دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- اتجاهات الدراسات البحثية فى اليابان
- الفلسفة فى تجربة الحداثة اليابانية
- وضع غير المسلمين فى الإسلام
- دراسة مقارنة لخصائص الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصى
- الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر
- المرئى واللامرئى فى الصراع الإسرائيلى والفلسطينى

دورية علمية محكمة

تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة

ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)

العدد الأول يوليو ٢٠٠٧

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. على عبد الرحمن يوسف

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. عبد الله التطاوى

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

الهيئة الاستشارية

أ.د. كواتشى موري : مدير معهد سيـــمور

أ.د. ماكـــوتو هـــارا : عمـــيد كلـــية الإلهيات

أ.د. سمير عبد الحميد نوح: أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. أحمد عبد الله زايـــد : عميد كلية الآداب

أ.د. زين العابدين محمود : أستاذ بكلية الآداب

أ.د. محمد خليفة حســـن : أستاذ بكلية الآداب

الهيئة العلمية

أ.د. حســـن كـــوناكاتا : نائب مدير سيـــمور

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا: نائب مدير سيـــمور

أ.د. معمر جونيا شينوهيه : أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. يحيى طـــريف الخـــولى : أســـتاذ بكلية الآداب

أ.د. محمد علاء الدين منصور : أستاذ بكلية الآداب

أ.د. عصـــام حمـــزة : أســـتاذ بكلية الآداب

مدير التحرير : حسين إبراهيم مختار

المسئول المالى : عصمت عبد العظيم الخولى

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

رقم الايداع ‖ ٢٠٠٧ / ٢١٦٣٢

المحتويات

دراسات يابانية :

أ.د. سمير عبد الحميد نوح

التسامح فى المجتمع الياباني المعاصر وأثره فى اختفاء
ظاهرة الإرهاب " المسيحية والإسلام نموذجًا " ٣

أ.د. كو إتشى مورى

اتجاهات الدراسات البحثية اليابانية " جامعة دوشيشا نموذجًا " ٨٧

أ.د. يمنى طريف الخولى

الفلسفة فى تجربة الحداثة اليابانية ٩٩

دراسات دينية :

أ.د. أحمد محمود هويدى

المشترك بين أديان الوحى فى كتابات المستشرقين ١٣٣

أ.د. حسن كو ناكاتا

حدود النجاة : وضع "غير المسلمين" فى الإسلام ١٤٩

أ.د. محمد خليفة حسن

دراسة مقارنة لخصائص الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصى ١٦٥

دراسات سياسية معاصرة :

أ.فاروق أقبيق (مترجم)

المرئى واللامرئى فى الصراع الإسرائيلى الفلسطينى ١٧٩

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا

صراعات نظرية سياسة اللاعنف ونظرية الحرب
العادلة من وجهة النظر اليابانية والمسيحية ٢٠٣

أ.د. كنجى توميتا

الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر :
استقصاء الخط الأمامى لصراع الحضارات ٢١٣

* البحوث مرتبة ترتيبًا هجائيًا حسب أسماء المؤلفين

تقديم

القارئ الكريم...

يسر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم إصداره الأول من مجلة " دراسات يابانية وشرقية " . وهذه المجلة ثمرة تعاون مشترك بين مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا – كيوتو– باليابان ، ولذلك جاء عنوان المجلة – دراسات يابانية وشرقية – ليعبر عن هذا التعاون . ويشمل هذا العدد من المجلة بحوثًا ودراسات متنوعة ، وتم تقسيمه إلى ثلاثة محاور رئيسية .

جاء المحور الأول بعنوان " دراسات يابانية " ويشمل ثلاث دراسات، الأولى للدكتور سمير عبد الحميد وعنوانها: " التسامح فى المجتمع اليابانى المعاصر وأثره فى اختفاء ظاهرة الإرهاب : النصرانية والإسلام نموذجًا " يقدم البحث دراسة تاريخية عن بداية اعتناق بعض اليابانيين للنصرانية أو الإسلام ، وأهم المؤسسات الدينية الخارجية والداخلية النشطة فى اليابان . وتؤكد الدراسة أن اليابانيين الذين اعتنقوا الإسلام أو دخلوا النصرانية حاولوا المحافظة على طبائعهم وأخلاقهم المجتمعية مع تمسكهم بالدين الجديد ، وإذا كان الإسلام أو المسيحية يؤكدان على التسامح فإن المجتمع اليابانى هو الآخر يعطى لكل فرد الحق فى اعتقاد ما يراه . وينتهى البحث إلى أن المجتمع اليابانى لا تفرض عليه أى عقائد من الخارج، ودلل على ذلك بفشل كثير من الحملات التنصيرية . ورغم ذلك فإن المسيحية والإسلام يجذبان اليابانيين بشكل أو بآخر لكن من داخل الشخص ذاته .

وتتناول الدراسة الثانية عرضًا " لاتجاهات الدراسات البحثية فى اليابان : جامعة دوشيشا نموذجًا " . يركز البروفيسور كواتشى مورى فى هذه الدراسة على تقديم عرض تاريخى لنشأة وأهداف معهد سيسمور (مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية) . فيبرز لنا أن الهدف الرئيسى لهذا المعهد هو دراسة الأديان التوحيدية دراسة فاحصة وإجراء الحوار بين الحضارات ، ولذلك يستقطب المعهد باحثين ودارسين من أصحاب الديانات التوحيدية فى مختلف أنحاء العالم لتحقيق هذا الهدف ، وهنا تبرز الأهمية الكبرى لهذا المعهد؛ حيث تحاول اليابان أن تلعب دور الوسيط بين عالم الأديان التوحيدية ، وذلك من خلال إقامة ندوات

دولية ومحلية فى مجال الأديان التوحيدية . ومن أهم المؤتمرات الدولية التى عقدت فى هذا المعهد ندوة بعنوان " الحرب والعنف والدين : أجوبة من عالم الأديان التوحيدية " ، وندوة أخرى بعنوان " قضايا تواجه اليهودية والمسيحية والإسلام فى المجتمع الأمريكى المعاصر " . وتوجه الدعوة فى مثل هذه المؤتمرات لشخصيات علمية ودينية مرموقة من أصحاب ديانات التوحيد للتناقش والتحاور فى مثل هذه الموضوعات لإزالة الفهم الخاطأ تجاه الآخر .

والدراسة الثالثة فى هذا المحور بعنوان " الفلسفة فى تجربة الحداثة اليابانية " للدكتورة يمنى طريف الخولى . تعرض الدكتورة يمنى فى مقدمة بحثها لأوجه التشابه بين تجربة الحداثة المصرية وتجربة الحداثة اليابانية . ورغم تأكيدها على وجود كثير من عناصر الالتقاء فإن النواتج اختلفت اختلافًا بينًا . وأعادت هذا الاختلاف إلى وقوع مصر تحت الاستعمار ، ثم الصراع مع إسرائيل ، فى حين أن اليابان صارت قوة استعمارية وتطورت تجربتها بفضل القيم اليابانية.

ثم تركز بعد ذلك على دور الفلسفة فى تجربة الحداثة اليابانية . وتشير إلى أن الفلسفة فى اليابان مرت بأربع مراحل رئيسية . المرحلة الأولى كانت فى عصر ميجى وفى هذه الفترة برز اسم نيشى أمانيه الذى ربط بين التحديث والفلسفة ، وخلال هذه المرحلة بدأت تزدهر التجريبية الإنجليزية والوصفية الفرنسية والتيارات العلمية والمادية فى اليابان. والمرحلة الثانية هى حقبة عصر تايشو حيث برزت مدرسة كيوتو الفلسفية، وخلال هذه الحقبة ساد اتجاهات الفلسفة الألمانية والمثالية الألمانية، ومن أقطاب هذه الفترة نيشدا صاحب الذاتية والمثالية المفرطة وتاناب مؤسس فلسفة العلم فى اليابان ، والمرحلة الثالثة بدأت مع هزيمة اليابان فى الحرب العالمية الثانية حيث حلت اتجاهات الفلسفة الأمريكية والأنجلوسكسونية محل المثالية الألمانية . وأهم المتغيرات التى صاحبت ذلك وأد الروح القومية المتطرفة والشوفونية الحادة التى سادت المرحلة السابقة .

وتشير الدكتورة يمنى إلى أنه ظهر فى العقدين الأخيرين اتجاهان الأول يرى مواصلة البحوث الفلسفية طبقًا للأصول الأكاديمية لتحقيق مزيد من التقدم والمعاصرة ، والآخر يرى أن هدف الفلسفة تأكيد أصالة الهوية الشرقية .

وبصورة عامة تؤكد أن أحد أسباب الحداثة اليابانية التمسك بالقيم اليابانية واللغة اليابانية .

وتم تخصيص المحور الثانى للدراسات الدينية . فيقدم لنا الدكتور أحمد هويدى دراسة بعنوان " المشترك بين أديان الوحى فى كتابات المستشرقين ". يتناول فى هذا البحث عددًا من القضايا التى تؤدى إلى تعميق الحوار والبحث عن المشترك بين ديانات الوحى وذلك من خلال أعمال المستشرقين . فيشير إلى أهمية دراسة المستشرقين لقصص القرآن الكريم وقصص الكتاب المقدس، حيث أشار إلى الأسباب التى دفعت المستشرقين إلى هذا النوع من الدراسة . ورغم وجود دراسات حاولت البحث عن مصادر القرآن الكريم فى كتب اليهود والنصارى فإن هناك دراسات استشراقية حاولت البحث عن صورة اليهودية والمسيحية وخاصة شخصيات مثل يوسف وعيسى وإبراهيم وغيرهم فى القرآن الكريم .

ويوضح دكتور هويدى فى دراسته أنه رغم اختلاف رؤى ومناهج المستشرقين فإنه يوجد فريق من الباحثين يؤكد وجود مصدر واحد لكتب الأديان التوحيدية ، وأن الإسلام قد أثر فى اليهودية والمسيحية حيث أكد ذلك غير مستشرق . ومثل هذا الاتجاه يساعد على بلورة البحث المشترك بين الأديان والحديث عنها والبعد عن الاختلافات العقدية . وأشار إلى العوامل التى تؤدى إلى تنامى الاتجاه الداعى للحوار والبحث عن المشترك بين الأديان .

ويتناول البحث الثانى فى هذا المحور دراسة بعنوان " حدود النجاة : وضع غير المسلمين فى الإسلام" . وهذه الدراسة من تأليف البروفيسور حسن كوناكاتا. يؤكد الباحث فى مقدمة بحثه أنه يعتمد اعتمادًا رئيسيًا فى بحثه على ما ورد فى القرآن الكريم والحديث النبوى موضحًا بعض آراء أهل السنة فى هذه القضية ، وبعد مقدمة للتعريف بالنجاة وواهبها ، ثم الحديث عن الشفاعة فى ضوء ما ورد فى القرآن والسنة ، يتنقل بنا الباحث إلى المذهب

الأشعرى وموقفه من حدود النجاة ، ويصل إلى نتيجة مفادها أن فكرة النجاة لغير المسلمين مقبولة كعقيدة صحيحة لدى أصحاب المذهب الأشعرى وأنها – أى النجاة – تتحقق لمن لم يبلغه الإسلام . ويطالب الباحث مزيدًا من تعميق وتطوير المذهب الأشعرى لأن ذلك يشكل أساسًا عقائديًا من أجل تعايش مستقبلى للإسلام مع الديانات الأخرى .

ويقدم لنا الدكتور محمد خليفة حسن دراسة مقارنة لخصائص الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصى حيث يرصد فى هذه الدراسة أهم أوجه التشابه والاختلاف بين هاتين المجموعتين الدينيتين. ومن أوجه الاختلاف التى أشار إليها مصدر هاتين المجموعتين الدينيتين، فالديانات التوحيدية مصدرها إلهى، وديانات الشرق الأقصى مصدرها إنسانى طبيعى وأدى ذلك إلى اختلافات أخرى مثل الوحى والنبوة والعقائد . ومن أوجه التشابه بين الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصى مفهوم الخلاص حيث إن هـــذه الديـــانـــات –باستثناء الإسلام– مبنية على وجود مشكلة لذلك تحاول البحث عن مخلص ، ورغم ذلك فإنها تختلف حول طبيعة ووظيفة هذا المخلص .

ويعرض المحور الثالث لعدد من القضايا السياسية المعاصرة فيقدم البروفيسور كاتسوهيرو كوهارا دراسة بعنوان "صراعات نظرية سياسية اللاعنف ونظرية الحرب العادلة من وجهة النظر اليابانية والمسيحية " . يشير الباحث فى مقدمة دراسته إلى وجود اتجاهين متضادين للحرب على هيروشيما ، الاتجاه الأول يرى أن هيروشيما صارت رمزًا لسياسة اللاعنف ويرى آخرون أنها مثال ضروري لحرب عادلة . ويتناول ذلك من خلال رؤية الحرب والسلام فى اليابان الحديثة موضحًا وجود متغير للحرب قبل هيروشيما وبعد هيروشيما ، ثم يعرض لقضية العنف البنيوى والسلام الإيجابى، مشيرًا إلى وجود تشابه بين حركة معارضة الحرب والعنف فى اليابان، ومعارضة العنف المسيحية حيث تركز المسيحية حاليًا على صورة عيسى كمعلم للحكمة بيّن الطريق إلى تغيير نظام العالم. ويبدو ذلك واضحًا فى أعمال اللاهوتيين المعاصرين . ويخلص الباحث إلى أنه لكى تبدو معارضة العنف المطلقة قوة فاعلة فى القرن الحادى والعشرين مطلوب فهم وتحليل الجوانب المتعددة للعنف البنيوى.

ويقدم لنا البروفيسور كنجى توميتا فى هذا المحور دراسة بعنوان "الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر : استقصاء الخط الأمامى لصراع الحضارات . وهى دراسة عميقة حول مفهوم صدام الحضارات والموقف الإيرانى من هذه الرؤية . يقدم الباحث دراسته بمقدمة عن الشيعة الاثنى عشرية، ثم يعرض لفكر الخومينى من خلال بعض مؤلفاته وكيف حاول الخومينى تطويع الشريعة الإسلامية ليبلور فيها أفكاره ويبتعد عن النموذج الغربى بهدف تأسيس مجتمع فاضل، ثم العلاقة مع التحريرية وموقف الخومينى منها، ثم يعرض النقاش الذى دار فى إيران حول مبادىء الخومينى مقدمًا عرضًا لخطاب محمد خاتمى ثم الفروق بين المجتمع الإسلامى والمجتمع المدنى الغربى والحجج المضادة لخاتمى .

وتتناول الدراسة الأخيرة مستقبل الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى وهى دراسة مترجمة بعنوان "المرئى واللامرئى فى الصراع الإسرائيلى– الفلسطينى" . تركز الدراسة التى قام بترجمتها الأستاذ فاروق أقبيق ، وجود فهم قاصر لأسس هذا الصراع، مؤكدة أن ذلك ينبع من أن الإدراك الإسرائيلى لحل الصراع كان يوجه عملية صنع السلام بينما يتم تجاهل قراءة الفلسطينيين ، بل إن القراءة الفلسطينية كانت مرفوضة . لذا يرى كاتب المقال أنه لكى يتم تجنب الفشل الذريع لجهود السلام السابقة يجب الدفع باتجاه عملية مصالحة تركز على العدالة والإنصاف والشعور بالذنب، أى تبنى وجهة نظر عادلة تم تجاهلها منذ بداية الصراع الإسرائيلى الفلسطينى . ومن أهم القضايا التى يؤكد كاتب المقال عدالتها والتى يجب مناقشتها قضية اللاجئين الفلسطينين وحرب ٤٨ .

عزيزى القارىء .. نرجو أن ينال هذا العدد الذى يشتمل على عدد من البحوث إعجابك ، وأن يكون مدخلا لإصدرات أخرى مشتركة بين المركز والمراكز البحثية الخارجية والداخلية ليعكس قدرات الباحثين عبر الحقول المعرفية الجادة والمعمقة .

والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

دراسات يابانية

دراسات يابانية وشرقية

التسامح في المجتمع الياباني المعاصر

وأثره في اختفاء ظاهرة الإرهاب

المسيحية والإسلام نموذجا

أ.د.سمير عبد الحميد إبراهيم نوح
أستاذ بكلية الإلهيات – جامعة دوهيدا

مفهوم العنوان :

نعني بالتسامح هنا أن يكون لكل فرد يعيش على أرض اليابان الحق في أن يعتقد ما يراه حقا وأن تكون له الحرية في تأدية شعائر عقيدته كما يشاء ، وأن يكون أهل الأديان المختلفة أمام قانون الدولة سواء.

ولا شك أن المجتمع الياباني المعاصر يمثل نموذجا واضحا للتسامح انطلاقا من هذا المفهوم.

والمسيحية بمفهومها الصحيح تقدم أيضا نموذجا على التسامح الذي دعا إليه السيد المسيح الذي حمل رسالة السلام والدعوة إلى التسامح حتى مع الأعداء.

والإسلام من حيث مبادئه وتعاليمه يدعو إلى تطبيق هذا المفهوم ، من خلال نظرة الإسلام إلى المذاهب والأديان الأخرى فالإسلام سمى اليهود والنصارى أهل الكتاب ، واعترف بنبوة الأنبياء السابقين ممن عرفناهم وممن لم نعرفهم[1] .

إن ربط التسامح بالدين في هذا البحث يرجع إلى الحقيقة الواضحة للجميع ، فالدين – رغم شك البعض – عامل أساسي في العلاقات بين الأفراد داخل الوطن الواحد وعامل

أساسي في العلاقات الدولية في الماضي والحاضر ، ويرجع هذا إلى أن البعض صار يستخدم الدين لخدمة مصالح معينة وأهداف محددة ، ومن ثم يوظفه لخدمة أغراض سياسية.

إلا أن الوضع في اليابان يختلف كثيرًا لأسباب سيرد ذكرها في البحث فلا يوجد في اليابان على حد علمي من يعمد إلى سوء العرض أو سوء الفهم أو سوء القصد فيما يتعلق بالدين أي دين كان ، لكن هناك محاولة للتعرف ومحاولة للفهم ونية حسنة مع محاولة حسن العرض أيضا والابتعاد عن تبيان ما قد يبدو أمرا سلبيا ، من خلال وضعه في صيغة الاستفهام ، والابتعاد عن صيغة الإقرار!

كما أن اليابانيين يؤمنون تماما بأن أي أيدلوجية لا يمكن أن تفرض بالقوة ، وقد وصلوا إلى هذه القناعة من خبرتهم الطويلة أثناء الحرب في الصين ، ولم ينجحوا إلا في جر بلدهم للهزيمة ، تماما مثلما تحققت شكوكهم إزاء انتصار الأمريكيين على الأيدلوجية الشيوعية في فيتنام ويرون أن تحطيم أيدلوجية ما ، يمكن أن يتحقق بقتل كل السكان عن طريق وسائل مفزعة[٢] .

الفترة الزمنية للبحث

يتناول البحث حالة المجتمع الياباني المعاصر ، انطلاقا من الجذور التي شكلت التسامح في المجتمع المعاصر ، ومن هنا يشير البحث إلى الانفتاح الديني في عصر الإمبراطور ميجي الذي كان أمرا طبيعيا مع الانفتاح على العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا ، ومحاولة الأخذ بأسباب الرقي المادي والفكري والثقافي ، مهما كان المصدر ، على أن يتبع ذلك محاولة رؤية ما يصلح لبنية المجتمع الياباني للأخذ به ككل وتطبيقه أو الاستفادة من بعض جوانبه، وهذا يفسر السمات التي كان عليها المفكرون اليابانيون الذين اعتنقوا المسيحية أو الإسلام ، ويفسر أيضا انتقال الياباني من دين إلى آخر دون حرج أو غضاضة ، أو أخذ ما يراه مناسبا له في ديانتين تكون إحداهما وطنية إن صح التعبير ، وأدى هذا الأمر إلى عدم ظهور صراع ديني من أي نوع داخل المجتمع الياباني المعاصر .

وكان لهذا الأمر أيضا أثره على الوافدين على المجتمع الياباني سواء من الغرب أو من الشرق ، نصارى كانوا أم مسلمين ..

وتقودنا هذه النقطة للإشارة بشكل سريع إلى المسيحية اليابانية ، ثم إلى الإسلام في اليابان، لنصل إلى قضية التسامح داخل المجتمع الياباني المعاصر التي كانت نتاجا لطبيعة الشخصية اليابانية التي تشكلت عبر السنوات الطويلة من تاريخ اليابان ، مع ذكر بعض العناصر المساعدة على إشاعة التسامح داخل المجتمع الياباني المعاصر، وعلى رأسها التربية والتعليم ، ووسائل الإعلام المختلفة.

عصر ميجي وفكرة الانفتاح وقبول الآخر:

ليس الهدف هنا مناقشة تاريخ المسيحية في اليابان ، لكن الهدف هو إيضاح كيفية تعرف المجتمع الياباني على المسيحية ، ويُذكر أن النجاح الواضح في حركات التنصير كان نتيجة للمواقف والأساليب التي اتبعتها الإرساليات في السنوات الأولى على الأقل ، حين تعاملت تلك الإرساليات مع ثقافة متكافئة ، وليس كما كان عليه الحال في الهند مثلا . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أصحاب الإرساليات كانوا يحملون فكرا جديدا يختلف عن الفكر الذي يعتنقه عموم اليابانيين فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، وقد فهم اليابانيون الذين اعتنقوا المسيحية هذا الأمر جيدا ولاحظوا أن الإنجيل يتضمن مجموعة من القصص تفيد خلاص غير المؤمنين بالمسيحية ممن ماتوا قبل أن تصلهم البشرى ، واتخذ اليابانيون المسيحيون منفذا لهم فقد رأوا أن هذا يفسح المجال لاحترام أرواح الأجداد بل هناك أمل في أن يدخل هؤلاء الجنة لأنهم لم يعرفوا شيئا عن الكتاب المقدس في حياتهم ولم يبلغهم أحد هذا الدين ، ومن هنا أخذ القادة الدينيون يستعملون هذه النصوص ويفيدون منها من أجل خلاص من ماتوا قبل وصول رسالة المسيح إليهم .

لقد أدرك القساوسة مدى ما يكنه الشعب للرهبان البوذيين من احترام وتقدير، كما لاحظوا ما يتمتع به اليابانيون من حسن الطباع والنظافة المترلية والعلاقات الأسرية وما إلى ذلك [٣] وحاولوا أن يكونو مفيدين للمجتمع فجلبوا إلى اليابان فن الرسم والطباعة الزيتية

فكان لهذا أثره على تاريخ الثقافة اليابانية ، وبدورهم تعلم القساوسة المنصرون إطاعة السلطة قدر المستطاع[٤] ومع هذا فقد كتب بعض الرهبان البوذيين أدبا ينتقد الفكر المسيحي[٥] إلا أن المدارس التنصيرية لعبت دورا في التقريب بين الفكر المسيحي والشعب الياباني ، وبخاصة بعد الإعلان عن الحرية الدينية في فبراير ١٨٧٣م ، ونشطت حركة العمل في مجال الرعاية الصحية وبخاصة في منطقة كانساي وسط اليابان[٦] كما نشطت حركة ترجمة الكتب الدينية المسيحية إلى اليابانية ، وقلد اليابانيون المسيحيون ما ترجم من كتب ، فصدر أدب مسيحي ياباني ، بل صدرت صحف ومجلات مسيحية باليابانية حوالي ١٨٨٠م وما بعدها[٧] .

وهنا تجدر ملاحظة بدء مرحلة جديدة في العلاقة بين اليابانيين والمسيحية فقد بدأت المطالبة بقيادة يابانية للمسيحية أو إخضاع المسيحية إلى عملية يبننة أي تشكيلها على الطريقة اليابانية ، وهنا يظهر صراع من نوع معين بين المسيحيين اليابانيين والمجتمع ككل ، ونسوق هنا كمثال قصة أوتشيمورا كانزو الذي رفض أن ينحني أمام الإمبراطور فكانت هذه سابقة خطيرة[٨] .

وصارت الحادثة ذريعة لمهاجمة المسيحية وصدرت مقالات عن موضوع الصراع بين التعليم والدين (Kyoiku to shukyo no shototsu Ronso) وأعلن أحد أساتذة الجامعة الإمبراطورية بأن العقيدة المسيحية لا تتماشى مع مبادئ وشعائر المجتمع الياباني [٩] إلا أن أوتشيمورا بدأ في أنشطة التأليف والطباعة ، محاولا جذب الجمهور إلى مدرسته الفكرية التي رأى أنها مدرسة منفصلة عن حركة الكنيسة وركز على خدمة المجتمع من خلال نشره لبعض الدراسات الإنجيلية[١٠] أما أويمورا ماساهيسا Uemura Masahisa فهو من رواد المسيحيين اليابانيين ، ولد سنة ١٨٥٨م لأسرة تنتمي إلى طبقة المحاربين الساموراي[١١] لم يدرس دراسة عادية ، اهتم بالأدب وصار نصرانيا حين كان في السادسة عشرة من عمره ، إلا أنه كان يابانيا قحًا، فقد كان يعتبر البوشيدو منحة الله لليابان وأنها تماما مثل التوراة أو العهد القديم، وكان يؤمن بأن الشنتو الوطنية تحمل شهادة على وجود الله[١٢] ويعدّ هو المؤسس الأول

للكنيسة اليابانية المستقلة[١٣] ، وربما كان تأسيس الكنيسة اليابانية نوعا من بدء مرحلة ما يطلق عليه النصرانية الاجتماعية Social Christianity ويمثل هذا الاتجاه كاغاوا تويوهيكو Kagawa Toyohiko الذي ولد في كوبيه ١٨٨٨م ومات ١٩٦٠م وأسهم في تأسيس المؤتمر القومي ضد الحرب ١٩٢٨م ، وحركة مملكة الله، ونادى بالأخوة بين أبناء الجنس البشري بينما كان يجوب مدن اليابان وكوريا الصين وتايوان والهند[١٤].

وهناك أمر مهم جدا في تاريخ اهتمام اليابان بالأديان ، وإن كانت الدراسات لم تتناوله كثيرا وهو المؤتمر الذي دعا له الإمبراطور لمناقشة الأديان في العالم ، وكان ذلك سنة ١٩٠٦م والذي ورد ذكره في مصادر عربية وهندية وتركية ، فضلا عن المصادر اليابانية بالطبع وأقصد الصحف اليابانية التي صدرت آنذاك (وإن كان الاهتمام بالمؤتمر اهتماما عابرا) فالصحافي المصري علي الجرجاوي الذي سافر إلى اليابان لحضور مؤتمر حوار الأديان ثم كتب ذكرياته في كتاب الرحلة اليابانية عام ١٩٠٧م الذي ترجم إلى الهندوستانية وطبع في نفس السنة، يذكر الجرجاوي أن اليابان رأت أن ترسل إلى الدول المتمدنة تدعو علماءها لحضور مؤتمر ديني يبحث في فلسفة الأديان .. واستقر الرأي على أن حرية الأديان مطلقة وقد جاءت وفود من إنكلترا وإيطاليا والولايات المتحدة وألمانيا والدولة العلية العثمانية وعقدت أولي جلسات المؤتمر في مارس ١٩٠٦م [١٥] وتشير الوثائق العثمانية القديمة [١٦] إلى أن نشاطا من نوع ما بالتعريف بالإسلام كان يجرى في ذلك الوقت ، فقد أقيم حفل نظمته جمعية الطلبة المسلمين العثمانية على شرف عبد الرشيد إبراهيم التتاري والحاج عمر ياماوكا الياباني وحضرها السيد محمود أسعد وزير المالية ، والسيد مصطفى عاصم المفكر الإسلامي ، وكان ياماوكا قد شرف بالإسلام قبل خمسة شهور .

أما عبد الرشيد إبراهيم نفسه فيذكر أنه التقى الكونت أوكوما ودار بينهما حديث عن الأديان ، وذكر السيد أوكوما أنه " لا يعرف الكثير عن الإسلام ولم ير من المسلمين إلا ثلاثة : أحدهما من إستانبول وآخر من مصر والثالث من الهند ، وذكر الكونت أوكوما "أنه يرى أن اليابانيين لا يولون لقضية الدين أهمية كبيرة فمذهب اليابانيين شديد القداسة

واعتقادهم قوي جدا ، إنهم يعرفون شيئا واحدا وهو القومية اليابانية ، والياباني مهما كان مذهبه يرى أن مذهبه السياسي هو القومية اليابانية ، إلا أن اليابانيين لهم مطلق الحرية في اعتناق أي دين وفي الدعوة له"[١٧].

إلا أن عبد الرشيد إبراهيم كتب من طوكيو معبرا عن رأيه في علاقة الشعب الياباني بالدين هكذا :

" إذا كانت المسألة الدينية ليست بذات الأهمية بالنسبة لليابان فإنها تمسنا نحن عن قرب ، وحسب ما توصلت إليه فإني أرى أن اليابانيين تختلف علاقتهم بالدين حسب اختلاف طبقاتهم،فبالنسبة للضباط والجيش والأمراء فإن دينهم واعتقادهم يتمثل في خدمة اليابان والإمبراطور(الميكادو) وطاعته والعمل لصالح الشعب ، وبالنسبة للعلماء والشخصيات المسئولة فإن فيهم من يؤمن بضرورة الدين ، كما أن هناك طبقة غير قليلة تخلت عن البوذية وكفرت بالأصنام ، وهناك من يعمل على إصلاح المذهب البوذي ، وقد أسسوا جمعيات وطوائف ، أما الفقراء فهم مع من يطعمهم فيوما مع الكاثوليك ، ويوما مع البروتستانت ، أو الأرثوذكس أو أي مذهب آخر ، أما المنصرون فهم يعملون بجد ، ويؤسسون المدارس ويبنون الكنائس وينشرون الملايين دون حساب ، أما بالنسبة للإسلام فلا يوجد شيء يدل عليه ، وهناك مصري قدم قبل ثلاث سنوات وتزوج بيابانية ، وصار له عمل وكون أسرة إسلامية ، وفي يوم الاثنين غرة ربيع الأول من عام ١٣٢٧م ألقى محاضرة في جامعة واسيدا بحضور أكثر من ألفي طالب ، وكانت عن السيرة النبوية كما ألقي محاضرة أخرى يوم السبت السادس من ربيع الأول في إحدى كنائس البروتستانت بطوكيو ، حضرها كبار المنصرون وجمع غفير من الناس حوالي ٣٠٠ وأنا العبد الفقير أقيم بعض المحاضرات التي يحضرها حوالي ٢٠٠ أو ٣٠٠ ومرة حضر ٥٠٠ ، ونشرت محاضرتي بشكل مفصل في الصحف اليابانية [١٨] .

وتشير الوثائق إلى ظهور صحيفة يابانية تبحث موضوعات إسلامية بعنوان " الإسلام " كتب فيها مسلمون وغير مسلمين فقد كتب البارون هيكي (كان قد اسلم) عن سياسة

الإسلام عبر ثلاثة عشر قرنا ، وكتب حسن مرشد عن نظرة اليابانيين للإسلام ، وكتب أحمد منير رشيد مراسل الصراط المستقيم في طوكيو عن الاتحاد الإسلامي ، وكتب محمد بركة الله أستاذ اللغة الهندوستانية عن القرآن الكريم ، وكتب لويز نيكل عن الاشتراكية في الإسلام[١٩] .

ويبدو أن عام ١٩٠٦م شهد عقد عدد من المؤتمرات الدينية بين الطوائف النصرانية ، التي كانت تسعى إلى توحيد الجهود وعدم الدخول في صراعات تفقدها شرعية القبول لدى الشعب الياباني ، كما كانت تراقب أيضا ميل بعض اليابانيين للإسلام بل واعتناق البعض للإسلام ، وإن كانت أعدادهم تعد على الأصابع[٢٠] ويشير كتاب (The Mind of Japan, A Christian Persecution) إلى مؤتمر للحلفاء عقد سنة ١٩٠٦م[٢١] .

لقد استمرت فكرة عقد مؤتمرات الأديان خلال السنوات التالية ،وقد نشرت الجريدة التركية الصراط المستقيم في عددها رقم ٢٧٠ مقالا من مراسلها في اليابان بعنوان اجتماع بين الملل والأديان في طوكيو جاء فيه أنه منذ مدة يتواجد في اليابان الدكتور (ساندره رولاند) أحد علماء أمريكا وعضو في الجماعة المسيحية الموحدة ويقوم الآن بإلقاء بعض المحاضرات حول مواضيع فلسفية مختلفة ، وقد كلف الرجل من قبل الهيئة الإدارية لمذهب الموحدين في أمريكا، التي تشرف على تنظيم مؤتمر عالمي حول الأديان بمناسبة افتتاح قناة باناما بدعوة من العلماء من سائر الأديان وفي نفس الوقت إجراء اتصالات ومشاورات مع رجال الأديان الأخرى، ويذكر بأن المؤتمر سينظم بالاشتراك مع رواد المذهب المسيحي الموحد في أوربا ... وبعد زيارته لليابان وروسيا وألمانيا وفرنسا وإنجلترا والبلقان وتركيا سيلتقي الدكتور ساندره رولاند بالعلماء المسلمين في استنبول .. وقد شعر المسلمون المتواجدون في مراكز مختلفة من اليابان بأهمية هذا الموضوع، وبمبادرة من السيد بركة الله أفندي الذي يعمل مدرسا للغة الهندوستانية في كلية اللغة بطوكيو أقيم حفل استقبال على شرف الدكتور ساندره رولاند، شارك فيه عدد من المسلمين من بلدان مختلفة وكذلك بعض

كبار السياسيين الأمريكان والإنجليز واليابانيين وبعض النواب والوزراء والعلماء والمدرسين والخطباء وكان العدد الإجمالي نحو سبعين شخصا [٢٢] .

اهتم اليابانيون المسلمون الجدد بالحديث وبالكتابة عن الإسلام [٢٣] فقد بدأت الجمعية الإسلامية برئاسة على هيكئي تنظيم محاضرات عن الإسلام كما صدر كتابان عن الإسلام بقلم حسن هاتانو أحدهما بعنوان "الإسلام" والآخر بعنوان "المسلم" .

إلا أن المسلمين اليابانيين لم يشعروا أنهم انتقلوا من عقيدة إلى عقيدة بل وجدوا أن تعاليم الإسلام في جملتها لا تتعارض مع ما يوجد في الشنتو مثلا ، وقد ذكر تناكا ابيه أنه لا فرق بين مفهوم الله في الإسلام ومفهوم الله في الشنتوية القديمة ، كما أن التفكر في خلق الله والطبيعة والمخلوقات والتأمل فيها موجود في الإسلام ، وهو لا يتعارض مع ما يعتقده من قبل ، كما أنه رأى في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم نبراسا لما يجب أن يكون عليه الإنسان المؤمن الصادق ، ومن هنا ذكر بأن الرسول موجود بيننا لأننا مسلمين نتبع سيرته ، وهو في هذا يختلف عن فكر جماعة في الهند ترى أنه موجود فعلا لكننا لا نشاهده[٢٤].

على كل حال بدأ المجتمع الياباني يمتص جميع العناصر التي تفيد البناء الداخلي لليابان وتعين من ناحية أخرى على عقد صلات خارجية ، ففي مجال التعليم أفاد المجتمع كثيرا من المدارس المسيحية ، وحدث نوع من الحرية والتسامح الديني داخل المجتمع الياباني مما جعل البوذيين والشنتويين يعدون المسيحيين جزءا من مؤسساتهم ، وخلال أيام الحرب نشطت حركة الأدب المسيحي في اليابان ، فقد كان ينشر نحو ٢٠٠ كتاب كل سنة وتقرأ من قبل جميع طوائف الشعب [٢٥] وكانت الكنائس تدعو للسلام في مواجهة الوضع العسكري ، وكانت تؤكد على هويتها اليابانية ، وكانت هذه قضية معقدة للغاية ، وكان المسئولون في الكنيسة يزورون مزارات الشنتو مؤكدين على أنهم يصلون لإله واحد إلا آن معظم المسيحيين اليابانيين رفضوا هذا الأمر[٢٦] في وقت كانت الحكومة تركز فيه على الحفاظ على الهوية اليابانية المتمثلة في الديانة الوطنية الشنتو ، وأدى هذا أحيانا إلى القبض على عدد من

القساوسة بتهمة توهين الإمبراطور وذلك في ٢٦ يونيو ١٩٤٢م ثم أفرج عنهم بعد الحرب[٢٧].

وحاولت الكنيسة الاندماج في المجتمع الياباني بعد الحرب ، إذ أعلنت لجنة أمناء الكنائس في ٢٨ أغسطس ١٩٤٥م أن مهمة الكنيسة هو الإسهام في بناء اليابان مهما كانت الظروف وكان ذلك في ظل مناخ الحرية الذي أتيح للكنيسة بعد أشكال متنوعة من الضغوط [٢٨] وبخاصة بعد أن تنازل الإمبراطور عن سلطته الدينية في الأول من يناير ١٩٤٦م ، ورغم الحرية التي نالتها الكنيسة إلا أن أمورا كثيرة داخل الكنيسة نفسها أدت إلى تشتيتها [٢٩] إلا أن الكنيسة في الغرب عملت على دعم الكنائس اليابانية التي بدأت تسعى إلى الاندماج في المجتمع عن طريق الإسهام في البناء والتعمير والتعليم[٣٠] .

لا يهتم البحث هنا بالفصل كثيرا بين المسيحيين البروتستانت وبين الروم الكاثوليك لأن الظروف كانت متشابهة وحتى البرنامج التعليمي للروم الكاثوليك يتشابه ، وإن كان يختلف قليلا مع البرنامج التعليمي للإرساليات البروتستانتية ، ويلاحظ أنه في التعليم العالي تم تأسيس جامعة صوفيا في أكتوبر ١٩٠٨م التي صارت مركزا للتعليم الكاثوليكي ، واهتم هؤلاء بخدمة اليتامى والمسنين ، وبخاصة في يوكوهاما وكوبيه وأوساكا وكيوتو وكوماموتو[٣١] واهتموا بطباعة الكتب الكاثوليكية ، فما بين عام ١٩١٥م وعام ١٩٤٠م طبع أكثر من ألف عنوان مثل فيها النصارى اليابانيون نصيبا كبيرا ، أما الثورة الروسية فقد كان لها تأثير سلبي فيما يتعلق بازدهار الكنيسة الأرثوذكسية في اليابان.

لا شك أن بعض المنصرين لعب دورا في إذكاء الشعور القومي الياباني بعد هجومهم على الشنتوية والبوذية ، ودعوا البعض إلى إلقاء الآلهة في البحر أو تحريق الأخرى كما يذكر أوتيس كتيري[٣٢] ويعترف مؤلف الكتاب السابق ضمن ما أورده في كتابه من معلومات بوجود أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية الذين قدموا إلى اليابان للتعريف بأديانهم بعد فتح اليابان لميناء ناغازاكي وننقل هنا النص الذي ورد في الكتاب[٣٣]:

(Since the opening of the port of Nagazaki, the French among the Western barbarians have mainly preached the Roman Catholic religion, and the English and Americans the Protestant religion. In addition to these there

are the Greek religion, the Mahometan religion &c., all of which resemble the former and are as injurious to the state as they are).

وكان الزعماء اليابانيون يهيبون برجال الدين المحليين الذين هم على مذهب الشنتو والبوذية والكونفوشية بالوقوف أمام المنصرين[٣٤]

إلا أن المسيحيين الغربيين يرون أن النصرانية قد ساعدت اليابان كثيرا في تحقيق نهضتها بعد عصر الانفتاح فقد كتب W. E. Grffis منشورا[٣٥] بعنوان Christ the Creator of the new Japan جاء فيه : " لا يمكن أن أتخيل أن تكون البوشيدو وحدها أو البوذية اليابانية أو الشنتو أو الحكومة قد أوجدت كل هذا : نظام المستشفيات والصليب الأحمر ومؤتمر السلام وجامعة البنات وحرية الصحافة والتسامح الديني .. إن هذا يرجع بإعجاب إلى المسيحيين ...." [٣٦] .

وأشارت التقارير التي كتبت في فترة مبكرة إلى أن انطباع الغربيين عن المسيحية اليابانية يتمثل في الاستقلالية الشديدة أي عدم التبعية والميل إلى تحمل المسئولين وإلى اتخاذ موضوع القيادة ، وعدم الرغبة في قبول المساعدات الأجنبية إلا في وقت الضرورة القصوى، ورغم هذا فلا حرج في قبول كل ما من شأنه أن يساعد على التعليم وذلك من جميع البلاد الأجنبية ، فضلا عن الاعتماد الكامل على الذات ، والميل إلى النظرية التحررية مع الأخذ بالمعتقدات الجديدة ، والافتقار إلى الثبات في التفكير العقدي والافتقار إلى الإيمان العميق ، وقوة الشخصية وقدرة المؤمنين على التفكير والعمل بأنفسهم ، والمركز الاجتماعي المرموق والثراء مقارنة بمسيحيي الهند ، والوحدة مع التأكيد على القرارات العملية ، وأهم من كل هذا أن اليابانيين يؤكدون على وحدة الجماعات المختلفة للكنائس متطلعين إلى الاتحاد المطلق في اليابان.[٣٧]

ويعترف المؤلف أن بعض الكتاب ذكروا بأن اليابان لا يمكن أن تكون دولة نصرانية .

وفيما يتعلق بالإسلام كانت اليابان تركز على كسب ود المسلمين في المناطق التي تسعى إلى الوصول إليها ، كما عقدت صلات عسكرية بينها وبين تركيا ، وتبادل المسئولون الزيارات ، وقدم وفد عسكري تركي إلى اليابان ، وللأسف تحطمت السفينة التركية طغرل

ومات عدد كبير من العسكريين الأتراك وقامت الحكومة اليابانية عن طريق بعض المسئولين بتعويض ذويهم ، ولا تزال الحكومة اليابانية ـإلى يومنا هذا ـ تحتفل كل عام بهذه المناسبة وتنشر وسائل الإعلام هذا الاحتفال[٣٨] ولم يكن من بين البلاد الإسلامية في تلك الفترة دولة يمكنها أن تفيد اليابان في شيء ، فقد كانت معظم البلاد الإسلامية تحت الاحتلال الأوربي ومع هذا سعت اليابان بشكل أو بآخر للإفادة من مصر في قضية المحاكم المختلطة ، وأرسلت بعض البعثات إلى مصر من تلك التي كانت متجهة إلى أوربا.

ولم تكن هناك حساسية على الإطلاق في أن تفيد اليابان من العالم الإسلامي كما تفيد من العالم المسيحي أو البوذي أو الكونفوشيوسي ، فقد كانت هذه ولا تزال طبيعة المجتمع الياباني، وطبيعة الشعب نفسه.

مبدأ الحرية الدينية في المجتمع الياباني:

أدى مبدأ الحرية الدينية إلى تغيير أساسي في القانون الياباني فيما يتعلق بالتسامح الديني ، ويرى البعض أن التسامح مع المسيحية كان لصالح اليابان مثلما كان حظرها في زمن الشوغن لصالح اليابان أيضا ، ولا شك أن وجهة نظر المسيحية في أن العقيدة هي في الأساس شيء بين الفرد والرب اصطدمت مرة تلو الأخرى مع التقاليد المحلية اليابانية التي تعتبر الدين أمرا يتعلق بالجماعة ككل لا بالفرد[٣٩] ، والحقيقة أن دستور ميجي أعطى الحرية الدينية داخل حدود معينة بحيث لا تضر أمن البلاد أو تخلخل وضع البلاد ولا تتعارض مع أداء المواطنين لواجباتهم المنوطة بهم واستمر هذا حتى صدور الدستور الحالي في وقت كانت فيه الحرية الدينية قد أدمجت في البنية القانونية اليابانية.[٤٠]

لقد قدمت المسيحية للمجتمع الياباني خدمات جليلة على جميع المستويات لدرجة أن الحركة الاشتراكية في اليابان وبعض الحركات الاجتماعية مثل حركة التحرر وحقوق الإنسان وحركة القضاء على زواج المتعة وغيرها تدين بوجودها للمسيحية.[٤١] وقد ظهرت طوائف مسيحية جديدة في المجتمع الياباني سنشير إليها بشيء من التفصيل فيما بعد.

لا شك أن الكثير من اليابانيين لديهم اهتمام بالمسيحية فقد كان الكتاب الذي حقق أكبر مبيعات سنة ١٩٧٣م هو كتاب (حياة المسيح) الذي كتبه شوسوكا إندو الروائي الكاثوليكي صاحب رواية الصمت ، ومع هذا فالتحول إلى المسيحية في اليابانية صار نوعا من التحول من المسيحية التقليدية إلى مسيحية يابانية تختلف عن تلك التي جاء بها الأوربيون والأمريكيون أو ما أطلق عليه Bazil Hall Chamberlain إعادة تشكيل المسيحية [٤٢] واليابانيون يرفضون أن يتدخل أحد في شئونهم ما داموا لا يتدخلون في شئون الآخرين ، ومن هنا يرفضون تدخل ما يسمونه بالأمم المسيحية في شئون المسيحية اليابانية ، وهذا ما أوضحه إداورد سايدينستيكر في كتابه بعنوان اليابان هذا البلد.[٤٣] فاليابان قد تقبل المسيحية ولكن تظل تنظر إليها على أنها ديانة أجنبية وافدة تعلم أشياء تنال الإعجاب ولكنها لا تتناسب مع الياباني العادي نظرا لطبيعتها الأجنبية.[٤٤]

ويبقى التساؤل إلى أي مدى قُبلت الديانة المسيحية كحركة أخلاقية؟ وإلى أي مدى بقيت كديانة في قلوب وأذهان اليابانيين؟ لم أتمكن من الحصول على إجابة واضحة لهذا السؤال ممن التقيت بهم من اليابانيين خلال فترة إعداد هذا البحث.

إن اليابان بحاجة إلى مؤلفين يكتبون الأغاني أو الأناشيد المسيحية ، وبحاجة إلى كنائس تطبق نوعا من العبادة تلتزم بما جاء في الكتاب المقدس، وفي نفس الوقت تكون مقبولة لليابانيين كجزء من ثقافتهم وحياتهم ، ويرى الباحثون أن الجهود ضرورية من أجل مساعدة اليابانيين لامتلاك العقيدة المسيحية بأنفسهم حتى يتمكنوا من المزج بين مهرجاناتهم واحتفالاتهم وبين عقيدتهم، وأن يعبدوا الله على طريقتهم اليابانية! فمن الملاحظ أن الكنائس في اليابان هذه الأيام لا تزال كنائس صغيرة قد يؤمها ما بين ٢٠ و٣٠ شخص في يوم الأحد ومعظمهم من النساء .

ومن الملاحظ أن الأفراد قد يجدون معارضة من أسرهم إذا ما لوحظ أنهم يتمسكون بالعقيدة المسيحية ، ونفس الشيء يحدث على مستوى الأسرة داخل الحي أو الجماعة ،

فهناك ما يمكن أن يطلق عليه الضغوط الثقافية التي تظهر في شكل التزام بضرورة المشاركة في المهرجانات الدينية والطقوس الدينية القومية أو عقيدة الشنتو والبوذية التقليدية .

ويحدث هذا أيضا بالنسبة للمسلمين اليابانيين فبعضهم لا يرغب في الإعلان عن هويته الدينية الإسلامية ، ويرى أنه مسلم في الخفاء بل وقد يطلب ذلك علنا من أصدقائه المسلمين، وبعضهم لا يريد أن يعلن عن إسلامه لأن ذلك – من وجهة نظره – قد يمس بمصداقية أبحاثه أو يؤثر على وضعه بين زملائه ، ولكن هذه الظاهرة تنحصر في عدد قليل جدا ربما تضطرهم الظروف الشخصية ، أو ربما يشعرون بأن الأوضاع العلمية الراهنة لا تسمح لهم بالإعلان عن أنفسهم كمسلمين ، وقد لمست هذا لدى أكثر من مسلم ياباني وبخاصة من يعملون في حقل البحث العلمي ، وقد حدث أن تلقيت هذه الرسالة منذ أكثر من عام ونصف قبل وصولي اليابان للعمل في جامعة دوشيشه تشير إلى هذه القضية الحساسة أي عدم الاعلان عن الهوية الإسلامية ، وأحتفظ بالأسماء دون ذكرها.[٤٥]

وربما يكون هذا أمرا طبيعيا في اليابان لأن الدين مسألة شخصية ، وبالتالي لا ضرورة للإعلان عنه ، إلا أن هذا الأمر لا يرضي معظم اليابانيين المسلمين الذين لا يرون حرجا في أن يعلنوا عن عقيدتهم ، نظرا لما تتمتع به اليابان من حرية في العقيدة والفكر، وكنت قد طلبت رأي بعض الباحثين اليابانيين ، فكان الرد أن هناك من المسلمين اليابانيين من يرى ألا يعلن عن عقيدته الإسلامية ، لكنهم قليلون ، وقد كتب لي أحد الأصدقاء اليابانيين رده بالتفصيل على حالة من حالات رفض الإعلان عن العقيدة الإسلامية ، وهو رد يتضح منه عدم موافقته على ذلك بل ويوضح أنه لا يفهم السبب الذي يدعو مسلما يابانيا يخفي عقيدته في مجتمع يتمتع بالحرية الدينية كالمجتمع الياباني [٤٦] :

لا بد من الإشارة هنا أنه بالمقابل يوجد من بين اليابانيين من يعلن عن إسلامه أمام الجميع سواء كان ذلك في ندوة أو اجتماع أو حتى في الجمهور وذلك من خلال ارتداء زي يروج في بلد إسلامي أو التمسك بسنة اطلاق اللحية ، أو تمسك المرأة بالحجاب الشرعي والالتزام به في جميع المناسبات العامة والخاصة ، ويمكن أن نرى أمثلة واضحة لكل ما ذكرناه

من قبل في جامعة دوشيشه ، فهناك من لا يعلن صراحة عن إسلامه ، وهناك من يصر على إثبات هويته الإسلامية ، وهناك من تتمسك بالحجاب الشرعي بشكل مستمر ، وهناك من تتحفف أحيانا ، وهكذا تمثل بيئة الجامعة نماذج إسلامية متعددة فضلا عن النماذج النصرانية فالجامعة أساسا أسست لتشر تعاليم العقيدة المسيحية بين اليابانيين.(٤٧)

إن نسبة من اعتقدوا المسيحية من اليابانيين لا تكاد تمثل واحدا بالمائة من السكان ، كما أن نسبة من اعتنقوا الإسلام لا تمثل شيئا يكاد يذكر، ومثل هذه النسبة لكل من المسيحيين والمسلمين لا يمكنها أن تلعب أي دور داخل قطاعات المجتمع ، ومن هنا فالياباني المسيحي لا يرى ضرورة للإعلان عن نفسه كمسيحي أو حتى إخبار الآخرين بعقيدته أو التهرب من أداء شعيرة أخرى قد تتناقض مع عقيدته المسيحية ، وهكذا حال المسلم الياباني. (٤٨)

إن فكرة أن المسيحية تمثل حضارة أعلى وربط المسيحية بالغرب وجدت معارضة من المفكرين اليابانيين مثل أوتشيمورا كانزو Uchimura Kanzo مؤسس موكيوكاي Mukyokai أو المسيحية التي لا تنتمي للكنيسة Nonchurch Christianity ففي سنوات حياته الأخيرة رفض أن يشار إليه على أنه ينتمي إلي كنيسة معينة مصرا على الحاجة إلى تأسيس مسيحية يابانيةJapanese Christianity متحررة من النفوذ الغربي ، وكما ذكر كوهين دورون في بحثه المنشور في العدد الثاني من مجلة جيسمور– مركز دراسات الأديان التوحيدية – " لم يتخل أوتشيمورا قط عن مبدأ الاستقلال وطورً فيما بعد المبدأ المرتبط به دائماً وهو موكيوكاي "Mukyokai" أي المسيحية اللاكنسية الذي يشير إلى دين قائم على جماعات صغيرة مستقلة تهتدي بالإنجيل والممارسة الدينية الشخصية للمؤمن دون الاعتماد على مؤسسة رسمية" ، والواقع أن أوتشيمورا كان في هذا ممثلا للشخصية اليابانية ، ولطبيعة الشعب الياباني وهي نقطة أغفلها دورون ، إلا أنه عبر عن ذلك حين أضاف بأن أوتشيمورا "مرَّ بتطور روحي كبير حدد فيه إيمانه الثابت بالخلاص المسيحي حصراً، والتزم بالمبادئ التطهرية الصارمة التي رآها مماثلة لمبادئ البوشيدو (Bushido) في تقاليد الساموراي ، ومثله

مثل زميله نيتوبيه إينازو (Nitobe Inazo) أكد أوتشيمورا على مبادئ الفروسية والأمانة في البوشيدو لا على مظاهرها العسكرية".

إلا أن الولاء لليابان يظل هو العامل الأكثر وضوحا في فكر أوتشيمورا كما يتضح من المعلومات التي أوردها دورون في بحثه.

ويلاحظ أنه حتى اليوم تصنف المسيحية في الوقت الحاضر على أنها نشاط غير فضولي، مع التركيز على التعليم كوسيلة لشرح رسالة الإنجيل، ونظرا لطبيعة الظروف العالمية المعاصرة والدعوة إلى الحوار بين الأديان فقد عقدت ندوات ومناقشات بين الدارسين المسيحيين والبوذيين للوصول إلى نوع من التفاهم والثقة المتبادلة، والسعي إلى تقدير العقيدتين المسيحية والبوذية معا،ورغم كل هذا فلا يزال اليابانيون ينظرون إلى المسيحية على أنها عقيدة أجنبية أو يعتبرونها عنصرا أجنبيا يقدم نموذجا مثاليا، لكنه لا يتناسب مع الياباني العادي نظرا لطبيعة العقيدة (الأجنبية) ، ويمكن للعقيدة أن تقبل في حالة الحاجة إلى الأمن الوطني ، ويمكن ملاحظة هذا بوضوح خلال نهضة ميجي ، ثم في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية ، فقد سعت اليابان إلى الحصول على التقنية الغربية وعلى نظام التعليم الغربي المتقدم ، ثم سعت من ناحية أخرى على التقارب مع دولة الخلافة العثمانية ، وأخذت فيما بعد تعمل على التقارب مع الشعوب الإسلامية وبخاصة في آسيا [٤٩] ويبدو أن محاولة الربط بين المسيحية والعلم أو تصدير العلم مغلفا بالمسيحية من قبل الغرب لم ينجح ، وهذا ما يلاحظ بالنظر إلى حيثيات حركة الإصلاح في عهد ميجي ، لأن اليابان وحتى اليوم تسعى باللحاق بعربة التقدم العلمي الغربي أو حتى سباقها محتفظة بالروح اليابانية أو ما يطلق عليه (واكون يوساي Wakon Yosai) فاليابان تأخذ كل شيء مادي مع الحفاظ على الشخصية اليابانية والإبقاء عليها يابانية خالصة ، وهكذا استوردت العلوم الحديثة وأدواته وتكنولوجياته دون الأسس الفلسفية لهذه العلوم أي الأسس التي نمت منها هذه العلوم ، مما دعا أحد الأساتذة اليابانيين إلى تشبيه الأمر بأن اليابان استوردت الأغصان دون الساق أو

الجذر ، إلا أن هذا كان أمرًا طبيعيًا لمن يريد الحفاظ على أصالته ، ولمن يريد التطور بالأخذ بكل جديد ، دون أن يجعل الجديد يقتلعه من جذوره،

ولا شك أن لليابانيين أسبابهم في أن يهتموا بالعلم والتقدم أكثر من الدين فالنجاح والازدهار الاقتصادي الياباني – في زمن تحقيق الأمن الاقتصادي وفي زمن سادته الطبيعة الإستهلاكية – جعلا أعاجيب العلم تبدو أكثر جاذبية ، وقد تبدو هناك معارضة لمثل هذه المادية دون الاهتمام بنوعية الحياة ذاتها ، إلا أن التعليم يركز على العلوم أكثر من القيم ، ومن هنا فالأطفال يتعلمون أكثر عن العلوم ، ويتعلموت أقل عن قيم الحياة وهذا ما أوضحه لي جميع من التقيت بهم أثناء إعداد هذا البحث ـــ من جميع الأعمار ، وحتى رجال الدين أنفسهم اعترفوا بهذا الأمر. (٥٠)

إلا أن الحرية الدينية في اليابان أدت إلى نوع من التسامح داخل المجتمع الياباني كانت له نتائج طيبة ، لكن درجة التسامح هذه أزعجت أحيانا بعض الباحثين الغربيين فكتب فيليب كارل إيدمان Philipp Karl Eidmann مقالة في تسع صفحات بعنوان : Is Shin Buddhism the same as Christianity? حاول أن يوضح فيها الفرق بين البوذية والمسيحية ، ويفند الآراء التي تحاول إيجاد تماثل بين أفكار المسيحية والبوذية الحديثة (شين بوذية) أو (شين ران) ويشير إلى أن (هونكانجي Honganji) التي هي أكبر طائفة في اليابان ويمثل أتباعها سُبع البوذيين جميعا ، هي فرع من الطائفة البوذية الجديدة التي تمثل ثلث البوذيين اليابانيين .

وقد شرح ايدمان الفرق بين البوذية والمسيحية التقليدية موضحا كل فرقة في فقرة ، ومصرا على الكشف على أنه لا علاقة إطلاقا بينهما في الأساس ومما كتب :

we see great difference between Shin(-Buddhism) and Christianity, Christianity worships a personal, creator God. Non-theistic Shin takes refuge in the Law of Buddhahood in Amida Buddha s name .

ثم يوضح أنه لا يقبل الخلط بين البوذية والمسيحية وأن ما حدث هو أن فكرة أن تعاليم شينران البوذية تطورت تحت مظلة التأثير المسيحي إنما كان نتيجة سوء فهم لوضع الشين بوذي ـــ ويضيف معبرا عن هدف مقالته:

To confuse it with Christianity does a disservice to both Shinran and Christ , as well as to modern man.

ومن ثم يوضح أنه يرفض فكرة الحوار بين البوذية الجديدة والمسيحية التقليدية ولا شك أنه محق لكن الحوار الذي يدور كما يفهم الآن هو بين المسيحية اليابانية وبين البوذية الجديدة، وربما يكون للمتحاورين وجهات نظر أخرى.

وقد قدر أحد أساتذة الدراسات الدينية وهو الدكتور Niels C. Nielson الحوار بين البوذية والمسيحية وهو أستاذ في جامعة رايس في هوستون بتكساس Rice University, Houston, Texas ويتضح هذا من مقال (the Christian Century) نشره في April 25, 1984 p.433 أوضح فيه أن مجموعة الحوار البوذي الياباني موجودة في اليابان منذ عشرين عاما أي منذ عام ١٩٦٤م (المقال سنة ١٩٨٤م) تحت رعاية المؤتمر القومي المسيحي في كيوتو ، وقد أشار نيلسون إلى أن من أهم إنجازات الحوار هو توفر مجموعة من الأبحاث الضرورية للحوار بين الأديان ، وأن الأمر تطور أكثر من مرحلة الحوار إلى مرحلة الأخذ والعطاء ، وقدم أمثلة على ذلك من خلال تجربته الشخصية .

ومن الدراسات التي نشرت حديثا (اكتوبر ٢٠٠٤ م المجلد ١٨ العدد الثاني المجلة الآسيوية للإلهيات) كتب Paul S. Chung (ص ٢٩٥ وما بعدها) مقالا بعنوان مارتين لوثر كينغ و شين ران ناقش فيه موضوع المسيح والخلاص في البوذية المسيحية (Martin Luther and Shinran The Presence of Christ in Justification and Salvation in a Buddhist-Christian Context) pp.295-309

وهو بحث جدير بالإطلاع لمن يهمه الاستفادة من هذا الموضوع..

وربما من المفيد أن نشير هنا إلى أن البوذية ممثلة في طائفة التنداي قد حرصت أيضا على إجراء حوار مع الإسلام ، ففي سنة ٢٠٠٢م عقدت الندوة السنوية من أجل الحوار مع الإسلام، وألقى الدكتور محمد السالم مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض كلمة الافتتاح كما ألقى ممثل جامعة الأزهر كلمة شيخ الأزهر ، كما حضر مفكرون من بلدان إسلامية أخرى تلك الندوة العالمية كما شارك فيها ممثلون عن الأديان الأخرى. (٥١)

وعلى كل حال فاليابانيون يعتبرون الشنتوية والبوذية عوامل شكلت وتشكل الثقافة اليابانية ، وربما يرى الكثيرون أن الدين ليس له أهمية كبيرة في المجتمع الياباني المعاصر ، ورغم ذلك فإن له أهمية من نوع ما ، يفهمها اليابانيون دون غيرهم ، ويمكن أن نقيس على هذا مسألة الدين المسيحي في أوربا أو أمريكا ، ومسألة الدين الإسلامي في بعض البلدان الإسلامية وحتى العربية ، لنلاحظ وجود اختلاف نسبي في أهمية الدين داخل كل مجتمع من مجتمعات هذه البلدان

وربما تلاحظ البوذية في وجود المعابد أو حتى المدارس والمنظمات الاجتماعية الأخرى ، إلا أن البوذية لم تعد لها في المجتمع الياباني المعاصر أهميتها السابقة[٥٢] أما الكونفوشية الواردة من الصين فهي اليوم نادرا ما تذكر أو حتى تدرس إلا من خلال الباحثين المتخصصين ، إلا أن تأثيرها لا يزال قائما في أمور متعددة، وبخاصة فيما يتعلق بآداب المعاملات (الاتيكيت) والبروتوكول داخل المجتمع الياباني،وفي المجتمع المعاصر من الملاحظ أن مظاهر المسيحية تأخذ أكثر من حقها إذا ما لاحظنا نسبة المتنصرين التي تقل عن واحد بالمائة من السكان ، وهي المظاهر التي تتمثل في المدارس المنتشرة في أنحاء اليابان وبخاصة مدارس البنات التي أسسها ويديرها المسيحيون فنسبة الطلاب المسيحيين داخل هذه المدارس ضئيلة جدا ، لكن المسيحية لا وليس من المحتمل أن تكون عاملا مؤثرا في الثقافة اليابانية [٥٣] ربما لأسباب عديدة قديمة وحديثة ، ومن أهمها التعصب الأمريكي المسيحي لدى الإدارة الأمريكية حاليا، واتخاذها مواقف متشددة وربط هذه المواقف بالدين .

لكن لا شك أن اليابانيين يحتفلون بالكريسماس ولعل هذا الاحتفال يعقد لأسباب تجارية، مثلما هو الحال في بعض البلدان العربية والإسلامية، كما يعقدون حفلات زواجهم على الطريقة الغربية المسيحية حتى لو كانوا غير مسيحيين ، وهذا يظهر قدرا كبيرا من التسامح داخل المجتمع الذي يتصرف أفراده بدافع استحسان الشيء لا الاعتقاد فيه ، فلا ضير لو أقيم الاحتفال على هذه الطريقة ، وقد أقامت بعض الفنادق صالات كنسية Chapels لسد حاجة مثل هؤلاء .

ولا تزال المعتقدات الشعبية تلقى استحسان طبقات المجتمع ولا ضير في ظهور عقائد جديدة يأخذ بها البعض وتكون بمثابة ناد يلتقون فيه أو منتدى يتدارسون فيه بعض الأمور.

إن اليابانيين لا يعيرون مسألة الدين الكثير فالدين أيديولوجية مثله مثل الشيوعية أو غيرها، وقد لوحظ وقوف الأساتذة والطلاب في الكليات المسيحية يدا بيد مع الشيوعيين ضد معاهدة الأمن ، فهناك أمثلة سنة ١٩٣١م كالحركة المسيحية الاشتراكية ، ثم المظاهرات ضد معاهدة الأمن سنة ١٩٦٠-١٩٦١م ، ومثال آخر وهو المسيحيون دعاة السلام الذين وقفوا ضد سياسة الأمريكان في فيتنام.[٥٤]

وهكذا يمكن ملاحظة مظاهر التدين بمعناه الشكلي لا العقدي في المجتمع الياباني المعاصر، وقد يصل أحيانا إلى حد التدين العقدي مع تقدم الشخص في العمر أو تأثره بعقيدة معينة أو مروره بظروف معينة ، ومع هذا فلا يمكن إسقاط الدين من خانة المجتمع الياباني.

وهذا يدفعنا إلى التفكير في تحليل بعض الدارسين اليابانيين لمسألة قبول الأمر قبل أن يفرض عليك ، فالبروفسر يونيهارا كين كتب بحثا عن القومية والمسيحية في المجتمع الياباني الحديث (الأنا و الآخر في الفكر الياباني السياسي في صيف عام ٢٠٠٣م [٥٥] ركز فيه على أهمية الدين فيما يتعلق بالقومية (كوكوتاي kokutai) ومصطلح كوكوتاي كان من اختراع (أيزاوا سئيشيساي Aizawa Seishisai) [٥٦] الذي حذر من خطر الغرب ، بينما استخدم فوكوزازا يوكوإتشي (١٩٧٥م) الذي كان يمثل اتجاه التعليم الغربي هذه الكلمة في بحثه بعنوان مدخل إلى الحضارة الغربية Bunmeiron no gairyaku وغير مفهومها وأعطاها معنى جديدا ، إذ ترجم مصطلح الحكومة التي تمثل الشعب Representative Government وهو مصطلح جون ستيورت ميل John Stuart Mill إلى كوكوتاي Kokutai وبهذا نفى عنها معني العرقية (اثنيك) ethnic nuance لكنه عاد واتفق مع أيزاوا من حيث أهمية الأسرة الإمبراطورية التي تمثل القومية اليابانية في علاقاتها مع الأمم الغربية .

فبعد أن فتحت اليابان حدودها أشار فوكوزاوا في مقال له بعنوان (نحن مضطرون إلى أن نماشي الغرب في الدين أيضا) إلى الدين فأنكر خطر المسيحية ، وذكر بأن على اليابانيين

حماية أنفسهم عن طريق تقليد طريقة الغربيين لأنه في الظرف الحالي فإن الغربيين يتبعون طرقا مختلفة للحياة كهمجيين " ويجب أن نجعل الأمر صعبا عليهم كي لا يؤثروا علينا وذلك بتقليدينا لهم في المؤسسات الاجتماعية والسلوك والدين وغير ذلك[٥٧] وهكذا نلاحظ أن فوكوزاوا لا يتورع عن تغيير فكرته السابقة حين اقترح فكرة تقليد الغرب في جميع المجالات بما فيها الدين .

وهذا يوضح ما للشخصية اليابانية من قدرة على التأقلم مع الظروف التي قد تجد ، والحفاظ في نفس الوقت على الثوابت التي تشكل أساس المجتمع .

ويري كين أن أي باحث ياباني مهما كان رأيه يصل في النهاية إلى أن المسيحية هي أيدلوجية غربية ، وهي لا تمثل فقط أيدلوجية بل تمثل قومية بمفهوم الكلمة اليابانية كوكوتاي، ومن هنا فهي تتعارض مع طبيعة اليابان ومع الشعور العام الياباني الذي يؤكد على اعتبار الذات أو الأنا الياباني المتمثل في الذات في أسطورة الأصل الإمبراطوري أي أنها تمثل الذاكرة العامة للأمة اليابانية Common memory of Nation

يمكن اعتبار السطور السابقة تمهيدا بل تفسيرا لما سيأتي ذكره عن نماذج من المفكرين اليابانيين الذين ارتبطوا بعلاقات فكرية وعاطفية مع المسيحية والإسلام في المجتمع الياباني .

وسيتم اختيار هذه الشخصيات خلال فترة زمنية امتدت لترسم ملامح المجتمع الياباني المعاصر.

أولا : إينازو نيتوبيه Nitobe Inazo – نموذج للتسامح الناتج عن منهج الثابت والمتغير في المجتمع الياباني .

يعد المفكر الياباني إينازو نيتوبيه [٥٨] نموذجا للشخصية اليابانية المتسامحة مع الآخر ، وقد أراد أن يوضح للعالم الغربي بشكل خاص مفهوم اليابان للتسامح في ظل تعدد العقائد ، مادام الأمر قائما على التقاليد والقيم الأخلاقية ، ولهذا طبع كتابه الشهير (البوشيدو : روح اليابان) The Soul of Japan Bushido : في طبعته الأولى في نيويورك عام ١٩٠٥م ليوضح للغرب أنه رغم كونه نصرانيا ، فهو يرى أنه كياباني في قلبه عقيدة أخرى يصعب

وضع اسم لها ، ومن هنا اختار لها اسم البوشيدو وشرح اللفظة بأنها روح اليابان ، وهو يرمز لمجموعة القيم والتقاليد والعادات اليابانية ، التي تمثل من وجهة نظره ما يطلق عليه الآخرون " الدين " .

ولم يصدر كتابه هذا من فراغ فمن الملاحظ أنه كان على دراية كاملة بأديان العالم فقد أوضح أن لدى اليابان الكثير مما هو في النصرانية والإسلام من قيم وأخلاق وأصول ، وهو نفسه يشعر بالحيرة حين يسأله الكثيرون أليس لليابان دين؟

ويرى أنه بالضرورة لا بد أن يكون لليابان دين ، ويستشهد بما جاء في القرآن الكريم فيكتب (... ورد في القرآن الكريم – ما معناه – أن الله تعالى أرسل لكل أمة نبيا ينطق بلغتها[٥٩] لكننا لو اتجهنا إلى جميع الأنحاء نبحث عن مصدر نستوحي منه النور والهداية والنشاط والقوة فلن نرى – في اليابان – مصدرا خليقا بأن يحتل مكانة البوشيدو "[٦٠]

والحقيقة أنه يركز على الثقافة التراثية التي اتخذتها اليابان ركيزة لنجاح عملية التطوير والتحديث ، ومن الواضح أن علماء اليابان – ونشيرعلى سبيل المثال إلى ناجيما نوبيتشيروا – يؤكدون على أن القيم في اليابان وفي الشرق بعامة تتميز بالاستجابة للثقافات الأخرى ، ومن هنا أمكن لليابان بناء مجتمع قومي حديث مع الاحتفاظ بقيمها التقليدية المستمدة من الشنتو أوالكونفوشية أو البوذية أو معارفها اليومية ، ولم يتعارض هذا مع اهتمام اليابان بالثقافة الغربية من خلال الترجمة وإرسال البعثات وما إلى ذلك [٦١] والأهم من هذا أن المعتقدات اليابانية وبخاصة الشنتوية معتقدات مرنة بل مطاطة إن صح التعبير تتسع لاستيعاب غيرها من العقائد دون أن تفقد صفتها الأساسية ومن هنا فالياباني يعبد آلهته الخاصة ويحترم آلهة الآخرين ، وهذا يؤدي بالتالي في بعض المراحل إلى استيعاب المعتقدات والمفاهيم الأخرى ، وهذا هو الذي سهل مهمة دخول البوذية إلى اليابان وتحويلها إلى نمط ياباني بعد أن احتضنتها الشنتوية وأعادت توظيفها لخدمة المجتمع. [٦٢]

وهنا تجدر الإشارة إلى أن تعاليم البوشيدو التي تعد بمثابة الروح بالنسبة لليابان ، لا تزال حية باقية تحكم سلوكيات المجتمع الياباني وهي لم تتعارض مع تعاليم الحداثة التي وصلته من

الخارج ، ومن هنا احتوت مناهج التعليم والتدريس في المدارس اليابانية قيم البوشيدو وتعاليمها الأخلاقية حتى تتم المحافظة على الروح اليابانية من خلال ما تتضمنه هذه المناهج من حكايات وقصص أدبية وأشعار وحكم بل وأساطير تشكل لدى الدارسين دستورا أخلاقيا يشبه إلى حد كبير ما تتضمنه الكتب العربية الموجهة لتربية الشبيبة في البلاد العربية على قيم الحضارة العربية والأخلاق الإسلامية ، ولهذا ذكر الفيلسوف الياباني نيتوبيه أن البوشيدو هي دستور اليابانيين الديني ، وهي مثل القرآن عند المسلمين ، ونراه أحيانا يستشهد في كتابه ببعض آيات القرآن الكريم مثلما يستشهد أحيانا بفقرات من الإنجيل ، ورغم أن نيتوبيه كان نصرانيا إلا أنه يعارض الفكرة التي يعتقدها البعض من أن الإرساليات المسيحية أسهمت في تكوين اليابان الحديثة ، ويرى أن هذا الرأي عار عن الصحة ، والقصد منه إيجاد جو من الدعاية والتضليل تقنع الرأي العام بأن الغرب له أياد بيضاء ومساع حميدة في إدراك اليابان للمدنية [٦٣] فنيتوبيه يرى أن نهضة اليابان تقوم على تراثه الممتد عبر التاريخ ولهذا فهو يوقر الماضي بل يهدي كتابه إلى عمه الذي علمه توقير الماضي [٦٤] لقد كتب نيتوبيه كتابه هذا ليضع نفسه في غرفة الاعتراف معتذرا عن أفكاره عن السيد المسيح الذي آمن به واتبع دينه ، وقد تمكن نيتوبيه من أن يقنع وليام اليوت جريفس [٦٥] بوصفه رائدا من رواد التعليم لكي يدرب اليابانيين على نظام المدارس الحكومية في أمريكا وطرائقه بأن يؤكد على أفكاره الداعية إلى ضرورة وضع خط فاصل بين تعاليم مؤسس الدين والوثائق الأصلية من جهة وبين الإضافات والتعديلات العقلية والعرقية والكنسية من جهة أخرى فكتب ويليام جريفس في تقديمه لكتاب البوشيدو :

" إن عقيدة الكتاب المقدس التي أشار إليها المؤلف (يقصد نيتوبيه) في مقدمته هي تعاليم السيد المسيح الذي جاء بها لا ليهدم بل ليبني ، وفي اليابان حين تخلع المسيحية عنها أرديتها ومسوحها الأجنبية حينذاك فقط ستنتهي غربتها ، وستمتد جذورها عميقة في التربة التي نمت فيها تعاليم البوشيدو ، وحين تتخلى الكنيسة كذلك عن قيودها الشديدة وأقمطتها التي تعوق حركتها ، وحين تخلع عنها أزياءها الأجنبية ، حينذاك أيضا تصبح كنيسة المسيح في

أرض اليابان كنيسة محلية أليفة كالهواء [٦٦] وهذا اعتراف ضمني بخصوصية اليابان فيما يتعلق بأمور العقيدة ، أي التمسك بالأصول وقبول الآخر بشكل لا يؤدي إلى التأثير على ثوابت المجتمع، وهذا ما جعل نوتيبه نفسه يؤكد في نهاية كتابه على أن المسيحية يجب أن تعترف بأن البوشيدو بالنسبة لها تعد مجرد " شمعة ضعيفة تحترق" ولكنها شمعة أمرنا السيد المسيح أن ننفخ في نارها حتى تصير شعلة وذلك بدلا من أن نطفئها.[٦٧]

ثانيا : تناكا إبيه Tanaka Ippei– **مفهوم الدين في اليابان والإسلام**

يمثل تناكا إبيه نفس النموذج السابق ، فهو يحمل بداخله روح اليابان البوشيدو ، ويؤمن بالقومية اليابانية كوكوتاي Kokutai ، مع إيمانه العميق بالإسلام – الذي اعتنقه بعد معايشة لمسلمي الصين فترة تربو على عقدين من الزمان – كأسلوب للحياة ، ووسيلة لتشكيل جبهة متحدة من اليابان وشعوب آسيا التي تنتمي في معظمها إلى الإسلام ، وهكذا طاف بلدان العالم الإسلامي وحاول إقناع المسئولين اليابانيين بوجهة نظره ، كما ترك من بعده عددا من التلاميذ الذين رافقوه سنوات ، واتبعوا منهجه من بعد وفاته[٦٨] ، ولا تزال جامعة تاكشوك في طوكيو تجمع كتاباته وتصدرها ضمن مجلدات صدر منها حتى الآن ستة مجلدات.[٦٩]

والحقيقة أن تناكا إبيه هو بذاته يمثل صورة للمجتمع الياباني الحديث والمعاصر ، من ناحية فهم الدين ، والتعامل مع الأديان خارج اليابان وداخلها ، وقبول الدين الوافد من الخارج مع الحفاظ على ما يطلق عليه القومية اليابانية (كوكوتاي) أو روح اليابان (البوشيدو) ، ويمكن التعرف على هذا من خلال قراءة تاريخ حياته ، والاطلاع على أسلوبه في التعامل خارج اليابان في الصين أو الملايو أو الهند أو إيران وأفغانستان أو المملكة العربية السعودية ، والتعامل داخل اليابان مع المسئولين الحكوميين أو مع أتباع الشنتو أو أتباع البوذية أو غيرها ومن الملاحظ أنه ربط المسيحية بالغرب ، وكان يؤكد على تخوفه من موقف الغرب تجاه اليابان ، لكنه لم يهاجم المسيحية أو يكتب شيئا يسيء للمسيحيين كأهل ديانة وأصحاب عقيدة ، فكان يفرق بين سلوك الدول والعقيدة السائدة في هذه الدول ،

وهو بهذا يسبق المحللين في وقتنا المعاصر الذين عادة ما يربطون بين أحداث جرت في بلد ما وبين الدين أو العقيدة ، مما يؤدي بالتالي إلى خلط الأوراق وإذكاء نيران الفتنة والفرقة بين الشعوب المختلفة على أساس عقدي ، كما أنه في تحليله لوضع العالم الإسلامي آنذاك كان صاحب نظرة ثاقبة ، فجاءت تساؤلاته عن مستقبل بلدان العالم الإسلامي تحمل تنبؤاته لمستقبل بلدان مثل تركيا وإيران والمملكة العربية السعودية.(٧٠)

لم يكن تناكا إبيه يتورع عن زيارة مزار الشنتو ليأخذ البركة حين يسافر خارج اليابان ، أو حتى يشرع في رحلة الحج إلى مكة ، فهو ياباني ولد على أرض اليابان ، ويرى أن الشنتو الأصلية تؤمن بإله واحد موجود في كل مكان ، لا يلد ، ولم يولد ، يرى كل شيء ، ويدرك كل شيء ولا تدركه الأبصار ، وكان يذهب إلى دعاة البوذية المتوجهين إلى نيبال والتبت في معابدهم ، فيبارك جهودهم ، ويشرح لهم الإسلام من خلال وصفه لحياته اليومية كمسلم ، ومن خلال وصفه لرحلته إلى الحج، أو حياته في شهر رمضان ، فقد كان يسعى إلى توضيح أن الدين أي دين لا يتعارض في مسيرته مع أي دين آخر ، وأن الهدف واحد رغم تعدد الوسائل والطرائق ، بل ذكر بأنه لا يرى تعارضا مع تصور الإله في الشنتوية القديمة وتصور الإله في الإسلام ، فالله في الشنتو وفي الإسلام ، موجود في كل مكان ، لا يمكن أن يرى أو يشاهد ، لم يلد ، ولم يولد ، ليس كمثله شيء ، وهكذا لم يكن من الصعب على رجل يحمل بداخله هذا التصور أن يدخل الإسلام إلى قلبه ، وبخاصة بعد أن عاش قرابة عقدين من الزمان وسط مسلمي الصين، وشاهد بنفسه تطبيقهم العملي للإسلام ، وحياتهم الاجتماعية التي تقوم على التراحم والتعاون ، ويمكن القول دون تردد إنه كان أول داعية ياباني يدعو إلى الإسلام في اليابان بأسلوب يتناسب مع الفكر الياباني ، ولا يتعارض مع أسلوب الطوائف الأخرى التي كانت تحرص على دعوته لزيارتها لشرح تعاليم الإسلام ومبادئه، الدين الذي يؤمن به ، والذي كانت تلك الطوائف لا تدري عن حقيقته شيئا ، ولم يكن رهبان البوذية اليابانيون وتلاميذهم يرون غضاضة في الاستماع إلى تناكا إبيه يشرح لهم الإسلام ، بل كانوا يتوقون إلى ذلك ويرحبون بذلك ، وهذا إن دل فإنما يدل على سعي أفراد المجتمع

وقادته إلى كسب المعرفة مهما كان المصدر من جهة ، وإلى روح التسامح المتأصلة لدى أفراد المجتمع من جهة أخرى .

وقد أوضح تناكا مسألة وجود الفرق والطوائف في الإسلام مشيرا إلى أن الباحثين كانوا يركزون على دعم آرائهم ، لكنهم لم يتحمسوا لخلق رأي إسلامي يتطابق أو يتماشي مع التيارات الحديثة التي تمضي وتتغير من عصر إلى آخر ، وهو هنا يشير إلى توقف الاجتهاد، مما أدى إلى انتشار البدع والخرافات بين المسلمين ، ومن ثم إضعاف الإسلام ، ويرى تناكا أن تلافي هذا الضعف يكون بتقديم الإسلام للناس بصورته الحقيقية فهو دين يحمل بداخله روح التسامح ، ويمكن الاستفادة كثيرا من هذا الأمر ، كما يمكن الاستفادة من روح الحركات الإصلاحية التي ظهرت في البلدان الإسلامية. (٧١)

ومن الملاحظ أن المسلمين اليابانيين يتبعون هذه الأيام – إلى حد ما – نفس أسلوبه ومنهجه في الدعوة ، وهو الأسلوب الذي يتناسب تماما مع طبيعة المجتمع الياباني والتفكير الياباني ، وإن كان البعض يتسامح كثيرا فيما يتعلق بأمور العقيدة ، مما يعد خطرا على فهم الإسلام الصحيح.

ثالثا : أوو كاوا شوميه Okawa shumei– **ما بين المسيحية والإسلام بحثا عن قيمة الحياة**

يعد أووكاوا شؤوميه من المفكرين الذين أثروا على الشباب الياباني في فترة من الفترات، ولا يزال فكره يؤثر حتى اليوم ، فهو صاحب فكرة آسيا الموحدة ، وبالتالي جذب الانتباه إلى أهمية الدين الإسلامي المنتشر في مساحات كبيرة من آسيا ، لقد مات أووكاوا في آخر عام ١٩٥٧م بعد أن قضى حياة ثرية بالكفاح والكتابات المفيدة.(٧٢) يعتبر أووكاوا شؤوميه نموذجا للمفكر اليابان المتسامح ونموذجا للمجتمع الياباني ككل إن صح التعبير ، لقد اهتم بالأديان فتخرج في جامعة طوكيو ، كلية الآداب قسم الأديان ، والتحق بعضوية جمعية الأديان، وأشرف على مشروع تأليف موسوعة القديسين ، واهتم بترجمة بعض الكتب عن أصول الأديان وعن الحضارة اليابانية ومصادر الأديان كما كتب كتابا بعنوان قراءات في

تاريخ اليابان ، وآخر بعنوان نظريات في حضارة اليابان ترجم إلي اللغة الصينية ، وأتم ترجمة معاني القرآن الكريم سنة ١٩٥٠م .

تساءل أووكاوا شوميه عن قيمة الحياة وأخذ يبحث عن الإجابة ووجد ملاذا في النصرانية، بينما كان المذهب الذي يعتقه أهله هو "جوودو شو" أحد مذاهب البوذية ، لكنه لم يكن مقتنعا بهذا المذهب .

إن إقبال بعض اليابانيين على المسيحية يكون مفيدا من جوانب عدة فلقاء أووكاوا بالمسيحية مثلا جعله على الأقل يفتح عينيه على التفكير في الدين ، وعلى أن يفكر لأول مرة في ماهية العالم والكون وماهية حياة الإنسان وقيمتها.[٧٣] ويرى أووكاوا أن جميع البشر هم سلالة السماء وجميعهم سواسية ويجب احترام آدميتهم ، وهو لا يعتقد بأن وجود الكون ووجود البشر شيء عفوي خال من المعنى. [٧٤] وقد أعجب اووكاوا بالفكر المسيحي ، لكنه لم يتمكن من أن يقنع نفسه بالإيمان بالمسيحية التقليدية التي تحمل تعاليم متعارفا عليها مثل تعاليم الإيمان بالمعجزات والثالوث المقدس وغيرها [٧٥] لكنه من ناحية أخرى تأثر بالفلسفات الغربية وكأنها دين من الأديان ، وهكذا أقبل على الجمعية المسيحية اليابانية التي تكونت لنشر الدين المسيحي المعدل حسب الفكر الياباني وسميت بجمعية الطريق.[٧٦]

وقد حدث أن حكى أووكاوا لمن حوله أنه تقابل مع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عدة مرات في منامه ، ورغم تفسير البعض لكلامه على أنه أحد أعراضه المرضية لكن ذلك كان له دور كبير في إيقاظ الروح الدينية داخله ، وكانت ترجمة معاني القرآن الكريم أمنية وأملا كبيرا لديه منذ أن كان في الثلاثينيات من عمره [٧٧] ومن الجدير بالذكر أنه اندمج في دراسة الإسلام وعشق نبي الإسلام محمد [٧٨] وبدأ يسعى للروحانيات أحيانا ، وتعمق بشهادة الجميع في دراسة البوذية والمسيحية والإسلام والشنتو، وقام بإلقاء سلسلة محاضرات (١٩ محاضرة) بعنوان حوار حول الأديان جمعها في كتاب بعنوان حوار في أصول الأديان[٧٩] ورغم هذا يؤكد أووكاوا على أن عقيدة الشنتو هي أساس هيكلة دولة اليابان وأساس خطها السياسي ، فقد صدق اليابانيون القدامى أن الإمبراطور الأول من أحفاد

الإلهة الكبرى "أماتيراسو" وأنهم أنفسهم من سلالة الآلهة المتفرعة التي خدمت آلهة السماء الكبرى، ولم يشكوا أبدا في تلك العقيدة. (٨٠)

لقد شارك أووكاوا بعض الهنود في إلقاء المحاضرات ومن بينهم محمد بركة الله الأستاذ بمدرسة طوكيو للغات الأجنبية (الذي كتب في مجلة الطريق) كما شارك في إصدار جريدة الأخوة الإسلامية التي كانت تصدر بالانجليزية (٨١) وقد كتب أووكاوا أثناء انشغاله بقضية تحرير الهند أبحاثا عن الإسلام منها حول الشرائع الجوهرية للإسلام ، ونظرة المسلمين إلى سياسة المستعمرات وغيرها (٨٢) بل شعر أووكاوا بعد زيارته لإندونيسيا بأنهم أقارب لليابانيين ، ونستطيع أن نلمس هنا وجود شعور التآخي بين الثقافتين الإندونيسية واليابانية كامنا في قلبه ، والعجيب أن يتوقع اووكاوا أن يشكل المسلمون الطلائع الأولى في حركة التحرر الشاملة لإيمانهم الراسخ بأن الدين والسياسة لا ينفصلان عن بعضهما ، وأن شرارة التحرر في آسيا ستنطلق من بينهم (٨٣) وكان أووكاوا يؤمن بان التغيير في اليابان يجب أن يكون أساسه إصلاح الجانب الروحي في نفوس اليابانيين والذي هو بالتالي يعني حتمية العودة إلي أصول الروح اليابانية الخالصة.

في تعرفه على الإسلام يحكي عن تجربة ترجمته للقرآن الكريم فيقول: إن من لا يؤمن بالإسلام ولا يستطيع قراءة اللغة العربية لا يكون مؤهلا لترجمة القرآن الكريم ، ومع هذا أضاف أووكاوا على الترجمة ملحوظات وتفسيرات تساعد القارئ الياباني على فهم أكثر للإسلام.

لقد كان أووكاوا يشير إلى أنه رغم الاحتلال فإن الشعب الياباني بدأ يعود شيئا فشيئا إلي تقديره واحترامه لمعابد الشنتو وللبيت الإمبراطوري ، وهما أكبر الأسس التي تمثل الهوية اليابانية القومية، وهو هنا يؤكد على سمات الشخصية اليابانية ، التي تتمسك بالأصول وتقبل بالآخر دون أن تفقد الذات أو الأنا وذلك في تسامح شديد قد يثير حيرة الآخر الذي يصعب عليه فهم طبيعة الذات اليابانية، فهو يؤكد – كما ذكرنا من قبل – على أن الإنسان

يجب أن يحترم الآخرين من البشر ويجب أن يشفق على الطيور الضعيفة ، ولكن من واجبه أيضا أن يأخذ حذره من النمور والذئاب ويعد العدة لقتالها إذا حاولت الغدر به.[٨٤]

لم يكن اووكاوا في تغنيه بالروح اليابانية معاديا للآخر وثقافة الآخر بل إنه كان يدعو إلى استقدام العناصر الإيجابية من الحضارات الأجنبية ثم تطعيم تلك العناصر باللمسات القومية اليابانية ، فهو لم يرفض الآخر بل اعترف به ، واعترف بما لديه من قيم إيجابية لكنه في نفس الوقت كان واعيا بثقافة بلاده مدركا لقيمتها ومعتزا بها [٨٥] وهو هنا يمثل اتجاها بين المفكرين اليابانيين من جهة ويعبر عن طبيعة المجتمع الياباني من جهة أخرى ، وهو المجتمع الذي لا يرفض الآخر كله بل يأخذ منه ما يراه مناسبا ، ويبقى على جذوره ثابتة ، وهذا بدوره يتم من خلال التسامح ، ومحاولة التعرف على الرأي الآخر ودراسته والاستفادة منه، أو رده بالحسنى لأنه لا يتماشى مع قيم المجتمع وتقاليده.

رابعا : نئيجيما Neejima **مؤسس جامعة دوشيشه مظهر للتسامح داخل المجتمع الياباني**

أجد من الضروري هنا أن أوضح أن فكرة هذا البحث قد طرأت على ذهني في الأيام الأولى التي وصلت فيها إلى جامعة دوشيشه للعمل أستاذا زائرا في كليه الإلهيات ، فقد أثار انتباهي الطبيعة المتسامحة لكل من حولي طلابا وأساتذة وموظفين ، ورغم أن الجامعة تأسست لتكون مركزا للدعوة إلى النصرانية ، لكن طبيعة المكان توحي أيضا بالتسامح مع الآخر ، ولا يكاد المرء داخل الجامعة يشعر بشيء غير ذلك ، وحين عبرت عن مشاعري تلك لبعض الزملاء أعربوا عن دهشتهم ، فهذا أمر لم يلفت نظرهم على الإطلاق ، وربما كان السبب أنه صار جزءا لا يتجزأ من طبيعة الشعب الياباني .

لقد مضى على تأسيس هذه الجامعة أكثر من قرن وربع القرن ، وبالتحديد مائة وثلاثون عاما ، تأسست على يد نئيجيما جو الذي ينطق اسمه أيضا نيسيما Neesima ، وينتسب أحيانا إلى من تولى رعايته في أمريكا أثناء الدراسة وهو جوزيف هاردي Joseph Hardy، ويوضع نئيجيما جنبا إلى جنب مع رواد يابانيين مثل فوزاوا يوكيتشي وموري أرينوري ،

لكنه رغم ذلك كان يختلف عن هؤلاء ، وكان إنسانا فريدا ، وربما استفاد من تجربته خارج اليابان التي هجرها وهو في ريعان الشباب ، واستفاد من رحلاته إلى أوربا ، كما أعطاه إيمانه بوجود الله الواحد الأحد ، خالق كل شيء ، الذي يرعى عبيده ، القوة والجلد ، وجعله هذا الإيمان يحاول الاستفادة من التعليم مركزا على دور الثقافة والمساواة والحرية الفردية ، وهي الأهم فكل إنسان يولد حرا ، ولا بد أن يتمتع بحريته ، في ظل الحفاظ على القيم التي تحكم الفرد وتحكم المجتمع ، ولهذا ورغم أن نئيجيما كان مسيحيا متمسكا بمسيحيته، فإنه لم يعارض الحكومة في مرحلة القومية أو الوطنية التي تطورت في اليابان في مرحلة ما ، فصار تحديد القيم الداخلية من مسئولية الحكومة ، ومن هنا كان على نئيجيما واجب إطاعة الحكومة ، وهو ما يطلق عليه في الإسلام إطاعة ولي الأمر.

لقد سعى المثقفون اليابانيون إلى قيادة حرة للتغيير الاجتماعي ، وكان التعليم ينظر إليه كأداة لتأسيس أخلاقيات الشعب. (٨٦)

ولد نئيجيما سنة ١٨٤٣م وعاش حتى عام ١٨٩٠م ، درس الألمانية حين كان في الرابعة عشرة من عمره ودرس مدة الهندسة والملاحة في نجاساكي ، وفي سنة ١٨٦٤م ذهب إلى هوكايدو، ومنها هاجر إلى أمريكا بطريقة غير شرعية من أجل أن يتعلم الإنجليزية(٨٧) وهناك اعترفت الحكومة اليابانية بقدره ، وتولت رعايته بعد أن أسندت له مهمة الترجمة لتناكا فوجيمورو وكيل وزارة التعاليم ضمن بعثة إيواكورا ، بناء على ترشيح موري الملحق بالشئون الخارجية في واشنطن وذلك سنة ١٨٧٢م.

كان نئيجيما يهتم بالفلسفة الغربية للتعليم ، مع الحفاظ على ملامح الشخصية اليابانية المتمثلة في الساموراني ، مما جعل الفلسفة التعليمية ذات صبغة يابانية أكثر منها نظرة عالمية Universal in Look واهتم نئيجيما بامتصاص الاتجاهات الغربية ، ووضعها داخل القيم اليابانية ، ونئيجيما مثله مثل تناكا إبيه يؤمن بالله الواحد ويثق بالله ، كما كان يثق في بلده اليابان ، ويبجله ، ويرى أن رفعة هذا البلد تكون عن طريق التعليم الذي صار مرحلة مهمة

من أجل النهضة في عصر ميجي، مع التركيز على تحديد المفاهيم الأخلاقية التي يمكن أن تتضمنها المناهج التعليمية.

لم تكن شخصية نئيجيما تسمح له بالاهتمام بالتعليم في صورته الكلية ، ولهذا رفض أن يتولى مهمة الإشراف على مدرسة على النموذج الأمريكي ، رأي موري الملحق بالشئون الخارجية في واشنطن تأسيسها في اليابان ، فقد كان نئيجيما مهتما فقط بتعليم الإنجيل ، وتخمرت في رأسه فكرة تأسيس جامعة مسيحية حين كان يدرس في أوربا النظم التعليمية مع بعثة أواكورا ، وهو ما عبر عنه نئيجيما في رسالة كتبها إلى هاردي [٨٨] ولهذا فقد بدأ بالفعل في جمع التبرعات حين وصل اليابان ، وتم شراء الأرض وأسس جامعة دوشيشه التي يعني اسمها " هدف واحد One Purpose " وبدأت الجامعة بثمانية طلاب وصل عددهم في نهاية العام إلى خمسين طالبا

وبينما كانت بعثة إيواكورا تبحث عن أفضل النظم لدى الدول لتطبيقها في اليابان كان نئيجيما مهتما بإنشاء جامعة دوشيشه ، ومن ثم دعوة الحكومة إلى التسامح مع الأديان ، وكان هدفه الأساسي خدمة اليابان من خلال الاستفادة من التعليم الغربي والروحانية المتمثلة في المسيحية ، ولم يكن يتفق مع بعض المسيحيين اليابانيين الذين لم يكونوا على حد قوله "على دراية بالصدق المسيحي".

ومن العجيب أن يرفض نئيجيما عرض موري الذي كان يهدف إلى تحويل نظام التعليم الياباني إلى النموذج الأمريكي [٨٩] ورأى نئيجيما التركيز على الأخلاقيات المسيحية لإدراك الذات من خلال التسليم لله الواحد ، لقد ركز على مسئولية الفرد تجاه خالقه وركز على بناء الذات ، وعلى إحياء الضمير ، لكن هذا لم يجعله أيضا ينسى مسئوليته تجاه المجتمع ، فقد كان أول خطاب يلقيه في الدفعة الأولى من خريجي دوشيشه يشير إلى المسئولية الإجتماعية التي يجب أن يتحملها الخريجون، لكنه رأى أن الولاء لا يكون للساموراني أو السيد الإقطاعي لكن الولاء يكون لله الخالق ، والحرية الفردية تتحقق بالخضوع لله الواحد ، وبالتالي كان ولاؤه الكامل لله .

ومن الملاحظ أنه رغم مسيحيته كان من داخله ممتنا لقيم البوشيدو التي لم يكن يرى فيها تعارضا مع القيم المسيحية ، ويرى أن اليابان إذا ما تخلقت بالأخلاق الحميدة والقيم الرفيعة فلا يوجد سيف يمكن أن يهزمها ، ولا بحر يمكن أن يغرقها ، ولا إغراء يمكن أن يخدعها ...

كما كان يرى أن التماس بمبادئ الكونفوشية لا يضمن لليابان النهضة الحضارية الدائمة: " إن تأسيس نهضتنا على الأخلاق الصينية القديمة هو أشبه بتأسيس قصر من الرمال يتلاشى إذا ما ضربته الأمواج العاتية" [٩٠] وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن نتيجيما كان يركز بالأساس على الذات أو الفردية بينما العلاقات الاجتماعية التي تأتي قبل الفردية هي من إرث النظام الكونفوشيوسي الاجتماعي.

لم يكن نتيجيما ليقبل بالتعليم الغربي دون أن تكون له ركيزة أخلاقية ، وكان يرى أن الطلاب اليابانيين المبعوثين للخارج إذا ما تلقوا التعليم الغربي دون قاعدة أخلاقية ، سوف يؤذون مجتمعهم أكثر من خدمته ، لأن هذا سيخربهم ، ولهذا يجب أن تكون هنا مبادئ أخلاقية ويجب على الحكومة أن تكون حكومة متسامحة فتسمح بتدريس الأخلاق والمثل والمبادئ ، ذلك لأن تحصيل العلم ليس وحده هو الذي يجعل الناس أتقياء.

وتتجلى تعاليم البوشيدو لدى نتيجيما حين يشير إلى أن التعليم ليس وحده بكاف لجعل الناس أتقياء ، إذا أحب الإنسان الفضيلة فهو بالتأكيد إنسان صادق وقوة الأمة من قوة فضيلتها وتقواها[٩١] ورغم هذا كان يريد أن يتعلم الطلاب في دوشيشه العلوم والحقوق والطب وغيرها ، وهذا ما حدث بالتدريج إذ تحولت دوشيشه من مدرسة صغيرة تهتم بتدريس الإلهيات إلى جامعة تهتم ببقية العلوم والفنون .

لقد ظهرت شخصية نتيجيما المتسامحة من خلال رسائله إلى أصدقائه فهو يكتب بأنه لا يهدف إلى نشر الدين ولا إلى إعطاء الثقافة للشباب بل إلى إرشادهم للتأثير على الآخرين بعملهم وسلوكهم الفاضل وبأخلاقياتهم ومعاملاتهم الحسنة ، وأنه لا يقوم بالدعاية لأي شريحة أو لحزب لاهوتي أو لحزب سياسي.[٩٢] وهذا يدل على أن نتيجيما كان متسامحا مع

نفسه ومع من حوله ، ولم يجد هناك تعارضا أو تضاربا أو صراعا بين ولائه لله وولائه للوطن.[٩٣]

كما ركز على غرس مبادئ التسامح لدى الشباب من أجل بناء يابان يقوم على التسامح[٩٤] وهكذا أثمرت جهوده داخل هذه الجامعة بعد مرور مائة وثلاثين عاما على تأسيسها حيث يدرس الآن الإسلام جنبا إلى جنبا مع المسيحية ومع اليهودية ، وحيث تأسس مركز للدراسات متعددة المناهج للأديان التوحيدية يعني بدراسة الديانات التوحيدية ويركز على الحوار الهادئ الذي يقود إلى فهم الآخر أو الوصول إلى صيغة ما تسمح للجميع بالعيش معا في سلام ووئام ... وحيث يمكن أن تشاهد الطلاب مسيحيين ومسلمين وغيرهم معا في قاعات الدرس ، ومعا في أنشطة الجامعة المختلفة يشاركون في المناسبات المختلفة ، وحيث يمكن أن تشاهد فتيات محجبات يمشين في حرم الجامعة دون حرج ، وحيث يمكن أن يشارك الجميع في نشاط طلابي مسرحي يعبر عن حوار حضارات لا يقتصر على الأديان التوحيدية بل يمتد إلى البوذية أيضا .

وعود على بدء أقول : لقد كانت فكرة هذا البحث من نتاج مشاهداتي داخل الجامعة ثم السؤال الكبير الذي يطرحه البعض مع علامة تعجب ضخمة: كيف..؟ أتعمل في دوشيشه إنها جامعة نصرانية ؟ وكان الرد عادة نعم.. إنهم يدرسون الثقافة الإسلامية واللغة العربية واللغة الفارسية والتاريخ والفلسفة الإسلامية وكذلك يدرسون اليهودية مع المسيحية ، وهناك طلاب يهود وطلاب مسلمون يدرسون مع الطلاب المسيحيين ، وأحاول أن أتبين ملامح صاحب السؤال وأنا أتذكر ملامح نئيجيما جو من خلال صورته المعلقة في قاعة الاجتماعات، وهو يطل على الجميع ربما فرحا بمثل هذا التساؤل : أليست جامعة مسيحية؟ كيف... ؟!

احتواء اليابان للفكر الديني القادم من الخارج:

ليس عجيبا القول إن اليابان تحتوي كل ما يخطر على بال إنسان من تقاليد دينية وعادات ومذاهب منتشرة في العالم ، فتجد مسلمين يابانيين يتمسكون بأصول الدين مثلهم

مثل غالبية المسلمين ، وتجد من بينهم السني والشيعي ومن يميل إلى فكر المعتزلة أو إلى المذهب الأشعري أو إلى الإتجاه الصوفي ، ورغم أن هؤلاء لا يشكلون جماعة مؤثرة على الإطلاق داخل المجتمع فإنهم كالنجوم اللامعة في سماء الفكر الديني الياباني لأنهم يمثلون ما يدور في العالم الإسلامي من فكر ومذاهب إسلامية معينة ، ثم تجد شريحة أكبر تمثل الفكر النصراني ، وأقول أكبر نظرا لأن المسيحية بدأت في اليابان منذ مئات السنوات ، بينما الإسلام بدأ منذ عدة عقود، والحقيقة حين نتحدث عن الإسلام أو عن النصرانية أو حتى عن اليهودية (وبالتحديد المسيحية اليابانية الصهيونية) فإن هذا لا يعني الإسلام كما هو متعارف عليه ، أو المسيحية كما هو متعارف عليها ، أو اليهودية أقصد المسيحية الصهيونية كما هو متعارف عليها ، ولكنه يعني إسلاما بالمفهوم الياباني ، ونصرانية بالمفهوم الياباني أيضا ، ذلك لأن هذه الديانات التوحيدية لم تصل بعمق إلى روح المجتمع الياباني ، مما أدى إلى ظهور جماعات تمثل هذه الديانات ، جماعات من داخل اليابان شاءت أن توائم ما بين الإسلام والفكر الياباني ، وما بين المسيحية والفكر الياباني ، كما أن العقيدة ذاتها كما يذكر البروفسر معمر شينوهيه الأستاذ بجامعة دوشيشه لم تتجذر بعد في نفوس اليابانيين ، فالمسلم الياباني يعيش داخل أسرة غير مسلمة ، لا تمارس شعائر الدين ولا تعيش الحياة الإسلامية من أول النهار حتى آخره ، لذا يفتقد المسلم إلى روح العقيدة ذاتها ، ويحتاج إلى أن يقوم بجهد كبير للحفاظ على عقيدته وعلى مشاعره الإسلامية الداخلية ، على عكس المسلم الذي يعيش في مجتمع إسلامي ، كل ما حوله يتطابق مع عقيدته إن صح التعبير ، ولهذا – والكلام للبروفسر معمر شينوهيه – يحتاج المسلم الياباني إلى دورات ذاتية من الدعم الروحاني حتى يظل متمسكا بروح العقيدة ، وينطبق الأمر أيضا على المسيحي الياباني بل وعلى البوذي أيضا ، لأن المجتمع في حد ذاته لا يركز على روح الدين بقدر تركيزه على الشكل ، ومن هنا كان ظهور تلك الجماعات التي أشرنا إليها في السطور السابقة ، إذ حاول البعض تأسيس فرق ينتمي بعضها إلى الديانات التوحيدية وإلى غيرها من الديانات أيضا ، لكنها تحفل أكثر بالثقافة اليابانية ، وتحاول أن توجد جذورا يابانية لهذه الديانات في عمق التاريخ

الياباني ، إلا أن هذه الفرق المستحدثة لا تحاول الخروج على المجتمع كله بل تنشط داخل دائرتها الضيقة ، وتوزع مطبوعاتها ونشراتها داخل دائرتها الضيقة أيضا، وربما اتسعت الدائرة بمحض الصدفة لا بسبب الحرص على توسيع الدائرة ذاتها لأن هذا يتنافى وطبيعة المجتمع الياباني .

المسيحية والإسلام في المجتمع الياباني المعاصر

يعتبر كتاب (المسيحية صناعة يابانية Christianity, Made in Japan) الصادر عام ١٩٨٩م من أهم المصادر التي تناولت قضية احتواء المسيحية ، بعمق وبوضوح ، فالمؤلف مارك موليني Mark Mullins عالم أنثروبولوجيا خاض تجربة معايشة الفرق المسيحية التي ظهرت في اليابان ، وتمكن من الوصول إلى جميع المصادر والأدبيات الخاصة بكل فرقة ليصل في النهاية إلى النتيجة التي لخصها في عنوان كتابه (المسيحية صناعة يابانية) والنتيجة التي وصل إليها لا تصدق فقط على المسيحية بل تصدق أيضا على الإسلام ، وعلى البوذية أيضا، فانتقال الدين من خلال ثقافة ما إلى ثقافة أخرى أمر يحتاج إلى متابعة من الدارسين ، إذ يتأثر هذا الأمر بأمور كثيرة منها البيئة الثقافية والأيدلوجية والجماعة البشرية ذاتها التي تحمل هذا الدين ، ويقصد هنا: المهاجرون أو الدعاة أو الجمعيات الدينية التي تتولى هذا الأمر.

ولا شك أن الأوضاع السياسية في اليابان لها دور في طبيعة انتقال الفكر الديني أو الثقافة الدينية أوالعقيدة الدينية من خارج اليابان إلى اليابان ، فالمسيحية شهدت تقلبات ما بين السماح ثم الرفض ثم السماح – وربما – بالقوة ، والإسلام شهد في فترة من فترات التاريخ الياباني غزلا من جانب المسئولين اليابانيين الذين حرصوا على دعم علاقتهم مرة ببلدان العالم الإسلامي من خلال تشكيل آسيا الموحدة في ظل الإمبراطورية اليابانية ، ومرة أخرى عند ظهور أزمة البترول في السبعينيات من القرن الماضي ، ثم مؤخرا ضمن نداءات حوار الحضارات حيث حرص السيد اونو منذ سنوات على دعم الحوار بين اليابان وبلدان العالم الإسلامي وبخاصة بلدان الشرق الأوسط ، وقامت سفارات اليابان في بلدان الشرق الأوسط

بدور ملموس في هذا الصدد عن طريق دعمها لندوات الحوار والمؤتمرات المشتركة بين المفكرين في العالم العربي والإسلامي والمفكرين اليابانيين ، وواكب ذلك اهتمام المؤسسات التعليمية والبحثية اليابانية بالدراسات العربية الإسلامية ، ثم كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية التي حركت المجتمع الياباني في اتجاهات عدة على طريق التعرف على الإسلام ومفاهيمه وعقائده وأفكاره .

وإذا كانت المسيحية قد دخلت اليابان من خلال الإرساليات الأجنبية المحكمة التنظيم المدعومة ماديا ، فقامت بتأسيس مراكز لها في شكل كنائس متنوعة لكل مذهب ، ثم تبع ذلك ظهور جمعيات وطوائف مسيحية محلية أخذت من الوافدين ما ناسب طبيعتها المحلية وتركت ما لا يتناسب مع الفكر الياباني ، فإن الأمر نفسه حدث بالنسبة للإسلام منذ البداية، حين قدمت الجماعات المهاجرة من روسيا من منطقة تتارستان وهي جماعات وجدت ترحيبا من المسئولين اليابانيين لأسباب سياسية ، فتمكنت هذه الجماعات من أن تنغرس في المجتمع الياباني وتتعايش معه، ذلك لأنها تواءمت مع الحياة الجديدة ، ورغم حدوث شقاق بين هذه الجماعات ذاتها إلا أنها نجحت في الاستمرار في تقديم صورة عن الإسلام جذبت إليها اليابانيين لأنهم وجدوا فيها شيئا جديدا يختلف عما وجدوه في المسيحية ، أما المهاجرون من الهند فقد تمركزوا في كوبيه وليس في طوكيو أو هوكايدوا كما حدث للتتاريين ، وتمكنوا من الاندماج في المجتمع في ظل جمع شمل الهنود مسلمين وغير مسلمين وبخاصة في البدايات الأولى حين تأسس مسجد كوبيه عام ١٩٣٥م [٩٥]

ومن الملاحظ أن الأمور قد اختلفت هذه الأيام عما كانت عليه من قبل فبينما المسيحية ذابت في المجتمع الياباني في شكل طوائف مسيحية جديدة طبعت بطابع الثقافة اليابانية ، وارتدت ثوبا يابانيا خالصا في معظم الأحيان ، بعد أن فهمها اليابانيون في معظم الأوقات على أنها ثقافة لا عقيدة ، فإن الإسلام ذاب تماما ، ولم يستطع من حاولوا امتصاصه وتقديمه للمجتمع الياباني على أنه ثقافة محاولين إلباسه زيا يابانيا أن يستمروا كثيرا ، فقط ظهرت حركة شوقي فوتاكي وازدهرت كثيرا في فترة قصيرة ثم ما لبث أن غرب نجمها سريعا

لظروف يطول شرحها[٩٦] ، أما المهاجرون الذين شكلوا تجمعات دعوية سواء بمفردهم أو مع بعض اليابانيين فإنهم واجهوا مقاومة من داخل أنفسهم لأسلوب تقديمهم للدين ، مما أدى إلى ظهور سلبيات ، حاولت مؤسسات يابانية تشكلت من المسلمين اليابانيين أن تتجاوزها عن طريق عرض الجانب الثقافي والفكري للإسلام بما يتناسب مع المجتمع الياباني ، وبالطبع مع ضرورة الحفاظ على أصول الدين ، وقد ساعد على ذلك وجود عدد من المثقفين اليابانيين والمتخصصين اليابانيين الذين تلقوا تعليمهم في البلدان الإسلامية ، وكانت حياتهم العملية قائمة على تدريس الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامي ، فمثّل هؤلاء طوق نجاة لليابانيين الذي افتقروا إلى المعرفة الدينية ، وبالتالي تمكن هؤلاء من الاستمرار في تقديم الدين بشكله الأصيل من خلال أسلوب يتفق مع طبيعة المجتمع الياباني ، ونجحوا إلى حد ما في أداء مهمتهم التي اقتصرت على دائرة محدودة جدا ، قلّ أن تتسع أو تحاول الاتساع خارج مركزها لمسافة بعيدة ، فهم لا يريدون الظهور كشخصية ثقافية منفصلة داخل المجتمع الياباني الذي لا يقبل بدوره هذا الأمر ، وإن كان بعض أفراده يطمحون أحيانا إلى ذلك على مستوى فردي أو شخصي .

بينما الطرف الآخر من المهاجرين من البلدان الإسلامية يمثل اتجاهات متنوعة منها ما اتخذ أسلوب الدعاية منهجا ، فلم يحقق هدفه داخل اليابان ، بل حقق دعاية خارج اليابان ، وقدم صورة مغلوطة لما هو على أرض الواقع[٩٧] ، وهناك اتجاه ظهر مؤخرا بين جماعات المهاجرين التي استوطنت واستقرت بالعمل والزواج ، ثم بدأت في تكوين تجمعات أسست مراكز للدعوة في شكل مساجد اختلفت أحجامها طبقا لعدد الجماعة ، وهؤلاء تمكنوا بجهودهم الشخصية من تحقيق منجزات تمثلت في تقديم صورة طيبة للجيران ، وللمسئولين اليابانيين الحريصين على استتباب الأمن وتلافي السلبيات التي قد تظهر نتيجة جنوح بعض الأفراد أو التجمعات [٩٨] ، وهناك اتجاه آخر قد يخضع لإشراف الهيئة السياسية التي ينتمي إليها الأفراد مثل الجماعة الإندونيسية التي تحرص على أن يكون لها اتجاهها الخاص بها في ظل إشراف السفارة الإندونيسية في طوكيو ، ومن ثم تتداخل هذه الجماعة مع أفراد المجتمع

الياباني من خلال ما تتمتع به من علاقات تاريخية بين البلدين ، ومن خلال ما يشعر به اليابانيون من واجب أو التزام أخلاقي تجاه الإندونيسيين نظرا للظروف التاريخية للبلدين التي لا مجال لذكرها هنا.

وإذا كان المجتمع الياباني في طبيعة تكوينه لا يسمح لدين توحيدي بالانغراس أو التجذر في التربة اليابانية ، فإن نوعا من الثبات فوق التربة قد يتوقف بشكل أو بآخر على أهلية القيادة أو كفاءة القيادة والشكل التنظيمي نفسه ودرجة الإيمان ، ثم ما يمكن تقديمه للشعب الياباني من عناصر هذا الدين أو من شعائره وطقوسه أو نمط ثقافي قد يحتاج إليه الياباني نفسه.

وإذا كانت المسيحية لم تحقق ما تصبو إليه من نجاحات داخل المجتمع الياباني ، ولا تزال تمثل دينا يدعو إليه المنصرون وأصحاب الإرساليات التنصيرية ، فإنه من الصعوبة بمكان أن يحقق الإسلام انتشارا بدرجة ما،لأنه يحتاج لسنوات عديدة ويحتاج لمتطلبات كثيرة حتى يدخل في نسيج ثقافة المجتمع الياباني بشكل لا تبدو فيه تعاليمه وثقافته غريبة جدا على المجتمع الياباني .

لقد وجدت المسيحية الأرثوذكسية في اليابان في القرن السادس عشر بينما بدأ البروتستانت جهودهم أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أما الإسلام فلم يحدث أن وفدت على اليابان هيئة أو مؤسسة تتولى الدعوة الإسلامية ، لكن أفرادا قلائل حاولوا التعريف بالإسلام وكانوا مثل فصوص ملح ذابت دون أن تترك أثرا واضحا ، ويمكننا دون تردد أن نقول أيضا إن الإرساليات التنصيرية لم تحقق ما كانت ترجوه واعترف القساوسة بذلك ، فقد سحب اليابانيون البساط من تحت أقدامهم وأوجدوا مسيحية مستقلة عن تلك التي جاء بها المنصرون إلى اليابان ، وحتى من حافظوا على المسيحية بملامحها الغربية مثل نئيجيما جو مؤسس جامعة دوشيشه الذي عاد الى اليابان عام ١٨٧٤م ، نراه قد دعا إلى إيجاد كنيسة مستقلة وحرة في اليابان.[٩٩]

لقد كان العامل السياسي ولا يزال هو المتحكم في مسألة الدين في اليابان فقد رأي قادة حركة ميجي أن يتم تطبيق التقنية الغربية والتعليم الغربي بمعزل عن المسيحية الغربية [١٠٠] رغم الدور الذي لعبته المؤسسات التعليمية المسيحية في تحديث اليابان ، ورغم أن الدستور أعطى الحرية الدينية سنة ١٩٣٠م إلا أن الحكومة طلبت من أعضاء كل دين بأن يشاركوا في الطقوس الدينية المدنية أي التقاليد التي يمارسها الشعب الياباني عبر تاريخه وتوازي بشكل أو بآخر المعتقدات الدينية ، وكان هذا يعني التوغل في التاريخ الياباني وبعبارة أخرى التمسك بعقيدة الشنتو رغم أنها تختلف عن الشنتوية الأصلية إن صح التعبير.[١٠١]

ويلاحظ أن هذا لم يقتصر على المسيحية ، فالياباني المسلم تناكا إيبيه الذي قاد مجموعة من التلاميذ المسلمين في رحلة الحج إلى مكة ، رأى أن يبدأ رحلاته خارج اليابان وبخاصة رحلة الحج بزيارة مزار إيسيه ، وكان إذا ما عاد اتجه إلى المزار ليقدم الشكر – على سلامته– إلى الرمز الديني الوطني أو المحلي. [١٠٢].

ومن المعروف أن ممثلي الكنائس المسيحية كانوا يذهبون [١٠٣] إلى مزار إيسيه الشنتوي للصلاة من أجل اليابان .

واليابان تسمح بأي دين وبأي طائفة وبأي عقيدة ما لم تتعارض تعاليمها مع أمن البلاد وسلامتها ، ومن هنا صدر قانون المنظمات الدينية عام ١٩٣٩م الذي يخول للحكومة أن تحظر أي منظمة دينية تتعارض تعاليمها مع الطريقة الإمبراطورية كودوKodo أي مع سياسية الوطن أي اليابان، والحقيقة أن الكنائس المسيحية عملت على الوفاء بالمتطلبات الخاصة بوزارة التعليم حتى يمكن الاعتراف بها رسميا أو يكون لها وضع قانوني ، ووجهت الوزارة الكنائس لتشكيل منظمة واحدة عام ١٩٤٠م حتى تتمكن الحكومة من السيطرة عليها[١٠٤] وهذا ما يشاهد اليوم من وجود تنظيم موحد للأديان في اليابان يضمه مجلس ممثل بأصحاب الديانات المختلفة وهم بالطبع يابانيون.

لقد تغير الوضع بعد الحرب حيث أطلقت الحرية الدينية ، وظهر التنافس على أشده بين الفرق المسيحية وبين الكنائس ، وربما أدى هذا الأمر إلى ظهور الكنائس اليابانية المحلية ، وهو ما ناقشه صاحب كتاب " مسيحية صناعة يابانية ".

إن النظرة اليابانية تجاه الدين تختلف عن نظرة أي شعب آخر ، فالدين لا ينظر إليه على أنه عقيدة واحدة أو دين واحد بل يربطون الدين بالجغرافية وهكذا رأى أوتشيمورا كانزو[١٠٥] أن المسيحية ليست مسيحية واحدة بل هي مسيحية إنجليزية ومسيحية إسكوتلاندية ومسيحية ألمانية ... إلخ ولا يمكن القول بأنها دين عالمي Universal ومن هنا يمكن القول بمسيحية يابانية. [١٠٦]

وربما اتخذ بعض اليابانيين هذا المنهج في نظرهم للإسلام ، ويحدث أن يشير الباحثون اليابانيون في المؤتمرات والندوات التي تعقد في اليابان إلى إسلام سني وإسلام شيعي بل يشيرون أيضا إلى تصنيف آخر هو إسلام إندونيسي ، وإسلام هندي ، وإسلام سعودي ، وإسلام مصري ، وهم هنا ليسوا بدعا فقد سبق لبعض المؤلفين العرب أن ألفوا كتبا مثل الإسلام السعودي مثلا ، فكأنهم ينسبون الإسلام إما إلى الجغرافيا وإما إلى المجتمع أو إلى أفراد تزعموا حركات إصلاحية مثل الإسلام الوهابي ، وأخيرا ظهر ما يسمي الإسلام الأصولي .

لقد خضع الوضع في اليابان في فترة من الفترات إلى وجود المهاجرين من بلدان العالم الإسلامي الذين مثلوا جاليات متنوعة مختلفة الاتجاهات خضعت أحيانا لنفوذ دول بعينها ، وبالتالي كانت تعبر عن فكر هذه الدول التي تقوم بدعمها ماديا ، مثلما كانت الإرساليات التنصيرية تدعم من جهات تنتمي بالتالي لها، إلا أن المهاجرين من البلدان الإسلامية لم يكونوا على قدر كاف من التنظيم يسمح لهم بالتأثير على أي شريحة من شرائح المجتمع الياباني ، ورغم تأسيس المركز الإسلامي الذي لقي دعم كثير من الدول الإسلامية إلا أنه بقي خارج دائرة التأثير نظرا لأسباب من أهمها قصور القيادة ، وغياب الدعم المادي الموجه لدعم الدعاة وانتهى الأمر إلى تحوله إلى رمز أو إلى مزار لمن يريد التعرف على تاريخ مرحلة معينة،

وقد أسهم في استمرارية وجوده موقعه القريب من المسجد التركي الأثري الذي يعود تاريخه إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية ، والذي تم تجديده من قبل الحكومة التركية ليكون تحفة معمارية تزار من قبل الكثيرين مسلمين وغير ومسلمين ، بينما بات المركز الإسلامي – الذي لعب دورا مهما بعيد تأسيسه – مهجورا لا ينال اهتمام الزائرين للمسجد.

وربما تكون اليابان من البلاد الأكثر تسامحا فيما يتعلق بتأسيس الهيئات الدينية فقد تم مؤخرا تأسيس مركز إسلامي في مدينة كيوتو ، ورغم تواضع نشاطاته إلا أن القائمين عليه ينظمون محاضرات دورية وفصولا لتعليم اللغة العربية ويهتمون بصلاة العيدين من خلال تأجير إحدى صالات الفنادق الكبرى ويوسعون أنشطتهم تدريجيا [١٠٧] وعلى ذكر توسيع الأنشطة فإن جمعية مسلمي اليابان تسعى حاليا لتأسيس مسجد في طوكيو بدعم خارجي تظرا لارتفاع التكلفة وعدم توفر ميزانية لدى الجمعية التي تعتمد على تبرعات الأفراد.

وكما كان الكثير من قادة الإرساليات التنصيرية غير راغبين في تلقي تعليمات من تلاميذهم اليابانيين ، فقد انطبق الأمر نفسه على الكثير من قادة الدعوة الإسلامية في اليابان الذين كانوا يرفضون تماما الاستماع إلى آراء المسلمين اليابانيين بدعوى أنهم يريدون تغيير الإسلام بما يتناسب مع طبيعة المجتمع الياباني ، وهو أمر غير وارد في الشريعة الإسلامية.

وقد انتقد أوتشيمورا كانزو المنصرين الأجانب حين ذكر"بأن الإرساليات جاءت هنا لتسيطر علينا.. ليتولوا قيادتنا .. ويكونوا زعماء علينا ، جاءوا ليحولونا إلى مسيحيين ، لا لنكون متساويين أو نكون أصدقاء ، بالطبع لم يأتوا ليكونوا خدما لنا ، وليغسلوا أقدامنا ، ورغم هذا فنحن نؤمن بأن إنجيل المسيح هو قوة الله يعطي الخلاص لكل من يؤمن به ، وهكذا فمن خلال رحمة الله ننقذ أنفسنا ، وليس من خلال الكنائس الأجنبية والإرساليات الأجنبية." [١٠٨]

ولا شك أن الصراع الشخصي أو محاولة السيطرة على مراكز القوى كان له أثره في تحول اليابانيين إلى طريقتهم التعبدية الخاصة في المسيحية ، وبالمثل في تحولهم لتشكيل جماعة خاصة بهم تضم المسلمين منهم أطلق عليها جمعية مسلمي اليابان ، شعرت بقوتها من خلال

اعتراف الحكومة اليابانية بها ، ومن خلال استرجاع تاريخ المنظمات اليابانية الإسلامية التي ظهرت خلال الحرب العالمية الثانية ولاقت تأييد الدولة وتأييد السلطات ، وتوزع معظم أفرادها على مراكز في الشركات اليابانية وفي المصالح الحكومية المهمة مثل وزارة الخارجية وغيرها ، فضلا عن حصولهم على مناصب شرفيه في الجامعات اليابانية المختلفة ، وتمكنهم من تأسيس أقسام للدراسات الإسلامية واللغة العربية مثلما هو الحال في جامعة تاكشكوك في طوكيو وفي جامعة دوشيشه في كيوتو. (١٠٩)

ومن الملاحظ أن اليابانيين بطبيعتهم لا يميلون إلى التنافر داخل المجتمع ومن ثم كان التنافس أو الصراع بين مجموعات الإرساليات النصرانية مثار جدل بين المفكرين اليابانيين الكبار، تم التعبير عنه مبكرا عام ١٨٩٠م على لسان نيتوبيه الصديق المقرب لأوتشيمورا كانزو حين ذكر بأن اليابانيين يجدون أنفسهم حيارى أمام التعاليم المتضاربة للجمعيات النصرانية المختلفة. (١١٠) ومع أنه كان مسيحيا إلا أنه حرص على القول بأن لليابانيين عقيدة، ولليابانيين دين محاولا أن يُنظّر لهذا الدين في ضوء مجموعة الأخلاق التي يتمسك بها اليابانيون والتي يطلق عليها البوشيدو.(١١١)

وإذا كان هذا يتعلق بالمسيحية فالأمر نفسه يصدق على الإسلام في مرحلة من مراحل التعريف به في اليابان إبان أزمة البترول في السبعينيات حين اتجهت اليابان إلى الشرق الأوسط ، وقدم إلى اليابان مجموعات من الناس حرصوا على تقديم الإسلام لليابانيين كلٌ بطريقته ، مما أثار جدلا شبيها بين اليابانيين مفاده: ما هي الصورة الحقيقية للإسلام؟! ولا يزال التساؤل مستمرا بل تزايد مع الأحداث والظروف العالمية التي أعقبت هجوم الحادي عشر من سبتمبر.

وهناك نقطة أخرى تتعلق بالموضوع السابق وهي الهيئات الدينية التي تأسست داخل اليابان بدعم من الخارج ، ولا تزال تستقبل العون ، وتستقي الفكر من الإرساليات الأجنبية وتأخذ عنها مفاهيمها المستمدة من الكنائس الغربية ، هنا يذكر صاحب كتاب " المسيحية في اليابان " أن البعض يرى أن هذه الكنائس لا تخاطب اليابانيين أساسا بل تخاطب نفسها(١١٢)

في مقابل الحركات المسيحية المحلية التي تأسست بالجهود الذاتية والتي تدعم نفسها بنفسها وتدير نفسها بنفسها ، ولها قيادتها الخاصة وتنظيمها الخاص(١١٣) وهي لا تستقبل أي عون خارجي بل ترسل حتى بعض دعاتها إلى خارج اليابان ، وتصدر مجلاتها الشهرية وربع السنوية، وتعيد أحيانا تحرير مثل هذه المجلات.

واليابانيون لا يميلون كما ذكرت إلى الفرقة ، وربما كان هذا هو السبب الرئيس الذي أدى الى تأسيس الحركات المسيحية المحلية ، وأوتشيمورا كانزو عبر عن وجهة نظره التي تمثل وجهة النظر اليابانية للأديان عامة[١١٤] فالفكر الياباني يريد أن تكون اليابان دولة متماسكة موحدة لا تتمزق – حتى ولو فكريا – إلى قطع صغيرة ، والدين بالمفهوم الغربي يقدم نفسه على أنه يؤدي الى الانقسام[١١٥] والأمر نفسه ينطبق على الإسلام في اليابان إذ كان هناك قصور في تقديم الإسلام كدين يجمع البشر ولا يفرقهم من خلال تعاليمه ومن خلال التعرف على تاريخ الإسلام السمح الذي ازدهرت في ظله حضارة الشعوب المختلفة، وبخاصة الشعوب الآسيوية القريبة من اليابان ، ونتيجة لهذا القصور ظهرت بالتالي حركات يابانية إسلامية مثل حركة فوتاكي التي انتهت سريعا ، واستمرت جمعية مسلمي اليابان التي تعتمد أساسا على تقديم صورة الإسلام الصحيحة لليابانيين ، لكن دون دعوتهم اليابانيين – أبناء وطنهم – إلى اعتناق الدين ، على أساس أن هذا هو الأسلوب الذي يصلح للمجتمع الياباني ويتوافق مع طبيعته ، مع وجود تحفظات على هذا الأسلوب لا مجال لعرضها الآن ، ومن هنا ظهرت حديثا بعض الجمعيات الإسلامية مثل جمعية كيوتو الإسلامية التي يأتي ذكرها أحيانا باسم المركز الإسلامي في كيوتو، والتي تأسست منذ نحو سنة تقريبا ، وتسعى إلى تكوين علاقات بين اليابانيين المسلمين والمسلمين المقيمين في اليابان من مختلف الجاليات ، والقائمون عليها يفهمون جيدا طبيعة المجتمع الياباني ويعملون بجهود شبه ذاتية ، وربما نالوا دعما فرديا من الخارج ، لكن الجهود الذاتية تثمر أكثر داخل المجتمع الياباني .

وهناك جهود فردية تشبه جهود مؤسسة بذاتها مثل تلك التي يقوم بها كل من حسن كو نكاتا وحبيبة كاؤرو نكاتا ، فهما يشكلان معا مدرسة في الدعوة لها ملامحها الخاصة من

حيث الاهتمام بالتربية الإسلامية ، والتعريف بروح الإسلام دون الدخول في تفاصيل شخصية مع التركيز على رعاية الأطفال المسلمين من أمهات يابانيات وأزواج مهاجرين يعيشون داخل اليابان أو خارجها ، وكذا الاهتمام بالطلاب والدارسين اليابانيين داخل اليابان وخارجها ، وحتى الإسهام في عقد الزواج بين المسلمين اليابانيين ، فضلا عن إصدار مجلة شهرية باللغة اليابانية وإدارة موقع على شبكة المعلومات الانترنيت خاص باليابانيين المسلمين فقط ، وعقد لقاء شهري لدراسة موضوع ما أو عرض تجربة ما لمسلم أو مسلمة يابانية ، ومن الجدير بالإشارة هنا أنه لا يوجد أي تعارض في هذه النشاطات مع طبيعة المجتمع الياباني.[١١٦] .

خلط التراث الياباني الديني مع المسيحية والإسلام

تمثل المسيحية المحلية نموذجا واضحا على خلط التراث الياباني الديني والفكر الياباني التقليدي بالدين القادم من الخارج ، وقد سبق أن تعرضت البوذية القادمة من الهند عن طريق كوريا إلى مثل هذا الخلط مما أوجد بوذية يابانية تتفق وطبيعة المجتمع الياباني ، وقد تعرضت المسيحية بدورها لهذا الخلط مما أدى على ظهور مسيحية يابانية محلية ذكر مارك موليتر من بينها ١٣ حركة على مدار خمس وسبعين سنة تقريبا (١٩٠١-١٩٧٧م) أولها حركة اللاكنيسة أي المسيحية غير الكنسية عام ١٩٠١م وآخرها حركة إنجيل أوكيناوا المسيحي عام ١٩٧٧م ومن الملاحظ أن ثماني حركات ظهرت في الفترة السابقة على الحرب العالمية عام ١٩٤٥م وخمساً ظهرت بعدها ، ومن العجيب أن حركة اللاكنيسة التي أسسها أوتشيمورا كانزو وجدت دعما من السويسري إميل برونير الذي عاش في اليابان بين عامي ١٩٥٣م و١٩٥٥م وتعاطف معها وكتب عنها بالألمانية والإنجليزية ، وقد اهتم الغرب بهذه الحركة .

ويبدو أن كانزو وضع اليابان وطنه قبل أي شيء آخر أي قبل الدين فقد رأى أن الحرب مع كوريا حرب مقدسة إلا أنه اعتذر عن تأييده للحرب فيما بعد ، وعارض الحرب مع روسيا ١٩٠٤-١٩٠٥م رغم أنه كان يؤكد على استخدام السيف لتحقيق العدل ،

وقد أعلن معارضته قائلا بأن السلام يتحقق عن طريق الله فقط[١١٧] وأعلن أن المسيح قادم ليملأ الأرض عدلا .

ومن الواضح أنه اصطدم مع الإرساليات التنصريه حين أراد أن يعطي محاضرات عن الكونفوشية والبوذية داخل المناهج التعليمية في المدرسة الثانوية.[١١٨]

لقد كان أوتشيمورا كانزو يؤمن بأنه ياباني وكونه كذلك يجعله رغم كونه مسيحيا يؤمن بالكونفوشية والبوذية ، فاليابانى المسيحي يبحث عن تراثه التاريخي فيما قبل وصول هذه الإرساليات إلى اليابان وقد كتب موضحا : إن المسيحي يفرح كثيرا حين يقابل الإله في البوذية وفي الكونفوشية وفي الطاوية وفي أي مكان[١١٩] ومن هنا نجده يكتب عن العلاقة بين بوذا والمسيح هكذا :

بوذا هو القمر والمسيح هو الشمس
بوذا هو الأم والمسيح هو الأب
بوذا هو الرحمن والمسيح هو الحق
أنا أحب القمر وأحب الليل
لكن بينما الليل يمضي ويحل النهار
أجدني الآن أعشق الشمس أكثر من عشقي للقمر
وأنا أدرك أن حبي للقمر
مشمول في حبي للشمس
وأنا من يعشق الشمس ،
وأنا من يعشق القمر أيضا " [١٢٠]

ولد أوتشيمورا كانزو لأسرة من أسر الساموراى لهذا كان متأثرا بتقاليد البوشيدو ، كما كان والده باحثا ودارسا للكونفوشية وهكذا حفر المسيحية على لوح البوشيدو إن صح التعبير ، ومع هذا يذكر بأن البوشيدو هي أطيب إنتاج ياباني لكنها وحدها لا تنقذ اليابان ، والنصرانية التي حفرها على لوح البوشيدو يمكن أن تكون إنتاجا عالميا رائعا ويمكنها أن تنقذ

ليس فقط اليابان بل العالم أجمع.[١٢١] وهذا الموقف يُذكّر بموقف تناكا إيبيه من الإسلام الذي رآه لا يختلف كثيرا عن الشنتو وعن البوذية ، وأن الإسلام بمفهومه هذا يمكنه أن يكون عقيدة تجمع اليابان بدول آسيا ، وتحقق حلم اليابان في توحيد آسيا في ظل النظام الإمبراطوري. [١٢٢]

وقد رأى أوتشيمورا كانزو أن تقاليد البوشيدو الواضحة من خلال الكونفوشية أو المتضمنة في الكونفوشية تقدم الأساس للمسيحية اليابانية ، وفي نفس الوقت فإن الإنجيل يمكن فهمه على أنه تلبية للإلهامات الدينية للبوذية اليابانية ، ومن هنا يذكر مارك مولينس أن هناك من يشبه مسيحية إوتشيمورا بالزن. [١٢٣]

إن الشخصية اليابانية تلعب دورا لا يمكن إنكاره في مسألة الدين، فضلا عن البيئة والمنشأ والثقافة ثم قبول الآخر بروح التسامح ، أو بنية الإفادة مما لديه ، وليس تطبيقه ، لقد درس ماتسومورا كايسيكي (مات ١٩٣٩م) الإنجليزية ثم المسيحية وتعرف على الكونفوشية الحديثة وصار مسيحيا تقليديا ، وأعجب كثيرا بتسامح البروتستانت في منطقة كانساي [١٢٤] واتصل بنئيجيما جو مؤسس جامعة دوشيشه ، لكنه فجأة ينسحب من الحياة العامة ويعتزل الناس ويعيش في كاماكورا حيث كتب عن حكاية نهضة الأمة وسقوطها (١٩٠٣م) ويبدو أنه مر بمرحلة من الفكر أعادته إلى نشأته ، فقد نشأ في أسرة الساموراى، ويبدو أنه اشتاق إلى أن يثبت شخصيته القيادية من خلال مذهبه الجديد الذي أطلق عليه (الدين الطاهر) أو الطريق، وقد نقد المسيحية التقليدية ، مركزا على أن الأديان فسدت بسبب قادتها[١٢٥] ونظرا لما تتمتع به اليابان من حرية فكرية فقد وجد فرصة في تقديم أحاديث إذاعية (بداية عام ١٩٢٦م) أوضح فيها دينه الجديد الذي اعتمد فيه على المسيحية والبوذية والكونفوشية، وقد رمز للحق بالقمر فذكر أن السبل متعددة ، تمضي إلى أعلى الجبل ، لكن القمة حيث القمر ، مرئية للجميع ، فهو يرى أن بوذا ينظر إلى القمر من الهند ، وكونفوشيوس ينظر إليه من الصين ، بينما المسيح ينظر إليه من فلسطين ، ومن هنا اختصر الأديان كلها في مبادئ أربعة :

- الإيمان بالله ، إله الكون
- تكوين الشخصية التي تتصف بالأخلاق الحميدة
- حب الجار
- الحياة في الآخرة (دنيا الخلود) [١٢٦]

وهكذا نلاحظ أن عددا من المسيحيين اليابانيين لا يرون غضاضة في أن يمزجوا بين ما تعلموا من مسيحيي الغرب ، وما هو لديهم من تعليم ، مما وردهم من الصين أو الهند ، لأن ما حمله المسيحيون الغربيون لا يشبع نهم اليابانيين وتطلعاتهم فيما يتعلق بالدين ، ويتبعون أسلوب من سبقوهم في المزج بين المسيحية التي وردت من الغرب وبين الكونفوشية وبوذية الزين والشنتو العقيدة الوطنية ، فضلا عن رفض اليابانيين تحكم كنائس الإرساليات الغربية وشعور القائمين عليها بالعظمة والكبر ، فضلا عن أن هؤلاء الزعماء الدينيين اليابانيين كانوا يعملون فكرهم وعقلهم من ناحية ، وقلوبهم من ناحية أخرى من خلال التجربة الصوفية ، ومن هنا رأى كواي شينسوئي (مات ١٩٦٢) أن الإنجيل لا يعبر عن رسالة المسيح ذاتها ولا عن تعاليمه ، ومن الضروري الاستفادة من الكونفوشية والبوذية بدلا من الاستفادة مما جاءه من فلسطين[١٢٧] ومن هنا كانت رسالته التي ظل يدعو إليها هي شرح تعاليم المسيح من خلال رهبان آسيا(١٢٨) أما الياباني أوتسوكي فقد ذكر أن اسم الله هو السبيل إلى النجاة واقتبس من (أعمال الرسل ٩: ٢١) عبارة كل من يذكر اسم الله ستتحقق له النجاة ، ثم ذكر أسماء الله :

أنا الله ، أنا هو ، الله ، الأول ، والآخر ، نور السماوات والأرض ، الله محبة [١٢٩]

وأوتسوكي هنا خلط بين المسيحية واليهودية فهو يصلي ليحل السلام في القدس ، ووضع رمز جماعته القلب مع نجمة داؤود ، وهو ما يرمز إلى رؤيتهم للتناغم بين المسيحية واليهودية ، وقد نشطت الحركة فيما بعد واتخذت اتجاها هو أقرب للسياسة منه إلى الدين.[١٣٠]

ولم يكن أوتسكي وحده صاحب هذا الاتجاه فهناك تيشيما إيكورا الذي رأى أن على المسيحيين اليابانيين أن يتعلموا كثيرا من التقاليد الإنجيلية الكتابية مباشرة من اليهود في إسرائيل بدلا من الكنائس الغربية التقليدية والدراسات النظرية ، وهو هنا يرى أن على الشباب أن يتعلم من خبرة الحماس القومى اليهودى في إسرائيل لأن هذا يساعدهم في استلهام الروح اليابانية التي ضعفت بعد الهزيمة العسكرية ١٩٤٥م ، وبدأ ينظم رحلات لإسرائيل للحج ، وأسس علاقات مع القادة الإسرائيليين، وقام بدعوة شخصيات إسرائيلية الى اليابان، وبعد حرب ١٩٦٧م عمل على دعم جهود اليابان نحو إسرائيل ، وقد مات تيشيما ١٩٧٣م ولا تزال زوجته مع قائدة الطائفة يدعمون إسرائيل ، وأسسوا سنة ١٩٨٨ مزارا للطائفة في القدس ، وللطائفة مطبعة خاصة تطبع كتب ومصادر الدراسات العبرية وتقوم بترجمة الأعمال المهمة للإسرائيليين .

وعلى كل حال لم يكن تيشميا بدعًا حين خلط بين النصرانية الممزوجة باليهودية وبين التراث الياباني القديم وحكايات الكوجيكي ونيهون شيكي أي حكايات الحوليات التاريخية القديمة[١٣١] ومن هنا دعا إلى التطهر بالماء المقدس (ميسوجي بجيم قاهرية) وكذلك المشي دون حذاء على الفحم المحترق ، وهكذا نلاحظ عناصر الفكر الديني المحلي ممتزجة مع عناصر الفكر الديني الوارد من خارج اليابان .

نتائج غلبة التقاليد المحلية والفولكولور (التراث) الشعبي على الدين الوافد من الخارج:

لا شك أن الحياة بعد الموت قد شغلت كل شعوب العالم عبر التاريخ وهكذا بني المصريون الأهرامات ، وجعلوا من القبور بيوتا ، وحفلت الأدبيات الدينية لدى جميع المذاهب بالحديث عن الموتى والحياة بعد الموت ، وفي اليابان قديما وحتى اليوم ينتظر اليابانيون قدوم أرواح الأجداد كل عام ، ومن هنا فاليابانيون يبجلون أرواح الأجداد ، لدرجة العبادة ، وهناك أمثلة توضح أن عدم احترام أرواح الأجداد وتحقيرهم لها أدى إلى عزل بعض الأفراد عن الأسرة أو الجماعة.[١٣٢]

وطبقا لموريوكا كيومي Morioka Kiyomi فإن مؤسس جامعة دوشيشه نئيجيما جو بعد عودته إلى اليابان قادما من أمريكا سنة ١٨٧٤م بعد دراسته هناك لسنوات ، حاول أن يشرح لأبويه وجود الله ، مؤكدا على أنه لا ضرورة لوجود "كامي دانا" وهو محمل يوضع فيه رمز الإله في عقيدة الشنتو ، وحمل كامي دانا إلى الحديقة وقام بحرقه ، وقد أشار إلى ذلك في محاضراته مشيرا إلى أنه لا يجب أن نؤمن بتعدد الآلهة وأن نعبد الله الواحد ولا حاجة إلى كاميدانا أو بوتسدان وهو محمل يوضع فيه رمز لروح الميت أو اسمه في الآخرة مع رمز للبوذية.(١٣٣)

ومن هنا يلاحظ أن أصحاب الإرساليات كانوا يحملون فكرا جديدا يختلف عن الفكر الذي يعتنقه عموم اليابانيين فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، وقد فهم اليابانيون الذين اعتنقوا النصرانية هذا الأمر جيدا ولاحظوا أن الإنجيل يتضمن مجموعة من القصص تفيد خلاص غير المؤمنين بالنصرانية ممن ماتوا قبل أن تصلهم البشرى ، واتخذ اليابانيون النصارى منفذا لهم فقد رأوا أن هذا يفسح المجال لاحترام أرواح الأجداد بل هناك أمل في أن يدخل هؤلاء الجنة لأنهم لم يعرفوا شيئا عن الكتاب المقدس في حياتهم ولم يبلغهم أحد هذا الدين .

ومن هنا أخذ القادة الدينيون يستعملون هذه النصوص ويفيدون منها من أجل خلاص من ماتوا قبل وصول رسالة المسيح إليهم (١٣٤) ومن المعروف أن أوتسوكي كان يزور المقابر ويصب عليها الخمر حتى تطمئن أرواح من ماتوا وتستريح .

ومن الملاحظ أن اليابانيين المسلمين يواجهون الآن أيضا هذه القضية إلا أن بعضهم لم ير تعارضا أبدا بين اعتناقهم للإسلام واحترامهم لأرواح الآباء والأجداد مثلما نرى تناكا ابيبه وتلامذته ، وفي بعض الحالات تصر أسرة الياباني المسلم على أن يتم حرق الجثة مثلا رغم مخالفة ذلك لتعاليم الإسلام لأن الأسرة في الأساس غير مسلمة وتلتزم بتقاليد المجتمع الياباني فيما يتعلق بحرق جثة الميت ولا تقوم بدفنه ، أما علاقة الإسلام بموضوع من مات قبل أن يُبلّغ رسالة الإسلام فهو واضح تماما، فهو في عداد من مات على الفطرة ولم يُبلّغ الدين ، وهو مقبول عند الله، وقد أشار أحد الباحثين اليابانيين المعاصرين ، وهو الدكتور حسن كو

ناكاتا الأستاذ بجامعة دوشيشه ، إلى مسألة نجاة غير المسلمين ممن ماتوا قبل أن تصلهم الدعوة ، فكتب بحثا بعنوان " حدود النجاة – وضع غير المسلمين في الإسلام " ناقش فيه هذه الفكرة ، وكأنه يفسح المجال لاحترام أرواح الأجداد ، في بلد يقدس فيه الناس أرواح أجدادهم، كما أنه أوجد أملا لدخولهم الجنة، وقد ناقش الدكتور ناكاتا ما ورد أساسا في المذهب الأشعري مؤكدا على أن " الإسلام دين كل الأنبياء منذ آدم، وإجماع الإسلام ــ بصرف النظر عن طوائفه أو مذاهبه ــ هو على أن النجاة تتعدى "أمة محمد" إلى كل الموحدين في العالم، وأما إمكانية النجاة فيما يتجاوز أمة محمد (صلى الله عليه وسلم)، فبدأت من دعوة محمد (صلى الله عليه وسلم) فصاعداً ، وهكذا فإن عقيدة المذهب الأشعري في الإسلام السني قد رأت بنجاة الناس في المناطق التي لم ينتشر فيها الإسلام ، وليست فكرة نجاة غير المسلمين نتاج عملية توفيقية أو انتقائية، بل هي نظرياً ملازمة لفكر المذهب وحتمية فيه ، وفي رأيي الشخصي – هكذا يوضح حسن نكاتا– أن الأساس لمستقبل تعايش الإسلام مع غيره من الديانات يكمن في تعميق وتطوير نظريات المذهب الأشعري في النجاة والخلاص – وأضاف أنه – يمكن أن يكون للعقيدة التي تنادي بنجاة الناس الذين لم يتعرفوا على الإسلام أهمية كبرى في نشر الدين في بلاد يشتد فيها تعلق الناس باحترام الأجداد ، حيث لا يوجد تاريخ طويل في الاتصال بالإسلام،هذا لأن حظر احترام الأجداد والاستغاثة لأجلهم قد يكون بالتالي عقبة أمام نشر الدين التوحيدي في تلك البلاد" .[١٣٥]

ولم يخف الدكتور حسن نكاتا هدفه من بحثه هذا حين كتب : هدف هذا البحث هو بيان أن إمكانية النجاة في الإسلام متوفرة ليس فقط للمسلمين بل لغير المسلمين أيضاً، ويذكر في خاتمة بحثه أنه يمكن أن يكون لهذه العقيدة التي تؤيد نجاة الناس الذين لم تصلهم دعوة الإسلام أهمية كبيرة في الدعوة للإسلام في أقطار مثل اليابان حيث يرتبط الناس بقوة باحترام الأجداد. [١٣٦] وقد اعتمد في بحثه على القرآن الكريم والحديث النبوي وآراء كبار العلماء في الإسلام السنّي.

في سنوات ما بعد الحرب أو هزيمة اليابان عسكريا وإطلاق عنان الحرية لم تتمكن الإرساليات التنصيرية من لعب دور ملحوظ في المجتمع الياباني نظرا لثبات الموروث الديني الياباني داخل المجتمع ، وهو ما أدي إلى ظهور الديانات الجديدة التي اكتسحت الساحة، وسيطرت على عملية التغيير الاجتماعي للسكان[١٣٧] ذلك لأن قادة هذه الطوائف من المسيحيين اليابانيين أعطوا مواطنيهم نوعا من الاستمرارية الثقافية ، وكما أوضح صاحب كتاب النصرانية اليابانية فإن القادة المحليين قدموا للمسيحية اليابانية ما يعطي الناس شعورا بالاستمرارية الثقافية ، ومن أهمها أن الإيمان بالمسيح لا يؤدي إلى الرفض التام للتقاليد والمعتقدات اليابانية القديمة[١٣٨] ومن ناحية أخرى أوضح المؤلف أن الاتجاهات المختلفة للنفوذ الأجنبي أدت إلى إيجاد طرق تتعامل مع العناصر المحلية لإنتاج عدد من التقاليد اليابانية المسيحية البديلة.[١٣٩]

وينطبق الأمر ذاته على العلاقة بين المسلمين اليابانيين ومجتمعهم فهم عادة لا يصطدمون بتقاليد المجتمع ، ولا يحاولون ذلك على الإطلاق إلا أن الغالبية العظمي تنسلخ أحيانا عن الاندماج في ممارسة الطقوس الشائعة مثل تقديم القرابين أو زيارة المعابد والمزارات بقصد العبادة أو الاحتفاظ في البيت بـــ"كامي دانا" أو "بوتاسدان" أو ما شابه ذلك مما يتعلق بالبوذية أو الشنتوية أو غيرها ، وربما وضع بعض اللوحات التي تتضمن آيات من القرآن الكريم أو صورا للكعبة أو للمسجد النبوي.

وقد حاول بعض المسلمين اليابانيين إيجاد علاقات بين تعاليم الإسلام ومثله وتقاليده وبين ما هو موجود في التراث الياباني ووصل الأمر إلى حد الأمور العقدية فتناكا ايبيه يذكر أنه لا يرى اختلافا بين مفهوم الله في الإسلام ومفهوم الله في الشنتوية ، وهذا ما حاوله أيضا أحد النصارى اليابانيين الذي ذكر أن استدعاء اسم الله أي ذكر الله يؤدي بالتالي إلى النجاة ، وهو ما ورد أيضا في النص القرآني: "ألا بذكر الله تطمئن القلوب " وقد سبق وأشرنا إلى أن أوتسوكي ذكر أن ترديد اسم الله هو السبيل إلى النجاة واقتبس من (أعمال الرسل ٩: ٢١) عبارة كل من يذكر اسم الله ستتحقق له النجاة ثم ذكر أسماء الله : أنا الله ، أنا هو ،

الله ، الأول ، والآخر ، نور السماوات والأرض ، الله محبة [١٤٠] ومن المعروف أن البوذية أيضا تشير إلى أن ذكر أميتاب وترديد ذكره هو وسيلة للنجاة. [١٤١]

ولعل المسلمين اليابانيين يجدون بغيتهم أحيانا في تعدد المذاهب الإسلامية وفي الفكر الصوفي الذي يقترب أحيانا من الفكر الكونفوشيوسي وحتى من الفكر الطاوي[١٤٢] ، إلا أن شريحة من المسلمين اليابانيين تسعى إلى التمسك بأصول الدين لكنها لا تدعو الآخرين إلى ذلك لأن هذا يتنافى مع طبيعة المجتمع الياباني ، ومع هذا تظهر بين الحين والحين مشكلة ما تتعلق بدفن موتى المسلمين أو تتعلق بطبيعة العلاقة بين المسلم وبقية أفراد العائلة في مسائل الموت أو الزواج ، فعادة لا يحرص المسلم الياباني على أن يكون أبناؤه وبناته متمسكين بعقيدة الآباء، ناهيك عن قضايا الميراث وما يستتبع ذلك من أمور تتم في معظمها طبقا للقانون الياباني ، رغم حرية الأديان ورغم الاعتراف الكامل بحرية كل فرد في اعتناق الدين الذي يراه مناسبا ، إلا أن القانون الأساسي يطبق على الجميع إلا إذا أصر البعض على الاستثناء فيكون هذا بالإمكان أيضا ومن خلال تطبيق القانون .

وقد وجد اليابانيون المسلمون في الإسلام مأربهم فيما يختص بالأدوار التنظيمية وتحديد أدوار كل من الجنسين إذ لا يختلف النموذج الإسلامي عن النموذج الكونفوشي الذي يعتمد على العلاقة الشخصية بين المعلم وتلميذه أو بين الشيخ ومريده كنموذج أنسب لتشكيل نظام الدعوة ، والأمر نفسه استفاد منه بعض قادة النصرانية اليابانية المحلية مثل أوتشيمورا الذي وجد أن هذا هو النموذج الأنسب لتشكيل التنظيم الخاص بجماعته أي حركته غير الكنسية Non Church Movement كما طبق النموذج الكونفوشي أيضا عن طريق جماعة الطريق، وكنيسة قلب يسوع المسيح ، وحركة الإنجيل الأصلي ، وكنيسة يسوع المسيح اليابانية ، وكنيسة يسوع المسيح الحي فهي جميعها لم تأخذ بنظام الكنيسة الغربية ، إلا أن هناك بعض الحركات سمحت للمرأة بلعب دور نشط في التنظيم بدلا من المشاركة في الأعمال المنزلية أو الأدوار الثانوية التي لا تظهر عادة على السطح ، ومع هذا هناك أمثلة على لعب المرأة دورا أهم مثل دورها في حركة الروح المقدس ليسوع المسيح ،

ويذكر صاحب كتاب " المسيحية صناعة يابانية " بأن هذا قد يكون راجعا إلى دور المرأة في التقليد الشعبي الياباني وفي الشامانية.[١٤٣] ومن المعروف أن حركة الطريق قد سمحت أولا بتبني القائد لطفل يخلفه ، ثم خلف الابن المتبني كل من زوجته وابنته على التوالي.[١٤٤]

ويلاحظ الأمر نفسه في التنظيمات اليابانية الإسلامية فدور المرأة لا يكاد يذكر منذ البدايات على الإطلاق وحتى تناكا ابيبه الذي أشار مرة واحدة إلى أنه صحب زوجته إلى مزار ايسيه ، إلا أنه لم يذكر أبدا شيئا عن زوجته خلال إشاراته إلى حياته الإسلامية ، وينطبق هذا على معظم القادة المسلمين اليابانيين ، إلا أنه يلاحظ وجود نشاط نسائي رديف لنشاط الجمعيات المختلفة في اليابان ، ومع هذا ففي السنوات القليلة الماضية نلاحظ أن المرأة اليابانية المسلمة تلعب دورا بارزا – إن لم يكن قياديا– داخل المجتمع الياباني في الحدود التي يسمح بها المجمع الياباني نفسه وتعاليم الدين الإسلامي ، وهذا لا يعني أن الإسلام يرفض أن تلعب المرأة دورا قياديا في المجتمع ، فالتاريخ الإسلامي فيه من النماذج والأمثلة الكثير ولا مجال لذكر هذا الأمر هنا ، ولكن نشير بشئ من الاختصار إلى دور السيدة حبيبة كاوري ناكاتا القيادي في الدعوة الإسلامية ، وفي ترتيب لقاءات نسوية ، وفي الاهتمام بأطفال الأسر المسلمة ، وكذلك لعب دور مهم في الدعوة عن طريق إصدار صحيفة مسلم شينبون الشهرية [١٤٥] وكذلك دورها في نقل عدد من أمهات الكتب العربية الإسلامية إلى اللغة اليابانية والاهتمام برعاية المسلمين الجدد والمشاركة في الندوات وإلقاء المحاضرات بل والمشاركة في المؤامرات خارج اليابان ، مما يدل على أن المجتمع الياباني الذي تغيرت نظرته للمرأة أوجد فسحة للمرأة سواء كانت نصرانية أو مسلمة للمشاركة بدور قيادي في التعريف بدينها مع الالتزام بتقاليد المجتمع الياباني ومحاولة التوفيق بينها وبين تقاليد عقيدتها الجديدة .

ومما يلفت الانتباه أن تتابع السلطة في معظم الحركات الدينية المسيحية المحلية (مع وجود استثناء) اعتمد على توارث القيادة من الأب إلى الابن أو داخل الأسرة الواحدة[١٤٦] وقد يضطر القائد إلى تبني طفل ليخلفه.[١٤٧]

وفيما يتعلق بالإرساليات التنصيرية فإن نقص عدد المنصرين البروتستانت جعل القادة يبحثون عن طرق بديلة لتربية أتباع يخلفونهم مما جعلهم يؤسسون سنة ١٩٩٢م مركز دراسة غير كنسي لتخريج قادة ، ويذكر صاحب كتاب المسيحية في اليابان أن المركز بدأ بمائة دارس وعشرة، وبعد مرور عشرين عاما يلاحظ أن التعليم لم يكن مفيدا ، وهو تعليم اعتمد على عقد حلقات نقاش لا أكثر دون وجود دراسة نظامية ضمن برنامج رسمي لتعليم أصول الدين .

أما في الهيئات الإسلامية والتنظيمات الإسلامية فقد اختلف الأمر ، ولم يخضع لقاعدة ثابتة فبينما اعتمدت جمعية مسلمي اليابان أسلوب الشورى والانتخاب أساسا لاختيار القيادة من بين عدد من المدراء أو القادة ، فإن بعض الجمعيات لم تضع نظاما خاصا نظرا لوضعها وطبيعتها إلا أن المركز الإسلامي الذي يمثل أساسا المسلمين المهاجرين أو المقيمين مع نفر قليل من اليابانيين الأصليين اعتمد أسلوب الانتخاب على أن يكون الرأي الأخير لرئيس المركز ، الذي لا يعيش في الغالب في اليابان، ومن الملاحظ أنه لا يوجد أسلوب معين لدي الجمعيات الإسلامية المنتشرة في أنحاء اليابان ، نظرا لأنها لا تزال في طور التشكيل ، ولا تمثل ثقلا معينا داخل المجتمع ، بل هي وسيلة لعقد لقاءات في مناسبات دينية ، ووسيلة للتعارف أو التجمع لحضور محاضرة دينية أو إقامة لقاء ثقافي يجمع المسلمين وغير المسلمين من يابانيين وغير يابانيين ، وأوضح مثال على هذا هو المركز الإسلامي في كيوتو الذي تأسس منذ قرابة سنة واحدة على أساس جمعية مسلمي كيوتو التي تأسست منذ أكثر من عشرين عاما من المسلمين الوافدين من بلدان العالم الإسلامي للدراسة أو العمل. (١٤٨)

ويسمح المجتمع الياباني بصدر رحب لهذه الجمعيات بعقد اجتماعاتها بل والتواجد في المنتديات العامة وفي قاعات الفنادق وفي مراكز الثقافة العامة في الأحياء الخاصة بالمدن وفي غيرها .

وهناك أمر آخر يتعلق بالاهتمام بالشكل فاليابانيون أحيانا يميلون الى التركيز على الشكل أكثر من المضمون وعلى المظهر أكثر من العقيدة ، وهم مهما كانت معتقداتهم ومهما كانت انتماءاتهم يشاركون ولا غضاضة في الاحتفالات والمهرجانات السنوية للمزارات الشنتوية والمعابد البوذية على مدار السنة ، كما أن عقد الزواج على الطريقة الغربية أو النصرانية أو الإسلامية لا يعني في معظم الأحيان – مع وجود استثناء – شيئا يتعلق بالعقيدة ، وربما كان لأجهزة الإعلام دور في هذا الأمر فيما يتعلق بالمسيحية في اليابان، كما يذكر صاحب كتاب مسيحية صناعة يابانية.[١٤٩]

والشكل بات في عصرنا مهما في المجتمعات الإسلامية ، وليس في اليابان فقط ، ففي مصر على سبيل المثال بدأ المسلمون يقلدون المسيحيين فيعقدون الزواج في الأزهر أو في المساجد على غرار عقد الزواج النصراني في الكنيسة ، وهو هنا نوع من الحصول على البركة ، وإن كان في حقيقة الأمر نوعا من الاقتصاد ، نظرا لزيادة الأعباء المالية وتكلفة الاحتفال بعقد الزواج في الفنادق أو النوادي أو ما شابه ذلك .

وبعض اليابانيين يجدون بغيتهم في استلهام التاريخ فمنهم من يرى أن إمبراطور اليابان جاء أساسا من المنطقة العربية أو منطقة الشرق [١٥٠] ومنهم من يدخل المسيح في المعتقدات الشعبية فقرية شينجو في محافظة آوموري يرون أن المسيح قدم إلى اليابان وعاش في القرية حتى عاد إلى القدس جوديا حين كان عمره ٣٣ سنة[١٥١] وبعد ذلك عاد الى اليابان بعد أن ضحى مكانه الياباني أيسوكيري ومات عن عمر يناهز ١٠٦ سنة ، ودفن في القرية وهناك صلبان كثيرة تشير إلى مكان دفن المسيح ، وفي احتفالات الأوبون "عودة الأرواح" تكون احتفالات القرية مختلفة عن بقية قرى المنطقة[١٥٢] وفي ناغويا يستخدم النصارى اليابانيون نصوصا بوذية بدلا من نصوص الإنجيل ويطلق عليها صوت أبي الهولLa voco de Sfinkso أي The voice of Sphinx.

التسامح في المجتمع الياباني المعاصر:

دور المؤسسات التعليمية و الهيئات الدينية :

دور أجهزة الإعلام

دور الجامعات اليابانية ومراكز البحوث

دور الشخصية اليابانية

دور المؤسسات التعليمية والهيئات الدينية:

إن المبدأ الأساسي الذي ورد في القانون الأساسي للتعليم وقانون التعليم بالمدارس[١٥٣] هو المساواة في الفرص التعليمية للجميع ، وعدم التفرقة على أساس العرق أو العقيدة أو الجنس أو الوضع الاجتماعي أو الاقتصادي أو الأسري

وهكذا فإن من الأهداف الرئيسية لنظام التعليم الياباني تنشئة مواطنين يعتمدون على أنفسهم في دولة ديموقراطية مسالمة تحترم حقوق الإنسان وتسعى لتحقيق السلام وتجنب الحروب وتتسم بالتسامح [١٥٤] ومثل هذه التربية جعلت اليابانيين يخافون الحرب خوفا شديدا ، وصار لديهم حساسية شديدة تجاه الحرب وقد يفزعون من أي احتمال للحرب.[١٥٥]

ومن الملاحظ أن القانون الأساسي للتعليم يؤكد على التسامح الديني سعياً لبناء مواطنين موثوق بهم ، ويحظر بصفة خاصة أي صلة بين الأحزاب السياسية أو الدين وبين التعليم ، ومن هنا نلاحظ أن منهج الدراسات الاجتماعية في المدارس اليابانية يتفق مع القانون الأساسي للتعليم ، ويهتم فضلا عن النواحي الدراسية البحتة بالمكتبات العامة والمتاحف وبقاعات ثقافية تساعد في تنشئة الشباب على أساس من التضامن والتآخي والتسامح.

ومن الملاحظ أيضا أن المناهج الدراسية لا تقدم الدراسات الدينية بشكل منفصل لكنها تقدم نوعا من الدراسات ضمن مادة الأخلاق (رينري Ethics) وهو كتاب يدرس في الصف الأول من المرحلة الثانوية فقط [١٥٦] والكتاب يقدم للطلاب فكرة عامة عن أديان العالم المختلفة ، ويركز على الجانب الثقافي تحت عناوين مثل: عالم المسيحية ،وعالم الإسلام ، وعالم الهندوسية ،وعالم البوذية وهو يقدم أيضا الفلسفة القديمة مثل فلسفة أرسطو وأفلاطون

في القسم الثاني، وفي القسم الثالث يتضمن الكتاب معلومات عن المجتمع الياباني مرتبة ترتيبا تاريخيا.

ولا يوجد كتاب بعينه يدرس في جميع المدارس إلا أن وزارة التربية والتعليم تقوم باختيار عدد من الكتب ، يكون لكل مدرسة حرية اختيار أحدها ، كما تقوم بعض المدارس – ربما الخاصة – باختيار موضوعاتها من بين هذه الكتب ، وقد يحرر المدرسون المادة في ضوء المنهج ويوزعون الأوراق على الطلاب ، أما المنهج الدراسي فهو محدد فهناك موضوعات إجبارية وموضوعات اختيارية ، فمن بين الموضوعات الإجبارية يدرس الطلاب في الصف الأول الثانوي تاريخ العالم ، وفي الصف الثاني تاريخ اليابان ، وفي الصف الثالث السياسة والاقتصاد وهناك موضوعات اختيارية ، وعلى سبيل المثال في الصف الثاني الثانوي يدرس الطلاب الحياة في الريف وفي المناطق الجبلية وفي السهول ، تاريخ اليابان القديم ، المجتمع المعاصر والعمل ، مشكلة البيئة والإنسان ، وفي الصف الثالث تاريخ اليابان و العالم المعاصر وتاريخ أوربا والفكر الاجتماعي وتاريخ آسيا وشعوب العالم وثقافتها وخدمات الرعاية والعمل التطوعي ، والتسويق .

ومن هنا لا يُدرّس الدين من حيث كونه عقيدة بل يذكر ضمن دراسة الطلاب لموضوع الأخلاق ، وضمن دراستهم لثقافة الشعوب ، وتوجد على سبيل المثال خريطة في صدر أحد الكتب توزع العالم حسب انتشار الأديان هكذا : العالم المسيحي ، والعالم الإسلامي ، ثم الهندوسية والبوذية ، مع وضع عدد من الصور المختارة التي تعبر عن ثقافة هذه المناطق الجغرافية.[١٥٧]

ورغم خلو الكتب التعليمية من تدريس مادة الدين كمادة منفصلة أو الإشارة بوضوح إلى العقيدة داخل الكتب الدراسية فإن هذا لا يقلق البتة القادة الدينيين اليابانيين ، وقد وضح هذا الأمر خلال لقائي ببعض هؤلاء القادة سواء كان ذلك في مؤتمرات أو ندوات أو في لقاءات منفردة.[١٥٨]

وكما ذكرت لا يشعر رجال الدين اليابانيون بالقلق من عدم وجود مادة الدين داخل مناهج التعليم ، فهم فضلا عن وجود مدارس خاصة تابعة لهم يشعرون بأن التلاميذ حين يدرسون تاريخ اليابان والثقافة اليابانية فهم يدرسون أديان اليابان أيضا ولا حرج في ذلك ، وبعد أن يشب عودهم يمكن لمن شاء منهم أن يتخصص أو يزيد من معلوماته الدينية بنفسه .

وقد ذكر السيد/ إيماديه غاوا Imadegawa راعي معبد غانزان دايشي (Ganzandaishi) وهو تابع لفرقة التنداي البوذية اليابانية(١٥٩) في جبل هيئيه زان (Hieizan) الذي يطل على مدينة كيوتو ، أن معظم الشباب هذه الأيام بشكل عام لا يهتمون بالدين وهذا شيء طبيعي ، أما عن وجود مادة لتدريس الدين في المدارس ، فذكر أن الطلاب في المدارس حين يدرسون المجتمع الياباني وتاريخ اليابان والثقافة اليابانية فهم بالضرورة يدرسون البوذية ، ورغم أن لجماعة التنداي البوذية مدارسها الخاصة التي يلتحق بها الطلاب، وهي مدارس لا تختلف عن المدارس اليابانية الأخرى ، فإنهم لا يدرسون مادة الدين منفصلة، وهناك جامعة أيضا يدخلها من يشاء حتى ممن لم يتخرجوا من مدارس طائفة التنداي ، إلا أن هناك مراكز لتدريب من يود الانخراط في عالم البوذية والتدرج في المناصب الدينية ، والمرأة أيضا مثلها مثل الرجل لا يوجد أي فرق.

أما عما يطلق عليه الدعوة إلى الديانة البوذية ، فلا يوجد برنامج للدعوة المباشرة مثلما هو الحال في النصرانية أو الإسلام ، لكن هناك كتب يكتبها الباحثون ، وهناك كتب تعريفية بالمعابد وبزعماء الطائفة وتعاليمها يمكن لمن شاء أن يقتنيها.

ويفسر المشرف على المعبد عدم أهمية الدين لأفراد الشعب الياباني وللشباب بصفة خاصة بأنه ناتج عن سهولة الحياة ، مما يجعل الناس لا يفكرون في الدين ، فلا توجد مشكلة لديهم ، ولا يتعرضون لصعوبات في الحياة تجعلهم يفكرون في اللجوء إلى الدين.

ورغم ذلك فالشباب بشكل تلقائي تتكون لديه فكرة عن الدين منذ الطفولة حيث دور الحضانة في معظمها تدار من قبل الطوائف البوذية وكذلك من قبل إرساليات نصرانية ، كما بدأ بعض المسلمين منذ قرابة خمس سنوات تأسيس مدرس يابانية تهتم بتدريس الثقافة

الإسلامية ، ومن هنا يمكن القول بأن التعليم الديني موجود فعلا، لكن من خلال الممارسة لا الدراسة.

ويرى القائد الديني البوذي أن المسيحية لا تنتشر في اليابان رغم وفرة الجهود ، لأنها لا تتناسب مع المجتمع الياباني ، فالمجتمع الياباني يميل عمليا إلى الثقافة اليابانية البوذية ، ويرى البوذية ثقافة اجتماعية أو ثقافة دينية ، ومن هنا يلاحظ أن الشركات اليابانية تقوم بترتيب زيارات خاصة لموظفيها الجدد يأتون فيها إلى المعابد البوذية بهدف تقديم الشكر ثم الدعاء من أجل أن تنمو الشركة وتتطور ، ويلاحظ أيضا بأن طلاب المدارس ينتظمون في رحلات يشرف عليها المدرسون الذين يصطحبون طلابهم إلى زيارة المعابد ، وقد يحضرون أيضا الندوات والمحاضرات التي تعقد في ساحة المعابد ، وتشهد المعابد هذه الأيام إقبالا شديدا من قبل طلاب المدارس وحتى من مجموعات الزائرين التي تنظمها الشركات السياحية التي تهتم بالسياحة الدينية داخل اليابان .

وتهدف الجمعيات الدينية من وراء استقبال الطلاب والزائرين ومجموعات السائحين وكذلك تنظيم ندوات ومؤتمرات إلى الدعوة إلى السلام بين أفراد المجتمع والدعوة إلى الانسجام والتسامح والتعاون معا ، وقد تخطت هذه الدعوة حدود اليابان إلى خارج اليابان، فصارت جمعية التنداي مثلا تنظم مؤتمرا للسلام يعقد في أغسطس من كل عام ، ويهدف إلى الدعوة إلى السلام بين الأديان وبين شعوب العالم ويدعو جميع الطوائف وممثلي الأديان جميعها للحوار من أجل التسامح والسلام.

ولا يمكن الانتقال من هذا العنصر دون الإشارة إلى دور حضانة الأطفال المنتشرة في كل مكان في اليابان ، وهي دور تتقاسم الإشراف عليها الهيئات البوذية الممثلة في معابد الطوائف المختلفة ، وجمعيات الإرساليات المسيحية الممثلة في كنائس الطوائف المسيحية المتنوعة الأجنبية والوطنية ، ونشير إلى أن الأغلبية العظمى من دور الحضانة تدار من قبل الهيئات البوذية الممثلة في المعابد في عموم اليابان، وهي تمثل مصدر دخل كبير لهذه الهيئات من ناحية كما أنها تغذي الأطفال الصغار بالثقافة البوذية منذ نعومة أظفارهم من ناحية أخرى ، وهي

تسعى إلى الاهتمام بتعليمهم الأخلاق والفضائل للحصول على رضى الله (أوشكا سماOShaka Samaأي بوذا) بينما تهتم دور الحضانة المسيحية بالأمر نفسه مع تسمية الله (يئيس سماyesu Sama أي عيسى عليه السلام)

ومع التركيز على الجانب الأخلاقي في تعليم الأطفال لا يركز القائمون على التعليم على مسألة الدين أو العقيدة ، إلا أن دور الحضانة البوذية تعلم الأطفال بعض الأناشيد البوذية ، وتهتم بفن القص ، إذ يستمع الأطفال إلى حكايات أخلاقية متوارثة ، تعد من الأدب الشعبي الياباني، ويكون وجود أجانب في دور الحضانة النصرانية وسيلة لتدريس اللغة الإنجليزية للأطفال اليابانيين الذين يتعلمون أيضا بعض الأناشيد المسيحية ينشدونها في العادة صباحا.

وإذا ما انتقلنا إلى الإسلام لا نجد شيئا مماثلا أو شبيها بدور الحضانة البوذية أو المسيحية ، لكن يذكر أن مسجد طوكيو كان ملحقا به حضانة تديرها الجالية التركية ، كما أن مسجد كوبيه عند افتتاحه ألحقت به مدرسة ترعى أطفال المسلمين التتار[١٦٠] إلا أنه في السنوات الأخيرة ومع تأسيس مدرستين يابانيتين إسلاميتين -إن صح التعبير – تدار من قبل يابانيين ومسلمين مقيمين ينتمون إلى جنسيات تركية وهندية وباكستانية ، بدأ الاهتمام بتعليم الأطفال ، وتتبع هذه المدارس النظام الياباني مع التركيز على تقديم جرعات خفيفة من الثقافة الإسلامية، فقد أسست الجالية التركية بالتعاون مع بعض المسلمين اليابانيين في يوكوهاما مدرسة تتبع النظام التعليمي الياباني ، نالت اعتراف وزارة التربية والتعليم اليابانية وبدأ التدريس فيها سنة ٢٠٠٢م وتسمى مدرسة هورايزون يوكوهاما الدولية Horison Yokohama International School [١٦١] ومنذ نحو ثلاث سنوات تمكن أحد الباكستانيين المقيمين في طوكيو من تأسيس مدرسة عرفت باسم مدرسة صوفيا الدولية Sophia International School في منطقة إيكيبوكرو الشمالية في حي توشيما ، وبدأت الدراسة فيها بي سبتمبر ٢٠٠٣م [١٦٢] ، وعلى المستوى الفردي تقوم السيدة حبيبة كاوري ناكاتا ، وهي تحاضر الآن في جامعة دوشيشه ، برعاية بعض الأطفال الذين يعيشون في اليابان من أمهات يابانيات وآباء غير يابانيين ، وهي تدرسهم في الأساس القرآن الكريم ، وتقص عليهم

بعض القصص الأخلاقية من التاريخ الإسلامي ، فضلا عن تعليمهم اللغة العربية ، وهو مجهود ذاتي فردي ، ومن ناحية أخرى تنوي جمعية مسلمي كيوتو أو المركز الإسلامي في كيوتو الاهتمام بالأطفال المسلمين لأبناء الجاليات غير اليابانية ، وفي طوكيو لا يوجد أي نشاط يتعلق بالأطفال تقوم به جمعية مسلمي اليابان، ويتضح هذا من مطالعة مواد تأسيس الجمعية [١٦٣] إلا أن الجمعية تأمل في إنشاء مدرسة عربية معترف بها من قبل الحكومة اليابانية ، وتشمل قسما للغة العربية وآخر للعلوم الإسلامية [١٦٤] ، أما المركز الإسلامي في طوكيو فيقدم خدمات للأطفال الراغبين في دراسة الإسلام وتلاوة القرآن الكريم ، ويذكر أنه يعقد فصولا لتعليم اللغة العربية ، إلا أنه على المستوى الرسمي فإن المعهد العربي الإسلامي فرع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض الذي كان يدير في مرحلة ما فصولا لتعليم الصغار اللغة العربية والثقافة الإسلامية اتجه مؤخرا إلى جذب الصغار من المدارس اليابانية لكي يعيشوا يوما داخل المعهد للاطلاع على الحياة العربية الإسلامية والتعرف على المملكة العربية السعودية وعلى الأسرة المسلمة، ويجد تلاميذ المدارس في قضائهم هذا اليوم داخل المعهد العربي الإسلامي فرصة للتعرف على الحياة العربية الإسلامية، ويحرص البعض منهم فيما بعد على زيارة المعهد لتعلم اللغة العربية ولمزيد من التعرف على الحياة العربية والثقافة الإسلامية [١٦٥] وقد أثمر هذا المشروع كثيرا ، إلا أنه يحتاج إلى دعم واستمرارية لأن من شأنه أن يساعد على تعرف اليابانيين الصغار على ثقافة قريبة جدا من ثقافتهم وعلى تعاليم أخلاقية قد لا تختلف كثيرا عن التعاليم الأخلاقية اليابانية.

ولا تمثل هذه النشاطات التعليمية التي تعطي فكرة عن الإسلام والثقافة الإسلامية نسبة تذكر مقابل نشاطات المدارس المسيحية في اليابان ، التي تعرض للمسيحية أو الفكر المسيحي بشتى أنماطه ، ورغم هذا لا يوجد ما يشعر بالقلق تجاه مثل هذه المدارس أو المعاهد ، التي تخضع بالطبع لنظام التعليم الياباني ، ولقوانين الحكومة اليابانية ، وللتقاليد اليابانية المتعارف عليها، ذلك لأن المجتمع الياباني بما فيه هذه المؤسسات ينظر إلى الدين من حيث كونه ثقافة ،

ويأخذ من الدين ما يتعلق بالثقافة والحضارة والفكر ، بعيدا عن العقيدة أو الأمور الفلسفية المتعلقة بها وهي أمور قد تجد اهتماما من عدد قليل جدا من أفراد المجتمع الياباني، ومن هنا لا يكون لمثل هذه المدارس أي أثر عقدي واضح في المستقبل على عموم التلاميذ أو الدارسين.

دور أجهزة الإعلام :

تلعب إجهزة الإعلام اليابانية مثل الصحافة أو الإذاعة المسموعة أو المرئية دورا مهما في نشر جو من الفكر التسامحي داخل اليابان ، ويقصد به عرض الأحداث وتقديم الآراء بشكل هادئ ، ودون ابداء آراء قاطعة فيما يتعلق بالقضايا التي تثير المشاعر أو تسبب القلق لدى أفراد المجتمع ، وربما كان لمساحة الحرية المتاحة أثرها على حرص الجميع على التمهل قبل إصدار أي حكم في قضية ما ، ومن جهة أخرى تحرص أجهزة الإعلام – وهي أجهزة يحكمها التنافس فيما بينها على كسب ثقة القارئ أو المستمع أو المشاهد – على أن تقدم الرأي في أي موضوع من خلال أصحاب الشأن أو المتخصصين في الموضوع ، ومن ثم تقف هذه الأجهزة موقف المحايد من القضايا التي تعرضها ، وقد أكسب هذا الأمر الشعب الياباني عادة التمهل في إصدار الأحكام ، وقبول الرأي الآخر من حيث المبدأ دون تردد ، واستحسان الحسن ، واستقباح القبيح ، وقد تخضع بعض هذه الأجهزة لما تبثه أجهزة الإعلام الغربية وبخاصة الأمريكية ، لكن الأمر يرجع – في رأي كاتب هذه السطور – إلى حرصها على مواكبة الأحداث ، فلا تجد من أجهزة الإعلام العربية مثلا أو الإسلامية ما يسعفها لتقديم الخبر أو الرأي ، أو ربما تواجه حظرا على الحصول على خبر أو صورة أو رأي ما ، نتيجة لظروف الرقابة في عالمنا العربي الإسلامي ، وبالتالي تلجأ إلى وسطاء غربيين أو تنقل عن مصادر وسيطة ، إذا ما أعيتها الحيلة ، ويلاحظ مثلا أن التلفاز الياباني الحكومي (إن أتش كيه N H K) يبث يوميا مقتطفات من نشرة أخبار الجزيرة باللغة العربية مرة ويعاد هذا البث مع الترجمة اليابانية مرة أخرى ، كما يبث التلفاز أيضا بنفس الطريقة مقتطفات من نشرات إخبارية أمريكية وإنجليزية وكورية وصينية وأسبانية.

وفي مواكبته للأحداث يلاحظ أنه يقدم حتى لطلاب المدارس برامج تعليمية تحكي عن أحداث العالم وعن الصراع في الشرق الأوسط ، وقد استمعت أكثر من مرة إلى مثل هذا البث التلفازي التعليمي ، وكان الموضوع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي ، وأدهشتني الواقعية والدقة المتناهية في عرض المادة التعليمية المصورة ، وفي يوم ١٤ يناير على سبيل المثال كان الموضوع سياسة شارون ، فقدمت المادة تفاصيل عن حياته وسياسته بكل دقة ، وبطريقة ربما لا يُسمح بها في تلفازات بعض البلدان التي ارتبطت بمعاهدات إعلامية مع إسرائيل (١٦٦)

ومن الجدير بالذكر أن التلفاز الحكومي – وكذا بقية المحطات الخاصة – يحرص أيضا على التوازن في تقديم برامجه ، فهو يذيع برنامجا طويلا لتعليم اللغة العربية والثقافة الإسلامية، كما يذيع برامج خاصة تتعلق بالحضارة الإسلامية والعالم الإسلامي ، وبالطبع هناك في الأساس برامج تتعلق بالمسيحية والثقافة المسيحية فضلا عن البوذية وغيرها .

ويحرص التلفازعلى تقديم حلقات نقاش يشارك فيها أساتذة يابانيون متخصصون كل في مجاله، ولهذا يكون كل متخصص مسئولا عما يقول، ويقتصر دور مدير الحلقة على تقديم المشاركين وعرض موضوعات النقاش ، دون توجيه النقاش ذاته إلى اتجاه دون آخر ، ومن هنا تصبح أجهزة الإعلام مدرسة للمشاهدين يتعلمون من خلالها الحرص على استقاء المعلومات من مصادرها الصحيحة ، وعدم التسرع في إصدار الأحكام ، والهدوء التام ، أما ما يثار من قضايا أو أحداث حتى تلك التي تخص اليابانيين أنفسهم ، مثل قضية التواجد العسكري الياباني في العراق مثلا ، أو المظاهرات الصينية الصاخبة ضد اليابان، والهجوم على الشركات اليابانية والسفارة اليابانية في بعض مدن الصين ، فكل هذا يواجه بنقاش هادئ يبحث في الأسباب والمسببات ، ويبحث عن وسائل للعلاج ، دون صدور ردود فعل مماثلة ، مع تقديم الحدث بالصوت والصورة من مصادره دون حذف أو تحريف ، وتقديم وجهات النظر المعارضة قبل المؤيدة.

دور الجامعات اليابانية ومراكز البحوث :

من الواضح أن الإلمام بدور الجامعات اليابانية ومراكز البحوث في هذه البحث المختصر أمر يصعب تحقيقه، فهذا موضوع يحتاج في حد ذاته إلى بحث منفصل ، فالجامعات اليابانية ومراكز البحوث اهتمت منذ فترة مبكرة بدراسة النصرانية والإسلام ، ومحاولة الوصول إلى حقائق ونتائج تتعلق بالفكر الديني والتراث الثقافي المتعلق بالديانتين أيضا، وتجدر الإشارة إلى ظهور جمعيات تهدف إلى دراسة الإسلام قبل الحرب العالمية الثانية ، ومن أهمها الجمعية الإسلامية لليابان العظمى أو كما يطلق عليها باليابانية Dai –Nippon Kaikyo Kyokai التي كانت تُدعم من قبل الحكومة اليابانية (كان يرأسها رئيس الوزراء سينجورو هياشي Senjuro Hayashi(١٨٧٦م–١٩٤٣م) ثم وريثتها جمعية الدراسات الإسلامية في اليابان التي حلت محلها ، ومن المؤسسات الشبيهة معهد الثقافات الشرقية Daito Bunka Gakkuin وكان يضم يابانيين مسلمين وغير مسلمين، وكان يهدف أساسا إلى التعرف على حضارة الشعوب الإسلامية وثقافتها، ربما لخدمة السياسة اليابانية في الشرق الأوسط (١٦٧) كما اهتمت الجامعات اليابانية في وقت مبكر بتدريس اللغة العربية ولغات الشعوب الإسلامية.

في الوقت الحاضر تولى الجامعات اليابانية ومراكز البحوث اهتماما كبيرا بالدراسات المتعلقة بالأديان ، وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ، وتكوين جبهة للقضاء على ما يسمى بظاهرة الإرهاب الذي ينسب إلى الدين ، وللتعرف على بعض ما كتب عن الدراسات المتعلقة بالثقافة العربية والإسلامية من قبل يمكن الرجوع إلى العمل الذي صدر عن مركز الدراسات الثقافية لشرق آسيا المعروف باسم " تويو بونكو " وهو ببيلوغرافيا الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط الصادر أواخر عام ١٩٩٢م ، كما يمكن الاطلاع أيضا على المشروع الضخم الذي كان يديره البروفسر ساتو تسوجيتاكا تحت إشراف وزارة التربية والتعليم ، وأطلق عليه اسم دراسات الحضارة الإسلامية ، والذي هدف إلى تطوير وسائل جديدة في مجال دراسة الحضارة الإسلامية ، بعد أن كانت اليابان

تعتبر الإسلام والحضارة الإسلامية أمرا قاصرا على الشرق الأوسط (بمعناه الضيق) فقط دون بلدان آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا والبلقان وغرب إفريقيا [١٦٨]

وعلى كل حال فالدراسات التي تجرى الآن في اليابان توضح اهتمام الجامعات والمؤسسات البحثية بالتعرف من جديد على العالم الإسلامي وعلى الحضارة الإسلامية مباشرة دون وسائط كما كان الحال في السابق ، فالمسئولون اليابانيون يوظفون الجامعات ومراكز البحوث لما يطلق عليه " إعادة التمعن " في كل ما يتعلق بالعالم الإسلامي ، وتقديم صورة حقيقية لكل ما يدور فيه بدقة وبتفاصيل قد تدهش البعض، فضلا عن محاولة " استقصاء " من جديد للفكر المسيحي ونشاط الطوائف المسيحية المؤثرة في صنع القرار في العالم وبخاصة في أمريكا.

ويمكن أن نعرض في الصفحات التالية بعض النماذج التي توضح انفتاح الجامعات اليابانية ومراكز البحوث على العالم الخارجي دون حرج أو قيود ، وقبول ما يقدم من جانب الدارسين والباحثين من داخل اليابان ومن خارجها بصدر رحب ، بل الحرص الشديد على دعوة المتخصصين في الأديان المختلفة وفي الثقافات المتنوعة لعرض وجهات نظرهم ، والحرص من جانب آخر على لعب دور مهم في التوفيق بين الآراء المتعارضة، من أجل الوصول إلى حوار مثمر ، يؤدي بالتالي إلى حالة من التفاهم والتسامح بين الشعوب ، وإلى إحلال سلام بينها يقوم على فكرة قبول الرأي الآخر عن طريق البحث عن القاسم المشترك بينها ونسيان عوامل الاختلاف ، ويتم ذلك ضمن ندوات ومؤتمرات تعرض فيها البحوث مباشرة من قبل الباحثين دون مرورها على لجنة تقيم أو تحكيم أو رقابة ، فالباحث قد يكتفي بتقديم عنوان بحثه مع مستخلص للبحث وبعد انتهاء المؤتمر أو الندوة قد يطلب تقديم البحوث للطباعة وللباحث حرية التعديل أو الحذف قبل تقديم بحثه للطباعة.

لا شك أن الباحثين اليابانيين – مثلهم مثل الباحثين في أنحاء العالم – قد انشغلوا بالكتابة عن الإسلام والمسلمين بعد الحادي عشر من سبتمبر واهتموا بتحليل مفاهيم الجهاد الإسلامي ومفهوم الشهادة في الإسلام ، ودخل الساحة مفكرون اهتموا بتحليل الفكر

السياسي الإسلامي لدى كبار المفكرين المسلمين ، وهكذا بدأت الجامعات اليابانية في استحداث مراكز بحثية جديدة ، فأنشأت جامعة تاكشوك مركز دراسات الشريعة الإسلامية، وسبقتها جامعة دوشيشه في تأسيس ما يعرف بمركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية ، والذي يعرف اختصارا باسم سيسمور CISMOR أي Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions ولم يقتصر الأمر على دراسة الإسلام والأصولية الإسلامية بل بدأ في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية Tokyo University of Foreign Studies مشروع دراسة مقارنة للأصولية في الأديان المختلفة Comparing Fundamentalism، مدته ثلاث سنوات عقد ندوة في العام الماضي عن الأصولية الهندوسية وعقد ندوة أو ورشة عمل في الخامس من فبراير ٢٠٠٦م شارك فيها البروفسر نورتون ميزفينسكي Norton Mezvinski الأستاذ في جامعة سي سي اس الأمريكية Central Connecticut State University وكان موضوع محاضرته الأصولية اليهودية ، وتولى كاتب هذه السطور التعليق ببيان وجه النظر الإسلامية عن الأصولية ، كما شارك بعض الأساتذة اليابانيين في الندوة ببحوث متعلقة بالموضوع ، وهذا يدل على اتجاه مراكز البحوث في اليابان إلى إيجاد نوع من الموازنة حتى خلال التعرف على ما يطلق عليه بالأصولية ، وما ينسب من قبل أجهزة الإعلام من أن الإسلام يعني الأصولية ، والأصولية في أحد مفاهيمها تعني الإرهاب وبالتالي ينسب الإرهاب إلى الإسلام دون غيره ، لكن مراكز البحوث اليابانية لا تمضي هذه الأيام في ركاب الدراسات الغربية ، ومن هنا كان عقد مثل هذه الندوات على مدار سنوات ثلاث ، لتتشكل في النهاية أمام الدارسين اليابانيين صورة واضحة عن الأصولية في الفكر الديني العالمي ، وليس في دين دون غيره ، وهنا تكمن طبيعة المجتمع الياباني الباحث عن الحقيقة أنى وجدها التقطها، ففي جامعة صوفيا Sophia University وهي جامعة مسيحية (كاثوليكية) عقد في نوفمبر الماضي (٢٠٠٥م) ندوة (AGLOS International Symposium)عن موضوع كيفية استهلاك الدين يوم ١٩ نوفمبر وفي اليوم التالي عقدت وورشة عمل تحت عنوان : AGLOS Workshop

Religion in Transformation ، على أساس أن الدين يرتبط بأمور استهلاكية ، والحقيقة أن الموضوع كان طريفا جدا ، فاليابان تهتم كثيرا بالفائدة المادية لأي شيء ، وبالتالي كان لا بد من البحث في موضوع Consuming Religion وقد كان من الأوراق المقدمة ورقة عن استهلاك الدين في الإسلام، وأيضا ورقة عن استهلاك الدين في النصرانية ، وكذلك استهلاك الدين في البوذية ويهدف المركز الذي يعرف باسم Towards Area-Based Global Studies (AGLOS) إلى توسيع مجالات البحث بين بلدان العالم جميعها ، وأهم ما في الأمر أن الندوة لا تتطرق أبدا إلى أمور عقدية تثير خلافا أو توجد قضية ما ، بل تعرض البحوث المقدمة لواقع معاش في المجتمعات الإسلامية أو المسيحية ، أو البوذية سواء كان ذلك في مصر أو السودان أو المغرب العربية أو الفلبين أو شمال اليابان وهي المناطق التي تناولتها بعض الأوراق المقدمة في الندوة. (١٦٩)

وهكذا يتضح أن البحوث لا تتناول أمورا فكرية بعيدة عن الواقع المعاش أو تتناول فلسفة تؤدي إلى نتائج فلسفية لا غير ، لكنها تقدم دراسة لما يمارسه الناس ، وتعرض حلولا لما قد يفيد المجتمع نفسه سواء في اليابان أو خارج اليابان ، والإشارة هنا إلى بحث البروفسر أوتسكا لا تأخذنا بعيدا عن موضوعنا ، فقد ذكر ضمن بحثه أنه يأمل لو تم تنظيم زيارة المساجد الأثرية في القاهرة لتحقيق دخل معقول بدلا من تركها لمزاج من يقفون على بوابات الجامع الأزهر مثلا ، الذين يحصلون من الزائرين مبالغ غير محددة ، كما أنهم يتركون البعض يدخل مجانا ويأخذون من البعض الأخر ، وكان ذلك في معرض حديثه عن الجانب التجاري أو الاستهلاكي للدين إذا ما أخذ على أنه سلعة!

وهناك نماذج أخرى من الندوات والمؤتمرات عقدتها جامعات يابانية مختلفة مثل جامعة تاكشوك من خلال مركز دراسات الشريعة حين عقدت في ٢٤ نوفمبر ٢٠٠٤م ندوة عن الحلال في الإسلام ، نالت اهتمام الدارسين ورجال الشركات اليابانية المهتمين بالاستيراد والتصدير مع العالم الإسلامي (١٧٠) ، وفي نفس الوقت تقريبا من العام التالي عقدت ندوة أخرى عن المرأة في الإسلام دعي إليها مفكرون من باكستان وبلدان أخرى إسلامية لطرح

وجهة النظر الإسلامية ، أما جامعة تسكوبا من خلال مركز دراسات شمال إفريقيا الذي يعرف باسم Alliance for Research on North Africa فقد عقدت ندوة عالمية في مارس عام ٢٠٠٥م بعنوان At the Crossroads of Asian & North African Culture and Technology وقد أسهمت في تنظيمها الجامعة ومؤسسة اليابان التي تعرف باسم جابان فاونديشن وكانت معظم الأوراق المقدمة عن موضوعات الفكر الديني وقضايا المجتمع في بلدان شمال أفريقيا مثل مصر وتونس وموريتانيا [١٧١] .

وعقدت مؤخرا الندوة التي سبق الإشارة إليها في شهر فبراير بجامعة طوكيو للدراسات الأجنبية ضمن مشروع دراسة الأصولية في الأديان المختلفة ، وتناولت الندوة الأصولية في اليهودية والأصولية في الإسلام مع دراسة الظروف الاجتماعية والسياسية لمنطقة الشرق الأوسط بحثا عن مخرج يؤدي إلى تهدئة المواقف بين أبناء المنطقة وأصحاب الديانات المختلفة — وركزت الأوراق على عرض التاريخ وبيان الواقع المعاش مع عرض فيلم تسجيلي يصور حياة الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال الإسرائيلي ، ويصور موقف الإسرائليين من الشعب الفلسطيني وموقف الفلسطينيين من الإسرائليين .

وتوضح هذه النشاطات مدى حرص اليابان على إنهاء الصراعات التي تنشب من جراء الاختلافات بين أصحاب الديانات من جهة ، والتعرف على أسبابها من جهة أخرى ، ربما خشية أن ينالها نصيب منها مع مرور الزمن ، ومع ثورة الاتصالات الحديثة التي جعلت العالم قرية صغيرة يؤثر ما يدور في ركن منها على جميع أركانها ، وكانت اليابان قد لمست جوانب هذه الظاهرة منذ سنوات من جراء ظهور حركة "أوم شين ريكيو" المعروفة التي تم القضاء عليها عن طريق محاكمة مؤسسيها ، وهي المحاكمة التي لا تزال جارية حتى اليوم !

إلا أنني أكتفي هنا بذكر اتجاهات البحث في جامعة دوشيشه من خلال مركز سيسمور للتعرف على كيفية إدارة الحوار وكيفية التعامل مع الموضوعات التي تمثل محور الصراع في مناطق مختلفة من العالم وبخاصة فيما يتعلق بالنصرانية والإسلام .

سيسمور CISMOR مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية نموذجا:

يعد مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية الذي يعرف اختصارا باسم سيسمور CISMOR من المراكز الفريدة في العالم وقد تأسس في إبريل من عام ٢٠٠٣م في جامعة دوشيشه بمدينة كيوتو وهي جامعة احتفلت هذا العام بمرور مائة وثلاثين سنة على تاريخ إنشائها ، ويهتم المركز بتفعيل نشاط جيد تجاه الحوار بين الأديان والحضارات وينشط في تقريب وجهات النظر من خلال برنامج طموح من الندوات والمؤتمرات الدورية على المستوى الملي وعلى المستوى الدولي.

وتضم قائمة أعضاء المركز أساتذة وباحثين من تخصصات متنوعة بهدف إجراء بحوث متنوعة عن الأديان التوحيدية من منظور التعايش الثقافي والأمن وكما يذكر مدير المركز البروفسر كو إيتشي موري – وهو أيضا يتقلد منصب عميد كلية الإلهيات بالانتخاب – فإن البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية ، التي ظهرت أساسا في منطقة الشرق الأوسط أي اليهودية والمسيحية والإسلام ، لم تؤخذ ببساطة على أنها دراسة مقارنة للأديان بل على أنها دراسة متنوعة ومتعددة الموضوعات فيما يتعلق بالأديان التوحيدية وحضاراتها العظيمة ، مع الأخذ في الاعتبار تنوع وجهات النظر واختلاف الرؤى عن الأمن العالمي ونظرية الحضارة والتمدن وتاريخ العلوم أماعن المناطق الجغرافية فتشمل الشرق الأوسط ودول الاتحاد الأوربي ودول جنوب شرف آسيا والولايات المتحدة الأمريكية. (١٧٢)

ويرتبط مركز سيسمور بكلية الإلهيات التي شاركت منذ مدة طويلة – كما يذكر البروفسر موري – في أنشطة بحثية وتعليمية تتعلق بعلوم اللاهوت المسيحي وبخاصة اللاهوت البروتستانتي ، ومن هنا فحين وقع الاختيار على موضوع " بحوث متنوعة الموضوعات عن الأديان التوحيدية " ليكون ضمن برنامج المراكز المتميزة COE التي يمثلها سيسمور ، قامت كلية الإلهيات بتوسيع مجال أنشطتها البحثية والتعليمية لتشمل البحث في الأديان التوحيدية ، ويفخر عميد كلية الإلهيات بوجود متخصصين في الدراسات الإسلامية جنبا إلى جنب مع المتخصصين في الدراسات المسيحية :

" في سنة ٢٠٠٣م عينت كلية الإلهيات باحثين اثنين متخصصين في الفكر الإسلامي وباحثا متخصصا في المناطق الإسلامية ، وقد عين هؤلاء أساتذة دائمين في كلية الإلهيات ، ومن الجدير بالذكر أن اثنين منهم يدينان بالإسلام ، وهكذا تضم كلية الإلهيات ثلاثة من المتخصصين في الإسلام وهو ما يندر وجوده في أي مركز بحوث في العالم."

ويشير البروفسر موري إلى الأسباب التي دعت كلية الإلهيات لتوسيع مجالاتها البحثية والتعليمية ضمن أنشطة سيسمور CISMOR لتشمل الأديان التوحيدية ، فيذكر عدة أسباب من بينها:

أولا : احتياجات العصر، فمن الواضحات أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر والحرب على العراق فضلا عن مشكلة فلسطين التي تمثل العمود الفقري لتلك القرارات لها تأثير على سلام العالم المعاصر وأمنه ، كما أن الأديان التوحيدية الثلاثة ترتبط ارتباطا وثيقا بأي مشكلة من تلك المشاكل.

ثانيا : تطوير الإسهامات الاجتماعية من جانب كلية الإلهيات بالإضافة إلى تقديم معلومات دقيقة إلى المجتمع الياباني فيما يتعلق بالإسلام والمسيحية واليهودية.

ثالثا : تطوير منهج دراسة علم اللاهوت المسيحي ، وذلك لإيجاد وسيلة للحوار مع الأديان الأخرى ، ومن هنا يمكن العمل على تطوير " نظرية اللاهوت المتعلقة بالأديان" أو "نظرية اللاهوت المتعلقة بالحوار " كوسيلة لإعادة دراسة اللاهوت المسيحي ذاته .

ويشير البروفسر موري أيضا إلى أنه منذ عصر الحروب الصليبية يعيش العالم الإسلامي والعالم المسيحي في الغرب تاريخا طويلا من الصراع والمواجهة بينما كانت اليابان تقف دائما خارج هذا الصراع والمواجهة ، ويأمل أن تستفيد اليابان من هذه الفرصة السانحة للوعي بمسئوليتها ، وأن تستشعر أهمية أن تلعب دور " الوسيط " بين عالم الأديان التوحيدية ، وكان لهذا أثره في التخطيط لأنشطة المركز ، واستحداث وحدات بحثية بشكل مستمر تتواكب مع تغير الظروف المحيطة ، ومن ناحية أخرى تمثل النشاطات البحثية الشهرية والدورية توجهات المركز والسعي إلى تحقيق الهدف الأساسي وهو نشر التفاهم بين الأديان

واستتباب الأمن ، والتعارف بين الشعوب ، وينطبق هذا أيضا على الندوات الدولية والمحلية وحتى الندوات التي يشارك فيها سيسمور خارج اليابان مثل ندوة "المسلمون في البلدان غير الإسلامية والدعوة إلى الإسلام في البلدان الغير إسلامية" ، وهي الندوة التي عقدت في سوريا في شهر ديسمبر ٢٠٠٥م وكذلك المشاركة في ندوة المعهد الملكي للدراسات الدينية في الأردن بمجموعة من الباحثين يقومون أساسا بعرض الثقافة والدراسات العربية والإسلامية في اليابان وكذلك علاقة التصوف الإسلامي بالعقيدة البوذية اليابانية وأيضا المسيحية اليابانية والمسيحية الشرقية.[١٧٣]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مجلة المركز التي تعرف اختصارا باسم جيسمور تقوم بنشر البحوث المتعلقة بالتوحيد والتعدد وغيرها من الموضوعات للباحثين من داخل الجامعة ومن خارجها ومن داخل اليابان ومن خارجها أيضا، وتصدر المجلة بلغات ثلاث هي اليابانية والإنجليزية والعربية وقد صدر منها عددان حتى الآن [١٧٤]، ويتواكب هذا الجهد مع تطوير تدريس الثقافة الإسلامية واللغة العربية والفارسية ، وكذلك الدراسات اليهودية واللغة العبرية ولم يعد الأمر قاصرا على دراسة اللاهوت المسيحي فقط ، ويقوم المركز بعقد دورات مكثفة فصلية للطلاب الراغبين في دراسة الثقافة الإسلامية واللغة العربية من جهة والطلاب الراغبين في دراسة اليهودية والمسيحية واللغة العبرية من جهة أخرى ، ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل ينظم المركز رحلات علمية سنوية إلى أمريكا وبلدان الشرق الأوسط وآسيا ، فيسافر الطلاب إلى سوريا وإلى إسرائيل وفلسطين وإلى ماليزيا أو أندونيسيا وهناك تنظم لهم دورات علمية وجولات في المناطق الأثرية ولقاءات مع الباحثين والدارسين [١٧٥] ويحرص المسئولون بالمركز على عقد اتفاقيات تعاون وتبادل للزيارات مع العديد من الجامعات والمؤسسات البحثية والتعليمية بهدف دعم التفاهم وإيجاد سبل للتعارف بين الشعوب وبعضها ، وبين أهل الديانات التوحيدية والديانات الأخرى التي يؤمن أصحابها بتعدد الآلهة أو الديانات الشركية.

دور الشخصية اليابانية:

أما الشخصية اليابانية التي تشكلت عبر السنوات الطوال نتيجة عوامل عدة متداخلة ونتيجة الظروف الاجتماعية والطبيعية أيضا ، فهي شخصية تفضل التجمع لا التفرق وتفضل الانسجام على التنافر ، وتخشى الصراع وتخاف الحروب وتركن إلى السلم ، ومن هنا تشكلت العقائد حسب ظروف المجتمع واتخذت شكلا لا يؤدي إلى التنافر بين أفراد المجتمع باختلاف طوائفه واختلاف معتقداته ، فالياباني لا يشعر بفرق بين ياباني آخر لأنه يعتنق عقيدة مغايرة أو فكرا مغايرا ، والجميع يتفق على رفض التعصب الذي يؤدي بدوره إلى العنف ، ويرفض تقييد الحريات الذي يؤدي بدوره إلى الكبت ، واليابانيون لا يشعرون أن الدين هو العامل الحاسم في قيام الدولة وبخاصة في العصر الحديث حيث تركز اليابان على مفهوم الأمة بمعنى المواطنة ، حيث صار لصدى كلمة نيبون أي اليابان الوطن في أذن كل ياباني معنى مقدسا، فقد عمدت اليابان عبر تاريخها ، وفي العصر الحديث وفي الفترة المعاصرة أيضا على أن تميز بين ما يصلح لعصر وما يصلح لعصر آخر ، فما يصلح اليوم قد لا يصلح غدا، وما ينفع اليوم قد لا ينفع غدا ، وهي تميز وتستنبط ما يصلح للمجتمع وما يصلح للبلد وما يصلح للناس من أصول ومن أحكام ومن قوانين مع التمسك بالثابت .

ولا يرى اليابانيون أي تناقض بين الإيمان بعقيدتهم الوطنية الشنتو وبين الاعتقاد بالبوذية، بينما لا يرى الياباني العادي أي تناقض في أن يتخذ من المسيحية دينا ويؤمن بها بطريقته الخاصة ثم يؤدي شعائر البوذية اليابانية، وهكذا المسلم الياباني لا يرى غضاضة في أن يكون مسلما ويتوجه لأداء فريضة الحج ثم يذهب بعد ذلك أو قبل ذلك ليزور مزار ايسيه الشنتوى الذي يحمي اليابان ليقدم الشكر لله هناك أو ليطلب منه أن يرعاه في رحلته إلى الحج ،أو ينضم في نفس الوقت إلى إحدى الجماعات الاجتماعية التي تشبه الجماعات الدينية أو الثقافية التي تهتم بعقد لقاءات صباحية لأعضائها وهم في معظمهم من الموظفين وكبار السن ، والياباني البوذي يرى أن هناك مؤمن بالبوذية في مكان آخر من العالم ، وهو يحبه ويحترمه وكذلك الياباني النصراني يضع الصليب على صدره ، مقلدا النصراني في الشرق أو

في الغرب ويحب الآخر ويحترمه ، وكذلك المسلم الياباني يصلي ويزكي ويحج إذا توفرت له الظروف ، وهو يصلي تجاه الكعبة ، ويساعد إخوانه اليابانيين المسلمين ، ويسعى إلى معرفة بداية شهر رمضان ليصوم رمضان ، ومع هذا فهو يشعر بالمحبة تجاه أبناء جلدته ويشاركهم أيضا احتفالاتهم ويدعوهم إلى زيارة المسجد أو حضور ندوة ، بينما الآخر يشعر بالسرور لأنه يتعرف على عقيدة جديدة وعلى فكر جديد وعلى ثقافة جديدة ، وفي هذا مكسب لا خسارة وهكذا ليس في الجمع بين الدين والوطن أي تناقض وليس في حب الآخر أي مساس بالعقيدة ، والجميع يابانيون مهما اختلفت أفكارهم أو عقائدهم ، وقد يتعجب غير الياباني من وضع المعتقدات الدينية في اليابان ، إلا أن هذا العجب قد ينتهي إذا دققنا في الأوضاع الاجتماعية لدى بعض الشعوب ، ولنأخذ مصر على سبيل المثال ، فمصر لم تعرف التفرقة بين المسيحي واليهودي والمسلم إلا بعد ظهور الصراعات الحديثة بين الشرق والغرب ، واستخدام الدين كأداة لإلهاب مشاعر الناس لخوض الحروب أو إثارة نعرات التعصب الأعمى ، ومع هذا فلا نزال حتى اليوم نشاهد الناس المؤمنين بالدين من مسيحيين أو مسلمين يترددون على دور العبادة الخاصة بالآخر، ويؤدون شعائر تدل على مدى التسامح بين هذه الطوائف ، فالمسلمون مثلا يقومون بإضاءة الشموع في كنيسة ماري جرجس الشهيرة بمصر القديمة بالقاهرة تبركا ودعاء لله ، بينما المسيحيون يقومون بتوزيع الفول النابت والأطعمة عند مسجد السيدة زينب ، تبركا ودعاء لله ، ويجتمع كل من المسلمين واليهود عند ضريح أبو حصيرة في مهرجان سنوي يضم كافة الطوائف والجميع يدعو تبركا بالشيخ ، وهذا إن دل فإنما يدل على أن روح التسامح كامنة في عقول الناس وأفئدتهم ، ما لم تتدخل العوامل الخارجية والداخليه لإثارة روح التعصب بين الناس ، وهو ما يمكن تتبعه من خلال أجهزة الإعلام والتربية والتعليم وغيرها ممن يحاولون جعل الدين مجرد نصوص وأحكام موجودة مفروضة على الإنسان .

ومن الملاحظ أن اليابان قد طبع أهله بطابعه ، كما طبع اليابانيون اليابان بطابعهم ، فتخلقوا بأخلاق وطنهم ، بسمائه وبجباله وبأرضه ووديانه وبواديه فساد التسامح والتعاون ،

وطبع الوطن معتقداتهم أيضا فصارت الكنيسة اليابانية كنيسة مستقلة رغم كل شيء مثلها مثل الكنيسة القبطية (المصرية) واليونانية والرومانية والبروتستانتية ، والإسلام في اليابان له طابعه وهذا أمر عادي فالمسلمون في كل بلد لهم طابعهم فضلا عن وجود سنة وشيعة ، وهنا تجد المعتزلة والمتصوفة وكذا الأحناف والشوافع والحنابلة والمالكة أما طوائف البوذية فهي كثيرة. (١٧٦)

كل هذا جعل الشخصية اليابانية شخصية متسامحة تؤمن بالوحدة في ظل التنوع ، وتؤمن بأن التنوع لا يؤدي إلى التفكك ، وترفض بشكل قاطع التعصب ومصادرة الرأي الآخر بل ترى في الرأي الآخر مكسبا لا خسارة.

لقد عاش المجتمع الياباني عصر العولمة قبل أن ينادى بالعولمة فملامح الدين في اليابان توضح اتحاد المجتمع اليابان على أساس أن الأديان كلها تنبع من منبع واحد وإن اختلفت مجاريها ، وأنها تصب في بحر واحد وإن اختلفت مساراتها ، ولهذا فالبوذية واليهودية والمسيحية والإسلام فضلا عن الكونفوشية والهندوسية والطاوية كلها جميعا ألهمت الكثيرين من اليابانيين وبخاصة القادة الذين أسسوا حركات دينية سرعان ما تظهر ثم تختفي أو تتغير طبيعتها ، وتظل الأديان السماوية بما لها من مكانة في العالم تجذب اليابانيين بشكل أو بآخر فيعتنق البعض المسيحية أو الإسلام لكن بطريقته الخاصة ، ويعيش في المجتمع الياباني يابانيا فيذوب أحيانا معتقده ، وقد يصلب ويقاوم لفترة قبل أن يذوب ، وقد يصلب عوده فيستمر حتى الممات ، ويدفن حيث يظل قبره شاهدا على مدى تمسكه بالعقيدة التي آمن بها في الحياة الدنيا ، بينما يتحول الجسد في القبر إلى تراب ، أما من يحرق جسده ، فهو يتحول أيضا إلى تراب ، بينما الروح في الحالتين تصعد إلى بارئها.

الحواشي والتعليقات :

١- قال تعالى " ورسلا قد قصصنا عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك " النساء ٦٦٤ وقال تعالى أيضا (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) غافر ٧٨

٢- The Mind of Japan, A Christian Persecution Takaaki Aikawa, Iynn LeavenWorth, The Judson Press,USA 1967 pp.142-143

٣- Richard Henry, A History of Christianity in Japan , Michigan,1971 see ص ٦٠ وما بعدها pp.60-61

٤- ص ١٠٥ المصدر السابق)

٥- ص ١٢٤ المصدر السابق)

٦- (ص ١٧٨)

٧- انظر ص ١٨٠ المصدر السابق

٨- وردت القصة ص ٢٠٣ المصدر السابق :

Uchimura Kanzo , in 1890, two years after his return from an extended period of education in America, he participated in a ceremony which became standard procedure for all schools in the Japanese empire until the end of the Second World War

... he did not bow , even he was assured by Christian friends that bowing in this case was not an act of worship see p 203 .

٩- ص ٢٤٠

١٠- ص ٢٠٧

١١- ص ٢٠٨ وما بعدها

١٢- ص ٢١٠ وما بعدها

١٣- ص ٢١٩

١٤- ص ٢٢٠ – ٢٢٥

١٥- الجرجاوي الرحلة اليابانية تحقيق سمير عبد الحميد المقدمة ص ٢٩

١٦- (ترجمة كمال خوجة) الخطابات التي كان يرسلها من طوكيو أحد الدارسين الأتراك يدعى أحمد منير رشيد إلى مجلة الصراط المستقيم في تركيا – الصراط المستقيم العدد ٨٣ الجزء الرابع

١٧- الصراط المستقيم العدد ٨٣ مجلد ٤

١٨- انظر عبد الرشيد إبراهيم السيبري الصراط المستقيم العدد ٣٨ ج ٢

١٩- انظر الصراط المستقيم العدد ١٨٦

٢٠- انظر ما كتبه محرر الجريدة الإنجليزية ونشر في لندن

٢١- انظر المصدر السابق بالإنجليزية ص 244 Tokyo Conference of the Alliance in 1906 declared the preservations of meaningless divisions a tragedy and the union of the churches

their greatest responsibility. In 1906 The National Sunday School Association was formed

٢٢- وردت هذه المعلومات في التقرير الذي كتبه أحمد منير وهو تركي يدرس جامعة واسيدا بطوكيو آنذاك

٢٣- العدد ٢٠٢ من جريدة سبيل الرشاد التي كانت تصدر في استنبول تقرير أحمد منير رشيد

٢٤- الجماعة البريلوية في شبه القارة الهندية

٢٥- إحصاء سنة ١٩٣٠م انظر ص ٢٥١

٢٦- ص ٢٥٣

٢٧- ص ٢٦٨

٢٨- ص ٢٧٣

٢٩- ص ٢٧٦

٣٠- ص ٢٨٧-٢٩٠

٣١- ص ٣١٦

٣٢- انظر A History of Christianity in Japan , by Otis Cary Vol. One see the chapter entitled Argument Against Christianity p 91

٣٣- النص ص ٢٩

٣٤- ص ٩٦ في الكتاب السابق

٣٥- طبع عام ١٩٠٧

٣٦- انظر ص ٣٥٠ فصل بعنوان الماضي والحاضر والمستقبل

٣٧- انظر ص ٣٥٤ تقرير الإرسالية التبشيرية سبتمبر ١٩٠٧م

٣٨- التليفزيون الياباني الحكومي النشرة الإخبارية مساء يوم الجمعة ١١ سبتمبر ٢٠٠٥م وانظر سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان

٣٩- سمير عبد الحميد الإسلام والأديان في اليابان ص ٢٩١ والهامش رقم ٢٨ ص ٣٢٥

٤٠- انظر بالإنجليزية Japanese Religions ص ٤٨

٤١- سمير ص ٢٩٣

٤٢- انظر Bazil Hall Chamberlain في كتابه Japanese Things ص ٣٢-٣٣

٤٣- سمير ٣١٠

٤٤- انظر اليابان لمحة مختصرة عن حياة أمة ص ٢١٣ كودينشا انترناشينال اشراف آوئيكي إيتشي

٤٥- نص الخطاب

Today I have a question, kindly give me your comment on this. If you can get Fatwa of Sharia from some Shaikhes, that is fine .

Question.[Secret Muslim in Japan is allowable or not?] Mr. M I M S who is a postgraduate Japanese student and is enrolled in a doctoral course of Tokyo Metropolitan

University(Tokyo Toritsu Daigaku).And he joined to Japan Muslim Association last September as he declared that he is a Muslim student and recommended by H K N.(An application for admission to Japan Muslim Association should be recommended one of Board member of JMA (Recently, we understand that he is the leader of an Association of Chinese Muslims studies. One of research & study groups for Middle East researchers Association .

He(Mr. S) is frequently visiting Chinese Muslim society in China as a member of Japan Muslim Association and makes researches about Chinese Muslims situations. And he is preparing his research for a doctorate about situation of Chinese Muslims in Xinjiang-Uighur(Western part area of China whose majority are Muslims).Now, I have understood that he is a Muslim and the leader of the study group of Chinese Muslims, he is doing some field studies and survey in China. Therefore, I applied for my admission to the group and I wanted to learn from him about Chinese Muslims situation .Then, he sent me an acceptance of my application for membership to the group. However, after a few days, he sent me a e-mail as follows;

Dear Mr. M
Assalam Alaikum
I am Mr. M S, a postgraduate student of Tokyo Metropolitan University. I thank you for your application for your admission to our Study Group of Chinese Muslims. I herewith send a mail for your favor .That is, I do not declare I am a Muslim and very few people only know me I am a Muslim. I do not let people knows I am a Muslim even in my college nor any gathering in Japan. I am so called [a secret Muslim .[I am honor to make a speech at Japan Muslim Association on April 6th about Chinese Muslims situation at Xinjiang-Uighur of China which is my major in study for a doctorate. On that occasion, I will not declare and not let people know I am a Muslim. So I am asking you, please keep a secret that I am a Muslim from now on.

Yours«
M S M I

-٤٦

Dr. Samir
Assalam Alaikum
About secret Muslim, I cannot understand why he does not declare he is a Muslim .He is a leader of a study group for Muslims in China. He visits many times western area of China for survey Muslims in China. And he is preparing doctorate thesis on this subject .On the other hand, this group is asking orient lists and people to be a member for this study group .

So, I applied my admission to this group, because I want to study about Liu Chieh-Lian .At first, he sent me e-mail that Mr. M is welcomed to be a member, and Mr. M's mail address is registered to the Mailing-List of study group for Muslims in China. Now, the group is

go. g to make Nadowa and party on 15th March. So ‹I requested to attend the Nadowa and also to attend the party, after Nadowa, I sent e-mail .

Then, suddenly, he sent me e-mail saying that he is a secret Muslim he does not declare he is a Muslim in any meeting nor any place even at Japan Muslim Association .I was surprised, because, on April 6th, he is schedule to make a lecture at our office on the subject Muslims in China and I understood that he is our member and because of he is our member, we asked his lecture at our office .Before this, Mr. A A had contacted him and asked his lecture at our office, A was informed that this guy does not want to declare that he is a Muslim even in our office during his lecture at our office .Mr. A did not inform about this to our colleague, this was last year as Mr. A told me .

The guy visits Muslims in China as he is a Muslim and when he is in Japan he is a secret Muslim ‹Really, I cannot understand .Some one says, he is utilizing Muslim for his research and survey ‹but whenever he publishes and issues his research results he does not declare he is a Muslim .Maybe the society of Japan especially universities and professors have prejudiced about Muslims and Islam, so Mr. Y Y K is same. He is also a kind of secret Muslim. He does not declare in his university, ??? university. he is a Muslim. Mr. Y Y K appears many times in NHK, but NHK never introduce him as a Muslim. Mr. Y Y K he himself does not say in any official meeting nor Nadwa he is a Muslim .

Some one explains that Japanese have some bias about religion so if some one says he is belonging to some religion, Japanese dose not believe nor hear his words. People says because he is a Muslim ‹therefore, he is saying so .This is one interpretation, but actually, I cannot understand .

Yours ‹

T M

٤٦- اشارة إلى النص السابق

٤٧- انظر موقع الشبكة على الانترنيت

٤٨- يمكن الرجوع إلى دائرة المعارف اليابانية كودانشا تاريخ النصرانية في اليابان

٤٩- انظر Kodansha Encyclopedia of Japan وانظر أيضا ما يتعلق بالشخصيات اليابانية التي سيرد ذكرها في البحث لاحقا

٥٠- لقاء مع رجال الدين البوذيين في مؤتمر الحوار

وانظر Science and Christianity in Japan , Journal : Perspectives on Science and Christian Faith 47 (1995(, 255-259. Author Darryl R. J. Macer and Tim Boyle

Darryl Macer. Institute of Biological Science, University of Tsukuba, Tsukuba Science City 305, Japan

Tim Boyle, Tsukuba Christian Center, 24-7 Higashi Arai, Tsukuba Science city 305, Japan

٥١- يمكن الرجوع للتغطية الصحفية للندوة آنذاك

٥٢- انظر مقال Religion in Contemporary Japanese Society by H. Neill McFarlad Asian Society s Video Letter from Japan: Choices for men Approaching Sixty,pp.14-21

٥٣- المصدر السابق

٥٤- انظر لمزيد من التفصيل كتاب

The Mind of Japan, A Christian Perception by Iynn Leavnworth The Judson Press, USA 1967 p.149

٥٥- Nationality and Christianity in Modern Japan: Self and Others in Japanese Political Thought (June 26, 2003)

٥٦- وهو من أبرز معلمي تعاليم ميتو وهو الذي كتب شينرون سنة ١٨٢٥ محذرا من خطر الغرب) وقد انتشر مصطلح القومية سنة ١٨٧٥م

٥٧- ص ٧ --٧ يونيهارا كين القومية والنصرانية في المجتمع الياباني الحديث

٥٨- ولد سنة ١٨٦٢م وتوفي ١٩٣٣م وقد شغل مناصب داخل اليابان وخارجها فقد كان ديبلوماسيا ورأى أن يخاطب القارئ العربي شارحا أصول الثقافة اليابانية التي يتمسك بها اليابانيون تمسك الآخرين بالعقيدة

٥٩- يشير الى قولة تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" الآية ٤ سورة إبراهيم.

٦٠- الترجمة العربية مختار كنعاني الناشر ؟ ١٩٣٨م ص ٢٥٨

٦١- نا جي متشيو وآخرون الثورة الإصلاحية في اليابان ميجي ايشن ترجمة عادل عوض ص ١٦٠ ، ص ١٧٤

٦٢- مقدمة نصر حامد ابو زيد لترجمته للبوشسدو ص ٤١ وما بعدها

٦٣- البوشيدو الترجمة العربية ص ٢٣٨

٦٤- جاء في صفحة الإهداء إلى عمي العزيز توكيتوشي أنا الذي علمتي توقير الماضي ... أهدي هذا الكتاب الصغير

٦٥- لذي قدم إلى اليابان عام ١٨٧٠ م

٦٦- انظر المقدمة في ترجمة نصر أبو زيد ص ٦٧

٦٧- الفصل الأخير بعنوان مستقبل البوشيدو الترجمة العربي لنصر ابو زيد ص ٢١٩

٦٨- انظر الرحلة اليابانية سوزوكي ت ترجمة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي ط مكتبة الملك عبد العزيز المقدمة وصفحات متفرقة توضح علاقة المؤلف وزملائه بأستاذهم تاكا إيبيه

٦٩- يصدر المجلد الأول مترجما إلى العربية عن مركز الدراسات الإسلامية بمؤسسة الملك فيصل الرياض

٧٠- انظر القسم الخاص بالعالم الإسلامي في المجلد الأول من تاكا ايبيه رائد الدراسات الإسلامية في اليابان ط مركز الدراسات الإسلامية مؤسسة الملك فيصل بالرياض).

٧١- انظر تاكا ايبيه سمير المجلد الخامس جامعة تاكشوك وانظر نتائج الرحلة إلى العالم الإسلامي الفصل الخامس

تناكا ايبيه)

٧٢- ولد في ديسمبر ١٨٨٦م في ياماغاتا شمال اليابان تخرج في جامعة طوكيو كلية الآداب قسم الأديان عام ١٩١١م انظر مختصر تاريخ حياته ص ٢٤٢-٢٤٩ الترجمة العربية لكتاب أوتسوكا تاكيهيرو ترجمة أحمد محمد فتحي ط القاهرة بدون تاريخ)

٧٣- ص ٤٤ الترجمة العربية لكتاب المفكر الوطني الياباني أووكاوا شؤوميه رائد مبدأ آسيا الموحدة تأليف أووتسكا تاكيه هيرو ترجمة أحمد محمد فتحي دون تاريخ ودون ناشر

٧٤- انظرص ٥٥-٥٦

٧٥- انظر ص ٦١

٧٦- انظرص ٧١ الترجمة العربية

٧٧- بدأ في ١٩١٣م وانتهى من الترجمة في يوم الجمعة ١١ ديسمبر ١٩٤٨م ونشر الترجمة عام ١٩٥٠م (دار غيواساكي للنشر)

٧٨- انظر ص ٧٤

٧٩- انظر ص ٧٦ وما بعدها

٨٠- انظر كتاب أووكاوا معاني الحضارة اليابانية وقيمها

٨١- ص ٩٤

٨٢- ص ١٢٠

٨٣- ص ١٢٧- ١٢٨

٨٤- اووكاوا شوومیه الترجمة العربية ص ٤٧

٨٥- نفسه ص ٣٦ و ٣٧

٨٦- انظر Education in the Early Meiji Japan 1868-1890 by Dorothy A. Bonnallie California 1976

٨٧- المصدر السابق ص ٨٥

٨٨- المصدر السابق ص ٧٧

٨٩- ص ١٠٣

٩٠- انظر Life and letters of Joseph Hardy Neesima p 241

٩١- Life and letters p 128

٩٢- نفسه ص ٣١٦

٩٣- انظر بالإنجليزية النظام التعليمي في عهد ميجي ص ١٥٥

٩٤- المصدر السابق ص ١٦٤

٩٥- مسجد كوبيه بدأت فكرة بنائه عام ١٩٢٨م وتحمل الشيخ فير وز الدين من كلكتا معظم نفقات بناء

المسجد

٩٦- انظر سمير الإسلام في اليابان

٩٧- الدعوة الإسلامية في اليابان سمير

٩٨- سمير الإسلام والأديان

٩٩- انظر ص ١٥ و١٦ من المسيحية صناعة يابانية

١٠٠- نفسه ص ١٨

١٠١- ص ١٩ مسيحية صناعة يابانية

١٠٢- انظر تناكا ايبيه المجلد الأول

١٠٣- ما حدث عام ١٩٤٢م

١٠٤- ص ٢٠ وص ٢١ المسيحية صناعة يابانية

١٠٥- انظر مقال درون كوهين بعنوان أصوات المعارضة مجلة جيسمور العدد الثاني أوتشيمورا كانو ويوسانو أكيكو

١٠٦- انظر ص ٣٧ من المسيحية صناعة يابانية

١٠٧- انظر موقع المركز على شبكة الإنترنيت

١٠٨- نقلا عن مسيحية صنع في اليابان ص ٣٨

١٠٩- مركز دراسات الشريعة و .... وتدريس الثقافة الإسلامية واللغة العربية والفارسية في كلية الإلهيات في جامعة دوشيشه.

١١٠- انظر ص ٢٤ وعنوان مقال ايتوبيه حاشية ٢٤ ص ٢٢١ من المسيحية صناعة يابانية)

١١١- روح اليابان انظر سمير عبد الحميد البوشيدو وقيم الحضارة العربية الإسلامية)

١١٢- الكتاب ص ٢٧

١١٣- الكتاب ص ٢٨

١١٤- ص ٢٩

١١٥- انظر النص ص ٣٠

١١٦- انظر سمير عبد الحميد الدعوة الإسلامية في اليابان

١١٧- النصرانية صناعة يابانية ص ٦٠

١١٨- نفسه

١١٩- ص ٦١

١٢٠- نفسه

١٢١- ص ٦٢

١٢٢- انظر تناكا إيبيه

١٢٣- المسيحية صناعة يابانية ص ٦٥

١٢٤- المصدر السابق ص ٧٢

١٢٥- انظر تعاليم الطريق ص ٧٥

١٢٦- انظر ص ٧٧ وما بعدها

١٢٧- أو كما ذكر من إسرائيل ص ٨٣

١٢٨- انظر تفسيره للنصرانية ص ٨٣

١٢٩- المصدر السابق ص ١٠٨

١٣٠- زارت جماعة من الطائفة القدس وأسست بيت شالوم في كيوتو وآخر مشابه في هيروشيما وفي سنة ١٩٩٥ أسست متحف الهولوكوست في اليابان بعد جميع خمسين مليون ين لبناء المركز والصالة ويطلب من أفراد الجماعة الحج إلى القدس مرة في الحياة

١٣١- انظر ص ١٢٣ - ١٢٤ المسيحية ...

١٣٢- انظر المسيحية... ١٣٦

١٣٣- المصدر السابق ص ١٣٦

١٣٤- ص ١٤٥ المسيحية ...

١٣٥- مستخلص بحث حدود النجاة " وضع غير المسلمين في الإسلام في العدد الثاني من مجلة مركز دراست الأديان التوحيدية جيسمور

١٣٦- انظر البحث في العدد الثاني من مجلة جيسمور

١٣٧- المسيحية صناعة يابانية ص ١٧٠

١٣٨- انظر ص ١٨٤ المصدر السابق

١٣٩- انظر ص ١٨٥ المصدر السابق

١٤٠- انظر ص ١٠٨ المصدر السابق

١٤١- انظر سمير بالعربية الإسلام والأديان في اليابان الباب الخاص بالبوذية

١٤٢- انظر ما كتبه ايزوتسو توشيهيكو عن الموضوع

١٤٣- المسيحية صناعة يابانية ص ١٨٦

١٤٤- المصدر السابق ص ١٨٦

١٤٥- صدرت مسلم شنبون أولا في الرياض يوليو ١٩٩٢م وتعد حلقة وصل بين المسلمين داخل اليابان وخارجها انظر سمير الإسلام والأديان في اليابان ص ٤٦٣-٤٦٥

١٤٦- المسيحية صناعة يابانية ص ١٨٧

١٤٧- حالة ماتسومورا انظر المصدر السابق ص ١٨٧

١٤٨- انظر الموقع على شبكة الإنترنيت

١٤٩- مسيحية ... ص ١٩٣

١٥٠- صدر كتاب باليابانية مدعوما بالصور يربط بين أصل الإمبراطور العالم العربي

١٥١- المسيحية صناعة يابانية ص ١٩٣

١٥٢- نفسه

١٥٣- صدرا في ١٩٤٧م

١٥٤- انظر قانون التعليم الأساسي الياباني الذي صدر عام ١٩٤٧م

١٥٥- انظر The mind of Japan, Takaki Aikawa Iynn Leavenworth, The Judson Press, USA 1967 P142)

١٥٦- في مدارس كيوتو الحكومية

١٥٧- كتاب علم الأخلاق Rinri للصف الأول الثانوي منطقة كيوتو التعليمية

١٥٨- لقاء مع السكرتير العام لمنظة التنداي أثناء عقد ندوة التنداي ثم لقاء شخصي مع ايمادي غاوا المشرف على معبد

١٥٩- انظر الإسلام و الأديان في اليابان سمير عبد الحميد

١٦٠- المصدر السابق ص ٤٠٠

١٦١- انظر ص ٥٠ مجلة دراسات شرقية باريس مقال بعنوان سمير

١٦٢- المصدر السابق

١٦٣- المادة الرابعة انظر سمير الإسلام والأديان في اليابان ص ٤٠٩

١٦٤- نفسه ص ٤٢٧

١٦٥- انظر نشرة جمعية الصداقة اليابانية السعودية وموقع المعهد على شبكة الانترنيت

١٦٦- اسم البرنامج Shuukan Kodomo News أي برناج الأطفال الإخباري الأسبوعي وكان عنوان الموضوع: Sharon shusou wa donna hito? شارون رئيس الوزراء أي رجل هذا ؟

١٦٧- انظر سمير الإسلام والأديان ص ٣٧٧ وما بعدها

١٦٨- انظر العدد الأول من نشرة دراسات الحضارة الإسلامية سبتمبر ١٩٩٧م)

١٦٩- يمكن التعرف على اتجاهات الندوات الأخرى من خلال المطبوعات التي أصدرتها الجامعة باللغتين الإنجليزية والعربية.

١٧٠- انظر التقرير الذي كتبه طيب موتو عن الندوة في مجلة دراسات شرقية العدد ٢١ و ٢٢ عام ٢٠٠٤ ص ١٢٩-١٣٣

١٧١- صدر سجل الندوة مطبوعا من الجامعة أواخر عام ٢٠٠٥ م ويمكن الرجوع إلى موقع الجامعة على شبكة الإنترنيت

١٧٢- انظر مقدمة الدكتور موري دراسات شرقية العدد ٢١ و ٢٢ ٢٠٠٤ ص ١٠٥ وما بعدها وأيضا ما جاء في مطبوعات سيسمور العربية نقلا عن الأصل الياباني

١٧٣- انظر ما جاء في مقال البروفسور موري كو إيتشي عن اتجاهات البحث العلمي في جامعة دوشيشه وذلك فيما يتعلق بوحدات البحث المختلفة النشاطات البحثية الشهرية والدورية الندوات المحلية والدولية

١٧٤- انظر المجلة العلمية لسيسمور للتعرف على موضوعاتها

١٧٥- انظر موقع سيسمور على شبكة الإنترنيت

١٧٦- انظر سمير الإسلام والأديان في اليابان الفصل الخاص بالبوذية

اتجاهات الدراسات البحثية في اليابان
جامعة دوشيشا نموذجا

كواتشي هوري
أستاذ وعميد كلية الإلهيات بجامعة دوشيشا
مدير مركز سيسمور

تقديم :

إن مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية الذي يعرف اختصارا باسم "سيسمور CISMOR " والذي تأسس في إبريل من عام ٢٠٠٣م يعد المقر الرئيسي لتنفيذ برنامج " المراكز المتميزة COE "وهو يضم سبعة عشر عضوًا عاملا من تخصصات متنوعة ، واهتم المركز منذ تأسيسه بإجراء عدة بحوث ضمن برنامج " المراكز المتميزة COE" للقرن الواحد والعشرين الميلادي بجامعة دوشيشا ، وذلك بعنوان (بحوث متنوعة عن الأديان التوحيدية من منظور التعايش الثقافي والأمن) وهذه البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية الثلاثة التي ظهرت أساسا في منطقة الشرق الأوسط أي اليهودية والنصرانية والإسلام ، لم تؤخذ ببساطة على أنها دراسة مقارنة للأديان ، بل على أنها دراسة متنوعة ومتعددة الموضوعات فيما يتعلق بالأديان التوحيدية الثلاثة وحضاراتها العظيمة ، مع الأخذ في الاعتبار تنوع وجهات النظر ، واختلاف الرؤى ، عن الأمن العالمي ، ونظرية الحضارة والتمدن ، وتاريخ العلوم ، أما عن المناطق الجغرافية ، فتشمل الشرق الأوسط ، ودول الاتحاد الأوربي، ودول جنوب شرق آسيا ، والولايات المتحدة الأمريكية.

لقد بدأ هذا البرنامج موزعا على مجموعتين :

- مجموعة دراسة الأديان التوحيدية دراسة فاحصة ، وإجراء حوار بين الحضارات .
- ومجموعة استراتيجيات العولمة الأمريكية وعالم الأديان التوحيدية .

لقد شارك كثير من الباحثين من مختلف أنحاء اليابان ، ممن ينتمون إلى تخصصات متنوعة في برنامج البحوث ضمن المجموعتين السابقتين كباحثين متعاونين

إن برنامج المراكز المتميزة COE للقرن الواحد والعشرين الذي يتخذ من كلية الإلهيات للدراسات العليا بجامعة دوشيشا القاعدة الأساسية ، يؤكد على العلاقات الوطيدة مع الأنشطة البحثية والتعليمية لكلية الدراسات العليا هذه ، التي شاركت منذ مدة طويلة في أنشطة بحثية وتعليمية ، تتعلق بعلوم اللاهوت المسيحي ، وبخاصة اللاهوت البروتستانتي ، ومن هنا فحين تم اختيار موضوع " بحوث متنوعة الموضوعات عن الأديان التوحيدية " ليكون ضمن برنامج المراكز المتميزة COE قامت كلية الإلهيات بتوسيع مجال أنشطتها البحثية والتعليمية لتشمل البحث في الأديان التوحيدية.ويرجع ذلك إلى أكثر من سبب :

أولها يعكس بالضرورة احتياجات العصر ، فمن الواضح أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر ، والحرب على العراق ، فضلا عن مشكلة فلسطين التي تمثل العمود الفقري لتلك القرارات ، لها تأثير ذو مغزى على سلام العالم المعاصر وأمنه ، كما أن الأديان التوحيدية الثلاثة المذكورة سابقا، ترتبط ارتباطا وثيقا بأي مشكلة من تلك المشاكل ، وهنا في اليابان ، وبالتأكيد في أي منطقة أخرى في العالم أجمع ، توجد عدة مراكز بحثية وتعليمية لها القدرة على القيام بدراسات فورية مكثفة عن هذه الأديان التوحيدية.

وثانيها تطوير الإسهامات الاجتماعية من جانب كلية الإلهيات ، بالإضافة إلى تقديم معلومات دقيقة إلى المجتمع الياباني ، فيما يتعلق بالأديان التوحيدية ، ومن هنا فإننا نأمل أن تلعب هذه الكلية ومركز " سيسمور CISMOR " دورا عالميا في مجال البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية ، فمنذ عصر الحروب الصليبية يعيش العالم الإسلامي والعالم المسيحي في الغرب تاريخا طويلا من الصراع والمواجهة ، بينما كانت اليابان تقف دائما خارج هذا

الصراع والمواجهة ، ولهذا الأمر أسبابه التاريخية ، ووجهات نظر تتعلق بالسياسة الإقليمية ، ونحن نأمل أن تحول اليابان هذه الفرصة السانحة إلى شعور بالمسئولية ، وأن تلعب دور "الوسيط " بين عالم الأديان التوحيدية.

وثالثها تطوير منهج دراسة علم اللاهوت المسيحي ، فمنذ عدة قرون مضت ، بذلت جهود لا حصر لها في حقل دراسات علم اللاهوت المسيحي ، وذلك لإيجاد وسيلة للحوار مع الأديان الأخرى ، ومن هنا يمكن العمل على تطوير " نظرية اللاهوت المتعلقة بالأديان " أو " نظرية اللاهوت المتعلقة بالحوار" كوسيلة لإعادة دراسة اللاهوت المسيحي ذاته ، ومع هذا فإن نتائج هذه الجهود لم تحقق الكثير مما كان يُرجى ، فنحن نشعر بأن دراسة الشكل المثالي للاهوت المسيحي هي الآن "موضوع متشعب" لدرجة أن التعايش السلمي بين الأديان والحضارات أصبح ضرورة حتمية في عالم اليوم.

ونشير هنا إلى مشروع البحث المتميز الذي نفذه مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للديانات التوحيدية " سيسمور CISMOR " خلال العام الدراسي ٢٠٠٣م والذي كان من نتيجته عقد "ندوة دولية" في مدينة كيوتو يومي ٢٠ و ٢١ من شهر فبراير عام ٢٠٠٤م بعنوان (الحرب والعنف في الدين : أجوبة من عالم الأديان التوحيدية) ، شارك فيها ٢٣ باحثا ينتمون إلى اثنتي عشرة دولة ، بالإضافة إلى عدد كبير من طلاب الدكتوراه، الذين شاركوا في الحوارات التي دارت مع الباحثين اليابانيين وخريجي الجامعات من طلاب الدراسات العليا ، وقد ضم المشاركون من خارج اليابان شخصيات قيادية لها مكانتها المرموقة عالميا ، وباحثين متميزين في حقل الدراسات الدينية مثل : م جورغينسمئير M. Jurgensmeyer من الولايات المتحدة الأمريكية الذي شارك ببحث بعنوان (الإرهاب الديني) ، و يو كينغ U. King من المملكة المتحدة التي شاركت ببحث بعنوان (المسيحية والعنف ووجوب السلام) ، وج جونسون J. Jonson من الولايات المتحدة الأمريكية الذي شارك ببحث بعنوان (نظرية الحرب العادلة) وإلان بابّيه I. Pappe من فلسطين وهو من جامعة حيفا ، وشارك ببحث بعنوان (المرئي واللامرئ في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني)

وأشرف البروجردي A. Borujerdi من جمهورية إيران الإسلامية وقد شاركت ببحث بعنوان (الحرب والسلام من منظور الشريعة الإسلامية) و صلاح الدين كفتارو S. Kuftaro من سوريا الذي شارك ببحث بعنوان (الحرب والسلم في الإسلام) وحسن حنفي H. Hanafi من مصر وهو من جامعة القاهرة وشارك ببحث بعنوان (الإسلام خطر أم وعد؟!)

عقدت الندوة أربع جلسات على مدار يومين ، وكانت الجلسة الأولى ندوة مفتوحة ضمت نحو ثلاثمائة وخمسين مشاركا ، أما الجلسات الثانية والثالثة والرابعة فكانت جلسات مغلقة ، إلا أن تقديم الأوراق الخاصة بالبحوث والتعليقات والمناقشات ، قد جرى تسجيلها بالكامل في تقرير نشر فيما بعد ليكون سجلا للندوة ، وقد طبع باللغتين اليابانية والعربية فضلا عن الإنجليزية، وقد تضمنت بحوث الجلسات المغلقة المحاور التالية : الحرب والعنف و الإسلام ، والحرب والعنف والنصرانية، ونحو سلام ما بعد الحادي عشر من سبتمبر .

لقد تضمنت الجلسات المغلقة تحليلات تاريخية ودينية ، ومناقشات عن موضوع "الجهاد في الإسلام" وموضوع " نظرية الحرب العادلة أو المبررة " ، وموضوع "أخلاقيات اللاعنف في النصرانية" ، وكانت هناك مناظرات ومناقشات ساخنة نتيجة اختلاف مفهوم الحرب في كل من الأديان الثلاثة ، وكذلك فيما يتعلق بقضايا الفلسطينيين ومشاكلهم ، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر ، والحرب على العراق .

أما عن موضوع الحوار بين الأديان ، فقد كانت هناك رغبة في أن يكون ببساطة "مناقشات جذابة " بين محاورين يمتلكون وجهات نظر مشتركة ، إلا أن النقد اللاذع إلى حد ما الذي تبادله المحاورون كان السمة العامة التي سادت هذه الندوة العالمية ، وقد تطور الأمر في بعض الأحيان إلى أن وصلت المناظرة إلى حد النقاش الساخن بين أفراد ينتمون إلى نفس الدين ، وذلك نتيجة لاختلاف فهمهم لمفهوم الحرب في نصوص دينهم .

أما الندوة الدولية الثانية ضمن الأنشطة البحثية التالية فقد عقدت في منتصف نوفمبر سنة ٢٠٠٤م ودعي إليها قادة الأديان التوحيدية في أمريكا ، وكانت بعنوان " قضايا تواجه اليهودية والمسيحية والإسلام في المجتمع الأمريكي المعاصر " وقد عقدت الندوة أربع

جلسات على مدار يومين ، وكان موضوع الجلسة الأولى : كيف نتحدث عن دين حقيقي في أمة تعددية؟ قدم فيها كاتسوهيرو كوهارا الأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة دوشيشا وهو مسيحي بروتسنانتي بحثا بعنوان : "مواضيع سلط عليها الضوء من الخلف : صور عن التوحيد في المجتمع الياباني" ، وقدمت ميرا وسيرمان وهي يهودية وراعية بيت شالوم في بلومينغتون بالولايات المتحدة ورقة عمل بعنوان : "الخيار في أن تكون مختارا : تحديات الحرية بالنسبة لليهود الأمريكيين" ، أما كلارك لوبنشتين وهو مسيحي بروتستانتي ويمثل مؤتمر العلاقات بين الأديان في واشنطن فقدم ورقة عمل بعنوان : "ملزمون بعلاقات بين الأديان" ، وفي نهاية الجلسة الأولى قدمت مها الجنيدي وهي مسلمة تمثل مجموعة الشبكات الإسلامية في الولايات المتحدة بحثا بعنوان : "الحديث عن الإسلام في الساحة الأمريكية العامة" ، وفي ختام الجلسة قام ثلاثة من المشاركين بالتعليق على البحوث والأوراق التي قدمت ، فعلق رونالد سايدر وهو مسيحي بروتستانتي من كلية اللاهوت الشرقية بالولايات المتحدة وإبراهيم عبد المعيد رامي وهو مسلم أمريكي يمثل مؤتمر المسلمين العالمي للعلاقات بين الأديان والمنظمات الحليفة ، وأخيرا علق أكينوري إيماي وهو بوذي أمريكي راعي معبد هيغاشي هونغجي البوذي في بيركلي .

أما الجلسة الثانية فعقدت تحت عنوان : "ما هي الجوانب في المجتمع الأمريكي والسياسة العامة التي تمثل تحديات بالنسبة لدينك ؟" وأجاب على هذا السؤال بورقة معدة مسبقا كل من جون بوريللي مسيحي كاثوليكي من جامعة جورج تاون ومها الجنيدي وأكينوري إيماي وهليل ليفين وهو يهودي أمريكي من جامعة بوسطن وكلارك لوبنشتين وإبراهيم عبد المعيد رامي ورونالد سايدر وميرا وسيرمان ثم قام بالتعليق كل من أكيرا إيتشسغويا وهو مسيحي بروتستانتي وأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة دوشيشا ، وأدا تاغّار وهي يهودية إسرائيلية وأستاذة مشاركة في كلية الإلهيات بجامعة دوشيشا أيضا .

عقدت الجلسة الثالثة تحت عنوان : "كيف تؤثر علاقات الولايات المتحدة الأمريكية مع الشرق الأوسط على دينك وعلى علاقاتك بالأديان الأخرى" ، وقد أدار الجلسة حسن كو

ناكاتا وهو مسلم ياباني وأستاذ بكلية الإلهيات بجامعة دوشيشا ، وقدمت عدة أوراق من رونالد سايدر وهليل ليفين ومصطفى الرزرازي وهو مسلم مغربي وباحث إعلامي في طوكيو، واشترك في التعليق ميرا وسيرمان ومها الجنيدي وجون بوريللي وياسويوكي ماتسوناغا من جامعة نيويورك ، أما الجلسة الرابعة والأخيرة فكانت بعنوان : "ما هي الطرق التي تعتقد بأن تقاليدك وممارساتك الدينية تمكنك من تقديم إسهامات إيجابية في المجتمع الأمريكي؟" وفي هذه الجلسة قدمت أبحاث من جون بوريللي وإبراهيم عبد المعيد رامي وأكينوري إيماي ، وقام بالتعليق هليل ليفين وكلارك لوبنشتين وكوإتشي موري – كانت هذه السطور – وهو مسيحي بروتستانتي وعميد كلية الإلهيات ومدير مركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا.

ومن الجدير بالذكر أن الجلسة الأولى كانت جلسة عامة حضرها عدد كبير من الباحثين والمهتمين بالموضوع بينما اقتصرت الجلسات الأخرى على الباحثين المتخصصين الذين وردت قائمة بأسمائهم في نهاية التقرير المطبوع باليابانية والعربية والإنجليزية.

أما الندوة الدولية الثالثة– ضمن الأنشطة البحثية لمركز سيسمور– فعقدت في الأسبوع الأول من شهر نوفمبر سنة ٢٠٠٥م وكانت بعنوان التحديث والهوية القومية في شرق آسيا: العولمة وإحياء الدين ، وقد عقدت الندوة أربع جلسات على مدار يومين وهو النظام المتبع هنا في برنامج الندوات والمؤتمرات الدولية ، وكانت الجلسة الأولى بعنوان: "صراعات الهوية القومية ودور الأديان في شرق آسيا" وأدار الجلسة كو إتشي موري وقدمت ثلاثة بحوث ، قدمت قمر الزمان من الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا بحثا بعنوان: "العولمة في الميزان دور الدين ومكانته "، وقدم ماتسوموتو كين إتشي من جامعة رئيتاكو "الهوية القومية اليابانية و القاسم الآسيوي المشترك" أما البحث الثالث فهو للايو يئيه تشوينغ من الجامعة الصينية في هونغ كونغ ، وعلق على البحوث كل من سو جيونغ مين من جامعة يونسيئيه وكوراتا كوجي من جامعة دوشيشا ، وكانت الجلسة الثانية بعنوان : "صراعات الهوية القومية ودور الأديان في شمال شرق آسيا" ، وتضمت الجلسة بحثين الأول من تقديم غاو

شينينغ من الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية وهو بعنوان : "الهوية القومية والأديان في الصين المعاصرة"، والثاني من تقديم سوه جوينغ مين من جامعة يونسئيه وهو بعنوان: "اتجاهات المسيحية الكورية مستقبلا وموقفها من وضع القومية الجديدة "، وعلق على ما قدم شاستري هيرمان برياراج وهو ممثل مجلس الكنائس في ماليزيا.

عقدت الجلسة الثالثة تحت عنوان: "صراعات الهوية القومية ودور الأديان في جنوب شرق آسيا" وقد أدار الجلسة حسن كو ناكاتا الأستاذ بجامعة دوشيشا ، وقدمت فيها ثلاثة بحوث الأول بعنوان : "العولمة وإحياء الدين في ماليزيا" من تقديم شاستري هيرمان برياراج والثاني بعنوان : "النهضة الإسلامية وجماعة حزب التحرير الإندونيسي السياسية : التحدي المباشر للتحديث والعولمة" من تقديم محمد اسماعيل يوسانتو ممثل حزب التحرير الإندونيسي والثالث بعنوان: "الإسلام في الفلبين التحديث والعولمة" من تقديم وادي ذو القفل من جامعة الفلبين وقد علق على البحوث لاو يثيه تشوينغ ياماموتو هيرويوكي.

عقدت الجلسة الرابعة تحت عنوان: "الدين ومستقبل شرق آسيا" ، وأدار الجلسة كاتسوهيرو كوهارا الأستاذ بجامعة دوشيشا ، وقدم الورقة الأولى في هذه الجلسة صالحين محمد من الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا وكانت بعنوان: "دور الأديان التوحيدية في الحفاظ على القيم والهوية" ، وقدم الورقة الثانية لي جونغ بائيه وكانت بعنوان: "اقتراح يتعلق بدور الثقافة الدينية لمنطقة شرق آسيا كمحاولة للعولمة من منظور المسيحية الكورية" ، وكان البحث الأخير من تقديم جوزيه ماريا ماناليغود كروز جامعة اتينو دي مانيلا بعنوان: "الدين والإحساس بالقومية الفلبين نموذجًا" ، وقد علق على البحوث كل من غاو شينينغ وأوسوكي أكيرا ، وكما هو متبع في الندوات الدولية السابقة كانت الجلسة الأولى في الندوة عامة حضرها عدد كبير من الباحثين والمهتمين واقتصرت الجلسات الأخرى على المتخصصين .

وهناك نوع من الندوات التي تقام لمدة يوم واحد في جلستين صباحية ومسائية ، وقد عقد مؤتمر عن الدراسات اليهودية في الأبحاث اليابانية المعاصرة وذلك في يوم العاشر من

ديسمبر سنة ٢٠٠٥م ، وكان البحث الأول بعنوان: "تطور الدراسات اليهودية في اليابان وعلاقات اليابانيين باليهودية" من تقديم ماسانوري ميازاوا الأستاذ بكلية البنات بجامعة دوشيشا ، بينما تناول البحثان التاليان موضوع اسرائيل القديمة في ضوء النص وعلم الآثار، وشارك فيها أدا كوهين وأكيرا إيتشي غويا وكلاهما من جامعة دوشيشا ، بينا علق على البحث كل من يوتاكا إيكيدا من جامعة تسوكوبا ، وأكيو تسوكيموتو من جامعة ركيو ، وفي الجلسة الثانية قدم كازيو أوتسوكا من جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية بحثا بعنوان: "المجتمعات اليهودية في الشرق الأوسط مع التركيز على حالة السودان" ، وقدمت نومورا من جامعة كنازاوا بحثا بعنوان: "توسيع الاتحاد الأوربي ودراسات الهولوكوست" وقام بالتعليق كل من أكيرا أوسوكي من جامعة البنات في طوكيو وهيرو آكي ناغاتا واختتم كاتب هذه السطور – كو إتشي موري – الندوة بتقديم ملاحظات وتعليقات ، ويذكر أن الندوة خصصت وقتا كافيا للحوار والنقاش ويمكن الاطلاع على سجل الندوة المطبوع باللغات الثلاث اليابانية والإنجليزية والعربية.

ومن الندوات التي عقدت خارج اليابان وكان لجامعة دوشيشا إسهام فيها الندوة الدولية التي أقيمت تحت عنوان: "الإسلام والمسلمون في البلدان غير المسلمة" وقد نظمها مجمع الشيخ أحمد كفتارو في سوريا في أواخر ديسمبر ٢٠٠٥م وقد شارك فيها من اليابان نائب سفير اليابان في دمشق السيد/ ميراسي موتورو ، وحسن ناكاتا الأستاذ بجامعة دوشيشا، وأتسوشي أوكودا الأستاذ في كلية العلوم السياسية والإدارية بجامعة كيئيو في طوكيو

وهناك نمط آخر يتعلق بالبحوث والدراسات ، ويتم تنفيذه عن طريق دعوة الأساتذة الجامعيين والباحثين المتخصصين من داخل اليابان ومن خارجها لإلقاء محاضرة متخصصة في موضوع معين مع دعوة متخصص يقوم بالتعليق على المحاضر، فضلا عن المناقشات العامة ، وقد نظمنا ما يقرب من تسع عشرة محاضرة عامة حتى تاريخ كتابة هذه السطور ، وكانت أول محاضرة في العاشر من مايو سنة ٢٠٠٣م بعنوان: "إعادة التفكير والبحث في مسألة الحرب العراقية " ، وكان الهدف منها تجاوز التحليلات السطحية إلى عمق القضية ذاتها ،

بينما كانت المحاضرة الأخيرة التي عقدت في الرابع والعشرين من مارس ٢٠٠٦م بعنوان: "جهود المعهد العربي الإسلامي في طوكيو في تعليم اللغة العربية ، والتعليم عن بعد (١٩٨٢م-٢٠٠٥م)" للأستاذ الدكتور محمد الزير ، والموضوع يتعلق باهتمامات مركز سيسمور.

وللتعرف على نوعية الموضوعات البحثية التي أثيرت في تلك المحاضرات يمكن الرجوع إلى دليل المركز على الإنترنيت وأشير هنا إلى عناوين بعض هذه المحاضرات فمنها : "اليهود والمسيحيون والمسلمون الحوار والصراع في الأديان التوحيدية" ، ومنها : "الروحانية في اليابان وعالم التوحيد" ، ومنها : "التوحيد والشرك نحو حوار حضارة جديد" ، ومنها: "الجهاد في تفاسير القرآن" ومنها أيضا : "نافذة على تاريخ اليهود وثقافتهم لألفي سنة" وغيرها.

ولا يقتصر الأمر على هذه الأنشطة فهناك أنشطة دورية تتمثل في ورش عمل تتناول موضوعات بعينها تثير جدلا أو نقاشا في العالم ، ويمكن الاطلاع عليها في دليل مركز سيسمور، هذا بالإضافة إلى المشروعات البحثية الفردية التي يطلع بها أساتذة الجامعة كل في مجال تخصصه وحسب رغبته ، ويختار الأستاذ موضوع بحثه ، وتقوم الجامعة بتغطية النفقات الضرورية للبحث فضلا عن وضع ميزانية خاصة لشراء الكتب التي يرغب كل أستاذ في اقتنائها عن طريق مكتبة الكلية ، وفي نهاية كل عام يقدم الأستاذ تقريرا مختصرا عما أنجزه ، ويكون له حرية الاختيار في نشر بحثه حيث يشاء.

لقد صدر العدد الأول من مجلة مركزالدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية، التي تصدر بهدف نشر البحوث الأكاديمية التي تجرى ضمن برنامج (المراكز المتميزة)COE للقرن الواحد والعشرين في جامعة دوشيشا كما أن العدد الثاني سيصدر خلال شهر أو شهرين ، وهي تصدر بثلاث لغات : اليابانية والعربية والإنجليزية ، مما يعد أمرا فريدا في المجلات البحثية في اليابان وربما في العالم أيضا، وتركز المجلة على البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية: اليهودية والنصرانية والإسلام ، وقد تضمنت بحوث العدد الأول موضوعات تتعلق بالصراع

والحوار في الأديان التوحيدية فكتب كو إتشي موري بحثا عن الحادي عشر من سبتمبر و" الدين المدني الأمريكي" المعاصر ، وكتبت إيكوكو تسوناشيما نحو تفاهم متبادل أم تعصب ديني ، ويتناول موضوعها علاقة المسلمين بالمسيحيين في ماليزيا ، وكتب السيد مصطفى محقق الداماد عن السلام في الفكر والثقافة الإسلامية وكتب كنجي توميتا عن الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر استقصاء الخط الأمامي لصراع الحضارات ، وتضمن العدد بحوثا متنوعة منها العنف لدى ولادة الدين لأدا تاغار كوهين وتطور القيادة الدينية النسائية في المسيحية لتورو تاكاهاشي ، ومن مراجعات الكتب قدمت ايتسكو كاتسوماتا كتاب روح القانون في الربينية اليهودية لمؤلفه هيروشي إيتشيئكاوا .

أما العدد الثاني الذي يصدر خلال شهر إبريل ٢٠٠٦م فقد كان موضوعه هو التوحيد والشرك ، وهو موضوع مهم جدا في اليابان لأسباب أوضحها ممثل لجنة التحرير في المجلة في مقدمته لهذا العدد ، وبصرف النظر عن الموضوع فإن المجلة تقبل جميع البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية وكذلك الملاحظات البحثية ومراجعات الكتب والمخططات التي تتناول الأبحاث الجديدة في مجال البحث العلمي ، وقد تضمن العدد الثاني بحوثا منها : حدود النجاة : وضع غير المسلمين في الإسلام لحسن كو ناكاتا ، والخطاب الديني حول التوحيد والشرك وسياسة الواقع لكاتسوهيرو كوهارا ، واستبداد الأفق المعرفي : أساطير العمالقة وثبات الخيال الرؤيوي لفيسيل فيكتور، وأصوات المعارضة أوتشيمورا كانزو ويوسانو أكيكو لدرون كوهين ، والقيادة في الشيعة الإمامية الإثناعشرية أفكار مرتضى مطهري لتكاميتسو شيماموتو.

لقد انتقل العالم بشكل مفاجئ عقب هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م إلى واجهة الخوف والقلق الكبير، ومن المؤسف أن الكثير من أصول هذه العلل يكمن في النطاق الحضاري "للأديان التوحيدية" وكذلك في الاستراتيجيات الشاملة للولايات المتحدة ذات القوة العسكرية العظمى في العالم ، بالإضافة إلى أن العامل الحاسم في كل من هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر والحرب على العراق هو "الصراع الفلسطيني الإسرائيلي"، كما أن الأديان التوحيدية الثلاثة ترتبط ارتباطا وثيقا بأي مشكلة من تلك المشاكل.

ولا يمكن لليابان أن تكون محصنة من الخوف والقلق العالميين، فهذا البلد مرتبط بالعالم التوحيدي: بأمريكا التي هي أهم شريكٍ حليفٍ لليابان ، وبالشرق الأوسط الذي يزود اليابان بمعظم طاقته النفطية، إنه لأمرٌ جوهريٌ للمصالح اليابانية القومية، أن يكون لدينا فهمٌ صحيحٌ للأديان التوحيدية وحضاراتها الخاصة بها.

من المعروف أن شبكة الإنترنت تقدم كمّاً لا حدَّ له من المعلومات ، ولكن لا يوجد في الواقع تبادلٌ للمعلومات عبر الإنترنت بين المناطق التي تتحدث الإنكليزية وتلك التي تتحدث العربية، إننا نؤمن بأنه من أجل التغلب على القلق الذي قد يشعر به الفرد تجاه أي جماعة، عليه أن يحصل أولاً على فهمٍ لأيّ معلوماتٍ موثقةٍ متاحةٍ تتعلق بمواضيع مثل كيفية تفكير تلك الجماعة بنفسها وبعلاقاتها مع الآخرين وأين يكمن خوفها وقلقها ، إن إحدى الميزات البارزة لإصدارات سيسمور وإصدارات مجلته العلمية هو تقديم البحوث بثلاث لغات: اليابانية والإنكليزية والعربية، ونتمنى أن يصبح النشر بهذه الطريقة جسراً يساعد على التغلب على نقص المعلومات المشتركة حالياً بين الحضارات التوحيدية المتنوعة.

ونتطلع كمركز عالمي بإصداراته وبمجلته الدولية الأكاديمية إلى استلام بحوث أكاديمية من جميع أنحاء العالم عن موضوعات متعددة تتعلق بالأديان التوحيدية .

وانطلاقا من أسس التفاعل الإنساني في الندوات العالمية في المواقع الأخرى ذات العلاقة ، ومن خلال الرؤى التي اتضحت من تبادل البحوث ، فإننا نحن الأعضاء المشاركين في البرنامج ، قمنا بعمليات مسح شامل ، وتقييم ، وزيارات لمنطقة الشرق الأوسط ، ودول الاتحاد الأوربي ، ومنطقة دول جنوب شرق آسيا ، والولايات المتحدة الأمريكية من أجل دراسة إمكانية إجراء بحوث مشتركة ، ومن أجل تبادل البحوث مع كليات الدراسات العليا ، ومراكز البحوث في تلك المناطق، وسوف نستمر في هذه المهمة ونسعى إلى تحقيقها ، إسهاما في التعايش السلمي بين الحضارات في عالم يزداد فيه الصراع بين الحضارات ضراوة يوما من بعد يوم .

وإنطلاقا من فكرة التعاون مع مراكز البحوث والدراسات في الجامعات المختلفة رأينا أن نصدر هذا العدد من " دراسات يابانية " حتى يطلع الدارسون والباحثون العرب على نماذج من الأبحاث التي تجرى وتقدم ضمن أنشطتنا البحثية في اليابان ، والبحث الأول وهو بعنوان التسامح في المجتمع الياباني المعاصر وأثره في إختفاء ظاهرة الإرهاب المسيحية والإسلام نموذجا أعده سمير عبد الحميد إبراهيم نوح الأستاذ بجامعة دوشيشا ، أما البحث الثاني وهو بعنوان حدود النجاة وضع غير المسلمين في الإسلام فهو من إعداد حسن كو ناكاتا الأستاذ بجامعة دوشيشه والبحث الثالث هو الخطاب الديني حول التوحيد والشرك وسياسة الأمر الواقع وهو من إعداد كاتسوهيرو كوهارا الأستاذ بجامعة دوشيشا والبحثان الأخيران ينشران أيضا في نفس الوقت بمجلة سيسمور العدد الثاني أما البحث الرابع فهو بعنوان الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر استقصاء الخط الأمامي لصراع الحضارات وهو من إعداد كانجي توميتا الأستاذ بجامعة دوشيشا ، وقد نشر في العدد الأول من مجلة سيسمر، والبحث الأخير بعنوان المرئي واللامرئي في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني وهو من إعداد إلان بابيه من جامعة حيفا، وقد قدم في الندوة الدولية التي عقدت في فبراير سنة ٢٠٠٤م بعنوان الحرب والعنف في الدين ، ولا يوجد هناك أي هدف من اختيار هذه الأبحاث سوى أنها تعطي للباحثين والدارسين في البلاد العربية صورة واضحة لنوعيات مختلفة من إتجاهات البحوث في جامعة دوشيشا.

الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية

أ.د. يمنى طريف الخولي
أستاذ فلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب – جامعة القاهرة

الرأي عندي، كمحصلة لخبرتي الجميلة الخصيبة في اليابان مع فلسفة العلم هنالك، أن سر ما يسمى بالمعجزة اليابانية إنما يكمن في قدرة اليابانيين الفريدة على التعلم والاستفادة من الحضارات الأخرى، الحضارة الصينية قديما والحضارة الغربية حديثاً، ولكن في إطار من الاعتداد المسرف بالذات وبخصائص الهوية القومية، مما يحول دون جعل التعلم والاستفادة من الآخرين تبعية عمياء ومسخا للهوية، حتى وإن أتى في أعقاب هزيمة ساحقة واستسلام للاحتلال الأمريكي، بل يجعله بعثا وإثراء وإضافة لعالم الذات، باختصار معجزة يابانية.

ولعل رحلتنا الآتية مع الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية، وكيف دخلت الفلسفة الثقافة اليابانية أصلا، واحتلت موقعها فيها لتنساب في الشعاب وتتنامى وتتطور.. تأتي مصداقا لهذا. ذلك أن الفلسفة نمط من التفكير التأملي المجرد الذي يقوم على المحاجة بين الرأي والرأي الآخر، فتختلف كثيرا عن نمط التفكير الياباني التقليدي. وإذا أخذنا في الاعتبار تميز الفكر الشرقي القديم، بكل خصوبته وثرائه وريادته، عن الفلسفة النسقية والمنطق الصوري اللذين ولدا وتطورا على مدي خمسة وعشرين قرناً في حوض البحر المتوسط وأقاليم متاخمة، وجدنا أنه حتى منتصف القرن التاسع عشر لم تكن اليابان قد عرفت البتة شيئا عن الفلسفة الأكاديمية.

لقد شرعت اليابان في تعلم الفلسفة والمنطق في إطار تجربتها الانفتاحية والحداثية الجبارة، وسرعان ما أبدت النخبة اليابانية عزما أكيداً، وأثبتت قدرة فائقة على التفهم والاستيعاب. وإن هي إلا عقود معدودة من السنين،وقد استقر الدرس الفلسفي في اليابان، وتوالي نقل النصوص الفلسفية من شتى العصور إلى اللغة اليابانية بمعدلات غير مسبوقة، وترسمت توجهات فلسفية، ودخلت مرحلة الإبداع الذي يحمل المعالم اليابانية... على الإجمال اتخذت الفلسفة موقعها في تجربة الحداثة اليابانية كوافد مستجد، تنامت وتطورت في مساراتها المتواصلة، حتى كان المنعطف الجذري الشهير في تاريخ اليابان وتاريخ العالم أي العام ١٩٤٥وانتهاء الحرب العالمية الثانية، ويتعرض الفكر الياباني لأوضاع ومؤثرات وتتخذ الفلسفة بدورها مسارات جديدة . وهذا ما ستعرض لها هذه الدراسة، وتتوقف بدورها عند العام ١٩٤٥.

وقبلا نطرح التساؤل لماذا بات فرض عين على الثقافة العربية أن تتوقف عند اليابان وجاراتها؟ لماذا الاتجاه شرقاً؟

الاتجاه شرقاً.. لماذا:

في الإجابة على هذا السؤال، نلاحظ أن انتهاء الحرب العالمية الأولي من المنظور العروبي قد اقترن بذروة المد الاستعماري الغربي وعصر الاستعمار، وفي المقابل يقترن انتهاء الحرب العالمية الثانية بانتهاء عصر الاستعمار وإعلان إفلاس المشروع الاستعماري الغربي، والإقرار بحق شعوب العالم أجمع في الحياة الحرة الكريمة وتقرير المصير. وشهد العقد التالي – أي خمسينيات القرن العشرين – توهج حركات التحرر القومي وحرص دول العالم الثالث على الاستقلال والتنمية المستدامة. وبدا هذا مدا عاتيا لا سبيل إلى الوقوف في وجهة (وتظل فلسطين الجريحة حالة فريدة بطول التاريخ وعرضه)، وترك انعكاساته على شتى الجوانب. إنه عصر ما بعد الاستعمارية post- colonialism، التي ينبغي أن تستوقفنا نحن العرب أكثر من سوانا. وكيف لا يستوقفنا هذا، وتاريخنا العربي الحديث قد غلب عليه أن يكون تاريخ الغزو والاستعمار والمقاومة.

لقد اقترنت الاستعمارية الغربية لاسيما في نضوجها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالمركزية الغربية، أو بالأحرى المركزية الأوربية Euro-centrism، التي تعني أن الحضارة الأوربية أو الثقافة الأوربية تتمتع بالسيادة والتفوق المطلق، وبالتالي تمثل معايير الحكم على سائر الحضارات والثقافات الأخرى، ليكون تقدمها تبعا لمدى اقترابها من النموذج الأوربي الذي هو المثل الأعلى للجميع. فيما بعد، امتدت المركزية الأوربية إلى الشاطئ الآخر من المحيط الأطلنطي.. إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فحل مصطلح المركزية الغربية محل مصطلح المركزية الأوربية، والاثنان على السواء أساس تنطلق منه الاستعمارية: المركزية الأوربية في عصر الاستعمار الصريح، والمركزية الغربية في عصر الاستعمار الضمني المسمى ما بعد الاستعمارية.

تشتبك مفاهيم المركزية الأوربية والحداثة والتنوير والاستعمارية؛ حتى تكاد تمثل وجوها لعملة واحدة، حقيقية وزائفة! إذ تبلورت الحداثة الغربية في قيم التنوير وعصر التنوير منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر. وكان التنوير الأوروبي بكل بهائه وروائه هو الأساس الأيديولوجي لحركة الاستعمار الكابية، ذلك أن قيم التنوير الحداثية العقلانية العلمانية، أي قيم العقل والعلم والحرية، هي طريق التقدم الواحد والوحيد، والذي قطعه الرجل الأوروبي الأبيض باقتدار وامتياز، ومن حقه وواجبه أن يفرضه على الشعوب الأخرى المتخلفة طوعاً أو كرهاً، ليغدو الاستعمار حقا وواجبا على الرجل الأبيض.[1]

هكذا كانت مرحلة الاستعمار الطويلة الكابية التي تركت رواسبها في العقل وفي الفكر والوجدان. ومن هذه الرواسب الاستعمارية ما هو ماثل حتى الآن يتبدى للعيان من الوهلة الأولى. فمثلاً، تظل الروح الانهزامية أمام الحضارة الغربية والانبهار الأعمى بسلبياتها قبل إيجابياتها، لتساهم بقدر وافٍ في النوائب التي تلم بنا الآن، من حيث هي نابعة من الاستسلام تلو الاستسلام. ويبدو طريق الخلاص مرهنا بالخروج من هذه الانهزامية.. الخروج من العالم المحصور في الأنا والآخر: الإسلام وأوروبا.. الشرق والغرب، ولعلنا نكتشف أن العالم

أرحب وأكثر ثراءً. إنه الخروج إلى دوائر حضارية أخرى.. لقد آن الأوان للبحث عن اتجاه آخر بخلاف الغرب.. آن الأوان للاتجاه شرقاً.

ومثلما كانت الاستعمارية تعني المركزية الأوربية، فإن عصر ما بعد الاستعمارية – وإن شهد استعمارا ضمنيا، وصريحا في العراق وأفغانستان – إنما يعني انتهاء المركزية الأوربية والمركزية الغربية، وبزوغ مراكز أخري للحضارة. كل دورة حضارية تشهد مركزا حضاريا لها، تتعلم منه وترنو إليه بقية الأطراف. هكذا كانت الحضارة الإسلامية مركزا طوال العصور الوسطى. ثم انتقل المركز إلى أوروبا في الدورة التالية. ويبدو أن دورة الحضارة تلك التي كان الغرب مركزها، قد أوشكت على الأفول في قرننا الحادي والعشرين. وسواء قبلنا أو لم نقبل الأطروحة القائلة إن المرحلة الراهنة تشهد تعددا في المراكز الحضارية، فإن شرق آسيا قد بات المركز الحضاري اللافت الذي يعطي معدلات التنمية والتصنيع، والتحديث الفائقة، وأسفرت يقظة التنين الأصفر عن عملاق مريد.

إن مساحة التشارك بين الشرقين الأقصى والأوسط أشد رحابة وخصوبة وأهمية من سواها، وآن الأوان لأن نتفتح عليها بمجامع النفس. وربما تختلف وضعية مصر عن وضعية اليابان على أساس المصادرة الاستعمارية التي قامت بدور التمهيد لحديثنا، تختلف من حيث إن اليابان كانت دولة استعمارية، بينما مصر عانت من الاستعمار أكثر من سواها. ولكن على الرغم من هذا نجد أيضا مساحة التشارك بين مصر واليابان ماثلة، رحيبة وفسيحة. فمثلما كانت مصر هي رائدة التحديث والمدنية و الحضارة في الشرق الأوسط منذ العقود الأولى في القرن التاسع عشر، فإن اليابان – تلك الحضارة الفريدة حقا – هي رائدة التحديث والمدنية في الشرق الأقصى منذ أواسط القرن التاسع عشر. والمنظور الفلسفي يصادر على أن تجارب التحديث الجذرية المنطلقة من شخصية حضارية عريقة، كالتجربة العربية أو التجربة اليابانية، تضع مشكلة الأصالة والمعاصرة في موضع الصدارة مما يؤكد أواصر القربى بين الشرقين الأوسط والأقصى، بين مصر واليابان.

والحق أن هذه الأواصر ممتدة الجذور فقد سبقت مصر اليابان ببضعة عقود، فكانت أحد منافذها على الحضارة الحديثة. مثلاً، في ارتحال اليابانيين الحثيث إبان عصر ميجي إلى أوروبا بغية انتهال العلوم الحديثة وأصول الحداثة، كانوا يشقون الطرق إلى ميناء السويس، ومنه يأخذون القطار إلى ميناء الإسكندرية الذي هو المعبر البحري إلى أوروبا. وفي هذا كان اليابانيون يرون لأول مرة في حياتهم القطار والسكك الحديدية في مصر. الأمثلة جمة، أبرزها أن الإمبراطور ميجي أرسل بعثة إلى مصر لنقل تجربة القصر العيني وكيفية إدخال الطب الحديث وتدريسه... كانت مقدمات تجربتي الحداثة في مصر وفي اليابان تحمل الكثير من عناصر الالتقاء، ولكن المسارات والنواتج اختلفت اختلافا بيناً. تعرضت تجربة محمد علي لكبوتها المعروفة، والمرسومة بفعل القوى الاستعمارية، وسقطت مصر فريسة الاستعمار الغربي سبعين عاما أو يزيد، وخرجت من التجربة الاستعمارية لتجد دولة إسرائيل رابضة على حدودها الشرقية، وتدخل في سلسلة صراعات الحرب ثم صراعات السلام.هذا بينما انطلقت تجربة الإمبراطور ميجي، وتطورت البرجوازية والرأسمالية اليابانية بتسارع غير معهود بفضل القيم اليابانية الأصيلة ، حتى أصبحت اليابان مع مجيء القرن العشرين قوة استعمارية ضارية في شرق آسيا. وكانت بلا مراء تجربة لافتة وفريدة أذكت الأمل في نفوس دول الشرق جميعا، الأقصى والأوسط والأدنى. وحافظت اليابان على وضعها الفريد في العالم بوصفها دولة لم تطؤها البتة قدم مستعمر أو جندي أجنبي واحد طوال تاريخها. حتى كانت الحرب العالمية الثانية والهزيمة الساحقة والانهيار المدوي والاستعمار الأمريكي العام ١٩٤٥.

وسرعان ما نهضت اليابان من خضم الأطلال الدوارس لتفاجئ العالم بما سمي المعجزة اليابانية. ومنذ الربع الأخير من القرن العشرين أصبحت اليابان – تلك الجزر البركانية المتناثرة في أقصى الشرق – القوة الاقتصادية الثانية في العالم. أجل هي جزر فقيرة في الموارد الطبيعية، بيد أنها غنية بالتجانس والتماسك الديموجرافي، ومنظومة الخصائص والقيم الوطيدة، والنابعة من يقين بأنهم أمة فريدة يقطنون وطنا فريدا هو منبع الشمس ومشرقها، وإمبراطورها من أقدم سلالة حاكمة على وجه الأرض. على الإجمال، اليابان من أبعاد شتى

هي حضارة متميزة تستحق أن نتملى النظر في الدروس المستفادة من تجاربها الحضارية الثرية. وعلى كثرة إلفي الشخصي بالحضارة الغربية وارتحالي إلى مواطن شتى لها، كانت تجـربتي في العامين الماضيين مع اليابان، أو بالتحديد مع مركز الأبحاث الـدولي للدراسـات اليابانيـة (النيشي بونكن) في كيوتو تجربة فريدة وإضافة حقيقية. وأبسط نواتجها أن نحـاول وضـع النقاط على الحروف بشأن وضعية الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية.

البدايات الحاسمة مع الرواد:

كما أشرنا، كانت علاقة الأمة اليابانية بالفلسفة حديثة العهد جدا ولها بدايات واضحة، اقترنت بحركة التحديث، أو بالأحرى بواكيرها في مرحلة تلقي الحداثة و بدايات الانفتـاح على الغرب. إنها المرحلة التي أعقبت التهديد الأمريكي لسواحل اليابان الآتي مـن مـدافع الكومودور ماثيو بيري، وقرار الأمة اليابانية في العام ١٨٥٤ عشر بالخروج من عزلتها التي دامت قرنين ونصف من الزمان طوال عصر الطوكوجاوا.(*) وكانت عزلة اختيارية فرضتها اليابان على نفسها لتضمن حماية نفسها من الغزو والتدخل الأجنبي بكل صنوفه سواء تبشير ديني أو غزو ثقافي أو احتلال عسكري أو الاستعمار السياسي.

على وجه التحديد بدأت علاقة اليابان الواعدة بالفلسفة في العام ١٨٦٢، حين ارتحـل نيشي أمانيه Nishi Amane (١٨٢٩-١٨٩٧) بمعية تسودا ماميشي Tsuda Mamichi (١٨٢١-١٩٠٣) إلى ليدن في هولندا، كأول دارسين توفدهما الحكومة اليابانية (الباكوفو) لدراسة علوم إنسانية. ذهبا أصلا لدراسة القانون والاقتصاد، لكنهما انجذبا بشدة إلى عوالم الفلسفة وتياراتها الطاغية في ليدن آنذاك، وعلى وجه التحديد تجريبية جون ستيوارت مـل الإنجليزية ونظيرتها أي وضعية أوجست كونت الفرنسية بمعية تيارات ما بعد الكانطيـة.... وجميعها تيارات تلتقي عند الرغبة في تقليص الميتافيزيقا.

وها هنا قال نيشي أمانيه قولته الشهيرة بأن اليابان طوال تاريخها لم تعرف أبدا شيئا رائعا اسمه الفلسفة، ويجب عليها أن تتعلم الفلسفة المنطق إن أرادت أن تحرز التحديث المنشود!

كانت اللغة الهولندية هي اللغة الأجنبية المتداولة والشائعة في اليابان آنذاك بحكم العلاقة مع التجار الهولنديين، وكادت تقتصر عليهم علاقة اليابان المحدودة جدا بالغرب طوال عصر الطوكوجاوا. ونيشي في طليعة النخبة من الشباب الياباني المثقف الذي أتقن اللغة الإنجليزية بجوار الهولندية، مما مكنه من الاضطلاع بالمهمة التي آل على نفسه إنجازها، ألا وهي نقل الفلسفة والمنطق ومناهج البحث العلمي إلى اليابان. عاد إلى وطنه في العام ١٨٦٥، مارا بباريس ثم مرسيليا ثم الإسكندرية ثم السويس.... محملا بأمهات النصوص الفلسفية من أعمال جون ستيوارت مل وأوجست كونت وفيكتور كوزان ومونتسكيو وهيجل وكانط....إلخ.

يعد نيشي أمانيه الأب الروحي للفلسفة في اليابان، وأول من اضطلع بدراستها دراسة نظامية شاملة، وعمل على نقلها إلى الثقافة اليابانية على نطاق واسع. تسودا ماميشي هو الآخر له دوره غير المنكور، بل إنه قبيل سفره إلى هولندا نشر العام ١٨٦١ مقاله "في مبدأ الطبيعة" وتعد أول مقال فلسفي في تاريخ اليابان، عمل فيه على نقل الفلسفة المادية ووضعية أوجست كونت وتنميطه الثلاثي لمراحل الفكر البشري، استقاها من الكتب القليلة التي كانت تنفذ إلى اليابان من خلال المنفذ المحدود للكتب وترجمتها الذي اصطنعته حكومة الطوكوجاوا (الباكوفو) في ميناء ناجازاكي. وبعد عودة تسودا إلى اليابان من هولندا واصل كتابة المقالات الفلسفية حتى بلغت حوالي خمس عشرة مقالة، لكنه كان أكثر اهتماما بعالم القانون والاقتصاد والسياسية، بينما سيطر على أمانيه هاجس بضرورة نقل الفلسفة إلى اليابان، وكان أكثر إخلاصا عطاء لتحقيق هذا الهدف.

في العام ١٨٧٩ توصل أمانيه للمصطلح الياباني "تتسوجاكو" أي علم الحكمة، كمقابل لكلمة "الفلسفة". هكذا دخلت الفلسفة إلى اليابان تحمل اسما يابانيا، وليس بلكنة أعجمية للفظة الإغريقية "فيلوصوفيا" كما حدث في معظم حضارات العالمين ومنها الحضارة العربية. إنه الاعتداد الياباني المفرط بالهوية القومية وباللغة القومية، والذي نؤكد أنه يقف بلا مراء عاملا فعالا من عوامل المعجزة اليابانية. أيضا وضع أمانيه كما هائلا من المقابلات اليابانية

للمصطلحات الفلسفية. وتمخضت هذه الجهود في النهاية عن "قاموس الفلسفة" الذي وضعه إنوي تتسوجيرو Inoue Tetsujuro (١٨٥٥-١٩٤٤) في العام ١٨٨٢، وظل هذا القاموس يخضع للمراجعة والتعديل في طبعات متتابعة توالت حتى العام ١٩١٢. تتسوجيرو بدوره هو أول ياباني يتقلد منصب أستاذية الفلسفة بعد أن كان حكرا على الأساتذة الأجانب المستجلبين. وقد قام بدور لا يستهان به في تشكيل القومية في التعليم الياباني وتأكيد الأخلاقيات اليابانية التقليدية وتطويرها. كان يعمل في جامعة طوكيو، أولى الجامعات اليابانية الحديثة، ولا تزال حتى الآن لها موقع الصدارة، وعلى مستوى جامعات العالم أجمع. تأسست جامعة طوكيو الإمبراطورية في العام ١٨٧٧ وهي تحوي قسماً للفلسفة، تخرجت الدفعة الأولى فيه العام ١٨٨١. اعتمد في البداية على الأساتذة الغربيين، وشيئا فشيئا حل محلهم أساتذة يابانيون. وتبعتها في هذا جامعات يابانية عديدة، في مقدمتها جامعة كيوتو الإمبراطورية التي سوف تقوم بدور من أدوار البطولة في ملحمة الفلسفة على المسرح الياباني.

على الإجمال بذل نيشي أمانيه جهدا خارقا في نقل الفلسفة إلى اليابان، ترجم قصارى ما استطاع أن يترجمه من نصوص فلسفية، وقدم عروضا وافية لنصوص أخرى. كان هذا في إطار جهود حثيثة بذلها لخدمة تجربة التحديث اليابانية شملت مجالات أخرى عديدة بخلاف الفلسفة، من قبيل القانون والتربية والمجتمع المدني والحياة العسكرية.[٢] إنه يماثل الرائد العظيم، صديقه فوكوزاوا يوكيتشي Fukuzawa Yukichi (١٨٣٤-١٩٠١)، كلاهما من كبار صناع الحداثة اليابانية، ونصير متحمس للغرب والثقافة الغربية، يترع إلى إغلاق أبواب التقاليد الصينية التي رانت على صدر الثقافة اليابانية، لكي تنفتح اليابان بمجامعها على الاستنارة والتقدم.

كان نيشي أمانيه من طبقة الساموراي، وبحكم المولد هو من أتباع الكونفوشية الجديدة. ولكن بعد استيعابه دروس الفلسفة الغربية انقلب مهاجما ضاريا للتراتبية والطبقية التي تفرضها الكونفوشية، ومعارضاً للأخلاقيات الكونفوشية إجمالا، وراح يدافع عما أسماه

الأخلاقيات الجديدة المتمثلة في نفعية جون ستيوارت مل وأستاذه جيرمي بنتام، أي مـــذهب المنفعة العامة الذي ينص على أن الخير الأقصى هو تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس. هكذا كانت تجريبية مل ونفعيته هما عماد الفلسفة التي اعتنقها نيشي أمانيه وعمـــل على نشرها في اليابان، وهما بشكل عام من عمد الفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر. ترجم نيشي أمانيه إلى اليابانية العديد من نصوص جون ستيوارت مل، من ضـــمنها كتابـــه الشهير "النفعية". ساهم أمانيه أيضا في تقديم الفكر الاشتراكي، ولكنه اعتنق الليبرالية الـــتي يعد جون ستيوارت مل أعظم فلاسفتها في القرن التاسع عشر. ولم يتوانَ أمانيه بشأن تجريبية جون ستيوارت مل ونقل أعمالة في مناهج العلوم الاستقرائية، فقد وضع في العام ١٨٧٠ما أسماه "الإنسكلوبيديا" وهي ليست دائرة معارف بالمعنى الدقيق، بل هي محاولة مـــن أمانيـــه لتصنيف العلوم الغربية. وفي مقدمة الإنسكلوبيديا قدم أمانيه شرحا للمنهج الاستقرائي كما هو معروض في كتاب جون ستيوارت مل "نسق المنطق"، وأعطـــى أمانيـــه محاضـــرات في الاستقراء بوصفه منهج العلوم الحديثة الذي يؤدي إلى الحقيقة، بخلاف الاستنباط.(٣)

من هذا التوجه العام للرائد نيشي أمانيه نلاحظ أن الفلسفة الحديثة بـــدأت في اليابـــان وتجربة الحداثة اليابانية وهي ذات ميل ملحوظ نحو الاتجاهات التجريبية العلمية والوضـــعية التي تزدهر في الفلسفة الإنجليزية، وقرينتها في الفكر الفرنسي أي الفلسفة الوضعية. وسوف يتغير هذا التوجه العام مع تغير توجهات الأمة اليابانية في تطورات تجربتها الحداثية.

توطين الفلسفة في اليابان:

على أية حال، أقبل القرن العشرون وقد رسخت دعائم الدرس الفلســـفي في اليابـــان. ولئن كانت جهود نيشي أمانيه الغزيرة تخلو من الإبداع والإضافة، فإنها ذات قيمة تاريخيـــة عالية. فقد قام بشق الطريق الياباني نحو الفلسفة وتعبيده وتمهيده، توالت جهوده قبيل ومنذ بدايات عصر الإمبراطور ميجي (١٨٦٧-١٩١٢) عصر التفتح والاستنارة حيث كانـــت اليابان تمور بالتحمس من أجل إنجاز تجربة الحداثة والتحديث.

لا غرو إذن أن تتدفق الجهود اليابانية في أعقاب جهود أمانيه الرائدة، نحو الدرس الفلسفي واستيعابه وتوطين الفلسفة المجلوبة حديثا في اليابان.

على أن الفلسفة في تلك المرحلة، أي إبان العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، كانت تعليمية مدرسية، بل وسطحية إلى حد ما، تهدف فقط إلى التعرف على الفلسفة والتعريف بها، بوصفها جانبا من جوانب الثقافة الغربية. فكان الدرس الفلسفي فقط على سبيل تلقي الحداثة.

أجل شهدت هذه المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة الأكاديمية في اليابان، بضع محاولات من أساتذة فلسفة آمنوا بالبوذية وحاولوا أن ينعكس هذا في رؤاهم الفلسفية، أو جعلتهم الفلسفة يحاولون تحديث الفكر البوذي أو تطوير القيم الكونفوشية أو العمل على تأكيدها. لكن كانت الفلسفة في اليابان لا تزال خضراء غضة، هي تلقٍ للدرس الغربي، وتتلمس أولى خطاها، لم تصل بعد إلى الدرجة التي تهيئ لمعالجات فلسفية مستجدة، وتناول مشكلة الأصالة والمعاصرة.. أو التراث والتقليد أو الموروث والوافد... تناولا منتجا لإبداع فلسفي. وهذا ما سيحدث سريعا في الخطوة التالية لتلك العقود الثلاث الأخيرة من القرن التاسع عشر.

فقد انتقلت اليابان إلى مرحلة ما بعد تلقي الحداثة، أي مرحلة الإنجاز الفعلي لها.. مرحلة التحديث. انعكس هذا بطبيعة الحال على وضع الفلسفة التي هي دائما تجريد وتجسيد لروح العصر وإشكالياته. فأصبحت الفلسفة مع مطالع القرن العشرين ليست مجرد درس غربي، بل عنصرا من عناصر الثقافة والحياة الفكرية اليابانية، تستحق الدراسة في حد ذاتها، وقد تقدمت بمفاهيم من قبيل الليبرالية والاشتراكية، المادية والنزعة الطبيعية، قوانين الطبيعة والقوانين الوضعية.. المنهج والقانون، القيمة والغاية، النسبي والمطلق، العقلي والحسي..... الخ.

من الناحية الأخرى اشتد عود الدرس الفلسفي الياباني في الجامعات على يد أساتذة يابانيين أدرى باحتياجات حضارتهم وما ينقصها، وأحرص على سد حاجات الأمة. هكذا

شهد القرن العشرون منذ عقده الأول بحوثا فلسفية رصينة رفيعة المستوى تكشف عن فهم عميق واستيعاب وتمثل. وعرفت اليابان الدوريات الفلسفية المحكمة، وشهدت قواميس للمصطلحات الفلسفية أكثر تقنينيا وتنقيحا.... هذا بخلاف تدفق فيوض غامرة من الترجمات اليابانية للنصوص الفلسفية التي روجعت بعناية، وتشمل شتى فروع الفلسفة وسائر عصورها وصولا إلى الحقبة الوسيطة والعصر الإغريقي.

لقد نضجت الفلسفة سريعا في التربة اليابانية المشمسة الدافئة. انقضى عصر ميجي (١٨٦٨-١٩١٢)، عصر ثورة الانفتاح والاستنارة والتحديث .. انقضى مسفراً عن حصائل جمة ظفرت بها الأمة اليابانية، وفي خضمها توطين الفلسفة. وفي الحقبة التالية عصر تايشو (١٩١٢-١٩٢٦) باتت الأجواء اليابانية مهيأة لإخراج مدرسة فلسفية يابانية: إنها مدرسة كيوتو.

وقبل أن نلج هذه المدرسة لا بد أن نتوقف عند الحد الفاصل بين البحث عن تأكيد الأصالة والهوية والتراث، وهو ما يتسع للقومية الدافئة الجميلة التي تعني الرفقة والتشارك وتأكيد الروح الجمعية كعنصر يضيف لثراء الحضارة الإنسانية.. الحد الفاصل بين هذه القومية كقيمة إيجابية وجهد خلاق، وبين القومية المتطرفة إلى حد السخونة والالتهاب والجني على الآخر، ويغدو كارثة حين يقترن بالنزعة العسكرية والاستعمارية، فتنقلب إلى شوفونية وفاشية. إنه التطرف الذي ينقلب دائما إلى قوة سلبية هدامة مهما كان نبل المنطلق.

فقد اقترنت الشخصية اليابانية بقومية جميلة وأثيرة، ولكن تجربة الحداثة اليابانية شهدت هذا التطرف السلبي الذي ظل ماثلا حتى التاريخ الفاصل أي حتى العام ١٩٤٥. أنه نزعة قومية متطرفة وقومية فائقة super-nationalism وصلت إلى حد الشوفونية المجوجة والنزوع العسكري والاستعماري لحد ارتكاب الجرائم في حق الشعوب المستعمرة، في الصين ومنشوريا وكوريا، حتى كان تورط اليابان في الحرب العالمية.

لماذا كان هذا التطرف الياباني في الروح القومية إبان تلك الحقبة؟ في محاولة للإجابة على السؤال يمكن أن نجد تبرير هذا التطرف في أنه أتى كرد فعل للانفتاح المفاجئ والخروج من

عزلة اليابان الطويلة، بمعية الحرص الياباني على الهوية والخوف الشديد من الغزو الأجنبي. قوة تجربة الانفتاح الحداثية وطموحها الضاري لازمه رد فعل عكسي في شكل هذا التطرف بإيجابياته وسلبياته الكثيرة التي جاءت نواتجها وبيلة.

واللافت حقا أن أهل وأساتذة الفلسفة الناشئة حديثا في اليابان قد ساروا في سبيل تأكيد القومية المتطرفة والقومية الفائقة وإذكاء النزعة العسكرية وتعضيد الإمبريالية والتوسع الياباني الاستعماري، وأن تضطلع اليابان بدورها كأعظم أمة في العالم، وقادرة على إنشاء إمبراطورية استعمارية في شرق آسيا تكسر بها حلقة الاستعمارية الغربية وتحول بينها وبين تطويق العالم، وكأن الخطأ يعالج بالخطأ المضاد. وراحوا يصفقون للحروب اليابانية التوسعية في كوريا ومنشوريا والصين. على العموم عمل غالبيتهم على تأكيد القومية المتطرفة والأخلاقيات والقيم اليابانية في التعليم وفي الثقافة وفي الفكر، وفي مقدمتهم تتسوجيرو وآخرون. لقد بدت الفلسفة سبيلا لتأكيد القومية المتطرفة، وبدا العمل من أجل دعاوى القومية المتطرفة سبيلا لتوطين الفلسفة.

وبطبيعة الحال ثمة استثناءات، في الطليعة منها الاشتراكيون والماركسيون والفوضويين الرافضون لسلطة الدولة. وقد بدأت هذه التيارات تدخل اليابان منذ بدايات العقد التاسع في القرن التاسع عشر، وبطبيعتها آنذاك حققت شعبية لا يستهان بها. ترجم البيان الشيوعي العام ١٩٠٤، ومنذ العام ١٩٠٦ بدأت السلطات تنشط في أعقاب حائزيه ومؤيديه. وصدرت أحكام إعدام في العام ١٩١١، مما جعل الفكر الاشتراكي في اليابان يدخل في حالة بيات شتوي استمرت حتى العشرينيات، وهي حقبة ليبرالية عصر تايشو، فتأسس الحزب الشيوعي الياباني العام ١٩٢٢. ومن بين أعضائه يندر من لم يمر بتجربة السجن، ونفر ليس بالقليل ماتوا خلف قضبانه . المهم أن الاشتراكيين والماركسيين وقفوا في وجه المد القومي المتطرف، ورفضوا فكرة العلم الياباني والأخلاقيات اليابانية والقيم اليابانية الخالصة التي روج لها دعاة القومية الفائقة، وهووا بمعاول النقد على ما أسموه "الإيديولوجيا اليابانية". ينضم إلى زمرتهم قلة من فلاسفة يابانيين أصحاب نزعة فردية متطرفة أو برجماتية

أو نزعة إنسانية أو ليبرالية شاملة، أو أصحاب المثالية الأخلاقية الـذين يـرون أن معـايير الأخلاق لا هي شرقية ولا هي غربية، بل ميتافيزيقية قائمة على العقل الخالص، أو متهوسون بالثقافة الغربية.. كل هؤلاء أعطتهم الفلسفة هم الآخرين ذرائع وحججا قوية. كانوا جميعا يقفون ضد التيار. فقد أقبل القرن العشرون في إطار توجه قومي متطرف، ظل يتصاعد بـلا هوادة حتى وصل إلى ذروته في الثلاثينيات من القرن العشرين التي سادها جو عقلي خـانق ومراقبة صارمة لإسكات أي صوت معارض للقومية المتطرفة والنزعة العسـكرية، ومجـد الإمبراطور الذي هو مجد الدولة ومجد الأمة، والوقوف في وجـه الاسـتعمارية الأوربيـة والإمبريالية الغربية المتوحشة الغشوم باستعمارية أخرى.

مع بدايات القرن العشرين حكم هذا الوضعُ اتجاهات الفلسفة، من حيث كان موازيـا وعاكسا لوضع الأمة السياسي. جعل اليابان تتحالف مع ألمانيا النازية، وفيما بعد تدخل معها الحرب العالمية الثانية لتحارب في معسكر المحور. كانت الغالبية العظمى من الباحثين اليابانيين الذين يوفدون للدراسة في الخارج يذهبون إلى ألمانيا، بالتالي يعود أهل الفلسفة منهم مشبعين باتجاهات الفلسفة الألمانية: جدل هيجل وترانسندنتالية كانط، والكانطية الجديدة خصوصـا مدرسة بادن مع فندلباند وريخرت والتفرقة التي اصطنعاها بين العلـوم الطبيعيـة والعلـوم الإنسانية، وفينومينولوجيا هوسرل، و فلسفة هيدجر للوجود والوجودية الدينية مع كـارل بارت.. وعلى الإجمال المثالية الألمانية الشهيرة التي هي أقرب إلى روح البوذية، حتى قيل إن كثيرا من مصطلحات الفلسفة المثالية الألمانية قد ترجمت إلى اليابانية في مصطلحات مأخوذة من التراث البوذي الياباني ونصوصه المقدسة.

وبالتالي فإن التوجه نحو التجريبية الإنجليزية والوضعية الفرنسية والتيارات العلمية والمادية التي بدأت بها الفلسفة في اليابان مع نيشي أمانيه وتسودا ماميشي وفوكوزاوا يوكيتشي... سوف تتراجع إلى حد كبير، ويسود اليابان حتى نهاية الحرب العالمية الثانية اتجاهات الفلسفة الألمانية والمثالية الألمانية، ويتوطن الدرس الفلسفي في اليابان مستندا إلى حـد كـبير علـى الدعائم الألمانية وذا ميل ملحوظ نحو المثالية الألمانية.[٤]

وقد تجسد كل هذا في المدرسة الفلسفية التي أخرجتها الثقافة اليابانية لتمثل إضافتها الحقيقية للفلسفة العالمية.. مدرسة كيوتو.

مدرسة كيوتو:

بادئ ذي بدء نلاحظ أن مدينة كيوتو الصغيرة العريقة، كانت عاصمة اليابان حتى القرن الثالث عشر، حين انتقلت العاصمة إلى إيدو التي عرفت فيما بعد باسم طوكيو- العاصمة الشرقية. وحتى الآن تظل مدينة كيوتو بمثابة العاصمة الثقافية لليابان وقلب الثقافة اليابانية، تضم أكثر من ألفي معبد وضريح، والقصر القديم للإمبراطور، والعديد الجم من الآثار والمزارات النادرة التي تدخل في عداد شواهد التراث الإنساني الخالد، وفي مقدمتها المعبد الذهبي الشهير. (**) من هنا نجد الولايات المتحدة الأمريكية في هجمتها الضارية على اليابان إبان الحرب العالمية الثانية عملت على ألا تترك حائطا قائما بطول اليابان وعرضها، وواصلت القصف والدك الهمجي الوحشي المعروف والمشهود والمتوج بالقنبلتين الذريتين على هيروشيما وناجازاكي. وفي هذا استثنت القوات الأمريكية كيوتو تماماً؛ حفاظا على تراثها الزاخر، مما ضاعف من القيمة الثقافية للمدينة.

وجاءت مدرسة كيوتو أول – إن لم تكن أيضا وآخر – مدرسة فلسفية يابانية بمعنى الكلمة، كلمة "مدرسة فلسفية" وكلمة "يابانية"، أول محاولة يابانية لتجاوز مرحلة نقل الفلسفة الغربية والترجمة واستيعاب أصوليات التفلسف الغربي، لتقديم فلسفة يابانية تنطلق من الميراث والفكر الياباني التقليدي ، فتحتل اليابان لأول مرة موضعا لها على مسرح الفلسفة العالمي. وبنظرة عميقة سوف يتبدى لنا أن هذا كله كان من منطلق إشكالية الأصالة والمعاصرة. فكما اتفقنا، تجارب التحديث الكبرى تجعل مشكلة الأصالة والمعاصرة هي الهم الفلسفي الأول، مع ملاحظة أن هذه المشكلة لن تنفصل عن سؤال الهوية والقومية حين يكون ملحاً.

تجسد مدرسة كيوتو التوجه المشار إليه نحو الفلسفة الألمانية، فقد بدأت في العقد الثاني من القرن العشرين، وتوهجت في الثلاثينيات، حيث كانت ذروة المد القومي المتطرف

الشوفوني والفاشي، ساهم فلاسفة كيوتو مساهمة فعالة في إذكائه، ودفعوا ثمن هذا غاليا في أعقاب الهزيمة العام ١٩٤٥. تصدرت مدرسة كيوتو ساحة الفلسفة اليابانية حتى ذلك الحين، مرتكزة بشكل خاص على أقطاب ثلاثة هم أئمة عظام في الفلسفة اليابانية بشكل عام. إنهم نيشيدا كيتارو Nishida Kitaro (١٨٧٠-١٩٤٥) المؤسس بلا مراء وأعلى فلاسفة اليابان قامةً، وأعمقهم تفلسفاً وأوسعهم شهرة، ويكاد يكون الفيلسوف الياباني الوحيد الذي انضم إلى زمرة كبارالفلاسفة العالميين. ثم تاناب هاجيمي Tanabe Hajimi (١٨٨٥-١٩٦٢) الذي جعل مدرسة كيوتو تيارا مستقلا ومستمرا، ومستجيبا للقرن العشرين الذي هو عصر العلم، فقد كان له إسهامه المتميز في فلسفة العلم اليابانية وبدأت معه أصولياتها وبشائرها، بالمفهوم الاحترافي التخصصي الدقيق. ثم نيشيتاني كاييجي (١٩٠٠-١٩٩٠) Nishitani Keiji الذي جعل مدرسة كيوتو تحتفظ بشيء من التوهج القطاع الأعظم من القرن العشرين، وترأس نيشيتاني تحرير مجلة "البوذية المشرقية" التي تصدر عن جامعة أوتاني الواقعة بدورها في مدينة كيوتو، واستمرت هذه المجلة في الصدور حتى العام ١٩٩٩.(٥) ويظل أهم أعمال نيشيتاني كتابه "الفلسفة: الشرق والغرب". تعاقب الأقطاب الثلاثة على كرسي الأستاذية في جامعة كيوتو التي تعد من كبريات الجامعات اليابانية، وواحدة من أفضل جامعات العالم، ومن أكثر مراكز دراسة الفلسفة توهجا وعطاءً في اليابان. (***) نذكر أيضا واتسوجي تتسورو Watsuji Tetsurô (١٨٨٩-١٩٦٠) الذي اشتهر بدراساته الثاقبة عن فلسفات الوجود والوجودية، عن هيدجر وكيركجارد وشوبنهور، وهكذا عمل على تحقيق رسالة مدرسة كيوتو بخلق فلسفة يابانية تواجه الفلسفة الغربية أو تحاورها وتميزت محاولته بنظريته في الأخلاق من أجل اليابان، والأخلاقيات اليابانية التي ترتبط بالجماليات وتعارض بحدة الفردية المستشرية في الأخلاقيات الغربية.(٦)

لقد استمرت مدرسة كيوتو القطاع الأعظم من القرن العشرين، ويمكن القول إنها تحافظ على وجودها بشكل ما حتى الآن، مع رعيل من الأعلام المجددين. لعل أبرزهم أوميهارا تاكاشي (?-1925) Umehara Takashi ، وهو أول رئيس لمركز الأبحاث الدولي

للدراسات اليابانية في كيوتو (النيشي بنكن)، منذ إنشائه في مايو ١٩٨٧. يؤكد أوميهارا تاكاشي في كتابه "أفكار حول الجحيم: جينالوجيا العقلية اليابانية" على أن البوذية هي الممثل الرئيسي للعقلية اليابانية والثقافة اليابانية رغم كثرة العوامل الفاعلة فيها، ومن تطور البوذية – وليس الشنتوية أو الكونفوشية – رسم تاريخا لتطور العقلية اليابانية. وقد عارض النظرة الميكانيكية للطبيعة، والنزوع الغربي نحو الهيمنة على الطبيعة، مؤكدا أن موقف المشرقي والياباني خصوصا من الطبيعة يمثل طريقا لحل مشكلة البيئة التي تصاعدت حدتها مؤخراً.

على أن القطبين الأولين نيشيدا وتاناب هما عمادا مدرسة كيوتو، ومن أهم فلاسفة اليابان في النصف الأول من القرن العشرين، فضلا عن أن اتجاههما الفلسفي وإنتاجهما وتطوراتهما العقلية.. كل هذا يعد مواصلة لمسار وضعية الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية منذ أن بدأت مع نيشي أمانيه والعزم الأكيد في التحديث وما صحبه من انقلاب نحو القومية المتطرفة والشوفونية الحادة، لذلك سوف نتوقف عند كليهما الآن. وعلى وجه الخصوص، يعد نيشيدا كيتارو مؤسس مدرسة كيوتو فيلسوف اليابان الأول بلا مراء، ولم يطاول قامته أي فيلسوف ياباني آخر، ترجمت أعماله إلى لغات عديدة وصدرت عنه دراسات عديدة بلغات شتى، وأجريت حول فلسفته عدد لا يحصى من الأبحاث ورسائل الماجستير والدكتوراه.

انطلقت مدرسة كيوتو من التقاليد اليابانية والتراث الياباني، ومقولات ومناهج وأفكار الفلسفة الغربية والحضارة الغربية إجمالا بوصفها كلاً متكاملاً، الفلسفة والعلم والفن والأدب والسياسة والديانة المسيحية، حيث تهدف مدرسة كيوتو إلى تقديم وافد جديد في عالم التفلسف.. تقديم مذهب فلسفي ذي مترع ديني، بل هو مذهب فلسفي ديني بمعنى صريح، فيقوم على التصوف والحدس، وتلعب القيم دورا محوريا فيه، ولكنه في الآن نفسه يرحب بالرياضيات والعلم الحديث، وينفسح للنزعة القومية والوطنية.

وتميزت مدرسة كيوتو بما ميز فلسفة القرن العشرين من إعلاء للخبرة الحية ونقد المفاهيم الترانسندنتالية التي تعلو على هذه الخبرة وتستبقها. ولكن كان ما ميّزهم على وجه التعيين

هو الاستمساك بالعلاقة الحميمة بين الفلسفة وبين الدين على العموم والبوذية ومذهب الزن فيها على أخص الخصوص، فهو العقيدة التي سادت الفكر في اليابان، وانطبعت بمعالمها مع مدرسة كيوتو، وهي تحاول تقديم فلسفة تتميز بأنها يابانية. وإذا كانت الثقافة اليابانية تشتهر بالوضع الهامشي للدين نسبيا في حياة الإنسان، فلعل مدرسة كيوتو توضح كيف يظل الدين مقولة جوهرية

تنقسم البوذية كما هو معروف إلى بوذية العجلة الكبرى Mahâyâna Buddhism وبوذية العجلة الصغرى، ظهرت إبان ما أسماه فريتجوف كابرا بالعصر الذهبي للتصوف وهو القرن السادس قبل الميلاد[٧]، وانتقلت إلى الصين في القرن الأول الميلادي.. تلاقحت بالطاوية وشكلت مذهب الزن الذي هو المذهب البوذي السائد في اليابان، بمعية بوذية الأرض الطاهرة التي ظهرت في مرحلة لاحقة.[٨] دخل الزن اليابان على يد متنسكين ارتحلوا إلى الصين فتعلموا مذهب التشان – "تش آن Ch' an " وهي كلمة عادة ما تترجم بالتأمل meditation – وعادوا به إلى اليابان.. إذن لفظة الزن هي النطق الياباني للفظة التشان الصينية. في اليابان جرى اعتماد فلسفة "تش آن Ch' an " أو فلسفة التأمل البوذي هذه، حيث كان نصيبها الرعاية والنماء في المناخ الياباني بعد أن اتخذت اسم عقيدة الزن Zen. هكذا التقت في الزن طبائع فكر حضارات ثلاث متجاورة ومتحاورة ومتباينة.. الهند والصين واليابان، ليمثل الزن مزيجا فريدا حقاً، وتعبيرا بليغا عما يمكن أن نسميه فلسفة الشرق الأقصى.

إن الزن أسلوب للحياة، ياباني بمعنى الكلمة، بمعنى عشق الطبيعة والاتحاد بها وإعطاء كل شيء فيها معنى ودلالة، والارتباط بما هو عيني والبعد عن المجرد وعن الجدال والخصومة في الرأي والرأي الآخر. ومع هذا يبرز الطابع الصوفي الهندي، مثلما يبرز حب الطاوية للتلقائية والنزعة الطبيعية، وفي الآن نفسه الطابع العملي الشامل للعقلية الصينية الذي تجسد في الكونفوشية. جملة القول إن الزن هو تمثل اليابان للبوذية بعد أن تلاقحت بعناصر من الطاو.

وفي كل هذا يظل الزن في جوهره بوذية خالصة، غايته لا تتجاوز غاية بوذا ذاته: بلوغ حالة الاستنارة التي تعرف في الزن – أي عند اليابانيين – باسم ساتوري Satori.(٩)

ولعل خبرة الاستنارة هي جوهر كل مدارس الفكر الشرقي، إلا أن الـزن في اليابـان ينفرد بتركيزه حصريا على هذه الخبرة، ويتميز برفضه الحاد لممارسات الطقوس الشـكلية، وللخوض في الجدل العقلي المجرد. إن خبرة الاستنارة هي غاية الزن ومقصده، ولا يتوقـف الزن هنيهة عند أية تأويلات تتجاوز هذه الخبرة، لذلك يقال إن الزن منظومة للاسـتنارة. خبرة الزن إذن هي خبرة الساتوري التي تعلو على كل مقولات التفكير، لذلك لا يُعنى الزن بأي تجريد أو قولبة للمفاهيم.. وليست له عقائد صارمة أو مبادئ خاصة أو فلسفة معينـة، ويؤكد الزن على أن هذا التحرر من أي معتقد محدد هو ما يجعله عقيدة روحانية بحـق. وفي هذا يلتقي الزن مع ديانة "الشنتو" التي تعتبر الديانة الأصلية لليابان ومعلما من معالم الهويـة اليابانية، وهي بدورها ديانة بلا أية نصوص أو طقوس أو عقائد!

يفوق الزن أية مدرسة أخرى من مدارس التصوف المشرقية في إيمانه بأن الكلمـات لا يمكن أبدا أن تعبر عن الحقيقة القصوى. ومع هذا يمكن لخبرة الزن أن تنتقل من المعلـم إلى المريد، و هي في الواقع تنتقل بالفعل وعبر قرون عديدة. وذلك بواسطة مناهج خاصة ملائمة للزن، مناهج لا توجد في كتب مقدسة و لا تقوم على كلمات أو حروف، تتجه توا صوب عقل الإنسان، لتستبصر فيه ماهية المرء وتبلغ به حالة الاستنارة.

وعلى أساس التزاوج بين مفاهيم ومقولات ومناهج الفلسفة وبين البوذية والزن فيهـا، عمدت مدرسة كيوتو إلى تقديم مذهب فلسفي يجمع بين الذات الموضـوع، بـين القـيم والوقائع.. المعنى والشيء.. الروح والمادة.. العقل والجسد.. الله والعالم..... في إطار مـن الواحدية الشاملة والرؤية الواحدية للكون التي أينعت في الفكر المشرقي وبوذية الزن علـى الخصوص. إنها وحدة كل الأشياء التي تبلـغ ذروتهـا في اللاشـيئية المطلقـة Absolute Nothingness (باليابانية زيتاي مو Zettai Mu).(#)

ولعل اللا شيئية المطلقة مركب جدلي من أفكار فلسفية صميمة من قبيل اللاشيئية ذاتها في الفلسفة الوجودية في القرن العشرين فضلا عن فكرة العدم والعدمية أو فكرة السلب المطلق أو حتى الهيولا في الفلسفة الإغريقية. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى والأكثر حسماً فكرة الخواء أو بالأحرى الخلاء التي تعد من الأفكار المحورية في البوذية، حيث نجده الطبيعة الجوهرية للواقع. وليس الخلاء هو العدم، بل هو مصدر الحياة وجوهر كل الأشياء.

ترددت اللا شيئية المطلقة كفكرة يابانية صميمة في المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة في اليابان، أي في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. مثلا مع مياكي يوجيرو Miyake Yūjiro (١٨٦٠-١٩٤٥) الذي كتب باسم ستسوراي Setsurei. وقد تخرج في جامعة طوكيو واشتغل بتدريس الفلسفة فيما يعرف الآن بجامعة واسيدا، نشر عام ١٨٨٩ عرضا للفلسفة الغربية، ثم نشر كتابا يتناول المنطق الاستقرائي والمنطق الاستنباطي والمنطق البوذي. وسار بدوره في طريق تأكيد القومية اليابانية، لكنه كان قوميا معتدلا، من حيث نظرته النقدية التي تحرص على مناقشة إيجابيات الشخصية اليابانية وأيضا سلبياتها.. وضع العام ١٨٩٢ كتابا عن نظرة مصغرة للنفس وللكون، يتحدث فيه عن مراحل الحلم والوهم ثم اليقظة ثم الموت، وفي النفس يتجلى الكون، والعكس أيضا صحيح، بمعنى أن حياة أحدهما تتجلى في الآخر، وهاهنا التعبير عن الشخصية اليابانية وعلاقتها الحميمة بالطبيعة. وكان المفهوم المفتاح عنده هو الموت أو العدم، وفقط في اللا شيئية المطلقة أو الخواء المطلق نجد الحقيقة المطلقة، وتنحل كل المتناقضات. ويستخدم مياكي الجدل الهيجلي وجدل المتناقضات كي يفسر امتلاء وعي الإنسان بالخداع، فلا تختلف مرحلة اليقظة تماما عن مرحلة الحلم، كلتاهما مفعمة بإدراكات مناقضة للحقيقة. إن النفس إيلاج واقتحام للاشيئية: لمرحلة اللاوجود قبل الحياة، ومرحلة العدم بعد الموت.[١٠]

على أن اللا شيئية المطلقة لعبت دورا مركزيا مع مدرسة كيوتو، وجرى تشغيلها على أوسع نطاق، ليس فقط في فلسفة النفس والوجود، بل في النسق الفلسفي بأسره، حتى سمي الأقطاب الثلاثة: نيشيدا وتاناب ونيشيتاني بفلاسفة اللا شيئية المطلقة[١١]. فإذا كان الوجود

– الميتافيزيقا والأنطولوجيا – هو أساس الفلسفة الغربية، فإن اللا شيئية المطلقة هي أساس فلسفة كيوتو بخاصة. وليست اللا شيئية المطلقة هي الوجود، ولا هي العدم، بل تعلو على كليهما. فإذا كانت الإلوهية هي الوجود التام الأكمل في الفلسفة الإسلامية وتعلو على أي وجود آخر.. فإن اللا شيئية المطلقة تذهب إلى ما وراء الوجود، حتى أنها الأساس المطلق للوجود، وهي الواقع ذاته بالمعنى الصوفي الحدسي.

الخاصة المميزة للا شيئية المطلقة، إن كانت قابلة للتخصيص والتمييز، هو قدرتها على استيعاب المتقابلات والجمع بين المتناقضات.(****) إنه السلب المطلق من حيث هو الإيجاب المطلق، إنه التناقض المطلق ذاته، وهو أساس الوجود، لأن الوجود ذاته، الذي هو واحدي، هو أيضاً تناقض مطلق: الحياة والموت، الخير والشر، الجمال والقبح. وفي هذا نلاحظ أن الواحدية التي تستوعب المتقابلات والتناقضات إنما هي فكرة لها حيثية في الفكر الشرقي، نجدها في البوذية، وفي الطاوية التي تقوم على التقابل بين الين واليانج.

وهكذا قدمت مدرسة كيوتو فلسفة للا شيئية المطلقة كمقولة محورية في إطار نسق يضم الدين والميتافيزيقا والأنطولوجيا والإبستمولوجيا والمنطق والأخلاق والجمال وفلسفة التاريخ والسياسة... لتكون فلسفة يابانية متميزة بأنها يابانية. واللافت أن هذه الفلسفة القائمة على أسس بوذية، إنما تهدف إلى استيعاب منطق العلم الحديث وفلسفة الرياضيات والعقلانية وقيم الحداثة.... فكانت مدرسة كيوتو محاولة فلسفية يابانية لحل إشكالية الأصالة والمعاصرة. وفي هذا قام نيشيدا كيتارو فيلسوف اليابان الأول بالدور الأعظم.

نيشيدا كيتارو.. الأصالة والمعاصرة:

درس الفلسفة في جامعة طوكيو الإمبراطورية، وكان بحث التخرج الذي تقدم به يدور حول السببية عند ديفيد هيوم. بدأ حياته المهنية مدرسا للغة الإنجليزية في المدارس المتوسطة. ولكي يستبقي علاقته بالفلسفة، اعتزم إخراج دراسة عن تطور الفكر الأخلاقي منذ العصور القديمة حتى الوقت الراهن. وبدأ بدراسة الفيلسوف الإنجليزي المنتمي للهيجلية الجديدة توماس هل جرين؛ فتمت ترقيته إلى معلم منطق وأخلاقيات وعلم نفس وإنجليزي في المدارس

الثانوية. ولكنه كان يحلم دائما بأن يعود إلى جامعة طوكيو محاضرا فيها، وهذا ما ناله العام ١٨٩٩. حضر نيشيدا دورات في المعابد لدراسة الزن، واعتزم أن يمارسه طوال حياته، وواظب على هذا عشرة أعوام كاملة، منذ أن كان في الخامسة والعشرين حتى أصبح في الخامسة والثلاثين العام ١٩٠٥، حيث انقطع عنه ولم يعد إليه بعد ذلك أبدًا[١٢].

لم يكن هدف نيشيدا مماثلا لهدف غالبية زملائه المعاصرين له ألا وهو تطوير دراسات الفلسفة الغربية في اليابان، بل كان هدفه تقديم فلسفة يابانية تساهم في الفلسفة العالمية كإضافة حقيقية لها. قطع نيشيدا الخطوة اليابانية الحاسمة نحو الإبداع الفلسفي، من حيث كانت مشكلته الفلسفية الكبرى هي "كيفية التوفيق بين الوعي الحدسي الكلي اللا تأملي في الشرق والوعي المنطقي التأملي في الغرب، وذلك بغية تجاوز كليهما وتقديم إضافة حقيقية"[١٣]، أو بعبارة أخرى، كان هدفه هو تقديم معالجة إبداعية لمشكلة الأصالة والمعاصرة التي نؤكد مجدداً أن تجارب التحديث الكبرى تجعلها الهم الفلسفي ألأول.

في العام ١٩١١أخرج نيشيدا كتابه الأول "بحث في الخير" (باليابانية Zen no kenkyū) الذي يمكن اعتباره نقطة البدء في فلسفة مدرسة كيوتو أو تاريخ ميلادها. أنه أول محاولة لإبداع فلسفة يابانية. في هذا الكتاب يؤكد نيشيدا أن الدين أعمق مطالب العقل البشري وأعظمها،[١٤] إن الخير هو مثالنا الجواني واكتمال الخير نبلغه في الدين. إن العالم والنفس في فلسفة نيشيدا يقومان على أساس الدين، أو إن شئت على أساس الرب الحاضر دائما والغائب دائما، الذي هو الوجود المطلق، ومن قبل ومن بعد اللا شيئية المطلقة.

كان نيشيدا يبحث عن واقع كامن لا يعايشه إلا المتصوفة، و الرب ليس متعاليا، بل أساس الوجود وصلبه[١٥]. البوذية ترى الرب محايثا في الوجود وليس مفارقا له كما هو الحال في المسيحية، وأيضا في الإسلام. إنها الواحدية الشاملة في الشرق الأقصى والتي تتلاقي مع تيارات في التصوف الإسلامي: مع واحدية ابن عربي وحلولية الحلاج.

هكذا كانت فلسفة نيشيدا فلسفة دينية تقوم على التجربة الصوفية الحدسية. هي مذهب مغرق في المثالية الذاتية على أساس من واحدية شاملة. في هذه الواحدية الشاملة لا يجد

نيشيدا مبررا لرفض تجريبية العلم، طبعا من دون الارتباط المفرط بالوقائع على الطريقة الوضعية. وفي العام ١٩١٢ نشر دراسته "الفهم المنطقي والفهم الرياضياتي Logical Understanding and Mathematical Understanding"، وعاود معالجة هذا الموضوع بعد ذلك، فضلا عن عنايته بتاريخ العلم والعلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، مرتكزا في هذا بشكل خاص على فلسفة فندلباند وريخرت.

ولكن كيف يتسع النسق الفلسفي لأوج الحداثة وتاج المعاصرة: الرياضيات والعلم الحديث على الرغم من اتسامه بنزعة مثالية حادة، فضلا عن صوفية شاملة تمثل عنصر الأصالة والتقاليد اليابانية، تقاليد بوذية العجلة الكبرى والزن؟

في الإجابة على هذا السؤال نلاحظ أن العبارة الأولى في فاتحة كتابه "بحث في الخير" تقول: "أن نمر بالخبرة يعني أن نعرفTo experience means to know"[١٦]، وهاهنا الأسس العميقة للاشتباك بالإبستمولوجيا، وبالتالي بالعلم وفلسفته ومنطق الرياضيات. وقد كانت الخبرة، أو بالأحرى الخبرة الخالصة حجر الزاوية في فلسفة نيشيدا، وعلى رأس مقولاتها.

الخبرة الخالصة pure experience مصطلح استخدمه الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس في كتابه "متغيرات الخبرة الدينية" الذي لا شك أن نيشيدا قد قرأه، وربما استعار منه جسد المصطلح، لكن المضمون مختلف تماما. فالخبرة المطلقة عند نيشيدا هي الرؤية الحدسية العيانية للوقائع كما هي معطاة للوعي. إنها مقولة تجسد "ظاهرة الوعي الذاتي وفي الآن نفسه هي أساس الواقع"[١٧]،بعبارة أخرى هي مقولة إبستمولوجية وأنطولوجيّة، وأيضاً وجودية تعد تمثيلا قويا لانبثاقة الوجود الإنساني.

من هنا لم تكن فلسفة نيشيدا مثالية فحسب، بل هي مثالية ذاتية Subjective Idealism، أليست تحيل الوجود بأسره إلى الوعي الذاتي؟! و لما كانت المثالية الذاتية تقوم دائما على أساس تضمنها للموضوع، فلن يغير من الأمر شيئا أن نيشيدا يؤكد أن الذات هي الموضوع وأن العارف ينطوي على المعروف، وأنه لا توجد ذاتية خالصة لا تنطوي على

أية موضوعية إلا فاعلية الأنا السيكولوجي،[١٨] التي لم تترعرع كثيرا في الثقافة اليابانية حيث تعد الروح الجمعية أشهر وأعمق الخصائص المميزة.[١٩] ليس الأنا السيكولوجي فحسب بل أيضا الثنائية الديكارتية الشهيرة لم ترحب بها الثقافة اليابانية بشكل عام، وبشكل خاص شدد فيلسوفها الأول نيشيدا كيتارو على رفضها بحسم وقطع.

كيف لا يرفض الثنائية وهو فيلسوف الواحدية؟! الخبرة الخالصة، أي الخبرة الحدسية العيانية التي هي الواقع ذاته، تجعل الفوارق بين الذات والموضوع تتماهى تماهيا كاملاً، كذلك ثنائية الفرد والعالم.. الأنا والآخر... وكل الثنائيات والمتقابلات.... تذوب جميعها في الواحدية الشاملة التي طالما أينعت وترعرعت في الفكر الشرقي على العموم وفي الثقافة اليابانية على الخصوص حيث يتحد الإنسان بالطبيعة ولا يتقبل بسهولة مقولة تفارقها أو تتجاوزها.

تختفي كل الثنائيات، فتختفي ثنائية التأمل reflection والحدس intuition، من حيث أن التأمل (=التفكير) مراحلي استدلالي عقلاني مرتبط بالعلم، بينما الحدس فوري لحظي عاطفي مرتبط بالدين. ليس هناك تقابل بينهما، بل فقط الوحدة الميتافيزيقية المطلقة للتناقضات الذاتية ، التي هي الخبرة الخالصة أو الوعي الذاتي. يقول نيشيدا: "عادة ما نعتبر التأمل والحدس فاعليتين مختلفتين تماما، لكن حين ننظر إليهما من حيث هما وقائع للوعي فسوف ندرك أن كليهما النمط نفسه من الفاعلية"[٢٠].

ومن هنا نشر نيشيدا في العام ١٩١٧ كتابه "الحدس والتأمل في الوعي الذاتي"[٢١] مطورا فيه مفهوم الخبرة الذاتية تطويرا يسير في اتجاه فينومينولوجيا الوعي الذاتي[٢٢]، في محاولة منه لإرساء الأسس الإبستمولوجية لنسقه الفلسفي. والحق أن هذا الكتاب يتناول مشكلة الإبستمولوجيا بثقة واقتدار، حتى أن نيشيدا اقتحم فيه مجالات العلوم الرياضية والفيزيائية، محاولا تفسير مبادئها الأساسية وفقا لفلسفته في الوعي الذاتي، التي تبحث دائما عن الكل في واحد، وحاول إثبات هذا بواسطة لمفاهيم رياضية من قبيل المتصل الرياضي والتناهي واللامتناهي في الصغر. وقد أولى نيشيدا عناية خاصة بالمفاهيم المكانية وفلسفة الهندسة.

ولا غرو، فقد قدم فيما بعد منطق الباشو، أي منطق المكان أو الموضع أو الحيز. منطق الباشو أو المكان هو منطق الأفق اللامتناهي الذي يحوي الذاتية والموضوعية، الجواني والبراني، وكل المتقابلات الأخرى. إنه الأساس المنطقي المطلق للواقع، المنطق الجدلي للتناقض الذاتي، بعبارة أخرى هو منطق اللاشيئية المطلقة.

وطبقا لمنطق الباشو، أو الوعي- الذاتي أو الخبرة الخالصة، لا يكون ثمة تقابلات أو ثنائيات، بل فقط الفعالية الخالصة pure activity المكتفية بذاتها، "وأن تكون هو أن تفعل"[٢٣]. ومن الفعالية الخالصة انتقل نيشيدا إلى الفعالية الخلاقة creative activity. وفيما بعد جعل من الفعالية الخلاقة أساس فلسفته للعلم وللرياضيات. رفض نيشيدا المدرسة المنطقية مع رسل وفريجه وبيانو التي ترى القضايا الرياضية تحليلية وتحصيل حاصل، وأخذ في هذا برأي الكانطية الجديدة، واعتبر الرياضيات قضايا تركيبية. كل القضايا العلمية إذن، الرياضية والفيزيائية والبيولوجية والإنسانية أيضا، ككل القضايا المعرفية، هي قضايا تركيبية: فعالية خلاقة للذات الواعية لا تعود إلى الحدس بمفرده أو إلى التأمل (=التفكير) بمفرده، بل تعود إلى الحدس والتفكير كليهما كوحدة ديناميكية للوعي- الذاتي، وإلى مجمل النشاط المعرفي الذي هو جانب من التطور الخلاق للخبرة.[٢٤] وعمل نيشيدا في كتاباته اللاحقة على مزيد من التأييد والتعضيد لفكرته الحدسية حول الفعالية المبدعة.

هكذا جعل نيشيدا فلسفته المثالية الذاتية المتسقة مع المنطق البوذي تستوعب العلم والرياضيات، مستندا في هذا على المثالية الألمانية، وخصوصاً مثالية الكانطية الجديدة سواء مدرسة بادن مع فندلباند وريخرت، أو مدرسة ماربورج مع هرمان كوهين Herman Cohen (18442-1918) وبول نارتورب Paul Nartorp (1854-1924). ونخص بالذكر هيرمان كوهين الذي اقتفي نيشيدا خطى فلسفته للرياضيات والعلوم باعا بباع وذراعا بذراع، منتصرا له في مواجهة العملاق برتراند رسل ومدرسته المنطقية. وبطبيعة الحال اهتم نيشيدا كثيرا بالجدل الهيجلي والجمع بين المتناقضات في المركب الشامل.

وقد عمل نيشيدا على مد نطاق فلسفته الدينية المثالية الذاتية.. فلسفة الخبرة الخالصة والوعي الذاتي والفعالية الخلاقة ومنطق الباشو واللاشيئية المطلقة... عمل على مدها لتشمل ليس فقط الميتافيزيقا والأنطولوجيا والإبستمولوجيا، بل وأيضاً الإرادة الحرة والأخلاق، والفن وفلسفة الجمال، وكذلك الفلسفة السياسية والروح القومية، لتصب جميعها في إطار الجمع بين الأصالة والمعاصرة، أو بالأحرى تأكيد الأصالة في إطار المعاصرة.

تحدث نيشيدا عن الفن الشرقي، ذي الطابع الزخرفي المنمنم، موضحا أنه فن لا شخصي ومجرد، في مقابل الفن الإغريقي المتشخص العيني، فالمنطق الشرقي هو منطق الآن الأبدي الذي لا شكل معينا له. وحين احتدمت الأجواء في الثلاثينيات اهتم بدور اليابان في العالم وعمل على تدعيم الشوفونية والتوجهات العسكرية للحكومة.

المنعطف الحاسم:

تكاملت جهود نيشيدا مع جهود القطب الآخر لمدرسة كيوتو أي تاناب هاجيمي. وربما بغير تاناب ومناظراته مع أستاذه نيشيدا الذي استدعاه إلى جامعة كيوتو، ما كانت مدرسة كيوتو لتقوم، ولظل نيشيدا قطبا فريدا. رفض تاناب المثالية المفرطة والذاتية مع نيشيدا، واتجه صوب المعرفة الموضوعية. ورأى أن ثنائية الذاتية/ الموضوعية تنشأ عن منطق الخبرة الخالصة الذي استند إليه نيشيدا، في حين أن العنصر الموضوعي يفرض نفسه أولا، ويتجلى في الحكم judgment الذي لا تتبدى فيه الذات أو الذاتية. وبدلا من منطق الباشو، وضع تاناب منطق الأنواع ليضيف البعد الاجتماعي المفتقد في مثالية نيشيدا الذاتية، فكانت فلسفته تطويرا وإثراء ومدماكا في مدرسة كيوتو التي تنطلق من منطلق ديني مشرقي لمعالجة إشكالية الأصالة والمعاصرة.

ومن زاوية المعاصرة التي يعد العلم فارس حلبتها، كان تاناب مؤسس فلسفة العلم في اليابان. وبتزوعه نحو الموضوعية بدت فلسفة العلم معه متوائمة في موطن موات لها، أكثر مما كانت في فلسفة نيشيدا بمثاليته الذاتية. وقد كان تاناب جيد الاستيعاب لثورة النسبية والكوانتم ومضامينها الفلسفية. وكانت رسالته للدكتوراه في فلسفة الرياضيات، وأيضا

على أساس الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورج وفيلسوفها هيرمان كوهين. وعلى هذا الأساس الكانطي الجديد عالج موضوعات شتى في فلسفة العلوم من قبيل دلالة الوصف في المعارف الفيزيائية وحدود العقلانية في الإبستمولوجيا، وعلوم الطبيعة في مقابل علوم العقل والعلوم الثقافية.... وسواها. وقد عمل تاناب بتدريس فلسفة العلوم في جامعة طوهوكو في سينداي من ١٩١٣ إلى ١٩١٨ حيث نشر أول كتاب له – في أعقاب العديد من الدراسات والمقالات – وهو كتاب "العلوم الطبيعية الحديثة – ١٩١٦"، ثم نشر ترجمته لكتاب الفيلسوف الفرنسي هنري بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢) " قيمة العلم". وحتى بعد أن انتقل إلى جامعة كيوتو العام ١٩١٨، ظل معنيا بفحص الأسس الفلسفية للعلوم الرياضية والطبيعية، وعمل نيشيدا على تشجيعه ليواصل جهوده في هذا المجال. في العام ١٩٢٢ سافر إلى ألمانيا ودرس على يد هوسرل وقابل هيدجر، وكان كرفاقه مشبعا بمؤثرات الفلسفة الألمانية، ولكنه عاد أكثر تشبعا وأعمق تأثراً.

ومن منطلق المتناقضات والتقابلات الذي تجسده فلسفة اللا شيئية المطلقة، تقوم فلسفة تاناب على أساس مقولة التوسط من أجل التوفيق mediation ومنطق الجدل الهيجلي. وقد تعرضت لتطورات عديدة ونقاط تحول جمة، أبرزها التحول الأعظم في منتصف الأربعينيات حيث أخرج في العام ١٩٤٦ أهم وأشهر كتبة: "الفلسفة من حيث هي ندم واستتابة Philosophy as Metanoetics "، حيث نجد العقل أو قوة– الذات نسبية، يتوسطها الدين أو القوة–الأخرى التي هي مطلقة، إنهما يتقاربان وتميل الواحدة نحو اقتحام الأخرى فتتخلق بداية جديدة للفلسفة. مع توغل الدين بما يحمله من قوة حافظة للذات، يعترف المرء بضعفه وبآثامه وخيلائه الكاذب. وبهذا ينبعث الفكر قشيباً، ويستعرض تناقضات الحياة والعقل، معولا على ديالكتيك اللا شيئية المطلقة. وبهذا نتبين طريقا لإعادة بناء الفكر، إنه طريق يؤكد الوحدة التوسطية بين المطلق والنسبي، فتتجلى كل فعاليات الحق والخير والجمال.[٢٥] وتناب كفيلسوف بوذي ويجسد مدرسة كيوتو يرفض بدوره الرب المشخص والمفارق ويراه مقولة استاتيكية تعارض انطلاقة الإنسان وحريته. إن "الفلسفة من حيث هي ندم واستتابة"

كتاب يعرض للخبرة الدينية بوصفها مركز التفلسف وصلب الفلسفة، فتعين الإنسان وتدعم وجوده وحياته.

هكذا نجد تاناب في المقام الأول فيلسوفا دينيا مقارنا، توغل في الفلسفة البوذية: فلسفة الزن وفلسفة الأرض الطاهرة معاً، وأقر بالدور الكبير للأديان السماوية، ودور الديانة المسيحية في صنع الحضارة الأوربية التي تمثل الحداثة الغربية. ورأي أن الحب في المسيحية هو نفي للذات وبالتالي يقترب من اللا شيئية المطلقة. وبحث تاناب عن إصلاح ديني ثانٍ عماده مركب جدلي من المسيحية في الوجودية الدينية مع كارل بارت Karl Barth (١٨٨٦-١٩٦٨) حيث الإنسان الجواني والماركسية حيث الإنسان البراني، ليكون مركبهما الشامل في البوذية اليابانية حيث الفرار من كلا الكارلين: كارل بارت وكارل ماركس!![٢٦] لا شك أن هذه محاولة جسورة لوضع التراث الياباني في مواجهة الفلسفة الغربية، فضلا عن بناء مركب جدلي شامل من هذه العناصر جميعا لنخرج بمذهب من مذاهب الفلسفة الدينية الجامعة.

ومع تاناب يتبدى لنا العزم الأكيد في حل مشكلة الأصالة والمعاصرة، فهذا الفيلسوف الديني المخلك هو مؤسس فلسفة العلوم والرياضيات في اليابان. على أن أهم ما ينبغي أن نتوقف عنده الآن هو أن كتابه "الفلسفة من حيث هي ندم واستتابه" يعد كما ذكرنا أهم وأشهر أعمال تاناب وأول ما ترجم منها إلى اللغة الإنجليزية. لقد جرى تأليفه ونشره على الحد الفاصل في تاريخ اليابان، العام ١٩٤٥ عام الجريمة الأمريكية البشعة في هيروشيما وناجازاكي ونواتجها من دمار شامل وهزيمة واستسلام للاحتلال لأول مرة في تاريخ اليابان بأسره.

عم الشعور القاتل بالندم سائر الأوساط في اليابان، ودفع أعداداً غفيرة من العسكريين والمسئولين وأساتذة الجامعات والمفكرين والعامة إلى الانتحار. والواقع أن حالة الندم تعد تمثيلا لمرحلة قومية شاملة سادت اليابان آنذاك وظلت أصداؤها تتردد طويلا، ولم تتلاشَ تماما حتى يومنا هذا. وقد كان كتاب تاناب المذكور تعبيرا مثاليا عن هذا الندم الممض القاتل

كحالة للوعي الياباني لا بد أن تنطبع في فلسفتها، خصوصا وأن الفلسفة كانت في الأجواء اليابانية إبان أربعينيات القرن العشرين أكثر ازدهارا من الأدب، لذلك كانت الفلسفة أسبق من الأدب في التعبير عن هذا الندم القومي الشامل.

بطبيعة الحال لم تعد الأمور كما كانت قبل العام ١٩٤٥. وتغير كل شيء في اليابان وبالتالي تغيرت اتجاهات الفلسفة، فلم تعد الفلسفة الألمانية هي المؤثر الأكبر، بل تراجعت كثيرا وحل محلها اتجاهات الفلسفة الأمريكية والأنجلو سكسونية، وبدلا من الجدل الهيجلي والمثالية الألمانية أصبح الاهتمام الأكبر في اليابان بفلسفات المنطق واللغة والتجريبية العلمية ومناهج البحث العلمي، وكأنها بهذا تعود إلى التوجه الذي بدأت منه مع نيشي أمانيه، ولكنها طبعا عودة مزودة بمنجزات ومستجدات النصف الأول من القرن العشرين. أما الفلسفة الوجودية خصوصا مع مؤسسها سورن كيركجارد، فإن وضعها في اليابان قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، جدير حقا بمعالجة خاصة.

لعل أوضح المتغيرات الفكرية العامة التي أعقبت الحرب العالمية، وانطبعت في اتجاهات الفلسفة وكتابات أساتذتها، هو هذا الاهتمام البالغ بوأد الروح القومية المتطرفة والشوفونية الحادة، التي بدت من أهم أسباب كل الذي قد حدث ويا ليته لم يحدث. وعلى مدى عقود من النصف الثاني من القرن العشرين ساد اتجاه مناوئ للقومية، أو على الأقل لا يعمل على تشجيعها بحال، وكان هذا هدفا استراتيجيا للاحتلال الأمريكي.

ولكن لأن عظمة اليابان تكمن أساساً في شخصيتها القومية المتميزة والفريدة، ولأن اللغة هي إطار الهوية ومَعْلَم القومية، فقد استسلمت اليابان في كل شيء إلا في مسألة اللغة. وعلى الرغم من أن الحروف اليابانية والأشكال الصينية التى تستعين بها بالغة التعقيد حتى أنها تعد بالآلاف فقد رفضت اليابان بحدة الاقتراحات الأمريكية بكتابة اللغة اليابانية بالحروف اللاتينية على غرار التجربة التركية الممسوخة. وكان الحفاظ على اللغة هو الحفاظ على الهوية وصونها في ظل ظروف ومتغيرات ساحقة إياها، وفي هذا مفتاح من مفاتيح المعجزة اليابانية وسر أسرارها الذي يتلخص في تفجير طاقات وإمكانيات القيم اليابانية والهوية

اليابانية، ونرجو أن يكون درسا بليغا للسائرين في ركاب تدمير اللغة العربيـــة الفصـــحى، فليس هذا إلا تدميرا للوجود العربي ذاته ووأد الهوية العربية.

على أية حال عادت الاتجاهات القومية لتفرض نفسها في العقدين الأخيرين، وعـــاودت الفلسفة اليابانية بحث إشكالية الأصالة في إطار المعاصرة وأزمات المعاصرة. وفي هذا الإطار كانت محاولة سليل مدرسة كيوتو أوميهارا تاكاشي – أول عميد للنيشى بـــنكن (مركـــز الأبحاث الدولى للدراسات اليابانية) – التي أشرنا إليها، فهو يرى أن القيم اليابانية الأصيلة تمثل حلا للمشكلة البيئية المتصاعدة حدتها في السنوات الأخيرة. ومع مطالع القرن الحادي والعشرين يبدو وضع الفلسفة في اليابان وكأن مشكلة الأصالة والمعاصـــرة قـــد عـــادت لتقسمها من جديد إلى اتجاهين أحدهما يرى مواصلة البحوث الفلســـفية تبعـــا للأصـــول الأكاديمية لتحقيق المزيد من التقدم والمعاصرة، والتيار الآخر يرى أن هدف الفلســـفة هـــو تأكيد الأصالة والهوية المشرقية ولعل أبرز المحاولات التي خرجت في هذا الإطار إبان العقدين الأخيرين، محاولة يواسا ياسوي ومعالجاته العميقة لإشكالية النفس والجسد أو العقل والمـــادة على الأساس المشرقي الذي يعني اختلافا جوهريا عن المقاربات الغربية.[٢٧]

على العموم يمكن اعتبار العام ١٩٤٥ خدا فاصلا فيما يتعلق بتجربة الحداثة اليابانيـــة وامتداداتها. فقد تغيرت أشياء كثيرة في اليابان عما كانت عليه قبل الحرب؛ وتغـــير وضـــع الفلسفة فلم يعد بحال امتدادات تلقائية ومتواصلة لوضعها في تجربة الحداثة. كانت تجربـــة الحداثة هي ملحمة اليابان في صراعها ضد التخلف والفقر ولحاقها بالعصر الحديث والعـــالم الحديث، وتحقيق الهدف الذي حددته اليابان لنفسها وهو: شعب غني ودولة قوية. انتـــهت تجربة الحداثة، وصلت إلى خواتيمها مكللة بالنجاح الخفاق الذي أحرزته اليابـــان في هـــذا الصدد وعبورها الصاروخي من المرحلة الإقطاعية إلى العصر الصناعي والنجـــاح المشـــهود والباهر لتعملق الصناعات اليابانية... بعد الحرب العالمية الثانية بدأت حقبة جديدة وملحمة جديدة، ملحمة الصراع ضد مرارة الاحتلال الذي تذوقه اليابان لأول مرة، الصراع ضـــد الهزيمة الساحقة والدمار الشامل والخراب الذي عم البلاد والآلاف المؤلفـــة مـــن القتلـــى والجرحى والمعاقين والمشوهين والثكالى والأرامل واليتامى.... وفي هذه الملحمـــة الثانيـــة لم تقتصر اليابان على النجاح المشهود.. بل أحرزت ما اتُفِقَ على أنه معجزة يابانية.

الحواشي والتعليقات

(1) ناقشنا هذه القضية في بحثنا: "النسوية وفلسفة العلم"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٣٤، العدد ٢، أكتوبر– ديسمبر ٢٠٠٥. ص ص ٥–٦٩. خصوصا ص ٥٨ وما بعدها.

(*) عصر الطوكوجاوا هو العصر السابق مباشرة لعصر ميجي الإمبراطور المتفتح المستنير الذي قاد حركة التحديث وانفتاح اليابان على الغرب. تميز عصر الطوكوجاوا بحكم الشوجونات العسكريين وعرفت حكومته باسم الباكوفو. وقد بدأت إرهاصات الحداثة وبشائرها وخطواتها الأولى في نهايات عصر الطوكوجاوا، لكن القرارات الحاسمة للإمبراطور هي التي أدت إلى المعدلات اليابانية المبهرة، لذلك أطلق عليه لقب ميجي أي المتفتح المستنير المهدي الهادي.. وعرف عصره (١٨٦٧–١٩١٢) باسم عصر ميجي. أما الحقبة التالية لعصر الإمبراطور ميجي فهي عصر الإمبراطور تايشو.

(2) See: Thomas R. H. Havens, *Nishi Amane- and Modern Japanese Thought*, Princeton University press, 1970.

(3) Ibid, p. 99.

(4) عالجنا هذه القضية بالتفصيل في بحثنا:

The Beginning of Philosophy of Science in Japan and in Arab World: A comparative Approach.

الذي ألقي في مؤتمر القاهرة للدراسات اليابانية، الذي عقده المركز الدولي للدراسات اليابانية (النيشي بنكن) بالاشتراك مع كلية الآداب بجامعة القاهرة، ٥–٦ نوفمبر ٢٠٠٦. والبحث قيد الطبع في مجلد أعمال المؤتمر الذي يصدره النيشي بنك والذي شرفت بالعمل فيه كزميل زائر، ثم كباحث زائر بدرجة بروفيسور.

(**) المعبد الذهبي رائعة كيوتو مشيد من ألواح ورقائق الذهب الخالص، منتصباً في حديقة يابانية نمطية عريقة وسط بحيرة تعج بأسماك الشبوط الضخمة النشطة بألوانها البديعة الزاهية. أسماك الشبوط تمثل في الثقافة اليابانية القوة والصلابة والعناد والثبات، فتؤخذ كرمز للرجولة. وتشغل الغابات اليابانية خلفية المشهد الساحر بمعية بضعة معابد أخرى صغيرة.

(5) James W. Heisig, The Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School, (1995), University of Hawaii Press, Honolulu, 2001. P 22.

(*) وتقع جامعة كيوتو شرق مدينة كيوتو على ضفاف نهر كامو، ولا تبعد كثيرا عن القصر الإمبراطوري في هذه المدينة العريقة.وفي أواسط أقصى الشرق من هذه المدينة، أي شرق جامعة كيوتو أيضا، يقع واحد من أجمل ما تشتهر به المدينة: طريق الفلسفة أو سبيل التفلسف الذي طالما ارتاده فلاسفة مدرسة كيوتو الثلاثة، برفقة تلامذتهم وأتباعهم. إنه طريق بالغ الروعة والجمال والشاعرية، ربما يذكرنا بطريق الفلسفة في مدينة هيدلبرج بألمانيا، لكني لم أر مثيلا له لا في شرق الأرض ولا في غربها. يقع في الطرف الجنوبي منه معبد إيكاندو، وفي

الطرف الشمالي يقع معبد جينكاكوجي. طريق الفلسفة مخصص للمسير فقط، لا تقربه أية مركبات، وتكثر فيه أشجار الزهور الوردية التي تميز اليابان و تجعل ربيعها ورديا.

وتتناثر في طريق الفلسفة بضعة مقاه تتميز بطابع ياباني خاص وكان أكثر ما لفت نظري في طريق الفلسفة، منضدة صخرية عليها آثار أطفال رضع، قطع من ملابسهم، إنهم قضوا نحبهم في السنة الأولى من عمرهم، فوضعت تذكارات لهم ليصون بوذا أرواحهم الطاهرة في دورها الأبدية.

(6) Gino K. Piovesana, S.J., Contemporary Japanese Philosophy, in: Dale Riepe (ed.), Asian Philosophy Today, Gordan & Breach, New York, 1981. Pp. 223-91. Pp 233-4.

(7) يشير فريتجوف كابرا في كتابه "طاو الطبيعة" إشارة ذكية مفادها أن القرن السادس قبل الميلاد كان العصر الذهبي للتصوف. إذ شهد في الغرب الاتجاهات الصوفية مع فيثاغورث وهيراقليطس، وفي الشرق الأوسط زارادشت، وفي الشرق الأقصى تأسيس البوذية في الهند والطاوية في الصين.. وفي موازاة التدفق الصوفي، يضاف إلى ثراء هذا القرن الفريد تأسيس الكونفوشية في الصين ومدارس الفلسفة الطبيعية في ملطية التي تعد الخطوة الأولى في تاريخ الفلسفة الإغريقية والفلسفة الغربية.. وما دمنا نعتبر هذا المسار الذي نما وتطور عبر حوض البحر المتوسط تيارا متميزا عن فلسفات الفكر الشرقي القديم، فإن مدارس الفلسفة الطبيعية في ملطية هي المرحلة الأولى في تاريخ الفلسفة إجمالا.

(8) مذهب الشنران أو بوذية الأرض الطاهرة Pure Land تأسست في القرن الحادي عشر على يد راهب شهير، يقوم معبدة في قلب محطة كيوتو المركزية كواحد من أضخم المباني الخشبية في العالم، وأعلاهما في القيمة المعمارية وروعة البناء، يحظى هذا المذهب بانتشار واسع في اليابان، فالبوذي هنالك إما أن يتبع مذهب الزن أو يتبع مذهب الأرض الطاهرة. لو أن هذا الطرح غير سديد تماما، حيث أن الخبرة المميزة التي تجعل التجربة الدينية في شرق آسيا على العموم وفي اليابان على الخصوص تختلف عن التجربة الدينية في حوض البحر المتوسط وفي الأديان السماوية، هو أن الدين في الحالة الثانية، مسألة خيار حاسم فالمؤمن إما مسلم أو مسيحي أو يهودي. وهذا ما لا يتقبله الياباني الذي لا يرى أية مشكلة في أن يكون مؤمناً بعدة أديان معا، فيؤمن بالشنتو والبوذية والأخلاق الكونفوشية والعلمانية والحداثية وما بعد الحداثية، ويقيم شعائر زواجه في الكنيسة.... على العموم يمكن القول إن الإسلام يخرج من هذه المقابلة لأنه يؤمن بالديانتين السماويتين السابقتين عليه.. على العموم نحن نعلم أن الشأن الديني بشكل عام يطول الخوض فيه، فما بالنا والوضع الديني في اليابان يتميز بخصوصية غريبة وطريفة حقا..... على اية حال ليس الشأن الديني موضوعنا في هذا المبحث.

(9) Fritjof Capra, The Tao of Physics (1975), Flamingo, London, 1983. (chapter 9 Zen), P.131.

(#) آثرنا وضع مصطلح اللا شيئية المطلقة مقابل Absolute Nothingness، فقد رأينا "اللا شيئية" أفضل من "العدم" الذي يمكن أن يقابله Nonbeing وأفضل من مصطلح "العدمية" الذي يمكن أن يقابله Nihilism . العدم والعدمية تكررا كثيرا في الفلسفة، وAbsolute Nothingness يعلو عليهما ويسبقهما. لذلك وجدنا أن

'اللا شيئية' التي لم تستعمل من قبل كمصطلح فلسفي سوف تجسد تميز المصطلح الياباني، وتبرز اختلافه عن العدم والعدمية.

(10) Gino K. Piovesana, S.J., Contemporary Japanese Philosophy, in: Dale Riepe (ed.), Asian Philosophy Today, P. 231.

(11) أشير هنا إلى مرجع سبق ذكره، وسيرد ذكره فيما بعد، وهو:

James W. Heisig, The Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School, (1995), University of Hawaii Press, Honolulu, 2001.

والحق أنه كتاب بالغ العمق في المعالجة، والثراء في المضمون.

(****) لذلك مثل الجدل الهيجلي الذي ينتقل من القضية إلى نقيضها إلى المركب الشامل فتنة طاغية لفلاسفة اليابان المحدثين.

(12) ,James W. Heisig, The Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School,. P.29-30.

(13) Ibid, P.36 .

(14) Nishida Kitarô, An Inquiry to the Good, trans. by Masao Abe & Christopher Ives, Yale university Press, New Haven, 1990. p. 152.

(15) Ibid, P. 153 et seq.

آثرنا لفظ الجلالة "الرب" لأن لفظ الجلالة "الله" يقترن بالإسلام.

(16) Ibid, P.3.

(17) James W. Heisig, The Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School, p 44.

(18) Nishida Kitarô, Intuition and Reflection in Self-consciousness, trans. by Valdo H. Viglielmo with Takeuchi Yoshinori and Joseph S. O'Leary, State University of New York Press,1987. p. 58 et seq.

(19) ناقشنا هذه القضية بالتفصيل في بحثنا: حول قيم علمية يابانية وتفعيلها، الذي ألقي في مؤتمر الدراسات اليابانية في مصر، الذي أقامته جامعة القاهرة بالتعاون مع مركز الإعلام والثقافة بسفارة اليابان ومؤسسة اليابان للتعاون الدولي بالقاهرة، ٢٠-٢١ نوفمبر ٢٠٠٤.

(20) Nishida Kitarô, An Inquiry to the Good, trans. by Masao Abe & Christopher Ives, P. 41.

(21) انظر الهامش رقم١٦.

(22) Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents, trans & ed. by David A. Dilworth and Valdo H. Viglielmo with Agustin J. Zavala, Greenwood Press, Connecticut, 1998. p. 4.

(23) Nishida Kitarô, An Inquiry to the Good, P. 44.

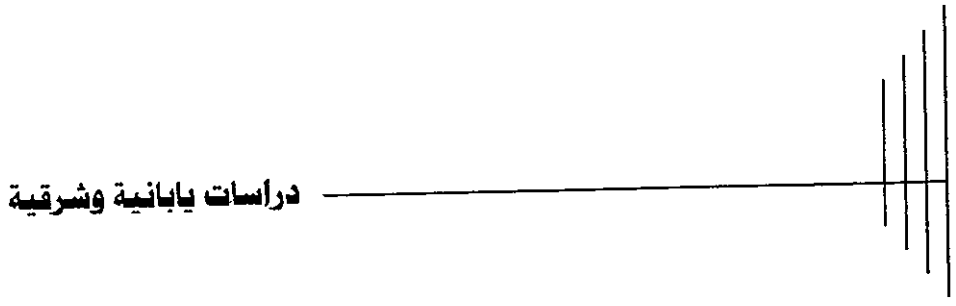
(24) Nishida Kitarô, Intuition and Reflection in Self-consciousness, p. 74.

(25) Jeffery Wattles, *Dialectic and Religious Experience in Philosophy as Metanoetics,* In: Taitetsu Unno & James W. Heisig (eds.), *The religious Philosophy of Tanabe Hajime*, Asian Humanities Press, California, 1990. Pp. 340-59. p. 340.

(26) Tanabe Hajime, Christianity, *Marxism and Japanese Buddhism: In anticipation of a Second Religious Reformation*, in: Sourcebook for Modern Japanese philosophy: Selected Documents, Pp. 115- 58.

(27) See: Yuasa Yasuo, *The body : toward an Eastern mind-body theory*, edited by Thomas P. Kasulis ; translated by Nagatomo Shigenori & Thomas P .Kasulis; State University of New York press, 1987. and compare: David Edward Shaner & Shigenori Nagatomo & Yuasa Yasuo; *Science and comparative philosophy : introducing Yuasa*, E.J. Brill, Leiden & New York, 1989.

دراسات دينية



المشترك بين أديان الوحى

فى كتابات المستشرقين

أ.د. أحمد محمود هويدى
أستاذ الدراسات اليهودية – جامعة القاهرة
نائب رئيس مدير مركز الدراسات الشرقية

مقدمة

اهتم المستشرقون اهتمامًا كبيرًا ببحث علاقة القرآن الكريم بكل من اليهودية والمسيحية ، فهناك من تناولها من جانب مقارنة القصص فى القرآن الكريم مع القصص الوارد فى كتب اليهود والنصارى ، وهناك من تناول شخصيات بعينها من شخصيات الكتاب المقدس من وجهة نظر قرآنية فقط بل ذهب البعض للبحث عن الإسلام فى الكتاب المقدس . ونحاول فى هذا البحث أن نعرض لأعمال بعض المستشرقين المهتمين بمطابقة قصص القرآن بقصص العهدين القديم والجديد ، وعرض لبعض الأعمال التى تناولت شخصيات من الكتاب المقدس فى ضوء القرآن الكريم ، وذلك بهدف البحث عن المشترك بين الأديان .

أولا - قصص القرآن الكريم وقصص الكتاب المقدس فى كتابات المستشرقين

تم الاعتراف بعلم الإسلام كعلم مستقل يدرس بمعزل عن الدراسات اللاهوتية منذ منتصف القرن التاسع عشر .وظهرت بدايات الاتجاه العلمي الموضوعي فى كتابات ريتشارد سيمون وهادريان ريلاند وبيير بايل وى . رايسكه[1] وغيرهم.

ورغم ظهور هذا الاتجاه العلمى الموضوعى ، فإن الاتجـاه اللاهـوتى لا يـزال فى عمـل عدد غير قليل من المستشرقين .

ونهدف هنا الإشارة إلى أنه ظهـرت في القـرن التاسـع عشـر اتجاهـات جديـدة مرتبطة بالقرآن الكريم ، ولاتزال مستمرة حتى اليوم .ومـن أبـرز هـذه الاتجاهـات ، ذلك الاتجاه الذى يحاول البحث عن العلاقة بـين قصـص القـرآن الكـريم ، وقصـص كتب اليهود والنصارى المقدسة ـ حسب اعتقـادهم ـ . بـدأ هـذا الاتجـاه يظهـور بعض الدراسات المرتبطة بأهل الكتاب فى القرآن الكريم، مثـل دراسـة سـيمون فايـل عن التوراة في القـرآن (شـتوتجارت ١٨٣٥م) ، ومجموعـة مقـالات هيرشـفيلد(ت ١٩٣٤م) (H. Hirschfeld) حول الدراسات اليهوديـة الإسـلامية الـتي نشـرت في مجلـة الفصـول اليهوديـة (١٩١٠ـــ١٩١١م) وكـذلك دراسـته عـن الإسـلام واليهودية (المجلـة الأشـورية ١٩١٢) .ودراسـة بومشـتارك (A. Baumstark)عـن المسيحية واليهودية في القرآن (مجلة الإسـلام ١٩٢٧م) ، وكـذلك دراسـته " مـذهب الطبيعة الواحدة النصـراني في القـرآن " (١٩٥٣م) .ودراسـة إدمونـد بيـك عـن الرهبنه المسيحية فى القرآن ١٩٤٦، وغير ذلك كثير .

وتعد هذه الدراسات البداية الأولى لنشأة الدراسات الـتى تطـابق بـين القصـص فى الكتاب المقدس وبين القصص فى القرآن الكريم . ولم تكـن ترجمـة القـرآن الكـريم أو الكتابات السابقة السبب الوحيد لنشأة هذا الـنمط مـن الدراسـات ، بـل سـاهم فى نشأة هذا الاتجاه وتطوره أيضا ، تطور المناهج المرتبطـة بالدراسـات اللغويـة ، حيـث بدأ ظهور الدراسات اللغوية المقارنة، وظهر علم اللغة المقـارن الـذى بـدأ في التطـور والازدهار وبلغ ذروته في نهاية القرن التاسع عشر وأوائـل القـرن العشـرين . وكـان هـذا التطـور نتيجـة اسـتخدام شلايشـر(Schleischer) آراء دارون التطوريـة وتطبيقها فى مجال اللغات ، وقد استخدم علماء الدراسـات اللغويـة المنـهج التـاريخي في تفسير الظواهر اللغوية المقارنة[٢]. وحيث إنه خـلال هـذا القـرن كانـت لا تـزال

الرؤى الاستشراقية رؤى شاملة حيث برز غير مستشرق فى أكثر من فرع من فروع الاستشراق ، فقد تأثر المستشرقون العاملون في مجال الدراسات الدينية وبخاصة أولئك الذين يهتمون في دراستهم بدراسة علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية فقد تأثروا بالمنهج التاريخي والمنهج المقارن . أما السبب الأخير لظهور هذا الاتجاه وتطوره ، أنه نشأ، كثمرة للاهتمام الأساسى الدائر حول علم "الكتاب المقدس"، الذى ازدهر فى القرن التاسع عشر، وتأثر تأثرا كبيرا بالدراسات الإسلامية وتطورها فى الغرب .

يمثل كتاب المستشرق اليهودي الألماني أبراهام جايجر " ماذا أخذ محمد من اليهودية "أول كتاب فى العصر الحديث يبحث المطابقة بين نص القرآن الكريم والنصوص اليهودية وخاصة قصص العهد القديم والقصص القرآنى ، علاوة على اعتماده على مصادر يهودية أخرى مثل المدراشيم .يدل على أهمية كتاب جايجر أنه قد أثر في كل الكتابات التي تناولت بيان التشابه بين الإسلام واليهودية من جانب، أو الإسلام والمسيحية من جانب آخر . ثم قام المستشرق هينرش سباير (H. Speyer) بتقديم عمل مؤلف جامع تناول فيه قصص الكتاب المقدس فى القرآن الكريم [٣] ، وصدرت طبعته الثانية فى هيلدذهايم (١٩٦١) .وواصل المستشرق اليهودى الأمريكى أبراهام كاتش (Abraham I. Katsh) الأسلوب الذى أسسه جايجر وطوره هيرشفيلد .

وتوالى ظهور غير كتاب أو مقال نهجت نهج جايجر وهيرشفيلد وكاتش ومن هذه الأعمال باللغة الألمانية دراسة هيرشفيلد (برلين ١٨٧٨) الذى تناول بحث العناصر اليهودية فى القرآن ". ودراسة شابيرو الذى عرض للعناصر الهجادية في القسم القصصي في القرآن وصدرت فى فرانكفورت ١٩٠٧.

ورغم أن هذه الدراسات حاولت البحث عن مصادر يهودية للقرآن ، فقد ظهرت بعض الدراسات التى حاولت رد القرآن الكريم إلى عناصر مسيحية ، ومن

أهم هذه الأعمال عمل ج.ف. جيروك الذى حاول فيه تقديم وصف للعناصر المسيحية فى القرآن الكريم .وتعددت بعد ذلك الدراسات التى حاولت تدعيم هذه النظرية ، ومنها على سبيل المثال دراسة كارل آرنس الذى حاول فيها تقديم البرهان على وجود عناصر مسيحية فى القرآن الكريم ، وكذلك دراسة ف. ردولف التى حاول فيها ربط القرآن الكريم باليهودية والمسيحية . ثم ظهرت بعض الدراسات الاستشراقية التى حاولت البحث عن مصادر للقرآن الكريم بعيدا عن الكتاب المقدس مثل الدراسة التى قام بها أى .ف.ف. بيشوب ليوضح العلاقة بين لفائف القمران والقرآن الكريم

ثانيا - أهم الكتابات التى تناولت شخصيات من الكتاب المقدس كما يصورها القرآن الكريم

وعلى عكس الدراسات التى حاولت رد القرآن الكريم إلى مصادر يهودية أو مسيحية ظهرت بعض الكتابات الاستشراقية التى تتناول شخصيات من الكتاب المقدس من وجهة النظر القرآنية . ولا شك أن هناك دوافع كثيرة أدت إلى نشأة هذا الاتجاه وتزايده عند عدد غير قليل من المستشرقين منها :

١ــ التقدم الهائل فى علم نقد الكتاب المقدس فى الغرب،حيث ظهرت مدرسة تاريخ الأديان فى أعقاب الأبحاث التى قام بها فلهاوزن ومدرسته فى أواخر القرن التاسع عشر، والتى توصلت إلى أن قصص التوارة عمل مجموع من وثائق قديمة[٤].وقد ترك عمل فلهاوزن ومدرسته انطباعا شكيا لدى كثير من الباحثين الذين توجهوا إلى دراسة حياة تلك الشخصيات من خلال النص القرآنى .

٢ــ أدت دراسة المقارنات بين قصص القرآن وقصص الكتاب المقدس رغم ما بها من جوانب سلبية إلى أن اتجه بعض المستشرقين إلى البحث عن تلك الشخصيات كما يصورها القرآن بعيدا عن أسلوب المقارنات والموازنات بهدف

الوصول إلى صورة إيجابية لتلك الشخصيات ، وذلك بالبحث عما هو مشترك فى الكتب الدينية عن تلك الشخصيات.

٣ـ ظهور العديد من الكتابات الاستشراقية التى تناولت سيرة النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وخاصة إذا ما قورنت هذه الكتابات كما وكيفا بالدراسات الاستشراقية التى تناولت المطابقة بين قصص العهدين القديم والجديد وقصص القرآن الكريم . ورغم الصورة السلبية عن شخصية النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) فى كتابات بعض المستشرقين ، فإن الصور الإيجابية فى كثير من كتابات المستشرقين الذين حاولوا التخلص من الآراء الكنسية المسبقة ، واعتمدوا على مصادر إسلامية أساسية خاصة الوصف القرآنى لسمات شخصية النبى ، مثل كتابات فرانتز بوهل وتور أندريه ومونتجمرى وات ورودى بات ، علاوة على تحقيق كثير من كتب السيرة وترجمتها إلى بعض اللغات الأوربية.

دفع ذلك بعض الباحثين إلى البحث عن الصورة الحقيقة للديانتين اليهودية والمسيحية فى ضوء القرآن الكريم ، وكذلك شخصيات الكتاب المقدس فى القرآن الكريم، ويمثل ذلك جانبا من جوانب البحث عن المشترك بين الأديان .

وقد تنوعت الدراسات والأبحاث الاستشراقية التى تناولت موقف القرآن الكريم من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وشخصيات الكتاب المقدس ، كما ظهرت بعض الدراسات الاستشراقية التى تحاول البحث عن الإسلام فى الكتابات اليهودية والمسيحية . وقد قام غير مستشرق بدراسة موقف القرآن الكريم من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وقد احتلت المسيحية مكانة أكبر فى كتابات المستشرقين مقارنة بدراسة اليهودية فى القرآن الكريم . ومن الدراسات التى تناولت وضع المسيحية فى القرآن الكريم ،دراسة المستشرق الإيطالى بستى ـ سانى جيوليو التى حاول فيها البحث عن وصف القرآن للرمزية المسيحية والأنماط المسيحية، وكذلك الدراسة التى قام بها يوهان بوم حول كلمة الصلب والاعتراف

بالله : الأركان القرآنية كأساس لديانة مـا بعـد الكتـاب المقـدس ، أمـا المستشـرق المسلم أحمد فون دنفر ، فقد قدم دراسـة هامـة وصـف فيهـا المسـيحية فى القـرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

مقابل هذه الدراسات التى حاولت البحث عـن المسـيحية كمـا يصـفها القـرآن الكريم، فإن هناك كتابات حاولت البحـث عـن الإسـلام فى الكتـاب المقـدس،ومن هذه الدراسات،تلك الدراسة التى قام بها المستشـرق إى.ف. بيشـوب عـن الإسـلام فى المزامير، وأيضا دراسة بيستى التى حاول فيها شرح القرآن فى ضوء المسيحية .

أما عن الدراسات التى تناولت شخصيات من الكتاب المقـدس فقـد كانـت كـثيرة ومتنوعة . وقد احتلـت شخصـيات العهـد القـديم مسـاحة أكـبر فى الدراسـات الاستشراقية عن شخصيات العهد الجديد، وهذا نابع بـلا شـك مـن أن ذكـر أنبيـاء بنى إسرائيل فى القرآن تحتل مكانة أكبر فى السرد القرآنى عـن شخصـية المسـيح عليـه السلام . وقد كانت بعض هذه الدراسات دراسات عامة ، مثـل دراسـة جـون بومـان التى عرض فيها لـبنى إسـرائيل فى القـرآن الكـريم ، ودراسـة جـون والكـر عـن شخصيات الكتاب المقدس فى القرآن الكـريم . أمـا عـن الدراسـات الـتى تناولـت شخصية أو شخصيات محددة ، فهناك من المستشرقين من تنـاول أنبيـاء بـنى إسـرائيل فى القرآن الكريم، مثل دراسة هـ .هورست التى عرض فيها لأنبيـاء بـنى إسـرائيل فى القرآن الكريم ، ويجب الإشـارة هنـا إلى اخـتلاف الصـورة القرآنيـة لأنبيـاء بـنى إسرائيل فى القرآن عن فهم العهد القديم لها ، ومن الأمثلـة علـى ذلـك شخصـية داود وسليمان عليهما السلام فقد جمعا طبقا لما ورد فى القرآن الكريم بـين النبـوة والملـك ، أما فى العهد القديم فهما ملكين فقط ، ولم يـتم الإشـارة إلى أنهمـا نبيـان . أمـا عـن الدراسات الاستشراقية التى تناولت شخصيات محـددة تلـك الدراسـة الـتى قـدمها المستشرق س.مكدونوف عن القرآن الكريم وديانـة الآبـاء ويجـب الإشـارة هنـا إلى أمرين : أولهما : أن المقصود بالآباء هنا شخصـية إبـراهيم وإسـحاق ويعقـوب عليـه

السلام ، وثانيهما : يجب الإشارة أيضا إلى اختلاف الوصف القرآنى لشخصيات إبراهيم وإسحاق ويعقوب عن الوصف التوراتى لهذه الشخصيات فطبقا لما جاء فى القرآن الكريم فإن تلك الشخصيات شخصيات نبوية ودعت إلى عبادة الإله الواحد ،أما فى التوراة فوظيفتهم أشبه بوظيفة شيوخ القبائل،وكانوا موحدين لكنهم لم يدعو إلى نشر التوحيد بين أقوامهم [٥].ومن أكثر الشخصيات التى تناولتها الدراسات الاستشراقية فى القرآن الكريم شخصية النبى يوسف عليه السلام ، ومن هذه الدراسات دراسة تساك أورشليمى الذى تناول قصة يوسف فى القرآن الكريم مركزا على التفسير الفيلولوجى(اللغوى) للقصة . أما أ.هـ.جونس فقد أعطى أهمية للقصة القرآنية على أنها تمثل حوارا دراميا للانفعال الإنسانى والحكمة النبوية ، وغير ذلك من الدراسات .

ورغم الدراسات الكثيرة التى تناولت النبى يوسف فى القرآن الكريم ، فإن ذلك لا يمكن مقارنته بالدراسات التى تناولت صورة المسيح فى القرآن الكريم ، ومن هذه الدراسات دراسة بارينذر جيوفرى عن المسيح فى القرآن الكريم. ودراسة أولريش بارتسنى التى تناول فيها صورة المسيح فى الإسلام والمسيحية . وتناول هيكى ريزنن صورة المسيح فى القرآن الكريم ، وتعتبر هذه الدراسة من أهم الدراسات التى تناولت صورة المسيح فى القرآن الكريم حيث تناول موضوعات هامة إلى جانب عرضه لحياة المسيح عليه السلام حيث ناقش تعاليم المسيح كما يعرضها القرآن الكريم ، وناقش قضية رفعه إلى السماء ، وذلك فى دراسة له عن صورة المسيح فى القرآن.

ثالثا ـ أثر الكتابات الاستشراقية عن قصص القرآن الكريم فى نشأة الحوار بين الأديان ثم البحث عن المشترك بين الأديان.

رغم اختلاف مناهج ورؤى المستشرقين إلا أن ما يهمنا هنا ظهور فريق من الباحثين يشير ويؤكد إلى أن هناك مصدرا واحدا لهذه الكتب هو الوحى الإلهى

مثل المستشرق الألمانى هربرت بوسه . كما ظهر فريق آخر من المستشرقين يؤكد أن اليهودية والمسيحية هما اللتان تأثرتا بالإسلام وليس العكس . وأقصد بالتأثر هنا فى مجالى العقيدة والشعائر فقط وليس فى مجالات أخرى . ومن هؤلاء المستشرقين المستشرق اليهودى نفتالى فيدر الذى تناول توضيح تأثير الإسلام فى العبادات اليهودية . فيوضح أن التأثير الإسلامى فى العبادات اليهودية ظهر بطريقتين : الأولى ـ باستيعاب عادات تختص بالعبادة لا أساس لها فى التقاليد اليهودية ، والثانية ـ بإحياء عادات قديمة اندثرت من عند اليهود تحت تأثير أسباب معينة"[٦]، ثم يعلق على هذه النقطة بقوله :" وهنا يجدر بنا أن نشير على وجه الخصوص إلى ظاهرة هامة وهى أن العادات التى هجرها اليهود بدافع العزلة والابتعاد عن النصرانية ارتدت ثانية إلى اليهود بتأثير من الدين الإسلامى"[٧].ويفهم من قوله وجود عادات يهودية واندثرت ثم عودتها مرة ثانية لليهودية بتأثير من الدين الإسلامى ويعنى هذا أساسا العودة إلى الأصول التى فقدت عبر تاريخ اليهودية بابتعادها عن الوحى ، وعندما ظهر الإسلام أعلن هذه الأمور مرة ثانية من جديد فاعتنقها اليهود . وهذا يعنى كما قال هربرت بوسه مؤلف كتاب "علاقة الإسلام باليودية والمسيحية " وحدة مصدر ديانات الوحى (اليهودية والمسيحية والإسلام) . وقد أكد القرآن الكريم هذا المعنى فى غير موضع ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله ...﴾ ﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله ... ﴾ .

وعلى المستوى العقدى لم تكن اليهودية حتى ظهور الإسلام قد عرفت بناء عقديا متكاملا ومتسقا حتى ظهر الفيلسوف اليهودى موسى ابن ميمون الذى قام بوضع أركان الإيمان اليهودية فيما يعرف باسم أركان الإيمان الثلاثة عشر ، والتى يظهر فيها الأثر الإسلامى بوضوح شديد [٨].كما فى الأصل الأول على سبيل المثال حيث يقول فيه " أنا أؤمن إيمانا كاملا بأن الخالق تبارك اسمه ، هو الموجد والمدبر

لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شئ فيما مضى وفى الوقت الحالى وفيما سيأتى ". فهذا الركن يتنافى مع ما ورد فى التوراة من أنه "فى البدء خلق الله السموات والأرض ..."التى لا يفهم منها بأن الله اختص بقدرة الخلق منذ الأزل وإلى أبد الآبدين ، وهذا ما أقره ابن ميمون ، وهو فى هذا الركن متأثر بما جاء فى القرآن الكريم ﴿ولله خلق السموات والأرض﴾، ﴿ويخلق ما لا تعلمون ﴾ .

وأما المسيحية فقد تأثرت أيضا بالإسلام ، ونشير هنا إلى مثال واحد فقط حدث فى العصر الحديث، حيث نلحظ أن المذهب البروتستانتى قد تأثر فى عقيدته وأفكاره بالدين الإسلامى تأثرا كبيرا . فالمذهب البروتستانتى ينكر استحالة العشاء الربانى ، أى استحالة الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دم المسيح وحلولهما فى جسم المشترك فى العشاء الربانى، ومن عقائد هذا المذهب أيضا إنكار حق الكنيسة فى منح الغفران واعتبار الغفران مرتبطا بعمل الإنسان وعفو الإله وتوبة العاصى ، وإنكار الرهبنة لتحريمها ما هو طبيعى وحلال ، وكذلك تحريم اتخاذ الصور والتماثيل فى الكنائس والسجود لها [٩]. فهذه العقائد وغيرها جذورها إسلامية . فكل إنسان مسؤول عن عمله ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خير يره ومن يعمل مثقال ذرة شر يره﴾ .

لاشك أن مثل هذه الاتجاهات ، بالإضافة إلى الدراسات الاستشراقية المرتبطة بالدراسات القرآنية بصورة خاصة وعلى وجه الخصوص ترجمات معانى القرآن الكريم ومقارنة قصص القرآن الكريم بما جاء من قصص مماثلة فى كتب اليهود والنصارى ،وكذلك البحث عن شخصيات الكتاب المقدس من وجهة نظر القرآن الكريم ، كل ذلك ساعد على وجود اتجاه إيجابى فى الدراسات الاستشراقية ــ وهو ما أشرنا إلى بعض منه ــ، وقد ساعد هذا الاتجاه الإيجابى فى نشأة الحوار وتطوره ثم الحديث عن المشترك بين الأديان ، وساهم فى ذلك عدة عوامل منها :

١ ـ اعتناق غير مستشرق للإسلام وكتابته عن الإسلام ، وقد ساهم هؤلاء المستشرقون إلى حد كبير فى تغيير كثير من الآراء السلبية التى كانت سائدة حيث إن هؤلاء يكتبون بلغة استشراقية، وبمنهجية علمية موضوعية ولديهم مقدرة على تقديم الإسلام بصورة تناسب العقلية الأوربية ، معتمدين على الأدلة العقلية والبراهين القرآنية .

٢ـ تزايد المهاجرين المسلمين إلى أوربا ، وتزايد البعثات من الدول الإسلامية إلى الدول الأوربية وحدوث مناقشات بين بعض هؤلاء المهاجرين والطلاب المبعوثين من جانب وأقرانهم من الغربيين ، بل واستقرار بعض المبعوثين فى الغرب واهتمامهم بما يثيره المستشرقون ، مما أدى إلى تزايد التواجد الإسلامى فى أوربا[١٠]، ودفعهم ذلك إلى دراسة الفكر الغربى واللاهوت المسيحى والديانة اليهودية حتى يتمكنوا من تقديم الإسلام بأسلوب يناسب العقلية الأوربية . ونشير هنا إلى رحمت الله الهندى، والدكتور إسماعيل راجى الفارقى ، وسى شيخ حمزة بوباكير وغيرهم كثير . وقد دعم هؤلاء المهاجرين اهتمام المنظمات الإسلامية مثل منظمة العمل الإسلامى ورابطة العالم الإسلامى التى اهتمت بوجه خاص بالأقليات المسلمة فى دول العالم [١١].

٣ـ ظهور كثير من ترجمات معانى القرآن الكريم التى تصدر عن جهات إسلامية خاصة مجمع الملك فهد ، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ، وغير ذلك من المؤسسات الإسلامية . كذلك تصدر كثير من الجهات الرسمية كتبا عن الدين الإسلامى بلغات استشراقية ، وهذا لم يكن متوافرا فى السابق أو كان موجودا لكن بصورة ضعيفة

٤ ـ تزايد عدد مراكز الدعوة الإسلامية على مستوى العالم ، ولا يمكن تجاهل الدور الذى تقوم به الدول الإسلامية التى تقوم بإنشاء كثير من المعاهد والمراكز

الإسلامية فى أوربا وأمريكا، حيث يقدم فى هـذه المراكـز الإسـلام مـن مصـادره الرئيسية من خلال علماء مسلمين وغير مسلمين .

٥ ـ ظهور عدد غير قليل من المستشرقين الذين تبنـوا الـدعوة إلى الحـوار والبحـث عن المشترك بين الأديان ويعتبر المستشـرق الفرنسـى لـويس ماسـينيون ـ رغـم التحفظ على بعض آرائه ـ من أوائل المستشرقين الذين تبنـوا منـهج الحـوار بـدلا من منهج تنصير المسلمين ، ونشأ عن ذلـك أن كرسـت العديـد مـن المؤسسـات الكنسية بطوائفها المختلفة نفسها لتطوير هذا الاتجاه حـتى أصـدر مجمـع الفاتيكـان الثانى فى ٢٨ أكتوبر ١٩٦٥ بيانا حول علاقة الكنيسـة بالـديانات غـير النصـرانية ومن بين ما ورد فى هذا البيان تخصيص دعوة الكاثوليـك إلى اتخـاذ موقـف أخـوي تجاه الديانات غير النصرانية [١٢]، وهذا الموقف قـد سـبقه القـرآن ﴿ ولا تجـادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾، كما دعا الفاتيكـان إلى التنديـد بـأى دعـوة تدعو إلى التفريق بين البشر سـواء فى الجـنس أو اللـون ، ويحـب المـرء لوضـعه ودينه[١٣] وهذه الدعوة أساسها دينى وجد فى القرآن مـا يشـير مايشـير إلى ذلـك وفى الحديث النبوى " لا فضل لعربى علـى أعجمـى إلا بـالتقوى ". وهنـا يجـب الإشارة إلى أن هذا التطور من المؤكد أن واضـعيه قـد تـأثروا بمـا ورد فى القـرآن الكريم ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكـر وأنثـى وجعلنـاكم شـعوبا وقبائـل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ (الحجرات ١١) .

٦ ـ ومن العوامل التى ساعدت على تطـور الحـوار والبحـث عـن المشـترك بـين الأديان أنه تأسست فى الغرب معاهـد ومؤسسـات تعطـى أهميـة للحـوار مثـل مؤسسة معهد هارتفورد ومؤسسة كونراد أدناور ، والهـدف مـن ذلـك أن يكـون الحوار بناء وقائما على المعرفة الصحيحة .

ولكى ينجح الحوار والبحث عن المشترك بين الأديان هناك عدة عوامل منها :

١ ــ من الضرورى تعميق معرف كل طرف للآخر من خلال مصادره الأصلية ، وأن تتجنب المناهج الدراسية والكتب الثقافية ووسائل الإعلام وغيرها الهجوم على أى دين من الأديان مع ضرورة الاهتمام بتدريس كل ما هو مشترك بين الأديان . والقرآن الكريم قد وضح للمسلمين هذا المنهج ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾ ، أى يوجد على المسلمين التزام شرعى بعدم الإساءة إلى أهل الكتاب ، ويجب علينا أن نفرق بين أهل الكتاب وبين الصهيونية والعلمانية وما شابه ذلك من حركات واتجاهات هدامة لكل الأديان. ونقدم هنا مثالا واحدا من كتابات المسلمين الذين قدموا دراسات علمية موضوعية عن أهل الكتاب ونقصد بذلك كتاب الشهرستانى الذى قدم تحليلا علميا موضوعيا للأديان .

٢ ــ إن من أسس نجاح الحوار والمشترك بين الأديان أن الإسلام يقر ويعترف بكل من اليهودية والمسيحية ويدعو المسلمين إلى احترام أنبيائهم وكتبهم ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى مواضع كثيرة ، ويجب على المسلمين اتباع ما جاء فى القرآن الكريم وعدم الهجوم على الأديان الكتابية . ومقابل ذلك لا يوجد نص فى الكتاب المقدس يدعو أتباعه إلى الاعتراف بالإسلام ، غير أن الكنيسة بدأت خطوات فى هذا الاتجاه ويجب تنامى هذا الاتجاه ، وألا يكون كلاما بل يجب أن يكون تطبيقيا وعمليا . فإذا ما أصبح هناك فى الجانبين احترام متبادل تطبيقى وليس كلاميا ، فإن ذلك يؤدى إلى الاحترام المتبادل . والواقع أثبت أنه على مر التاريخ كان المسلمون أقدر من الغرب على التعايش مع أهل الديانات الأخرى ، وتجارب التاريخ تؤكد ذلك ، والفرق كبير بين تعامل المسلمين مع البلاد التى فتحوها وبين تعامل النصارى مع البلاد التى استولوا عليها[١٤].

٤ ــ أن يركز الحوار والمشترك على الجوانب المشتركة بين الأديان خاصة ما تدعو إليه ديانات الوحى من أخلاق فاضلة وسلوك قويم وتعايش فى سلام بين الأمم والشعوب ، وألا نتناقش فى أمور خلافية تؤدى إلى الانشقاق والانقسام .

وإذا كانت هذه هى الأسباب التى أدت إلى نشأة الحوار وتطوره فى الغرب والبحث عن المشترك بين الأديان ، فيجب على المسلمين أمور كثيرة منها :

١ ــ أن تنشأ فى الجامعات العربية والإسلامية ، وخاصة كليات الدعوة أقسام تدرس الفكر الغربى من مصادره، وكذلك دراسة علم نقد الكتاب المقدس بهدف التعرف على آراء الباحثين والعلماء حول هذا النص والاستفادة من آرائهم فى بيان أن القرآن الكريم قد سبقهم فى أثبات ابتعاد الكتاب المقدس عن مصدره الإلهى، والبحث عن ما هو مشترك بين الأديان وتعميقه. ومن أمثلة ذلك البحث عن القيم الأخلاقية والفضيلة التى تدعو إليها الأديان ومن أمثلة ما هو مشترك بين الأديان ويجب التركيز عليه إكرام الوالدين والنهى عن الزنا والقتل والغش والكذب وأكل مال اليتيم والدفاع عن الأرامل ومعاملة الأجنبى معاملة حسنة والقائمة طويلة جدا .

٢ ــ يجب الاهتمام أيضا فى جامعتنا العربية والإسلامية وخاصة كليات الدعوة بتدريس اللغات الأجنبية وإعداد دعاة متخصصين فى الدعوة بلغات استشراقية وغير استشراقية حتى يمكنهم الحديث عن الإسلام بلغة بلاد الاستشراق والدخول فى مجال الحوار وتقديم كل ما هو مشترك بين الأديان .

٣ ــ يجب الاهتمام على المستوى الرسمى والشعبى بإعداد معاهد ومؤسسات تعنى بالحوار والمشترك وكيفية إدارة الحوار مع الآخر بناء على ما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، وذلك على غرار ما يقوم به الغرب من إعداد جيل من الشباب لكيفية الحوار وتقديم ما هو مشترك مع غير المسيحيين.

٤ ـ أن يقوم علماء مسلمون مما يشهد لهم بالكفاءة الدينية والعلمية بنشر مقالات عن أسس الحوار وكل ما هو مشترك بين القرآن الكريم وبين كتب اليهود والنصارى ، وتوضيح أن القرآن الكريم يدعونا إلى الاعتراف بالآخر ، واحترام عقيدته، وأننا مأمورون بذلك من رب العالمين ، وليس نتيجة ضغوط بشرية ، وأن تنشر هذه المقالات بلغات الشعوب الإسلامية واللغات الاستشراقية ، أو تأسيس مجلة تتبع إحدى المنظمات الإسلامية العالمية يكون هدفها الأساس نشر هذه القضايا .

٥ ـ يجب أن تضم لجان الحوار والمشترك التى تنظمها دولا أو مؤسسات إسلامية علماء يتقنون أكثر من لغة من لغات الاستشراق ، وألا نعتمد على مترجمين ، وأن يكون هؤلاء العلماء على دراية كاملة بالمنهج القرآنى فى الحوار مع الآخر، وأن يكونوا معدين إعدادا علميا جيدا فى مجال دراسة اليهودية والمسيحية من مصادرها أى دراسة كتب اليهود والنصارى فى لغاتها الأصلية، ودراسة حركة نقد الكتاب المقدس والتعرف على النتائج الرئيسية التى توصل إليها العلماء فى الغرب .

الحواشي والتعليقات

١ – شاخت وبوزورث (مصنفان) تراث الإسلام ، القسم الأول ، ترجمة د. محمد زهير السمهورى ، تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى ، مراجعة د. فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٨، المجلس الوطنى للثقافة والفنون ، الكويت ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨ ، ص ٦٥، محمود حمدى زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى ، ط.٢،كتاب الأمة، العدد ٥، رجب ١٤٠٥ــأبريل ١٩٨٥، ص ٣٢ــ٣٤.

٢– د. محمود فهمى حجازى : علم اللغة العربي ، مدخل تاريخى مقارن ، فى ضوء التراث واللغات السامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٢٦ن ١٢٨، ١٣٠،١٢٩.

٣ – المرجع السابق :ص٨٥.

٤– زالمان شازار : تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، ترجمة أحمد محمود هويدى ، مراجعة محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، عدد ٢٠٤، ص ١٢٨ ــ ١٤٨ .

٥– د.أحمد محمود هويدى : تاريخ الآباء وديانتهم فى ضوء نظرية مصادر التوراة ، حيث يعرض الباحث لموقف سفر التكوين من تلك الشخصيات ، ووجود مصدر من مصادر التوراة أقرب إلى الرؤية القرآنية .

٦– المصدر السابق : ص ص ١١ــ ١٢

٧ – المصدر السابق : ص ١٢

٨ – محمد خليفة حسن : تاريخ الديانة اليهودية ، دار الثقافة العربية ، ص ٢٠١

حسن ظاظا : الفكر الدينى الإسرائيلى أطواره ومذاهبه ، مكتبة سعيد رأفت ، ص ص ١٥٩ ــ ١٦٤

٩ – الإمام محمد أبو زهرة : محاضرات فى النصرانية ، ، مكتبة وهبه ، ص ٢٠٥

محمد خليفة حسن : تاريخ الأديان : دراسة وصفية مقارنة ، القاهرة ــ ٢٠٠٠ ، ص ٢٣٦

١٠ – صدرت دراسة هامة حول وضع الأقليات المسلمة فى العالم ومن بينها الأقليات المسلمة فى العالم ، أنظر :

M.Ali Kettani;Muslim Minorities in the World Today, London 1986

١١ – تعتبر دراسة يوهانس رايسسنر من الدراسات الهامة التى تتحدث عن المؤسسات الإسلامية الدولية وعلاقتها بالأقليات المسلمة فى أوربا ، أنظر Johannes Reissner ; Internationale islamische organsationen، وهى مقالة نشرت فى كتاب الإسلام فى العصر الحالى تحرير فيرنر إنده وأودوشتاينباخ ، ميونخ ١٩٨٣ .

١٢ ــ أنظر عن ذلك Heribert Busse ص : ١٦٨_١٧٠ .

١٣ – المرجع السابق : ص ١٦٦_١٦٧.

١٤ – المرجع السابق : ص ١٤٥–١٥٧ .

حدود النجاة

وضع " غير المسلمين " في الإسلام

أ.د. حسن كو ناكاتا

الأستاذ بكلية الإلهيات – جامعة دوشيشا

استهلال:

هدف هذا البحث هو بيان أن إمكانية النجاة في الإسلام متوفرة ليس فقط للمسلمين بل لغير المسلمين أيضاً.

تعتمد المناقشات في هذا البحث على القرآن الكريم والحديث النبوي وآراء كبار العلماء في الإسلام السنّي.

وقد بينت في خاتمة البحث الأهمية العملية لفكرة أن النجاة في الإسلام ممكنة لغير المسلمين.

ما هي النجاة ؟

كلمة "نجاة" مشتقة في الأصل من عدد من الحروف الساكنة وهي النون والجيم والواو، وهناك أربع وثمانون كلمة في القرآن مشتقة منها [1]. ومن بينها الاسم الوحيد مع أداة التعريف "النجاة" وتعني "النجاة من النار" كما تستعمل "النجاة" مقابل "النار" في الآية التالية:

﴿ ويا قوم مالي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار﴾ (غافر : ٤١) علاوة

على ذلك، لا تعني " النجاة من النار" سوى دخول "الجنة" كما هو في الآية التي تسبق تلك: ﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة﴾ (غافر: ٤٠).

ويسمى عذاب النار في الآخرة "بالعذاب الأشد"[٢] لأنه أشد بكثير ولا يقارن بعذاب الدنيا وبلائها كما في الآية: ﴿ولعذاب الآخرة أشد وأبقى﴾ (طه : ١٢٧).

وفكرة العذاب الأليم الأبدي في الدار الآخرة تُلغي ما يقابلها من عذاب الدنيا، ولهذا يوجد في الإسلام تباين حتمي بين العذاب الأبدي في الآخرة والنجاة كما يقول القرآن: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾. (الحشر: ٢٠) وهذه الهوة بين العذاب الأبدي والنجاة هي فصل حاسم يختلف في طبيعته باختلاف مستويات ومراكز الناس في الدنيا، أو الفروق الكامنة في كل من الجنة والنار[٣]. فإن الفرق بين الجنة والنار هو بين أقصى الإيجاب وأقصى السلب، ومثل الفرق بين شدة ألم العذاب في النار والألم الآني في الدنيا هو كمثل الفرق بين اللامحدود والمحدود ، فكلاهما طرفان لطبيعة مطلقة.

إن للنجاة معان واسعة ، إلا أنه في الخطاب الديني المعاصر في الغرب وفي اليابان أيضا ، غالباً ما تستخدم للإشارة إلى الظواهر النفسية مثل "إزالة المعاناة النفسية"، "التحرر من الرغبات الدنيوية"، و"الراحة من الشعور بالألم" والحقيقة أن الإسلام يشير إلى "النجاة" بهذا المعنى ، الذي هو شغل الصوفية الشاغل، ولا يتناول هذا البحث هذه المعاني الأخيرة "للنجاة". بل يشير إلى "النجاة من النار" بدلاً عن ذلك، أي إلى الحالة "الحاسمة" للأمور الموصوفة بشكل ثنائي، وبعبارة أخرى النعيم الموعود في "جنة" السماء في الآخرة.

واهب النجاة

بالنسبة "للجنَّة" "كنجاة من النار" من يهبها؟ تُبينِّ الآية التي ذكرناها آنفاً ﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة﴾ (غافر : ٤٠) إن فسرنا هذه الآية حرفياً نجد أن المؤمنين هم الفاعلون الذين يدخلون الجنة بأعمالهم. ولكن في مكان آخر يقول القرآن: ﴿إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار﴾

(الحج : ١٤). وهذا يبين أن الله هو الفاعل الذي يهب النجاة، وعقيدة أهل السنة أن الله خالق الكون هو الفاعل الحقيقي وراء كل الظواهر في العالم ، ولا تُستثنى الأفعال الإنسانية من ذلك ، الله هو المسبب لها، كما تقول الآية: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال: ١٧). فرغم أن "أفعال البشر" في الحقيقة هي "أفعال الله" لكنها توصف بأنها "أفعال البشر" لأن نتائجها تنسب حكماً للبشر[٤].

دخول المؤمنين الجنة ليس مَردُّه إلى "أفعال البشر" بل إلى الله ، وهذا يغاير القول بأن الله هو السبب الحقيقي للظواهر الكونية بما فيها "أفعال البشر". فالنجاة بكل معانيها هي من فعل الله لا من فعل البشر، وتوضح الحكاية التالية ذلك في الحديث النبوي التالي بلا لبس ولا غموض:

"أن جبريل أخبره أن عابداً عبد الله على رأس جبل في البحر خمسمائة سنة، ثم سأل ربه أن يقبضه وهو ساجد. قال: "فنحن نمر عليه إذا هبطنا وعرجنا ونجد في العلم أنه يبعث يوم القيامة فيوقف بين يدي الله عز وجل"، فيقول عز وجل: "أدخلوا عبدي الجنة برحمتي". فيقول العبد: "يا ربي بل بعملي" (ثلاث مرات). ثم يقول الله للملائكة: "قيسوا عبدي بنعمتي عليه وبعمله". فيجدون نعمة البصر قد أحاطت بعبادة خمسمائة سنة، وبقيت نعمة الجسد له، فيقول: "أدخلوا عبدي النار". فيُجرُّ إلى النار. فينادي ربه: " برحمتك أدخلني الجنة، برحمتك أدخلني الجنة". فيدخله الجنة. قال جبريل: "إنما الأشياء برحمة الله يا محمد". (أخرجه الحاكم)[٥].

وحديث آخر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من أحد يدخله عمله الجنة". قيل: " ولا أنت؟ قال: "ولا أنا، إلا أن يتغمدني ربي برحمته". (أخرجه مسلم).

هذا الحديث الذي يقول بأنه حتى النبي المعصوم لا يدخل الجنة بعمله يبيِّن بوضوح أن البشر لا يؤذن لهم بدخول الجنة بأعمالهم الصالحة بالذات بل بفضلٍ من الله ورحمته.

الشفاعة

كما رأينا في المقاطع السابقة إن الفاعل الحقيقي والواهب للنجاة هو الله سبحانه وتعالى، وهو صاحب السلطة والحق المطلق لها، ولا تنجّي الإنسان أعماله الصالحة، ولا ينجيه أي إنسان ولا ملك ، فالله وحده يملك السلطة في أن يهب الآخرين النجاة ، ومع التوحيد المطلق في الإسلام هناك مفهوم للشفاعة عند الله من أجل النجاة.

غالباً ما تأتي عبارات القرآن حول الشفاعة بأسلوب النفي أو الاستفهام مثل: ﴿يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولاً﴾. (طه: ١٠٩) وتتوقف صحة الشفاعة على أمر الله فإن لم يأذن فلا شفاعة، وهذا يعني أن شفاعة الخلق بلا إذن منه لا تنفع وهذا ما يؤكد إرادة الله المطلقة في النجاة.

وتفسر الشفاعة في الحديث بشكل موسع، فعند ابن ماجة حديث للنبي صلى الله عليه وسلم:

"يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء". فحدود الناس الذين يؤذن لهم بالشفاعة غير واضحة المعالم وبهذا هي مفتوحة للمؤمنين المخلصين، لكن الشفاعة الكبرى هي شفاعة النبي محمد يوم الجزاء، وفي تراث هذه "الشفاعة الكبرى" أدلة كثيرة تفسر بنية "النجاة" في الإسلام. لذا نورد الحديث التالي:

"فأستئذن على ربي فيؤذن لي فأقوم بين يديه فأحمده بمحامد لا أقدر عليها الآن يلهمنيها الله. ثم أخر له ساجداً. فيقال لي "يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع". فأقول "رب أمتي أمتي". فيقال "انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أوشعيرة من إيمان فأخرجه منها". فأنطلق فأفعل ثم أرجع إلى ربي فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً فيقال لي "يا محمد، ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع. فأقول" رب أمتي أمتي". فيقال: "انطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه منها" فأنطلق فأفعل..... ثم أرجع إلى ربي في الرابعة فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً

فيقال لي "يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع" فأقول "يا رب إئذن لي في من قال لا إله إلا الله". قال: "ليس ذلك لك"، أو "ليس ذلك إليك. ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي لأخُرجن من قال لا إله إلا الله". (أخرجه مسلم).

أمة المسلمين:

يظهر الحديث الآنف الذكر شكل النجاة وتنوع زمر الناس الذين تنالهم النجاة ، ذكرنا في القسم الثاني أن هناك هوة سحيقة بين أصحاب النار وأصحاب الجنة كما ذُكرَ في ثنائية من نجوا ومن لم ينجوا، ولكن لكي نكون أكثر دقة واستناداً لهذا الحديث هناك فجوة عميقة بين من يبقى في النار خالداً فيها ومن ينقذ منها.

هناك نوعان من "النجاة من النار" : دخول الجنة بلا عذاب البتَّة والإنقاذ من عذاب النار، تنال شفاعة النبي أمته من المسلمين، ومهما كان إيمان المرء ضئيلاً طالما أنه من أمة محمد فبفضل شفاعة النبي لن يخلد في النار وإذْ لم يضعنا الإسلام بين خياري الإيمان و العمل الصالح فقد جعلهما مكملين لبعضهما كما في صفة أهل الجنة في الآية التي ذكرناها آنفاً: ﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ﴾ (غافر: ٤٠) ومع ذلك إن لم يعمل المرء من الصالحات قبل موته ، وكان في قلبه أدنى ذرة من إيمان فسوف ينجو من عذاب النار بفضل شفاعة النبي، ويكون ذلك بإعلان شهادة: " أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله". وعندما يقول القرآن: ﴿ يكون الرسول عليكم شهيداً﴾. (البقرة : ١٤٣) فهذا يعني أن المرء إن شهد بأن محمداً هو رسول الله سيشهد النبي له بالإيمان وسيشفع له عند الله الذي يقبل الشفاعة، ولكن شفاعة النبي لن تطال من يشهد فقط بوحدانية الله ولا يشهد برسالة محمد، ومع ذلك فإن الله بجبروته سوف ينجي من النار من يشهدون له بالوحدانية.

هكذا تتعدى النجاة "أمة محمد" في حديث يرويه ابن مسعود بأن محمداً قال لأصحابه:

"إني لأرجو أن تكونوا شطر أهل الجنة". (رواه مسلم). هذا يعني أن "أمة محمد" تؤلف نصف سكان الجنة فقط.

نجاة "أهل الفترة"

يبلغ الرسل رسالات الله للناس ، ويدعى الناس الذين يعيشون بين وفاة رسول وبعث آخر جديد "أهل الفترة".

تختلف الآراء بين أهل السنة في الإسلام حول نجاة "أهل الفترة" ، وأنا أرى أن تراث عقيدة الإسلام السني يجب أن يكون أساس إعادة بناء علاقة التعايش بين الإسلام والديانات الأخرى، في هذا القسم من البحث وفي الأقسام التالية سوف نحلل المناقشات حول نجاة "أهل الفترة" في عقيدة أهل السنة.

أولاً، سوف نطلع على حجة المرحوم عبد الله الغماري من بحثه بعنوان "أهل الفترة ناجون" ضمن مجموعته المنشورة بعنوان "خواطر دينية" وقد ولد الغماري في مراكش في أسرة ذات تاريخ طويل من العلماء وكان يسمى "بخاري عصره" فهو من علماء الحديث الكبار في القرن العشرين.

يُعرِّف"الغماري " أهل الفترة" بأنهم "الذين عاشوا في زمن لم يكن فيه رسول إليهم"[٦]. يقول الغماري في رأس مقالته: " والحكم فيهم عند الجمهور أنهم ناجون ولو عبدوا الأصنام لقوله تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء : ١٥) و﴿ ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ٍ وأهلها غافلون﴾ [٧]. (الأنعام: ١٣١) أي لم يُرسل إليهم رسول[٨].

ولدى تفسير كلام الله "وما كنا معذبين" فهذا يعني أن الله لا يفعل ذلك حتى يبعث رسولاً يبين الأحكام حول الذنوب مثل الزنى والخيانة، ويقدم البعض الحجة التالية: باعتبار أن الإنسان قد كُلِّف بالتوحيد منذ أن بعث الله آدم رسولاً لأبنائه فإن "أهل الفترة" يستحقون العذاب في النار[٩]. وقد أبدى الغماري معارضته لهذا الرأي بقوله:

"الآيات الآنفة الذكر واضحة وحاسمة وتثبت بحقٍ كرم الله وفضله، أما الأحاديث المخالفة لهذا فلا تعتمد أساساً ولا تكفي لتردَّ ما انتهى إليه القرآن بجلاء وجزم"[١٠].

تقدم الآيات التالية من القرآن دليلاً إضافياً على نجاة "أهل الفترة".

﴿وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة. قال إنكم قوم تجهلون. إن هؤلاء متبرٌ ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون﴾ (الأعراف: ١٣٨).

ملخص ذلك أن سكان فلسطين الأصليين كانوا يعبدون الأصنام، على الرغم من أن وثنيتهم كما يقال غير حقيقية وسبب قولهم بعدم استحقاقهم للعذاب في النار هو أنهم خلافاً لبني إسرائيل لم يبعث فيهم رسول، لذلك لم يكلفوا باجتناب الشرك، فلا يعذبون في النار لممارستهم الشرك، حتى ولو سمعوا بموسى ورسالته ، فهذا لا يعني أن رسولاً قد بعث فيهم[١٠]. وطبقاً لهذا يقدم القرآن دليلاً مماثلاً لنجاة "أهل الفترة":

﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير﴾ . (المائدة : ١٩).

حتى وإن وجد تحريف وتبديل في النصوص الأصلية لتوراة اليهود وإنجيل المسيحيين والذين عليهم أن يعرفوا أنهم مكلفون بالتوحيد[١١] فإنهم لا زالوا في حصانة من العذاب لأن النبي محمد لم يبعث مُجدِّداً فيهم، فإن كان الأمر كذلك، فإن "أهل الفترة" الذين لم يعلموا أياً من الكتب المقدسة لا بد أن يستحقوا النجاة أكثر من غيرهم[١٢].

محمد "خاتم النبيين" (الأحزاب : ٣٣) بعث كافة للناس و"رحمة للعالمين" (الأنبياء: ٢١) متجاوزاً الخلافات العرقية وستظل رسالته وشريعته باقية في كل زمان ومكان، فمنذ بعثته لم يعد يوجد "أهل الفترة". مع ذلك على الرغم من أن رسالة محمد عالمية وبلا حدود، فسوف تستغرق دعوته، في الواقع سنين لتنتشر في كل أصقاع الأرض، خارج العالم العربي، ينجم عن هذا أنه لا زالت تستعمل في تاريخ الإسلام منذ بعث النبي محمد، فكرة "أهل الفترة" إشارة إلى زمرة من الناس الذين لم تصلهم دعوة النبي محمد[١٣].

رغم أن الغماري لا يوضح بجلاء موقفه الفقهي في هذه المقالة إلا أن بحثه قائم على رأي المذهب الأشعري. وسوف نبيِّن عن طريق المقارنة بهذا المذهب تعريف "أهل الفترة" من منظور المذهب الماتريدي / الحنفي.

أ- أهل الفترة" في عقيدة المذهب الماتريدي

يعرِّف ابن عابدين (توفي عام ١٢٥٢ هـ / ١٨٣٦ م)، الذي يقال عنه بأنه المرجع النهائي في المذهب الحنفي الحديث ، مفهوم "أهل الفترة" في المذهب الماتريدي / الحنفي في سفره الضخم حول المذهب الحنفي "رد المختار" ، وقد أدرج قسماً فيه حول "أبَوَي النبي وأهل الفترة" في فصل "نكاح الكافرات" في كتاب "النكاح".

وقد أوضح رأيه هكذا : في حين أن المذهب الأشعري يرى أن من ماتوا ولم تصلهم الدعوة سوف ينجون لأن الفكرة السائدة في المذهب الماتريدي هي أن الناس غير الموحدين سيتعرضون للعذاب في النار[١٤]، وفيما يتعلق بمفهوم "أهل الفترة" يتفق مذهب البخاريين ضمن المذهب الماتريدي مع فكرة النجاة لدى المذهب الأشعري، في حين يبيِّن النووي (توفي عام ٦٧٦ هـ / ١٢٧٧) والفخر الرازي (توفي عام ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) في المذهب الأشعري أن أهل الفترة يخضعان للعذاب في النار ، وهكذا نجد أن العلماء في كلا المذهبين منقسمون في الرأي ، وعلاوة على ذلك فبخصوص من لا يدين بالتوحيد، يقال بأن الكفار "السلبيين" الذين هم في غفلة عن الدين سينجون وأما من كفر بيقين ورفض الألوهية فسيخضع للعذاب في النار[١٥].

ويعتمد الرأي التالي للنابلسي (توفي عام ١٣٠٨ هـ / ١٨٩١ م) موقف المذهب الماتريدي بأنه رغم أن التكليف بالالتزام بالشرع في السلوك لا يُلزم "أهل الفترة" فإن اعتقادهم يجب أن يلزمهم بالتوحيد بفضل قواهم الفكرية ولو لم تصلهم دعوة الرسول.

"وأهل الفترة بين نبيين ليس في أعمالهم ذنوب ، لعدم حصول التبليغ في زمانهم، وكذلك من نشأ في مكان منقطع عن الناس ، أو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام. وهذا كل في الأعمال بالجوارح ، وأما ذنب الكفر بالله تعالى فلا يعذر فيه أحد لأن العقل كاف في معرفة ذلك"[١٦].

كان ابن عابدين والنابلسي كلاهما من علماء الإسلام أواخر الخلافة العثمانية، التي كانت تشهد ما يمكن تسميته بالنهضة والتحديث. وسننظر في القسم التالي في رأي السيوطي وعلماء المذهب الأشعري في العصر ما قبل الحديث.

زمر "أهل الفترة":

في مقالة عنوانها "مسالك الحنفاء في والدي المصطفى" في "الحاوي للفتاوى" (ردود في العقيدة) وضع السيوطي، (توفي عام ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) الذي ترك وراءه مجلدات ضخمة في علوم القرآن والحديث والفقه والعقيدة، "أهل الفترة" في عدة زمر.

وعندما استشهد السيوطي بالآية المذكورة آنفاً "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً" (الإسراء : ١٥) وبعبارة الفخر الرازي أنه "خلافاً لمذهب المعتزلة بأن الشكر لواهب الرحمة لا يصبح تكليفاً بمجرد حكم العقل" فقد أكد رأي المذهب الأشعري في نجاة "أهل الفترة". "في رأينا إن الأشخاص الذين لم تصلهم دعوة النبي سيموتون وهم ينالون النجاة"[١٧]. ثم يعتمد تفسير الحديث النبوي الذي ينص على أن أشخاصاً معينين من "أهل الفترة" سيتلقون العذاب في النار.

ينقسم "أهل الفترة" عند السيوطي إلى ثلاث زمر:

تتألف الزمرة الأولى من أشخاص آمنوا بالتوحيد بحكمتهم النافذة ، وتنقسم هذه الفئة إلى زمرتين فرعيتين: الأولى أشخاص لم يكن عندهم شريعة خاصة بهم مثل القس بن ساعدة (توفي حوالي عام ٢٣ قبل الهجرة / ٦٠٠ م) وزيد بن عمر بن نفيل (توفي حوالي عام ١٧ قبل الهجرة / ٦٠٦ م) والثانية أشخاص تبعوا بقايا شرع حقيقي مثل تُبَّع (أحد أباطرة اليمن الذي آمن باليهودية) وقومه.

تتألف الزمرة الثانية من أشخاص مثل امرؤ القيس (توفي عام ٢١٢ قبل الهجرة / ١٤٠٣ م) وكان أحد ملوك العراق اللخميين ، كان طاغية يسمى بملك "النار والحطب". لم يمارس الوحدانية بل بالعكس أقام الوثنية على تحريف الوحدانية وتبديلها وابتداع وصايا

خاصة به وتناقضات ،ومثل عمر بن لحي الخزاعي (مجهول سنة الولادة والوفاة)، الذي كان أول عربي أدخل عبادة الأصنام وبدّل دين اسماعيل.

تتألف الزمرة الثالثة من أشخاص لم يمارسوا التوحيد ولا الشرك وعاشوا كل حياتهم في غفلة عن كل الأديان دون اتباع شرع أي نبي أو إقامة شرع أو دين بأنفسهم[١٨].

تشير عبارة "أهل الفترة" في معناها الحقيقي إلى الأشخاص الذين ينتمون إلى الزمرة الثالثة فهم في منجاة من أي عذاب ، والأشخاص الذين ينص الحديث بعذابهم هم الذين ينتمون إلى الزمرة الثانية ، لأنهم لم يفسحوا لأنفسهم مجالاً لتكفير ذنوبهم.

أما عبد الله الغماري عالم القرن العشرين الذي سبق ذكره في القسم السادس فلم يشر إلى السيوطي ولكنه تبنى نفس الثلاثية مستشهداً بالنووي والحافظ بن حجر العسقلاني (توفي عام ٨٢١ هـ / ١٤٤٩ م) من علماء الحديث في المذهب الشافعي والأُبيّ (توفي عام ٨٢٧ هـ / ١٤٢٥ م) وهو عالم بالحديث في المذهب المالكي[١٩]. لذلك علينا القول بأن مفهوم نجاة "أهل الفترة" قد أنشئ في أواخر المذهب الأشعري[٢٠].

ألقينا حتى الآن في هذا القسم نظرة عامة لما يشكل مشكلة نجاة "أهل الفترة" في فترة ما قبل العصر الحديث. سننظر أولاً في القسم التالي إلى بحث النجاة في بدايات المذهب الأشعري ثم نقارنها بالفترة الأخيرة.

النجاة حسب بدايات المذهب الأشعري:

بحث البغدادي (توفي عام ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م) وهو من ممثلي المذهب الأشعري في بداياته المسألة في كتابه "أصول الدين". ويرد بحثه في قسم "مسألة بيان حكم من لم تبلغه دعوة الإسلام" في الفصل الثاني بعنوان "أصل بيان أصول الإيمان".

"قال أصحابنا إن الواجبات معلوم وجوبها بالشرع ، وقالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعوة الإسلام ينظر فيه ، فإن اعتقد الحق في العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسل فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فيما جهل به من الأحكام لأنه لم يقم به الحجة عليه ، ومن اعتقد منهم الالحاد والكفر والتعطيل (إنكار

الألوهية) فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه ، فإن انتهت إليه دعوة بعض الأنبياء عليهم السلام فلم يؤمن بها كان مستحقاً للوعيد على التأبيد ، ومن لم تبلغه دعوة الشريعة بحال لم يكن مكلفاً وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب، فإن عذبه الله في الآخرة كان ذلك عدلاً منه ولم يكن عقاباً له، كما أن إيلام الأطفال والبهائم في الدنيا عدل من الله تعالى وليس بعقاب لهم على شيء ، وإن أنعم عليه في الآخرة كان ذلك فضلاً منه وليس يثاب على الطاعة"[٢١].

كما رأينا آنفاً تلجأ حجة المذهب الأشعري المتأخر حول نجاة "أهل الفترة" إلى مفهوم "من لم تبلغه دعوة الإسلام" وهي تقوم على مبدأ أن لا عذاب طالما أنه لم يأت فيهم نبي ، في حين أن نظرية نجاة "أهل الفترة" في العصر المتأخر قد تطورت على خلفية مسألة إن كان والدا الرسول (اللذان ماتا وهما يجهلان دعوة الإسلام) سوف ينجوان أم لا، فإن شاغل البغدادي الرئيسي كان في الإمكانية النظرية لنجاة غير المسلمين المعاصرين أي الناس الذين لم تصلهم الدعوة في حيز "المكان" مقابل أجيال الناس الذين لم تصلهم الدعوة في حيز "الزمان"، أي "أهل الفترة".

وحجة البغدادي هي: من لم تصله دعوة الإسلام وهو يؤمن بوحدانية الله وعدله فهو من المسلمين، وبالإجماع إن الإسلام هو تعاليم الأنبياء ، وأن من يستجيب للدعوة ويقبل حقيقة وحدانية الله فهو مسلم[٢٢] وعلى أي حال لا نقول في الفترة التي تلت بعثة محمد بوجود حجج عديدة تقر بإسلام أولئك الناس الذين تحققوا من وحدانية الله وعدله دون الاعتراف (أو المعرفة) بأن محمداً هو رسول الله ، أي دون الاعتماد على دعوة محمد[٢٣] ، وهنا تُقيِّم حجة البغدادي على أنها "شمولية" و"تجميعية" بمعنى أن مفهوم "المسلمين" بعد دعوة محمد قد توسع إلى ما وراء "أمة محمد".

رغم مقاربة البغدادي "الشمولية" تجاه من أدركوا حقيقة التوحيد بأنفسهم، حتى بالمقارنة مع نظرية المذهب الأشعري المتأخر حول النجاة، فقد كان قاسياً على من لم يعتنق المعتقدات الدينية بسبب عدم توفر الدعوة، هذا لأنه يُفرِّق بين العقاب والتعذيب، فبينما يصر على أن

من لم تصله الدعوة ليس مكلفاً فهو لا يستحق العقاب، يقبل أيضاً عدلاً إمكانية تعرضهم لنوع من التعذيب الذي لا يقصد به العقاب[٢٤].

خاتمة:

الإسلام دين كل الأنبياء منذ آدم وتمتد النجاة فيه إلى ما وراء "أمة محمد" لكل الموحدين منذ آدم أي "للمسلمين" في المعنى الواسع للكلمة، وهذا بالتحديد هو إجماع الإسلام بصرف النظر عن الطائفة أو المذهب، ومن حيث المبدأ لا مجال في الإسلام لبحث المسائل فيما إن كانت النجاة موجودة قبل عيسى المسيح أم لا.

أما بخصوص إمكانية النجاة للناس وراء أمة محمد منذ تاريخ دعوته فإن عقيدة المذهب الأشعري تتفق بأن النجاة تشمل ثلاث زمر من الناس.

الأولى: زمرة الناس الذين أخذوا بالتوحيد بمحض بصيرتهم، ويعتبر الناس الذين ينتمون لهذه الزمرة في بعض الحالات "مسلمين بالمعنى الواسع للكلمة" ولا يوجد خلاف في المذهب فيما يتعلق بنجاتهم.

الثانية: زمرة الناس الذين عاشوا طوال حياتهم في غفلة عن الدين لأن دعوة الإسلام لم تتسلهم، وهم أهل للنجاة في النظرية السائدة في المذهب الأشعري المتأخر.

الثالثة: زمرة الناس الذين عاشوا طوال حياتهم ملحدين عن قناعة ، ويرفضون وجود الله قطعاً في ظروف لم تصلهم فيها دعوة الإسلام ، فرغم أن علماء الأشاعرة منقسمون فيما يتعلق بنجاة هؤلاء الناس، فإن النظريات التي تقر بحقهم بالنجاة لها زخمها أيضاً.

وكما رأينا بإيجاز حتى الآن إن فكرة فتح النجاة لغير المسلمين مقبولة كعقيدة صحيحة لدى المذهب الأشعري ويمكن أن يفتح الباب لمناقشة حرة في حدود "العقائد الصحيحة"، وفضلاً عن ذلك، كما أوضحنا في هذا البحث فإن نظرية المذهب الأشعري في نجاة غير المسلمين ليست نتاج عملية توفيقية أو انتقائية مشتقة من عوامل خارجية تعكس حسابات مصالح دنيوية ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية في المتاجرة والتبادل مع غير المسلمين، أو في قهرهم أو أن يقهروا من قبلهم، بل هي نتاج متطلبات منطقية في صلب

العقيدة، لهذا ليست هذه النظرية نوعاً من "الأفكار" لموجة عابرة، وليست كذلك فكرة مستعارة قاصرة مرتبطة بحالة آنية تفتقد الاستمرارية. وفي رأيي الشخصي إن مزيداً من تعميق وتطوير رأي المذهب الأشعري في نظرية النجاة ستشكل أساساً عقائدياً من أجل تعايش مستقبلي للإسلام مع الديانات الأخرى[٢٥]. وهكذا يكون هذا البحث عملاً تمهيدياً لهذا الغرض.

ويمكن أن يكون لهذه العقيدة التي تؤيد نجاة الناس الذين لم تصلهم دعوة الإسلام أهمية كبيرة في الدعوة للإسلام في أقطار مثل اليابان التي ليس لها تاريخ طويل في صلتها بالإسلام وحيث يرتبط الناس بقوة باحترام الأجداد، هذا لأن القرآن يحرّم طلب المغفرة لغير المسلمين قائلاً: "ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم". (التوبة : ١١٣) فتحريم الاستغاثة لأجل الأجداد إذاً عقبة كبيرة في طريق الدعوة للإسلام في اليابان.

الحواشي

(١) ماعدا أربع عشرة حالة لهذه المجموعة من الحروف الساكنة والتصريف الثالث للفعل الذي يعني النجوى هناك ستة وثمانون مثالاً من الاستعمال الذي يعني النجاة ، وتشير معظم هذه الأمثلة إلى النجاة من عذاب الله أو من البلاء، تشير الآية ٥٨ من سورة هود إلى المعنى الأول:

"ولما جاء أمرنا نجينا هوداً والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ".

والمثال على المعنى الآخر هو في الآية ١٤١ من سورة الأعراف:

"وإذ أنجيناكم من آ ل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم".

(٢) "ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر" (سورة الأنبياء الآية ٣٢). وفقاً لأحد تفاسير القرآن التقليدية المعتمدة بعنوان "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" للنسفي يشير "العذاب الأدنى" للعقوبة في الدنيا مثل أسر بابل وما مُحنوا به من الجفاف سبع سنين و "العذاب الأكبر" يشير إلى العقوبة في الآخرة ، اقرأ المجلد الثالث طبعة بيروت ١٩٩٦ صفحة ٤٢١ من تفسير النسفي "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" لمؤلفه عبد الله ابن أحمد النسفي.

كذلك وفقاً لتفسير تقليدي معتمد وهو تفسير البيضاوي يشير "العذاب الأدنى" إلى العقوبات في هذه الدنيا مما مُحنوا به من السنة سبع سنين والقتل والأسر في بابل ويشير "العذاب الأكبر" إلى عذاب الآخرة ، راجع تفسير البيضاوي، المجلد الثاني، بيروت ١٩٨٨ صفحة ٢٣٦.

" فيعذبه العذاب الأكبر" سورة الغاشية الآية ٢٤. وفقاً لـ "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" العذاب الأكبر هو عذاب جهنم. اقرأ المجلد الرابع صفحة ٥١٦ ، وحسب تفسير البيضاوي تشير الآية إلى عذاب الآخرة، المجلد الثاني بيروت ١٩٨٨ صفحة ٥٩٢

(٣) كما يقال "إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار". سورة النساء الآية ١٤٥. هناك درجات بين أصحاب النار . وهذا ينطبق أيضاً على أهل الجنة.

"الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم". سورة التوبة الآية ٢٠ ــ ٢١

(٤) حسب نظرية الكسب في المذهب الأشعري لا يدعى المرء "فاعلاً" بل "مكتسباً للأعمال".

(٥) ابن رجب في "جامع العلوم والحكم"، المجلد الثاني، مكة ١٩٣٣ صفحة ٧ ــ ٨.

(٦) عبد الله ابن محمد بن الصديق الإدريسي "أهل الفترة ناجون"، في كتاب "خواطر دينية". القاهرة، ١٩٦٨ صفحة ١١٦.

(٧) راجع نفس المصدر.

(٨) لأن التوحيد كلف به الخلق منذ أرسل الله آدم إلى أولاده.... وقوله تعالى "وما كنا معذبين" أي علىّ المعاصي كالزنا والظلم "حتى نبعث رسولا" يبين الأحكام فهو مؤول ، المصدر نفسه ص ١١٦. أي أنهم يميزون بين العقيدة والشريعة ويقولون بأن مهمة الرسول التكليف بالالتزام بالشرع بينما الأمر بالالتزام بعقيدة التوحيد مفروض على كل شخص قادر على أداء الفروض فهو مكلف بصرف النظر عما إذا سمع بارسال الرسول أم لا، وكما سنرى لاحقاً هذا موقف المذهب الماتريدي.

(٩) الأحاديث الواردة بخلاف ذلك معلولة والصحيح منها آحاد ثم هي تحتمل التأويل لأنها آحاد لا تقوى على معارضة القرآن (راجع المصدر نفسه صفحة ١١٦).

(١٠) فموسى لم يخبر عن هؤلاء القوم الذين يعكفون على الأصنام بأن الله معذبهم لأنهم "أهل الفترة" لم يأتهم رسول ولا بد أنهم سمعوا بموسى وبدعوته ومع ذلك لا يلحقهم عذاب إذْ لم يعرفوا شريعة ولا أتاهم رسول.

(١١) قال الغماري "الشرك مثل المسيحية" فيما يخص المسيحية واليهودية لا كأشكال للتوحيد ولكن كشرك. (نفس المصدر ص ١١٨).

(١٢) وكما يفهم من النص إذا كان اليهود والنصارى، وهم أهل كتاب جاءهم به رسل، يقبل عُذرهم عن الله حسبما أفادت الآية لو لم يأتهم نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فما ظننا بالعرب الأميين الذين ما رأوا رسولاً ولا قرأوا كتاباً منذ عهد اسماعيل عليه السلام ، لا شك أنهم أولى بقبول العذر وأجدر بالحياة. (نفس المصدر ص ١١٧ ــ ١١٨).

(١٣) أما بعد البعثة المحمدية التي عمت أصل أهل الأرض جميعاً فلا يوجد أهل الفترة ولا محل لافتراض وجودهم ، لكن قد يعتبر وجود من لم تبلغه الدعوة ، فلو افترضنا وجود شخص في مجاهل القارة الإفريقية مثلاً لم يسمع بالإسلام ولا بالقرآن ولا عرف شيئاً عن توحيد الله تعالى وعاش بين الجبال والغابات فإنه ناج بلا شك حتى ولو اعتنق بعض الديانات الشركية كالنصرانية مثلاً ، ذلك لأن بلوغ الدعوة شرط في توجيه التكليف للشخص ، فإذا لم تبلغه بدون تقصير منه لم يكلف. (نفس المصدر ص. ١١٨).

(١٤) أما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا في زمن الفترة فهو مبني على أصول الأشاعرة أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا ، أما الماتريدية فترى إنه إن مات قبل مضى مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيمانا و كفرا فلا عقاب له بخلاف ما إذا اعتقد كفرا أو مات بعد المدة غير معتقد شيئاً. (من كتاب محمد أمين المشهور بابن عابدين، حاشية رد المختار، شرح تنوير الأبصار، القاهرة، ١٩٦٦، المجلد الثالث، ص. ١٨٥).

(١٥) " على ما بعد البعثة واختار المحقق ابن الهمام(توفي حوالي عام ٨٦١ هـ / ١٤٥٧ م) في "التحرير" لكن هذا في غير من مات معتقدا للكفر ، فقد صرح النووي والفخر الرازي بأن من مات قبل البعثة مشركا فهو في النار وعليه بعض المالكية لما صح من الأحاديث في تعذيب أهل الفترة بخلاف من لم يشرك منهم ولم يوحد بل بقي عمره في غفلة من هذا كله ففيهم الخلاف. نفس المصدر، ص ١٨٥.

(١٦) عبد الغني بن اسماعيل النابلسي "أسرار الشريعة" أو "الفتح الرباني والفيض الرحماني" بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٨.

(١٧) السيوطي "الحاوي للفتاوى" ١٩٨٣، بيروت المجلد الثاني ص ٢٠٦.

(١٨) نفس المصدر، ص ٢٠٩.

(١٩) ولكن، بعكس السيوطي، لم يُفرق الغماري فيما يتعلق بالناس الذين بلغوا التوحيد بتأملهم الشخصي البحت، بين من التزم بالشريعة ، وبين من لم يلتزم بها، قائلاً بأنهم يتبعون شريعة من الشرائع التي لم تنسخ بما أتى به الأنبياء اللاحقون ولا زالت صحيحة ، لذلك قال بأن زيد بن عمر تنصَّر. (الإدريسي ص ١١٦).

(٢٠) رغم أنه لا توجد إشارة واضحة لتحديد التاريخ الذي نشأ فيه المذهب الأشعري يرى المؤلف أنه في الفترة من عصر الفخر الرازي (توفي ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) فصاعداً حين اتحد الدين والفلسفة بشكل جلي.

(٢١) أبو منصور البغدادي/ "أصول الدين" بيروت ١٩٨١، ص ٢٦٢.

(٢٢) في القسم الخامس قُدِّم الحديث الذي ينص على أن أهل الجنة ليسوا مقصورين على أمة محمد ، ويعتقد بأن أهل الجنة من غير أمة محمد هم "مسلمون" في المعنى العام للاصطلاح، أي المؤمنون بالرسل قبل محمد ، وهكذا أهل الجنة ليسوا حصراً من أمة محمد بل المسلمون عموماً، وهذا رأي عام شائع.

(٢٣) الرأي الشائع في المذهب الحنفي هو: إن أقر الملحدون والمشركون بوحدانية الله أصبحوا مسلمين.

يقول الحصكفي (توفي عام ١٠٨٨ هـ / ١٦٧٧ م)" الكفار أصناف خمسة: من ينكر الصانع كالدهرية، ومن ينكر الوحدانية كالثنوية، .... فيكتفي في الأولين بقول لا إله إلا الله." (محمد أمين المشهور بابن عابدين) "حاشية رد المختار شرح تنوير الأبصار" القاهرة ١٩٦٦ المجلد الرابع ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧ راجع الموصلي الحنفي، الاختيار، المجلد الثاني، بيروت، ١٩٩٨ ص ٤٢٤).

رغم وجود مثل هذه الاستدلالات في المذهب الشافعي فلا يأخذ بها الجميع. (راجع النووي "روض الطالبين" المجلد العاشر ص ٨٣ ــ ٨٥). علاوة على ذلك، يبدو أن هذه الاستدلالات فيها فائدة عملية عموماً في "الحكم في الدنيا" كيف نعامل مثل هؤلاء الناس في السياق الاجتماعي في حدود الشرع ، ويبدو أنهم غير مهتمين بخلاصهم في الآخرة .

(٢٤) فيما يتعلق "بالعدل" يقول البغدادي إن العدل بين البشر لا ينطبق على الله لأنه رب المخلوقات وله السلطة بالتصرف الحر بهم ، وهكذا يبدي البغدادي تعاطفه مع أخلاقيات المذهب الأشعري الذي يؤكد على قدرة الله، وسبب عدم تمييز المذهب الأشعري الأخير بين الجزاء والعذاب، يبين بوضوح بأن "أهل الفترة" ناجون ربما بسبب المستلزمات النظرية لنجاة آباء الأنبياء.

(٢٥) ومع ذلك فإن الغمري الذي استدل نظرياً بأن غير المسلمين الذين لم تبلغهم الدعوة ناجون قد أضمر في الواقع عداوة مريرة تجاه اليهود والنصارى ، لدى رؤية ذلك علينا أن نتذكر أنه من الصعب تماماً أن نرقى بفكرة المذهب الأشعري بشأن النجاة إلى مستوى نظرية تطبق على التعايش الديني اليوم، ولا يمكننا أن نتفاءل أكثر مما ينبغي بنجاحها.

يقول الغمري "أما الذين ولدوا بين أبوين يهوديين أو نصرانيين فهم كفار بلا منازع لأنهم بعد أن سمعوا القرآن وعرفوا المسلمين يضمرون للإسلام كراهية شديدة بحيث لو خير أحدهم بين الإسلام والموت لاختار الموت عليه ، يقر كثير من المسيحيين ببلاغة القرآن وبتأثرهم بروعته عند سماعه وباشتماله على حقائق علمية ويُصِرّون مع ذلك على مسيحيتهم ، فكفر هؤلاء عن إصرار وعناد هو أقبح الكفر. (الإدريسي ص ١١٨).

دراسة مقارنة في خصائص
الديانات التوحيدية وديانات الشرق الأقصي

أ.د. محمد خليفة حسن
أستاذ مقارنة الأديان – جامعة القاهرة
نائب رئيس الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام آباد

فى هذه الدراسة القصيرة نقدم بعض الملاحظات المقارنة بين المجموعتين الدينيتين الكبيرتين في تاريخ الأديان وهما مجموعة الديانات التوحيدية ومجموعة ديانات الشرق الأقصى وذلك في محاولة لتوضيح وجوه التشابه والاختلاف بين هاتين المجموعتين .

نوجز هذه الملاحظات المقارنة فيما يلي :

أولا : أن الديانات التوحيدية ديانات إلهية الاعتقاد والمصدر بينما ديانات الشرق الأقصي الفلسفية والأخلاقية لا تقوم علي أساس من الاعتقاد في الألوهية ، فهي في معظمها منكرة للألوهية ، وإن اعترفت بالألوهية فليس في شكلها التوحيدي ، ولكن في شكلها التعددي والثنوي بالإضافة إلى كون الآلهة المعبودة في هذه الحالة آلهة طبيعية كونية ، أو آلهة أخلاقية كما هو الحال في ديانة زرادشت القائلة بالهين للخير والشر . وفي الوقت الذي تربط فيه الديانات التوحيدية نفسها بالمصدر الإلهي من خلال الوحي المترل علي مجموعة الأنبياء والرسل عليهم السلام تربط ديانات الشرق الأقصى نفسها بمصدر إنساني وضعي هم مجموعة الحكماء المؤسسين لهذه الديانات وتلاميذهم حيث تعتبر كتابات هؤلاء الحكماء المصدر الأساسي لهذه الديانات ، وكذلك الكتابات التراثية للحكماء وتلاميذهم وللمدارس الدينية والفرق المختلفة

فيها . فمصدر الدين في ديانات التوحيد مصدر إلهي. بينما المصدر في ديانات الشرق الأقصي مصدر إنساني وطبيعي . ولذلك يمكن تسمية الأولي حسب مصدرها بأنها ديانات إلهية بينما ديانات الشرق الأقصى ديانات طبيعية كونية فالطبيعة والكون هما مصدر الدين ، ويكونان القوة المعبودة المقدسة أو موضوع التأمل الفلسفي والديني.

ثانيا : أن الديانات التوحيدية ديانات عقيدية تشريعية . فمادة الوحي الإلهي تحتوي علي مفاهيم دينية نظرية واجبة الاعتقاد ، كما تحتوي علي أحكام وتشريعات وتكاليف دينية ، وفروض ، وطقوس ، وشعائر دينية مبنية علي أساس من العقيدة وتعكس الجانب العملي للدين ، وهو الجانب المنظم للحياة الإنسانية في العلاقة بالناس والكون والحياة . وتفرز العقيدة والشريعة مجموعات من القيم الأخلاقية المرتبطة بالدين . أما ديانات الشرق الأقصى فهي ليست ديانات عقيدة وشريعة ولكنها ديانات فلسفية أخلاقية تقوم على أساس من التأمل الفلسفي في الطبيعة والكون وترسم منهجا للحياة لا يحتكم إلى الشرائع والقوانين الشرعية إنما يعتمد علي برنامج أخلاقي يميل إلى التصوف والزهد والتقشف في معظم الأحوال ، أو يترع نزعة دنيوية خالصة بعيدًا عن الطريق الصوفي من هجر للحياة والدنيا واتجاه إلى العزلة . وبينما تتصف ديانات التوحيد بأنها ديانات تكاليف شرعية تتصف ديانات الشرق الأقصى بأنها ديانات طرق ونظم للرهبنة تقوم علي التأمل الفلسفي الخالي من الجوانب العقدية والتكاليف الشرعية . فهي أسلوب للحياة يحقق الخلاص بعيدا عن العقائد والشرائع.

ثالثا : أن الديانات التوحيدية باعتمادها علي الوحي الإلهي المتضمن لعقائد وتشريعات اتصفت بأنها ديانات نبوات ورسالات . فالوحي الإلهي يتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحي والتكاليف والرسالات الي الأنبياء والرسل ليقوموا بدورهم بتبليغها إلي أقوامهم. فالملائكة طرف أعلي في طريق وصول الهداية والوحي للإنسان ، والأنبياء والرسل طرف متصل بالإنسان اصطفاهم الله لتلقي الوحي الإلهي عن الملائكة وتبليغه وتطبيقه والعمل به . أما في الديانات الفلسفية

والأخلاقية في الشرق الأقصى فقد اختفت ظاهرة النبوة والأنبياء والرسالات والرسل وذلك لغياب الاعتقاد في الألوهية في معظم الأحوال وظهرت طبقة الحكماء كبديل للأنبياء والرسل ، وظهرت الحكمة كبديل للنبوة المعتمدة علي الوحي الإلهي . والحكماء هم مصدر الحكمة التي يحصلون عليها من خلال مجهودهم التأملي في الطبيعة والكون .

رابعا : إن الديانات التوحيدية ديانات عقائد وتكاليف شرعية تستوجب الطاعة المستحقة والمؤدية الي إيمان بالثواب والعقاب. ومن هذه الزاوية فهي ديانات تعترف بالمسئولية الإنسانية وتضع نظاما للثواب والعقاب يختلف حسب رؤية كل دين توحيدي لطبيعة الإنسان . أما ديانات الشرق الأقصي فهي خالية من العقائد والتشريعات الواجبة التنفيذ ولذلك فهي تخلو من مفاهيم الثواب والعقاب والجنة والنار بالمعني المأخوذ به في ديانات التوحيد . ولكن لأنها ديانات أخلاقية فالثواب والعقاب فيها مرتبط بطبيعة المشكلة التي اتخذتها كل ديانة شرقية محورا لها مثل مشكلة الشقاء في الهندوسية والبوذية ، ومشكلة الحكم والسياسة في الكونفوشيوسية ، ومشكلة الصحة وإطالة العمر في التاوية . فالالتزام بالمعطيات الأخلاقية وبالطريق الذي وُضع لعلاج المشكلة أو عدم الالتزام هو المحدد لطبيعة الثواب والعقاب إذ لا توجد شرائع صريحة تحدد الحلال والحرام أو الخير والشر حتي ينتج عنها مفهوم صريح للثواب والعقاب .

خامسا : يختلف وضع الأخلاق في المجموعتين . ففي ديانات التوحيد الدين هو مصدر الأخلاق ، والأخلاق ليست مستقلة عن الدين ، وقد أنتجت ديانات التوحيد مجموعة من القيم الأخلاقية المتفقة مع طبيعة كل دين توحيدي علي حدة وتكون النظام الأخلاقي فيه . أما في ديانات الشرق الأقصي فالقاعدة الأخلاقية هي الأساس وذلك لغياب الدين في شكله العقيدي التشريعي . فالدين هو مجموعة الأخلاقيات أو السلوكيات المكونة للطريق أو الأسلوب الذي انتهجه كل دين شرقي علي حدة ،

ويمكن في هذه الحالة أن نستغني عن كلمة دين ونقول بوجود نظم أخلاقية هي الأصل الموضوع لعلاج القضية أو المشكلة الأساسية التي حددها كل دين شرقي .

سادسا : تتصف ديانات التوحيد بأنها ديانات تركز علي الصفة الشخصية أو الفردية في الألوهية والإنسان . فالإله الواحد إله شخصي يتصف بمجموعة من الصفات الإلهية الخاصة بالذات والأفعال ، كما أن الإنسان في هذه الديانات له كيانه الشخصي المحدد وهو مسئول مسئولية شخصية أمام الإله . أما في ديانات الشرق الأقصي فالإله ليس كيانا أو ذاتا شخصية إنما هو الكون ، أو الطبيعة ، أو روح العالم ، أو غير ذلك من الأمور غير المحددة تحديدا شخصيا . وفي بعض هذه الديانات لا يوجد أصلا مفهوم للألوهية بل هناك مفهوم عام للكون أو الطبيعة وتحديد لعلاقة الإنسان بها . وبينما هناك عزل للإنسان عن الإله في ديانات التوحيد نجد هناك دمج للإله والإنسان في ديانات الشرق الأقصي حيث يسود الاعتقاد في الاتحاد والحلول والفناء للإنساني في الإلهي والكوني . وينتج عن هذا وحدة وجود أو اتحاد مع الكون والطبيعة ، أو فناء في النيرفانا أو غير ذلك من التعبيرات التي تؤكد علي فناء الشخصية الإنسانية.

سابعا : تتفق اليهودية والمسيحية مع ديانات الشرق الأقصي في الصفة الخلاصية لهذه الأديان . ويستثني الإسلام من هذه الصفة فهو ليس دينا خلاصيا بالمعني المفهوم في هذه الديانات . وتعتمد هذه الأديان في فكرها الديني والفلسفي علي وجود مشكلة رئيسية يواجهها الإنسان وتسعي هذه الأديان لتحقيق خلاصه من هذه المشكلة . ففي اليهودية والمسيحية نشأت مشكلة الخطيئة وكيفية التخلص منها ، فتطورت عقيدة الخلاص والمسيح المخلص الذي وظيفته تحقيق الخلاص للإنسان من الخطيئة . وسيطرت مشكلة المعاناة والشقاء الإنساني علي الهندوسية والبوذية والجينية ، ومشكلة الخلود وإطالة العمر في التاوية . وهكذا حددت كل ديانة قضيتها الأساسية

ورسمت طريق الخلاص للإنسان . ولذلك توصف هذه الديانات بأنها ديانات خلاصية أي تحاول تحقيق خلاص الإنسان من المشكلة الرئيسية التي حددتها كل ديانة .

ويعتبر الإسلام الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة فالإسلام لم يتحول إلى دين خلاص لأنه لا توجد مشكلة للإنسان في الإسلام . فمشكلات الخطيئة والمعاناة والشقاء والخلود ليس لها وجود في الإسلام . فجوهر الإسلام هو تحقيق طاعة الإنسان لله ، وإعلان خضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية . وهذه ليست مشكلة إنما هي دين ولذلك بني الإسلام حول عبودية الإنسان لله الخالق وتحقيق مبدأ الطاعة من خلال الالتزام بالدين في جوانبه العقدية والتشريعية والأخلاقية . وهناك ثواب وعقاب ، والطاعة لله محققة للثواب والمعصية محققة للعقاب ، ونجاة الإنسان من العقاب تتم من خلال الطاعة وترك المعصية . ولذلك يستخدم الإسلام مصطلحات «النجاة » و «الفلاح» و «الفوز » كبديل لمصطلح الخلاص . ولا يوجد مُخَلِّص في الإسلام اعتمادًا علي مبدأ المسئولية الشخصية وقدرة الإنسان علي تحقيق النجاة بالتزام الطاعة والبعد عن المعصية ، وبفعل الحلال والخير والبعد عن الحرام والشر . والحاجة إلي مُخلِّص تشير إلي عجز إنساني عن تحقيق الخلاص . وهو أمر له علاقة بطبيعة الإنسان في هذه الديانات فهي طبيعة مخطئة بالفطرة أو بالوراثة أو محكوم عليها بالشقاء والمعاناة بالميلاد ومن خلال التناسخ أو غير ذلك من الأفكار الخاصة بطبيعة الإنسان ، والتي تشير إلي عجز في طبيعته وتكوينه لا يجعله قادرا علي تحقيق خلاصه . من هذه الزاوية فالإسلام لا ينتمي إلي ديانات الخلاص ولا توجد فيه مشكلة الخلاص . فالطبيعة الإنسانية خيرة بالفطرة ، والحياة الإنسانية خيرة ، والدنيا خيرة ولا توجد مشكلة بعينها تواجه الإنسان . والدين في الإسلام هو الطاعة لله وتنفيذ تكاليفه وتشريعاته والفوز بالثواب في الدنيا والآخرة . والعكس يحقق العقاب ومع ذلك فإمكانية النجاة من العقاب متاحة من خلال إعلان التوبة عن المعاصي والعودة إلي الطاعة . فليس في طبيعة الإنسان ما يجعل العقاب أبديا فالأمر مرتبط بالفعل الإنساني وليس بالطبيعة الإنسانية .

ثامنا : تهتم ديانات التوحيدية بعالم ما بعد الموت ويمكن تسميتها لذلك ديانات أخروية حشرية. وهذا الاعتقاد له علاقة بالبنية الأخلاقية للديانات التوحيدية ، ووجود مفهوم الثواب والعقاب فيها والذي يحتم أن يكون ثوابا وعقابا دنيويا وأخرويا. أما ديانات الشرق الأقصي فبعضها اتجاهه دنيوي خالص مثل : الكونفوشيوسية والتاوية ولذلك يغيب فيها مفهوم العالم الآخر . وبعضها تنتهي التجربة الدينية فيها بالدخول في عالم النيرفانا أو بالاتحاد في الوجود أو بالوحدة مع الروح الكوني ، وبالتالي يغيب فيها مفهوم الثواب والعقاب ، ونلاحظ أيضا أن معظم هذه الفلسفات الدينية الشرقية اعتمدت علي نظرة للحياة تعتبرها حياة شر وشقاء ومعاناة بمعني العذاب الدنيوي ، وأن هدف الدين تحقيق خلاص الإنسان من هذا العذاب الدنيوي من خلال إحدى طرق التصوف والرهبنة التي يصل سالكها في النهاية إلي فناء شخصيته في النيرفانا ، أو اتحادها مع الوجود ، أو وحدتها مع الروح الكوني . ونلاحظ أيضا أن ديانات الشرق الأقصى لها رؤية للوجود غير تاريخية فالتاريخ دائري لا بداية له ولا نهاية والتاريخ أزلي تتناسخ فيه الأرواح مع دورة الميلاد والموت بدون نهاية ، ومثل هذا الاعتقاد في طبيعة التاريخ لا تميل إلي تقسيم العالم إلي دنيوي وأخروي إنما تنظر إلي الحياة ككل واحد لا يتجزأ داخل إطار تكرار الميلاد والموت . أما في ديانات التوحيد فالزمن له بداية ونهاية والخليقة لها بداية ونهاية ، والتاريخ أو الزمن ليس أزليا بل زائلا فالجميع من خلق الله ويقع تحت المشيئة الإلهية ، والله هو المسيطر علي الطبيعة والتاريخ ويعلم البداية والنهاية بالنسبة لهما وكذلك الإنسان كجزء من الخليقة يخضع لهذا المبدأ فحياته لها بداية ونهاية وهو ينتقل من الدنيا بعد الموت إلي عالم الآخرة ويقع به الجزاء الإلهي ثوابا في الجنة أو عقابا في النار .

تاسعا : تؤكد ديانات التوحيد علي مبدأ تنزيه الألوهية ويتم ذلك من خلال الفصل التام بين الإنسانية والألوهية وكذلك الابتعاد عن تشبيه الإله الواحد في أية صورة من الصور المخلوقة ، فهو خالق كل شئ ، وكل الصور التي تشير إلي عكس ذلك في ديانات

التوحيد تعكس تأثيرا أجنبيا فيها كما هو الحال في المسيحية واليهودية حيث تم الخلط أو المزج بين الإنسانية والألوهية ، وحيث تم الوقوع في التشبيه ووصف الخالق بمواصفات إنسانية فيما يعرف بالأنثروبومورفية . أما في ديانات الشرق الأقصى فيسود الاعتقاد في إمكانية اتحاد الإنسان بالوجود ، أو وحدته مع الروح الكونية أو الفناء في النيرفانا وكلها محاولات لتحقيق الفناء الكلي للإنسان في الألوهية أو تحقيق الاتحاد في الألوهية .

وترفض ديانات التوحيد الاتحاد والحلول والفناء وكل الاعتقادات المشابهة وذلك لتعالي الإله وسموه وتنزيهه عن خلقه فيما عدا بعض الاستثناءات التي وقعت نتيجة مؤثرات صوفية من ديانات الشرق علي بعض ديانات التوحيد والتي أدت إلي نشأة التصوف في هذه الديانات.

عاشرا : تتصف ديانات الشرق الأقصي في معظمها بأنها ديانات تصوف تعتمد الطريق الصوفي كسبيل لتحقيق الخلاص ، وقد طورت نظما للرهبنة والزهد والتقشف كتطبيق عملي لفكرها الصوفي ، والحياة المثالية فيها هي حياة الفقر والزهد التي تصل في حدها الأقصى إلي هجرة الحياة تماما وتجويع النفس إلي حد إماتتها بينما تراعي بعض نظم الرهبنة الأخرى الاعتدال في طريقها ، وتكتفي ببعض الوسائل الكفيلة بالقضاء علي الرغبة والشهوة التي هي مصدر الشقاء الإنساني . وقد خرجت التاوية علي هذا الاتجاه الرافض للحياة الزهد فيها واتخذت سلوكًا مضادًا بالتركيز على الدنيا وكيفية التمتع بها ، وإطالة عمر الإنسان فيها إلي حد التعبير عن الرغبة في الحصول علي الخلود وتحقيق سبل الوصول إليه .

أما ديانات التوحيد فهي في أصلها ترفض التصوف والطريق الصوفي المنتهي إلي تحقيق الاتحاد أو الحلول أو الفناء أو ما شابه ذلك من أوضاع تؤدي إلي تعريض تنزيه الألوهية للخطر وتخلط الإنسانية بالألوهية ، ولا تضع حدا فاصلا بين الاثنين . والإسلام علي وجه الخصوص ، وضع الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق واعتبر طاعة المخلوق للخالق الوسيلة

الوحيدة للاتصال بينهما . أما المسيحية فقد أدي تطورها بعد عصر عيسي عليه السلام إلي ظهور اتجاه قوي إلي هجر الدنيا نشأ عنه نظام الرهبنة المعروف ، كما أن مفهوم الألوهية في المسيحية سمح في تطوره باتحاد الناسوت في اللاهوت وقال بمبادئ الحلول والاتحاد . وفي اليهودية ظهرت فرق صوفية قوية مثل الإسينيين والحسيديم والقبالا والتي طورت طرقا صوفيا لها نظامها الديني الخاص بها . كما ظهر في الإسلام نظام صوفي غير سني قال بوحدة الوجود وبالاتحاد و الحلول ، وكل هذه الظواهر الصوفية في الديانات التوحيدية ليست من طبيعتها الأصلية ، ولا تتفق مع مفهوم الألوهية الأصلي فيها القائم علي تنزيه الإله الواحد والفصل بين المخلوق والخالق ، وتشير هذه الظواهر إلي وقوع تأثير صوفي علي هذه الديانات أتاها في معظمه من ديانات الشرق الأقصي .

حادي عشر : تتفق المجموعتان من الديانات في النظر إلي الإنسان علي أنه محدود، ومتناه وزائل يسعي إلي الدخول في علاقة مع اللامحدود ، أو اللامتناهي أو الأزلي . وتختلف المجموعتان في رؤيتهما إلي طبيعة هذه العلاقة المنشودة . ففي ديانات التوحيد تعتبر هذه العلاقة حقيقة ميتافيزيقية ذات حتمية أخلاقية . والإنسان الكائن المحدود ليس وهما بل هو حقيقة ، كما أنه ليس مظهرا للامتناهي . إنه مخلوق له وعبد له ، يطيعه وينفذ أوامره ، وينتهي عند نواهيه ويحقق إرادته . وفي مقابل هذه الرؤية الإنسانية نجد ديانات الشرق الأقصي في معظمها تعتبر العلاقة وهما نفسيا يتم التعامل معها معرفيا ، فالنفس المحدودة المتناهيه هي نتيجة معرفة زائفة ، ومن خلال المعرفة الصحيحة تندمج أو تتحد النفس من جديد في النفس اللامحدودة اللامتناهية .

وفي الوقت الذي تسعي فيه ديانات التوحيد إلي تحقيق الإرادة الإلهية من خلال فعل الطاعة تقدم ديانات الشرق الأقصى في معظمها محاولة للتماثل مع الكائن المطلق ، أو الوجود المطلق ، من خلال التأمل المؤدي إلي الاتحاد معه . وتنظر هذه الديانات إلي الإنسان علي أنه مخلوق تعس وشقي وجاهل بطبيعته الحقيقية . ومن خلال التناسخ تعاني النفس من نتيجة أفعالها السابقة وتتحرر النفس من هذه التعاسة والعناء من خلال تهذيب النفس وكبح

رغباتها، فتعود إلي طبيعتها الحقة فتتجسد مع الروح الكونية أو تدخل النيرفانا وهي تعني توقف الرغبة في الوجود المنفصل وفناء النفس في النيرفانا أو اتحادها في روح العالم أو الكون، والنفس الإنسانية ليس لها وجود حقيقي ، ووجودها يكون باتحادها في روح العالم فتتخلص من دائرة الميلاد والموت والميلاد من جديد ، أو بفنائها الكامل في النيرفانا .

ثاني عشر : يلاحظ أن ظهور اتجاه ديني عام في مجموعة يقابله في بعض الأحيان ظهور لنفس الاتجاه في شكل خاص في المجموعة الثانية . ويمكن رد هذا في بعض الأحوال إلي تطورات داخلية ، كما لا يجب أن نغفل عامل التأثير والتأثر في مثل هذه الحالات بالإضافة إلى أننا نتعامل مع إنسان متدين طبيعته الإنسانية واحدة في أصلها قبل أن تشكلها الأديان والفلسفات ، وتوجهها الوجهة الدينية أو الفلسفية التي تريدها . ولتوضيح هذا نضرب مثلا بظهور التصوف في ديانات التوحيد في شكل اتجاه خاص نقابله بالتصوف كطابع عام لديانات الشرق الأقصي وأيضا ظهور مفهوم خاص بالإله الشخصي أو الآلهة الشخصية في ديانات الشرق الأقصي، مع أنها ديانات فلسفية تركز علي مفاهيم كونية للألوهية أو لا تعترف بالألوهية ، وتبني فكرها الديني حول الوجود أو العالم ، أو الطبيعة كوحدة واحدة مستحقة للتقديس . ويمكن شرح ظهور التصوف في ديانات التوحيد بالرغم من أنه سمة أساسية في ديانات الشرق الأقصى إلي تأثير خارجي من ديانات الشرق علي اليهودية والمسيحية والإسلام . كما يمكن تعليل الظاهرة بعوامل داخلية أي من داخل كل دين توحيدي علي حدة ، وذلك بمراجعة الظروف التي أدت إلي ظهور التصوف أو عدم أصالته . وتتوفر في تاريخ المسيحية علي وجه الخصوص عدة أدلة علي تطور عوامل داخلية مع عوامل خارجية لاكتساب المسيحية صفة صوفية قوية لا تتناسب وطبيعة الديانات التوحيدية . ونذكر من هذه العوامل باختصار تركيز دعوة عيسي عليه السلام علي الروحانية كرد فعل ضد الكهنوتية والمادية اليهودية والجمود التشريعي بها ، ويستدل

عليها أيضا من حياة عيسي عليه السلام كنموذج للحياة البسيطة التي تجلت فيها قيم التواضع والفقر .

ويضاف إلي هذا لجوء المفسرين لطبيعة عيسي عليه السلام إلي الفلسفة والديانات السرية والغنوصية لشرح المشاكل المترتبة علي الاعتقاد في ألوهية عيسي عليه السلام ، وتحديد علاقته بالأب والروح القدس ، وكيفية اتحاد الناسوت واللاهوت فيه ، وتطوير مفهوم المحبة والخلاص وشرح هذا كله من منطق فلسفي صوفي . ويضاف إلي هذا أيضا دور الاضطهاد الروماني اليهودي للمسيحيين الأوائل في تطور الرهبنة وتكوين مجتمعات الرهبنة في الأديرة المنتشرة في الصحاري . ولعل من أسباب تكوينها أيضا الاعتقاد في أصالة الخطيئة الإنسانية وكون الحياة شرا لابد من الابتعاد عنه بهجر الحياة ذاتها والهروب إلي الصحاري . وجانب من التأثير الخارجي يأتي من انتشار المسيحية في بعض البلدان الشرقية ، وتكيفها مع التصوف ، وتأثرها به .

أما الظاهرة الثانية فهي ظهور مفهوم الإله الشخصي في الديانات الشرقية . وهي في أساسها تفهم المطلق في صورة كونية أو عالمية بينما يعتبر هذا المفهوم من أساس ديانات التوحيد . فهناك أولا عامل التأثير الخارجي وهو احتكاك هذه الديانات بالإسلام والمسيحية، واحتمال وقوع تأثير لفكرة الألوهية في التوحيد علي الفكر الديني الشرقي. أما العامل الداخلي لظهور الإله الشخصي فيشرحه ستيدمان في أنه يمثل نوعا من الاستجابة لمطالب الجماهير الشعبية من أهل الأديان الشرقية ، فهذه الأديان فلسفية ومن ثم فهي ديانات النخبة المثقفة القادرة علي استيعاب المفاهيم الدينية الفلسفية . أما جمهور المتدينين فهو يعجز عن فهم الأفكار الفلسفية مما اضطر القائمين علي هذه الفلسفات إلي تقديم تنازلات تسمح بانتشار فلسفاتهم لدي الجمهور العادي غير المثقف والذي يكون غالبية الشعب . وقد تم هذا من خلال استغلال فلسفي للدين الشعبي حتي يصبح الدين مقبولا ، فاستخدمت عدة أشكال شعبية لتقديم المادة الدينية الفلسفية وذلك مثل الفنون والمعابد

والتماثيل ، والرقص ، والرواية والمسرحية كوسائل لتكييف الإيمان النظري المجرد مع الفهم الشعبي العام.

وظهرت الآلهة الشخصية كموضوع للعبادة ووسائل الخلاص بالنسبة للجمهور في الهندوسية والبوذية كما تتجلي في نموذج بهكتي يوجا الهندي والبوذيستفا البوذي ، حيث يتم تكريس العبادة إلي إله شخصي يتم إدراكه من خلال علاقات إنسانية ، مثل علاقات الحب التي تظهر في مفاهيم العبودية والصداقة والأمومة و الأبوة و البنوة أو علاقة الخطوبة فهي جميعا مفاهيم إنسانية للعلاقة بالإله الشخصي . وفي الهندوسية تم تشخيص البراهما وفشنو وشيفا . وفي البوذية تمثل بوذية المهايانا استجابة لاحتياجات الجماهير حيث تقدم تركيبة أسطورية للآلهة الشخصية هي مظاهر للمطلق ومراحل علي الطريق إلي تحقيق نموذج البوذا الكوني وتتجسد في أشكال إنسانية . وفي الجينية يحتل الجيناس هذه المكانة كقديسين مؤلهين متنورين . وفي الديانات الهندية عموما يلعب المتنورون الذين حصلوا علي التنوير دورًا مهما بالنسبة للهندي العادي في الديانات الشعبية فهم والآلهة المتنورون وسيلة هذا الإنسان ومثاله للحصول علي النيرفانا ، ويعتبر سيتيدمان أن المسافة الدينية قد ضاقت بين ديانات الهند وديانات التوحيد بتطوير الأولي لمفاهيم الإله الشخصي واقترابها بهذا من المجموعة التوحيدية. ويظل الفارق مع ذلك كبيرا فالآلهة الشخصية الهندية تطورت في ظل تعدد لا تقره ديانات التوحيد كما أن هذه الآلهة الشخصية وهمية لأنها مجرد مظاهر للمطلق الكوني أو العالمي.

ويضاف إلي هذا أن الخلاص في هذه الأديان هو بمثابة تجربة تحول داخلي أكثر من تجربة تتم من خلال مفهوم الألوهية . والخلاص هو اتحاد وفناء في المطلق وإن اتخذ شكلا شخصيا.

ثالث عشر : نلاحظ في النهاية أن أديان العالم باستثناء الإسلام حددت التجربة الدينية فيها من خلال تحديد مشكلة أو قضية دينية معينة يقدم عنها الدين الإجابة أو العلاج الذي يحقق الخلاص من هذه المشكلة . فالأديان في عمومها – وفيما عدا الإسلام – هي ردود أفعال تجاه قضايا ، والتجربة الدينية فيها تبدأ بمجاولات للفهم النظري أو

اللاهوتي للقضية ، وتنتهي باتباع طريق يحقق الخلاص من القضية . وإذا استعرضنا هذه القضايا ، كما عرضها لنا تاريخ الأديان نجد أن اليهودية والمسيحية اشتركتا في قضية واحدة هي قضية الخطيئة الإنسانية وسبل تحقيق الخلاص منها . وتقوم هذه المشكلة علي أساس من رؤية لطبيعة الإنسان في الديانتين ووضع حل ديني مشترك تمثل في فكرة الخلاص من خلال مسيح مخلص اعتقدت المسيحية أنه أتي بينما تعتقد اليهودية أنه لم يأت بعد . وتختلف الديانتان حول طبيعة الخلاص والمخلص حيث أضافت اليهودية بعدا سياسيا قوميا للخلاص بينما ظل المفهوم في المسيحية دينيا لاهوتيا .

أما قضية الديانات الهندية فهي التعاسة الإنسانية المولدة للشقاء الإنساني والمعاناة ، وهي مشكلة مبنية علي أساس من رؤية خاصة لطبيعة الإنسان وطبيعة الحياة الإنسانية . وقدمت هذه الديانات تحليلا فلسفيا للشقاء الإنساني محددة أسبابه وطبيعته ومظاهره ثم وضعت طرقا لمعالجة الشقاء الإنساني وتحقق الخلاص منه ، وذلك علي اختلاف بين هذه الديانات فيما يتعلق بطبيعة المشكلة وطبيعة الخلاص واختارت جميعها الطريق الصوفي الزهدي القائم علي أساس من تهذيب النفس وقتل أسباب الشقاء فيها ، ووأد الغرائز الإنسانية المؤدية إلي الشقاء، وأهمها الرغبة والشهوة والطمع وحب التملك.

وفي الزرادشتية تبدو القضية الأساسية في الصراع بين الخير والشر وتصور نظام ديني يؤدي إلي تحقيق الخلاص من الشر . وفي الديانات الصينية تظهر مشكلة الخلود الإنساني ، وكيفية تحقيق الخلاص من الموت بوضع تصور لإطالة عمر الإنسان علي الأرض ، كما تظهر مشكلة صحة الإنسان ، وكيفية مواجهة الضعف والعجز والشيخوخة ، وهي قضية أثارتها البوذية من قبل حين اعتبرت العجز والشيخوخة أحد أسباب الشقاء الإنساني .

كما أضافت الديانات الصينية مشكلة الحكم كوسيلة لتهذيب الإنسان وخلق الإنسان المثالي المهذب وابتدعت الطريقة التي بها يتم خلق الحاكم النموذجي والمواطن المثالي . ووجدت التاوية في طريق الطبيعة العلاج لمشاكل الإنسان الناجمة عن صراع الرغبات،

وطريق الطبيعة هو طريق اللافعل ، بينما اختارت الكونوفوشيوسية طريق الفعل فأصبحت فلسفة للحياة والحكم وفضلت التاوية التلقائية والبساطة وطرق الطبيعة . وبينما رأت البوذية والجينية وأصلها الهندوسية أن علاج مشكلة الشقاء والعجز والشيخوخة يكون من خلال قتل الرغبات وإماتة النفس ، تري التاوية العلاج في محاولة إطالة عمر الإنسان، وتحسين الصحة الإنسانية والاهتمام بالوسائل المؤدية إلي ذلك وهي وسائل تجمع بين السحر والكمياء والعلم.

وبالنسبة للإسلام فهو الدين الوحيد في تاريخ الأديان الذي يمكن وصفه بأنه دين بلا مشكلة أو قضية تبحث عن حل أو علاج كما فعلت كل الأديان . الإسلام دين تقوم التجربة الدينية فيه علي تحقيق العلاقة بين الإنسان والله من خلال تحديد دقيق لطبيعة الإنسان كمخلوق للإله الواحد والله كخالق ، والعلاقة بينهما هي علاقة عبودية المخلوق للخالق ، وتتحقق العبودية من خلال الطاعة للإرادة الإلهية ، واستسلام الإنسان وخضوعه لإرادة الإله الواحد الخالق التي عرفها الإنسان من خلال الوحي الإلهي الذي تلقاه الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وكلفوا بتبليغه إلي قومهم ، ورغم اشتراك اليهودية والمسيحية في هذا النظام الديني التوحيدي فالإسلام لم يختزل الدين في مشكلة أساسية كما فعلت المسيحية واليهودية حين اعتبرت الخطيئة الإنسانية وسبل الخلاص منها القضية الأساسية في الديانتين.

ويجب أن نلاحظ أيضا أن كل القضايا والمشاكل التي عرضتها الأديان ووضعت لها الحلول مرفوضة في الإسلام وليس لها وجود فيه . فالخطيئة الإنسانية وأصلها في اليهودية والمسيحية لا يعترف بها الإسلام الذي يقول ببراءة الإنسان من الخطيئة وبحرية الإرادة الإنسانية ، وبالمسؤلية الفردية عن الأفعال ، وبالتوبة في حالة اكتساب الخطيئة . وبالتالي لاحاجة إلي الخلاص والمخلص . فالإنسان هو سيد الموقف بعد أن أصبح الحلال بين والحرام بين والخير والشر واضحين ، وعلي الإنسان الاختيار ، وتحمل مسؤلية هذا الاختيار.

وكذلك مشكلة الشقاء الإنساني والتعاسة السائدة في الديانات الهندية لا وجود لها في الإسلام استنادا إلي خيرية الإنسان وخيرية الحياة الإنسانية ، واستنادا إلي أن الإنسان كائن

مخلوق لله تعالي له بداية ونهاية ككل المخلوقات ، والمرض والعجز والشيخوخة أعراض مرتبطة بالضعف الإنساني وطبيعة الإنسان الزائلة وهي لذلك تغيرات مقبولة في الحياة الإنسانية التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت والانتقال إلي عالم الآخرة . والشقاء الإنساني ليس أصيلا في الحياة كما تصوره ديانات الهند ، كما أن علاجه لا يكون من خلال المزيد من الشقاء والمعاناة إلي حد قتل النفس وإماتتها . فالإنسان خير والحياة خيرة بصرف النظر عن الأطوار التي تمر بها الحياة الإنسانية فهي أطوار مرتبطة بطبيعة الإنسان ككائن مخلوق له بداية ونهاية بينما الأزلي هو الله سبحانه وتعالي . أما محاولات إطالة عمر الإنسان وتحسين صحته لكي يطول عمره أو التفكير في الحصول علي الخلود فكلها خداع وأوهام لا جدوي منها فالإنسان لا محالة ميت والدوام لله . والإسلام يهدف إلي تحقيق التوازن في الحياة الإنسانية والتزام الوسطية في كل شئ ، والتجاوب مع الفطرة الإنسانية بما يحقق إشباع الرغبات الروحية و المادية معا بلا غلو أو تطرف .

إن شمولية الإسلام وعالميته ووسطيته وتوازنه ، جعلته دينا بلا قضية . وكلمة قضية أو مشكلة تشير إلي سلبية معينة في الإنسان أو في الحياة تحتاج إلي علاج . والإنسان في الإسلام كائن إيجابي خير ، والحياة الإنسانية حياة إيجابية خيرة ولذلك لا توجد مشكلة أو قضية تستوجب العلاج . أما هذه القضايا والمشاكل التي ابتدعتها الأديان فهي تبتعد بالإنسان عن جوهر الدين، وهو خضوع الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية وتحقيق طاعة المخلوق للخالق . وهذا هو المعني الحقيقي للدين .

دراسات سياسية معاصرة

دراسات يابانية وشرقية

المرئي و اللامرئي في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني

ترجمة : أ. فاروق أقبيق

هذه المقالة هي في الجوهر رؤية استرجاعية لتاريخ صنع السلام في فلسطين وإسرائيل بهدف الوصول إلى فهم أفضل لما سيأتي لاحقاً،الحجة الأساسية هي أنه لأسباب مختلفة خلال السنوات الماضية كان الإدراك الإسرائيلي للحل يوجّه عملية صنع السلام، بينما كانت قراءة الفلسطينيين للوضع مهملة ومرفوضة، النتيجة حتى الآن عملية سلام قائمة على ما يجب أن يقدم هنا على أنه مرئي وظاهر للصراع: احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة في عام ١٩٦٧م والرغبة في الوصول إلى تفاهم على مصير تلك المساحات، بينما يتم تجاهل ما كان بالنسبة للفلسطينيين وهو قلب المشكلة ألا وهي حرب ١٩٤٨م وقضية اللاجئين، هذه الرؤية الأخيرة تعاملت مع ماض أبعد وطبقات أقل رؤية في الصراع: المسؤولية والشعور بالذنب و العدالة.

الطريق إلى الأمام من وجهة نظري وأمام الفشل الذريع لكل جهود السلام حتى الآن هي أن يتم الدفع باتجاه عملية مصالحة تركز على مفاهيم مجردة مثل: العدالة والإنصاف والشعور بالذنب والتي لن تكون محصورة بالتفاهم حول الحدود وماهية النظام أو أي مظاهر مادية للتسوية السياسية، وفي الحقيقة إني أرى أن ما يمكن تحقيقه في المواضيع المادية مثل الأرض والحدود هو بلا جدوى إن لم يتحقق تقدم ملحوظ على الصعيد الأخلاقي والقانوني.

إن نقطة الانطلاق والتي تبدأ من: "الإنصاف والعدالة" ليست إلا لبنات في الحل المستقبلي لا تقل أهمية عن الجيوش والأراضي، هذه ليست محاولة لعرض تفكير أخلاقي فقط إنما هي نتيجة معالجة عملية لوضع مفاهيم الحل المستقبلي. يكسب هذا المفهوم المزيد من الدعم على الأرض نظراً لأن الحل المبني على وجود الدولتين في فلسطين يفقد واقعيته، وأيضاً مصداقيته، إن الشاغل الأساسي في البدائل المختلفة المقترحة هو التركيز على المواضيع الأخلاقية بقدر المسألة المادية المتعلقة بنسب للأراضي والسلطة عليها والأمن. وأظن بأنها ستتفوق على تلك المفاهيم العملية للحل.

الخلفية التاريخية:

إن القوة والمعرفة متلازمتان ومن ثم غالباً ما نسمع في الغرب وبصوت عالٍ مفهوم العدالة التي يفرضها المحتل و الرابح و المنتصر، وهنا في حالتنا هو الجانب الإسرائيلي بينما نسمع القليل عن الجانب الآخر، عن وجهة نظر الفلسطينيين. ولهذا السبب سيطر في الماضي مفهوم الأمم المتحدة البريطاني والأمريكي والإسرائيلي للعدالة على البحث عن السلام وكان مبنياً بشكل رئيسي على البعد المتعلق بالصراع على الأرض، بينما أهمل بالكلية مسألة الذنب والتعويض والعدالة.هذا الإدراك للإنصاف مرتبط بشكل وثيق بمسألة الوطن في مجال الحيازة والتسوية والسيطرة المستقبلية، وفي الجزء الثاني من هذه المقالة سأبرهن على أنه بمجرد إدخال المفهوم الفلسطيني للإنسان بموقع مهيمن يمكن بناء مفهوم الوطن والذي سيؤدي إلى تهدئة الصراع.

وكانت بداية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي موضوع المصالحة والتهدئة ومحاولات السلام منذ بداياته في أواخر القرن التاسع عشر، وكانت المحاولات الأولى المهمة قد قدمت من قبل الإمبراطورية البريطانية خلال فترة الانتداب.في تلك الفترة المبكرة كان هناك مرحلتان واضحتان: الأولى حتى الثلاثينيات من القرن الماضي حيث تمنى عدد من البريطانيين المفاوضين أن يبنوا وطناً مشتركاً تحت الجناح البريطاني يمثل بالتساوي الجالية اليهودية الصغيرة والجالية العظمى الفلسطينية على أرض فلسطين. المرحلة الثانية والتي بدأت في

منتصف الثلاثينات في القرن العشرين وكانت تعتمد على مبدأ التقسيم: تقسيم الأراضي بين المجتمعين وبناء بنيتين سياسيتين منفصلتين.في المرحلة الأولى يمكن التحدث عن فرصة ضائعة في عام ١٩٢٨م حيث وافقت القيادة الفلسطينية على مناقشة مبنية على فيدرالية مشتركة بعد سنوات من رفض أي اتفاق، ولكن القيادة الصهيونية التي أيدت حتى تلك اللحظة هذا النموذج عارضته بعد أن علمت بموافقة الفلسطينيين عليه. وهكذا كان أسلوبها في التصرف والذي تكرر في عام ١٩٤٧م. كانت الحلول التي تتحدى جوهر الصهيونية بالذات، تقبل من المجتمع اليهودي فقط عندما كان يبدو واضحاً بأنها سترفض قطعياً من قبل الجانب الفلسطيني.

وقد تضمن البناء السياسي عام ١٩٢٨م والقائم على القسمة المشتركة بالتساوي قيوداً على هجرة اليهود وكان أساساً لدولة ثنائية القومية. وقد نسي هذا تماماً عندما عرضت الأمم المتحدة – بدافع من المخططات الصهيونية – عوضاً عنها خطة تقسيم فلسطين في عام ١٩٤٧م. وترك هذا التقسيم عدداً متساوياً من اليهود والفلسطينيين ضمن الدولة اليهودية المستقبلية.لذلك يمكن القول بطريقة ما بأن قرار تقسيم عام ١٩٤٧م قدم رؤية مجزئة للوطن المقسم لدولة ذات جنسيتين إلى جانب دولة بجنسية واحدة.

وكما في عام ١٩٢٨م عرض أيضاً في عام ١٩٤٧م على القادة الصهاينة نموذج ثنائي القومية، وقد رفضوه وتركهم البريطانيون وشأنهم، وفي عام ١٩٤٧م نجحوا في خلق الانطباع بأنهم وعلى عكس الجانب العربي يفضلون مثل هذه الدولة ثنائية القومية بجانب دولة عربية بحتة، كما نص عليه قرار التقسيم. وبما أن رفض العرب والفلسطينيين استمر فإن خدعتهم لم تكشف أبداً.

وكان أحد العلماء الإسرائيليين مصراً على قناعته بأن دعم الصهاينة للتقسيم في عام ١٩٤٧م كان نابعاً من المعرفة الأكيدة بالموقف العام للعرب الرافض وخاصة موقف الفلسطينيين، إنه استنتاج حاذق للأحداث التاريخية ولكن المرء لا يستطيع إثباته بالوثائق، ولكن من الواضح جداً بأن دولة ثنائية الجنسية فلسطينية يهودية – كما عرض قرار التقسيم

في الأمم المتحدة رقم ١٨١- كانت ستهزم معظم الطموحات الصهيونية الأساسية وأن القيادة اليهودية في ذلك اليوم كانت ستلجأ إلى أي وسيلة ممكنة – من هدم وتهجير- لجعل الدولة يهودية صافية بقدر الإمكان.

ومن الجدير بالذكر بأنه قبل عدة أيام من تبني الأمم المتحدة لقرار التقسيم فإن القيادة الصهيونية ناقشت المسألة وقررت بالإجماع بأن الفلسطينيين إذا بقوا في الدولة اليهودية المستقبلية فسيمنحون المواطنة الكاملة، وبعد ثلاثة أشهر قامت القيادة العسكرية في الجالية اليهودية بوضع خطة ما يسمى اليوم بالتطهير العرقي في المناطق التي ستقام فيها الدولة اليهودية المستقبلية.

لذلك فإن الحل العادل حتى عام ١٩٤٨م كان بقيام دولة ثنائية القومية إما فوق فلسطين كلها أو فوق جزء منها بينما الجزء الآخر والمتبقي فهو للسكان الأصليين.

ورفض هذا الحل العادل في ذلك الوقت من الفلسطينيين الذين نظروا إلى الصهاينة كما نظر الجزائريون الى الفرنسيين الذين ولدوا في الجزائر، والذين لم يرغبوا بمقاسمتهم الأرض، كذلك رفض كلياً من الحركة الصهيونية التي كان قادتها يرغبون في إزالة التعريب عن أي جزء من فلسطين يخصص لهم، أو يمكن أن يحتلوه، وهكذا حسب الذاكرة الجماعية للعالم فإن الحل العادل كان مقبولاً لإسرائيل ومرفوضاً من قبل العرب، تلك الذاكرة التي شكلت الانطباع في الغرب، أن الفلسطينيين أشرار والإسرائيليين أبطال.

وفي الحقيقة فإن مفاهيم المستقبل للوطن من المنظور الإسرائيلي والفلسطيني كانت مرتبطة بما يقدمه المجتمع الدولي من أفكار إلى مفاوضات السلام.وهذه بدورها تتأثر بشكل كبير بإدراك الخطأ والصواب وبتقويم سلوك الماضي.

وما جعل الأمم المتحدة عمياء في ذلك الوقت كان قرارها الغريب في اعتماد الحل الذي تبناه غالبية أعضائها دون أن يبحثوا عن موافقة الفئات المتحاربة على الأرض، إن الوطن المستقبلي لكلا القادمين والمقيمين ستحدده القوى الخارجية وتساوم عليه ولم يكن هذا أبداً وصفة ناجحة عبر التاريخ.

وسن التقسيم في أكتوبر ١٩٤٧م من قبل (UNSCOP)ولم يعرف أعضاء تلك اللجنة فلسطين بتاتاً، وخلال فترة وجيزة تبنوا خطة مقدمة من قبل منظمة (Royal Peel) في عام ١٩٣٧م والتي تم قبولها في القيادة الصهيونية، ومن حيث الجوهر كان التقسيم يعني تجزئة الأرض إلى دولتين مع المحافظة على وحدة اقتصادية بينهما ومراقبتهما من الخارج، وبقي هذا الأساس لجهود السلام منذ ذلك الحين، ولكن أدرك الداعون لقرار التقسيم في الحال بأن المواضيع في فلسطين ليست كلها قابلة للقسمة أو التفاوض على أسس منطقية. لقد عرض التقسيم، ربما بعكس ما كان يهدف إليه، تدويل القدس. إن مواقف كلا الجانبين نحو المدينة لم تتولد نتيجة لسلسلة من القرارات المتحدة ولكن على طبقات من الضمير والوعي والتي رغم أنها لم تكن مفهومة بشكل كامل من قبل الوسطاء تبين لهم بأن الحل لهذه القضية لا يمكن أن يبنى على تقسيم ما هو مرئي ولكن على احترام إمكانية التقسيم للطبقات غير المرئية من الصراع.

كان أول وسيط في تاريخ الصراع في فترة ما بعد الانتداب الكونت فوك برنادوت (Folk Bernadotte) الذي حاول الغوص في تلك الطبقات العميقة وفي الصراع الفلسطيني بعد الانتداب.وبعد اشتعال حرب ١٩٤٨م بعدة أيام، وفي ٢٠ يونيه ١٩٤٨م تم تسميته كوسيط للأمم المتحدة، فقدم اقتراحين لإنهاء الصراع بتقسيم الأرض إلى دولتين.والفرق بينهما كان بأن العرض الثاني الذي اقترحه هو إلحاق فلسطين العربية بالأردن، ولكن في كلا الاقتراحين وضع شرط العودة غير المشروطة للاجئين الفلسطينيين كشرط مسبق للسلام، وكان متناقضاً حول القدس حيث تمنى أن تكون عاصمة عربية في اقتراحه الأول بينما فضل أن تكون دولية في اقتراحه الثاني، وعلى أية حال بدا أنه وضع اللاجئين والقدس في مركز الصراع وأدرك بأن هاتين المعضلتين مشكلتان لا تنفصلان وأنه فقط بحل عادل وشامل يمكن تسوية الأمر.

وحتى بعد اغتيال برنادوت من قبل متطرفين يهود في عام ١٩٤٨م ،فإن لجنة المصالحة الفلسطينية التي عينت بديلاً عنه تابعت نفس السياسة، وتمنى الأعضاء الثلاثة لهذه اللجنة أن

يبنى الحل المستقبلي على ثلاثة محاور: أولاً: تقسيم الأرض إلى دولتين ولكن ليس وفق خارطة قرار التقسيم بل حسب التوزع السكاني لليهود والفلسطينيين،ثانياً: تدويل القدس، ثالثاً: العودة غير المشروطة للاجئين إلى ديارهم. عرض الوسطاء الجدد المحاور الثلاثة كأساس للتفاوض وبينما قبلت بلدان المواجهة العربية والقيادة الفلسطينية هذا العرض خلال مؤتمر السلام للأمم المتحدة في لوزان في سويسرا في مايو ١٩٤٨م كما فعلت الجمعية العمومية للأمم المتحدة قبل ذلك بالقرار ١٩٤ في ديسمبر ١٩٤٨م لكنه دفن من قبل المتشدد بن غوريون وحكومته في صيف تلك السنة. وفي البداية لامت الولايات المتحدة إسرائيل على سياستها ومارست ضغطاً اقتصادياً عليها ولكن نجح اللوبي الصهيوني بعد ذلك في توجيه سياسة الولايات المتحدة في المسارات الموالية لإسرائيل والتي بقيت كذلك حتى هذا اليوم.

وحصل هدوء في جهود السلام في الستينيات والخمسينيات بالرغم من أنه تم إلقاء بعض المخططات مثل برنامج انكلوا أمريكا ألفا وخطة جونستون وغيرها من المبادرات الخفية الأمريكية التي رغبت أن تتبنى حلاً للصراع له طابع الأعمال، وهذا يعني الاعتقاد الكبير في التقسيم وفقاً لمصالح إسرائيل الأمنية ومصالح جيرانها العرب كذلك بينما يضع جانباً الفلسطينيين كشركاء للسلام، وتم إلغاؤهم كشركاء سياسيين في هذا المفهوم الخاص بالأعمال، فهم موجودون فقط كلاجئين ويتم التعامل مع قدرهم ضمن المفهوم الاقتصادي للحرب الأمريكية الباردة ضد الاتحاد السوفييتي، وكان على مشكلتهم أن تحل ضمن خطة مارشال للشرق الأوسط التي وعدت بتقديم مساعدات أمريكية للمنطقة بهدف تحسين مستواها المعيشي كطريقة وحيدة لاحتواء التدخل السوفييتي، لذلك كان على اللاجئين أن يستوطنوا الأراضي العربية ويقدموا العمالة الرخيصة من أجل التنمية (وبذلك يبعدون عن الحدود الإسرائيلية وعن الشعور بالوعي).

ولحسن حظ الفلسطينيين نشأت منظمة التحرير الفلسطينية تلك الحركة التي مكنت اللاجئين عن طريق الأعمال الفدائية وخدمة الصالح العام من إظهار مقاومة كافية شجعت الأنظمة العربية على إبقاء اللاجئين في معسكراتهم المؤقتة رغم قناعتهم بأن ذلك يؤدي لعدم

الاستقرار، إن ارتباط المنظمة مع الاتحاد السوفييتي كان عاملاً آخر لدفع الفلسطينيين ضد أي تقارب مستقبلي مع الأمريكان.

أظهرت حرب يونيه ١٩٦٧م ونتائجها بكل بوضوح الفجوة بين النظرة الأمريكية الإسرائيلية للمشكلة من جهة والمفهوم الفلسطيني للحل العادل من جهة أخرى.وقد أعاقت هذه الفجوة منذ ١٩٦٧م أي تقدم ملحوظ في جهود السلام، وأحب أن أشير إلى أن الحل الكمي والتجزيئي للصراع يمكن في أحسن الأحوال أن ينتج عنه إعادة الترتيبات العسكرية والاقتصادية التي تعكس توازن القوى وفي أسوأ الأحوال تديم الشرور والمظالم القديمة، وهكذا فإن المحتل الإسرائيلي يستمر في دوره السابق والفلسطيني المحتل يستمر في الحياة تحت نفس الظلم، ولن يستطيع أي خطاب بليغ عن السلام ولا احتفالات الكبار على مروج البيت الأبيض أن تخفي هذه الحقيقة.

احتلت إسرائيل جزءاً كبيراً من فلسطين في عام ١٩٤٨م بلغ ٧٧% منها وأكملت احتلالها لفلسطين في ١٩٦٧م. ومكنت هذه السيطرة الكاملة على الأرض المفاوضين الأمريكيين مثل وليم روجرز وهنري كسينجر والسويديين مثل جونار يارنغ من أن ينتجوا ويسوقوا معادلة قدمت على أنها الحل العادل والنهائي للأرض مقابل السلام، تلك المعادلة التي تبناها حزب العمل الإسرائيلي الذرائعي من كل قلبه، إنها صيغة غريبة إذا وقفت لتتأملها: ففي أحد أطراف المعادلة هناك متحول كمي يمكن قياسه وفي الطرف الآخر حد مطلق لا يمكن تحديده بسهولة أو توضيحه، وكان أقل غرابة كأساس عملي للسلام الثنائي بين إسرائيل وجيرانها العرب حيث أعطى نتائج جيدة لفترة من الزمن في حالة مصر والأردن، ولكن علينا أن نتذكر بأنها أنتجت "سلاما باردا" في حالة هذين البلدين ولم تقدم حلا شاملا للقضية الفلسطينية، وفي الحقيقة ماذا قدمت هذه المعادلة لضحايا حرب عام ١٩٤٨م في طلبهم للعدالة التي تعتبر الوقود الأساسي الذي يغذي نار الصراع؟

إن العدالة ليست مطلوبة فقط من قبل الفلسطينيين، إنها مطلوبة من قبل العالم العربي بكامله، والعدالة بمفهومها المحلي الإقليمي ليست عبارة مجردة بل بالنسبة للفلسطينيين هي

جزء من إعادة تشكيل الشرق الأوسط ما بعد الاستعمار، وحتى لو حاولت الأنظمة العربية نسيانها فإن مجتمعاتها المدنية تذكرها بهذا المفهوم للقضية الفلسطينية، إن السلام مع إسرائيل حتى في حالة المصريين والأردنيين هو مصالحة مع آخر حركة استعمارية باقية على أرض الشرق الأوسط ولو كان قومياً أيضاً، و بالنسبة لأولئك الذين لم يكونوا ضحايا مباشرين للاستعمار يمكن أن تكون المصالحة أسهل بسبب المصلحة الاقتصادية أو بسبب الاعتراف بتوازن القوى مع الدولة اليهودية بينما بالنسبة لضحاياها لعام ١٩٤٨م وضحايا الحملات المستمرة لتدمير الشعب الفلسطيني فإن المصلحة الاقتصادية وتوازن القوى كان يعزى القلة القليلة غير الملتزمة وليس الكثرة المخلصة للقضية التي لا تبحث فقط عن تصحيح الشرور السابقة ولكن تبحث عن الوقاية من التدمير الحالي والمستقبلي.

وهكذا فإن السلام العادل في أعين الفلسطينيين يمكن أن يبنى فقط على شفاء الجروح الماضية والأهم من ذلك بكثير على الأمن من البؤس في المستقبل، هل يمكن للأرض أن تؤمن هذا؟ أو بتعبير آخر، هل يمكن أن يبنى الحل المستقبلي على مفهوم الأراضي فقط؟

حديث أوسلو عن الإنصاف:

إن مهندسي اتفاق أوسلو ظنوا أنه يمكن أن يكون أعادوا بيع سلعة "الأرض مقابل السلام" وهي مفاهيم فارغة مثل: اعتراف إسرائيل بمنظمة التحرير أو الحكم الذاتي للفلسطينيين بمثابة تدعيم مفهوم الحل العملي، كان الحل هو استمرار للاحتلال الإسرائيلي من خلال السيطرة العسكرية غير المباشرة، وكان هذا الحل عرضاً مسرحياً للحديث عن السلام.

إنني لا أقلل من قدر التقدم الذي حصل في أوسلو ولكن يجب أن لا ننسى الظروف التي ولد فيها،فهي تنبئك لماذا كان فشلاً ذريعاً، إن التغيرات الكبيرة في التوازن العالمي والمحلي للقوى وجاهزية إسرائيل لاستبدال الأردن الهاشمية بمنظمة التحرير الفلسطينية كشريك للسلام، فتحت الطريق لصيغة أكثر تعقيداً "للأرض مقابل السلام" الأرض وكل شيء آخر ظاهر وكمي يمكن أن يقسم بين الطرفين، وهكذا فإن الأجزاء غير اليهودية من فلسطين ما

بعد حرب ١٩٤٨م أي ٢٣% من الأرض يمكن أن يعاد تقسيمها بين إسرائيل وكيان الحكم الذاتي المستقبلي للفلسطينيين، وضمن هذه ٢٣% من فلسطين فإن المستوطنات اليهودية غير القانونية يمكن أن تقسم إلى ٨٠% تحت السيطرة الإسرائيلية و٢٠% تحت السلطة الفلسطينية، وهلم جرا كذلك معظم مصادر المياه لإسرائيل، ومعظم القدس في أيدي الإسرائيليين، السلام كان يعني دولة فلسطينية بدون دولة مجردة من أي رأي في دفاعها أو سياساتها الاقتصادية أو الخارجية، أما بالنسبة لحق الفلسطينيين بالعودة حسب التفسير الإسرائيلي لأوسلو الذي كان هو الأساس فيجب أن ينسى ويمحى. وتم تقديم هذا المفهوم للعدالة إلى العالم بشكل واسع في صيف عام ٢٠٠٠م في كامب ديفيد. وكانت قمة كامب ديفيد تعني للفلسطينيين المراحل النهائية للانسحاب الإسرائيلي من الضفة الغربية وغزة، (حسب قرارات مجلس الأمن رقم ٢٤٢ و٣٣٨) وتحضير الأرضية لمفاوضات جديدة حول حل عادل مبني على قرار الأمم المتحدة ١٩٤ بشأن عودة اللاجئين وتدويل القدس ودولة فلسطينية ذات سيادة كاملة، حتى أن الولايات المتحدة صوتت لصالح هذا القرار في حينه واستمرت على ذلك.

واعتبر اليسار الإسرائيلي الذي ظل في السلطة منذ عام ١٩٩٩م قمة كامب ديفيد مرحلة للإملاء على الفلسطينيين مفهومه للعدالة وهو تكبير التقسيم لما هو مرئي [استرداد ٩٠% من الأراضي المحتلة ٢٠% من المستوطنات ٥٠% من القدس] بينما طالب بإنهاء إشارة الفلسطينيين لما هو غير مرئي في الصراع أي لا حق في العودة، لا دولة فلسطينية ذات سيادة ولا حل للأقلية الفلسطينية في إسرائيل، وبعد كامب ديفيد أصبحت العدالة تعني أنه طالما أن الفلسطينيين يرفضون ما تمليه عليهم إسرائيل، فان الاحتلال والتهجير والإبعاد والتفرقة العنصرية سوف تستمر حتى يرضخ الفلسطينيون، واندلعت الانتفاضة الثانية بانتهاك أييل شارون لقدسية الحرم الشريف أو بدون ذلك الانتهاك في الأراضي المحتلة وفي إسرائيل في ديسمبر ٢٠٠٠م وسوف تستمر هناك لوقت طويل.

لم تعد "الأرض مقابل السلام" موضوعة على طاولة السلام منذ اندلاع الانتفاضة الثانية، إنه تصعيد انتشر في إسرائيل نفسها دافعاً الأقلية الفلسطينية فيها للمطالبة بنزع الصهيونية من الدولة اليهودية مما سمح لأهل الضفة الغربية المطالبة بفلسطنة القدس المسلمة والمسيحية، وكذلك سكان غزة لرفع السلاح ضد الاحتلال المستمر وتوحيد اللاجئين حول العالم في الدعوة لتنفيذ حقهم في العودة.

لقد وضحت الانتفاضة الأخيرة بجلاء أن إنهاء الاحتلال هو شرط مسبق للسلام وليس السلام بذاته، إن معسكر السلام الإسرائيلي – كما أخبر زعماؤه الروحيون – قد أهين، إنه يشعر أن قادته قاموا بتضخيم المعادلة بعرض جزء كبير من الأراضي التي احتلتها إسرائيل في عام ١٩٦٧م وأصبحوا يطالبون الفلسطينيين الآن أكثر من أي وقت مضى بالاعتراف بالقصة الصهيونية لحرب ١٩٤٨م بأن إسرائيل ليست مسؤولة عن مشكلة اللاجئين والأقلية الفلسطينية في إسرائيل التي تبلغ الآن ٢٠% من السكان ليست جزءاً من حل الصراع وأن على الفلسطينيين الاعتراف بوجود الحزام من المستوطنات الإسرائيلية حول القدس والمزروعة في قلب المدن الفلسطينية مثل نابلس والخليل.

وهكذا فإن تصور الحل المستقبلي مرتبط بقيم مثل العدالة وهي ليست أقل أهمية من استرجاع الأراضي، إن أبعاد الحل، والتي تأتي بعد الأرض، مرتبطة باعتراف الإسرائيليين بدورهم كمستعمرين ومشرِّدين وظالمين ومحتلين. هذه أصعب مهمة للمجتمع اليهودي في إسرائيل التي تصور نفسها على أنها الضحية. وهذا ما كان يتم بشكل مقصود أو غير مقصود من قبل الأنظمة الوطنية لإسرائيل والتي تنمي الخوف من خلال خطاباتها من إعطاء الفلسطينيين صوراً إيجابية أو صوراً تثير الشفقة، وظهرت هذه المعضلة الخاصة في إسرائيل في مقتبل الخمسينيات من القرن، قام نظام السلطة حينها بقولبة كل ما هو عربي بشكل سلبي، فهو الآخر المكروه الذي يمثل كل شيء، اليهود أبرياء منه، وقد صادف هذا الوضع المتناظر المشاكل عندما شجعت إسرائيل مليون عربي يهودي على الهجرة، وكانت هذه محاولة

واضحة لإلغاء العروبة عن هؤلاء العرب المهاجرين وتم تعليمهم بأن يحتقروا لغتهم الأم، ويرفضوا الثقافة العربية وأن يحاولوا أن يعيشوا على الطريقة الأوروبية.

وكان الوجه الآخر المكمل للعملة محاولات مستمرة لإنكار التصرفات البربرية ضد الفلسطينيين ونسبة هذه الإساءات الإنسانية إلى الجانب الآخر. وتشاهد هذه المعضلة خاصة بالطريقة التي تعامل بها المؤرخون الإسرائيليون مع الجرائم اليهودية في حرب ١٩٤٨م أو الإرهاب اليهودي في فترة الانتداب، إن الأعمال الشنيعة والإرهاب هما أسلوبان ينسبهما المستشرقون الإسرائيليون لحركة المقاومة الفلسطينية فقط، لذلك لا يمكن أن تكون جزءاً من تحليل أو وصف لفصول ماضي إسرائيل، إن أحد الطرق للخروج من هذا التناقض هو بتفويض مجموعة سياسية خاصة، يفضل أن تكون متطرفة، بنفس صفات العدو، ولكن هذا يوضح الاتجاه الرئيسي للتصرف الأخلاقي على المستوى الوطني، ولهذا السبب اعترف الإسرائيليون دوماً بمجزرة دير ياسين التي ارتكبها الجناح اليميني إيرغون ولكنهم حاولوا أن يخفوا العديد من المجازر الأخرى التي قامت بها الهاغانا، وفي ما بعد IDF.وهكذا فإن الحل المنصف يتطلب تعاملاً إسرائيلياً جديداً مع مفهوم الضحية، كما أظهرتُ مؤخراً في مقالة بأن المسلسل التلفزيوني الإسرائيلي [تيكوما] وهو يحتفل باليوبيل الإسرائيلي لعام ١٩٩٨م كان أول محاولة شعبية لطرح الاحتمال بأن اليهود ليسوا الضحايا الوحيدين في القرن العشرين ولكن هم الجزارون أيضاً، تم هذا بتخصيص مساحة في التلفزيون بجانب القصة الصهيونية تعرض فصولاً من الرواية الفلسطينية للتاريخ. وبالرغم من أنها كانت محاولة حذرة لم تنحرف كثيراً عن الرواية الصهيونية، إلا أنها كانت كافية لصب غضب كافة الأنظمة السياسية على محرري المسلسل ومخرجيه.

وإلى أن يصبح مثل هذا الاعتراف بدورهم كجزارين محطة حيوية وضرورية في تآلف اليهود في إسرائيل، والتي لا تقل عن غرف الرعب التي يدفع إليها طلاب المدارس الثانوية في إسرائيل– والتي يأمل المرء أن بعضاً منهم وبكامل اختياره سيزور مواقع التعذيب في أوربا–

هناك فرصة ضئيلة للتقدم في مسائل الحل العادل لبناء وطن مستقبلي لكل من الفلسطينيين واليهود.

إن اعتراف الإسرائيليين بأن الفلسطينيين ضحايا شرورهم مؤلم بشكل عميق لأنه لا يسأل فقط عن الأساطير التي قامت عليها دولة إسرائيل تحت شعار "دولة بدون شعب لشعب بدون دولة" ولكن يطرح كثيراً من الأسئلة الأخلاقية والتي لها مضامين تتعلق بمستقبل الدولة، وهذا الخوف من الجانب الإسرائيلي هو الأقوى بين شيئين مكروهين وأكثر تدميراً في إمكانية المجتمع اليهودي أن يفتح صفحة جديدة في علاقته مع الفلسطينيين، إن الخوف من أن يصبح الجانب الآخر ضحية للصراع لا يمكن أن يكون شديداً جداً لو فسر على أنه نتيجة طبيعية للصراع الطويل الدامي، ومن هذا المنظور فإن كلا الجانبين ضحايا للظروف أو لأي مفهوم غير واضح يبرئ الناس وبالأخص السياسيين من تحمل المسؤولية، ولكن ما يطلبه الفلسطينيون أصبح شرطاً لا بد منه للعديد منهم وهو أن على إسرائيل أن تعترف بهم كضحايا لشرورها، إن الخوف متأصل الجذور في الطريقة التي اختارها الإسرائيليون في الحديث عن قصة عام ١٩٤٨م والأهم هو ردة فعل الإسرائيليين حيال الطريقة التي تتحدث فيها الرواية الفلسطينية عن قصة ذلك العام، عام النكبة.

وظل المثقفون في إسرائيل والمؤرخون والروائيون و منتجو الثقافة بشكل عام جميعهم متورطون في حملة الإنكار والكتمان، وأخفيت فظائع عام ١٩٤٨م عن العيون العامة و الأجيال القادمة من قبل الأشخاص الذين ارتكبوها. وفقط في نهاية عام ٢٠٠٠م أطلق أحد الصحفيين الشجعان في صحيفة هآرتز صيحة في الخلاء في مقالة بعنوان: "كيف استطعتم أن تكذبوا علينا كل هذه السنوات؟" قليلون يسألون هذا السؤال الآن وأقل منهم الراغبون في الإجابة عنه.

إن المؤرخين والمثقفين بشكل خاص هم الأشرار الرئيسيون في هذه القضية، فقد قاموا جميعهم بطريقة أو بأخرى بالمساعدة على تأليف وحفظ رواية قومية تحذف الذاكرة الفلسطينية الجماعية، هذا الحذف ليس أقل عنفاً من التشريد والتدمير، إنه العنصر الأساسي

في بناء الهوية اليهودية الجماعية في دولة إسرائيل، وهذا ما يظهر في الحكايات التي تروى من قبل مربي الأطفال في يوم الاستقلال وعيد الفصح اليهودي، وفي مناهج الدراسة والكتب المقررة في المدارس الابتدائية والعليا، وفي احتفالات المبتدئين والمتخرجين من الضباط في الجيش، وفي المنشورات التي يتم نشرها في الصحافة المطبوعة و الإلكترونية إضافة إلى خطابات وكلمات السياسيين، وفي الطريقة التي يقدم فيها الفنانون والروائيون والشعراء في اسهاماتهم في مجال القصة القومية وفي الأبحاث المقدمة من قبل الأكاديميين في الجامعات حول الحقيقة الإسرائيلية في الماضي والحاضر.

وازداد هذا العنف الرمزي والسيطرة على الفكر منذ أكتوبر عام ٢٠٠٠م وأصبح واضحاً الآن خاصة في النظام التعليمي والإعلام وأكثر وضوحاً في الأكاديمية الإسرائيلية وهي حالة تتطلب علماء غير ملتزمين هنا وفي أمكنة أخرى في الولايات المتحدة الأمريكية أن يعيدوا التفكير بما يمكنهم أن يفعلوا في علاقتهم بالمنهاج الذي يدعم الظلم والاحتلال والتمييز.

هذه السيطرة الذاتية تحذر حتى صانعي السلام في إسرائيل من فتح صندوق باندورا بوكى[1] لعام ١٩٤٨م ومن موضوع الضحية برمته، وهذا ما يمكن رؤيته في الموقف الخاص الذي تبنته حركة "السلام الآن" في إسرائيل، فبالنسبة لأعضائها يترجم السلام والمصالحة بالحاجة إلى الاعتراف المتبادل بين كلا الروايتين القوميتين بطريقة تمنع التصادم، وذلك بجعل كل شيء مرئي قابلاً للقسمة من أرض وموارد ولوم وتاريخ إلى ما قبل ١٩٦٧م حيث كنا نحن اليهود محقين وعادلين، وبعد ١٩٦٧م عندما أصبحتم أنتم الفلسطينيون محقين وعادلين.

ومن هذا المنظور في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني يمكن أن ينقسم إلحاق الضرر إلى تلك الفترتين التاريخيتين، إن نفس المفهوم الأخلاقي لمعسكر السلام الإسرائيلي ينطبق على الفترة المبكرة،أو الفصل الأبعد في تاريخ الصراع حيث كان اليهود هم الضحايا، وهو فترة

---

١ – صندوق باندورا هو صندوق جميعة العطايا (أعطي لها وأمرت بأن لاتفتحه ولكنها فتحته وعصت فأطلقت منه جميع الشرورعلى الكون ولم تترك فيه إلاالأمل).

ما قبل ١٩٦٧م والفصل الحديث أي بعد عام ١٩٦٧م حيث كان الفلسطينيون هم الضحايا، إن تقسيم الحقب هام جداً لأن الفترة المبكرة تعتبر الأكثر حسماً، وبذلك كانت صادقة في مرحلة تشكل الصراع وتبرر وجود الصهيونية وجميع المشروع اليهودي في فلسطين لأنها كانت تطرح الشك في حكمة وأخلاقية التصرفات الفلسطينية في تلك الحقبة. وهي تمحو أي نقاش حول التطهير العرقي الذي نفذ من قبل اليهود في عام ١٩٤٨م كتدمير ٤٠٠ قرية فلسطينية وإبعاد ٧٠٠ ألف فلسطيني وذبح عدة آلاف منهم، من هذا المنظور فإن إسرائيل انحرفت عن الطريق الأخلاقي العادل بعد أن قامت باحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة ولكن سوء التصرف هذا لم يلق أي شك حول جوهرها وتبريراتها.

ولكن السلام والاعتراف المتبادل يستلزم إيجاد جسور فوق ما هو غير مرئي، ثم الطبقات التي لا يمكن تقسيمها من التاريخ، مثل الذنب أو الظلم، ولا يمكن تقسيم اللوم حتى ولو أن السلام والمصالحة كانت تعني احترام رواية الآخر. إن الرواية الفلسطينية مبنية على المعاناة المعتمدة على التاريخ المروي، واستمرار النفي والإبعاد، وقصص اكتشفت من جديد، وحين تقرأ الماضي من خلال المعاناة المعاصرة، ترى في تلك الرواية أن الصهيونية أو إســـرائيل هي الشر المطلق والوغد الكبير والسفاح الأكبر، كيف يمكن لهذه الصورة أن تقسم في رؤية السلام على أنه مصلحة عمل والذي ينادي به الأمريكان وصانعو السلام في إسرائيل؟

بالطبع لا يمكن هذا عندما يناقش السلام ضمن هذا الإطار إذ يجب على المرء البحث عن طرق تتصالح فيها مجتمعات الآلام عبر العالم مع سفاحيها، إن رواية الآلام هي عبارة عن منشأ تأويلي يصف شراً جماعياً في الماضي، ويستخدم للحاجات السياسية في مجتمع محدد في الحاضر من أجل تحسين وضعه في المستقبل، هذه هي الأداة المستخدمة من قبل ضحايا المحرقة من اليهود، ومن سكان أمريكا الأصليين والأفارقة الأمريكيين والمسلمين في البوسنة والغالبية من الأفارقة في جنوب أفريقيا.

من أجل تجنب رؤية مصغرة لروايات الآلام سأضيف بأنه في حالة الفلسطينيين خاصة إضافة إلى المجتمعات الأخرى التي تعيش تحت تأثيرات حالة ما بعد الفعلة الأصلية التي أدت إلى تلك الرواية، هذا المفهوم له قيمة شفائية للمجتمعات نفسها، على كل حال فإن الطريقة

التي تمت في التلاعب بهذه القصة من قبل الإنتاج الثقافي والممثلين السياسيين للوصول إلى مآرب سياسية هي موضوع آخر.

تتكرر هذه الرواية بمساعدة الأنظمة الثقافية والإعلامية، إنها بيئة تحتية تذكارية من المتاحف والطقوس، وقد تم المحافظة عليها باستخدام الخطابات والأحاديث المناسبة بحيث يمكنها أن تخدم مجتمعاً في حالة صراع لكنها أكثر صعوبة كوسيلة للمصالحة، في حالة الفلسطينيين وهذه تأخذ شكلها بتكثيف التقويم بأيام ذات معنى يجب أن يحتفل بها: مثل وعد بلفور، وإعلان الاستقلال، ونهاية الانتداب، وقرار التقسيم، ويوم تأسيس حركة فتح، إنها حقاً أقل فائدة من المتاحف الجماعية لأن الفلسطينيين ينقصهم بنية تحتية كهذه في غياب الأرض التي يمكن أن يؤسسوا فوقها بعض الطقوس التذكارية. وكمثال فإن المقبرة الجماعية لمذابح صبرا وشاتيلا تستخدم كمكان لإلقاء الأوساخ خلال التسعة عشر عاماً الماضية. ويتم تنظيفها في سبتمبر من كل عام ولكن يأتيها الناشطون من خارج المعسكر لبعث بعض الأحداث التذكارية، قبل أن تندمج في النفايات مرة أخرى.وفي واحد من مجتمعات الناشطين الفلسطينيين من منظمة التحرير المقيمين في تونس بين ١٩٥٣م و١٩٩٣م يوجد في غرفة الجلوس في المنازل زاوية تحتوي متحفاً يمثل روايات وخطابات الهوية القومية.

وبينما يعيش الفلسطينيون ذكريات النكبة ينكرها الإسرائيليون بسبب الخوف، ويلعب هذا الخوف الإسرائيلي دوراً حاسماً في العنف اليومي الذي يمارس في الصراع الإسرائيلي ضد الرواية الفلسطينية،وضد الذاكرة وضد فرضية الضحية. إن التضحية بالآخر ونفي حقه في أن يكون في مركز الضحية هي إجراءات متداخلة لنفس العنف، وينكر الذين طردوا الفلسطينيين عام ١٩٤٨م التطهير العرقي الذي ألحقوه بهم، ولذلك يرافق التصريح الذاتي- بكون المرء ضحية -خوف فقدان اليهودي مركزه بأنه كان أكبر ضحية في التاريخ، فكيف يتنازل عن ذلك للآخر الذي أصبح ضحية لإسرائيل والصهيونية؟وكيف يمكننا التعامل مع هذا الخوف هو موضوع يجب أن يواجه إذا كانت الفرضية في هذه المقالة مقبولة، وأنه بدون هذه المواجهة فإن هناك أملاً ضعيفاً في تعايش من نوع آخر أو في بناء حقائق ما بعد

الصراع، دعوني أقترح باختصار طريقتين ممكنتين ومختلفتين لتناول هذا السؤال المعقد حول المصالحة.

احتمالات ما بعد الصراع:

الأول والأكثر صعوبة قانوني. فإن مجرد اعتبار أن فكرة قضية عام ١٩٤٨م تمت إلى عالم القانون والعدالة فهذا شيء محرم على معظم اليهود في إسرائيل، لهذا تستدعي الحاجة هنا ضغوطا خارجية.

وإذا أمكن رفع تصرفات إسرائيل في عام ١٩٤٨م إلى عتبة المحاكم الدولية فيمكن أن يعطي هذا رسالة حتى إلى معسكر السلام في إسرائيل بأن المصالحة تحتاج إلى الاعتراف بجرائم الحرب والفظائع الجماعية، ولا يمكن لهذا أن يخرج من الداخل لأن أي إشارة في الصحافة الإسرائيلية إلى التشريد ، والمذابح و الدمار في ١٩٤٨م غالبا ما ستستنكر وتعزى إلى الكره الذاتي وأنها تخدم العدو في زمن الحرب، ويشمل رد الفعل هذا المثقفين و الأكاديميين والإعلام والنظام التربوي إضافة إلى الدوائر السياسية، ويظهر مدى قوة العائق في البنية الحالية للسلطة. ويكشف مدى عمق الخوف من أن يتورط عناصر من المجتمع الإسرائيلي في أفعال لقي أمثالها الإدانة من العالم بأسره، بما فيهم أعضاء مرموقون في المجتمع اليهودي الإسرائيلي.

إن محاكم كهذه، حتى ولو أدرجت كأحداث عامة يمكن أن تعلمنا مقدماً حول آلية التسوية المستقبلية، فمثلا كيف يمكن للمرء أن يضع كما للمعاناة؟ وقد قدم أفضل الطرق للوصول إلى هذا التكميم للمعاناة من قبل الإسرائيليين والألمان في اتفاقيتهم التحضيرية، ضمنت الاتفاقية معاشات تقاعدية تم حسابها وفق التضخم خلال السنوات، وتقدير العقارات ومواد أخرى من الخسائر الفردية، وتم الاتفاق على مجموعة أخرى من الاتفاقيات ترجمت إلى نقود، على شكل منح لدولة إسرائيل لقاء الخسارة الجماعية، وبدأ سلمان أبوسيتا بمثل هذا التفكير في بعض مؤلفاته معطياً إيانا فكرة عن القيمة الحقيقية للممتلكات التي ضاعت في النكبة.

هناك معالجة أكثر ليونة وذلك بتقديم مثال للعدالة غير جزائي، في كتابه ويتحدث هاورد زير (Howard Zher) في" تغيير العدسات" بقوة ضد النظام القضائي المعتمد على المعاقبة. ويطرح سؤالاً ذا صلة وثيقة بنقاشنا حول السبل التي يستطيع بها اليهود والإسرائيليون أن يتغلبوا على الخوف من مواجهة الماضي. فيسأل هل يجب على العدالة أن تركز على الذنب أم يجب أن تركز على تحديد الحاجات والواجبات؟ وبكلمات أخرى هل يمكن أن تعمل كمنظم للحياة حين تكون ممزقة؟ ولا يمكن أن توظف العدالة في إيقاع الألم على السفاحين،ناهيك عن أبنائهم، بل أن توقف استمرار المعاناة.

وتم تقديم هذا الحكم غير الجزائي بواسطة لجنة تقصي الحقائق التابعة للأسقف ديزموند توتو (Desmond Tutu) في جنوب أفريقيا. وتكمن سلطة لجنة تقصي الحقائق في كراهيتها لتطبيق عقوبات شديدة وكذلك في إصرارها على مناقشة العلاقات المستقبلية بين المجتمعات المختلفة في جنوب أفريقيا. وهي تصر على أن لا يتحول الضحايا أنفسهم إلى سفاحين .

وهناك معالجة قانونية أخرى عرضتها العالمة النفسية الأمريكية جوان فوميا (Joan Fumia) والتي تركز عملها على تحويل المواقف في حالات الصراع. إنها تقيم عملها على العلاقات التي تتطور بين المعتدين والضحايا في النظام القضائي الأمريكي المعتمدة على إجراءات حديثة تم تقديمها مؤخراً والتي تعرض الوساطة بين الضحية والمعتدي، وتتضمن هذه الطريقة مقابلة وجهاً لوجه بين المعتدي والضحية، إن الجزء الأهم في هذا الإجراء هو استعداد المعتدي قبول مسؤوليته عن الجريمة، وهكذا فإن أهمية هذا الفعل بذاته ليس في صلب العملية بل بنتائجها، والسعي في هذه الطريقة هو وراء العدالة المرمِّمة والتي تتحدد بسؤال حول ما يمكن للمعتدي أن يفعله لتخفيف خسائر ومعاناة الضحية، وهذا ليس بديلاً عن الإجراءات القضائية أو في حالة الفلسطينيين لا يمكن أن يكون بديلاً عن التعويض الحقيقي وعن العودة إلى الوطن ولكنه متمم لأي حل نهائي. ويدَّعي فوميا بأن هذا النموذج تم تطبيقه بنجاح في جنوب أفريقيا.

إن مسؤولية إسرائيل عن النكبة لو أريد مناقشتها والتي هي في المرحلة الحالية غير واردة كجزء من المحاولة للوصول لحل دائم للصراع، يبدو أنها لن تصل إلى المحكمة الدولية كما كان الوضع في قضايا رواندا ويوغوسلافيا السابقة. أو على الأقل هذا ما يمكن للمرء أن يقوّمه من خلال الطريقة التي تدرك بها الحكومات الأوربية والأمريكية للنكبة. وقد قبل هؤلاء الممثلون السياسيون حتى الآن مفهوم معسكر السلام الإسرائيلي للسلام كما تم شرحه أعلاه، على كل حال لدى التجمعات المدنية في أمريكا وأوربا إضافة إلى الحكومات في إفريقيا وآسيا رؤية مختلفة حوله، ويمكن للموقف أن يتبدل (والتحرك لمحاكمة أرئيل شارون في محكمة بلجيكية هو مثال على ذلك). ولكن طالما بقي توازن القوى هذا كما هو فمن المشكوك فيه إمكانية تشكيل لجنة تقصي الحقائق على طريقة جنوب إفريقيا. ولكن طلبات الضحايا الفلسطينيين عام ١٩٤٨ ستبقى مهيمنة على جدول أعمال السلام مع استمرار هذا الإجراء أو بدونه.

ستستمر الصيحة في مواجهة المعتدين، ويجب أن يؤخذ خوف المعتدي بالحسبان لكي تتحرك تسوية الصراع من تقسيم ما هو مرئي إلى استعادة ما هو غير مرئي.

والمعالجة الثانية تربوية وتتطلب الاعتراف الجدلي بين الجماعتين بأنهما كلتاهما تعرضتا للمعاناة، وللوصول إلى هذا يجب أن يتم التغلب على العملية الطبيعية بنفي وجود الآخر. كما أن تدمير الذاكرة الجماعية للآخر من خلال بناء ذاكرة المرء الخاصة هو عنصر أساسي في تشكيل الهويات القومية. ويلعب العنف مباشرة أو رمزياً دوراً أساسياً في الطريقة التي تنتج فيها الذاكرة الجماعية ويعاد إنتاجها وتنشر ضمن علاقات تاريخية محددة وقوية ومصالح واحتمالات في المفاهيم والقيود، وفي حالة فلسطين وإسرائيل فإن السيطرة على الذاكرة الجماعية هي جزء من العنف الداخلي والخارجي والعنف المضاد ويحاول كل من الأطراف المتنافسة الحفاظ على وجودها، وهكذا فإن الطريقة التي يبني فيها طرفا النزاع الهوية الجماعية هي عملية جدلية تعتمد قوتها على نفي وجود الآخر بالكلية، حيث يرى كل جانب نفسه ضمن هذا المنطق على أنه الضحية الوحيدة بينما ينفي تماماً التضحية بالآخر، ويهدف

العنف المستعمل للتغلب على مراكز علاقات القوة والحركية إلى إضفاء فاعلية أكثر لرواية المرء ومصالحه وقيمه ورموزه وأهدافه ومعاييره بينما يهمش في نفس الوقت ما هو للآخر ويحذفه أو يدمره، والغالب هو عدم التكافؤ وليس للحوار أي موطئ قدم، ويصبح التركيب الذاتي الجماعي الرافض لشرعية الآخر والمضحي بالآخر والرافض للاعتراف بمعاناة الآخر جزءاً لا يتجزأ، إن التصريح الذاتي كضحية ورفض الاعتراف بالشر الذي وقع على الآخر والإصرار على كون المرء الضحية الوحيدة ينصهر في الممارسات التي تدل على الموقف من الآخر، وفي حالة التعايش الإسرائيلي الفلسطيني فإن المعركة حول السيطرة على ذاكرة التضحية بالآخر هي موضوع حياة أو موت، ومعاناة و موت كواقع أو كذاكرة وهي مواضيع قضايا فلسفية وسياسية ووجودية.

إن التغلب على هذه العملية الجدلية القوية فيما يتعلق بإسرائيل وفلسطين لن يكون سهلاً بسبب وجهة النظر التي أعبر عنها في هذه المقالة وهي تباين اللوم والظلم والتضحية بين الطرفين، والطريقة لحلها هي في التعامل مع تاريخ الصراع على أنه سلسلة من التضحية، إن العنف الذي أدى إلى يقظة اليهود القومية وبحثهم عن وطن في فلسطين لا يبرر الشر الماضي أو الحاضر الذي ألحقته الحركة أو دولة إسرائيل لاحقاً على الفلسطينيين، وبينما لا يمكن اعتبار الصهيونية كحالة تاريخية من الاستعمار البحت، إلا أنه يمكن تعريفها كحركة استعمارية وبالتالي فإن العنف الفلسطيني والعنف المضاد لا يمكن أن يحكم عليه بنفس الطريقة التي يقوّم فيها العنف الصهيوني ضد فلسطين، وبهذا المعنى فإنه لم يتم إلحاق الظلم بالإسرائيليين من قبل الفلسطينيين كما لم يتم إلحاق الظلم بالمستعمرين الفرنسيين من قبل الجزائريين بالرغم من وجود العنف حتماً، ولكن كان هناك ظلم من قبل الأوربيين موجه ضد اليهود والذي يمكن اعتباره الحلقة الأولى في سلسلة التضحية.

وفي إعادة تشكيل الذاكرة الجماعية الذي بدأ طريقه في جنوب إفريقيا لم يقلل الأفارقة من أهمية المصائب التي دفعت المستوطنين البيض للقدوم إلى جنوب أفريقيا، ولدى إعادة تقديم جرائم الاضطهاد العنصري إلى الذاكرة الجماعية فإن الحوار هنا يخلق مجالاً للأذى

الذي أدى بالبيض لترك أوربة بحثاً عن وطن آخر وبالمقابل لا يمكن لأحد أن يساوي بين الظلم ومقاومة الفلسطينيين وبين ترحيل اليهود والتطهير العرقي.

وتكمن مطالب الفلسطينيين في مكان آخر ضمن هذا العرض، إن الحاجة لتجنب التقزيم أو حذف دور معسكرات التعذيب من هوية اليهود القومية وذاكرتهم الجماعية من جهة ونهاية استخدام النكبة كأداة تعيق فرص حوار السلام.

إن الطلب الموجه إلى كلا الطرفين هو عدم جعل ذاكرة المصيبتين وسيلة، ولن يكون مثل هذا الطلب مقبولاً ما لم تكن البنية السياسية للحل المستقبلي قومية أو ثنائية القومية، ويمكن للمرء فقط ضمن هذه التشكيلة السياسية أن يأمل بإعادة بناء للماضي غير عرقية ومتعددة الأصوات حتى تؤدي بدورها إلى مواقف أكثر عاكسية وإنسانية تجاه معاناة كلا الطرفين.

ونقطة البداية هي في التغلب على القومية والعرقية، وبدون ذلك لن يكون هناك حوار فلسطيني إسرائيلي على المستويات التاريخية والأخلاقية والفلسفية. فالنظريات الحاسمة والتفصيل الحديث للتركيب التاريخي للموضوع والمعرفة والهوية والذاكرة إضافة للدراسات التجريبية يجب أن تحث على إعادة البناء والتشكيل للروايات الفلسطينية والإسرائيلية، ليس العدو هنا هو التفسير المُسَيطرْ عليه بل هو الموقف المطالب به بشكل حصري من قبل طرف أو آخر وإنكار رواية الآخر، إن طلب الحصرية عند التعذيب (هولوكوست) هو موضوع ذو تأثير كبير، وإن الاعتراف بعالمية ذاكرة معسكرات التعذيب وسحب ملكيتها من يد الصهيونية، لا تمنع من كونها فريدة في تاريخ البشرية، ويظهر هذا التفرد أيضاً في النكبة ومعاناة الفلسطينيين، ويحتوي مثل هذا الموقف إمكانيات سياسية جديدة تهيمن عليها حالياً أحادية البعد لدى الجانبين.

لكن الذين يمشون في هذا الطريق سيواجهون صعوبات جمة لدى تبني حل إنساني حاسم أو عالمي لا ينفي الإنسانية وسيجدون أنفسهم مبعدين عن المستويات العقلية والثقافية والعاطفية المقبولة في تاريخ مجتمعاتهم ويمكن أن يدفع بهم إلى النفي الأبدي، وعلى مثل هذه

المحطات الهامشية هل يمكن أن يعتبر هؤلاء الناس فلسطينيين أو إسرائيليين؟ وما هذا إلا أحد الأسئلة التي يجب الإجابة عليها ضمن الحوار المستقبلي.

في الحقيقة كيف لليهود الإسرائيليين أن يتحدَّوا صهينة ذاكرة معسكرات التعذيب (هولوكوست) وكيف يمكن للفلسطينيين أن يتحدوا علناً الاستخدام القومي للنكبة في صدام مباشر مع المفهوم الفلسطيني السائد لذاكرة النكبة.

في التسعينات ظهرت إشارات من كلا الجانبين تدعو للأمل في بداية حوار كهذا. وتحدى المؤرخون الجدد في إسرائيل الأسطورة التي تأسست عليها دولة إسرائيل بينما بدأ النقد الذاتي في الجانب الفلسطيني ضد تصغير ذاكرة معسكرات التعذيب (هولوكوست) ومضاعفاتها العالمية، وانتقد إدوارد سعيد وعزمي بشارة وآخرون الطريقة التي قزّم بها الكتاب العرب الفلسطينيون ذاكرة معسكرات التعذيب (هولوكوست) وتجاهلوها بل وأنكروها أحياناً كعنصر أساسي في ذاكرة اليهود الجماعية.

وهذا ما عبر عنه إدوارد سعيد:

"ما تفعله إسرائيل بالفلسطينيين إنما تفعله ليس من خلفية مبنية على وصاية الغرب على الفلسطينيين والعرب فقط ولكن من خلفية تعمل بإطراد ضد السامية والتي أنتجت معسكرات التعذيب (هولوكوست) لليهود الأوربيين في هذا القرن، ولا يمكننا أن نتوانى عن ربط التاريخ المرعب للمجازر المرتكبة ضد السامية بقيام دولة إسرائيل، ولا يمكننا أن نتوانى عن فهم عمق ومدى المعاناة واليأس وتراثهما المهيمن الذي غذى الحركة الصهيونية بعد الحرب، ولكن لم يعد مناسباً للأوربيين والأمريكيين اللذين يدعمون إسرائيل اليوم بسبب الأخطاء التي ارتكبت ضد اليهود أن يتجاهلوا بأن الدعم لإسرائيل قد تضمن دعم تهجير وطرد الشعب الفلسطيني وما يزال".

إن جعل ذاكرة معسكرات التعذيب عالمية والإحجام عن استغلال الذاكرة من قبل الصهيونية ودولة إسرائيل وإنهاء إنكار التعذيب (هولوكوست) وإنقاص قدر الجانب الفلسطيني يمكن أن يؤدي كل هذا إلى التعاطف المتبادل الذي يتحدث عنه سعيد، ربما يحتاج

الأمر أكثر من ذلك لإقناع الإسرائيليين بالاعتراف بدورهم كسفاحين، إن صورة الضحية مغروسة بعمق في التصرف الجماعي للنخبة السياسية في إسرائيل منذ السنوات الأولى للدولة، وينظر إليها أنها مصدر للدعم المعنوي الدولي من يهود العالم للدولة حتى بعد أن أصبحت صورة إسرائيل التقية والصالحة من ناحية وأسطورة دافيد وغولياث من ناحية أخرى مضحكة بعد حرب ١٩٦٧م وغزو لبنان في ١٩٨٢م والانتفاضة". ومع ذلك فإن الخوف من فقدان موقع الضحية إلى جانب الخوف من مواجهة الماضي السيئ ونتائجه قابع هناك، وهو ليس بعيداً عن الخوف الذي يغذيه النظام السياسي والذي يرفده عداء العرب والرغبة بأن يتم إزالتهم كجماعة.

الخاتمة:

إن الترسانة النووية، والقوة العسكرية الهائلة، والمخابرات الأخطبوطية كل هذا أثبت عدم نجاعته في وجه الانتفاضتين وحرب العصابات في جنوب لبنان. إنها عديمة النفع كوسائل لمواجهة مليون مواطن فلسطيني محبط ومتطرف في إسرائيل أو مبادرة محلية من قبل لاجئين عاجزين عن احتواء يأسهم في وجه سلطة فلسطينية انتهازية أو منظمة التحرير المتداعية، والأسلحة المادية لا يمكنها أن تقف في وجه الضحية أو غضبها، ويزداد الضحايا يوماً بعد يوم في مجتمع الآلام الفلسطيني في الأراضي المحتلة وفي إسرائيل نفسها،إن إنهاء الجناية والاعتراف بدور إسرائيل كسفاح هي الوسائل الوحيدة النافعة للمصالحة.

ولا يمكن لوطن ما بعد الصراع أن يبنى على أساس تقسيم الوطن المشترك المتخيل بتوازن غير عادل مثل ٧٨ بالمائة لدولة يهودية و٢٢ بالمائة لحمية فلسطينية من نوع ما، وهو أيضاً حل أقل معقولية عندما يكون العرض على جدول العمل الدولي تقسيم الـ ٢٢% إلى أجزاء أصغر، إن الحل العادل لا يمكن أن يكون حلاً يعطي لإسرائيل الاستثناءات على صعيد الأمن والأمور الخارجية والاقتصادية، ولا يمكن للحل المستقبلي أن يتضمن دولة إسرائيلية يكون فيها الفلسطينيون مواطنين من الدرجة الثانية، ولا يمكن أن يكون استمراراً للاحتلال حتى ولو كان بمفردات جديدة.

ولكن فوق كل هذا فإن الوطن المستقبلي المزمع بناؤه لا يمكن أن يبقى سياسياً ومادياً عندما يسقط حق العودة لأربعة ملايين فلسطيني من جدول العمل. إن الوطن المستقبلي هو الذي يتضاءل فيه العنف الرمزي والفعلي بل ويقتلع وهو الوطن الذي يصحح فيه الترحيل الماضي بإعادة توطين أولئك الذين تم طردهم. ويجب أن يناقش هذا المبدأ كحل عملي آخذاً بعين الاعتبار السكان والاقتصاد والميول الثقافية،والمخاوف فوق كل شيء.

صراعات نظرية سياسة اللاعنف pacifism ونظرية الحرب العادلة من وجهة النظر اليابانية والمسيحية

د. كاتسوهيرو كوهارا
جامعة سوفيا

١ – فهمان مختلفان للحرب : التركيز على هيروشيما :

هيروشيما لها معان مختلفة لدى شعوب مختلفة ، فبالنسبة لبعض الناس ، أصبحت هيروشيما رمزا لسياسة اللاعنف ومعارضة اللجوء الى الحرب لحل الصراعات والنزاعات ، وبخاصة رفض حمل السلاح لأسباب أخلاقية ودينية . ولكن بالنسبة لآخرين تعد هيروشيما مثالا لفعل ضرورى فى حرب عادلة . وقد وصلت إلى هذه الحقيقة فى عام ١٩٩٥ من خلال الجدل الذى أحاط معرض إنولا جاى Enola Gayوالذى عقد فى متحف الفضاء القومى بالولايات المتحدة الأمريكية ، وهو قسم من متحف مؤسسة سميثسونيان Smithsonian Institutionوقد تم عرض الإنولا جاى ، وهى الطائرة التى قامت بإلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما .

وقد اعترض المحاربون القدماء فى رد فعل قوى ضد حقيقة أن المعرض لم يسع فقط إلى تقديم البعد الأخلاقى للطرف الذى القى القنبلة ولكن أيضا البعد الأخلاقى للطرف الذى تم إلقاء القنبلة علية . والمعرض الذى تم تفسيره على أنه يصف عملية إسقاط القنبلة الذرية كفعل دمار شامل وقتل جماعى أصبح موضوعا للنقد المكثف . وقد أدى الجدل الناتج عن هذا إلى التخفيض المفاجىء للمعرض ، وأجبر مدير المتحف على تقديم استقالته .

وفى المنظور التاريخى لكثير من الأمريكيين ، وليس فقط لدى المحاربين القدماء ، كان إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما "شرا ضروريا" أو ضرورة نتيجة للعدوان العسكرى اليابانى . وهذا النوع من التفكير يضع ضمنيا ، عملية إلقاء القنبلة الذرية داخل إطار تبريرى مرتبط بنظرية الحرب العادلة .

وفى اليابان ، ومن ناحية أخرى ، أثار استهجان المعرض الأصلى ، نوعا مختلفا من النقد . فقد أدى الإحساس بالفشل فى الإعلام عن ضخامة المأساة الهيروشيمية إلى نمو نوع من عدم المبالاة وعجز الفهم . وقد دفع هذا إلى نمو إدراك بالحاجة الماسة إلى إعلام الناس بشكل متكامل عن المصير الفعلى الذى عانى منه ضحايا القنابل الذرية وعلى الرغم من هذا الاختلاف الشديد فى وجهات النظر تجاه حادث هيروشيما بين الأمريكيين واليابانيين فإن هذا الإدراك بالحاجة إلى تعريف الناس له تأثير عملى قليل وضعيف جدا.

وتبدو هذه الآراء المتعارضة حول هيروشيما (بين النظر إليها على أنها رمز للحرب العادلة أو على أنها رمز لمعارضة الحرب) وكأنها تضع نظرية الحرب العادلة ونظرية اللاعنف ومعارضة الحرب فى تعارض واضح .وهدفى فى هذه الورقة البحثية أن أوضح القيم السلمية لنظرية اللاعنف ومعارضة الحرب ، وفى نفس الوقت أن أناقش مسألة أن نظرية الحرب العادلة وسياسة اللاعنف ومعارضة الحرب لاتمثلان طرفى نقيض كما يبدو للبعض . وقد كان لنظرية الحرب العادلة تأثير عظيم ليس فقط على التاريخ المسيحى ، ولكن أيضا على المجتمع الدولى المعاصر. وفى مناقشتى لملاءمة نظرية اللاعنف ومعارضة الحرب لنظرية الحرب العادلة ، سأركز على اللاعنف المسيحى واتجاه اللاعنف الذى ظهر فى اليابان منذ الحرب ، وكما تمثله هيروشيما .

٢- الحرب والسلام فى اليابان الحديثة

١- الفهم المتغير للحرب

بينما رفض الكثيرون فى الولايات المتحدة الأمريكية إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكى يقترح الاقتباس التالى من روبرت. ج. ليفتون أن الموافقة على إلقاء القنابل الذرية

بل ونسيان هذا الأمر قد انتشر ليس فقط بين عموم الجمهور ، ولكن أيضا بين علماء اللاهوت والزعماء الدينيين كذلك : "إن استعراضا للاهوت مابعد هيروشيما بعد أربعة عقود يوضح أن مسألة إلقاء القنابل الذرية تم تجاهلها تماما بواسطة علماء اللاهوت ، وهو أمر مثير للدهشة . لقد كانت هناك بالطبع إدانات مرحلية لهيروشيما وماتلاها من بناء للسلاح النووى لمصادر دينية متعددة ولكن بشكل عام ، كانت هذه الإدانات بمثابة بيانات أخلاقية أكثر من كونها إدانات لاهوتية . وعلاوة على هذا فقد قبل القادة الدينيون الأمريكيون حادث إلقاء قنبلة هيروشيما بدلا من إدانتها" .

وأعود الآن إلى المجتمع الياباني الذى لم يتأثر كثيرا بالمسيحية سواء قبل الحرب أو بعدها . وسيصبح من الواضح أن وجهات النظر تجاه الحرب تمدنا برؤية فى الأبعاد العميقة لليابان قبل هيروشيما وبعد هيروشيما .

ا-قبل هيروشيما

إن التبرير الأمريكى لإسقاط القنبلة الذرية يدور حول منع إنتشار العسكرية اليابانية ومن الطبيعى أن المؤيدين للعسكرية اليابانية فى ذلك الوقت لهم إدراكهم وتبريراتهم لأفعالهم، فبالنسبة لليابان ، كان إنتشار الهيمنة اليابانية فى شرقى آسيا ينظر إليه على أنه هدف مقدس. وهو تكوين "مجال رخاء تعاونى يضم شرقى آسيا الكبرى " . وفى عقيدة العسكريين اليابانيين،كانت إزالة عدوى الحضارة الغربية التى أصابت العالم القديم وإحداث نظام عالمى جديد يتمركز حول الروح اليابانية أو البلد المقدس فى التاريخ الياباني ويكون ندًا لمملكة الله فى أوربا الغربية . إن تقديس الإمبراطور كإله تجسد فى شكل إنساني قد استخدم لمواجهة المفهوم التوحيدى الخاص بالألوهية فى الغرب . ولأنه تم نمذجته بالفعل على نموذج المفهوم الغربى ، فإن الاعتقاد فى أمة مقدسة تتبنى وتدعم عقيدة الشنتو الوطنية تحرك فى اتجاه يسير على نفس خط مملكة الله فى المسيحية .

ب- بعد هيروشيما

لقد آدت التجربة القاسية لقنبلة هيروشيما والمخاطرة بنشوب حرب عالمية بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى بعد ذلك أدى هنا إلى وصول طريقة التفكير العسكرية

لليابان إلى نهاية مفاجئة ، وأدى إلى انتشار روح معارضة للعنف بعد الحرب مركـزة علـى التهديد النووى ، إن صورة الحرب كحرب تنبؤية أخيرة (مثل الحرب النووية) قد انتهت إلى حد أن القضايا التى تتناول الحروب الإقليمية غير النووية قد أهملت بالتالى بواسطة حركـة السلام المضادة للحرب النووية . وكنتيجة لهذا ، فقد عنى هذا أن نظرية الحرب العادلـة لم تعط أى اعتبار ممكن . وبالإضافة إلى هذا فلأن حركة السلام قد جعلت من الحرب النووية المستقبلية نقطة تركيزها الأساسية ، فبعد نهاية بنية الحرب الباردة والابتعاد المتزايد للخطـر النووى ... نتيجة لهذا كله فقدت مناقشة السلام نفسها كثيرًا من قوتها .

٢ – ٢ خصائص حركة معارضة الحرب والعنف اليابانية :

تعتبر فلسفة معارضة الحرب قاعدة أساسية للدستور اليابانى الذى تم وضعه بعد الحرب . وتحتوى مقدمة الدستور على ما يلى :

نحن ، الشعب اليابانى ، نرغب السلام فى كل وقت ومدركون تمام الإدراك للمثل العليا المتحكمة فى العلاقات الإنسانية . وقد قررنا المحافظة على أمننا ووجودنا واثقين فى العدالـة وفى إيمان الشعوب المحبة للسلام فى العالم . ونحن نرغب فى أن نحتل مكانًا نبيلا فى مجتمع دولى يسعى إلى حفظ السلام وتخليص الأرض من الطغيان والعبودية والعدوان والتعصب علـى مدى الزمان . ونحن نعترف بأن لكل شعوب العالم الحق فى أن تحيا فى سلام بعيدًا عن كـل خوف وحاجة .

إن فلسفة معارضة الحرب التى تصورها الدستور اليابانى تحتوى ليس فقط علـى سـلام سلبى (غياب العنف الشخصى) ولكنها تحتوى أيضًا على سلام إيجابى (غيـاب العنـف البنيوى) وذلك وفقًا لتعريفات العنف والسلام لدى يوهان جالتونج Johan Galtung مع الأخذ فى الاعتبار أن السلام لا يمكن تحقيقه بمجرد التخلص من العنف الشخصى أو العنف المباشر فإن جالتونج يوسع مفهوم العنف على النحو التالى :

"يوجد العنف عندما يتأثر الناس إلى درجة تصبح معها إدراكاتهم الذهنية والبدنية أقل من إدراكاتهم الفعلية " . وقد وصف جاتونج هذا العنف بالعنف البنيوى .

وفى ضوء هذا التعريف فإن فلسفة معارضة الحرب التى وضعت كمثـــال أو نمـــوذج فى الدستور اليابانى هى هذا السلام الإيجابى الذى يهدف إلى التغلب على العنـــف البنيـــوى . وذلك لأن الطغيان والعبودية والقهر وعدم التسامح والخوف والحاجة هى المقصود بالعنف البنيوى .

وهناك خاصية أخرى لحركة معارضة العنف اليابانية لفترة ما بعد الحرب وهى أنها حركة معارضة للعنف تجريبية جذورها فى التجربة القومية للمأساة التى تمثلها هيروشيما بوضوح . إنها ليست معارضة نظرية للعنف مستمرة من التفكير الفلسفى ولكنها معارضـــة للعنـــف والحرب تقوم على أساس تجربة متجذرة فى تاريخ المعاناة الصريحة والتى ترى أن كل الحروب غير شرعية وإجرامية .

٣ – العنف البنيوى والسلام الإيجابى :

٣ – ١ خصائص معارضة العنف المسيحية :

هذه المعارضة للحرب القائمة على التجربة والساعية إلى قهر العنف البنيوى تتشابه كثيرا مع مفهوم معارضة العنف فى المسيحية . وتقوم معارضة العنف فى المســـيحية علـــى تجربـــة الاضطهاد الشديد الذى تعرضت له المسيحية فى تاريخها . وبالإضافة إلى هذا ، وكنتيجـــة للبحث العلمى الحديث عن عيسى عليه السلام ، فإن الصورة التراثية عن عيســـى عليـــه السلام كنبى رؤى معجز قد بدأت فى الاختفاء . وبدأ الاهتمام يتركز فى صورة عيسى عليه السلام كمعلم للحكمة بيَّن الطريق إلى تغيير نظام العالم .

وبالإضافة الى هذا وبداية من ستينيات القرن العشرين وكما تم التعبير عـــن ذلـــك فى لاهوت التحرير وعند بعض علماء اللاهوت مثل جورجن مولتمـــان وولفهـــارت بـــاتبرج وغيرهما ... تغير التركيز تجاه العمل من أجل التغيير الاجتماعى ، وهذا التطور أصبح بعـــدا مهما فى الإيمان المسيحى وفى اللاهوت المسيحى . وقد أصبح هذا التركيز بعـــدا مهمـــا فى حركة معارضة العنف المسيحية كما يمكن رؤيته على سبيل المثال فى فكر علماء اللاهـــوت

من أنصار معارضة العنف مثل ج.هـ . يودرJ.H.yodor ، و س هاورواس S.Hauerwas.

ومن وجهة نظرهم فإن معارضة العنف مرتبطة بشكل قوى بأخلاقيات اجتماعية عملية .

ونلخص ماقلناه محاولين ربط كل هذا بالمناقشة التى أجريناها . ولايجب على معارضة العنف المسيحية أن تتوقف عند حدود السلام السلبى الذى يسعى إلى مجرد التخلص من العنف الشخصى أو العنف المباشر ولكن يجب أن يغير اهتمامه تجاه سلام إيجابى يسعى إلى التغلب على العنف البنيوى .

وهذا يعود بنا الى السؤال المهم عن علاقة معارضة العنف بنظرية الحرب العادلة . وذلك لأن نظرية معارضة العنف التى تهتم فقط بالتخلص من العنف الشخصى (العنف البدنى ، والعنف المسلح) لاتستطيع أن تقف فى مواجهة نظرية الحرب العادلة . وكذلك لأن معارضة العنف التى تسعى الى التغلب على العنف البنيوى الخفى من ناحية أخرى يمكن أن تأخذ فى الاعتبار التعقيد فى الأحكام الكامن فى نظرية الحرب العادلة . وفى نفس الوقت يمكنها أن تحافظ على مسافة نقدية تجاه فكرة الحرب العادلة ، وهكذا تحافظ على القدرة على الارتقاء بالاعتبارات الإنسانية .

٣-٢ عبادة الأصنام والعنف البنيوى

وفيما يلى سأشير الى أن النهى عن عبادة الأصنام والذى هو بناء تقليدى عام فى الديانات التوحيدية ... هذا النهى المرتبط بالعنف البنيوى ، إن النهى عن الأصنام متأصل فى الهوية الأساسية للديانات التوحيدية . وما نقصده هنا بعبادة الأصنام هو معالجة شىء من هذا العالم سواء أكان شيئا أو مفهوما مخلوقا بواسطة البشر ، على أنه كما لو كان إلها . وفى هذا المعنى ، فإن الأصنام ليست أكثر من قوة رمزية تبرر وتتحدى العنف البنيوى . وقد أدركنا وجود هذه القوة الرمزية فى شكلها الأكثر مأساوية من خلال أحداث الحادى عشر من سبتمبر . وارتباطا بهذا الخط من التفكير المرتبط بمفهوم الأصنام من وجهة نظر مسلم صاحب رؤ ية جامدة . ربما اعتبرت مركز التجارة العالمى صنما احتوى على أعظم شكل واضح للمادية.وتماما مثلما دمر الطالبان تماثيل بوذا العظيمة فى بميان Bamiyan دمر

الارهابيون مركز التجارة العالمى .وإذا كان البنتاجون رمزا للعنف الشخصى المباشر للقـــوة العسكرية ، عندئذ يكون مركز التجارة العالمى رمزا للعنف البنيوى للرأسمالية والمادية .

ومن أجل التأكيد على أن الرغبة فى منع الأصنام فى العصور الحديثة لايؤدى إلى ســـلوك تدميرى يجب بالضبط أن نتحقق من : ماهى أصنام المجتمع الحـــديث . إن مفهـــوم العنـــف البنيوى يلعب دورا داعما فى هذا الاختبار المجتمعى الذاتى .

٣-٣ الذاكرة التحويلية : الأخرويات والتطور

وفى النهاية ، أريد مناقشة الأخرويات والتطور كمفاهيم تمثل مفاتيح أساسية فى التبريـــر الدينى والأيديولوجى للعنف البنيوى ، فالأخرويات عادة تتحدث عن العالم فى حالة حـــرب بين الخير والشر . وبهذا النموذج من الرؤية للعالم كمقدمة ، يمكن تبرير أفعال العنف مـــن خلال الاعتقاد فى أن العالم هو بالفعل فى حالة حرب وبالتعبير البسيط ، هناك خطر مـــن أن الأخرويات ستعمل كعنف بنيوى من خلال تقديم تبرير دينى للعنف الشخصى . ومع ذلك فإن بعض علماء اللاهوت ذوى الاتجاه الخاص بالمعارضة المطلقة للعنف مثل س هـــاورواس وآخرين قد أكدوا بالفعل على الأخرويات كحجة من أجل السلام . وقد اعتقـــد كـــزو أوشيمورا (١٨٦١-١٩٣٠) ، المعارض اليابانى المطلق للعنف ، أن السلام العالمى سيأتى مع القدوم الثانى للمسيح .ولذلك فمن الخطأ القول بأن الأخرويات فى ذاتها تعد خطرا . وبدلا من ذلك من الضرورى أن نتمسك بالوعى بأن هذا المفهوم الخاص بـــ"نهاية العالم" يمكن أن يتحول إما إلى طاقة منافسة ، وطاقة تسعى تجاه السلام . ويجب أن نبحث عـــن الحكمـــة للتحكم فى هذا الغموض الفظيع بشكل سليم .

إن الأخرويات تمثل نوعا متطرفا من الرؤية للعالم السائدة فى الديانات التوحيدية وتأثيرها يغير من شكله ليظهر حتى فى العالم العلمانى التطور نموذج تمثيلى لهذه الظاهرة . وما نشـــير إليه هنا على أنه تطور ليس المقصود به الداروينية البيولوجية ولكن المقصـــود الداروينيـــة الاجتماعية .

وتحاول الداروينية الاجتماعية أن تطبق رؤى أو مقاربات التطور (صراع البقاء والبقاء الأصلح) تجاه المجتمع الإنسانى . إن الداروينية الاجتماعية التى تطورت فى القرن التاسع عشر أدت الى ميلاد اليوجينياتEugenies مع بداية القرن العشرين . ويطبق يوجينكى مبادىء التطور والجينات على البشر فى محاولة لتحسين المصير الطبيعى للكائنات الانسانية . والأخرويات تحاول أن تصور المصير الانسانى استنادًا إلى مقدمة إلهية أما الداروينية الاجتماعية فهى تحاول أن تصف الكائنات الانسانية والمجتمعات والبلاد فى غياب الله . وبهذا المعنى ، التطور ، كما تمثله الداروينية الاجتماعية يمكن النظر إليه على أنه بمثابة علمنة للأخرويات المسيحية . وهناك عنصر آخر من العناصر المنبعثة عن الداروينية الاجتماعية وهو الفهم التطورى للحضارات . وفى تعبير بسيط ، فمنذ بداية القرن العشرين اتجهت المجتمعات الغربية عامة إلى ترتيب الحضارات من خلال المقارنة بالحضارة الأنجلو الساكسونية والتى تم النظر إليها على أنها قمة الحضارة . ولهذا السبب وتماما مثلما تفعل الأخرويات وظيفيا كعنف بنيوى يبرر العنف الشخصى ، فالتطور المستخدم فى ترتيب وتقييم الحضارات يمكن أن يتحول الى عنف بنيوى تسيطر فيه الحضارات الأعظم على الحضارات الأدنى .

٤- خاتمة

وكما نرى حتى الآن ، يوجد العنف البنيوى فى الأبعاد الدينية لعبادة الأصنام وللأخرويات وفى الأبعاد الاجتماعية مثل الداروينية الاجتماعية . ومن المهم جدا أن نكون مدركين لهذه الأبعاد المتداخلة المتعددة . ولذلك فلكى تبدو معارضة العنف المطلقة قوة فعالة فى القرن الحادى والعشرين فإن من المسائل الخطيرة المطلوبة تحليل وفهم هذه الجوانب المتعددة الأبعاد للعنف البنيوى .

وعلى أية حال ، لانستطيع أن نتعامل مع الحقائق التى سبقت وتلت هيروشيما فقط من خلال النقاش المستمر حول خيار مع أوضد نظرية الحرب العادلة وفلسفة معارضة العنف .

إذ لايجب أن نقع فى هذا الاختيار بل يجب أن ننظر الى معارضة العنف ونظرية الحرب العادلة فى علاقتهما بالسياقات المتعددة الأبعاد التى تعمل داخلها .

والواضح أن مسألة الاختيار بين الذهاب الى الحرب أو عدم الذهاب إليها ليست المسألة أو القضية الوحيدة . فهذا العالم مليء بعدم التسامح والمعاناة إلى حد أن القرار البسيط بعدم القتال فى حرب لن يحل المشكلة . فالمسألة تتمثل فى كيف نعمل فى تضـــامن مـــع المقهـــور والمضطهد ؟ وكيف نشارك فى مخاطرهم ؟ وكيف نبحث عن الطريق إلى الوفـــاق . هـــذه المحاولة يجب أن تؤخذ على أنها مسألة عدالة وعناية .

الدولة الإيرانية الإسلامية والعصر الحاضر

استقصاء الخط الأمامي لصراع الحضارات

أ.د.كدجي توميتا
أستاذ بكلية الإلهيات – جامعة دوشيشا

مقدمة

١- الشيعة الاثنا عشرية والخُميني:

طبقاً لرواية الشيعة الاثنا عشرية، بينما كان النبي محمد (ﷺ) يستريح عند نبع "غدير خم" في طريق عودته بعد حجته الأخيرة، عيَّن ابن عمه وصهره علياً، الخليفة الرّاشدي الرابع عند السنة، خليفة له وفقاً لأمرٍ من الله. وتعني تسميته بالخليفة بأنه يخلف كقائد للأمّة الإسلامية، لأن المسلمين يؤمنون بأن محمداً هو آخر الأنبياء ، وعلى هذا فإن الخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً (أبا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان) حسب رأي الشيعة هم مغتصبون للسلطة، وهكذا سُـلِّم منصب القائد بالتسلسل للأئمة حتى الثاني عشر من سلالة علي، كلٌ عن طريق من سبقه، وقد أطلق الشيعة الاثنا عشرية عليهم اسم "الأئمة" ومع ذلك لم يتولّ أحد من هؤلاء الأئمة الحكم فترة حكم الأمويين والعباسيين.

واختفى الإمام الثاني عشر عندما كان طفلاً سنة ٨٧٤م (الغيبة الصغرى)، وقبل هذه الغيبة الأولى عين أربعة وكلاء، ولكن لم يتولَّ أحدٌ بعد الوكيل الرابع عام ٩٤١م منصب النائب (الغيبة الكبرى). وبعد هذه الغيبة الكبرى نشأ مفهوم أن جميع العلماء هم نوابٌ

للإمام المختفي ، وكانت هذه الفكرة في البداية مجرد طلبٍ للاشتراك في السلطة المنوطة بالإمام، وبعدها فُسِّرت تدريجياً بمعان ذات مدىً أوسع.

وكان المفهوم السائد عموماً خلال حكم القاجاريين أي (الأسرة القاجارية) في القرن التاسع عشر أن العاهل هو الممثل السياسي والعلماء هم الممثلون الدينيون، إلا أن الخُميني رحمه الله ذكر في كتابه (ولاية الفقيه) أن العلماء ولا سيما الفقهاء المسلمين يتولون منصب ممثلي الإمام ، ويلعبون دوراً قيادياً ليس فقط في الدين بل وفي الأمور السياسية.

٢- فكرة ولاية الفقيه:

كانت المعاهدات غير المتكافئة التي تضمنت بند الاستسلام الذي وسّع رقعة البلاد، قد فُرضَت على إيران من القوى الغربية خلال حكم الأسرة القاجارية (١٧٧٩-١٩٢٥). ومن أجل الخلاص من هذه الحالة والحصول على اعترافٍ من القانون الدولي، كدولة مستوفية للشروط القانونية، أُجبِرت إيران في بداية حكم الأسرة البهلوية(١٩٢٥-١٩٧٩) على اعتماد القانون الغربي بينما يمكن للشريعة الإسلامية أن تشتمل على جزئين تقريباً: أحدهما يتعلق بالشعائر الدينية التي تحدد العلاقة بين الأفراد والإله وتسمى العبادات مثل الصلاة، والآخر يحدد طابع العلاقات الإنسانية أو المجتمع ويسمى المعاملات مثل العقوبات ، ومن ناحية ثانية أدى اعتماد القانون الغربي إلى فقدان طابع رسالة الشريعة الإسلامية في حين بقي القانون الغربي معمولاً به.

وردّاً على هذه الأوضاع بيّن الخُميني في كتابه ولاية الفقيه بأن جزئي القانون الإسلامي كليهما يجب أن ينفّذا، وهذا يتطلب ثورة لتطهير الأرض من السيطرة غير الإسلامية التي نشأت نتيجة الانحرافات منذ تأسيس الدولة الأموية عام ٦٦١م، ولإقامة الحكم الإسلامي ، وبعبارة أخرى فإن تأسيس الحكم الإسلامي كان مطلبا سابقا على تطبيق الشريعة الإسلامية، ونصت النظرية أيضاً على أن إنشاء حكومة إسلامية له هدفان: التخلص من السيطرة الاستعمارية الغربية من أجل تقوية الأمة (الإسلامية) من أجل تحرير الشعب المضطهد، وتشكيل مجتمع يرعى الشعب المتدين، المفكر والفاضل.

من هو المؤهل إذاً لحكم الدولة الإسلامية؟ أشار الخُميني إلى أن الفقيه المسلم العادل يأخذ زمام الحكم لسببين: أولاً، باعتبار أن الدولة الإسلامية تُحكم استناداً إلى الشرع الإسلامي، يجب أن يكون الحاكم عالماً في تنفيذ ذلك القانون،أي على الحاكم أن يكون فقيهاً مسلماً. ثانياً، أثناء تطبيق هذا القانون يجب على الحاكم أن يكون عادلاً، وبعبارة أخرى يجب أن لا ينجرف إلى الأهواء الشخصية.

وصف الخُميني أيضاً سلطة الحاكم قائلاً إن الدولة الإسلامية التي يقيمها فقيه مسلم عادل، تعادل قيادته قيادة النبي الاجتماعية، ولا تشتمل هذه القيادة على جميع جوانب سلطة النبي محمد، مع أن محمداً كان نبياً وقائداً في نفس الوقت، ولكنه كان النبي الأخير ، وعلى هذا فإن منصب القائد كان ينتقل بتسلسل الأئمة فقط ، وتشمل قيادة الإمام مستويين: الأول في العالم الذي خلقه الله (التكويني) العالم الطبيعي، والآخر في العالم المصطنع (أمور العقلاء الإعتبارية) المتعلق بالاتفاقيات والأحكام التي ابتدعها عقل الإنسان وهي على سبيل المثال القانون والأنظمة الاجتماعية ، وكان يقال بأن الأئمة قادرون على صنع المعجزات في الطبيعة بسبب قيادتهم في العالم (التكويني) الذي خلقه الله وقد أوضح الخُميني بالتحديد أن نمط القيادة التي انتقلت من الإمام إلى الفقيه المسلم كان يتعلق بالعالم المصطنع (أمور العقلاء الإعتبارية)[٢]. إن العالم المصطنع بالمعنى الواسع هو جزء من العالم الذي خلقه الله ، وهو أيضاً ميدان تتمرن فيه الكائنات البشرية على قوة التحكم بالإرادة الحرة ومسؤوليتها المرافقة. انظر الشكل(١)

الله –> النبي : ١– منصب النبي (النبوة).

٢– منصب الإمام (الإمامة) إلى الأئمة (حتى الغيبة الكبرى عام ٩٤١م).

أ– القيادة في العالم الطبيعي (التكويني) الذي خلقه الله (قادرة على صنع المعجزات).

ب– القيادة في العالم المصطنع وهي للفقهاء المسلمين.

ويرى الخُميني أن القيادة في العالم المصطنع التي انتقلت إلى الفقهاء المسلمين تشتمل على القدرة على إصدار القوانين الحكومية (إقامة الحكومة) التي أصدرها النبي كحاكمٍ، بالإضافة إلى القدرة على تنفيذ (الشريعة) التي شرعها الله عن طريق النبي.

اغتناماً لفرصة إصدار قانون العمل في سنواته الأخيرة، عام ١٩٨٨، أبدى الخُميني المزيد من التفسيرات للوصايا الحكومية. فقد بيّن أن الوصايا الحكومية بنظره كانت أهم مظاهر الشرع الإسلامي وكان لها أسبقية على المظاهر الأخرى.

وقد سميت القدرة على إصدار الوصايا الحكومية (الولاية المطلقة) أي "القيادة المطلقة" ، إلا أن هناك عدة تفسيرات لتلك القيادة المطلقة في إيران ، أحدها إن للفقيه المسلم في منصب الحاكم –بشرط الالتزام بالأهداف الدينية–الأولوية على الشرع الإسلامي ، وأنه يمتلك القدرة على إصدار الوصايا الحكومية من أجل الصالح العام (مصالح العباد) حتى ولو تضمن حكمه خرقاً للشرع الإسلامي[٣] ، ويقول تفسيرٌ آخر إن الفقيه المسلم الحاكم له صلاحية ممارسة السلطة غير المحدودة التي تمتع بها النبي والأئمة كقادةٍ اجتماعيين إلا إذا وجدت البـــيِّـــنة، مثلاً على القدرة على إعلان الجهاد الهجومي، مع أن القانون الإسلامي يتمتع بالأولوية على الحاكم.[٤]

في الختام، ناقش الخُميني تأسيس الحكومة الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية باعتبار أنها تمتُّ إلى العلاقات الإنسانية، وهو الطابع الذي فُـــقِد باعتماد القانون الغربي، بالإضافة إلى العلاقة بين الله والأفراد تحت جناح فقيه مسلم عادل له الحق في إصدار الأوامر الحكومية، وهكذا ربما يُعتبر الخُميني قد بحث خلاص الشعوب المضطهدة بالتخلص من الحكم الاستعماري الغربي وخصوصاً تدخل الولايات المتحدة، وبتقوية الأمة الإسلامية ، بالإضافة لذلك يجب الإشارة إلى أن إقامة دولة إسلامية يؤدي إلى تأسيس مجتمعٍ يُنشئ شعباً متديناً مفكراً أخلاقياً، وبمعنى آخر "مجتمعاً فاضلاً" بقيادة فقيه مسلم يعرف إرادة الله جيداً.

٣-تأسيس مجتمع فاضل:

لقد أشرنا إلى أن مفهوم الخُميني عن المجتمع الفاضل كان يعتمد على مفهوم الملك الفيلسوف الذي أطلقه أفلاطون في "الجمهورية". وفي بحثه عن المدينة الفاضلة، كان أبو النصر الفارابي (المتوفّى عام ٩٥٠م) الذي منحه المجتمع الفلسفي الإسلامي لقب المعلم الثاني بعد أرسطو كان متأثراً بالفكر اليوناني القديم وخصوصاً بمفهوم أفلاطون عن الملك الفيلسوف، وهذا ما انتقل إلى الفلسفة الإسلامية كتوجهٍ عام ، وكـــشابٌ مهتمٍ بفلسفة التصوف الإسلامي أي (العرفان) ، أصبح الخُميني على درايةٍ بمفاهيم "الإنسان الكامل" التي اقترحها ابن العربي (١١٦٥-١٢٤٠) والمدينة الفاضلة للفارابي من خلال كتابات ابن العربي والملا صدرة (١٥٧١-١٦٤٠)[٥].

ما هي إذاً المدينة الفاضلة التي وصفها الفارابي؟ تخدم المقتبسات التالية من فصل كتاب فلسفةٍ دراسيٍ عن الفارابي حرّرته وزارة التربية والتعليم الإيرانية كمخططٍ عامٍّ.

تحتاج الكائنات البشرية لتأسيس مدينةٍ (مجتمعٍ) لإرشادها لأسمى الفضائل، لأنه لا يمكن لأحد بمفرده أن يحصل على حاجاته الأساسية ، ففي مثل هذه المدينة، يلعب الأفراد أدواراً مختلفةً. ... (ومن بين هذه المدن) فإن المدينة الممتازة هي تلك التي يكرّس الناس فيها أنفسهم لتأدية واجباتهم وإقامة (الفضيلة) وباختصار، تقديم السعادة للمدينة، هذا ما ندعوه المدينة الفاضلة" (الكلمات التي بين قوسين هي تعليقاتي).

وبالإضافة إلى الروحانية العظيمة والنبل يجب أن ينعم قائد المدينة الفاضلة بقدرةٍ كبيرة وفضيلة كافيةٍ لإنجاز الواجبات المهمة، وباكتساب مستوىً عالٍ من التفكير، يجب أن يكون قادراً على اكتشاف مصالح الشعب و(الأحكام) و(الشريعة) ويشرحها لكل الناس بوضوح لكي يزود المجتمع بما يحتاجه لتأسيس النموذج المقدس.

وبهذه الطريقة، يقدّم "قائد المدينة الفاضلة الخير للناس ، ولتحقيق ذلك يجب عليه أن يحرز أعلى درجات النعيم الإنساني، وهي المرحلة التي يستطيع فيها الفرد أن يتواصل مع (العقل الفعال) الذي أي "الملاك".

ولهذا، "فإن إجراءات وأفعال قائد المدينة الفاضلة هي السياسة التي تحقّق الخير والعدل في المدينة بما يتفق مع (الأحكام) و(الشريعة) القائمة على الإيحاء الروحي والمعرفة والإلهام ، وتوزع الأعمال والفنون والحرف على السكان حسب مهاراتهم وقدراتهم، وبهذا الترتيب للخير يعزز المقيمون فضائلهم وصفاتهم ويظهرون تلاؤمهم بسعادة في الدنيا والآخرة ، إنها تلك السياسة الفاضلة، التي لا يمكن أن تحدث إلا بتوجيهات القائد"[٦].

باختصار، تحتاج الكائنات البشرية إلى إقامة مجتمع لتعزيز فضيلتهم، وهذا يعني أن الكائنات البشرية تستطيع أن تحقق الفضيلة والسعادة فقط كأعضاء في مجتمع يعملون فيه معاً للبحث عن الخير المشترك. وقد شرح الفارابي بأنه من بين مثل هذه المجتمعات والأمم، فإن الدولة الأنبل هي تلك التي يديرها القائد بأحسن فضيلة وأقوم عقل.

وبيّن الفارابي أيضاً أن قائد المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبياً من حيث المبدأ، ولكن بعد وفاة آخر الأنبياء ، فإن دفّة القيادة قد أودعت بيد خلفائه ، إذاً ما هي الشروط المطلوبة لمثل هؤلاء الخلفاء؟ تقدم المقتبسات التالية من تعريف المدينة الفاضلة في ترجمة يابانية حديثة لـ ماساتاكا تاكيشيتا (Masataka Takeshita):

١- أن يكون حكيماً

٢- أن يكون عارفاً بالقانون والأعراف والأنظمة الاجتماعية التي يستعملها الحكام الأولون (الأنبياء) ولا يتوانى أبداً عن اتباع مثل هؤلاء الحكام الأولين في كلّ الأفعال.

٣- أن يمتلك أعلى القدرات الاستنتاجية للتعامل مع قضايا لا تتلاءم معها قوانين الأجداد واتباع الحكام الأولين في مثل هذه الاستنتاجات.

٤- أن يمتلك أعلى القدرات الفكرية والاستنتاجية للتعامل مع حالاتٍ جديدةٍ لا يتلاءم معها أي عرف للحكام الأولين أو الأنبياء، وأن يكون قادراً على استخدام القدرات الاستنتاجية لمتابعة التطوير في المدينة.

٥- أن يكون قديرا في الخطابة لجعل الناس يمتثلون للأحكام التي وضعها الحكام الأولون واستُدِلّ عليها فيما بعد وفقاً لأمثلتهم.

٦- أن يكون قوياً بما يكفي لخوض الحرب ، وعارفاً بالتقنيات القتالية.[٧]

وفي الحقيقة، الأرقام من ٢ حتى ٥ من هذه الشروط تتناسب فعلياً مع سجايا الفقهاء المسلمين. وقد بيّنا أن مفهوم الخُميني في ولاية الفقيه مرتبط مع مفهوم الملك الفيلسوف عند الملا صدرة والفارابي إلى مفهوم أفلاطون عن الملك الفيلسوف [٨] ، كما تفيد هذه الشروط أيضاً كدليلٍ داعمٍ في اقتفاء حجة الخُميني رجوعاً إلى مفهوم الفارابي عن المدينة الفاضلة[٩].

العلاقة مع القيم العصرية المهيمنة:

١-العلاقة مع التحررية:

كيف يتعلق مفهوم الملك الفيلسوف في الفكر السياسي للخميني بالقيم الغربية الحديثة وتحديداً التحررية؟ للإجابة على هذا السؤال يجب أن نتذكر حقيقة أساسية في التطور التاريخي للفكر الغربي. فالقيم الغربية الحديثة التي تمثلها التحررية قد تطوَّرت بقلب ترتيب القيم التي انتقلت من أفلاطون وأرسطو إلى فيلسوف علم الكلام توماس أكويناس Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤) واستمرت مسيطرة حتى العصور الوسطي . انظرعلى سبيل المثال ما أثبته يا سونوبو فوجيوارا في كتابه جيوشيوغي – نو ساي كينتو "إعادة النظر في التحررية".

عرّف أفلاطون الرجل الصالح كفردٍ يدير أفعاله بالفكر وبفضيلةٍ منطقيةٍ وبشجاعةٍ ظاهرةٍ وبفضيلةٍ روحيةٍ واعتدالٍ وفضيلةٍ محركةٍ في وقتٍ يحافظ فيه على الانسجام الكلي والتماسك في هذه الفضائل ، وعرّف الرجل السيئ بأنه الذي اختلّت عنده الفضائل أو انعكست كما هو الحال في الرجل الذي سيطرت شهواته على المظاهر الأخرى.

وصنّف أرسطو أيضاً حياة الإنسان بتمتعيّة أو فعّالة أو تأمليّة، وأظهر أن الحياة التمتعيّة كما هي في حالة الحيوانات الأخرى هي حياةٌ مكرّسةٌ لإشباع الرغبات.

وعلى العكس فإنّ التحول من قيم العصور الوسطى إلى العصور الحديثة يتمثل بقلب ترتيب القيم، كالحالة التي سماها أفلاطون بالطابع الشهواني المسيطر على الآخرين، أو تلك التي دعاها أرسطو الحياة التمتعيّة، وأصبحت مقبولة ، وعلى سبيل المثال، بيَّن نيكولو دي

بيرناردو ميكيافيللي (Nicolo Di Bernardo Machiavelli) أنه حتى زمنه كان الناس يتساءلون كيف يجب عليهم أن يعيشوا ، وتجاهلوا كيف كانوا يعيشون؟، لقد بيّن أن الكائنات البشرية كانت أنانية، حيث إن طموحاتهم وجشعهم لا تشبع أبداً، في حين أن السياسة تضم إلى حدٍّ ما معايير مصممةً لتقديم ترتيبٍ محددٍ لمثل هؤلاء الكائنات البشرية أكثر من جعلهم فاضلين، وعملياً أعطى موافقته لطموحات وجشع وغرور الكائنات البشرية.

لقد طوّر توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) هذه الرؤية بشكل أكبر، وبيّن أن كل شيء ضروري لحفظ الذات هو خير ، وكل شيء مكبوت هو شرّ، لذا فإن الفرق بين البشر والحيوانات لا يكمن في العقل بل ولا يكمن في شيء سوى المعايير، وبالتالي فإن العقل يأخذ مكانه كمعيارٍ لإنجاز هدف لا يختلف عما هو في الحيوانات.

عكست هذه النقطة النهاية التامة لمفهوم نظام القيم التقليدي الذي مثّـــله أفلاطون، ونظراً لدعم هذا النظام التقليدي للمجتمع المؤلف من الحاكم والرعية، فقد لقي تحدياً من قبل العصر الحديث، واعتبرت التحررية امتداداً لهذا التحدي[١٠].

باختصار، ما هي فكرة التحررية؟ يعرّف شوجي يوشيزاكي Shoji Yoshizaki المبدأ الأساسي للتحررية في مؤلفه (ريبيراريزمو-كو نو جيو نو كيرو) التحررية-مفترق الطرق للحرية الفردية كالتالي: لا يبحث التحرري عن أي نظريةٍ سياسيةٍ تقدم للأفراد طريقة عيش معينة مهما تكن فاتنة، وهو ضد أي طابعٍ اجتماعي يفرض هذا المثل الأعلى.

ومع ذلك فقد قام بالدفاع التالي من أجل هامشٍ للتحررية: تشمل التحررية رؤيةً مفادها أن المبدأ العام رغم أنه يتحاشى فرض مبدأ الخير المشترك لكي تزدهر الشخصيات من خلال التنوع، فإن فرض مبدأ الخير المشترك قد أدّى إلى نشوء الشمولية، وهناك رؤية أخرى بأن المبدأ العام يركّز على القبول بوجود الخير المشترك في مجالٍ محددٍ يحتاج لأن تكون القوانين الاجتماعية أو العدالة مقبولة، وتبقى هناك رؤيةً أخرى بأن المبدأ العام يمنع القهر السياسي ولكنه يركز على التبادل العام للقيم.

بيّن يوشيزاكي Yoshizaki أيضاً ما يلي:

الإجابة على سؤال كيف يجب أن يعيش الكائن البشريّ يجب أن يقرره كل فرد، وأن فرض الحل الاجتماعي على الأفراد هو إهانةٌ كبرى وإنكارٌ لكرامة الإنسان، ولهذا تتحاشى التحررية الاكتمال القائم على الرأي القائل بأن بلوغ السعادة يتحقق من خلال ممارسة حياة مثالية أخلاقياً وأن الأمة تستعمل التشريعات لإرشاد الناس إلى الطريق الصحيح الذي يركز على بلوغ الحياة الخيرة بالاستعانة بالكمال الشخصي والأخلاقي للأفراد والمجتمع ، ومن أجل تبرير القرارات والأنظمة السياسية، تتبع التحررية فكرة عدم السماح بوجود أي معيارٍ محدّدٍ لكمال الكائنات البشرية.(١١)

وتكشف هذه الآراء بأن التنافس بين الفكر السياسي للخميني المتأصل في مفهوم أفلاطون للملك الفيلسوف ، والقيم الأساسية للغرب الحديث من حيث الجوهر ، هو نفس التنافس بين الغرب في العصور الوسطى والحديثة ، وحسب هذه العمومية، عندما تولّى الرئيس محمد خاتمي منصبه عام١٩٩٧م أعلن بكل إعجابٍ أن الثقافة الإيرانية تتعارض كلياً مع الثقافة الغربية الحديثة، ولكنها يمكن أن تتوافق مع الثقافة الغربية في العصور الوسطى على الرغم من الفروق الدينية المتمثلة بالمسيحية والإسلام (١٢)، ويقدّم كئيشي سايكي Keishi Saeki شرحاً إضافياً: لقد استمرّت روح التحررية المدنية أو روح الأخلاق والفضيلة المتأصّلة في اليونان القديم بتكوين أساس الغرب الحديث حتى القرن التاسع عشر ، وهذا يعني أن الفكر السياسي للخميني يناقض قيم ما بعد القرن العشرين في تضاؤل روح الحرية المدنية، وبعبارة أخرى ، قيم الولايات المتحدة الأمريكية التي تسيطر على العالم "في العصر الحالي"(١٣).

٢-وجهة نظر الخُميني (الشيعة):

وفقاً للإسلام (الشيعي) يتكون الإنسان من الجسد أو المادة والروح التي هي نفخة الله، والله يحل في روح الكائنات البشرية، ولهذا يستطيع البشر أن يفرّقوا بين الخير والشر ويميلون في (فطرتهم) نحو الخير ، ومن جهة أخرى يجعل الطابع المادي للكائنات البشرية

الناس جشعين وأنانيين. وبكلمة أخرى، يُعتبر الكائن البشري ممتلكاً لخصائص كلٍّ من الملائكة والدواب ويقف بينهما، أو يمكن أن يكون أحدهما[١٤].

أشار الخُميني كتلميذٍ في الفلسفة الصوفية (العرفان) لضرورة معرفة الذات والأخلاق ، ومعرفة الذات ليست مجرد معرفة السمات المادية للنّفس بل أيضاً السمات الروحية وما يتعلق بمعرفة الله ، ومعرفة أن الله لم يخلق الكائنات البشرية بدون غاية، لذا كان واجب البشرية أن تبلغ غاية الله، وهي أن تصبح كائناتٍ بشريةٍ كاملةٍ، ويجب أن يجاهد الناس للتقرب من الله عن طريق تحسين أنفسهم وتنقيتها وتهيئتها لتعزيز الروحانية والتدرب على التحكم بالنفس في طرح الرغبات المادية جانباً، ويقدم الشاهد التالي وصفاً لمعرفة النفس:

لكل كائن مستوىً مختلف من الكمال، فالشجرة التي لا تحمل ثماراً أقل مستوى في الكمال من شجرة التفاح. وإذا لم تنتج شجرة التفاحِ أي ثمار لسببٍ ما، فإنها لم تكشف بشكلٍ كاملٍ عن طاقتها الكامنة أو تبلغ كمالها... وكالأشجار تماماً، إذا ظلّت الكائنات البشرية في نفس مستوى الحيوانات التي ليس لها إلا الأكل والشرب وبناء مساكنها والبحث عن الملذات والسعي للحفاظ على النوع، فإنها لا تكشف عن طاقتها الكامنة أو تبلغ كمالهما... علماً بأن جميع الكائنات البشرية قادرةٌ على بلوغ الكمال ، فمثل هذه الـــقدرات كامنةٌ عند الأطفال وعندها لا يختلف البشر عن الحيوانات. ويمكن للكائنات البشرية اختيار طريق الصواب وتنمية المواهب والطاقات الكامنة التي أنعم الله عليهم بها وأن يعبِّدوا الطريق لوضعٍ أفضل، قد يفوق وضع الملائكة. بينما إذا اختاروا الطريق الخطأ يصبحون أقل شأناً من الحيوانات ... والروح نبعٌ لا ينضب ترشد الناس إلى الكمال، وليست الروح مادية وهي تنشئ الشخصية، بينما الجسد هو أداةٌ لحمل الروح، ويلعب دور الحمار كما يُقال ، ويمكن للروح أن تتحرر من قيود الجسد بتقويتها بالعبادة وطاعة الله وأداء الواجبات الدينية، فإذا حافظ الكائن البشري على هذه الممارسات فمن المحتمل أن يتراجع عن اعتماده على العالم المادي، ويسير قدماً نحو تنقية الروح باتجاه المملكة المقدسة.[١٥]

لقد بيّن الخُميني في فكرةٍ مشابهة في كتابه "الجهاد الأكبر" الذي يُدرَّس فيه طلاب العلم موضوع الصراع ضد النفس نحو الروح النبيلة والمسؤولية.

كتب الخُميني في "الجهاد الأكبر":

لقد أرسل الرسل لتعليم الناس وتطويرهم ، ومنع الأخلاق القبيحة والتلوث والسلوك البذيء ونشر الفضيلة الصالحة والأدب... إن أولئك الذين يدرسون في المدارس الدينية ويريدون أن يلعبوا أدواراً قيادية في المجتمع مستقبلاً يجب أن لا يكتفوا بحفظ كمية معينة من المصطلحات الفنية (في الشريعة الإسلامية)، وكما أنك ستواجه الصعوبات في دراستك للقانون الإسلامي (الفقه) و(أصول الفقه) الإسلامي، كذلك ستواجه بأنواعٍ من المشكلات التي يجب أن تعالجها من أجل تحسين الذات ، وعندما تتقدم في اكتساب المعرفة (الشرعية) قم بخطوةٍ أكبر نحو التحكم برغباتك الأنانية ، وقوِّي روحك واكتسب النبل الأخلاقي ، وتعلَّم بأن تكون روحانياً ومتديناً. إن تعلم هذه الأمور من الفقه الإسلامي وأصوله هو في الحقيقة أول خطوة نحو تنقية (نفســـك) وتعلُّم الفضيلة والأدب والمعارف الإلهية... وحيثما وجِد عالمٌ عادلٌ ومتدينٌ ومفكّرٌ في جماعةٍ أو مدينةٍ أو منطقةٍ فإن وجوده يؤدي إلى التربية والتعليم حتى ولو لم يكرِّس نفسه للعمل الدعوي التقليدي أو التنوير. (١٦)

وقال أيضاً في كتابه ولاية الفقيه:

يحتوي الشرع الإسلامي على قوانين وأحكام أقام المجتمع من خلالها شكلاً من النظام... وهناك وصايا وأنظمة في كل خطوة على الطريق التي تضبط به الكائنات البشرية أنفسها. والشخص الكامل والخلوق والمفكر هو قانونٌ يسير على هيئة إنسان، ومنفذٌ طوعي وذاتي للقانون ، ومن الواضح أن الإسلام يبذل قدراً كبيراً من الجهد فيما يتعلق بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع من أجل تطوير الناس المحنّكين والخلوقين والمفكرين. (١٧)

وأعلن أيضاً في وصيته الأخيرة التي كتبها بعد الثورة أن الإسلام والحاكمية الإسلامية هما ظاهرتان مقدستان وإحداثهما هو أفضل طريقة لتأمين سعادة المؤمنين، إذ أن لهما القدرة على هزيمة الطغيان والقضاء على النهب والفساد والاعتداء، وعلى إرشاد الناس إلى الكمال المنشود.[١٨]

ويرى الخُميني أن الإنسان كائنٌ قادرٌ على التحكم في الأنانية وفي الرغبة في الأشياء المادية أو القوة، وعليه أن يناضل ليثقّف نفسه ويضبطها ويحسنها من خلال الإذعان للقانون الإسلامي الإلهي، ويجاهد نفسه ليبلغ الغاية من خلقه، فيصبح إنساناً كاملاً تصبو إليه الروح ويكون نفخة الله .
(الشكل ٢).[١٩]

الشكل ٢

الكائن البشري الكامل والخلوق والمفكر (قد يرتقي فوق الملَك)

↑

الطريق الصحيح (الطريق إلى الله) : من خلال الشرع الإسلامي ومجاهدة النفس باستمرار وهو الرقي الروحي (من خلال الجهاد الأكبر)

|

الكائنات البشرية: الموقع الوسط (يتكون من كلٍّ من الجسد والروح)

|

الطريق الخاطئ: الطريق إلى إلهٍ مزيّفٍ وتحقيق الرغبات المادية(النرجسية،والشهوانية والرغبة في القوة)

↓

كائنٌ بشريٌ دون الحيوانات

ومع ذلك فالكمال الإنساني كقدرٍ يجب أن يُتابع ليس من قبل الفرد فحسب بل ومن قبل المجتمع أيضاً بتوجيه من الفقهاء المسلمين الذين يتحدثون باسم الإله ، فعلى سبيل المثال، رغم أن اقتداء الفرد بالشرع الإسلامي مطلوبٌ لمتابعة هذا القدر، فإن حقيقة مخاطبة الشرع

الإسلامي للعلاقات بين البشر كذلك للعلاقة بين الفرد والإله تدل على طبيعتها الاجتماعية، بالإضافة لذلك فإن مجمل الرعايا المسلمين الذين ليسوا مخوّلين بحق تفسير القانون، عليهم أن يتابعوا تفسيراته طبقاً للفقيه الأعلى أو المرجع (مرجع التقليد) لأن هذا الحق هو مجال خاصٌّ بالفقيه المجتهد ، وبمعنى آخر، لا يمكن للفرد بلوغ قدر الكمال ، بالإضافة لذلك، فإن النظام الأخلاقي الخاص بالمسلمين (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) الذي شدَّد عليه الخُميني يشجِّع بالضرورة على إيجاد مجتمعٍ فاضلٍ قائمٍ على العلاقات الإنسانية حيث لا تتضّح فيه خصوصية الفرد وحريته.

٣- المعرفة المشتركة:

إذاً، كيف ينظر مؤيدو التحررية (الولايات المتحدة) إلى فكر الخُميني؟

يدّعي الإعلان الأمريكي للاستقلال:

" نحن نعتبر هذه الحقائق جليةً بذاتها، بأن جميع الناس قد خلقوا متساويين، وقد منحهم خالقهم حقوقاً أصيلة، من بينها الحياة والحرية والبحث عن السعادة–وقد أُنشئت الحكومات من أجل تحقيق هذه الحقوق وهي تستمدُّ قوتها العادلة من قبول المحكومين..." (٢٠)

ويقال بشكلٍ عام إن أساس هذه الفكرة جاءت من الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (Jhon Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤) في "بحثيه عن الحكومة المدنية"(٢١)، وخصوصاً في القسم الأخير بعنوان "مقالة تتعلق بالأصل الحقيقي واستمرار ونهاية الحكومة المدنية". ويمكن أن يتلخص فكر لوك كما يلي:

الدولة الطبيعية السابقة لإقامة المجتمع السياسي هي دولةٌ يتمتع فيها الناس بحريةٍ كاملة ضمن حدود قوانين الطبيعة (العقل). وإن الحرية الطبيعية التي تسمح للناس بأن يتصرَّفوا كما يرونه مناسباً، هي دولة لا يتقيد الناس فيها بأي شيء ما عدا قوانين الطبيعة (العقل). والناس أيضاً في دولتهم الطبيعية مستقلون ومتساوون مع بعضهم. وتجبرهم قوانين الطبيعة على أن لا يؤذوا حياة أحدٍ أو حريته أو ممتلكاته، فكل ذلك يدخل ضمن الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل فرد، وتضم الحقوق الطبيعية أيضاً حق المطالبة بالتعويض أو رفع دعوى

قضائية لإنزال العقوبة بالذين ينتهكون الحقوق الطبيعية ، ومع ذلك، لا تؤمّن هذه الحقوق في الدولة الطبيعية بشكلٍ ثابتٍ أو لائقٍ، لذلك ينصِّب الناس حكومةً مدنيةً ويتركون أو ينقلون إلى الحكومة بعض حقوقهم الطبيعية ، مثل المطالبة بالتعويض أو العقوبة علماً بأن حق الحياة والحرية والتملك هي حقوق طبيعية وأساسية للأفراد، إن الهدف من الحكومة المدنية هو حماية هذه الحقوق الأساسية، وقد كانت قدرة الحكومة قبلها محدودة.[٢٢]

وقد سمّيت هذه الحقوق الأساسية في أواخر القرن العشرين "حقوق الإنسان".[٢٣] ووضع إعلان الاستقلال للولايات المتحدة حق البحث عن السعادة في مكان حق التملك، وهو أحد الحقوق الثلاثة الأصيلة التي اقترحها لوك ، ويقال إن فكرة البحث عن السعادة قد سيطرت على فكر رجل القانون السويسري بورلاماكي (J.J.Burlamaqui) والذي يبدو مشابهاً لفكر الخُميني في بعض المواطن، مثل أنه من الواضح أن الله أراد الكمال في خلق الكائنات البشرية، وأن الاهتمام بالروح له الأولوية على الجسد.[٢٤]

ومع ذلك يلقي هذا التشابه الضوء على (الفروقات البنيوية) بين فكر الخُميني والفلسفة وراء تأسيس الولايات المتحدة، لقد حدّد إعلان الاستقلال للولايات المتحدة أن حق البحث عن السعادة هو حقّ أساسي بالنسبة للفرد، وبذلك يُجبر الأفراد والحكومات على عدم التدخل بحق البحث عن السعادة لكل فرد، وهذا يعني النطاق الخاص للفرد ، ويعلن أيضاً أن الحكومات أقيمت لتضمن الحقوق الأساسية للأفراد، في هذه الأثناء يقول الخُميني: أن يصبح الكائن البشري إنساما كاملاً، وهو ما يسعى إليه الفقهاء المسلمون، هو الهدف الاجتماعي المشترك الذي يجب السعي لأجله ومن أجله أقيمت تلك الحكومات لتلبية مستلزمات هذا الهدف وخصوصاً تطبيق الشريعة الإسلامية.

إن التحررية والديمقراطية الأمريكية لا تتوافق أيضاً مع مفهوم أفلاطون للملك الفيلسوف والذي تجنبته الحكومة الديمقراطية، وبينما استخدم الألمان النازيون الفكر الأخلاقي والسياسي لأفلاطون للدفاع عن أنفسهم والهجوم على التحررية والديمقراطية والشيوعية،[٢٥] فإن الجانب المتحرر والديمقراطي في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة قد

انتقد فكر أفلاطون لاحتمال دعمه للنازيين وشمولية السوفييت، مبيناً على سبيل المثال، أن أفلاطون قد وصف في أطروحته الأساسية أن التحول كالشر والسكون كالخير، أو أن ذلك التحول يدل على الانحراف عن الخير وعلى الفساد والتدهور الأخلاقي ، وأشير أيضاً إلى أن الأمة المثالية التي اقترحها أفلاطون ينجم عنها الشمولية للسبب التالي: لقد كوّن أفلاطون فكرة الأمة المثالية كوسيلة لمنع التحول السياسي والانحطاط والفساد المرافق لمثل هذا التحول. ولكنه في الحقيقة متجذّرٌ في النتاج الفكري لفجر التاريخ اليوناني ويتجه نحو الماضي، في مثل هذه الأمة، تأخذ الفئة الحاكمة دور الراعي وكلب الحراسة، وهي متميزةٌ تماماً عن الفئة المحكومة التي هي كالماشية تتبع الراعي وكلب الحراسة، علاوة على ذلك يُنظر إلى أقدار الأمة والفئة الحاكمة على أنها شيءٌ واحد.(٢٦)

هذه الملاحظات تكون صحيحة إلى حد كبير في المجتمع الذي اقترحه الإسلام والخُميني، علاوةً على ذلك، ليس هناك شكٌّ بأن المجتمع سيوصم بأنه شمولي من قبل الولايات المتحدة والأحزاب التحررية الأخرى، لأنه يفرض مجموعةً معينةً من القيم من أجل طريقة واحدة للحياة تهدف المجتمع بأكمله.

لقد أقيم مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية ذو الأمة المتحررة القائدة على القيم الغربية الحديثة التي نشأت بإسقاط نظام قيم أفلاطون.

إذاً كيف ينظر إلى مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية من جانب الخُميني؟ كما يقول:

(نحن فخورون بأن أعداءنا هم أعداء شعوب العالم المضطهدة وأعداء الإسلام). إنهم قساةٌ ولا يمنعون أنفسهم عن أي خيانة أو جريمة تتلاءم مع أهدافهم الإجرامية الشريرة، حتى إنهم يهجمون على حلفائهم من أجل أهدافهم القذرة والحفاظ على موقعهم المتحكم، وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية التي هي أمة إرهابية تشعل النار في كل مكانٍ من العالم.

يمكننا القول إن الخُميني قد رأى أن الولايات المتحدة مجتمعٌ فاسدٌ، حيث إن روح الإنسان، التي يجب أن تتحسن، تتدهور في الحياة العامة، وحيث إن إشباع الرغبات المادية

التي هي نفسها في الحيوانات أساساً مسموحةٌ باسم الحرية ضمن الملكية الشخصية للأفراد، وتُتّبع بقسوة بحجة مبدأ المنافسة.[٢٧]

نقاش في إيران:

١ - خطاب محمد خاتمي:

تجسد مبدأ الخُميني في ولاية الفقيه في الدستور الجديد عقب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م كمبدأ يوجِّه المؤسسة الجديدة، وتولّى الخُميني منصبه كقائدٍ أعلى، وكانت تحت إمرته البنية الحكومية المؤلفة من الهيئات القضائية والتنفيذية والتشريعية.

وفي هذه الأثناء، تطورت النزاعات الصغيرة على الحدود مع العراق بعد الثورة مباشرةً إلى حرب الثماني سنوات العراقية الإيرانية، التي نشبت بغزوٍ عراقيٍ واسعٍ لإيران في أيلول عام ١٩٨٠م. اعتبر العراق الذي كان تحت حكم حزب البعث الدنيوي المؤيِّد للاشتراكية والقومية العربية القائمة على المفهوم الغربي للقومية، أن الحرب هي بين العرب (العراق) والفرس (إيران)، بينما رأى الخُميني أن الحرب هي بين الإسلام والكفار.[٢٨]

ازداد ضعف إيران العسكري عندما وضعت الحرب الباردة أوزارها ولم تعد الولايات المتحدة الأمريكية بحاجة إلى الاتحاد السوفييتي، ليمارس ضغطه العسكري على إيران بشكل مباشر، وحزن الخُميني من قرار مجلس الأمن الدولي بوقف إطلاق النار ، الذي كان على إيران أن تقبله في تموز/يوليو عام ١٩٨٨م ، قائلاً بأنه أسوء من احتساء السم ، وتوفي في الثالث من حزيران/يونيو عام ١٩٨٩م ، بعد سنة من وقف إطلاق النار. وانتقل منصبه كقائدٍ أعلى إلى علي خامنـــئي الذي كان تلميذاً للخميني ورئيساً طبقا لنظام "ولاية الفقيه" الجديد.

تولى السيد محمد خاتمي منصب الرئيس في عام ١٩٩٧م ، عقب نهاية فترة الثماني سنوات لعلي أكبر هاشمي رفســنجاني، الذي تولى الرئاسة عندما تولى خامنئي منصب القائد الأعلى وانتخب خاتمي بالأغلبية حاصداً على وجه الخصوص أصوات النساء والشباب الذين لم يعيشوا أيام الثورة. لقد كان فقيهاً مسلماً وخبيراً في الفكر السياسي الغربي ، وقد

اقترح إجراء حواراً للحضارات مع البلدان الأجنبية، بينما ناقش مع الشعب الإيراني مفاهيم مثل "إيجاد مجتمع مدني" و"حكم القانون" و"حرية الفكر والتعبير" وهو ما أوجد شيئاً مشتركا مع القيم الغربية الحديثة ، لقد وجدت الحركة من أجل"حرية الفكر والتعبير" بشكل خاص أصداءً في الأجيال الفتية ، واستدرت رداً انتقادياً للحالة الراهنة لنظام ولاية الفقيه الذي استمرَّ في تأييد تطهير القيم الغربية وتأسيس المجتمع الإسلامي، لقد واجه نظام ولاية الفقيه مقاومة بعد عشرين سنة من الثورة وعشر سنوات منذ وفاة الخُميني.

ما هو فكر خاتمي؟ تعطينا الأحاديث التالية بعض الأفكار.

إن التنافس (الغربي) مع الثورة الإسلامية (في إيران) قائمٌ على مبدأ الحرية. ...ويقول الغربيون : إنه بإمكان الكائنات البشرية أن تتصرف وفقاً للإرادة الحرّة، وهذا منسجمٌ مع الطبيعة البشرية الأساسية. إن الحرية بالطبع مقيدة ومحدودة، وإن القيود الموضوعة في الغرب ليست أكثر من عدم خرق لحرية الأشخاص الآخرين ،[٢٩] ويقرّر الناس أيضاً مثل هذه القيود مع النوايا والظنون، وبمعنى آخر، تضع الجماعة صاحبة الأغلبية (في حكم الأغلبية) الخطوط الفاصلة للحرية وتضع قيودها أي القوانين.... وهذا يشير إلى أن ما هو مطلوب (من قبل الغربيين) يفتن الميول البدائية للبشر وينسجم معها ، فالناس لا يحتاجون إلى اكتساب مثل هذه الميول، فقد زوِّدوا بها بشكل طبيعي. ...

في هذه الأثناء، يعتمد النظام المنبثق عن ثورتنا (في إيران) على ما تكتسبه الكائنات البشرية من خلال صبرها وجهودها، على سبيل المثال، نحن نعتبر أن التقوى هي أساس كل شيء علماً بأن التقوى لا تسكن في شخصيتنا أو خُلُـقنا وحدها.... بل إنها تحتاج إلى صبرٍ وجهدٍ.

لقد قدّر الخُميني قيمة الحرية قائلاً، "(في الحقيقة) لا يوجد شيء فتن الكائنات البشرية مثلها، وإن حياة الإنسان تتجه دائماً نحو ذروة الحرية".

وهنا يجب علينا أن نلاحظ بأن كلاً من الخُميني والغرب الحديث مختلفان حول المعنى الذي أعطياه للحرية، فالحرية كما عرفها الخُميني هي التحرر من الرغبات المادية، بينما عرف الغرب الحديث الحرية بأنها إشـــباعٍ للرغبات المادية، ووفقاً للخُميني :

إن العدو (للنظام الإيراني) في العصر الحاضر هو النظام الغربي الذي يغري الناس بحرية المأكل والملبس والكلام والتفكير والعيش، والذي يهدف إلى تحقيق هدف الإنسان في الحياة بالتمتع بالثروة المادية وانتهاز الفرص التي تُعتبر مثل هذا الطريق في الحياة هو الطريق لبلوغ الهدف الأسمى المقدس للبشر ، وهو الحرية ، التي تستخدم الميول الطبيعية الفطرية للناس لبناء نفسها، وهذا يغري معظم الناس على الرغم من أنهم أبعد ما يكونون عن الحرية الحقيقية ، وفي مثل هذا العالم (العالم في العصر الحاضر حيث تهيمن عليه قيم الغرب الحديث) نكافح من أجل التحكم بالذات والاعتدال وتعزيز الفضيلة التي هي ثمرة جهود المرء، والبحث عن نظامٍ يعتمد على عليها....

إننا نحتاج أن نكون محصنين ضد القيم الغربية (التي لا تحتاج إلى صبرٍ أو جهدٍ لنيلها كما أنها متوافقة مع ميول الإنسان الفطرية). وبمعنى آخر،... نحتاج أن نمتلك نوعاً ما من العلاقة والتواصل مع أولئك الذين لديهم رؤىً تختلف عن رؤانا، بل وتعاكسها ، ومن أجل أن نكون محصنين نحتاج إلى أن نفهم الإسلام الحقيقي وليس الإسلام المحافظ الذي انتقده الخُميني في سنواته الأخيرة.[٣٠]

وكما نرى مما سبق أن خاتمي فضَّل عدم رفض التقدم لمعرفة تلك القيم الغربية المعتمدة على موافقة الرغبات الفطرية المشابهة لرغبات الحيوانات، وبقدر اهتمامه الكبير بميول الشباب الإيراني نحو مثل هذه القيم، فقد شجع الشعب الإيراني على أن يجرؤ للتقدّم لمعرفة القيم الغربية، ليغدو محصناً ضدها ويكافح من أجل الوقوف بصرامة على أسس الإسلام الحقيقي، ولهذه الغاية اقترح حواراً بين الحضارات[٣١]

إذا استطاع الناس أن يقفوا بثبات في ثقافاتهم وأديانهم وهوياتهم الخاصة بهم، فسيكون بإمكانهم المناقشة والتواصل مع الآخرين. وتساعد مثل هذه المناقشة والتواصل على تعزيز

الثقافات ، لهذا نقترح حواراً بين الثقافات والحضارات المتعددة بدلاً من صراعٍ الثقافات والحضارات.

كما أشار أيضاً إلى فقدان الروحانية كأكبر قضية للحالة الإنسانية الراهنة، أو لحالة الحضارة المعاصرة الموجّهة من الغرب[٣٢]، ووصف حضارةٍ جديدةٍ يجدر الكفاح من أجلها:

إن الحضارة الغربية هي نتاج إنساني أيضاً ولكنها (بحد ذاتها) ليست الحصيلة النهائية... وتواجه القيم الغربية طريقاً مسدوداً أمام قضايا شؤون الأسرة [المرافقة لتقدم الفردية] والتخريب البيئي وفصل المجتمع عن الأخلاق مما يوصلها إلى طريق مسدود[٣٣]، ويدبّ الانحلال فيها ...فما يحتاجه الغرب الآن... هو مراجعة نفسه من وجهات نظر مختلفة[٣٤]، ومن أجل إيجاد حضارة تتفوق على تلك الغربية، يجب أن يعود الإسلام إلى أصوله، كما عاد الغرب الحديث في بدايته للعصور الإغريقية الرومانية وإلى جذوره الدينية.[٣٥]

ومع ذلك فقد حدد خاتمي أن العودة إلى الأصول لا تدل على الرجوع إلى الماضي ورفض الحاضر ، ولكنها بالأحرى تكون من أجل اكتشاف جذور الهوية ،[٣٦] لقد بيّن أن التمسك بحزم بهوية الإسلام ساعد على الاستفادة من المزايا الحضارية للغرب دون التأثر به، ولهذا فإن تلك الإيجابيات للحضارة الأكثر تطوراً (للغرب) قد تفيد في إيجاد حضارةٍ جديدةٍ تلبّي كلاً من الاحتياجات المادية والروحية للإنسانية .[٣٧]

وبهذه الطريقة شرح خاتمي الحاجة لتحقيق مجتمعٍ مدنيٍ مسلمٍ حيث يمكن أن يلعب الإسلام دوراً قيادياً في الحضارة الجديدة، وفي حين ميّز المجتمعَ المدنيَّ المسلم عن المجتمع الغربي مصراً على أن جوهر المجتمع المدني المسلم قد استقرَّ في المدينة المنورة ، فقد شدّد على أنه يجب الاستفادة من الإنجازات الإيجابية للمجتمع المدني الغربي.[٣٨]

إذاً كيف وصف خاتمي إيجاد المجتمع المدني؟ تلخص المقتبسات التالية من أحاديثه حججه كما يلي:

لا يتعارض حق الشعب في الحكم مع حق الله في الحكم (الحاكمية) ، بل إنّ لهما علاقة ذات ترتيب هرمي (أي لا يرتبط الاثنان بعلاقة تفرعيّة بل إن الأول يتبع الثاني) وهذا يدعمه

الدستور الذي يحدد أن الحاكمية تبدأ مع الله الذي يقول بأن الناس يتحكمون بمصيرهم.... ويقرُّ الشعب بشرعية الحكم (الذي تنصّبه القوى التنفيذية والتشريعية) ويجب أن يكون تحت إشرافه، ولا يمكن لهذا أن يحدث أبداً حتى يمنح الناس حقهم في تقرير مصيرهم بشكل رسمي، ويُشكّل تنظيمٌ مدنيٌ يوصل إلى الحاكم آراءهم ومطالبهم، ويجب أن ينشئ الشعب مثل هذا التنظيم طوعاً ، وهذا هو "المجتمع المدني".... ويمكن أن يُصنع مثل هذا النظام الشعبي ليس فقط في نموذجٍ تحقق في الغرب بل أيضاً في نماذج مختلفة لأنماط المجتمعات الأخرى ، إن المجتمع الإسلامي المدني هو مثالٌ لمجتمعاتٍ أخرى، ويمثّل على الأرجح تفرّداً يميزه عن بقية الأنظمة. (أضاف الكاتب علامات الاقتباس هنا وأدناه للتشديد على الفكرة).

إنه من الضروري أيضاً أن يتأصّل الدستور في المجتمع (الإيراني) الذي يضم ٦٠ مليون نسمة بطرق تفكير مختلفة (منذ خلق الله البشر فإنهم مختلفون) ، وكما أن الأحكام ضرورية في لعبة كرة القدم التي تضم فقط ٢٢ لاعباً، فإن الحياة المدنية تحتاج إلى أحكامٍ وقاعدةٍ يوافق عليها الشعب، وتؤلّف مثل هذه الأحكام والقاعدة قانوناً يحدد الحقوق الأساسية في المجتمع، وبمعنى آخر الدستور، فالدستور يخدم في إقامة نظام اجتماعي وأمن.

وعلى الحكومة أن تؤمن "حرية الفكر والتعبير" (كأحد الحقوق المؤمَّنة) ، وتستعمل الحكومة النظام الإسلامي دون استثناء لإنشاء سلسلة من الأحكام الأخلاقية والدينية ، ولهذا تُحدّد حرية التعبير بمدى معين ولا يجب أن تخل بأسس الإسلام أو الحقوق العامة، وهذا لا يعني أن تتهم إحدى الجماعات الإيديولوجية جماعة أخرى بمعاداة الإسلام أو الزندقة، إن مثل هذا الإطار يجب أن يفسره القانون والجمعية الوطنية، والمهم هو "حكم القانون".

ويعطي الدستور حقوقاً حتى لأولـئك الذين ينتمون لمذاهب إسلامية أخرى من غير الشيعة وللأديان الأخرى ، فإذا وافق أحدهم أن يتصرف ضمن الإطار القانوني كانت له الحقوق وضمنت له الحكومة أمنه، ولا يحق لأحد أن يخرق القانون، دون اعتبارٍ لمركزه أو دافعه ، فالقائد الأعلى (خامنئي) يعطي الشرعية لحكم القانون.[٣٩]

وتسلط هذه الإقتباسات الضوء على ثلاث نقاط: أولاً، طالب الخُميني بمجتمع يطبق الشريعة الإسلامية، ولكن عرّف خاتمي القانون بمصطلحات "حكم القانون" التي لم يحدّدها الله أو الشريعة الإسلامية بل من خلال دستورٍ أو قرارات الجمعية الوطنية، أي قانون إيجابي يقره البشر، ويعتمد على مفهوم العقد الاجتماعي الغربي الحديث. ثانياً: اتخذ خاتمي موقفاً سمح بحقوق غير المسلمين كامتداد لذلك القانون الإيجابي.

وفي نفس الوقت حزن على المجتمع الإيراني، ملاحظاً بأنه قد استخف بالقانون لأنه لم يعتمد على الرأي العام بل فُرض فرضاً،[٤٠] مع ذلك كانت هنالك أسبابٌ أخرى من بينها أنه بينما لم يكن للشيعة صلةٌ بالسلطات الحاكمة، فقد جعلوا الشريعة الإسلامية تتناول أدق التفاصيل في الشؤون الفردية والخاصة ، ولكن لم يطوروها تماماً في المجالات الاجتماعية والعامة[٤١]، وكان السبب الآخر القصور التاريخي فإن الشيعة لم يبالوا ورفضوا شرعية السلطات الحاكمة القائمة وقوانينها، كما تمثل في المصادقة على التهرب الضريبي.

النقطة الثالثة : وهي أهم من السابقتين هي أن النقاشات المتتالية لخاتمي اعتمدت على مفهوم أن الناس يملكون حق تقرير مصيرهم، ويشرح هذا المفهوم كما يلي :

تكمن إحدى الفوارق الرئيسية بين الماضي والحاضر في موقف الكائنات البشرية حيال الحقوق والواجبات: فالناس في العصر الحاضر (أو الغرب الحديث) يؤمنون أن الكائنات البشرية تمتلك الحقوق، بينما افترض الناس في الماضي (أو الغرب في العصور الوسطى وإيران القابلة للمقارنة ثقافياً في العصر الحاضر) أن على معظم الناس واجبات ... فهل نعتقد أن أحداً ما يجب أن يصنع قرارات بالنيابة عن الناس ويجب على الجميع أن يطيعه؟ هل تعني ثورتنا العودة إلى عصر حُكِم به العالم الإسلامي لمدة ١٢٠٠ سنة (بالاحتيال الذي أقام الدول بالقوة والإذلال)؟ أو هل تعني ابتكار فكرةٍ جديدةٍ (أن الكائنات البشرية تملك الحق في تقرير مصيرها)؟... إن الإسلام يؤكد بوضوح وجديّة على حق الناس في تقرير مصيرهم.... إن مجتمعنا يقبل تنوّع وجهات النظر وتفسيرات الإسلام ، ويؤمن البعض بأنه لا يسمح للناس بصنع قراراتٍ بأنفسهم ويحتاجون لشخصٍ ذي رتبة عليا وهو الوصي،

وذلك الوصي لا يختاره الناس بل يختاره طرفٌ ثالثٌ ، حتى إنهم يقولون بأن الوصي الذي يختاره الله للناس يرشدهم بحرية (كما يرغب) ، ومع ذلك لم تكن هذه الرؤى ما أرادته الثورة الإسلامية، لأن النصّ والدستور الذي قبل به الشعب وآيات الله : الخُميني وخامنئي (الذين كانوا قادة أيضاً) ينصّ على أن الشعب يقرر مصيره.[٤٢]

ولذلك اختتم خاتمي بأن النظام الإسلامي ونظام ولاية الفقيه قد أُقِـرَّا باندماجهما في الدستور، وبمعنى آخر، بإرادة الشعب ، وقد وصف النظام الإسلامي كما يلي:

لذلك يعتمد النظام الإسلامي على إرادة الشعب، لقد تمت الموافقة على الدستور بالاعتماد على إرادة الشعب كما أقيمت التنظيمات الوطنية بالاعتماد على إرادة الشعب ، لقد أشار اسم الجمهورية الإسلامية الإيرانية (إدراج كلمة الإسلام في الاسم الرسمي للدولة) إلى أن شعبنا مصمّمٌ على إدارة الدولة بالاعتماد على القيم والمعايير الإسلامية.[٤٣]

وبالنسبة لنظام ولاية الفقيه كما يشرحه :

يمثل نظام ولاية الفقيه رؤية الخُميني، ولكن ليس بالضرورة أن يؤيده جميع العلماء والفقهاء. ومع ذلك فهذه رؤية قد تم دمجها في الدستور ولن توجد بعد الآن رؤى فقهية متعددة أخرى، ولا تعني معارضة نظام ولاية الفقيه أنها ببساطة اتخاذ موقف ضد رؤية فقهية خاصة ولكنها تعني إلى حد ما رفض أسس نظام الدولة.[٤٤]

وعرّف الخُميني الثورة في ولاية الفقيه بأنها استعادة ما يجب أن يكون الحكم عليه والذي انحرف منذ العهد الأموي، ومع ذلك فقد ركز خاتمي على حق الشعب في تقرير مصيره في تفسيره للثورة :

لقد خضع الشعب الإيراني لعدة قرون للحكم الفردي وعانى أيضاً في الـ ١٥٠ سنة الماضية من حكم المستعمرين، وقد كان أهم إنجاز للثورة الإيرانية في إيران هو السماح للشعب بتقرير مصيره.[٤٥]

كما ويشرح خاتمي أهمية الثورة بمصطلحات التاريخ العالمي :

إن الثورة الإيرانية مهمة لأنها تجربة لمواءمة الدين مع العقل والسماء مع الأرض والروحانية مع الرخاء الدنيوي ، لقد آمن البشر لعدة قرون ومنذ فجر العصر الحديث بأن العقل يناقض الدين، ولقد اختاروا العقل والحرية والازدهار الدنيوي ومع ذلك، فإننا نكافح لنُثبت أنه طالما نحن متدينون فإننا قادرون على اتباع الحرية، مبدين احترامنا لحقوق الإنسان، بالإضافة لحق الشعب في تقرير مصيره، ومتمتعين بعالم دنيوي مزدهر ومتقدم.(٤٦)

ويمكننا أن نفسر الملاحظات السابقة لخاتمي كالتالي: تكمن أهمية الثورة الإيرانية في تاريخ العالم بإيجادها لحضارة جديدة تتلاءم مع المظاهر الإيجابية للحرية الغربية المعاصرة والعوامل المادية والدنيوية وحق الكائنات البشرية في تقرير أقدارها والروحانية (الفضيلة) التي تعوزها الحضارة المعاصرة للغرب ، ويشير هذا الشرح إلى فكرته في التغلب على الصراع بين الفكر السياسي للخميني وقيم التحررية الغربية من خلال حوار الحضارات لإيجاد حضارة جديدة .

٢- الفروق بين المجتمع الإسلامي والمجتمع المدني الغربي :

لقد أصدر المجتمع المدني الذي يؤيده خاتمي عدداً كبيراً من الكتب عن القضية في إيران. وكان أحدها(جامعه ديني ، جامعه مدني) أي "المجتمع الديني والمجتمع المدني" من تأليف "أحمد وزيري" نشره معهد الثقافة والفكر الإسلامي عام ١٩٨٨م ، ويضع هذا الكتاب الخطوط العامة للقيم الأساسية وخصائص المجتمع المتدين أو المجتمع المسلم:

١ــ الرؤية الإنسانية: يتألف الإنسان من الروح والجسد، وتؤول طبيعة الله إلى الروح، بينما يقود الجسد الإنسان ليكون أناني التفكير والاهتمام وجشعاً ، وتستقر هوية الإنسان في الروح، وليس الجسد إلا مجرد أداة ، وتعتمد سعادة الإنسان على تحقيق رغباته الروحية وكذلك على الإشباع الحكيم لرغباته وغرائزه الطبيعية.

٢ــ الرؤية الأخلاقية : يُعتبَر الإنسان في الغرب الحديث أنه محور للقيم والأخلاق ، وبالتالي تُعتبر الأخلاقية خاصّة ونسبيّة وتنهض بالفردية ، وتعتبر الأخلاقية في المجتمع الديني في الإسلام بأنها غير مشروطة وموضوعيّة وسيدة الإنسان ، لذلك يرفض المجتمع الإسلامي المتدين الفردية الغربية.

٣ــ رفض التعريف المنفعي للعقل: يعرّف الغرب الحديث العقل بأنه مجرد أداة لإشباع الرغبات والغرائز والاهتمامات المادية ، وعلى خلاف ذلك، يصف الإسلام العقل بأنه الهادي والسيد على رغبات الإنسان وغرائزه ، بالإضافة لذلك لم يحدّد الإسلام العقل كمصدرٍ فريدٍ لمعرفة الإنسان، بل أضاف الإلهام والمعرفة الصوفية كمصدرٍ لمعرفة الإنسان أيضاً.

٤ــ المظهر الإيديولوجي : إن الإسلام يؤيد القدوة الراسخة والثابتة للكائن البشري والمجتمع المثالي –رغم أنه يمكن تعديلها– ويفرض على الكائنات البشرية اتباع سبيلٍ محددٍ نحو هذه النماذج.

٥ــ توحيد الدين والدولة: لا يتطرّق الشرع الإسلامي للمجال الخاص للأفراد فحسب بل وينص أيضاً على المجتمع والسياسة والمجال العام ، بمعنى آخر، ينص على أن السعي وراء الكمال والسعادة في الجنة، لا يشمل التصرفات الفردية والشخصية فحسب بل ويشمل التفاعل الاجتماعي أيضاً ، وبالتالي يرفض المجتمع الإسلامي العلمانية التي تنفي الدين من عالم السياسة والمجتمع.

٦ــ التسامي في الشرع الإسلامي : في الأشكال الأخرى للمجتمعات يجب أن يراعي التشريع الدستور ، وفي المجتمع الإسلامي يجب أن يراعي التشريع مبدأ الشريعة الإسلامية.[٤٧]

يبين الكتاب أن المجتمع الديني المسلم يمكنه بهذه الخصائص أن يتخطى المجتمع المدني في الغرب الحديث بما يتعلق بالتحكم بالسلطة السياسية، ومشاركة الشعب في السياسة وحرية الارتباط، رغم أنها تُعدَّل في المجتمع الإسلامي. والسؤال الآن في أي النقاط يتعارض هذان النموذجان للمجتمع؟ تزودنا قراءة الكتاب – بتبادر بهذا السؤال في أذهاننا– بالنقاط التالية:

١ – يمتاز المجتمع المدني الغربي الحديث بتكافل مختلف القيم والمعتقدات، ولكن مثل هذه الميزات غير مقبولة في المجتمع المتدين ذي القيمة أو المعتقد الواحد، حتى وإن تم قبولها يجب أن تبقى محدودة.

٢- على الرغم من نظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان بأنها منسجمة جزئياً مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلا أن الإسلام يؤيد أيضاً الخضوع لإرادة الله : حق الله في سيادته على الكائنات البشرية أو واجبات الكائنات البشرية نحو الله ، وتبعاً لهذا المفهوم فإنه لا يمكن منح الحقوق بالتساوي للمسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

٣- ينقسم المجتمع المدني إلى مجال عام ومجال خاص، ويسعى إلى توسيع المجال الخاص (عالم الحرية) إلى ذروته من خلال إقامة الحكومة الصغرى ، كما أنه يتبنى موقفاً حيادياً تجاه الدين في كل من المجال العام والخاص ، ولكن المجتمع الإسلامي لا يقدم تمييزاً واضحاً بين المجالين العام والخاص، ويرسخ الرقي الروحي للكائنات البشرية والتحكم بالقيم الدينية أو الأخلاقية كغايات مهمة.(٤٨)

٣- الحجج المضادة لخاتمي وخصائص النزاعات :

ربما لا يرى خاتمي الذي يؤيد مجتمعاً مدنياً خاصّاً بالإسلام أي حاجة لحل كل تناقض ونزاع مع المجتمع المدني في الغرب ، والأمر الأهم بالنسبة له هو حق الشعب في تقرير مصيره، ويواجه في هذا الصدد مقاومة شرسة من الحزب المحافظ من كتلة المتدينين ، وتناحر حزبين رئيسيين بعد الثورة الإيرانية هما الحزب المحافظ والحزب الإصلاحي ، وقد كان خاتمي عضواً في الحزب الإصلاحي وواجه مقاومة شديدة من قبل المحافظين، وعلى سبيل المثال، يدحض مصباح يزدي المحافظ المتشدّد مقدمة خاتمي الأساسية بأن الشعب يجب أن يقرر مصيره بقوله:

وبغض النظر سواء قبل الناس أم لا ، فالحقيقة هي أن محمداً لم يختاره الله نزولاً على طلب الناس، بل اختاره ليكون نبياً.... وقد انتقى الله الأئمة الاثنا عشرة أيضاً، وواجب الشعب في هذه الحالة أن يقبل حكمهم.

وهذا صحيح أيضاً في العصر الحاضر لغيبة الإمام ، فالله هو الذي ولّى حكم الفقيه المسلم وأقر بشرعيته الإمام المختفي ، ولا دور للشعب فيما يتعلق بصحة الحكم ولكن إمكانية مثل هذا الحكم تعتمد على قبول الشعب.

ولا دور للشعب أيضاً في انتخاب فردٍ محددٍ من بين الفقهاء المسلمين (كقائد) إن الشعب "يجد ويعرف" الفقيه المؤهل ولكن "وجوده ومعرفته" لا يؤديان إلى الإقرار بشرعية حكمه ، وهذا يشبه رؤية القمر الجديد، من أجل الإقرار بشرعية بداية شهر رمضان، فهذا لا يكون عن طريق إبصارنا للقمر الجديد بل عن طريق بروزه للعيان.

إن للشعب حقاً في قبول أو رفض هذا الحكم ، ولكن يجب أن يقبله كأمرٍ مسلَّمٍ به.

ويبحث أيضاً العلاقة بين سلطة الفقهاء والدستور:

ليس لسلطة الفقيه المسلم القائد أفضلية على وصايا الله والشريعة الإسلامية ولكنها تسود على الدستور، وبالتالي يُعتمد الدستور، ليس لأن أغلبية الشعب قد قبلته بل لأن الفقيه المسلم الذي يرأس الدولة قد وافق عليه.(٤٩)

ويبين مصباح يزدي بعبارة أخرى أن الشعب يستطيع أن يختار بين أن يقبل حكم الفقيه المسلم (ولاية الفقيه) أو لا يقبله، ولكن لا تعتمد شرعية ذلك الحكم على قبولهم.

ويصف كتاب (نظامي سياسي اسلام) أي "النظام السياسي الإسلامي" الذي نشرته إحدى المنظمات التي يديرها مصباح يزدي (مؤسسه آموزش وبزوهشكي إمام خميني) وهي "مؤسسة الإمام الخُميني للتعليم والبحث العلمي" ما يلي:

يدرك الإسلام (الشيعي) أن الحكم يتطلب موافقة الشعب. ولكن ما يدعو للتساؤل هو ما إذا كان ذلك يكفي للإقرار بشرعية الحكم ، إذ لا يعتبر الإسلام رضا الشعب إقراراً بالشرعية، إن موافقة الشعب أمر ضروري لإيجاد الحكم ولكنها غير كافية للإقرار بشرعيته، وكما يقال إن موافقة الشعب هي الجسد، بينما تأتي الروح أو الإقرار بالشرعية من خلال مباركة الله....وقد نشأت شرعية الحاكمية من عند الله ، بينما لا يلعب الشعب دوراً في إقرار الحكم بل في إيجاده.(٥٠)

تتعارض تلك الرؤى مع موقف خاتمي المؤيد لحق الشعب بتقرير مصيره لأن ولاية الفقيه صحيحة بمباركة قبول الشعب لها كدستور لهم.

ولتوضيح العلاقة بين المادة والموضوع، شبه الفارابي المادة بالخشب الذي يستخدم لصناعة السرير وشبه الموضوع بالسرير نفسه، مبيناً أن المادة موجودة لمصلحة الرعية،[٥١] ويظهر المحافظون ليقولوا بأن الشعب يمثل المادة في هذه العلاقة.

وكما في الصراع بين الفكر السياسي للخميني والغرب الحديث، يجب أن نعيد التأكيد على الخصائص المشتركة للخط الأمامي للصراع في إيران مع الصراع بين التحررية والشمولية في الغرب وكذلك بين العصور الوسطى والعصر الحديث.

خاتمة:

في زمن الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م عمل التطور التاريخي للغرب كعدسةٍ تمّ بواسطتها فهم تاريخ العالم ، لقد كان يعتقد بشكلٍ حتمي أن الثورة وإقامة بلدٍ جديدٍ يعتمدان في وجودهما على الفكر السياسي الغربي، إذاً لقد كانت الثورة الإسلامية وفلسفتها السياسية اللاغربية والمعتمدة على الإسلام وراء مدى إدراك معظم المراقبين وارتباكهم في حينه، وبالفعل، كان هناك منذ بداية العهد الحديث والتوسع العالمي للغرب، ميل متزايد على إقامة أمم ومجتمعات – لا غربية – على الفكر السياسي الغربي وقيمه، سواء كان رأسمالياً أو اشتراكياً، وهو موقفٌ يتمتع بقبولٍ عالمي ، فلم تكن إيران مستثناةً من سيطرة الولايات المتحدة، وكان الشاه البهلوي يتقدم بشكل ثابت نحو الحداثة أو التغريب خصوصاً خلال الفترة التي امتدت من التأييد الأمريكي للانقلاب ضدَّ مصدَّق عام ١٩٥٣م وحتّى الثورة الإيرانية ، ولكن الثورة الإيرانية مثّلت تحدياً للموقف المقبول عالمياً في وجود هدف للبلدان اللاغربية في تكوين أمّةٍ أو مجتمعٍ، وكان هذا الأمر نوع من الحداثة التي كانت معادلةً للتغريب ومؤيدةً لفلسفة الإسلام بدلاً من الغرب.

وفي ما يتعلق بهذا الشأن كانت الثورة تاريخية، من ناحية ثانية، ولكن بسبب أنها ثورةٌ ذات صدى تاريخي فقد واجهت إيران صعوبات داخلية وخارجية ، وبالإضافة لذلك، فإن حقيقة فلسفة الثورة المتجسّدة في المعتقدات الإيرانية للشيعة الاثنا عشرية –على سبيل المثال هو بمثابة انتصار الأصولي على الأخباري ضمن فكر الشيعة الاثنا عشرية من أواخر القرن

الثامن عشر الميلادي حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادي – فإن ذلك قد حدَّ تلقائياً من أثر تلك المدرسة التي تسيطر على العالم الإسلامي ذي الاتجاه السني ، في هذه الأثناء، لا يمكن إنكار أن الثورة قد أثرت في الشعوب الأخرى في العالم الإسلامي، وإن كان بشكل غير مباشر، وأثارت وعي المسلمين من خلال القضية الفلسطينية مثلاً، وقد حرك هذا أيضاً سياسة الولايات المتحدة تجاه أمن إسرائيل: فضغطت الولايات المتحدة الأمريكية على إيران وأظهرت العداء لها بضمها إلى "محور الشر" في بداية عام ٢٠٠٢.

هل كانت الثورة الإيرانية التي تحدَّت الرأي العام العالمي المرتكز على الغرب حدثاً مهماً حديثاً في تاريخ العالم؟ أم أنها لم تكن سوى جدول بسيط في السيل الرئيسي؟ يجب علينا أن لا نجيب عن هذين السؤالين بتسرّع.

افترض البروفيسور صموئيل هنتينغتون (Samuel P.Huntington) من جامعة هارفرد (Harvard University) في مقالته عام ١٩٩٣م حول صدام الحضارات، أنه نتيجة لنهاية الحرب الباردة يمكن أن تكون الصراعات بين حضارات العالم المتنوعة حتمية وخصوصاً بين الحضارة الغربية وتركيبة الحضارات الإسلامية والكونفوشيوسية ، لقد كان لهذه الأطروحة صدى عالمي، وقد ذكرت الهجمات الإرهابية والمتزامنة والمباغتة في الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م العديد من الناس بها.

ومن وجهة نظر مختلفة، فإن بحث البروفيسور هنتينغتون (Huntington) عن الصدام بين الحضارة الغربية والإسلام أو حضارات أخرى ربما يعكس إدراكه الحسي الحاد لنسبية الرأي العام العالمي المرتكز على الغرب الذي برز في هذه التحديات.

لقد تجرأ خاتمي على تقدير التباين وتأييد الحوار بين الرؤى المختلفة، قائلاً بأن الله خلق الكائنات البشرية ليكونوا مختلفين، وأن الاختلاف في الرؤى يعزز كل واحدة ويحدث التحسينات، كما أنه طبق بحثه بشكل واسع على المجتمع الدولي بهدف اقتراح حوار بين الحضارات المختلفة، وقد تبنت الأمم المتحدة هذا الاقتراح واختارت عام ٢٠٠١م أول سنة في القرن الحادي والعشرين ليكون سنةً للحوار بين الحضارات ، تذكرنا هذه الفكرة

ببحث ميل (J.S. Mill) في مجلة "عن الحرية" (On liberty) بأن التنوع يجلب التحسين وهو مفهوم أساسي للتحررية وتسانده المجتمعات التحررية ، ومع ذلك فإن هذا المفهوم محدودٌ في التنوع بين الأفراد ضمن البلد الواحد، ولا يصلح للمجتمع الدولي الذي يتألف من العديد من الأمم، وعلى سبيل المثال، تطبق الولايات المتحدة دبلوماسية حقوق الإنسان التي تؤيد نواة القيم التحررية أو حقوق الإنسان، على تلك الأمم كما لو أنها تمتلك قيماً مختلفة عنها، في حين أنها تسعى لموازنة اهتماماتها الدولية ، بالإضافة لذلك فإن الولايات المتحدة في استخدامها للقوة العسكرية كما فعلت في حرب العراق فإنها تفرض قيمها في جميع أنحاء العالم، وبمعنى آخر، إن مبدأ التعايش والاحترام المتبادل لمختلف الرؤى والقيم غير مقبول بالضرورة وغير مضمون في المجتمع الدولي الذي لا يتألف من الأفراد بل من الأمم ، وهذه الحقيقة يمكن أن تُثار كموضوعٍ هنا.

الحواشي والتعليقات

١– هذه المقتبسات مأخوذة من تعليقات الباحث التي كتبها لترجمته لكتاب آية الله الخميني (ولايت فقيه وجهاد أكبر) الذي صدر عن دار هيثيبونشا للنشر في طوكيو بعنوان (نظام الحكم في الإسلام والجهاد الأكبر لآية الله الخُميني) سنة ٢٠٠٣م

٢– محمد مهدي نادري قمي : نكاهء كذاره بنظريه ولايت فقيه بر كرفته از مباحث استاذ محمد تقي مصباح يزدي قم انتشارات آموزش وبزوهشكي امام خميني ٢٠٠٠م ص ٧٩–٨١

٣– محسن كديور ، نظريهءهاي دولت در فقه شيعه تهران نشر نو ١٩٩٧م ص ١٠٨

٤– محمد مهدي نادري قمي نكاه كذاره به نظريه ولايت فقيه ... ص ١١٥–١١٩

5 - Vanessa Martin, Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran, London/New York, I. B. Tauris Publishers, 2000, pp. 32, 34-35.

٦–حميد طالب زاده ، آشنائي با فلسفه اسلامي تهران وزارت آموزش وبرورش ١٩٩٧م ص ٤٩–٥٦

7 - Abū Nasr al-Fārābī, Principles of the Views of the Citizens of the Best State, translated by Masataka Takeshita, in Isuramu Tetsugaku, Chusei Shiso Gentenshusei 11 (Islamic Philosophy—Collected Original Texts of Medieval Thinking, Vol. 11), translated by The Institute of Medieval Thought, Sophia University, Masataka Takeshita, ed. (Tokyo: Heibonsha Limited, Publishers, 2000), p.131

8 - For example, Vanessa Martin, Creating an Islamic State

٩– يجب أن نأخذ في الاعتبار الفرق بين النبي والإمام

10 - A summary of Yasunobu Fujiwara, Jiyushugi-no Saikento (Reconsidering Liberalism), Iwanami Shinsho (Iwanami Shoten Publishers, 1999), pp.55–62.

11 - . Shoji Yoshizaki, Riberarizumu—Kono Jiyu no Kiro (Liberalism—Crossroads of Individual Freedom); Shirizu Gendai Hihan-no Tetsugaku (Philosophical Critique of the Present) (Aoki Shoten Publishing, Co., Ltd., 1998), pp.10–11.

12 - Seyyed Mohammad Khātamī, "Tradition, Modernity, and Development," Islam, Liberty and Development, Binghamton, The Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 1998, pp. 21-22.

13 - Keishi Saeki, Amerikanizumu-no Shuen—Shibikku Riberarizumu Seishin-no Saihakken-he (The Consummation of Americanism—Toward Discovering the Spirit of Civic Liberalism) (TBS. Britannica Co., Ltd., 1993), pp.232–242.

١٤ – احمد واعظي ، جامع ديني جامع مدني بزهشكاي فرهنك با انديشه اسلامي ١٩٩٨م ص ٩٤–٩٥

15 - Muhammad Ali Shomali, Self-Knowledge, Tehran, International Publishing, 1996, pp. 14, 56, 63, 48.

وقد احتج الفارابي على القول بأن الإنسان يستطيع أن يصل إلى غاية السعادة من خلال ممارسة تنقية الروح دون اعتماده على العالم المادي وأن الروح خالدة إلى الأبد بعد فناء الجسم

١٦– المقتبسات من كتاب جهاد اكبر يا مبارزه نفس

١٧– زلايت فقيه (حكومت اسلامي) ط ٩ تهران مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ١٩٩٩م ص ٢١

١٨ – امام خميني ، وصيت نامه سياسي الهي قمران مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني ١٩٨٩م ص ١٢–١٣

١٩ – مقتبس من فرهنك رجائي انظر

Islamic Values and World View, Khomeyni on Man, the State and International Politics, Vol. 8, London: University Press of America, Inc. 1983. p. 49.

20 - Yasaka Takagi, Sanji Suenobu, Toshiyoshi Miyazawa, eds., Jinken Sengenshu (Declarations of Human Rights) (Iwanami Bunko, Iwanami Shoten Publishers), p.114.

21 - Quotations about John Lock and the U.S. Declaration of Independence are from: Mitsunori Fukada, Gendai Jinkenron—Jinken-no Fuhensei to Fukajosei Hotetsugaku Sosho 8 (On Human Rights in the Present—Universality and Inalienability of Human Rights. Collected Texts on the Philosophy of Law, Vol.8) (Koubundou Publishers Inc., 2000), pp.55–56.

22 - ibid. pp.21–24 (writer's summary).

23 - ibid. pp.62–63.

24 - ibid. pp.45–52.

25 - Takeshi Sasaki, Puraton-no Jubaku (The Spell of Plato) (Kodansha, Ltd., 2000), pp.147–166.

26 - . Sasaki, pp.249–266, and K. R. Popper, The Open Society and its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato (Mirai-sha Publishers, 1980), pp.36–70, 97.

٢٧– امام خميني ، وصيت نامه سياسي الهي س ٦–٧

٢٨– تعرضت ايران للغزو من قبل العراق ، لكن ظروف الحرب تحولت لصالح إيران بدءا من عام ١٩٨٢م ، وبدأت إيران غزو العراق ، ونتيجة لذلك ظهرت داخل ايران آراء تنتقد الخُميني لاستمراره في الحرب في إشارة إلى أن حق الجهاد الأكبر للدفاع محفوظ عند ممثلي الإمام الخُميني أو علماء الإسلام وأن حق الجهاد الأكبر للغزو محفوظ عند الإمام الغائب وحده فرد الإمام الخُميني على انتقادهم بقوله إن غاية الحرب هي الدفاع عن الإسلام ، وليس عن أراضي إيران .

٢٩– مثلما ورد في كتاب العقد الاجتماعي للفيلسوف الفرنسي المعروف جان جاك روسو وهو أن لكل مواطن في الجمهورية حق التصرف في أن يفعل ما يشاء طالما لا يسبب أذى للآخرين

٣٠ – سيد محمد خاتمي ، بيمه موج قمران مؤسسهء شيمائ جوان ١٩٩٧م ص ١٣٤– ١٦٧

٣١ – سيد محمد خاتمي اسلام روحانيات وانقلاب اسلامي قمران انتشارات طرح نو ٢٠٠٠م ص ١٨٩–١٩٥

٣٢– سيد محمد خاتمي ، كفتكوي تمدن ها قمران انتشارات طرح نو ٢٠٠١م ص ٧٤

٣٣– سيد محمد خاتمي

"Tradition, Modernity and Development," Islam, Liberty and Development, Binghamton: The Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 1998, pp.17-37.

٣٤ – سيد محمد خاتمي

Dialogue among Civilizations, translated by Jiro Hirano (Kyodo News, 2001), p.30.

٣٥- سيد محمد خاتمي "Tradition, Modernity and Development," pp.17-37.

٣٦- سيد محمد خاتمي اسلامي روحانيات وانقلاب اسلامي تهران انتشارات طرح نو ٢٠٠٠م ص ١٤٩

٣٧- سيد محمد خاتمي بيمه موج ... ص ١٩٢

38 - Khātamī's speech at the Organization of Islamic Conferences on Dec. 9, 1997 (http://www.persia.org/khatami/s_speech_farsi.html, 2002, 3, 5.)

٣٩ – سيد محمد خاتمي ، توسعه سياسي توسعه اقتصادي با امنيت سال نخست جلد اول تهران انتشارات طرح نو ٢٠٠٠م ص ٤١-٥١ و ص ٥٥-٦٦ ايضا اسلامي روحانيات وانقلاب اسلامي ص ١٦٣-١٧٢

٤٠ – سيد محمد خاتمي توسعه سياسي ... ص ٤١-٥١

٤١- محسن كديور ، نظريه هاي دولت در فقه سياسي شيعه تهران نشر نني ١٩٩٧ ص ٩-١٠

٤٢- سيد محمد خاتمي توسعه سياسي ... ص ٨٣-٩٤

٤٣- سيد محمد خاتمي ، اسلام روحانيات ...ص ١٩٦-٢٠٠

44 - ibid., pp.163-172.
45 - ibid., pp.196-200
46 - ibid., pp.189-195.

٤٧- احمد واعظي جامعه ديني جامعه مدني ص ٩٣-١٠٨

48 - . ibid., pp.93-108, 110-111, 122-123.

٤٩- محمد مهدي نادري قمي نكاه كذاره به نظريه ولايت فقيه بر كرفته از مباحثه استاذ محمد تقي مصباح يزدي ص ٥٦ وص ٦١-٦٢ وص ٧١-٧٤ و ص ١١٨

٥٠ – محمد جواد نوروزي ، نظام سياسي اسلام انتشارات مؤسسه آموزش وبزهشكي امام خميني قم ٢٠٠٢م ص ١٤٩- ١٥٠

51 - Abū Nasr al-Fārābī, Principles of the Views of the Citizens of the Best State, translated by Masataka Takeshita, in Isuramu Tetsugaku, Chusei Shiso Gentenshusei 11 (Islamic Philosophy—Collected Original Texts of Medieval Thought, Vol. 11), translated by The Institute of Medieval Thought, Sophia University, Masataka Takeshita, ed. (Tokyo: Heibonsha Limited, Publishers, 2000), p. 86.

Contents

Japanese Studies :

Samir Nouh :

Tolerance in Contemporary Japanese Society and Terrorism (the Case of Christianity and Islam in Japan)..... 3

Mori Koichi :

Trends of Academic Research in Japan (the Case of Doshisha University) 87

Yumna Tarif Al Kholi :

The Philosophy of Japanese Modernistic Experience 99

Religions Studies :

Ahmad M.Hewidi :

The Common Ground in Revealed Religions in Orientalists Writing 133

Hassan Nakata :

The Border of the Salvation — The Salvation of Non-Muslims in Islam 149

Mohamad Khalifa Hasan :

A Comparative Study of the Charastristics of Monotheistic Religions and Far Eastern Religions 165

Political Contemporary Studies :

Farouq Aqbiq (translator) :

The Visible and the Invisible in the Israeli Palestinian Conflict 179

Katsuhiro Kohara :

Discourses and Real Politics on Monotheism and Polytheism 203

Tomita Kenji :

The Iranian Islamic State and the Present: Exploring the Front Line of the Conflict of Civilizations 213

Under the Supervision of
Professer Dr. Ali Abd Al-Rahman Yusef
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Abdallah Altatawi
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Ahmad Mahmod Hewidi
Acting Director of C.O.S

Advisors Committee

Koichi Mori, Director of cismor
Makoto Hara, Dean of Faculty of Theology
Samir Nouh, Professor, Faculty of Theology
Ahmed Abdallah Zaeid : Dean of Faculty of Arts
Zien Al Abdin Mahmoud : Vice Dean of Faculty of Arts
Mohamed Khalifa Hasan : Vice President of Islamic University in Pakistan

Academic Committee

Hassan Ko Nakata, Vice Director of cismor
Katsuhiro Kohara, Vice Director of cismor
Jonia Shinohe, Professor, Faculty of Theology
Yumna Tarif Al Khuli, Head of the Dept.of Philosophy, Faculty of Arts
Mohamad Alaa Mansour, Head of The Dept. of Oriental Languages
Esam Hamza, Head of The Dept. of Japanese Language

Editorial Secretariat : Hosein Abraem Mukhtar - Financial Supervision : Esmat El-Kholi

Artistic design and layout : Amr Abd Al Ra'uf Hosain

Japanese and Oriental Studies

In this Issue

- **Trends of Academic Research in Japan**
- **The Philosophy of Japanese Modernistic Experience**
- **The Salvation of Non-Muslims in Islam**
- **A Comparative Study of the Charastristics of Monotheistic Religions and Far Eastern Religions**
- **The Iranian Islamic State and the Present**
- **The Visible and the Invisible in the Israeli Palestinian Conflict**