسية ، فإن الأجزاء التشريعية من التوراة تحتفي بالموضوع الأخلاقي ، من خلال النص على الكثير من "**المحظورات السلوكية**"

(الرذائل) وتجريمها، وربط بعضها بعقوبات محددة(دنيوية) ، فى حين تركت البعض الآخر للتحكيم الإلهي (يعاقب عليها الإله بشكل غير محدد). أيضاً ، وبشكل أقل ، أشارت التوراة إلى بعض الفضائل ، مخاطبة بها ضمائر متبعي أحكامها ، مرغبة إياهم باتباعها.

وفى هذا التناول ، سلكت التوراة نهجين ؛ **أولهما:** تقرير مبادئ عامة، بعضها يضع قاعدة "**التجريم**" بشكل أولي (كما فى حالة "**الوصايا العشر**") ، والبعض الآخر "**تجريمي/عقابي**" (كما فى حالة "**قانون القصاص**")، أو "**عقابي فقط**" (كما فى حالة مبدأ "**وراثة الذنب**")– أما النهج الثانى ، فقد تمثل فى التفصيل الدقيق المطول – أحياناً – لتلك المبادئ العامة ، ولمبادئ أخرى لم يُنص عليها من قبل ، وإنما ورد تفصيلها. ولأن النهج الثاني سيرد الحديث عنه فى سياق تناول الوصايا العشر، فإنه يمكن تقديم عرض موجز للنهج الأول.

يكمن النهج الأول الذى سلكته التوراة فى تناول الأخلاق، فى كل من: (قانون القصاص) و(مبدأ وراثة الذنب):

- **قانون القصاص:**

فى سياق الأحكام التى أوردتها التوراة فى الإصحاح (الحادى والعشرين) من سفر"الخروج"، وعند عرض حالة خاصة من حالات "الضرب والأذى غير المقصود": عند تشاجر بعض الرجال، فيصدمون امرأة حبلى، فيسقط حملها ولا يحدث لها أذى(خر٢١: ٢٢)، وبعد بيان عقوبة هذه الحالة، استدرك النص بعرض الحالة المقابلة؛ أي وقوع الأذى(٢١: ٢٣–٢٥)، فجاء هذا الاستدراك على هيأه "**مبدأ عام**"، أُطلق عليه (**قانون القصاص**) . "**وإن حصلت أذية تُعطى نفساً بنفس . وعيناً بعين وسِنَّاً بسِنٍّ ويداً بيد ورجلاً برجْل. وكيًّاً بكَيٍّ وجرحاً بجرح ورضًّاً برضٍّ**". إذن فالمبدأ العام حول القصاص– فيما يبدو – خرج من رحم تفصيل جزئي لحالة"**خاصة**". عموماً ، يعكس هذا المبدأ قيمة مطلقة موجبة ؛ هى قيمة "**العدالة**". أيضاً يعكس هذا المبدأ روح الأخلاق ،

خاصة فيما يتعلق بالعدالة ، فى الشرق الأدنى القديم ، حيث ورد نفس المبدأ فيما عُرف بـ"شريعة حمورابي" (١٨)

- **مبدأ وراثة الذنب**:

على النقيض تماماً من قيمة "العدالة" التى أقرها قانون القصاص ، تقدم مواضع أخرى من التوراة قيمة مضادة سلبية؛ هي قيمة "الظلم"، منسوبة – فى هذا الصدد– إلى الإله نفسه، وممثله فيما يطلق عليه "مبدأ وراثة الذنب". ولهذا المبدأ فى التوراة أربع صيغ: اثنتان منها تكادان تتطابقان نصاً ، وردتا في متن الوصايا العشر(خر ٢٠:٥/تث ٥:٩) ، والثالثة تخالفهما صياغة ، توافقهما مضموناً (عدد ١٤:١٨) ، هذا فى حين أن الرابعة (تث ٢٤:١٦) تخالف الصيغ الثلاث – صياغة ومضموناً. ووصيتا متن الوصايا العشر تردان على لسان الإله نفسه فى معرض الوصية الثانية ، بنفس المنطوق العبري تقريباً ، والذي ترجمته:" ... **لأني أنا يهوه ربك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضيَّ**". أما الصيغة الثالثة ، فوردت على لسان "موسى" فى معرض محاولته إثناء "يهوه" عن عزمه إبادة إسرائيل ؛ لتذمرهم ورفضهم دخول أرض كنعان: "**يهوه صبور كثير الإحسان يغفر الذنب لكنه إبراء لا يبرئ بل يجعل ذنب الآباء على الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع**". وعلى عكس ذلك تجيئ الصيغة الرابعة بمثابة "**النقيض الناقد**" للصيغ الثلاث السابقة ؛ التى تعكس "ظلماً إلهياً واضحاً" ، ليس له مبرر أخلاقي ولا منطقي ، وأياً كانت التفسيرات التى تناولت ذلك. فالصيغة الرابعة تؤكد على شخصية الذنب والعقوبة: "**لا يُقتل الآباء عن الأولاد ولا يُقتل الأولاد عن الآباء. كل إنسان بخطيئته يُقتل (يموت)**" ، ومن ثم فإنها تكرس لقيمة "العدالة" ، التى أقرها قانون القصاص ، كما أنهما يتشابهان أيضاً فى كونهما قد تحولا إلى "مبدأين عامين" خارجين من تفصيل جزئي لحالات خاصة.

- عموماً ، فهذا الاضطراب والتناقض التوراتيين فى علاج مسألة "وراثة الذنب" يعكس فكرة تعدد المصادر التوراتية وتناقضها ، والتى قدمتها مدرسة " **ڤلهاوزن**" للنقد المقرائي.

٢- الأخلاق والوصايا العشر:

لئن كان أبسط تعريف للوصايا العشر، أنها "نتاج تشريعي عقيدي أصلي لشعب إسرائيل"[١٩] ، فإن مسألة التعريف (مع التحفظ على صياغة التعريف السابق) لم تشغل بال الباحثين ، وإنما ما شغلهم نقد هذه الوصايا من عدة وجوه، على مستويين من مناهج النقد المقرائي ؛ هما: النقد النصي والنقد المصدري. [٢٠]

٢-١ الوصايا من منظور نقدي :

تعد الوصايا العشر فى نظر بعض الباحثين " أهم وأقدم مدونة أخلاقية فى العالم ، ومع ذلك فإنها منقولة عن الكنعانيين ، الذين نقلوها بدورهم عن البابليين ، وهو ما حدث مع تحول بني إسرائيل عن مرحلة البداوة"[٢١]. وهذا ما دفع آخرين إلى القول إن هذه الوصايا تأتي فى إطار أخلاقيات الشرق الأدنى القديم[٢٢]. ومن الملاحظ على الوصايا أنها ذات بنية "مزدوجة": فالوصايا (من الأولى إلى الرابعة) تنظم علاقة الإنسان بالإله ، والوصايا (من السادسة إلى العاشرة) تنظم علاقة الإنسان بالإنسان ، فى حين أن الوصية (الخامسة) تنظم علاقة الإنسان بالوالدين ، مشكِّلة جسراً بين المجموعتين ؛ ما يجعلها تقع بين طابعين: إسرائيلي (خاص) ، وإنساني (عام)[٢٣]

ويلاحظ بعض المفسرين أن الوصايا تخلو من النص على واحدة من أسوأ الخطايا الأساسية ؛ هي "الكذب" ، ومع ذلك فإن الوصية التاسعة تعد خطوة نحو تجريم تلك الخطيئة . ويضيف هؤلاء أن ثمة صيغة قديمة أصلية للوصايا العشر ، كانت مؤلفة من عبارات مقتضبة، طول كل منها كلمتان[٢٤]. ويتسق هذا مع ما ذهب إليه "جوته Goethe " من أن الوصايا العشر الأقدم ليست تلك الواردة في (خروج ٢٠) ، ولا في (تثنية ٥) ، وإنما هي تلك الوصايا العبادية الموجوده في (خروج ٣٤:١٤-٢٦) ، والتى نشأ عنها التعبير "الكلمات العشر עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים" المذكور فى (خر٣٤:٢٨). وقد استند "جوته" فى رأيه على: النظرية العامة القائلة بأن (العبادة) سبقت (الأخلاق) فى تطور

الحضارة الإنسانية ، وكذلك على: عدم ملاءمة مضمون الوصايا – بصورتها الحالية– لظروف حياة شعب مشرَّد فى الصحراء (زمن تلقي الوصايا) ، وأخيراً على: مطابقة مضمون الوصايا ، الأخلاقي خاصة ، للمطالب الأخلاقية للأنبياء[٢٥].

هذا الرأى السابق ، يفتح الباب أمام أبرز وجوه نقد الوصايا العشر؛ أي ما يتصل بزمنها. فيذكر بعض المفسرين أنه لا يوجد تاريخ محدد يمكن نسبته إلى الوصايا العشر، ومع ذلك فإن بعضها(كوصيتي القتل والسرقة) يمكن إرجاعه إلى تاريخ متأخر(٢٦). ومستنداً على التحليل النقدي، يذهب "لودز Lods" إلى أن الوصايا العشر– بصورتها الحالية – لم تحرر فى الفترة الموسوية (القرن ١٢ق.م تقريباً) ، وإنما تم إقحامها على كل من: المصدر اليهوي (J) فى صيغة (خروج ٢٠) ، والمصدر التثنوي (D) فى صيغة (تثنية ٥). وتتمثل شواهده – فى ذلك – على: أن الوصايا بصورتها المذكورة تخاطب مجتمعاً مستقراً يقوم على (الزراعة) ، ويستخدم الثيران وغيرها، ويعرف المدن المسورة (وهي المعطيات التى لم تكن متوافرة فى الفترة الموسوية). أيضاً فالصيغة الأخيرة للوصايا تعكس الانشغال بالمسؤوليات الأخلاقية ؛ مايسم المصدرين: التثنوي ، والكهنوتي (P). ومن ثم يخلص "لودز" إلى أن الصورة الأخيرة للوصايا إن هي إلا صدى لحركة الأنبياء فى القرنين: الثامن والسابع ق.م [٢٧] ، وهو ماذهب إليه "جوته" أيضاً. ولم يختلف نقاد العهد القديم عن ذلك كثيراً ، خاصة أصحاب اتجاه النقد المصدري /التاريخي: فمثلاً يحدد كل من: "ماينهولد" و"هلشر" تاريخ الوصايا بفترة السبي البابلي أو ما بعدها. وبشكل أكثر تحديداً ، يُرجع كل من: "موفينكل" و "بفيفر" تاريخ نص (الخروج ٢٠) إلى منتصف القرن الخامس ق.م، فى حين أنهما يختلفان قليلاً بشأن نص (التثنية ٥): "موفينكل" (بعام ٦٠٠ ق.م) و"بفيفر" بحوالي ٥٥٠ ق.م[٢٨].

٢-٢ نصوص الوصايا واختلافاتها :

ورَد نص الوصايا العشر– بشكل أساسي– فى النص الماسوري للمقرا بطبعاته المختلفة، وفى الترجمات القديمة للمقرا ، خاصة " السبعينية"، أيضاً فإن للوصايا نص فى "بردية

ناش Nash papyrus "[٢٩]. هذا علاوة على التفسيرات الكثيرة (على مر العصور) التى تناولته ، ومن أبرزها عدة طبعات مختلفة لتفسيرها فى القرن (١٩م) ، ذات أسلوب شعري ، نُسبت – خطأ – إلى الرابي "سعديا الفيومي" ، إلى جانب الكثير من المخطوطات فى "تفسير العشر الكلمات"[٣٠].

ومن الوارد أن تختلف نصوص الوصايا بين الصيغ الواردة فى متن المقرا ، وبين نظائرها الواردة فى المخطوطات والترجمات المختلفة ،أياً كان حجم هذا الاختلاف . لذا فإن نص "بردية ناش" يماثل – فى جزء منه – نص (الخروج) ، وفى جزء آخر منه –نص (التثنية) ، كما أن نص "السبعينية" يقارب كلا النصين المقرائيين فى بعض التفاصيل [٣١]. أيضاً من الوارد بقوة، وفي ضوء نظرية اختلاف المصادر التوراتية ،أن تختلف صيغتي التوراة مع بعضهما البعض، وهذا ماهو واقع بالفعل ، حيث تختلف صيغة الوصايا الواردة فى (خروج ٢٠:٢-١٧) مع الصيغة الواردة فى (تثنية ٥:٦-٢١) فى عدة تفاصيل فرعية ، غير ذات تأثير على جوهر الوصايا: عدداً وترتيباً (عاماً) ومضموناً ، وهو الجوهر الذي تتفق كلتا الصيغتين فيه.

ففي حين تتفق نصوص الوصايا :الأولى (خر ٢٠:٢-٣ x تث ٥:٦-٧) ، والثالثة (خر ٢٠:٧x تث ٥:١١) ، والسادسة (خر ٢٠:١٣ x تث ٥:١٧) بشكل تام ، تختلف نصوص الوصايا الأخرى فيما يلي:

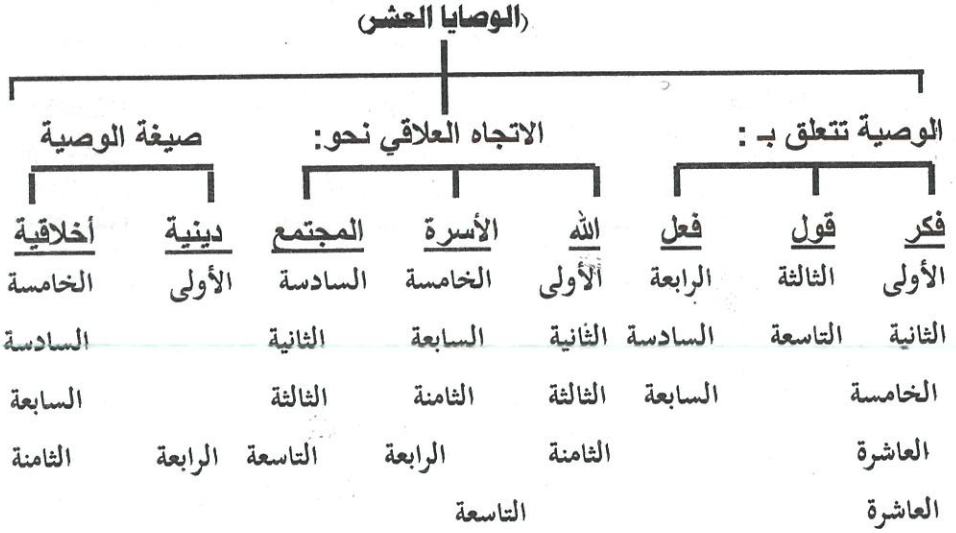
- زيادة (واو عطف) فى أول الوصايا: السابعة ، والثامنة ، والتاسعة ، والعاشرة فى نص (التثنية).
- اختلاف بعض الكلمات أو المركبات اللغوية بين النصين: في وصية "السبت" (الرابعة): זָכוֹר: اذكر (خر٢٠:٨) X שָׁמוֹר: احفظ (تث ٥:١٢) ، مع ملاحظة استخدام صيغة "المصدر المطلق" فى النصين. وفي الوصية (التاسعة): עֵד שָׁקֶר: شهادة كذب (خر٢٠:١٦) X עֵד שָׁוְא: شهادة باطل (تث ٥:٢٠). وفى الوصية (العاشرة): לֹא תַחְמֹד לֵא תִתְאַוֶּה: لاتشتهِ (خر ٢٠:١٧)X לֹא תַחְמֹד לֵא תִתְאַוֶּה: لاتشتهِ (تث ٥:٢١).

- **اختلاف ترتيب جمل الوصية العاشرة:** ففي حين تبدأ وصية الخروج (٢٠:١٧) بالنهي عن اشتهاء (بيت الصاحب) ، ثم (امرأة الصاحب) ، عكست وصية التثنية (٥:٢١) الترتيب، فبدأت بالنهي عن اشتهاء (امرأة الصاحب) ، ثم (بيت الصاحب). ويبدو – هنا – أن الأصل الأقدم هو صيغة (الخروج) ؛ لأنه – بحسب "גֶּרְדוֹן جوردون" – فإن ذكْر(البيت) أولاً يعد بمثابة "التعميم" ، الذى ورد تفصيله بعد ذلك فى: المرأة ، والعبد، والأمة ، والثور ، والحمار [٣٢] . غير أن "رابي موشيه بن نحمان" أقر ترتيب"التثنية"؛ معللاً تقديم (المرأة) بكون تصور قلب الإنسان– منذ صباه – شراً، يتعلق بالمرأة أكثر من أى شئ[٣٣]. غير أني أميل إلى رأي "جوردون". ولعل اختلاف الترتيب المشار إليه كان هو ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الوصية العاشرة لم تصلنا بصورتها الأصلية (الأقدم) ؛ ما جعلهم يفترضون صورة أصلية لهذه الوصية على النحو: "לֹא תַחְמֹד בֵּית ... لا تشتهِ بيت"...[٣٤].
- **إضافة زوائد لغوية (كلمات ، جمل) فى نص (التثنية) ، ليس لها نظير فى (الخروج)**؛ ومنها: إضافة كلمة "שָׂדֵהוּ: حقله" إلى ما هو محظور اشتهاؤه (بين "البيت" وسائر المحظورات). وكذلك إضافة "جملة ظرف سبب فرعية" (كما أوصاك يهوه ربك) بعد جملة الأمر / الوصية ، فى وصية "السبت" (تث ٥:١٢). وبالمثل ، إضافة جملة سبب فرعية أخرى ، هى نفس الجملة السابقة (كما أوصاك يهوه ربك) قبل جملة ظرف الغاية الفرعية ، فى الوصية الخامسة (تث ٥:١٦) ، علاوة على إضافة جملة ظرف غاية أخرى – فى نفس الموضع – متخللة جملة الغاية الأصلية الموجودة فى (الخروج) ؛ وهي الجملة (וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ : ولكي يكون لك خير). وإن كان ثمة تعليل للجمل الزائدة فى نص (التثنية) ، فإنها تومئ – غالباً – إلى إلحاح نص التثنية على التذكير بأن تلك الوصايا هي من قبل "يهوه" ، وهو نوع من التزُّيد لا مبرر له ، لكنه – فى ذات الوقت ، يشير بقوة إلى تأخر نص (التثنية)– فى الزمن – عن نص (الخروج) ، وبُعد الشقة الزمنية بينهما .

- ومن الاختلافات، التى يمكن اعتبارها "جوهرية" ، وصية "السبت" بين كلا النصين: ففي حين اتفق النصان على مبدأ "الراحة" فى هذا اليوم ، إلا أن نص (الخروج) لم يعلل تلك الراحة ؛ بينما عللها نص (التثنية): "لكي يستريح عبدك وأمتك مثلك" (تث ٥:١٤). أما من حيث مبدأ "إحياء الذكرى Commemoration" التى يحييها "السبت" ، فقد أشار إليها نص (الخروج ٢٠:١١) على أنها "خلق الرب العالم فى ستة أيام واستراحته فى اليوم السابع" ؛ بينما أشار إليها نص (التثنية ٥:١٥) على أنها "إخراج "يهوه" اسرائيل من مصر بيد قوية".

٢-٣ الوصايا العشر والأخلاق:

يمكن تقسيم الوصايا العشر وفقاً لمعايير ثلاثة ، يوضحها الرسم الشجري التالي:



وبقراءة الرسم الإيضاحي السابق ، يبرز فيه أمران ؛ الأول: ظاهرة "التدرج" في ترتيب الوصايا ، والثانى: غلبة الوصايا "الأخلاقية" على نظيراتها "الدينية" . فأما بالنسبة لمسألة "التدرج" هذه ، فإنها تعكس منطقاً منضبطاً إلى حد ما ، يؤيد فكرة "الأصل الإلهي"

للوصايا(مع التحفظ على الصياغات): فمن "الفكر"(غير المتجسد ، ويسبق بالضرورة كلاً من القول والفعل) إلى واقعة "كلامية" أكثر أثراً (خيراً وشراً) ؛ أى "القول" ، ثم إلى "الفعل"، الأكثر فعالية فى الحياة الإنسانية (هذا مع عدم انضباط الترتيب بشكل كامل فيما يتعلق بمتعلقات الوصايا). ومن ناحية اتجاه الأوامر والنواهي ، والذى يحدده ترتيب الوصايا ، فيتسم بالمنطقية الكاملة: فالوصايا (من الأولى حتى الرابعة) تتجه نحو العلاقة بالإله ، هذه العلاقة تمثل العتبة الأولى للدخول فى الإيمان ، كما تمثل مبرر اتباع الوصايا جميعاً ، وتمثل – فى ذات الوقت – المنطلَق نحو تنفيذ الوصايا مع بقية المستويات. والوصية (الخامسة) تتجه نحو الأسرة الصغيرة ممثلة فى "الوالدين"، وهما الأقرب للإنسان من كافة المخلوقات. والوصايا(من السادسة حتى العاشرة) يأتي موقعها الترتيبي حصاداً لسابقاتها ، حيث تتجه العلاقة – فيها – نحو الأسرة الأكبر، أي المجتمع: الإسرائيلي (فى الوصايا: التاسعة والعاشرة) ، والإنساني العام – غالباً (فى الوصايا: من السادسة حتى الثامنة).

وأما بالنسبة لغلبة الوصايا "الأخلاقية" على "الدينية" ، فإن الأولى عددها ست وصايا، تمثل ٦٠% من مجموع الوصايا ؛ مما له دلالة واضحة على اهتمام الوصايا بالأخلاق بشكل أكبر من احتفائها بالعقائد والطقوس ، وإن كان تفصيل الوصايا – فى الأجزاء التشريعية من الأسفار الأربعة – يعكس اهتماماً أكبر بتلك الطقوس ، سواء ما كان "أصلياً" فيها ، أو ما كان "ترجمة" لنواح عقائدية إلى "طقوس" (مثلاً: تحويل ذكرى الخروج من مصر ، المرتبطة بوصية السبت ، إلى طقوس احتفالية فى عيدي: الفصح والمظال ، وإقامة خيمة الاجتماع وما صاحبها من طقوس متعدده ؛ وغير ذلك مما يضيق المجال بذكره).

وما دام مجال البحث متعلقاً بـ"الأخلاق" فى الوصايا العشر؛كنموذج تمثيلي لليهودية ، فإن التناول هنا يتوقف عند حد الوصايا الأخلاقية (من السادسة إلى العاشرة) ، وذلك على النحو التالي:

- **الصياغات اللغوية**:

تسلك الوصايا الأخلاقية الست فى صياغتها اللغوية(خطابها) "الأسلوب القانوني الصارم"؛ المؤسس على شقي (الطلب קְרִיאָה): الأمر צִוּוּי ، والنهي צִוּוּי שְׁלִילִי ، عبر أفعال الأمر ، أو الأمر المسبوق بأداة النفي/ النهي (לֹא). إلا أنه يلاحظ اتباع الوصايا أسلوب "الأمر" فى الوصية (الخامسة) فقط ، بينما تتبع أسلوب "النهي" فى بقية الوصايا الست . هذا النهج الأسلوبي يمكن تبريره بما يلي:

– يبدو أن الشريعة اليهودية (ممثلة فى الوصايا) تهتم – فى خطابها– بالفكر الفقهي الذى تعكسه القاعدة الشائعة "**دفع الضرر مقدم على جلب المصالح**". ومن هنا ، فإنها تركز على النهي عن كل ماهو (شر) ؛ أي "جالب للضرر" ، أكثر من أمرها بفعل (الخير). حتى أن التشريعات الوضعية فى الدول الحديثة والمعاصرة سلكت نفس النهج ، بل بالغت فيه ، بعدم نصها (تقريباً) على الأوامر الأخلاقية ، وباقتصار مدوناتها على "التجريم والعقاب" فقط .

– الشرائع السماوية جميعاً ، ومن بينها اليهودية ، تفترض أن "الحلال /المباح" هو (الأصل) ، فى حين أن ، "الحرام/ المحظور" هو "**الاستثناء من الأصل**" ، ويمكن تعديده وتحديده بدقة وبوضوح فى نص تشريعي واحد. بحيث إن "كل ماعدا المحرم ، فهو حلال/ أخلاقي " ، وهو النموذج الذي يبرز– مثلاً – فى لائحه "**المحرمات من النساء**" (لاو ١٨: ٦ –١٧) ؛ والتى نصت على "المحرمات" فقط ، ولم تورد "المباحات".

- **المطلقية والنسبية**:

من المنطقي تصور أن كل شريعة تخاطب متبعيها بشكل أوَّلي ، وتضع تكاليفها وإلزاماتها بصورة "جبرية" عليهم وحدهم ؛لأن مناط التكليف– هنا– هو(الإيمان بتلك الشريعة) ؛ الذى هو– فى الأساس "اختيار" خاضع للإرادة الحرة. وأبرز ما تتجلى فيه هذه "الجبرية"

– فى مواجهة "الإيمان" ، هو الجانب "**العقيدي**" ، وما يتفرع عنه من ترجمة عملية ممثلة فى العبادات وإقامة الشعائر وأداء الطقوس.

وتتسم الشريعة فى جانبها – **الاعتقادي/العبادي** – هذا بـ "خصوصية" تقتصر على المؤمنين بها. أما الجانب "**الأخلاقي**" ، الذى لا تخلو منه شريعة ما، فإنه يتسم– غالباً– بـ"**العمومية**" ، فى اتجاهين ؛ **الأول**: اتجاه المخاطبين بها ، حيث إنه مع كون هؤلاء المخاطبين بالأوامر والنواهي الأخلاقية هم أتباع الديانة بشكل أساسي ، فإن هذا لا يمنع من كون الخطاب الأخلاقي موجهاً إلى كل ذي اهتمام بالأخلاق ، حتى لو لم يكن من أتباع هذه الديانة أو تلك. أما الاتجاه **الثانى** ؛ فهو اتجاه المستهدف حمايتهم بالقواعد الأخلاقية التى تقررها شريعة ما ، وهذا الاتجاه شأنه شأن نظيره الأول ، حيث تتوزع تلك الحماية بين المؤمنين بالشريعة وغير المؤمنين بها. ومعنى ذلك أن الشرائع تتسم – فى جانبها الأخلاقي – بالبعد "**الإنساني العام**" .

وقراءة فى الوصايا الأخلاقية الست (خر ٢٠: ١٢ –١٧ X تث ٥: ١٦–٢١) تُبرز الآتي:

(١)تبدو الوصية الخامسة (إكرام الوالدين) – للوهلة الأولى – على أنها ذات خصوصية ما ، إلا أن الأمر عكس ذلك ، فالإله يوصي "**كل إنسان**" بإكرام "**كل والدين**" ؛ أي أنها وصية "**إنسانية شاملة**".

(٢)الوصايا السادسة والسابعة والثامنة ؛ التي تحظر – على التتابع –كلاً من: القتل والزنا والسرقة ، يتبدى فيها البعد الإنساني بشكل جلي ، حيث يصلح خطابها لأن يكون "**للكافة**" وهدفها حماية "**الكافة**" أيضاً، فيما يبدو من ظاهر النصوص ؛ التى اتبعت أسلوب النهي بكلمة واحدة (أداة النفي/النهي+ فعل) ؛ ماجعل صيغتها مقتضبة ، محددة ، صارمة، عامة.

(٣)تختلف عن المنحى السابق ، الوصيتان: التاسعة والعاشرة. فالخطاب فيهما متعلق بالنهي عن: الشهادة الزور على "**الصاحب**" (רֵעֲךָ) ، واشتهاء أي من ممتلكات

"الصاحب" أيضاً . ولما كانت لفظة "רֵעַ" – فى العبرية– تنحصر مدلولاتها في (صديق، صاحب ، رفيق ، عشير، تِرْب، زميل ، شريك ، عضو) [٣٥] ، وإن كان "ابن شوشان" أورد لها معنى (הַזּוּלַת: الغير ، الآخر ، سائر الناس) [٣٦] لكنه معنى فرعي لايؤيده السياق ، فإن هاتين الوصيتين ، وعلى النقيض من الوصايا الأربع السابقة عليها ، يكون خطابهما "خاصاً" فى كلا الاتجاهين: فلأن المستهدف حمايته هو الصاحب(الإسرائيلي) ، فإن المخاطب– بالضرورة – بالوصيتين ، يكون هو (الإسرائيلي) أيضاً ؛ ما ينفى عنهما الصفة "الإنسانية الشمولية".

ولئن أمكن اختزال مضامين الوصايا الست فى "قيم مطلقة" ، فإن جميعها تجمعها قيمة(الخير טוֹב)، بشكل إجمالي (سواء بالأمر به – فى الخامسة ، أو بدفع القيمة المضادة "الشر"– فى الوصايا الباقية). كما يمكن ترجمتها– بشكل تفصيلي– فى القيم "المطلقة"أيضاً: "السلام" (بحماية :الحياة ، والعرض ، والملكية الخاصة – فى الوصايا: من السادسة إلى الثامنة) ، و"الصدق" (فى الوصية التاسعة) ، و"حسن الأدب" (فكراً: ينتج خيراً قولياً وفعلياً – فى الوصية الخامسة ، وينتج امتناعاً عن شر قولي وفعلي – فى الوصية العاشرة). وبهذه الترجمة ، تصبح الوصايا الست مندرجة في إطار القيم "المطلقة" ، لولا صياغة الوصيتين: التاسعة ، والعاشرة ؛ والتي خصصت القيمة فى مواجهة شخوص ذوي نسق علاقي محدد ؛ الأمر الذى هبط بالوصيتين من"العمومية" إلى "الخصوصية" ، فأصبح (الصدق) "نسبياً" فى الوصية التاسعة، كما أصبح (حسن الأدب والامتناع عن "الحسد עַיִן רָעָה") – فى الوصية العاشرة – هو الآخر "نسبياً ".

وتأسيساً على ذلك ، فإن الوصايا الست الأخلاقية تكون – بذلك قد راوحت بين البعدين:" المطلق "والنسبي" ، وإن كان "المطلق" منها يمثل ثلثيها. وروح "المزاوجة" هذه تسللت من الوصايا إلى تفصيلات الشريعة الواردة فيما بعد ، سواء ما وردت قاعدته العامة فى الوصايا العشر، أم لم ترد. ومثال ذلك: ففى حين أطلقت الوصايا الأخلاقية

التفصيلية قيمة "العطف/الرحمة /الشفقة" ، فجعلتها للقومي وللغريب (لاو ١٩:٣٣-٣٤) ، فإنها خصصت قيم "الأمانه "و"الصدق" و"الوفاء" و"العدل" للوطني فقط – دون الغريب (لاو ١٩:١١،١٥) ، وهو نفس الأمر الذى حدث فى إباحة وتحريم "الربا" (لاو ٢٥:٣٥-٣٦/تث ٢٣:١٩-٢٠). وكان الذى تسبب فى هذه المزاوجة هو أسلوب صياغة الوصية نفسه.

- **الثواب والعقاب**:

لأن الوصايا الأخلاقية الواردة فى الشرائع ، السماوية منها والوضعية ، وفى وصايا الحكماء وأقوال الفلاسفة ، تخاطب "الضمير" عند الإنسان ، فإنها غالباً لاتحتاج إلى تقرير جزاءات معينة ؛ تقترن بأوامرها ونواهيها . والوصايا الست الأخلاقية التوراتية ، تأسيساً على ذلك، لم تورد أى جزاء مصاحب لقواعدها ، سوى مع الأمر (الوحيد) الموجَّه فى الوصية الخامسة (إكرام الوالدين) ، حيث كان جزاء متبع الوصية "طول أيامه على الأرض" فى صيغتي (الخروج) و(التثنية) ، إضافة إلى "أن يكون له خير" – فى صيغة (التثنية) وحدها. أما النواهي فى الوصايا الخمس الباقية ، فجاءت خلواً من الإشارة إلى أية جزاءات. وربما يُطعن على ذلك بنزع الصفة "التشريعية" عن الوصايا العشر جميعاً (حيث إنها تخلو من تقرير جزاءات ، سوى فى الوصية الخامسة المشار إليها ، علاوة على الوصيتين: الثانية والثالثة ، وكلها جزاءات إلهية غير محددة: تعقُّب ذنب الآباء ، فى الأبناء ، عدم الإبراء ، طول الحياة وتوفر الخير على الأرض) ، واعتبارها مجرد "مدونة أخلاقية صرفة" . ولو صح هذا الادعاء، لكفى الوصايا شرفاً أن تتحلى بهذه الصفة ، إلا أن الأمر ليس كذلك ، فالصفة التشريعية حاضرة – وبقوة – فى الوصايا جميعاً خاصة الأخلاقية منها ؛ بدليل أن لها تفصيلات كثيرة ودقيقة ، تبدأ بعد انتهاء نصوص الوصايا مباشرة ، وعبر كل المواضع التشريعية فى الأسفار التوراتية الأربعة. وإن كان لهذا مدلول ، فإنه يتمثل فى كون التفصيلات المشار إليها هى "المدونة القانونية التشريعية التوراتية " ، فى حين تعد

الوصايا العشر– بهذا الاعتبار – هي "ديباجة" أو "مقدمة" هذه المدونة ، أو على الأقل يمكن تمثيل الأمر ، بالقياس على مبدأ "التدرج التشريعي" فى عالمنا المعاصر ، بأن الوصايا العشر تمثل "دستور اليهودية" ، الذى تتسم قواعده بالتجريدية والعمومية الشديدة، والذي على ضوء قواعده، تمت صياغة التفصيلات التشريعية ؛التى تعد– بهذا القياس – بمثابة "القوانين".

٢-٤ نموذج من الوصايا: القتل وقيمة العدالة:

وردت القاعده التجريدية العامة بحظر القتل فى الوصية "السادسة" (خر ٢٠:١٣X تث ٥:١٧) ، بينما تجئ تفصيلاتها فى بقية الأسفار الأربعة التشريعية. غير أنه وفقاً لترتيب أسفار التوراة ، يلاحظ أن تفصيلات وصية (الخروج) أتبعت نص الوصايا العشر مباشرة (خر٢١) ، وامتدت عبر سفري (اللاويين) ، و(العدد) ، وهى تفصيلات مفصلة بشكل واضح ، هذا فى حين لم يكن الأمر هكذا فى وصية (التثنية) ، بل إن سفر (التثنية) فى مجموعة خلا من أية أحكام تفصيلية عن "القتل" ، سوى حكم القتل غير العمدي ، بصورة مختصرة مكررة لما ورد فى سفر (العدد) ؛ مايدعم الفكرة النقدية عن استقلالية مصدر التثنية (D) وتمايزه عن بقية مصادر التوراة.

أما عن تفصيلات وصية "النهي عن القتل" – بشكل عام ، فإنه يلاحظ عليها أنها فرقت بين أحوال كثيرة فى مسألة القتل:التعمد والخطأ ، طبيعة القاتل (إنسان X بهيمة) ، طبيعة المقتول أو طبقته الاجتماعية (إنسان :حرX عبد، بهيمة). أيضاً يلاحظ عليها اهتمامها بالتبرئة والحماية (فى حالة القتل غير العمدي) وبالإشهاد لإقامة الدليل. وقبل هذا وذاك ، التفرقة بين القتل (كجريمة) ، وبينه (كعقوبة). ويمكن تفصيل ذلك على النحو التالي:

أولاً: القتل كجريمة:

انطلاقاً من تحريم القتل فى الوصية السادسة ، فصلت التوراة أحكام القتل كالآتى :

(١) القتل العمدي (بأية وسيلة):

- **إذا كان القاتل "إنساناً" (بصفة عامة) ، والمقتول "إنساناً" (حراً)** ، فإن عقوبة ذلك "القتل" (خر ٢١: ١٢، ١٤/لاو ٢٤: ١٧ ، ٢١ ، ٢٢ /عد ٣٥: ١٦ –٢١، ٢٩ – ٣٤) .

وفى تفصيل آخر، أشارت نصوص (الخروج) إلى قتل القاتل ، **حتى لو احتمى بمذبح** "يهوه" (٢١: ١٤) ، ولم تفرق نصوص (اللاويين) بين "الوطني" و"الغريب" (٢٤: ٢٢) ، كما عقدت نصوص (العدد) أمر القصاص إلى "ولي الدم" ، **حين يصادف القاتل** (٣٥: ١٩، ٢١) ، علاوة على أنها اهتمت بمسألة "الإشهاد" على القتل ، شريطة أن يكونا **شاهدين فأكثر** (٣٥: ٣٠)

– وإذا كان المقتول "عبداً" أو "أمة" (ضربه سيده): فإن مات تحت يده "يُنتقم من السيد "(عقوبة غامضة ، ربما تكون "إلهية") ، وإن بقى حياً ليوم أو ليومين **فلا عقوبة** (خر ٢١، ٢١: ٢٠)

– أما إذا كان المقتول "بهيمة" ، "**يعوض عنها– نفساً بنفس**" (لاو ٢٤: ١٨ ، ٢١).

- **وإذا كان القاتل "ثوراً" ، وكان المقتول "إنساناً":**

– فإن كان من (الأحرار): وكان الحادث **مصادفة** ، "**يُرجم الثور ولا يؤكل لحمه**" ويكون صاحبه "**بريئاً**" (خر ٢١: ٢٨) ، أما إن كان الثوار "**نطاحاً**" وأُشهد من قبل على صاحبه ولم يضبطه ، "**يُرجم الثور و" يُقتل صاحبه**" (خر ٢١: ٢٩ ، ٣١).

– وإذا كان المقتول من (**العبيد**) ، "**يُرجم الثور**" ، "**ويُغرم صاحبه**" (خر ٢١: ٣٢).

(٢) القتل الخطأ (غير العمدي):

والقاتل فى هذه الحالة "إنسان" دائماً. وتقرر التفصيلات التشريعية التوراتية حكماً واحداً؛ هو"هروب القاتل إلى إحدى مدن الملجأ"[٣٧] ، كما ورد فى(خر ٢١: ١٣/ تث ١٩ : ٤– ٦) بدون تفصيل ، بينما تقرر المواضع (عد ٣٥: ٢٢ – ٢٨) تفصيلات أكثر دقة ، حيث:

تقضي الجماعة بين القاتل وبين ولي الدم ، وعلى القاتل اللجوء إلى إحدى تلك المدن ويبقى فيها طيلة حياة الكاهن الأكبر الذى حدثت الجريمة فى عهده ، ويحق له الخروج بعد موته ، ولكن إن خرج قبل ذلك، يقتله ولي الدم.

ثانياً: القتل كعقوبة:

إضافة إلى كونه عقوبة على القتل العمدي، أو على القتل الخطأ – حال وجود القاتل خارج مدينة الملجأ، فإن القتل – فى بعد إضافي – يعد عقوبة على مجموعة أخرى من الأفعال التى تجرمها الشريعة التوراتية ، يمكن ضمها تحت الأصناف الآتية:

(١)**جرائم تتعلق بالعقيدة:** وهي ما يكون موجهاً ضد فكرة "التوحيد" التى تمثلها الوصايا الثلاث الأولى بصفة خاصة ، وهى جرائم: "**الذبح لغير يهوه**" (خر ٢٢ :٢٠) ، و "**التجديف على الإله (سبه)**" (لاو ٢٤:١٦) ، و "**الردة عن الدين مقترنة بفعل الشر**" (تث ١٧:٢ –٧). فأما الجريمة الأولى ، فعقوبتها – بالنص العبري للتوراة ، هي أن "**יָחֳרָם : يُهلك ، يُفنى**" الفاعل ، والجريمة الثانية عقوبتها ، أن "**מוֹת יָמוּת רָגוֹם: يموت رجماً** ، وكذا فى الثالثة ، "**סְקִילָה בָּאֲבָנִים: الرجم بالحجارة**". ويُشترط عند العقاب على هذه الجريمة الأخيرة ، "**الإشهاد على الفاعل ، وتحري الحقيقة**".

(٢) **جرائم تتعلق بعقوق الوالدين:** أي ما يكون منافياً للوصية (**الخامسة**) ، وهي الجرائم: "**ضرب الأبوين**" (خر ٢١:١٥) ، و"**سب الأبوين**" (خر ٢١ :١٧/لاو ٢٠:٩) ، و"**العقوق- بمعناه الواسع ، مصحوباً بسوء السلوك** "(تث٢١:١٨– ٢١) ، ولم تُحدد طريقة القتل فى الجريمتين الأوليين ، بينما فى الثانية هي"الرجم".

(٣)**جرائم ضد الوصية (السابعة):** أى أفعال تتعلق بارتكاب "الزنا" ، وهى عديدة: تتضمن "**الزنا مع المحارم**" (لاو٢٠ :١٠–١٢) ، وفيها **يُقتل كلا الطرفين** ،

و"الجمع بين المرأة وابنتها" (لاو ٢٠:١٣) ، وفيها يُقتل الأطراف الثلاثة ، و"زنا امرأة مع غريب ، مع ضبطهما " (تث ٢٢:٢٢) ، ويُقتل كلاهما ، وكذلك "زنا عذراء مخطوبة مع غريب معلوم " (تث ٢٢:٢٣ –٢٧) ، ويُقتل كلاهما "رجماً"، مع إعفاء الفتاة فى حالة عدم استطاعتها درء ذلك ، وإن كان الفاعل "مجهولاً" ، مع شكوى الخطيب وثبوت الواقعة (تث ٢٢:٢٠ –٢١) ، تُرجم الفتاة. ويضاف إلى ذلك "المثلية الجنسية" (لاو ٢٠:١٣) ، وفيها يُقتل الطرفان ، وكذلك "مضاجعة البهائم" (خر ٢٢:١٩/ لاو ٢٠:١٥)، وفيها يُقتل الفاعل/ الإنسان فى(الخروج) ، ويُقتل الطرفان فى (اللاويين).

(٤) جريمة سرقة إنسان وبيعه ، أو ضبطه قبل البيع ، وهي ضد الوصية (الثامنة) ، وقد وردت في المواضع(خر٢١:١٦/تث ٢٤:٧)،والعقوبة "القتل" بدون إيضاح الطريقة.

(٥)جرائم ليس لها قاعدة عامة فى الوصايا: وأبرزها جريمتان:"ممارسة السحر"(خر ٢٢:١٨)، وعقابها القتل دون تفصيل ، و"الشخص الملبوس بالجن"(لاو ٢٠:٢٧)، فإنه "يُرجم".

وبتحليل التناول التشريعي التفصيلي للوصية السادسة(النهي عن القتل)، يمكن الخروج بما يلي:

- فى نهي الوصية عن "القتل" – بشكل عام، تكون الوصية قد استهدفت "حماية الحياة الإنسانية" ، ما يعكس الدور الأخلاقي للوصية (خاصة) وللوصايا العشر (بعامة)، وللشريعة التوراتية بصفة أعم.
- فى تفصيلات الوصية ، وبتقرير مبدأ "القتل مقابل القتل" ، خاصة فى القتل (العمدي) ، تكون الوصية قد اعتمدت المبدأ الأعم "القصاص" ، ما يعكس قيمة "العدالة" فى أكمل صورها. هذا مع التحفظ على فكره القتل "ثأراً" على القتل الخطأ

فى حالة وجود القاتل خارج مدينة الملجأ ، والذى أراه هنا عقاباً ، **ليس على القتل الخطأ**" ، وإنما على "**مخالفة الوصية الإلهية ، والترخيص الإلهي للقاتل بالبقاء فى مدينة الملجأ**".

- فى تفصيلات الوصية ، والتى قررت "**القتل**" (بوسائل مختلفة) عقاباً على مجموعة الجرائم الأخرى – غير جريمة القتل ، قد يبدو الأمر **منافياً لقواعد العدالة** ، إلا أن الشريعة هنا **تقرر ماتراه** مناسباً لضبط سلوك أفراد مجتمعها – من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن **بعض الجرائم** التى قُررت لها عقوبة "القتل" ، **لايصلح معها مبدأ** "**القصاص**" (**العقوبة من جنس الجريمة**) ، وأبرزها جرائم "**الزنا**" المختلفة ، فليس من المتصور **عقاب** "**الرذيلة**" بـ"**رذيلة مماثلة**". هذا بالإضافة إلى أن الشريعة هنا تمارس الوجه الثانى للعقاب ، ألا وهو "**وظيفة الردع**" ، فيجوز لها تشديد العقوبة لردع من لم يرتكب الفعل، حماية للمجتمع. وهنا ، يمكن التحفظ فقط على تقرير عقوبة "**الرجم**" **للشخص الملبوس بالجن** ، إلا إذا كان هذا "**اللبس**" ناشئاً عن "**ممارسة السحر**"، فإنه يسري عليه ما يجري– من عقوبة– على"**الساحرة**"، وهنا أيضاً تكون الشريعة لم تغادر "**العدالة**".
- ومن مظاهر اتباع قيمة "**العدالة**" أيضاً فى تفصيلات وصية القتل: **عدم التفرقة بين** "**الوطني**" "**والغريب**" (**المقتول**) فى القصاص من قاتله (لاو ٢٤:٢٢) ، **وتوفير مدن ملجأ للقاتل خطأ**(عدد ٣٥:٩ –١٥/ تث ١٩:٢ –٣) ، **وعدم الإلحاح على القصاص** ، فلا يقتص ولي الدم **إلا عندما** "**يصادف**" **القاتل** (عد ٣٥:١٩ ،٢١). هذا إلى جانب احتفائها– قبل إيقاع العقوبة – **بتحري الحقيقة** ، **والإشهاد بشهادين أو أكثر** ، وعدم الاكتفاء **بشاهد واحد** (عد ٣٥:٣٠ /خر ٢١:٢٩ /تث ٢٢:٢٠،٢١، وغيرها).

- وعلى الجانب المقابل ، قد تبدو **التفرقة بين "الحر" و"العبد" فى الاقتصاص لكل** منهما (خر ٢١: ٢٠ ، ٢١ ،٣٢) **مجافية للعدالة** ، غير أنه ينبغي الانتباه – فى هذا الشأن – إلى عدم إمكانية نزع الشريعة التوراتية من سياقيها: **التاريخي والثقافي**. فجميع المدونات القانونية فى الشرق الأدنى القديم ، بل وثقافات المجتمعات القديمة التى لم يكن لديها مثل تلك المدونات ، كانت تعرف التفرقة بين (الأحرار) و(العبيد) فى ضوء تقسيماتها الطبقية. ولقد (أُنزلت) التوراة فى هذا السياق ، ومن ثم فإنه حتى لو كان النص التشريعي"إلهياً" ، فإنه لا يأتي ليهدم النظام الاجتماعي بكامله ، وإنما **ليحافظ على "الإيجابي"منه ، ويغيِّر "السلبى"بصورة تدريجية (كما هو الحال فى تحريم القرآن للخمر مثلاً)**. وبذلك فإن تفصيلات الشريعة التوراتية ، فيما يخص التفرقة بين الأحرار والعبيد فى الاقتصاص للمقتول منهم ، لم تجانب العدالة ، وإنما التزمت سياقها الثقافي فحسب.

ويعد النهي عن القتل فى الوصية السادسة ، هو **"الوجه الفردي الداخلي"** لموضوع **(القتل)** ؛ أي ما يتعلق بحالات القتل بين أفراد داخل ذات المجتمع (الإسرائيلي). إلا أن للقتل صورة أخرى **"جماعية خارجية"** ، تتصل بما يُعرف بـ**"الحرب المقدسة מִלְחֶמֶת קֹדֶשׁ"** ؛ مايعادل مفهوم "الجهاد " فى الإسلام. وقد نظم سفر (التثنية) **شرائع الحرب وقواعد الحصار** (الإصحاح العشرون). كما قدم بعض الباحثين المحدثين رؤية مقارنة بين اليهودية والإسلام فى هذا الصدد. ومن أبرز ماقدمته هذه الرؤية ما يلي:

- أن المفسرين القدامى للقرآن ، وبناء على نصوصه،قسموا مراحل الحرب المقدسة إلى أربع؛ **الأولى**:فى بداية الدعوة ، ولم يكن فيها أي ترخيص بالحرب(الحِجْر ٩٤ – ٩٥ / النحل ١٢٥)، **والثانية**: بعد الهجرة إلى المدينة،وتم الترخيص فيها بحرب "دفاعية "(البقرة ١٩٠/الحج ٣٩– ٤٠) ، **والثالثة**: بعد زمن فى المدينة ، رخص الله للمسلمين بحرب "هجومية" فى مواجهة العدوان (البقرة ١٩١، ٢١٧) ، وأخيراً

المرحلة الرابعة: عندما تعاظم المسلمون وازدادو قوة ، أجيزت لهم الحرب ومهاجمة كل المشركين (البقرة ٢١٦/التوبة ٥، ٢٩) .

- تتشابه المسألة فى المقرا ، حيث حارب "يهوه" عن بني إسرائيل– فيما يشبه الحرب "الدفاعية"– فى البداية (الضربات العشر وإغراق جيش فرعون/ خروج ٧ :١٤– ١٤: ٣٠، وحرب عماليق ضد إسرائيل / خروج ١٧:٨ –١٣) ، من أجل بقاء الجماعة. ثم عندما تحول بنو اسرائيل إلى الاستقرار وملكية وسائل الحرب ، تحول الأمر إلى حرب "هجومية" من أجل: احتلال الأرض ، وضمان عدم استمرار عبادة الأوثان(تثنية ٨:١ ؛ ١:٧ – ٤ ؛١٩:٨ –٢٠)[٣٨]. وفى كل الأحوال ، تعد حالات القتل الناشئة عن حرب أعداء كل من الوطن والدين – فيما يبدو – "عادلة" ؛ لأنها مجازة من قبل الإله نفسه ، وخاصة أن الأديان السماوية – خاصة اليهودية والإسلام – لا تتضمن فكرة "إكراه الغير للدخول فى الدين" ، كما لا بد وأن يخضع الأمر (خاصة عند الإله) للتمييز بين "المؤمن" و "الكافر" (فكلاهما لا يستويان عند الله) ، مع التأكيد على "النهي عن العدوان والبغي" ، بينما لا يخضع الأمر هنا للأفكار "المثالية المفرطة".

خاتمة البحث

بعد إجراء التحليل النقدي للوصايا العشر، وخاصة الست الأخلاقية منها، وربطها بتفصيلاتها الواردة فى مواضع توراتية أخرى، يمكن الخروج بما يلى:

أولاً: تقيم الوصايا:

تعد الوصايا العشر– فى مجموعها –"ديباجة" تؤسس– بشكل عام – للتشريعات العقيدية والطقوسية والأخلاقية فى اليهودية؛ وهو الأمر الذى تعكسه لغتها التشريعية: التجريدية، المطلقة (مع استثناءات)، مقتضبة الصياغة (حيث تقوم على الأوامر و النواهي). هذا مع غلبة للوصايا الأخلاقية على غيرها، وغلبة أخرى واضحة للنواهي على الأوامر.

وتأسيساً على "عمومية" الخطاب والحماية فى الوصايا، فإنها تصلح لأن تكون "رسالة دينية /أخلاقية / إنسانية عامة"؛ ما يجوز – معه – القول إن الوصايا هى (الجوهر

الحقيقى لليهودية)؛ وهو الجوهر الذى حرفته – عن مساراته – التفسيرات والأحكام الفقهية (خاصة التلمودية)، وقادته إلى العنصرية Racism.

وعبر مبدأ "التدرج" الملحوظ فى الوصايا، كانت – فى النهاية – تهدف إلى "حماية الحياة الإنسانية" و "ضبط السلوك الاجتماعى"؛ متحلية – فى ذلك – بقدسية معينة؛ كونها وردت فى نص "سماوي" . وفى إطار هذه الحماية المنشودة، لم تقف الوصايا عند حد "تجريم الفعل" فحسب، وإنما اتبعت أحياناً نهج "الوقاية"؛ بحظر مقدمات أو علل الأفعال المجرمة (كما في حظر صنع التماثيل – فى الوصية الثانية؛ توقياً لغواية الشرْك، وكما فى حظر الاشتهاء – فى الوصية العاشرة؛ توقياً لجرائم: الزنا، السرقة، القتل).

ثانياً: نقد الوصايا وتفصيلاتها:

رغم كل السمات الإيجابية التى تحملها الوصايا العشر وتفصيلاتها ، فإنها قد تتعرض للنقد من عدة وجوه، أبرزها:

- مبدأ وراثة الذنب (الوصية الثانية)، والذى يجافي قيمة "العدالة"، وهو المبدأ الذى وردت فى التفصيلات صيغة نافية له (تث 16:24)، ومن ثم "نقيضة" لصيغة الوصية الثانية. هذا التناقص يخضع تماماً لمسألة تعدد مصادر التوراة وتداخلها (النقد المصدري)، ولكن ما يزيد من عمق هذه الإشكالية، أن نص الوصية؛ والذى يفترض أنه "الأصل"، هو نفسه الذى يحمل شبهة قيمة "الظلم"، إلا لو صحَّت بعض التفسيرات التى عللت ذلك (تعقب الذنب) بأنه لا يقع، إلا فى حالة عصيان أو انحراف أى جيل حتى الجيل الرابع. هذا مع التحفظ على ذلك التفسير.
- تجريم أفعال الحيوانات (الثور القاتل= خروج 21:28-32)، وهي كائنات "غير عاقلة ولا مكلَّفة".هذه المسألة يمكن الدفاع عنها على خلفية أنه: حيث إن الهدف هو"حماية النفس الإنسانية"، فإن التجريم هنا يقع على صاحب الثور القاتل، باعتبار مسؤوليته عنه؛ ما يجعله معرضاً لعقوبات مختلفة هو الآخر، حسب الأحوال. أما

قتل الثور نفسه، فإنه يأتى فى معرض الدفاع عن "الروح الإنسانية"، ولو بـ "إزهاق روح أخرى" تمثل خطراً على تلك الروح الإنسانية؛ ما يمكن اعتباره"تكريماً للإنسان" (أنظر: تكوين 28:1).

(هوامش ومراجع)

1 - Smith, Barry & Thomas, Alan, "Axiology", (Concise Rout ledge Encyclopedia of Philosophy, London, 2000), P.71.

٢- بيري،رالف بارتن، آفاق القيمة، ترجمة: د/عاطف سلام، هيئة قصور الثقافة، القاهرة ٢٠١٢م، ص٥.

3 - Hick, John H., Philosophy of Religion , Prentice Hall International , Inc., New Jersey , 4th edition , 1990,pp.39-40.

4 - Smith, Op.cit.,p.256

٥- تيتارينكو ، ألكسندر، علم الأخلاق ، ترجمة ونشر : دار التقدم ، موسكو ، ١٩٩٠ ، ص ١٤٤ .

٦- كريسون ، أندريه ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ،ترجمة وتعليق : د.عبدالحليم محمود وأبي بكر ذكري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،٢٠١٢ م ، ص١٢٢.

٧- تيتارينكو ، ص ١٤٣ ،١٥٠ ،١٥١.

٨- חכם , עמוס , "מוסר", ב (אנציקלופדיה העברית) , כדך 22 , עמ'609.

٩- تيتارينكو ، ص١٥ ، ٤١.

١٠- نفسه ، ص ٤١ ،٤٢ ،٨٣ . وكذلك : كريسون ، ص١٥٨ .

١١-كريسون ، ص ٨٨ ، ١٠٣ ، ١١٥ ، ١٢٩ ،١٤٦

12 - Ramsey , Ian Thomas , " Philosophy of Religion " , In (The Encyclopedia Britannica , 1980), Vol.15 , pp.592-593.

١٣- אֶבֶן שׁוֹשָׁן , אַבְרָהָם , הַמִּלּוֹן הֶחָדָשׁ , הוצאת קִרְיַת-סֵפֶר בע''מ , ירושלים , תשנ''ז , כרך שלישׁ , עמ' 879.

١٤- חכם , עמוס , שׁם , שׁם .

١٥- يمكن ملاحظة التطابق التام بين الفقرة (مز ٢٩:٣٧): "צַדִּיקִים יִירְשׁוּ-אָרֶץ: الصّديقون يرثون الأرض"، وبين الآية" ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون" (الأنبياء -١٠٥). ويأتي هذا التطابق فى ضوء أمرين قاعدة "مصدقاً ما بين يديه" (انظر مثلاً: البقرة- ٩٧ ، آل عمران -٥٠ ، المائدة ٤٦) ، وكذلك ما استقر عند الكثيرين من أن "الزبور" المذكور فى "القرآن" هو (مزامير داود).

١٦- חכם , עמוס , שׁם , שׁם.

١٧- בר-יוסף , אברהם , מגילת קהלת , מכון ישׂראלי להשכלה ליד המרכז לתרבות ולחינוך , ישׂראל , תשל''ח , עמ' 14-19.

١٨- تحمل الشريعة التوراتية شبهاً كبيراً بشريعة حمورابي (١٧٩٢ -١٧٥٠ ق.م) ؛ أشهر تشريعات الشرق الأدنى القديم فى أقسامها المختلفة . وقد نظمت المواد (١٩٥-٢٣١ ومابعدها) قانون "القصاص" ، وفيها الكثير مما يشبه نظيره التوراتى. للمزيد انظر: فينكلشتاين ،ج-ج. وآخرون ، شريعة حمورابي وأصل التشريع فى الشرق القديم، ترجمة: أسامة سراس ، دار علاء الدين ، دمشق ، ط٢ ،١٩٩٣ ، ص٩٥ -١٢٦

ومابعدها.

١٩- שפי ،אלישע ، ''עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרוֹת''، ב (לכסיקון מקראי ، בעריכת : מנחם סוליאלי ומשה ברכוז ، הוצאת דביר ، ישראל ، תשכ''ה ، עמ'719.

٢٠- فى شأن مناهج النقد المقرائي ، راجع:

תא-שמע ישראל ، ''בקורת המקרא'' ، ב(אנציקלופדיה העברית) ، כֶּרֶךְ:٢٢ ، עמי 319.

وكذلك: أحمد محمود هويدي (دكتور) ، مدخل إلى تاريخ نقد العهد القديم واتجاهاته ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٦م ، ص١٤١-١٨٠.

٢١- انظر: Browne, Lewis (Comp.),The World's Great Scriptures: An Anthology ..., The Macmillan Company , New York, 1966, P. 379.

٢٢- ضرب بعض الباحثين مثلاً لأخلاقيات الشرق الأدنى القديم بنصوص مصرية قديمة ؛ منها مثلاً "إعلان البراءة" الوارد فى (كتاب الموتى) ، وكذلك نصوص "شوربو" الرافدية ، ويرجع كلاهما إلى حوالي القرن السادس عشر ق.م تقريباً. انظر:

Kadosh, David, "Decalogue ", in (Encyclopedia JUDAICA , Keter Publishing House, Jerusalem , 1971) , vol .V, p .1443.

وكذلك :קאסוטו،משה דוד، עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרוֹת''،ב (אנציקלופדיה מקראית،הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים،תשי''ד)כרך ב'،עמי 592.

٢٣- Kadosh, Op.Cit,p.1443

24 - Buttrick, G.Arthur(ed), The Interpreter's Bible , Abingdon press , New York , 1953 , vol.I,PP.979, 988.

٢٥- קאסותו ، שם ، שם. وانظر ايضاً:

Keil,C.F.&Delitsch, D.D., Biblical Commentary on The Old Testament , WM.B EERDMANS Publishing Company , Michigan , 1963 , Vol .III , P.364.

26 - Ibid.,

27 - Lods, Adolph, Israel from its Beginnings to the Middle of the Eighth Century, Routledge & Kegan Paul LTD., London, 1962,pp.315-316.

٢٨- קאסותו،שם،שם وانظر أيضاً : Pfeiffer, Robert H., Introduction to the Old Testament, Adam and Carles Black, London, 1966, pp.228-229.

٢٩- بردية ناش: كسرة ترجع إلى عام ١٥٠ ق.م ، عُثر عليها فى مصر ، وكانت تحتوي على الوصايا العشر وسفر التثنية ، وكانت تعد أقدم وثيقة للتوراة ، حتى تم اكتشاف لفائف البحر الميت. للمزيد ، انظر:

Salah, Most.Moh., " Biblical Literature: O.T.Canon, Texts and Versions ", In (The New Encyc.Britannica), vol.2, p. 855.

٣٠- انظر : محمد الهواري (دكتور) ، تفسير الوصايا العشر فى المخطوطات العربية اليهودية – تحقيق وتعليق ودراسة ، دار الزهراء للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٣م.

٣١- קאסותו ، שם ، שם.

٣٢- גרדון ، ש.ל. ، חֲמִשָּׁה חֲמִשֵּׁי תוֹרָה–עִם בֵּאוּר חָדָשׁ וּמִבְחַר פֵּרוּשׁ רַשִׁ''י ، הוצאת

ש.ל. גָּרְדון ، תל אביב ، תשט''ז ، עמ' 81.

٣٣- מקראות גדולות :חמשה חומשי תורה ، פאר התורה ، ירושלים ، תשל''ב ، עמ' 316.

٣٤- שפי،שם ، שם.

٣٥- אֶבֶן שׁוֹשָׁן ، שם ، כְּרָךְ רְבִיעִי ، עמ' 1725.

٣٦- שם ، שם.

٣٧- مدن الملجأ: أمر الإله موسى أن يأمر بني إسرائيل بتعيين ست مدن: ثلاث في عبر الأردن ، وثلاث فى أرض كنعان ؛ ليلتجئ إليها القاتل (بدون قصد) ، وهي موضع حمايته، بالشروط المذكورة فى التوراة (انظر: عدد ٣٥ :٩ -١٥/ تثنية ١٩:٢ -٣).

٣٨- פיירסטון،ראובן،"התפתחות המושג "מלחמת קודש"בפרשנות הקוראן הקדומה לאור תבניו מקראיות : מחקר משווה" ، בְּ :

(CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly, Central Conference American Rabbis ,1988) , PP. 80-86.

أثر القيم الدينية في قصائد العصر المغولي

د / عثمان محمود مهنى محمد
كلية الآداب – جامعة كفر الشيخ

المقدمة

على الرغم مما أشيع عن العصر المغولى – وبخاصة فى بدايته – عن انتشار سفك الدماء والنهب والسلب ، إلا أن الأمور السياسية والإجتماعية قد استقرت بعد فترة من الزمن ؛ مما ساعد على أن يمارس الشعراء دورهم الوجدانى فى أن يكونوا دعاة إصلاح ، وأن تكون المبادئ الأخلاقية علامة بارزة فى أشعارهم . وخير دليل على ذلك أن شاعر الإنسانية والأخلاق سعدى الشيرازى نتاج هذا العصر ، والذى ما زالت مبادئ الأخلاق التى حفل بها شعره باقية حتى الآن .

ولا شك أن الحديث عن القيم الدينية دعوة كريمة لبنى الإنسان للرجوع إلى تلك القيم ، دعوة تنطوى على حب الخير للناس أجمعين ؛ لأن هذه القيم إن غربت عن سمائنا ، غربت معها السعادة البشرية .

وقد شارك شعراء العصر المغولى – فى هذا المجال – بأعمال زينت بستان الأدب الفارسى ، وكانت القيم الدينية أحد منابعها الرئيسية . وما أجمل أن يشارك الشعر بتلك

الأعمال ؛ بغية تثبيت تلك القيم وبثها والتذكير بها بين أفراد المجتمع ؛ ليعود نفع ذلك عليهم سلوكا وتعاملا ورقيا وجمالا .

وسوف نعرض فى موضوع هذا البحث لبعض القيم الدينية وأثرها فى قصائد العصر المغولى .

أثر القيم الدينية فى قصائد العصر المغولى[١]

قيمة الشئ قدره وقيمة المتاع ثمنه ، ويقال قام ميزان النهار أى انتصف وقام الحق أى ظهر واستقر والأمة القيّمة هى المستقيمة المعتدلة ، وقد ورد فى القرآن الكريم " وذلك دين القيّمة[٢].

و"القيم الدينية ليست مبادئ نظرية ،ولكنها سلوك وعمل وواقع حياة ، وهى تتجه إلى تكوين الفرد الصالح فإذا تم ذلك تحقق قيام المجتمع القوى السليم ، الذى يتعاون أفراده على البر والتقوى ، وتستقر فيه دعائم الكفاية والعدل والسلام "[٣].

وقد حرص العديد من شعراء العصر المغولى على إبراز هذه القيم ،التى تخدم المجتمع وتأخذ بيده إلى الاستقرار والسكينة ، مثل العدل واللطف والحكمة وغيرها .

وأول ما نبدأ به هو:

١- القيمة الأولى :العـــدل

العدل أو الإنصاف هو إعطاء المرء ماله وأخذ منه ما عليه . والعدل من الناس هو المرضى قوله وحكمه الذى تكون حسناته غالبة على سيئاته[٤].

وقد ورد هذا اللفظ فى القرآن الكريم فى مواطن عديدة ، ومنها قوله تعالى " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون "[٥] . وقوله تعالى " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "[٦] .

وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله "إن الله مع الحاكم ما لم يجر ، فإذا جار وكله الله إلى نفسه "[٧].

والعرب تقول قطعت العدال فى أمري ، ومضيت على عزمي ، وذلك إذا ميل بين أمرين أيهما يأتى ، ثم استقام له الرأي فعزم على أولاهما عنده "[٨] .

ولما كان العدل أساساً لاستقامة الأمور فى البلاد ، وإعطاء الحقوق لأصحابها وما يحمل من إنصاف للمظلوم ، ومنع الظالم من ظلمه ، ليعم بسبب ذلك الاستقرار والطمأنينة بين الناس ، فينصرفوا إلى معايشهم وأعمالهم ،ويكون ذلك سبباً من أسباب نهضة الأمم وتقدم الشعوب .ولذلك ، تكلم شعراء العصر المغولى عن العدل ، ومدحوه مسلكاًوطريقاً ، وبينوه وسيلة من وسائل رفعة الممدوح وذيوع صيته وشهرته . وهو جيد منهم .

وأول من نبدأ به من هؤلاء الشعراء ، الشاعر سعدي الشيرازي[٩] ، إذ يقول فى مدح "عطا ملك الجوينى "[١٠]:

وزير عالم وعادل باتفاق افاضل پنَاه ملك بود پادشاه روى زمين را[١١]

الترجمة : – وزير عالم وعادل باتفاق الأفاضل ،

مـلاذ الملك وملك الأرض.

فى هذا البيت ، مدح الشاعر صفات ممدوحه ، ومنها العدل ، وهو مدح فى محله ؛ إذ يحمل فى طياته النصيحة لهذا الحاكم ؛ حتى يلفت نظره إلى هذه القيمة ، التى تؤثر فى استقرار البلاد فى كل زمان ومكان .

ويقول سعدي أيضاً ضمن قصيدة عن انتقال الحكم من الأتابكة حكام فارس إلى غيرهم وتبدل الأحوال :

اقصاى بر وبحر بتاييد عدلِ او آمد بتيغِ حادثه دربارهء امان[١٢]

الترجمة : – لقد صار أقصى البر والبحر بتأييد عدله ،

فى أمان من سيف الحـوادث.

فى هذا البيت ، جعل الشاعر العدل عند ممدوحه هو مصدر الأمان فى كل مكان ، وإذا تحقق ذلك فى مملكة ؛ ساد فيها الأمن والطمأنينة بين الناس فى كل مكان ، وعبر عن أثر الأمن الذى يحققه العدل بقوله "أقصى البر والبحر " .وهو كذلك .

ننتقل بعد ذلك إلى شاعر أخر ؛ لنرى ماذا قال عن العدل ، وهو الشاعر" خواجو الكرماني "[١٣] إذ يقول فى مدح "عز الدولة والدين مسعود"[١٤] :

دستِ عدلِ تو چون بتيغِ وفاق از جهان قطع كرد بيخِ خلاف[١٥]

الترجمة :

يد عدلك مثل سيف الوفاق ،

اجتثت جذور الخلاف من العالم .

فى هذا البيت ، يمدح الشاعر ممدوحه ، وهو يعبر عن قوته التى زانها العدل ، وقد استخدم الاستعارات التى وضعت في محلها ، فجاءت معبرة ، منها " دست عدل " أى يد العدل ، واليد تعبر عن القوة ، والقوة دعامة العدل وعماده ، ثم التشبيه لهذه اليد العادلة بسيف الوفاق ، وكما يحتاج العدل إلى القوة ،يحتاج الوفاق إلى القوة أيضاً، وانظر إلى النتيجة التى حققتها قوة العدل وسيف الوفاق ، هي اجتثاث جذورالخلاف من العالم ، واجتثاث الجذور دليل على الاقتلاع ؛ حتى لا تقوم للخلاف قائمة بعدها .

ويقول خواجو أيضا في القصيدة ذاتها:

هست در عهدِ عدلِ شاملِ او ديدهء باز آشيانِ خطاف[١٦]

الترجمة :

في عهده شمل الوجود بعدله ،

فعينه عين الصقر الخطاف للأعشاش.

فى هذا البيت ، يشير الشاعر إلى عدل ممدوحه وسعة ملكه ؛ إذ عبر عن عدله الكبير بالفعل "شمل " وعن سعة ملكه بكلمة "الوجود "وقد أعطى صورة لقوة ممدوحه فى حماية منطقة نفوذه ؛ فشبهه بالصقر الذى يحلق فوقها .كما أن العين تدل على مراقبة المكان ، وهذا يدل على القرب من الرعية وحسن الرعاية . إلا أن عبارة "الخطاف للأعشاش" تبدو وكأنها لا تتناسب مع فكرة العدل التى يدعو إليها الشاعر ويمدح من أجلها ممدوحه .وكان الأفضل أن يقول " المراقب للأعشاش " ،لتدل على نصرة الضعفاء والذود عنهم .

ننتقل بعد ذلك إلى شاعر أخر هو "سلمان الساوجى "[١٧]، الذى يقول عن العدل فى مدح "الشيخ حسن بزرگ"[١٨]:

گُرگ با عدلِ تو همراز شبان آمده است

باز با داد تو انباز كبوتر شده است[١٩]

الترجمة :

لقد أصبح الذئب وراعى الغنم يتسامران بسبب عدلك ،

وصارت الحمامة رفيقة الصقر بسبب إنصافك .

انظر إلى هاتين الصورتين ، الأولى صورة ترد كثيرا للدلالة على العدل، وإن كانت هذه الصورة بعيدة عن المألوف ؛ حيث لا يجتمع الذئب وراعى الغنم .وأما الثانية ، فتشير إلى نفس الدلالة رغم اختلافها ؛ فالحمامة صارت رفيقة وصاحبه للصقر .كما صار الذئب رفيقاً لراعى الغنم يحرس معه . وكل هذا بسبب عدل الممدوح .

ومثل هذه الصورة ، أوردها الشاعر "ابن يمين الفريومدى "[٢٠] عن العدل ، إذ يقول فى مدح الأمير "طغاتيمورخان "[٢١]:

زعدل تو بَرِه وگُرگ بـَچـه را باهم زمانه شايد اگر مِهر تو امان بدهد[٢٢]

الترجمة :

بسبب عدلك ، صار حمل الغنم والذئب الصغير معاً،

ولو كان الوقت مناسباً لصارا – بسبب المحبة – توأمين.

فهذه الصورة التى رسمها الشاعر تشبه سابقتها وتختلف عنها ، تشبهها فى وجود الذئب فى الصورة ، بجوار الغنم وعدم أذيتهم .وتختلف عنها فى أنها أوردت فى الصورة صغيريّ الذئب والغنم .والشاعر يعبر بذلك عن أن عدل ممدوحه يجعل الذئب والغنم يربيان أبنائهما الصغار معاً.و يعبر أيضا عن قوته .وهو جيد من الشاعر.

ثم نأتي إلى شاعر أخر هو الأمير" خسرو الدهلوى "[٢٣]؛ لنرى ماذا قال عن العدل ، وهو يمدح السلطان " فيروز شاه "[٢٤]:

علاى دنيى ودين آن شهى كه عالم را

بعدل خويشتن از حادثات امان فرمود[٢٥]

الترجمة :

علاء الدنيا والدين ، ذاك الملك الذى جعل العالم ،

بعدله في أمان من الحوادث .

فى هذا البيت ، بدأ الشاعر باللقب الذى يراه مناسباً لقدر ممدوحه بما يعنى من الجاه والسلطان فى الدنيا ، والقرب من الله عزوجل .ثم يقول إن عدل هذا الرجل العظيم ، جعل العالم كله لا يخاف مما هو آت ؛ وذلك لاستقرار عدل الممدوح في قلوبهم ، فانعكس ذلك في أمانهم واستقرارهم .

القيمة الثانية : اللطف

"لطف الشئ ولطف به أى رفق به ورأف فهو لطيف "[٢٦]، واللطيف صفة من صفات الله عزوجل ، واسم من أسمائه[٢٧]. وقد ورد هذا الاسم فى القرآن الكريم فى قوله تعالى " الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوى العزيز "[٢٨] .

كما ورد فى معنى اللطف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث عن السيدة عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا :السام عليكم .قالت عائشة : ففهمتها فقلت : وعليكم السام واللعنة . قالت : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلاً يا عائشة ، إن الله يحب الرفق في الأمر كله فقلت: يا رسول الله ، أولم تسمع ما قالوا ؟قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"قد قلت وعليكم "[٢٩].

ويبدو من هذا الحديث لطف رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مع العدو فرد برد هادئ ،فيه رد على إساءتهم ورفق فى التعامل معهم . كما بين السبب فى ذلك ،وهوان الله عز وجل يحب الرفق فى كل الأمور .

أما عن الشعراء فى العصر المغولى ، فقد أوردوا هذه القيمة فى أشعارهم ،ومدحوا اللطف فى ممدوحيهم ،الذين غالباً ما يكونون على سدة الحكم والإمارة والولاية ،فيصبح لها أهمية كبيرة فى إصدار قراراتهم .

ومن ذلك ما قاله الشاعر" سعدي الشيرازي "فى مدح الأمير "انكيانو"[٣٠] :

لطفِ او لطفيست بيرون از عدد فضلِ او فضليست بيرون از شمار[٣١]

الترجمة :

– لطفه لطف يفوق العد ،

فضله فضل يفوق الحد .

يصف الشاعر لطف ممدوحه فيجعله من كثرته يفوق العد ، وهو إذ يمدحه بهذه القيمة ، إنما يشجع ممدوحه على العناية بها ومراعاتها وان كانت قليلة عنده ؛ ليعود نفع ذلك على من حوله .

ثم نأتي– بعد ذلك – إلى شاعر أخر ؛ لنرى ماذا قال عن اللطف .وهو الشاعر "ابن يمين الفريومدى" فى مدح "نظام الدين يحيى كرابي"[٣٢]:

باد اگر بوئى زخلقش سوى دوزخ ميبرد

گلخنشرا چون بهشت از لطف گلشن ميكند[٣٣]

الترجمة :

– لو كانت الرياح تحمل نسيم خلقه إلى جهنم ،

لحولت موقدها– بلطفه– روضة من رياض الجنة.

وكأن النسيم ذو مكانة فى قلوب الشعراء فيميلون إلى عرض صورهم على صفحته ، لما له من تأثير لطيف رقيق على أذان السامعين وأفئدتهم ، فوقع الخلق الحسن لممدوحه يشبه وقع النسيم الجميل، وما يحدثه من ارتياح نفسي وإخماد للأحزان وإنهاء للآلام . كما احتوت الصورة على التضاد فى الجنة والنار ، مما كان له أثر فى توضيح المعنى المراد توصيله للقارئ عن خلق ممدوحه الجميل ولطفه الذى حول الجحيم إلى روضة من رياض الجنة .

ومن الشعراء الذين صوروا لطف الممدوح ، الشاعر "عبيد الزاگانى"[٣٤] فى مدح الشيخ"أبى إسحاق اينجو"[٣٥].إذ يقول :

شكوفه باز بخنديد ولطف خندهء او

نشاط با دل محزون عاشقان آورد[٣٦]

الترجمة: – بلطف ضحكته تفتحت البرعمة ،

وفرّح قلب العشاق الحزين .

فى هذا البيت ، قدم الشاعر صوراً جيدة لوصف مقدار لطف الممدوح، فلطفه أثر على من حوله حتى النبات ؛ لدرجة أن ضحكته أثرت على هذه البرعمة فتفتحت وكأنها ضحكت بعد حزن .والصورة الثانية فى الشطر الثانى ، تعبر عن مدى لطفه ورحمة قلبه بكل من هو مكلوم وحزين ، فكما حول البرعمة التى لم تتفتح بلطفه إلى التفتح والضحك، حول حزن العشاق واضطرابهم إلى الفرح والاطمئنان .وما كان هذالولا أن هذا اللطف يحمل الخير للجميع ، إلى كل من حوله .وهذا جيد من الشاعر.

ونواصل الطواف ببستان الأدب فى العصر المغولى ؛ لنرى ماذا قالوا عن اللطف ، وها هو الشاعر "عماد فقيه الكرمانى "[٣٧]، فى وصف هذه القيمة التى تحمل معنى التراحم واللطف والعطف بين الخلق فى قصيدة يمدح فيها "تاج الدين العراقي "[٣٨]، فيقول :

آنكه انفاسِ نسيمِ لطفِ او مى دهد جان درتنِ باد بهار[٣٩]

الترجمة :

– ذاك الذى تهب أنفاس نسيم لطفه ،

الروح فى جسد نسمات الربيع .

فى هذا البيت ، رسم الشاعر صورة بها صور .وكأنها حية أمام الشاعر "جسد رياح الربيع" بلا روح ، ولا حراك فيه ،ثم تمر عليه نسمات من لطف الممدوح ؛ فتحيي هذا الذى لا يتحرك .وقد استخدم الشاعر الاستعارة والتشبيه اللذين كانا من أدواته فى رسم الصورة ، استعارة فى تجسيد نسيم الربيع ، وتشبيه لنسيم لطفه بأنفاس عيسى عليه السلام فى إحياء

الموتى ، وهى معجزة من المعجزات التى وهبه الله عزوجل إياها .وهذا تشبيه رائع عن اللطف .

ويقول أيضاً عن قيمة اللطف ، فى القصيدة ذاتها :

هركه آمد درپنَاه لطف تو نبودش بيمى زجور روزگار[٤٠]

الترجمة :

كل من لاذ بكنف لطفك ،

لم يخش جور الزمان .

يمدح الشاعر الوزير بهذه القيمة الجليلة ؛ ليكون أدعى إلى زيادة اهتمامه بمسلك اللطف والعفو والصفح.وبهذا ينال الجميع تحت وزارته خيراً وفيراً . وعبر الشاعر بصورة بلاغية ، وهى "كنف لطفك" ؛ حيث صور اللطف المعنوي فى صورة محسوسة وجعل مكانه عند هذا الوزير ، إذ أضافه إليه بكاف الخطاب .وهو يعبر بذلك عن قوة الوزير، فكل من يلوذ به ، يصبح فى أمان ومأمن مما يخاف ، وهو ما قاله فى الشطر الثانى من البيت .

ثم نقف بعد ذلك مع الشاعر الأمير "خسرو الدهلوى " ؛ لنرى ماذا قال عن اللطف، وهو يمدح السلطان "محمد شاه "[٤١]:

رعيت را زلطف وخلق وخير ويمن تو گشته

خُنَكِ بستان وخسِ ريحان ويمِ مرجان وگلِ عنبر[٤٢]

الترجمة :

لقد صارت الرعية بسبب لطفك وخلقك وخيرك ويمنك ،

فى طراوة البستان وأعواد الريحان ونهر المرجان وورد العنبر .

أرجع الشاعر سبب رفاهية الرعية ورغدها الرغيد ، إلى لطف ممدوحه وأخلاقه الحميدة . والفعل "گشتن" يعنى الصيرورة والتحول ، أى أنه غير حالهم من حال إلى حال . كما جمع الشاعر بين قيم فى النفس تؤدى إلى القيم التى تنفع الغير والناس . فاللطف والخلق الكريم بالطبع يدفعان إلى عمل الخير والإنعام والكرم .كما أضافها الشاعر إلى

ممدوحه بضمير المخاطبة ، الذى دل على قرب الممدوح من الشاعر.وهذا جيد منه .

وهكذا، لعب النسيم دوراً بارزاً فى رسم كثير من الصور البلاغية للشعراء عن اللطف. كما ظهر ذلك عند الشاعر" ابن يمين الفريومدى" والشاعر "عماد فقيه الكرمانى" .

القيمة الثالثة : الحكمة

الحكمة تعنى العلم والتفقه[٤٣]، ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ،وإذا أضيفت إلى الله عز وجل ،فإنه يراد بها العلم بالأشياء وإيجادها على غاية الإحكام .وإذا أضيفت إلى الإنسان يراد بها معرفة الحق وفعل الخيرات[٤٤]. والحكيم اسم من أسماء الله عزوجل الحسنى[٤٥].

وقد وردت اللفظة (أى الحكمة) فى القرآن الكريم ،ومنها قوله تعالى " ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله "[٤٦]. وكذلك قوله تعالى " ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم"[٤٧].كما وردت

كلمة الحكمة فى الحديث الشريف ، الذى يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته فى الحق ، وآخر آتاه الله حكمة فهو يقضى بها ويعلمها[٤٨] .

وأما عن الشعراء ، فقد مدحوا هذه القيمة وأشادوا بصاحبها ، ومنهم الشاعر "سعد الشيرازي " ؛ إذ يقول عن الحكمة فى مدح "شمس الدين محمد الجوينى"[٤٩]:

كسى كه از غم وتيمار من نينديشد چرا من از غم وتيمار وى شوم بيمار[٥٠]

الترجمة :

فالشخص الذى لا يفكر فى حزني وألمي ،

لماذا أتألم لحزنه وألمه .

فى هذا البيت ، يسوق الشاعر شيئا من الحكمة ، وهو شئ ليس بالقليل عند الشاعر "سعدي الشيرازي"، فهو يقابل صورة بأخرى ، ويقابل المعاملة بالمثل .وهذا بالفعل من الحكمة والمنطق .لكنه فى نفس الوقت يحمل عتابا على الطرف الأخر وكأنه يقول له :

لماذا لا تقف بجانبي فى محنتي ، وهو غير راض عما فعل تجاهه .ويحمله نتيجة ما قدم من عمل ؛ فلا يلومن إلا نفسه.

ثم ننتقل إلى الشاعر "خواجوالكرمانى" ؛ لنرى ماذا قال عن الحكمة فى مدح "الشهريار الأعظم جلال الدولة والدين" :

در قضايا مدبران قضا　　كرده با راى صايبت كَنكَاج[٥١]

الترجمة :

لقد قضى الساسة فى القضايا ،

بمشورة رأيك الصائب .

فى هذا البيت ، يشير الشاعر إلى مدى ما يتحلى به ممدوحه من الحكمة والرأي السديد ؛ الذى جعل القواد ، ومن بيدهم حل الأمور وعقدها ، يأخذون برأيه الرشيد . وعبر الشاعر عن مكانة صاحبه عندما ذكر مشورة الآخرين له .

والحوار فى البيت يزيده جمالاً ؛ إذ استخدم الشاعر أسلوب الخطاب الذى يجذب انتباه القارئ ويوضح الصورة .

ويقول هذا الشاعر أيضاً، فى مدح السيد "زين الدين على " [٥٢] :

پرتو راى تو بر مدارجِ گردون　　شعله فروزندهء مشاغل وهاج[٥٣]

الترجمة :

نور رأيك فوق مدارج الفلك ،

هو الشعلة المشتعلة لأعماله المضيئة .

فى هذا البيت ، يشير الشاعر أيضا إلى حكمة صاحبه ، لكنه يقدم صورة بلاغية لمقدار صواب رأى صاحبه وحكمته ، التى صارت شعلة يهتدي بها كل مهتد . كما حمل البيت معاني الدفء والنفع والعلو .وهو عندما يذكر أن الشعلة فوق مدارج الفلك ؛ فهو يعبر بذلك عن القدر العالي والهداية العامة. وهى صورة جيدة من الشاعر . الذى ركز فى البيتين على الرأي السديد لممدوحه ؛ لأنه علامة الحكمة و الحكيم .

ونواصل الطواف ببساتين الشعراء ؛ لنتوقف عند الشاعر "ابن يمين الفريومدى" ؛ لنرى ماذا قال عن الحكمة فى مدح "نظام الدين يحيى كرابى" :

عقل بشاگردى راى وى آمد از آنك گشت بكار آمدى در همه فن او ستاد(٥٤)

الترجمة :

العقل الذى تعلم من رأيه ،

أصبح – بذلك – أستاذاً في كل الفنون .

انظر إلى هذا البيت ، كيف جعل الشاعر صاحبه أستاذاً فى الحكمة ،تتعلم العقول على يديه ، وبسبب ذلك تظهر تمكنا وتفوقا تصبح بهما ضليعة فى كل الفنون.وقد أحسن الشاعر فى اختياره للعقل من أجل التعليم ، ولم يقل الشخص أو الإنسان ؛ لأن العقل هو موضع قيادة الإنسان ،فبه يقود وبه ينقاد ، يصل به إلى أعلى الدرجات ، وينزل بسببه أيضا إلى أحط الدركات.

ونختم الكلام عن الحكمة ببيت للشاعر "عبيد الزاكانى" يمدح "ركن الدين عميد الملك"(٥٥) ، فيقول :

خرد پير ترا دولت برنا يار است خنك اين پير كه آن دولت برنا دارد (٥٦)

الترجمة :

– عقلك الكبير هو سبب شباب دولتك ،

وهذا الكبير مناسب لتلك الدولة الفتيه.

يقدم الشاعر– فى هذا البيت – سر القوة للدولة القوية ، وهو العقل الحكيم الكبير ، بما يحمل عقله من رزانة ، تؤدى إلى سلامة القرارات ، التى من شأنها أن تجعل الدولة قوية، ولا تنزلق إلى هاوية الضعف ثم الأفول .

ومن خلال مطالعة أبيات الحكمة ، يلاحظ أن الشعراء ركزوا على استحسان العقل ، والرأي السديد ، الذى يدل على الحكمة والرشاد . واستخدام الرأي– كعلامة على حكمة صاحبه– مناسب للكلام عن الحكمة .

القيمة الرابعة : النصيحة

النصح نقيض الغش ، ونصحت له نصيحتي أى أخلصت وصدقت[٥٧] . ونصحت توبته أى خلصت من شوائب العزم على الرجوع[٥٨] .

وقد ورد فى القرآن الكريم كثير من الآيات التى تشتمل على النصح ، ومن ذلك قوله تعالى عن سيدنا صالح عليه السلام بعدما رأى ماحل بقومه من العذاب بسبب عصيانهم وتجبرهم:

" فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين"[٥٩].

كما ورد النصح فى الحديث الشريف فى مواطن عديدة ، من ذلك ما روى " عن جرير بن عبد الله قال : بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم "[٦٠].

وكذلك كان حال الشعراء فى العصر المغولى ، حيث اهتموا بالإشارة إلى هذه القيمة الجميلة ، التى تحتاجها كل المجتمعات ؛ لأنه لو عمل كل فرد فى هذا المجتمع بهذه القيمة ، ونصح من حوله بطريقة صحيحة تجعل المنتصح يقبل النصيحة ويعمل بها ؛ لكان ذلك سببا من أسباب فلاح المجتمع وصلاحه .

وهنا نشير إلى ما قاله الشاعر " سعدي الشيرازي" . الذى كثيراً ما يطعم أشعاره بالنصح والإرشاد ؛ فنال بذلك إعجاب الكثيرين . فى مدح "عطا ملك الجوينى" .

حيوةِ مانده غنيمت شمر كه باقى عمر

چو برق برسرِ كوهست روى درنقصان[٦١]

الترجمة :

اغتنم ما بقى من الحياة ؛ لأن ما بقى من العمـر ،

في طريقه إلى النقصان مثل برق فوق قمة الجبل .

انظر إلى هذا النصح الجميل الذى يدعو إلى العمل الصالح ، وإدراك مابقى من العمر قبل أن يولى ؛ لأن كل يوم يمر يقربه من نهايته ، ويبعده عن الدنيا . وقد ضرب لذلك مثلاً جميلاً لسرعة مرور الأيام ، بالبرق الذى لا يكاد يظهر بقوة ، حتى يختفي بسرعة.

كما يوجه الشاعر أيضا نصيحة إلى "عطا ملك الجوينى "، يقول فيها:

تومميز بعقـل وادراكـــى نه مكرم بجاه وانسابى

تو بدين ارجمند ونيكو نام نه بدنيا وملك واسبابى[٦٢]

الترجمة :

أنت مميز بالعقل والإدراك ،

وليس مكرماً بالجاه والأنساب .

وأنت بهذا عزيز وحسن السمعة ،

وليس بما لك فى الدنيا من ملك ومتاع .

قليل من يتقبلون النصح ،وخاصة إذا كان من نوجه له النصح على سدة الحكم أو الإمارة .إلا أن يكون ذا عقل رشيد وفهم سديد . له القدرة على تقبل ذلك .ناهيك عن مكانة الناصح أو الشاعر . وهذا ماهو واضح فى هذه الأبيات . حاكم يتمتع بسمعة طيبة ، وشاعر كبير له القبول عنده نصحه بالحكمة واستعمال العقل ؛ لأنه السبيل إلى الرفعة وحسن السيرة .وهو كذلك .

وأما الشاعر "خسرو الدهلوى" ، فيقول ضمن مدحه "لعلاء الدين السلطان محمد شاه"، ناصحا له :

مشو ز ينسان زجور وخشم ورعنائى وبدخوئى

جگرخار ودل آزار وجفا كار وستمگستر [٦٣]

الترجمة :

لا تكن بهذه الطريقة من الجور والغضب والحماقة وسوء الطبع ،

والقسـوة والإيذاء والجـفاء والظـلم .

فى البداية ، إن دل هذا البيت على شيء؛ فإنما يدل على قوة شخصية هذا الشاعر؛ إذ نصح الملك بالابتعاد عن الأفعال الذميمة من الجور والظلم ،وغير ذلك مما يجعل الإنسان بعيداً كل البعد عما يليق بمكانته ، وما تتطلب من الحكمة والحلم وحسن الخلق .ولذلك

استخدم الشاعر أسلوب النهى فى الفعل "مشو" (أى لا تكن أو لاتصر) وهذا جيد من الشاعر.

ويقول خسرو أيضاً :

شكم پرست مشو بارِ خر به پشت وبسر

اسير بارِ شكم بين كه آن چه بار بود (٦٤)

الترجمة :

لا تعبد البطن فحمل الحمار فوق ظهره ورأسه ،

وانظر إلى أسير حمل البطن ، ماذا يحمل ؟

فى هذا البيت ، نصيحة طيبة وقوية ، تحمل الكثير من النفع و الفائدة والنصح ، أى أنها متعددة الفوائد ، منها الدينية ومنها الدنيوية ، أما الدينية، فقد جاءت موافقة لقول الله تعالى فى كتابه العزيز" يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين "(٦٥) . وكذلك موافقة لقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم " ما ملأ ابن آدم وعاءً شرمن بطنه حسب ابن آدم آكلات يقمن صلبه ، فان كان فاعلاً لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه "(٦٦).

وأما الفوائد الدنيوية فان الله عز وجل أعلم بما ينفع الإنسان ؛ لذا نهاه سبحانه عن الإسراف؛ لما يترتب عليه من المتاعب الصحية والنفسية .ويصير الإنسان "عبداً للبطن"، كما يقول الشاعر ،وهى عبارة غاية فى التعبير عن هذا الشخص ؛ إذ يصنع كل شئ من أجلها ، تأمر ويطيع ، وتتحكم فى تصرفاته ، وكأنها صارت معبودة يرتجى رضاها .

كما قدم الشاعر تشبيها أخر لعبد البطن هذا .فجعل الحيوان أفضل منه ؛ ويقول إنه يحمل الأشياء على ظهره ورأسه ، وهذا مفيد يخدم الإنسان وينفعه.ثم يكمل الصورة فى الشطر الثانى ليبين وجه الأفضلية لهذا الحيوان الذى يؤدى ما عليه ،فى حين لا يؤدى الإنسان ما عليه .فالإنسان يأكل ليقوم بما عليه من واجبات ، ولا يجعل الطعام كل همه وشغله الشاغل ؛ ليتحول إلى ما ذكره الشاعر " أسير حمل البطن " وانظر إلى كلمة "أسير"

ماذا تعنى ؟ تعنى أنه وجه تفكيره وعقله إلى الطعام وملء البطن ، فسيطرت عليه هذه الشهوة ، فصار كالأسير عندها عبد لحاجتها وهواها.وهو شئ غير محمود عند كل بصير .

وقد استعان الشاعر– فى هذا البيت – بالمحسنات البلاغية من الاستعارة والتشبيه ؛ فساعداه على رسم الصورة ، وتوصيل المعنى ببساطة إلى القارئ ،كما استخدم الأسلوب الحواري الذى أكسب البيت حيوية زادت المعنى جمالاً.

وننتقل – بعد ذلك – إلى شاعر أخر هو "فخر الدين العراقي"[٦٧] ؛ لنرى ماذا قال هذا الشاعر الصوفي فى معشوقه[٦٨] عن النصيحة :

عمر در ناخوشى سر برده عيش بيخوشدلى وبال شده[٦٩]

الترجمة:

لقد قضيت العمر فى فعل السيئات ،

فعشت تعيساً غير مرتاح البال .

فى هذا البيت ، يقدم الشاعر نصيحة غالية رغم قسوة النتيجة التى تعرضها الصورة ، مستخدماً لغة الحوار ؛لوقعها فى نفس السامع والقارئ . ويلوم صاحبه على ضياع العمر من يده فى عبث ولهو دون الالتفات إلى عمل الخير واغتنام العمر الطويل فيما ينفع الإنسان فى دنياه وأخراه . ولذلك ساق الشاعر فى الشطر الثانى نتيجة منطقية لما هو فى الشطر الأول ؛ فمن زرع خيرا ، جني خيراً .ومن زرع غير ذلك ، فلن يجنى إلا ما زرع . وهكذا تكون نتيجة ضياع العمر فى السيئات ، أن يعيش عمره أيضا غير مرتاح البال . وهو ما عبرت به الآية الكريمة فى قوله تعالى " ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً " [٧٠]. "فلا طمأنينة له ولا انشراح فى صدره ، بل صدره ضيق حرج لضلاله ، وإن تنعُم ظاهره ولبس ما شاء وأكل ما شاء وسكن حيث شاء ، فإن قلبه ما لم يخلص إلى اليقين والهدى فهو فى قلق وحيرة وشك "[٧١].

وبعد ، فالنصيحة من الشاعر جيدة ، سواءً كانت موجهة إلى الممدوح أوليستفيد منها القارئ والسامع .ولما لها من وقع فى تغيير حياة الفرد وسلوكه إن أحسن الناصح استعمال

حكمته وموعظته الحسنه ، التى لا يجد فيها المنصوح استعلاءً عليه ، ويشعر أنها خالصة من قلب الناصح.

القيمة الخامسة :الرحمة

يقال فى اللغة رحم فلاناً رحمة أى رق له وعطف عليه ، وتراحم القوم أى رحم بعضهم بعضا . والمرحمة هي رحمة الضعيف والعطف عليه . والرحمن اسم من أسماء الله عز وجل الحسنى ، وهو يعنى ذو الرحمة التى لا غاية بعدها فى الرحمة .والرحيم هو الذى يعطف على خلقه بالرزق ، والرحمن الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة(٧٢).

وقد وردت الرحمة فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة ، منها قوله تعالى " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين "(٧٣) أى أن الله عز وجل أرسل رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم رحمة لهم كلهم ، فمن قبل هذه الرحمة وشكر هذه النعمة سعد فى الدنيا والآخرة ، ومن ردها وجحدها خسر فى الدنيا والآخرة(٧٤) .

كما وردت كلمة الرحمة كثيراً فى الحديث الشريف ، منها قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة ، فأمسك عنده تسعاً وتسعين رحمة .وأرسل فى خلقه كلهم رحمة واحدة ، فلو يعلم الكافر بكل الذى عند الله من الرحمة لم ييأس من الجنة ، ولو يعلم المسلم بكل الذى عند الله من العذاب لم يأمن من النار"(٧٥).

"والرحمة ، وإن كانت حقيقتها رقة القلب وانعطاف النفس المقتضى للمغفرة والإحسان، فإنها لن تكون دائماً مجرد عاطفة نفسية لا أثر لها فى الخارج ، بل إنها ذات آثار خارجية ، ومظاهر حقيقة تتجسم فيها فى عالم الشهادة ، ومن آثار الرحمة الخارجية العفو عن ذى الزلة والمغفرة لصاحب الخطيئة وإغاثة الملهوف ، ومساعدة الضعيف ، وإطعام الجائع وكسوة العاري ومداواة المريض ، ومواساة الحزين ، كل هذا من آثار الرحمة وغيرها كثير"(٧٦).

كما اهتم الشعراء – فى العصر المغولى – بهذه القيمة الطيبة ، التى يعود نفعها على المجتمع بأكمله إذا سادت وانتشرت بين أفراده ، لما تحمل من العطف والتراحم واللطف التى ترتفع بمستوى الأخلاق الحسنة بين الناس.

ومن ذلك ما قاله الشاعر الأمير "خسرو الدهلوى" عن الرحمة[٧٧] ، وما ينتج عنها من العفو عن الزلة والمغفرة لصاحب الخطيئة :

قطره اى ز ابر رحمت تو بس است شستن نامهء سياه همه [٧٨]

الترجمة : – إن قطرة واحدة من سحاب رحمتك تكفى ،

لغسل الصحف السوداء كلها .

فى هذا البيت ، يمدح الشاعر هذه القيمة الحسنة وهى الرحمة عند ممدوحه ، ليزكى عنده هذا الطريق الطيب ؛ فيعود أثره على رعيته .وقول الشاعر "قطرة" أى قطرة واحدة ، والتنكير هنا يفيد التقليل؛ ليدلل على عظم من يجود بهذه الرحمة . كما إن هذه القطرة تأتى من "ابر رحمت تو" أى سحاب رحمتك ، والسحاب علامة على كل خير وسمو وعلو ورحمة ورزق . وهو تعبير جميل من خيال الشاعر . والشطر الثانى مكمل للأول ، حيث يمكن لهذه القطرة الصغيرة أن تستوعب وتتجاوز عن كل مذنب ، حتى إنه عبر عن ذلك بعبارة " شستن نامهء سياه " أى غسل الصحف السوداء ، وغسل تعنى انه لا يبقى اثر للشئ، وأكد الشاعر بقوله "كلها" وهذا جيد من الشاعر ؛ لأنهم لم يقصروا مدائحهم على طلب العطايا والهبات ، ولكن تطرقوا إلى ما ينفعهم وينفع المجتمع بأكمله ، وهو ما يجب على كل شاعر ، يريد أن يؤدى ما عليه من رسالة عن طريق شعره .

ننتقل بعد ذلك إلى شاعر أخر ،هو الشاعر" سعدي الشيرازي "؛ لنرى ماذا قال فى وصف ممدوحه " عطا ملك الجوينى " :

سحاب رحمت ودريای فضل وكان كرم

سپهر وحشمت كوه وقار وكهف أمان[٧٩]

الترجمة :

سحاب الرحمة وبحر الفضل ومنجم الكرم ،

له علو الفلك وهيبة الجبل ووقاره وكهف الأمان .

فى هذا البيت ، جعل الشاعر الرحمة من أولى القيم والأوصاف التى يتحلى بها الحاكم "عطا ملك الجوينى"، وقد استخدم الشاعر التشبيهات فى البيت استخداماً حسناً ، جعلها تظهر المعنى بوضوح ؛ إذ شبه الرحمة المعنوية بالسحاب والفضل والكرم بالمنجم والهيبة بالجبل والأمان بالكهف .وهو جيد من الشاعر.

وانظر إلى الصورة التى ساقها الشاعر عن الرحمة ، فقد اختار لها تشبيهاً جميلاً مناسباً لهذه القيمة العظيمة ، التى يحتاجها بنو الإنسان تماماً كما تحتاج الأرض إلى السحاب الذى يرويها بالإمطار ، كما تعبر عن السخاء والجود والحياة والاستمرار الذى يأتى به السحاب إلى هذه الأرض ، فهو رحمات فى رحمة.

وإن مدح الممدوحين من الحكام والأمراء بهذه القيمة لهو جيد من الشعراء الذين يقصدون رحمة الراعي بالرعية .

ومما يقول " سعدي " أيضا فى مدح "شمس الدين حسين الإيلكانى"[٨٠]:

رحمت بار خدايى كه لطيفست وكريم

كرم بنده نوازى كه رحيمست وودود [٨١]

الترجمة :

من رحمة الله تعالى انه هو اللطيف الكريم ،

الذى يكرم العبد لأنه الرحيم الودود .

فى هذا البيت ، الذى يقع ضمن قصيدة فى مدح " شمس الدين حسين الإيلكانى " ، يذكر الشاعر كعادته ممدوحه ببعض القيم ومنها الرحمة ، وإن أرحم الراحمين هو الله رب العالمين، الذى يقبل عبده رغم تقصيره وميله عن جادة الصواب ، فيكرمه ويرحمه ، وكيف لا وهو الرحيم الودود . وإن كان الشاعر يذكر الأمير بذلك ، فإنه يقول له عليك أن ترحم حتى يرحمك صاحب هذه الرحمة الواسعة.وهم بالفعل يحتاجون لذلك فى كل وقت ؛ لما يقع بين أيديهم من شئون البلاد والعباد .

بعد ذلك ننتقل إلى الشاعر "عماد فقيه الكرمانى ؛ لنرى ما قاله "فى مدح"برهان الدين فضل الله الوزير"[٨٢] ، إذ يقول :

شمال رأفت او را شميم غالیه بوی هوای قربت او را نسیم جان پرور[٨٣]

الترجمة :

نسيم رأفته الشمالي ذو رائحة طيبة ،

وهواء قربه نسيم ينعش الروح .

بدأ الشاعر البيت بـ" نسيم رأفته الشمالي " ، ونسيم الشمال هذا هو رياح طيبة الرائحة يضرب بها المثل فى شفاء العليل . فربط ما يصنع نسيم الشمال من الراحة النفسية والشفاء للعليل ، وبين ماتصنع رحمة ممدوحه ورأفته بالناس من الشفاء والانتعاش . وقد أحسن الشاعر اختيار التعبير الحسي عن الرحمة بالنسيم ؛ لما يعبر هذا عن التسرية عن النفس وتخفيف الأحزان على قلب الإنسان ، وزاد من ذلك جمالا أن جعل هذا النسيم دواءً وعلاجاً لما يلم بالإنسان من آلام . وأضاف إلى النسيم ميزة فوق العلاج وهو عطره ورائحته الطيبة .وكل هذا يشارك فى كمال الصورة وجمالها ،ويكسبها حيوية وحركة . كما يشير الخطاب فى البيت إلى قرب المخاطب من الشاعر مما يزيد من جاذبية الصورة .

ومما قاله الشاعر أيضاً فى مدح "الشاه شجاع المظفرى"[٨٤]:

آنكه باشد همه وقتش ناظر نظرِ مرحمت رحمان باد [٨٥]

الترجمة :

ذلك ما ينتظر في كل وقت ،

فليجعله الرحمن محل رحمته .

بدأ الشاعر باسم الإشارة للبعيد لأمل يأمل تحقيقه ، وان تحقيقه لمرهون برحمة الرحمن الرحيم ؛ إذ أن الرحمة والخير كله من عند الله عزوجل ؛ لذلك فالإنسان دائم الانتظار لرحمات القدرة المطلقة ، التى تمنحه ما يتمنى .والشاعر يشير بذلك إلى قدر هذه القيمة العظيمة التى تأخذ بيد الإنسان وتغير حاله ، كما أنها تعد دعوة للتراحم بين الناس . وهذا جيد من الشاعر.

القيمة السادسة : حسن الخلق

الحسن ضد القبيح ، والحسن نعت لما حسن ، وحسنت الشئ تحسيناً أى زينته وأحسنت إليه وبه [٨٦].

ولقد ورد فى القرآن الكريم آيات تدل على هذا ، منها قوله تعالى يصف أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم : "وإنك لعلى خلق عظيم "[٨٧] .كما جاءت الأحاديث الشريفة أيضا بما يدل على قيمة حسن الخلق وقدره . ومن ذلك :" عن عبد الله بن عمرو قال : لم يكن رسول الله صلى الله وعليه وسلم فاحشاً ولا متفحشاً ، وإنه كان يقول :إن خياركم أحاسنكم أخلاقاً "[٨٨]. لقد مدح الله عز وجل رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم بحسن الخلق ؛ إذ كان خلقه موافقا لما جاء به وحى السماء .

كما مدح رسول الله صلى الله وعليه وسلم كل مسلم يتحلى بهذه القيمة الجميلة ؛ التى تنشر السلام والوئام بين الناس ، وتدفعهم إلى العمل الصالح فى كل معاملاتهم ؛ فهو القدوة والمعلم الذى هدى البشرية إلى معالم الطريق القويم إلى الخلق الكريم .ليتعلم منه كل من أراد الفضائل الإنسانية والقيم الدينية الرائعة .

كما ظهر أثر قيمة حسن الخلق فى العصر المغولى ، وظهر ذلك على صفحات الشعر ، وتغنى به الشعراء ، ودعوا إليه .وهذا جيد منهم . ومنهم الشاعر "سعدي الشيرازي "، الذى يقول فى مدح "شمس الدين حسين الايلكانى" :

اى كه در وصف نيايد كرم اخلاقت

وريگويند وجوهش نتوان گفت وحدود [٨٩]

الترجمة :

يا من لا يوصف كرم أخلاقك ،

وكثيراً ما يقولون لا يمكن الكلام عن مسالكه وحدوده.

بدأ الشاعر بأداة النداء ، الذى يدعو إلى الانتباه ، ثم يمدح كرم أخلاق ممدوحه ؛ لأن أخلاقه من حسنها لا توصف .والشطر الثانى يكمل الصورة فى مدح أخلاق صاحبه وسبب حسنها أنه له فى كل مكان وفى كل طريق بصمة من الخير تدل على ذلك .

ومن ذلك أيضا ، ما قاله الشاعر " سلمان الساوجى" فى قصيدة يهنئ فيها الشيخ " حسن بزرگ" بميلاد ابنه الأمير الشيخ "أويس" ، فيقول :

دارد زحسن خلقت باد شمال بوئی شاخ شجر ببوش باشد بباد مایل[٩٠]

الترجمة :

تفوح بحسن خلقك رياح الشمال ،

ويميد برياح نسيمه غصن الشجر.

قدم الشاعر – فى هذا البيت – تصويرا جميلا من خيال وقاد ؛ إذ جعل سبب جمال رياح الشمال ونسيمها العليل هو حسن خلق صاحبه . وليس هذا فحسب بل إن هذا النسيم الجميل المعطر بحسن خلق صاحبه تميد بسببه أغصان الأشجار ، تعبيراً عن الفرحة والنشاط والسرور ، ويبدو أن الشاعر – وهو يرسم الصورة أمام القارئ – وكأنه يتنسم عطرها ويرى ميدها وميلها يمنة ويسرة بفعل نسيم حسن خلق صاحبه . وهو جيد من الشاعر لسببين ،

الأول : حسن اختياره للصور . والثاني : لأن ذلك يجمل حسن الخلق فى قلب الممدوح ، وكل من يقرأ ذلك .وهو من صميم رسالة الشعر والشاعر السامية .

ومن ذلك أيضا ، ما قاله الشاعر "عماد فقيه الكرمانى" فى مدح الأمير"مبارز الدين المظفرى"[٩١]:

دلم در حسن اخلاق تو بيند كه از عالم بر اندازد مباهى[٩٢]

الترجمة :

إن قلبي يرى حسن أخلاقك ،

تمحو التكبر من العالم.

ربما ترى العين عملا من أعمال البر وحسن الخلق ، لكن وقت بقائه أمام العين قليل ، إذا ما قورن ببقائه فى القلب ، الذى يظل فى سويدائه فترة طويلة قد تمتد إلى نهاية العمر . وقد أحسن الشاعر عندما قال" قلبي يرى " ؛ لأن أثر حسن الخلق يقع على القلب بالإعجاب والاستحسان .كما ربط الشطر الثانى بالأول ؛ ببيان السبب فى حسن الخلق وهو إزالة الكبر والتكبر من العالم . وقوله "من العالم" ، إشارة إلى تأثير أخلاق ممدوحه الحسنة الواسع ، الذى يتعدى الحدود إلى كل نواحي العالم .

ننتقل بعد ذلك إلى شاعر أخر هو" فخر الدين العراقي " ؛ إذ يقول فى مدح "الشيخ صدر الدين" [٩٣] أحد مشايخ الصوفية :

شمه اى از نسيم اخلاقش روضهء گلشن جنان دارد [٩٤]

الترجمة :

إن شمة واحدة من نسيم أخلاقه ،

تملك روضـة من بستان الجنة .

فى هذا البيت ، رسم الشاعر صورة جيدة ؛ لما فيها من تناسق ؛ فالشمة متناسبة مع النسيم . كما أجاد فى التشبيه ؛ إذ جعل أخلاق ممدوحه كالروضة التى يفوح نسيمها ؛ ليملأ الإرجاء انشراحاً وعطراً. فما تصنعه شمة –والتنكير هنا للتقليل– من العطر الفواح الطبيعى الجميل من الروضة ، من سعة فى الصدر، وترويحا عن القلب ،واسترخاءً للجسم ، واستغراقا فى الفكر. هكذا يكون تأثير أخلاق ممدوحه الحميدة بين الناس . فهي جميلة فى نفسها نافعة لغيرها . وهو من كمال جمال الأخلاق وحسنها.وقد ربط الشاعر بين الشطرين؛ إذ جعل الثانى مكملاً للأول . وهو جيد من الشاعر.

ننتقل بعد ذلك إلى شاعر أخر هو "ابن يمين الفريومدى" ؛ لنرى ماذا قال عن حسن الخلق فى مدح الامير" تالش"[٩٥]:

نفحهء اخلاق او درچين ز خون سوخته

در ميان نافه ها مشك ختائى ميكند [٩٦]

الترجمة :

لقد احترق الدم (المسك) فى نافجة أخلاقه فى الصين ،

فانتشـرت في نافجات المسـك الصـينية .

فى هذا البيت ، قدم الشاعر صورة جيدة عن جمال أخلاق ممدوحه وحسنها ؛ إذ شبهها بالعطر . وهى صورة تشبه سابقتها ، فى تأثير الرائحة الطيبة لحسن الخلق .وهو جيد من الشاعر ؛ لجمال القيمة فى نفسها وتأثيرها الطيب فى غيرها .إذ شبه أخلاق صاحبه ببوتقة

يحترق فيها الدم . وهنا يقصد دم الغزال أى المسك . فانتشرت منها الرائحة لتطول جميع نافجات المسك فى هذا البلد ، وتصبح السر فى جمالها .وهى صورة جيدة من الشاعر.

وبهذا ، فقد اشترك عدد من الشعراء فى تصوير حسن الخلق ، عن طريق حاسة الشم وهم "فخر الدين العراقي" و"سلمان الساوجى" و"ابن يمين الفريومدى" .ثلاث صور مختلفات فى الخلفيات والمكان ومتفقة فى السر الرئيس لجمالها ، وهو النسيم والمسك ورياح الصبا ، وكلهم يتفقون فى طيب الرائحة .

الخاتمة

وبعد ، فقد تناول الشعراء العديد من القيم الدينية التى طعموا بها قصائدهم فى العصر المغولى ؛ إذ صوروا هذه القيم بصور شتى ، منها تجسيد قيمة العدل فى صورة اجتماع الذئب والغنم فى مكان واحد، كما عند الشاعرين" ابن يمين الفريومدى" و"سلمان الساوجى" . كما شبهوا اللطف بالنسيم كما عند الشاعرين "عماد فقيه الكرمانى" "وابن يمين الفريومدى ". وأما عن الحكمة فقد أثنوا على صور من الحكمة مثل العقل السليم والفهم الرشيد ، مثلما عند الشاعرين "سلمان الساوجى" و"عبيد الزاكانى" . وأما الرحمة فقد شبهوها بالسحاب ، كما عند الشاعرين "سعدي الشيرازي" و"خسرو الدهلوى" . وأما عن النصيحة ، فلم يغفل الشعراء عن توجيه النصيحة إلى أمرائهم وحكامهم ، فحذروهم من ضياع العمر فى اللهو واللعب ،مثلما عند الشاعرين "سعدي الشيرازي" و"فخر الدين العراقي" . وأخر قيمة تكلم عنها البحث هي حسن الخلق ، والذي عبر عنه الشعراء بالنسيم مثلما عند الشاعرين "فخر الدين العراقي" و"سلمان الساوجى" .

وقد كان ترتيب القيم التى أوردها الشعراء وفقاً لاهتمامهم بها ، وكمها الموجود فى قصائدهم.وغالباً ما يكون البيت الذى يتكلم عن القيم الدينية لا يأتى فى أول بيت فى القصيدة أو أخر بيت فيها .كما تكرر استخدام نفس الصورة فى التعبير عن أكثر من قيمة ؛ وظهر ذلك فى قيمتي اللطف وحسن الخلق ،كما عند الشعراء ابن يمين الفريومدى وسلمان الساوجى وفخر الدين العراقى .

ورغم أن الشاعر ربما يمدح الممدوح بما ليس فيه بوصفه بإحدى القيم الدينية ، إلا أن ذكرها جيد ؛ لأن القصيدة ليست مرتبطة بعصرها ولا مرهونة بوقتها ، فهي ممتدة العمر ، تمر على أجيال وأجيال ؛ ليأخذوا العبرة والعظة ،ويتمسكوا بما أهداه الشعراء السابقون إلى الناس من الخير والدعوة إليه ؛ فيستفيدوا من هذه التزكية فى حياتهم .وينتفعوا بها فى معاشهم ، بذلك يكون الشعر قد أدى رسالته .

الهوامش :

[1] – مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٤٣٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٥٢١ .

[2] – العصر المغولى :بدأ هذا العصر باجتياح جيوش المغول بقيادة جنكيز خان وأولاده للمشرق الاسلامى فى حوالي عام ٦١٧هـ ثم أعقب ذلك هجوم هولاكو على الخلافة الإسلامية فى بغداد عام ٦٥٦هـ، وكون هولاكو بن تولوى بن جنكيز خان دولة الإيلخانيين فى إيران والعراق وآسيا الصغرى، والتي استمرت ما يقرب من قرن من الزمان. حكم فيها أولاده وأحفاده من بعده. وكان أبرزهم على الإطلاق غازان خان.

انظر: فؤاد عبد المعطى الصياد : المغول فى التاريخ ، بيروت ، دار النهضة العربية،١٩٨٠م ، ص١١٢ وما بعدها.ميرخواند (محمد بن سيد برهان الدين خواند شاه): تاريخ روضة الصفا ، تهران ،پيروز ،١٣٣٩ هـ .ش. ج ،٥ ص ١٨ وما بعدها

[3] – محمد كامل حته : القيم الدينية والمجتمع ، القاهرة ،دار المعارف ، ١٩٨٣م، ص ٥.

[4] – ابن منظور :لسان العرب ،القاهرة ،دار المعارف ،(د.ت)،ج ٤،ص ٢٨٣٨.أيضا وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية:الموسوعة الفقهية،ط٤،الكويت ، ١٤٣٨هـ/٢٠٠٧م،ج ٣٠، ص ٥.أيضا مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص ٤٠٩.

[5] – سورة النحل : الآية رقم (٩٠).

[6] – سورة النساء : الآية رقم (٥٨).

[7] – إسماعيل بن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم ، علق عليه وخرج أحاديثه هاني الحاج ، القاهرة، دار التوفيقية للتراث ، ٢٠٠٩م، المجلد الأول ، ص٢٠٧.

[8] – إبن منظور : لسان العرب ، ج٤، ص ٢٨٤١.

[9] – سعدي الشيرازي : هو مشرف الدين بن مصلح الدين عبد الله . ولد فى شيراز فى حوالي عام (٥٨٢ هـ/١١٨٤م) توفى أبوه وكان لايزال صغيراً فالتحق بخدمة حاكم فارس "سعدبن زنگي" واختار الشاعر اسم هذا الحاكم ليصبح تخلصا له ؛ لما له من فضل عليه . ترك شيراز بسبب فتنة المغول ، ثم رجع إليها ثانية بعدما هدأت هذه الفتنة عام (٦٥٤هـ/١٢٥٦م) ودخل فى خدمة الاتابك مظفرالدين أبى بكر بن سعد بن زنگي . وتوفى سعدي مابين عامي (٦٩٠- ٦٩٥هـ) (١٢٩١-١٢٩٥م) . ومن أشهر أعماله كتاب "گلستان " ، الذى قدمه باسم " سعد بن أبى بكر" ومنظومة "بوستان " التى قدمها باسم "أبى بكر بن سعد "كما نال سعدي شهرة عالمية بسبب هذه الأعمال .

عباس اقبال : تاريخ مفصل ايران ، تهران ، مطبعه مجلس ، ١٣١٢هـ.ش،ج١، ص ٥٣٩ومابعدها.

[10] – عطا ملك الجوينى : كان حاكماً على العراق العربى فى العصر المغولى.وتوفى عام ٦٨١هـ.

عطاملك الجوينى : تسلية الاخوان ، تصحيح وتحشيهء عباس ماهيار ، گروه انتشاراتى آباد ، چاپ

انظر: سعيدنو ، ١٣٦١هـ ش ، ص ١وما بعدها.أيضا: محمد السعيد جمال الدين : علاء الدين عطا ملك الجوينى حاكم العراق ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص المقدمة ومابعدها .

11 – سعدى شيرازى : كليات شيخ سعدى تصحيح محمد على فروغى ، باهتمام محمود علمى ، تهران ، چاپخانهء علمى ، ١٣٢٨ هـ ش ، ص ٤٣١.

12 – الديوان ، ص ٤٥٧.

13 – خواجو الكرماني : خواجو الكرماني : هو كمال الدين أبو العطاء محمود بن علي الكرماني ، المتخلص بـ"خواجو" ولد حوالي عام (٦٧٩هـ / ١٢٧٠م) في مدينة كرمان .عاصر السلطان "أبا سعيد بهادر " ووزيره غياث الدين محمد بن رشيد الدين الهمداني .وقد مدحهما في قصائده . كما التحق بخدمة الأمير مبارز الدين محمد المظفرى وخدمة "أبي اسحق اينجو " .واختاره الأخير وزيراً له .لكن أبا اسحق قتل عام (٧٤٦هـ/١٣٤٥م)على يد مبارز الدين المظفرى .وتوفي الشاعر عام (٧٥٣هـ/١٣٥٢م).

انظر: خواجوي كرماني : ديوان ، به كوشش سعيد قانعي ، انتشارات بهزاد ، ١٣٧٤هـ . ش ، المقدمة ، ص ٥ وما بعدها ،أيضا ذبيح الله صفا: تاريخ ادبيات در ايران ، ج ٢ / ٣ ، ص ٨٨٦ وما بعدها.

14 عز الدولة والدين مسعود:أخو الشيخ "أبى إسحاق اينجو " ، عين حاكماًعلى فارس مشاركاً لأخر يدعى "ياغى باستى " ، فقتله الأخير حتى لا ينافسه فى الحكم .

انظر: فؤاد عبد المعطى الصياد : الشرق الإسلامي في عهد الإيلخانيين ، قطر ، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، ١٩٨٧م ، ص ٥١٨-٥١٩.

15 – الديوان ، ص٨٨.

16 – الديوان ، ص٨٨.

17 – سلمان الساوجى : ولد في مدينة ساوة عام (٧٠٩هـ /١٣٠٩م) ، تعلم الآداب الديوانية ؛ إذ كان أبوه يعمل فى الديوان. التحق سلمان بخدمة الوزير" غياث الدين محمد" ، ومدحه عدة مرات . ثم دخل في خدمة الجلائريين، وتلقب فى بلاطهم ب "أمير الشعراء". وتوفى عام(٧٧٨هـ/١٣٧٦م). انظر: نبيح الله صفا : تاريخ أدبيات در ايران ، ج٣/٢،ص١٠٠٤. أيضاً عباس اقبال :تاريخ مفصل ايران ،ج١،ص٥٥٣.

18 – الشيخ حسن بزرگ: ظهر نجم هذا الأمير بعد وفاة السلطان "أبى سعيد "، الذى يعد أخر سلاطين الدولة الإيلخانية العظام . أسس دولة الجلائريين فى العراق العربي وخوزستان وديار بكر.

انظر: فؤاد عبد المعطى ا لصياد : الشرق الاسلامى ، ص ٥١٣ وما بعدها.

19 – سلمان ساوجى : ديوان ، باهتمام منصور شفق ،(د. م) ، بنگاه مطبوعاتى صفيد عليشاه ، ١٣٣٦ هـ . ش ، ص٤٣٨.

20 – ابن يمين الفريومدى: ولد فى حوالى عام (٦٨٥هـ- ١٢٨٦م) ويرجع أصل والده إلى الأتراك، الذى جاء إلى فريومد" فى عهد السلطان "أبى سعيد بهادر". دخل هذا الشاعر فى خدمة السر بداريين، وامتدح حكامهم وخاصة "وجيه الدين مسعود السربدارى". يميل الشاعر إلى المذهب الشيعى، نظم قصائد فى مدح الأسرة المحمدية والأئمة الإثنى عشر، وتوفى عام (٧٦٩هـ/١٣٦٧م). يضم ديوانه عدداً كبيراً من القصائد والغزليات والمقطعات والرباعيات والتركيبات.

انظر: ابن يمين الفريومدى: ديوان، تصحيح حسينعلى باستانى، كتابخانه سنائى، ١٣٤٤هـ.ش. المقدمة، ص أ وما بعدها.

21 – طغاتيمور : أحد الأمراء المغول فى أواخر العصر الايلخانى ، وهو من أسرة جنكيزخان ، استطاع أن يشكل حكومة مستقلة فى القسم الشمالي من خراسان وجرجان .

انظر: فؤاد عبد المعطى ا لصياد : الشرق الاسلامى ، ص ٥١٤.

22 – الديوان: ص ٧٥.

23 – خسرو الدهلوى : هو الأمير خسرو الدهلوى . من شعراء إيران الكبار ، الذين سكنوا بلاد الهند . دخل فى خدمة قطب من أقطاب الصوفية فى هذا العصر فى هذا البلد ، يدعى نظام الدين أولياء .وينقسم ديوانه إلى خمسة أقسام : ١- تحفة الصغر ٢- واسطة الحياة ٣- غرة الكمال ٤- بقية النقية ٥- نهاية الكمال . وتوفى هذا الشاعر عام (٧١٥هـ/١٣٢٤م).

زهراى خانلرى : فرهنگ ادبيات فارسى درى ، (د. م) ، چاپخانه زر ، ١٣٤٨ هـ . ش ، ص ٦٨ وما بعدها .

24 – السلطان فيروز شاه : من مشاهير سلاطين السند. وهوالذى كتب الشاعرخسرو الدهلوى باسمه مثنوية فتح الفتوح ، التى تناولت فتوحاته من ٦٨٩- ٦٩٠هـ .

خسرو دهلوى : ديوان ، تحقيق سعيد نفيسى ، تهران ، انتشارات جاويدان ، (د. ت)،ص يازده .

25 – المرجع السابق ، ص ٥٨٧.

26 – مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص ٥٥٧.

27 – ابن منظور : لسان العرب ، ج٥ ، ص ٤٠٣٦.

28 – سورة الشورى ، الآية رقم (١٩) .

29 – أبو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري : صحيح البخاري ، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبدالباقى ، تقديم أحمد محمد شاكر، الجيزة ،مكتبة ألفا ، ٩ ١٤٢هـ/٢٠٠٨م، حديث رقم ٦٠٢٤، ص ٧٣٠.

30 – الأمير انكيانو : حكم فارس بأمر أباقا خان سلطان الدولة الإيلخانية، من عام ٦٦٧-٦٧٠هـ .

ذبيح الله صفا : تاريخ أدبيات در ايران، جلد سوم ، بخش اول ، ص ٦٠٣ .

31 – الديوان ، ص ٤٤٩.

32 – نظام الدين كرابى :كراب قرية من قرى بيهق ، وكان عاملا من عمال السربداريين ومن المقربين لوجيه الدين السربدارى .

ابن يمين الفريومدى : ديوان، المقدمه ، ص (لد – له) .

33 – الديوان ، ص ٦٢.

34 – عبيد الزاكانى: عبيد الزاكانى: نظام الدين عبيد الزاكانى، ولد فى قرية زاگان ، وانتقل منها إلى"شيراز" حيث ارتبط بهذه المدينة، وتلقى علومه فيها حتى صار من أدباء عصره . سافر إلى بغداد والتقى بسلمان الساوجى. كما كان معاصراً للشاعر حافظ الشيرازى. مدح "أبا إسحاق اينجو" ، ووزيره ،كما مدح الشاه " شجاع المظفرى"،

والسلطان " أويس الجلائرى" . توفى فيما بين عامي (٧٧١هـ /١٣٦٩م) ، (٧٧٢هـ/١٣٧٠م). زهراى خانلرى : فرهنگ ادبيات فارسى درى ، ص ٣٣٨-٣٣٩

35 – الشيخ أبو إسحاق اينجو: كان حاكماً على شيراز ،وظل كذلك إلى أن استولى مبارز الدين المظفرى على المدينة فى عام (٧٥٨هـ) ، وأسره ثم قتله فى نفس العام.

فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الاسلامى ، ص ٥١٩ ومابعدها .

36 عبيد زاكانى : ديوان ، بامقدمة مسيوفرته فرانسوى ، تهران ، اقبـــال ،١٣٣٣هـ . ش . ، ص ١٢.

37 – عماد فقيه الكرمانى: من فقهاء القرن الثامن وشعرائه ، وهو معاصر للشاه شجاع ، و كان عماد فقيه قد علم قطآ يقتدي به وقت أدائه للصلاة والقيام بالركوع والسجود .وقد اعتبر الشاه شجاع هـذا العمل للقط دليلاً علي كرامة عماد ، ولكن حافظ الشيرازى نسبها إلي الحيلة والمكر . كان عماد من أهل كـرمان . وقد بني بها مدرسة . وتوفي عام ٧٧٣ هـ .

زهراى خانلري : فرهنگ ادبيات فارسى دري ، ص ٣٥٠.

38 – تاج الدين العراقي:هو وزير الأمير مبارز الدين المظفرى ،وقد شاركه فى هذه الوزارة شمس الدين محمود صاين .وكان ذلك فى أواخر العصر المغولى .

ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات در ايران ، ، ص ٨٩١-٨٩٢.

39 – عماد فقيه كرمانى : ديوان ، تصحيح ركن الدين همايونفرخ ، تهران (د. م)، ١٣٤٨هـ .ش، ص ٣٢١.

40 – الديوان ، ص ٣٢٢.

41 – السلطان محمد شاه :أحد سلاطين دهلى فى بلاد الهند .

امير خسرو دهلوى : ديوان ، ص هشت .

42 – الديوان ، ص ٥٨٩.

43 – مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص ١٦٥ .

44 – وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية:الموسوعة الفقهية،ج ١٨، ص٦٧.

45 – إبن منظور : لسان العرب ، ج ٢، ص٩٥١.

46 – سورة لقمان : الآية رقم (١٢) .

47 – سورة البقرة : الآية رقم ١٢٩.

48 – البخاري : صحيح البخاري ،حديث رقم ٧٣١٦ ص ٨٧١.

49 – شمس الدين محمد الجوينى : عمل صاحب الديوان فى عهد كل من هولاكو وابنه أباقا وابنه أحمد تكودار.

فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الاسلامى ، ص ٣٧ وما بعدها .

50 – الديوان ، ص ٤٤٥.

51 – الديوان، ص ٣٩.

52 – السيد زين الدين على : من كبار الصوفية فى فارس .

ذبيح الله صفا : تاريخ ادبيات در ايران ، جلد سوم ، بخش دوم ، ص ٨٧٢.

53 – الديوان ، ص ٤١.

[54] – الديوان ، ص٥٧.

[55] – ركن الدين عميد الملك:هو وزير الشيخ أبى إسحاق اينجو حاكم شيراز فى أواخر العصر المغولى.
ابن يمين الفريومدى : الديوان ، المقدمة ص ى .

[56] – الديوان ، ص ١٨.

[57] – ابن منظور : لسان العرب ، ج٥، ص٤٤٣٨.

[58] – وزارةالاوقاف والشئون الإسلامية : الموسوعة الفقهية، ج ٤٠، ص٣٢٤. أيضا مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص٦١٨.

[59] – سورة الأعراف ، الآية رقم (٧٩).

[60] – البخاري : صحيح البخاري ، حديث رقم ٥٧، ص ١٦.

[61] – الديوان ، ص ٤٦٤.

[62] – الديوان ، ص ٤٧٢.

[63] – الديوان ، ص ٥٨٩.

[64] – الديوان ، ص ٥٨٣.

[65] – سورة الأعراف، الآية رقم (٣١).

[66] – ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ،مج ٢ ،ج٣، ص٢٤١.وقد وردت الكلمة "أكلات " ولم ترد بصورة" لقيمات ".

[67] – فخر الدين العراقى : هو فخر الدين إبراهيم الهمدانى ، تخلص بالعراقى وهو من متصوفى القرن السابع وشعرائه الذين ولدوا فى همدان ، سافر فى شبابه الي بلاد الهند . وتتلمذ العراقي في " مولتان" علي يد الشيخ بهاء الدين زكريا ، وهو من مشايخ الصوفيه واختير بعد وفاته (أى وفاة الشيخ الملتانى) خليفة له . لكنه هاجر من الهند بسبب حسد الدراويش له ، ورحل إلى مكة . والتقى فى بغداد مع الشيخ شهاب الدين السهروردى ، ومن هناك اتجه إلى آسيا الصغرى (تركيا الحالية) ، وحضر فى قونيه ، مجلس درس الشيخ صدر الدين القونيوى ، وكتب كتاب اللمعات وقدمه إلى الشيخ صدر الدين . وجد العراقى فى بلاد الروم مريدين كثيرين . وبعد فترة رحل من قونيه إلى مصر ومن مصر إلى دمشق . وتوفى هناك عام ٦٨٠هـ .
زهراى خانلرى : فرهنگ ابيات فارسى درى ، ص ٣٤١-٣٤٢.

[68] – لم يشر الشاعر إلى اسم الممدوح فى هذه القصيدة.

[69] – فخر الدين إبراهيم عراقى : ديوان ، بكوشش سعيد نفيسى ، چـــاپ هفتم ،غيرانمهر كتابخانهٔ سنائى ، (د.ت)، ص ٩٦.

[70] – سورة طه ، الآية رقم (١٢٤).

[71] – ابن كثير :تفسير القرآن العظيم ، مج ٣،ج٥، ص١٨٨.

[72] – مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، ص ٢٥٩.أيضاً ابن منظور: لسان العرب ، ج٢، ص١٦١١.

[73] – سورة الأنبياء ، الآية رقم(١٠٧).

[74] – ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، مج ٣، ج ٥، ص ٢٢٤.

[75] – البخاري : صحيح البخاري ، حديث رقم ٦٤٦٩، ص ٧٧٧.

[76] – أبوبكر جابر الجزائرى : منهاج المسلم ، الجيزة ، مكتبة أولاد الشيخ للتراث ، ٢٠٠٦م، ص ١٣٩.

[77] – لم يشر الشاعر إلى اسم الممدوح فى هذه القصيدة.

[78] – الديوان ، ص ٥٩٥.

[79] – الديوان ، ص ٤٦٢.

[80] – شمس الدين حسين الإيلكانى:عمل كاتباً كبيراً لشيراز من قبل شمس الدين محمد الجوينى .
ذبيح الله صفا : تاريخ أدبيات در ايران، جلد سوم ، بخش اول ، ص ٦٠٣ .

[81] – المرجع السابق ، ص٤٤١.

[82] – برهان الدين فضل الله الوزير: وزير مبارز الدين محمد المظفرى من عام ٧٤٢حتى عام ٧٥٢هـ وتوفى عام ٧٦٠هـ .
عماد فقيه كرمانى : ديوان ، ص هفتاد ونه .

[83] – المرجع السابق ، ص ٣٢٤.

[84] – الشاه شجاع المظفرى: هو ابن مبارز الدين محمد المظفرى مؤسس أسرة المظفرين فى أواخر العصر الايلخانى، جلس على العرش ٧٦٠هـ ، وتوفى عام ٧٨٦هـ .
فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامي، ص ٥١٥ وما بعدها.ايضا عبيد زاكانى : ديوان ، مقدمه ، ص م .

[85] – الديوان ، ص٣١٧.

[86] – ابن منظور : لسان العرب ، ج١،ص ٨٧٧.

[87] – سورة القلم ، الآية رقم (٤).

[88] – البخاري : صحيح البخاري ، حديث رقم ٦٠٣٥، ص ٧٣١.

[89] – الديوان ، ص ٤٤٢.

[90] – الديوان ، ص ٥٥٣.

[91] – مبارز الدين المظفرى: هو ابن مبارز الدين محمد المظفرى مؤسس أسرة المظفرين فى أواخر العصر الايلخانى.وكان يحكم فى المدن التالية : يزد وكرمان وشيراز.
فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامي، ص ٥١٥ وما بعدها.

[92] – الديوان ، ص ٣٤٥.

[93] – الشيخ صدر الدين :هو صدر الدين القونيوى شيخ الشاعر ومرشده .
فخر الدين العراقى : الديوان ، ص ٩.

[94] – الديوان ، ص ٧١.

[95] – ر تالش:هو الأمير تالش بن الأمير حسن كوچك، حفيد الأمير چوبان .
على اكبر دهخدا : لغت نامه ، زير نظر محمد معين ، سيد جعفر شهيدى ، تهران ، مؤسسهءانتشارات وچاپ دانشگاه تهران ،١٣٧٣هـ ش ، جلد چهارم ص ٥٥٠٢.

[96] – الديوان ، ص ٦٤.

المراجع

أولاً : المراجع العربية

١- ابن منظور :لسان العرب ،القاهرة ،دار المعارف ،(د.ت).

٢- أبوبكر جابر الجزائرى : منهاج المسلم ، الجيزة ، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠٦م.

٣- أبو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري : صحيح البخاري ، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبدالباقى ، تقديم أحمد محمد شاكر، الجيزة ،مكتبة ألفا ، ٩ ١٤٢هـ/٢٠٠٨م.

٤- إسماعيل بن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم ، علق عليه وخرج أحاديثه هاني الحاج ، القاهرة، دار التوفيقية للتراث ،٢٠٠٩م .

٥- فؤاد عبد المعطى الصياد : الشرق الإسلامي في عهد الإيلخانيين ، قطر ، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، ١٩٨٧م .

٦- المغول فى التاريخ ، بيروت ، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.

٧ - مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ، القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٤٣٤هـ/٢٠٠٣م

٨- محمد السعيد جمال الدين : علاء الدين عطا ملك الجوينى حاكم العراق ، القاهرة ، ١٩٨٢

٩- محمد كامل حته : القيم الدينية والمجتمع ، القاهرة ،دار المعارف ، ١٩٨٣م.

١٠- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية:الموسوعة الفقهية،ط٤،الكويت ، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

ثانياً : المراجع والدواوين الفارسية

١- ابن يمين فريومدى : ديوان ، تصحيح حسينعلى ، باستانى ، كتابخانة سنائى، ١٣٤٤ هـ . ش .

٢- خسرو دهلوی: دیوان ، تحقیق سعید نفیسی ، تهران، انتشارات جاویدان ، (د. ت) .
٣- خواجو کرمانی: دیوان ، به کوشش سعید قانعی ، انتشارات بهزاد ، ١٣٧٤هـ . ش .
٤- ذبیح الله صفا : تاریخ ادبیات در ایران ، طهران ، کتابخانهٔ ابن سینا، جلد سوم ، پخش دوم ، ١٣٧٣ هـ . ش .
٥- زهرای خانلری : فرهنگ ادبیات فارسی دری ، (د. م) ، چاپخانه زر ، ١٣٤٨ هـ . ش .
٦- سعدی شیرازی : کلیات شیخ سعدی تصحیح محمد علی فروغی ، باهتمام محمود علمی ، تهران ، چاپخانهٔ علمی ، ١٣٢٨ هـ ش .
٧- سلمان ساوجی : دیوان ، باهتمام منصور شفق ،(د. م) ، پنگاه مطبوعاتی صفید علیشاه ، ١٣٣٦ هـ . ش .
٨- عباس إقبال : تاریخ مفصل إیران ، تهران ، مطبعهٔ مجلس ، جلد اول ، ١٣١٢ هـ . ش .
٩- عبید زاگانی : دیوان ، بامقدمهٔ مسیوفرته فرانسوی ، تهران ، اقبال ، ١٣٣٣هـ . ش .
١٠- عطاملك الجوینی : تسلیة الاخوان ، تصحیح وتحشیه عباس ماهیار ، گروه انتشاراتی آباد ، چاپ سعیدنو ، ١٣٦١هـ ش.
١١-علی اکبر دهخدا: لغت نامه، زیر نظر محمد معین، جعفر شهید، چاپ اول، تهران، مؤسسهٔ انتشارات وچاپ دانشگاه، تهران، ١٣٧٢هـ.ش.
١٢- عماد فقیه کرمانی : دیوان ، تصحیح رکن الدین همایونفرخ ، تهران (د. م)، ١٣٤٨هـ .ش.

١٣- فخر الدين إبراهيم عراقى : ديوان ، بكوشش سعيد نفيسى ، چـــاپ هفتم، غيرانمهر كتابخانة سنائى ، (د. ت) .
١٤- ميرخواند(محمد بن سيد برهان الدين خواند شاه) : تاريخ روضة الصـــفا ، تهران ، پيروز ، جلد پنجم ، ١٣٣٩ هـ . ش .

مدخل إلى تاريخ

المسيحية الحديث في اليابان

يومي موراياما

باحثة زائرة بمركز " نان زان "

للدين والثقافة

مدخل: تجربتي في اعتناق المسيحية:

حين كنت في الثامنة عشرة من عمري، اعتنقت المسيحية، وتم تعميدي في الكنيسة البروتستانتية، لم أكن أنتمي إلى عائلة مسيحية لذا كان قراري مفاجأة للجميع وبخاصة أمي وجدتي. ما زلت أتذكر ما قالتاه لي آنذاك، وهو يوضح كيف كان اليابانيون غير المسيحيين يفهمون المسيحية، وموقفهم منها. قالتا لي في الأساس أمرين:

أولا: إنهما كانتا تشعران بالخوف الشديد لأن الكنيسة سوف " تأخذني بعيدا" ، وفكرتهما هنا عن الكنائس في الخارج مأخوذة من " التلفاز والأفلام" لكن لم تكن لديهما فكرة عن الكنائس في اليابان، فالكنائس في اليابان تبدو كأنها مجتمع مغلق.

ثانيا: قالتا لي إنه يجب أن أظهر ولائي وانتمائي للإله "الياباني" الذي يؤمنون به ، وذلك قبل أن أتحول إلى الإيمان بإله آخر.

لم تكن أمي وجدتي في ذلك الوقت تنتميان إلى أي من الديانات اليابانية الجديدة، وكانتا تفكران بأن الإله الياباني قد يجلب ليَ سوء الحظ إن لم أظهر له الاحترام والتقديس.

كنت شابة مراهقة لم أبلغ العشرين بعد فلم استمع إليهما، لم أكن أهتم بالتشاور معهما فيما كنت أنوي القيام به أو الإعلان عنه .. والآن أعود بذاكرتي إلى الوراء وأحاول أن أفهم بشكل أفضل مبعث قلقهما، فمنذ البداية والمسيحية تعتبر ديانة "أجنبية" وثقافة أخرى في مواجهة ثقافة اليابان، كما أن الحياة المسيحية ليست بالأمر الذي يمكن لليابانى غير المسيحي أن يتصوره بسهولة، وعلى سبيل المثال تعرف عائلتي المعابد البوذية والمزارات الشنتوية وتتردد عليها بانتظام، لكن عائلتي لا تعرف شيئا عن الكنيسة المسيحية ولا تزور الكنيسة المسيحية إطلاقا، كما أن عائلتي على دراية بطقوس المعابد والمزارات، لكن ليس لديها أدني فكرة عما يجب أن تفعله لو ذهبت إلى الكنيسة، وبعبارة أخرى فالمسيحية غير مألوفة لليابانى الذي لا ينتمي إلى الكنيسة بقدر ما يألف اليابانى تقاليد البوذية أو الشنتوية.

هذا لا يعني أن اليابانى العادي يعرف البوذية أو الشنتوية جيدا لكنه على الأقل يشعر بأن هذه التقاليد جزء من الحياة اليابانية، كانت الطريقة التي تنظر بها عائلتي إلى العالم لا علاقة لها بالنظرة العالمية التي تقدمها المسيحية.

ثمة عامل آخر مهم يمكن وضعه على هذا المحك، ففي اليابان تشارك العائلة الواحدة بشكل تقليدي في الإيمان بعقيدة واحدة أو نظام عقدي واحد، وبالتالي فإن اعتناق عقيدة أخرى لا يكون قرارا فرديا أكثر منه قرارا متعلقا بتقاليد العائلة، من ناحيتي لم أكن مؤمنة بالدين الجديد الذي تنتمي إليه عائلتي، إلا أنه كان من المفروض أن أكون جزءا منه وأن أنتمي إليه أيضا لأنني جزء من العائلة، ومن هنا فقد كان تصرفي الفردي باختيار ديني الخاص بي بالنسبة لأمي وجدتي نوعا من الأنانية.

لا يمكنني بطبيعة الحال أن أضع أي قواعد محددة عن كيفية نظرة اليابانيين إلى المسيحية من خلال تجربتي الخاصة، نظرا لأن رد الفعل تجاه المسيحية يكون مختلفا حسب وجهة نظر كل إنسان طبقا لحالته الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، ومع هذا فأنا أعتقد أن رد فعل عائلتي تجاه اعتناقي المسيحية هو انعكاس للاعتراف بالمسيحية وتقييمها من قبل المجتمع الياباني.

حين يسمع شخص ما الادعاء بأن انتشار المسيحية في آسيا وإفريقيا يغير من التركيبة السكانية للكنيسة، فاليابان تستبعد من هذا الأمر، فبعد أربعة قرون ونصف القرن من دخول الإرساليات الكاثولوكية إلى اليابان فإن واحدا أو أقل من اثنين بالمائة فقط من عدد السكان لديهم انتماء بشكل ما للطائفة المسيحية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم تتمكن المسيحية في المجتمع الياباني؟ والجواب قد لا يكون واحدا فهناك عوامل مختلفة أسهمت في تلك النتيجة.

إن إجابتي المبدئية على هذا السؤال هي أنه حين وصلت البروتستانتية إلى اليابان خلال فترة بناء الدولة " اليابانية" الحديثة كان هناك رمز وطني قوي موجود بالفعل من شأنه في نهاية المطاف أن يبتلع المسيحية التي دخلت البلاد حديثا. دعونا نسمي هذا الرمز بـ" نظام الإمبرطور" مستخدمين المصطلحات التي استخدمت للمرة الأولى من قبل الاشتراكيين اليابانيين عام ١٩٣٢م ، فنظام الإمبراطور يمثل هذا الرمز الوطني القوي.

لقد اعتبرت المسيحية طوال معظم تاريخ اليابان غير متوافقة مع المجتمع الياباني بل تمثل خطرا عليه، وأصبح مصطلح " ياسو Yaso " الذي اشتق من Jesus أو يسوع الذي يطلق على الكاثوليكية في اليابان– أصبح مصطلحا عاما للإساءة لكل من يعتبرون معادين للمجتمع. ومع هذا فبناء الدولة الحديثة يتطلب تضامنا من الشعب على أساس هوية مشتركة، وهذه الهوية المشتركة تشكلت وتأسست طبقا للتقاليد اليابانية التي " اخترعت" لهذا الغرض، ففكرة المركزية القائمة على تقديس الإمبراطور كانت تتعارض بداهة مع النظرة العالمية التي تدعو إليها المسيحية. وفي نهاية المطاف تمت السيطرة على المسيحية داخل هذا النظام، ومن ثم ترويضها عن طريق الأيديولوجية التي وجدت بشكل سريع وهي أيديولوجية تقوم على " نظام الإمبراطور" .

طبقا للمؤرخ الياباني ياسومارو ياسوأو Yasumaru Yasuo فإن ما يوصف اصطلاحا بنظام الإمبراطور هو بناء أيديولوجي يطرح فكرة "الكوزمولوجيا" أي علم الكونيات، وهو

يعطي معنى لتجربة الأفراد أو المجتمع عن طريق استيعابهم داخل نظام الحياة اليومية ليصير الأمر "واقعا " ، وهذا البناء الذي يتم من أعلى إلى أسفل وجد قبولا أيضا أو خضوعا من الشعب (الأدني) بينما كان الناس يواجهون الاضطرابات الداخلية فضلا عن التهديد والخوف من القوي الغربية في منتصف القرن التاسع عشر، وبعبارة أخري فإن "نظام الإمبراطور" لم يكن فقط الأيديولوجية المحيطة بالإمبراطور لكنه كان أيضا قوة اجتماعية قمعية. لقد قامت الحكومية اليابانية الحديثة بشرعنة فكرة "الكوزمولوجيا" بل وفرضها عن طريق العنف المصرح به، ومن هنا فإن عملية "التحديث" التي نفذتها الحكومة كانت عملية تم من خلالها التحديث بالتجذر في حياة الناس، وفي هذا السياق أصبح الإمبراطور الرمز المطلق للتحديث والتنوير، فكانت جميع عمليات البحث عن التقنية الحديثة والعلوم الحديثة تتم باسم تحديث الأمة وتطويرها، تلك الأمة التي كان الإمبراطور يقبع على قمتها ممثلا الرمز المطلق والسلطة الوطنية، وحتى الحركات والأنشطة الساعية إلى تحقيق"الحرية" والحفاظ على " حقوق الإنسان" كانت تنشد الشرعية من خلال حكم الإمبراطور.(Yasuo Yasumaru, *Formation of the Modern Emperor Image* [in Japanese] ((Tokyo: Iwanami Shoten, 2001).

ماذا يعني هذا بالنسبة للمسيحية في اليابان؟ المسيحية إحدى الديانات التي تمتلك نظرة شاملة وحصرية للعالم، وحتى نفهم طبيعة الصراع بين المسيحية واليابان الحديثة من الضروري أن نأخذ في الاعتبار فكرة "الكوزمولوجيا" وأسلوب أو طريقة " نظام الإمبراطور" في تحييد المسيحية واستيعابها في البناء الأيديولوجي الخاص به.

والآن دعونا نلقي نظرة على ملخص موجز لتاريخ المسيحية في اليابان حتى نرى هذه العملية عبر التاريخ.

غالبا ما يقسم المؤرخون تاريخ المسيحية في اليابان إلى فترتين: الأولي هي ما يطلق عليها " القرن المسيحي" بين عامي ١٥٤٩م و١٦٣٩م والثانية بعد عام ١٨٦٢م حينما سمح للمبشرين البروتستانت بدخول البلاد جنبا إلى جنب مع المبشرين الكاثوليك.

وصل المبشر اليسوعي فرانسيسكو دي زافوار Francisco de Xavier (١٥٠٦م-١٥٥٢م) ومرافقه إلى كاغوشيما في الجزء الجنوبي من اليابان في أغسطس ١٥٤٩م وفي رسالة كتبها إلى زميل له في جزيرةّ " غوا " أشار إلى أن الشعب الياباني شعب ذو طبيعة طيبة وهو شعب كيس ويقدر تماما مفهوم الشرف، وقد زاد عدد الكاثوليك بسرعة حتى وصل الى حوالي ٣٥٠٠٠٠ في عام ١٦٠٣م .

اضطهاد المسيحيين:

بدأت عمليات اضطهاد المسيحية في وقت قريب من فترة توحيد اليابان على يد الحاكم العسكري طوكوغاوا إياسو Tokugawa Ieyasu (١٥٤٣م – ١٦١٦م) وكان إياسو قد اتخذ في البداية موقفا متسامحا مع اليسوعيين رغم اعتناقه البوذية تماما كما فعل أسلافه من قبل . ويرجع السبب في ذلك إلى أن اليسوعيين كانوا وسطاء أساسيين للتجارة بين اليابان والبرتغاليين، إلا أن الوضع تغير تدريجيا لأن اليسوعيين فقدوا مكانتهم أو أهميتهم كوسطاء تجاريين مع وصول منافسين هولنديين وإنجليز، ومن ثم خفضت اليابان حجم تجارتها مع البرتغال، مما أفقد البرتغال أهميتها التجارية بالنسبة لليابان، فأثر ذلك بدوره على مكانة المبشرين لدي حكومة " الشوغن" العسكرية.

شعرت الحكومة العسكرية بالقلق من إمكانيات المسيحيين – أو ما هو أسوأ من ذلك – من الدول المسيحية مثل إسبانيا ، وساورها الشك في أن تتحالف تلك الدول مع العشائر المسيحية أو مع المحاربين من العشائر التي كانت تعارض حكومة الشوغن العسكرية، ومع تطبيق الحظر على المسيحية في عام ١٦١٤م طرد الكثير من المبشرين من اليابان. وجاء في مرسوم استرضائي أن اليابان كان بلدا قائما على أساس البوذية والشنتوية بينما المسيحيون كانوا من جانبهم يدعمون دينا زائفا لا يقوم فقط بالخلط وتدنيس الآلهة اليابانية التقليدية بل يقوم أيضا بإرباك المجتمع .

حين مات إياسو عام ١٦١٦م أصدر ابنه هيديتادا Hidetada حظرا آخر ضد المسيحيين، ومنذ ذلك الوقت فصاعدا قتل القساوسة ومن يلجأ إليهم، وأولئك الذين تمسكوا بإيمانهم عذبوا وقتلوا، وقد وصلت بشاعة عمليات الاضطهاد والتعذيب والقتل لدرجة أن مدينة ناغازاكي التي كان معظم سكانها من المسيحيين بدت خالية من السكان تقريبا، ومن كانوا من غير طبقة المحاربين مثل المزارعين والفلاحين، هم فقط من بقوا متمسكين بإيمانهم حتى الموت.

تفاقمت سياسة عداء الشوجن للمسيحيين بعد أن تولي إيئيميتسو Iemitsu ابن هيديتادا الحكم، وفي عام ١٦٣٧م حدثت انتفاضة الفلاحين في شيمابارا Shimabara وناغازاكي وكانت بسبب الضرائب الباهظة التي فرضت عليهم لأن هؤلاء كانوا من المسيحيين، وكان الإيمان الذي يتمسكون به داخل مجتمعاتهم هو الأساس المشترك بينهم، وفي العام التالي قامت القوات المتحالفة مع الشوجن بشن هجوم على الفلاحين الذين تحصنوا بالقلعة، فقتل ما يقرب من ٢٥٠٠٠٠ من بينهم نساء وأطفال بينما قتل ٨٠٠٠ من القوات الحليفة، وفي عام ١٦٣٩م حظرت حكومة الشوغن جميع السفن التجارية القادمة من البرتغال، ونتيجة لذلك، ومع بداية عام ١٦٤٠م لم يكن هناك أي وجود للمبشرين المسيحيين في اليابان، بينما اضطر المسيحيون الكاثوليك (نحو ٣٥٠٠٠٠) إلى اخفاء عقيدتهم. ومنذ ذلك الوقت وحتى منتصف عام ١٨٠٠م كانت صورة المسيحيين الذين نجوا من التعذيب والقتل تمثل صورة لعدو المجتمع، وتعبر عن الشر أو عن الإنسان الباحث عن الأوهام بل صارت اسما لأي شيء يمكن أن يهدد النظام أو الأمن.

نهاية العزلة الطوعية وعودة المبشرين المسيحيين :

مع الضغط المستمر على اليابان ليس فقط من الولايات المتحدة بل أيضا من بريطانيا وهولندا وروسيا وفرنسا اعترفت اليابان بأن الانفتاح على التجارة الخارجية لم يكن مسألة اختيار. طبقا للمعاهدة التجارية التي وقعتها اليابان مع الولايات المتحدة الأمريكية كانت هناك مادة خاصة بحرية الدين للأمريكيين الذين يعيشون في اليابان، وكان الجنرال تاؤنسند

هاريس Townsend Harris مسيحيا متدينا فانتقد سياسة اليابان تجاه المسيحيين اليابانيين الذين تعرضوا للتعذيب والاضطهاد طوال عصر طوكوغاوا العسكري. وطبقا للمعاهدة بدأ المبشرون المسيحيون يفدون على اليابان وكان السبب الظاهري في البداية هو تقديم العون لمواطنيهم.

حذت فرنسا حذو الولايات المتحدة الأمريكية فوقعت معاهدة تجارية مع اليابان، ومن ثم رجع المبشرون الكاثوليك إلى اليابان سنة ١٨٦٢م جنبا الى جنب مع المبشرين البروتستانت وذلك بعد طردهم من اليابان قبل قرنين.

ظهور المسيحيين المختفين:

في عام ١٨٦٥م بنى المبشرون الفرنسيون " مصلي Chapel " في جزيرة أورا Oura التابعة لمحافظة ناغازاكي، فجذب النمط المعماري الغربي للمصلي اهتمام السكان والسياح على حد سواء، وقد أطلقوا على المبنى اسم المعبد الفرنسي أو فرانسو ديرا franso dera وحين انتشر خبر بناء المصلي وسمع به كثير من الكاثوليك ممن أخفوا عقيدتهم بدأوا يترددون على القسيس.

حين رجع المبشرون الكاثوليك لم يتواصل جميع المسيحيين الذين أخفوا عقيدتهم مع الكنيسة الكاثوليكية، وكان هؤلاء خلال فترة الاضطهاد يتظاهرون بأنهم بوذيون بينما كانوا يحتفظون سرا بعقيدتهم الكاثوليكية، كانوا يتكرون في العلن انتماءهم للمسيحية بل سجلوا أنفسهم أتباعا للبوذية، وشاركوا في مراسم الاحتفالات الشنتوية، وكانوا يتخذون من التجمعات التي تقام في المناسبات البوذية وسيلة لعقد اجتماعات مسيحية، وقد تظاهروا أحيانا بعقد اجتماعات بوذية بينما كانوا يعقدون اجتماعات مسيحية، وحين كان يموت أحدهم ونظرا لأن القانون يلزمهم بدفن الميت طبقا للمراسم البوذية لذا كانوا يقيمون للميت مراسم مسيحية خاصة على نطاق ضيق قبل إرساله إلى الراهب البوذي. لقد احتفظوا بإيمانهم طوال سنوات العزلة الوطنية، وبعد ٢٥٠ سنة من اخفاء عقيدتهم توافقوا وتوائموا بشكل ما مع البوذية والشنتوية والعقائد الأخرى، وقد وصل عدد المسيحيين الذين أخفوا

عقيدتهم إلى نحو ٥٠٠٠٠ في سنة ١٨٩٢م كان نصفهم ينتمي إلى الكنيسة الكاثوليكية بينما النصف الآخر انقسم إلى طوائف تمارس كل منها طقوسها الخاصة بها. وحتى يومنا هذا تظهرفي أجزاء من مدينة ناعازاكي بعض الجماعات المسيحية التي أخفت إيمانها، وكانت الحكومة الجديدة تضطهد المسيحيين الذين أعلنوا عن إيمانهم بعد ان أخفوه. ففي يونيو من عام ١٨٦٨م ألقي القبض على اكثر من ٣٠٠٠ مسيحي، وسجنوا وعذبوا حتى يرتدوا عن دينهم إلا أن كثيرا منهم تمسكوا بشدة بعقيدتهم.

كان الرأي العام الغربي ضد الاضطهاد الذي تمارسه الحكومة اليابانية ضد المسيحيين مما اضطر الجكومة اليابانية إلى الإفراج عن المسجونين الكاثوليك عام ١٨٧٠م وفي نهاية المطاف وفي عام ١٨٧٣م تم إلغاء قانون حظر المسيحية، وعلى الرغم من إلغاء القانون نفسه إلا ان الحكومة اليابانية لم تعلن ذلك رسميا للناس الذين ظلوا يظنون أن المسيحية ديانة محظورة، ولم يصدر الإذن القانوني الخاص بالمسيحية حتى عام ١٨٨٩م عندما صدر دستور ميجي المعروف.

البروتستانتية في اليابان الحديثة:

كان الأمريكيون يمثلون الأغلبية من بين المبشرين البروتستانت الذين قدموا إلى اليابان في أواخر القرن التاسع عشر، وقد أكد المبشرون البروتستانت على أنهم يتميزون على المبشرين الكاثوليك، وذلك بنقدهم العقيدة الكاثوليكية حتى لا يخلط الشعب الياباني بين البروتستانتية وكاثوليكية ما قبل طوكوغاوا التي تم حظرها خلال حكم الشوغن العسكري. وبمرور الوقت شاركوا جنبا إلى جنب مع المهنيين الأجانب الذين أسهموا في تطوير التربية والتعليم، والطب، والخدمة الاجتماعية، كما أسهموا في تحديث اليابان في جميع المجالات.

قام المبشرون وأولئك الذين يعتبرون أنفسهم ممثلين للحضارة الغربية باستخدام نظام دعائي يهدف إلى التأكيد على تفوق حضارتهم على الحضارة اليابانية، وبأن هذا الدين

خطوة أساسية يجب على اليابان أن تخطوها إن أرادت أن تنضم إلى أمم العالم المتحضرة ، وعليه فمن الملاحظ أن معظم من قبلوا المسيحية كانوا من بين طبقة المحاربين الساموراي في المجتمع الإقطاعي، وكان لديهم طموح كبير في أن يقودوا اليابان إلى طريق الحضارة العظيمة من خلال المسيحية. وقد تعلموا من المبشرين الذين افتتحوا مدارس خاصة، وتعلموا من خلال دراسة اللغة الإنجليزية والموضوعات الأخرى، وتعرفوا على المبشرين وصار كثير منهم مسيحيون بسبب اتصالهم بالمبشرين والاختلاط بهم.

الدستور والإمبراطور والمسيحية:

صدر أول دستور لليابان عام ١٩٨٩م وكانت وراء صياغته عدة دوافع، ففي وقت مبكر من عام ١٨٧٠م كان هناك إجماع في الحكومة على ضرورة اعتماد نوع من الدساتير وفقا لقواعد الأمم الغربية الحديثة، نظرا لأن معظم القوى الغربية تملك مثل هذه الدساتير، وكان ذلك بالنسبة لنخب عصر ميجي الأساس للتحكم في الطاقة الشعبية وتوجيهها إلى بناء الدولة الحديثة، وفي نفس الوقت تقريبا ظهرت دعوة شعبية للدستور الذي يقدم وعدا للشعب بالمشاركة السياسية من خلال ممثلين في الحكومة، وكانت تلك الحركات الشعبية في ذلك الوقت عادة ما تصنف تحت مسمى " الحرية" و " حركة حرية الشعب وحقوقه" (حركة أسسها رجل يدعي إيتاغاكا Itagaka جزيرة شيكوكو) ، وقد ظهرت هذه الحركة في البداية نتيجة للاستياء الذي أظهرته النخبة من رجال الساموراي الذين لم يجدوا لهم صوتا في هذا النظام الجديد، وامتدت هذه الحركة واتسعت حتى وصلت إلى عامة الشعب الياباني، ونظرا لارتباطها بالضائقة التي حلت بالريف بعد وقوع الكارثة الاقتصادية الناجمة عن صدمة مواجهة التجارة الدولية التي بدأت فجأة (نتج عن انفتاح اليابان المفاجئ على الغرب اضطراب وفوضى في الأسواق الوطنية) . وفي عام ١٨٨٠م شكل الناشطون المحليون ما يقرب من مائة جمعية سياسية في المدن والمناطق الريفية على حد سواء ضمت بين أعضائها المزارعين ورجال الساموراي السابقين (كانوا يعملون في الإقطاعيات كخدم مقهورين) ، وفي عام ١٨٨١م حين بلغ صوت الشعب مداه أعلنت حكومة ميجي ضرورة وضع دستور للبلاد مع عام ١٨٩٠م.

كانت النتيجة هي وضع دستور عام ١٨٨٩م الذي ركز في الواقع على وضع الهيكل السياسي للدولة الذي يتمركز على الإمبراطور. في هذا الدستور تم إقرار (الفصل الأول المادة الأولي) أن الإمبراطور " مقدس" " لا تنتهك حرمته" وأن إمبراطور اليابان هو الرمز الشرعي الوحيد للوحدة الوطنية وهو امتداد لسلسة الأباطرة. (المادة ٣) .

كان اهتمام المسيحيين اليابانيين الأساسي ينصب على ما إذا كان الدستور الجديد سيدعم حرية التدين، وقد وافق المسيحيون بفرح وسرور ومن هنا فالمادة ٢٨ من الفصل الثاني تنص على حرية الاعتقاد الديني ما لم يضر بسلام البلد والنظام ولا يكون معاديا للمجتمع، ومع ذلك فإن حرية الدين هذه لم تستند على فهم حقوق الإنسان، فهذه الحرية منحة من الإمبراطور، علاوة على ذلك فإن ربطها بعبارة " ما لم يضر بسلام البلاد والنظام ، ولا يتعارض مع أداء واجبات العمل" يفتح الباب لتفسيرات كثيرة ، لذا لم يكن الدستور يحمي حقوق الإنسان الخاصة بالمواطنين، كما لم يضع قيودا على سلطة الحكومة، ولم يعرض كله أمام العالم، وكانت مهمة الدستور داخل البلاد هي التركيز على سيادة الإمبراطور، وشرعنة النظام الذي يأتي الإمبراطور على قمته بينما المواطنون رعايا من رعاياه ، ومع استتباب أمر العقيدة والنظام فقدت البروتستانتية أهميتها كعامل مساعد لنشر الحضارة والتحديث.

أتشيمورا كانزو Uchimura Kanzo وحادثة إهانة الإمبراطور:

بعد اعتماد العديد من الأفكار والمؤسسات على النمط العربي شجعت حكومة ميجي تطبيق سياسة محافظة جدا من أجل تأمين سلطتها ونظامها الاجتماعي، وكان تأثير تبجيل الإمبراطور واضحا على التعليم ونتاجا لسياسة المحافظة تلك، فضلا عن إيجاد عقيدة وطنية صلبة، لقد صدر مرسوم إمبراطوري خاص بالتعليم (باليابانية Kyoiku-chokugo) باسم الإمبراطور ميجي، وهو يتعلق بالسلوك الأخلاقي للشعب الياباني على أساس تعاليم الكونفوشيوسية، وتم توزيعه على جميع مدارس اليابان. ورغم هذا ومع بداية عهد " شوا" لم

يعد هذا المرسوم يمجد الأخلاق فقط لكنه صار يقدس أيضا صورة الإمبراطور. (باليابانية G0-Shin-Ei)

في عام ١٨٩١م وقعت حادثة توضح التوتر بين سياسة الحكومة والدين المسيحي ، وذلك بعد وقت قصير من صدور الدستور وصدور المرسوم الإمبراطوري عن التعليم. لم يرغب أوتشيمورا كانزو الذي كان يعمل مدرسا في إحدى المدارس الإمبراطورية العليا في الانحناء أو الركوع بشكل مناسب، وبما فيه الكفاية، أمام المرسوم الإمبراطوري الخاص بالتعليم، خلال حفل أقيم لتبجيل هذا المرسوم في أول مدرسة ثانوية في طوكيو. كان من المتوقع أن يقوم المعلمون والطلاب بالركوع إجلالا وإكبارا لإظهار احترامهم للمرسوم الذي يحمل توقيع الإمبراطور المقدس، ولم يكن أتشيمورا من ناحية أخرى متأكدا مما إذا كان الانحناء أو الركوع هو رمز لاحترام الإمبراطور أو هو واجب ديني لتعظيم إمبراطور موله، ولأنه لم يكن متأكدا من الأمر فقد انحنى انحناءة بسيطة مما جلب عليه انتقادات شديدة من قبل زملائه والطلاب والرأي العام. وحين أخبره ناظر المدرسة بأن الركوع ليس عملا دينيا، ولا علاقة له بالدين، إنما هو تعبير عن الاحترام، وإذا رفض الركوع فإن الوضع سيصبح خارج نطاق السيطرة، سمع أوتشيمورا كلام ناظر المدرسة ووافق " بضمير مرتاح" على الركوع أمام المرسوم الإمبراطوري.

مع هذا فقد حدث الضرر إذ وقع أوتشيمورا فريسة للمرض، وأصيب بالتهاب رئوي من جراء ما عاناه من انتقادات شديدة جدا، وماتت زوجته في نفس العام متأثرة بما عانته من إجهاد أصابها من جراء رعايتها لزوجها في فراش مرضه، وأيضا نتيجة الانتقادات التي كانت تصدر ممن حولها من الناس، وفقد أوتشيمورا منصبه في المدرسة الثانوية. كان أوتشيمورا رجلا وطنيا جدا، وكان اتهامه بارتكاب خيانة شيئا مدمرا بالنسبة له. وبغض النظر عن شرحه لأسباب تردده في الانحناء والركوع احتراما للمرسوم الإمبراطوري وكيف أن الأمر انتهي فيما بعد، إذ شرح حقيقة مشاعره، إلا أن رد فعله الأول يوضح جوهر القضية.

إن الطقوس التي تقام حول الإمبراطور يمكن أن توجد وسائل تمكن من إقامة مجتمع يقوم على أساس أسطورة مخترعة تقدم للناس عن شخصية سامية تتمثل في الإمبراطور، وهو ما كان يتم من خلال شعائر وطقوس معينة اعتمادا على أيديولوجية مهيمنة تعتبر أن المسيحية شيئا غريبا.

المسيحية ضد التعليم:

أثارت حادثة أوتشيمورا والمرسوم الإمبراطوري انتقادات من خارج الكنيسة، كان الفيلسوف الياباني إنيويه تيتسوجيرو Inoue Tetsujiro (١٨٥٥م – ١٩٤٤م) فيلسوفا كونفوشيوسيا، وقد اعتبر تفسيره للمرسوم الإمبراطوري عن التعليم تفسيرا معيارا، انتقد إينويه علنا المسيحية، فحدث جدل كبير بينه وبين المسيحيين، إذ قال إينويه بأن المسيحية تعلم المساواة التي تتجاهل ما تدعو إليه الكونفوشيوسية من ولاء للوالدين وطاعتهما، كما أن تدريس الحب للجميع يتعارض مع الفكرة اليابانية القائلة بالولاء للإمبراطور وحب الوطن، وهكذا فالمسيحية تعارض الوطنية وهي تعارض ما يدعو إليه المرسوم الإمبراطوري.

وقد عارض حجج إينويه أربعة من المسيحيين يمكن تلخيص أفكارهم فيما يلي:

١- المسيحية ليست ديانة معارضة للوطنية، والحقيقة أن المسيحية يمكنها أن تدعم الولاء للإمبراطور وأن تدعم الحب لهذا الوطن، وإن كان هناك صراع ما، فهذا يفرض على المسيحية أن تتمكن من التماشي مع القيم اليابانية.

٢- قيم المسيحية لا تتعارض مع القيم اليابانية لكنها تحققها، فالقيم المسيحية تجعل الأخلاق اليابانية الصحيحة أمرا ممكنا.

٣- عارض أونيشي هاجيميه Onishi Hajime – وكان ينتمي إلى مدرسة كانط الفلسفية (وهو فيسلوف ينتمي لعصر ميجي عاش بين عامي ١٨٦٤م و ١٩٠٠م) – رأي إينويه القائل بأن أساس الأخلاق هو ضمير الأفراد، وإن كان المرسوم الإمبراطوري يخاطب الشعب الياباني إلا أنه لا ينبغي أن يكون المعيار العالمي للأخلاق، فلا يمكن اعتبار الولاء للوالدين وطاعتهما أعلى المبادئ الأخلاقية قاطبة، إن النقاش الحر في التفكير

في الأديان أو الأخلاق أمر بالغ الأهمية كما أن البحث الأكاديمي والحرية أمران لا غني عنهما معا.

٤- وافق كينوشيتا ناؤإيه Kinoshita Naoe وهو مفكر مسيحي ياباني عمل بالصحافة على حجة إينويه بأن المسيحية هي في الواقع ضد الوطنية، وضد سياسة الحكومة التعليمة، ورأي أن معارضة نظام الإمبراطور من وجهة النظر المسيحية هي من منطلق إنساني وبخاصة فيما يتعلق بالمساواة بين البشر ومحبة المجتمع .

كان الرأي الأول من بين الآراء الأربعة هو الأكثر تأييدا على نطاق واسع فعندما اندلعت الحرب الصينية الأولي (١٨٩٤م – ١٨٩٥م) دعمت الكنائس علنا المصالح الوطنية عن طريق النشر والخطابة أو زيارة الجنود في ساحات القتال ، مما يعكس رغبة المسيحيين في أن يجدوا قبولا من المجتمع ومن الحكومة على حد سواء.

الكنائس في زمن الحرب :

في وقت قريب من حادثة منشوريا عام ١٩٣٢م كان تبجيل الإمبراطور واحترامه يتم بشكل قسري من قبل الحكومة. وصار مقبولا بين الناس مع روح التعاون الجمعي. خلال هذه الأجواء وقعت حادثة في عام ١٩٣٢م حين رفض طلاب جامعة صوفيا تقديم احترام الولاء في مزار "ياسكزني Yasukun " (الذي يضم رفات أبطال الحرب) ، ويذكر أن المعلم العسكري حين اصطحب طلبة الجامعة إلى مزار ياسكوني تشاور مع العميد – مبشر كاثوليكي – عما إذا كان ينبغي للطلاب أن يقوموا بالركوع أمام المزار، ولأن المبشر المسيحي لم يعط جوابا إيجابيا امتنع الطلاب عن الركوع أمام المزار، ومثلما حدث بالنسبة لأتشيمورا، حين رفض الركوع أمام المرسوم الإمبراطوري، فقد سبب ذلك الأمر قلقا اجتماعيا وضجة، ووجهت الانتقادات بشدة إلى الجامعات الكاثوليكية بشكل عام من الصحف والإذاعة الوطنية، وادعت وزارة التربية والتعليم أن المزارات ليست مؤسسات دينية وينبغي أن تتم الزيارة للمزارات لأسباب تعليمية والركوع علامة ورمز لحب الوطن والولاء له.

دافعت جامعة صوفيا عن نفسها مؤكدة أن الجامعة ليس هيئة او مؤسسة دينية ، وفي أعقاب هذه الحادثة صنفت السلطات العسكرية المبشرين الكاثوليك كجواسيس، وحطمت الكنائس والأديرة مما نتج عنه مغادرة المبشرين الكاثوليك جميعهم من اليابان عام ١٩٣٤م

في عام ١٩٤١م أصدرت الحكومة قانونا يهدف إلى تشديد قبضتها على المنظمات الدينية دون شنتو الدولة state shinto، عرف رسميا باسم " قانون الرقابة على المؤسسات الدينية والدعاة" وأعلنت الحكومة دعمها للمنظمات الدينية طالما كانت موالية للإمبراطورية، وتخدم الأهداف السياسية للدولة . ومن أجل الحصول على الاعتراف بأي مؤسسة دينية كان من الضروري أن تحصل المؤسسة المعنية على موافقة الحكومة على هيكلها التنظيمي وعلى معتقداتها، فإذا صدر أي مساس بالذات الإمبراطورية من قبل المؤسسة أو رئيسها فسوف تخضع المؤسسة ورئيسها للعقاب بموجب هذا القانون وتخضع جميع المؤسسات الدينية لمراقبة الحكومة اللصيقة.

وقد حظرت المادة السادسة عشرة من القانون أي تعليم يضر بأمن البلاد ونظامها أو يتضمن ما يتعارض مع الواجبات الوطنية المنصوص عليها، أو أي شخص يرتكب فعلا يضر بالمصلحة العامة، وتنص المادة السادسة والعشرون على أنه إذا قام المدرس (الفرد) أو قامت إرسالية تبشيرية بمخالفة التعليمات أو رفض العمل بما نصت عليه المادة السادسة عشرة فيعاقب بالأشغال الشاقة أو بالسجن، وتشمل الواجبات الوطنية " عقيدة الشنتو" والركوع تجاه القصر الإمبراطوري. ونظرا لصدور هذا القانون وما طالبت به الحكومة انضمت ٣٤ طائفة بروتستانتية معا لتأسيس " كنيسة المسيح المتحدة في اليابان" التي تعرف باسم " نيهون كريستو كيودان"

المسيحية تحت مظلة نظام الإمبراطور:

بينما كانت الأمة اليابانية تشارك في الحرب العالمية الثانية (تعرف في اليابان باسم حرب آسيا والمحيط الهادي) صار تدخل الحكومة في الكنائس أكثر تواترا، واضطرت الكنائس إلى حذف عبارة ". معونتي عند الرب صانع السماوات والأرض" (سفر المزامير

٢١-٢) و " .. سيأتي في مجده ليدين الأحياء والأموات " (متى ١٦- ٢٧) حين يتلي الإنجيل لأن هذه العبارات تتعارض مع فكرة النزول المقدس أو الإلهي للإمبراطور، وكانت خطب يوم الأحد تقرر من قبل الحكومة كما خصصت الدقائق الخمس الأولي في خدمة يوم الأحد لمراسم الركوع لصورة الإمبراطور أو الركوع نحو قصره، وكان هذا شرطا للترخيص للكنائس بالعمل، وقد دعت الكنائس أيضا للصلاة لأبطال الحرب، ودعا توميدا ميتسورو Tomida Mitsuru وهو أحد قادة كنيسة المسيح المتحدة في اليابان (Nippon Kirisuto Kyodan) لتقديم الدعم الكامل للأمة، وطلبت وزارة التعليم من ممثلي كنيسة المسيح المتحدة في اليابان أن يتدربوا في دورة مكثفة لمدة شهر في مزار ميجي الشهير.

١٩٤٢م أداء التحية لمزار ياسكوني لإبلاغ الآلهة بتأسيس " الكنيسة المتحدة للمسيح في اليابان".
١٩٤٢م تبدأ جميع الاجتماعات بالركوع تجاه القصر الإمبراطوري وأداء النشيد الوطني.
١٩٤٣م جمع التبرعات للمجهود الحربي.
١٩٤٤م بدأت الحكومة تقرير موضوع خطبة خدمة يوم الأحد في الكنيسة.

فترة ما بعد الحرب:

في الخامس عشر من أغسطس ولأول مرة تحدث الإمبراطور مباشرة مع شعبه عن طريق الإذاعة، ورغم أن الناس العاديين لم يتمكنوا من فهم اللغة الرسمية للإمبراطور إلا أن المسألة كانت واضحة وهي أن الحرب قد انتهت، وأن اليابان قد انهزمت، واستسلمت للحفاء ثم احتلت، وصدر إعلان بوجوب اعتراف اليابان بحقوق الإنسان الأساسية. وتمت كتابة دستور اليابان بتوجيه من قائد قوات الحلفاء دوغلاس ماك آرثر Douglas MacArthur ، واعترف الحلفاء بالوضع القائم للإمبراطور لذا لم تتم محاكمته في محكمة جرائم الحرب، وبقيت " الملكية الدستورية" وقد سببت صورة الجنرال ماك آرثر يقف جنبا

إلى جنب مع الإمبراطور هيروهيتو ضجة كبرى عندما نشرت في الصحف اليابانية، إذ بدا الإمبراطور صغيرا بجوار ماك آرثر، وقد أشعرت الصورة الناس بسلطة ماك آرثر كما أثبتت لهم حقيقة أنه يقف جنبا إلى جنب مع الإمبراطور الذي تم تجريده من منصبه السابق كقائد للجيش وأصبح رمزا للسلام والديموقراطية.

ونتيجة لسياسة ماك آرثر الرامية لدعو الإرساليات التبشيرية المسيحية قدمت إلى اليابان ألف وخمسمائة إرسالية تبشيرية ما بين عامي ١٩٤٩م و١٩٥٣م وحققت المسيحية انتشارا بشكل مبدئي إذ كان عدد السكان الكاثوليك في نهاية الحرب مائة الف، فزاد إلى ثلاثمائة ألف بحلول عام ١٩٦٠م ، وكان عدد المسيحيين البروتستانت مائتي ألف في عام ١٩٤٢م فوصل إلى أربعمائة ألف عام ١٩٦٠م ثم توقف النمو كما زادت المشاعر المعادية للولايات المتحدة بين المثقفين والأكاديميين ولم تعد الكنائس تجذب كثيرا من الناس.

وتبقى هناك بعض التساؤلات:

- لماذا واجهت المسيحية الرفض وتعرضت للاضطهاد أو سيطرة الحكومة؟
- ما هو الرأي في مشاركة الكنائس المسيحية ودعمها للحرب؟ وما هو شعور المسيحيين زمن الحرب العالمية الثانية؟
- بالنسبة لبعض المسيحيين يمثل النشيد الوطني الياباني نظام الإمبراطور وطموحات اليابان تجاه الدول الآسيوية الأخرى، لهذا رفض البعض أداء النشيط الوطني في احتفالات المدارس – كيف يمكن وصف هؤلاء؟
- نظرا لأن رفات غالبية الشعب الياباني كانت تنقل بعد موتهم إلى المقابر الملحقة عادة بالمعابد، فقد كان المسيحيون يدعون أيضا لزيارة المقابر أو المشاركة في الجنائز، ويعتقد بعض المسيحيين أنه كان من الخطأ المشاركة في مراسم يقيمها أصحاب العقائد الأخرى، ما هو الرأي من هذا الموقف؟

دراسات يابانية

دراسات يابانية وشرقية

تحليل القيم الدينية المتعارضة من أجل تحقيق التسامح والسلام: التوحيد والشرك في اليابان

بروفيسور / كاتسوهيرو كوهارا

جامعة دوشيشا

مستخلص البحث :

بعد انفتاح اليابان على العالم في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، كان الشعب الياباني متحمسا على نطاق واسع لاستيعاب كل شيء تقريبا من الغرب، إلا أن المثقفين اليابانيين كانوا مترددين بشكل كبير. وأصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي بعد ازدياد الشعور القومي والنزعة القومية ، وبدا كثير من المثقفين اليابانيين يشعرون بان اليابان ابتلعت الحضارة الغربية بسرعة كبيرة مما قد يكون قد أفقدها أسس روحها الشرقية . من هنا وضعت الحكومة اليابانية خطة استراتيجية لمواجهة النفوذ الغربي ، فأوجدت ما أُطلق عليه " شنتو الدولة" ومنذ ذلك الوقت بدأ الحديث عن الغرب واليابان فضلا عن التوحيد والشرك واتخذ الخطاب الجدلي أشكالا مختلفة ومتنوعة.

في هده المقالة سأعرض للاتجاهات الحالية التي تتناول التوحيد والشرك في اليابان ، ومن ثم سأقارن هذا الرأي في ضوء الاستشراق وفي ضوء عبادة الأوثان، باستخدام مفاهيم أساسية مثل الاستشراق، والاستغراب "عكس الاستشراق". وأخيرا تتناول المقالة دراسة

الآثار المدمرة لعبادة الأصنام غير المرئية في السياسة الواقعية مع اقتراح بعض الحلول لهده المشاكل.

كلمات مفتاحية:
التوحيد – الشرك – الاستشراق – الاستغراب – الوثنية – الخطاب الجدلي

١- مدخل:

بعد أن أنهت اليابان عزلتها الطوعية وانفتحت على العالم في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، تحمس الشعب الياباني على نطاق واسع لاستيعاب كل شيء تقريبا من الغرب، إلا أن المثقفين اليابانيين كانوا – على النقيض من ذلك – مترددين بشكل كبير. وأصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحا في أواخر القرن التاسع عشر بعد ازدياد الشعور القومي والنزعة القومية ، وبدا كثير من المثقفين اليابانيين يشعرون بأن اليابان ابتلعت الحضارة الغربية بشكل أسرع مما ينبغي وربما فقدت أسس روحها الشرقية ، فهم يرون أن الثقافة اليابانية التقليدية ثقافة روحية عميقة بينما الثقافة الغربية وبخاصة الأمريكية ثقافة ضحلة تقوم على الاستقلالية الفردية وعلى الأساس المادي . من هنا وضعت الحكومة اليابانية خطة استراتيجية لمواجهة النفوذ الغربي، فأوجدت ما أطلق عليه " شنتو الدولة" ومنذ ذلك الوقت بدأ الحديث عن الغرب واليابان فضلا عن التوحيد والشرك واتخذ الخطاب الجدلي أشكالا مختلفة ومتنوعة.

في هده المقالة سأعرض للاتجاهات الحالية التي تتناول التوحيد والشرك في اليابان، وهذا الخطاب يرى بشكل واضح أن الشرك يجد قبولا أكثر من التوحيد، ومن ثم سأقارن هذا الرأي في ضوء الاستشراق وفي ضوء عبادة الأوثان، باستخدام مفاهيم أساسية مثل الاستشراق، والاستغراب "عكس الاستشراق". وسوف توضح المقالة أن الصور النمطية التي ظهرت للسيطرة غلى الآخرين يمكن أن تساعد الوثنية أو بتعبير أدق هي وثنية عير مرئية من وجهة نظر الديانات الإبراهيمية أو التوحيدية .

وأخيرا أود دراسة الآثار المدمرة لعبادة الأصنام عير المرئية على أرض الواقع (في السياسة الواقعية) مع اقتراح بعض الحلول لهده المشاكل.

٢- اتجاهات الخطاب الجدلي في اليابان: ظهور الشرك من جديد

تُسمع تعليقات عن التوحيد والشرك من منصات مختلفة في اليابان بشكل متواتر ومتزايد، وقد أصبح هذا الاتجاه ملحوظا بشكل خاص بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية.

نسوق هنا على سبيل المثال التصريحات التالية لرائد معروف من رواد الثقافة اليابانية هو تاكيشي أوميهارا Takeshi Umehara :

" أعتقد أنه كما تحولت الاتجاهات السابقة في الحضارة من الشرك Polytheism إلى التوحيد .Monotheism فإن الحضارة في المستقبل القريب يجب أن تتحرك في اتجاه يقودها من التوحيد إلى الشرك، فالشرك مفضل بشكل كبير على التوحيد إذا كان لأجناس عديدة أن تشارك بعضها الحياة في هذا العالم الصغير." (فكرة الغابة وإنقاذ البشرية Mori no Shisou ga Jinrui wo skuu الناشر شوغاكوكان ١٩٩٥م ص ١٥٨)

بالإضافة إلى أوميهارا يعتبر كثير من خبراء الثقافة اليابانية أن الشرك أعلى من التوحيد، فكثيرا ما أُنتقد التوحيد في اليابان باعتباره سبب الحروب وتدمير الطبيعة، ونسمع أحيانا البعض يشيد بما في الشركPolytheism والشامانيةAnimism من اهتمام بالطبيعة كحل لهذه المشاكل، وهكذا فإن مشاكل الحرب وتدمير الطبيعة يمكن أن تُحل عن طريق الاستغناء عن التوحيد مع التحول إلى نهج التعدد أو الشرك، وهو حل بسيط للغاية استحوذ على قلوب كثير من الناس.

على الرغم من أنه يصعب حصر التعليقات التي وردت حول التوحيد والشرك إلا أنه يمكن تصنيفها على النحو التالي:

١- نظرا لأن اليهودية والمسيحية والإسلام أديان تؤمن بإله واحد، فإنه من المستحيل تجنب الصراع فيما بينها.

٢-يمكن أن يرد الكثير من المشاكل في العالم الحديث إلى التوحيد (الحضارات التوحيدية) وبالتالي فإن الشرك (الحضارات الشركية مثل اليابان) يجب أن يتغلب على قيود الفكر التوحيدي من أجل المساعدة في حل هذه المشاكل.

٣-في حين تُعد الديانات التوحيدية ديانات حصرية يري أصحابها بأنها هي فقط الديانة الصحيحة ، كما أنها ديانات تميل إلى الحرب وهي مدمرة للبيئة فإن الديانات الشركية ديانات شاملة متناغمة ودية داعمة للتعايش مع الطبيعة.

٣- الوثنية والاستشراق:

من المنظور التاريخي يمكن أن نري الهياكل الثقافية التي تنتقد التوحيد وتدعم الشرك بشكل متواتر في تاريخ اليابان الحديث، وهذا يعني أن الخطابات التي تنتهجها منطقة شرق آسيا واليابان فيما يتعلق باقتراح قيم جديدة وأنظمة فكرية جديدة تتجاوز حدود " الغرب" قد ظهرت مرارا وتكرارا.

أشاد إدوارد سعيد بوضوح في كتابه " الاستشراق" (١٩٧٨م) إلى المشاكل المتجذرة في هذه الأنماط من التعليقات التي تضع الشرق والغرب في مواجهة ثنائية الأبعاد. ويشير الاستشراق أصلا إلى نمط من الأدب والفن ظهر في أوربا الحديثة مع نكهة رومانسية عميقة أو نكهة أجنبية، إلا أن إدوارد سعيد أعطى هذه الكلمة تفسيرا جديدا إذ يرى أن الاستشراق شكل من أشكال سيطرة الغرب على الشرق. واستنادا إلى الرأي القائل بوجود فرق جوهري بين بين الشرق والغرب على سبيل المثال ينظر إلى المستشرقين على أنهم غير منطقيين، يتصفون بالفظاظة والكبر والسلوك الصبياني غير الناضج، ويرى أن إثبات صورة سلبية على دين ما يصبح أداة للسيطرة والتحكم.

وكما كلف الغرب West صورة ثابتة للشرق من الخارج (الاستشراق) فإن الشرق East أيضا كلف وضع صورة ثابتة للغربWest يمكن أن نطلق عليها " الاستغراب Occidentalism " مقابل الاستشراق ، وبطبيعة الحال ليست العلاقة بينهما علاقة متماثلة، ولكن كما يوضح التاريخ الياباني الحديث فإن محاولات التأكيد على تفوق الشرق على الغرب تشبه أساسا " الاستشراق" علاوة على ذلك فإن النهج الذي يرمي إلى وضع صورة الذات للخارج بطريقة جوهرية من خلال إعادة إظهارها منفصلة عن الحقيقة التاريخية يمكن أن يُشار إليه على أنه " استشراق معكوس".

إذا كنا نعتقد أن النقاش عن التوحيد والشرك في اليابان يمضي في هذا السياق فمن الواضح أن التوحيد متمركز في الاستغراب بينما الشرك متمركز في الاستشراق المعكوس، ففي الاستشراق المعكوس يتم وصف الشرك باعتباره جوهر متسام يُبسط (يوحد) الحقائق ويفتقر إلى الدقة التاريخية.

من الملاحظ أن في الاستشراق صورة ثابتة لها آثار مدمرة، ففرض صورة سلبية يمكن أن يؤدي إلى رد فعل عنيف. وفي العالم الحديث تخضع الصور التي تم إظهارها بواسطة الاستشراق وكذلك تلك التي تم إظهارها بواسطة الاستغراب أو الصور الثابتة التي وضعها الشرق عن الغرب، تخضع لانتاج كميات كبيرة من خلال وسائل الإعلام بما فيها الانترنيت. ومع هذا فإن انتشار مثل هذه الصور يعد مشكلة فريدة من نوعها يواجهها العالم الحديث. ففي تقاليد الديانات التوحيدية تعد آلية جعل الذات مطلقة واخضاع الآخرين نوعا من " الوثنية" وهذا هو السبب في أن تقديس الأصنام واجه الكثير من الانتقادات الشديدة في تقاليد الديانات الإبراهيمية.

تحظر اليهودية عبادة الآلهة الأخرى ويطلق على هذا " أدوفاه زراعا Avodah Zarah إلا أن هذا لا يقتصر ببساطة على عبادة الأصنام المرئية أو المحسوسة (بالعبرية بيسيل pesel) ومن أجل التمعن في مشاكل العالم الحديث يجب علينا أن نفهم أن الوثنية" لا تعني فقط تقديس الأصنام المرئية بل تعني أيضا وبمعنى أوسع " تقديس الأصنام غير المرئية".

٤- إعادة النظر في الوثنية على أرض الواقع (في السياسة الواقعية)

عندما تتحول كل الأحداث في عالمنا المعاصر إلى صور مرئية ، فإن كل الأحداث يمكن إحتمالا أن تصبح " أصناما" في وسائل الإعلام ، وفي بعض الأحيان لا تشير الصور المختلفة إلى الحقيقة بل تكون ك"الأصنام" التي تخفي الحقيقة.

هذه هي القوة الشيطانية للوثنية. في العالم الحديث تلف الرأسمالية نفسها في قوة الإنتشار وتؤثر على العالم بأسره ، وحين تأتي الرأسمالية في شكل تدخل عسكري لا يكون

من المستغرب حينئذ أن يقوم من يتعرضون للقمع لتصور هذه القوة وكأنها نمط من الوثنية، ولنضع الأمر بشكل آخر إذ يمكن أن تصبح " الوثنية الخفية" عير المرئية أرضا خصبة للعنف الأساسي ، ويلجأ الناس في بعض الأحيان إلى العنف المباشر لمواجهة ما يقع عليهم من عنف.

وقد تمخض هذا الرأي عن الشكل الأكثر تطرفا متمثلا في هجمات الحادي عشر من سبتمبر. فمن وجهة نظر الإرهابيين يعتبر مركز التجارة العالمي " صنما" يجسد ثراء الراسمالية الفاحش وعنفها، كما بدا لهم البنتاغون (وزارة الدفاع الأمريكية) ك"صنم" يجسد القوة العسكرية، ولهذا ورغم فقدان العديد من الأرواح الغالية فقد أُستقبلت الهجمات بمشاعر البهجة التي أثارتها الرغبة في رؤية تدمير تلك الأصنام.

ما الذي يمكننا القيام به لمنع تكرار تلك الشعارات الدينية التي تجمع بين اليأس والبهجة؟

نحن بحاجة إلى تعميق التفاهم المتبادل لتجنب تضارب القيم، ومن أجل تحقيق السلام ونشر التسامح بين الأديان المختلفة، ولهذا أود أخيرا أن أبدي بعض الإقتراحات التي أعتبرها على درجة بالغة من الأهمية من وجهة نظر الأديان الإبراهيمية والأديان في اليابان على حد سواء.

ألف – نحن بحاجة إلى معرفة المزيد عن وحدة الأديان الإبراهيمية وتنوعها وبخاصة عن الإسلام وذلك للتغلب على الصور النمطية للأديان التوحيدية في المجتمع الياباني.

باء – يجب علينا أن نبذل كل جهد لبناء جسور بين الإسلام والديانات في اليابان ، ولتحقيق هذه الغاية أحث المسلمين والعلماء أيضا لمعرفة المزيج عن الديانات غير السماوية دون وضعها موضع المحاكمة، وأن يحاولوا العثور على بعض القواسم المشتركة والقيم المشتركة الغامضة حتى بين الإسلام والشنتو مما يجعل مزيدا من الناس يحترمون ويقدرون الإسلام نظرا للموقف المتفتح والمتسامح تجاه الأديان الأخرى وهو ما يساعد إلى حد كبير في تحطيم "الوثنية الخفية" غير المرئية الموجودة بيننا.

مكانة النبي ﷺ في الكتابات اليابانية

مدخل للحوار الإسلامي الياباني

أ.د / سمير عبد الحميد إبراهيم نوح

أستاذ زائر بكلية الإلهيات – جامعة دوشيشا

نائب مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية سيمسور

مستخلص البحث

إن اهتمام اليابان بالإسلام وثقافته لا يمتد عبر سنوات بعيدة إلا أن عام ١٩٠٦م يمكن أن يؤرخ للفترة التي بدت فيها اليابان متعطشة إلى التعرف على ثقافات الشعوب وعلى الأديان الأخرى المنتشرة في العالم. وقد لجأت اليابان إلى كتابات المسشرقين الغربيين وإلى المقولات الغربية للتعرف على الإسلام وذلك دون الاهتمام بالرجوع إلى الاصل، وينسحب هذا على فهم القرآن الكريم والسيرة النبوية إذ اعتمد اليابانيون كلية علي المصادر الغربية وكتابات المستشرقين الغربيين ، ومع هذا فهناك مفكرون يابانيون كانوا على دراية كاملة بروح الإسلام والفكر الإسلامي والشريعة الإسلامية مثل إينازو نيتوبيه الفيلسوف الياباني الشهير والمفكر الياباني أوكاوا شوميه وتناكا ايبيه. ويوضح البحث ما تشهده المؤسسات البحثية والجامعات اليابانية الآن من اهتمام ملحوظ بالإسلام وبنبي الإسلام، ويقدم البحث نماذج توضح اهتمام اليابانيين ببيان مكانة النبي صلي الله عليه وسلم لتكون

هذه النماذج وسيلة للفهم المتبادل الذي من شأنه أن يؤدي الى حوار يصنع السلام بين أبناء الإنسانية.

إن اهتمام اليابان بالإسلام وثقافته لا يمتد عبر سنوات بعيدة إلا أن عام ١٩٠٦م يمكن أن يؤرخ للفترة التي بدت فيها اليابان متعطشة إلى التعرف على ثقافات الشعوب وعلى الأديان الأخرى المتشرة في العالم. وقد لجأت اليابان إلى كتابات المستشرقين الغربيين وإلى المقولات الغربية للتعرف على الإسلام وذلك دون الاهتمام بالرجوع إلى الاصل، وينسحب هذا على فهم القرأن الكريم والسيرة النبوية اذ اعتمد اليابانيون كلية علي المصادر الغربية وكتابات المستشرقين الغربيين، وبدأ أحد الأساتذة اليابانيين ممن يجيدون التركية بتأليف كتاب عن الاسلام ويبدو من الصور التي أثبتها أنه لجأ إلى المؤلفين الأوربيين فالكتاب يضم رسوما لخمس او ست صور– خيالية – للنبي صلي الله عليه وسلم ، ومع هذا فهناك مفكرون يابانيون كانوا على دراية كاملة بروح الإسلام والفكر الإسلامي والشريعة الإسلامية فإينازو نيتوبيه الفيلسوف الياباني الشهير صاحب كتاب " البوشيدو روح اليابان" كان يستشهد بآيات من القرآن الكريم ويشير إلى السيرة النبوية إشارات تدل على فهمه العميق للإسلام ولسيرة النبي صلي الله عليه وسلم.[1]

في عام ١٩٢٣م/ ١٣٤١ هـ نشر ساكاموتوكين إتشي Sakamoto Ken-ichi "سيرة النبي محمد" صلى الله عليه وسلم بعد أن ترجم معاني القرآن الكريم سنة ١٩٢٠م / ١٣٣٨هـ، وكان قد سبقه راهب بوذي يدعى نوكاريا كايتين Nukariya Kaiten بتأليف كتاب بعنوان "كاي كيتسو محمد" وهو ما يمكن ترجمته بمحمد الرجل الخفي الذي يمكنه حل كل المشكلات ولهذا ترجم العنوان بالإنجليزية Invincible Mohamet سنة ١٩٠٥م/ ١٣٢٣ هـ ووضع صورة خيالية لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، ويقه الكتاب في ٢٣٠ صفحة عدا صفحات المقدمة، وقد قدم للكتاب قس مسيحي كان يعيش في اليابان ويعمل بالتنصير يدعى أرثر ليود Arther Lioyd في رسالة مرسلة إلى المؤلف في صفحتين جاء فيهما ذكر التاريخ وهو السادس من نوفمبر ١٩٠٥م (شوال ١٣٢٣هجرية):

"عزيزي نوكاريا سعدت بخير نيتك طبع كتاب " حياة محمد" وأنا مشتاق جدا للاطلاع عليه لكني أخشى من أن الأسلوب سيكون صعبا جدا لا يمكنني من القراءة بسهولة. (٢)

لم يتوفر لي أبدا الوقت لأقوم بدراسة خاصة عن محمد ودينه ومع هذا فلدي بالطبع بعض المعلومات العامة عن الموضوع، لدى دائما ومنذ البداية إعجاب عظيم بمحمد لأنه كان واحدا من بين الناس المعمقين الذين أدركوا وجود الله الواحد، خالق الكون والمسيطر عليه، الله الذي يبدو أنه (أي محمد) شاهده عن قرب. فلا شيء يمكن أن يعطي إنسانا مثل هذه القوة في الشخصية ومثل هذه القدرة على تحمل الصبر غير الإدراك المستمر بوجود الله الواحد، الذي يرعانا ويحفظنا، ويحكم بين من يؤمنون به، ومع هذا فهناك نقطة أو نقطتا ضعف في تعاليمه:

الأولى : هو إقراره بالإيمان بالقضاء والقدر وهذا يسلب القلب من جسم الإنسان.. فالله أعطى كل إنسان الرغبة الحرة في أن ينال النجاح الباهر أو الفشل الذريع بينما الإيمان بالقضاء والقدر يحطم الرغبة الحرة للإنسان في الخيار.

الثانية: أنه يسمح بتعدد الزوجات والتسري والنخاسة.

فإذا ما درست هاتين النقطتين بعناية فأنا أعتقد أنك ستجد فيهما سبب تخلف جميع الدول المسلمة (جاء في الأصل الدول المحمدية) لكن دراساتك عن حياة محمد قد تكون بالضرورة أوضحت تلك الأمور ولذا فكل ما أقوله الآن هو أن أتمنى لك نجاحا باهرا.

المخلص دائما آرثر ليود

العنوان ١٣ أيغورا روكو تشوميه آذابو طوكيو

13 Iigura Rokuchome Azabu,Tokyo

إلا أن كين إيتشي ساكاموتو يوضح في كتاباته أن الإسلام الذي انتشر إلى أقصى قارة آسيا لم يصل حتى اليابان، ومن هنا لم تأت معرفة اليابان بالإسلام مباشرة من جزيرة العرب

لكن اعتمدت على الدراسات الأوربية، وأهل أوربا لم يفهموا بشكل صحيح ما جاء به محمد رسول الإسلام ودراستهم كانت مشوشة نتيجة مصادر مثل أغنية رولاند، ومثل كتابات البروستانتيين التي وصفوا فيها محمدا بأنه شيطان وبالطبع أي نقد لنبي الإسلام يندرج بالتالي على فهم الإسلام نفسه لأنهما متصلان معا كوحدة واحدة لا يمكن أن تنفصل، وقد أدرك ساكاموتو فهم المستشرقين المشوه للإسلام وأصر على ضرورة نقد البحوث الأوربية لذلك الوقت.

تخرج كين إتشي ساكاموتو في قسم الآدب بجامعة طوكيو ولا يمكن تأكيد معرفته بالعربية، ولم يعتنق الإسلام وحين ترجم معاني القرآن الكريم اعتمد على الترجمات الإنجليزية المتوفرة آنذاك [٣] فقد كان يتقن الإنجليزية وكان متخصصا في تاريخ العالم وأثناء تأليفه لكتاب عن تاريخ العالم عام ١٩٠٣م/١٣٢١هـ انتبه إلى الآثر العظيم الذي حققه الإسلام في تاريخ البشرية ، وكان يأمل في كتابة تعليقات على ترجمة معاني القرآن الكريم عن الإسلام كدين وعقيدة للبشرية .

وقد كتب كيتشيمورا كيتسوأو Kuchimura Kitsuo سنة ١٩٢٣م/ ١٣٤١هـ كتابا بعنوان " محمد الرسول الكريم Mahomet,A Holy Prophet " وفي نفس الوقت تقريبا كتب سيغاوي كاميئيهSegawue Kamie كتابا بعنوان إسرامو Isramu أي الإسلام وهو يعد أول محاولة لفهم تعاليم الإسلام بشكل عام. وسوف يثبت الباحث في ملحق البحث أهم الكتب والمقالات التي تناولت حياة النبي صلي الله عليه وسلم وبخاصة في السنوات الآولى التي تعرفت فيها اليابان على الإسلام ابتداء من عام ١٩٠٥م/١٢٣٢هـ.

أوكاوا شؤومئي:

يحتل أوكاوا شؤومئي مكانة متميزة في تاريخ الفكر الياباني الديني والسياسي فهو صاحب فكرة آسيا الموحدة كما أنه تخصص في مقارنة الأديان وعكف فترة طويلة على دراسة الدين الإسلامي ويعد كتابه مبادئ الإسلام والقرآن الكريم من المراجع الأساسية للأبحاث الإسلامية في اليابان، وقد شرع سنة ١٩١٣م / ١٣٣١ هـ وهو شاب في مقتبل

العمر في ترجمة معاني القرآن الكريم لكنه كان يفتقر إلى فهم اللغة العربية فتوقف عن الترجمة عدة مرات حتى استكملها أثناء مرضه في المستشفي من مارس ١٩٤٨م/ جمادة الاولى ١٣٦٧هـ هـ حتى ١١ ديسمبر ١٩٤٨م،/ صفر١٣٦٨ هـ ونشرها ١٩٥٠م /١٣٦٩هـ) لم تكن الترجمة عن الأصل مباشرة فقد استعان بالترجمات الانجليزية والفرنسية والالمانية وقد صرح بأن من لا يؤمن بالاسلام ولا يستطيع قراءة العربية لا يكون مؤهلا لترجمة معاني القرآن الكريم [٤]

من أهم ما يثار حول أوكاوا شومئي عشقه للنبي صلي الله عليه وسلم وقد حدث أن حكى لمن حوله أنه تقابل مع الرسول صلي الله عليه وسلم عدة مرات في منامه، ورغم تفسير البعض لكلامه على أنه أحد أعراضه المرضية لكن ذلك كان له دور كبير في ايقاظ الروح الدينية في داخله وقد اندمج في دراسة الإسلام وعشق نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم، وبدأ يسعى ويميل إلى الروحانيات أحيانا[٥] وقد شاع خبر "محبته لنبي الاسلام والتعرف على علو قدره" بين ادباء اليابان فقد كتب عن ذلك الشاعر الياباني توماها تاكيه أو أشعارا نشرت في مجلة للشعر جاء فيها:

" ما إن شفيت من المرض
حتى أصابني عشق التردد على المكتبة
وهناك
بين جدران المكتبة
حيرني
أمر ذلك الرجل
ذي الآنف الكبير
عاشق البحث في النبي محمد "

وتحتاج هذه النقطة للمزيد من الدراسة وبخاصة عن تأثر أوكاوا شوميئ بسيرة النبي صلي الله عليه وسلم التي ملكت عليه حياته لدرجة أنه كان يرى النبي صلى الله عليه وسلم في

منامه، مما جعل من حوله يصفون عشقه هذا بالجنون أو أنه أعراض مرض انتابه بينما كان لهذه الرؤى دور في إيقاظ الروح الدينية داخله فظل حتى أخر أيام حياته ورغم معاناته المرض مصرا على إكمال ترجمة معاتي القرآن الكريم إلى اليابانية بعد أن كتب عددا من البحوث عن الإسلام ومنها حول الشرائع الجوهرية للإسلام وكان يرى هذه الترجمة أمنية وأملا كبيرا منذ أن كان في الثلاثينيات من عمره.[٦]

تناكا ايبيه او الحاج نور محمد تناكا

يعد تناكا ايبيه بحق رائد الدراسات الإسلامية في اليابان انظر المراجع وقد تعرف على الإسلام في الصين حين عايش المسلمين الصينيين لسنوات عديدة كما تعرف على الإسلام أيضا من خلال دراسته للكتاب الذي كتبه العالم الصيني ريوكايكو عن السيرة النبوية في الوقت الذي كان فيه تناكا يشعر بعطش روحاني قبل بلوغه سن الأربعين أطفأه باعتناقه الإسلام وبترجمته للسيرة النبوية من الصينية إلى اليابانية.

لقد ملكت محبة النبي صلى الله عليه وسلم قلب الحاج نور محمد تناكا وأضاءت فؤاده حتى قبل أن ينطق بالشهادتين ويدخل الإسلام وفضل أن يكون اسمه "نور محمد" ومن هنا جاءت كتاباته ومحاضراته مملوءة بذكر النبي وشمائله، وحين كتب عن نطقه بالشهادتين شرح ذلك : " معناها باليابانية هو أنني أقر بوجود الله الواحد الأحد وأقر بأن محمدا هو عبد الله ورسول الله فالرسول محمد هو إنسان وهو ليس بإله كما أن عيسى أحد الرسل وهو أيضا ليس بإله ومحمد النبي جاء بعد عيسى عليه السلام ، وقد جاء ليكمل الرسالة الإلهية فأنزل الله عليه القرآن، وقد ورد في القرآن عن عيسي أنه رسول الله وأنه أتى بالمعجزات أمام الناس وكان عظيما، وقد جاهد محمد المشركين واليهود، ومحمد ليس بعدو للنصاري وقد أوضحت آيات القرآن الكريم هذه المعاني [٧]

ويكتب تتاكا ايبه:

" .. ومحمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الذي امتلك التسامح والرحمة للعالمين جميعا، ولد يتيما، رباه جده لكن جده يموت فيكفله عمه، قضى حياة لا يمكن أن نقول

بأنها كانت سعيدة لكن حين كان في الآربعين من عمره ظهرت صلاحياته الكامنة بداخله تلك التي منحها الله له فبدأ في جهاد المشركين.. لقد قضى نصف عمره في صراع فكري مع نفسه بينما قضى النصف الآخر في صراعه مع المشركين.

لقد أسس حركة كبيرة من أجل تشكيل دولة يسودها الدين الحق دين رب العالمين ، ولم يكن محمد النبي صلى الله عليه وسلم شخصية تاريخية في الماضي.. لا .. بل لا يزال حيا بين المسلمين من خلال تطبيق سنته، فيمكنك أن تشعر بوجود السنن التي اتبعها مع شعورك بوجود الله في كل مسجد ترتاده تؤدي فيه الصلاة .

أنا نفسي حين كنت أصلي العشاء شعرت بنسمات محبة الرسول صلى الله عليه وسلم تحفني وأنا أصلي في خشوع لله، وتعجبت كثيرا من هذا الشعور الإيماني، ورغم أنني كنت في الوقت نفسه فرحا مسرورا بهذا الشعور الايماني إلا أن الدموع انهمرت من عينيي وظللت أبكي وأنتحب طول الليل."[٨]

وفي ذكرياته عن رحلة الحج ذكر تاريخ الكعبة والآنبياء بعد آدم عليه السلام ثم كتب:

" .. ثم جاء يعقوب وموسى وداوود وعيسى ثم محمد، وهؤلاء جميعا أنبياء ومحمد جاء بعد عيسى وهو خاتم الأنبياء وهو ليس بإله وليس بمبتدع لدين ، وهو بشر أوحى الله إليه بالإسلام، وهذا يعني أنه لم يأت بدين جديد، فحين ولد كان الناس على أيامه يعبدون الأصنام وكان هناك كهنة منحرفون ويهود يحرفون كلام الله ،وكان هناك من يعبد النجوم، وكانت هناك أفكار ومعتقدات خاطئة تجاه الدين ، فقام محمد بالدعوة إلى عبادة الله الواحد وحطم جميع الأصنام وحارب المشركين وطهر الكعبة من رجس الشرك وأعاد الناس إلى عقيدة التوحيد الصحيحة...

بعد عدة سنوات من هجرته إلى المدينة عاد محمد إلى مكة فكان فتح مكة واسترداد الكعبة من المشركين ..."[٩]

كان الشيخ نور محمد تناكا يقرض الشعر وفي رحلة الحج كتب أشعارا كثيرة توضح أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم كانت ماثلة على الدوام أمام عينيه وفي قلبه ومن أشعاره التي كتبها وهو يمضي في طريقه إلى مكة المكرمة :

" لا يمكن أن أكتب أشعاري
على ظهر الناقة
وسط حرارة الصحراء المحرقة
حين أنظر إلى الصبي
الذي يمسك بزمام ناقتي
يرشدني إلى بيت الله
تأتي إلى مخيلتي ملامح الرسول العربي
حين كان صبيا صغيرا " (١٠)

وفي رحلته من اليابان مرورا بسنغافورة في طريقه إلى الهند وفي قصيدة أخري يقول:

" الصبر يصنع الحقيقة
أمضي في رحلتي .. لا أتردد أبدا
ولا أتململ فأنا رجل ! رجل!"
"طفل الفلاح في موساشينو (١١)
جاء لزيارة طفل الصحراء.
ذلك الذي يشرح سنة محمد العربي
هو طفل موساشينو"
"آه! ما أبدعوه من حضارة
ما صنعوه من مدنية
ما هي إلا اصنام
طفل الصحراء حطمها بسيفه."
في ١٦ اغسطس ١٣ تايشو فندق هياشي في سنغافورة في الطريق إلى الهند "(١١)

اليابان والرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم:

مدخل الى الحوار

من الواضح أن الدراسات المتعلقة بالإسلام والعالم الإسلامي تحظي هذه الآيام باهتمام الجامعات اليابانية والمؤسسات البحثية فيها، فضلا عن الاختمام الرسمي من جانب وزارة الخارجية اليابانية التي اهتمت بعقد ندوات الحوار الإسلامي الياباني. ومن ثم لم يكن غريبا أن تهتم اليابان بردود فعل العالم الإسلامي على الرسوم المسيئة للنبي صلي الله عليه وسلم، فعقدت ندوات وكتبت مقالات وغطت أجهزة الاعلام المرئية في اليابان من خلال عدد من البرامج هذه القضية [١٢] تلك القضية التي أثارت تساوءلات عديدة لدى الشعب الياباني ، كما نشرت أجهزة الإعلام اليابانية تعليقاتها عما حدث نتيجة ردود الفعل ، والحقيقة أن الاعلام اتخذ جانبا واحدا تجاه نقل هذه الرسوم الكرتونية، مما جعل بعض اليابانيين يشعرون بأن حرية التعبير أمر يجب المحافظة عليه مهما كان حتى لو أدى ذلك إلى نقد العالم الإسلامي ، ويشعرون بذلك أن العالم الإسلامي هو ضد حرية التعبير .

كان لا بد من محاولة تصحيح فهم هؤلاء ، ومن هنا تم تكليف مجموعة من الباحثين المنتمين لسيسمور للكتابة عن الموضوع نظرا لآن الآمر يتعلق أساسا بما يجري في أوربا، والاتحاد الآوربي مسئول عن هذه القضية. وتساءل الباحثون في حوارهم العلمي عن خطورة الموضوع، فهو حقا أخطر مما يظنه اليابانيون وتكشفه أجوبة عذع التساؤلات: ماذا في أوربا؟ ما هو حال الاتحاد الأوربي؟ وما ماهية الإرهاب الذي يحدث في إنحلترا أو في أسبانيا وماهية العنف الذي يجري في فرنسا أو حتى ما قام به لاعب كرة القدم الفرنسي زيدان، وأيضا ما ذكره بابا الفتيكان السابق فيما يتعلق بالإسلام ؟ فهذه كلها تحتاج إلى تدقيق من خلال حوارات هادفة.

كانت النتيجة صدور مجموعة من البحوث في كتاب بعنوان " القيم الدينية والمصالحة بين الاتحاد الآوربي والإسلام " [١٣] وقد طرح هذا التساؤل للحوار: هل القيم الدينية هي السبيل إلى المصالحة بين الاتحاد الآوربي والإسلام؟

ولا شك أن الإجابة بنعم جاءت من خلال دراسة وشرح ما حدث في الدنمارك وهولندا وفرنسا بعد نشر تلك الرسوم ، ثم دراسة ردود الفعل على الرسوم المسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم في العالم الإسلامي: إيران ومصر والمملكة العربية السعودية ودول الخليج ودول جنوب شرق آسيا : اندونسيا وماليزيا وسنغافورة، وركز الباحثون على ردود الفعل في انجلترا والمانيا وأيضا في الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي وحتى في إسرائيل.

وكان موضوع حرية التعبير في العالم والقيم الدينية والعلاقة بين هذا الموضوع وحرية الحديث عن الهولوكوست مع تحليل موقف أمريكا والعالم الإسلامي من أهم ما طرح للحوار والبحث.

لقد ارتأى الجانب الياباني في تحليله لموقف بابا الفاتيكان وخطابه الذي ربط فيه بين الإسلام والارهاب ضرورة الحفاظ على علاقات طيبة مع الدول التي توجد فيها أنماط مختلفة من الآفكار والثقافات، فهذا من شأنه أن يحقق مصالح الشعوب المشتركة واليابان لا يمكنها أن تهمل مثل هذه القضية.[١٤] ووصل الباحثون إلى نتيجة مفادها أن الصراع الذي يحدث باسم الديانات التوحيدية كان يمكن تلافيه، لآن ما حدث من رسوم كارتونية مسيئة للنبي صلي الله عليه وسلم وما جاء على لسان البابا السابق في خطابه من ربط بين الإسلام والإرهاب كانا نتيجة تجاهل الشخص الآخر وانعدام الحوار بينهما ، وسبب هذا التجاهل هو الافتقار إلى الشعور بمحاولة فهم الآخر.

ومن وجهة النظر اليابانية هناك نوع من الخوف في أوربا وأمريكا يطلق عليه ظاهرة الإسلامفوبيا . لماذا هذا الخوف أو هذه الظاهرة؟ لآن العالم الإسلامي لا يبذل جهدا كافيا لشرح الإرهاب من وجهة نظر الإسلام، إن الناس يفهمون في الوقت الحاضر أن مواكبة الدين للحضارة موضوع مهم، والبشرية لم تجد حلا لهذه القضية وهذا أمر يصعب البت فيه بشكل سريع.

ويرى الباحث أن السنوات الآخيرة شهدت سبلا متنوعة لإيجاد حلول للقضية المشار إليها وقد بدأت هذه السبل تتضح منذ أعلن خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز دعوته للحوار بين أتباع الأديان والثقافات المختلفة في العالم ، مما يمهد الطريق للوصول إلى تحقيق السلام والأمن بين أبناء الجنس البشري. بل دعا إلى نبذ العنف أينما كان وبأي صورة كانت واتخاذ الحوار سبيلا حل جميع أنواع الصراعات التي قد تنشب بين أبناء الجنس البشري.

خاتمـــة

وفي الختام يوصي الباحث بضرورة عقد ندوات مشتركة مع الجامعات اليابانية المهتمة بالدراسات الإسلامية من جهة وتشجيع البحوث التي تتناول السيرة النبوية من جميع جوانبها مع التركيز على جوانب التسامح في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من جهة أخرى، كما يوصي الباحث بترجمة بعض الكتب العربية إلى اللغة اليابانية لتطبع وتنشر من قبل دور نشر يابانية، كما يوصي الباحث بجمع أهم الكتب والبحوث التي صدرت باليابانية عن النبي صلي الله عليه وسلم ودراستها لتكون في متناول يد الباحثين المهتميين بدعم الحوار مع اليابان. كما يوصى الباحث بإعادة طباعة ونشر بعض الكتب اليابانية القديمة التي تناولت حياة النبي صلى الله علي وسلم بشكل يجذب القراء اليابانيين، والاهتمام بتحرير هذه الكتب وتنقيتها مما يكون قد أشكل على مؤلفيها في ذلك الوقت ، وقد تنال هذه التوصية اهتمام القائمين على هذه الندوة إذا ما عرفنا أن بحوثا وكتبا صدرت في اليابان تناولت حياة الرسول صلي الله عليه وسلم يرجع بعضها إلى سنة ١٩٠٥ وسنة ١٩٠٦ حين كتب نوكاريا كائنين سلسلة مقالات بعنوان (عن محمد) وفي سنة ١٩٠٥ أيضا كتب نوكاريا راكو "سيرة مختصرة لمحمد" نشرها في إبريل، وفي سبتمبر ١٩١٥م كتب كاتو كين إتشي مقالا مختصرا بعنوان "محمد كما أراه" وفي سنة ١٩١٣م كتب كئيموياما سينتارو مقالا طويلا بعنوان "محمد المؤسس العظيم للإسلام" ، وفي سنة ١٩٢٣ كتب ساكاموتو كين إتشي مقالا عن سيرة محمد وكما ذكرقبلا كتب كوباياشي هاجيميه سلسلة

مقالات عن "سيرة محمد" وفي سنة ١٩٣٨م كتب نايتو تشيشو مقالا بعنوان "محمد المؤسس" وبعد الحرب العالمية واستقلال اليابان صدرت بحوثا ومقالات تناولت جوانب مختلفة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم ونذكر هنا على سبيل المثال كتابات مايجيما شينجي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكتابات ايزوتسو توشيهيكو عام ١٩٤٤م و١٩٥٢م و١٩٧٩م وكتابات فوجيموتو كاتسودي سنة ١٩٧١م بين اعوام ١٩٥٤م و١٩٧٥م وإسوزاكي ساداموتو ما بين أعوام ١٩٧٧ و١٩٨٠م فقد كتب سلسلة مقالات نشرت في مجلة السلام التي كانت تصدر عن المركز الاسلامي في طوكيو، ومن الممكن تشكيل لجنة لجمع كل ما صدر من كتابات يابانية عن النبي صلى الله عليه وسلم وتحقيقها وتنقيتها وإعادة نشرها بالاشتراك مع إحدى الجامعات اليابانية. وبالله التوفيق.

الحواشي والتعليقات:

١- اينازو نيتوبيه البوشيدو ترجمة نصر ابو زيد دار سعاد الصباح الكويت ١٩٩٣م حيث ضمن حديثه قوله تعالى وما أرسنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم الآية ص ٢١٩

2 - http: //www.sacred-texts.com/bud/sahw/index.htm

٣- سمير عبد الحميد إبراهيم فهم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر مكتبة الملك عبد العزيز العامة الرياض ١٤٣١هجرية ص ٦١

٤- سمير عبد الحميد إبراهيم الثقافة العربية الإسلامية في اليابان مجلة دراسات يابانية وشرقية العدد الثاني يوليو ٢٠٠٨م مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ص ٩

٥- أوتسكا تاكيه هيرو المفكر الوطني أوُوكاوا شؤميه الترجمة العربية احمد فتحى وآخرون دون تاريخ ودون ناشر وايضا سمير عبد الحميد إبراهيم التسامح في المجتمع الياباني المعاصر وأثره في اختفاء ظاهرة الإرهاب المسيحية والإسلام نموذجا دراسات يابانية وشرقية العدد الاول يوليو ٢٠٠٧م مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ص ٢٨

٦- سمير عبد الحميد درسات يابانية وشرقية العدد الثاني يوليو ٢٠٠٨م ص ١٠ وتمثل حياته نموذجا للتسامح الديني بل نموذجا لإجراء حوار مثمر بين اتباع الاديان والثقافات ارجع لصقحة ١٨ وما بعدها دراسات يابانية وشرقية العدد الاول يوليو ٢٠٠٧ م

٧- نخبة من أساتذة جامعة تاكشوك تناكا إيبيه رائد الدراسات الإسلامية في اليابان ترجمة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ١٤٢٧هجرية ص ١٢٩ – ١٣٠

٨- المصدر السابق ص ١٣١

٩- نفسه ص ٢٥٤- ٢٥٥ موساشينو هي الان من ضواحي طوكيو بالقرب من ميتاكا

١٠- نفسه ص ٢٧٩

١١- نفسه ص ٢٨١ – ٢٨٢

١٢- يمكن الرجوع إلى موقع مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور cismor)

١٣- انظر عرض الكتاب بقلم سمير عبد الحميد ابراهيم نوح مجلة الفيصل مؤسسة الملك فيصل الرياض العددان ٣٨٦ – ٣٨٥ يوليو اغسطن ٢٠٠٨ م ص ٩٤ وما بعدها وقد صدر الكتاب عن شركة طباعة مكتبة أكاشي في طوكيو في ٢٠٠٧م وهي مكتبة تهتم بنشر معظم ما يتعلق بالإسلام في اليابان

١٤- كوإتشي موري محرر القيم الدينية والمصالحة بين الاتحاد الأوربي والإسلام تحرير شركة طباعة مكتبة أكاشي طوكيو ٢٠٠٧م خاتمة الكتاب

أهم المصادر والمراجع العربية والآجنبية:

- أوتسكا تاكيه هيرو المفكر الوطني أوُوكاوا شؤميه الترجمة العربية احمد فتحى وآخرون دون تاريخ ودون ناشر
- ايناز نيتوبيه البوشيدو ترجمة نصر ابو زيد دار سعاد الصباح الكويت ١٩٩٣م
- سمير عبد الحميد إبراهيم فهم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر مكتبة الملك عبد العزيز العامة الرياض ١٤٣١هجرية
- نخبة من أساتذة جامعة تاكشوك تناكا إيبيه رائد الدراسات الإسلامية في اليابان ترجمة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض ١٤٢٧.

- Abu Bakr Morimoto, Islam in Japan, Present and Future Islamic center Tokyo 1980
- Mustafa Kimura, Nihon Isramu Shi History of Islam in Japan Tokyo 1988
- Saito Tsugitaka and Miura Toru, editors Bibliography of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan 1868- 1988 compiled and published by The Center for East Asian Cultural Studies , The Toyo Bunko Tokyo 3rd. printing 1994

أهم الدوريات :

- دراسات يابانية وشرقية العدد الاول يوليو ٢٠٠٧م مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة
- درسات يابانية وشرقية العدد الثاني يوليو ٢٠٠٨م مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة
- نشرة بحوث مركز دراسات الأديان التوحيدية سيسمور cismor أعداد متفرقة.

فهم الإسلام في اليابان
(بين الماضي والحاضر)
للأستاذ الدكتور / سمير نوح

قراءة وتعليق أ.د / صلاح عثمان

تمهيد

من الصعب أن تجد شجرة مثمرة وارفة الظلال في الصحراء الجرداء، لكنك إن وجدتها تتجلى أمامك ملامح الحياة المفتقدة في الرمال الجافة الممتدة من حولك، وشأن الحاج الذي أنهكه عناء السفر ومشقة الارتحال، سرعان ما تخطو إليها ملتمسًا أمان ملاذها وطيب ثمراتها ونسمات ظلالها. حينئذ ترنو بناظريك إلى السماء، سائلاً من سوى وأبدع الأكوان، أن تتباطأ بك آنات الزمان، وأن تتسع بك أبعاد المكان، كي تحمل مزيدًا من زاد الطريق، في رحلة تحسبها بلا عنوان.

تلك هي رحلة العقل في عالم تعلو فيه وتتضخم قامات الجهالة والتخلف، لتحجب بزيف استطالتها وعبث تضخمها قامات أخرى حقيقية، أبت إلا أن تُبدع في صمت، بعيدًا عن صخب الحياة الثقافية الماجنة، وكثرة الثمار الفكرية الزائفة. هي قامات لا ينضب عطاؤها بإنكار الجاحدين، ولا يزيد من قدرها ما قد تخطه عنها أقلام المريدين؛ تحمل فوق

أكتافها هموم وطن غشيته سكينة التغني بأمجاد الأسلاف، فراح في سُبات عميق، لا تسمع منه إلا أنينًا خافتًا؛ تارة بفعل دهسات ركب الحضارة المنطلق من فوقه بقوة، وتارة أخرى بفعل قسوة تشويهات العابثين وتعملق الأقزام من أبنائه.

ومن بين هذه القامات نلمح بوضوح مؤلف الكتاب الذي يتناوله هذا المقال بالعرض والتحليل؛ إنه الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم نوح، ابن محافظة الشرقية بمصر (من مواليد سنة ١٩٤٦)، وأستاذ اللغات الشرقية وآدابها بجامعة دوشيشا اليابانية Doshisha University، ونائب مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية CISMOR باليابان. تعكس حياته الفكرية، وتنقلاته بين الجامعات العربية واليابانية المختلفة، ثراءً بحثيًا تعجز عن احتوائه بضعة صفحات، وتحمل كتاباته من أسرار اللغة رموزًا تبوح بكثرة من الدلالات. يعمق في نفسي الوجود، فألتقيه في درب التأمل حكيمًا، ينسج خيوط البحث بذات ما يؤرقني من أطروحات وتساؤلات ... وينفذ عقلي عبر صمت الواقع، فأرى فكره ينبض بالحياة في عالم كنت أظنه قد مات!!!.

التقيته مرتين؛ الأولى في أبريل من عام ٢٠٠٧، حيث كان مشاركًا في مؤتمر دولي عن الدراسات الأدبية واللغوية المقارنة في رحاب جامعة القاهرة. حينئذ أحسست أنني بإزاء مخاطرة عقلية من أكبر المخاطرات استثارة في حياتي، فلم أزل على تواصلٍ فكري معه حتى التقيته للمرة الثانية أثناء زيارتي لليابان، على خلفية دعوة تلقيتها لإلقاء محاضرة عن العلم في الإسلام بمركز دراسات الأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا (وهي تجربة فكرية وحياتية فريدة أخصص لها مقالاً مستقلاً). كان أكثر ما أدهشني في المجتمع الياباني هو ذلك السلوك المفعم بالمبادئ والأخلاق الإسلامية الأصيلة، لأناسٍ غير مسلمين: علم ... نظام ... أدب ... وفاء ... انتماء ... احترام لحقوق الآخر وتقدير لحريته، والأكثر من ذلك رُقي التعامل مع الطبيعة والحوار الدائم معها دون استسلام لكوارثها وتقلباتها؛ فالياباني يسأل والطبيعة تجيب، بل وتبوح بأسرارها. قادتني الدهشة مرغمًا إلى مقولة الإمام محمد عبده: «لقد وجدت في الغرب إسلامًا بغير مسلمين، ووجدت في وطني مسلمين بغير

إسلام»، وظل صدى المقولة يتردد عاصفًا بذهني لأيام، حتى توجهت إليه بتساؤلاتي: أليس هذا إسلامًا حقيقيًا، لِم هُم إذن غير مسلمين؟ ألا تنقصهم فقط العقيدة؟ ولِم شوهنا نحن العقيدة التي حبانا الله بها فتنازعنا وتخلفنا؟. وسرعان ما جاءتني إجابته الفاصلة: «الدين في اليابان ثقافة حياة، وهي ثقافة تمتص ما يناسبها مما لدى الآخرين من أديان وعقائد وثقافات ... تتفاعل معها بقوة الحفاظ على الهوية، لتعكس في النهاية ما تراه من سلوكيات». قلت زدني، فأهداني كتابه «فهم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر»، الصادر باللغة العربية عن مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض عام ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

يقع الكتاب في ٢٥٦ صفحة من القطع المتوسط، ويتألف من مقدمة ومدخل وستة فصول، تتناول في مجملها طبيعة فهم اليابانيين للأديان بصفة عامة، وللدين الإسلامي بصفة خاصة، وفعاليات العلاقات العربية الإسلامية اليابانية منذ بدايتها وحتى وقتنا الراهن في معية المتغيرات الدولية المؤثرة، وطبيعة حياة المسلمين في اليابان: قضاياهم ومشكلاتهم وطموحاتهم، فضلاً عن أنشطة الجامعات اليابانية ومراكز البحوث والأكاديميين اليابانيين في مجال التعريف بالإسلام وبثقافته وحضارته. وتكمن أهمية الكتاب في كونه يمثل مصدرًا ثريًا للقارئ العربي المهتم بالشأن الياباني مقارنة بالوضع الحضاري للعالم العربي - الإسلامي، بالإضافة إلى ما يحمله بين جنباته من إجابات لتساؤلات تؤرق بالضرورة كل من سمع أو عايش أو قرأ عن التجربة اليابانية.، وهو ما يدفعنا لعرض فصوله بإيجاز وافٍ، كل على حدة.

مدخل الكتاب

تحت أربعة عناوين فرعية، يتناول المؤلف في مدخل الكتاب طبيعة الدين في المجتمع الياباني، وارتباطه بالمعتقدات المتداخلة لدى اليابانيين، ومفهومه كموروث شعبي قديم، فضلاً عن التحامه بمفهوم الأمن القومي الياباني. ويشير المؤلف إلى أن الدين لا يمثل لدى اليابانيين عقيدة يتمسك بها أفراد المجتمع مثلما هو الحال لدى المسلمين أو غيرهم من أصحاب العقائد الأخرى، بل هو ثقافة يمكن الأخذ منها بما يتناسب مع مزاج كل فرد. وهي ثقافة تمتص ما يناسبها مما لدى الآخرين من أديان وعقائد وثقافات. وإذا كان

المثقفون والمفكرون اليابانيون قد رحبوا في فترة ما بالبوذية ثم المسيحية أو غيرها، فإن الشعب الياباني عمومًا لم يهتم بالأمر، ولم تتغير نظرته فيما يتعلق بمفهومه للدين أو العقيدة. لا يعني ذلك انتفاء دور العقيدة أو الدين في حياة اليابانيين، فقد كان لعقيدة الشنتو[1] Shinto دورها البارز في تشكيل الجانب الروحي لديهم.

أما عن فصول الكتاب، فنستعرضها بعناوينها العامة دون الفرعية.

أولاً: الإسلام في اليابان (البدايات):

تتسم نظرة المجتمع الياباني إلى الأديان عمومًا (كثقافة وافدة) بالنفعية المقيدة؛ فحين شعر اليابانيون في فترةٍ ما بأهمية الغرب، أفسحوا المجال آنذاك للمسيحية التي أسهمت قطعًا في تطوير اليابان ولو بنصيب بسيط. والنظرة ذاتها تنطبق تمامًا على علاقة اليابان المبكرة بالإسلام أو بعالم الإسلام، فقد انطلقت هذه العلاقة في خطين متوازين لا يزالان ممتدين حتى الآن: خط سياسي على مستوى الدولة ممثلة في الحكومة اليابانية، وخط على المستوى الشخصي أو الفردي. على الخط الأول (السياسي)، أقامت اليابان صلات تجارية وثقافية قوية مع دولة الخلافة العثمانية من خلال الوفود المختلفة، حيث كان من بين مبادئ الإصلاح الخمسة في عهد «ميجي»[2] أن تبحث اليابان عن اكتساب الثقافة والعلوم العصرية في أي مكان من العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي، واستخدامها في بناء ركائز الإمبراطورية اليابانية. وقد أشار السلطان عبد الحميد في مذكراته إلى تطور العلاقات بين اليابان وتركيا إلى حد إرساله فرقاطة حربية إلى اليابان سنة ١٨٩٠ لتكون أول اتصال دبلوماسي بين اليابان ودولة الخلافة الإسلامية. أما على خط الاتصالات اليابانية الفردية بالإسلام، فهناك مثلاً «أحمد أريغا»[3] الذي زار الهند وأسلم ثم عاد إلى اليابان وأشرف على ترجمة معاني القرآن الكريم، كما نشر عدة كتبات عن الإسلام على نفقته الخاصة، وواصل جهوده في منطقة أوساكا حتى وافته المنية سنة ١٩٤٦.

وعلى كل حال، بدأ اهتمامٌ ضعيف في اليابان بثقافة وأدبيات الشرق الأوسط الإسلامي مع انطلاق العقد الثاني من القرن العشرين؛ ففي العام ١٩٢٣ نشر «ساكاموتو كين» Sakamoto Ken-ici «سيرة محمد» (صلى الله عليه وسلم)، بعد أن ترجم معاني

القرآن الكريم سنة ١٩٢٠، وكان قد سبقه راهب بوذي يُدعى «نوكاريا كايتا» Nukariya Kaita بكتابٍ عنوانه «كاى كيتسو محمد»، وهو ما يمكن ترجمته بـ «محمد الرجل الخفي الذي يمكنه حل كل المشكلات»، ولهذا تُرجم العنوان بالإنجليزية Invincible Mohamed سنة ١٩٠٥، حيث وضع صورة خيالية لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم. كذلك وضع «كوتسيمورا كيتسوأو» Kuchimura Kitsuo سنة ١٩٢٣ كتابًا بعنوان «محمد الرسول الكريم» Mahomet, A Holy Prophet، وفي الوقت ذاته تقريبًا وضع «سيغاوي كاميئيه» Segawue Kamie كتابًا بعنوان Isramu أي «الإسلام»، وهو يُعد أول محاولة لفهم تعاليم الإسلام بشكل عام.

ثانياً: مرحلة فهم الإسلام قبل الحرب العالمية الثانية:

ومع العقد الثالث من القرن العشرين، شهد الإسلام في اليابان مرحلةً أكثر ازدهارًا وإثمارًا، فبهدف فهم الإسلام بشكلٍ مباشر بدلاً من وجود وسيط أوربي، ظهرت بعض الجمعيات المختصة بدراسة الإسلام؛ من أهمها «جمعية مسجد كوبيه» Kobe التي تأسست سنة ١٩٣٥، ثم «جمعية مسجد طوكيو» سنة ١٩٣٨، و«جمعية مسجد ناغويا» Nagoya سنة ١٩٣٧، وغيرها من الجمعيات التي كانت تسعى إلى التعريف بالإسلام. بل لقد ارتبط المسلمون المهاجرون إلى اليابان بالقادة العسكريين اليابانيين، حيث كان لهم دور سياسي يؤدونه خارج اليابان إذا ما اقتضت الضرورة. وتشير إحدى الإحصائيات إلى ظهور كثرة من المؤلفات المعنية بالدراسات الإسلامية في فترة لا تتعدى خمس عشرة سنة، حيث صدر نحو ١٦٠٠ عمل بواقع ١١٢ مطبوعة كل سنة.

ثالثاً: فهم الإسلام في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية:

تغيرت الظروف تمامًا بعد خسارة اليابان واستسلامها عقب ضربها بالقنابل الذرية، حيث أدرك السياسيون والباحثون اليابانيون فشل فكرة آسيا الكبرى وإمكانية انضمام العالم الإسلامي إلى اليابان. ونتيجة لذلك، توقفت المؤسسات والجمعيات ومراكز البحوث التي كانت تعمل على التعريف بالإسلام، أو على الأقل نشر الدراسات الإسلامية بهدف الدراسة

فقط، كما توقف صدور المطبوعات التي كانت تحمل تعريفًا بالإسلام وبالشعوب الإسلامية وثقافتها.

وبعد أن استعادت اليابان حقها في إدارة شئونها سنة ١٩٥١، قام مائة ياباني مسلم في العام التالي بتأسيس جمعية مستقلة للمسلمين اليابانيين باسم «جمعية الصداقة الإسلامية اليابانية»، لتكون نواة «جمعية مسلمي اليابان» التي عقدت اجتماعها التأسيس في التاسع من مارس سنة ١٩٥٣ في منطقة إوينو Ueno.

وقد تجمعت عدة عوامل في ذلك الحين ساعدت على ازدياد زخم تقديم الإسلام لليابانيين؛ لعل أهمها: ١) الاتصال بالعالم الإسلامي؛ ٢) تعلم اللغة العربية؛ ٣) ترجمة معاني القرآن الكريم؛ ٤) تأليف وترجمة الكتب الإسلامية. ولا نغفل في هذا الصدد عن نمط آخر لتقديم الإسلام وفهمه في اليابان، ألا وهو السلوك الطيب والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو النمط الذي تبناه ودعا إليه «الحاج عبد الكريم سايتو»[٤]، الذي عمل أستاذًا في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تاكشوكو حتى سنة ١٩٧٨، بعد عمله بالسفارة اليابانية في كابول.

رابعًا: فهم الإسلام في الوقت الحاضر:

بعد أزمة النفط، وتطور العلاقات بين اليابان وبلدان العالم العربي والإسلامي، اهتمت اليابان بدعوة الدارسين من الدول المختلفة لاستكمال دراستهم فيها، مما أسهم في دعم العلاقات بين اليابان والعالم العربي الإسلامي. ويمكن تلخيص وجهة النظر اليابانية فيما يتعلق بعوامل نجاح الدعوة الإسلامية داخل اليابان إبان تلك المرحلة في ثلاث نقاط؛ الأولى منها تؤكد على ضرورة أن يمر الياباني بمرحلة الخبرة العملية بالحياة الإسلامية بعد اعتناقه الإسلام. أما الثانية فمؤداها دراسة أسباب عدم انتشار الإسلام في اليابان مثلما انتشر في الدول المجاورة مثل إندونيسيا وماليزيا، فما لم يصل عدد اليابانيين المسلمين إلى مائة ألف أو مائتي ألف – فيما يؤكد المستشرق الياباني «شينجي مايجيما»[٥] – فلن يمكن تقديم الثقافة الإسلامية أو تشكيل كيان اجتماعي إسلامي في اليابان. أما الثالثة فتركز على

أن فهم الإسلام يستلزم البحث في المواءمة بين تعاليم الإسلام وبين ظروف الحياة داخل المجتمع الياباني، حقًا أن المنهج العملي لليابانيين يتفق كثيرًا مع تعاليم الإسلام، لكنهم يفتقدون قوة الإيمان اللازم لجعل الإسلام منهج حياة.

ترتبط بهذه النقاط نقطة أخرى هامة، تتعلق بالقضايا الفقهية التي يتفق المسلمون على مبادئها الأساسية ويختلفون في تطبيقها نظرًا لاختلاف الأبعاد الجغرافية والاجتماعية واللغوية والسياسية للعالم الإسلامي، فلا يمكن تجاهل الموروث الثقافي لكل شعب أو لكل منطقة، وهو ما انعكس بالضرورة على المجتمع الياباني حديث العهد بالإسلام. من ذلك مثلاً القضايا الفقهية الخاصة بالمرأة المسلمة؛ ففي وقت لم تتيسر فيه الفرصة لإقامة تجمع صغير للمسلمين، يكون من الصعب مطالبة المسلمات اليابانيات بأن يعشن حياتهن العامة طبقًا للقواعد والأسس المتعارف عليها في الدول الإسلامية، وبالتالي لا يمكن مثلاً أن نطالبهن بألا يتلقين تعليمهن بجانب الرجال، أو يعملن جنبًا إلى جنب مع الرجال في كل مناشط الحياة، وهو أمر قد تراه بعض المجتمعات الإسلامية مرفوضًا دينيًا، لذا يدعو المسلمون اليابانيون علماء العالم الإسلامي إلى التجديد في الفقه والتفكير جديًا في كيفية توفيق حياة المسلم الذي يعيش في مجتمع غير مسلم، لاسيما في ظل انتشار الفهم المعادي للإسلام تحت تأثير وجهة النظر الضيقة للإعلام تجاه ما يحدث في بعض مناطق العالم.

وعلى الرغم من أن دراسة الاتجاهات الصوفية كانت هي المسيطرة على اتجاهات معظم الباحثين اليابانيين، إلا أن ظهور الحركات الإسلامية التي توصف بالأصولية، وهي في معظمها سنية، جذب انتباه الباحثين، لاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها من أحداث سياسية مؤثرة في العالمين العربي والإسلامي. وهكذا بدأ في إبريل ٢٠٠٣ مشروع جديد باسم «دراسات إسلامية مقارنة»، تبناه مركز دراسات الشرق الأوسط، وكان الهدف منه هو مقارنة النظم البرلمانية والدستورية لدى الشعوب العربية والإيرانية والتركية باستخدام الوثائق المتاحة على قاعدة البيانات.

هذه الدراسات تؤكد تزايد أهمية العالم الإسلامي في القرن الحالي على مستوى اليابان والعالم أجمع، ومن هنا رأي المتخصصون اليابانيون ضرورة وجود تشكيل جيد من الباحثين والدارسين للاستمرار مستقبلاً في تطوير الدراسات الإسلامية في اليابان. وهو ما يحملنا إلى المشروع المعاصر الذي يركز على البحوث المشتركة للمناطق المرتبطة بالإسلام تحت عنوان عام وأساسي هو «المعرفة والحضارة في الإسلام». والهدف من هذا المشروع الضخم هو دراسة الإسلام ثقافيًا وحضاريًا استنادًا إلى وجهات نظر أبناء الإسلام الأصليين من جهة، ووجهات نظر من هم خارجه من جهة أخرى، بمعنى عولمة الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان. وارتباطًا بهذا المشروع، يعرض المؤلف لخمسة نماذج أساسية تمثل الاتجاهات البحثية المعاصرة لفهم الإسلام حاليًا، نوجزها في النقاط التالية:

١. مشروع البحث الرابع بكلية الدراسات العليا لدراسات أقاليم آسيا وأفريقيا بجامعة كيوتو KIAS: وبدأ العمل الأساسي به في النصف الثاني من سنة ٢٠٠٧ ضمن خمس وحدات بحثية تنوعت فيها موضوعات الدراسة لتشمل دراسة الفكر الشيعي في إيران والعراق ودول الخليج العربية، والشرق الأوسط والعولمة، وقضايا وتطورات الأوضاع السياسية في العراق واليمن وفلسطين، وعلاقة إيران بالدول العربية (وبصفة خاصة سوريا)، والإسلام في الهند وأفغانستان، والفرق الصوفية وعقائدها، والاقتصاد الإسلامي وتطوراته، إلى غير ذلك من قضايا تتعلق بالعالم الإسلامي.

٢. مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية – سيسمور CISMOR: وتم تأسيسه سنة ٢٠٠٣ بجامعة دوشيشا بكيوتو، بهدفٍ أساسي هو إجراء بحوث متنوعة عن الأديان التوحيدية من منظور التعايش الثقافي والأمني، لكن يبدو أن تأسيسه كان مرتبطًا من قريب أو بعيد بدراسة ارتباط الدين بقضايا العالم بعد هجمات الحادي عش من سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من عمليات انتحارية ومظاهر عنف ارتبطت بالأديان، لاسيما الإسلام، حيث فهم اليابانيون أن الأصولية الإسلامية هدفها مقاومة النفوذ الأمريكي، وبخاصة بعد الحرب على العراق ثم ارتفاع حدة الصراع العربي الإسرائيلي في أعقاب

الجرائم التي ترتكبها إسرائيل إزاء الفلسطينيين. ومن هنا ركزت بحوث المركز وحلقات النقاش والندوات والمحاضرات العامة التي ينظمها على فهم ارتباط الإسلام بالسياسة والاقتصاد والحضارة والمجتمع والثقافة وغيرها. ومن خلال دعوة باحثين مسلمين من أقطار مختلفة أسهم المركز في التعريف بجوانب من الفكر الإسلامي والدين الإسلامي الذي شاع وصفه زورًا بالإرهاب. وللمركز دورية علمية (جيسمور JISMOR) صدر عددها الأول سنة ٢٠٠٥.

٣. معهد دراسات الشريعة بجامعة تاكشوكو Shariah Research Institute: وتم تأسيسه سنة ٢٠٠٢ تحت اسم «مركز بحوث دراسات الشريعة»، بعد أن كان مجرد لجنة للشريعة ضمن جمعية مسلمي اليابان، وبعد سنوات قليلة تحول إلى معهد لبحوث الشريعة. ويهتم المعهد أساسًا بتقديم مبادئ الشريعة الإسلامية للدراسين اليابانيين.

٤. وحدة دراسات المناطق الإسلامية بجامعة كيوتو Kyoto Islamic Area Studies: وجاء تأسيسها نتيجة لتصاعد الاهتمام الياباني بالإسلام السياسي كجزء من مشروع دراسة الحضارة الإسلامية، لذا يتركز اهتمام الوحدة على دراسة المنظمات والمؤسسات الدولية في العالم الإسلامي دراسة تحليلية مقارنة، مع التركيز على تلك التي تمتد جذورها في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، وذلك بتتبع التطور التاريخي لها، وعلاقاتها الفكرية، والخلفية الاجتماعية لنشأتها وظهور قادتها، فضلاً عن اتجاهاتها الفكرية والسياسية.

٥. معهد شينغيتسو Shingetsu لدراسة العلاقات الإسلامية اليابانية: وهو نموذج للجهود الفردية في فهم الإسلام. أسسه الأمريكي «مايكل بين»[٦] Michael Penn في بداية أغسطس من سنة ٢٠٠٤ في مدينة كيتاكيوشو Kitakyushu غرب اليابان. يقوم المركز برصد كل مجريات الأحداث على صعيد العلاقات اليابانية الإسلامية (مع ضم إسرائيل)، ومن هنا اتسعت دائرة اهتماماته حتى صارت المعلومات التي ينشرها (اعتمادًا على الأعضاء المنتسبين إليه، وهم أكثر من ثلاثمائة عضو) تمثل دائرة معارف أوقاعدة بيانات يُسمح لكل الأعضاء بالمساهمة فيها بأقلامهم.

خامساً: أثر العولمة في فهم الإسلام في المجتمع الياباني المعاصر:

كان الوجود الإسلامي – وما زال – موضع ترحيب في اليابان لأسباب مختلفة، لذا لم تنشغل اليابان بهاجس الخوف الأوربي من وجود مقيمين أو وافدين مسلمين على أراضيها، وام تتخوف أيضًا من بناء مساجد بمآذن في ظل احترام المجتمع الياباني لحرية المعتقد، وفي ظل مجتمع يسوده التسامح الديني. بل إن الوافد والمقيم ليشعران بالاطمئنان والأمان، ويتمتعان بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها المواطن الياباني العادي (فيما عدا حق الانتخاب العام الذي تسعى بعض الأحزاب اليابانية إلى جعله حقًا للمقيمين غير اليابانيين).

وثمة وجهة نظر أخرى للباحثين اليابانيين مؤداها أن سبب عدم التخوف هو تدني نسبة تواجد المسلمين في اليابان، على عكس الحال في أوربا. ومع أن الحكومة اليابانية لا تمتلك رسميًا (أو لا تسعى لأن تمتلك رسميًا) إحصائية بعدد المسلمين في اليابان، سواء من المواطنين أو غيرهم من المقيمين والوافدين الأجانب، إلا أن هناك إحصائيات تتم على نحو غير رسمي، ووفقًا للأمريكي «مايكل بين»، كان عدد المسلمين اليابانيين سنة ١٩٨٠ نحو عشرة آلاف، زاد بسرعة في عام ١٩٩٠ مع قدوم أعداد كبيرة من العمال الأجانب للعمل في اليابان(٧). وأيًا كان العدد، فإن كثافة الهجرة والزواج من يابانيات، وتأسيس عدد كبير من المساجد، وانتشار محلات بيع الطعام الحلال، ...، كل ذلك يُعد مؤشرًا على وجود جماعات إسلامية مترابطة حياتيًا، ليس فقط في العاصمة طوكيو وضواحيها، بل وفي بعض المدن الأخرى، لدرجة أن مدينة إيسوزاكي Isozaki صارت تُعرف باسم مدينة اليابان الإسلامية، حيث يوجد بها خمس محلات لبيع الطعام الحلال في وسط المدينة، فضلاً عن المسجد الكبير. ومع زيادة عدد المساجد، ارتفع عدد هذه المحلات إلى أكثر من خمسين محلاً، انتشرت في مناطق مختلفة من اليابان، حتى داخل الجامعات اليابانية مثل جامعة كيوتو.

من جهة أخرى، تسعى بعض الطوائف الدينية اليابانية إلى إقامة علاقات مع الدول الإسلامية (باعتبار الإسلام ممثلاً في هيئة أديان اليابان)، وذلك عن طريق جمعية مسلمي

اليابان، ومن خلال الاتصال بالمؤسسات الإسلامية الدولية، مثل الأزهر الشريف ورابطة العالم الإسلامي. ومن هذه الطوائف طائفة التنداي البوذية[٨]، التي تحرص على أن يكون الإسلام ممثلاً في مؤتمرها السنوي العالمي. كذلك الحال بالنسبة لطائفة بوذية أخرى تُسمى «ريشّو كوسيئي كاي»[٩] Rissho Kosei Kai التي حاولت مؤخرًا إقامة علاقة مع العالم الإسلامي بعد مشاركة زعيمها الديني في مؤتمر مدريد الدولي للحوار بين الثقافات والأديان العام ٢٠٠٨.

من الجهود المبذولة أيضًا للمواءمة بين الإسلام والمجتمع الياباني في عصر العولمة، تلك التي تقوم بها جمعية مسلمي اليابان التي يرجع تأسيسها إلى سنة ١٩٥٢ (وهي هيئة معترف بها داخل اليابان وخارجها بوصفها الممثل الوحيد للمسلمين اليابانيين)، ، حيث تعمل على تقديم يد العون للمسلمين الذين يمثلون أقلية في اليابان، وتسعى إلى تمكينهم من ممارسة شعائرهم بما يتماشى مع تقاليد المجتمع الياباني، وإلى تعريف اليابانيين بالإسلام ليصبح مألوفًا لديهم، وتقوية عقيدة المسلمين داخل اليابان، ورفع مستوى التعليم لديهم، فضلاً عن دعم أواصر الصداقة والمحبة مع المسلمين خارج اليابان. ويدعو المؤلف كافة المؤسسات الإسلامية خارج اليابان، وبصفة خاصة في الدول الغنية، إلى تقديم الدعم للجمعية من خلال تأسيس عدد من المشروعات التي تتبناها الجمعية من أجل شرح الإسلام لليابانيين من جهة، ودعم المسلمين اليابانيين من جهة أخرى.

أخيرًا يتناول المؤلف جهود اليابانيين من حيث الدراسات الأكاديمية الهادفة إلى فهم وتفهيم الإسلام، ويقدم لنا ثلاثة نماذج بارزة نشير إليها بإيجاز:

١. يوزو إيتاغاكي Yūzō Itagaki (من مواليد سنة ١٩٣١): وهو أستاذ غير متفرغ في جامعتي طوكيو وكيزاي Keizai (الاقتصاد بطوكيو)، كما يقوم بالتنسيق والإشراف على برنامج حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي منذ سنة ٢٠٠٢، ويُعد أول من قدم لليابانيين الأكاديميين والإعلاميين القضية الفلسطينية على نحو يتصف بالحيادية والإنصاف، متحديًا بذلك أجهزة الإعلام المتأثرة بوجهة النظر الغربية المنحازة إلى إسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني.

٢. ياسر (ياسوشي) كوسوغي Yasushi Kosugi (من مواليد ١٩٥٣): وهو من خريجي قسم الحديث بكلية أصول الدين (جامعة الأزهر)، ويعمل حاليًا أستاذًا في كلية الدراسات العليا بجامعة كيوتو (دراسات مناطق آسيا وأفريقيا)، وبالتالي تتنوع اهتماماته بحكم عمله ودراساته السابقة. يُشارك «كوسوغي» في مشروع دراسات الحضارة الإسلامية – مع غيره من الباحثين – بالبحث في موضوعات تطبيقية مثل الاقتصاد الإسلامي والبيئة والتقنية في بلدان العالم الإسلامي، وله أسلوبه العملي في التعريف بالإسلام وفي فهمه هو ذاته للإسلام؛ حيث قام بتأسيس مركز ثقافي إسلامي في كيوتو بجهودٍ ذاتية، وتحمل كمواطن ياباني مسؤولية تسجيله حتى نال الاعتراف الرسمي بعد ثلاث سنوات من تأسيسه.

٣. حسن كوناكاتا Hassan Konakata (من مواليد سنة ١٩٦٠): تخرج في جامعة طوكيو، ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة القاهرة العام ١٩٩٢، بعدها التحق بالعمل في كلية التربية بجامعة ياماغوتشي Yamaguchi، ومنها انتقل إلى جامعة دوشيشا، ولا يزال يعمل بها أستاذًا للإلهيات حتى الآن. جاء اعتناق كوناكاتا للإسلام عن طريق القراءة أكثر من تأثره الشخصي بأحد المسلمين، وجذبه حبه لدراسة الفلسفة السياسية إلى شيخ الإسلام «ابن تيمية» لما له من أفكار سياسية متميزة. أما مفتاح شخصيته كمفكر وداعية مسلم متميز فيتجلى في رؤيته لأسلوب الدعوة الإسلامية، إذ يذهب إلى أن نجاحها لا يتوقف على كثرة الأموال أو توفر القدرة على الدعاية، بل يتوقف على العلم الصحيح المقرون بالإخلاص وحسن السيرة أو الأسوة الحسنة.

سادسًا: فهم الإسلام في اليابان (تطلعات وآمال):

لم تعد اليابان كما كانت في الأزمنة القديمة بلدًا مغلقًا لا يُرحب بالأجانب خشية فقدان التجانس السكاني، بل باتت بلدًا مفتوحًا للجميع، يسعى إلى التعرف على كل ثقافات العالم خضوعًا لموجة العولمة، بُغية المشاركة في توجيهها والإسهام فيها بنصيب يحفظ لها مقوماتها وسماتها وقيمها التقليدية التي عاشت على أساسها ولم تنل منها موجات المد الغربي أو الخضوع زمنًا للاحتلال الأمريكي. فإذا نظرنا إلى الإسلام، وجدنا أنه لا يمثل

بالنسبة لليابان الدين ومبادئه أو شريعته، بل يمثل في الحقيقة عالم الإسلام؛ أعني الدول الإسلامية التي تفرقت وتكونت في إفريقيا وآسيا وأوربا، فضلاً عن الأقليات المسلمة التي ظهرت بقوة في أمريكا والاتحاد الأوربي، وأخيرًا في اليابان. ويصعب اليوم حصر عدد مراكز البحوث والجامعات اليابانية التي تهتم باللغة العربية والثقافة الإسلامية والعالم الإسلامي ككل، لأن الإسلام لا يعني في اليابان اللغة العربية أو القرآن والحديث أو علوم الشريعة، بل يعنى الحياة الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن الجغرافيا والتاريخ، ويعنى في المقام الأول المشترك الثقافي بين شعوب العالم الإسلامي واليابان، بل وشعوب العالم أجمع ... هكذا يرى اليابانيون الإسلام اليوم.

وفي معية عصر التدفق المعلوماتي أو المعرفي الذي نعيشه اليوم، المرتبط بما تعاني منه بلدان العالم الإسلامي من فقرٍ فكري يحد من قدراتها على إنتاج المعلومات العالمية والتنافس الفكري، اضطلع المفكرون والباحثون اليابانيون بمهمة تقديم الإسلام لمواطنيهم نيابةً عنا!. وليس ذلك بالأمر الجديد؛ فبعد احتلال اليابان لسنغافورة[١٠] فكر العسكريون اليابانيون في بناء كعبة أخرى غير التي في مكة المكرمة، وكأن الكعبة في نظرهم صنم بوذي يمكن نقله من مكانٍ إلى آخر، حتى يحج إليها المسلمون في شرق آسيا لتجنب مشقة السفر وتحاشي المرور في أراضي الأعداء، ولولا تدخل الدارسين المهتمين بالإسلام، وكشفهم لجهل قادة اليابان بالدين الإسلامي، لتم بناء كعبة في سنغافورة!. والآن يقوم الباحثون اليابانيون بالمهمة ذاتها، خصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حيث حظي الإسلام بنصيب وافر من تكنولوجيا المعلومات اليابانية على أيدي اليابانيين أنفسهم، وتنوعت وتشعبت اهتماماتهم المتعلقة بدراسة الإسلام لتصل إلى كل ركن من أركان العالم حيث يعيش المسلمون. وهنا يشير المؤلف إلى أن بإمكان جامعات العالم الإسلامي ومؤسساتها البحثية أن تؤدي دورًا مهمًا وفعالاً إذا ما ارتبطت بالمؤسسات البحثية في اليابان المهتمة بالشأن الإسلامي، على الأقل من جهة ارتباطها معها في شبكة المعلومات، والمشاركة في عملية الإبداع المعرفي، بدلاً من أن تتخذ الصورة المعروفة عنها، وهي صورة المتفرج!.

والحق أننا إذا علمنا مدى حاجة اليابان إلى العمالة الأجنبية في العقود القادمة حتى عام ٢٠٥٠، لأدركنا كم الزيادة المتوقعة في عدد المسلمين باليابان مستقبلاً، فطبقًا لتقارير الأمم المتحدة، تحتاج اليابان إلى المزيد من المهاجرين كي تُبقي على اقتصادها قويًا، ومع انخفاض عدد المواليد – مع ارتفاع نسبة الوفيات – تحتاج اليابان إلى ٣٣ مليون ونصف المليون مهاجر خلال الفترة من ١٩٩٥ إلى ٢٠٥٠، وهو ما يعني أنها تحتاج إلى ٦٠٩ آلاف مهاجر كل سنة تقريبًا. لذا من المتوقع أن يعيش في اليابان مستقبلاً عددٌ كبير من المهاجرين المسلمين، وهؤلاء سيعيشون في مجتمع يتحلى بروح التسامح، ويتسم بعقلانية تجعله أقرب إلى جوهر دين الإسلام.

كل ذلك يدعونا إلى النظر في قضايا الإسلام المستقبلية في اليابان، والتي من أهمها تعليم أبناء المسلمين، لاسيما في ظل النقص الواضح في عدد الأطفال اليابانيين (لدرجة إغلاق المدارس الابتدائية في بعض المناطق)، في الوقت الذي تزداد فيه أعداد الأطفال غير اليابانيين الذين يمثلون ثقافة مختلفة ويفرضون وجود تغيير في المدارس.

تعقيب:

لا شك أن ثمة فرقًا بين أن تقرأ كتابًا وبين أن تقرأ عنه؛ فمثلك في الحالة الأولى كمثل من يجلس إلى مائدةٍ عامرة بأصناف الطاعم، أولها وآخرها وما بينهما له، يأكل منها كيفما شاء ومتى شاء حتى تكتمل وجبته؛ أما في الحالة الثانية، فمثلك كمثل من أناب من يحمل إليه خلاصتها، فيفقد مما تحتويه ما قد يُخل بوجبته. وهكذا هو حال هذا المقال؛ فقد ركزنا فيه على خطوط الكتاب العريضة وأفكاره الأساسية التي تسلسلت وتنوعت عبر فصوله، لكن ثمة تحليلات ونماذج وشخصيات ومواقف وأمثلة ... حالت مساحة المقال عن ذكرها أو الإشارة إليها، ولا تكتمل صورة الكتاب بدونها، لأنها تُضيف أبعادًا وخطوطًا تجعل الصورة أكثر جلاءً ووضوحًا، لذا أنصح القارئ بضرورة قراءة الكتاب، فالمقال لا يُغني عنه بحالٍ من الأحوال.

وقد اتبع المؤلف في عرضه لموضوعات الكتاب منهجًا مركبًا، يجمع بين التأريخ والتحليل والوصف والمقارنة والنقد، الأمر الذي أضفى عليه ثراءً بحثيًا مميزًا، وتنوعًا فريدًا في عناصر الإشكالية التي يُعالجها، والتي قد لا يحتويها مجتمعةً أي كتابٍ آخر. كذلك اتبع المؤلف أسلوبًا يتسم بالسلاسة والبساطة، واضعًا في اعتباره تباين اهتمامات المتلقين وتخصصاتهم ومستوياتهم المعرفية، وهو ما يعني اتساع مساحة جمهور المتلقين لتشمل الأكاديميين، وصُناع القرار، والمهتمين، إلى جانب القراء العاديين.

وربما كان أول ما يلفت النظر ويثير التساؤل إزاء الكتاب هو عنوانه: «فهم الإسلام في اليابان»؛ هل يعني فهم اليابانيين أنفسهم للإسلام والمسلمين، أم فهمنا نحن المسلمين لأوضاع الإسلام والمسلمين في اليابان؟ لكنك ما أن تبدأ في القراءة وتسترسل فيها حتى تُدرك أنه يجمع بين المعنيين، لتخرج في النهاية بنتيجة مؤداها أن ما يعرفه اليابانيون عنا كمسلمين يفوق بمراحل ما نعرفه نحن عن أنفسنا، سواء من حيث التاريخ أو الجغرافيا أو البنية السياسية والاجتماعية والثقافية، وأن ما يعرفونه عن الإسلام كدين يتأرجح بين الفهم الصحيح لمن عايش منهم التجربة الإسلامية بجهودٍ ذاتية تتحدى تأثيرات الإعلام الغربي وسلوكيات المسلمين (الشائنة غالبًا) حكامًا وشعوبًا وجماعات وأفراد، وبين الفهم الخاطئ لمن اكتفى منهم بملامح الصورة المعروضة عن الإسلام إعلاميًا وسلوكيًا. والتبعة في هذا الفهم الخاطئ نتحملها نحن بالطبع؛ تتحملها حكوماتنا وجامعاتنا ومؤسساتنا ومراكزنا البحثية التي لا تجيد إلا التغني بأمجادِ الماضي المنزوية، ثم إضاعة الفرص المتاحة والبكاء على اللبن المسكوب؛ ويتحملها المسلمون الذين يكتفون من الدين بمظهره دون روحه، بعطائه دون التزاماته، وبأمسه دون يومه وغده.

الكتاب في مجمله صرخة يطلقها أحد الذين عايشوا التجربة اليابانية عن قُرب، ولسنوات طويلة ... فهل من واعٍ ... وهل من مستمع؟ ... وهل من مجيب؟.

الهوامش:

([1]) يصعب وصف الديانة الشنتوية، لأنها على العكس من كل الديانات الأخرى، لا يُعرف لها مؤسس أو معتقد بعينه تقوم عليه، أو حتى تعاليم محددة وعامة (اللهم إلا مجموعة من العادات والتقاليد تتجلى في ممارسات الحياة اليومية، كتقديس مظاهر الطبيعة)، الأمر الذي أتاح لها الانفتاح على الديانات الأخرى دون تأثير في خاصيتها وتأصلها الفريدين. وقد نشأت وتطورت عدة فرق وطوائف عبر التاريخ تدعي كلها الانتماء إلى عقيدة الشنتوية الأولية، لكن أيًا منها لم ينجح في فرض نظرياته وادعاءاته. من جهة أخرى، تُعتبر الشنتوية ديانة متفائلة، حيث تفترض أن كل إنسان كائن طيب في الأساس، وأن الشر يقع نتيجة تدخل الأرواح الشريرة، لذا تنحصر أغلب العبادات الشنتوية في إبعاد هذه الأرواح الشريرة عن طريق تنقية النفس، وأداء الصلوات (ويقوم فيها زائرو المزارات بتقديم أمانيهم ومطالبهم)، وتقديم القرابين للكامي Kami. وليس لعقيدة التوحيد مكان في الشنتوية، ذلك أن ثمة العديد من المظاهر التي يمكن أن تتجلى فيها القوى الإلهية، وأعداد الكامي لا يمكن حصرها، لذا يربط اليابانيون كل ظاهرة بآلهة معينة، ويمكن لأي شخص أن يُحدد آلهته الخاصة.

([2]) الإمبراطور ميجي Meiji (١٨٦٨ – ١٩١٢)، هو إمبراطور اليابان ذو الترتيب ١٢٢ وفقًا لترتيب الحكم التقليدي، حكم بدءًا من الثالث من فبراير العام ١٨٦٧ حتى وفاته. وخلال فترة حكمه، شهدت اليابان تحولات جذرية، سياسية واجتماعية، قادت البلاد إلى الفترة المعاصرة من تاريخها. أما مبادئ الإصلاح الخمسة التي اتخذت شكل قَسَم أو مبادئ دستورية، فهي: تشكيل مجالس أو مؤسسات تداولية حرة تتخذ القرار من خلال النقاش المفتوح؛ إشراك جميع الفئات في الاضطلاع بشئون الدولة؛ إلغاء القوانين والقيود المكبلة لتولي الوظائف المختلفة؛ الإقلاع عن جميع عادات الماضي السيئة والاحتكام فقط إلى قوانين الطبيعة؛ البحث عن المعرفة على المستوى الدولي لتعزيز أسس الحكم الامبراطوري.

([3]) بامباشيرو أريغا Bumpachiro Ariga (أو أحمد أريجا – بعد إسلامه): ياباني مسيحي كان يعمل في التجارة. زار بومباي Bombay سنة ١٩٠٠، ولفت نظره مسجد فيها فدخله واعتنق الإسلام، ثم عاد إلى اليابان ليمارس الدعوة.

([4]) عبد الكريم سايتو Abdul-Karim Satio، رائد من رواد الدعوة الإسلامية في اليابان، أسلم في الخمسينات من القرن العشرين، وعمل أستاذًا للاقتصاد في جامعة تاكشوكو Takushoku، حيث أسلم على يديه عشرات من الشباب اليابانيين.

([5]) شينجي مايجيما Shinji Maejima (١٩٠٣ – ١٩٨٣)، مستشرق ياباني، اشتغل بتدريس التاريخ الإسلامي في جامعة كيئيو Keio University بطوكيو. كان أول من نقل قصص «ألف ليلة وليلة» من العربية إلى اليابانية، لكنه مات قبل أن يستكمل ترجمة المجلد الثاني عشر (الذي يحتوى قصص على بابا وعلاء الدين)، وقد استكمل «أسامو إكيدا» Osamu Ikeda سلسلة القصص بستة مجلدات أخرى في وقت لاحق.

(6) مايكل بين، باحث أمريكي، وُلد في جنوب كاليفورنيا سنة ١٩٧٠، درس التاريخ بجامعة كاليفورنيا – سانتا باربارا University of California, Santa Barbara وتخرج منها العام ١٩٩٢ ليعمل بمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة تكساس في أوستن University of Texas at Austin. ركزت أطروحته للماجستير التي حصل عليها سنة ١٩٩٦ على الفن والسياسة الحديثين في العراق. سافر إلى اليابان سنة ١٩٩٧ ليدرس اللغة اليابانية وعلاقات اليابان بالعالم الإسلامي، ثم قام بتأسيس المعهد المذكور أعلاه.

(7) في أغسطس ٢٠١٢، أفاد رئيس جمعية مسلمي اليابان «أمين توكوماسو» Amin Tokumasu في تصريح له، أنه لا توجد سجلات بأعداد المسلمين من أصل ياباني، لكنه يعتقد أن عددهم يصل إلى عشرة آلاف تقريبًا ضمن ١٠٠ ألف مسلم يعيشون في اليابان. واعتبر توكوماسو، أن هذا العدد ضئيل، بالمقارنة مع العدد الإجمالي لسكان اليابان البالغ حوالي ١٣٠ مليون، مرجعًا السبب في ذلك إلى ثلاثة عوامل، أولها الماضي القصير لعلاقات اليابان مع العالم الإسلامي، حيث لا يتجاوز مائة سنة، فيما يعود ماضي ديانة الشنتو إلى ١٥٠٠ سنة؛ وثانيها قلة معلومات اليابانيين عن الإسلام؛ وثالثها أن الإسلام الذي تعرفه اليابان عن طريق أوربا ناقص وخاطئ. وأوضح أن الأخبار المتلاحقة عن الحروب والاقتتال والهجمات الانتحارية التي تشهدها البلدان الإسلامية في الآونة الأخيرة على الأخص، ساهمت في تشويه صورة الإسلام في اليابان، مؤكدًا على ضرورة العمل على تصحيح هذه الصورة ونشر الإسلام في البلاد. وأعرب عن رغبة جمعيته، البالغ عدد أعضائها ٤٠٠ عضو، في بناء مركز ثقافي إلى جوار مسجد طوكيو الذي أنشأته رئاسة الشئون الدينية التركية، بغرض التعريف بالإسلام بشكلٍ أفضل، ومشيرًا إلى أن الجمعية تسعى إلى تقديم الإسلام من خلال التاريخ والثقافة والحضارة، لأن ذلك يشد اهتمام الناس بشكلٍ أكبر.

(8) التنداي Tendai فرقة بوذية يابانية أدخلها الكاهن سايكو Saichō (٧٦٧ – ٨٢٢) إلى اليابان، وكانت ترى أن الحقيقة واحدة، أو أن الواقع واحد، غير أنه يمكن معرفة هذا الواحد بثلاثة آلاف من تجلياته.

(9) ريشّو كوسيئي كاي (أو القاعة المقدسة العظيمة Great Sacred Hall)، طائفة بوذية يابانية تأسست سنة ١٩٣٨.

(10) استمر الاحتلال الياباني لسنغافورة من سنة ١٩٤٢ حتى سنة ١٩٤٥، وهو يُعد واحدًا من أقسى فترات الحكم في سنغافورة، حيث انتهك العسكريون اليابانيون عمدًا القواعد المقبولة لسلوك الحرب والاحتلال، فتم سجن وإعدام كل من تطرق إليه الشك أنه من أعداء اليابان، وذلك من خلال المحاكم العسكرية، ويُذكر أن ما بين ٥٠٠٠ – ٢٥٠٠٠ سنغافوري قد فقدوا حياتهم في ظل الاحتلال.

مراجعـــات

دراسات يابانية وشرقية

الترادف بين العربية والعبرية
دراسة تقابلية من خلال ترجمة بن شمش
لمعانى القرآن الكريم

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : أ.د/ سعيد عطية على مطاوع

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة

قام مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة بإصدار عدداً جديداً من سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، بعنوان " الترادف بين العربية والعبرية، دراسة تقابلية " ، من خلال ترجمة "بن شيمش" لمعانى القرآن الكريم للأستاذ الدكتور/ سعيد عطية على مطاوع أستاذ الدراسات اليهودية ومقارنة الأديان، وبدأ البحث بمقدمة، ثم عرض لمشكلة البحث، وأهداف البحث، وفرضيات البحث ومنطقية البحث، والأبحاث السابقة، والإطار التنظيرى للبحث.

وقد قسم دراسته إلى خمسة مباحث تنتهى بخاتمة ويحمل المبحث الأول عنوان "الترادف فى اللغة"، فتحدث عن دلالات ألفاظ اللغة، والترادف فى اللغة العربية والترادف فى اللغة العبرية، والمشترك اللفظى.

ويحمل المبحث الثانى عنوان " الترادف بين القرآن الكريم والتوراة " ، فعرض فى التوراة أولاً، ثم القرآن الكريم .

أما المبحث الثالث فعنوانه " الترجمات العبرية الكاملة لمعانى القرآن الكريم " فأشار إلى أول ترجمة لمعانى القرآن وهى ترجمة يعقوب بربى يسرائيل هليفى، ولم تطبع حتى الآن. والترجمة الثانية للمستشرق الألمانى " لحاييم هرمان ريكندورف، وقد ترجمها عن الأصل العربى مباشرة، وانتهى منها عام ١٨٥٧م، وطُبعت فى العام نفسه. والترجمة الثالثة كانت ليوسف يوئيل ريفلين، وصدرت عام ١٩٦٣ فى القدس، أما الترجمة الرابعة للقرآن الكريم فهى لأهارون بن شيمش، وصدرت عام ١٩٧١ ، أما آخر هذه الترجمات، فهى لأورى روبين وصدرت عام ٢٠٠٥ .

أما المبحث الرابع، فيضم مقدمة بن شيمش لترجمة معانى القرآن الكريم، ومنهج بن شيمش فى ترجمة معانى القرآن الكريم، ونقد مقدمة المترجم، ثم نقد منهج بن شيمش فى الترجمة.

أما المبحث الخامس فعنوانه " إشكالية ترجمة المترادفات من حيث الوهن والضعف والاستكانة، وأخطاء الترجمة وسرعة الترجمة ، والخشية والخوف ، والبث والحزن ، والمترادف فى المتشابهات ، وترادف الأسماء والاختلاف المقامات، وأنهى الدراسة بخاتمة تضمنت أهم النتائج .

المختصر فى فقه العبادات

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : د/ ظاهر بن فخري الظاهر

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة

قام مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة بإصدار عددًا جديدًا من سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، وهو بعنوان " المختصر فى فقة العبادات " للدكتور ظاهر بن فخرى الظاهر الأستاذ المساعد بكلية الشريعة – الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

بدأ الكتاب بمقدمة عن علم الفقه ، ثم عرض لفقه الطهارة ، فعرض لعدة قضايا مرتبطة بالطهارة من أهمها معنى الطهارة وبيان أهميتها ، وأنواع النجاسات، ومادة الطهارة وأنواع الطهارة ، وقضاء الحاجة ، والغُسل والوضوء والتيمم .

ثم عرج بعد ذلك لتناول فقه الصلاة ، وتناول عدة إشكاليات مرتبطة بفقة الصلاة، مثل صلاة المنفرد ، والإمامة والائتمام ، وصلاة أهل الأعذار ، وصلاة الجمعة، وصلاة العيدين وصلاة الاستسقاء ، وصلاة الكسوف وصلاة الجنازة .

وتناول بعد ذلك فقه الزكاة فعرض لمعنى الزكاة وحكمها وفوائدها وحكم مانعها، وشروط وجوب الزكاة ، ومسائل متعلقة بشروط الزكاة وأهل الزكاة والأموال التى تجب فيها الزكاة وزكاة الفطر .

وعرض بعد ذلك لفقة الصيام فتناول معنى الصيام وفضله وفوائده وحكم صيام رمضان وحكم ترك صيامه ، وثبوت دخول الشهر وثبوت انتهائه ، وشروط الصيام وسنن الصيام والأعمال التى حث عليها الشرع فى رمضان ومكروهات الصيام وغيرها من القضايا .

أما فقه الحج فعرض فيه للحج وحكم الحج وفضل الحج وفوائد الحج وأهدافه والعمرة، ومعناها وحكمها وفضلها وشروط وجوب الحج والعمرة والمواقيت المكانية والزمانية للحج والعمرة ، وغيرها من الإشكاليات الأخرى .

العودة إلى يافا

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الشاذلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : أيمن سكسك
ترجمة : الدكتور / محمد بن إبراهيم الغبان
مراجعة وتقديم : أ.د/ جمال عبد السميع الشاذلى
إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة

قام مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة بإصدار عددًا جديدًا من سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية ، وهو ترجمة عربية لرواية أيمن سكسك العبرية " العودة إلى يافا "، وقام بترجمتها الدكتور / محمدبن إبراهيم الغبان .كلية اللغات والترجمة . جامعة الملك سعود .

والرواية التى نقدمها للقارىء العربى هو نموذج لتوجه جديد بدأ يظهر فى إسرائيل، حيث بدأ بعض الأدباء الفلسطينين يكتبون نتاجهم بالعبرية، أو كما وصفهم عاموس عوز بأنهم "عرب يكتبون بالعبرية "، وقد سبقه فى هذا المجال عدد من الأدباء الفلسطينيين منهم أنطون شماس وسليمان مصالحة وسيد قشوع .

والحقيقة أننا عندما نمعن النظر فى هذا التوجه يجب أن ننظر إليه من جانبين الأول أن الأديب الفلسطينى يحاول أن يعبر عما يجيش فى صدره من مشاكل بلغة يفهمها أغلب المجتمع الذى يعيش فيه وهو المجتمع الإسرائيلى ، والثانى أن هذا التوجه يعبر بلا شك عن خلخلة فى الهوية الفلسطينية التى تعرضت لهزات شديدة ؛ بسبب وقوعها تحت وطأة

الثقافة الإسرائيلية التى تعبر عن إسرائيل ، وليس أدل على ذلك أن أديب مثل سيد قشوع لا يجيد لغته العربية ، ويجيد العبرية تمامًا .

والرواية تعبر عن الجانب الثانى بشكل واضح حيث تصور لنا شابًا فلسطينيا يعيش فى أزمة هوية واضحة ، فهو يحاول أن يندمج فى المجتمع الإسرائيلى الذى تمثله الفتاة اليهودية التى ارتبط معها بعلاقة عاطفية ، ولكنه مع ذلك يرفضه المجتمع الإسرائيلى ، وهو مبدأ أصيل فى الشخصية اليهودية التى تنظر إل كل من هو غير يهودى على أنه أغيار .

أضف إلى ذلك فإن البطل العربى فى الرواية يمثل الفلسطينى ، أى يمثل الآخر بالنسبة لليهودى فى الوقت الحاضر، الآخر الذى ينظر إليه اليهودى أنه يريد أن يلغى وجوده وأن يُقيم دولته الفلسطينية .

ليس هناك شك فى أن قوة الثقافة ترتبط بقوة الدولة ، فكلما كانت الدولة قوية ، كانت الثقافة قوية حتى ولو كانت ثقافة دولة وليدة ، وهذا ينطبق على الثقافة الإسرائيلية التى تحاول بشكل دائم أن تفرض نفسها على فلسطينى ٤٨ ، ويكون هذا على حساب هويتهم العربية الأصيلة . وبالتالى أرى أنه كلما ظهرت أجيال فلسطينية جديدة نشأت وتربت فى ظل ثقافة الاحتلال فإنها ستبتعد عن أصولها الثقافية كثيرًا مع مرور الوقت .

ورواية "العودة إلى يافا" هى نموذج لما سبق ذكره ، فهى باكورة إنتاج الكاتب الفلسطينى " أيمن سكسك" ، عرض من خلال الرواية للعلاقة التى نشأت بين شاب عربى فلسطينى مسلم وفتاة يهودية، ويحاول من خلال علاقته بها أن يذوب فى المجتمع الإسرائيلى دون جدوى لأن هذا المجتمع لم يسمح له بذلك .

ولا شك أن ترجمة الأدب يعد نافذة مهمة للإطلاع على ما يدور داخل المجتمع الإسرائيلى من قضايا ، فهو بحق مرآة للمجتمع .

القيم الدينية.. هل هي السبيل إلى المصالحة بين الاتحاد الأوربي والإسلام؟

ردود فعل الرسوم المسيئة للنبي محمد ﷺ

عرض البروفيسور / معمر جونيا شينوهيه
مدير مركز دراسات الأديان التوحيدية (سيسمور)
جامعة دوشيشا – اليابان

تحرير : البروفيسور / كوإتشي موري (المدير الأسبق لمركز سيسمور)
إصدار : شركة طباعة مكتبة أكاشي – طوكيو – اليابان ٢٠٠٧م.

صدر كتاب القيم الدينية : هل هي السبيل إلى المصالحة بين الاتحاد الأوربي والإسلام – ردود فعل الرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم تحرير البروفسر موري كوإتشي مدير مركز دراسات الديانات التوحيدية بجامعة دوشيشه في كيوتو في يناير ٢٠٠٧م باللغة اليابانية عن شركة طباعة مكتبة أكاشي في طوكيو وهي نفس المكتبة التي اهتمت بنشر عدد من الكتب المتعلقة بالإسلام مثل دائرة المعارف الإسلامية تحرير الباحثة اليابانية الدكتورة كاتاكورا موتوكو وتاريخ فلسطين فضلا عن سلسلة من الكتب بعنوان كيف نفهم ...؟ منها:

كيف نفهم ايران؟

كيف نفهم ليبيا؟

كيف نفهم اندونيسيا؟

كيف نفهم باكستان؟

كيف نفهم وسط آسيا ؟

في مقدمته للكتاب ذكر البروفسر موري أن الكتاب يقدم دراسة لردود فعل الرسوم المسيئة للنبي محمد التي نشرت في سبتمبر ٢٠٠٥م وأشار إلى أنه يختار على سبيل المثال رسمين أحدهما يصور النبي صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه قنبلة ، والآخر يصوره في السماء بين السحاب يرحب بشابين انتحرا باسم الجهاد، وهذا يعطي انطباعا بأن المسلمين في أنحاء العالم إرهابيون.

وأشار البروفسر موري إلى أن أجهزة الإعلام اليابانية نشرت تعليقاتها عما حدث نتيجة ردود الفعل، وقد اتخذ الإعلام جانبا واحدا تجاه نقل هذا الكرتون مما جعل معظم اليابانيين يشعرون بأن حرية التعبير أمر يجب المحافظة عليه مهما كان الأمر حتى لو أدى إلى نقد العالم الإسلامي ، ويشعرون بأن العالم الإسلامي هو ضد حرية التعبير، وأنه عالم متخلف أو أن الدين دين متخلف ، والقضية أخطر مما يظنه اليابانيون لأن هذا أمر يتعلق بما يدور في أوربا وعلى الاتحاد الأوربي البحث عن حل لهذه القضية ، وهذا الأمر يطرح سؤالا ماذا في أوربا ؟ ما هو الحال في الاتحاد الأوربي؟ وما ماهية الإرهاب الذي يدور في إنجلترا أو في إسبانيا وماهية العنف في فرنسا أو حتى ما قام به لاعب كرة القدم الفرنسي زيدان، وأيضا ما ذكره بابا الفاتيكان فيما يتعلق بالإسلام.. هذه كلها أمور تحتاج إلى تدقيق .

يتكون الكتاب من قسمين يشرح القسم الأول ما حدث بالضبط في مسألة الرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويضم الفصل الأول والثاني شرحا لما حدث في الدينمارك وهولندا وفرنسا بعد نشر الرسوم المسيئة، بينما يتضمن الفصل الثالث حتى السابع بحوثا عن ردود فعل العالم الإسلامي إيران ومصر ودول الخليج ودول جنوب شرق

آسيا وإندونيسيا وماليزيا وسنغافورة ، بينما خصص الفصل الثامن والتاسع لبيان ردود الفعل في كل من إنجلترا وألمانيا والفصل العاشر لردود الفعل في الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي ، والفصل الحادي عشر عن ردود الفعل في إسرائيل.

وفي القسم الثاني من الكتاب يتم تحليل خلفية هذه الرسوم المسيئة للنبي فيتناول وجهة نظر الشريعة الإسلامية في الموضوع وحرية التعبير في العالم والقيم الدينية والعلاقة بين هذا الموضوع وحرية الحديث عن الهولوكوست ثم تحليل موقف أمريكا والعالم الإسلامي.

قدم البروفيسور موري في خاتمة الكتاب تحليلا لموقف بابا الفاتيكان وخطابه الذي ربط فيه بين الإسلام والإرهاب، وأشار البروفيسور موري إلى أن الحفاظ على علاقات طيبة مع الدول التي يوجد فيها أنماط مختلفة من الأفكار والثقافات هو أمر مهم جدا من أجل مصلحة الشعوب، واليابان لا يمكن أن تهمل مثل هذه القضية أي قضية الرسوم المسيئة للنبي محمد ، وعبر البروفيسور موري عن أمله في أن يساعد هذا الكتاب على فهم هذه القضية بشكل صحيح.

من الجدير بالذكر أن عددا كبيرا من الباحثين في تخصصات مختلفة شاركوا في كتابة الأبحاث التي تضمنها هذا الكتاب ، فقد كتب البروفيسور ميشيل مول باحث زميل في جامعة دوشيشه عن خلفية الرسوم الكارتونية في الإتحاد الأوربي بينما كتب تيم بينسن من جامعة الدينمارك عن الدينمارك الصراعات الكامنة تحت الثلج، وكتب توميتا كينجي الأستاذ بجامعة دوشيشه عن إيران بين الحوار وصراع الحضارات ، وكتب تاكاوكا يوكاكا الباحث بمركز دراسات الشرق الأوسط عن خطاب الأصولية الإسلامية بعد نشر الرسوم المسيئة للنبي ، وكتب سمير عبد الحميد نوح الأستاذ بجامعة دوشيشه عن الطابع السلمي لردود الفعل في مصر بين الحكومة والمعارضة والجهات الرسمية ، وكتب شينوهيه جينوا الأستاذ في جامعة دوشيشه عن ردود الفعل في دول الخليج – التأكيد على الهوية الإسلامية ، وكتب كيئيتشي كين عن ردود الفعل في دول جنوب شرق آسيا: التأكيد على الصلة بين الشعب والجماعات الإسلامية، وكتب جون ريوبريوغورية عن انجلترا ومفهوم الحد من حرية

التعبير، وكتب مارتين لب عن ألمانيا والصراع بين الجماعات الدينية والسياسية ، وكتب كوهارا كاتسوهيرا الأستاذ بجامعة دوشيشه عن الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي، وكتبر كوكوبو عن إسرائيل مشكلة الرسوم المسيئة للنبي والهولوكوست، وكتب البروفيسور حسن كو ناكاتا عن تحليل الرسوم المسيئة – سراب الحرية وتحطيم النموذج وجهة نظر الشريعة الإسلامية. وكتب نديم أمين عن الوضع الحالي في العالم الإسلامي وماذا ينبغى عمله؟، وكتب كانوّ كينجي عن حرية التعبير وحرية عدم التعبير، وكتب شانتا بريماوادانا عن التوازن بين حرية الصحافة والعنصرية وأخيرا كتب كوإتشي موري عن خلفية خطاب بابا الفاتيكان الذي ربط فيه بين الإسلام والإرهاب.

وقد أوضح البروفيسور كو إتشي موري في نهاية الكتاب أن الرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم هي موضوع مهم للبحث بالنسبة لمركز سيسمور مركز دراسات الأديان التوحيدية ، فهذا الصراع الذي يحدث باسم الديانات التوحيدية كان يمكن تلافيه لأن ما حدث من رسوم كارتونية مسيئة وما جاء على لسان البابا في خطابه من ربط بين الإسلام والإرهاب كان نتيجة لتجاهل الشخص الآخر، وسبب التجاهل هو الافتقار إلى الشعور بمحاولة فهم الآخر ، في أوربا وأمريكا هناك نوع مما يطلق عليه ظاهرة الإسلامفوبيا ، لماذا هذا الأمر لأن العالم الإسلامي لا يبذل جهدا كافيا لشرح الإرهاب من وجهة نظر الإسلام، إن الناس يفهمون في الوقت الحاضر أن مواكبة الدين للحضارة موضوع مهم ، والبشرية لم تجد حلا لهذه القضية وهذا أمر يصعب البت فيه بسرعة الآن لكن هذا الكتاب يمكن أن يساعد الناس على فهم الديانات التوحيدية والصراع بين الأديان التوحيدية ويتمنى أن يتمكن القراء من فهم هذه الأمور .

Contents

Religious Studies:

Saleh Mohammed Zaki Mahmoud Lahibi

Civilizational values in Islam and the methods of their activation 5

Asia Chekirb

Civilizational values in the four Gospels and the Qur'an and the globalization's challenges (Justice, Peace, Tolerance and Freedom as a model) 23

Junya Shinohe

Preaching Islam in the time of the Prophet Muhammad (PBUH) through the structural analysis of Surah Al-Fatihah 63

Karem Mahmoud Aziz

Ethics in Judaism - the Ten Commandments as a model 71

Othman Mahmoud Mohna

The impact of religious values in the poems of the Mughal era 103

Yumi Murayama

Visiting Research Fellow at Nanzan Institute for Religion and Culture 137

Japanese Studies:

Katsuhiro Kohara

Analysis of Conflicting Religious Values to Achieve Tolerance and Peace: Monotheism and Polytheism in Japan 153

Samir Abdel Hamid Noah

The status of the Prophet Muhammad (PBUH) in Japanese Writings, an introduction to the interfaith Muslim- Japanese dialogue 159

Salah Osman

Understanding of Islam in Japan (between past and present) By Professor Dr / Samir Abdul Hamid Nouh 173

Reviews:

Gamal Abdel Samie Shazly

Synonymy between Arabic and Hebrew, antipodal study through Ben- Shemesh's translation of the meaning of the Holy Quran..... 191

Manual in the jurisprudence of worship 193

Return to Jaffa 195

Junya Shinohe

Religious values .. Is it the way to reconciliation between the European Union and Muslim world? Reactions to the cartoons of the Prophet Muhammad (PBUH)..... 197

Under the Supervision of
Professer Dr . Gaber Gad Nssar
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Gamal Abdelnaser
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Gamal Abdessamil Ashazli
Director of C.O.S

Advisors Committee

Koji Murata, Doshisha University
Katsuhiro Kohara, Doshisha University
Jonya Shinohe , Doshisha University
Saeed Attia Ali: Alazhar University
Muhammad Abu Ghadir: Alazhar University
Muhammad Daef : Munoufia Univsity

Academic Committee

Samir Nouh, Doshisha University
Hisae Nakanishi, Doshisha University
Itsuko Katsumata, Doshisha University
Mohamed Hawary : Ain Shams University
Shadia Tawfiq Hafez : Cairo University,
Naglaa Rafat Salem : Cairo University

Editorial Secretariat : Amr Abd Al Ra'uf Husain - Financial Supervision : Ahmed Zaglool

Artistic design and layout : Amr Abd Al Ra'uf Husain

Japanese and Oriental Studies

In this Issue

- **Analysis of Conflicting Religious Values to Achieve Tolerance and Peace : Monotheism and Polytheism in Japan**
- **The status of the Prophet Muhammad (PBUH) in Japanese Writings**
- **Civilizational values in the four Gospels and the Qur'an and the globalization's challenges**
- **Civilizational values in Islam and the methods of their activation**
- **The impact of religious values in the poems of the Mughal era**

Published By :
Center of Oriental Studies (C.O.S) , Cairo University
With the cooperation of
Center for Interdisciplinary study of Monotheistic Religions (CISMOR),
Doshisha University
No. (6) July, 2012