CISMOR

مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

Published By: Center of Oriental Studies (C. O. S), Cairo University with the Cooperation of center for Interdisciplinary Study of Montheistic Religions (CISMOR), Doshisha University

No.3 - 2009

Japanese and Oriental Studies

In This Issue :

- The Japanese Experience and the Roots of Japanese Thought
- Human Rights and Religion in Japan
- Proper Approaches to Inter-religious Differences
- Japan and Dialogue with Arab and Islamic worlds

دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- التجربة اليابانية وجذور الفكر الياباني
- حقوق الإنسان والتدين في اليابان
- آداب الخلاف بين الأديان
- اليابان والحوار مع العالمين العربي والإسلامي

دورية علمية محكمة
تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة
ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)
العدد الثالث يوليو ٢٠٠٩

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة ورئيس مجلس إدارة المركز

أ.د. هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كواتشى موري : مدير معهد سيســـــمور

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 : وكيل بكلية الآداب

أ.د. محمد خليفة حســـن : نائب رئيس الجامعة الإسلامية فى باكستان

الهيئة العلمية

أ.د. حســـن كـــوناكاتا : نائب مدير سيسمور

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا: نائب مدير سيسمور

أ.د. معمر جونيا شينوهيه : أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. يمنى طـــريف الخـــولى : أستاذ بقسم الفلسفة

أ.د. محمد منصور : رئيس قسم اللغات الشـــرقية

أ.د. كرم خليل : أستاذ بقسم اللغة اليابـــانيـــــة

مدير التحرير : حسين إبراهيم مختار

المسئول المالى : عصمت عبد العظيم الخولى

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

رقم الايداع | ٢٠٠٧ / ٢١٦٣٢

المحتويات

دراسات يابانية :

إسماعيل محمد زين الدين

رؤوف عباس والتجربة اليابانية ٣

شهاب الدين السيد فارس

التجربة اليابانية وبعض سمات التعليم الحديث فى اليابان ١٧

علاء على زين العابدين

التجربة اليابانية وجذور الفكر الياباني الحديث (رؤية مصرية) ٦١

دراسات دينية :

كواتشى مورى

آداب الخلاف بين الأديان المختلفة (رؤية يابانية) ٨١

سمير عبد الحميد إبراهيم

حقوق الإنسان والتدين فى اليابان العلاقة المتلازمة

بين حقوق الإنسان والأديان (دراسة حالة) ٨٣

عمر صابر عبد الجليل

العلاقة الدينية بين إثيوبيا ومصر

(نموذج فريد للأثر الإيجابى للمشترك الثقافى) ١٠٩

كانسوهيرو كوهارا

العلاقات الارتباطية بين تأصيل العقيدة الإيمانية

والنزعة القومية كقضايا فى علم لاهوت الأديان ١٢٣

كنجى توميتا

الحكم الإسلامى والديمقراطية اتصال وانفصال ١٤٥

دراسات سياسية :

وليد محمود عبد الناصر

اليابان والحوار مع العالمين العربى والإسلامى..... ١٦٩

إبراهيم البيومى غانم

مستقبل العلاقات التركية الأوربية ١٨٥

ريوجى فوجيموتو

الفكر السياسى فى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية والحرب ضد العراق ٢١١

مراجعات :

هاماموتو كازونوري

إستراتيجية العولمة الأمريكية والعالم الإسلامي ٢٢٩

سعد عبد العزيز

الدبلوماسية السياسية الأمنية لدولة إسرائيل ٢٣٥

تقديم

القارئ الكريم...

يسر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة إصدار العدد الثالث من مجلة دراسات يابانية وشرقية . يتميز هذا العدد بتنوع محاوره وتنوع كُتّابه ، يدور المحور الأول حول الدراسات اليابانية ويشمل ثلاث دراسات . الدراسة الأولى يقدمها الأستاذ الدكتور / إسماعيل زين الدين عن المؤرخ المصرى رؤوف عباس – يرحمه الله – ودوره الرائد فى مجال الدراسات اليابانية ، حيث يعرض الباحث تجربة الأستاذ الدكتور رؤوف عباس فيؤكد أن احتكاك عباس بالمجتمع الياباني تم عبر أسلوبين، الأول من خلال التعاون مع أكاديميين يابانيين قدموا إلى مصر للدراسة، والثانى من خلال بعض المهام العلمية التى قام خلالها بالسفر إلى اليابان . وهذا الاحتكاك أثر تأثيرًا كبيرًا فى فكر رؤوف عباس وإنتاجه العلمى . وقد أثرى عباس المكتبة العربية بعدد من الكتب والأبحاث المرتبطة بالمجتمع الياباني وتاريخ اليابان . ويعد عباس أحد الرواد الأوائل فى الدراسات اليابانية ، وقد وجه العديد من الباحثين والدارسين لدراسة تاريخ وحضارة الشعوب الآسيوية .

والدراسة الثانية يناقش فيها الدكتور / شهاب الدين السيد فارس تجربة اليابان فى التعليم ودور المدرسة فى تكوين الشخصية اليابانية . وتشير الدراسة إلى دور المدرسة فى تشكيل الثقافة والشخصية القومية وذلك من خلال توضيح سمات التعليم وعلاقته بثقافة المجتمع ، ودور ذلك فى نهضة اليابان وتقدمها وتحقيق التحديث السلمى وبناء دولة عصرية . ورغم أهمية التعليم ودوره فى تحديث المجتمعات بصفة عامة واليابان بصفة خاصة غير أن الدراسة تؤكد أن الثقافة التقليدية اليابانية تمثل عنصرًا تعليميًا فاعلاً لم يتم تجاهلها أو الاستغناء عنها ، وذلك رغم إدخال التقنية والأفكار الغربية . غير أن النظام التعليمى فى اليابان انتقى ما يناسبه ويتفق مع موروثه الثقافى حتى صار التعليم فى اليابان يجمع بين الروح اليابانية والأفكار الغربية . وتشير الدراسة إلى أن دور المدرسة لم يقتصر على التعليم فحسب بل إن المدرسة لها علاقة وظيفية حيث تقوم بالتنسيق والتعاون مع الشركات لتوفير فرص عمل لخريجيها .

والدراسة الثالثة فى هذا المحور يقدمها الدكتور علاء زين الدين حيث يتناول موضوع التجربة اليابانية وجذور الفكر الياباني الحديث : رؤية مصرية ، تشير الدراسة إلى أن جذور الاتجاه العقلانى عند اليابانيين يختلف عنه عند الأوربيين ، فالاتجاه العقلانى عند الأوربيين بدأ إعادة تفسير الديانة المسيحية على أسس جديدة تقوم على النقد واعتماد العقل فأسس لحركة التغيير والانطلاقة الفكرية ، أما فى اليابان فإن الخطوات الأولى للاتجاه العقلانى يظهر فى إعادة التأكيد على روح الولاء والطاعة للإمبراطور وعدم التفريط فى تقاليدها الدينية مما يعنى أن النهضة اليابانية قامت على أيديولوجية سياسية دينية ، وهذا يعنى وجود صلة وثيقة بين الدين والسياسة . وتؤكد الدراسة أن النهضة اليابانية لم تنسلخ عن جذورها القديمة بل إن الجذور القديمة هى التى ساعدت على سرعة الالتحام مع العصر وذلك بعد تخليصها من الأساطير والخرافات ، فما أحوجنا فى عالمنا العربى من الاستفادة من التجربة اليابانية نحو الحداثة والتطور ؛ فالحداثة والتطوير لا تعنى التخلى عن موروثاتنا بل يجب علينا أن ننقى الدين من الموروث الشعبى الذى أبعده عن مساره الصحيح، ولا يمكننا بأى حال من الأحوال الاتجاه نحو الحداثة والتقدم إلا من خلال التمسك بثوابتنا الصحيحة بعيدًا عن الخزعبلات والموروثات الشعبية .

وتم تخصيص المحور الثانى للدراسات الدينية، والدراسة الأولى فى هذا المحور للبروفيسور كواتشى مورى وتدور حول آداب الخلاف بين الأديان المختلفة : رؤية يابانية . حيث يشير إلى أن هناك فهم خاطئ لدى بعض الدارسين اليابانيين للأديان الإبراهيمية حيث يرون أن هذه الأديان – الإبراهيمية – لا يمكنها أن تحقق السلام فى العالم ، مقابل تأكيدهم على أن أشكال التعدد الدينى أو العقدى فى اليابان هى التى يمكن أن تقرر الانسجام والتعايش مع الأديان المختلفة . ويعتقد أن هذا الفهم الخاطئ نابع من الفهم الخاطئ للأديان الإبراهيمية ولذلك يدعو المجتمع الياباني لضرورة فهم هذه الأديان فهمًا صحيحًا ويشير إلى أن تأسيس مركز الأديان التوحيدية سيسمور فى اليابان يسير فى هذا الاتجاه . ويقدم بعض المقترحات من أجل التعايش بين الأديان .

ويقدم الأستاذ الدكتور سمير عبد الحميد دراسة بعنوان : حقوق الإنسان والتدين فى اليابان العلاقة المتلازمة بين حقوق الإنسان والأديان : دراسة حالة . يشير فى البداية إلى أن الانفتاح الدينى فى اليابان بدأ فى عصر ميجى فى الفترة ذاتها التى انفتح فيها اليابان على العالم سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا . وتوضح الدراسة أن للمجتمع اليابانى خصوصية تكاد تميز المجتمع اليابانى على المجتمعات البشرية الأخرى، وهى أن الدين فى اليابان دين شخصى وليس دينًا جماعيًا، وهذا ميز المجتمع اليابانى وجعله مجتمعًا متسامحًا . وتوضح الدراسة أن الحرية الدينية التى يتمتع بها الأفراد فى اليابان هى التى أدت إلى نوع من التسامح داخل المجتمع اليابانى رغم تعدد أديانه . وتظهر الحرية الدينية فى اليابان أن من حق اليابانى أن يعتنق ما شاء من الأديان إبراهيمية كانت أو غيرها لكنه يعتنقها بطريقته الخاصة ويسمح لأصحاب الديانات الإبراهيمية ببناء المساجد والكنائس، ويعتبر ذلك رمزًا لتنوع العمارة اليابانية والتعدد الثقافى والتنوع الحضارى .

ويقدم الأستاذ الدكتور عمر صابر دراسة يتناول فيها الأثر الإيجابى للمشترك الثقافى بين الشعوب وذلك من خلال دراسة العلاقة الدينية بين أثيوبيا ومصر . تشير الدراسة إلى قدم العلاقات بين مصر وأثيوبيا ، وتظهر العلاقات بصورة أوضح بعد دخول المسيحية إلى أثيوبيا وتبعية الكنيسة الأثيوبية للكنيسة المصرية حتى منتصف القرن الماضى ، ولم يكن التأثير المصرى على أثيوبيا تأثيرا دينيا فحسب بل وصل إلى الأدب الأثيوبى الذى تأثر بالأدب القبطى ويستعرض البحث بعد ذلك دور اللغة العربية فى توثيق العلاقة بين الكنيسة المصرية والكنيسة الأثيوبية فى مركز الترجمة التى قام بها الأثيوبيون للأصول القبطية العربية كما توضح الدراسة العوامل التى أدت إلى ازدهار حركة الترجمة الأثيوبية من العربية كما تظهر الدراسة أثر العامل الثقافى فى التلاقى وتوطيد العلاقات بين مصر وأثيوبيا .

والدراسة التالية فى هذا المحور تتناول العلاقة بين الحكم الإسلامى والديموقراطية للبروفيسور كنجى توميتا تركز الدراسة على نظام الحكم الإسلامى فى إيران وبصورة خاصة النظرة الشبه رسمية . تبدأ الدراسة بالإشارة إلى نظرة الإسلام للحكم لكن من خلال المنظور الإيرانى الشيعى، وتوضح أن الحكم الإسلامى لا يمكن بلوغه إلا من خلال تطبيقه الأحكام

الإسلامية وبالتالى فالحكم الإسلامى شرط واجب لفرض القانون الإسلامى، وعلى ذلك فإن نظرية فصل الدين عن الدولة تنحرف عن التعاليم الإسلامية. وتفرق الدراسة بين الحكام المؤهلين وغير المؤهلين، فالحكام غير المؤهلين لا تعتبر مخالفة أوامرهم معصية، أما الحكام المؤهلون يتوجب طاعتهم عندما يصبح حكمهم فى ضوء الشرع الإسلامى. ثم يحدد الباحث صفات الحاكم المسلم. وتظهر الدراسة أن للشعب دور فى تطبيق حكم الله. ولذلك فإن الحاكم والشعب فى المجتمع المسلم عليه التزامات مشتركه .

وأما المحور الثالث والأخير فى هذا العدد فيشمل ثلاث دراسات، الدراسة الأولى يقدمها السفير الدكتور وليد عبد الناصر ، وتدور الدراسة حول نشأة وتطور الحوارالياباني مع العالمين العربى والإسلامى ، تبدأ الدراسة بعرض لتاريخ العلاقات بين اليابان والعالم العربى، ثم تتناول الدراسة السمات التى تميز علاقة اليابان بالعالمين العربى والإسلامى والتى تجعل من العلاقة بينهما علاقة قوية ومستدامه على عكس علاقة الغرب بالعالمين العربى والإسلامى. وتعرض الدراسة أيضًا لبداية الحوار بين اليابان والعالمين العربى والإسلامى حيث يؤرخ لبداية الحوار إلى ما قبل حرب رمضان ــ اكتوبر ١٩٧٣ إلى أن يصل الحوار إلى تطوره فى بداية القرن الحالى وقبل حادث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ، وتشير الدراسة للقضايا الرئيسية للحوار بين اليابان والعالمين العربى والإسلامى وأهمية القضايا المطروحة للطرفين ، وتظهر الدراسة ثمار الحوار الياباني مع العالمين العربى والإسلامى.

والدراسة الثانية يقدمها الدكتور إبراهيم البيومى غانم ، وتدور حول مستقبل العلاقات التركية الأوربية ، تشير الدراسة إلى أن الأتراك سواء قبل دخولهم الإسلام أو بعده يعتبرون قوة لا يستهان بها فى تحديد مصائر العالم وذلك باستثناء الفترة التى أعقبت ثورة أتاتورك وحتى بداية القرن الحالى ، وتظهر الدراسة تباين موقف النخب التركية من الاندماج فى أوربا وحضارتها . وتؤكد الدراسة أن قبول تركيا عضو فى الاتحاد الأوربى رغم إيجابيته بالنسبة للأتراك إلا أن أوربا ستجنى مصالح متنوعة ، وتشير الدراسة إلى أن العوامل الحضارية والتاريخية ستكون أكثر حسمًا من العوامل الاقتصادية فى تحديد موقف أوربا من عضوية تركيا . وبصورة عامة فإن دخول تركيا إلى الاتحاد الأوربى سيعود بالنفع الكبير على دول

العالم الإسلامى ، حيث تصبح إحدى الدول الآسيوية ، أحد مراكز صنع القرار الدولى ، وربما يكون ذلك – من وجهة نظرنا – إن لم يكن السبب الرئيسى فى عدم قبول تركيا حتى الآن فى النادى الأوربى .

والدراسة الثالثة والأخيرة فى هذا المحور تدور حول تحليل الفكر السياسى فى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية وموقف اليابان من الحرب ضد العراق ، والدراسة يقدمها الباحث ريوجى فوجيموتو ، تشير الدراسة إلى الموقف اليابانى المؤيد لأمريكا فى حربها فى العراق وهذا يؤكد وجود علاقة ما بين الفكر السياسى اليابانى ممثلاً فى فكر الحزب الديمقراطى الليبرالى وبين منظور المحافظين الجدد واليمين الدينى فى أمريكا . إن تأييد رئيس الوزراء اليابانى كوئيزومى لبوش نابع لكون الأول يعتبر محافظًا دينيًا ويركز الباحث على تحليل المحافظين الجدد واليمين الدينى فى أمريكا مستوضحًا فى الوقت ذاته تطور الفكر السياسى فى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية . وتعرض الدراسة لمصطلح اليمين الدينى وتشير إلى اتساع المصطلح بحيث لم يعد يطلق على المجموعة التى ورثت فرع الإصلاح البروتستنانتى بل إن ١٧% من الكاثوليك يعتبرون أنجيليين .

وأخيرًا عزيزى القارئ .. نرجو أن ينال هذا العدد إعجابك وتقديرك وأن يحقق الهدف الذى من أجله تصدر المجلة .

والله ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. أحمد محمود هويدى

دراسات يابانية

دراسات يابانية وشرقية

رؤوف عباس والتجربة اليابانية

د / إسماعيل محمد زين الدين

تقديم :

تعود اهتمامات رؤوف عباس ـــ رحمه الله ـــ بدراسة تاريخ المجتمعات الآسيوية بصفة عامة والمجتمع الياباني بصفة خاصة إلى منتصف ستينيات القرن العشرين، فبعد مرور شهر واحد من حصوله على درجة الماجستير (١٩٦٦)، تعرف رؤوف عباس إلى باحث ياباني كان يقضي عامين بمصر لجمع المادة العلمية والاتصال بالأساتذة المصريين، وكان نشاطه العلمي بالقاهرة تحت إشراف الدكتور محمد أنيس رحمه الله وقد أعلمه برسالة رؤوف عباس عن الحركة العمالية، ومن ثم فقد حرص على لقائه. وكان هذا الباحث يعمل بمعهد لغات آسيا وأفريقيا وثقافاتها التابع لجامعة طوكيو للغات الأجنبية. وقد انتهت مهمته العلمية بعد هذا اللقاء بثلاثة شهور (مارس ١٩٦٧م) .

وفى إبريل عام ١٩٦٩م جاء باحث ياباني آخر إلى القاهرة فى مهمة علمية بين القاهرة ولندن مهمتها عامان وينتمى هذا الباحث إلى "معهد اقتصاديات البلاد النامية بطوكيو" ، وكانت لدية معلومات سابقة عن رؤوف عباس من زميله الباحث الياباني السابق. وقد التقاه رؤوف عباس بصحبة محمد أنيس بمركز تاريخ مصر المعاصر، وتولى الدكتور رؤوف مهمة الإرشاد العلمى للباحث الزائر الذى كان مهتماً بالتاريخ الإجتماعى، وقبل أن ينهى الباحث

مهمته بالقاهرة فاتح رؤوف عباس فى دعوته زميلاً زائراً بمعهده لمدة عشرة أشهر للاشتراك فى حلقة بحثية لدراسة التطور الإقتصادى والاجتماعى بين مصر واليابان فى القرن التاسع عشر، يشارك فيها مجموعة من الباحثين اليابانيين المتخصصين فى تاريخ الشرق الأوسط وتاريخ اليابان. وقد طلب رؤوف عباس إرجاء الدعوة إلى ما بعد حصوله على الدكتوراه وشغله لوظيفة مدرس. وبالفعل تلقى الدعوة فور حصوله على الدكتوراه فى يناير ١٩٧١م، فطلب إرجاءها لمدة عام وهو ما تم بالفعل، فسافر إلى طوكيو فى إبريل ١٩٧٢م فى مهمة علمية مدتها عشرة أشهر . (*)

كانت هذه المهمة العلمية ـــ على حد قوله ـــ فتحاً جديداً لرؤوف عباس، أتاحت له الاحتكاك بمجتمع أجنبى له ثقافته المتميزة، كما أتاحت له الاحتكاك بمجموعة من الباحثين الذين استضافهم المعهد ـــ معهد اقتصاديات البلاد النامية ـــ جاءوا من أمريكا وبريطانيا وتايلاند والهند . وكان الحوار بين أولئك الباحثين يدور حول القضايا المنهجية والتنمية بمختلف أبعادها فى العالم الثالث فى ظروف الحرب الباردة، وهو ما دفع رؤوف عباس إلى أن يوسع قراءاته حول المنهج والتنمية وقضاياهما، وأحوال العالم الثالث من منظور مقارن.

وتأسيساً على ذلك ، فقد تعرف رؤوف عباس فى اليابان على الفكر النقدى الماركسى بعمق كما قدمه "موريس دوب" ، وحرص على نقل كتابه دراسات فى تطور الرأسمالية إلى اللغة العربية وقد نشر بالقاهرة عام ١٩٧٩م وتعرف إلى فكر كل من كارل فيتفوجل حول تطور المجتمعات النهرية، وروستو حول مراحل التطور الاقتصادى التى عارض بها الماركسية، كما تعرف إلى فكر " ماكس فيبر . ولم يكن تعرفه إلى تلك الأفكار مجرداً، بل كان مقترناً بقراءة دراسات اهتمت بتطبيق بعض هذه الأفكار وأخرى عنيت بنقدها. فكان له أعمق الأثر فى تكوينه وإنتاجه العلمى فى العقدين التاليين.(*)

اليابان فى عصر مايجى.

ولما كان موضوع الحلقة البحثية على مدى الشهور العشرة يدور حول التطور الإقتصادى والاجتماعى فى مصر واليابان فى القرن التاسع عشر من منظور مقارن، لذا

حرص رؤوف عباس على أن يكثف قراءاته حول تاريخ اليابان فى تلك الفترة، فتشعبت قراءاته وتعمقت فى تاريخ اليابان فى القرن التاسع عشر، وتأصلت حتى أثمرت أول دراسة علمية باللغة العربية كانت موضوع كتابه " المجتمع اليابانى فى عصر مايجى "١٨٦٨ ــ ١٩١٢م" الذى نشر بالقاهرة عام ١٩٨٠م.

ويذكر رؤوف عباس الأسباب التى حدت به لتأليف هذا الكتاب، وهو افتقار المكتبة التاريخية العربية إلى الدراسات الخاصة ببلدان آسيا عامة والشرق الأقصى خاصة، ومن هنا كان اهتمامه بدراسة تاريخ اليابان الحديث فى القرن التاسع عشر، وقد تجلى ذلك الاهتمام فى عدد من البحوث التى نشر بعضها باللغة الإنجليزية وبعضها الآخر باللغة العربية، إلى أن جذب عصر مايجى انتباه رؤوف عباس ، باعتباره يمثل بداية التحديث فى اليابان ، وفيه تغيرت ملامح المجتمع اليابانى، ومنه نبعت الحركات السياسية والتيارات الفكرية التى حددت مسار التاريخ اليابانى المعاصر، فكانت دراسة رؤوف عباس عن هذا العصر هى أول دراسة عربية عن تاريخ اليابان الحديث ، وهى التى فتحت الباب أمام فرع جديد للدراسات التاريخية العربية ظل بعيداً عن اهتمام الباحثين العرب والهيئات العلمية العربية، وفتح المجال ــ فيما بعد ــ للإهتمام بالدراسات الآسيوية. وقد كانت فى واقع الأمر دراسة متعمقة للمجتمع اليابانى خلال تلك الفترة، اعتمدت على كم هائل من المصادر والمراجع اليابانية والإنجليزية.

وتضم هذه الدراسة العلمية الرصينة تمهيداً وستة فصول وخاتمة. تناول التمهيد المجتمع الإقطاعى فى عصر طوكو جاوا (أوائل القرن السابع عشر) ويبين المؤثرات الداخلية والخارجية التى أدت إلى تفسخ هذا المجتمع ، وأثر الضغط الغربى فى انفتاح اليابان على العالم الخارجى، وإقامتها علاقات دبلوماسية وتجارية مع الغرب. وقد بين رؤوف عباس أن رياح التغيير التى هبت على المجتمع الإقطاعى اليابانى وعصفت به فى نهاية الأمر قد تحركت من على الأرض اليابانية ذاتها، وصاحبها الضغط الغربى على السلطة الاقطاعية لإنهاء العزلة السياسية التى فرضتها على البلاد والانفتاح على العالم الخارجى، وبالتالى كانت نهاية نظام الإقطاع والتمهيد لقيام نظام جديد يختلف عن سابقه فى سماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية.

أما الفصل الأول فكان بعنوان "إرساء قواعد عصر جديد" استمر حتى عـــام ١٩١٢م أوضح فيه رؤوف عباس أن التغير كان فى شكل السلطة وشخص من يمسك بزمامها، وتغير المجتمع من النواحى الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك تغير أداة الحكم والقوة التى تمـــسك بزمام الأمور فى البلاد، كذلك تغيرت الأفكار والعادات والقيم. وكان على القيادة الجديدة أن تواجه المشكلات الملحة، وعلى رأسها إصلاح مالية البلاد، ومقاومة الزحف الغربى، بعد أن أدرك هؤلاء القادة الجدد فى العهد الجديد أن بلادهم تعانى تخلفاً فى مختلـــف الميـــادين، وخاصة الاقتصاد وأداة الحرب، فعملوا على اللحاق بالغرب فى هذين الميدانيين، تماماً كما فعل محمد على فى مصر من قبل، عندما أدرك أن عظمة الدول الغربية وقوتها انما ينبع مـــن تفوقها فى المجالين الاقتصادى والعسكرى.

وقد اتخذ قادة النظام الجديد من شعار "إثراء الدولة وتقوية الجيش" الذى رفعوه فى تلك المرحلة دليلاً للعمل على النهوض بالبلاد. ولتحقيق ذلك كان على النظام الجديد أن يثبت أقدامه فى البلاد بالقضاء على بقايا القوى المؤيدة للنظام القديم، وكذلك توطيد أقدامـــه فى الأقاليم التى كانت لا تزال تمارس سلطاتها الاقطاعية. وهذا ما فعله محمد على أيضاً عنـــدما قام بالقضاء على المماليك والنظام القديم، كما تخلص من المعارضة الوطنية الممثلة فى المشايخ والعلماء، وبالتالى فقد ثبت أقدامه فى البلاد.

وقد مست اصلاحات النظام الجديد فى اليابان النواحى الإدارية والمالية، وأدت إلى إلغاء النظام الإقطاعى ، وتعديل النظام الطبقى بما يتلائم مع الأوضاع الجديدة كذلك مست هذه الإصلاحات النظام القضائىونظام الجيش والبحرية، وإقامة نظام تعليمى حديث على النسق الغربى الفرنسى، وفقاً لما حددته لائحة عام ١٨٧٢م، وبدأ الاهتمام بأساليب التربية الألمانية التى تؤمن بأن هدف التعليم خلق الإدارة المستنيرة القادرة على التمييز بين الصواب والخطأ. وكان الطلاب يقيمون فى مدارس داخلية ويحيون حياة شبه عسكرية، ومن شأن ذلـــك أن يذكرنا بما فعله نظام محمد على التعليمى فى مصر من قبل. وقد أولت حكومة مايجى ـــ كما يقول رؤوف عباس ـــ تعليم البنات اهتماماً خاصاً، وأوفدت بعثة مـــن خمـــس بنـــات إلى أمريكا، كما افتتحت أول مدرسة للبنات بطوكيو عام ١٨٧٢م لتعليم البنات، وهو العـــام

نفسه الذى افتتحت فيه حكومة الخديوى إسماعيل أول مدرسة لتعليم البنات فى مصر الحديثة.

وتناول الفصل الثانى، الإصلاح الزراعى وأثره فى المجتمع الريفى حيث أوضح رؤوف عباس أن الإصلاح الزراعى الذى صاغته حكومة مايجى ونفذته كان بالغ الأثر فى إحداث ظواهر اجتماعية نجمت عنه مثل : بداية تكوين سوق العمل، تكوين السوق الوطنية وتحديدها فى إطار معين، وإيجاد فائض سكانى له سمات خاصة انفردت بها اليابان دون غيرها من البلاد، ونمو الطبقة العاملة، واكتساب عمل المرأة طابعاً لم يكن له من قبل. وكانت أولى هذه الاصلاحات الزراعية وأهمها تتمثل فى استقرار الملكية الفردية، وهو يذكرنا بما حدث فى مصر من تطورات فى هذا الشأن منذ عصر " محمد سعيد باشا" وحتى بدايات الاحتلال البريطانى عندما استقرت الملكية الفردية فى مصر عام ١٨٩١م.

أما الفصل الثالث فقد تعرض فيه لحركة التصنيع ونمو الرأسمالية ، بعد أن توافرت فى عصر مايجى الشروط اللازمة لنجاح حركة التصنيع، من رأس المال والعمل، ووجود نظام للإنتاج وتداول للسلع، وتقسيم العمل، وتوافر حد معين لتراكم رأس المال فى أيدى المنتجين، ووجود عرض متدفق من العمل الحر، يعرض للبيع فى سوق العمل لقاء أجر تحدده ظروف العمل . وقد بين رؤوف عباس أن الصناعة اليابانية الحديثة استطاعت أن تبلغ بإنتاجها حد القدرة على منافسة منتجات البلاد الأوربية فى السوق المحلية والسوق الخارجية وتكوين ما عرف (بالكارتلات) للسيطرة على تلك الصناعة، مثلما كان يحدث فى الغرب حيث جرت عادة رأس المال الكبير على النمو عن طريق ابتلاع رؤوس الأموال الصغيرة، وخاصة عند وقوع الأزمات الاقتصادية وما يصحبها من تضخم.

أما الفصل الرابع، فقد خصصه رؤوف عباس للتوسع الخارجى، مشيراً إلى أن السياسة الإمبريالية التى انتهجتها حكومة مايجى والتى اتخذت شكل التوسع على حساب كوريا والصين، كانت تهدف فى الأساس إلى إيجاد سوق خارجية ملائمة لتصريف منتجات الصناعة اليابانية الحديثة، وإتاحة فرصة النمو السريع أمام رأس المال اليابانى. فالتوسع الخارجى لليابان كان بهدف الحصول على مطالب وامتيازات فى آسيا وخاصة المناطق ذات الأهمية

الاستراتيجية وكان المجال هنا كوريا والصين ومنشوريا، مما ترتب عليه اندلاع العديد من الحروب بين اليابان وجيرانها بالإضافة إلى الحرب اليابانية الروسية وهذا الوضع ، وتلك السياسة الخارجية لليابان تشبه ـــ إلى حد ما ـــ ما فعله محمد على فى حروبه الخارجية، بهدف إيجاد أسواق خارجية لتصريف المنتجات الوطنية، فكان غزو السودان وحروبه فى بلاد الشام والجزيرة العربية لتحقيق أهداف اقتصادية واستراتيجية.

استعرض رؤوف عباس فى الفصل الخامس الحياة السياسية فى هذه الفترة موضوع الدراسة، حيث بين أن صناع القرار فى نظام مايجى قد استقروا على اختيار النموذج الغربى كإطار للدولة الحديثة، وهنا واجهتهم مشكلة الاختيار بين دولة ليبرالية ديمقراطية، أو دولة تكنوقراطية يستند الحكم فيها إلى بيروقراطية مركزية، وكان النموذج الأخير للدولة أكثر تقبلاً عندهم، فهو يهيئ للسلطة فرصة إجراء ما تشاء من إصلاحات دون أن تعرقل جهودها عقبات تأتى من جانب المجالس النيابية، كما أن الحكم المطلق والسلطة المركزية أكثر قبولاً لدى اليابانيين بحكم تراثهم الثقافى والسياسى. وهو يشبه ما حدث فى مصر طوال القرن التاسع عشر منذ عصر محمد على ومن أتى بعده حتى عهد الاحتلال وفترة السيطرة البريطانية (١٨٨٢ ـــ ١٩١٤م) حيث كان الحكم أوتو قراطياً والمجالس النيابية صورية.

وبالرغم من النظام السياسى الذى اختارته اليابان خلال هذه الفترة، إلا أن ذلك لم يمنع نشاط المعارضة فى المطالبة بالدستور وإنشاء مجلس نيابى حقيقى، ونشوء أحزاب سياسية، وهو ما حدث بالفعل، لتبدأ مرحلة جديدة فى الحياة السياسية فتحت المجال أمام تشكيل حكومات حزبية مسئولة أمام الدايت "البرلمان اليابانى.

وقد أفرد رؤوف عباس الفصل السادس والأخير للحياة الفكرية، حيث بين أن عصر مايجى قد شهد ازدواجية فى الحياة الفكرية بين الفكر التقليدى القديم الذى أخذ روافده من التراث اليابانى، وبين الأفكار الغربية الوافدة على اليابان من الغرب نتيجة للاحتكاك بالحضارة الغربية فى مرحلة التحديث. ويعد "فوكوزاوا" من أبرز رواد الفكر الليبرالى فى عصر مايجى. وقد ركز "فوكوزاوا" فى كتاباته على أهمية التجربة كسبيل للتقدم، لأن "التقدم لا يتحقق إلا من خلال مئات وآلاف التجارب" وقد تقدمت المدنية والنظم

السياسية من خلال العديد من التجارب وقد خلص رؤوف عباس بأن الحياة الفكرية فى عصر مايجى كانت تموج بتيارات عديدة، بعضها يعكس المؤثرات الغربية كالليبرالية والمسيحية والاشتراكية، وهى تيارات غلبت على الحياة الفكرية فى النصف الأول من ذلك العصر، فى مرحلتى التحول والاستنارة وتقوية الجيش وإثراء الأمة. وتحول التيار القومى فى النصف الثانى من عصر مايجى إلى إتجاه "شوفينى" يستمد ركائزه من الفكر التقليدى القديم .

لقد كانت المهمة العلمية اليابانية ــ على حد قوله ــ إنقلاباً فى حياته العلمية ففضلاً عن مساهمتها فى تكوينه المنهجى، وفى التاريخ المقارن، وتعمقه فى دراسة تاريخ اليابان فى القرن التاسع عشر، فإنها أكسبته مهارات بحثية جديدة، ومنحته فرصة نادرة للتعامل باللغة الإنجليزية فى المجال الأكاديمى، وفى الكتابة بها. كما أتاحت له فرصة الاحتكاك بالمجتمع اليابانى والتعرف إلى ثقافته، والإلمام بمبادىء لغته.

التنوير بين مصر واليابان.

ومن خلال تلك الدراسة المعمقة للمجتمع اليابانى فى عصر مايجى زاد اهتمام رؤوف عباس بالفكر التنويرى ورائده "فوكو زاوا يوكيتشى" والتى ميز رؤوف عباس بين ثلاث مراحل تطور خلالها فكره: المرحلة الأولى (١٨٦٢ ــ ١٨٦٩م) ركز فوكو زاوا خلالها على التعريف بالحضارة الغربية من خلال بعض الكتب التى ذاع صيتها فى تلك الفترة. وفى المرحلة الثانية (١٨٦٩ ــ ١٨٧٧م) اهتم فوكو زاوا بإبراز ما يمكن أن تفيد به اليابان من حضارة الغرب وعلومه. أما المرحلة الثالثة والأخيرة، فتمتد من عام ١٨٧٧ حتى وفاته عام ١٩٠١م، ووضع فيها صيغة يابانية للفكر الحديث فى محاولة للتوفيق بين الوافد والموروث من الأفكار.

وقد لاحظ رؤوف عباس بعض أوجه الشبه بين فكر فوكو زاوا وفكر "رفاعة الطهطاوى" رائد الفكر العربى الحديث، ومن هنا كانت فكرة كتابة دراسة مقارنه لفكر هذين الرائدين، وقد استطاع رؤوف عباس أن يجمع التراجم الهامة لأعمال فوكو زاوا والتى نشرت بالإنجليزية بالإضافة إلى أعمال رفاعة الطهطاوى، وبقى ــ على حد قوله ــ إعداد الدراسة وما يحتاجه من مراجعة المتخصصين فى تاريخ الفكر اليابانى الحديث، فكانت دعوة

معهد " دراسة لغات وحضارات آسيا وأفريقيا" التابع لجامعة طوكيو، كانت دعوته لرؤوف عباس كأستاذ زائر لمدة عام (١٩٨٩ ــ ١٩٩٠م) تفرغ خلاله تماماً لإعداد هذه الدراسة، مع استشارة أهل الاختصاص فى مراحل الكتابة وعقد حلقات نقاشية فى جامعات "طوكيو" و "إيباراكى" و " أوساكا" لطرح ما توصل إليه رؤوف عباس من نتائج ومناقشتها مع كبار الأساتذة المتخصصين فى تاريخ الفكر الياباني وأساتذة تاريخ الشرق الأوسط بالجامعات اليابانية، وبعد أن تم ذلك كله صدرت الدراسة فى طوكيو بالإنجليزية فى نوفمبر من عام ١٩٩٠م.

ولما لم يكن قد تعرف إلى هذه الدراسة فى وطننا العربى سوى نفر قليل ممن أتيحت لهم قراءتها بالإنجليزية ، على حين اهتم بها الباحثون اليابانيون وكانت مثار تعليقات وعروض نقدية ظهرت فى مجلات علمية يابانية عديدة، كما نوهت بعض الصحف فى صفحاتها الثقافية إلى هذه الدراسة ومدى أهميتها، لذلك كان قرار رؤوف عباس بإصدار طبعة عربية من الكتاب لا تكون مجرد ترجمة للطبعة الإنجليزية حتى يطرح على القارىء العربى من منظور يتوافق مع الثقافة العربية واهتماماتها. فكان صدور الطبعة العربية فى عام ٢٠٠١ من سلسلة مختارات ميريت للنشر والمعلومات بالتعاون مع مؤسسة اليابان japan Foundation التى ساهمت فى مشروع النشر ودعمته.

وقد استهل رؤوف عباس الدراسة بتمهيد حول الإطار التاريخى لمصر واليابان فى العصر الحديث، والتطورات التى مرت بكل منهما من أجل الوصول لبناء الدولة الحديثة.

وتناول فى الفصل الأول حياة كل من الطهطاوى وفوكو زاوا وتكوينهما الثقافى، مشيراً إلى دورهما المتميز فى حياة مجتمعيهما من خلال ما قدماه من جهد وعطاء فى المجالات الثقافية والعلمية والسياسية، ولكن ذلك لم يكن يعنى ــ كما يقول رؤوف عباس ــ تماثل الشخصيتين تماثلاً تاماً فقد اعتمد فوكو زاوا فى ثقافته على جهده الفردى، وكان فى اتصاله بالثقافة الصينية التقليدية أو بالعلوم الهولندية أو حتى باللغة الإنجليزية اتصالاً سطحياً على حين كان الطهطاوى أوفر حظاً من الغوص فى الثقافتين الإسلامية التقليدية من خلال دراسته فى الأزهر وكذلك الغوص فى الثقافة الأوربية من خلال أعمال مفكرى عصر التنوير ومن

خلال تجربة المعايشة الطويلة أيام بعثته إلى فرنسا وليس مجرد الزيارات الخاطفة على نحو ما فعل فوكو زاوا كان تقديمه للمجتمع الغربى فى " تخليص الإبريز" بالغ العمق مقارنة بالعمل الذى صنع شهرة فوكو زاوا "أمور غربية" .

وبالرغم من ذلك، فقد تناول فيه النظام السياسى الجديد، حيث بين رؤوف عباس مدى اهتمام كل من فوكو زاوا والطهطاوى فى مجال الفكر السياسى بإعادة النظر فى الأفكار التقليدية التى تبرز سلطة الحاكم والحكومة من أجل دفع عجلة التقدم إلى الأمام فى تكوين الدولة الحديثة، وكيف واجه كل منهما مهمة وضع إطار النظام السياسى الجديد الذى اقتضته ظروف بلديهما ــ اليابان ومصر ــ فى مرحلة التحول إلى الدولة الحديثة وقد أوضح رؤوف عباس أن كلاً منهما استقى فكره من واقع ظروف مجتمعه وصاغ إطار فكره السياسى على ضوء تلك الظروف والمعطيات الاجتماعية والثقافية الموروثه والمكتسبة فى بلده.

وفى الفصل الثالث، يحدثنا رؤوف عباس عن النظام الإجتماعى الجديد التى دعت التغيرات التى شهدتها اليابان فى عصر مايجى، ومصر فى أواخر عصر محمد على، إلى ضرورة البحث عن أطر فكرية تواكب التغييرين الإقتصادى والإجتماعى فى مرحلة التحول وتعمل على فتح آفاق التطور أمام المجتمع، بعد أن أفرزت مشروعات التحديث نظاماً اجتماعياً جديداً، كنتاج للتطورات الاقتصادية، ولم تعد القيم التقليدية صالحة للتعامل مع تلك الظروف، ومن ثم أصبحت هناك حاجة ماسة إلى قيم جديدة كانت الشغل الشاغل لرواد التنوير، ومثل هذا الجانب ركناً أساسياً فى فكر كل من فوكو زاوا والطهطاوى فى سعيهما لبناء المجتمع الحديث فى بلديهما. ورغم أن أهداف فوكوزاوا والطهطاوى كانت متشابهه، غير أن كلاً منهما عالج مشكلة العلاقات الأسرية الجديدة من منظور يختلف تماماً عن صاحبه. بحكم اختلاف الظروف الموضوعية لليابان ومصر فى ذلك العصر.

أفرد رؤوف عباس الفصل الرابع للتعليم والمعرفة الحديثة، حيث أوضح أن فوكو زاوا والطهطاوى كان لهما موقف محدد من المعرفة الغربية باعتبارها أساس التعلم، كما دعا كل منهما إلى تحقيق التوازن فى برامج التعليم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية،

واتفقا على أن التعليم والمعرفة الحديثة هما مفتاح الطريق إلى الحضارة وأن العلم والتعليم يجب أن يحظيا برعاية الدولة، كما اتفقا على أن يكون التعليم العالى للصفوة (نخبوياً)، ولكن الطهطاوى كان أكثر ليبرالية وتقدماً من فوكو زاوا فيما يتعلق بتعليم البنات .

استعرض رؤوف عباس فى الفصل الخامس والأخير الأسس التى يجب اتباعها لسلوك طريق التقدم والحضارة، فبين أن كلاً من فوكو زاوا والطهطاوى قد استقيا معظم أفكارهما المتصلة بالتاريخ والحضارة من كتابات المؤرخين الغربيين فكلاهما تأثر كثيراً بكتاب "جيزو" Guizot عن تاريخ الحضارة الفرنسية وقد أضاف إليه فوكو زاوا كتاب "باكل" عن تاريخ الحضارة فى إنجلترا. وقد قدر كل من فوكو زاوا والطهطاوى الحضارة الغربية تقديراً كبيراً وجعلا هدفيهما أن تلحق بلادهما بأعلى درجات الرقى الحضارى، ولكنهما لم يطرحا أفكارهما دون تحفظات. وكانت هناك خلافات جوهرية بين أفكار فوكو زاوا والطهطاوى فيما يتصل بتكوين الشكل الوطنى المتميز لحضارة بلادهما. فبينما سعى فوكو زاوا إلى صياغة نظام أخلاقى جديد من خلال ما أسماه " روح العصر" تمسك الطهطاوى بالقيم الخلقية الإسلامية كإطار لا غنى عنه لعملية التطور الحضارى الحديث، غير أن الرجلين اتفقا على مبدأ الانتقاء عند الاقتباس من الحضارة الغربية. وهكذا صحبنا رؤوف عباس ـــ رحمه الله ـــ فى رحلة علمية ودراسة عميقة استغرقت من وقته وجهده الكثير لرائدين من رواد التنوير فى مصر واليابان، وهى دراسة مقارنة لم يتطرق إليها أحد من قبل .

يوميات هيروشيما:

أما يوميات هيروشيما (٦ أغسطس ـــ ٣٠ سبتمبر ١٩٤٥م) فهى تمثل ـــ على حد قوله ـــ وثيقه تاريخية إنسانية تصور أبعاد المأساة والآثار التى ترتبت عليها، وهى عبارة عن يوميات حرص على تدوينها شاهد عيان عاصر الحادث من بدايته صباح السادس من أغسطس ١٩٤٥م من موقع المسؤلية كمدير لمستشفى " مصلحة المواصلات" بالمدينة حتى آخر سبتمبر من نفسالعام حين تسلمت إدارة المستشفى لجنة طبية أمريكيه .

وقد نشرت اليوميات أول ما نشرت باللغة اليابانية بمجلة طبية، ثم جمعت فى كتاب نشر باليابانية وطبع عدة طبعات، وبعد ذلك ترجم الكتاب إلى الإنجليزية وطبع بها تحت عنوان "يوميات هيروشيما" فى عام ١٩٥٥م.

وترجع صلة رؤوف عباس بيوميات هيروشيما إلى عام ١٩٧٢م عندما ذهب إلى اليابان أول مرة كأستاذ زائر، وهناك كانت رغبته فى مشاهدة هيروشيما ونجاساكى ليشهد ـــ على حد قوله ـــ أثار بصمات الامبيرالية والدمار الذى تركته هناك. وقد هز وجدانه الآثار التى رآها بمتحف "السلام" الذى الذى يقع بالقرب من محطة سكة حديد هيروشيما، ويحمل بصمات الدمار الذى حاق بالمدينة. وهناك وقع فى يده كتاب " يوميات هيروشيما" وعن هذا يقول رؤوف عباس : " فربط بحس دارس التاريخ بين شهادة المؤلف وآثار المآساه الماثلة أمامه ، وعقد العزم على نقل هذه الوثيقة الإنسانية التاريخية إلى القراء العربية ، فزرت هيروشيما ثلاث مرات خلال وجودى باليابان، طفت خلالها بأرجاء المدينة لأستطلع معالم المسرح الذى جرت عليه حوادث القتال، كما أعطتنى زيارة مركز مرضى "الإشعاع الذرى" الذى يضم أنصاف الأحياء، أو أنصاف الموتى من ضحايا المأساه إنطباعاً عن الأثر الذى تركه الحادث فى الناس" .

والكتاب ـــ على حد قوله ـــ عبارة عن يوميات كان يكتبها المؤلف ـــ الدكتور هيتاشيا ـــ يوماً بيوم أحياناً، أو يكتب حوادث بضعة أيام فى وقت واحد أحياناً أخرى إذا حالت مسؤلياته الجسام كمدير لمستشفى المواصلات بالمدينة عن متابعة الكتابة بصفة يومية وقد أكد المؤلف على أنه كان أميناً فى نقل الروايات الى سمعها فلم يزد عليها حرفاً ، وفى التعبير عما شاهده دون مبالغة . وقد عبر بصدق بالغ ـــ كما يقول رؤوف عباس ـــ عن التمزق النفسى الذى عاناه الشعب اليابانى بعد الهزيمة ، كما أفرد سطوراً عديده لأعراض مرض الإشعاع الذرى التى كانت مجهولة له ولمساعديه له فى ذلك الحين .

ولذلك حرص رؤوف عباس ـــ كما أشرنا من قبل ـــ على زيارة هيروشيما بترتيب خاص مع قسم التاريخ بجامعتها ، فبهرهه ما رآه فى " متحف السلام" المقام على حديقة السلام ، الذى يعبر تعبيراً صادقا عن هول الجريمة التى ارتكبتها " زعيمة العالم الحر" ضد شعب أنهكته الحرب وكان يتفاوض من أجل الاستسلام ، لمجرد اتخاذه معملاً لتجربة آثار السلاح الجديد .

وإلى جانب هذا الكتاب الذى اشتراه رؤوف عباس من منفذ بيع الكتب فى المتحف، حصل على كتيب بالإنجليزية يضم بعض شهادات من نجوا من الموت من سكان المدينة وعندما قرأ اليوميات والشهادات، إكتشف أن ما يقال عن أثار السلاح النووى على البيئة والإنسان يتضائل أمام حقيقة ما حدث.

ولما كانت اليوميات والشهادات قد ترجمت إلى سبعة عشر لغة حية ، فقد اعتزم رؤوف عباس ــ كما أشرنا ــ على أن يجعل العربية اللغة الثامنة عشر التى تنقل إليها ، ليقينه أن القارىء العربى لابد وأن يقف على حجم الجرم الذى ارتكبته الولايات المتحدة الأمريكية فى حق الإنسانية، ويساهم فى كشف الستار عن زيف الدعاوى التى يوجها البعض عنها فى الوطن العربى .

لم يشأ رؤوف عباس أن يقدم نص الكتاب دون أن يمهد للقارىء العربى الموضوع وأفرد فصلاً بعنوان "الطريق إلى هيروشيما" بين فيه الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى أفرزت النظام الفاشى فى اليابان ، والأطماع الامبيريالية التى ورطت اليابان فى الحرب العالمية الثانية، والآثار التى ترتبت على الهزيمة ، ومبررات إستخدام الولايات المتحدة الأمريكية للقنبلة الذرية ضد اليابان بالذات رغم إنهيار المقاومة العسكرية اليابانية وفيما عرف "بمعركة الباسيفكى" حتى تتضح معالم الصورة وتتجلى أمام القارىء جوانب هذه المآساة التاريخية.(*)

ومن خلال هذا العرض لتجربة رؤوف عباس ــ رحمه الله ــ فى اليابان منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين ، يتضح لنا انها لم تأت بثمارها على رؤوف عباس فحسب ولكنها أثرت المكتبة التاريخية بدراسات متعمقة وبحوث جديدة حول قضايا المنهج وإشكاليات الكتابة التاريخية ، ومنهج الدراسات المقارنة ، كما أطلعت القارىء العربى بوجه عام، والمصرى بوجه خاص على تاريخ اليابان الحديث والمعاصر، والذى كان من شأنه أن يمثل فتحاً جديداً لمن يتطرق إلى دراسة تاريخ المجتمعات الآسيوية بوجة عام وتاريخ اليابان بوجه خاص .

الهوامش

(*) مشيناها خطى ، ص ٨٧ . وقد إمتدت المهمة العلمية ستة أشهر أخرى .

(*) وكان الدكتور رؤوف عباس قد إنتهى من ترجمة كتاب (اليوميات والشهادات) عام ١٩٧٥، وصور فى عام ١٩٧٧/ من مكتبة الخانجى بمصر.

التجربة اليابانية وبعض سمات التعليم الحديث في اليابان

المدرسة وتكوين الشخصية اليابانية

(دراسة حالة)

د. شهاب الدين السيد فارس
أستاذ مشارك منسق برنامج اللغة اليابانية
قسم اللغات الآسيوية والترجمة
كلية اللغات والترجمة جامعة الملك سعود- الرياض

مقدمة :

ليس من شك في أن التعليم أحد الأنظمة المهمة في المجتمع شأنه في ذلك شأن النظام السياسي والاقتصادي وغيرهما من الأنظمة الأخرى، خصوصاً وأن التعليم يعتبر الركيزة الأساسية التي تنطلق منها الشعوب، والعنصر الأساسي لصناعة التنمية والإعداد للمستقبل. ولاشك أيضاً في أنّ المدرسة هي الهيكل التعليمي الذي يعبّر عن هذا النظام التعليمي بشكل رسمي، ولاشك كذلك أن ثقافة المجتمع هي العنصر الذي يحدد محتوى ومضمون جميع أنظمة المجتمع، وعلى العكس من ذلك، نستطيع أن نقول أن الثقافة تتشكل وتنمو وتُدعم بواسطة جميع الأنظمة في المجتمع وبخاصة النظام التعليمي.

وعلى ذلك، فإن الحديث عن نظام وطبيعة التعليم، يعني أنه لابد من التفكير وإعادة النظر في سمات هذا التعليم وعلاقته بثقافة المجتمع، ثم سمات المدرسة كنظام

تعليمـــي، ودور هذه المدرسة فـــي تشكيل الثـــقافة والشخصية القومية، ومن هذا المنظور، سيتناول الباحث فـــي هذا البحث، هذه العلاقة أي سمات التعليم وعلاقته بثـــقافة المجتمع ومسلّماته، من خلال دراسة بعض أهم سمات التعليم الياباني الذي ساهم ولاشك فـــي نهضة اليابان وتقدمها سواء فـــي تجربتها الأولـــى (١٨٦٨-١٩١٢م) عند نجاحها فـــي التحول من مرحلة الإقطاع إلـــى مرحلة التحديث وبناء دولة مركزية إمبريالية قوية، أو فـــي تجربتها الثانية التـــي بدأت بعد خروجها محطمة من الحرب العالمية الثانية وسقوطها تحت الاحتلال الأمريكـــي (١٩٤٥- ١٩٥٢م) ثم النهوض ثانية وتحقيقها التحديث السلمـــي وبناء دولة عصرية ديمقراطية مزروعة السلاح إلا من قوات دفاع ذاتـــي، وأصبحت اقتصاديا وتقنيا من أكثر أقطاب العالم غنـــاً وتقدماً بل و تُعَد القوة الاقتصادية الثانية فـــي العالم. فلاشك فـــي أن التجربة اليابانية تجربة ناجحة، بل وصل النجاح فيها إلـــى حد أن البعض وصفها بالتجربة المعجزة نظراً لحجم التباين والمفارقة بين ما أنجزته اليابان وبين ماتملكه من إمكانيات١، فبالرغم من ندرة الموارد الطبيعية لديها، إلا أنها استطاعت منذ النصف الثانـــي من القرن التاسع عشر الميلادي، أن تحقق نموذجاً جديداً للتحديث ودخول مصاف الدول الصناعية الكبرى؛ بإقامة دولة عصرية علـــى النمط الغربـــي الحديث ذات مؤسسات سياسية ، وصناعات حديثة وأنماط جديدة للمجتمع فـــي فترة قياسية وجيزة لا تزيد عن قرن من الزمان. لذا يجب إلقاء الضوء عليها وتحليلها من مختلف العوامل الـــتي يأتـــي علـــى رأسها النظام التعليمـــي الذي أكد على أهمية التعليم ونجاحه فـــي إعداد وبناء الإنسان – الذي هو ركيزة وعصب وعماد أي تقدم فـــي أي مجتمع – وتأهيله لتحقيق التنمية الشاملة والتحديث فـــي المجتمع، فالإنسان أداة هذا التحديث وغايته كما تبرهن علـــى ذلك التجربة اليابانية، سواء كان ذلك فـــي تجربة التحديث الأولـــى من عصر ميجـــي، أو التجربة الثانية من بعد الحرب العالمية الثانية إلـــى الآن، كما يؤكد علـــى ذلك الكثير من الباحثين أمثال " أدوين رايشاور– Edwin O.Reischauer" – أستاذ التاريخ، والسفير الأمريكـــي السابق لدى اليابان – حيث يرى " أنه لايوجد سبب رئيســـي أو أساســـي لنجاح اليابان أكثر من نظامها التعليمـــي "٢،

وكذلك يرى الباحث الياباني " تاكيو كووابارا – Takeo Kuwabara " – المهتم في كتاباته بعملية التحديث اليابانية – أن من شروط نجاح التحديث وجود نظام تعليمي قومي إلزامي، بالإضافة لشرط الديمقراطية في الحكم، والرأسمالية في الاقتصاد، والإنتاج الصناعي في قطاع الصناعة، وتأسيس جيش وطني قوي، وتحرير الوعي العام من القيود الجماعية٣. ففضلاً عن أن اليابان الأولى في العالم من حيث تحقيقها للنسب المرتفعة في عدد الملتحقين بالتعليم النظامي ٤، فلن يجد أي زائر لليابان أية صعوبة في أن يدرك أو يلمس سريعاً هذا المستوى المتميز في جميع مظاهر الحياة؛ العامل في مصنعه الذي يستطيع أن يفهم الخرائط والرسوم التوضيحية والنشرات والتعليمات، وكذلك الحال مع الفلاح في حقله، والحرفي في ورشته، هكذا كل في موقعه، قوى عاملة مدربة ومنتجة بشكل متميز ومتمتعة بإخلاص وتفان في العمل. فاليابان تفخر بأن نسبة الأمية فيها صفر في المائة، هذا بالرغم من صعوبة المقاطع الكتابية للغة اليابانية وكثرتها ٥. فلابد من دراستنا لتجارب الآخرين بشكل عام، والتجربة اليابانية بشكل خاص؛ حيث أنها أثبتت أن التحديث ليس حكراً على الغرب فقط، وأنه بالإمكان أن تحقق دولة شرقية التقدم والتحديث دون التفريط في التراث والتقاليد. ويجب التنويه هنا على أن الدراسة والتحليل لهذه التجربة بالطبع ليست بهدف نسخها واقتباسها وتكرارها كما هي، حيث أن هذه التجربة لها خصوصيتها، وكل بلد له خصوصيته، وما يصلح لبيئة ما ربما لا يصلح لبيئة أخرى، ولكن الدراسة بهدف الاستفادة من تجارب الآخرين واستخراج مايفيدنا من جوانب القوة في تطوير نظمنا التعليمية لتكييفها بشكل يتناسب ويتوافق مع نظمنا وثقافتنا، وفي نفس الوقت ننتبه لما لا يجب أن نقع فيه من جوانب الضعف أو الأخطاء أو السلبيات حيث يجب أن نبدأ من حيث انتهى الآخرون ووصلوا إليه من إيجابيات وسلبيات.

تساؤلات البحث وأهميته :

وحيث أن قضية التعليم بشكل عام هي من أهم القضايا للمجتمعات النامية والمتقدمة على السواء، ولما كانت اليابان قد استطاعت تحقيق تجربتها الناجحة في التعليم

والتحديث، فالتساؤل الذي يطرح نفسه هو ماذا تقدم التجربة اليابانية في التعليم لبلادنا بشكل خاص، والمجتمعات النامية بل والمتقدمة أيضاً بشكل عام ؟ وللإجابة على هذا السؤال، فإن الأمر يتطلب دراسة أهم سمات نظام اليابان التعليمي ودوره في إعداد وتنمية الإنسان الياباني، ومن ثم تأتي أهمية البحث في الاستفادة من سمات نظامها التعليمي.

وعلى ذلك يفرض البحث التساؤلات التالية :

١. ماهي سمات التعليم في اليابان ؟

٢. ما هو دور الثقافة اليابانية في التعليم في اليابان ؟

٣. ماهو دور المدرسة في المجتمع الياباني ؟

٤. ماهي سمات هذه المدرسة كنظام تعليمي ؟

٥. ماهو دور المدرسة والتعليم في تشكيل الشخصية اليابانية ؟

٦. كيف نستفيد من هذه السمات في نظامنا التعليمي ؟

أهداف البحث :

يهدف البحث من خلال دراسة أهم سمات التعليم في اليابان ودورها في نجاح التجربة اليابانية، إلى تسليط الضوء على علاقة التعليم في كل مجتمع بثقافته التقليدية الموروثة فيه، ومن ثم يمكن الاستفادة من التجربة اليابانية في التعليم باستخلاص الدروس المستفادة منها بإيجابيتها وسلبياتها، وإعادة تقييم الدول النامية لاستراتجياتها الحالية في التعليم على ضوء هذه التجربة باعتبارها تجربة ناجحة ينبغي الاهتمام بها والاستفادة منها من مختلف النواحي، وتوظيف الإيجابي منها لتحقيق الإصلاح في التعليم ومن ثم التحديث في المجتمع.

خطة البحث ومنهجه :

يحاول الباحث في هذا البحث تقديم الدراسة من مدخل ثقافي متبعاً المنهج التحليلي إلى جانب المنهج التاريخي أيضاً لدراسة وتوضيح المراحل المختلفة التي مر بها التعليم في اليابان.

ويغطي البحث فترتي التجربتين اليابانيتين الأولى والثانية حيث أنه يبحث في أهم السمات في التعليم الياباني بخاصة منها في عصر التجربة الأولى – ميجي –، التي ساهمت في تكوين الشخصية اليابانية ومن ثم في نجاح اليابان في تحقيق التحديث منذ تجربتها الأولى في عصر ميجي مروراً بالتجربة الثانية بعد الحرب العالمية الثانية إلى الآن، كما يغطي البحث السمات المشتركة في جميع مراحل التعليم بدءً من رياض الأطفال إلى الجامعة مع التركيز على مرحلة التعليم العام التي يتم فيها غرس القيم والسلوكيات المختلفة المطلوبة في المجتمع، ومن ثم تشكيل الشخصية اليابانية.

ووفقاً للتساؤلات المطروحة آنفاً، سيصبح البحث وفق الخطوات الآتية:

١. تميز المدرسة الحديثة

(١) موقع المدرسة الحديثة في عصر ميجي بين الجهات التعليمية المختلفة

(٢) المدرسة الحديثة والنظام التعليمي الحديث بين الرفض والقبول

(٣) المدرسة نافذة ورمز للتحديث

(٤) القيمة الرمزية والوظيفية للمدرسة

٢. المدرسة والولاء لخدمة الوطن

– مرسوم التعليم الإمبراطوري وأيدولوجية الولاء –

٣. المدرسة وثقافة التنافس في الامتحانات

(١) مبدأ تكافؤ الفرص

(٢) مبدأ الجماعية في نظام امتحانات القبول

٤. المدرسة وتكوين الشخصية اليابانية

(١) مبدأ الجماعية وتحمل المسؤولية كمنهج دراسي خفي

(٢) التنافس الجماعي في التعليم

١ - تميز المدرسة الحديثة

(١) موقع المدرسة الحديثة في ميجي بين الجهات التعليمية المختلفة:–

بالطبع ليس هناك من شك في أن المدرسة مؤسسة تعليمية تخصصية، ولكن ليست

المدرسة فقط التـــي تقوم أو تنوط بمهمة التعليم حيث توجد جهات أخرى مهمة علـــى رأسها البيت أو الأسرة التـــي تقوم بتربية النشء ومن ثم تتشكل شخصية الطفل الأساسية، وكذلك يوجد مجتمع الحـــي أو المنطقة التـــي يتعلم فيها الطفل ويكتسب الكثير من الأمور من خلال لعبه ومشاركته فـــي مختلف الأنشطة والنواحـــي المعيشية الحياتية اليومية، ولذلك كان يكتسب مجتمع الحـــي أو المجتمع المحلـــي معنـــاً كبيراً بخاصة قبل وجود المدرسة حيث أنه كان مصدراً لتلقـــي تعليم مهم من خلال انضمام النشء أو الطفل [٦] إلـــى مجموعـــات النشء التـــي فـــي مثل عمره، وكذلك المشاركة فـــي المناسبات والأعيـــاد والأنـــشطة الحياتية المختلفة. كما تُعتبر مجموعات النقابات المهنية أو الشركات، مؤسسات تعليمية مهمة فـــي اليابان حيث تقدم الشركات لمنسوبيها أو للمتقدمين للعمل بها تعليماً مباشراً ومهمـــاً لإعداد المتقدمين لمهام العمل الذي سينوطون به فـــي هذه الشركات أو مواقع العمل.

علـــى أية حال، مهما كانت المدرسة مؤسسة تخصصية، فهـــي ربما لاتزيد عن كونهـــا أحد الوسائل أو المؤسسات أو الجهات التعليمية المختلفة. ولكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا يكمن فـــي ماهية العلاقة بين كل هذه المؤسسات التعليمية بعضها البعض وبخاصة دور المدرسة ومامثله من وضعية وأهمية بين كل هذه المؤسسات التعليمية. وتُمثل هذه النقطة أو هذه القضية أهمية خاصة لمجموعة الدول التـــي بدأت عملية التحديث فـــي مرحلـــة متأخرة و تسعـــى جاهدة لتحقيق التحديث فـــي زمن وجيز. ففـــي هذه الحالة، لابـــد لهذه الدول أن تطمح فـــي تحقيق التحديث فـــي قطاعـــي الإنتاج الصناعـــي والعسكري، ولذلك يكون من الضروري توفير عناصر أو كوادر تستطيع تسيير واستخدام التجهيـــزات والتقنيات الحديثة بحرية. ولتحقيق هذا الهدف ليس لها إلا التعليم النظامـــي بمراحله المختلفة لإعداد كوادر بشرية لها قدرات ذات فاعلية، أي بمعنـــى آخر، إن المعول الكـــبير فـــي تحقيق ذلك يقع علـــى عاتق المدرسة التـــي سيكون لها الدور الريادـــي والقيادي والأهـــم فـــي تحقيق ذلك من بين المؤسسات التعليمية الأخرى غير النظامية التـــي لابد لها أن تتحد وتتكامل معها لتحقيق الهدف المنشود فـــي إعداد قاعدة بشرية متعلمة ومثقفة ومدربة لتأدية دورها فـــي التنمية حيث أنها تمثل الرأسمال الأكبر لنجاح التنمية والتحديث فـــي المجتمع.

(٢) المدرسة الحديثة والنظام التعليمي الحديث بين الرفض والقبول :-

لكن في الحقيقة، لم يُمنح التعليم هذه الأهمية في الدول النامية، أو لم تُمنح المدرسة هذه الأهمية وهذا الموقع من بين المؤسسات المختلفة. فالتعليم المدرسي النظامي الحديث، كثيراً مايخفق في بداية تنفيذه في إبراز وتحقيق دوره الريادي والقيادي المأمول منه، حيث يصطدم بقوة بمقاومة شعبية ترفضه وتفضل عليه طرق تعليمها التقليدية المترسخة في الثقافة التقليدية للبيت والمجتمع.

فيا تُرى ماذا كان الوضع أو الحال في اليابان؟ بالطبع لم تخل اليابان كذلك من مقاومة ورفض من قبل الشعب للتعليم النظامي الحديث في اليابان عند تأسيسه في عام ١٨٧٢م (العام الخامس من عصر التحديث ميجي) ، فقد اعتاد الشعب على تعليم المدارس التقليدية الموجودة من قبل، حيث كانت توجد بالفعل مدارس متنوعة في عصر إيدو أي العصر الذي قبل عصر التحديث مباشرة (١٦٠٣-١٨٦٧م)، مثل مدارس الإقطاعيات العالية (هانقو- Hankoo) لتعليم أولاد الساموراي المحاربين تعليماً عالياً وإعداد رجال أكفاء من هذه الطبقة، وقد وصل عدد هذه المدارس إلى ٢٥٥ مدرسة حتى أوائل عصر ميجي[٧]. وكذلك مدارس الـ " تيراقويا- Terakoya " الشعبية (مدارس أطفال المعابد) وهي مدارس تشبه الكتاتيب كان يقوم الكاهن فيها بتعليم أبناء عامة الشعب القراءة والكتابة والحساب والقواعد الأخلاقية، وقد بلغ عددها في الفترة من ١٨٦٨ إلى ١٨٧٥م أكثر من أحد عشر ألف مدرسة (١١,٣٢١ مدرسة)[٨]. وكذلك مدارس الـ " غوغاكو -Gogaku " والتي تنقسم إلي نوعين: نوع منها لتعليم طبقة الساموراي، والآخر لتعليم عامة الشعب. وانتشرت أيضاً مدارس أهلية أشبه بالمدارس المتوسطة تعرف بـ " شيجوكو- Shijuku " للتعليم المتوسط من النصف الثاني لهذا العصر[٩]. ولكن طبيعة كل هذه المدارس السابق ذكرها على اختلاف أنواعها، كانت تختلف بالطبع عن طبيعة مدارس النظام الجديد في عصر ميجي، ونستطيع أن نجمل هذا الاختلاف في الثلاث نقاط التالية :

أ. كانت هذه المدارس تقوم بتعليم ما يلزم الإنسان في حياته العملية اليومية كل حسب طبقته ومهنته، فمثلاً كانت مدارس التراقويا (الكتاتيب) تقوم بتدريس القراءة والكتابة لأولاد طبقة الفلاحين، ومن جهة تقوم بتعليم الحساب لأولاد طبقة التجار.

ب. كان هذا التعليم ليس إجبارياً أو إلزامياً ولايأخذ صفة الانتظام، بل لمن يريد فقط أن يتعلم وفي الوقت الذي يريد أن يتعلم فيه. فقد كان الواجب الأول للأطفال هو مساعدة آبائهم في مجال عملهم، ولذلك كان يذهب أولاد الفلاحين إلى هذه الكتاتيب في غير أوقات الحصاد، أو في الأيام المطيرة التي لايستطاع فيها العمل في الفلاحة، وهكذا الحال مع التجار والحرفيين. بالإضافة إلى ذلك، كان هذا التعليم ليس مجانياً حيث لابد أن يدفع الطفل أجر الأستاذ الذي يعلمه سواء بالنقود أو بمواد عينية مثل الأرز أو فول الصويا وغيره من المواد الأساسية للمعيشة.

ح. لم يكن لهذه المدارس منهج دراسي مقرر أو خطط دراسية تُطبق على الجميع في وقت واحد كما هو الحال في المدارس النظامية في العصر الحديث، فلا يوجد سن محدد للقبول وكذلك للتخرج. ولذلك كان يوجد من يَدرس بالكتاتيب وهو في سن السابعة وكذلك في سن السابعة عشرة في وقت ومكان واحد. ولذلك لم يتعود الناس آنذاك الانتظام في مدرسة حتى التخرج ثم الالتحاق بوظيفة كما يحدث في الوقت الحالي. بالطبع طبيعة هذا الحال لم تكن مقصورة على اليابان فقط آنذاك بل كانت نفس السمات موجودة في أي دولة أخرى تقريباً.

إضافة إلى ذلك، كانت اليابان تختلف عن البلدان الأخرى في أن نظامها في هذا العصر كان نظاماً طبقياً، ولذلك مهما درس الفرد في هذه المدارس التقليدية، فهو لن يستطيع بتعليمه أن يغير من طبقته والانتقال إلى طبقة أخرى مثل الانتقال من طبقة الفلاحين مثلاً إلى طبقة التجار أو الساموراي، أي بعبارة أخرى لن يكون التعليم وسيلة لتغيير الطبقة الاجتماعية وتبوأ مناصب مرموقة في المجتمع، حيث كان العمل بين هذه الطبقات والعائلات يُورَّث مثله في ذلك مثل الأرض. ولذلك في بداية عصر التحديث ميجي وحتى منتصفه تقريباً، كان الآباء يرفضون إلحاق أطفالهم بالمدارس النظامية

الجديدة لأنهم سيحرمون من الاستفادة من أولادهم في العمل معهم، بالإضافة إلى تحملهم نفقات التعليم بالمدرسة حيث لم يكن التعليم بالمجان، علاوة على ذلك، لم تكن لدى هؤلاء الآباء قناعة بجدوى محتوى هذا التعليم الجديد الذي كان يمثل استيراداً مباشراً من أوروبا وأمريكا ومن ثم كان بعيداً عن حياتهم ومعيشتهم اليومية، فاستمر هذا الحال إلى منتصف عصر ميجي تقريبا كما يعبر عن ذلك النسبة المتدنية للالتحاق بالمدارس في النصف الأول من عصر ميجي حيث كانت تتراوح من ٣٠ – ٤٠ % [١٠]. فقد ظهرت مقاومة قوية وأعمال شغب من الشعب ضد هذا النظام التعليمي الجديد بشكل خاص، وسياسات الحكومة الجديدة بشكل عام مثلما حدث في مقاطعة " شيمانيه – Shimane " في عام ١٨٧٤م (العام السابع من ميجي)[١١] ، وكذلك في مقاطعة " إبراكي– Ibaraki " في ديسمبر ١٨٧٦م (العام التاسع من عصر ميجي) حيث طالب أهالي مئة وعشرة من القرى بإلغاء مصروفات التعليم [١٢]، بل وصلت حالات التذمر والشغب لدرجة حرق المدارس نفسها وتخريبها كما حدث في قرية " أوواطا – Oota " بمقاطعة " ميازاكي– Miyazaki " [١٣]، وكذلك حادث حرق وتخريب أربعين مدرسة ومسكن من مساكن المسؤولين عن المدارس في مقاطعة ميه – Miie في ديسمبر من عام ١٨٧٦م أي في العام التاسع من بداية عصر ميجي[١٤]. ولكن من النصف الثاني من عصر ميجي، وتحديداً في عام ١٨٩٥م (عام ٢٨ ميجي) ، تبدل الحال كثيراً حيث أسست الحكومة صندوقاً لدعم التعليم بعد انتصارها على الصين وحصولها على تعويضات كبيرة من الصين تزيد عن ميزانية أربع سنوات، وقامت بإلغاء مصروفات التعليم الإلزامي وجعلته مجانياً في عام ١٩٠٠م (عام ٣٣ ميجي)[١٥]. بالإضافة إلى ذلك، تزامن مع ذلك حدوث تطور صناعي كبير مما خلق فرص عمل كثيرة في المصانع والشركات التي أعطت الأولية بلا شك للمتعلمين؛ فأصبح التعليم مفتاح الوصول بالفعل لتحسين الأوضاع الاجتماعية والترقي في المجتمع كما نادت بذلك حكومة ميجي الجديدة، وأصبح أبناء الشعب يطمحون لدخول المدرسة وذلك لقناعتهم بأنه من خلال التعليم والتخرج في المدرسة سيتحسن مركزهم الاجتماعي

والمادي في المجتمع. ويؤكد ذلك ماذكره أستاذ التاريخ الياباني آنذاك " كيتا صاضاكيتْشي –Kita Sadakichi " الذي يعبر عن سعادته بعمله وحصوله على راتب ثابت – الأمر الذي لم يكن بالشيء المعتاد آنذاك حيث يقول: " كان راتبي شيئاً عظيماً حينما كنت مدرساً بالمدرسة المتوسطة ، فأنا أتسلم الراتب حتى لو مرضت، وكذلك حتى عن يوم الأحد (يوم الإجازة الأسبوعية) ، وعن الإجازة الصيفية، وأتمتع بدخل ثابت لايقارن بدخل الفلاح أو العامل الذي لايحصل على قوته إلا من عمله اليومي "[١٦]. وهكذا تم التغلب على ظاهرة رفض التعليم النظامي الجديد، وبدأت تتوطد دعائم النظام المدرسي الجديد تجاه المؤسسات التعليمية الأخرى.

وبغض النظر عن قضية رفض أو قبول الشعب لنظام التعليم النظامي الحديث في اليابان، فإن التعليم المدرسي يعطي الأولوية لكل الأمور الخاصة بحياة النشء، وأصبح يُنظر لتعليم البيت والأسرة والمجتمع على أنه تابع ومكمل ومعاون لدور المدرسة. ولانبالغ في القول إذا قلنا إن تكوين واكتمال هذه العلاقة بين البيت والمدرسة، كان أحد العوامل المهمة التي عملت على نجاح عملية التحديث في اليابان في عصر ميجي، عصر نجاح تجربتها الأولى (١٨٦٨–١٩١٢م) ، وكذلك بعد الحرب العالمية الثانية وبداية تجربتها الثانية في التحديث (١٩٥٢– إلى الآن). ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا استطاعت اليابان تحقيق ذلك ؟ وكيف ؟.

(٣) المدرسة نافذة ورمز للتحديث :-

أصبحت المدرسة بالفعل مؤسسة تعليمية، تأسست من قِبل الدولة من أجل الدولة، وتم إخضاعها لإشراف الدولة بل لإرادتها وسيطرتها، وذلك من خلال وزارة التعليم، والمكاتب الإقليمية للتفتيش على المدارس، وكذلك الموظفين الإقليميين، ومراقبو المناطق المدرسية[١٧]. أي بعبارة أخرى، كان نموذج المدرسة في اليابان في هذه الفترة من أعلى، الأمر الذي صبغ طبيعة المدرسة في العصر الحديث لليابان بصبغة حكومية وليست شعبية، وأصبحت المدرسة تأخذ الشكل العام أو الحكومي. ولكن هذا لايعني أن الأيدولوجيات والمعرفة كانت تحت رقابة وسيطرة الدولة بالقوة، فالتقنية والأفكار الغربية قد تم إدخالها

ولكن بعد القيام بعملية تنقيح أو " فلترة " لها من خلال " فلتر" ومقياس الثقافة التقليدية اليابانية، وهو ما يُعبر عنه شعار " واقون يواصاي–Wakon Yoosai " أي الروح اليابانية، والعلوم والتقنية الغربية[١٨]. فاليابان استطاعت أن تنتقي ما يناسبها من النظم التعليمية المختلفة في الغرب آنذاك بأسلوبها الخاص بها، متخذة ما يناسبها ويتفق معها على أساس الموروث الثقافي لها، فجاء نظامها متميزاً ومتفرداً كما يعبر عنه هذا الشعار، مزيج مميز يجمع بين الروح اليابانية والأفكار الغربية[١٩].

إن تميز وتفوق المدرسة كان يمثل نوعاً من الفصل بين مفهومي " العام " و " الخاص " في التعليم، وكذلك اكتمال غلبة " الخاص " بواسطة " العام " نفسه في التعليم ، وذلك بتأثير أساسي من مفهومي " العام " و" الخاص " في اليابان الذي نراه بشكل تقليدي في الثقافة اليابانية [٢٠]. فالاعتماد على هذا الفكر التقليدي في الثقافة اليابانية هو الذي أعطى الأولوية للمدرسة كمفهومٍ "عامٍ " مقابل التعليم بالبيت والأسرة كمفهوم " خاص ". فمن الناحية الشكلية المنادة بالولاء والبرّ، ولكن من الناحية الفعلية والعملية، غرس الإيدولوجية التي تنادي بإعطاء الأولوية أكثر لمفهوم الولاء على حساب بر الوالدين في التعليم الأسري ذي المفهوم الـ " خاص "، من خلال المدرسة التي لها الغلبة كمفهوم " عام ". ولكن لا يجب أن ننسى أن تميز وتفوق المدرسة في اليابان لايرجع فقط لطبيعة كون المدرسة ذات طبيعة عامة من أعلى، بل كذلك لوجود قناعة بوجود المدرسة والاعتراف بقيمتها وأهميتها من قبل الذين يذهبون إلى المدرسة ويتلقون التعليم فيها، وكذلك أولياء الأمور الذين جعلوا هؤلاء الأبناء ينتظمون في الذهاب إلى المدرسة أيضاً.

وفي البلاد التي بدأت التحديث متأخرة مثل اليابان، كانت المدرسة ومازالت تعتبر مرجعية ومصدراً لتعلم المهارات والمعارف الجديدة. فمن الطبيعي أن يكون المعلم متميزاً ومتفوقاً عن الآباء و أولياء الأمور في مؤهلاته الدراسية، وكذلك بناية المدرسة كانت على الطراز الحديث أكثر من أي بناية أخرى في الحي أو المنطقة، ومحتوى التعليم الذي يُدرّس في المدرسة كان يفوق أفق ومعارف هؤلاء الآباء، ولذلك كانت المدرسة

تعتبر بمثابة رمزاً للجديد، وكانت بمثابة مركزاً ثقافياً للحـــي أو المنطقة التـــي فيها. وفـــي المقابل، كان يُنظر للحـــي أو البيت علـــى أنه مكان يحمل فـــي طياته القديم، وأنه لابد من أن يدخله التنوير من خلال المدرسة أو الأطفال الذين يتعلمون الجديد فـــي هذه المـــدارس. بل ربما نستطيع القول بأن البيت والمجتمع كان يتطلع إلـــى هذا الدور التنويري والريـــادي من المدرسة، فالأطفال أنفسهم الذين يتلقون التعليم بالمدرسة كانوا ينجذبون أكثر إلـــى مايتعلمونه من المدرسين بالمدرسة لما فيه من دراسة ومعرفة بالجديد والحـــديث، أكثـــر ممـــا يسمعونه من معلومات من آبائهم.

(٤) **القيمة الرمزية والوظيفية للمدرسة** :-

بالإضافة إلـــى ما سبق، لم تكن المدرسة مجرد رمزٍ للجديد فقط بل كانت واقعية ونافعة أكثر لحياة الناس ومجتمعهم. بالطبع كان تعلم واكتساب مهارات القراءة والكتابة والحساب فـــي المدارس غير النظامية السابق ذكرها فـــي عصر إيدو، أمراً حيوياً ومهماً ونافعاً لحياة الناس اليومية والعملية، ولكن تلقـــي التعليم فـــي المدرسة النظامية كان يعنـــي ارتفـــاع مكانة الإنسان الاجتماعية، وارتفاع فرصة الترقـــي فـــي المجتمع، بمعنـــى آخـــر، كانـــت المدرسة نافعة ومهمة للنقلة الاجتماعية التـــي يأملها الإنسان.

ومن أجل تحقيق ذلك، كان لابد أن يكون التعليم والعلوم الـــتـــي تُدرس بالمدرسة لهـــا علاقة من حيث المحتوى – بحياة ومعيشة الإنسان فـــي المجتمع، ولابد مـــن تـــوافر منـــاخ استثمار وتوظيف هذا المحتوى التعليمـــي، وكذلك لابد من توافر مبدأ تعـــيين الكفـــاءات فـــي مكانها المناسب فـــي المجتمع. وفـــي الحقيقة، نستطيع أن نقول أن هـــذه الظـــروف والشروط قد تحققت فـــي اليابان منذ نهاية عصر الإقطاع فـــي آواخر عصر إيـــدو قبـــل دخول عصر ميجـــي وبداية حركة ميجـــي الإصلاحية فـــي عام ١٨٦٨م، حيث كانت هناك علاقة وظيفية بين المدرسة و المجتمع. واتضحت هذه العلاقة أكثر فـــي البيان الذي صدر فـــي الثانـــي من أغسطس عام ١٨٧٢م الذي سبق إصدار القـــانون الأساســـي للتعليم (غاكوسيه–gakusei، معناه حرفيا نظام التعليم) حيث ينـــص علـــى أن التعليم ثروة ترفع من شأن الفرد[٢١]. كما تتضح هذه العلاقة من خلال المقررات الدراسية

مثل كتب اللغة اليابانية القومية وكذلك كتب التربية الأخلاقية التي تحفل بفقرات كثيرة عن ارتباط التعليم بالترقي في المجتمع وتأكيدها على هذا المبدأ، فترسخ بذلك الاتجاه السائد لدى الفرد بأن التعليم وسيلة للترقي وتقلد المناصب العليا في المجتمع بغض النظر عن طبقة هذا الفرد الاجتماعية التي نشأ فيها. وهكذا، كانت المدرسة النظامية تمثل مفهوماً ووجوداً عاماً من الأعلى تجاه الشعب، وأصبحت نافذة للجديد والحديث، وبمثابة سلم للنجاح في الحياة والانتقال من الطبقة الدنيا إلى الطبقة العليا، وكذلك نافعة عملياً بالنسبة للفرد والمجتمع، وهذا لم يكن من الممكن أن يتحقق دون وجود هذه النظرة للمدرسة والعلم والتعليم. وفي الحقيقة هذه النظرة أو الثقافة تجاه المدرسة بصفة خاصة أو التعليم بصفة عامة ثقافة موجودة بشكل تقليدي في اليابان حيث تنبع من حضارة شرق أسيا وموقفها من التعليم بشكل عام. فقد ركز الصينيون منذ القدم على أهمية التعليم، حيث كانت قوة الحكام قديماً تقاس بما يتمتعون به من علم ومعرفة، وكان اختيار كبار موظفي الدولة على أساس ما يتمتعون به من معارف. وهذه الأفكار هي نتاج الكونفوشيوسية – للفيلسوف الصيني " كونفوشيوس " – التي هي فلسفة أكثر منها ديانة، تدعو إلى طلب العلم والمعرفة والحكمة، وقد تأثرت بهذه الفلسفة الصين وكوريا واليابان[٢٢] ، وهذه المفاهيم هي التي تقف وراء الحماس الشديد لليابانيي تجاه العلم والمبادئ الأخلاقية. ولكن لماذا كان يُنظر للتعليم هذه النظرة القيمة الإيجابية؟. هذا ربما يكون له علاقة لما يؤكد عليه " دور – R.R.Dore " أن التعليم كان يُنظر له في اليابان على أنه يجعل الإنسان يعي الواجب الأخلاقي. ففي عصر طوكوغاوا المعروف بعصر إيدو(١٦٠٣ –١٨٦٧م)، كانت المقدرة التعليمية المعرفية عند اكتساب مهارة أو تعلم قراءة المقاطع الكتابية، لا تزد عن كونها مجرد وسيلة من أجل هدف أخلاقي. فحتى التلاميذ ذوو المستوى المتدني غير الماهرين في قراءة الكتب، أخلاقياتهم وسلوكياتهم صحيحة، ويحترمون الأكبر سناً ويقدمون الولاء لمولاهم وحاكمهم، ويقومون ببر والديهم، وهم بذلك يكونون قد اكتسبوا جوهر العلم، وهذه جماليات تستحق الثناء والمديح "[٢٣]. هذه النظرة بشكل عام تجاه الغرض من التربية والتعليم، اتفق عليها كثير من كبار المربين

والفلاسفة أمثال " جون لوك- John Locke"، و" بستالوزي - Pestalozzi "، وكذلك " هربرت سبنسر - HerbertSpencer " الذي يرى أن الغرض من التربية يُمكن أن يُجمل في كلمة واحدة وهي " الفضيلة "[٢٤]. ولذلك " لم تكن قد ظهرت بعد النظرة للتعليم على أنه مرحلة لتمييز الإنسان وانتقاء الكوادر المتميزة من منظور اكتشاف القدرات الكامنة في الفرد، وصقل هذه القدرة المعرفية "[٢٥].

وهذا يعني أن التعليم علاوة على أنه كان يُنظر إليه على أنه شيء لتهذيب الإنسان أخلاقياً، كان الشخص الذي تلقى التعليم يحظى بالاحترام، وكذلك التعليم كان يحظى بنظرة وقيمة تقديرية كبيرة. وإذا قسّمنا معنى التعليم إلى قيمة رمزية، وأخرى وظيفية على غرار " هافيغهرست - R.J.Havighurst " ، فإن فكرة ربط جوهر التعليم بالإنسان هي تأكيد على القيمة الرمزية. وقبل التأكيد على القيمة الوظيفية للتعليم بربطها بشكل عملي كسلم له علاقة بانتقاء الكوادر الجيدة وبلوغ الإنسان الترقي ومختلف المناصب في المجتمع، فيجدر القول بأن وجود ثقافة تقليدية في اليابان تقدر القيمة الرمزية، كان عاملاً آخر وسبباً مهماً وأساسياً لتفوق وتميز المدرسة في اليابان.

مما سبق يتضح أن التقليدية اليابانية في التعليم التي تدعم وتساند إعطاء الأولوية للمدرسة ، موجودة منذ أمد بعيد وإلى الآن. ويرجع هذا إلى عاملين :

العامل الأول : لازال التعليم المدرسي تحت سيطرة الدولة ممثلة في وزارة التعليم التي قد " تكون أحد الجهات الحكومية الأكثر مركزية في العالم " كما أشارت إلى ذلك لجنة استقصاء التعليم الدولية التي وصلت إلى اليابان في عام ١٩٧٢م[٢٦]. والمدرسة التي تقوم بهذا التعليم، تقوم بمطالبة البيت أو الأسرة برعاية الأطفال في واجباتهم المدرسية، ودعمهم في تأخرهم الدراسي وكأن هذا أمراً طبيعياً وبديهياً، وكذلك تصدر تعليماتها لأولياء الأمور بشأن مختلف الأمور بداية من الأشياء التي يجب أن يحضرها الأطفال معهم إلى المدرسة، مروراً بالمصروف اليومي والزيّ المدرسي، إلى

خطة وجداول الأطفال الدراسية في العطلة الصيفية، حيث تطالب المدرسة الأسرة بالعون والمساندة المادية الحسّية. وفي المقابل تلبي الأسرة بل تخضع تماما لهذه الطلبات والمطالب دون إظهار أو إبداء أي استفسار أو تساؤل أو علامات استفهام.

العامل الثاني : لقد انخفض بشكل ما معنى وأهمية المدرسة خاصة الابتدائية والمتوسطة كرمز للجديد ونافذة للتحديث، وذلك في خضم التطور الكبير والواضح لصناعة المعلومات ووسائل الإعلام في المجتمع، وإن احتفظ التعليم العالي بهذه الأهمية ولو شكلياً. ولكن مع ارتفاع وزيادة المؤهلات التعليمية والدراسية، أصبح المستوى الدراسي للأطفال داخل البيت والأسرة يفوق في حالات كثيرة نظيره للآباء، فبسبب ارتفاع مستوى المحتوى الدراسي الحديث، أصبح عدم استطاعة الآباء مسايرة أبنائهم في الدراسة أمراً طبيعياً وليس بالأمر الغريب أو النادر.

ومن هذا المعنى أصبحت المدرسة تقع في منزلة أكبر وأهم متفوقة أكثر عن موقع وأهمية التعليم بالأسرة و البيت. بالإضافة إلى ذلك، فإن العامل الذي يبرز أكثر، هو توفير فرص الوظيفة العملية التي تعمل المدرسة (أو الجامعة) على تحقيقها، حيث تقوم المدرسة بالفعل بعمل علاقات مع أصحاب العمل والشركات والتنسيق معهم للمساعدة في توظيف خريجيها حيث يتحمل بالفعل المسؤولون بالتعليم الثانوي والجامعي عبءً كبيراً لمحاولة توظيف خريجيهم بهذه الشركات التي تقوم بإعداد هؤلاء الخريجين للعمل، ورفع مستواهم العملي والمهاري، وإكسابهم الخبرة. وهذا في الحقيقة ربما يكون تقليداً موروثاً في الثقافة اليابانية، حيث يتحمل الكبير إعداد الصغير لمواجهة الحياة[٢٧]. كما أن الشركات تقوم بالتعيين بناء على توصيات المدارس الثانوية [٢٨]، فكلما زاد وارتفع المؤهل الدراسي، ارتفعت نسبة فرصة حصوله على وظيفة جيدة، وبالتالي تزيد فرصته في تحسن مستواه المادي كما كان الحال في أواسط عصر ميجي [٢٩]. وقد بلغت نسبة التوظيف بين خريجي الجامعات ٩٦,٣ % في عام ٢٠٠٦م، وخريجي الكليات المتوسطة لنفس العام ٩٤,٣%، وذلك تبعاً للإحصائية الصادرة من وزارة العمل بالتعاون مع وزارة التعليم والعلوم والثقافة اليابانية [٣٠].

وهكذا زادت أهمية المدرسة كمؤسسة تعليمية مقابل أهمية تعليم الأسرة أو البيت. وأصبحت العلامات الدراسية والمؤهل الدراسي هي كل شيء في حياة الإنسان، وإن كان هذا ربما قد أدى إلى مشاكل أخرى اجتماعية، مثل اعتماد المجتمع على المؤهل الدراسي أو الدرجة العلمية التي تمنحها المؤسسة العلمية في انتقاء وتقييم الشخص عن أي شيء أو معيار آخر.

١. المدرسة والولاء لخدمة الوطن

- مرسوم التعليم الإمبراطوري وأيدولوجية الولاء -

إن الشعار الشهير الذي جاء في مقدمة القانون الأساسي للتعليم (غاكوسيه) في عصر ميجي عام ١٨٧٢م والذي يقول : " لا يجب أن يوجد بيت لا يدخله التعليم، ولا يجب أن يوجد بيت فيه فرد بدون تلقي التعليم "[٣١]، يُعبر عن رؤية حكومة ميجي الجديدة وطموحها الكبير في نشر التعليم والتي أعلنت منذ البداية في ميثاقها " طلب والتماس المعرفة من شتى أنحاء العالم من أجل تقدم الدولة وترسيخ دعائمها على أسس علمية "[٣٢]. وعندما بلغت نسبة الالتحاق بالمدارس خمسين بالمئة، تقرر أن تصبح الأربع سنوات الأولى من التعليم تعليماً إلزامياً وذلك في عام ١٨٨٦م (عام ١٩ من عصر ميجي) ، ومع انتشار التعليم بين عامة الشعب، خشيت الحكومة أن تزداد نسبة التعليم والمعرفة والوعي بين الشعب على حساب الانتماء والوطنية؛ الأمر الذي قد يؤدي إلى ظهور تذمر وتظلم من الطبقات الفقيرة تجاه الحياة والنظام الجديد للدولة، فكان على الحكومة الجديدة أن تقوم بتصفية الانتماءات الطبقية الإقطاعية، والحفاظ على الدولة من الإمبريالية الغربية، وشحذ الحس الوطني والروح الوطنية، والمبادىء الأخلاقية، وتنمية الشعور بالدولة القومية ووحدة الأمة. فأصدرت الحكومة في عام ١٨٩٠م (عام ٢٣ من عصر ميجي) مرسوم التعليم الإمبراطوري الذي بصدوره أصبح التعليم داخل منظومة نظام الدولة الإمبراطورية اليابانية بشكل كامل، وأصبحت المدرسة مؤسسة تعليمية تغرس أيدولوجية الولاء بشكل عام، والولاء للإمبراطور والنعرة الوطنية (Chuukun Aikoku) بشكل خاص، وأصبحت قضية التعليم تحت مظلة الإمبراطور والدولة. والولاء

هنا هو تمازج العلاقة بين " العام " و " الخاص "، أي تفاني " الخاص " من أجل " العام" لدرجة التضحية بالنفس من أجل "العام" أي الوطن إذا استدعى الأمر ذلك[٣٣]، وقد تم توزيع هذا المرسوم الإمبراطوري على المدارس ليحفظها التلاميذ عن ظهر قلب، وصياغة محتواه على شكل أناشيد ليسهل حفظ معانيه[٣٤]، وأدخلت الحكومة مقرر التربية الأخلاقية لتعليم الأخلاق الواردة في هذا المرسوم الإمبراطوري الذي ينادي بحب وبر الوالدين، وحب الإخوة والأخوات وتعاونهم معاً ونجدة بعضهم البعض، وحسب الزوجين بعضهما لبعض وحل مشاكلهما بالحب والمودة، ومدّ يد الحسب للآخرين، والتواضع والاعتدال، وعدم التكاسل والاجتهاد في تحصيل العلم، والولاء في العمل، والسعي للتعلم والمعرفة، وتنمية وصقل الشخصية الخلقية، والتفاني وبذل قصارى الجهد من أجل المجتمع، واحترام القانون والمحافظة على النظام، و المبادرة لنجدة الوطن والتضحية من أجله ومن أجل إحلال السلام والأمن فيه في حالة الطوارىء والأزمات [٣٥]. واستغلت الدولة مبدأ المركزية السالف ذكره في تحديد الكتب الدراسية وإضافة ما تراه من محتوى مناسب لغرس قيم الولاء وغيرها من قيم المرسوم الإمبراطوري، وكذلك حذف المحتوى الذي تراه غير مناسب من الأفكار الغربية التي تنادي بالحريات الفردية والثورات والحركات الشعبية [٣٦]. ولم تكتف الحكومة بمقرر التربية الأخلاقية فقط لغرس الولاء، بل استخدمت مقرر التاريخ للتأكيد على قدسية الإمبراطور وأرض اليابان التي أسسها أسلاف الإمبراطور، وكذلك التأكيد على أنها دولة تتسم بطابع أبوي أو أسري، يعتبر فيها الإمبراطور بمثابة الأب الروحي لجميع أفراد الشعب، ومن هنا الولاء للأسرة الصغيرة الخاصة وكذلك الولاء للإمبراطور والوطن والعام. وهكذا، فإن الولاء الرأسي من الصغير تجاه الكبير، بالإضافة إلى الانسجام الأفقي بين أفراد الشعب – كما سنرى لاحقاً، يمثلان ثقافة تقليدية موروثة أعادت تشكيل وبناء اليابان. ومن خلال هذا التعليم نشأ حب الوطن لدى الفرد الياباني، كما نشأ لديه وعي بالتفرد كياباني مما أدى إلى تقوية أواصر القوة والتعاون بين الشعب. وهكذا انتقلت الحضارة الغربية والعلوم الغربية إلى اليابان من خلال التعليم، ولكن في نفس الوقت مع غرس مفهوم الولاء للدولة

والإمبراطور والإخلاص للوطن، وجعله قادراً علـــى الإحساس بمـــسؤولياته نحـــو وطنـــه، والتفانـــي من أجله، والعمل علـــى رقيه وتقدمه [٣٧].

٣. المدرسة وثقافة التنافس في الامتحانات

إن أي نظام تعليمـــي لأي دولة يتشكل من خلال التاريخ الطويل لمجتمع هذا البلد، ولايمكن أن يتغير أو يتبدل بين ليلة وضحاها، فحتـــى لو تغير هذا النظام نحو اتجاه جديد، يكون هذا التغيير سطحيا وظاهرياً فقط حيث يكون من الصعب البعد عن الثـــقافة التـــقليدية لهذا البلد فـــيما يتعلق بالمحتوى الفعلـــي لمحتوى التعليم. ومن أهم ملامح هذه الثـــقافة التـــقليدية فـــي المجتمع ونظام التعليم اليابانـــي مايعرف بـــ " جحيم الامتحانات– juken jigoku " ، و " مبدأ الجماعـــية– shuudan shugi". بالطبع يبدو مصطلح جحيم الامتحانات مصطلحاً غريباً، ولكن ظاهرة التنافس الشديد فـــي الامتحانات علـــى أية حال ليست ظاهرة يابانية فقط، و ربما نستطيع أن نقول أنها ظاهرة أو اتجاه موجود فـــي المجتمعات الصناعية. فاليابان– إحدى هذه المجتمعات الصناعية – لاشك فـــي أن التقدم الذي حققته فـــي التعليم، كان يمثل القوة الدافعة لتقدمها فـــي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأصبح التعليم يمد المجتمع اليابانـــي بخاصة المجال الصناعـــي بكوادر متعلمة متحلية ليس فقط بقيم العلم والمعرفة والتفكير العلمـــي، بل وكذلك بقيم التعاون والجد والاجتهاد والالتزام وغيرها من الخصال التـــي يستطيع أن يواجه بها الفرد التحديات والتغييرات المختلفة. ولكن من ناحية أخرى، نتج عن ذلك شدة التنافس فـــي امتحانات القبول المؤهلة للالتحاق بالمدارس والجامعات المرموقة، ومن ثم ظاهرة " جحيم الامتحانات ". ولكن أن يصل الأمر إلـــى حد تسميته بجحيم الامتحانات، فهذا ربما من الجدير التوقف عنده كأحد السمات التـــي يتميز بها طبيعة التعليم اليابانـــي.

(١) مبدأ تكافؤ الفرص :-

إن تحديد المركز الوظيفـــي للفرد أو لفرصة عمله فـــي المجتمع علـــى أساس المستوى والمؤهل التعليمـــي، أحد البراهين أو الدلالات علـــى اتخاذ المجتمع مبدأ الاعتماد علـــى كفاءة الفرد لاختياره فـــي الفرص المقدمة فـــي المجتمع. فإذا كان الاعتماد علـــى طبقة أو

مولد الشخص وغير ذلك من المعايير الاجتماعية، فلن يتنافس أحد علـــى تحقيق النجاح والتفوق وأعلـــى الدرجات. فوجود مصطلح " جحيم الامتحانات " يدل علـــى وجود هذا الاتجاه بل ترسخه فـــي المجتمع الذي بدأ منذ تأسيس النظام التعليمـــي الحديث فـــي عصر ميجـــي (١٨٧٢م). ومن ناحية أخرى، فإن مبدأ التميز بين شخص وآخر بالكفاءة والمستوى الفعلـــي للفرد، يعنـــي علـــى الوجه الآخر وجود مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين الناس. فالشخص الذي يعـــي مبدأ المساواة ويثق بوجوده فـــي المجتمع، يطمح ويأمل فـــي التفوق وتحقيق الذات، ومن ثم يقبل علـــى التنافس بشدة مما يؤدي إلـــى رسوخ ظاهرة جحيم الامتحانات [٣٨].

ويُعتبر الطلاب اليابانيون من أكثر الطلاب في العالم إقبالاً على الدراسة، لأنهم تعلموا أن السبيل للوصول إلى وظيفة مرموقة هو الاجتهاد وبذل الجهد والمثابرة لتحقيق القبول بمدرسة ثانوية مرموقة ومميزة ومن ثم جامعة مرموقة أيضاً. فيجب على الطلاب خريجي المدارس المتوسطة اجتياز امتحانات صعبة للالتحاق بالمدرسة الثانوية ثم بعد ذلك الجامعة التي يقع اختيارهم عليها، حيث أن دخول المدارس الثانوية والجامعة يتوقف في المقام الأول على نتائج هذه الامتحانات وليس فقط نتائج امتحانات مدارس المرحلة السابقة المتوسطة أو الثانوية. ففـــي حالة الالتحاق بالمدارس الثانوية الحكومية، يكون بناء علـــى تقرير المدرسة المتوسطة، ونتيجة امتحان قبول عام مشترك علـــى مستوى المناطق والمقاطعات، كل حسب منطقته الجغرافية التـــي يتبعها، أما فـــي حالة المدارس الثانوية الأهلية، فيكون بناء علـــى امتحانات قبول خاصة بهذه المدرسة الأهلية فقط. أما بالنسبة لشروط القبول بالجامعة، فمن حق أي خريج من المرحلة الثانوية أن يتقدم للالتحاق بالجامعة التـــي يرغبها. وأصبح القبول بالجامعات الحكومية منذ عام ١٩٧٩م، بناء علـــى امتحان عام مشترك، وامتحان آخر خاص بكل جامعة علـــى حدة، بعد أن كان يعتمد علـــى امتحان قبول خاص بالجامعة فقط. وفـــي حالة الجامعات الأهلية فيعتمد القبول فيها علـــى امتحان خاص بهذه الجامعة فقط دون امتحان عام مشترك. وهكذا نظام الالتحاق بالمدارس الثانوية والجامعات فـــي اليابان لايعتمد علـــى وجود المؤهل الدراســـي السابق فقط، بل علـــى اجتياز امتحانات

قبول تنافسية لاستقطاب الطلاب المميزين وأصحاب المعدلات العالية، وبالتالـــي ترسخت ظاهرة التنافس بين الطلاب. ومن المعروف عن الطلاب اليابانيين بذل الجهد والاستعداد جيداً لاجتياز هذه الامتحانات، يساعدهم في ذلك الأسرة بتوفير الظروف المريحة لاستذكار دروسهم، كذلك أساتذتهم بالمدرسة من خلال توفير احصائيات ومعلومات عن المدارس المناسبة لمستوى الطالب والمتوقع اجتيازه لها [٣٩]. كما يوجد الكثير من الطلاب ممن يلتحقون بمدارس تأهيلية أهلية تختص بإعدادهم لاجتياز هذه الامتحانات. ففـــي ظل زيادة حدة التنافس من أجل تحقيق مستوى دراســـي أفضل من أجل رفع المستوى التعليمـــي فـــي درجات السلم الهرمـــي التعليمـــي الذي تقع الجامعة علـــى قمته، أصبح من الطبيعـــي ظهور مدارس أخرى خارج منظومة هذا السلم التعليمـــي، تدعم هؤلاء الطلاب وتساعدهم لتحقيق هدفهم، فظهرت مدارس التقوية والمدارس التأهيلية وغيرها لمساعدة الطلاب فـــي رفع مستواهم التحصيلـــي، وكذلك إكسابهم تقنية اجتياز الامتحانات بمعدلات عالية؛ لبلوغ هدفهم بالوصول للمرحلة الدراسية الأعلـــى من السلم التعليمـــي. وتبعاً لإحصائية لوزارة التربية والتعليم والثقافة والعلوم اليابانية، يوجد حوالي مليون ونصف طالب ابتدائي، ومليوني طالب مرحلة متوسطة يدرسون في هذه المدارس التأهيلية بعد نهاية اليوم الدراسي بمدارسهم النظامية؛ لإعداد أنفسهم لاجتياز امتحانات القبول بالمدارس الثانوية [٤٠]. بل وأحياناً يؤدي الطالب امتحاناً للالتحاق بهذه المدارس التأهيلية أيضاً بخاصة المدارس رفيعة المستوى. ولذلك فإن رحلة الكفاح الدراسية للطالب الياباني كلها جد ومثابرة ومشقة إلى أن يستطيع الحصول على القبول بالمدرسة الثانوية ثم الجامعة التي يختارها. وتأدية الطالب امتحان القبول بالمدرسة الثانوية أو الجامعة لاحقاً في أكثر من مدرسة أو جامعة في وقت واحد حتى يتسنى له القبول بإحدى المدارس أو الجامعات التي وضعها مرتبة حسب رغباته، تُعتبر أمراً طبيعياً فـــي اليابان. وهنا فـــي الغالب ليس هدف الطالب النجاح فقط فـــي هذه الامتحانات، بل فـــي تحقيق علامات أو درجات دراسية عالية فـــي الامتحان تؤهله لتحقيق هدفه من الالتحاق بالمدرسة أو الجامعة التـــي يرغبها. ولأن المنافسة شديدة خصوصاً على الجامعات المرموقة المعروفة والتي تطلب عدداً معيناً فقط من المتقدمين

حسب طاقتها الاستيعابية، فليس من الغريب أن نجد طلاباً بعد إخفاقهم في القبول بالجامعة التي يرغبونها كرغبة أولى، يدرسون عاماً آخر أو عامين في مدرسة تمهيدية للاستعداد لمحاولة القبول بنفس الجامعة مرة أخرى بالرغم من أنه يستطيع دخول جامعة أخرى وهو ما يُعرف بنظام الـ " رووننين "، وهذا يدل علـى مدى التنافس الشديد بين الطلاب، ومدى المثابرة والجد في تحقيق ما يصبو إليه الطالب، كما يؤكد أيضاً المقولة اليابانية الشهيرة : " yontoo goraku – يونطو غوراكو " (أربع ساعات نجاح ، خمس ساعات رسوب) أي أربع ساعات نوم تعني النجاح بينما خمس ساعات نوم تعني الرسوب، أي لتحقيق النجاح لا يجب النوم أكثر من أربع ساعات في اليوم [٤١].

وفي الحقيقة هذا التكالب على الجامعات الكبرى خاصة الوطنية منها، يرجع إلى أن القبول بإحدى هذه الجامعات يؤمّن مستقبل الطالب في الحصول على وظيفة مرموقة. فمن المعروف مثلاً أن جامعة طوكيو الوطنية تقوم بتخريج رجال الوظائف البيروقراطية العليا، وجامعة " واسيدا – waseda " الأهلية تقوم بتخريج السياسيين والصحفيين، وجامعة " كيْيو– keiyoo" الأهلية تقوم بتخريج رجال الأعمال التنفيذيين وهكذا. ولذلك فقبول الطالب في إحدى هذه الجامعات الكبرى يحدد مسار مستقبله بعد تخرجه. ومن المعتاد أيضاً أن يلتحق خريجو هذه الجامعات بالشركات الكبرى والهيئات الحكومية التي توفر لهؤلاء الشباب مزيداً من التدريب في مجال عملهم وذلك بإرسالهم في بعثات خارجية أو داخلية لمزيد من الدراسة في مجالات معينة تتعلق بمجال العمل.

والذي يبرز ويبرر هذا الوعـي أيضاً هو الآمال التـي يعلقها الآباء علـى تعليم أبنائهم منذ نعومة أظافرهم عند التحاقهم بأولـى مراحل التعليم. فنقطة إنطلاق السلم التعليمـي الطويل بالمدارس فـي العادة تبدأ منذ القبول بالمدرسة الابتدائية، ولكن فـي الحقيقة ربما يكون هذا خطأً شكلياً فقط حيث يبدأ الإعداد لهذا الانطلاق كعملية تحضيرية للتعليم قبل دخول المدرسة الابتدائية أي فـي مرحلة التمهيدي، وذلك علـى أساس أن النتيجة الدراسية منذ بدء الدراسة بالمدرسة الابتدائية، ستؤثر علـى هذا الطفل، بل الأكثر من ذلك يكون هناك نوع من الدراسة من قبل مدرسين بالمنزل أو أولياء الأمور لتأهيل الطفل

وإعداده ليتمكن من دخول مدرسة تمهيدية معروفة، بل يوجد من يرى أن التحاق الطفل بمرحلة التمهيدي يعتبر مرحلة متأخرة لضمان التحاقه بمدرسة ابتدائية جيدة ومعروفة ومن ثم المتوسطة والثانوية ثم الجامعة والوظيفة المرموقة، ولابد من البدء بتعليم طفله من عمر الثالثة أو قبل الثالثة لإعداده جيداً من ناحية المهارات الذهنية والفنية والجسمانية [٤٢].

علـــى أية حال، هذا يعبر عن مدى اهتمام الأباء بتعليم الأبناء ورعايتهم والإشراف عليهم دراسياً بأنفسهم علـــى الأقل من المرحلة الابتدائية، وهذا ما يعبر عنه مصطلح " كيوإيكو ماما– Kyouiku mama" فـــي اللغة اليابانية (أم التعليم). ولكن هذه المساعدة الدراسية من قبل الأباء لأطفالهم تبدأ فـــي التقلص بشكل عام رويداً رويداً مع تقدم المستوى الدراســـي للأبناء إلا مع بعض الأباء ذوي المستوى التعليمـــي العالـــي الذي يؤهلهم للشرح والتدريس لأبنائهم بأنفسهم، حيث يزداد المحتوى الدراســـي صعوبة للدرجة التـــي لايستطيع معظم الآباء معها مساعدة أبنائهم دراسياً والاكتفاء فقط بتذليل العقبات لدى أبنائهم وتوفير سبل الراحة مادياً كل علـــى قدر استطاعته. وكذلك يوجد بعض من الآباء الذي يفتر لديه الاهتمام بالتعليم لدى أبنائه بغض النظر عن مستوى الآباء التعليمـــي ومدى مستوى قدراتهم العلمية. ولكن عند انتهاء الأولاد من المرحلة المتوسطة الإلزامية، واستعدادهم للالتحاق بالمدرسة الثانوية، يبدأ اهتمام الآباء مرة أخرى فـــي البروز بقوة تجاه تعليم أبنائهم للاطمئنان علـــى دخول أبنائهم مدرسة ثانوية مرموقة ذات مستوى عالـــي. وهنا يكون هذا الاهتمام الزائد مرة أخرى مختلفاً فـــي طبيعته عن مرحلة الالتحاق بالمدرسة الابتدائية الذي يمثل اهتماماً فطرياً وطبيعياً، علـــى عكس مرحلة التقدم للمرحلة الثانوية أو الجامعة الذي يمثل فيها هذا الاهتمام ضرورة كبيرة خوفاً علـــى الأولاد من عدم الوصول إلـــى الخيار الذي يؤدي بهم إلـــى الطريق المرموق الباهر لمستقبلهم. فمن منظور تحديد مستقبل الطالب وحسمه، بالطبع من المنطقـــي والطبيعـــي أن يتوقف أكثر علـــى المرحلة المتوسطة والثانوية منه عن المرحلة الابتدائية. وإن كان الاهتمام يقل عند بعض الآباء فـــي هذه المرحلة ربما لمعرفتهم بمستوى ومدى مقدرة أبنائهم الدراسية، ومدى إمكانية التحاقهم بمدرسة أو جامعة رفيعة المستوى. ولكن علـــى أية حال، كلما كان الشعور

بالمساواة وكذلك الوعـــي التنافـــسي قوياً، أصبح من الضروري وجود مطلب علـــى إجراء التقييم علـــى الطالب بشكل عادل وموضوعـــي. وهنا يُمثل كل من معيار السن ودرجات الامتحان بخاصة الامتحان التحريري، معايير موضوعية مقبولة لدى الجميع، ومن ثم يصبح من الطبيعـــي اعتماد الامتحانات كمعيار أساســـي فـــي القبول بمرحلة تعليمية جديدة.

ولكن من ناحية أخرى، إن ظروف هذا التنافس الدراســـي، والنتائج التـــي تترتب عليه، هاجس واهتمام مشترك للجميع ينتج عنه ترتيب لهؤلاء المتنافسين داخل المدرسة أو المؤسسة التعليمية الواحدة، وكذلك بين ترتيب المدارس بعضها البعض من حيث المستوى والتجهيزات والمرافق التعليمية، وعدد المتفوقين بها والمقبولين منها بالجامعات أو الشركات المرموقة مثلاً إلى آخره. ولاشك فـــي أن هذا التنافس الدراســـي يمثل أحد السمات المهمة للإنجاز التعليمـــي فـــي اليابان حيث أكدت فعالية وجود الحافز والدافع القوي لدى الطلاب لتحقيق مستويات دراسية مرتفعة.

ولكن علـــى صعيد آخر، لا شك فـــي أن لهذا التنافس الشديد سلبياته لما يُمثله من ضغط نفســـي هائل علـــى الطلاب حيث يحرمهم من تمضية وقت اللهو والاستمتاع بالراحة والشعور بالاسترخاء بشكل كاف؛ لانشغالهم وغيرهم من زملائهم بالاستذكار والاستعداد للامتحانات مما يسبب الكثير من حالات التوتر العصبـــي والحالات المرضية بسبب التوتر والقلق والخوف من الفشل، وكذلك يسبب ظهور مشاكل اجتماعية أخرى مثل العنف فـــي المدارس والبيت، أو فقدان الرغبة فـــي الذهاب إلـــى المدرسة أو مواصلة الدراسة. بل يؤدي في بعض الأحوال إلـــى الانتحار كما يقول البعض، أو كما تصوره ذلك بعض الصحف اليابانية[٤٣]، وإن كان فـــي واقع الأمر، يعتقد الباحث أنه لا توجد دراسة تؤكد وجود علاقة ثابتة بين " جحيم الامتحانات " وعدد الوفيات بين الطلاب. كما أن هذا التنافس لا ينطبق علـــى جميع التلاميذ أو الطلاب بنفس القدر، حيث لابد أن يختلف الطموح من شخص لشخص، وبالطبع الذين لهم طموح وآمال عالية جداً للدرجة التـــي لا يطيقون العيش دونما تحقيق طموحهم، ربما تمثل نسبة ضئيلة بشكل

عام فـــي أي مجتمع، أما الغالبية العظمـــى فلديهم طموح لتحقيق مستوى أعلـــى بشكل متفاوت، وربما يكون الدليل علـــى ذلك، نجاح أكثر من ٩٤% من خريجـــي المرحلة المتوسطة فـــي الالتحاق بالمرحلة الثانوية التـــي هـــي بالطبع ليست إجبارية ولكنها تتطلب جهداً وتنافساً شديداً للالتحاق بأفضلها، وكذلك يلتحق أكثر من ٥٠ % بالجامعات كما أسلفت آنفاً.

وعلـــى أية حال، لاشك أن قضية جحيم الامتحانات ظاهرة وسمة تقليدية راسخة فـــي الثقافة اليابانـــية، وليست وليدة اليوم بل ترجع كما أسلفت إلـــى بداية نظام التعليم الحديث فـــي عصر ميجـــي أي إلـــى أكثر من مئة عام مضت، ولهذه الظاهرة إيجابياتها، كما لها سلبياتها التـــي لا تزال تؤرق المسؤولين عن التعليم فـــي اليابان، وقد ذُكرت هذه الظاهرة كأحد أهم مشاكل التعليم فـــي اليابان فـــي " التقرير الأول لبعثة التعليم الأمريكية عن التعليم فـــي اليابان عام ١٩٤٦م "، حيث ذكرت هذه البعثة، أن أهم مشاكل التعليم اليابانـــي بالإضافة إلـــى تطرف النعرة الوطنية الجارفة وتنمية النزعة العسكرية فـــي التعليم، مشكلة الاعتماد علـــى مبدأ الامتحانات منذ بداية نظام التعليم الحديث فـــي عصر ميجـــي، الذي أجج من وجهة نظرها روح التنافس الحادة التـــي سلبت الشباب القدرة علـــى التحليل والنقد، وأدت بهم إلـــى التطرف أحياناً [٤٤].

(٢) مبدأ الجماعية في نظام امتحانات القبول :-

إن مايُعرف بـــ " جحيم الامتحانات " فـــي اليابان يرتكز إلـــى سمتين ثقافيتين هما : أولاً: مبدأ الكفاءة التنافسية أو مبدأ تكافؤ الفرص، ثانياً : الشعور بالمساواة، والوعـــي بالترتيب فـــي هذا التنافس كما أسلفت. فنظام الامتحانات الفعلـــي بشكل خاص فـــي اليابان، يقوم علـــى أساس مبدأ المساواة والمنافسة فـــي نفس الوقت.

فإذا تم التأكيد أو التركيز علـــى جانب التنافس الحر فقط علـــى أساس القدرة الفعلية للشخص، سيكون هذا اعترافاً بمبدأ اختيار مدارس النخبة أو الصفوة، وعلـــى العكس، إذا كان التأكيد علـــى مبدأ المساوة، يُفترض عدم الاعتراف بالاختيار الحر علـــى أســـاس القدرة الفعلية أوالمستوى الحقيقـــي للطالب أو الفرد. ولكن فـــي الواقـــع، أن جانـــب

التنافس الحر فقط علـــى أساس القدرة الفعلية للشخص يتحقق بمبدأ المساوة أو نستطيع أن نعتبره نتاج تآلف واتحاد الإثنين معاً، وهذا على الأقل موجود أو لابد من وجـــوده فـــي المدارس العامة والحكومية مقارنة بالمدارس الأهلية التـــي من الممكن أن يكون التنافس الحر فيها أكثر.

بالإضافة إلـــى ذلك، نستطيع أن نقول أن ثـــقافة نظام الامتحانات وجحيمهـــا فـــي اليابان، مدعومة أو مقننة بثـــقافة مبدأ الجماعية. بالطبع إن تحديد نجاح وقبول أي إنـــسان يرجع لصلاحية الجهة التـــي ستقوم بقبول ذلك الإنسان، ولكن فـــي اليابان يوجد اتجـــاه باعتماد الجهة التـــي ستقوم بقبول ذلك الشخص علـــى الامتحان فقط التـــي تقوم بإعداده دون الاعتماد علـــى أوراق أخرى، فمثلاً لاتعول المدرسة الثانوية علـــى نتيجـــة المدرســـة المتوسطة التـــي تخرج فيها الطالب، وكذلك الجامعة لاتعتمد علـــى نتيجة الثانوية بل تعقد امتحانات قبول خاصة بـــها فقط، وكذلك الحال مع الشركات حيث تقوم بعقد امتحانات خاصة بـــها للتوظيف دون الاعتماد علـــى نتيجة المدرسة أو الجامعة التـــي تخـــرج فيهـــا المتقدم. وذلك يرجع لقوة الوعـــي بمبدأ الجماعية وكذلك لمعرفة هذه المدارس أو الشركات بأن المدرسة أو الجامعة تحاول أن تضع علامات دراسية جيدة لنجاح الطالب وذلـــك مـــن منظور أن هذا الطالب ابن لهذه المدرسة أو الجهة التعليمية، ومن الأفضل أن يظهر لخـــارج هذه الجهة بأنه جيد ولائق ومشرف لهذه الجهة التعليمية التـــي تخرج فيها كما تُعبر عن ذلك مفردة " أُتْشـــي–uchi " باللغة اليابانية (معناها الحرفـــي: بيت) مثـــل " أُتْـــشـــي نـــو غاككو–uchi no gakkoo" (مدرستـــي أو مدرستنا)، أُتْشـــي نـــو سـيْطو– uchi no seito " (تلميذي أو تلاميذنا)، " أُتْشـــي نو كايْـــشا–uchi no kaisha (شركتـــي أو شركتنا). وعلـــى صعيد آخر، تعلم الجهة المتقدم إليها الطالب بهذا الانتماء وهذه العلاقـــة الأسرية التـــي تربط الطالب بجهته التعليمية وتقدرها، فتقوم باختيار أبنائها الجدد بناء علـــى معاييرها وما تريده منهم دون الثقة الكاملة أو التعويل علـــى نتيجة الجهة الـــسابقة. ومـــن ناحية أخرى، فإن قيام الجهة التعليمية فـــي المرحلة الأعلـــى بقبول الطالب الخـــريج مـــن المدرسة فـــي المرحلة الأقل (مثلاً من المرحلة المتوسطة إلـــى الثانوية، أو من الثانوية إلـــى

الجامعة وهكذا) يتناسب ويتلائم مع مبدأ ومفهوم المدارس في المرحلة الأقل، حيث أن قيام المدرسة التي ستقوم بالقبول في المرحلة الأعلى بالاعتماد على النتيجة التي تقدمها المدرسة فقط، سيؤجج التنافس داخل المدرسة مما يصعّب مهمة المدرس في المدرسة حيث أنه مطالب بتقديم تقديرات الطلاب الذين هم بمثابة أبناءه كما هو في المفهوم الياباني؛ الأمر الذي سيؤدي إلى إفساد روح الانسجام وروح الجماعة والأسرة التي تتمتع بها المدرسة وبخاصة بين المعلم الذي هو بمثابة الوالد لطلابه الذين هم بدورهم بمثابة الأبناء له، حيث لا يستطيع التمييز بينهم ووضعهم في وضع يصعب عليهم الالتحاق بمدرسة أو جهة تعليمية أعلى أو شركة مرموقة. وهنا سيكون التنافس عند التقدم للقبول تجاه عامل خارجي أي تجاه المدرسة الأعلى مرحلة لإثبات الذات، وكذلك لإظهار الطالب بأن مدرسته الأم مدرسة عريقة وتستطيع أن تخرج أبناء ذا مستوى رفيع. بالإضافة إلى أن ذلك يتم بدون إفساد لجو الأسرة والجماعة الواحدة في المدرسة، وكذلك بتعاون المدرسة بمدرسيها إلى جانب البيت والأسرة وكذلك المدارس التأهيلية التي تعد الطلاب لاجتياز الامتحانات العامة، في إعداد الطالب وتأهيله وتدريبه لاجتياز امتحان القبول بالمدرسة المتقدم إليها في المرحلة التالية. وهكذا لا نبالغ إذا قلنا أن التنافس في الامتحانات في اليابان، هو نتاج حتمي لطبيعة الثقافة اليابانية حول التعليم في اليابان، ولا يمكن فهم هذا التنافس أو ما يُعرف بجحيم الامتحانات بدون فهم طبيعة الثقافة اليابانية.

٤. المدرسة وتكوين الشخصية اليابانية

من المعروف أن التعليم المدرسي النظامي يقوم على إكساب الطلاب وتعليمهم مختلف المعارف العامة على أساس نتائج الدراسات في العلوم المختلفة، ولا أحد ينفي أن ذلك يتم تدريسه من خلال مختلف الكتب الدراسية. ولكن كما أسلفت آنفاً، أن المدرسة أو الجهة التعليمية، توجد في داخل مجتمع له تقاليد ثقافية متعارف عليها في هذا المجتمع، والتعليم يهدف إلى تربية وإعداد الإنسان الذي يعيش في هذا المجتمع وذلك من خلال المعلم الذي اكتسب ثقافة هذا المجتمع. ولذلك فإن تطبيق التعليم

فـــي المدرسة، من المفترض أن يتحدد ويقنن بشكل قوي بفعل الثـــقافة التـــقليدية لهذا المجتمع، ليس فقط فـــي الجانب النظامـــي للمدرسة، بل فـــي العلاقة بين المدرسة وبين المجتمع الخارجـــي للمدرسة، وسواء وعـــى القائمون علـــى ذلك وخططوا له أو لم يعوا ذلك، حيث يكون ذلك بمثابة منهج دراســـي كامن وضمنـــي عفوي وتلقائي غير معلن وبعيد عن الخطط والمناهج الدراسية النظامية المعلنة.

(١) مبدأ الجماعية وتحمل المسؤولية كمنهج دراسي خفي :-

إذا نظرنا إلـــى الثـــقافة اليابانية التـــقليدية الكامنة أوالمستترة كمنهجية دراسية خفية غير معلنة فـــي العملية التعليمية فـــي اليابان بخاصة فـــي الأنشطة التعليميـــة اللاصـــفية، نستطيع أن نجدها فـــي مبدأ الجماعية أو روح الجماعة، فهي تُعتبر بحـــق ركيـــزة العمليـــة التربوية اليابانية التـــي تنفرد بها اليابان عن غيرها. فإذا نظرنا إلـــى التعليم بالمدرسة اليابانية نجد أن أحد أهم سماته التدرب علـــى أسلوب السلوك الجماعـــي الذي يبدأ مـــن مرحلـــة رياض الأطفال والتمهيدي التـــي تقوم بإرشاد النشء علـــى التصرف بجماعية فـــي كـــل صف أو فـــي المدرسة كلها. ولكن كيف تتم تربية هذا الشعور الجماعـــي ؟ فـــي الحقيقة لايتم ذلك من خلال ترديد وحفظ أقوال ومبادىء مكتوبة فقط، بل بشكل عملـــي يُمارس من خلال برامج المدرسة وجداولها الدراسية اليومية، حيث يجب علـــى الصغار أن يقومـــوا بإشراف المعلم أو المعلمة، بنوع واحد فقط من النشاط معاً فـــي وقت واحد مـــن خـــلال مجموعات، أو بعبارة أخرى لا يُسمح بعمل نشاط مختلف أو حر فـــي الصف لأحـــد غـــير الذي يقوم به الآخرون، حتـــى فـــي وقت الاستراحة حيث يحثون الـــصغار أو التلاميـــذ علـــى أن يلعبوا معاً معتبرين أن اتجاه أحد الصغار بالانفراد باللعب وحده سلوك غير محبـــذ أو غير صحـــي وغير اجتماعـــي، ولابد من المشاركة فـــي عمل جماعـــي يولد الإحساس بالآخر ويبنـــي روح التعاون، فالفرد يجب أن يذوب فـــى الجماعة ويستمد قوته من خلال العمل الجماعـــي والاحترام المتبادل بين أفراد الجماعة، وهكذا الحال أيضاً بالمدرسة. هـــذا بالإضافة إلـــى توحيد الزي المدرســـي والحذاء المدرســـي الذي يُلبس داخـــل مبنـــى المدرسة فقط، بل وتوحيد وقت تناول الطعام ونهايته وتوحيد نفس النوع من الطعام علـــى

الجميع حيث يتم طهي الطعام في المدرسة من قبل أستاذة تغذية وعدد من الطاهيات، ويقوم التلاميذ بتقسيم أنفسهم إلى مجموعات إحداها تقوم بتهيئة القاعة الدراسية لتناول الطعام، وثانية مثلاً تقوم بإحضار الطعام من المطبخ، وثالثة تقوم بتوزيع هذا الطعام على التلاميذ بعد ارتداء قبعات وأقنعة وملابس خاصة لذلك، وأخرى تقوم بالتنظيف، ويتناول الجميع نفس الطعام بما فيهم مدرس الفصل [٤٥]. كما يتم تعليم التلاميذ كيفية المحافظة على البيئة والمال العام، بادئاً بالبيئة المدرسية المحيطة بهم، مثل المحافظة على المباني الدراسية والأدوات التعليمية والأثاث المدرسي وغير ذلك، حيث يتم تعويد التلاميذ عند نهاية اليوم الدراسي بكنس وتنظيف القاعات الدراسية بل وكنس ومسح الممرات في المدرسة بقطع قماش مبللة. بل والأكثر من ذلك تنظيف دورات المياه، وجمع أوراق الشجر المتساقط في فناء المدرسة. وكثيراً ما ينضم إليهم المدرسون في أوقات معينة لإجراء نظافة عامة سواء للمدرسة أو للأماكن العامة أيضاً مثل الحدائق العامة والشواطئ في العطلة الصيفية، وذلك بدون الشعور بالضعة سواء من التلاميذ أو المعلمين. وهكذا يأخذ التلاميذ والطلاب والمعلمون على عاتقهم تنظيف المدرسة وتجميل مظهرها الداخلي والخارجي، بل ويمتد هذا النشاط إلى البيئة المحيطة بالمدرسة وذلك بتعاون الجميع وفي أوقات منتظمة ومحددة، حيث تقوم بعض المدارس مثلاً في الريف بإرسال طلابها لمساعدة الفلاحين في الزراعة وحصاد المحصول. وهذا بلا شك يؤكد من خلال الممارسة العملية، على احترام العمل، والإحساس بالمسؤولية، وروح الجماعة، والاعتماد على النفس، والانتماء إلى المدرسة والمجتمع.

ويظهر السلوك والمشاركة الجماعية أيضاً في قاعة الدرس، حيث يقوم المدرس بتكوين مجموعات دراسية عندما يطلب من التلاميذ أو الطلاب الإجابة عن بعض الأسئلة أو حل مسألة مثلاً في الرياضيات أو إنجاز بعض الأعمال أو الأنشطة للفصل، وبعد المشاورات الجماعية بينهم يعلن واحد من هذه المجموعة باسمها الانتهاء من هذه المهمة، على أن يعاد تشكيل هذه المجموعات من فترة لأخرى أو حسب ما تحتاج الضرورة من وقت لآخر حتى لا تتكون أحزاب أو تكتلات داخل الفصل [٤٦]. وهذا النظام لا يعوِّد التلاميذ على الروح

الجماعية فحسب، بل كذلك على القيادة التي تتجلى في تعيين شخصية مراقب الفصل أو رائده الذي يقوم في وقت غياب المدرس بتهيئة الفصل وتنظيمه وحل مشكلاته بما فيها مشاكل التلاميذ بين بعضهم بعضاً. بالإضافة إلى ذلك، يتم إدخال التلاميذ إلى القاعات الدراسية على العزف الموسيقي لتنسيق الخطوة، وفي العادة، يتوجه تلاميذ المدارس الابتدائية والمتوسطة من بيوتهم إلى المدرسة في مجموعات منتظمة بتحديد رئيس لهذه المجموعة سالكين طريقاً آمناً يتم اختياره من قبل الشرطة ومجلس التعليم بالمنطقة ويقومون باصطحاب من في طريقهم من زملائهم إلى المدرسة بجدول منظم مسبقاً، وبإشراف بعض السيدات في العادة واللاتي يُعرفن بـ " العمَّات الخضراء " حيث يلبسن أزياء خضراء، ويقمن بمساعدة التلاميذ في عبور الشارع والتأكد من وصولهم سالمين. ثم أخيراً في نهاية اليوم الدراسي يقوم التلاميذ بعقد جلسة جماعية فيما يُعرف بـ " هانسيّ كاي – Hanseikai " (جلسة جماعية للمصارحة وتقييم الذات، ومعناها حرفياً جلسة للاعتراف بالخطأ) حيث يجتمعون ويسألون أنفسهم فيما إذا كانوا قد أتموا عملهم اليوم على أكمل وجه؟ أم أن هناك قصوراً فيما قاموا به من أعمال؟ وأي مشاكل واجهتهم؟، فيقومون بتقييم الإيجابيات والسلبيات وأوجه القصور بأنفسهم، ومن ثم يقومون بتطوير وتحسين عملهم بشكل جماعي. بلا شك أن هذه الطريقة في التعليم تستهدف تنمية روح الجماعة والمصارحة، وتحمُّل المسؤولية والالتزام والقيادة، وكذلك الحوار وتقبل آراء الآخرين ونقدهم، كما تشكل أيضاً قوة نفسية رادعة لكبح جماح السلوكيات الاجتماعية الغير لائقة تجاه المجتمع والغير.

ويظهر هذا السلوك الجماعي وتحمل المسؤولية كذلك في الرحلات المدرسية التي تنظمها المدرسة إلى مكان ما لتقوية أواصر الود والمحبة بين التلاميذ بعضهم البعض، وكذلك بينهم وبين المدرسين، فيتعود هؤلاء التلاميذ أو الطلاب على الحياة الجماعية وتحمل المسؤولية، والتعامل مع الآخر في جو أسري طيب، حيث في الغالب يقومون بالمبيت ليلة على الأقل في هذه الرحلة. في هذه الرحلات يتم الاهتمام بالسلوك الاجتماعي لجميع التلاميذ أو الطلاب دون السماح لأي اعتبارات أو استثناءات خاصة

لبعض الطلاب، فالجميع سواء، ولذلك يشترك الجميع في المسؤولية سواء الطلاب أو المدرسين أو مدير المدرسة، أو المسؤولين عن أماكن الزيارة، وكذلك المركبات التي يستقلونها، وبالطبع يشارك أولياء الأمور أيضاً في تحمل المسؤولية في هذه الرحلات. ولذلك، لابد من عقد لقاءات لمناقشة برنامج الرحلة، والسلوك الذي يجب أن يتصف به الجميع، والتنبيه على أن الجميع مسؤول عن سمعة المدرسة أو الجهة التعليمية أمام الجميع. ويشترك في هذه اللقاءات عدد كبير من المسؤولين من داخل المدرسة ومن خارجها لشرح الاحتياطات والتوجيهات والنصائح قبل القيام بالرحلة. وبذلك يكون قد اشترك الجميع بشكل أو بآخر في مسؤولية هذه الرحلة. ولذلك، إذا وقع حادث لا قدر الله في هذه الرحلة سواء في مكان الزيارة أو في محطة ركوب القطار مثلاً، يقوم الجميع بالاعتذار، وذلك سواء من التلميذ أو الطالب الذي قام بالخطأ، أو من مَن معه من المسؤولين، فمن ناحية، قد يكونوا قد قصروا بشكل أو بآخر، ومن ثم يتحملون المسؤولية مع هذا الطالب، ومن ناحية أخرى، تحاشي تحميل فرد واحد المسؤولية والضغوط النفسية عليه جراء ذلك، فيقومون كجماعة باحتوائه. فمثلاً إذا حدث حادث في مكان الزيارة، من الممكن أن يعتذر المسؤول في هذا المكان لتقصيره في توصيل التوجيهات للطلاب بشكل واضح، أو عن وجود نقص أو خطأ أدى إلى ذلك فعلاً في مكان الزيارة. وهذا في الحقيقة، يُعبر عن ترسخ التقاليد الموروثة في تحمل المسؤولية الجماعية، ويُشعر الفرد بالأمان داخل الجماعة، وهذا ربما يفسر قيام بعض السياسيين اليابانيين بالانتحار أحياناً من منطلق تحمل المسؤولية وحده بموته تحاشياً لتوجيه اللوم إلى الحزب الذي ينتمي إليه حفاظاً على هذا الحزب من التفكك والانهيار.

ويظهر هذا السلوك الجماعي كذلك في التمرينات الصباحية في المدرسة [٤٧]، وكذلك في اللعبات الجماعية. ويتجلى ذلك في اليوم الرياضي بالمدرسة والذي يُعقد مرة في خريف كل عام حيث يقومون بالتحضير لهذا اليوم بالتدرب على مختلف الألعاب والأشكال الجماعية معاً في جو جماعي واجتماعي، مثل ألعاب شد الحبل أو رمي الكرات الصغيرة في السلة معاً، أو الركض وغير ذلك من الألعاب الجماعية،

فيقوموا بأداء هذا العرض معاً تلاميذاً ومعلمين في حضور أولياء أمور التلاميذ في يوم تلتقي فيه المدرسة والبيت معاً.

هذا الأسلوب الجماعي في التعليم الذي يبدأ من رياض الأطفال ويمتد حتى الجامعة، يفترض أن يقل فيه التدريب على هذا الأسلوب كلما تقدمت المرحلة الدراسية، ولكن في الحقيقة لا يتغير في الأساس، حيث نستطيع أن نرى ذلك في لوائح الطلاب اليومية المدون فيها مختلف المعلومات عن الزي المدرسي والأشياء التي ينبغي على التلميذ أو الطالب إحضارها كل يوم ومواعيد المدرسة بل وعدد ساعات العمل الجزئي المسموح العمل بها للطالب.

وبالإضافة إلى ذلك السلوك الجماعي، يتم التركيز والتأكيد على مفهوم الانسجام والتجانس (وا–Wa) بين تلاميذ أو طلاب الصف الواحد، حيث المعلم رائد الصف بمثابة الأب يلتف حوله التلاميذ أو الطلاب بمثابة الأبناء مشكلين بذلك أسرة واحدة في صف واحد. وهذه العلاقة الأسرية بين التلاميذ والمعلمين، أحد السمات المهمة في التعليم الياباني والتقاليد اليابانية التي تقدر وتحث على الألفة والتفاهم، ويؤكد ذلك " غونزو كوجيما – Gunzo Kojima " أحد مفكري التربية في اليابان بعبارته المعروفة " الحب في التربية "، حيث يصف هذا الحب قائلاً : " إنه الحب في العملية التعليمية الذي يعطي القوة الدافعة للمعلم في عمله مع المتعلمين " [٤٨]. ولا شك في أن مشاعر الحب من قبل الغير في العملية التعليمية ضرورية جداً لنمو هؤلاء التلاميذ أو الطلاب فسيولوجياً وجسمانياً بدرجة لاتقل عن الطعام والشراب؛ ليشعر التلاميذ أو الطلاب أنهم موضع اهتمام مما يجعل لديهم نوع من الاتزان الانفعالي تجاه تكوين العلاقات الاجتماعية والمواقف الحياتية المختلفة، وكذلك تجاه التعامل مع الآخر، وإلا سيصبح التلاميذ انطوائيين غير فاعلين بالشكل المطلوب في المجتمع، ويفتقدون للانسجام والتوافق مع العالم الخارجي. ولا شك في أن تناول المدرس الطعام مثلاً مع تلاميذه أو طلابه يساهم أو يهدف إلى هذه الألفة في الصف الواحد بين التلاميذ بعضهم البعض، والتلاميذ والمدرس، أكثر من تحقيق هدف الصحة الغذائية للصف وتعليم العادات السليمة عند

تناول الطعام. فالصف الدراسي يُنظر إليه على أن له خصوصيته واستقلاليته لدرجة أنه يطلق عليه باليابانية " غاككيو أووقوكو- Ookoku Gakkyuu " (مملكة الصف)، حيث لا يُسمح لأي شخص آخر حتى ولو أستاذ صف آخر بتوبيخ وتعنيف التلاميذ أو الطلاب بشكل مباشر دون المرور برائد الصف، وذلك لأنه يسبب له نفس شعور الحرج والاستياء الذي يصيب الآباء عندما يعنف أو يوبخ أحد ما ابناهما أمامهما [٤٩].

وقد يكون هذا الإشراف والتطبيق من ناحية الشكل والظاهر يمثل مدخلاً للارتفاع بمستوى الجوهر والمضمون من منظور طريقة التفكير التقليدية اليابانية، ويرى الباحث أن هذا المبدأ – الجماعية – أحد أهم المبادىء والسمات التي تميز التعليم اليابانـي وأدت إلى نجاح التعليم ومن ثم اليابان وتجربتها في التعليم والتحديث. ولكن من ناحية أخرى، نستطيع أن نقول أن هذا النهج يجعل من السهل أن يؤدي إلى تعليم مركزي وموحد يفتقر إلى الفردية والإبداع والحرية، وهذا ما تحاول وزارة التعليم اليابانية أن تقوم بمعالجته. وبالطبع لكل من مبدأ الفردية التي تنادي اليابان الآن بها أو بالمزيد منها مقارنة بمبدأ الجماعية، إيجابيات وسلبيات، فلا شك أن مزيداً من إدخال الفردية في اليابان سيجعل هناك فرصة لمزيد من الإبداع أكثر مما هو عليه الحال الآن، ولكن في المقابل سيؤدي إلى إفساد التجانس وظهور المشاكل والسلوكيات الفردية والأنانية تجاه المجتمع، فلابد من وجود توازن بين الاتجاهين وبالطبع هذا ليس بالأمر اليسير.

(٢) التنافس الجماعي في التعليم :-

إن الانسجام والتجانس وروح الجماعة الذي أوضحناه آنفاً، يعتبر عملة وجهها الآخر التنافس بين الجماعات الأخرى. فبدلاً من التنافس بين أفراد الجماعة الواحدة، هناك حث على التنافس بين جماعة وأخرى أو بين صف دراسي وآخر أو بين مدرسة وأخرى. وبغض النظر عن أوجه هذا التنافس الذي يمتد إلى أوجه مختلفة بدءً من الرياضة وصولاً إلى التفوق وتحقيق درجات أعلى في التحصيل الدراسي، فإن هذا التنافس لا شك في أنه يولد روح التعاون والاتحاد بين أفراد الجماعة الواحدة التي يجتهد كل فرد فيها على طريقته لتحقيق الهدف المنشود.

إن الالتحام بين مفهومي الانسجام والتجانس بين أفراد الجماعة الواحدة، وبين التنافس بين الجماعة ونظيرتها، يعتقد الباحث أنه طريقة اجتماعية جيدة لتوليد طاقة فاعلة ولاستثارة الهمم بين الجميع، وإن كان من الممكن أن تكون عاملاً سلبياً في تطور الجماعة نفسها، حيث تحاول كل جماعة أن تخفي ما ينتقصها أو يعيبها أو ما يسيء إليها تجاه نظيرتها. ولكن على أية حال، إن إعطاء الأولوية للجماعة، وتفوق كل مدرسة أمام الهيئات التعليمية الأخرى، يكون فرصة جيدة للتلاميذ أو الطلاب في التفكير في الطريق أو المسلك الصحيح الذي يجب أن يتخذونه من خلال العلاقة بين الفرد والجماعة، أي بعبارة أخرى بين مفهوم " العام " ، ومفهوم " الخاص " الذي طرحه الباحث آنفاً في البحث. فمثلاً غياب التلميذ أو الطالب عن المدرسة لظروف عائلية، يُعتبر أمراً خاصاً، وإعفاء التلميذ أو الطالب من المساعدة في أعمال البيت أو الأسرة بسبب وجود امتحانات أو واجبات منزلية، أو حصول الابن أو الابنة على إذن بالتغيب عن البيت من الصباح حتى المساء للمشاركة في أنشطة لاصفية بالمدرسة، هذا كله من شأنه أن يعلم التلاميذ والطلاب على إعطاء الأولية " للعام" أي المدرسة عن " الخاص" أي الأسرة، وهذا المبدأ أو هذه الخبرة تظل مع التلاميذ والطلاب حيث يطبقوها عند التحاقهم بالعمل أيضاً بعد انتهاء سنوات الدراسة بالمراحل التعليمية. وهكذا نرى بوضوح أسلوب حياة الجماعة في اليابان من خلال الأنشطة التعليمية اليومية بالمدرسة أو المؤسسة التعليمية. وهذه السمة من الثقافة اليابانية نستطيع أن نجدها في الشركات اليابانية كذلك.

خاتمة

وهكذا مما سبق عرضه في البحث، نستطيع أن نقول أنه بالرغم من المبادىء والنزعة العامة للمدرسة، تدخل الثقافة التقليدية اليابانية ومسلماتها كعنصر تعليمي فاعل ومهم لا يمكن تجاهله أو الاستغناء عنه؛ يكون أساسيات اتجاه التعليم في اليابان، ويجعل للمدرسة اليابانية بشكل خاص دوراً متناغماً ومتسقاً مع الهيئات الأخرى في المجتمع في مرحلة تكوين وتشكيل المجتمع الياباني والشخصية اليابانية. وبالطبع في هذا السياق لا نستطيع تجاهل دور الأسرة والبيت، غير أن هذا البحث يسلط الضوء على دور المدرسة

بالأخص بالعلاقة مع الثـــقافة اليابانية التـــقليدية، وإبراز السمات الخاصة بالتعليم اليابانـــي من خلالها والـــتـــي ساهمت كثيراً فـــي نجاح التعليم فـــي اليابان ومن ثم التجربة اليابانية من حيث نجاح التعليم فـــي إعداد المواطن المستنير بالعقل والتفكير العلمـــي، المتعاون المسؤول والمدرك لقيمة العمل والإنتاج وتحمل المسؤولية، الملتزم باحترام الوقت والقانون، المؤثر للعمل الجماعـــي البناء الإيجابـــي، والمتفانـــي والمخلص لخدمة وطنه. فهذا المواطن المتعلم والمتحلـــي بهذه الصفات، يستطيع أكثر أن يتعامل مع المجتمع، ويفهم حقوقه وواجباته مع التحلـــي بالانتماء لوطنه، مساهماً فـــي قاطرة التنمية والتحديث. ولا شك، يمكن الاستفادة كثيراً مما عرضنا فـــي هذا البحث من سمات التعليم اليابانـــي، من خلال الاستفادة من هذه السمات الجيدة مثل الجماعية والإحساس بالمسؤولية وروح التعاون وحب العمل واتقانه، واحترام الوقت والالتزام به وغير ذلك مما سبق عرضه، وذلك باستثمار وتفعيل أطر ثقافية فـــي عقائدنا الدينية وموروثونا الثقافـــي والحضاري فـــي مجتمعاتنا العربية أو فـــي أي مجتمعات أخرى تريد الاستفادة من هذه السمات. والاستفادة كذلك من العلاقة الوظيفية للمدرسة التـــي تقوم بالتنسيق والتعاون مع الشركات لتوفير فرص عمل لخريجيها، وكذلك من الممكن انتهاج سياسة تدريب الطلاب لتشغيلهم حتـــى قبل تخرجهم علي أن يتم تعيين الخريجين عقب تخرجهم مباشرة بتلك الشركات والمؤسسات التي تم التدريب بها. فاهتمام النظام اليابانـــي بالطفل والمتعلم الذي هو أساس ومحور العملية التعليمية من خلال استثمار أطرها الثقافية وتوظيفها جيداً من خلال مؤسساتها التعليمية، كان بمثابة سلاحها وثروتها فـــي ظل ندرة الثروات الطبيعية بها.

الهوامش والتعليقات :

1 – انظر د. عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،١٩٨٤، ص ٢٤

وانظر، مهاتير محمد ، شنتارو إيشيهارا، صوت آسيا، زعيمان آسيويان يناقشان أمور القرن المقبل ، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٠٠

وانظر كذلك د.إبراهيم عبد الله المنيف، استراتيجية الإدارة اليابانية، العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٩٨، ص ٨

وانظر : د. يمني طريف الخولي، الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية، مجلة : دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٧م، ص ٩٩، ١٠٥

ولكن في الحقيقة يرى الباحث أن وصف التجربة اليابانية بكلمة معجزة، استخدام لغوي غير دقيق ومبالغة كبيرة ربما تحمل في مضمونها بعض الإحباط من الإحساس بعدم القدرة على الوصول للنجاح الذي حققته اليابان وغيرها من الدول التي حققت التحديث مثل كوريا وماليزيا، فتعبير "المعجزة" مناقض لفكرة الاستفادة من هذه التجربة، حيث أن المعجزة ظاهرة استثنائية لا تخضع لمقاييس أو تحليل علمي، بالرغم من أن الهدف من بحث وتحليل التجربة اليابانية وغيرها من التجارب، يجب أن يكون بهدف معرفة العوامل والأسباب التي أدت بهذه الدول إلي النجاح ومن ثم الاستفادة منها في ظل خصوصية كل بلد.

[2] أدوين رايشاور ، " اليابانيون " ترجمة ليلي الجبالي، عالم المعرفة – الكويت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٣٩ .

[3] Takeo Kuwabara , Meiji ishin to Kindaika,Tokyo,Shoogakkan,1984,P.118-119

[4] تصل نسبة الالتحاق بالتسع سنوات الأولى الإلزامية ١٠٠%، وبلغت نسبة الملتحقين بالمدارس الثانوية بعد الانتهاء من المدارس المتوسطة الإلزامية ٩٤,٤ % (تزيد النسبة إلى ٩٧,٥% إذا أضيفت نسبة طلاب الثانوية الدارسين بالتعليم بالمراسلة)، وبلغت نسبة المتقدمين للدراسة بالجامعة بعد الثانوية ٥٠,٧ % (تزيد النسبة إلى ٧٥,٩% إذا أضيفت نسبة الطلاب الذين يدرسون في الجامعات المفتوحة أو بالتعليم بالمراسلة والمدارس التخصصية) ، وذلك حسب إحصائية وزارة التربية والتعليم اليابانية (الاسم الكامل للوزارة : وزارة التربية والتعليم والثقافة والرياضة والعلوم والتكنولوجيا اليابانية) لعام ٢٠٠٤م:

Deta kara miru nihon no kyouiku –Japan Education at a Glance- Monbu kagakushou, Tokyo, 2005, P.9-10.

[5] يبلغ عدد مقاطع الكتابة في قاموس الكانجي (مقاطع الكتابة الصينية التصويرية المستخدمة في اللغة اليابانية) الكبير Daikanwa Jit (en) خمسين ألف شكل أو مقطع كانجي :

Morohashi Tetsuji, Daikanwa Jiten,Taishuukan Shoten,Tokyo, 1955

ولابد من الطالب الذي ينهي مرحلة المدرسة المتوسطة أن يكون قد حفظ عدد ١٩٤٥ مقطع كتابي ويجيدها كتابة وقراءة حسب ما حددت وزارة التربية والتعليم والثقافة والعلوم اليابانية :

Toshiko Ishida, Nihongo Kyoujuhou ,Taishuukan Shoten, Tokyo , 1995, P. 95-96.

[6] ينوه الباحث إلى أن استخدام كلمات : الطفل أو النشء أو الصغار أو الأولاد أو التلاميذ أو الطلاب إلى آخره في البحث، مقصود بها المتعلم أو المتعلمة كل حسب مرحلته الدراسية التي ينتمي إليها، وكذلك كلمات المعلم أو المدرس أو الأستاذ، كلها مقصود بها الأستاذ أو المعلم القائم على العملية التعليمية.

7 Ishikawa Matsutaroo , kyooiku no rekishi , Hoosoo daigaku, Tokyo , 1995, P . 12.

8 Ishikawa Matsutaroo,Hankoo to Terakoya Akyooikusha ATokyo A1986 Ap.148.

[9] انظر بالعربية كتاب : ماكوتو آسو، ايكوو آمانو، التعليم ودخول اليابان العصر الحديث، سفارة اليابان بجمهورية مصر العربية، ١٩٧٦، ص ١٥-١٦.

10 EIJI OGUMA,NIHON TO IU KUNI,Rironsha,Tokyo,2006,p.61

وانظر كذلك بالعربية: ماكوتو آسو، ايكوو آمانو، مرجع سابق، ١٩٧٦م ، ص ١٢ .

11 Tsuchiya Takao . Ono Michio,Miji shonen Nougyou Soujouroku,Nanboku shoin,Tokyo,1931,P.57 .

12 Ibid p.35.

13 Ibid p.623.

14 EIJI OGUMA, 0p.Cit,p.61.

15 Ibid p.63.

16 Ibid P.65.

[17] انظر بالعربية: ماكوتو آسو، ايكوو آمانو، التعليم ودخول اليابان العصر الحديث – مرجع سابق، ص ٢٣.

[18] ومن هنا كان النقد لعملية التحديث اليابانية بأنها انحرفت أو ضلت طريقها ولا تزد عن كونها تقليد سطحي للغرب تجاهل الجانب الروحي، فقد تم إدخال الثقافة الغربية إلى اليابان باتخاذ الثقافة اليابانية قاعدة وبنية لها.

[19] لم تتخذ اليابان نظام تعليم دولة غربية واحدة كنموذجاً لنظامها التعليمي الجديد، بل اقتبست نظمها من أكثر من دولة مثل فرنسا، ألمانيا، هولندا، بريطانيا، أمريكا، روسيا وغيرهم، فمثلاً أسست نظامها المدرسي على غرار النظام الأمريكي آنذاك، فقسمت المدارس إلى ابتدائية ثم متوسطة ثم جامعة. أما من الناحية الإدارية فكان على غرار النظام الفرنسي بتطبيق نظام المركزية في التعليم، وكذلك نظام التقسيم الجغرافي للالتحاق بالمدارس (لمزيد من التفاصيل انظر باليابانية :

Nagai michio ,Kindaika to kyouiku,Tokyo daigaku shuppankai Tokyo,1982,P.55-61 وربما يرجع السبب في وجود هذه المساحة من الخيار لدى اليابان آنذاك في رأي الباحث، عدم وجودها تحت ضغط الاحتلال الأجنبي كما حدث لدول أخرى مثل مصر وغيرها من الدول التي مرت بتجربة الاحتلال سواء في أفريقيا أو آسيا، فكان لليابان الخيار في اختيار النظم التي تناسبها دون ضغوط أو شروط، حيث أن اليابان لم تُحتل خلال تاريخها إلى أن مرت بهذه التجربة بعد هزيمتها بعد الحرب العالمية الثانية وسقوطها تحت الاحتلال الأمريكي (١٩٤٥-١٩٥٢م) كما ذكرت آنفاً.

20 Aruga Kizaemon Chosakushuu,10, Miraisha,Tokyo, 1971,P.187 .

21 Suzuki Hirou hencho," Genten.kaisetsu Nihon Kyouikushi, ,Toshobunka, Tokyo, 1985,p.133.

وانظر كذلك المصدر الأصلـــي من إصدار وزارة التربية و التعليم اليابانية:

Gakusei hyakunenshi-Shiryouhen, Monbusho,Tokyo,1972.

[22] انظر : رايشاور ، اليابانيون، مرجع سابق، ص ٦٠٣ – ٧٠٣ .

[23] John w. Hall,Marius .B.Jansen hen,Miyamoto Mataji kanyaku, Tokugawa Shakai to Kindaika, Mineruva shobou,Kyoto,1973,P. 272,275 .

[24] انظر : محمد عطية الأبراشـــي، روح التربية والتعليم، دار الفكر العربـــي ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ٧٠ .

[25] John w. Hall,Marius .B.Jansen hen,Miyamoto Mataji kanyaku, 0p.Cit,p.272,275.

[26] المصدر : النسخة المترجمة إلـــى اليابانية :

shinbunsha,1972,P.44. Funkashiro Junrou,Nihon no kyouiku Seisaku,Asahi

فاليابان بشكل عام تتسم بمركزية التعليم، أو تستطيع القول أن نظام تعليمها يغلب عليه طابع المركزية. ومن إيجابيات هذا المبدأ في التعليم توفير المساواة في التعليم ونوعيته لمختلف فئات الشعب على مستوى الدولة بغض النظر عن المقاطعة أو المحافظة التي وُلد فيها التلميذ أو الطالب، وبذلك يتم تزويد كل طفل بأساس معرفي واحد سواء كان في شمال اليابان أو جنوبها أو وسطها، وبغض النظر عن الحالة الاقتصادية لهذه المنطقة، حيث تُقرر وزارة التعليم اليابانية التحديد التفصيلـــي للمقررات الدراسية في المواد كافة حيث يُفصّل محتوى ومنهج كل مادة، وطرق الإرشاد والتدريس، وعدد ساعات تدريس المقرر من المدرسة الابتدائية إلـــى الثانوية (للمزيد انظر باللغة العربية : د. عبد السميع أحمد، التعليم في اليابان، مجلة التربية المعاصرة، يناير ١٩٩١م، القاهرة، ص ٨٧)، وبذلك يتم ضمان تدريس منهج واحد لكل فرد في الشعب في أي مدرسة وفي الوقت المحدد له. وعادة لا توجد اختلافات جوهرية تذكر بين المدارس في مختلف مناطق اليابان، فكلها تتمتع بمستوى متجانس عال مع التفاوت في نوع التفوق فقط. والوزارة مسؤولة عن التخطيط لتطوير العملية التعليمية على مستوى اليابان، كما تقوم بإدارة العديد من المؤسسات التربوية بما فيها الجامعات والكليات المتوسطة والفنية. وهذا بلا شك يفرض معايير وطنية واضحة تُسهل من تعليم الشعب حتى يصل إلى درجة متماثلة في التعليم، كما يسهل مهمة الدولة في تدريب أبناء الشعب حتى يفهم كل فرد واجبه كمواطن ياباني تجاه وطنه مما يجعلنا نستطيع القول بأن للمركزية دوراً كبيراً أيضاً فـــي تجانس الشعب اليابانـــي. ولكن من ناحية أخرى، توجد سلبيات بالطبع للمركزية فـــي التعليم، لعل من أهمها تقليل فرص التنوع فـــي التعليم، مما يعنـــي أنها تحمل فـــي طياتها مخاطر توحيد نظام التعليم المركزي؛ مما يؤدي إلـــى مشاكل خطيرة إذا حدث خطأ فـــي اختيار مفهوم أو منهج أو محتوى التعليم، أو فـــي تنفيذ هذا الأسلوب أو المنهج من التعليم، مثلما حدث مثلاً فـــي اليابان نفسها حين وجهت تعليمها إلـــى تربية النعرة الوطنية والنزعة العسكرية مما أدى إلـــى ما آلت إليه اليابان فـــي الحرب العالمية الثانية. ولكن في الحقيقية لا يعني ذلك أن مركزية التعليم مطلقة في اليابان فهناك قسط أيضاً من اللامركزية حيث يوجد في كل مقاطعة من مقاطعات اليابان مجلس تعليم خاص بهـــا ويعتبر السلطة

المسؤولة عن التعليم وإدارته وتنفيذه في هذه المقاطعة. ويتكون مجلس التعليم من خمسة أعضاء يعيّنهم رئيس المقاطعة أو المحافظ بموافقة مجلس الحكم المحلي الذي يتم تعيين أعضائه بما فيهم رئيس المقاطعة بالانتخاب الحرّ من قِبَلْ سكان المقاطعة. ويقوم هذا المجلس باختيار الكتب المناسبة لمقاطعته من بين الكتب المقررة التي عادة ما يقوم القطاع الخاص بطباعتها، ولكن بالطبع بعد الحصول على موافقة من وزارة التعليم عليها. ويقوم هذا المجلس أيضاً بإدارة شؤون العاملين بما في ذلك تعيين ونقل المعلمين من مدرسة لأخرى، كما يقوم بالإشراف على مؤسسات التعليم الإقليمية وتقديم النصح لها (للمزيد من التفاصيل انظر : أدوين رايشاور، مرجع سابق- ص ٦٤٢) .

كما أن المعلمين بالرغم من وجود المركزية في الإشراف عليهم، إلا أنهم يتمتعون أيضاً بقسط من الحرية بصفتهم من هيئة صُناع القرار بالمدرسة، وهم يجتمعون في ربيع كل عام لمناقشة وتقرير الأغراض التربوية للمدرسة، والتخطيط لجدول النشاط المدرسي لتحقيق تلك الأغراض التربوية وإعداد ذلك في كتيب كل عام. كما يقوم المعلمون كذلك بعقد حلقات بحث أو " سيمنار " كل ثلاثة أشهر لإلقاء البحوث والنقاش حول نظريات التعلم ومشاكل العملية التعليمية. وهم يقومون بإدارة مدارسهم دون ضغط ملزم من جانب الوزارة وذلك تحت ظل سلطة اتحادهم. ولذلك يشعر المعلمون في اليابان بأهميتهم في صنع القرار لأنهم ليسوا مجرد موظفين تابعين لوزارة التعليم.

ويبدو أن مبدأ التمازج والتوازن بين المركزية واللامركزية يتلاءم مع نظام التعليم الياباني، ويعكس طبيعة التفكير اليابانية في المزج بين الثقافات والقديم والجديد. فالمركزية كانت موجودة قبل فرض قوات الحلفاء وعلى رأسهم الولايات المتحدة الأمريكية مبدأ اللامركزية وغيرها من الإصلاحات على نظام التعليم في اليابان بعد هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية. ولكن بعد أن استعادت اليابان سيادتها في عام ١٩٥٢م، قامت بإلغاء بعض الإصلاحات التي فُرضت عليها ولم تكن مناسبة لها ومنها مبدأ اللامركزية.

[27] انظر كذلك لمزيد من التفاصيل : ماسانوري هاشيموتو، التعليم في اليابان الحديثة : التعليم النظامي والتعلم خلال العمل، ص ٢٥٧-٢٥٨، ٤٤٦، في كتاب " التعليم والعالم العربي – تحديات الألفية الثالثة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الأستراتيجية ، أبو ظبي، ٢٠٠٠م.

[28] المرجع السابق – ماسانوري هاشيموتو، مرجع سابق، ص ٢٥٨، وانظر كذلك بالإنجليزية :

James E. Rosenbaum and Takehiko Kariya , "From High School to Work : Market and Institutional Mechanisms in Japan",American Journal of Sociology vol. 94,1989: 1334-1365 .

[29] في الحقيقة توجد سمة مميزة في التعليم الياباني وهي التنسيق بين التعليم النظامي والتعليم والتدريب في الشركات وموقع العمل. فالمدرسة أو الجامعة تقوم بتعليم المهارات الأساسية والعلوم والمعارف المختلفة، إلى جانب تعليم الطلاب روح الجماعة، في حين تقوم الشركات بتعليم وتدريب هؤلاء الخريجين مباشرة

لإعدادهم وتأهيلهم للعمل والإنتاج. أنظر : ماسانوري هاشيموتو، مرجع سابق، ص ٢٤٦، وكذلك ص ٢٥٨-٢٥٩ .

30 Heisei 18 nendo daigaku nado sotsugyousha shuushoku joukyou chousa, Heisei 19 . 4. 1 .

[31] انظر بالعربية: ماكوتو آسو، ايكوو آمانو، مرجع سابق، ص ٧، و انظر كذلك بالإنجليزية :

Cummings,W.K,Education and Equality in Japan,Princeton University Press,New Jersey,1980,P.17.

32 Takeo Yamamoto,Japanese History,Obunsha,1985,P.351.

33 Shimizu Keihachirou,Kyouiku chokugo no susume ,Nisshin houdou,Tokyo,2001,P.5

34 Ibid P.64.

وانظر بالعربية : د. عبد السميع أحمد ، مرجع سابق ، ص ٧٠ .

35 Ibid P.66-67.

36 EIJI OGUMA,0p.Cit,p.73.

[37] ولكن هذه الأيدولوجية كان من أهم سلبياتها أن أدت باليابان إلى طريق الدولة الإمبريالية التوسعية التي توسعت على حساب الشعوب والدول المجاورة، مما أدى في النهاية إلى هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية وخضوعها للاحتلال الأمريكي (١٩٤٥-١٩٥٢م). وبعد الحرب العالمية الثانية وانتهاء الاحتلال الأمريكي لليابان، أبقت اليابان على قيم الولاء، ولكنها عملت على تنمية السلوكيات والآداب العامة للفرد من خلال محتوى التربية الأخلاقية، ووجهت تعليمها وجهة اقتصادية سلمية بعيدة عن النعرة الوطنية الجارفة إبان عصر ميجي (للمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع انظر : د. مسعود ضاهر، النهضة اليابانية المعاصرة : الدروس المستفادة عربياً، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢ م، من الفصل الأول إلى الثالث) .

[38] ربما هذا يفسر ظاهرة الإحباط لدى الطلاب في كثير من الدول النامية، وعدم إقبالهم على العلم بشكل جيد حيث لا توجد ثقة في أن تفوقهم سيفتح لهم فرص حقيقية للحصول على العمل المناسب في المجتمع على أساس مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع .

39 Kouno Shigeo hoka hen ,Gendai kyouiku no kouzou to kadai,Ushiogi morikazull shiken seidoron – koukou nyuushi wo chuushin nill Gyousei , Tokyo,1978, P. 51.

40 JAPAN AS IT IS, Gakushuu kenkyusha, Tokyo,1991, p.130.

41 Ibid P.126

42 انظر باللغة اليابانية :

Fukaya Masashi hoka, ,Asobi to benkyou , chuukoushinsho,Tokyo,1976,P. 155 .

وانظر كذلك لنفس المؤلف :

Fukaya Masashi hoka, ,Asobi to benkyou , Gakushuu kenkyuusha,Tokyo,2002

[43] إدوارد بوشامب، التربية في اليابان المعاصرة، ترجمة وتعليق د/محمد عبد العليم مرسي، بتكليف من مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٩٨٥م، ص ٦٣-٦٥.

44 ▯ Gasshuukoku Kyouiku Shisetsudan Houkokusho (REPORT OF THEUNITED STATES EDUCATION MISSION TO JAPAN) ▯ Kokumin Kyouikusha Honyakuban , Tokyo,1946,P.26 .

وانظر كذلك باليابانية لمزيد من التفاصيل :

Sitou Toshihiko,Shiken to kyousou no gakkoushi,Heibonsha,Tokyo,1995,P. 17-22.

" التقرير الأول لبعثة التعليم الأمريكية عن التعليم فـي اليابان عام ١٩٤٦م " (الترجمة اليابانية) . وقد تشكلت هذه البعثة عام ١٩٤٦م ، من أكثر من عشرين خبيراً أمريكياً فـي التعليم بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وهزيمة اليابان والاحتلال الأمريكـي لها، للبحث فـي مشاكل التعليم اليابانـي، وضرورة إصلاحه، وكان هذا التقرير بمثابة نقطة الانطلاق لنظام التعليم اليابانـي بعد الحرب العالمية الثانية.

[45] تستمر عادة تناول الطعام حتـى فـي المرحلة الجامعية ولكن ليس بشكلها الذي يحدث فـي المدرسة، ولكن يتناول الطلاب والأساتذة الطعام معاً فـي مطعم الجامعة.

[46] لمزيد من التفاصيل راجع : ميري هوايت ، التربية والتحدي – " التجربة اليابانية "، عرض وتعليق د. سعد مرسـي أحمد، و د. كوثر حسين كوجك، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩١ ، ص ١٩٩-٢٠٣ .

[47] تستمر عادة القيام بالتمرينات الصباحية فـي العمل أيضاً كسلوك جماعـي اجتماعـي جيد، وبالطبع لما فيها أيضاً من فوائد للتنشيط الجسمـي والعقلـي للشخص والمحافظة علـى صحته.

48 Gunzo Kojima, Philosophical Foundations for Democratic Education in Japan,Tokyo: International Christian University,1959,p.96-97.

اقتبسته : ميري هوايت ، مرجع سابق ، ص ١١٦-١١٧ ، ولمزيد من التفاصي انظر كذلك ص ٣٠٢ .

[49] انظر لمزيد من التفاصيل باللغة اليابانية :

Asou Makoto hen,Sahkaigaku koaza, No.10,▯ kyouiku shakaigaku ▯ ,Tokyo,daigaku shuppankai,Tokyo, 1974,P. 63- 66 .

مراجع البحث

أولاً المراجع العربية :

١. ادوارد بوشامب، التربية فـي اليابان المعاصرة ، ترجمة وتعليق د/محمد عبد العليم مرسـي، بتكليف من مكتب التربية العربـي لدول الخليج، الرياض، ١٩٨٥م.

٢. أدوين رايشاور، اليابانيون، الترجمة العربية لليلي الجبالي، عالم المعرفة ١٣٦ — الكويت ، ١٩٨٩م .

٣. د. عبد السميع أحمد، التعليم في اليابان، مجلة التربية المعاصرة، القاهرة، يناير ١٩٩١م .

٤. د. مسعود ضاهر، النهضة اليابانية المعاصرة : الدروس المستفادة عربياً، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،٢٠٠٢ م .

٥. د. يمنـي طريف الخولـي، الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية، مجلة : دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٧م.

٦. ماسانوري هاشيموتو، التعليم فـي اليابان الحديثة : التعليم النظامـي والتعلم خلال العمل، فـي كتاب " التعليم والعالم العربـي — تحديات الألفية الثالثة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الأستراتيجية، أبو ظبـي، ٢٠٠٠م .

٧. ماكوتو آسو، ايكوو آمانو، التعليم ودخول اليابان العصر الحديث، سفارة اليابان بجمهورية مصر العربية، ١٩٧٦م .

٨. محمد عطية الأبراشـي، روح التربية والتعليم، دار الفكر العربـي، القاهرة، ١٩٩٣م .

٩. ميري هوايت، التربية والتحدي — " التجربة اليابانية "، عرض وتعليق د. سعد مرسـي أحمد، و د. كوثر حسين كوجك، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩١م.

ثانياً المراجع اليابانية :

1. Aruga Kizaemon Chosakushuu,10, Miraisha,Tokyo, 1971.
2. Asou Makoto hen,Sahkaigaku koaza, No.10,▯ kyouiku shakaigaku▯ ,Tokyo,daigaku shuppankai,Tokyo, 1974.
3. Deta kara miru nihon no kyouiku –Japan Education at a Glance- Monbu kagakushou, Tokyo, 2005.
4. EIJI OGUMA,NIHON TO IU KUNI,Rironsha,Tokyo,2006.
5. Yuga Kizaemon chosakushuu,10.
6. Fukaya Masashi hoka, ,Asobi to benkyou , chuukoushinsho,Tokyo,1976.
7. Fukaya Masashi hoka, ,Asobi to benkyou , Gakushuu kenkyuusha,Tokyo,2002
8. Funkashiro Junrou, Nihon no kyouiku Seisaku, Asahi shinbunsha,1972.
9. Gakusei hyakunenshi-Shiryouhen, Monbusho,Tokyo,1972.
10. Heisei 18 nendo daigaku nado sotsugyousha shuushoku joukyou chousa, Heisei 19 .4.1 .
11. ▯ Gasshuukoku Kyouiku Shisetsudan Houkokusho (REPORT OF THEUNITED STATES EDUCATION MISSION TO JAPAN) ▯ Kokumin Kyouikusha Honyakuban ,Tokyo,1946 .
12. Ishikawa Matsutaroo , kyooiku no rekishi , Hoosoo daigaku, Tokyo, 1995.
13. Ishikawa Matsutaroo,Hankoo to Terakoya,Akyooikusha ATokyo A1986.
14. John w. Hall,Marius .B.Jansen hen,Miyamoto Mataji kanyaku, Tokugawa Shakai to Kindaika, Mineruva shobou,Kyoto,1973.
15. Kouno Shigeo hoka hen ,Gendai kyouiku no kouzou to kadai,Ushiogi morikazu▯ shiken seidoron – koukou nyuushi wo chuushin ni▯ Gyousei , Tokyo,1978,
16. Kuwabara Takeo," Meiji Ishin to Kindaika", Shougakkan, Tokyo, 1984.
17. Morohashi Tetsuji, Daikanwa Jiten,Taishuukan Shoten,Tokyo, 1955.
18. Nagai michio ,Kindaika to kyouiku,Tokyo daigaku shuppankai Tokyo,1982.
19. Saito Toshihiko,Shiken to kyousou no gakkoushi,Heibonsha,Tokyo,1995.

20. Shimizu Keihachirou,Kyouiku chokugo no susume ,Nisshin houdou,Tokyo,2001.
21. Suzuki Hirou hencho," Genten.kaisetsu Nihon Kyouikushi, ,Toshobunka,Tokyo,1985.
22. Takeo Yamamoto,Japanese History,Obunsha,1985.
23. Toshiko Ishida, Nihongo Kyoujuhou ,Taishuukan Shoten, Tokyo,1995.
24. Tsuchiya Takao . Ono Michio,Miji shonen Nougyou Soujouroku,Nanboku shoin,Tokyo,1931.

ثالثاً المراجع الإنجليزية :

1. Cummings,W.K,Education and Equality in Japan,Princeton University Press,New Jersey,1980,P.17.
2. Gunzo Kojima, Philosophical Foundations for Democratic Education in Japan,Tokyo: International Christian University,1959
3. James E. Rosenbaum and Takehiko Kariya , "From High School to Work : Market and Institutional Mechanisms in Japan",American Journal of Sociology vol. 94,1989.
4. JAPAN AS IT IS, Gakushuu kenkyusha, Tokyo,1991.

التجربة اليابانية
وجذور الفكر الياباني الحديث

- رؤية مصرية -

د. علاء علي زين العابدين
مدرس بقسم اللغة اليابانية وآدابها
كلية الآداب – جامعة القاهرة

١ - مقدمة

من القضايا الجدلية فى بداية تحديث الدولة فى اليابان نجد قضية "الاعتقاد" أو الديانة وروح العصر الحديث. فقد اخذ رواد النهضة الأوربية بأسباب العلم الحديث القائم على العقلانية المادية منتقدين الفكر الدينى الذى كانت تتبناه الكنيسة آنذاك وتحرم على رعاياها الأخذ بأسباب العلم أو حتى التفكير إلا من خلالها، مما أحدث نوعاً من الخلل والجبن تجاه قضايا التحول إلى المدنية، وقيام مجتمع حر يسوده روح العقل والعلم. ولقد كانت آراء مارتن لوثر هى الرائدة فى هذا التحول إلى العقلانية الدينية القائمة على روح النقد ورفض الكهنوتية الدينية والدعوة إلى التحرر من روح الاستبداد والتخلف الفكرى الذى فرضته سلطة الكنيسة على رعاياها تحت ستار التدين والإيمان.. وهذا التحول بدأ من بزوغ روح النقد أولاً تجاه الفكر الدينى ثم تطور إلى ثورة عارمة فى كل قضايا الحياة فى تطور متتابع امتد من غرب أوربا إلى شرقها، وهو ما عرف باسم "الثورة المارتينه البروتستانتية" بعد ذلك، ولا تزال آراء مارتن لوثر تعمل بشكل فعال فى العقل الأوروبى وأدت إلى بزوغ عصر الحرية

واستقلال الإنسان وتحرره من استعباد الإنسان له. وهو ما عرف باسم "الثورة الدينية" فى تلك الفترة . وإذا كان الاتجاه العقلانى يرتبط أساساً بقانون الأسباب، والأخذ بها وهو ما أكده ماكس ويفر فى كتاباته عن معنى التقدم: "بأنه اتيان العناصر المعقولة والمنطقية والتحرر من الأوهام والخرافات التى تلصق بالدين" فإن التقدم لابد وأن يبدأ أولاً بتحرير الدين من الأوهام والخرافات، ثم ينطلق العقل ليأخذ دوراً إيجابياً فى تعمير الكون، وركز على ضرورة التفرقة بين ما هو مقدس بشكل مطلق وبين ما هو عادى. وبالتالى فإنه ليس كل مقدس بضرورى فى الاتباع له وتعطيل حركة الإنسان فى الحياة، وبالتالى فإن الإيمان الذى يحتمه العصر هو التحول من النظريات الميتافيزيقية إلى التطبيقات الواقعية الحياتية التى تسهم فى تفعيل معنى الدين وربطه بالحياة، ولابد لكى يتحقق هذا الهدف أن يتحرر العقل من كل معوقات انطلاقه وذلك لا يتحقق إلا بالعلم المادى الذى ترتضيه الفطرة. وكان هذا هو ما يعرف بالقوانين الطبيعية التى يرتضيها العقل ولا تأباها الفطرة السليمة.

ويهمنى هنا إبراز الاتجاه العقلانى عند اليابانيين فى بداية مرحلة التحول إلى المدنية الجديدة، وتتبع حركة الفكر اليابانى الحديث من خلال فكر القادة الرسميين وتطور فلسفة التطوير والتنمية.

أ- جذور الاتجاه العقلانى عند اليابانيين :

وإذا كان الاتجاه العقلانى فى أوربا قد بدأ بإعادة تفسير الديانة المسيحية على أسس جديدة تقوم على روح النقد واعتماد العقل كأساس جديد لحركة التغيير والانطلاقة الفكرية، فإن اليابان قد بدأت أولى خطواتها تجاه العصر الجديد فى إعادة التأكيد على روح الولاء والطاعة للإمبراطور مع الأخذ بالأسباب المادية والعصرية دون ان تفرط فى تقاليدها الدينية – الجوهرية فقد ارتدت اليابان زى العصر الحديث وهى تفكر وتعتقد بروح اليابان القديمة[1]، مما أوجد ازدواجية فى طريقة التفكير اليابانى، فعلى الرغم من النقد الذى توجهه الأقلام الغربية لليابان بسبب طريقتها فى التفكير ونظريتها فى التطور إلا أن اليابان حافظت ولا تزال تتمسك بروح الانتماء لقوميتها وأخلاقها وعقائدها القديمة دون تهاون.

النهضة اليابانية لم تقم على ثورة أو تحول فى المفاهيم الدينية أو الأخلاقية كما هو الحال فى أوروبا، بل قامت على أيديولوجية سياسية دينية تقوم على التقديس والولاء للإمبراطور بصفته المقدسة باعتباره من الآلهة الأحياء كما تزعم الأسطورة اليابانية، وتلك النظرة الأسطورية التى تعتبر الإمبراطور ألهاً من سلالة الآلهة اليابانية تستمد شرعيتها من كتاب الأساطير القديم المعروف باسم "كوجيكى" KOJIKI . وهذا الكتاب يعتبر من الكتب المشهورة الذى يدون فيه طبيعة العلاقة بين الإمبراطور واليابان وتاريخ ظهور آلهة اليابان على الجزر اليابانية. وتعتبر الديانة الشنتوية من الديانات القديمة التى لا تزال تقدس الذات الإمبراطورية وتضعها على رأس الآلهة اليابانية وتقيم الطقوس والشعائر فى كل مناسبة من أجل إظهار هذا الولاء والطاعة له[٢].

ونظراً لأن تلك الأيديولوجية استمدت شرعيتها من الديانة الشنتوية التى تنظر إلى الإمبراطور نظرة مقدسة توجب الطاعة والولاء له، فقد استخدمها قادة اليابان عند إرادة التحول إلى العصر الحديث، وذلك لتحفيز روح العمل والإنجاز فى وقت قياسى، وجعلت الشعب اليابانى بجميع فئاته وقياداته ينتمون قلباً وقالباً إلى الإمبراطور، ويعملون لأجله بدافع من الحب له والولاء الدينى له. ولقد اكتسبت تلك الإيديولوجية شعبيتها إبان الحرب العالمية الأولى والثانية وعند بداية الانطلاقة الصناعية فى مراحلها الأولى.

ولعل ابرز من كتب عن طرق التفكير عند اليابانيين "طرائق التفكير عند الشرقيين – اليابان – التبت" للأستاذ/ ناكامورا هاجيمى، حيث أثبت الاتجاه العقلانى عند اليابانيين فى الاعتقاد الدينى ممثلاً فى فكرة الإله فى الديانة الشنتوية والبوذية وانتهاءاً بنظرة اليابانيين للحياة والموت، ويبدو من آرائه أن المذهب المادى فى التفكير اليابانى القائم على احترام قانون الأسباب والمنفعة المادية هو ما يقصده، وهذا التفكير يعكس بالتالى إنكار الغيب أو الإيمان المطلق بإله بعينه، وإنما تتعدد الآلهة تبعاً للمصلحة التى يراها الفرد ويمكن جنيها من هذا الإله.. وربما تكون هذه الطريقة محصورة فى شق واحد وهو المنفعة أو المصلحة، فهو إيمان تكمن وراءه هدف ومنفعة[٣].

ب- الاتجاه العقلانى فى اليابان فى مرحلة ما قبل التحول للمدنية الحديثة :

وفى اليابان كانت قصة الحضارة والانطلاقة تكمن وراءها ظروفاً مختلفة ودوافع أخرى تختلف عن تلك التى قامت عليها نهضة أوربا وإن كانت العوائق هى من نفس المعنى ألا وهى التقاليد السائدة والعادات الراكدة، ونقطة الصفر التى يجب البدء منها. وتلك الأسباب كانت من أهم القضايا الشائكة فى التحول من النظام الاقطاعى المتخلف إلى النظام الحديث، وربما لم تكن هناك ما يسمى بالدعوة إلى التغيير نحو العصر الجديد اللهم إلا من خلال نخبة من المثقفين الذين لا ينتمون إلى فكر القاعدة أى فكر الأغلبية من الشعب اليابانى. إن هذه النخبة ربما عانت كثير من الاضطهاد الدينى فى فترة ما قبل انفتاح اليابان التى أعقبت إعلان إلغاء النظام السياسى السائد المعروف باسم "الباكفو"[٤].

ولقد ظهرت بوادر النهضة فى اليابان فى مرحلة ما قبل التحول للمدنية بامكانيات متواضعة، ليس فقط على المستوى الفكرى ولكن أيضاً على المستوى العلمى بشقيه المادى والروحى.. وفى مجال الطب بدأت أول عملية جراحية للحيوانات فى أوساكا عام ١٨٠٠، وكان نخبة من المتعلمين اليابانيين قد تعلموا اللغة الهولندية ودرسوا بعض الفنون الطبية، ولم يكن الطب الصينى بذا صيت فى اليابان كما هو الآن، وبدأت الحلقات العلمية فى مجال الطب الحديث تنشط، وازداد الاهتمام بعلم التشريح الجديد حيث ظهرت أول ترجمات علمية فى مجال الطب لأول مرة عام ١٧٧٤ ، وأهمها كتاب "العلم الحديث للتشريح" Kaitai Shinsho للأستاذ سوجيتا جينباكو وتم ترجمته من اللغة الهولندية إلى اللغة اليابانية فى عصر إيدو[٥].

ثم توالت الاهتمامات بسائر العلوم الحديثة مثل الفلسفة والعلوم الطبيعية والدراسات الهولندية من خلال تعلم اللغة الهولندية بادئ ذى بدء ثم نقل ما هو جديد عن التقدم العلمى الغربى.ومن خلال حركة الترجمة فى عصر إيدو توالت المعارف الأوربية المترجمة إلى اللغة اليابانية بشكل مثير وصاحب هذه الانتقاله دخول المنصرين الأوربيين حاملين معهم الدعوة المسيحية.

٢ - جذور الفكر القومى اليابانى

١- المدرسة القومية KOKUGAKU (١٦٨٠-١٨٢٠)

إذا استعرضنا تاريخ اليابان السياسى لوجدنا صلة وثيقة بين الدين والسياسة عبر ثلاثة أديان كبرى ولنبدأ بالديانة الشنتوية: أن أقدم المراجع التى تتعلق بالشنتوية توضح لنا أن مولد الدولة لم يكن فى البداية مرتبطاً بالديانة القبلية ولكن جنس ياماتو الذين كان محور نفوذهم فى الجزء الأوسط من اليابان فى بداية التقويم المسيحى، بدأوا يربطوا السياسة بالدين مؤسسين أسطورتهم التى تقوم على تفسيرهم الخاص تلك الأسطورة التى استمدت عناصرها من كتاب الكوجيكى والتى تخبرنا بمولد اليابان المقدسة بعد أن تزوج الإله الأعظم اماتيراسا من آلهة الشمس وانجبوا اليابان بعد أن حكموا سيطرتهم على الآلهة الأخرى.

ونظراً لأن تلك الأسطورة هى التى استمد منها النظام الامبراطورى شرعيته الدينية والسياسة ونظراً لأن كلمة سياسة فى اللغة اليابانية تعنى "الاحتفال الدينى" (ماتسورى جوتو) MATSURI GOTO فإن السياسة كانت تعنى الدين وقد أوجب ذلك قدسية بالغة عند التعامل مع المصطلح السياسى فهو يعنى طقوساً دينية وصلوات وواجب قومى فى نفس الوقت.

ولعل من الموضوعات التى لم تحسم فى عهد ميجى (١٨٦٨-١٩١١) موضوع العلاقة بين القيم الأخلاقية وسياسة الدولة نحو التغيير.

إن عمق الروابط بين الممارسة الفعلية للأخلاق والاعتقاد عند الشعب الياباني جعلت الباحثين عاجزين عن التفرقة بين ما هو اعتقاد وما هو أخلاق، فكلاهما يؤكدان تلازماً متصلاً وتعاوناً وثيقاً. فالواجب الدينى هو ذاته واجباً أخلاقياً مقدساً، وكلاهما يرتبطان بدولة الآلهة – اليابان –وإمبراطورهم المؤله، فليس هناك اى تصادم أو اختلاف من الرؤى يجعل هناك استحالة فى قيام هذا التآلف الفكرى والعقائدى بل هو ذاته واجباً أخلاقيا وعقائدياً. لذا فإن قيام ما يسمى بحركات مضادة ضد هذا اللون من الممارسات الأخلاقية هو أشبه بالجنون فى مجتمع يرفض الخلاف وينبذ الفردانية.

إن المؤسس الأول لفكر المدرسة القومية هو المفكر الفيلسوف موتو أورى نوبوناجا (١٧٣٠-١٨١٠) حيث أسس نظريته القومية على أسس التراث الياباني الأدبي الذى جُمع فى أشعار "المانيوشو" أو الـ "واكا"، والتى تحتوى على عشرة آلاف قطعة شعرية من مختلف الطبقات اليابانية..

ونظراً لأن مذهبه الفكرى يندرج تحت مذهب الطبيعيين فى ارتباطهم بالأرض والجنس بمعناهم الطبيعى دون زيادة أو نقصان. ويجد الحقيقة فى كونها نابعة من الجذور الأصلية للبيئة اليابانية، مجتهداً فى إضفاء الشرعية عليها ومعتبراً ما سوى ذلك خارج عن الأصل. فهو فى توجهه الفكرى أصولياً. وفى توجهه العاطفى طبيعى النزعة، وفى انتمائه العنصرى يابانياً مطلقاً، فهو لا يؤمن إلا بما هو يابانى أياً كان مستوى الفكرة أو مضمونها، ومن هنا نبتت أفكار العنصرية والقومية من آراءه وأصبح له مدرسة تعرف باسمه "مدرسة نويوناجا"، وتطورت هذه المدرسة مع ظروف اليابان السياسية ونظراً للارتباط القوى بين الديانة الشنتوية- الديانة البدائية الأولى فى اليابان -، والتى تعنى "طريق الآلهة" أو "طريق الإله"، وبين آراء نوبوناجا الفلسفية فإن الفكر القومى قد قام على أساس نظرية "نويوناجا" والديانة الشنتوية الأولى.

إن جذور الأصولية اليابانية قد استمدت أفكارها من أنصار المدرسة القومية والتى تمجد طريق الآلهة، والذى تم على أساسه النظام الامبرطورى فى اليابان.. فالإمبراطور هو من نسل الآلهة اليابانية ويرتبط بوجوده الكيان الشرعى والروحى لليابان منذ مطلع التاريخ... إن عبادة الأجداد هى من أسس أركان الديانة الشنتوية وأن الأمة اليابانية تنتهى نسباً وصهراً مع العائلة الإمبراطورية التى هى بمثابة الممثل الشرعى للآلهة اليابانية فى حكم التاريخ الياباني.. ومن هنا يقول نويوناجا : "إن طريق القديسين لا يكون إلا من خلال حكم الدولة"(٦).

(SEJIN NO MICHI WA MOBBAR TENKA WO OSAME...)

وفى موضع آخر يكرر ارتباطه الدينى بالامبراطور ودعوته لإحياء طريق الآلهة الملتقية نسباً مع الإمبراطور قائلاً: "MICHI WA TENNO NO TENKA WO OSAME SASE-

.TENNO NO TENKA WO SHIROSHI MESU MICHI,

أى أن الطريق إلى الآلهة لابد وأن يكون بالخضوع لحكم الإمبراطور ودولته. وبالتالى فإن الشرعية السياسية هى نفس الشرعية الدينية فى الفكر الياباني القومى.

لقد اعتبر نويوناجا أن الإنسان لا يمكن أن ينفصل عن المعايير الأخلاقية وأن ذلك من قواعد الفطرة الطبيعية، ومن خلال تلك المعايير فإن الإنسان يصبح إنساناً خفاً..

ومن هنا تبرز الدلالة الحقيقية لمذهب نوبوناجا الفكرى والأخلاقى فالارتباط بالقيم الأولية والعودة إلى الفطرة الأولى فى الحياة هو ذاته منبت الفكر القومى والأصولية اليابانية إن تاريخ اليابان يؤكد ظهور الاتجاه الاصولى الياباني فى فترات متباعدة كان آخرها إبان الحرب العالمية الثانية، وذلك حينما قادت المؤسسة العسكرية اليابانية إلى حرب توسعية عالمية أخذت مظهراً ايديولوجياً باسم الإمبراطور واستخدمت الأفكار الراديكالية المتطرفة فى الهجوم على جيرانها الآسيويين.. إن أخطاء التاريخ الكبرى تبدأ من آراء بسيطة يتم توظيفها وقت الحروب لأغراض سياسية.

٢- **حركة الميتو** Mitogaku (١٧٧٤-١٨٢٦)

هى حركة فكرية تأسست نتيجة إحساس اليابان بخطر القوى الغربية التى احتكت باليابان قبل عصر الانفتاح التى بدأت على يد تواد يوتانى (١٧٧٤-١٨٢٦) ثم تابعه كثير من المفكرين أمثال يوشدا شوان والذين دعوا إلى طرد الأجانب واحترام الإمبراطور(Sonno.-Joi) وتعتبر حركة ميتو أحد أشكال الفكر الياباني ولكنها استمدت جذورها من الكنفوشيسوية ثم تحولت إلى القومية بعد أن تفاعلت مع حركة الفكر القومى المعروفة باسم Kokugau، ويعد كتاب Shinron الذى ألفه المفكر Aizawa Seishisai (١٧٨٢-١٨٣٦) هو الأساس النظرى لفكر حركة الميتو اليابانية القومية وترجع كلمة ميتو إلى اسم مقاطعة ميتو ولقد تأسست مدرسة الميتو على يد المفكر تودا يوكوكو (١٧٧٤-١٨٢٦) وهى عبارة عن مدرسة للفكر السياسى الكونفوشوسى ونتيجة تعرض اليابان لضغوط غربية لفتح أبوابها على العالم الخارجى ولقد استخدم اتباع هذه المدرسة بعض الشعارات السياسية مثل Sonno-Joi ، Tagi Mebun ، Kokutai ، ولقد ظلت آراء هذه المدرسة السياسية لها تأثير كبير على الحركة السياسية فى اليابان فى فترة ما قبل عصر

الانفتاح المعروف باسم kaikoku واستمرت فى التأثير الفكرى والروحى علـى المـثقفين اليابانيين حتى نهاية الحرب العالمية الثانية [٧].

٣- **المدرسة الغربية** Yogaku (١٧٦٠-١٨٨٠)

لو تتبعنا حركة الفكر الياباني الحديث نجده لا ينفك عن الفكر الياباني القومى بل يندمج معه فى كل قضاياه.. فقضايا الأمة يرسمها قادة البلاد ويسعى لتوضيحها المثقفين من القوميين وأغلبهم ممن ينتسبون إلى جذور طبقة البوشى (الساموراى)، وهى الطبقة القائدة للمجتمع الياباني قبل عصر الانفتاح على الغرب.. فمعروف أن المجتمع الياباني فى تلك الحقبة المعروفة باسم "إيدو" وهى مركز النشاط السياسى والاقتصادى والعاصمة الرسمية لليابان آنذاك، كان يتألف من أربع طبقات اجتماعية تتسلسل كالتالى : – طبقة البوشى (الساموراى)

طبقة الفلاحين

طبقة الحرفيين

التجار

ومع إلغاء هذا النظام الاقطاعى المسمى "الباكفو" رسمياً، وقيام حكومة جديدة لها ثوابت قومية لا تحيد عنها، وقد كانت اليابان فى تلك الآونة حريصة على عدم الوقوع تحت سيطرة أجنبية فكان لزاماً عليها أن تتعامل مع الواقع الجديد الذى تحتمه المصلحة القومية فألغت سياسة العزلة والانغلاق التى حافظت عليها الحكومة العسكرية المعروفة باسم الباكفو والتى استمرت قرابة ٢٦٠ عاماً متصلة فيما يعرف باسم عصر العزلة (SAKOKU) . وتبنت سياسة الانفتاح تحت ضغط القوى الأوربية فيما عرف بعد ذلك باسم عصر الانفتاح (KAI KOKU) ولقد كان هدف الحكومة الإصلاحية التى عرفت باسم "حكومة ميجى – نسبة إلى الإمبراطور ميجى –، وقد بدأ الإصلاح فى الفترة من (١٨٥٣–٧٧) فيما عرف باسم "إصلاح ميجى".

٣ - الظروف الدولية لسياسة الانفتاح اليابانية فى العصر الحديث

إن الظروف الدولية التى سبقت إلغاء هذا النظام السياسى العتيق هى التى عجلت بحركة التطور فى الفكر الياباني الحديث، وبالذات فكر الدولة الموجه والذى هو بداية تحديث اليابان.

إن اليابان الحديثة لم تكن فى بداية الأمر عازمة على هذا التحول نحو المدنية الجديدة لولا الضغوط التى مارستها القوى الغربية كى تفتح أبوابها على العالم الخارجى، وربما كان الشعور بالضعف والتخلف أمام تلك القوى هو أهم الأسباب التى دفعت حكومة ميجى إلى الرضوخ لمطالبها، حيث قارنت اليابان بين مستواها العسكرى ومستوى تلك الدول فوجدت فارقاً كبيراً يكفى لفقد استقلالها السياسى.. وكان على اليابان أن تعيد تفكيرها من جديد لبناء دولة حديثة أساسها جيش قوى ودولة غنية ورفعت حكومة اليابان آنذاك عدة شعارات قومية منها :

١) شعار الحضارة والتنوير BUMMEI- KAIKA

٢) شعار جيش قوى ودولة غنية FUKO KU- KYOHEI

٣) تعليم غربى وروح يابانية WASHIN- YO SAI

وقامت الدولة بإلغاء نظام التعليم القديم السائد والقائم على تعليم الأخلاق والقيم الكنفوشيوسية إلى تعليم يقوم على نظام غربى . إن عهد النوم العميق الذى استظلت به اليابان قد أخذ فى الأفول وبدأ عهد جديد اتسم بالمادية والواقعية والعلمانية، إنه على عكس العهود السابقة. لم يكن المثقفين بعيدين عن هذا الجو المتوقف والحياة الراكدة، لقد أيقظت التحرشات الغربية باليابان الشعور بالضيق والحاجة الماسة إلى التغيير، لكن ما هو التغيير المطلوب؟ وهل هو تغيير فى نمط الحياة التقليدية؟ أم تغيير النظام السياسى الذى تحكمه قلة من البيرقراطيين بكل ما يحمله هذا النظام من تناقضات وأعراف سائدة؟ أم هو البحث عن أسباب القوة وبالتالى تذليل ما يسهم فى تحقيق هذا الهدف القومى. أنها أسئلة داهمت رجال الحكم فى هذا العصر وجعلت قضيتهم هو البحث عن الحل والإجابة على تلك الأسئلة.

لقد ساد شعور من التشاؤم لدى طبقة المثقفين الرافضين لمبدأ التغيير والتحول، واليأس من تحقيق هذا الهدف لدى المثقفين الطامحين فى الوصول إلى حل، لقد كانوا – رغم هذا التباين – أصحاب شراكه فى مسئولية البحث عن الحل السديد، وكانوا يعيشون مع الناس بقلوبهم لكن يحملون على رؤوسهم هموم بلدهم، وكان عليهم قبل التفكير فى اختيار الحل المناسب أن يعملوا حساباتهم التى يتطلبها الشعور بالمسئولية القومية والعمل بمقتضى الضمير الوطنى والأخلاقى.

لقد تحولت المعايير النظرية التى حددتها الحكمة السياسية إلى معايير واقعية تخدم قضايا الاستقلال السياسى بعيداً عن الصدام مع القوى الغربية، فالشعور بالمسئولية يحتم التعامل مع الواقع بحذر دون التفريط فى الكيان السياسى ، هكذا فكر القادة اليابانيون بينما فتح الموانئ اليابانية للملاحة اليابانية، ولعل المفكر الكونفوشيوسى ساكوما شوازن Sakuma Shozan (١٨١١-١٨٦٤) هو من الكوادر التى تعاملت مع الواقع الجديد بعقلانية واستجابة ومرونة[٨].

ليس هذا من قبيل التحول الطبيعى – التطور التدريجى– لطبيعة الفكر السياسى فى تلك الحقبة وإنما كان وليد الضغط والإحساس بالخطر ليس أكثر، لقد كانت هناك حركة تغيير فى المفاهيم الراكدة للفكر السياسى فى تلك الحقبة ابتداءاً من شكل الدولة وانتهاءاً بالحركة الفكرية لرواد الفكر الأخلاقى اليابانى، أن النظرة العامة لحركة التغيير التى هبت على اليابان تعطينا كماً هائلاً من الأحداث المتتابعة ويكشف الرغبة فى التغيير لدى النخبة المثقفة فى تلك الفترة لكن متى أو كيف؟ لم يكن فى مقدور أحد التنبؤ بذلك على وجه التحديد . لقد كانت اليابان أشبه بالأمة النائمة فى ظل الطبيعة الجميلة لا تؤمن بالتغيير حتى هبت عليها رياح التغيير القادمة من الغرب[٩].

ملحوظة :

لقد بدأت بوادر التحول السياسى بإعلان التغيير Go-Isshin الذى اتبعه سياسات متتالية نحو التحديث، وهو ما يسمى بإصلاحات ميجى. ولم تشهد اليابان تحولاً سياسياً بهذه السرعة على مدى قرنين من الزمان. ربما أن الثورة والتمرد يعد نوعاً من العصيان الأخلاقى

على النظام بشقيه السياسى والاجتماعى، وغياب روح النقد العلنى ربما ساعد على الجمود الفكرى والسياسى آنذاك. لكن ما شهدته اليابان بعد ذلك من تحولات علمية واقتصادية لامثيل لها يجعل فهم المعادلة السياسة صعباً فقد اندمج الفكر الشعبى والسياسى فى منظومة متكاملة تفوق حد المعقول إلى الخرافة جعلت من اليابان دولة فوق العادة من حيث القوة والانضباط . ولقد ساهمت النخبة الاجتماعية والسياسية فى توليد روح قومية عرفت باسم Kobu-Gattai جعلت الحماس يدب فى أوصال المجتمع اليابانى.

تلك النخبة لم تتخلى عن معاييرها القديمة ولكنها تعاملت مع الواقع بروح جديد اتسمت بالحذر فهى بقدر ما تحرص على الاستقلال ضد الأجانب إلا أنها حبذت فتح أبواب اليابان لاستيعاب العصر الجديد مما رفعت من نبرة الجدل السياسى حول موضوع طرد الأجانب Joiron أو فتح البلاد Kaikokuron وتصاعدت الأصوات التى تنادى باسقاط النظام السياسى القديم Tobakuron وقاد الإصلاحيون الجدد حركة التغيير السياسى عام ١٨٦٨ (ميجى ١) مؤكدة ولاءها السياسى للإمبراطور الملكى وأعلنت تشكيل الحكومة الجديدة وأصدرت المبادئ الخامسة للدستور السياسى المعروفة باسم (Go)kajo no (Go)seimon التى هى نواة الميثاق القديم لحكومة ميجى فى مارس ١٨٦٨. وتتابعت الإصلاحات السياسية والاقتصادية والدستورية على التوالى.

٥ - بداية عصر الدراسات اليابانية الحديثة

(١) الدراسات اليابانية فى دوائر المعارف الغربية

ومن الدراسات التى حظيت باهتمام الدارسين الأجانب نجد الكتاب القيم للدكتور أنازو نيتوبيه (بوشيدو) وهو كتاب قيم فى أسلوبه قيم فى مضمونه. ونخص الدكتور انازو نيتوبيه بهذا الاهتمام لأنه لم يحظ باهتمام اليابانيين المتخصصين فى دراسات الفكر اليابانى الحديث أو قبل الحديث. ولعل السبب الذى يكمن وراء هذا التجاهل هو اعتناق المؤلف للديانة المسيحية وهو ما يعنى فى المقام الأول غياب روح الولاء والطاعة للتربة اليابانية بكل ما تعنى تلك الكلمة من إيجابيات وسلبيات. ولو أن اعتناق الدين لذاته لا يعنى كثيراً لعامة

المتخصصين ولكن الخروج عن روح اليابان التقليدية وهى المعروفة باسم (روح ياماتو) التى ترمز إلى دولة اليابان القديمة وروحها. وقد لاحظت أن ظهور كتاب (البوشيدو) للدكتور/ نيتوبيه كان مرتبطاً بأحداث غريبة أحاطت باليابان عند مطلع العصر الحديث تلك الأحداث قد غيرت من القيم السائدة فى مجتمع الساموارى أى مجتمع (الأبطال) المخلصين لليابان ممثلة فى إمبراطورها وكل ما يمس شرف اليابان ماضيها وحاضرها.

لقد كان للتحول الجديد نحو الثقافة الغربية أثره البالغ فى تنشيط الاهتمام باليابان الجديدة من وجهة نظر الباحثين الغربيين. ولعل هذا الاتجاه كان له أثره البالغ فى زيادة الاهتمام بمعرفة تلك الجزر المتفرقة فى المحيط الهادى. وبدأ المعاصرين الأوربيين بداية من عصر ميجى محاولات فردية ورسمية لفتح قنوات اتصال مع اليابان تارة باسم التنوير الدينى – التبشير المسيحى – وتارة باسم البحث عن الحقيقة، ونظراً للبعد الجغرافى بين اليابان وأوربا فقد كانت وسائل المواصلات المتاحة هى السفن التجارية التى ترسو فى موانئ اليابان وأهمها ميناء يوكوهاما وناجازاكى وكوبيه، وتلك الموانئ كانت هى المحطات الحضارية – وواجهة اليابان المفتوحة على الغرب، وإن كان هناك تمثيل قنصلى من الدول الغربية وبالذات أمريكا وفرنسا وبريطانيا وروسيا إلا أن العوائق التى تمثلها التقاليد اليابانية كانت تشكل العقبة الكؤود فى التعامل مع الشعب اليابانى، وبالطبع فإن اللغة هى المشكلة الجوهرية، فطبيعة الشعب اليابانى انطوائى فى معاملاته مع الأجنبى ربما بسبب الشعور بالتخلف والنقص وعدم القدرة على فهم اللغات الأجنبية من جانب، وربما بسبب الخوف من التعامل مع عنصر أجنبى محظور التعامل معه فى ظل سياسيات الحكومة اليابانية التى كانت تحظر على الأجانب دخول المدن والقرى اليابانية باستثناء الموانئ البحرية فقط. وقد سبب ذلك نوعاً من الاستياء تجاه اليابان، وأصبح التعامل يمثل نوعاً من الجريمة الغير صريحة، وبالتالى فإن تلك المخاوف من التعرض للعقاب جعلت أغلب اليابانيين يفضلون الابتعاد طالما لم يصدر مرسوماً رسمياً بذلك..

إن أوضاع اليابان فى تلك الحقبة كانت من الصعوبة بحيث يصعب فهم وتفسير ما يضمره المواطن العادى حيث ظلت الحكومة تفرض عزلة سياسية مدة ٢٨٠ عاما قبل عصر الانفتاح "عصر ميجى"، وفجأة ألغت تلك القوانين والسياسات وتبنت سياسة جديدة فى مظهرها ولو أنها لم تتخلى عن مخاوفها وحذرها من التعامل مع الأجنبى.

إن أحد القضايا الشائكة فى هذا العصر الجديد هو مشكلة العوائق اللغوية والأخلاقية والاجتماعية التى تقف حائلاً دون الانطلاق والأخذ بأسباب العصر الجديد. وربما كان ذلك أحد الأسباب لزيادة الاهتمام لكشف هذا الغموض فى الشخصية اليابانية، بل زاد ذلك من الدعاية لليابانيين والانبهار بأخلاقهم أو تقاليدهم.. ولكن ترى هل هذا هو حقيقة الأمر؟ وما هو الوجه الآخر الذى لم يكشف عنه فى تلك الحقبة.

لقد بدأت الدراسات عن اليابان منذ ذلك الحين بكتابات عن اليابان لا تخلو من سخرية ونقد، واهتمام واحترام من جانب آخر... وربما تكون تلك الحقبة هى أهم فترة كانت اليابان على طبيعتها الحقيقية. إن رؤية أجنبى فى اليابان وبالذات من الأوربيين كان يعد شيئاً نادراً لأى يابانى، وقد اهتم الشعب اليابانى بالكتابة عن هؤلاء البيض الذين يختلفون فى الشكل والمظهر عنهم، والعادات والتقاليد اليومية. ولم يكن أمام أى مثقف سوى التعبير عن رغبته فى تحقيق حلمه بالسفر إلى تلك البلاد البعيدة.

إن كتابات الرحالة الأوربيين عن اليابان فى تلك الحقبة هى البداية الفعلية للدراسات اليابانية، وقد شملت كتاباتهم صور كاريكاتيرية عن اليابان وعاداتهم فى المأكل والمشرب وبيوتهم التى كانت تستخدم كل ما هو صينى وتقلده ابتداءاً من اللغة وانتهاءاً بطريقة الطعام والملبس.

وبدأت البعثات القنصلية فى اليابان محاولات جادة لدراسة وفهم اللغة اليابانية التى تعتبر لغة لا تنتمى إلى أية أسرة لغوية يمكن من خلالها دراسة وفهم هذه اللغة، فرغم أن اليابانيين استعاروا الحروف الصينية فى الكتابة إلا أنه لم يكن هناك نظام نحوى يمكن فهمه بطريقة عقلانية – فاليابان تضم العديد من الجزر وكل جزيرة تستخدم لهجاتها المحلية وحتى العاصمة

"إيدو" تم تغييرها ليصبح اسمها "طوكيو" ولها لهجتها أيضاً مما جعل الحكومة اليابانية تسعى لتوحيد التعليم فى الجزر المختلفة لتصبح لهجة طوكيو العاصمة هى اللغة الرسمية فى الكتابة والتخاطب. إن التباين والتعدد فى اللهجات اليابانية كان يمثل عقبة كبرى لفهم هذه اللغة وبالتالى هذا الشعب.. وإليك أسماء المؤلفات المتعلقة باليابان فى تلك الحقبة:

العام	اسم المخطوط – المؤلف	اسم المؤلف
1874	The history of Japan. 2 vols.	ADAMS F. OTTOWEL
1874	Transactions of the asiatic society of Japan	
1874	Sketches in the su burbs of Yedo	PURCELL T. A.
1875	Kaitakushi Ñ Reports and letrrs of the kaitakushi. The loyal league.	KEBURON
1879	The light of Asia A comprative study of the Japanese / Korean language	Arnold S: Edwin Aston
1880	Youfg Japan Ñ Yokohama and Yedo Japanese chronological tabeles	Black Bramsen W.
1881	Ahand book for travelters in central and northern Japan Historical notes on Nagasaki	Woolley W.A.
1882	Kojiki record of ancient matters. The land of the morving The pet of the consulate	Chain Baren Dixon W. Gray Carruthers Annie
1891	Japanese girls and women	Becon
1893	A japanese interior	Becon
"	Japan as we Saw	Bickertsteth

"	Landocope (gradening) in Japan	Kondor
"	La restauration Imperaile on Japan	layre
1894	The life of sir H . Parkes same time her majisty's minister to Japan	Diekins
	Glimpesu of unfoamiliar Japan	Han
	Letters from the land of the rising sun	Bama
1895	Bibliography of Japanese empire	Winkshuten
	Rambles in Japan : the land of the rising sun	Tristran H. Baker
1896	How I Became a Christian	Uchimura Kanzo
1897	Letters received by the East India company from its servants in the East	Danvers Sr. Foster W.
	Letters from Japan	La Faji Diosy Arthor
	The new far east	
1898	Catalogue of Japanese printed books and manuscripts in the library of the British museum	Douglas R.K.
1899	A History of Japanese literature.	Aston
1900	Modame Butterfly	Berasko

إن دراسة اليابان دون فهم لغاتهم أمراً شاقاً، فقد كان أشبه بمحاولات شامبليون لفك طلاسم اللغة الهيروغليفية القديمة، مع فارق واحد هو أن الذين دونوا تاريخهم من المصريين لم يكن منهم أحداً على قيد الحياة، أما اليابانيين فهم أحياء ويصعب فهمهم أو التعامل معهم . بالتأكيد كان حرص الجهاز البيروقراطى الحكومى على توظيف الكفاءات من اليابانيين الذين لديهم معرفة باللغات الأوربية تعد أحد المداخل الحسنة التى جعلت الاحتكاك ضرورى بينهم وبين البعثات الدبلوماسية الأجنبية وربما كان ذلك هو البداية الفعلية لدراسة حضارة الغرب ولغاتهم، وبزوغ الاهتمام المشترك بينهم وتطور العلاقات الثقافية بين الجانبين.

(٢) الدراسات اليابانية فى مصر والشرق الأوسط

إن الدراسات اليابانية فى مجال الفكر والثقافة واللغة تعد حديثة على منطقة الشرق الأوسط وبالذات العالم العربى الذى لم يكن هناك اتصال مباشر بيننا وبينهم إلا من خلال القنصليات الموجودة آنذاك والتى لم تكن فى بؤرة اهتماماتها نشر الثقافة اليابانية لدى الإنسان العربى ولا كذلك نشر الثقافة العربية لدى اليابانيين فى تلك الحقبة. ومع بداية احتدام الصراع السياسى بين العرب وإسرائيل اتجهت اليابان تحت ظروف اقتصادية دولية إلى منطقة الشرق العربى باحثة عن علاقات أكثر قوة من ذى قبل لتقوية مشاعر الصداقة بين البلدان العربية واليابانية.

ولعل أهم الكتب التى كتبت عن اليابان نجد كتاب الزعيم الوطنى مصطفى كامل "بلاد الشمس المشرقة (١٩٠٤)، وقصيدة حافظ إبراهيم "غادة اليابان" والتى ألفها فى نفس العام كذلك نجد المقالات التى ظهرت فى مجلة المقتطف فى الفترة من (١٩١٦-١٩٢٧) والتى تمجد انتصارات اليابان على روسيا فى تلك الفترة، كذلك نجد علاقة اليابان بالإسلام بدأت من خلال جهود فردية أهمها أحد الضباط المصريين السابقين الذين ذهبوا إلى اليابان لنشر الإسلام أو للتعريف به ثم تعارفه مع الدعاه المسلمين فى اليابان وقيامهم بالتعريف بالإسلام فى ذلك الوقت عام ١٩١٠.

إن النصف الثانى من القرن العشرين، وما صاحبه من تحرر من الاستعمار المباشر لكثير من الدول العربية، مهد بعض الطرق أمام اليابان لإقامة علاقات دبلوماسية واقتصادية مع الدول العربية بعد أن زال كل شك فى النوايا السياسية اليابانية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية فأنشئت السفارات وأرسلت البعثات الدبلوماسية وبدأت تبادل البعثات الدراسية بين مصر واليابان فى الخمسينات من القرن العشرين إلا أنها كانت لدراسة العلوم الطبيعية ، وكان من الضرورى أن يصاحب ذلك إنشاء مركزاً ثقافياً فى اليابان فى مصر فى عام ١٩٦٥، وكان ذلك بداية لإزالة بعض العوائق التى حالت دون إقامة دراسات يابانية فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين وبدأت خطوات واثقة تعد بظهور حركة منتظمة للدراسات اليابانية فى مصر والعالم العربى"[١٠].

الاستنتاج

لقد كان للنهضة اليابانية جذور قديمة ساعدت على سرعة الالتحام مع العصر الحديث. وتلك الجذور كانت ممثلة فى بزوغ الاتجاه العقلانى الجاد فى حركات الفكر اليابانى الحديث والتى قادها مؤسسى حركة الحضارة والتنوير أمثال فوكوزاوا يوكيتشى، والتى نادت بضرورة فتح العقل اليابانى على الحضارة الحديثة ورفض كل أشكال الرجعية الفكرية الرافضة لذلك. ونظراً لأن طبيعة الفكر الدينى عند اليابانيين مرتبطة بقوانين الأرض القائمة على النفعية والسببية فقد ساعد ذلك على ذلك التحول إلى الحضارة المادية ولم تكن هناك عوائق عقائدية تحول دون التعامل مع عصر المادة مما أضاف حرية فى الحركة والإنجاز. ولو أن العناصر العقلانية فى الفكر اليابانى لم تكن كافية للتحول السريع لما أمكن ذلك من تحرير العقل والروح اليابانية التى أثبتت وجودها فى ميدان العلم والعمل.

الهوامش :

1. DONALED l. PHILIPPI (translation) Kojiki . Unv. Of Tokyo Press 1968.
2. Ibid .
3. Nakamura Hajime. **"The ways of thinking of Eastern Peoples".**-3 (Toyojin No Shii Hoho) Shuju Sha Press. Showa 37.
4. R.N.Bera Translated to Japaneseby Horichiro, **Nihon Kindaika To Skukyo Riniri** Miraisha 1983.
5. Sogita Tsutomo Gogen no bunkashi",Iwanamni shinsho, 1984 p.215.
6. Matsumtoto Sannosuke ,"**Tenno Sei Kokka To Seiji Shiso"** Mirajasha Press, 1984, p.39
7. Yaumaru Yoshio " Kindai Tennozo" Iwanami Shoten, 1995, p.120.
8. Mat Sumoto Sannosuke : "**Kindai Nihon no shiteki Jokyo**" pp.36-37. Chuokoron. 1974
9. Kasahara Kazuo : "**Nihonshi Kenkyu**, pp.311-312. Yamakawa Press, 1985.

١٠ – د. عصام حمزة : الدراسات اليابانية فى مصر والعالم العربى ، عدد خاص بمناسبة اليوبيل الفضى لإنشاء قسم اللغة اليابانية. مجلة كلية الآداب، ١٩٩٩.

دراسات دينية

دراسات يابانية وشرقية

آداب الخلاف بين الأديان المختلفة

رؤية يابانية

أ. د. كواتشي موري

مدير مركز سيمور – جامعة دوشيشا

إن الهدف النهائي للعمل من خلال " تحدي التعددية الدينية والحوار "هو تحقيق التعايش بين مختلف الأديان، ومع هذا فهذه ليست بالمسألة الملحة بالنسبة للأديان في اليابان. إن التعددية الدينية والتعايش يمضيان معا بطريقة طيبة في حياة المجتمع الياباني اليومية، وبين الأديان في اليابان، ومن ناحية أخرى فإن النظرة إلى تعايش اليابان مع الأديان الإبراهيمية وحضاراتها نظرة غير متفائلة تماما.

يؤكد بعض الدارسين في اليابان على أن الأديان الإبراهيمية لا يمكنها أن تحقق السلام في العالم في القرن الواحد والعشرين، بينما أشكال التعدد الديني أو العقدي في اليابان، التي تعزز الانسجام مع الطبيعة والتعايش مع الأديان المختلفة، هي التي يمكنها أن تقوم بمثل هذا الإنجاز.

إنني أعتقد أن هذه الرؤية اليابانية هي أسطورة قامت على أساس تزايد الشعور بالقومية اليابانية، فقد تناسى هؤلاء الدارسون الحقيقة التاريخية المتمثلة في غزو اليابان متعددة العقائد والأديان لبلدان آسيا لتفرض عليها الانضواء تحت لواء الشنتوية القومية وعبادة الإمبراطور، ومن هنا فمن الضروري للمجتمع الياباني أن يفهم الأديان الإبراهيمية فهمًا صحيحًا.

في عام ٢٠٠٣ م / ١٤٢٤هجرية أسست جامعة دوشيشا مركز دراسات الأديان التوحيدية(سيسمور)، إيمانا بأن هناك مغزى كبيراً في إجراء بحوث ودراسات عن الأديان التوحيدية في اليابان.

إن اليابان كانت دائماً خارج تاريخ المواجهة والصراع بين الأديان التوحيدية. ومن هنا فنحن نأمل أن تقوم كلية الإلهيات ومركز دراسات الأديان التوحيدية – سيسمور– بتحويل النوايا الحسنة لهذه الحيادية إلى شعور بالمسئولية، نحن نؤمن بأن مراكز بحثية مثل مركز دراسات الأديان التوحيدية – سيسمور– يمكن أن تحمل مسئولية لعب دور" الوسيط " لتحقيق السلام والتفاهم المشترك بين أديان العالم وحضاراته.

أتمنى أن يساعد موقع سيسمور على شبكة الإنترنيت في التعرف على أنشطتنا البحثية والتعليمية/http://www.cismor.jp .

الآن.. أود أن أطرح فكرة تتعلق بالتعايش بين الأديان المختلفة، فمن أجل تحقيق التعايش علينا أن نصل إلى توافق بشأن "آداب الخلاف بين الأديان المختلفة"، وعلينا أن نوقف الحديث عن " الحقيقة الدينية "و "القيم العالمية."

بالطبع نحن جميعاً نسعى إلى الحقيقة الدينية في معتقداتنا الخاصة، لكن هذا لا يجب أن يُفرض على الآخرين في المجال العام . فأول ما يجب علينا عمله تجاه التعايش الديني هو امتداح الخلافات بيننا وبين الآخرين، والشيء الأهم الذي يمكننا عمله من أجل التعايش بين الأديان المختلفة هو التوقف عن محاولة ضم الآخرين إلى قيمنا أو استيعابهم في عقائدنا، وهنا أود أن أقدم بعض المقترحات الملموسة فيما يتعلق بآداب التعايش:

أولا : يمكننا التخلي عن أفكار الحرب المقدسة أو الحرب المبررة في جميع الأديان والمعتقدات.

ثانيا : يجب أن نتخلى عن استخدام العنف بما في ذلك الحروب الاستباقية والتفجيرات الانتحارية، فربما تكون هذه أدوات سياسية واستراتيجية، لكن لا يجب أن تقوم الأديان بتبريرها.

ثالثا : هناك " آداب جديدة للخلاف "يجب أن تُتبع ليس فقط بين الأديان المختلفة والحضارات المختلفة لكن أيضا داخل كل دين على حدة.

آمل أن يحقق قادة الأديان ودارسو الأديان السلام والأمن في العالم.

حقوق الإنسان والتدين في اليابان
العلاقة المتلازمة بين حقوق الإنسان والأديان
(دراسة حالة)

أ.د. سمير عبد الحميد إبراهيم
أستاذ اللغات الشرقية آدابها - جامعة دوشيشا

مقدمة:

إن ربط حقوق الإنسان بالدين في هذا البحث يرجع إلى حقيقة أن الدين – رغم شك البعض – عامل أساسي في العلاقات بين الأفراد داخل الوطن الواحد ، كما أنه بات يلعب دورا في العلاقات الدولية، نظرا لأن البعض صار يوظفه لخدمة أغراض سياسية، إلا أن الوضع في اليابان يختلف كثيرا 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، 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! فضلا عن أن اليابانيين يؤمنون تماما بأن أي أيدلوجية لا يمكن أن تفرض بالقوة.

الدين في اليابان: بين المفهوم العقدي والمفهوم الثقافي:

في عصر ميجي[1] كان الانفتاح الديني 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 اعتقوا المسيحية أو الإسلام أو غيرهما ، 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[٢] ، وأدى هذا الأمر إلى عدم ظهور صراع ديني من أي نوع داخل المجتمع الياباني المعاصر، مع حفظ حقوق كل فرد في أن يعتنق ما يراه عقيدة صحيحة..

لا شك أن تاريخ اليابان شهد نوعا من التحفظ على الديانات الواردة من الخارج مما أدي على سبيل المثال إلى ظهور مدارس فكرية دينية تفسر الديانات الوافدة تفسيرا يتفق مع التقاليد اليابانية الموروثة، فأويمورا ماساهيسا Uemura Masahisa [٣] كان يعتبر البوشيدو منحة الله لليابان، وأنها تماما مثل التوراة أو العهد القديم، وكان يؤمن بأن الشنتو الوطنية تحمل شهادة على وجود الله[٤] وهو يعد في الوقت نفسه هو المؤسس الأول للكنيسة اليابانية المستقلة [٥]، وربما كان تأسيس الكنيسة اليابانية نوعا من بدء مرحلة ما يطلق عليه النصرانية الاجتماعية Social Christianity ويمثل هذا الاتجاه كاغاوا تويوهيكو Kagawa Toyohiko [٦] الذي أسهم في تأسيس المؤتمر القومي ضد الحرب عام ١٩٢٨م، وحركة مملكة الله ، ونادى بالأخوة بين أبناء الجنس البشري بينما كان يجوب مدن اليابان وكوريا والصين وتايوان والهند.[٧]

حقوق الأفراد والحرية الدينية السبيل إلى التسامح الديني

وهناك أمر مهم جدا في تاريخ اهتمام اليابان بالأديان، وإن كانت الدراسات لم تتناوله كثيرا، وهو المؤتمر الذي دعا له إمبراطور اليابان للتعرف على أديان العالم عام ١٩٠٦م وقد ورد ذكره في مصادر عربية وهندية وتركية ، فضلا عن المصادر اليابانية بالطبع وأقصد الصحف اليابانية التي صدرت آنذاك [٨] فالصحافي المصري أحمد علي الجرجاوي الذي سافر إلى اليابان لحضور المؤتمر عام ١٩٠٦م يذكر 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.[٩]

أما عبد الرشيد إبراهيم[١٠] فيذكر في مذكراته أنه التقى الكونت أوكوما ودار بينهما حديث عن الأديان، وذكر السيد أوكوما أن "اليابانيين لهم مطلق الحرية في اعتناق أي دين وفي الدعوة له."[١١]

وفي ظل حفظ حقوق الأفراد ضمن إطار الحرية الدينية حدث نوع من التسامح الديني داخل المجتمع الياباني مما جعل البوذيين والشنتويين يعدون المسيحيين – على سبيل المثال – جزءا من مؤسساتهم ، وفي أيام الحرب كانت الكنائس تدعو للسلام في مواجهة الوضع العسكري، مؤكدة على هويتها اليابانية، فكانت 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[١٢] في وقت كانت الحكومة تركز فيه على الحفاظ على الهوية اليابانية المتمثلة في الديانة الوطنية الشنتو، مما أدى أحيانا إلى القبض على عدد من القساوسة بتهمة توهين الإمبراطور[١٣] ثم أُفرج عنهم بعد الحرب.[١٤] ومن ثم حاولت 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 [١٥] 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 [١٦] مما دفع الكنيسة في الغرب إلى العمل على دعم الكنائس اليابانية التي بدأت تسعى إلى الاندماج في المجتمع عن طريق الإسهام في البناء والتعمير والتعليم.[١٧]

فيما يتعلق بالإسلام كانت اليابان تركز على كسب ود المسلمين في المناطق التي تسعى إلى الوصول إليها، كما عقدت صلات عسكرية بينها وبين تركيا ، وحرصت على الاتصال بمسلمي الصين، فقد كانت معظم البلاد الإسلامية تحت الاحتلال الأوربي ومع هذا سعت اليابان بشكل أو بآخر للإفادة من مصر في قضية المحاكم المختلطة، ولم تكن هناك حساسية على الإطلاق في أن تفيد اليابان من العالم الإسلامي كما تفيد من العالم المسيحي أو البوذي أو الكونفوشيوسي.

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[١٨]، والحقيقة أن دستور ميجي أعطى الحرية الدينية داخل حدود معينة بحيث لا تضر أمن البلاد أو تخلخل وضعها، 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.[١٩]

لقد قدمت المسيحية للمجتمع الياباني خدمات على جميع المستويات لدرجة أن الحركة الاشتراكية في اليابان وبعض الحركات الاجتماعية مثل حركة التحرر وحقوق الإنسان، وحركة القضاء على انتشار البغاء وغيرها تدين بوجودها للمسيحية.[٢٠] ولا 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 إلى مسيحية يابانية تختلف عن تلك التي جاء بها الأوربيون والأمريكيون أو ما أطلق عليه Bazil Hall Chamberlain إعادة تشكيل المسيحية[٢١] 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.[٢٢] 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.[٢٣] 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 صغير 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، أوعقيدة 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، 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 من غير المسلمين، فكان الرد أنه لا يوافق على ذلك، وأنه لا يفهم السبب الذي يدعو مسلما يابانيا إلى إخفاء عقيدته في مجتمع يتمتع بالحرية الدينية كالمجتمع الياباني[٢٤] ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه بالمقابل يوجد من بين اليابانيين من يجهر بإسلامه أمام الجميع سواء كان ذلك في ندوة أو اجتماع أو حتى بين الجمهور، وذلك من خلال ارتداء زي يروج في بلد إسلامي معين أو التمسك بسنة اطلاق اللحية، أو تمسك المرأة بالحجاب الشرعي والالتزام به في جميع المناسبات العامة والخاصة.

الحرية الدينية في ظل القانون والحوار بين الأديان – الثابت والمتغير:

مع 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 (هونغانجي Honganji) التي هي أكبر طائفة في اليابان ويمثل أتباعها سُبع البوذيين جميعا، هي فرع من الطائفة البوذية الجديدة التي تمثل ثلث البوذيين اليابانيين .

إن مجموعة الحوار البوذي الياباني موجودة في اليابان منذ عشرين عاما أي منذ عام ١٩٦٤م [٢٥] 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 .

وربما من المفيد أن نشير هنا إلى أن البوذية ممثلة في طائفة التنداي Tendai قد حرصت أيضا على إجراء حوار مع الإسلام، ففي سنة ٢٠٠٢م عقدت الندوة السنوية من أجل الحوار مع الإسلام، كما حضر مفكرون من بلدان إسلامية أخرى تلك الندوة العالمية كما شارك فيها ممثلون عن الأديان الأخرى.[٢٦] وتحرص طائفة التنداي على دعوة ممثلين عن العالم الإسلامي كل عام للمشاركة في هذا المؤتمر.

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 منها، لنلاحظ وجود اختلاف نسبي في أهمية الدين داخل كل مجتمع من مجتمعات هذه البلدان.

وربما تشاهد ملامح البوذية في وجود المعابد أو حتى المدارس والمنظمات الاجتماعية الأخرى، إلا أن البوذية لم تعد لها في المجتمع الياباني المعاصر أهميتها السابقة،[٢٧] 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، أما المسيحية اليوم فليس من المحتمل أن تكون عاملا مؤثرا في الثقافة اليابانية [٢٨] ربما لأسباب عديدة قديمة وحديثة، ومن أهمها حديثا التعصب الأمريكي المسيحي لدى الإدارة الأمريكية حاليا، واتخاذها مواقف متشددة وربط هذه المواقف بالدين .

وقد أشار المفكرون اليابانيون وحتى من ينتمي منهم الى المسيحية إلى وضع المسيحية في المجتمع الياباني فذكرإينازو نيتوبيه Nitobe Inazo 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 مسيحيا 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. [٢٩]

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 نيتوبيه نفسه يؤكد 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. [٣٠]

أما تناكا إيبه Tanaka Ippei [٣١] الذي اعتنق الإسلام بعد معايشة لمسلمي الصين فترة تربو على عقدين من الزمان، فهوأيضا يحمل بداخله روح اليابان البوشيدو، ويؤمن بالقومية اليابانية كوكوتاي Kokutai ، مع إيمانه العميق بالإسلام، والحقيقة أن تناكا إيبيه يمثل صورة للمجتمع الياباني الحديث والمعاصر، فلم يكن 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.

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.

أما أووكاوا شؤوميه Okawa shumei [٣٢] فيعد من المفكرين الذين أثّروا 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، 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 يشكّوا أبدا في تلك العقيدة. [٣٣]

الدين بين الحق المطلق والعامل السياسي:

لا 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 بقيادة اليابان.

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[٣٤] 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، وهي توازي 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.[٣٥]

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. [٣٦] ومن المعروف أن ممثلي الكنائس المسيحية كانوا يذهبون أيضا [٣٧] 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 كودو Kodo أي مع سياسة 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[٣٨] وهذا ما يشاهد اليوم من وجود تنظيم موحد للأديان في اليابان يضمه مجلس ممثل بأصحاب الديانات المختلفة وهم بالطبع يابانيون.

تغير الوضع بعد هزيمة اليابان في الحرب، فقد 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 ".

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. (٣٩)

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 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. (٤٠)

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 جغرافي 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 إلى الجغرافيا أحيانا وإلى المجتمع أحيانا أخرى أوإلى أفراد تزعموا حركات إصلاحية مثل الإسلام الوهابي، وأخيرا ظهر ما يطلق عليه "الإسلام الأصولي".

حين اتجهت اليابان إلى الشرق الأوسط إبان أزمة البترول في السبعينيات، قدم إليها مجموعات من الناس حرصوا على تقديم الإسلام لليابانيين كلٌ بطريقته، مما أثار جدلا بين اليابانيين شبيها بالجدل الذي أثارته الإرساليات النصرانية بينهم من قبل مفاده: ما هي

الصورة الحقيقية للإسلام؟! ولا يزال التساؤل مستمرا بل تزايد مع الأحداث والظروف العالمية التي أعقبت هجوم الحادي عشر من سبتمبر.

رغم هذا فربما تكون اليابان من البلاد الأكثر تسامحا فيما يتعلق بتأسيس الهيئات الدينية، ويلاحظ هذا في تأسيس الهيئات الدينية المسيحية والإسلامية على حد سواء.

لا يميل اليابانيون 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[٤١] فالفكر الياباني يميل إلى أن تكون اليابان دولة متماسكة موحدة لا تتمزق – حتى ولو فكريا – إلى قطع صغيرة ، والدين بالمفهوم الغربي يقدم نفسه على أنه يؤدي الى الانقسام[٤٢] 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

أ- الدين بين القانون والعرف

إن الشخصية اليابانية تلعب دورا لا يمكن إنكاره في مسألة الدين، فضلا عن البيئة والمنشأ والثقافة أو ما يمكن أن نعبر عنه بالعرف أو التقاليد، ثم قبول الآخر بروح التسامح، أو بنية الإفادة مما لديه، وليس تطبيقه، وهكذا نلاحظ أن عددا من المسيحيين اليابانيين لا يرون غضاضة في أن يمزجوا بين ما تعلموا من مسيحيي الغرب، وما هو لديهم من تعليم 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 الزن 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، فنجد الياباني تيشيما يخلط بين المسيحية اليهودية وبين التراث الياباني القديم وحكايات الكوجيكي ونيهون شيكي أي حكايات الحوليات التاريخية

القديمة[٤٣] ومن هنا دعا إلى التطهر بالماء المقدس"ميسوجي"(بحيم قاهرية)وكذلك المشي دون حذاء على الفحم المحترق ، وهكذا نلاحظ عناصر الفكر الديني المحلي ممتزجة مع عناصر الفكر الديني الوارد من خارج اليابان. وتتضح الصورة أكثر في سنوات ما بعد الحرب أو هزيمة اليابان عسكريا وإطلاق عنان الحرية، إذ 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[٤٤] 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[٤٥] 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.[٤٦]

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 "بوتس دان" 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 علاقة 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 " أما الياباني المسيحي

أوتسوكي فيذكر 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 [٤٧] ومن المعروف أن البوذية أيضا تشير إلى أن ذكر أميتاب وترديد ذكره هو وسيلة للنجاة. [٤٨]

ولعل المسلمين اليابانيين يجدون بغيتهم أحيانا في تعدد المذاهب الإسلامية وفي الفكر الصوفي الذي يقترب أحيانا من الفكر الكونفوشيوسي وحتى من الفكر الطاوي[٤٩]، إلا أن شريحة من المسلمين اليابانيين تسعى إلى التمسك بأصول الدين، لكنها لا تدعو الآخرين إلى ذلك لأن هذا يتنافى مع طبيعة المجتمع الياباني والعرف 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، فلا يحرص المسلم الياباني عادةً 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، 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.

من الأمور المتعارف عليها لدى معظم اليابانيين 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 Christianity, Made in Japan.[٥٠]

كما يجد بعض اليابانيين بغيتهم في استلهام التاريخ، فمنهم من يرى أن إمبراطور اليابان جاء أساسا من المنطقة العربية أو منطقة الشرق [٥١] ومنهم من يدخل المسيح في المعتقدات الشعبية، فأهل قرية شينجو في محافظة آوموري يرون أن المسيح قدم إلى اليابان وعاش في القرية حتى عاد إلى القدس(جوديا) حين كان في الثالثة والثلاثين من عمره[٥٢] وبعد ذلك عاد الى اليابان بعد أن ضحى مكانه الياباني أيسوكيري، وقد مات المسيح – على حد زعمهم – عن عمر يناهز السادسة بعد المائة، ودفن في القرية، وهناك صلبان كثيرة تشير إلى مكان دفن المسيح ، وفي احتفالات الأوبون "عودة الأرواح" اليابانية تكون احتفالات القرية مختلفة عن بقية قرى المنطقة[٥٣] وفي مدينة ناغويا يستخدم المسيحيون اليابانيون نصوصا بوذية بدلا من نصوص الإنجيل ويطلق عليها صوت أبي الهولLa voco de Sfinkso أي The voice of Sphinx.

ب - الشخصية اليابانية أقوى من القانون :

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 (نيبّون) أي اليابان الوطن في أذن كل ياباني معنى مقدسا.

ولا يرى اليابانيون عامة 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 مؤمنا 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 .

كل هذا جعل الشخصية اليابانية شخصية متسامحة تؤمن بالوحدة في ظل التنوع ، وتؤمن بأن التنوع لا يؤدي إلى التفكك ،لأن هناك قانونا يعطي كل إنسان الحق في أن يؤمن بما يريد وأن يعتقد بما يؤمن به،ومن هنا فالمجتمع بدوره يرفض بشكل قاطع التعصب ومصادرة الرأي الآخر بل يرى في الرأي الآخر مكسبا لا خسارة.

حقوق الإنسان والحرية الدينية - الكرنفال الديني في اليابان

لقد أتاحت مساحة الحرية في ظل قانون حقوق الإنسان في إطلاق حرية الأديان إلى ظهور حركات شعبية ذات طابع ديني شكلت تجمعات أطلق عليها الديانات الجديدة، فكانت هذه الديانات- اذا صح التعبير - وسيلة لسد حاجة الياباني وميله إلى تكوين تجمعات خاصة دون أن توجد فيه مشاعر جديدة تحث على البحث عن خالق الكون، وقد تشكل مجلس الديانات الجديدة سنة ١٩٥٢م للإشراف على الجانب الدعوي للديانات الجديدة [٥٤] وللمجلس مجلة صفحاتها مفتوحة لأقلام جميع الأعضاء وتهتم هذه الديانات بالقيم الدنيوية أكثر من اهتمامها بالحياة بعد الموت .والديانات الجديدة المعترف بها تصل بالمئات أو بالتحديد ١٧١ ديانة كما تقرره الإحصائيات الرسمية [٥٥] وطالما كانت هذه الديانات تعمل في ظل القانون الياباني فإنها تتمتع بمطلق الحرية بممارسات نشاطاتها، رغم أن هناك ديانات تحت منحى إرهابيا مثل أوم شين ريكيو مما أدى إلى القبض على زعمائها ومحاكمتهم. [٥٦]

والصورة ذاتها نراها في المسيحية اليابانية، فهناك الكنيسة الإنجيلية، ويوجد ست كاتدرائيات: اثنتان لأمريكا وأربع لإنجلترا تضم حوالي ٦٤ قسا أجنبيا و٥٠ قسا يابانيا مع عدد كبير من العاملين اليابانين والأجانب وأكثر من أحد عشر ألفا من المتنصرين المسجلين، وتدار الأمور بالاتفاق بين اليابانيين والأجانب الذين يتم انتخابهم في اجتماع يعقد كل ثلاث سنوات من بين المركز الموزعة في عموم اليابان) مركز شمال طوكيو - جنوب طوكيو - كيوتو - أوساكا - كيوشو - هوكايدو) وهناك اختلافات طفيفة بين محتوى كتاب الصلوات الياباني ونظيره في كنائس إنجلترا وأمريكا[٥٧] وهناك طائفة البروتستانت التي

تندرج مؤسساتها ضمن أربعة مراكز هي المجلس الكنسي ويضم ٧ جمعيات دينية ، ومجلس الكنيسة الطائفية المستقلة وهو خاضع للجنة الإرساليات الأمريكية ويضم هذا المجلس ١٠٦ كنيسة منظمة منها ٣٨ كنيسة تدار بالجهود الذاتية وتدير هذه الإرسالية جامعة دوشيشا في كيوتو وهي من أكبر الجامعات المسيحية في اليابان، وهناك الميثوديون والممجلس المعمداني وجيش الخلاص، وهناك جمعيات بروتستانتية أخرى كثيرة يصل عددها إلى ٢٨ جمعية تنتشر في ربوع اليابان، وتختلف عقائدها أحيانا بل تتضارب معتقداتها.

أما الكنيسة الأرثوذكسية المقدسة (الروسية) فهي تحتفظ بعلاقات وثيقة مع الكنيسة الأم في موسكو .

وقد ظهرت طوائف مسيحية جديدة من بينها طائفة الموحدين القائلة برفض التثليث والقول بالتوحيد "توحيد الرب"، ومنها جمعية العلم المسيحي، والجمعية الحديثة، وهناك طائفة الدوكاي أي أتباع الطريق وهي طائفة تحاول التوفيق بين المعتقدات والمبادئ المتعارضة في الكونفوشية والمسيحية ، ومؤخرا ظهرت حركة تعرف باسم توحيد العالم في روح المسيح التي دخلت اليابان من كوريا، وهناك طائفة الإهوبا وطائفة المورمون، وهناك – كما أرشنا من قبل – من يؤمنون بأن المسيح مات ودفن في اليابان وقبره موجود ويزوره الكثيرون من اليابانيين![٥٨]

فيما يتعلق بالإسلام ظهرت جمعيات عديدة ثم اختفى معظمها، أسسها وافدون على اليابان بمشاركة مسلمين يابانيين، لكن جمعية مسلمي اليابان التي تأسست نحو عام ١٩٥٣م لا تزال تعمل بنشاط بعد أن انضم اليها على مر السنوات مجموعة من الشباب المسلم درسوا في بلدان العالم الإسلامي، ويحاول هؤلاء ممارسة أنشطتهم في جو من الحرية يمنحهم إياها قانون حرية الأديان، وللجمعية علاقات بالمراكز الثقافية الإسلامية المنتشرة في اليابان مثل المركز الإسلامي في طوكيو الذي تقلصت نشاطاته ومثل المركز الثقافي الإسلامي في كيوتو الذي تأسس منذ سنتين فقط وبدأ في مما رسة أنشطة متميزة ، وهناك جمعية الثقافة الإسلامية ، والمؤتمر الإسلامي الياباني الذي أسسه الدكتور شوقي فوتاكي ولم يستمر طويلا،

وهناك مؤسسة الفاتحة، وهناك اتحاد الجمعيات الإسلامية الذي تأسس ١٩٦٧م وضم: الجمعية الإندونيسية ، وجمعية الثقافة الإسلامية اليابانية ، والجمعية الإسلامية اليابانية ، وجمعية مسلمي اليابان والجمعية التركية ، وجمعية الاتجاه الإسلامي ، وجمعية الصداقة الإسلامية بكيوتو ، والمركز الإسلامي في طوكيو، والجمعية الخيرية الإسلامية والمؤتمر الإسلامي في اليابان، وإتحاد الطلبة المسلمين وجمعية توكوشيما الإسلامية ، وقد أعلن عن هذا الاتحاد في ٢٨ يونيو ١٩٧٦م لكن معظم هذه الجمعيات التي ذكرت لا وجود لها على أرض الواقع ، وهناك جمعيات ومؤسسات ومعاهد علمية تخدم الإسلام بشكل أو بآخر مثل : جمعية الصداقة الإسلامية ، والمعهد العربي الإسلامي في طوكيو ، والمساجد التي أقيمت في فترة مبكرة أو التي أقيمت حديثا في طوكيو وفي ناغويا وكيوتو وغيرها، وجمعية الصداقة اليابانية السعودية، وجمعية الصداقة اليابانية الكويتية، والجمعيات الأخرى الشبيهة، وهناك نشاط لجمعيات أخرى تعتبر نفسها ضمن الجمعيات الإسلامية مثل الجماعة البهائية والجماعة الأحمدية القاديانية، وكذلك جماعة الأوموتو اليابانية التي تربط نفسها بالإسلام.(٥٩)

وقد يختلف أمر الإسلام عن الديانات الأخرى لأنه وصل اليابان مؤخرا كما أن الأحداث الدولية أثرت كثيرا على صورة المسلم في اليابان، ومع هذا فإن ما تتمتع به اليابان من التزام بحرية الأديان ضمن إطار حقوق الإنسان أتاح للعمال المسلمين الوافدين على اليابان وبخاصة من الهند وباكستان وإيران وبنغلاديش وإندونيسيا بناء عدد من المصليات والمساجد بل وتأسيس مدارس خاصة يلتحق بها التلاميذ وتعمل على نظام المدارس الدولية، وهم ينظمون لقاءات واحتفالات دينية، رغم أن بعضهم يعيش بطريقة غير قانونية وتتسامح معهم السلطات اليابانية لأن معظمهم تزوج من يابانيات وأنجب أطفالا وكون أسرة ، ومن جهة أخرى لأنهم يتصفون بحسن السير والسلوك داخل التجمعات السكنية التي يعيشون فيها وينالون في العادة احترام السكان الأصليين.(٦٠)

حقوق الإنسان وقانون التعليم وعلاقته بالدين

إن المبدأ الأساسي الذي ورد في القانون الأساسي للتعليم وقانون التعليم بالمدارس هو المساواة في الفرص التعليمية للجميع، وعدم التفرقة على أساس العرق أو العقيدة أو الجنس

أو الوضع الاجتماعي أو الاقتصادي أو الأسرة أو ما شابه ذلك. 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 [٦١]

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[٦٢]

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. أما أجهزة الإعلام المقروءة أو المسموعة أو المرئية فتحرص حين تقدم برامجها التعليمية على نشر جو من الفكر التسامحي داخل اليابان، ويقصد به عرض الأحداث وتقديم الآراء بشكل هادئ ، ودون إبداء آراء قاطعة فيما يتعلق بالقضايا التي تثير المشاعر أو تسبب القلق.

أما الوضع في الجامعات اليابانية ومراكز البحوث فيختلف قليلا إذ تملك كل جامعة ضمن حدود القانون تدريس الدين بشكل منفصل ضمن مناهج الكليات المتخصصة في دراسة أصول الدين مثل كلية الإلهيات في جامعة دوشيشة ، أما مراكز البحوث المتخصصة في الأديان فهي كثيرة جدا ومتنوعة لإتجاهات .

ومن الملاحظ أن الجامعات ومركز البحوث قد 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 ، أما في الوقت الحاضر فتولى الجامعات اليابانية ومراكز البحوث اهتماما كبيرا بالدراسات المتعلقة بالأديان، ولا شك أن الباحثين اليابانيين – مثلهم مثل الباحثين في أنحاء العالم – قد اهتموا كثيرا بالكتابة عن الإسلام والمسلمين بعد الهجوم الإرهابي على مركز التجارة الدولي الأمريكي، 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، 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 عن الأصولية اليهودية والأصولية الإسلامية، وفي جامعة جوتشي (صوفيا) وهي جامعة مسيحية يوجد مركز يعرف باسم Towards Area-Based Global Studies (AGLOS) وهو يهدف إلى توسيع مجالات البحث بين بلدان العالم جميعها ، عقد ندوة مؤخرا موضوعها" استهلاك الدين" بمعنى الاستفادة منه واستخدامه ولو عقدت في بلد عربي لكان العنوان المتاجرة بالدين، وأهم ما في الأمر أن الندوة لا تتطرق أبدا إلى أمور عقدية تثير خلافا أو توجد قضية ما، بل عرضت البحوث المقدمة لواقع معاش في المجتمعات الإسلامية أو المسيحية،أو البوذية سواء كان ذلك في مصر أو السودان أو المغرب العربي أو الفلبين أو شمال اليابان وهي المناطق التي تناولتها بعض الأوراق المقدمة في الندوة. (٦٣)

كما أسست جامعة دوشيشه في إبريل عام ٢٠٠٣م ما يعرف بمركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية، ويعرف اختصارا باسم سيسمور CISMOR أي Center for

of Monotheistic Religions Interdisciplinary Study ويعد من المراكز الفريدة في العالم، ويهتم المركز بتفعيل نشاط جيد تجاه الحوار بين الأديان والحضارات في إطار حقوق الإنسان في التعبير عن وجهة نظره من خلال معتقداته الدينية، مع التركيز على الديانات السماوية، وعدم رفض آراء اصحاب الديانات الأخرى كالبوذية والشنتوية وغيرها ضمن إطار حقوق الإنسان في التعبير عن وجهة نظره، وينشط في تقريب وجهات النظر من خلال برنامج طموح من الندوات والمؤتمرات الدورية على المستوى الملي وعلى المستوى الدولي.

لم تؤخذ البحوث المتعلقة بالأديان التوحيدية أي اليهودية والمسيحية والإسلام ، 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.(٦٤)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مجلة المركز التي تعرف اختصارا باسم جيسمور تقوم بنشر البحوث المتعلقة بالتوحيد والشرك وغيرها من الموضوعات للباحثين من داخل الجامعة ومن خارجها ومن داخل اليابان ومن خارجها أيضا، وتصدرالمجلة بلغات ثلاث هي اليابانية والإنجليزية والعربية

خاتمة

ملامح الدين في اليابان توضح اتفاق المجتمع الياباني 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 لأنه يتمتع بكل الحق في أن يعتنق ما يشاء من دين وأن يغيره إذا ما شاء ذلك أو يستبدله بدين آخر، كما أن له الحق في أن يمارس شعائر دينه بالأسلوب الذي يراه مناسبا، كما تسمح الدولة في

ظل القانون لأصحاب الأديان ببناء دور العبادة الخاصة بهم، ومن الملاحظ مثلا أن اليابانيين لا يميلون إلى بناء معابد بوذية جديدة أو مزارات شنتوية جديدة ، ويركزون على ما تأسس منها قديما، منذ مئات السنوات، بينما يقوم أصحاب الديانات الجديدة ببناء صالات يجتمع فيها رعايا هذه الديانات، بينما نلاحظ عددا من الكنائس الحديثة والمصليات والمساجد الجديدة، التي تبني في مدن يابانية مختلفة ، وترى الدولة في بناء الكنائس والمساجد بأشكالها وأنماطها المتميزة رمزا لتنوع العمارة اليابانية ورمزا للتعدد الثقافي والتنوع الحضاري في اليابان، ولا تتدخل الدولة في عقائد الناس أو تفرض عليهم عقيدة ما أو تمنعهم من أداء شعيرة ما أو تفرض عليهم زيا معينا أو تمنعهم من ارتداء زين معين ، ولكل إنسان الحق في أن يضع على رأسه ما شاء أو أن يتقلد في عنقه أو في يديه ما شاء ، فالجميع أحرار أمام القانون ، والأديان كلها معترف بها لأنها تنال موافقة الدولة إذا ما سعى أصحابها إلى تسجيلها طبقا لقانون حرية الأديان المعمول به في عموم اليابان، وقد جعل هذا التنوع والتعدد مسألة الدين مسألة شخصية جدا، مسألة لا تهم أحدا غير صاحبها، حتى في داخل العائلة الواحدة، وبين أفراد الأسرة قليلة العدد، ومن هنا ساد المجتمع روح التسامح وتفهم خصوصية الدين مهما كان هذا الدين، مع محاولة التعرف على كل أمر جديد ، أو ربما قبوله بعد تطويعه لتقاليد المجتمع وأعرافه ، حتى لو كان ذلك أمرا يتعلق بالعقيدة أو الدين.

الحواشي والتعليقات:

١- عصر ميجي (١٨٦٨م-١٩١١م) يعرف بعصر الإصلاح أو النهضة أو التنوير وقد اتبعت اليابان سياسة التسامح الديني الكامل وبصورة واضحة منذ ١٨٧٣م وبدأ المفكروف اليابانيون مثل تسودا ماميتشي يكتبون عن الديانات، ويذكرون المسيحية بطوائفها المختلفة ويشيرون الى الإسلام ويمجدون ما يمكن أخذه من الدين كتب تسودا ماميتشي : من الواضح أن الغزو المسيحي لبلادنا لا يمكن تفاديه لأنه مثل السيل الجارف ... وأحسن طريقة في الوقت الحاضر (يشير الى عام ١٨٧٤ن او ١٨٧٥م) لتعزيزالتنوير هي اختيار الأفكار المسيحية التي فيها حرية كاملة على ان تكون متحضرة جدا ومتقدمة جدا ونعتبرها مبشرا دينيا لتعليم مجتمعنا بالطريقة التي تمكنه من تعلم علوم الغربيين وفنونهم ...إلخ انظر كتاب اليابان الحديثة قضايا وآراء ص ٤٥ وما بعدها ترجمة علاء زين العابدين القاهرة ٢٠٠٥م المشروع القومي للترجمة رقم ٩٤٠ .

٢- يمكن القول إن عقيدة الشنتو لا تزال باقية بين أفرد الشعب الياباني من خلال منظمات أو وكالات تضم أعضاء من عبدة الكامي اي الله وهي تدعو إلى ممارسات دينية معينة فضلا عن قيامها بجمع التبرعات والمزارات الشنتوية تعد وسيلة لتطوير أو دعم العلاقة بين أهل الحي في سبيل دعم علاقاتهم بعقيدة الكامي أما البوذية فقد اضطر اتباعها بعد اصدار دستور ميجي الذي أطلق الحريات بإجراء تحديث أو تجديد ديني لمواجهة الظروف الجديدة فأرسلوا بعثات إلى أوربا وأمريكا واستمرت البوذية تتوافق مع التغييرات السريعة التي سادت اليابان عبر تاريخها الحديث وحتى اليوم

٣- ولد أويمورا ماساهيسا سنة ١٨٥٨م

٤- انظر Christianity, Made in Japan مسيحية صناعة يابانية ص ٢١٠ وما بعدها

٥- المصدر السابق ص ٢١٩

٦- ولد كاغاوا تويوهيكو في كوبيه ١٨٨٨م ومات ١٩٦٠م

٧- انظر ص ص ٢٢٠ – ٢٢٥

٨- وإن كان الاهتمام بالمؤتمر اهتماما عابرا

٩- انظر الجرجاوي الرحلة اليابانية المقدمة ص ٢٩ تحقيق سمير عبد الحميد مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٧م

١٠-عبد الرشيد إبراهيم ولد في تتارستان في سيبيريا سنة ١٨٥٧م سافر الى بلدان العالم الإسلامي ثم قدم الى اليابان وعمل بالدعوة الإسلامية وكتب عن رحلاته وكان يراسل جريدة الصراط المستقيم التركية من اليابان توفي سنة ١٩٤٤م انظر سمير عبد الحميد محقق الرحلة اليابانية للجرجاوي ص ١٢ وما بعدها المقدمة مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٧م

١١-الصراط المستقيم العدد ٨٣ مجلد ٤

١٢-الإسلام والأديان في اليابان سمير عبد الحميد ص ٢٥٣ مكتبة الملك عبد العزيز العامة الرياض ٢٠٠٢م

١٣-كان ذلك في ٢٦ يونيو ١٩٤٢م

١٤-سميرعبد الحميد، الاسلام والأديان في اليابان ص ٢٦٨

١٥-المصدر السابق ص ٢٧٣

١٦-نفسه ص ٢٧٦

١٧-نفسه ص ٢٨٧-٢٩٠

١٨-نفسه ص ٢٩١ والهامش رقم ٢٨ ص ٣٢٥

١٩-انظر بالإنجليزية Japanese Religions ص ٤٨

٢٠-سميرعبد الحميد، الاسلام والأديان في اليابان ص ٢٩٣

٢١-Bazil Hall Chamberlain في كتابه Japanese Things ص ٣٢-٣٣

٢٢-سميرعبد الحميد، الاسلام والأديان في اليابان ص ٣١٠

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

٢٤-إشارة إلى نص ورد يفيد ذلك

٢٥-المقال سنة ١٩٨٤م

٢٦-يمكن الرجوع للتغطية الصحفية للندوة آنذاك

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

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

٢٩-البوشيدو الترجمة العربية لنصر أبوزيد دار سعاد الصباح القاهرة ٢٠٠١م ص ١٣٨

٣٠-الفصل الأخير بعنوان مستقبل البوشيدو الترجمة العربي لنصر ابو زيد ص ٢٢٩

٣١-انظر كتاب تاكا ايبه رائد الدراسات الإسلامية في اليابان ترجمة سارة تاكاهاسي وسمير عبد الحميد مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية الرياض ٢٠٠٥م

٣٢-مات عام ١٩٥٧م

٣٣-انظر كتاب أوكاوا معاني الحضارة اليابانية وقيمه

٣٤-كتاب مسيحية صنع في اليابان ص ١٨

٣٥-مسيحية صنع في اليابان ص ١٩

٣٦-انظر تاكا ايبه المجلد الأول

٣٧-ما حدث عام ١٩٤٢م

٣٨-انظر ص ٢٠ وص ٢١ مسيحية صناعة يابانية

٣٩-انظر ص ٢٤ وعنوان مقال ايتوبيه حاشية ٢٤ ص ٢٢١ من النصرانية صنع في اليابان

٤٠-مسيحية صناعة يابانية ص ٣٧

٤١-روح اليابان ص ٢٩

٤٢-انظر النص ص ٣٠ كتاب روح اليابان انظر سمير عبد الحميد البوشيدو وقيم الحضارة العربية الإسلامية بحث مقدم في ندوة حوار الحضارات الرياض مكتبة الملك عبد العزيز العامة ٢٠٠٣م

٤٣-مسيحية .. ص ١٢٣ - ١٢٤

٤٤-مسيحية .. ١٧٠

٤٥-مسيحية .. ص ١٨٤

٤٦-مسيحية ... ص ١٨٥

٤٧-مسيحية ... ص ١٠٨

٤٨-انظر سمير عبد الحميد، الإسلام والأديان في اليابان الباب الخاص بالبوذية

٤٩-انظر ما كتبه ايزوتسو توشيهيكو عن الموضوع

٥٠-مسيحية صناعة يابانية ص ١٩٣

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

٥٢-مسيحية صناعة يابانية ص ١٩٣

٥٣-مسيحية صناعة يابانية ص ١٩٣

٥٤-انظر E Saunders, Buddhism in Japan P. 206

٥٥-انظر المصدر السابق ص ٢٦٨ وكتاب ادوين رايشار اليابانيون ترجمة ليلى الجبالي الكويت سلسلة عالم المعرفة ص ٣١٧

٥٦-الدعوة الإسلامية في اليابان بين نظريات الدعاية وواقعيات التطبيق الجريسي القاهرة ٢٠٠١م الصفحات المتعلقة

٥٧-A History of Christianity in Japan by Cary ,Otis 1976

٥٨-انظر الفصل الخاص بالنصرانية في الإسلام والأديان في اليابان

٥٩-الاسلام والأديان في اليابان ص ٤٨٧

ويهتم المسئولون اليابانيون بامر التجمعات الإسلاميه داخل اليابان وتقول الآحصايات بأن عدد المسجلين المسلمين (وزارة الخارجية ديسمبر ١٩٩٥م) ٣٥٠٠٠ يأتي على رأسهم الإيرانيون وعددهم ٨٦٤٥ ثم الاندونيسيين ٧٩٥٦ ثم الماليزيين ٥٣٥٤ ثم البنغاليين ٤٩٣٥

٦٠-أما عدد من انتهت إقامتهم في ذلك الوقت ويقيمون اقامات غير نظامية فهم الايرانيون ١٤٦٣٦ والماليزين ١٣٤٦٠ والبنغاليون ٦٨٣٦ وعدد الباكستانيين غير معروف أماكن تجمع المسلمين الإسلام والأديان في اليابان ص ٥٤٣

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

٦٢-في مدارس كيوتو الحكومية

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

٦٤- انظر مقدمة البروفسر كو إتشي موري العدد ٢١ و٢٢ من دراسات شرقية سنة ٢٠٠٤م دراسات شرقية باريس وأيضا ما ورد في مطبوعات مركز سيسمور العربية نقلا عن النص الياباني.وانظر موقع سيسمور على شبكة الانترنيت www.cismor.jp وموقع جامعة دوشيشه.

العلاقة الدينية بين إثيوبيا ومصر

نموذج فريد للأثر الإيجابي للمشترك الثقافي

أ.د. عمر صابر عبد الجليل
كلية الآداب – جامعة القاهرة
كلية الآداب والعلوم – جامعة قطر

تهدف هذه الورقة إلى تبين الدور المهم الذي لعبته اللغة القبطية واللغة العربية في تكوين الثقافة الروحية الإثيوبية، التي تتمثل أساساً في الترجمات الإثيوبية عن الكتابات القبطية العربية، والتي أدت بدورها إلى نشوء نوع من العلاقات بين المصريين والإثيوبيين، أهم ما تمتاز به هو الثبات الإيجابي في مختلف الأزمان. وتسعى هذه الورقة أيضا إلى تبين أهمية النصوص الإثيوبية المنقولة عن العربية للمعرفة الإنسانية من ناحية، ولتاريخ اللغة العربية والتاريخ الإسلامي في مصر من ناحية ثانية.

البعد التاريخي للعلاقة المصرية الإثيوبية

لا يمكننا الحديث عن الثقافة الروحية الإثيوبية، التي تتمثل أساساً في النقل عن الثقافة الروحية المصرية، دون توضيح العلاقة التاريخية الخاصة بين مصر وإثيوبيا. تلك العلاقة التي تتميز بقدمها من ناحية، وبثباتها في أغلب الأحيان من ناحية أخرى. وتعود الصلات بين مصر وإثيوبيا إلى أيام ما قبل التاريخ، إذ تؤرخ لها أقدم المكتشفات التي عثرت عليها بعثة المكتبة الأهلية سنة ١٩٥٣/١٩٥٤ في منطقة (ازبي ديرا) في أقصى شرق هضبة تجري في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان دافع مصر الأساسي لهذه الصلة القديمة مع إثيوبيا هو

التجارة لحاجة مصر القديمة الدائمة إلى الأخشاب واللبان والمر والبخور، وبصفة خاصة للمعابد المصرية؛ فكانت لذلك السبب الرحلات التجارية القديمة إلى بلاد بونت التي يذهب أغلب المؤرخين إلى أن المقصود منها بلاد الصومال الحالية والهضبة التي وراءها، ولأجل هذه التجارة أيضا عُنِي ملوك مصر وبصفة خاصة الملك سيزوستريس، وكذلك الملك نخاو بحفر قناة تصل النيل بالبحر الأحمر، كما اهتم بطليموس فيلادلفوس (٢٦٧-٢٤٧ ق.م) بتمهيد طريق القوافل بين النيل والبحر الأحمر. [١]

أما بدءاً من مستهل القرن الرابع الميلادي فقد اتسمت العلاقة بين مصر وإثيوبيا بسمة إضافية خاصة أدت إلى استمرارها على أساس متين؛ ذلك أن المسيحية دخلت إلى إثيوبيا عن طريق مصر بواسطة أحد التجار السكندريين (فرومنتيوس)، وحدث ذلك في عهد الملك الإثيوبي (عيزانا)، الذي تشير النقوش الإثيوبية المكتشفة في أكسوم وتؤرخ له إلى أن إثيوبيا تمتعت في ظل حكمه بالقوة والمنعة، وكانت تسيطر على اليمن بجانب إثيوبيا، وأنه كان في بداية حكمه وثنيا، ثم اعتنق المسيحية على يد فرومنتيوس المصري، الذي رسمه اثناسيوس بطريك الأسكندرية العشرين أول مطران على كنيسة إثيوبيا، وسمي بأبي سلامة، وكان ذلك (سنة ٣٣٤م)، وسماه الإثيوبيون (كاشاتي نور) أي كاشف النور. ومنذ ذلك الوقت صارت الكنيسة الإثيوبية تابعة بشكل مباشر للكنيسة المصرية، واستمرت هذه الصلة الوثيقة حتى منتصف القرن العشرين عندما تم تنصيب أول مطران إثيوبي على إثيوبيا سنة ١٩٥٠، وهو الأنبا باسيليوس الذي نصبه البطريك كيرلس. [٢]

ولذلك فإن علاقة الكنيسة الإثيوبية بالكنيسة المصرية تعتبر ذات سمة خاصة؛ لكونها أقدم العلاقات الدينية الكنسية المستمرة على الإطلاق في تاريخ المسيحية منذ بدايتها وحتى الآن. [٣]

ولم تتمثل هذه التبعية الإثيوبية الكنسية في مجرد اعتناق الإثيوبيين المسيحية، بل كان لهذه التبعية المباشرة أثرها المباشر أيضا في الأدب الإثيوبي؛ إذ ارتبط ارتباطاً وثيقاً بما يصدر عن الكنيسة القبطية، وذلك منذ أواخر القرن الرابع الميلادي؛ ومن ثم فإن الأدب الإثيوبي أدب

ديني في الأساس، اعتمد بشكل واضح على الأدب القبطي في عصوره المختلفة. ويمكننا أن نقسمه إلى فترتين زمنيتين متميزتين، الأولى تبدأ بدخول المسيحية إلى إثيوبيا وتنتهي في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي تقريبا، وهي تتميز – بصفة أساسية – بنقل الكتب الدينية المسيحية الأساسية عن اليونانية، أو القبطية، أو السريانية [٤]، وهي ليست موضوعنا. أما الفترة الثانية فتبدأ من القرن الثالث عشر الميلادي، وهي التي تتميز بالترجمات الإثيوبية عن العربية، وهذا ما سنتناوله في السطور التالية، لنبين أثر المشترك الثقافي في التقريب بين الشعوب (الشعبين المصري والإثيوبي).

اللغة العربية وأهميتها في تكوين الثقافة الدينية الإثيوبية

لعبت اللغة العربية دوراً مهماً في تكوين الثقافة الدينية الإثيوبية، وذلك منذ بداية القرن الثالث عشر الميلادي وقت أن بدأت الترجمة من العربية إلى الإثيوبية لكثير من الآثار القبطية الدينية المصنفة في الأصل بالعربية، أو المنقولة من أصل يوناني أو قبطي إلى العربية[٥]، هذا يعني أن العربية كانت تمثل حجر الأساس في الثقافة الدينية الإثيوبية؛ لما صُنِفَ في الأصل بها، أو بكونها الوسيط بين اليونانية أو القبطية وبين الإثيوبية.

والحق أن هذه النهضة الأدبية الإثيوبية القائمة على النقل من العربية تزامنت في كثير من الأحوال مع القوة والاستقرار السياسي للممالك الإثيوبية، فبقدر ما كان الملك الإثيوبي ذا سطوة وقوة بقدر ما تم في عهده ترجمة أكبر عدد من الآثار الدينية القبطية المكتوبة بالعربية إلى الإثيوبية؛ ذلك لأن قوة الملك الإثيوبي تعني في ذات الوقت تمام إحكام سيطرة الكنيسة الإثيوبية على أرجاء البلاد؛ لأن الملك الإثيوبي يستمد قوته من قوة الكنيسة بولائه التام لها، والكنيسة الإثيوبية بدورها تستمد قوتها من الكنيسة الأم كنيسة الإسكندرية، ولا يتم ذلك إلا بنقلها لكل ما تحتاج إليه في شؤونها الدينية من الكنيسة المصرية.

ومن هنا فبمقدورنا أن نتبين عاملين أساسيين أديا إلى ازدهار حركة الترجمة الإثيوبية عن العربية في هذه الفترة وما بعدها، أولهما يتصل بتطور الأوضاع السياسية الداخلية في إثيوبيا وأثر ذلك في الكنيسة الإثيوبية، وثانيهما يتصل بأوضاع الكنيسة المصرية نفسها في نفس

الفترة [٦]. أما بالنسبة للعامل الأول فمرتبط بتولي الملك (يكونو أملاك) الحكم في الفترة من ١٢٧٠ إلى ١٢٨٥ ميلادية، مدعيا حقه في العرش لكونه ينتسب إلى الأسرة السليمانية، ولم يستطع إنجاز ذلك إلا بمساعدة تكلاهيمانوت رئيس دير دبراليبانوس في إثيوبيا، الذي ربط مساعدة الكنيسة له في سعيه نحو ارتقاء العرش الإثيوبي بالعمل على عودة العلاقات الدينية مع الكنيسة المصرية إلى سابق عهدها بعد أن أصابها الفتور مع سابقيه من الملوك، كما اشترط عليه أن يعمل على استدعاء مطران مصري يقوم بتتويجه اعترافاً منه بسلطة الكنيسة عليه، هذا فضلا عن بعض المميزات الأخرى للكنيسة الإثيوبية، التي ساهمت في تدعيم وضعها وإحكام سيطرتها على البيت المالك في إثيوبيا. وبالفعل تم للكنيسة الإثيوبية ما طمحت إليه فرسمت الكنيسة المصرية مطرانا مصريا على كنيسة إثيوبيا، وهو الأنبا سلامة الثاني الذي قام بتتويج يكونو أملاك، ومنذ ذلك الوقت أصبح تتويج المطران المصري للملك الإثيوبي ضرورة من ضرورات الحكم في إثيوبيا [٧]. وكان للأنبا سلامة الثاني دور كبير في نهضة الترجمة الدينية القبطية من العربية إلى الإثيوبية.

أما العامل الثاني المتصل بالكنيسة المصرية فأساسه التغير الواضح الذي مرت به الكنيسة المصرية في القرن الثالث عشر نتيجة لانتشار اللغة العربية بين الأقباط وعدم استغلاق فهمها على الأغلبية منهم؛ الأمر الذي أدى إلى نهضة أدبية دينية كان هدفُها نقلَ المؤلفات الدينية المسيحية المكتوبة قبلاً بالقبطية، أو اليونانية إلى العربية، ثم التأليف الديني المباشر باللغة العربية؛ وذلك حتى يتسنى للأقباط فهمُ أمورهم الدينية. وكان قد بدأ استشعارُ الأقباط بغلبة اللغة العربية وسرعة انتشارها بينهم منذ القرن الحادي عشر الميلادي؛ فقاموا بمحاولة ترمي إلى تدوين قواعد اللغة القبطية وجمع ألفاظها إلى أن ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي أسرةُ العسال، وهي أسرة قبطية أرثوذكسية معروفة يرجع نسبها إلى شخص يدعى أبا البشر يوحنا (الكاتب المصري)، وصار لها دور كبير في النهضة الأدبية القبطية؛ لما عملته من إدخال العربية في الكنيسة المصرية، وكان لهذه الأسرة منزلةٌ في الدولة الإسلامية وقتئذ؛ إذ من أبنائها مَنْ شغل مهام رسمية في الدولة الأيوبية، وقد اشتهر منهم ثلاثة علماء: أبو الفضائل

ماجد، ويلقب أيضا بالأمجد أبي المجد، وهو كذلك الملقب بالصفي العسال، الذي كان كاتباً للدَرْج في الدولة الأيوبية في عهد الملك الصالح نجم الدين (٦٣٧-٦٤٧هـ)، وأبو الفرج هبة الله الذي ألف كتاباً في نحو اللغة القبطية سماه المقدمة، والثالث المؤتمن أبو اسحاق مصنف معجم السُلَم المقفى والذهب المصفى، وهو معجم للغة القبطية انتهج فيه المؤلف نهج المعاجم العربية [٨]. ويمكننا بحق أن نقول إن القرن الثالث عشر الميلادي كان عصر ازدهار الأدب القبطي المكتوب بالعربية، وقد انعكس بالطبع هذا الازدهار على الأدب الإثيوبي الذي معينه الأساسي الأدب القبطي.

وفي الوقت الذي حلت فيه العربية محل القبطية كلغة للحديث والتأليف بين الأقباط في مصر، زالت كذلك الإثيوبية كلغة حديث بين السواد الأعظم من الإثيوبيين في إثيوبيا، وذلك أمام اللغة الأمهرية ذات التأثير الحامي، التي اتخذها الأسرة السليمانية منذ القرن الثالث عشر الميلادي اللغة الرسمية للدولة، وهي كذلك حتى الآن، إلا أن الإثيوبية ظلت اللغة الأدبية الدينية في البلاد، والسبب في ذلك أنها بقيت في نظر الإثيوبيين لغة الكنيسة المقدسة.

وفي بداية عصر الأسرة السليمانية كان للمطران المصري الأنبا سلامة الثاني دور كبير في ازدهار الأدب الإثيوبي الديني حتى إن الإثيوبيين لقبوه بلقب (ترجوامي)؛ لما قام به من ترجمة كثير من الكتب الدينية القبطية من العربية إلى الإثيوبية، ومراجعته كثير من الكتب الدينية القبطية من العربية إلى الإثيوبية، ومراجعته لما تم نقله من قبل عن القبطية على النص العربي، مثل مراجعته للكتاب المقدس نفسه. كما نُقلت عن العربية أيضا في هذه الفترة كتب الطقوس، والميامر، وصحف الرهبنة، وحياة الشهداء، والقديسين.

وبعد الأنبا سلامة الثاني استمرت حركة الترجمة عن العربية فتُرجم في منتصف القرن الرابع عشر كتاب الأجبية، وهو كتاب خدمة القداس، وقد عرف في إثيوبيا باسم (ساعتات)، وكتاب التجنيز الذي يحتوي على طقوس سيامة الرسل، والتاوضوكيات، وهي مدائح وتكريم للعذراء، وحياة الرسل نُقلت عن العربية في نهاية القرن الرابع عشر، وفي

القرن الرابع عشر على أغلب الظن نُقل أيضا عن العربية كتاب تاريخ اليهود الذي له مكانة مقدسة عن الإثيوبيين؛ إذ يعدونه أحد الكتب الثلاثة الملحقة بالكتاب المقدس [٩].

وكما ذكرنا آنفاً أن حركة الترجمة عن العربية كانت متزامنة مع قوة الحكم السياسية واستقرار الأمن في البلاد؛ ففي عهد حكم الملك داود الأول (١٣٨٢-١٤١١م) استؤنف نقل سير الشهداء عن العربية، وسمى (جدول ساعتات)، وفي عهد الملك زرأ يعقوب (١٤٣٤-١٤٦٨م) شهدت الكنيسة الإثيوبية ازدهاراً ملحوظاً في حركة الترجمة العربية، وقد استمر هذا الانتعاش إلى فترة حكم خمسة من خلفائه، فترجمت في عصره عجائب العذراء (تأمرا ماريام)، وعجائب العذراء ويسوع (تأمرا ماريام وإياسوس)، وتُرجم في عصره أيضا السكنسار، وهو كتاب يحوي تاريخ حياة القديسين الإثيوبيين، كما نقل من العربية إلى الإثيوبية أيضاً الكثير من تواريخ آباء الكنيسة الأرثوذكسية وأقوالهم، منها سير الآباء القديسين (جَدلَ أَبَوْ قدوسان)، وبستان الرهبان لبلاديوس (جنات منكوسات)، كما أمر الملك زرأ يعقوب بترجمة قوانين الرسل، وهي الدسقولية المعروفة في إثيوبيا باسم (ديد سقليا).

وفي عصر الملك لبنا دنجل (١٥٠٨-١٥٤٠م) تُرجم إلى الإثيوبية، من العربية كتاب جرجس المكين بن العميد (ت. ١٢٧٤م)، وهو كتاب في تاريخ العالم معروف في الإثيوبية باسم (ولد عميد)، لذلك تُرجم بأمر من الملك رسالة الشيخ الروحاني في الرهبنة، وشرح رسائل العبرانيين ليوحنا فم الذهب، وشرح الأناجيل لديونيسيوس. ولرسالة الشيخ الروحاني منزلة خاصة عند الإثيوبيين؛ لكونها أحد الكتب الثلاثة التي يتكون منها الكتاب المسمى صحف الرهبنة.

ثم مرت على الإثيوبيين فترة منهكة اضطروا فيها إلى الدفاع عن عقيدتهم الأرثوذكسية، فنقلوا رسائل مختلفة في العقيدة عن العربية، وكان ذلك في عصر الحروب مع المسلمين، ثم مع قبائل الجالا، التي بدأت سنة (١٥٢٠م)، واستمرت حتى سنة (١٦٠٠م). ومن ترجمات تلك الفترة تفسير الألوهية، وهو معروف عند الإثيوبيين باسم (فكاري ملكوت)، وهو

مترجم عن كتاب (الدر الثمين في إيضاح الدين) لساويرس بن المقفع، ومن الترجمات أيضاً الهوجل، أو مرسا الأمانة لابيفانوس الذي تعرفه إثيوبيا باسم (طنتاهايمانوت)، واعتراف الآباء (هايمانوت آبوْ)، ويحتوي على أقوال للآباء الارثوكسيين في التثليث والتجسد. كما ترجمت بعض كتب الطقوس مثل كتاب التوبة (مصحف نسيحا)، وكتاب المُسحة المقدسة (مصحف قنديل). ولدير دبراليبانوس الفضل في نقل الكتاب الحاوي (مصطفى حاوي)، الذي كان قد نقله إلى العربية ابن البطريق سنة ١٢٦٦م، ونقله إلى الحبشية من العربية الراهب صالح سنة (١٥٨٢م)، وذلك في العام العشرين من حكم الملك سرصا دنجل (١٥٦٣- ١٥٩٧). [١٠]

وإذا كانت الترجمات الإثيوبية السابقة ذات الصبغة الدينية قد استمدها الإثيوبيون من الأصول القبطية العربية لسد حاجتهم الملحة لفهم عقيدتهم المسيحية الارثوذكسية، فإنهم كانوا في حاجة ماسة أيضا إلى مصدر كنسي مصري يسد حاجتهم الدينية والمدنية معا، وهذا ما نجده في كتاب المجموع الصفوي الذي صنفه في القاهر الصفي بن العسال، وذلك في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو يعتبر مصدراً تشريعياً مهماً للكنيسة المصرية في الميدانين الكنسي والمدني، وهو ذو أهمية عظيمة للكنيسة المصرية؛ لأنه "كان ولا يزال المجموعة الشرعية شبه الرسمية للفقه المسيحي القبطي إلى أيامنا هذه؛ إذ هو خلاصة ما توصل إليه المشرع المسيحي موصولاً بمنابعه الأولى من الكتاب المقدس، والقوانين الرسولية، وقرارات الآباء في المجامع، وآرائهم المبثوثة في تعاليمهم ومؤلفاتهم، وما أمكن استمداده من التشريعات المحلية ذات الأصول المرعية، أو تسرب إليه من تقاليد وعادات وأعراف أهل البلاد" [١١]. وكان الدافع الأساسي لتصنيفه في القاهرة الحاجة الماسة لمثله ليكون ناموساً يسير على نهجه رجال الكنيسة المصرية بما فيهم البطريرك؛ وذلك كرد فعل مباشر للتجاوزات التي أدخلها البطريرك المصري الخامس والسبعون (كيرلس بن لقلق) على التقاليد البطريركية. وضم هذا المجموع الصفوى جزءين شملا واحداً وخمسين بابا، الأول منهما يتناول شؤون الكنيسة، ورجالها، وضروب العبادات مقسمة إلى اثنين وعشرين بابا، وتناول الجزء الثاني الأحوال

الشخصية، والمعاملات المدنية، والحدود، والحكام، والملوك: ولاية، وحكماً، ويضم هذا الجزء ثمانية وعشرين بابا [١٢].

وكما كانت الحاجة ماسة لمثل هذا الكتاب للمسيحيين في مصر، وجد فيه الإثيوبيون أيضاً ضالتهم المنشودة ليكون المنهاج الذي يسيرون على هداه في حياتهم العامة، فسارعوا إلى نقله إلى الإثيوبية، وحدث ذلك في القرن السادس عشر الميلادي، وعلى الأرجح في عهد الملك سرصا دنجل (١٥٦٣-١٥٩٧م)، وأطلقوا عليه اسم (فتح نجشت) قانون الملوك، وطبقوه في كل أحوالهم الكنسية والمدنية، ولا يزال هذا القانون معمولاً به في إثيوبيا حتى وقتنا الحاضر [١٣].

وفي عصر الملك يعقوب ملك سجد (١٥٩٧-١٦٠٧م) نُقل تاريخ يوحنا النقيوسي عن العربية، وهو كتاب في تاريخ العالم، تتضح أهميته في قسمه الأخير الذي يتحدث فيه المصنف عن أحداث الفتح الإسلامي لمصر. وهو يعتبر أول مصدر تاريخي يوافينا بأخبار تفصيلية عن فتح مصر. ونصه العربي الأصلي مفقود، ويرجع تاريخه إلى القرن السابع الميلادي [١٤].

ومن عرضنا السابق لأهم الترجمات الإثيوبية عن العربية، يتضح لنا أن جُل الأدب الإثيوبي، المتمثل أساساً في الترجمة عن غيره من الآداب، ذو صبغة دينية مستمدة في الأساس من المؤلفات القبطية العربية.

المضطلعون بالترجمة

كانت مهمة الترجمة إلى الإثيوبية تقع على عاتق رجال الدين المسيحي وبصفة خاصة الرهبان منهم الذين كان أغلبهم من المصريين، وفي كثير من الأحوال كان المطران المصري المرسوم على الكنيسة الإثيوبية يساهم مساهمة فعالة في هذا الجانب، كما رأينا ذلك في السطور السابقة مع الأنبا سلامة الثاني. وكان الرواد من الرهبان المصريين أولئك التسعة الذين أرسلتهم الكنيسة المصرية إلى إثيوبيا في نهاية القرن الخامس الميلادي، وهم الذين تولوا تعليم الإثيوبيين المسيحيين المبادئ المسيحية الصحيحة وفقاً للكنيسة الأرثوذكسية، كما عملوا على نشر الرهبنة في الحبشة. وقد لقيت الرهبنة ترحيباً عظيماً بين الإثيوبيين؛

فانتشرت الأديرة في كل أرجاء البلاد الدانية والقاصية، وكثر رجال الدين بين الإثيوبيين حتى إن من الباحثين من يذكر أنهم يبلغون في تعدادهم ربع عدد السكان. وصارت الأديرة صوامع للمخطوطات والكتب، فضلاً عن كونها أماكن للتعبد، وأخذت تعج بالرهبان المضطلعين بالترجمة [١٥].

الترجمات الإثيوبية وأهميتها للغة العربية

تتضح أهمية النصوص الإثيوبية المنقولة عن أصول عربية للغة العربية من جهتين أساسيتين:

الجهة الأولى

في كون بعضها يمثل المتاح أمام الباحثين لضياع أصولها العربية، ونمثل لذلك بنص يوحنا النقيوسي في تاريخ العالم المكتوب باللغة الإثيوبية، ذلك النص الذي احتوى في جزء كبير منه على أخبار حدث مهم أثر تأثيراً كبيراً في حياة الأمة المصرية، وكان نقطة تحول مهمة في تاريخها، وهو حدث الفتح الإسلامي لمصر، ويوحنا النقيوسي أحد رجال الدين المسيحيين في مصر، عاش فترة طويلة من عمره في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي حتى مستهل القرن الثامن الميلادي، وقد عاصر والي مصر عبد العزيز بن مروان (٦٥- ٨٥ هـ = ٦٨٤ - ٧٠٥ م)؛ ولذلك فهو شاهد عيان لأحداث الفتح الإسلامي لمصر. ومن هنا تبدو أهمية مخطوطة يوحنا النقيوسي التي كتبها صاحبها من الأصل بلغة غير معروفة معرفة يقينية حتى الآن في القرن السابع الميلادي، ولم يبق منها إلا ترجمة (إثيوبية) نقلت عن العربية (هكذا قال المترجم) وذلك في القرن السابع عشر الميلادي. وقد قمنا بفضل الله بترجمة النص الإثيوبي إلى العربية سنة ١٩٨١ [١٦].

وتتعدد أهمية النص الإثيوبي للغة العربية في أن صاحبه (يوحنا النقيوسي) انفرد فيه برواية معلومات تاريخية متصلة بأحداث الفتح الإسلامي لمصر لم يذكرها غيره من المؤرخين، ومن ثم فهو المصدر الأساسي لمن يريد الكتابة عن هذه الفترة المهمة من فترات التاريخ المصري. كما تعتبر المخطوطة وثيقة قيمة احتفظت لنا ببعض التقاليد المحلية حول تاريخ مصر القديم بما

شاع فيه من أساطير تتصل بالفراعنة وآلهتهم. وتبدو أهميتها كذلك في إشارتها لأحداث مهمة أهملتها المراجع البيزنطية؛ وهي كذلك ذات أهمية كبيرة لجغرافية مصر القديمة، من حيث إيرادها لكثير من أسماء البلدان المصرية، سواء التي اندثرت منها وتلاشت تماما، أو تلك التي تغيرت أسماؤها، مع ذكرها لأخبار تلك البلدان [١٧].

ويثبت لنا يوحنا النقيوسي كشاهد عيان للفتح الإسلامي لمصر صوراً عديدة من طبيعة العلاقات أثناء الفتح بين المسلمين والأقباط من ناحية، وبين المسلمين والروم البيزنطيين من ناحية ثانية، إذ يشهد في مواضع غير قليلة على الموقف الإيجابي للأقباط تجاه الفاتحين المسلمين وذلك بصور عديدة، منها أنهم أقدموا على معاونة المسلمين في تيسير فتح المدن المصرية. وفي المقابل يوضح لنا يوحنا النقيوسي روح الإسلام السمحة في معاملة المسلمين للأقباط عملاً بتوصية الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه عند فتح مصر، وذلك باحترام دور العبادة المسيحية واليهودية، وبإطلاقهم الحرية الدينية للمسيحيين، وبرحمتهم بأهل الذمة بعدم المغالاة وتجاوز القيمة المحددة للجزية، ومن حيث موقف المسلمين من الروم البيزنطيين يوضح لنا يوحنا النقيوسي نُبل المقاتل المسلم الذي يُبلى بلاء حسنا في قتاله أعداءه، وهو في نفس الوقت حافظ للعهود والمواثيق ومحترم لها، لا ينقض عهداً قطعه على نفسه، ولا ينكر ميثاقاً أبرمه مع عدوه.

والجهة الثانية

تتمثل في إمكانية التعرف بدراسة هذه النصوص الإثيوبية على سمات اللغة العربية في تلك الأزمان التي كُتبت فيها العربية بأقلام الأقباط المسيحيين، وهي فترة من تاريخ العربية لا تزال في حاجة إلى فضل اهتمام لما تتميز به من سمات لغوية خاصة تتضح فيها التأثيرات اللغوية المختلفة للغات التي كانت شائعة في مصر قبل الفتح الإسلامي لها، كما يمكننا أيضا بدراسة هذه النصوص التعرف على السمات السامية المشتركة بين اللغتين العربية والإثيوبية، فضلاً عن معرفة التأثيرات العربية الواضحة في النصوص الإثيوبية.

الخاتمة

وفيما يلي نوجز أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة:

١- تثبت هذه الدراسة العلاقات القديمة قبل الميلاد التي تربط إثيوبيا ومصر، كما تثبت العلاقة الخاصة التي تربط بينهما منذ دخول المسيحية إلى إثيوبيا عن طريق مصر في القرن الرابع الميلادي.

٢- تثبت هذه الدراسة أن الجانب الثقافي ممثلاً في اللغة العربية كان حجر الأساس في الثقافة الدينية الإثيوبية، لما صُنف في الأصل بها ونُقل إلى الإثيوبية، أو بكونها (أي العربية) الوسيط بين اليونانية أو القبطية وبين الإثيوبية.

٣- أوضحت هذه الدراسة أن النهضة الأدبية الإثيوبية القائمة على النقل من العربية إلى الإثيوبية تزامنت في كثير من الأحوال مع القوة والاستقرار السياسي للممالك الإثيوبية.

٤- يتضح من هذه الدراسة وجود عاملين أساسيين أديا إلى ازدهار حركة الترجمة الإثيوبية عن العربية بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي، الأول يتصل بتطور الأوضاع السياسية الداخلية في إثيوبيا، وأثر ذلك في الكنيسة الإثيوبية، والثاني يتصل بأوضاع الكنيسة المصرية نفسها في نفس الفترة.

٥- تثبت هذه الدراسة أن جُل الأدب الإثيوبي – المتمثل أساساً في الترجمة من غيره من الآداب– ذو صبغة دينية مستمدة في الأساس من الأصول القبطية العربية بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي.

٦- أبرزت هذه الدراسة مصنفات قبطية عربية مهمة نقلت إلى الإثيوبية، وكان لها تأثير كبير في حياة الإثيوبيين الدينية والمدنية على السواء، وذلك مثل المجموع الصفوي للصفي بن العسال، والمعروف في إثيوبيا باسم (فتح نجشت).

٧- تثبت هذه الدراسة أهمية الترجمات الإثيوبية المنقولة في الأصل عن العربية للعربية من جهتين، الأولى في كون بعضها يمثل المتاح الوحيد أمام الباحثين لضياع أصولها العربية،

كما في مثل نص ترجمة مخطوطة يوحنا النقيوسي عن تاريخ العالم ومنه أحداث الفتح الإسلامي لمصر، لكونه النص الوحيد الموجود من هذه المخطوطة الذي ترجم عن نص عربي مفقود. أما الجهة الثانية فتبدو في إمكانية تأريخ مرحلة مجهولة من مراحل تاريخ اللغة العربية، وهي تلك التي كُتبت فيها بالعربية في مهدها في مصر بأقلام الأقباط المسيحيين، وفقدت كثير من هذه النصوص ولم يبق منها إلا الترجمات الإثيوبية.

٨- يتضح لنا من هذه الدراسة بصفة عامة كيف أثر العامل الثقافي المتمثل في الكتابات الدينية القبطية العربية في تلاقي الشعبين الإثيوبي والمصري.

الهوامش

(١) راجع : زاهر رياض، تاريخ إثيوبيا، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦، ص ٢٣، ٣٤-٣٦.
الحيمي الحسن بن أحمد، سيرة الحبشة، تحقيق مراد كامل، مطبعة دار العالم العربي، د.ت، ص ١٨، ١٩.

(٢) راجع : زاهر رياض، ص ٣٧ - ٤٣، ٥٣، ٥٤.
مراد كامل، صلة الأدب الحبشي بالأدب القبطي، رسالة مار مينا في عيد السنيروز، تسوت ١٦٦٤ (سبتمبر ١٩٤٧)، ص ٧.

(٣) راجع : انتوني سوريال عبد السيد، الكنيسة المصرية القبطية وكنيسة إثيوبيا، ١٨٥٥- ١٩٠٩م، لجنة النشر للثقافة القبطية والارثوذكسية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥.

(٤) راجع : مراد كامل، ص ٨ - ١٠.

(٥) راجع : تيودور نولدكه، الأدب الحبشي (مقال مترجم إلى العربية بقلم السيد يعقوب بكر، ملحق بكتاب الحضارات السامية لسبتينو موسكاتي)، ص ٣٨٩.

(٦) راجع : انتوني سوريال عبد السيد، ص ١٢، ١٣.

(٧) راجع : زاهر رياض، ص ١٩٨
انتوني سوريال عبد السيد، ص ١٣.

(٨) راجع : عبد السميع محمد أحمد، قوانين الملوك، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢-٥.
عبد المجيد عابدين، بين الحبشة والعرب، ص ٢٢٨.

(٩) راجع : مراد كامل، ص ١٠، ١١.

(١٠) راجع : السابق، ص ١٢، ١٣.

(١١) راجع : عبد السميع محمد أحمد، ص ١.

(١٢) راجع : السابق، ص ٨، ٩.

(١٣) راجع : مراد كامل، ص ١٣ ؛ عبد السميع محمد أحمد، ص ١.

(١٤) راجع : مراد كامل، ص ١٣.

(١٥) راجع : السابق، ص ١٤.
عبد المجيد عابدين، ص ٢٣٣، ٢٣٤ ؛ زاهر رياض، ص ١٩١.

(١٦) راجع : نُشر هذا العمل في دار عين، بعنوان: مصر في مخطوطة يوحنا النقيوسي، ترجمة ودراسة، دار عين، القاهرة ٢٠٠٠.

(١٧) راجع : بتلر، فتح العرب لمصر، تعريب محمد فريد أبو حديد، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٣م، ص ٢٥.

العلاقات الارتباطية بين تأصيل العقيدة الإيمانية والنزعة القومية كقضايا في علم لاهوت الأديان

أ.د. كازوهيرو كوماريا

ترجمة : رياض محمد رياض

مستخلص البحث:

يمكن استعراض مفهوم تأصيل العقيدة الإيمانية المرتبطة بدين ما من خلال تاريخ المسيحية، ويركز هذا البحث علي فترة ما بعد تكوين الدول الحديثة كما توضح أيضا العلاقة الوثيقة بين تأصيل العقيدة الإيمانية والقومية، وفي الوقت ذاته سيتعرض الباحث لبعض الأطر اللاهوتية التي يمكن من خلالها طرح مفهوم القومية، وبيان مدي صحة هذه الأطر فيما يخص مناطق التوتر بين كل من القومية العلمانية والقومية الدينية . كما سيتعرض الباحث للمشكلات الخاصة بالخطاب المعاصر والتي تجلت بوضوح في كل ما يدور من نقاش حول تأصيل العقيدة الإيمانية وربطهما بالسياق القومي الذي يحققها .

ومن خلال ذلك سيحاول الباحث توضيح المقصود بلاهوت الأديان وما استبعده فيما يختص بالناحية الدينية ، ويعتقد الباحث أن ما قد نعتقده كما " مهملاً " ونستبعده باعتباره شيئا هامشيا بالنسبة للأديان فهو على النقيض من ذلك يستحق منا الاهتمام ، ويستخلص

الباحث من خلال هذا البحث أنه من الضرورى تجسيد لاهوت الأديان في إطار نقدي أفقي بكل من لاهوت الأديان التوحيدية وعلم اللاهوت السياقي.

١- مقدمة:

يمكن مناقشة مفهوم تأصيل العقيدة الإيمانية من خلال استعراض تاريخ المسيحية ، ويركز البحث علي فترة ما بعد تكوين الدول الحديثة، ويوضح العلاقة الوثيقة بين تأصيل العقيدة الإيمانية والقومية ، ومن خلال ذلك يوضح الباحث ما استبعده لاهوت الأديان من وجهة النظر الدينية ، مع التأكيد على أن ما قد نعتبره هامشيا فيما يخص الأديان يستحق منا الاهتمام.

لقد ازدهرت النزعة القومية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين حيث تزامنت كرد فعل مع حركات التحديث الغربية والحركات الاستعمارية في أجزاء متفرقة من العالم ، إلا أنها أرست دعائمها إبان الحرب الباردة ونتيجة التعاون الدولي ، وتوقع لهذا الصراع القومي أن يخمد في الثمانينات من القرن العشرين وخاصة في المجتمعات الصناعية . (جليز ١١٦ : ٢٠٠٩) ، إلا أن العديد من أنواع القومية ومنها القومية الدينية كان لها أبلغ الأثر في العقد الأخير من القرن العشرين بعد الحرب الباردة علي عكس التوقعات السابقة ، بل إن القرن الحادي والعشرين شهد امتدادًا للعديد من القضايا المرتبطة بالقومية.

هذا الظرف التاريخي ارتبط في علاقة متوازية مع نظرية العلمانية ، فبعد الحرب كانت نظريات العلمانية يتم استعراضها كقضايا ودراسات اجتماعية دينية أو من خلال علم اللاهوت ، وكان من ثمار هذه القضايا ظهور العديد من الدراسات وانبثاق العديد من الأفكار مثل " علم اللاهوت المستند إلى فكرة " موت الرب " في الستينات من القرن العشرين ومؤلف " هار في كوكس " " المدينة العلمانية "، العلمنة والحضر من المنظور اللاهوتي (١٩٦٥) ، وكما أشرنا فقد انبثقت العديد من الآراء واستندت معظمها إن لم يكن جميعها إلى حقيقة أن كافة المجتمعات بما فيها المجتمع المسيحي ستتحول إلى العلمانية ،

وحيث إن ثمة حركات بعث وإحياء دينية انتشرت في أنحاء العالم في الثمانينات من القرن العشرين فإن ذلك قد أدى إلى ضرورة إعادة النظر في نظرية العلمانية بوضعها الراهن ، ورغم أن هذه الورقة البحثية لا تركز علي نظرية العلمانية كموضوع أساسي إلا أن الباحث يرى أن تطور النظريات الخاصة بالعلمانية والقومية جاء في خط متواز، ولم يكن من قبيل المصادفة، كما أن ازدهار القومية وظهور حركات البعث الديني تشترك في العديد من القضايا التي يمكن طرحها في اطار علاقة ارتباطية ذات مغزى ترتبط بمفهوم التحديث.

وفي إطار الأدبيات المعاصرة الخاصة بالقومية نجد أن هانز كوهن ، والذي يعد من الرواد في هذا المجال بالإضافة للعديد من العلماء قد صنفوا القومية إلى العديد من الأنواع تتدرج ما بين القومية المدنية والقومية العرقية ، ويعتقد المجتمع الغربي الليبرالي أن الأولى إذا ما تحققت بعد تغلبها علي الأخيرة سوف تثبت جذور الديمقراطية ، ومن هذا المنطلق فإن القومية الدينية لابد لها في النهاية أن تتكامل مع القومية المدنية.

عندما يسعى أي دين لتأصيل وإرساء دعائمه في مجتمع مضيف داخل دولة فهذا لا يتضمن فقط تبادل وتواصل ثقافتين ، ولكنها عملية لا يمكن لها أن تتجاهل القيم القومية لهذه الدولة والاندماج داخلها ، والمسيحية في اليابان خير مثال علي ذلك ، فالديانات القومية دائما ما تصبح جزءًا لا يتجزأ من الروح القومية الحديثة بعد عملية إعادة تثبيت دعائمها وتأصيلها داخل الدولة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ماذا يمثل الدين لعملية تكوين الدولة الحديثة؟. المعروف في علم لاهوت الأديان أن الأديان الدنيوية وما شابهها في حوار في مواجهة المسيحية، إلا أن الدين في ضوء إطار الدولة الحديثة استبعد عن قصد عدد من السمات الدينية مثل " الخزعبلات الاقطاعية " بالإضافة لوضع العديد من الاستثناءات فيما يخص النظر إلى طبيعة الأديان مثل أيدلوجية النظام الإمبريالي في اليابان الحديثة لما لها من مميزات عن الأديان الأخرى ، والمسيحية تعتبر ديانة، ولكن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا : إذا كانت المسيحية ديانة فما الذي غاب عن ناظرها ؟ يستهدف الباحث إلى إثاره قضية جديدة

ترتبط بلاهوت الأديان من خلال دراسة نقدية لكل من مفهومي الدين والقومية بالإضافة إلى قيم الدولة الحديثة التي تدعمهما.

٢- القومية والدين :

فيما يلي نوضح كيفية فهم القومية من خلال استعراض العديد من القضايا المتعلقة بها ومن خلال هذ البحث سيحاول الباحث استعراض بعض القضايا الجديدة الخاصة بعلاقة القومية بالدين ووضع أطر لاهوتيه ودينية لفهم القومية، ومن خلال هذه المحاولات سيوضح الباحث المشكلات التي يجب أن نواجهها والطرق التي يمكن استخدامها لمواجهتها.

من أهم الأفكار التي استندت إليها العديد من الدراسات النقدية فى هذا الصدد ما يتعلق بفرضية أن القومية المرتبطة بعملية تكوين الدولة الحديثة هي نتاج عملية التحديث ، فيمكن القول إن الناس في أي زمان لديهم شعور بالانتماء أو الولاء لمجتمع معين ، وفي عصور ما قبل قيام الدول الحديثة تولد هذا الشعور من خلال التعاملات المباشرة أو صلة الدم ما بين أبناء المجتمع المحلي الواحد ، أما الآن فالوضع يكاد يكون مناقضا فالأمم والدول الآن تتألف من مجتمعات محلية ترتكز في بنيتها على نوع من الخيال كالاشتراك في هوية قومية واحدة بالإضافة إلى وحدة اللغة والثقافة ، ويعرف بندكت أندرسن هذا النمط من أنماط المجتمع بـــ " المجتمع السياسي المتخيل " ويصفه قائلا:

هذا النوع من المجتمعات يطلق عليه المجتمع المتخيل لأن أعضاء هذه الدول وحتى الصغيرة منها لا يعرفون معظم بني جلدتهم ولم يقابلوا معظمهم أو سمعوا بهم ، إلا أنه لا يزال يرسخ في أذهانهم فكرة وحدتهم المحلية (أندرسون ٦ : ٢٠٠٦)

ومصطلح الطائفة أي الجماعة ذات الصفات المشتركة ربما يشير إلى أن الدول القومية الحديثة ذات المجتمعات المحلية ذات أصول دينية، وفي الواقع ورغم ذلك فإن الدول الحديثة كان عليها أن تدمج مفهوم العلمانية كجزء لا يتجزأ من تحديثها ، وعلى الأقل فإن الدول القومية ذات الجذور الغربية تسعي إلى إيجاد نظم حكم ديمقراطية بيروقراطية . . . إلخ، بالإضافة إلى مجموعة من القيم والمبادئ التنظيمية المستقلة عن أي دين، ومن هنا يفترض

الباحث أن مفهوم الدين له سمة مميزة يمكن طرحها من خلال مفهوم الدولة، ومن ثم فأنه لا يمكن اعتبار الدين مفهوم تاريخي و كوني ولكنه مفهوم حديث.

ويمكن النظر إلى الدين بشكل عرضي علي أنه تم استبعاده من عملية تكوين الدولة الحديثة ، لكن هذه الحقائق ليست بالبساطة التي تبدو عليها ، فلسنا بحاجة للقول إن لكل أمة أنماط السلوك الخاصة بها، وهناك العديد من الأمثلة التي توضح كيف أن الحركات الدينية كانت دائما جزءا لا يتجزأ من الحركات القومية وكذلك في تكوين الدول الساعية لتوحيد شعوبها من خلال استغلال الأيدلوجيات السياسية، ومثل هذه التوجهات تكررت بشكل مضطرد بعد الحرب العالمية الثانية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما التفسيرات أو لنقُلْ التحذيرات التي وجهها اللاهوت لمثل هذه الأيدلوجيات القوية كالقومية ؟ ! ويمكن القاء بعض الضوء علي هذا السؤال من خلال المثال الذي ساقه حول تيليش :

البروتستانتية مشتقة من كلمة " protest " وتعني الكلمة الاعتراض أو الاحتجاج، والمبدأ البروتستانتي في المسيحية يشير إلى احتجاج الجماعة البروتستانتية ضد الأغلبية الكاثوليكية وفحوى هذا الاحتجاج هو الاعتراض الإنساني والإلهي ضد أي زعم مطلق حيال حقيقة نسبية حتى وإن كان هذا الزعم مصدره الكنيسة البرو تستانتية ذاتها (تيليش ١٩٥١ : xii)

أي أنها تنظر إلى كل حقيقة نسبية على أنها غير مطلقة أو إلهية، ويمكن تفسير هذا المبدأ باعتباره مبدأ انجيليا يدعو إلى عدم تأليه الأفكار الخاطئة وكذلك الحقائق النسبية فيما يشبه تحريم عبادة الأوثان ، وهذا يقودنا إلى وجهة نظر أخرى فحواها أنه لا يجب تأليه أي دولة أو رئيس دولة ، ولقد تناول هيلموت ريتشارد نيبوهر هذه الرؤية تحليليا مستندا إلى مفهوم التوحيد فى مؤلفه " التوحيد الراد يكالي و الثقافة الغربية".

ويشير نيبوهر إلى المشكلة التي واجهت الثقافة الغربية والتي تمثلت في وجود ثلاثة أشكال تتصل بالإيمان العقائدي وهي التوحيد ، الوحدانية المشوبة والإيمان بالتعددية الإلهية ، إلا أنه

في النهاية يركز علي الوحدانية الراد يكالية ، ويري نيبوهر أن " كلمة " آلهة مرادفة عنده لمراكز القيم (نيبوهر ٢٤ : ١٩٩٣) واستخدام رؤيته هذه لتفسير القيم الاجتماعية بالإضافة للمجتمعات الدينية.

فعلى سبيل المثال نجد أن مفهوم الوجدانية المشوبة كعقيدة اجتماعية ينظر إلى الجماعة الاجتماعية والروح التي تجمعهم علي أنها مطلقة ومن ثم فإن هذه الجماعة تسعى لتكوين مجتمع مغلق يلغى فيه وجود الفرد داخل الجماعة وجود الآخرين ، والمجتمعات التي تدافع عن الوحدانية ليست في علاقة تنافي تام مع الوحدانية المشوبة (٢٧ – ٢٨ : ١٩٩٣) ومن خلال ما سبق يتضح أن وجهة نظر نيبوهر ربما تتفق مع رأي نيليش السالف ذكره.

وعندما تنهار الفكرة الأساسية التي ترتكز إليها الوحدانية المشوبة فإنها تصبح نظيرا للتعددية الإلهية في الذات والمجتمع المتعددين ، ويلاحظ نيبوهر أن هذا النوع من التعددية الإلهية ليس قضية حديثة ولكنه يظهر عندما تنهار العقائد الاجتماعية (٢٩ – ٣١ : ١٩٩٣). فإذا ما طرحت سؤالا عن ماهية التعددية الإلهية المعاصرة، تكون الإجابة : أنها تلك التعددية المرتبطة بمفهوم الدولة ، وهي تتضمن قضايا حديثة ومعاصرة تتعدى حدود ما يراه نيبوهر فهو يرى أن القومية تعبر عن ذاتها كعقيدة إيمانية إذا ما كانت غاية الحياة هي الرفاهية أو البقاء (٢٧ : ١٩٩٣) ويحذر قائلاً : إن الدولة قد يكون لها شخصية دينية في ضوء الوحدانية المشوبة ، إلا أنه في المجتمع الحديث عندما تنهار العقيدة الاجتماعية لا تحل محلها التعددية الإلهية كنتيجة لهذا الانهيار ولكن كوسيلة لبقاء الدول حيث تظل التعددية الإلهية باعتبارها وسيلة وظيفية لإقامة العلمانية داخل هذه الدول، ومن هنا فيجب التأكيد على أن التناقض الظاهري في بنية الوحدانية المشوبة التي تحتوي علي التعددية الإلهية في طياتها هو الإطار المعاصر للعديد من العلاقات المتشابكة بين القومية والأديان.

ويري نيبوهر أن الوحدانية الراد يكاليه تتقمص شخصية الوحدانية المشوبة على إطلاقها، فبينما تستبعد الأفراد والجماعات غير الموالية لها من المجتمع المحلي ترى في وجودهم شيئا إيجابيًا ، إلا أن هذا الموقف يظل دائما في دائرة الأمل دونما تحقيق (٦٣ : ١٩٩٣). وقد

يكون من المهم النظر إلى الوحدانية الراد يكاليه كنموذج لتحقيق الصالح العام ولحل مشكلة صراع القيم بين القومية والأديان ، ويعتقد نيبوهر أن المسيحية غير مخول لها بممارسة هذا النموذج ، ولهذا فإن تطبيق هذا النموذج كنموذج منطقي يستند إلى ذاتية الحكم علي نسبة الأشياء يمثل تحديا واقعيا كبيرا.

وإذا ما وضعنا ما أشار إليه كل من تيليش ونيبوهر في الاعتبار فإنه يمكن بالمثل أن تنظر إلى علم اللاهوت المسيحي وخاصة البروتستانتي منه علي أنه يحوي إطارًا للفهم الناقد لتأليه كيانا مثل الدولة، إلا أنه من غير الثابت تاريخيا أن استطاعت الدول ذات الخلفية البروتستانتية أن تردع قيام القومية في حين استطاعت دول أخرى ذات خلفيات دينية مختلفة. ولذلك فإن الباحث يود القاء بعض الضوء ــ من وجهة نظر مارك كارك جيرجنسماير – على القومية العلمانية والقومية الدينية واللتان استخدمتا لتنظيم العلاقات بين القومية والأديان في السياق المعاصر.

يرى جيرحنسماير فيما يخص أيدلوجيات النظام أن كلا من الدين والقومية العلمانية يخدمان في المحافظة على النظام وتقوية دعائمه داخل المجتمع ومن ثم فإنهما في علاقة تنافسية ، ويري أيضًا أن ثمة وجه شبه هام بينها رغم التضارب الظاهري في بنيتهما ويقول في هذا الصدد :

(إن القومية العلمانية والدين) يؤديان وظيفة أخلاقية تتضمن وضع الأطر الأخلاقية للنظام الأخلاقي، تلك الأطر التي تتطلب الولاء الكامل من أولئك الذين ينتمون إليها ، وهذه الاطر المشتركة التى يربطها الولاء توجد جليه في عظم قدرة القومية والدين عن غيرهما في فرض أشكال الجزاء الخاصة بالاستشهاد والعنف (جيرجنسماير ١٥: ١٩٩٤)

إن تحديد آلية تعزيز ذلك الحس الريفي الخاص بالانتماء إلى الجماعة والذي قد يؤدى إلى الاستشهاد أو العنف ، وكذلك المنطق الذي يبرر هذا الفعل ، والبحث عن طرق لمنعه لابد أن يكون هو التحدي الأكبر بدلا من مجرد نفخ أبواق إعلان الحرب على الإرهاب ، والمدخل الذي يتبناه جيرحنسماير يعني البحث عن إيجاد سبل التقريب وتقليل حدة التوتر

بين القومية الدينية والقومية العلمانية ، وهو يقر أن مفهوم القومية مفهوم غربي البنية ويتساءل عن مدى إمكانية استيعاب القومية العلمانية للقومية الدينية ، وتضمنت دراسات الحالة التي قام بها عدة دول شملت دول الشرق الأوسط وجنوب آسيا و الدول الشيوعية السابقة وأوضحت أنه ليس بالضرورة أن تؤتي القومية العلمانية ثمارها.

ففي الغرب تكونت الدول الغربية الحديثة مستندة إلى مبدأ فصل الدولة عن الدين ، وبالمثل فإن الدول غير الغربية كانت ترى أنه من الممكن إقامة مجتمع حديث يتسم بالسماحة عن طريق تقسيم الحياة الاجتماعية إلى قسمين أحدهما عام والآخر خاص ، ووضعت الممارسات والأنشطة الدينية في القسم الخاص ، وفي الواقع فإن هذه السياسة تمت تحت مظلة الإدارة الاستعمارية من جانب القومية الغربية ، وذلك هو السبب في ظهور القومية الدينية بقوة في بداية القرن العشرين كحركة مضادة لحركات التحديث الغربية ، وفي بعض الدول الإسلامية نجد أن عملية العلمنة كانت خطوة ضرورية نحو التحديث ، وفي الوقت الذي هدفت فيه بعض الدول إلى فصل الدولة عن الدين ظهرت أيضا قوميات دينية كتلك التي تجسدت في عدد من الحركات الإسلامية التي فصلت فصلا تعسفيا ما بين التحديث والعلمنة واستهدفت تكوين دول حديثة في اطار النموذج الإسلامي.

ويجب علينا هنا أن نلفت النظر إلى أن مصطلحي " علماني " وديني لا يجب تفسيرهما علي أنهما طرفي نقيض؛ فالمتفحص لما استخلصه جيروجنسماير يجد أن فهمه يحمل هذه النزعة إلا أنها تشير عن غير قصد إلى المفهوم الغربي الذي يفصل الجانب العام المتمثل في العلاقات المدنية عن الجانب الخاص المتمثل في الأنشطة الدينية. ويؤكد الباحث أنه من الأفضل ألا ننظر إلى القومية الدينية علي أنها إجراءات أو ردود فعل ضد التحديث والعلمنة بل من الضروري أن نتقبل القومية الدينية كنتيجة للعصر الحديث في محاولة لايجاد مبادئ تنظيمية جديدة ، هذا التوجه ينأى بنا بعيدًا عن الوقوع في شرك اعتبار القومية الدينية انحرافا عن العصر الحديث، وبدون هذه النظرة النقدية للمسافة الفاصلة بين فهمنا للقومية الدينية والوقوع في شرك اعتبارها انحرافا عن العصر الحديث ، فإن المبدأ البروتستانتي الذي

أشار إليه تيليش سيكون بمثابة المنطق الذي تستند عليه الأغلبية من البروتستانت في حكمهم على نسبية الأشياء ، وقد يقلل هذا المبدأ من شأن القومية الدينية إلى درجة اعتبارها أيقونة بالية عفى عليها الزمن ، وبالمثل فمن وجهة نظر المسيحية الغربية والتي تعتبر نفسها تجسيدا للقيم الحديثة ، فإن الوحدانية المشوبة وكذلك التعددية الإلهية كما أشار إليها نيبوهر ستتعرض لخطر أن تكون وسيلة لنقد الحركات الدينية واحتوائها ضد فصل الدين عن الدولة ومناهضة إقامة حركات المقاومة التي اضطرت للدخول في حرب العصابات.

٣-التحديث وتأصيل العقيدة الدينية:

كما أشرنا آنفا فإن القومية و الأديان يرتبطان ارتباطا وثيقا ببعضهما البعض لكن هذه الرابطة ليست وليدة لحظة ولا تتم بشكل يشبه الطفرة ، وقبل تناول مفهوم القومية لابد لنا أولا أن نناقش كيفية توحد الدين سواء أكان مرتبطا بعادات البشر أو دخيلا علي هذه العادات ، و كيف يتأتى له أن يتوحد مع مجتمع جديد متمثل في مفهوم الدولة الحديثة ، بعبارة أخرى فإن الرغبة في المضي قدما في عمليات التأصيل وإضفاء الصبغة الثقافية وربط الدين بالسياق القومي كلها تسبق وتتوسط عملية الائتلاف بين الدين والنزعة القومية ، والآن سأقوم باستعراض بعض القضايا التي توضح العلاقة بين الدين والقومية من وجهة نظر لاهوتية وذلك من خلال الإشارة إلى الإراء الجدلية الخاصة بالتأصيل الديني واللاهوت السياقي.

وغالبا ما كانت النظرية التقليدية الخاصة بعملية تأصيل العقيدة الإيمانية تنظر إلى العلاقة بين المسيحية والمجتمعات المضيفة من بعد ثقافي ، بعبارة أخرى فإن الصراعات الثقافية والقبول الثقافي كانت محور الدراسات النقدية في هذا الميدان ومن هنا لا يمكننا القول إن النظرية التقليدية لتأصيل العقيدة الإيمانية قد تطورت بشكل كاف بحيث تشمل البعد السياسي بما فيه القومية ، ودعونا الآن نستعرض النموذج الياباني:

هناك أناس مثل كانزو اوتشيمورا (١٨٦١ – ١٩٣٠) سقطوا أسرى للصراع بين ولائهم للمسيحية وولائهم لليابان. إن مثل هذا التوتر لم يكن جوهر الدراسات اللاهوتية ،

فقبيل الحرب العالمية الثانية استطاعت المسيحية أن تذوب داخل النسيج القومي الياباني فقبل الحرب كان الاعتقاد السائد هو أن القومية هي المعول الأساسي لتأصيل العقيدة الإيمانية ومن ثم كان من الصعب أن تطولها يد النقد .

وكرد فعل إفتراضي لهذا نجد أن الآراء النقدية الخاصة بعملية تأصيل العقيدة الإيمانية بعد الحرب تبنت مدخلاً حذراً فيما يختص باليابان وكذلك ما يرتبط بمفهوم الدولة ، وإذا ما نظرنا إلى التاريخ المرتبط بالقومية قبل وأثناء الحرب سنجد أن هذا الموقف الناقد تجاه القومية يبدو نتيجة طبيعية لما حدث فى الماضى ، وفى تقدير الباحث فإن الآراء والدراسات النقدية الجدلية فى فترة ما بعد الحرب والخاصة بعملية تأصيل العقيدة الإيمانية لم تنظر بشكل كاف إلى الدولة ووظائفها على اعتبارها ذات طبيعة سكولستائية، وربما يرجع ذلك إلى أن القومية كانت تحدد بإعتبارها معادية للدين ، ذلك أن المنظور اللاهوتى لتطور القومية لم يكن قد تطور بشكل جاد فى تلك الفترة ، ويجب التنويه إلى أن قضية القومية والدين لا تمثل فقط تحدياً عالمياً فى القرن الحادى والعشرين وإنما لها أيضاً أبعادها التاريخية التى يجب على اللاهوتى الياباني أن يضعها فى الاعتبار .

فى ضوء هذه الظروف سيوضح الباحث متى يمكن للقومية أن تذوب فى نسيج نظرية تأصيل العقيدة الإيمانية واللاهوتى السياقى . تحتوي الأدبيات وحلقات النقاش الخاصة بعملية التأصيل على العديد من أشكال التصنيف التى تهدف للتوصل إلى نظام يحكمها ، ومن الكتب التى تناولت هذه القضية فى القرن العشرين وخاصة قضية تكييف الثقافة المسيحية المؤلف الخاص بـــ هـــ . ر نيبوهر "المسيح والثقافة" (١٩٥١) والذي يمكن اعتباره مصنفاً يتناول مفهوم التأصيل الإيمانى بمعناه المتسع ، وقد حدد نيبوهر خمسة أنواع هى : "المسيح ضد الثقافة ، مسيح الثقافة ، المسيح فوق الثقافة ، المسيح والثقافة والتضارب بينهما ، والمسيح وتحول الثقافة ، وما بين قطبي التصنيف – العدائى " المسيح ضد الثقافة ، والمتكيف " مسيح الثقافة – وضع ثلاثة أنواع أخرى (نيبوهر١٩٥١) ، ويرى نيبوهر أن القضايا المتعلقة بتأصيل العقيدة الايمانية وربط العقيدة بالسياق الاجتماعى لها يمكن النظر إليها بشكل عام على أنها تأويلات للعلاقات بين النص والسياق .

المسألة إذن ترتبط بأسلوب التفسير (الثقل التأويلى) الذي نقرأ من خلاله النص الإنجيلى فى سياق الثقافة الأم (الدولة الأم) أو الثقافة الأجنبية (الدولة الأجنبية) ، فإذا ما كان التأكيد على خصوصية النص فإن الهدف الأساسى لعملية التأصيل هو الحفاظ على جوهر محتوى النص مع إمكانية ترسيخه فى سياق ما ، أما إذا كان التركيز على خصوصية السياق فيجب أن يتم تقييم النص فى ضوء نفعه للسياق، أما الأنواع الآخرى الواقعة ما بين قطبى التصنيف فيمكن استخدامها كأدوات تربط النوعين الأساسين .

دعونا – لمزيد من الدراسة المتفحصة – نستشهد بمؤلف ستيفن . ب . بيفانز " نماذج اللاهوت السياقى " ، ففى عرضه لعملية ربط المسيحية بالسياق الاجتماعى لها اقترح ستيفن خمسة نماذج ثم أضاف إليها نموذجاً أخر بعد ذلك ، والنماذج هى: نموذج الترجمة ، النموذج الأنثروبولجى ، النموذج التطبيقى ، النموذج التطبيقى ، النموذج التركيبي ، النموذج المتسامى ، نموذج المعادل الثقافى ، أما نموذج الترجمة المرتكز على النص (أو نموذج المعادل الثقافى) والنموذج الأنثروبولجى المرتكز على السياق فهما يمثلان القطبان الأساسيان ، وقد أعاد ستيفن تسمية النموذج الأنثروبولجى وأطلق عليه النموذج العرقى وهى إشارة إلى أن هذا النموذج هو أكثر النماذج تكيفاً وقدرة على استيعاب القومية ، فى هذا النموذج يحاول الناس إيجاد الوحى بين بنى البشر وليس من فوقهم ، بعبارة أخرى فإن السياق هو الأساس الموثوق به والتربة التى تحتوى على بذور الإنجيل (بيفانز ٥٧ : ٥٨ : ٢٠٠٢) .

ويعتقد بيفانز أن فى هذا النموذج هناك دائماً مكمن للإنجذاب لما أطلق عليه "الرومانسية الثقافية " والمقصود به القبول التلقائى دون فحص أو تبنى وجه نظر ثابتة بشأن الثقافة (بيفانز٦٠ : ٢٠٠٢) وهذا الاعتقاد يقودنا إلى قضية أخرى تتعلق بالقومية فمجرد أن تصبح القومية تمركز عرقى يتم استبعاد الأفراد المحليين والأغراب الذين لا يستطيعون الإنصهار داخل الهوية القومية ويشير النموذج الأنثروبولوجى إلى أن القومية يمكنها أن تتعرض لهذه المخاطرة .

فى الوقت ذاته يضرب بيفانز المثال التالى لإيضاح مشكلة ما تخص هذا النموذج وهذا المثال يوضح بشكل مثير لا يخلو من مفارقة ما المنظور التقليدى الذى تفتقر إليه نظرية

تأصيل العقيدة الدينية وفيما يلى مقتطف مما كتب وهو يتضمن القضية التى يجب التعرض لها باعتبارها تحدياً للاهوت الأديان :

" المسلمون فى إيران يرتبطون بكل تأكيد بالثقافة الإيرانية كما ترتبط جماعة طالبان بالثقافة الأفغانية، وهم يدينون بإسلام متأصل فى ثقافتهم بشكل قوى، ويكاد يتبرأ من كل ما هو غربى، إلا أن مسألة مدى النفع المطلق الذى من الممكن أن تجنيه شعوب هذه الدول من جراء تلك العزلة أمر لا يمكن الجزم له، وفى رأيى فإنه من العار أن توجد دولة أمريكية مسيحية مثلاً لا تأخذ بعين الاعتبار الدور الذى تلعبه أمريكا فى عالمنا المعاصر، فحال الإنسانية بأسرها مع بزوغ فجر القرن الواحد والعشرين يقتضى وجود نوع من الحس العالمى و شبكة من العلاقات المتبادلة بدلاً من الانعزال داخل جماعات ذات صبغة ثقافية محددة (بيفانز ٦٠: ٢٠٠٢) .

ويرى بيفانز فى إيران نموذجاً سيئاً للعزلة ، ولذلك فهو يضرب مثالاً للإسلام فى إيران بدلاً من المسيحية وهذا النوع من التفسير أو التأويل ليس بالضرورة أن يكون متفرداً فى النظرية المرتكزة على السياق والخاصة بعملية تأجيل العقيدة الإيمانية، وهو يعتقد أنه إذا ما التصقت أى أمة بثقافتها وعاداتها بشكل فيه مغالاه فإنها بالتالى ستنحرف عن الإحساس المعيارى بالقيم فى المجتمع الدولى، وهذا لن يفيد الشعوب فى شيء ، وهو هنا ينتقد القوميات الدينية المعادية للغرب، إلا أن مثل هذا الزعم لن يقبله العديد من الدول الاسلامية وخاصة إيران ، المشكلة الأكبر أن هذا التأويل لاينظر إلى كل مجموعة ذات صبغة ثقافية خاصة على أنها معزولة فقط – وهو تعبير وصفى – لكنه أيضاً يتضمن خطاباً ربما يتحول إلى زعم مفاده أن مثل هذه الجماعة لا بد وأن يتم عزلها عن المجتمع الدولى ، وهو ما يمكن وصفه بأنه تعبير معيارى ، فالخطاب الحديث المستند إلى الوعى العالمى لابد وأن يكون وصفياً ومعيارياً فى ذات الوقت .

ولقد أشار الكثير من الباحثين فى إطار نقدهم لمفهوم الاستشراق إلا أن هناك مخاطرة نابعة من التبسيط المبالغ فيه لسياق عندما يتم التأكيد عليه بشكل خاص.

ولا توجد حالات قليلة من منطلق نظرية تأصيل العقيدة الإيمانية – تنفصل فيها سمات دين كائن عن القومية ، وترتبط فيها الدولة بالدين بوساطة رباط واحد أو صورة واحدة ، وغالبا ما تمثل هذه الرابطة خطرا علي الشعوب والمجتمع الدولي.

وخلاصة فهم بيفانز للمثال الإيراني يتلخص في اعتقاده أن المسلمين الشيعة في إيران ليس لديهم نظام لفصل الدولة عن الدين كما هو الحال في الغرب ، بل هم يمثلون دولة ذات قوى دينية ترتكز سياستها علي أساس ديني علي الرغم من ذلك فإن مفهوم الإيرانيين عن القومية لم يكن أبدا مرادفا للوحدة ، فبعد الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩ تم القضاء على ثقافة وعادات ما قبل الإسلام مثل العادات والتقاليد الفارسية وما يرتبط بها من سلوكيات وطقوس وفنون تماما، كما حدث في الغرب عندما اعتبرت المجتمعات الغربية المؤسسات الدينية المسيحية الأديان الأخرى بخلاف المسيحية خرافات ما أنزل الله بها من سلطان ، أيضا انتهج الإيرانيون نفس النهج حيث تخلصوا من كل ما هو غير إسلامي قبل أن تخطو الدولة خطواتها الأولى نحو التحديث ، إلا أنه مع الرغم من ذلك فإن الحنين لبعض العادات والطقوس المرتبطة بإيران الفارسية ما قبل الإسلام مازال يأسر العديد من أفراد الشعب الإيراني ، ومن ثم فإن هناك مصادر متعددة للقومية ، وحتى داخل المجتمع الإسلامي الشيعي لم تستطع التقاليد الشيعية أن توحدهم توحيدا كاملا.

وفي الوقت الذي ناقش فيه نظرية تأصيل العقيدة الإيمانية وربطها بسياقها المحيط بها بنية خالصة يمكننا أيضا أن نتناول التأويل السياقي من زاوية أخرى ، وبشكل أكثر تحديدا قد نعتقد أنه على الرغم من أن الإسلام دين قيم يحض على السلام إلا أن هناك بعض الجماعات (الدول) ترتبط بفكرة القومية الإسلامية ، إلا أن فكر هذه الجماعات و الدول غير مقبول ، فعلى سبيل المثال نجد في الجزء المقتطف من رأي بيفانز مثلا أن هذا الموقف الذي ينطبق على المسلمين في إيران و طالبان في أفغانستان تعتبره أمريكا وجها من أوجه الإرهاب ، وهذا الموقف لا يمس عمق المشكلة في الواقع وربما يحاول توصيف طبيعة المشكلة بدلا من حل المشكلات المعقدة الناشئة عنها في إطار العولمة.

ونحن بحاجة – في كل الأحوال – أن نتوصل إلى طبيعة العلاقات المعقدة بين الدين والقومية إذا أردنا أن نطور فهمنا لطبيعة تأصيل العقيدة الإيمانية وربطها بالسياق الاجتماعي بشكل مثمر ، بعد أن ظهرت القومية الحديثة في الغرب انتشرت الآن على نطاق واسع ولم تقتصر فقط على العالم المسيحي ومن ثم فإنه يجب طرح مفهوم القومية من خلال لاهوت الأديان.

٤- المشكلات الخاصة بلاهوت الأديان:

يهتم لاهوت الأديان بدراسة العلاقات بين المسيحية والأديان الأخرى و ينقسم إلى عدة أقسام وفقًا لأنواع هذه العلاقات ، والباحث هنا لن يتطرق إلى أهمية ومغزى هذا التصنيف، ولا الجهود الرامية إلى إيضاح أهمية الفهم المشترك وبث الروح العملية التي تتسم بالسماحة والتأكيد على مزايا التعددية وخاصة لدحض كل المزاعم المطلقة وعدم الدخول في صراع مع الآخر ، فقد قتل ذلك بحثا ولا يهدف الباحث أيضا إلى دراسة نماذج التعددية لأنه تناولها في سياق آخر (كوهارا ٢٠٠٧) ، ويري الباحث أنه من الواضح أن مشكلات القومية المعقدة لا يمكن أن تحل من خلال الدعوة إلى القيم التحررية أو الدفاع عن بعض الأعراف كالسماحة والتعددية.

وتعتبر قضية مفهوم " الأديان " من أهم وأكبر القضايا التي ينبغي على لاهوت الأديان إعادة النظر فيها ، فمصطلح " الدين " من المصطلحات التي تشكلت واستخدمت كمصطلح حديث ، فالمسيحية تبنت المصطلح واستخدمته في الإشارة إلى نفسها باعتبارها واحد من " الأديان " ، ومن ثم فإنها لم تأخذ في الاعتبار خصائص بالتحديث والعلمانية والمسيحية المرتبطة بمفهوم " الدين " وبدلا من ذلك استخدمت المصطلح بمفهومه العام عند الإشارة للأديان الأخرى ، وعند الإشارة إلى الأديان الأخري من حيث جوهرها الأساسي فغالبا ما كان يشار إلى الاسلام و البوذية على أنها أديان دنيوية ، و هناك أديان تقليدية كالهندوسية واليهودية، والسؤال الذي يجب أن نطرحه من وجهة نظر لاهوتية هو : ما الشيء الذي لم نستطع أن نلحظه أو قمنا بغض الطرف عنه نتيجة لهذا المفهوم الخاص بالدين؟.

يرتبط مفهوم الدين في اليابان الحديثة ارتباطا وثيقا بهذا السؤال ، ولأنه تم استعراض هذا الموضوع من قبل (كوهارا ٢٠٠٧ : ٢٠٠٨) فإن هذا البحث يشير إلى أحد الاستنتاجات السابقة للتأكيد علي أنه يمكن قبوله كقضية واسعة المدى.

من خلال اتساع مفهوم " الدين " في اليابان الحديثة ، هناك الأخلاقيات القومية والأيدلوجية الخاصة بالنظام الإمبريالي وكلاهما يكونان مبدأ النظام لما وراء الدين ، وهناك أيضا ما يتعلق بالفولكلور وهو ما تم اعتباره خرافات تتنافى مع مبدأ النظام (كوهارا ٤٢ : ٢٠٠٧).

وبعبارة أخرى وفقا للسياق السالف ذكره فإن القومية الدينية وكذلك ما اعتبر خرافات (الفولكلور والطقوس الشعبية والدينية) المعادية للتحديث اعتبرت أشياء لا ترتبط بالدين بصلة وكنتيجة لذلك فقد استخدمت كجزء من سياسة تحديد الهوية في القومية العلمانية ، ولسنا بحاجة إلى القول إن هذه الظاهرة ليست قاصرة علي اليابان الحقيقية ولكنها حدثت في أرجاء متفرقة من العالم والدول التي مرت بعملية التحديث.

وهناك حالات أخرى في قارة آسيا تسارعت فيها عملية التحديث عن طريق العلمانية من خلال إزاحة أفكار ما قبل التحديث إلى الجزء الخاص (المتعلق بالأنشطة الدينية) وجعل الجزء العام (الخاص بالمعاملات المدنية) تحت سيطرة الدولة إلا أن هذه المخططات لم تنفذ علي الوجه الأكمل في هذه الدول ، بل على النقيض ، شهدت هذه الدول ظهورا مفاجئا للحركات الدينية المناصفة للعلمانية والتعددية (كيبس وآخرون : ٢ : ١٩٩٤)

وقد قامت الدول الحديثة بتحديد تعريف الدين واستبعدت ما يخرج عن اطار هذا التعريف باعتباره خرافات واستبعدت هذا الجانب من الجزء العام (المعاملات المدنية) بدعوى التمرين ، ونتيجة لذلك فقد جردت الدولة المجتمع المحلي من السلطة العقائدية التي كانت تمثل ضغوطا علي الدولة ، وفي هذا السياق فإن عملية تأصيل العقيدة الإيمانية التي تصبح مرادفا لعملية التوحيد تحت لواء دولة واحدة ، وحتى الأديان ذات القدم كالبوذية اليابانية كانت بحاجة إلى إعادة تأصيل في اطار مفهوم الدولة وصبغتها الأخلاقية القومية عن طريق الولاء للدولة (الدولة القومية).

كذلك فإن المسيحية والأديان الجديدة لا يمكنها أن تتجنب عملية التأصيل لكيان قومي ، فالمسيحية لم تحاول أبدا ايجاد قيم في الأديان الفولكلورية وطقوسها وأشكال الفنون الخاصة بها، ولم تحاول مد جذورها فيها علي اعتبار أن هذه الأديان محض خرافات ، ومع أخذ مفهوم القومية الحديثة في الاعتبار فإن عملية التأصيل يمكن تلخيصها على أنها عملية تجتث فيها الجذور المادية المنتشرة في مكان ما يعيش فيه الناس ، وغرس جذور أخرى مجردة حول مفهوم الدولة أو مجتمع متخيل.

إذا ما استمر لاهوت الأديان في وصفه لروح التسامح بهذه الطريقة ، فإن الخطاب الخاص بالتحديث والعلمانية والكونية المتضمنة في مفهوم الدين سيستمر في تشتيت انتباهنا بحيث لا نجد صعوبة أن نتقبل كرها الآخرين الخارجين عن اطار مفهوم " الدين ".

٥- الخاتمة

لقد طال التيار القومي للتحديث الشعوب – ارتضوا ذلك أو لم يرتضوا – فقام ببتر الجذور المادية المرتبطة بهم كجماعة وحلت محلها جذور أخري مجردة ، إلا أن هذا التجريد سبب نوعا من الحرية الإنسيابية للأفراد بما فيهم المؤمنين بحيث أصبح الفرد منهم يشعر بأنه شرير، وهو ما يخلق نوعا من القلق والاضطراب بل ربما يتطور ذلك الشعور ليصبح نوعا من القنوط واليأس لا شفاء منه ، فمشاعر الضغينة بين إسرائيل وفلسطين يمكن تفسيرها كمثال للصدام المستمر بين البحث عن كيان قومي والرغبة في ايجاد وطن نرتبط بجذوره ، ويري يائيل تامير – واحد من اليهود الذين شهدوا هذه الصدامات الناشئة عن الضغينة بين إسرائيل وفلسطين يري تامير أن هذه الضغينة وما ينتج عنها من صراع لا يمكن تسويتها فقط من خلال نشر الأفكار الليبرالية والنظم السياسية (الديمقراطية الليبرالية) التي تنادي بها الدولة الحديثة ولخص تامير القضية قائلاً :

إلا أننا سنشهد تدهورًا للحركات القومية بنهاية القرن الحادي والعشرين وعلى الليبراليين الذين نالوا نصيبا كبيرا من الانتصار لمبادئهم في القرن العشرين – عليهم أن يعترفوا أن رواد القومية يشاركونهم هذا القصر الشامخ وربما يشاركهم أيضا أولئك

المنحازين للاهوتية الدينية ، وعلي الليبراليين أن يحددوا إذا ما كانت المعتقدات القومية تتفق وبعض أنماط التفكير الليبرالي ، والقيم والأعراف وأنماط السلوك ومفاهيم العدالة الاجتماعية وغيرها من السياسات التي ينادي بها الليبراليون (تامير ٢ ، : ٢٠٠٦).

إن لاهوت الأديان يستخدم عادة كأداة في أيدي الليبراليين دون أدني شك ووفقا لما أوردناه عن تامير يمكن وصفه بأنه أداة النصر، ولهذا السبب فإن البحث الحالي يؤكد على ما لا يراه المنتصر بشكل جيد ، فالمجتمع الليبرالي الذي يجسد القيم الحديثة يكفل حق المناقشة المنطقية لما يتعلق بالجزء العام (المعاملات المدنية) دون الدين ، ولاهوت الأديان يناضل من أجل أن يساهم كل دين في إقامة المجتمع المتسامح ، إلا أن هذه الورقة البحثية تبحث فيما إذا كان مفهوم " الدين " الذي يستند إليه المجتمع المتسامح تم اختزاله عن قصد ليعني فقط الأديان التي يمكن أن تتعايش في وئام مع عملية التحديث ، وكما يقول طلال أسعد فإن الأديان التي تقبل الفروض المستوحاة من المبادئ الليبرالية فقط هي التي تندرج تحت مظلة مصطلح " الدين " في المجتمع الحديث (أسعد ٢٤١ : ٢٠٠٦) وعلي ذلك فإن الجزء العام من الدولة الحديثة ليس فقط مكانا للمناقشات العقلانية وإنما أيضا يحتوي علي منطقة استبعاد لبعض هذه المناقشات (٢٤٢ : ٢٠٠٦) ووفقا لوجهة نظر تامير السالف ذكرها فإن ما تم استبعاده في منطقة الاستبعاد هذه هي القومية والأصولية الدينية : ولسنا بحاجة للإشارة إلى أن ما أشار إليه كل من تامير وأسعد يرتبط بما طرحه الباحث من خلال مفهومي القومية العلمانية والقومية الدينية علي الترتيب.

أسعد يركز علي الإسلام الذي دفع دفعا للمرور بالتجربة الغربية باعتبار الدول التي تدين به تمثل قوميات مستغلة، وتامير يؤكد علي اليهودية والصورة التي ينبغي أن تكون عليها في إطار مفهوم الدولة الحديثة وعند وضع الرأين جنبا إلى جنب فإننا سنرى أفقا جديدا ومبحثا جديدا ينبغي علي لاهوت الأديان أن يتطرق إليه ، كما يتعين عليه أن يربطه بالبحث الخاص بدراسة أديان التوحيد بحيث يدرسه دراسة فاحصة ، ويود الباحث هنا أن يطلق علي دراسة أديان التوحيد ذات الوظيفة اللاهوتية " لاهوت الأديان التوحيدية " على

أن يعتبر جزءا يندرج تحت لاهوت الأديان التعددية والليبرالي على أن تتم دراستها بأسلوب موضوعي منفصل شريطة أن تتسم الفكرة بأكملها بالموضوعية الكاملة بما فيها مفهوم الدين.

وفي الختام يؤد الباحث أن يؤكد علي ضرورة لاهوت الأديان التوحيدية وضرورة وجود زاوية لاهوتية تتماشى مع القضايا السالف ذكرها وإذا أردنا أن نوجد مساحة بناءة وناقدة فاصلة بين هذه القضايا والقومية، وأن نغطي في ذات الوقت العديد من السمات الدينية (الروحانية) لا تري في المسيحية النموذج الأوحد والنهائي ، فمن الضروري لكي يتحقق ذلك أن تؤمن بنسبية السمات السياقية العابرة – أي المنتقلة من نصها على سياقها والتي غالبا ما تلتصق بشكل تعسفي بمفهومي القومية والدين ، ولأجل هذا الغرض فإن لاهوت الأديان يجب أن يخضع للبحث والمناقشة ليس من منظور سياسي (مشابهة إلى حد كبير المسافة الاستبعاد السالف ذكرها) ولكن بشكل تكاملي يتفق واللاهوت السياقي وهو ما يمثل ضرورة وجود اللاهوت السياقي بالنسبة للاديان ، إلا أن هذا لا يكفي ، ولكن إذا ما أردنا أن نحدد البنية متعددة الطبقات وديناميكية السياق بدلا من تبسيطه يمكننا أن نستعين بالاطار التالي :

(١) لاهوت الأديان ذاتي السياق

فمن خلال هذا المفهوم نقوم بتكوين شكل لاهوتي غائي يرتبط بمكان أو مجموعة ما ، كحب الوطن أو مكان الإقامة والإيمان بالتقاليد الشعبية والوطنية ، وخلال هذه العملية نقوم بفحص ودراسة ماهية القيم ومصادر العادات المعتدلة منها والراديكالية التي ترتكز إليها القومية ، بالإضافة إلى ذلك نحاول استكشاف الظروف التي تحول دون تحول القومية إلى صورة من صور الراديكالية في إطار علاقتها بالدين.

(٢) لاهوت الأديان متداخل السياقات

الدراسات الإقليمية الخاصة بسياق دولة منفردة ليست كافية لتفسير القومية وعولمة حركات البعث الدين ، فلابد من وجود زاوية لاهوتية لمنع الوقوع في خطر نشر اللاهوت السياقي لمفهوم داخل المسيحية بأسلوب يرتكز علي معاداة كل ما هو غريب عن هذا

المفهوم، ولكن يمكننا من خلال الاعتراف بالعلاقات التاريخية بين السياقات والسيولة فيما بينها ، والتي لا يمكن أن تفصل بينها الحدود القومية ، يمكننا – كما هو الحال في اللاهوت الياباني علي سبيل المثال أن نبرز سماتنا التاريخية الخاصة. لكن من منظور أكثر اتساعا بحيث نبحث من خلال ذلك عن طريقة منفردة نسهم من خلالها بدور فعال في المجتمع الدولي ولذا فإن هذا البحث يناقش بعضا من القضايا اللاهوتية ولكنها أيضا تشير إلى صعوبة مواجهة الآخر ، وهي الصعوبة التي يواجهها القرن الواحد والعشرين منذ بداية العصر الحديث.

هوامش :-

(١) من الأمثلة الخاصة بدراسة نظرية العلمانية ما ساقه بيتربيرجر ، فهو يقر بأن النظرية التقليدية للعلمانية بما فيها رؤيته الخاصة بها بعض الأخطاء واشار أن الحركات المناصفة للعلمنة تحدث في أنحاء متفرقة من العالم (بيرجر ٢-١٩٩٩:٣)

(٢) مع التسليم بأن الفكرة العامة المقبولة والتي تري في السلام العديد من خصائص القومية يعتقد أسعد أننا بدلا من أن نهتم بكيفية قيام الإسلاميين بدمج فكرهم الديني مع الفكر السياسي يجب علينا أن نحاول بيان السبب في ظهور كل ما يتعلق بالإسلام في صورة عبارات سياسية (أسعد ٢٦٠ : ٢٠٠٦) وملاحظته تلك تتعارض بشكل واضح مع فهم القومية التي تقوم علي الفصل بين الدين والدولة.

(٣) استعرض كيس واخرون نماذج من الصين وكوريا وتايلاند وماليزيا واندونسيا وكامبوديا وعدة دول أخري لوصف العديد من الحركات الدينية حدثت لمواجهة العلمانية في أسيا (كيسي وأخرون ١٩٩٤).

(٤) أن الأساس الذي ارتكزت عليه عملية اعادة تأصيل العقيدة الإيمانية في اليابان ارتكزت علي النموذج الياباني للفصل بين الدولة والدين والذي من خلاله تم وضع الأخلاقيات القومية (الجزء العام) قبل الدين (الجزء الخاص) قبل رسم الخط الفاصل بينهما والمعني الخاص بوجود كل دين يتوقف علي المسافة الفاصلة بينه وبين الأخلاقيات القومية ، وبعبارة أخري فإن هذه العملية كانت بمثابة تثبيت الجذور في تربة الأخلاقيات القومية (كوهارا ٢٢٢ : ٢٢٥ : ٢٠٠٨).

(٥) علي الرغم من أن الباحث استخدم مصطلح الأصولية وفقا للفقرة التي استشهد بها ، إلا أنه يشير إلى أهمية توخي الحذر في استخدامها نظرا لتاريخ هذا الاستخدام والخاص بالتمييز بين ما يمكن قبوله مما ينبغي رفضه (كوهارا ، ناكاتا ، تيشيما ٣ – ٤ : ٢٠٠٦)

REFERENCES

Anderson, Benedict 2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (new edition). New York: Verso.

Berger, Peter L. ed. 1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Bevans, B. Stephen 2002 *Models of Contextual Theology*. Revised and expanded edition. New York: Orbis Books.

Gellner, Ernest 2009 *Nations and Nationalism* (second edition). New York: Cornell University Press.

Juergensmeyer, Mark 1994 *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkely: University of California Press.

Keyes, F. Charles et al. 1994 *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Niebuhr, Helmut Richard 1951 *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers.

——— 1993 *Radical Monotheism and Western Culture: With Supplementary Essays*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Tillich, Paul 1951 *The Protestant Era*. Trans. James Luther Adams. Chicago: University of Chicago Press.

(Japanese)

Asad, Talal 2006 *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Trans. Keishi Nakamura. Tokyo: Misuzu-shobo.

Kohara, Katsuhiro 2007 "A Critique of the Pluralist Model: 'Exclusivism' and 'Inclusivism' Revisited." *Studies in Christianity* 69-2, p.23-44.

——— 2008a "Interreligious Dialogue in Modern Japan: Focusing on the Formation of 'Religion' and the Separation of State and Religion." *Studies in Christianity* 70-1, p.41-54.

——— 2008b "Interpretation and Acceptance of the Separation of State and Religion in Modern Japan." Ken Arai and Shigeru Tanaka ed. *State and Religion: Contemporary Japan Viewed from Religion*. Vol. 1, Tokyo: Hozokan, p.199-241.

Kohara, Katsuhiro; Ko Nakata; Isaiah Teshima 2006 *View of the World from the Fundamentalism*. Tokyo: PHP Research Center.

Tamir, Yael 2006 *Liberal Nationalism*, Trans. Takashi Oshimura et al. Tokyo: Natsume-shobo.

الحكم الإسلامي والديمقراطية
اتصال وانفصال

أ.د. كنجي تومیتا (Kenji Tomita)
أستاذ الدراسات الإيرانية المعاصرة - جامعة دوشيش

١ - مقدمة

تستقصي هذه المقالة مظاهر وسمات نظرة الديمقراطية الليبرالية في الحكم عندما يُنظر إليها من وجهة نظر الحكم الإسلامي الإيراني، ومن ثم تحدد النظرة شبه الرسمية للحكم الإسلامي، وتقدم بعض الآراء المتداولة حولها في إيران.

٢ - نظرة الإسلام للحكم:

يوجد في إيران كتابٌ منهجي صدر في خمسة أجزاء (أربعة أجزاء هي أصل الكتاب بالإضافة إلى ملحق المناهج التمهيدية للكليات) حول موضوعٍ يسمى "وجهة النظر الإسلامية". تقدم هذه الأجزاء بشكل جزئي شرحاً أساسياً لبنود أصول الدين في الشيعة الاثنى عشرية والأحكام الإسلامية والأخلاق[١]، ويشرح الدرس الأول إلى الرابع في الجزء الثالث الحكم الإسلامي بإيجاز، وهو ما يراه الشعب الإيراني عموماً في الحكم.

وباعتبار أن وزارة التربية والتعليم تنشر كل الكتب المدرسية، يعتبر ما ورد في الكتاب المدرسي (مع أنه مقتضب) معادلاً للنظرة الرسمية للحكم الإسلامي الحالي في إيران. ونلخص فيما يلي هذه النظرة شبه الرسمية بشيءٍ من التفصيل.

(١) الولاية والحكم الإلهي(ولايت وحكومت الهي)

الملك لله وحده وهو الولي بلا منازع[٢]، ويسمح بحكم سوى الله عندما يكون صادراً عن الله[٣]. ولذلك فالأحكام تصدر عن الله وحده، ويعني القبول بأحكام غير الله طاعةً وعبادةً لغيره، وهذا شرك.[٤]

وهذا ما يدل ضمناً على وجود نظامين: التوحيد والشرك. كما يوجد أيضاً نوعان من القادة: قادةٌ على حق وقادةٌ على باطل، وكذلك ينقسم الشعب إلى نوعين حسبما يقبلون من نظامٍ أو قائدٍ: الذين يتبعون الله ويطيعون الحق، والذين يطيعون (الطاغوت).

إن الإسلام هو دينٌ توحيدي وهو دين الانصياع لله، وقد أرسلت الرسل لإزالة الشرك من كل نواحي الحياة الإنسانية، ويعتبر الحكم مشركاً عندما يكون لغير الله، وهو حكمٌ طاغوتي في كل المستويات التشريعية والإدارية والقضائية.[٥]

ضرورة إقامة حكم إسلامي:

لا تنحصر التعاليم الإسلامية بأحكام الله[٦] والشعائر أو العبادات الدينية، بل تشمل أيضاً جميع المتطلبات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية، إن تطبيق هذه الأحكام الإسلامية وضمان العدالة الاجتماعية هدف أساسي في الإسلام لا يمكن بلوغه إلا بإقامة حكم إسلامي، وإن فرض القانون الإسلامي يعني إقامة حكم إسلامي، فالحكم الإسلامي هو شرطٌ لازمٌ لفرض القانون الإسلامي.

إن أهم الأهداف في الإسلام هو الاستقلال في كل مظاهر الثقافة والسياسة والاقتصاد والشؤون العسكرية، كما تمنع بشدة جميع المعاملات والعلاقات التي قد تنحدر بالمسلمين إلى قانون غير المسلمين.[٧]

يتضح مما سبق أن إقامة حكمٍ إسلاميٍّ هو أول وأهم هدف أساسي في الإسلام، ويروج أعداء الإسلام لمبدأ "فصل الدين عن الدولة" لبسط حكمهم على المجتمع الإسلامي بحرمان المسلمين من حقوقهم السياسية، وكذلك حقهم في تقرير مصيرهم، وهذه النظرية تنحرف بشكلٍ جلي عن التعاليم الإسلامية.[٨]

(٢) الحكّام المسلمون

يصدر الحاكم الأحكام، وعلى الناس أن ينفذوا أحكامه، وللحاكم الحق في الإشراف والولاية على الناس بحثهم أن يفعلوا شيئاً أو لا يفعلوه، ويعتبر كل من ينتهك أحكامه مذنباً، ولا يتاح هذا الحق للحاكم إلا عندما يكون له الحق في الحكم، أو عندما يخوله من يمتلك هذا الحق.

ولا يكون هذا الحق في الإسلام إلا لله وحده، وكل من سواه غير مؤهل للحصول على هذا الحق، ولا يوجد ما يجبر الناس على إطاعة أيٍّ من الحكام غير المؤهلين، ولا تعتبر مخالفة أوامرهم معصية، وفي المقابل، تتوجب الطاعة على الناس عندما يعين الله الحكام أو عندما يصح حكمهم في ضوء الشرع الإسلامي، فهؤلاء الحكام أنبياء استخلفهم الله في الأرض حكاماً.[٩]

الحكام في الإسلام يمثلون الله، لذا يجب أن ينفذوا الأحكام الإلهية بحزمٍ ويعملوا على ازدهار المجتمع، ويتصف الحكام المسلمون بشكلٍ أساسي بما يلي:

١- العلم: يجب أن يكون الحكام المسلمون ذوي علمٍ كاملٍ بالإسلام، وقادرين على استنباط الأحكام الإسلامية من القرآن والأحاديث أي يجب أن يكونوا فقهاء مسلمين.

٢- العدل: يجب أن يضمن أولو الأمر حياة الناس وممتلكاتهم وأن يطبقوا الشريعة الإسلامية. ويجب عليهم أن يقيموا العدالة في المجتمع، ومن ثم يجب أن يكونوا أشخاصاً أحراراً وطبيعيين وبعيدين عن أي إثمٍ وظلم.[١٠]

بمعنى آخر، يجب أن يكون الحكام المسلمون نماذج يُقتدى بها في تطبيق الإسلام وأن يكونوا قادرين على حمل الدعوة وتنفيذ الأحكام الإسلامية.

٣- القدرة على إدارة المجتمع: ينتهز أعداء الإسلام دائماً أي فرصةٍ لقهر الإسلام، ويحاول المتكبرون في العالم أن ينهبوا خيرات الشعوب الضعيفة ويستعبدوها، ويستغلون كل الإمكانيات المتاحة للتخلص من الشعوب الأخرى ويكونوا سادة العالم. يحاول هؤلاء الزعماء الكفار والمشركون أن يبسطوا حكمهم من خلال

التأكيد على نفوذهم في عدة مجالات (كالسياسة والثقافة والاقتصاد والقوة العسكرية)، وقد استخدموا في القرنين الأخيرين بشكلٍ خاص أقنيتهم الثقافية لنشر فلسفتهم، بنيّة رعاية مؤيديهم وبذلك يسددون الضربة للمجتمع الإسلامي.[11]

من أجل ذلك يجب على القادة المسلمين المسؤولين عن الحكم الإسلامي أن يعوا بشكلٍ واسعٍ كل هذه المخططات والمؤامرات، وأن يتمكنوا من تحديد أي انحراف عن الإسلام، ليقودوا الأمة الإسلامية على الصراط المستقيم.

٤- الشجاعة: يواجه المجتمع الإسلامي دائماً أعداء محليين وأجانب يصطنعون المشاكل عمداً بهدف إخضاع المسلمين لسيطرتهم، ولذلك يجب أن يتصدى القادة المسلمون للأعداء بشجاعةٍ وعليهم أن لا يخشوا أحداً في تنفيذ الأحكام الإسلامية، وأن يقاوموا تهديد الأعداء.

ولاية الحاكم المسلم:

يقوم الحكم الإسلامي على الأحكام الإلهية، لذلك على الحاكم المسلم تنفيذها، إذاً كيف تطبق وتنفذ الأحكام الإسلامية؟ ما هي واجبات الحاكم الذي يشرف على المؤسسات الحاكمة ويكون مسؤولاً عنها؟

أ - الأحكام في المجتمع الإسلامي

تعد الأحكام أهم المتطلبات الأساسية في المجتمع، ويوجد في الإسلام نوعان من الأحكام.

الأحكام الأولية: تتواجد معظم الأحكام الإسلامية في القرآن والسنة حيث ينص عليها الشارع بمجملها أو جزئيتها، ومهمة الفقهاء المسلمين الذين يعتبرون قادة المسلمين أن يستنبطوا من مصادر الشرع الإسلامي الأحكام الإلهية لتحديد فرائض جديدة وأحكام مفصلة، وتسمى هذه بالأحكام الأولية.

الأحكام الثانوية: في حال لم يتمكن الحاكم المسلم من حلّ معضلةٍ في إدارة المجتمع الإسلامي بالاستناد إلى الأحكام الأولية حصراً،أو عندما توشك مؤسسة الحكم الإسلامي على مواجهة أزمةٍ ما، عندها يسمح للحاكم بحل هذه المعضلة بإصدار حكمٍ ثانويٍ مراعاةً لصالح المجتمع الإسلامي ومختلف الظروف الأخرى، وتسمى هذه الأحكام التي يصدرها الحكام المسلمون بـ "أحكام الحكومة".[12]

ويوجد صلاحية أخرى للحاكم وهي إصدار أحكام الضرائب وفرض القيود، ومثال ذلك إصدار النبي حكماً لاستخدام المياه في المدينة، وفرض الإمام علي ضريبةً على الخيول، وهكذا بإمكان الحاكم المسلم أن يقرر أسعار السلع ويقيد التجارة طبقاً لصلاحيته وواجبه.

وتصدر الأحكام الثانوية حسب الحاجة، ويجب أن يعترف بهذه الحاجة إما الفقيه المسلم نفسه أو فرد أو جماعة يخولها الفقيه المسلم، كما أن الحكم الثانوي يظل قائماً ما دام هناك حاجةٌ له، على سبيل المثال لتجنب اضطراب أو فساد أو مشكلة في النظام الإسلامي، ويصبح الحكم الثانوي باطلاً تلقائياً عندما لا يكون هناك حاجةٌ له.

ب - مسؤولية الجهة الإدارية

يجب أن تخضع الجهات الإدارية والقضائية لتفويض وإشراف وتوجيه الحاكم المسلم، لذلك يمنح الحاكم الجهة الإدارية بعد انتخابها السلطة بالحكم، ويفوض الحاكم أيضاً بقية الموظفين الرسميين.

ج - الجهة القضائية

يعين الحاكم بشكلٍ مباشرٍ أيضاً رئيس الجهة القضائية.[١٣]

د - الشعب تحت الحكم الإسلامي

يرتكز الحكم الإسلامي القائم أصلاً على الحكم الإلهي (ولايت) على أكتاف الشعب المؤمن بالله، وهذا هو حكم الله للناس، ويجب أن يقبل الشعب حكم الله وأن يمتثلوا له.

الهدف من عمل الأنبياء

يبذل جميع الأنبياء والقادة الروحانيون جهوداً عظيمةً لإيقاظ الناس، من أجل تعريفهم بواجباتهم المقدسة وافهامهم كيف يتّكلون على قدرة الله العظيمة وتبصيرهم بما على عاتقهم من مهماتٍ وأدوارٍ عظيمة.[١٤]

يقول القرآن بأن هدف الأنبياء هو إقامة العدل الذي لا يُصنع بقوة مجهولة بل بقوة الشعب، فبهدي الأنبياء يصحو الناس بقدرة ربهم، ليتعرفوا على واجباتهم، ومن ثم ينهضون لإقامة العدل، وعندما ينجح أولياء الله بجعل الناس يتقبلون مواعظهم- وما من طاغية يمنع كلماتهم من الوصول إلى المظلومين- عندها يستطيع الأنبياء أن ينتقلوا إلى الخطوة التالية ويقيموا حكم العدالة.

مسؤولية الشعب

أعطت الثورة الإسلامية في إيران مثالاً على حقيقة دور الشعب في تطبيق حكم الله، وهذه الحقيقة هي أن الشعب إذا استيقظ وعمل بتوجيه القائد الروحي فسوف يربح، وطالما أن كلا هذين الأمرين يحدثان، فلن يكون هناك ثمة مكيدة تعكر الحكم الذي تم نواله بنهضة الشعب والقائد الروحي، وباعتبار أن الحاكم يأتي على رأس السلطة في المجتمع الإسلامي فإن مسؤوليته كبيرة، وكلما كان الشخص أدنى رتبة كانت مسؤوليته أدنى درجة. ومع ذلك، فحتى عامة الشعب في أدنى رتبة يتحملون المسؤولية، ويتحمل كل فرد مسؤوليات مقدسة، ويتساوى كل الناس في الحكم الإسلامي تحت مظلة أحكام الله.[١٥] ولا يمتاز القائمون على إدارة المجتمع عن سواهم على الإطلاق.

حقوق الحاكم والشعب المشتركة

يتحمل كلٌ من الحاكم والشعب في المجتمع الإسلامي التزاماتٍ مشتركةٍ، وقد قال الإمام علي للناس:

"لي حقٌّ عليكم ولكم حقٌّ عليّ. حقكم عليّ أن أنصحكم وأهديكم وأن أوزع عائدات بيت المال بينكم بشكلٍ ملائم، وأن أعلمكم وأرشدكم كي لا تبقوا جاهلين بل تكونوا عالمين، وحقي عليكم أن تبقوا على يمين الولاء لي، وأن تسدوا إلي النصيحة سراً وعلانيةً، وأن تجيبوني عندما أدعوكم، وأن تطيعوا أمري."

يجب أن يسدي الشعب النصيحة والرأي للحاكم، وعلى الحاكم أن يناقش ذلك مع الشعب، وكي يكون ذلك ممكناً يجب أن لا يكون الحاكم المسلم والشعب متباعدين عن بعضهما، إنما على الحاكم أن يبقى قريباً من الشعب ليكون الشعب حراً في مخاطبته، ويجب على الحاكم المسلم كذلك أن يقيد نفسه في أدنى درجات عيش المجتمع، وبذلك يشاطر أفراد الشعب الألم ويعطيهم الفرح والأمل، فواجبه أن يعيش حياةً كهذه.[١٦]

تؤكّـد النظرة شبه الرسمية للحكم الإسلامي المذكورة آنفاً أهمية واجب الحاكم في الاستماع إلى آراء الشعب وأن يكون عالماً بما يواجه الشعب من الصعوبات وأن يوليها اهتمامه[١٧]، ويعطي الأهمية لمشاركة الشعب في إقامة الحكم والحفاظ عليه. ومع ذلك، تعتبر

هذه النظرة الحاكم والشعب على طرفي نقيض لأنها تشكل فارقاً حاداً بين مركز الحاكم "الآمر" والشعب "المطيع"، وتقبع خلف هذا الفارق النظرة الإيرانية للحاكم التي تتضمن جزئين اثنين: إذ يتوجب عليه أن يجعل الشعب يطيع أحكام الله، ويتوجب عليه أن يهتم برفاهية الشعب، إذ تبين المناهج الدراسية الإيرانية بأن الحكام في الإسلام يمثلون الله، لذا يجب أن يلتزموا تماما بالأحكام الإلهية من أجل الصالح الاجتماعي، ومع ذلك، فنحن الشعب الياباني لا تقنعنا هذه النظرة كثيراً انطلاقاً من الأفكار الرائجة والمقبولة في اليابان، فمثلاً يقبل اليابانيون مبدأ الديمقراطية الذي يحدده المنهج السياسي بإرادة الشعب التي يعبِّر عنها بحرية من أجل مصلحة الشعب، وينفذ هذا المنهج ممثلون منتخبون بحرية من قبل الشعب[١٨] ومبدأ أن الشعب يشارك في صنع القوة السياسية.[١٩]

يبين المنهج الدراسي الإيراني أن القرآن يقول إن هدف الأنبياء هو إقامة العدل كما ذكر آنفاً، وهناك أيضاً نص يقول إن أهداف الأنبياء هي: أولاً، قيادة الناس بأمر الله، وثانياً، إقامة العدالة الاجتماعية.[٢٠] ويمكن شرحها كما يلي:

" باعتبار أن البشر كائنات اجتماعية، لا يمكن للجهد البشري أن ينشد الله دون نظامٍ اجتماعيٍ متوازنٍ... ولذلك نادى الأنبياء بالعتق الاجتماعي عن طريق الجهاد والقتال... ولن ينشأ المجتمع تلقائياً عند إقامة الأخلاق... وقد عاش الأنبياء حياة قتالٍ ضد الخلل الاجتماعي... ويدعو القرآن الناس إلى الحرب الاجتماعية لإحراز عدة حقوقٍ لهم ولغيرهم."[٢١] فالمنهج الدراسي يحاول أن يبرهن على أن هدف الأنبياء ليس فقط الدعوة إلى الروحانية والأخلاق في المجال الداخلي أو الخاص، بل إقامة العدالة الاجتماعية في المجال الخارجي أو العام أيضاً، وتعرَّف هذه "العدالة الاجتماعية" مما سبق شرحه بأنها " نظامٍ اجتماعيٍ متوازنٍ" و"استعادة مختلف الحقوق المطموسة."

أمافيما يتعلق بمعنى العدل الذي عرّفه الخميني يقول الدكتور م. هـ. جنشيدي في كتابه (نظرية العدل من وجهة نظر الفارابي والإمام الخميني والشهيد الصدر) إن ما يحتل مكاناً مهماً في نظرة الخميني للعدل هو فكرته في اعتبار نظرية العدل المتأصلة في مفهوم أرسطو واسطةً للتوازن. ويكتب الدكتور م. هـ. جنشيدي أيضاً[٢٢]:

إن العدل من صفات الله، ولذلك خلق الله الكون لقصد وغاية وهي إظهار عدالة الله التي تمثل التوازن والمساواة بين أجزاء الكل مع وضع كل جزءٍ في مكانه الصحيح، وباعتبار أن البشر يمتلكون شيئاً من حكمة الله، وجب عليهم أن يفهموا العدل بعقولهم ليؤدوا الغرض من المقصد الإلهي ولينتهجوا طريق العدل بمحض إرادتهم، كما يجب عليهم أن لا يحققوا العدالة الفردية وحسب، بل والعدالة الاجتماعية أيضاً بإقامة الحكم، فإذا تساوى الجميع أمام الشرع دون تمييز، عندها يتمكن كل الناس في كل المستويات أن ينالوا حقوقهم، وهذا هو مجتمع العدل، وبحسب هذه النظرة أكد الخميني طوال حياته على مناهضة الظلم والاستبداد وعدم سحق حقوق الشعب.

في تلك الأثناء أشار آلاسدير مكلنتير (Alasdair MacIntyre) في كتابه "بَعْد الفضيلة" بأن هناك صراعاً عصيباً في مجال الأخلاق بين التقاليد الأرسطوية والفردية الليبرالية[٢٣]، بحجة أن مفهوم العدل الذي وضعه أرسطو قد فقد في العصر الحديث النظرة الغائية للعالم وراءها، ولذلك لا يوجد في الفردية الليبرالية أي سبيل عقلاني لحل مشكلة التنافس بين المفاهيم المختلفة المتعلقة بالعدل.

يبين مايكل ج. ساندل (Michael J. Sandel) في كتابه "الليبرالية وحدود العدل":

"...باعتبار أن المجتمع الليبرالي اليوم، مركبٌ من مجموعة أفرادٍ، لكلٍ توجهاته واهتماماته وتصوراته للخير، فإنه يكون في أفضل حال عندما تحكمه مبادئ لا تفترض بذاتها مسبقاً أي تصورٍ معين للخير."[٢٤]

تشير هذه المناقشات بوضوح إلى الصراع بين المجتمع الليبرالي المعاصر للغرب الحديث والنظرة الإيرانية للعدالة الاجتماعية القائمة على النظرة الغائية للعالم.

١ - وجهات نظر مختلفة تتعلق بالحكم الإسلامي

يقول محسن كديور بأن هناك في إيران ثلاث نظرياتٍ حول النظرة التي ذكرناها سابقاً عن الحكم الإسلامي، يمثل كل الآراء الثلاثة المذكورة لاحقاً كلاً من النظريات الثلاث تقريباً

التي أشار إليها كديور (سنشرح هذه النظريات الثلاث لاحقاً) ويعتبر رأي محمد جواد نوروزي الذي سنشرحه أولاً مؤيداً ومتمماً للنظرة شبه الرسمية المذكورة آنفاً.

(١) رأي نوروزي

خلق الله البشر في هيئةٍ واحدة، فهم جميعاً عبيد الله ولا يمتاز أحدهم عن الآخر، إذاً كيف يمكن لهذا الكائن البشري أن يكون له الحق في حكم الآخرين؟ الحكم يجرّد البشر من الحرية والحقوق ويتضمن الخطيئة ويسمح بالتصرف في ممتلكات البشر، ولا يمكن أن يتولاه إلا أولئك الذين يخولهم الله بذلك.[٢٥]

يشترك الشيعة والسنة بفكرة أن الله قد عين النبي محمداً حاكماً، ومع ذلك، فبينما يدعي السنة أن الله لم يختر أحداً حاكماً بعد النبي محمد، يعتقد الشيعة بأن الله اختار جميع الأئمة من بعد النبي، وفي العصر الحالي في غياب الإمام فإن للفقهاء المسلمين الحق في الحكم، وتنشأ صلاحية الحكم من الله، كما أن موافقة الشعب ضرورية لإقامة الحكم ولكنها لا تكفي لصحته، كما أن هناك تفسيراً يسمح للشعب باختيار شخص محدد من بين الفقهاء المسلمين كحاكم، ولكنها فكرة خاطئة، إذ يجب أن تنشأ الصلاحية من الله وليس من الناس.[٢٦]

يحدد الإسلام نطاقاً عاماً للحكم، وهو دائمٌ لكنه مرنٌ حسب تغيرات الزمن[٢٧]، وإن واجب ولي الأمر أن يثبت صحة هذا النموذج في الحكم بإصدار الأحكام الثانوية تماشياً مع شروط المكان والزمان، ويلزم الشعب بإطاعة هذه الأحكام[٢٨]، ويقال إن المثل الكامل للحكم يتحقق عندما يصبح الإمام قائداً، وحتى بلوغ ذلك يجب البحث عن المثل التالي الأفضل.[٢٩]

يتبنى النظام الإسلامي الحالي في إيران نظام انفصال سلطات الإدارة والتشريع والقضاء الذي قدّمه الغرب الحديث، ومع ذلك يجب أن تُعد الجمعية التشريعية لتكون جهةً استشاريةً يجد فيها ولي الأمر الذي يمتلك اتخاذ القرار استشارةً خبيرةً، ولذلك يجب أن يشكل مجلس استشاري لكل حقل متخصص (مثلاً مجلس استشاري يضم أطباء).[٣٠] وسواءً أقُبل الإسلام

بالديمقراطية أم لم يُقبل كوسيلة للحكم، إلا أنه لا يقبل الديمقراطية في التشريع[٣١]. فحق التشريع لله وحده ولا يمكن للبشر أن يشرعوا إلا عندما لا يفرض الله قانوناً يتعلق بقضية قيد البحث أو عندما يسمح لهم بذلك.[٣٢] وبالنسبة للديمقراطية في الممارسة التنفيذية (الإدراية)، هناك مجال للبحث، ففي الحقيقة منذ الثورة الإيرانية يتم اختيار الرؤوساء الإيرانيين بالانتخاب، ومع ذلك، بعد انتخاب الرئيس بالتصويت يجب أن يعين الحاكم الرئيس، يعتبر تصويت الشعب اقتراحاً للحاكم ويمثل العقدَ بين الحاكم والشعب الذي يتعهد بأن يطيع الرئيس إذا أقدم الحاكم على تعيين الشخص المنتخب رئيساً.[٣٣]

يوجد على الأقل ثلاثة أشكال ممكنة للحكم الديني، وهي كما يلي:

أ – حكم تستند فيه كل القضايا المهمة على الدين.

ب – حكم تطبق فيه التشريعات الدينية.

ج – حكم المؤمنين المسلمين.

في الحكم (أ) يستند القانون على التشريعات الدينية، ليس ذلك فحسب، بل يوكل الله من يقوم بتنفيذها، أو يخوله الإمام بذلك، وهذا هو النموذج المثالي للحكم، وفيه تكون ولاية الفقهاء المسلمين.

في الحكم (ب) لا يشترط أن يعين الحاكم من قبل الله، ويعتبر هذا الحكم دينياً لأن جميع القوانين فيه تستند على الشرع الإسلامي، ولا يشترط أن تستند كل القضايا على الشرع الإسلامي، وهذا هو ثاني أفضل نظام حكم بعد (أ).

في الحكم (ج) لا يوجد ما يلزم تطبيق الأنظمة الإسلامية، ويعتبر كذلك نظراً لأن المواطنين مسلمون، فيكون حكم أولئك المواطنين دينياً تلقائياً، وهذا غير مقبول مطلقاً عند الشيعة في ضوء مبادئهم في الإيمان.

إن الحكم (أ) هو حكم ديني صحيح وإن لم يَحدث يُـقبل بحكم (ب) كبديل مؤقت فقط عندما يتحقق بإصدار الأحكام الثانوية، وليس أنه مقبول دائماً في كل الأحوال.[٣٤]

(٢) وجهة نظرة كديور

وجهة النظرة التالية هي وجهة نظرة كديور، وبالرغم من أنه فقيه مسلم، إلا أنه ينتقد النظام الديني الحالي في إيران من منطلق الديمقراطية، ويقول إن في إيران ثلاث نظريات حول الحكم الإسلامي.

١) الأولى هي النظرية التي تأخذ بالنظرة الرسمية للنظام الحالي، وتستند على نظرية "الحكم المطلق للفقهاء المسلمين [الذين يعينهم الله] (ولاية الفقيه)"، وهذا هو الشكل الوحيد للحكومة الإسلامية المسموح بها في زمن غيبة الإمام، ومن الواجب الديني للشعب أن يلتزم بالحكومة، وتعتبر الحكومة في هذا النوع نظاماً يقوده الشعب لأنه قبل به، ومع ذلك تقول هذه النظرية بأنه تصح في المجال العام كل القرارات والأفعال عندما يصادق عيها الفقيه المسلم الأعلى حصراً بصفته ولي الأمر. وبحسب هذا التفسير، يتعارض "حكم ولاية الفقيه" مع الديمقراطية، فبينما يسمح بشكلٍ محدودٍ بتصويت الشعب في حالة الضرورة القصوى، ما زالت هذه النظرية تعتبر الديمقراطية شيئاً غير مرغوب فيه وغير مفيد.

٢) الثانية نظرية تقليدية ينادي بها حزب الإصلاحيين في إيران، ولا تقبل هذه النظرية بالكامل الحكم المطلق الذي يمارسه الفقهاء المسلمون الذين عينهم الله ولا بالديمقراطية، بل تربطهما معاً وتدعو للديمقراطية الإسلامية التي هي حكم شرطي للفقهاء المسلمين الذين يختارهم الشعب وليس الله، وبحسب هذه النظرية ينتخب ممثلو الشعب فقيهاً مسلماً كولي أمر لإدارة المجتمع لفترة محدودة من الوقت تستند إلى شرائع يوافق عليها كل من الفقهاء المسلمين والشعب، وتعتبر أيضاً الفقيه المنتخب مسؤولاً أمام الشعب.

٣) الثالثة نظرية يؤيدها كديور ويعتبرها نظرة المفكرين المسلمين في إيران، وتناقش هذه النظرية بأن العقيدة الدينية لا تدعم "ولاية الفقهاء المسلمين" في عالم السياسة، بغض النظر عن مسألة تعيين هؤلاء الفقهاء من قبل الله أو انتخابهم من قبل الشعب، وإن

كان هذا الحكم مطلقاً أو مشروطاً، فالإسلام لا يقدم شكلاً محدداً لحكمٍ سياسي للمجتمع أصلاً، وتدعي النظرية أيضاً بأن "ولاية الفقهاء المسلمين" كحكمٍ تلقائي لله قائم على الحقوق المقدسة للفقهاء المسلمين يتعارض مع الديمقراطية، لأنها تستند إلى مبادئ "سلطة ومشاركة الشعب" و"حكم القانون وحقوق الإنسان"، وتتضارب هذه المبادئ الديمقراطية بوضوح مع "ولاية الفقهاء المسلمين" التي تمثل حكم الزعماء الدينيين والسلطة الدينية المطلقة.

بحسب هذه النظرية، إن الوهم بأن لا تناقض بين ولاية الفقهاء المسلمين والديمقراطية ناجم عن عدم الاطلاع على تعريف الشرع الإسلامي ونظرية الديمقراطية، ومع ذلك لا يمنع التناقض الأساسي بين الديمقراطية وولاية الفقهاء المسلمين الإدارة الديمقراطية للمجتمع، فمن الممكن لجماهير المسلمين أن يكون لهم حكومة ديمقراطية، بخلق مجتمعٍ مدنيٍ مسلم، مثلاً، مع حفاظهم على العقيدة الإسلامية والقيم الأخلاقية، وهذا يعني أن الإسلام كدين يمكن أن يندمج مع الديمقراطية كنهج سياسي الحديث.[٣٥]

(٣) وجهة نظرة أحمد واعظي

بينما يصرح كديور بأن وهم عدم التناقض بين ولاية الفقهاء المسلمين والديمقراطية يأتي من عدم الاطلاع على تعريف الشرع الإسلامي والنظرية الديمقراطية أيضاً، يدحض واعظي، وهو فقيه مسلم مطّلع جداً على الفكر الغربي الحديث هذا الجدل بأن الديمقراطية الإسلامية مستحيلة، ويدافع واعظي عن الديمقراطية الدينية معلناً أن كثيراً من مناوئي الديمقراطية الدينية يفشلون في التمييز بين الديمقراطية كوسيلة لصنع القرار الجماعي والديمقراطية الليبرالية ذات الإطار الإيديولوجي من المبادئ والقيم.[٣٦]

يطرح واعظي سؤالاً عن ماهية الديمقراطية، ثم يختم بعد استعراض الآراء المختلفة بما فيها نظرة روبرت آلان داهي Robert Alan Dahi بأن الديمقراطية هي نظام سياسي تعترف بحق الناس في المشاركة بالقرارات السياسية من أجل توزيع وتنظيم القوة السياسية تحت حكم

الأغلبية، وتشتمل المتطلبات الأساسية اللازمة لضمان صحة هذه العملية على الحرية والانتخابات العادلة المتكررة وحرية التعبير والمواطنة للجميع.[٣٧]

ويناقش أيضاً العلاقة بين الديمقراطية والليبرالية هكذا:

يسود الديمقراطية والليبرالية نوع من علاقة متوترة، فالديمقراطية مجرد أسلوب واحد للتغلب على الصعوبات في صنع القرار في المجتمع، ولا تقدم لنا بذاتها قيماً مهمة كطريقة الحياة و الأخلاق والفلسفة، والديمقراطية النقية أو الديمقراطية الغير محدودة هي نظام تسوى فيه جميع المسائل السياسية بتصويت أغلبية المواطنين، ومن الممكن في ظل الديمقراطية غير المحدودة أن يدوس طغيان الأكثرية وطغيان الجماهير على حقوق الأقلية، بينما في الديمقراطية الليبرالية إن أراد طغيان الأغلبية صياغة سياسة من الممكن أن تدوس الحقوق الأساسية والحريات للأقلية بواسطة العملية الديمقراطية، فإن الحقوق الأساسية وحريات الأفراد مضمونة دستورياً، وباختصار إن الديمقراطية الليبرالية ديمقراطية محدودة[٣٨]. ولا تقتصر هذه الحماية من الأضرار الديمقراطية المحتملة على الحقوق الأساسية بل تشمل أيضاً القيم الأخلاقية والدينية.

وفي الإسلام، تكون للقواعد والقيم الإسلامية الأولوية على كل شيء آخر، وهكذا لا يملك الشعب القدرة على تشريع أو إصدار أحكام تتعارض مع الإسلام من قبل الأغلبية، لذلك يمكن أن تقوم الديمقراطية الإسلامية باستبدال القيم الليبرالية بقيم إسلامية، وبنفس الطريقة تأخذ الديمقراطية الليبرالية شكل الديمقراطية المحدودة لتحمي حقوق وحريات الأفراد الأساسية من ضرر محتمل للديمقراطية الغير محدودة.[٣٩]

ويمكن للتعاليم الإسلامية المختلفة التي تشتمل على الشورى والبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن تكون أيضاً فاتحةً لدولة إسلامية ديمقراطية.[٤٠]

ويبدو أن واعظي يعتبر هذا الشكل من الديمقراطية في الديمقراطية الدينية وسيلة لتجسيد فكرة "الحقوق المشتركة بين الحاكم والشعب"، أي العلاقة المشتركة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام والتي تمت مناقشتها في المنهج الدراسي الإيراني "وجهة النظر الإسلامية" الذي بيناه سابقاً في هذه المقالة.

١ - الاتصال والانفصال في القيم

يقول الخميني في كتابه ولاية الفقيه:

"سيحدث كثيراً أن يتجاوز الناس الحدود التي خطها الإسلام وينتهكوا حقوق الآخرين من أجل ملذاتهم ومنافعهم الشخصية.... لا يمكن الجزم بأن الناس أصبحوا ملائكة، وقضت حكمة الخالق بأن يعيش الناس وفقاً للعدل وأن يعملوا ضمن الحدود التي سنها الشرع الإلهي، هذه الحكمة أبدية وثابتة وتمثل إحدى نماذج عظمة الله. لذلك، اليوم ودائماً، من الضروري وجود من يمسك بالسلطة، حاكم يتصرف كوصيٍ ويحافظ على مؤسسات وقوانين الإسلام، حاكم يمنع القسوة والظلم وانتهاك حقوق الآخرين، حاكم جدير بالثقة وحارس يسهر على مخلوقات الله."[٤١]

بمعنى آخر، يرى أنه بما أن الناس ليسوا ملائكة، فهم يحتاجون حاكماً يهديهم إلى صراط الله.

يقول نوروزي أيضاً "باعتبار أن الناس ليسوا ملائكة، ومن المعتقد بأنه حتى بعد ظهور الإمام المختفي سيظهر أولئك الذين يقاتلونه، فالمثالية غير الواقعية هي أن نعتمد على المبادئ الأخلاقية فقط،[٤٢]" ولذلك يرى ضرورة الحكم الإلهي.

يعتبر كل من الخميني ونوروزي أن البشر أنانيون، في حين أنه حسب معتقد الشيعة تنشد فطرة الإنسان الله، فمثلاً يشرح الكتاب المنهجي "وجهة النظر الإسلامية" في الجزء الأول بأنه:

لا يمتلك البشر في طبيعتهم معرفة الله فحسب، بل المقدرة الطبيعية للتوجه إلى الله أيضاً، وبمعنى آخر في البشر رغبة داخلية لعبادة الله والسجود له وطاعته، تسمى هذه الرغبة والنزعة الطبيعية بـ "التوجه الفطري إلى الله" وهو يتضمن أيضاً الاعتراف الفطري بالله، لأنه لا يمكن للمرء أن يتوجه إلى شيء أو أحد إلا إذا عرفه.[٤٣]

يتكون الإنسان من جانبين: جانب مادي يجعله أنانياً ومبتعداً عن الله، وجانب روحي يتمثل بالفطرة الإنسانية يحاول التقرب من الله، إذاً يجب أن يسعى الإنسان إلى التقرب من

الله بالإرشاد الإلهي نابذاً الرغبات المادية ومعززاً للروحانية، وهذا يتحقق بهدي الأنبياء الذين أرسلهم الله، أو بالحكام الذين يمثلون الأنبياء على نهج الشرع الإسلامي الذي وضعه الله.[٤٤]

انطلاقاً من هذه الفكرة، يبين الكتاب المنهجي أن الحكام الذين يمثلون الله يقودون البشر "ولا يمكن لكل شخص أن يتولى مكانة الحاكم". كما يشير إلى المجتمع الغربي الحديث قائلاً: "في العديد من المجتمعات الأخرى اليوم يمكن للفرد أن يتولى الرئاسة أو القيادة دون الاهتمام بشروط العدالة والتقوى والروحانية، في حين أنها مهمة للغاية للحكام المسلمين المسؤولين عن ممتلكات الناس وأقدارهم."[٤٥]

في هذه الأثناء أشار ن.ماكيافلي N.Machiavelli الذي وقف على نقطة انعطاف الفكر السياسي في العصور الوسطى إلى الفكر السياسي الغربي الحديث إلى أنه حتى زمانه كان الناس يسألون كيف يجب أن يعيشوا ولم يعلموا كيف كانوا يعيشون، ثم بين أن البشر كانوا أنانيين، ولا يوجد شيء يشبع طموحهم وجشعهم، بينما تألفت السياسة من إجراءات صممت لتعطي نظاماً محدداً لمثل أولئك البشر بدلاً من جعلهم فاضلين[٤٦]، وإجمالاً تقدم هذه النظرة في الحكم الرضى عن الأنانية والطموح الواسع للبشر وجشعهم تحت نظام الحكم، كما يبيّن توماس هوبز Thomas Hobbes أن الله خلق العالم وهو "السبب الأول" الذي أعطى الكون أول دفعة ليبدأ السير، واعتبر أن الطبيعة تتحرك حسب قانونها السببي الخاص، وبحسب هوبز يمكن أن يُرى البشر كظاهرة لهذه الطبيعة، فالدافع الجوهري لرغبات الإنسان هو حفظ الذات، وبقبول هذه الرغبات يقدم نظرةً في الحكم على شكل دولة يبنيها عقد بين الناس كوسيلة لضمان حفظ الذات بأسلوب أفضل وأكثر عقلانية[٤٧]. أفادت نظرة الإنسان عند ماكيافيلي وهوبز بأن الكائنات البشرية أنانية بفطرتها بأن تكون لاحقاً نقطة انطلاق الفكر السياسي الغربي الحديث – والفكر الليبرالي على وجه الخصوص.

يتشارك المسلمون الشيعة والخميني بنفس النظرة الإنسانية لدى ماكيافيلي وهوبز بأن البشر عندهم أنانية، والفرق بينهما هو ماهية نظام الحكم وفكرة القيم التي يجب إقامتها استناداً لنظرة الإنسان هذه.

لقد طورت النظرة الغربية الحديثة للحكم مفاهيم وأنظمة السلامة من الضرر المحتمل القائم على فكرة أن البشر كائنات أنانية، إن لحقوق الإنسان الأساسية التي تؤلف المفهوم الجوهري جذوراً في مفهوم الأمن من أجل الحياة السليمة وحرية الدين والتملك ضد طغيان الحكومة والحاكم، ويخدم اتخاذ أسس السياسة الحديثة ونظام فصل سلطات الإدارة والتشريع والقضاء أيضاً كنظامٍ للسلامة لمنع طغيان الحكومة والحاكم بتوزيع سلطاتهم، وهذا يعني أن هذه أنظمة سلامة قائمة على افتراض أن الحاكم قد يكون شخصاً سيئاً وأنانياً ذا رغبات مادية جامحة كما يشير الكتاب المنهجي: " في العديد من المجتمعات الأخرى اليوم [أي المجتمعات التي على طراز المجتمع الغربي الحديث]، يمكن للفرد أن يتولى رئاسة الجمهورية أو الوزارة دون الاهتمام بشروط العدالة والتقوى والروحانية".

كما أن جيرمي بنثام Jeremy Bentham، وهو منفعي يرى أن البشر يتحركون بالمنفعة الذاتية التي تعرَّف بأنها السعي وراء الملذات وتجنب الألم، قد ناقش نظام الانتخاب العام ونظام الاقتراع السري في الديمقراطية. وطالب ببناء نظام حكمٍ لا يمكن أن يبقى فيه الحاكم في موقع السلطة إلا بمواصلة الاهتمام بمطالب الشعب، ولا يمكن فيه للمنافع التي يشترك بها جميع أفراد المجتمع أن تتقدم إلا بتصويت الأفراد.[٤٨] ويعتقد المحلل السياسي البريطاني جاك ليفلي Jack Lively أن إحدى غايات الديمقراطية هي ضمان أن تتبع الحكومات سياسات في المصلحة العامة أو الخير العام على افتراض أن الناس (كلاً من السياسيين والناخبين) يتصرفون بأنانية.[٤٩] وبالطبع يشير لبعض المناقشات الأخرى التي تتعلق بأهداف الديمقراطية التي لا تتفق مع رأيه، وهي تشمل مناقشة ج.س. ميل J.S. Mill بأن المشاركة بالسياسة تجعل الناس يتحسنون، ومناقشة جان جاك روسو Jean Jacques Rousseua بأن الديمقراطية ليست لمنفعة أنانية بل لمنفعة كل المجتمع.[٥٠] ومع ذلك، يبين ياسونوبو فوجيوارا Yasunobu Fujiwara أن مذهب المنفعة الذي ينتمي إليه بنثام يؤلف قيم الليبرالية، وأن أغلب العلوم الاجتماعية اليوم تؤسس قيمها على مذهب المنفعة الذي يعمل أيضاً كمبادئ عامة لأخلاق كثير من الناس وكمعيار في الحكم في المجتمع السياسي[٥١]. و يعترف جاك

ليفلي بشكل غير مباشر بذلك قائلاً: "(كما يفترض العديد من المنظرين الحديثين) الديمقراطية آلية لتمثيلهم نظامياً [في الحاجات الفردية أو الجزئية]"[٥٢] بمعنى آخر، يحمل الفكر السياسي الأوروبي الحديث (والاتجاه السائد في الليبرالية بشكل خاص) نظرة إنسانية تقول بأن البشر أنانيون بالفطرة، ويسعى لإقامة نظام حكم مستنداً إلى هذه النظرة كفرضية، ومن جهة أخرى، وعلى الرغم أيضاً من النظرة القائلة بأن البشر كائنات أنانية، يسعى المسلمون الشيعة والخميني لبناء نظام حكم لتهذيب وترقية الكائنات البشرية الأنانية، ويمكن أن نجد الفرق الأساسي بين هاتين الوجهتين في كيفية معالجة الأنانية الإنسانية: إما بالقبول والموافقة أو بالتصحيح والتحسين.

يبين الخميني: "أن أسوأ الخطايا هو التفكير الأناني، وطالما أن لدى البشر تفكيراً أنانياً فستستمر الحرب والانحلال والفساد والظلم والطغيان، وإن هدف الأنبياء هو إنشاء نظام حكم عادل وحيد في هذا العالم، لأن حكم العدالة هو حكمٌ بدافعٍ مقدسٍ، كما أنه مزود بالقيم الأخلاقية والروحية، فإذا بني نظام حكمٍ كهذا فسوف يضبط المجتمع ويحسنه بشكلٍ ملحوظ."[٥٣]

في مارس/آذار من عام ٢٠٠٣م بدأت إدارة بوش في الولايات المتحدة النشاط العسكري في العراق، منادية بـ "نشر الديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط". فإذا كانت الديمقراطية التي نادت بها إدارة بوش هي التي تتعدى إطار الديمقراطية الدينية أو الإسلامية التي نادى بها واعظي فهذا يعني أن ما سيبقى ويدافع عنه في ظل الديمقراطية المحدودة ليس القيم الإسلامية بل الليبرالية، وهذا بذاته يعني أن المجتمع الإيراني سيُعاد تنظيمه ليصبح مجتمعاً يسمح بالأنانية الإنسانية، وهذا من وجهة نظرهم سبيل الانحطاط والفساد، وهو بعيد عن الله ويقوض نظرة الخميني بالكامل.

٢ - خاتمة

كما ذكرنا في البداية، المقصود من هذه المقالة هو استقصاء مظاهر وسمات الديمقراطية الليبرالية في الحكم عندما تُرى من وجهة نظر الحكم الإسلامي الإيراني، نجد أحد هذه

المظاهر في العلاقة مع الأخلاق بأنه لا يوجد اتفاق رسمي فيما يتعلق بالمحتوى المادي لمفهوم العدل، ونجد مظهراً آخر في العلاقة مع الديمقراطية، وهو أن الديمقراطية الليبرالية هي آلية اجتماعية سياسية توافق وتقبل بالأنانية الإنسانية بما هي عليه، ورغم أن هناك بالطبع بعض الإيجابيات، يجب أن نعطي اهتمامنا المتجدد لتلك الأوجه الأساسية السلبية في الديمقراطية الليبرالية، وكانت القيم الديمقراطية الليبرالية تناقش برؤى جديدة في كتابٍ منهجي يابـاني للدراسات الاجتماعية بعنوان "الديمقراطية" والذي نشرته وزارة التربية والتعليم في اليابان ودُرِّس بين عامي ١٩٤٨م و١٩٥٣م في الفترة التي تلت مباشرة الحرب العالمية الثانية حينما كانت اليابان تحت الاحتلال الأمريكي، ومع ذلك هنالك نصٌّ يقول:

"حتى لو لم يفكر الناس إلا باهتماماتهم الخاصة، يفترض بالسياسة التي يمارسها الشعب أن ترتقي بسعادة كل فرد في المجتمع...."[٥٤]

الهوامش :

1- يتضمن شرح المقالات الأساسية في الإيمان توحيد الله والنبوة والحياة بعد الموت والإمامة بالإضافة إلى العدالة الإلهية.

2- معاني كلمة ولي تشمل "المشرف"، "المالك الأول"، "الصديق"، "الصاحب"، وهنا تستخدم بمعنى "المشرف" أو "المالك الأول".

3- وزارة التربية، وجهة النظر الإسلامية، الجزء الثالث، طهران، ١٣٧٦ (١٩٩٧)، ص٤.

4- نفس المرجع، ص٥.

5- نفس المرجع، ص٦.

6- الكلمات ما بين أقواس [...] هي ملاحظاتي. وسينطبق هذا على بقية المقالة.

7- يسمى تحريم كل التعاملات أو العلاقات التي قد تؤدي بالمسلمين أن يكونوا تحت حاكم غير مسلم بالحكم العام لـ "نفي السبيل" في الشرع الإسلامي.

8- نفس المرجع، ص٩.

9- نفس المرجع، ص١٠-١١.

10- نفس المرجع، ص١٣.

11-نفس المرجع، ص١٤.

12- نفس المرجع، ص١٦.

13- نفس المرجع، ص١٨.

14- نفس المرجع، ص١٩.

15- نفس المرجع، ص٢١.

16- نفس المرجع، ص٢٣.

17- نفس المرجع، ص٢٢.

18- شُرح مبدأ الديمقراطية في كتاب مدرسي ياباني للدراسات الاجتماعية، نشرته وزارة التربية في اليابان ودُرِّس بين عامي ١٩٤٨م و١٩٥٣م في الفترة التي تلت مباشرة الحرب العالمية الثانية حينما كانت اليابان تحت الاحتلال الأمريكي. (الديمقراطية: كتاب مدرسي طبعته وزارة التربية) (الناشر Kornichi Shobo، ٢٠٠٤)، ص٧٥.

19- Kawahara، Akira (تطور جديد في فكرة المجتمع المدني لإعادة تعريف الديمقراطية)، طبعة Michitoshi takabake (مقالات في السياسة المدنية) (Seori-shoho، 2003)، ص٢٦٠.

20- وجهة النظر الإسلامية، المجلد الثالث، ص٢٠.

21-نفس المرجع، ص٢٢.

22- محمد حسين جمشيدي، " نظرية العدل من وجهة نظر الفارابي والإمام الخميني والشهيد الصدر " (الإمام الخميني والثورة الإسلامية)، ١٣٨٠ (٢٠٠١)، ص٣٨٩، ص٤٥٣، ص٤٦٩، ص٤٧٠-٤٧١، ص٤٩٦.

23- A. MacIntyre، بَعْد الفضيلة، الطبعة الرابعة، ترجمة Sakae Shinozaki، (Misuzu Shobo، ١٩٩٩)، ص٣١٥.

24 Michael Sandel، الليبرالية وحدود العدل، الطبعة الثانية، جامعة كامبريدج، ١٩٩٨، ص١.

25- محمد جواد نوروزي، النظام السياسي في الإسلام، مؤسسة الإمام الخميني للتوزيع والنشر، ٢٠٠٢، إيران، ص١٤٦.

26- نفس المرجع، ص١٥١.

27- نفس المرجع، ص١١٣-١١٥.

28- نفس المرجع، ص١١٧-١١٨.

29- نفس المرجع، ص١١٣-١١٥.

30- نفس المرجع، ص١٣٣-١٣٤.

31- نفس المرجع، ص١٥٨.

32- نفس المرجع، ص١٦٧.

33- نفس المرجع، ص١٥٩.

34- نفس المرجع، ص١٧٠-١٧١.

35- محسن كديور، ولاية الفقيه والديمقراطية، (٢٨ حزيران ٢٠٠٦)

http//www.kadivar.com/htm/English/papers/velayat-e%20faghih.htm.

36 - أحمد واعظي، الفكر السياسي عند الشيعة، نشر المركز الإسلامي في انكلترا، ٢٠٠٤، ص١٥١،

http//www.al-islam.org/shiapoliticalthought/shiapoliticalthought.

37- نفس المرجع، ص١٥١.

38 - نفس المرجع، ص١٦٩،١٥٢-١٧٠.

39 - نفس المرجع، ص171-173.

40- نفس المرجع، ص١٧٤-١٨٣.

41- الإمام الخميني، ولاية الفقيه (الحكم الإسلامي)، الطبعة التاسعة، مؤسسة الإمام الخميني للتوزيع والنشر، ١٩٩٩، ص٣١.

42- محمد جواد نورزي، نفس المرجع السابق، ص٩٧-١٠١.

43- وجهة النظر الإسلامية، المجلد الأول، ص٣١.

44- نفس المرجع، المجلد الثاني، ص٢٥.

45 – نفس المرجع، المجلد الثالث، ص١٤.

46– Y. Fujiwara، Jiyushugi-no (إعادة النظر في الليبرالية) (نشر Iwanami Shoten)، ١٩٩٩، ص٥٨.

47– نفس المرجع، ص٥٩.

48– Jack Lively، الديمقراطية، أكسفورد، Basil Blackwell، ١٩٧٥، ص٩٥–٩٦.

49– Jack Lively، الديمقراطية، ترجمة إلى اليابانية Yoji Sakurai و Tsutomu Tonoike (نشر Ashi-Shobo، ١٩٩٨)، ص١٨٠، الانكليزية ص١١٢.

50– نفس المرجع، ص١٣٤ (المترجم إلى اليابانية ص٢١٤).

51– Y. Fujiwara، نفس المرجع السابق، ص١٥٧–١٥٨.

52– Jack Lively، نفس المرجع السابق، ص١٢٠ (الانكليزية).

يقول A. MacIntyre أيضاً "القانون هو منهج في السياسة لتسوية مختلف آراء الاتجاهات السياسية، ويحدد القانون المجال والحجم الذي يجب أن يتوقف عنده الزاع"، A. MacIntyre، نفس المرجع السابق، ص٣٠٩.

53– كلمة الخميني التي أذيعت من حسينية جمران في طهران (٣ إبريل/نيسان ١٩٨٢م). مؤسسة الإمام الخميني للتوزيع والنشر– الإمام الخميني، صحف الإمام، المجلد ١٦، ص١٦٢.

54– Minshu-shugi: (الديمقراطية: كتاب مدرسي أصدرته وزارة التربية) (نشر Komichi-Shobo، ٢٠٠٤)، ص٣٦٣.

دراسات سياسية

دراسات يابانية وشرقية

اليابان والحوار مع العالمين العربى والاسلامى

بقلم : د. وليد محمود عبد الناصر
سفير جمهورية مصر العربية لدى اليابان

مقدمة :

لاشك أن اليابان ترتبط بعلاقات قديمة ووطيدة مع العالمين العربى والإسلامى بمختلف بلدانهما ومناطقهما، فالعلاقات مثلاً مع دولة مثل افغانستان تعود إلى قدوم البوذية إلى اليابان منذ القرن السابع الميلادى، أما العلاقات مع تركيا فتعود إلى عام ١٨٩٠ عندما غرقت سفينة تابعة للدولة العثمانية وهى فى طريق العودة من اليابان إلى الآستانة ، بينما العلاقات مع مصر اختلفت بشأنها التقديرات. فعندما تم اكتشاف تشكيل هرمى فى مقاطعة "تشيبا" اليابانية المجاورة للعاصمة طوكيو حيث يوجد مطار "ناريتا" الدولى، أشار أثريون يابانيون إلى أن هذا يشير إلى اتصال تاريخى ما بين الحضارة المصرية القديمة والسكان الأصليين لجزيرة اليابان. وفى عقد الستينيات من القرن العشرين، عندما تم العثور على مركب مشابهة لمراكب الشمس لدى الفراعنة – وإن كانت أصغر حجماً بكثير– وكان بداخلها جثمان شخصية رفيعة الشأن من القرن السادس الميلادى، وذلك فى مقاطعة "توتشيجى" اليابانية، بدأ علماء الآثار اليابانيون يشيرون بجدية إلى تأثر هذا التقليد الخاص ببناء مراكب تأخذ الموتى للعالم الآخر بعادة فرعونية ثابتة تخص العقائد الدينية فى مصر القديمة. إلا أن الثابت أنه فى التاريخ الحديث بدأ أول اتصال بين اليابان ومصر عامى ١٨٦٢ و١٨٦٤ عندما مرت بعثتان من محاربى الساموراى اليابانيين بمصر فى طريقهما إلى أوروبا، وتحديداً إلى المملكة المتحدة، وذلك فى نهايات عصر "الإدو" فى اليابان وبدايات انفتاح اليابان على العالم الخارجى. لقد جاءت

هاتان البعثتان إلى مصر ومكثتا بها من أسبوع إلى عشرة أيام فى كل مرة بغرض محدد وولاية واضحة، وهى التعرف على نتائج تجربة التحديث التى جرت فى مصر خلال حكم محمد على باشا (١٨٠٥ – ١٨٤٨)، فى عدد من المجالات مثل التعليم والرى والإدارة والقضاء والمواصلات، وفى المجال الأخير تحديداً اهتمت بعثتا الساموراى بالتعرف على أداء قطارات السكك الحديدية بمصر، حيث كانت مصر ثانى دولة فى العالم تدخلها السكك الحديدية بعد المملكة المتحدة، وذلك عام ١٨٥٨، وقبل دخول السكك الحديدية لليابان بسنوات عديدة، كما استقل محاربو الساموراى القطار من مدينة السويس فى مصر وشبهوه بـــ "التنين العظيم".

١ - سمات علاقة اليابان بالعالمين العربى والإسلامى :

تتمتع اليابان بعدة مزايا مبدئية فى علاقاتها مع العالمين العربى والإسلامى. تتصل الميزة الأولى بأنه لا يوجد تاريخ استعمارى لليابان فى المنطقتين العربية والاسلامية، وذلك بخلاف أطراف عالمية أخرى، ويصدق ذلك على التاريخ القديم والحديث على حد سواء، وبالتالى نستطيع القول بأن سجل اليابان نظيف لدى العرب والمسلمين فى هذا الجانب. وتتعلق الميزة الثانية بأن الشعب الياباني مثله مثل الشعوب العربية والاسلامية، هو شعب له تاريخ عريق وثقافة ضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ وإسهام حضارى لا ينكر فى مجال القيم والفنون وغيرها. أما الميزة الثالثة فترتبط بأن الشعوب العربية والإسلامية لا تنظر إلى اليابان كشعب وثقافة باعتباره غربياً، بل تعتبره شعباً شرقياً وثقافتة تندرج ضمن الثقافات والحضارات الشرقية، وذلك بالرغم مما طرأ من تغيير على المجتمع والثقافة فى اليابان عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، بل حتى منذ ما بعد ثورة "الميجى" الشهيرة عام ١٨٦٨. وتنتقل إلى الميزة الرابعة لليابان فى علاقاتها مع العالمين العربى والاسلامى، ألا وهى مشاعر الاعجاب، بل ربما الانبهار، لدى الشعوب العربية والاسلامية، بالتجربة اليابانية وما حققته من تقدم، ليس فقط فى المجال الاقتصادى، ولكن أيضاً، بل ربما بدرجة أهم، فى مجالات العلوم والتكنولوجيا والتعليم والبحث العلمى، وكذلك تصدى اليابان لقضايا هامة باتت بشكل متزايد تهم المجتمعات العربية والاسلامية، مثل الحفاظ على البيئة وحماية وتطوير مصادر المياه ومحاربة التلوث بها، والجهد الهائل فى مجال توفير وتطوير مصادر الطاقة الجديدة والمتجددة، سواء الطاقة الشمسية أو تلك المتولدة من الرياح أو حتى فى مجال الطاقة النووية. وتنظر قطاعات من الشعوب العربية والإسلامية إلى هذا النجاح الياباني كنموذج قابل للاقتداء به.

٢ - بدايات الحوار اليابانى مع العالمين العربى والإسلامى :

لليابان مصالح عديدة فى العالمين العربى والاسلامى، وتكاد تكون أهم هذه المصالح هى تلك ذات الطبيعة الاقتصادية. فتعتمد اليابان فى احتياجاتها من الطاقة على دول عربية وإسلامية، بحيث تصل نسبة هذا الاعتماد إلى حوالى ٩٠% تتعلق أساساً باستيراد النفط والغاز من كل من المملكة العربية السعودية ودولة الامارات العربية المتحدة ودولة قطر والجمهورية الإيرانية الإسلامية، وذلك بالرغم من مشاريع لتوصيل الغاز الروسى لليابان عبر خط أنابيب حسبما اتفق عليه البلدان عام ٢٠٠٨. الا أن عمق العلاقات الاقتصادية بين الطرفين لا تقتصر على ذلك، بل تمتد حيث تمثل الدول العربية والاسلامية سوقاً لا يستهان به لتصريف المنتجات الصناعية والكهربائية والإلكترونية وكذلك الآلات اليابانية المصدرة إلى العالم الخارجى.

إلا أن اليابان أدركت منذ حوالى ثلاثة عقود ونصف أنه لا يصح أن ترتكز علاقاتها مع العالمين العربى والاسلامى على البعد الاقتصادى فقط، وأن علاقة كهذه لن تكون قابلة للادامة بدون التشعب إلى مجالات أخرى، ومن أهمها الحوار الثقافى والحضارى مع المنطقتين العربية والاسلامية، بما يشمله من تبادل لوجهات النظر والرؤى، وما يحققه ذلك من كشف متبادل لما هو خافى على الطرف الاخر من خلفيات مجتمعية وسياسية وثقافية لمواقف كل طرف، وما يحققه ذلك من فهم أفضل للآخر والتعرف على منطلقاته مما يؤدى إلى علاقة أكثر صلابة وأعمق جذوراً بينهما، وكذلك استشراف المستقبل ومناقشة سيناريوهات متعددة له دون الانغماس فقط فى الادارة اليومية للأمور بما يؤدى أحياناً إلى غياب النظر الاستراتيجية. وبناء على ذلك، دعا وزير الخارجية الأسبق فوكودا (الأب) فى مطلع السبعينيات من القرن الماضى – وقبل اندلاع حرب أكتوبر ١٩٧٣ بين العرب واسرائيل وما تمخض عنها مما سمى بأزمة النفط – عدداً من كبار المفكرين والمثقفين العرب إلى لقاء غير رسمى على مستوى الأكاديميين والمثقفين من الجانبين العربى واليابانى استضافته اليابان وهدف إلى استكشاف أولى لهموم ومطالب وطموحات الشعوب العربية والتعرف على الرؤية العربية – ربما غير الرسمية– لليابان ودورها العالمى وما تريده الشعوب العربية من اليابان وما تتوقعه منها، وقد شارك فى هذه المجموعة المتميزة من المفكرين والمثقفين العرب وكوكبة من الأسماء والشخصيات البارزة عربياً وفى مقدمتهم الأستاذ الدكتور على الدين هلال أمين الإعلام حالياً بالحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم فى مصر ووزير الشباب الأسبق وأستاذ العلوم السياسية البارز فى ذلك الوقت، وأيضاً الأستاذ الدكتور خير

الدين حسيب المفكر القومى العربى – العراقى الأصل – البارز ومؤسس ورئيس مركز دراسات الوحدة العربية، أحد أهم وأقدم مراكز الأبحاث العربية، ومقره فى بيروت بلبنان.

وعقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ وأزمة النفط التى تولدت عنها، ثم من بعد اندلاع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ ونشوب الحرب بين العراق وإيران بدءاً من عام ١٩٨٠، زاد الاهتمام اليابانى بالعالمين العربى والاسلامى نتيجة الاعتماد المتزايد على الطاقة الذى أشرنا اليه آنفاً بالإضافة إلى تدفق استثمارات يابانية على هذا القطاع فى بلدان منطقة الخليج بشكل خاص، والحرص اليابانى على حماية طرق الملاحة الدولية فى المنطقة التى تمر منها امدادات النفط وخطوط التجارة بين اليابان ودول المنطقة. ولكن بقى الاهتمام بالتبادل الثقافى والعلمى محصوراً إلى حد كبير فى دوائر أكاديمية أو بحثية أو ربما إعلامية، كما بقى الدور السياسى لليابان تجاه قضايا العالمين العربى والاسلامى – أسوة بالدور السياسى اليابانى عموماً على الصعيد الدولى خلال تلك المرحلة – محدوداً بشكل عام، ربما باستثناء بدء الحديث عن مواقف يابانية مبدئية بشأن الصراع العربى/ الاسرائيلى، ربما كرد فعل من جانب اليابان على قرارات الحظر النفطى العربى على الدول التى دعمت اسرائيل خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣. إلا أن موضوعاً آخر ظهر ضمن اهتمامات اليابان فى العالمين العربى والاسلامى حينذاك، وأعنى عقد السبعينيات من القرن المنصرم، وهو القلق إزاء ما كان يسمى خطر الإرهاب وشبكة علاقاته فى المنطقة العربية، ولكن خطر الارهاب الذى كانت تتخوف منه اليابان حينذاك كان مختلفاً تماماً عن خطر الإرهاب حالياً، فخطر الارهاب الذى تتحسب له اليابان حالياً هو خارجى المصدر بالأساس، بينما فى ذلك الوقت كان ذلك الخطر داخلياً ولكن كانت طوكيو قلقة من امتداداته الخارجية، حيث كان التركيز اليابانى على تهديدات "الجيش الأحمر اليابانى" اليسارى التوجه الذى كان يعمل تحت الأرض ويقوم بعمليات مسلحة داخل اليابان أو ضد أهداف للحكومة اليابانية فى الخارج وكان تنظيماً سياسياً/عسكرياً، وكانت اليابان تعتقد بوجود علاقات وطيدة له مع تنظيمات فلسطينية راديكالية، سواء متواجدة فى الأردن أو، عقب خروج الفصائل الفلسطينية المسلحة من الأردن، فى لبنان، وكذلك مع تنظيمات يسارية راديكالية عربية أخرى، وكانت الشكوك اليابانية تكمن فى أن الجيش الأحمر تلقى تدريباً وتسليحاً من قبل تلك التنظيمات وغيرها على الأراضى العربية. والواقع أن هذه المسألة لم تحل بشكل نهائى سوى مع قبول حكومة رئيس الوزراء اللبنانى الراحل رفيق الحريرى فى مطلع الألفية الثالثة تسليم من بقى من مسجونين على ذمة قضايا جنائية فى السجون اللبنانية من كوادر الجيش الأحمر اليابانى إلى الحكومة اليابانية.

٣ - تطور الحوار اليابانى مع العالمين العربى والإسلامى :

ومع مطلع الألفية الثالثة، قامت الحكومة اليابانية بمبادرات محددة لبدء حوار مؤسسى مع الدول العربية والإسلامية، وكانت البداية مع العالم الاسلامى، عبر مبادرة أطلقها وزير الخارجية اليابانى حينذاك رئيس مجلس النواب حالياً "يوهاى كونو" خلال جولة له فى مصر وعدد من دول منطقة الخليج فى يناير ٢٠٠١ لانشاء آلية للحوار الحضارى بين اليابان والعالم الاسلامى. والمدهش أن هذه الدعوة جاءت قبل عدة شهور من اعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ فى الولايات المتحدة الأمريكية، واستبقت دعوات أمريكية وأوروبية وإسلامية لحوار الثقافات والأديان والحضارات جاءت تالية لأحداث ١١ سبتمبر. ونظراً للتفضيل المعروف لدى الجانب اليابانى للإعداد الجيد والدقيق والتفصيلى للأمور، فإن المشاورات استغرقت بعض الوقت، واستقبلت اليابان بشكل رسمى او غير رسمى رسميين وأكاديميين وخبراء وباحثين من الدول الإسلامية – كان من بينهم كاتب هذه السطور الذى زار اليابان مرتين خلال فترة الإعداد للدورة الأولى من هذه الحوار الحضارى اليابانى/ الإسلامى، وتحديداً فى مايو ٢٠٠٠ بدعوة من وزارة الخارجية اليابانية على رأس وفد مكوناً من عشرة من الباحثين والأكاديميين والإعلاميين والفنانين المصريين، وفى أبريل ٢٠٠١ بدعوة من جامعة الأمم المتحدة ومقرها طوكيو للمشاركة كمحاضر فى ندوة نظمتها الجامعة حول حوار الحضارات فى إطار التحضير أيضاً للدورة الأولى لهذا الحوار اليابانى/ الإسلامى. وبالمقابل، أرسلت اليابان أيضاً وفوداً رسمية وأكاديمية مشتركة للتشاور مع الدول الإسلامية، خاصة الدول الرئيسية منها، حول تصور هيكل هذا الحوار ومضمونه الموضوعى وبرنامج عمله. وكانت القاهرة محطة رئيسية لأولى هذه الوفود، والذى جاء برئاسة العالم الياباني البارز والأستاذ الجامعى المتخصص فى شئون العالم الإسلامى "يوزو ايتاجاكى" والذى كلفته الخارجية اليابانية بدور المنسق والمشرف على الإعداد لتنفيذ هذه المبادرة والتحضير لانعقاد دورتها الأولى، وبصحبته دبلوماسيين وأكاديميين يابانيين آخرين، حيث تشاور مع كاتب هذه السطور الذى كان حينذاك يشغل موقع نقطة الاتصال بمكتب وزير الخارجية المصرى وداخل وزارة الخارجية المصرية للموضوعات الخاصة بحوار الحضارات والثقافات والأديان، ومن ثم تم ترتيب لقاءات للبروفيسير "ايتاجاكى" والوفد المرافق له أيضاً مع رسميين ودبلوماسيين وأكاديميين ومتخصصين وإعلاميين وباحثين مصريين معنيين بمسألة حوار الحضارات والثقافات والأديان عموماً، وأولئك المعنيين بالشأن الياباني على وجه الخصوص، مع التركيز على البعد الثقافى والحضارى للعلاقات بين اليابان والعالم الإسلامى بأبعاده التاريخية والآنية والمستقبلية.

وقد شرفت بعضوية وفد مصر للجولة الأولى من الحوار الحضارى الياباني/ الإسلامى التى انعقدت بالعاصمة البحرينية الجميلة "المنامة" فى أبريل ٢٠٠٢، وكنت فى الوفد المصرى مع أستاذين جليلين لى هما الفقيه القانونى الدولى والمفكر البارز الأستاذ الدكتور/ أحمد كمال أبو المجد وزير الإعلام والشباب الأسبق، والأستاذ الدكتور/ محمد السيد سليم أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ثم بجامعة الكويت، ومؤسس مركز الدراسات الآسيوية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولم يكن الوفد المصرى هو وحده الذى كان على هذا المستوى الرفيع خلال الجولة الأولى من الحوار الحضارى الإسلامي/ الياباني، بل كان هذا هو الحال مع الجانب الياباني بالطبع باعتباره صاحب المبادرة، وأيضاً مع غالبية وفود الدول الاسلامية المشاركة فى الحوار، وأذكر مثلاً أن إيران كانت ممثلة بوفد برئاسة الدكتور صادق خرازى شقيق وزير الخارجية فى ذلك الوقت الدكتور كمال خرازى، وكان يشغل منصب مدير معهد الدراسات الدبلوماسية بوزارة الخارجية الايرانية.

ويمكن القول أنه منذ تلك الجولة الأولى وحتى الجولة الأخيرة التى عقدت فى العاصمة الكويتية فى مارس ٢٠٠٩، استمر البحث فى جدلية العلاقة بين الموضوعات ذات الطابع السياسى والثقافى والاجتماعى من جهة، وتلك ذات الطابع العلمى والتكنولوجى والاقتصادى والبيئة من جهة أخرى. فمن الثابت أن الجانبين دخلا فى هذا الحوار وبهدف مزدوج أو هدف من وجهين: أما الوجه الأول فهو السعى للتعرف على الأوجه غير المعروفة لديه عن الثقافة الاجتماعية والسياسية والخلفية التراثية وسياق التطور التاريخى للطرف الآخر، بينما تمثل الوجه الثانى لهذا الهدف فى السعى لبلورة مشاريع وبرامج محددة للتعاون بين الجانبين الياباني والإسلامى، حيث طرح الجانب الياباني مثلاً فى أول جولة لهذا الحوار بالمنامة مشروعاً لتقديم المساعدة الفنية والتكنولوجية لدول إسلامية، خاصة دول منطقة الخليج، لتحلية المياه فى ضوء حاجة هذه الدول الماسة للمياه العذبة ونقصها لديها ووجود الموارد المالية لديها وكذلك توافر الاهتمام والقدرة المعرفية والعلمية والبحثية والتكنولوجية لدى اليابان بقضية المياه ضمن منظومة المسائل البيئية التى تقع فى مقدمة أولويات السياسات الداخلية والخارجية اليابانية. وفى الجولة الأخيرة للحوار المنعقدة فى الكويت، فقد طرح الجانب الياباني أفكاراً تتعلق بمساعدة الدول الإسلامية فى تطوير مصادر الطاقة الجديدة والمتجددة، والتى تتمتع فيها اليابان بميزة نسبية وتقدم فنى وتكنولوجى على الصعيد الدولى، ويندرج فى هذا الإطار كل من الطاقة الشمسية والطاقة المولدة عن الرياح، وكذلك الطاقة النووية، حيث إن اليابان معروفة بأنها تملك التكنولوجيا

الأكثر أماناً ونظافة فى هذا المجال، ومن جهتها عدة دول عربية – وبشكل متزايد – باتت تعرب بشكل صريح عن نيتها فى تبنى خيار الطاقة النووية لسد العجز المتزايد المتوقع فى احتياجات الطاقة لهذه الدول فى السنوات القادمة، وفى مقدمة هذه الدول مصر.

٤ - قضايا الحوار بين اليابان والعالمين العربى والإسلامى :

ولا شك أن من الموضوعات الجديرة بالبحث فى سياق الحوار الحضارى اليابانى الإسلامى هى الدراسة المقارنة لمفهوم النهضة وتعريف التحديث لدى الجانبين سواء على الصعيد النظرى أو عبر منهج ميدانى يتناول هذه المفاهيم من خلال التجربة التاريخية للطرفين، سواء فى التاريخ القديم أو الوسيط أو الحديث أو المعاصر. ولليابان تجربتان بارزتان فى هذا السياق فى العصر الحديث والمعاصر. ففى التاريخ الحديث هناك "ثورة الميجى" لعام ١٨٦٨ التى تبنت نهجاً تحديثياً أفضى إلى نجاح اليابان فى إلحاق الهزيمة بروسيا فى حرب عامى ١٩٠٤ و١٩٠٥، وذلك فى أول حالة فى التاريخ الحديث لأمة شرقية تلحق الهزيمة فى حرب بدولة غربية، وهو ما دفع الأمم الشرقية كافة حينذاك إلى الاستبشار بهذا النصر والتطلع إلى التحرر من الاستعمار الأوروبى الذى كانت تعانى منه حينذاك. ومن منا ينسى قصيدة شاعر النيل "حافظ ابراهيم" المسماة: "غادة اليابان" التى حيا فيها المرأة اليابانية التى قامت بتربية الشباب والرجال اليابانيين الذين ضحوا بحياتهم فى هذه الحرب فى سبيل وطنهم. بل إن الزعيم الوطنى مصطفى كامل سارع بتسجيل كتاب كامل عن اليابان بعنوان "بلاد الشمس المشرقة" أبدى فيه إعجاباً بتجربة النهضة والتحديث فى عهد "الميجى". أما فى التاريخ المعاصر، فكان القيام من تحت الدمار الذى خلفته الحرب العالمية الثانية، خاصة فى حالة اليابان التى تعرضت للضرب بقنبلتين نوويتين وقصف جوى من جانب الولايات المتحدة أدى إلى تسوية العاصمة طوكيو بمستوى الأرض، وبالرغم من كل هذا الدمار، قامت اليابان من تحت الانقاض وبنت اقتصاداً بات ثانى اقتصاد فى العالم وقاعدة علمية وتكنولوجية من الأكثر تقدماً وحداثة على وجه الكرة الأرضية. أما العالم الإسلامى فشهد محاولات جامعة للنهضة منذ ما قبل الحملة الفرنسية على مصر أى منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادى، خاصة على يد الشيخ حسن العطار فى مصر وغيره، ثم تعاظمت الجهود وتعززت فى القرن التاسع عشر، سواء على المستوى القطرى أو فى مجمل العالم الإسلامى، وكان الجهد الجمعى بارزاً فى حالة جهدين: أحدهما رسمى قاده الخليفة العثمانى عبد الحميد الثانى فيما سمى بالجامعة الإسلامية، والآخر تنويرى فكرى وتنويرى سياسى مثله جمال الدين أسد أبادى (المعروف

تاريخياً بجمال الدين الأفغانى) والإمام محمد عبده، ومعهما فى أقطار إسلامية أو حتى خارج العالم الإسلامى فى المهجر، مثل فرنسا، شخصيات مثل عبد الله النديم فى مصر. وتلى ذلك حلقات أخرى من مساعى النهضة والتحديث على تشعب مدراسها الفكرية ومناهجها العملية، بين من تبنته الحكومات أو من جاء من قبل النخبة الثقافية أو من قاع المجتمع. وعانت تلك التجارب من نكسات وتراجعات. فهل هناك دروس مستفادة من التجارب اليابانية يمكن أن يوظفها العالم الإسلامى لمراجعة سبل نهضته وتحديثه بما يمكنه من السير على طريق مختلف قد يكون أكثر نجاحاً واستمرارية؟

ولكن هذه ليست المسألة الوحيدة المطروحة على مائدة الحوار الحضارى اليابانى/ الاسلامى، فهناك مثال لمسألة محددة وواضحة المعالم جديرة بالبحث بين الجانبين ودراسة الواقع والتاريخ والاطار النظرى والثقافى والمجتمعى الحاكم لها، وأقصد هناك وضعية المرأة، فهناك أوجه شبه بين الجانبين فى رؤية المجتمع للمرأة من الناحية الفعلية. فهناك أوجه تشابه فى حقيقة أن المرأة فى كل من اليابان والعالم الإسلامى لم تحصل علي حقوقها كاملة ولم تدمج بشكل متكافئ فى الحياة العامة والمجتمع والاقتصاد وفعالياته المختلفة طوال قرون عديدة، وفى الحالتين – وحتى هذه اللحظة التاريخية – فإن المرأة فى المجتمعات اليابانية والإسلامية على حد سواء ما زالت تعتبر أنها فى وضعية أقل مما تستحقه، وهو نفس ما يعتقده متعاطفون مع قضايا المرأة فى الحالتين، وتبحث عن حقوق وتمكين سياسى واقتصادى واجتماعي وثقافى ما زال دون متناول أيديها، وتسعى لتصحيح ممارسات فعلية تمييزية تتعرض لها، حتى بالرغم من وجود قوانين تؤصل وتنظر لهذه الحقوق وللمساواة بين الرجل والمرأة، بالإضافة إلى إشكاليات ثقافية ودينية ورواسب تاريخية تعوق تحويل هذه المساواة إلى واقع معاش فى الحالتين وإن كان بدرجات متفاوتة، ليس فقط بين المجتمع اليابانى من جهة والمجتمعات الإسلامية من جهة أخرى، بل وحتى فيما بين هذه المجتمعات الإسلامية ذاتها. والمثال الأخير الخاص بتخصيص ٦٤ مقعداً إضافياً لتمثيل المرأة فى الانتخابات القادمة وتلك التى تليها لعضوية مجلس الشعب المصرى (الغرفة الأدنى للبرلمان) يعتبر جديراً بالدراسة الجادة والمتعمقة من الجانبين باعتباره يعكس حالة مما يعرف بالتمييز الإيجابى المرحلى لصالح التمكين السياسى للمرأة فى المجتمع، كما أن نجاح أربع سيدات فى الانتخابات الأخيرة لمجلس النواب الكويتى لأول مرة منذ منح المرأة الكويتية حق الترشح للانتخابات النيابية مسألة إيجابية جديرة بالدراسة فى هذا السياق.

وينقلنا هذا إلى نقطة تالية هامة فى سياق الحوار الحضارى الياباني/ الاسلامى، وأقصد بها أنه بينما تمثل الحضارة اليابانية دولة قومية واحدة هى اليابان، فإن العالم الاسلامى تمثله عشرات الدول والمجتمعات التى تتباين فيما بينها، ليس فقط من حيث تقديم كل منها لثقافة فرعية أو نسق حضارى ثانوى داخل الإطار العام للحضارة والثقافة الإسلامية، ولكن أيضاً من جهة تباين مستويات النمو الاقتصادى والحداثة الاجتماعية والتطور السياسى والتقدم القانونى والتشريعى لكل منها. كما أن كل دولة، وربما كل إقليم فرعى داخل العالم الإسلامى، لها تجربة تاريخية لها خصوصية. وبالتالى، فإنه من الوارد أن تنشأ داخل سياق الحوار الياباني/ الإسلامى حوارات فرعية، تجمع اليابان من جهة مع عدد محدود من الدول الاسلامية متشابهة التفكير أو المصلحة أو الجوار الجغرافى أو يجمعها معايير أخرى من جهة أخرى.

٥ – أهمية الحوار اليابانى مع العالمين العربى والإسلامى وسُبل استمراره :

وننتقل إلى نقطة أخرى تتصل بالحوار الحضارى الياباني/ الاسلامى وهى تواصل الحوار واستمراريته، فانعقاد الحوار بشكل سنوى منذ عام ٢٠٠٢ هو أمر يحسب له بلا شك، وربما يمكن النظر فى عدم الاكتفاء بالانعقاد السنوى للحوار على نطاق واسع يشمل كافة الموضوعات المطروحة، وبحيث يتم ضمان استمرارية الحوار على مدار العام بحيث تنعقد مثلا اجتماعات قطاعية كل منها يخصص لبحث سبل التشاور أو التعاون أو التنسيق بشأن موضوع بعينه أو قطاع بذاته وتقتصر المشاركة فى كل من هذه الاجتماعات على الخبراء والمتخصصين فى الموضوع مجال البحث والدراسة من اليابان ومختلف البلدان الإسلامية المعنية، بهدف الخروج بتوصيات محددة يمكن البناء عليها وصولاً إلى مشروعات وبرامج بعينها.

ولكن هناك أيضاً أفكاراً أخرى لتحقيق هذا التواصل، أذكر منها أنه يتعين ادخال قدر من التطوير على الإطار المؤسسى للتعامل مع الحوار، بما فى ذلك النظر فى ايجاد آلية تعمل كسكرتارية متفرغة ولو صغيرة العدد لدى الجانب الياباني لخدمة هذا الحوار، على ألا تكون هذه الآلية متصفة بالطابع البيروقراطى المتضخم أو تشكل عبئاً على مستوى ومضمون الحوار أو تكلفة مالية باهظة. ويمكن اللجوء فى هذا السياق مثلاً إلى إحدى الجامعات اليابانية العريقة التى لديها باع وتاريخ واهتمام بالدراسات الاسلامية ولها عراقة كمؤسسة أكاديمية للعب دور هذه الالية، ولو لفترة انتقالية. ويجب على هذه السكرتارية أن تطور قاعدة بيانات تتضمن كل من شارك فى الدورات

السابقة للحوار وتمهد لتنظيم أنشطة وفعاليات بخلاف اللقاء السنوى، وبحيث لا يتحول اللقاء السنوى إلى مجرد حدث واحد ينفض دون متابعة بعده ودون صلة بما قبله.

ويتصل بهذا الأمر ضرورة أن تحدد كل دولة طرف فى الحوار نقطة اتصال ثابتة بداخلها تكون مسئولة عن الحوار بشكل متواصل كما كان متبعاً عند نشأة هذا الحوار وتلعب دور المنسق داخل كل دولة فيما بين كافة الجهات الحكومية وغير الحكومية المشاركة فى الحوار والممثلة فيه ومن شأن مثل هذا التطوير أن يضفى الاستمرارية على الحوار فى ضوء تغير المشاركين بين كل جولة للحوار والانقطاع مع ما قبلها وما بعدها، نظراً لأن تغير وتتابع الجهات المسئولة عن الحوار داخل كل دولة تفقده الاستمرارية وتضر بحيوية الحوار وتواصله.

والفكرة الأخرى التى قد تصلح للنظر فيها لاضفاء طابع مؤسسى على الحوار اليابانى/ الإسلامى هى إصدار دورية سواء بشكل شهرى أو كل شهرين أو فصلياً لتحقق التواصل بين المشاركين السابقين والحاليين، وبحيث تتضمن أيضاً أفكاراً وآراءاً لإثراء الحوار وتشكل ساحة مفتوحة للتفاعل بين المشاركين فى الحوار والمعنيين به وبشأن القضايا التى يتناولها، وتكون بمثابة بنكاً للمبادرات الجديدة فى نطاق الحوار، وتعكس الجدية فى معالجة المسائل محل الاهتمام عبر دراسات وبحوث جادة من الجانبين اليابانى والاسلامى أو حتى من خارجهما.

٦ – المنتدى الياباني العربي الإسلامي وتطور الحوار بين الطرفين :

وفيما يتعلق بالحوار بين اليابان والعالم العربى، فكما سبق القول فى مقدمة هذا البحث فإنه يعود إلى مطلع السبعينيات وأخذ طابعاً أكاديمياً، على الأقل من الجانب العربى، وتعاظم بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ وتداعياتها بالنسبة لأزمة النفط الذى تعتمد عليه اليابان. ولكن استغرق الأمر أكثر من ثلاثة عقود كاملة بعد حرب ١٩٧٣ لتبلور اليابان فى عهد رئيس الوزراء الأسبق "كويزومى"، وتحديداً خلال جولة له فى المنطقة العربية عام ٢٠٠٣ شملت كلاً من جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية، مبادرة تسمى منتدى الحوار العربى اليابانى، واقتصرت هذه المبادرة – ومازالت – على ثلاثة دول هى اليابان وطرفين عربيين هما جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية. وتعقد دورات هذا المنتدى بشكل سنوى وبانتظام منذ عام ٢٠٠٣ وبالتناوب بين الدول الثلاثة حيث كانت آخر دوراته قد انعقدت فى العاصمة السعودية الرياض فى نوفمبر ٢٠٠٨، ومن المنتظر أن تنعقد الدورة القادمة فى خريف هذا العام ٢٠٠٩ فى العاصمة اليابانية طوكيو.

وكان للدورة الخامسة من هذا المنتدى مذاق خاص حيث استضافتها مكتبة الاسكندرية يوم ١٨ نوفمبر ٢٠٠٧ وأعقبها لمدة يومين أول مؤتمر عربي ياباني موسع ضم ١٧ دولة عربية بالإضافة إلى اليابان وشارك فيه من اليابان أكثر من مائة من الشخصيات السياسية (البرلمانيين وكبار السياسيين وسفراء سابقين وحاليين) والإعلامية والاقتصادية (عدد من رؤساء مجالس ادارات مجموعة من كبرى الشركات والمؤسسات الاقتصادية اليابانية) والأكاديمية والبحثية والثقافية والفنية (من مسرحيين وسينمائيين وغيرهم)، كما شارك فيه حوالى ٢٥٠ من المشاركين العرب، وربما جاء ما بين ربع وثلث هذا العدد من مصر. وقد تميز هذا المؤتمر الموسع بأنه جاء استجابة لمطالبة عدد من الدول العربية بألا يكون الحوار العربي/ الياباني مقتصراً على دولتين عربيتين فقط هما جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية، كما تميز بأنه جاء بمبادرة مصرية وعقد على أرض مصر مما عكس محورية دور مصر كمدخل اليابان للعالم العربي. وتميز ثالثاً بشمولية التناول. فقد تضمن بالإضافة إلى جلساته العامة فى بداية وختام أعماله ورش عمل فاقت فى عددها الثلاثين على مدى يومين وتنوعت موضوعاتها وتعددت اهتماماتها بحيث أنه بات من الصعب العثور على موضوع لم يتم التعرض له وتناوله فى إحدى ورش العمل تلك. فبعض هذه الورش ركزت على التاريخ والماضى من مختلف زواياه ودورهما فى التأثير على الحاضر، وبعضها الآخر ركز على المسائل والقضايا والإشكاليات المطروحة حالياً على جدول الأعمال الفعلى والافتراضى للعلاقات الراهنة بين الطرفين، وأخيراً البعض الثالث عرض تحليلاً وتقييماً للتصورات والسيناريوهات المستقبلية والآفاق المختلفة للعلاقات ومستوياتها المختلفة بين اليابان والعالم العربي.

وخلال انعقاد دورة منتدى الحوار العربي الياباني بالإسكندرية في نوفمبر ٢٠٠٧، وما أعقبها من فعاليات خلال المؤتمر العربي الياباني الموسع الأول، دارت مناقشات وطرحت قضايا هامة ليست فقط من منظور تاريخي أو من منطلقات أرضية الواقع المعاش، ولكن أيضاً، وربما هذا هو الأهم، حول السيناريوهات المستقبلية للعلاقات العربية اليابانية، وكان لى شرف المشاركة فى الوفد المصرى إلى المنتدى والمؤتمر وترأس أحد جلسات المؤتمر، وبالطبع يجب أن نأخذ فى الاعتبار اختلاف التركيبة المكونة لكل من المنتدى والمؤتمر وانعكاس ذلك على طبيعة المناقشات وشكلها ومحتواها ونتائجها. فبينما — كما ذكرنا آنفاً — تقتصر عضوية المنتدى على ثلاثة دول هى مصر والسعودية واليابان، ويقتصر تشكيل وفد كل دولة من الثلاثة على عدد يقل عن العشرة، بالمقابل، فإن المؤتمر شاركت فيه

– كما عرضنا من قبل – ١٧ دولة عربية بالاضافة إلى اليابان، وكانت بعض وفود الدول المشاركة – خاصة مصر واليابان – تفوق المائة لكل من الدولتين، بينما كانت بالعشرات لبعض الدول العربية الأخرى المشاركة، وبينما كانت اجتماعات المنتدى تجرى فى جلسات مغلقة ويتناول كافة الأعضاء مختلف الموضوعات ما بين السياسى والتعليمى والعلمى والتكنولوجى والاستثمارى والثقافى وغير ذلك، فإن اجتماعات المؤتمر انقسمت بعد الجلسة الافتتاحية والعامة إلى ورش عمل متخصصة فى الموضوعات المختلفة من سياسية وتجارية واقتصادية وبيئية وفنية وثقافية بل وطبية، شارك بكل منها عدد من المتحدثين والمعلقين ولكنها كانت جميعاً مفتوحة لجمل المدعوين، وهم بالمئات. وبينما كان المنتدى مطالباً بالخروج بنتائج وتوصيات محددة إلى درجة ما تكون قابلة للتطبيق أو المتابعة خلال الفترة ما بين انعقاد دورة المنتدى بالإسكندرية وانعقاد دورته التالية التى استضافتها العاصمة السعودية الرياض فى نوفمبر ٢٠٠٨، فإن المؤتمر الموسع لم يكن فقط الحدث الأول من نوعه ولكنه كان حدث لم يتقرر له – ولم يقرر هو ذاته – أنه سيتواصل بشكل سنوى أو دورى أو منتظم، وبالتالى كانت النتائج التى أسفر عنها أقرب إلى إثبات إمكانية حدوث هذا المؤتمر والتفاعل المباشر بين الجانبين، ليس على الصعيد الرسمى بالضرورة بل على صعيد الشخصيات العامة والبرلمانيين والاقتصاديين وممثلى المجتمع المدنى والمثقفين والإعلاميين والفنانين وعلماء وخبراء بيئة وأطباء من الجانبين، وترجمة ما جرى من عروض وكلمات وتعليقات ومناقشات وأفكار خاصة ببرامج ومشروعات إلى صيغة رغبة عامة فى تعزيز التعاون العربى اليابانى فى مختلف المجالات واستكشاف آفاق جديدة له، وكذلك الإعراب عن التزام بمواصلة هذا التعاون وتوسيعه وتعميقه وتنويعه فى مختلف الميادين وعلى مختلف الأصعدة والمستويات، وأخيراً تحديد مساحات واسعة من الموضوعات محل الاهتمام المشترك بين الطرفين بحيث يمكن فى المستقبل النظر فيها من جديد وفتح النقاش حولها بشكل أكثر تركيزاً وتحديداً وتفصيلاً وبما يسمح حينذاك بالتوصل إلى برامج ومشروعات محددة للتعاون، والاتفاق على رءوس موضوعات لمجالات يوجد تقارب أو تشابه أو تماثل فى المواقف بين الجانبين العربى واليابانى إزائها وتمهيدها معاً أو تهم أحدهما، مثل على الصعيد السياسى بناء دولة فلسطينية مستقلة وقابلة للحياة والاستمرار على الأراضى الفلسطينية المحتلة فى يونيو ١٩٦٧، وكذا إقامة منطقة خالية من السلاح النووى فى الشرق الأوسط طبقاً للمبادرة المصرية المطروحة فى الجمعية العامة للأمم المتحدة فى هذا الشأن منذ عام ١٩٧٤، بل وإقامة منطقة خالية من أسلحة الدمار

الشامل فى الشرق الأوسط وفقاً لمبادرة السيد الرئيس محمد حسنى مبارك التى طرحها خلال حرب الخليج فى مطلع التسعينيات من القرن الماضى، وكذلك العمل على إعادة الأمن والسلام والمصالحة الوطنية والاستقرار والتنمية إلى ربوع العراق، وتحقيق السلام والأمن والاستقرار والتقدم والقضاء على الإرهاب فى أفغانستان، وضمان وجود شبه الجزيرة الكورية خالية من السلاح النووى ومقراً للسلام والأمن والاستقرار الإقليمى والتفاهم والتعاون من أجل التنمية، بل ونزع السلاح النووى على الصعيد العالمى، وعلى الصعيد الاقتصادى تجاوز اقتصار غالبية الاستثمارات والتعاون الاقتصادى وتطوير الموارد البشرية على قطاعى النفط والغاز خصوصاً، وقطاع الطاقة عموماً، وتوسيع وتنويع هذه الاستثمارات اليابانية، وكذا تنويع هياكل التبادل التجارى بين الجانبين، وعلى الصعيد العلمى والتكنولوجى تأكيد الحاجة لإقامة شراكة مؤسسية ومستدامة فى البحث العلمى والتدريب بين المؤسسات العربية واليابانية ذات الصلة، وعلى الصعيد الثقافى، اجتمع الطرفان على تأكيد أهمية الدفع بحركة الترجمة كمدخل ضرورى ولا غنى عنه لتحقيق فهم متبادل أفضل وإنجاز تواصل حضارى وثقافى وفنى وأدبى ومعرفى حقيقى بين الشعبين العربى واليابانى والنخبة الثقافية والتعليمية والأكاديمية والبحثية والفنية والإعلامية على الجانبين، بل أيضاً التأثير الإيجابى لحركة الترجمة على التقارب السياسى والاقتصادى بين اليابان والوطن العربى. ولا يعنى ما تقدم إنكار ظهور اختلافات فى الرؤى على السطح بين الجانبين إزاء عدد من المسائل المطروحة، كما كان الحال بالنسبة لتوصيف غزو العراق عام ٢٠٠٣ ومدى إيجابيته من منظور بعض المشاركين اليابانيين لإنهاء حكم جلب على شعبه وجيرانه الكثير من المعاناة، مقابل الدفع من جانب غالبية المشاركين العرب بما أوجده هذا الغزو من فوضى وحالة فراغ سياسى واستراتيجى وأمنى عاد سلباً على العراق وعلى المنطقة بأسرها لسنوات.

ومن المسائل التى طرحت خلال تلك الدورة من أعمال منتدى الحوار العربى اليابانى بين مصر والسعودية واليابان، واعتبر متقدماً فى ذلك الوقت عما لحقه من تطورات فى نفس الشأن، موضوع تبنى الخيار النووى كمصدر للطاقة النظيفة وعرض الجانب اليابانى لما يتمتع به من مزايا فى هذا المجال، فى وقت بدا واضحاً فيه أن عدداً متزايداً من البلدان العربية تتجه إلى الخيار النووى للاستخدامات السلمية، وهو ما أعلنته مصر قبل انعقاد تلك الدورة من المنتدى بالاسكندرية بوقت ليس بالطويل. وهنا نذكر أن هذا الموضوع على وجه الخصوص ومجمل قطاع الموضوعات المتعلقة بالمصادر الجديدة

والمتجددة للطاقة بشكل عام كانت من الموضوعات التى تكررت فى أعمال كل من منتدى الحوار العربى/ اليابانى، وكذا فى الحوار الحضارى اليابانى/ الإسلامى، وذلك نظراً لتشابه الاحتياجات بين الدول العربية والاسلامية، وكذلك لأن الطرف الآخر فى الحوار – وهو اليابان – واحد فى الحالتين وهو من جهته يحرص على التسويق لما يملكه من إمكانيات وقدرات وما ينتجه من معرفة وتكنولوجيا فى هذا المجال الحيوى والهام.

أما فى سياق المؤتمر العربى/ اليابانى الموسع بالاسكندرية، فإنه من الملفت مثلاً طرح موضوعات تتصل بمجالات جديدة نسبياً مثل التعاون الطبى، حيث حرص المشاركون اليابانيون فى هذا المجال على عرض تقدمهم فى بعض قطاعات الطب بما يسمح بتعريف العالم العربى بهذا التقدم المنجز فى عدد من المجالات الصحية والطبية التى ربما لم يعلم العرب من قبل بالتقدم الذى حققته اليابان فيها أو بالأساليب المختلفة عن الغرب التى تنتهجها المدارس الطبية اليابانية، خاصة ما يتصل بالبناء على الأعشاب والنباتات الطبيعية أو المشتقة من مواد طبيعية. أما على الجانب العربى، فقد برز حرص مماثل على التعرف على الدواء اليابانى غير التقليدى والمستخدم فى اليابان ومازال محدود الاستخدام خارج اليابان لعلاج العديد من الأمراض مثل الالتهاب الكبدى الوبائى (فيروس سى)، وهو ما يخرج غالباً عن نطاق التركيبات الكيميائية للدواء للغوص فى أعماق التراث والتاريخ والتقاليد الثقافية القديمة، وقد حقق الدواء اليابانى من هذا النوع مثلاً نجاحات فى السابق فى عدد من الدول الأفريقية، خاصة فى شرق القارة السمراء.

ولكن المنتدى والمؤتمر أيضاً جمعهما التركيز على موضوعات تطوير الموارد البشرية. فقد كان هناك الطرح الخاص بالتعليم فى المنتدى، خاصة أن توقيت انعقاد المنتدى تزامن مع إحياء جهود لبدء التفاوض للاتفاق على إقامة الجامعة المصرية اليابانية للعلوم والتكنولوجيا، وهى الجامعة التى تحقق بحمد الله لاحقاً الاتفاق عليها وتم التوقيع على اتفاقية إنشائها فى القاهرة فى ٢٦ مارس ٢٠٠٩ بواسطة كل من السيدة/ فايزة أبو النجا وزيرة التعاون الدولى والأستاذ الدكتور/ هانى هلال وزير التعليم العالى والدولة للبحث العلمى عن الجانب المصرى، والسفير/ كاورو أيشيكاوا سفير اليابان بالقاهرة، وبحضور الأستاذ الدكتور/ أحمد نظيف رئيس مجلس الوزراء المصرى، وذلك بعد مفاوضات ماراثونية فى طوكيو والقاهرة وبمشاركة فعالة من سفارتى الدولتين على مدى حوالى عام ونصف. وكان هناك أيضاً فى نفس المجال الطرح السعودى الخاص بتعاون اليابان مع جامعة الملك عبد الله

للعلوم والتكنولوجيا. ولكن كان هناك أيضاً موضوع التدريب، حيث كانت بعض الشركات اليابانية قد بدأت برامج للتدريب للكوادر البشرية فى المملكة العربية السعودية، فى إطار "التدريب فى مواقع الإنتاج"، وتم التأكيد على التوسع فى هذه البرامج مستقبلاً ليس فقط فى المملكة العربية السعودية بل وفى بقية الدول العربية. وأثير الموضوع ذاته فى المؤتمر العربى/ اليابانى الموسع وكرست له جلسات خاصة، حيث نظر المشاركون العرب بالاهتمام للحصول على مساعدات فنية (معامل... الخ)، وكذلك بشأن المناهج وإيفاد أعضاء هيئة تدريس وتبادلهم بين الجانبين، وكذلك تبادل طلاب وبحوث والنشر بين جامعات يابانية وجامعات من دول عربية، مع التركيز على مجالات العلوم الجامدة والرياضية والطبيعية، ومراكز البحث العلمى والتكنولوجى، ومع الدعوة بالمقابل لتفاعل مباشر بين الكليات المتخصصة فى العلوم الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية حتى لا يكون التعرف لكل طرف على الآخر عبر وسيط، هو غالباً الغرب فى هذه الحالة، بل يكون مباشراً ومتواصلاً.

ويحسب للمؤتمر العربى اليابانى الموسع الأول بالاسكندرية أنه فتح آفاقاً جديدة وربما تكون غير مطروقة من قبل أمام صانع القرار اليابانى بشأن خيارات واستراتيجيات التعامل مع الطرف العربى، فبدأت الحكومة اليابانية تتحدث بعده عن الحاجة لصياغة جديدة لعلاقة متعددة الأبعاد مع الوطن العربى، وصار هذا هو الشعار الذى ترفعه منذ ذلك الوقت فى سياق توصيفها للمبتغى من جانب اليابان من وراء مجمل العلاقات مع الدول العربية بشكل جماعى.

وهكذا رأينا ومازلنا نرى وسنرى فى المستقبل مسارين متوازيين للحوار اليابانى مع العالمين العربى والإسلامى، مع تركيز خاص على الدور المصرى المحورى فى انطلاق وديمومة المسارين، والصلة وأوجه التشابه والاختلاف فيما بينهما، وإسهاماتهما حتى الآن فى التأثير على صياغة مجمل علاقات اليابان وتحركها الجماعى مع الدول العربية والإسلامية. ولكن الهام أيضاً هو أننا سنرى مسارين جديدين ينشآن فعلياً هذا العام فى هذا الإطار. أما المسار الأول فهو المنتدى المصرى اليابانى الذى ستنعقد دورته الأولى فى نهاية نوفمبر ومطلع ديسمبر ٢٠٠٩ فى العاصمة اليابانية طوكيو وتنظمها السفارة المصرية فى اليابان بالتعاون مع عدد من المنظمات غير الحكومية ومراكز الأبحاث اليابانية وجمعيات الصداقة اليابانية المصرية، والذى تأتى ترجمته لأول مرة إلى أرض الواقع تنفيذاً لما ورد فى البيان الختامى وإعلان المشاركة بين مصر واليابان الصادرين فى ختام زيارة السيد الرئيس محمد حسنى مبارك لليابان عام ١٩٩٩، وذلك باعتباره مساراً موازياً يتكون من عدد من الشخصيات العامة من

الجانبين المصرى واليابانى من مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية والفنية والسياحية والأكاديمية والبحثية والعلمية، بغرض البحث فى مجمل العلاقات بين البلدين وتوجهاتها بدون الدخول فى التفاصيل اليومية وذلك بهدف صياغة رؤى وأطروحات وتصورات لسيناريوهات مستقبلية وبدائل أمام صانع القرار فى البلدين للانطلاق بالعلاقات بين الشعبين والبلدين إلى آفاق أرحب وطرق مجالات جديدة أو مستحدثة والنظر فى آليات مؤسسية مستجدة وغير ذلك من أفكار لتطوير العلاقات والانتقال بها نوعياً بما يلبى متغيرات احتياجات البلدين والعالم من حولهما وتطلعات الشعبين فى التعاون الأكثر صلابة وتنوعاً وعمقاً. أما المسار الثانى الذى نشهد بداياته هذا العام فهو المنتدى الاقتصادى العربى اليابانى الذى تعقد دورته الأولى على المستوى الوزارى للدول العربية واليابان وأمين عام جامعة الدول العربية من ٦ إلى ٨ ديسمبر ٢٠٠٩ بالعاصمة اليابانية طوكيو أيضاً، وبحضور ضخم متوقع من دوائر المال والأعمال ورجال ومؤسسات وغرف التجارة والصناعة على الجانبين، وهو المنتدى الذى كانت القمة العربية المنعقدة فى تونس عام ٢٠٠٤ قد تبنت الدعوة إلى إنشائه، وتعرض المقترح لسبات عميق لفترة حتى أحياه مجلس السفراء العرب فى اليابان بدءًا من سبتمبر ٢٠٠٧، وأثاره بشكل مستمر ومتواصل مع وزارتى الخارجية والاقتصاد والتجارة والصناعة اليابانيتين واتحاد رجال الأعمال اليابانيين (الكايدنران)، حتى تم التوصل لاتفاق حوله فى ديسمبر ٢٠٠٨، وأصدرت الجهات اليابانية الثلاثة المشار إليها بياناً مشتركاً فى ١٩ يناير ٢٠٠٩ تعلن فيه موافقتها على إنشاء المنتدى وانعقاده، ورد المجلس الاقتصادى والاجتماعى العربى ببيان ترحيب بذلك كما صدر بيان عن الأمين العام لجامعة الدول العربية يصب فى نفس الاتجاه، واستضافت طوكيو فى مايو ٢٠٠٩ الاجتماع التحضيرى للمنتدى المذكور لوضع التفاصيل الأخيرة للإعداد لدورته الأولى، بحضور السفراء ورؤساء البعثات الدبلوماسية العربية فى اليابان ووفد من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وممثلى الجهات اليابانية الحكومية وغير الحكومية المعنية. ولا شك أن هذين المسارين الجديدين سيشكلان إضافة لها ثقلها ودلالتها لمجمل الحوار بين اليابان وكل من العالم الإسلامى والوطن العربى.

مستقبل العلاقات التركية الأوربية

أ.د. إبراهيم البيومي غانم
خبير الشئون التركية ـ رئيس قسم الرأي العام
في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ القاهرة

مقدمة*

لا تزال العلاقات التركية ـ الأوربية ميداناً تزدحم فيه الرؤى والمصالح والصراعات بين "الشرق"، و"الغرب" منذ أكثر من مائتي عام. وإذا استثنينا العقود الثمانية التي مضت منذ تأسيس الجمهورية التركية على يد كمال أتاتورك وإلغاء الخلافة العثمانية رسميا سنة ١٩٢٤، فإن أغلب مراحل التاريخ التركي تشير بوضوح إلى أن الشعب الطوراني (أصل الأتراك) يمتلك رؤية للعالم تحضه باستمرار على التوسع والتطلع إلى ما وراء حدوده الجغرافية الممتدة ـ تاريخياً ـ من سور الصين العظيم، إلى مشارف منطقة البلقان في قلب أوربا. وعندما اعتنق الأتراك الإسلام قبل أكثر من عشرة قرون، انتقل إليهم قسم كبير من التراث الثقافي والاجتماعي العربي، وأسهم في تهذيب نزعاتهم التوسعية، فكسبتهم الحضارة الإسلامية/الإنسانية؛ باعتبارهم قوة لا يستهان بها في تحديد مصائر العالم، وهو ما كان في ظل الدولة العثمانية التي قادت العالم الإسلامي أكثر من أربعمائة سنة، وشكلت قطباً رئيسياً من أقطاب النظام العالمي، إلى أن تفككت تحت وطأة الصراعات الممتدة بين "الشرق"، و"الغرب". وركنت بعد إلغاء الخلافة إلى الهدوء النسبي، وأضحت مجرد "جناح" تابع للمعسكر الغربي ضمن الترتيبات الأمنية التي وضعها الحلفاء المنتصرون بعد أن ألقت الحرب

العالمية الثانية أوزارها سنة ١٩٤٥. ولكن بعد أقل من ثمانية عقود على حالة الانكفاء داخل "هضبة الأناضول"، عاد الأتراك يطرقون أبواب السياسة العالمية بقوة مع مطلع القرن الحادي والعشرين، ويغذون السير للخروج من الوضع المتدني الذي فرضته عليهم التبعية لحلف الأطلسي؛ بعد أن وجدوا أنهم تحملوا أعباء كثيرة في سبيل حفظ الأمن الأوربي والغربي عامة، في الوقت الذي حرمتهم فيه أوربا من اقتسام ثمار التقدم الاقتصادي والتطور الديمقراطي. هنالك تذكر الأتراك أمجادهم التاريخية، وعادوا يتلمسون طريقهم نحو العالمية بكل وسيلة ممكنة، وخصوصاً عبر الإصرار على الالتحاق بالاتحاد الأوربي؛ كي يتمكنوا من التصرف في الساحة الدولية بقدر ومقدار إمكانيات بلدهم ومكانتها الحضارية والجيوسياسية.

السعي التركي لعضوية الاتحاد الأوربي ليس وليد السنوات القليلة الماضية، وإنما يرجع إلى الستينيات من القرن الماضي على الأقل. ولم يكن هذا السعي سهلاً منذ بداياته الأولى، ولا تزال تعترضه عقبات كثيرة من الجانب الأوربي، ومن الجانب التركي/التركي ذاته، في إطار عمليات الاستيعاب والإقصاء التي تتسم بها العلاقات التركية الأوربية منذ عدة عقود.

من الجانب التركي هناك رغبة قوية في استيعاب المكتسبات العلمية والتكنولوجية للحضارة الغربية، والاندماج داخل المنظومة الأوربية "بحلوها" في أغلب الأحيان، و"مرها" في بعض الأحيان؛ بالمعنيين السياسي والاقتصادي على الأقل، وهو الهدف المعلن لسياسيي العدالة والتنمية منذ وصولهم إلى الحكم في نوفمبر ٢٠٠٢. كما أن هناك رغبة علمانية/أتاتوركية أقدم وأقوى تسعى إلى الذوبان في أوربا والاندماج في حضارتها، بكل المعاني التي يحملها مفهوم الاندماج من النواحي السياسية والاقتصادية، ونمط الحياة الاجتماعية، ورؤية العالم، وكيفية إدراك الذات، وأصول الانتماء الحضاري على النمط الغربي. وهناك فريق ثالث من الأتراك يرفض الاندماج الحضاري ـــ بكل معانيه ـــ في الغرب، ويناهض عملية التغريب، ويتبنى مشروعاً للاستقلال الحضاري، ويرى أن مستقبل تركيا هو في أن تتوجه ناحية الشرق القديم.

أما على الجانب الأوربي ـــ على ما فيه من اختلافات بين دوله بشأن الموقف من تركيا ـــ فالنزعة الإقصائية/الاستبعادية كانت ولا تزال هي الأقوى، وهي الأكثر فعالية في ترتيب علاقات أعضاء النادي الأوربي مع تركيا. هناك أصوات لأحزاب وحكومات أوربية تنادي بالانفتاح على تركيا، وترى أن إيجابيات استيعابها في النادي الأوربي أكثر من سلبياتها، ولكنها أصوات خافتة، وغير حاسمة ـــ حتى اليوم ـــ في ترجيح كفة سياسة الاستيعاب والقبول على كفة الإقصاء والرفض. وثمة أسباب متعددة يتذرع بها الفريق الرافض لأن تكون تركيا عضواً بالنادي الأوربي، منها ما هو تاريخي يرجع إلى زمن القوة العثمانية وبلوغها أبواب فيينا، ومنها ما هو ديمغرافي يثير المخاوف من الثقل السكاني التركي (حوالي ٧٥ مليون نسمة؛ وتأتي في المرتبة الثانية بعد ألمانيا الفيدرالية التي يبلغ عدد سكانها حوالي ٨٠ مليون نسمة، ثم تأتي بعد تركيا كل من فرنسا ٦٠ مليون نسمة، وبريطانيا ٥٨ مليون نسمة تقريباً). ومن أسباب الرفض ما هو ديني/ثقافي يرتبط بهوية حضارية إسلامية، يرى الرافضون أنها لا تنسجم مع "المسيحية" التي تجمع أعضاء النادي الأوربي. وإلى جانب موقفي الرفض والقبول، هناك موقف ثالث يقدم حلاً وسطاً لا يعطي تركيا عضوية كاملة وإنما يمنحها " شراكة متميزة" مع الاتحاد الأوربي، وتتزعم ألمانيا هذا الاتجاه، بدعاوى مختلفة ترتكز أساسًا على عدم تجانس تركيا دينياً وثقافياً من باقي دول الاتحاد.

من العوامل الكثيرة التي تغذي جدلية "الاستيعاب/الاستبعاد" في العلاقات التركية الأوربية، الدور الإقليمي متعدد الأبعاد الذي يمكن أن تقوم به تركيا في منطقة الشرق العربي خاصة، وفي العالم الإسلامي عامة. فهذا الدور يغري بعض القوى الأوربية باستيعاب تركيا في الاتحاد؛ أملاً في أن تسهم في تذليل صعوبات التواصل الاقتصادي والتجاري مع العالم الإسلامي والشرق العربي الأقرب نفسياً وحضارياً لتركيا، والأبعد عن أوربا بفعل رواسب إرثها الاستعماري المرير. بينما ترى قوى أوربية أخرى أنها ليست بحاجة إلى القبول بتركيا عضواً في الاتحاد الأوربي كي تقوم ـــ تركيا ـــ بهذا الدور، لسببين: الأول أن تركيا ستنجح في أداء دورها كوسيط حضاري بين أوربا والعالم الإسلامي فقط كلما عادت إلى هويتها

المشرقية وهذا الاحتمال يتناقض مع مبدأ عضويتها في الاتحاد الأوربي. والثاني هو أن حصول تركيا على عضوية الاتحاد تكسبها قوة كبيرة من الناحيتين السياسية والاقتصادية، وهي لن تتردد في توظيف هذه القوة لتحقيق مصالحها في المشرق العربي والعالم الإسلامي عامة؛ وفي هذه الحالة لن تكسب أوربا شيئاً من انضمامها، بل ربما تخسر بعض المزايا التي تتمتع بها حالياً لصالح النفوذ التركي المتصاعد. وهكذا تجد أوربا نفسها بين جدلية الفرص/التهديدات التي تنجم عن استيعاب تركيا أو استبعادها بالنظر إلى دورها الإقليمي في المشرق العربي خاصة، وفي العالم الإسلامي عامة .

ما سبق يدعونا لمتابعة عدد من القضايا الأساسية لمعرفة ملامح مستقبل العلاقات التركية الأوربية . وهذه القضايا هي:

١ــ وضع تركيا في جدلية العلاقة بين الشرق والغرب.

٢ــ شروط كوبنهاجن لدخول الاتحاد الأوربي.

٣ــ الجدل التركي ــ التركي حول العلاقة مع أوربا.

٤ــ الجدل الأوربي ــ الأوربي حول عضوية تركيا.

أولاً: تركيا الحديثة وجدلية العلاقة بين الشرق ـ الغرب

ينتسب الجدل حول واقع ومستقبل العلاقات التركية الأوربية إلى الجدل الأكبر الذي يدور منذ ما يقرب من قرنين حول علاقة العالم الإسلامي بالغرب من جهة، وحول موقف الإسلام من قضية الحداثة والتحديث من جهة أخرى. وإذا كان منطق الجدل حول الإسلام والحداثة قد انصب أساساً على البحث عن مدى التوافق أو التناقض بين الرؤى الإسلامية والرؤى الحداثية[1]؛ فإن منطق الجدل الراهن حول جدوى السعي التركي للاندماج في أوربا والحصول على عضوية الاتحاد الأوربي ينصب أساسًا على الجوانب العملية التي تهتم بتقدير المكسب والخسارة، وبالتوازن بين الإيجابيات والسلبيات.

وليس من اليسير ــ في جميع الأحوال ــ تقدير أهمية عضوية تركيا في الاتحاد الأوربي بالنسبة للشرق العربي وللعالم الإسلامي كله، كما إنه من الصعب فهم المواقف المؤيدة

لانضمامها للاتحاد أو المعارضة لها؛ سواء من داخل تركيا نفسها أو من بين القوى الأوربية، إلا بالرجوع إلى أطروحات الجدل الأساسي الدائم حول علاقة الإسلام بالحداثة، وعلاقة العالم الإسلامي بالعالم الغربي عامة، وبالقارة الأوربية بصفة خاصة. وهي علاقة بالغة التعقيد، ولها أربعة وجوه يمثل كل منها إشكالية بحد ذاته، ويجد الجانب الإسلامي نفسه مطالباً بتحديد موقفه منها باستمرار.

أول هذه الوجوه(الإشكاليات) هو الوجه "العلمي" الذي يتعلق بأسس التقدم والنهضة الحديثة، والثاني هو الوجه "الاجتماعي" الذي يتعلق بنمط الحياة الأوربية ومجموعة القيم والأخلاقيات التي تتسم بها، والثالث وجه "سياسي" يرتبط بالسيطرة الاستعمارية والهيمنة التي فرضتها أوربا على العالم الإسلامي لفترات طويلة، أما الوجه الرابع فهو "ديني" يشير باستمرار إلى احتمالات تجدد النزاعات على أسس مستمدة من تأويلات دينية تتبناها وتتعصب لها أطراف مختلفة من الجانبين.

إذا نظرنا إلى المواقف التي تبنتها النخبة الكمالية منذ تأسيس الجمهورية سنة١٩٢٤ من تلك الإشكاليات، نجد أنها قد اختارت الانحياز للعلمانية المعادية للدين على النمط الفرنسي؛ باعتبارها شرطاً للتقدم والحداثة، مع المغالاة ليس فقط في إقصاء الدين عن الدولة والمجتمع، وإنما في محاربته ومطاردة القوى السياسية والفكرية المتمسكة به؛ الأمر الذي أدى إلى أزمة دينية حادة في تركيا، حسب وصف على فؤاد باشكيل [٢] وقبلت هذه النخبة أيضاً تقليد نمط الحياة الاجتماعية الغربية، وارتبطت بالأحلاف السياسية والعسكرية الأوربية والأمريكية وأدارت ظهرها للمصالح العربية والإسلامية، وبسطت هيمنة الدولة التركية "الحديثة" على المجتمع بصفة عامة، وعلى المجال الديني بصفة خاصة؛ بعد أن همشته على المستوى الرسمي بشكل شبه مطلق.

وعلى عكس تلك الاختيارات التي تبنتها النخبة الكمالية/العلمانية، ظلت أغلبية المجتمع التركي منحازة لأصولها التاريخية والحضارية، وخاصة في الأناضول الذي يشكل أكثر من ٩٥% من مساحة تركيا ومن مجموع شعبها. وقابلت هذه الأغلبية سياسات التحديث

الفوقي التي سعت إليها الحكومات الكمالية المتعاقبة بكثير من عدم الاكتراث، الذي وصل إلى حد اللامبالاة، "وظلت الكمالية ظاهرة حضرية بورجوازية، بينما بقي الريف الذي يشكل غالبية المجتمع التركي على ما هو عليه...محصنا تجاه العلمانية" [٣]. وكان ذلك سبباً رئيسياً في إخفاق تلك السياسات، إلى جانب الأسباب الأخرى التي نجمت عن المشكلات التي عانت منها السياسة التركية داخلياً وخارجياً.

إذن فقد انفردت النخبة الكمالية لمدة ثمانية عقود ــ تقريباً ــ بالسيطرة على السلطة، وخلال تلك الفترة كان "السيف أصدق أنباء من الكتب"، بمعنى أن الغلبة كانت لحق القوة لا لقوة الحق؛ إذ لم يكن ثمة مجال للحوار بين تيارات وقوى سياسية متعددة حول جدوى تلك الإجراءات، وهل ستكون ناجعة في تحقيق حلم الدولة والمجتمع العصريين أم لا؟ فقد تم فرض الحداثة كما فهمها الكماليون من أعلى وبقوة القانون، وتسخير سلطة الدولة في قهر المعارضين [٤]. ولكن مرور الزمن كشف شيئاً فشيئاً عن وجود فجوة كبيرة بين المثال الذي أراده الكماليون، والنتائج التي حققوها على أرض الواقع. ومن هنا بدأت المنازعة الفكرية حول قيم التحديث والعصرنة تنمو إلى جانب المنازعة العملية، أو التطبيقية، وانخرطت النخب التركية بمختلف أطيافها مجدداً في الجدل حول علاقة الإسلام بالحداثة، ومن ثم بأوربا، وزادت وتيرة هذا الجدل منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي مع توالي الصعود السياسي للتيار الإسلامي بقيادة نجم الدين أربكان وحزب الرفاه [٥]، ثم بعد ذلك بقيادة حزب العدالة والتنمية وجيل جديد من السياسيين. وانشغلت الأوساط الفكرية والسياسية والإعلامية منذ ذلك الحين بإعادة النظر في حصاد تجربة التحديث والعصرنة على النمط الغربي.

كان من أهم ما تبين ــ بعد مرور أكثر من ثمانين عاماً على تبني سياسات التحديث الكمالية ــ أنها لم تحقق تطلعات النخبة التركية الحديثة في دولة متقدمة ومجتمع عصري. وتبين أيضاً أن "تركيا الدولة" قد تصرفت في سلوكها الدولي بأقل من قدراتها، وأنها أهدرت الكثير من مؤهلاتها التي تتيح لها القيام بدور أكبر على المستويين الإقليمي والعالمي. واتضح

ـــ فوق هذا وذاك ـــ أن تلك الاختيارات الكبرى قد أدت بعد ثمانية عقود إلى تحويل تركيا من دولة عالمية في سياساتها وتوجهاتها، إلى دولة قومية أساسها الغالب هو العنصر التركي، كما حولها من دولة مركزية في السياسة العالمية إلى دولة هامشية أو طرفية يقتصر دورها على كونها "جسراً" بين حلف الأطلسي، والحلف المركزي في الحزام الأمني الذي يحافظ على المصالح الغربية والأمريكية بمنع التوسع السوفييتي جنوباً أيام الحرب الباردة.

الظروف السابقة هيأت أرضاً خصبة لعودة النزعة الإسلامية/السياسية كي تترعرع بخطى متسارعة، وهي مستندة إلى قاعدة قوية في الوعي العام لأغلبية المجتمع التركي. وقد زادت قوة الانبعاث الإسلامي التركي نتيجة التصدع الذي حدث في جبهة العلمانية/الكمالية وانتقال بعض رموزها الفكرية إلى الجبهة الإسلامية بعد أن تأكدت من صدق مقولة المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي التي وصف فيها تركيا الحديثة بأنها مثل "الغراب الأسود الذي طلى نفسه باللون الأبيض إعجاباً ببياض طائر اللقلق ـــ النورس ـــ فما أصبح لقلقاً، وما عاد يشبه الغربان"[٦]. ووصل المد الإسلامي إلى إحدى ذراه في منتصف التسعينيات بفوز حزب الرفاه في الانتخابات العامة ومشاركته في تشكيل الحكومة مع حزب الطريق المستقيم. ولم يوفر زعيم الرفاه نجم الدين أربكان وقتاً، فكثف جهده لبلورة مشروعه من أجل "الاستقلال الحضاري" عن الغرب، وإعادة هيكلة القوة التركية وتعزيز دورها الإقليمي والعالمي عبر التوجه "نحو الشرق" (تأسيس مجموعة الدول الثمانية).ومع مطلع القرن الحادي والعشرين، فتح صعود حزب العدالة والتنمية للحكم صفحة جديدة في تاريخ تركيا الحديث الذي لا يزال يتأرجح بين الشرق والغرب.

ثانياً- معايير كوبنهاجن لعضوية الاتحاد الأوربي

يضم الاتحاد الأوربي حالياً ٢٥ دولة؛ هي معظم دول القارة الأوربية. وقد توسعت عضوية الاتحاد تدريجياً، وبمرور الوقت زادت شروط الانضمام بالنسبة لبعض الدول مثل أسبانيا، وتم التساهل في تلك الشروط بالنسبة لبعض الدول الأخرى وخاصة دول أوربا الشرقية. أما بالنسبة لتركيا فثمة إصرار على ضرورة توافر جميع معايير الانضمام دون

تساهل في أي منها، وتعرف هذه المعايير باسم "معايير كوبنهاجن" وسنأتي على ذكرها بعد قليل.

مع صعود العدالة والتنمية للحكم، بدأت مسألة انضمام تركيا للاتحاد الأوربي تهيمن على بقية جوانب علاقاتها الأوربية. صحيح أن هذه المسألة ظلت لعقود طويلة ــ ترجع إلى الستينيات من القرن الماضي ــ ذات أهمية كبيرة في توجيه السياسة التركية، إلا إنها اكتسبت قوة دفع كبيرة، وباتت على رأس أولويات السياسات الخارجية لحكومة العدالة والتنمية. وأضحت أغلب ديناميات العلاقات التركية الأوربية مرهونة بمدى التقدم أو التعثر على طريق اكتساب هذه العضوية.

حتى مطلع الستينيات من القرن الماضي لم تكن النخبة الكمالية قد أحرزت أي تقدم يذكر على طريق الاندماج في أوربا، اللهم إلا على مستوى التقليد الشكلي للحياة الغربية ونظمها القانونية وبعض أشكال حياتها الاجتماعية التي لم تلق تأييداً شعبياً، بل ووجهت باستمرار بأنواع مختلفة من المقاومة والرفض. وبالرغم من العضوية المبكرة لتركيا سنة١٩٥٢ في حلف الأطلسي ضمن إطار إستراتيجية أمنية أوربية وأمريكية، إلا أنها انتظرت حتى سنة ١٩٦٣ حتى سمحت لها الدول الأوربية بتوقيع بروتوكول أنقرة لتنظيم رغبتها في الانضمام للمجموعة الأوربية [٧]. ولكن تكرار الانقلابات العسكرية على الديمقراطية(١٩٧٠ ــ١٩٨٠) باعد المسافة باستمرار بين تركيا وحلم العضوية.

وفي سنة ١٩٨٧ تقدمت تركيا مرة أخرى بطلب الانضمام ــ بعد أن انضمت إسبانيا والبرتغال ــ ولكن المفوضية الأوربية أصدرت قرارها برفض الطلب التركي، وأوضحت أن تركيا تعاني من نقص في الديمقراطية بسبب دور العسكر المحوري في إدارة الحياة السياسية، إضافة إلى القيود القانونية التي تحد من حرية العمل السياسي، إلى جانب بعض الإجراءات التي تنتقص من الخصوصيات الثقافية للأكراد في البلاد. ومن ثم كان على تركيا مواصلة الانتظار الطويل.

ومع حدوث قدر من الانفراج السياسي والإصلاح بدءاً من منتصف التسعينيات، أعلن المجلس الأوربي في قمة لوكسمبورج عام ١٩٩٧ أن تركيا باتت مؤهلة لعضوية الاتحاد، وبعد عامين آخرين وفي ١٩٩٩ وافقت قمة هلسنكي على مبدأ قبول طلب تركيا، وفتح مشاورات تمهيدية لمساعدتها على إكمال معايير كوبنهاجن. وبهذا القرار الذي أصدرته قمة هلسنكي "يمكن ــ كما يقول محمد نور الدين ــ التأريخ لبداية مرحلة الأوربة الرسمية لتركيا؛ حيث أقرت القمة في بيان رسمي لأول مرة بأوربية تركيا بمجرد قبولها عضواً مرشحاً، وهذا بخلاف الرفض المطلق الذي ووجهت به دولة المغرب لاعتبارها تقع خارج القارة الأوربية"...، وكان معنى ذلك هو "أن أوربا، وليس تركيا هي التي وضعت القطار التركي على سكة الاتحاد الأوربي"[٨]. وكان من المفترض أن تحدد القمة الأوربية سنة ٢٠٠٢ موعداً لبدء المشاورات المؤدية لانضمام تركيا، ولكنها أرجأت القرار إلى مرة أخرى إلى قمة كوبنهاجن التي أصدرته أخيراً في١٧ ديسمبر٢٠٠٤، وحددت فيه يوم الثالث من أكتوبر ٢٠٠٥ موعداً لبدء مفاوضات انضمامها للاتحاد، وقد بدأت فعلاً في ذلك التاريخ، دون أن يتحدد موعد لانتهائها، وقد تستغرق من ١٠ إلى ١٥ سنة حسب توقعات الأوربيين أنفسهم، دون أي ضمانة تكفل قبول عضويتها في نهاية المطاف.

وبأيسر نظر في مراحل السعي التركي لعضوية الاتحاد الأوربي يتضح أن القوى الأوربية ــ وليست تركيا ــ هي التي تمتلك القرار المفضي إلى الاتحاد، أو القاضي باستبعادها والبقاء خارجه. أما الرغبة التركية في عبور بوابة كوبنهاجن؛ بكل ما تحمله هذه الرغبة من مبررات وحجج داعمة لموقفها، فهي لا تسهم بالدور الأساسي في تحقيق هذا الهدف، إلى الحد الذي يدفع بعض كبار مثقفي الأتراك، ومنهم سيزائي قراقوش، إلى وصف السعي لنيل العضوية بأنه "وهم وخيال... يجب أن نفيق منه"، ويشرح وجهة نظره مؤكداً أن "تركيا لن تستطيع إنقاذ نفسها بمفردها مما تعيش فيه منذ سنوات؛ لا بالانضواء في حلف الأطلنطي كما حدث من نصف قرن، ولا بمحاولات الانضمام للاتحاد الأوربي. إن السعي من أجل الانضمام لعضوية الاتحاد الأوربي وهم وخيال راود الكثير من الأتراك منذ عصر التنظيمات (٣٩-

١٨٧١م)، وبعده عصر المشروطية (١٩٠٨-١٩١٨م)، وقد ثبت ذلك بالواقع العملي.. كيف يمكن لمن سعى وما زال يسعى لاحتلالك والسيطرة على مقدراتك أن يضمك إليه؟! إنه وهم يجب أن نفيق منه، وليس أمامنا غير التجمع والتوّحد وبناء الدولة الإسلامية الحقيقية صاحبة الجيش والقوة المسلحة الواحدة، وإلا ستستمر الإهانة، وسيستمر الاحتلال، وسيقضون علينا واحدا وراء الآخر فردا فردا"[٩].

وبالرغم من محدودية هذا الصوت (التركي) المناهض لعضوية تركيا في الاتحاد الأوربي، إلا إنه يظل موجوداً، وله بعض الأنصار في أوساط النخبة المثقفة، بما فيها النخبة السياسية ذات التوجه الإسلامي الممثلة في حزب السعادة وقائده الروحي نجم الدين أربكان. وينضاف هذا الصوت إلى جملة التحديات التي تواجهها تركيا داخلياً وخارجياً في سبيل العضوية. ومع ذلك نلحظ إصراراً رسمياً يحظى بتأييد شعبي واسع يصل إلى ٨٠ % من الأتراك يؤيدون الانضمام. وكلما قطعت البلاد خطوة على طريق هذه الشروط، انعكست بشكل إيجابي على أوضاعها الاقتصادية، وزاد التأييد الشعبي لها، واتسعت مساحة الحريات العامة واكتسب الاستقرار السياسي زخماً جديداً.

يؤكد ما قلناه أن معايير كوبنهاجن تتضمن مجموعتين من الشروط : الأولى سياسية، والثانية اقتصادية، والفكرة المركزية في المجموعتين هي "الحرية": بالمعنى السياسي، وبالمعنى الاقتصادي، والمحروم الأول من غياب "الحرية" أو من نقصها، هو المستفيد الأول من حضورها أو اكتمال شيء منها، وتنطبق هذه القاعدة أكثر ما تنطبق على التيارات الإسلامية التي عانت طويلاً من الاستبداد، وكانت باستمرار أول ضحايا السياسات الاحتكارية في تركيا ــ وينطبق ذلك على غيرها من البلدان الإسلامية والعربية في المشرق والمغرب ــ على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

أهم ما في معايير كوبنهاجن السياسية هو:

أ ــ إرساء أسس الديمقراطية النيابية.

ب ــ بناء دولة القانون، وتفكيك قواعد الاستبداد.

ج ــ احترام حقوق الإنسان وإلغاء التشريعات المنافية لها.

د ــ احترام حقوق الأقليات ومنحها حرية الممارسة الثقافية وحق التعبير عن هويتها داخل إطار الدولة.

أما أهم ما في المعايير الاقتصادية فهو:

أ ــ وجود نظام اقتصادي فعال يعتمد على نظام السوق.

ب ــ إصلاح النظام المصرفي والمالي ليتكيف مع النظم المعمول بها في دول الاتحاد.

ج ــ إصلاح المؤسسات والمرافق العامة بما يتفق مع المقاييس الموجودة في الاتحاد.

د ــ بناء سوق محلية قادرة على تحمل تبعات الانفتاح على السوق الداخلية الأوربية.

هـ ــ مكافحة الفساد والرشوة في جهاز الدولة [١٠].

وبالنسبة للجانب الإجرائي للحصول على العضوية، فهو ــ باختصار ــ يبدأ بإفصاح الدولة الراغبة في العضوية عن إرادتها الواضحة في ذلك، ومن ثم فإنها تخضع للشروط والإجراءات التي نصت عليها معاهدة الاتحاد الأوربي التي أيدها إعلان كوبنهاجن سنة ١٩٩٣، حيث تنص المادة ٤٩ من المعاهدة المؤسسة للاتحاد على ما يأتي:

أ ــ تبدأ المرحلة التمهيدية بتقرير تقدمه المفوضية الأوربية توضح فيه ما إذا كانت الدولة المرشحة تستجيب لمعايير كوبنهاجن السياسية والاقتصادية. وفي حال استجابت الدولة المرشحة لهذه المعايير تقر المفوضية بأهليتها للانضمام.

ب ــ تعرض القضية على المجلس الذي يمثل حكومات الدول الأعضاء في الاتحاد، وفي حالة القبول، يصدر هذا المجلس قرار الضم بالإجماع، ويؤدي اعتراض ممثل دولة واحدة إلى تعطيل القرار.

ج ــ يحال القرار إلى البرلمان الأوربي للتصويت عليه بأغلبية عدد نوابه، وليس بأغلبية الأصوات.

د ــ لا يكون قرار قبول العضوية نافذاً إلا إذا صادقت عليه كل الدول ذات العضوية وفقاً لآليات التصديق على المعاهدات الدولية [١١].

ومن الواضح أن الطلب التركي لا يزال ــ من الناحية الإجرائية ــ في بدايات الطريق، رغم مضي أكثر من عشر سنوات من تاريخ قمة لوكسمبورج التي قررت في سنة١٩٩٧ أن تركيا مؤهلة للتقدم بطلب لعضوية الاتحاد.

إن شروط ومعايير كوبنهاجن سالفة الذكر، تكشف في حالة تركيا تحديداً ــ وبخلاف حالات الدول الأوربية الأخرى ــ عن أن كل طرف يختبر نفسه، إلى جانب أنه يختبر الطرف الآخر أيضاً.

فتركيا على مستوى المجتمع والدولة ــ معاً ــ تختبر قدرتها الذاتية على أن تكون في مصاف الديمقراطيات الحرة سياسياً، وأن تكون قوة اقتصادية ومتطورة صناعياً، ولاعباً إقليمياً ودولياً قوياً وليس هامشياً، وأنها تقف على أعتاب نادي القوى العالمية الكبرى، وهذا ما حدا وزير الخارجية على بابا جان إلى القول أمام سفراء أكثر من مئة دولة في أنقرة:"إن تركيا في طريقها للتحول من قوة محلية إلى قوة عالمية"[١٢]. أما تركيا على مستوى التيارات السياسية والفكرية المتنافسة داخلها (العلمانية والإسلامية أساساً) فكل منها يختبر مدى قدرة الآخر على تحمل أعباء السير في طريق العضوية: فالاقتراب من العضوية يبعد التيارات العلمانية الإقصائية عن مواقعها السلطوية التي انفردت بها لعقود طويلة؛ رغم أن هذه التيارات هي التي حملت حلم الالتحاق بالغرب والسير على دربه منذ ما قبل تأسيس الجمهورية. أما التيارات ذات المرجعية الإسلامية فقد باتت ترى أن العكس هو الصحيح؛ أي كلما اقتربت العضوية، زادت فرصها في المشاركة في السلطة، وزادت ضمانات حمايتها من غدر الانقلابات العسكرية، هذا بالرغم من أن ذوي المرجعية الإسلامية اتهموا دوماً بمعاداة الغرب، ومناصبته العداء. ومعنى ذلك أن حصيلة هذا الاختبار الداخلي بين التيارات السياسية التركية هي أن كل نجاح على طريق العضوية هو مكسب للإسلاميين، وخسارة للعلمانيين. وهذه واحدة من أكبر مفارقات جدلية الاستيعاب/الاستبعاد في العلاقات التركية الأوربية المعاصرة.

أوربا الموحدة من جهتها تختبر أيضاً مدى إيمانها بمنظومة القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهل هي بالفعل "ناد ديمقراطي" يقبل من استوفى شروط الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان، حتى ولو كانت له ملامح ليست أوربية خالصة، أم إنها "ناد مسيحي" أولاً وقبل أي شيء آخر كما أكد جيسكار ديستان الرئيس الفرنسي الأسبق ــ وواضع مشروع دستور أوربا الموحدة ــ وأنها لا تزال تقف على صخرة الثقافة المسيحية المحملة بأعباء وأوزار العصور السالفة؟. وسنعود للاتجاهات الرئيسية لهذا الجدل الأوربي الداخلي حول قبول أو رفض عضوية تركيا، بعد أن نتعرف على مضمون الجدل التركي ــ التركي.

ثالثاً ـ اتجاهات الجدل التركي ـ التركي بشأن العضوية

لم يهدأ الجدل بين التيارات الفكرية والسياسية داخل تركيا منذ عدة عقود بشأن أهمية مشروع الالتحاق بنادي أوربا الموحدة، وما إذا كان الأمر يستحق الجهود الواجب القيام بها من أجل اجتياز شروط العضوية أم لا؟. وفي هذا الجدل يظهر بوضوح تأثير التشابكات المعقدة التي أشرنا إليها في جدلية الاستيعاب/ الاستبعاد بين تركيا وأوربا، وداخل كل منهما.

في الوقت الراهن، نجد أن اتجاهات الجدل التركي بهذا الخصوص تدور حول موقفين أساسيين هما:

١ــ موقف يرفض العضوية، ويعارض المساعي التي تبذلها الحكومة في هذا المجال. والغريب أن أحدث جولات هذا الجدل ــ ومنذ وصول العدالة والتنمية إلى السلطة سنة ٢٠٠٢ ــ تشير إلى أن أغلبية النخبة العلمانية الكمالية هي التي باتت أقرب الفرقاء السياسيين والفكريين لموقف رفض العضوية، إلى حد اعتبار أن عضوية تركيا في الاتحاد الأوربي بمثابة نهاية للأتاتوركية. وجه الغرابة في هذا الموقف هو أن التيار الكمالي/العلماني كان سابقاً موالياً للغرب [١٣] ، وأكد مراراً على أن "تركيا لم تكن في حياتها إلا دولة أوربية"[١٤]، وكانت رغبته عارمة في الحصول على صك الاعتراف بأوربية تركيا، ولكنه في مواجهة صعود التيار ذي الخلفية الإسلامية إلى سدة الحكم بات يحذر من مشروع

العضوية بدعوى أن هذه العضوية ستكون انتحاراً للدولة القومية التي سعى مصطفى كمال لتأسيسها قبل أكثر من ثمانين عاماً. ولا يتردد العلمانيون الكماليون في إلصاق شتى التهم بالاتحاد الأوربي، ويرون أن لا فائدة تجنيها تركيا من سعيها الدءوب لعضوية الاتحاد، هذا إن تمكنت في نهاية المطاف من الانضمام. ومن الملفت للنظر أن هؤلاء الكماليين العلمانيين عندما ينتقدون الاتحاد الأوربي يصفونه بأنه "ناد مسيحي"[١٥]؛ في محاولة للتذكير بحساسية البعد الديني في الموضوع، بينما تبعدهم مرجعيتهم العلمانية عن أخذ هذا الجانب كمعيار لتقدير المصالح التركية العليا في قضية مهمة كقضية الانضمام إلى الاتحاد الأوربي. ويشككون أيضاً في نية حكومة العدالة والتنمية بالقول إنها لا تريد انضمام تركيا للاتحاد الأوربي إلا رغبة في إضعاف سلطة المؤسسة العسكرية وتقليص دورها في حماية الدستور والعلمانية؛ الأمر الذي يتيح ــ من وجهة نظر العلمانيين ــ حرية الحركة والنشاط أمام الإسلاميين، وأجندتهم الخفية لأسلمة المجتمع والدولة [١٦].

ويلفت فؤاد نمرا[١٧] نظرنا بقوة إلى أن علل الرفض التي يتذرع بها علمانيو تركيا الليبراليين ــ وقوى اليسار العلماني فيها أيضاً ــ تقترب من العلل التاريخية والثقافية والديمغرافية التي يتذرع بها الديمقراطيون المسيحيون في البرلمان الأوربي لرفض عضوية تركيا، وعللهم "محافظة" مثلهم. وبالقدر نفسه تبتعد علل علمانيي تركيا عن علل الرفض التي تتذرع بها كتل اليسار في البرلمان الأوربي ولا تنسجم معها في تبرير موقفها غير المتعاطف مع طلب تركيا الانضمام للاتحاد؛ حيث تنطلق مواقف اليسار الأوربي من كون تركيا منقادة للسياسات الأمريكية، ولأنها تقمع الحريات النقابية، ولا تزال تسمح بدور كبير للجيش في الحياة السياسية.

ومثلما هناك بعض الأصوات العلمانية القليلة التي تدافع عن مشروع عضوية تركيا في الاتحاد الأوربي ــ منهم مَن اعتبر قرار حكومة أردوغان إعادة الاعتبار للشاعر التركي الأشهر ناظم حكمت"خطوة ضرورية كي تحظى تركيا بعضوية الاتحاد"[١٨] ــ هناك فريق آخر من الإسلاميين الأتراك أيضاً يلتقي مع الفريق السابق في رفض عضوية الاتحاد الأوربي،

ولكنه ينطلق من خلفية إسلامية، ويرى أنصاره أن التحاق تركيا بالنادي الأوربي معناه القضاء على هويتها الإسلامية، وفصل المجتمع عن جذوره التاريخية، وعزله عن محيطه الإسلامي. هذا فضلاً عن أن البعض من أنصار هذا الفريق يرى أن عضوية الاتحاد مجرد وهم وخيال لا يمكن أن تسمح دول النادي المسيحي بتحقيقه بأي حال من الأحوال [١٩]. ويجد هذا الفريق سنداً لموقفه من وقائع التاريخ، والنتائج السلبية التي حاقت بتركيا من جراء ابتعادها عن عمقها المشرقي/الإسلامي، وقد سبق أن حذر من ذلك أسلاف هذا التيار من إسلاميي تركيا والعرب ــ معاً ــ في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي [٢٠].

٢ــ موقف يؤيد العضوية، ويدعم الجهود التي تبذلها الحكومة في هذا المجال. وتعبر أغلبية النخبة الفكرية والسياسية الإسلامية الجديدة عن هذا الموقف، وعلى رأس هؤلاء حزب العدالة والتنمية وقطاعات واسعة من مؤيديه في أوساط المجتمع المدني التركي ومؤسساته واسعة الانتشار، فائقة الفاعلية [٢١]. ويرى أنصار هذا الموقف أن العضوية من شأنها أن تساعد تركيا على الانتقال إلى مصاف دول العالم الأول، وإنها جديرة بذلك نظراً لما تمتلكه من إرث حضاري عريق، ومقومات اقتصادية وبشرية، وجيوستراتيجية بين الشرق والغرب.

ويرى أنصار هذا الموقف أيضاً أن عضوية تركيا في حلف شمال الأطلسي فقط تنتقص من هيبتها الدولية، كونها ــ في إطار الحلف ــ تظل فقط مطالبة بالمشاركة في تنفيذ خططه الأمنية والعسكرية، دون أن تشارك في صنع قراراته، أما في حالة حصولها على عضوية كاملة فسوف تصبح ضمن صناع القرار شأنها شأن الدول الأوربية الكبرى، فضلاً عن أن عضويتها بالاتحاد تضمن تواجدها في مركز الأحداث السياسية العالمية.

ويقود حزب العدالة والتنمية التيار الذي يمثل الموقف المؤيد للعضوية ويسعى بكل طاقته للحصول عليها عبر تلبية شروط كوبنهاجن. ويرى الحزب وأنصار الانضمام لعضوية الاتحاد الأوربي أن هذا الانضمام سيزيد من فرص الاستقرار السياسي والتقدم الاقتصادي في تركيا، من جهة، وسيزيد أيضاً من "أهمية الموقع الاستراتيجي للاتحاد الأوربي ذاته من جهة أخرى،

سيما وأن تركيا تقع بجوار أغنى منطقتين نفطيتين في العالم وهما الخليج العربي وبحر قزوين. كما سيعزز انضمامها وزن الاتحاد السياسي والثقافي في العالم الإسلامي على أساس أن بإمكانها أن تكون بمثابة جسر بينه وبين القارة العجوز"[٢٢]. ويعتقد أنصار العضوية أيضاً أن انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربي سوف يساعد العالم الإسلامي في الخلاص من بعض المشكلات المزمنة مع الغرب، كما سيسهم في بناء توزن استراتيجي بين أوربا وآسيا تكون تركيا هي بيضة القبان فيه، الأمر الذي يعني إحياء إرث عثماني عريق كان قد جمده أتاتورك وخلفاؤه إبان القرن العشرين[٢٣].

ويرد قادة حزب العدالة والتنمية على حجج بعض القوى الإسلامية الرافضة لعضوية الاتحاد الأوربي بزعم تناقض الهوية الإسلامية مع متطلبات الانتماء للاتحاد فيقولون: إن التناقض بين الهوية الإسلامية لتركيا وانتمائها الأوربي مفتعل. وأن التزام تركيا بمعايير الاتحاد الأوربي، وبالأساس معيار الديمقراطية، سيضمن للشعب التركي حقه في صيانة هويته الإسلامية والتعبير عنها بطريقة حضارية ومعاصرة، على غرار ما هو متاح للشعوب الأوربية، وللأقليات المسلمة في الدول الأوربية ذاتها. وقد نال الإسلاميون في مختلف تجاربهم الانتخابية الجزء الأكبر من أصوات المواطنين الأتراك من أصل كردي قياسا بسائر الأحزاب التركية الأخرى، مثلما فاز حزب العدالة والتنمية بالغالبية القصوى للمقاعد البرلمانية الخاصة بأقاليم الجنوب الشرقي التركي، حيث يشكل الأكراد الغالبية السكانية، وهو ما يؤكد على شعبية الفكرة الإسلامية في صفوف الأقلية الكردية التي عانت من عمليات اضطهاد متواصل على أيدي النخب العلمانية المهيمنة على القرار في تركيا، في الوقت الذي تضع فيه القوى الأوربية حل قضية الأكراد على رأس قائمة مطالبها من تركيا كي يمكن استيعابها في الاتحاد الأوربي.

ومهما كانت درجة الخلاف بين الاتجاهات السياسية التركية حول أهمية حصول تركيا على عضوية الاتحاد الأوربي، فإن مجرد البدء في هذا الطريق قد أسهم في دعم سياسات الإصلاح ودعم النظام الديمقراطي وتوسيع نطاق الحريات العامة، وذلك من خلال: إلغاء

الكثير من القيود القانونية التي كانت تحد من الحريات السياسية للمواطنين، وتقليص سلطة العسكر داخل مجلس الأمن القومي، وجعل سلطاته استشارية غير ملزمة. واتخاذ سلسلة من الإجراءات لاحترام حقوق الإنسان ووقف التعذيب في السجون التركية.

رابعاً: اتجاهات الجدل الأوربي ـ الأوربي حول عضوية تركيا

لم ينقطع الجدل الأوربي ـــ الأوربي حول أحقية تركيا في عضوية الاتحاد منذ البدايات الأولى لسعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد. وفي مرحلة سابقة، اتخذت الدول الأوربية المركزية(ألمانيا ـــ فرنسا ـــ إيطاليا) موقفاً إيجابياً من الطلب التركي، وإن بدرجات متفاوتة تراوحت بين الترحيب بحماس، والترحيب بفتور. ولكن سرعان ما تغيرت مواقف هذه الدول، وخاصة بعد انضمام دول شرق ووسط أوروبا وجنوب شرقها؛ إذ تحولت المؤشرات الإيجابية القديمة حيال انضمام تركيا المحتمل إلى الاتحاد إلى موقف حافل بالشك إلى حد الرفض.

وتتجاذب مواقف الدول الأوربية داخل الاتحاد نزعتان رئيسيتان بشأن انضمام تركيا: نزعة توسيع الاتحاد على أسس ديمقراطية، ونزعة توحيد أوربا على أسس تاريخية وثقافية ودينية. وبينما تسعى القوى المؤيدة لنزعة توسيع العضوية إلى حسم قرار انضمام تركيا في المستويات الحكومية الرسمية، تسعى القوى المؤيدة لنزعة المحافظة على الهوية الأوربية(الثقافية والدينية) إلى توظيف قوة الرأي العام الأوربي كعنصر فاعل في حسم قرار قبول عضوية تركيا، كما توظف هذه القضية في المنافسات الانتخابية الداخلية [٢٤] ؛ نظراً لأن أغلبية الرأي العام الأوربي ـــ بعكس المواقف الحكومية ـــ تميل إلى رفض قبول تركيا عضوا أوربياً.

ويشد الانتباه في مواقف الدول والشعوب الأوربية ميلها المتزايد نحو مواقف أكثر تحفظاً وتشككاً في سعي تركيا للانضمام. ونلاحظ هذا الميل في دول أوربا الغربية، كما في دول شرق ووسط جنوب أوربا حديثة العضوية.

إذا فحصنا مواقف بعض دول أوربا الغربية المركزية قديمة العضوية في الاتحاد مثل: فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، وإيطاليا ـــ من انضمام تركيا، سنجد أنها لا تختلف كثيراً عن مواقف الدول حديثة العضوية مثل: بولندة، والتشيك، والمجر، وبلغاريا، ورومانيا.

فرنسا، من جهتها، تزعمت ـــ ولا تزال ـــ الرافضين لانضمام تركيا. ولا يكف قادتها وسياسيوها عن التحذير من عضويتها بسبب "القيم الإسلامية" التي يؤمن بها الأتراك، وقد

صرح الرئيس ساركوزي بهذا الرأي قبل فوزه في الانتخابات الفرنسية الأخيرة، ولا يزال عند موقفه[٢٥]. وفي سبيل عرقلة مساعي تركيا ذهبت فرنسا إلى حد سن تشريع يجعل إنكار مذابح الأرمن في تركيا "جريمة يعاقب عليها القانون"، شأنه شأن إنكار محرقة النازية لليهود. وقبل ذلك أعلن الرئيس الفرنسي الأسبق ديستان أن "قبول تركيا في الاتحاد يعني نهايته، إلى جانب حجج أخرى اقتصادية وحجج متعلقة بحقوق الإنسان [٢٦].

أما ألمانيا، فعلى أثر صدور قرار بدء مفاوضات العضوية نهاية ٢٠٠٢، أعلنت على لسان إدموند شتوبير، وإنجيلا ميركل ــ المستشارة فيما بعد ــ وهما زعيما الحزبين المسيحيين في ألمانيا ــ بأن أقصى ما يمكن قبوله هو "شراكة متميزة لتركيا، لأنها ليست جزءاً من مجتمع القيم الأوربية"، والموقف نفسه عبر عنه اتحاد أحزاب المسيحيين والمحافظين في أوربا منذ مطلع الثمانينيات. وحتى الأحزاب الألمانية التي أيدت انضمام تركيا نجدها ــ حزب الخضر مثلاً ــ تتحفظ بشدة، وترى أن الانضمام مجرد احتمال بعد مفاوضات تستغرق من ١٠ إلى ١٥ سنة، ولا يمكن التنبؤ بنتيجتها، وفي رأي أجيرنوت إيرلر ــ ديمقراطي اشتراكي ــ أن "تركيا ساعتها لن تكون هي تركيا التي نعرفها الآن"[٢٧]. ولكن الموقف الألماني الرسمي ــ على الأقل ــ ليس ثابتاً، وإنما تتقاذفه موجات الشد والجذب بين القوى السياسية المتنافسة داخل ألمانيا ذاتها من جهة، وداخل بقية دول الاتحاد الأوربي من جهة أخرى، وتلعب الجالية التركية الكبيرة فيها ــ حوالي مليونين من الأتراك ــ دوراً مهماً في رسم ملامح الموقف الألماني من عضوية تركيا.

وتجد بريطانيا[٢٨] نفسها في وضع أفضل نسبياً من ألمانيا في تحديد موقفها من انضمام تركيا. فبريطانيا لا توجد بها جالية تركية كبيرة، ولهذا فإن الحكومة والمعارضة ومؤسسة السياسة الخارجية البريطانية تتخذ موقفاً مرحباً بانضمام تركيا. ولأن هؤلاء جميعاً يفضلون "اتحادا أوربياً متخلخلاً"، فإنهم غير مهتمين بتأثير انضمام تركيا على تماسك الاتحاد الأوربي. وتعتقد النخب السياسية البريطانية على نطاق واسع أن الاستقرار السياسي، والتنمية الاقتصادية لتركيا المنضمة سيحدان من تدفق الهجرة من الأناضول إلى دول الاتحاد، ولهذا يرون ضرورة قبول انضمامها، وإن كانوا يشعرون في الوقت نفسه بالقلق لأن هذا الانضمام

سيوسع حدود الاتحاد لتتاخم القوقاز وإيران والعراق وسوريا، وهي مناطق مليئة بالمشكلات المزمنة، ولكنهم يرون أيضاً أن التواجد هناك من خلال تركيا يخلق توازناً يمنح أوربا الموحدة قدرة أكبر على التأثير في تلك المناطق، ويقوي موقفها تجاه النفوذ الأمريكي هناك أيضاً.

إيطاليا تقدم نموذجاً آخر مختلفاً بشأن العلاقات الأوربية التركية ومستقبل قضية العضوية. فقد دأبت الحكومات الإيطالية على تأييد انضمام تركيا منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي، ولكن لم يجرؤ أحد على استطلاع الرأي العام/الشعبي الإيطالي بهذا الصدد، إلى أن اقتحمت كتلة الشمال المحافظة Lega Nord الموضوع أثناء مشاركتها في الحكم قبل أربعة أو خمسة أعوام، ففي سنة ٢٠٠٤ تبنت الكتلة حملة واسعة مناهضة لتركيا المعاصرة ــ وليس حكومة العدالة فقط ــ وذلك لتعبئة الرأي العام ضد انضمامها، وقبل اتخاذ قرار ملزم في المؤسسات الدستورية للاتحاد. واستندت الكتلة في حملتها إلى ما اعتبرته تناقضاً لا حل له بين الهوية والثقافة ومستقبل أوربا الاجتماعي والاقتصادي، وبين ما تمثله تركيا من أبعاد تاريخية وحضارية ذات هوية مغايرة.

ومع الموقف الرافض لعضوية تركيا الذي تتخذه كتلة الشمال الإيطالي المحافظة، يلتقي موقف الحزب اليساري"Rifondazione Comunista " الذي يؤسس معارضته لتركيا على مواقفها من الأقلية الكردية، وانتهاكها لحقوق الإنسان وتباطؤها في التحول الديمقراطي.

حاضرة الفاتيكان يسيطر على موقفها الحذر المائل إلى رفض انضمام تركيا أيضاً، فبعض الكرادلة النافذين في الفاتيكان (مثل الكاردينال راتزينغر Joseph Ratziger وهو رئيس اللجنة الكاردينالية لعقيدة الإيمان، والكاردينال كاميلو روبني Camillo Ruini رئيس مؤتمر الأسقفية الإيطالية) شددوا على اعتراضهم على هوية تركيا الأوربية متذرعين بدفاعهم عن الهوية الثقافية والتاريخية والجغرافية التي تميز أوربا، والتي تأسست على الإيمان المسيحي، وكانت ــ بالتالي ــ في مواجهة تركيا العثمانية الإسلامية، وأيضاً في مواجهة تركيا الكمالية العلمانية. ورغم وجود قدر من الانفتاح الحذر في السنوات الأخيرة تجاه تركيا داخل أسوار الفاتيكان ، إلا أن أصوات المتشددة لا تزال هي الأقوى في التأكيد على مبدأ أن "أوربا مستوعبة لكل الجدد ليست أوربا".

هناك أيضاً أصوات إيطالية معتدلة في النظر لعضوية تركيا، ولا تقصر في الدفاع عن الهوية الأوربية الثقافية والتاريخية، من أمثال فرانشيسكو روتيللي Francesco Rutelli زعيم حزب المارغريتا المعارض، وعضو تكتل أوليفو Ulivo الداعي لأوربا فيدرالية موحدة. فالزعيم روتيللي لا يخفي شعوره بأن هناك خطراً داهماً في حالة رفض انضمام تركيا؛ وحجته في ذلك أن الرفض سيقوي نزعة الراديكالية الإسلامية، وعليه فإن قبول تركيا أفضل لأوربا بشرط التزامها بمعايير الاتحاد وشروط كوبنهاجن. ويقف إلى جوار روتيللي الحزب الإيطالي SD الشيوعي السابق، وحزب الخضر، والاشتراكيون SDI، وجبهة برودي Prodi Front الديمقراطية المسيحية، والأحزاب العمالية المستقلة مثل الحزب الاشتراكي، والحزب الجمهوري، وبانيللا ــ بونينو الراديكالي، وهؤلاء يبررون تأييدهم لانضمام تركيا بأسباب جيو/سياسية، فضلاً عن إيمانهم بأن أوربا يجب أن تكون ذات ثقافة متعددة، وذات رؤية سياسة أوسع. وتتبنى الحكومة الإيطالية الحالية برئاسة برلسكوني موقفاً مؤيداً لانضمام تركيا، وتؤكد على أن رفض انضمامها لأسباب خارج المعايير المعتمدة "يعتبر نفيا لأسباب قيام الاتحاد الأوروبي ذاته" على حد قول جان فرانكو فيني رئيس مجلس النواب الإيطالي[٢٩]، الذي لم يستبعد ــ مع ذلك ــ رفض عضوية تركيا ولكن لأسباب تتعلق بعدم استيفاء الشروط الأوربية وليس لأن أكثر من ٩٩% من سكانها مسلمون.

الدول الأوربية حديثة العضوية في الاتحاد الأوربي لها مواقف مشابهة إلى حد كبير لمواقف الدول السابق ذكرها، ففيما عدا دولة التشيك، ودولة المجر اللتان تتحفظان على انضمام تركيا، تؤيد انضمام تركيا بقية دول شرق ووسط جنوب أوربا ، وتشمل: بولندا وسلوفاكيا، وسلوفينيا، وإستونيا، ولاتفيا، وليتوانيا، ورومانيا، وبلغاريا التي كانت آخر الملتحقين بالنادي الأوربي في ٢٠٠٧. فالموقف الحكومي الرسمي في جميع هذه البلدان مؤيد لانضمام تركيا، رغم اختلاف أسباب التأييد لدى كل دولة، ورغم أن الرأي العام في تلك البلدان يقف ــ بأغلبية كبيرة ــ موقفاً لا مبالياً، أو معارضاً لعضوية تركيا في الاتحاد الأوربي. وقد جاءت نتائج البارومتر الأوربي لتؤكد على أن كل الدول حديثة العضوية في

الاتحاد ترفض انضمام تركيا فيما عدا بولندا وسلوفاكيا[٣٠]، وهذه مفارقة مثيرة للانتباه؛ حيث أن أغلبية هذه الدول خرجت لتوها من أنظمة شمولية، وعانت كثيراً في ظل الكتلة السوفيتية قبل انهيارها من غياب الحريات، واستبداد الأحزاب الشيوعية، كما عانت من عدم الاستقرار والتوترات المستمرة التي أسهمت في حجبها لفترات طويلة عن رياح التغيير الديمقراطي، فضلاً عن أن بعضها يتقاسم حدوداً مشتركة مع تركيا مثل رومانيا وبلغاريا واليونان، ولهذا كان أولى بها أن تؤيد انضمام تركيا التي يقع منها أيضاً قسم في أراضي القارة الأوربية العجوز .

خاتمة

للوهلة الأولى قد يبدو مما سبق أن مفتاح العلاقات التركية الأوربية في يد أوربا، وأن تركيا تركض للإمساك بنسخة منه عبر انضمامها للاتحاد الأوربي، ولكن هذا الانطباع غير صحيح، والصحيح هو أن في أنقرة كما في بروكسل قوة للمساومة على العضوية، وإن كانت غير متوازنة بطبيعة الحال لصالح الطرف الأوربي. إن قبول عضوية تركيا في الاتحاد الأوربي ينطوي على احتمالات أكثرها إيجابي بالنسبة لتركيا؛ ذلك لأن أوربا ذاتها ستجني مصالح متنوعة إذا أصبحت تركيا عضوا كاملاً في ناديها من منظور متعدد الأبعاد يجمع بين الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية والأمنية. ومع ذلك لا توجد حتى الآن مؤشرات مشجعة من الجانب الأوربي صاحب القرار النهائي في قبول العضوية أو رفضها، وآخرها قرار البرلمان الأوربي في ١٣ مارس ٢٠٠٩ الذي عبر عن "حالة قلق" لتأخر أنقرة في تنفيذ التزاماتها، وخاصة تراجعها عن تعديل الدستور، في حين أن الموقف الأوربي كان سلبياً عندما جرت محاولة تعديله وتوسيع حرية المرأة في ارتداء الحجاب في المؤسسات الحكومية، وخاصة في الجامعات.

ولكن هل يعني تردد المواقف الأوربية في استيعاب تركيا أن تكف تركيا عن المحاولة؟ وهل يعني ذلك أن محاولاتها تسير في الاتجاه الخطأ وتجرى فقط وراء الوهم والخيال؟. في تقديرنا أن منافع الاستمرار في المحاولة أكبر بكثير من التوقف عنها، وأن قرار المضي في

الشوط حتى نهايته صحيح من المنظور الاستراتيجي الذي يأخذ في حسابه جملة المتغيرات المحلية(التركية) والإقليمية، والعالمية، وإن العضوية ليست هدفاً بحد ذاتها وقد تكون بالفعل ـــ كما يرى البعض ـــ مجرد وهم وخيال، ولكن من المؤكد أنها مفيدة في توليد قوة دفع نحو الخروج من أوضاع تتناقض مع الحريات العامة، ولا تنسجم مع قواعد الحكم الديمقراطي الرشيد، وتنتقص من حقوق الإنسان؛ ليس فقط وإنما تنتقص من "إنسانية الإسلام" الذي يدين به الشعب التركي.

ولا يغيب عنا في أي لحظة أن العوامل الحضارية والتاريخية ستكون أكثر حسماً من العوامل الاقتصادية في تحديد موقف المجموعة الأوربية من عضوية تركيا. وأن زعماء أوربا الذين نراهم اليوم وهم مقتنعين بمركزية الحضارة الغربية غير مستعدين لرؤية دولة مسلمة عضواً في ناديهم الأوربي. ولكن المزاج التركي لا يقل اعتزازاً بهويته وعمقه الحضاري، وهو ما عبر عنه أردوغان في دافوس نهاية فبراير ٢٠٠٩ باعتراضه الواضح الذي لا لبس فيه على رواية الرئيس الإسرائيلي للجريمة التي ارتكبتها إسرائيل في غزة، وشهد عليها العالم كله، وبدا في اعتراضه هذا كما لو كان يسد قناة رئيسية يمكن أن تسهم في بلوغ تركيا إلى عضوية النادي الأوربي، ولكنه لم يتردد في إعلان موقف بلاده بشجاعة وجرأة تليقان به وببلده.

ولا حجة لمن يلوم تركيا على تكثيف جهدها الساعي نحو الاتحاد الأوربي أكثر منه نحو العالم الإسلامي، فدول العالم الإسلامي لم تبذل مجهوداً يذكر لجذب تركيا إليه، وكان قربه أو بعده من تركيا محصلة لإرادة الطرف التركي أساسًا. وأفضل للعالم الإسلامي أن تكون إحدى دوله الكبيرة عضواً في أحد مراكز صنع القرار الدولي(الاتحاد الأوربي) من أن لا يكون له صوت في أي من تلك المراكز على الإطلاق، وستظل جدلية الاندماج والاستبعاد هي المتحكمة في مسار العلاقات الأوربية التركية، وفي مصير عضوية تركيا إلى النادي الأوربي، إلى أن تتغلب نزعة الاستيعاب على نزعة الاستبعاد لدى الأوربيين في النظر إلى الآخر الحضاري.

الهوامش :

* هذه الدراسة سبق أن نشرها مركز الجزيرة للدراسات (قطر) ضمن عمل جماعي، كما نشرها على موقعه بشكبة الإنترنت، ونعيد نشرها هنا مع بعض التعديلات (المؤلف).

١ ــ انظر تحليلاً موسعاً لتباين آراء النخب الفكرية والسياسية العربية والإسلامية حول إشكالية العلاقة بين الإسلام والحداثة على مدى القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين في: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩).

٢ ــ انظر، على فؤاد باشكيل، موقف الدين من العلم، ترجمه من التركية أورخان محمد علي(الكويت:دار الوثائق، ب.ت) ص٩٣ــ١٠٢. وعلى فؤاد باشكيل واحد من النخبة التركية الحديثة، وكان عضواً بمحكمة لاهاي الدولية، وأستاذاً بجامعة استانبول.

٣ ــ انظر، مصطفى النيفر، تركيا: أولى تجارب العلمنة. أول مظاهر الصحوة، في مجلة ١٥×٢١ (تونس) عدد ١٨، فبراير ١٩٨٩، رجب ١٤٠٩، ص٤٠ ــ٤١.

٤ ــ انظر: Andrew Mango, Ataturk(London:g0hn murray publishers ,2004), pp 415-429 ، حيث يورد تفاصيل كثيرة بشأن الإجراءات الكمالية لفرض الحداثة من أعلى.

٥ ــ انظر، إبراهيم البيومي غانم، "التحولات الداخلية في تركيا وانعكاساتها الإقليمية والدولية: في تقرير "أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي ١٤١٩/١٨هـ ــ ١٩٨٩)القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٩٩٩) ص٣٢٦ــ٣٢٧،

٦ ــ انظر، إبراهيم البيومي غانم، ابعاث الفكر الإسلامي في تركيا: دراسة في عملية التحول من العلمانية إلى الإسلام، منشورة في : جريدة الشعب ــ المصرية ــ ٢ أغسطس ١٩٨٨، ص٦.

٧ــ انظر: محمد نور الدين، تركيا والاتحاد الأوربي: مسألة الهوية والرهانات والشرق الأوسط، مجلة شؤون الأوسط (بيروت:مركز الدراسات الاستراتيجية، العدد١١٦ــ خريف ٢٠٠٤)، ص٦٦.

٨ ــ المرجع السابق، ص٦٦ــ ٦٧.

٩ ــ انظر حوار سعد عبد المجيد مع المفكر والشاعر التركي سزائي قراقوش، منشور على موقع: Islamonline.net، بتاريخ ٢٩فبراير ٢٠٠٤.

١٠ ــ المرجع السابق، ص٧٨ــ ٧٩.

١١ ــ انظر: فؤاد نمرا، الاتجاهات السياسية في أوروبا وقضية انضمام تركيا ، مجلة شؤون الأوسط (بيروت:مركز الدراسات الإستراتيجية، العدد١١٦ــ خريف ٢٠٠٤)، ص٧٧و٧٨.

١٢ ــ انظر: هشام منور، الشرق الأوسط بوابة تركيا الإقليمية للتحول إلى قوة عالمية، موقع "تايم تورك"بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٢٤، نقلاً عن جريدة القدس العربي.

١٣ ــ انظر في تحليل هذه التفاعلات الداخلية على الساحة التركية وانعكاساتها على علاقات تركيا بأوربا والعالم: عمر تشيينار، سياسات تركيا في الشرق الأوسط: بين الكمالية والعثمانية الجديدة(مؤسسة كارنيجي ــ مركز الشرق الأوسط : أوراق كارنيجي العدد ١٠/سبتمبر ٢٠٠٨) ص٤.

١٤ ــ هذا ما كرر الكماليون إعلانه منذ بدايات تأسيس الجمهورية، ومن ذلك مثلاً ما أعلنه في مؤتمر نزع السلاح في أوربا أوائل الثلاثينيات المندوب التركي توفيق رشدي، انظر: شكيب أرسلان، الأتراك في حالة ثورة لم تنته بعد، مجلة الفتح (القاهرة) العدد ٣٥٢ــ العام الثامن ــ ١٣ ربيع الأول ١٣٥٢هـ . ص٢٦.

١٥ ــ انظر: محمد نور الدين، تركيا والاتحاد الأوربي؛ مسألة الهوية والرهانات والشرق الأوسط، مجلة شؤون الأوسط، مرجع سابق، العدد نفسه، ص٦٨.

١٦ ــ يفند محمد نور الدين هذا الادعاء، ويرى أنه لا علاقة لمشروع العضوية بمشروع صعود التيار الإسلامي وضرب نفوذ العسكر في السياسة التركية، انظر:المرجع السابق، ص٦٨، ونخالفه الرأي في ذلك؛ حيث أن أطروحة الحرية التي ينطوي عليها مشروع العضوية، هي جوهر أطروحة المشروع الإسلامي التركي وغير التركي عندما تتهيأ له قيادة واعية من نوع قيادة العدالة والتنمية.

١٧ ــ انظر تحليله المتعمق في المرجع السابق، ص٨٢ــ٨٣.

١٨ ــ موقع "تايم تورك" على شبكة الإنترنت، بتاريخ ٢٠٠٩/١/١٤.

١٩ ــ أشرنا سابقاً إلى بعض المفكرين الأتراك أمثال سيزائي قراقوش، وهناك أيضاً موقف حزب السعادة المعارض، وموقف نجم الدين أربكان الزعيم التاريخي للتيار الإسلامي في السياسة التركية ، انظر: محمد نور الدين، المرجع السابق، ص٧٣.

٢٠ ــ نحيل هنا إلى آراء الشيخ مصطفى صبري آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية قبل إلغاء الخلافة، والشيخ محمد زاهد الكوثري آخر مفتي، والشيخ رشيد رضاً، والأمير شكيب أرسلان، والسيد محب الدين الخطيب، وغيرهم ممن أكثروا من الكتابة في هذا الاتجاه، ونشروا مقالاتهم في أشهر وأقوى مجلات تلك الفترة ، ومنها " المنار" ، و"الفتح" على وجه الخصوص.

٢١ــ انظر:إبراهيم البيومي غانم، مؤسسات المجتمع المدني في تركيا:نموذج للصراع والتعاون بين خبرتين حضاريتين، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية (القاهرة) المجلد الخامس والأربعين، العدد الثاني، مايو ٢٠٠٨. ص١ــ ٣٢.

٢٢ ــ تركيا ستتأخر عن اللحاق بركب الاتحاد الأوربي، موقع تايم تورك بتاريخ ٢٠٠٩/٣/١٣. ar.timeturk.com

٢٣ ــ سيار الجميل، العرب والأتراك : الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة (بيروت: ١٩٩٧)، ومقالة له على موقع تايم تورك، مرجع سابق، بتاريخ ٢٠٠٩/٣/٢٧.

٢٤ ــ انظر: إميل مينشيف، مواقف دول أوروبا الشرقية من قبول تركيا في الإتحاد الأوروبي: علاقات فاترة مع أنقرة، ترجمة، عارف حجاج، موقع قنطرة الإلكتروني ٢٠٠٧.
http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-340 -.

٢٥ــ انظر: إبراهيم اليبومي غانم، سر تجهم أردوغان وابتسامة ساركوزي، موقع "أخبار العالم" بتاريخ ٢٠٠٨/٩/١٠ ، وموقع وحدة العمل الوطني لكرد سوريا http://www.syriakurds.com/home .

٢٦ــ انظر: نبيل شبيب، أوربا تجاه تركيا:المطرقة لتغيير القيم ، موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠٠٦/١١/٨ www.islamonline.net.

٢٧ ــ المرجع السابق نفسه.

٢٨ ــ اعتمدنا في تحليل مواقف كل من بريطانيا وإيطاليا من انضمام تركيا للاتحاد الأوربي على حوارات مكثفة شاركنا فيها خلال العامين الماضيين(٢٠٠٧ــ٢٠٠٨) مع عدد من كبار السياسيين والأكاديميين من فرنسا، وإيطاليا، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وهولندا، وسويسرا.

٢٩ ــ انظر: إيطاليا تحذر من معارضة انضمام تركيا للاتحاد الأوربي، موقع تايم تورك، مصدر سابق، بتاريخ ٢٠٠٩/٣/٢٨ .

٣٠ ــ انظر: إميل مينشيف، مواقف دول أوروبا الشرقية من قبول تركيا في الإتحاد الأوروبي: علاقات فاترة مع أنقرة، ترجمة، عارف حجاج، موقع قنطرة الإلكتروني، مصدر سابق.

الفكر السياسي في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية و الحرب ضد العراق

ريوجي ناوجيموتو
باحث دكتوراه جامعة كيوتو

المقدمة

عندما بدأت الولايات المتحدة الحرب على العراق، أبدى رئيس الوزراء الياباني كوئيزومي تأييداً واضحا للولايات المتحدة مقارنة برؤساء البلدان الأخرى. والآن أصبح معظم الأمريكيين و اليابانيين ينتقدون الحرب و سياسة ما بعد الحرب في العراق. ويمكن القول بأن الفكر الذي دفع إلى الحرب ضد العراق ومنظوره العالمي لم يدرس تقريباً، ومن ناحية أخرى لا يزال لدى رئيس الوزراء السابق كوئيزومي شعبية ملحوظة.

يقال إن هذا الفكر ومنظوره العالمي قد أسهم في تشكيله بشكل كبير التيار السياسي المعروف باسم "اليمين الديني" و جماعة "المحافظون الجدد"[1]. إذن هناك علاقة ما بين الفكر السياسي الياباني الذي أيّد الحرب ضد العراق أي فكر الحزب الديمقراطي الليبرالي و بين منظور المحافظين الجدد واليمين الديني. وعادةً لا أحد يشك في هذا، لأنه يُعتقد أن القوى الثلاث هذه هي القوى المحافظة لذلك من الطبيعي أن تتحالف عند التنافس ضد القوى السياسية الأخرى. علاوة على ذلك فإن رئيس الوزراء السابق كوئيزومي يعتبر محافظاً دينياً أيضاً وقد قام بزيارة إلى معبد ياسوكوني (الذي يمجد الضحايا العسكريين اليابانيين في الحرب

العالمية الثانية). لذلك يظن أنه ليس من الغريب أن يتعاون مع اليمين الديني. ولكن هذا المفهوم فيه سوء فهم كبير و مشاكل كبيرة.

من هنا سنركز في هذا البحث على المنظور العالمي للمحافظين الجدد واليمين الديني في أمريكا، ومن خلال ذلك سنوضح خصائص الأفكار السياسية في اليابان التي أيدت هذا المنظور.

1. **الفكر السياسي بعد الحرب العالمية الثانية في اليابان**

هذا البحث يركز على تحليل المحافظين الجدد واليمين الديني في أمريكا أكثر من الحزب الديمقراطي الليبرالي الياباني. ومع ذلك، سوف نستعرض تاريخ الفكر السياسي بعد الحرب العالمية الثانية في اليابان حسب الضرورة. وأوّد أن أوضح نقطة واحدة غالباً ما يساء فهمها. السياسة في اليابان بعد الحرب تطورت أساساً ضمن نظام تنافس سياسي اسمه "نظام 1955". أي هناك طرف إصلاحي، هو الحزب الاشتراكي الذي يريد إصلاح نظام الدولة القائم، وطرف ثان محافظ، هو الحزب الديمقراطي الليبرالي.

المجتمع الياباني بعد الحرب، وفي ظل الدستور الذي وضعته الولايات المتحدة ومعاهدة التعاون الأمني، ترك المطالبة بالقوة العسكرية وركز كلياً على إعادة البناء الاقتصادي فقط. اقتصاد اليابان بعد الحرب كان يرتكز على الصناعات الثانوية مثل الصناعة التحويلية والبناء، والكثير من الناس أتوا إلى المدن من المناطق الريفية وأصبحوا عمالاً صناعيين. وقد ارتفعت أجورهم باستمرار وبشكل متساو، مما أدى إلى ظهور ظاهرة "تحول مئة مليون شخص (أي كل المواطنين اليابانيين) إلى الطبقة الوسطى". واستمر هذا النمو الاقتصادي المرتفع حتى النصف الأول من الستينات، مما أدى إلى التأييد الشعبي الكاسح للحزب الديمقراطي الليبرالي الذي ضمن هذا النمو الاقتصادي.

ومع ذلك، عندما رأى الشعب انخفاضاً في النمو الاقتصادي طالب بالمزيد من النمو. وبالإضافة إلى ذلك، انتبه الشعب إلى الجوانب السلبية للنمو الاقتصادي مثل مشاكل التلوث البيئي وقضية محطات الطاقة النووية، وأصبحت "نوعية الثروة" مطلوبة أيضاً.

وظهرت روح المعارضة للإدارة والنظام في المصانع والبيروقراطية مثل حركة زنكيوتو Zenkyoto و حركات المجتمع المدني المواطنين، وصار الناس ينتظرون ظهور "فكر يساري إصلاحي جديد". وهكذا تطور نفوذ الإصلاحيين في النصف الأول من السبعينات.

ولكن بسبب استمرار النمو المنخفض لفترة طويلة الذي استمر حتى الثمانينات، بدأ المواطنون يشكون في فكر الإصلاحيين ويعتقدون أنه فكر غير واقعي خيالي، وأعادوا الاعتبار للفكر السياسي للحزب الديمقراطي الليبرالي على أساس أنه فكر واقعي. في الثمانينات عندما ظهرت الطفرة الاقتصادية، كسبت فكرة postmodernism الإصلاحية الشعبية في عدة مجالات كتلك التي تنادي بالتحرر من الحداثة، ولكن لم تثمر فكراً سياسياً، وقد انتهت شعبيتها عند انهيار الطفرة الاقتصادية. بعد هذه الطفرة الاقتصادية ، وحدوث الكساد الاقتصادي السريع، وموجة الفساد ثم ظهور انعدام الثقة العامة بالسياسة، فقد الحزب الديمقراطي الليبرالي التأييد الشعبي بشكل كبير، وترك بعض النواب الحزب. ونتيجة لذلك، فقد الحزب عام 1993 مقاليد السلطة وانهار "نظام 1955". وعاد الحزب الديمقراطي الليبرالي كحزب حاكم في 1994 وشكل حكومة ائتلافية إلا أنه لم يعد يتمتع بشعبيته السابقة. ومن جهة أخرى انهار نظام الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية في نهاية الثمانينات وأوائل التسعينات وحدثت خيبة أمل بالفكر السياسي الإصلاحي. كذلك وفي أثناء فترة الركود الإقتصادي الطويل في التسعينات لم يحدث أيضاً إعادة اعتبار للإصلاحيين.

وعندما استمر الركود إلى القرن الواحد والعشرين، ظهر الإصلاحيون من مكان غير متوقع. ظهروا ممثلين برئيس الوزراء كوئيزومي. فبالرغم أنه من الحزب الديمقراطي الليبرالي، فقد نادى بإعادة هيكلة الإقتصاد وفي مقدمة ذلك خصخصة الخدمات البريدية، وقد نفذ إصلاحاته في ظل تأييد شعبي كاسح. إذن فقد خرج زعيم الإصلاحيين من الحزب الديمقراطي الليبرالي المحافظ.

ومع ذلك، علينا أن لا نعتبر هذا تغييراً جذرياً في موقف الحزب الديمقراطي الليبرالي. اذا نظرنا الى سياسة الحزب الديمقراطي الليبرالي بعد الحرب العالمية الثانية، لاحظنا أن أهم

القضايا الثابتة عنده كان "النمو الاقتصادي". فالحزب الديمقراطي الليبرالي يؤمن بالنمو الثابت والإصلاح التدريجي، إلا أن هذا كان غير واضح بسبب وجود الإصلاحيين الاشتراكيين الذين يؤمنون بالتطور السريع والتعديل الجوهري. كان الحزب الديمقراطي الليبرالي محافظاً بمعنى الحفاظ على النظام الوطني ، ولكن بالنسبة لأهم القضايا كالحداثة والمدنية والتطور كان الفرق بينه وبين الإصلاحيين الاشتراكيين هو سرعة وكيفية الطرح. حكومة كويزومي فقط سارعت في تطبيق الحداثة والمدنية والتطور وهي سياسة عامة ثابتة في الفكر السياسي بعد الحرب في اليابان بدلاً عن الإصلاحيين الذين غادروا المسرح السياسي.

ومع ذلك، إذا كان الحزب الديمقراطي الليبرالي لديه الفكر السياسي الذي يعتبر الحداثة والمدنية والتطور هي أهم القضايا، فكيف أمكنه التعاون مع إدارة بوش المؤيّدة من قبل المحافظين الجدد واليمين الديني وهم الذين يعتبرون المحافظين في أميركا؟

2. اليمين الديني

2-1. ما هو اليمين الديني؟

فهم اليمين الديني يتطلب النظرة إلى الإنجيليين Evangelicals الذين ازداد نفوذهم منذ السبعينات. كلمة الإنجيلية تعني المجموعة التي ورثت روح الإصلاح البروتستانتي، أي أنها كانت مصطلحا لوصف البروتستانت. وفي الوقت الراهن، توسع معنى كلمة الإنجيلية. وفقاً لمركز برينستون للبحوث الدينية (Princeton Religion Research Center)، الإنجيلية تعني أولاً فهم الكتاب المقدس حرفيا والإيمان به وفقاً لذلك. وثانياً إقامة النشاطات التبشيرية النشيطة. ثالثاً، لديها ما يسمى تجربة "يُولد من جديد" (born again)[٢]. "يولد من جديد" تعني الإحياء الروحي أو التقمص الروحي وفقاً لتجربة دينية.

ولا بد أن نعلم أنه ليس فقط البروتستانتية تقول بأنها انجيلية بل ١٧% من الكاثوليكية أيضاً ترى أنها انجيلية حسب الاستبيان الذي تضمن النقاط الثلاث المذكورة أعلاه. من هذا يفهم أن لا يمكن أن نحدد الإنجيلية بأنها البروتستانتية وفقاً للمعنى القديم. ولذلك، فلا تعتبر كلمة الإنجيلية الحالية دالة على فئة معينة، بل هي طريقة فهم الإيمان و كيف يكون هذا الإيمان.

ويمكن الإشارة إلى بعض العناصر كخلفية للنفوذ المتنامي للإنجيلية. فكخلفية ثقافية يمكن ذكر مواجهة الثقافة المضادة في الستينات. الثقافة المضادة مثل حركة التحرر الجنسي والهبي والمخدرات التي لم تكن إلا تمرداً عبثياً على الثقافة السائدة، ولم تقدم بديلاً صالحاً لها. واعتبرت أنها لم تأت بشيء إلى المجتمع الأميركي إلا بالخراب الثقافي والأخلاقي، مما ولّد الرفض للثقافة المضادة وفقاً لهذا الاعتبار.

وهناك حكمين من المحكمة العليا سبّبا بوضوح القلق الثقافي لدى فئات من الشعب الأمريكي[٣]. أولهما هو القرار 1962 بتحريم الصلاة في المدارس (the 1962 decision outlawing school prayer). فحتى ذلك الحين كان هناك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة (Separation of Church and State)، ولكن كانت العلاقة بين الدين والمدارس العامة وثيقة جدا ويتم التغاضي عنها. ولكن المحكمة العليا حكمت أن كلمات الصلاة التي حددها مجلس التربية والتعليم في ولاية نيويورك غير دستورية، على الرغم من أنها رتبت حتى لا تكون متحيزة إلى طائفة معينة. وثانيهما، هو القرار 1973 الذي يبيح الإجهاض (the 1973 decision permitting abortion). قبل هذا الحكم كانت معظم الولايات قد حرمت عمليات الإجهاض باستثناء بعضها. ولكن بعد هذا الحكم، تم إقرار مبدأ أن للمرأة الحق في اختيار الولادة أو الإجهاض. بعد إصدار القرارين، اعتبر مزيد من الناس أن من يمشي في اتجاه معاكس مع قيم الكتاب المقدس هو ليس فقط الشباب المفتون والمنتمي للثقافة المضادة فحسب، بل المجتمع الاميركي نفسه.

وبالنسبة للخلفية الاجتماعية يمكن الإشارة إلى أنه وبانتشار تلفزيون الكابل بعد منتصف السبعينات، بدأت نشاطات المبشرين الإنجيليين باستخدام التلفزيون (televangelist). كنائس التيار الرئيسي كانت متعودة على البث المجاني، أما الإنجيلية فاستخدمت البث المدفوع بشكل فعال. وحصلت البرامج المعدة بعناية على نسب عالية من المشاهدة، وجمعت تبرعات كبيرة. ومن المبشرين عبر التلفزيون جيري فالويل Jerry Falwell، وبات روبرتسون Pat Robertson، و بيلي غراهام Billy Graham الذي كان له صداقات مع الرؤساء السابقين.

نجح جيمي كارتر الذي ادعى تجربة "يولد من جديد" في الانتخابات الرئاسية في العام 1976، على غير توقع الكثيرين. كما أسس فالويل جمعية الاغلبية الاخلاقية (Moral Majority) في1979، و أسس روبرتسون "التحالف المسيحي" في 1989، وتوسع بذلك نفوذ الإنجيليين. وهكذا وسعت الإنجيلية نفوذها في المجتمع الاميركي. مع ملاحظة أن الإنجيليين ليست لديهم نشاطات سياسية أصلاً، لأن الإنجيليين يؤمنون بأنه ولو ازداد الخراب في المجتمع الأميركي فإن المجيء الثاني للمسيح سيحل في النهاية حسب الكتاب المقدس. لذلك لم يعتبروا أنه من المفيد القيام بنشاطات سياسية من أجل المحاولة لتحسين العالم.

ولكن، في الانتخابات الرئاسية عام 1980، جاءت نقطة تحول رئيسية عند الإنجيلية. في هذه الانتخابات أعلن كل من ، جيمي كارتر Jimmy Carter، وجون ب. أندرسون John B. Anderson، ورونالد ريغان Ronald Reagan، إنهم إنجيليون. لذلك، جاهد المحافظون السياسيون والذين يسمون اليمين الجديد New Right في كسب أصوات الإنجيليين القريبين فكرياً منهم. نجحت خطتهم وازدادت نسبة الذهاب إلى التصويت عند الإنجيليين بشكل كبير في الثمانينات[4]. وبدأ اهتمام الإنجيليين بالسياسة بسبب استقطاب اليمين الجديد لهم، ونجح ريغان الذي تلقى دعم الإنجيليين في الانتخابات. بدأ جزء من الإنجيليين يهتم بالسياسة منذ هذه الانتخابات، والإنجيلية السياسية هي اليمين الديني الذي له تأثير كبير حتى الآن. اليمين الديني هو "مجموعة سياسية تتجاوز الطوائف الدينية" تتشارك في فهم الإيمان الإنجيلي.

2-2. المنظور العالمي وتطبيقه العملي عند الإنجيليين.

إذن ما هو المنظور العالمي عند اليمين الديني وكيف تجسد هذا؟ اليمين الديني، كما يتضح من تاريخ تشكيلهم، لديهم اهتمام أساسي بـــ"القيم الأخلاقية" (moral values). وأكبر الشكوك عند اليمين الديني هو في مفهوم "الإنسانية" (humanism) بمعنى المبالغة في حقوق الفرد (human centrism). النشاطات القائمة على "الإنسانية" على سبيل المثال هي نشاطات قوى توالي حق الاختيار pro-choice بمعنى أنها تأكد على حق المرأة في اختيار الاجهاض وتطالب بتشريع "الاجهاض الصناعي المشروع" و أيضا نشاطات قوى تحاول تشريع "زواج مثليي الجنس" باعتبار أن قيم الأفراد هي القيم العليا. بينما تدعو جماعة

"أغلبية أخلاقية" وجماعة "التحالف المسيحي" إلى مبدأ "تأييد الحياة" pro-life بمعنى حماية حياة الجنين، وإلى "موالاة الأسرة" pro-family بمعنى حماية الصورة التقليدية للأسرة.

ويعتبر اليمين الديني أنه من الضروري أن يبين الحق من الباطل حتى يكافح ضد التيار الذي يجعل الإجهاض والرغبة الجنسية المثلية قضية اختيار شخصي أي ترك الموضوع إلى القيم المدنية. طبعاً لا توجد معايير تبين الخير والشر للمسيحيين إلا في الكتاب المقدس. لذلك أولاً يمكن القول إن أساس المنظور العالمي لدى اليمين الديني هو ثنائية الخير والشر وفق الكتاب المقدس.

إذن كيف ينظر اليمين الديني إلى التاريخ باعتبار أن الكتاب المقدس هو المعيار الأساسي للقيم لديه. فالويل زعيم اليمين الديني تكلم عن "التقسيمية" dispensationalism تكراراً و مراراً[٥]. "التقسيمية" هي الفكر في تاريخ خلاص البشرية الإلهي والتي تقسّم التاريخ من خلق العالم إلى قيام الساعة، وتقول بمجيء المملكة الألفية. وفي هذا الفكر كل الأحداث تفسَّر حسب الكتاب المقدس. وكما هو مكتوب في الكتاب المقدس، يتجه التاريخ إلى المملكة الألفية بعد حرب هرمجدون الكونية.

في نظرية المملكة الألفية لا بد من التمييز بين "المجيء قبل العصر الألفي"، و"المجيء بعد العصر الألفي". والفرق ينطلق من الوقت المتوقع للمجيء الثاني للمسيح. الأول يعتقد المجيء قبل إقامة المملكة والمسيح نفسه يقيم المملكة، ومن ثم فالمؤمن بـ"المجيء قبل العصر الألفي" لديه شعور بالأزمة ويهتم بـ"الأمور غير الدنيوية" الى حد كبير وهو سلبي في النشاطات الإجتماعية. أما الثاني، فيعتقد بأن المؤمنين والكنائس يؤسسون المملكة الألفية ثم يكون المجيء الثاني للمسيح. وبالتالي يهتم المؤمن بـ"ما في الدنيا" ويتدخل في المجتمع بشكل فعال.

وكما رأينا سابقاً، لم تهتم الإنجيلية بالسياسة أصلاً، ولكن منذ حوالي العام 1980 بدأ قسم منها يهتم بالسياسة وولد "اليمين الديني" الموجود حالياً. تكلم فالويل منذ الثمانينات عن "التقسيمية" تكراراً ومراراً. ووفقاً للبحوث القائمة عنه، يقال إن هناك تغيراً في تفسير الإسكاتولوجيا (دراسة أحوال آخر الزمان وفق الكتاب المقدس) مما ولّد اهتمام جماعة

الأغلبية الأخلاقية بالسياسية[٦]. وبطبيعة الحال وبالمعنى الدقيق للكلمة لا يمكن القول بأن هذا التغيير السياسي أتى بتغير "المجيء قبل العصر الألفي" إلى "المجيء بعد العصر الألفي". ولكن على كل حال فإن المنظور العالمي عند اليمين الديني له تأثير كبير من منظور إسكاتولوجيا التاريخي.

ولأنه ينظر إلى التاريخ المعاصر عبر الفكر الإسكاتولوجي فخلال الحرب الباردة كان الاتحاد السوفياتي هو العدو المتوقع في الحرب الأخيرة (هرمجدون) على سبيل المثال. ثم أصبحت ايران والعراق وكوريا الشمالية أعداء لدودين منذ 11 سبتمبر. علاوة على ذلك، فإن وجهة النظر هذه ليست موجودة فقط لدى اليمين الديني. قيل عن الاتحاد السوفياتي خلال عهد ريغان "امبراطورية الشر"، وقيل عن ايران والعراق وكوريا الشمالية "محور الشر" في عهد بوش الابن، وهذا يدل على أن المنظور التاريخي لليمين الديني انعكس على السياسة الخارجية الأمريكية.

3. المحافظون الجدد

3-1. من هم المحافظون الجدد؟

الآن سنلقي نظرة على "المحافظين الجدد"[٧]. التعريف الشائع للمحافظين الجدد هو أنهم "مجموعة من المثقفين اليهود كانت تنتمي أصلاً إلى الليبرالية ثم تحولت إلى جناح المحافظين في وقت لاحق". ولكن استخدام هذا التعريف يسبب بعض المشاكل. السبب الأول لذلك هو أن المحافظين الجدد تشكلوا في الستينات، ولكن الآن ظهر جيل جديد لديهم، وبعضهم ليس لديه تجربة الانتماء إلى الليبرالية بل هم محافظون منذ البداية. على سبيل المثال، فإن مؤسس المحافظين الجدد هو ايرفينغ كريستول Irving Kristol، والشخصية المحورية حالياً عند المحافظين الجدد هو ابنه ويليام كريستول William Kristol. وبالتالي لا يمكن إغفال ظهور جيل جديد لدى المحافظين الجدد. والسبب الثاني لذلك هو أنه لا شك أن كثيراً من المحافظين الجدد هم من اليهود، إلا أن هناك عدداً من غير اليهود عند المحافظين الجدد، وهذا العدد لا يمكن تجاهله. ايرفينغ كريستول نفسه تحول من اليهودية الى الكاثوليكية. واستناداً إلى هذه الوقائع، فإن بعض التحاليل مثل القول بأن دعم المحافظين الجدد لإسرائيل يعود إلى أنهم مجموعة من اليهود، ليس صحيحاً بالضرورة.

ولذلك، لا يبقى من عناصر التعريف المذكورة أعلاه إلا التعريف القائل بأن المحافظين الجدد هم مجموعة من المثقفين. وإذا اردنا أن نستوعب المحافظين الجدد بشكل دقيق فمن المناسب أن نفهم المحافظين الجدد بتقسيمهم إلى الجيل الأول والجيل الثاني وفهم الفرق بينهما.[٨]

الجيل الأول من المحافظين الجدد بدأ كمجموعة صغيرة ممثلة في ايرفينغ كريستول ودانيال بيل Daniel Bell. وشاهدوا انتشار"الثقافة المضادة" في المجتمع الاميركي وتشكل لديهم الوعي لقضية ضعف الأسس الأخلاقية التي تضمن تماسك المجتمع الاميركي. في الوقت نفسه كان لديهم شكوك في الليبرالية الحديثة والحداثة modernism[٩]. وبالتالي، فيمكن القول إن المحافظين الجدد هم محافظون بمعنى أنهم مناؤون لليسار ولليبراليين.

ولكن بالنسبة لأميركا لا يمكن ببساطة وضع "الليبراليين" في مقابل "المحافظين" عند القيام بتحليلهم. لأنه خلافاً لأوروبا ذات التاريخ الطويل، فإن القيم التي يجب على المحافظين في أميركا البحث عنها موجودة في التراث الليبرالي[١٠]. لذلك في أميركا، تعتبر "مكافحة الشيوعية" من القوى المحافظة عند حماية القوى الليبرالية من القوى الشيوعية، و تعتبر "الليبرتارية (وهي تعزيز الحرية الفردية)" من القوى المحافظة عند حماية الحرية الفردية من التنظيم الحكومي.

الجيل الأول من المحافظين الجدد يشككون في الليبرالية ولكن لا يتركونها كلياً. وهذا شيء طبيعي حسب موقفهم الأساسي المعارض للنازية، ووضعهم التاريخي في مواجهة الشيوعية.

إذن فإن الجيل الأول من المحافظين الجدد وجد جزءاً من القيم التي يؤمن بها في تراث الليبرالية، فأين وجد بقية القيم التي يؤمن بها؟ لقد وجد ذلك في "القيم الاجتماعية للدين" social value of religion[١١]. أي بعبارة أخرى حاولوا إعادة تشكيل الليبرالية باستخدام القيم اليهودية المسيحية. عادةً فإن مبدأ الديمقراطية الليبرالية هو مبدأ حيادية القيم، ولكن في الولايات المتحدة ليس من الغريب أن تعلن الديمقراطية الليبرالية "الحرية والمساواة والقيم

اليهودية – المسيحية" كمبدأ واحد. لأنه كما ورد في إعلان الاستقلال، تأسست الولايات المتحدة وفقاً للمُثل العليا القائلة بأن "الحرية والمساواة هي عطاء من الله". وتم تبسيط هذا الفكر حتى أصبح شعاراً للحرب ضد العراق. طبيعة الجيل الأول من المحافظين الجدد أنهم "جماعة فكرية" على الأغلب كما يتبين من محاولتهم إعادة تشكيل الليبرالية باستخدام القيم الدينية.

ولكن بدأ هذا الفكر يتغير مع مرور الزمن. فعندما خرجوا من الحكومة الأمريكية في عهد كلينتون (الحزب الديمقراطي)، أسسوا بيت خبرة فكري (think tank) سمّوه "مشروع القرن الأمريكي الجديدPNAC، Project for the New American Century" في عام 1997. كان من ضمن اهتمامهم القضايا الأخلاقية، ولكن كان اهتمامهم الرئيسي هو دراسة كيفية تأسيس القيادة الأمريكية للسياسة الدولية. كما أنهم انتقدوا إدارة بيل كلينتون التي لم يكن لها استراتيجية خارجية ثابتة في المجتمع الدولي بعد انتهاء الحرب الباردة ووصفوها بالجبانة[١٢]. ومنذ ذلك الوقت كان الجيل الثاني يقود المحافظين الجدد مثل وليام كريستول William Kristol. وبدأت طبيعة الجيل الثاني وخلافاً للجيل الأول تتغير من "جماعة فكرية" إلى "هيئة لوضع السياسات". وقد تقلصت شكوكهم تجاه الليبرالية، وهذه الشكوك التي كانت أساس فكر الجيل الأول. بدلاً من ذلك، تحولت إلى شعار "تعميم" الحرية والديمقراطية في العالم.

3-2. المنظور العالمي عند الجيل الثاني من المحافظين الجدد

إذن ما هو المنظور العالمي عند الجيل الثاني من المحافظين الجدد؟ يقال إن مصدر فكر المحافظين الجدد قائم على فكر ليو شتراوس إلى حد كبير. بطبيعة الحال لا يمكن أن نعتبر أن منظور المحافظين الجدد للعالم وهم الذين أصبحوا هيئة لوضع السياسات، هو نفس فكر شتراوس والذي لا يمكن تلخيصه بسهولة[١٣]. بالرغم من ذلك فإن نظرة الجيل الثاني إلى العالم يبدو متأثرة بفكر شتراوس، كما سنرى.

أولاً، يعتقد أن "استعادة الفلسفة السياسية" التي قام بها شتراوس أثرت على منظور المحافظين الجدد العالمي بشكل أساسي. فقد انتقد شتراوس "العلوم السياسية" في وقته

ووصفها بأنها مرتبطة بـــ"الفلسفة الوضعية" و "الفلسفة التاريخية" لاعتقاده بأنها تتخذ العلوم الطبيعية كنموذج[١٤]. هنا "الفلسفة الوضعية" تعني تحديد دور العلوم الاجتماعية في كشف العلاقات بين الأمور وفقاً لمبدأ الفصل بين الحقائق والقيم. و"الفلسفة التاريخية" تقول إن التاريخ يحدد معيار الخير والشر، وبالتالي يتغير هذا المعيار مع تغير التاريخ. وكلاهما تتحذان موقفاً محايداً من القيم ووصلتا إلى "نسبوية القيم". ولكن، في الواقع، لا يمكن اتخاذ القرارات السياسية وفقاً لنسبوية القيم. انطلاقاً من انتقاد شتراوس لنسبوية القيم، يظن أن المحافظين الجدد يضعون "التمييز الصارم بين الخير والشر" في السياسة في منظورهم إلى العالم كقيمة أساسية. على سبيل المثال، قال ويليام كريستول ما يلي.

"ومن المفردات التي استخدمها جورج بوش في العامين الماضيين خلال إدارته، لا توجد كلمة تعرضت لسخرية الجمهور أكثر من كلمة من أربعة أحرف: الشر evil. وكما تعرض رونالد ريغان للانتقادات عندما نادى الاتحاد السوفياتي امبراطورية الشر، فإن قادة الرأي العام الاميركي سخروا جميعاً من استخدام الرئيس بوش لنفس الكلمة في وصف العدو الجديد لأمريكا. ولكن، وكما يتضح من حادثة 11 سبتمبر الارهابية، الشر موجود في هذا العالم وقد سبب ضرراً فعلياً كبيراً"[١٥].

فهكذا، يظن المحافظون الجدد أن التمييز الصارم بين "الخير والشر" عند اتخاذ القرار السياسي أمر ضروري لا مفر منه.

إذن ما هو المنظور التاريخي الذي أخذ به المحافظين الجدد؟ بطبيعة الحال، منظورهم التاريخي ليس هو الفلسفة التاريخية التي انتقدها شتراوس. إنّ منظور المحافظين الجدد التاريخي هو منظور فرانسيس فوكوياما الذي درس فكر شتراوس عبر آلان بلوم في جامعة كورنيل، وكان من زملائه في جامعة هارفارد وليام كريستول[١٦].

"إن الوصول لنظام مدني عادل كهذا ونشره في جميع أنحاء العالم هو المعيار الذي يفهم به المرء تطور التاريخ. كما أنه يزودنا بمعيار يستطيع المرء من خلاله أن

يستخلص ويميز تلك الجهود الهائلة المطلوبة لتحقيق هذا التطور من الكم الهائل من الحوادث التاريخية التي تشكل المادة الأولية للتاريخ"[١٧].

وهكذا يرسم فوكوياما المنظور التطوري لتاريخ العالم، أي أن مسيرة تعميم الديمقراطية الليبرالية هي تاريخ العالم. وناقش هذا المنظور التاريخي كمسيرة للتحديث، أي أن تطور الديمقراطية يحدث مع تطور الحداثة، لكنه لم يقدم هذا المنظور التاريخي كنظرية لتبرير تغيير الأنظمة[١٨]. ولكن روبرت كاغان وهو ركن فكري لـــPNAC وانطلاقاً من هذا المنظور، يتخذ هذا المنظور كتفسير تاريخ الحروب بين الأنظمة السياسية حيث يقول "إن الحروب التي استمرت لقرون عديدة بين المفاهيم المختلفة حول الكيفية المناسبة لحكم الانسان لنفسه قد انتهت تماماً بانتصار الليبرالية الغربية"[١٩]. وبالرغم من وجود بعض الاختلافات في الفهم بين فوكوياما وكاغان، يفهم أن موضوع "نهاية التاريخ" قد دخل في المنظور التاريخي للمحافظين الجدد كعامل ثانٍ.

4. النقاط المشتركة بين المحافظين الجدد واليمين الديني

يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط مشتركة للمنظور التاريخي للمحافظين الجدد ولليمين الديني كما رأينا حتى الآن. النقطة المشتركة الأولى هي أن اليمين الديني قد شكل المنظور العالمي الثنائي للخير والشر من خلال فهم الكتاب المقدس حرفياً. أما المحافظون الجدد فيهتمون بإدخال التمييز الصارم بين الخير والشر إلى العلوم السياسية اعتماداً على استعادة الفلسفة السياسية التي قام بها شتراوس. أي أنهما يشتركان في "المنظور العالمي الثنائي" لـــ"الخير والشر". من هنا تم رسم صورة الصراع كصراع بين طرفين "الحضارة والبربرية". على سبيل المثال، عند إبراز أهمية الحرب على العراق، فإن المحافظين الجدد يعتبرونها "الحرب الصحيحة" بينما اليمين الديني يعتبرها "الحرب المقدسة".

النقطة المشتركة الثانية هي المنظور التاريخي. اليمين الديني يحمل فكراً إسكاتولوجيا أي أنه ستحدث حرب هرمجدون العالمية وبعد ذلك تأتي "المملكة الألفية" كما يذكر في الكتاب المقدس. أما المحافظون الجدد فيحملون فرضية "نهاية التاريخ" أي أن التاريخ هو مسيرة

تعميم الديمقراطية الليبرالية، وبالتالي فإن تحقيقها يعني انتهاء التاريخ. ويرسم التاريخ كـ"تاريخ الكفاح لانتصار الحرية على الشر" عندما يتم دمج المنظورين التاريخيين.

على سبيل المثال، الحرب العالمية الثانية هي حرب ضد الفاشية والحرب الباردة هي مكافحة الشيوعية العالمية، ثم تأتي الحرب ضد الإرهاب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حسب اعتبارهم. وبهذا يضع المحافظون الجدد أنفسهم كقوى تدير وتدعم "الحرية والحضارة"، أما خصومهم فهم قوى تساعد "العنف والهمجية". أما اليمين الديني فيرى نفسه على أنه "القوى المسيحية (الخيّرة)"، وخصومهم هم "القوى الشيطانية".

وجهة النظر هذه هي وجهة نظر نادرة في تحليل أمريكا. على سبيل المثال الانثروبولوجي ايمانويل تود Emmanuel Todd صاحب كتاب "ما بعد الامبراطورية" الذي سبب جدلاً كبيراً يقول إن ولاء أميركا لإسرائيل هو أمر غريب عند المختصين بالتحليل الاستراتيجي، وحتى الكتب المعتمدة الحديثة لا توضح شيئا على الإطلاق، وهناك شروح لأسباب دعم أمريكا لإسرائيل، منها "نظرية اللوبي اليهودي" أي بسبب وجود شخصيات يهودية مؤثرة عند المحافظين الجدد، أو "نظرية الاستراتيجية العسكرية" أي بسبب تأمين الوجود العسكري في الشرق الأوسط. يقول تود هذه النظريات لا تكفي للإقناع[٢٠]. ووجهة النظر المفقودة عنده هي المنظور التاريخي المشترك بينهما، كما درسنا في هذا البحث.

لا يمكن القول بأن سبب دعم الولايات المتحدة لإسرائيل هو سيطرة مجموعة يهودية تسمى بالمحافظين الجدد على إدارة بوش الابن. كما ذكرنا من قبل، تشمل مجموعة المحافظين الجدد غير اليهود، ومؤسسها ايرفينغ كريستول نفسه تحول إلى الكاثوليكية. وإذا أخذنا بـ"نظرية اللوبي اليهودي" فسيسقط المنظور العالمي لـ"اليمين الديني". لا ينبغي إغفال أن اليمين الديني يعتبر "دولة إسرائيل" الحالية هي "دولة إسرائيل المبشر بقيامها في آخر الزمان" حسب الكتاب المقدس. وإن من يدعم إسرائيل حالياً هو اليمين الديني أكثر من الشعب اليهودي. لأن تحقق المملكة الألفية لديهم يتطلب ضرورة وجود اسرائيل كمكان الإسكاتولوجيا.

في ادارة بوش، المحافظون الجدد يحملون فرضية "إرساء الديمقراطية في الشرق الأوسط" من منظورهم التاريخي من جهة، واليمين الديني يحمل رغبة تحقيق "دولة إسرائيل المبشر بقيامها في آخر الزمان" من منظورهم التاريخي من جهة أخرى. لذلك يمكن القول أن السبب الرئيسي لدعم أمريكا لإسرائيل هو أنها "الدولة الديموقراطية الوحيدة صاحبة تراث الكتاب المقدس". وبطبيعة الحال، فإن استراتيجية ادارة بوش العالمية لا تعود فقط إلى هذه الأسباب، ولكن لا شك أن وجهة النظر هذه مهمة.

الخاتمة

كانت أسباب تأييد اليابان للحرب ضد العراق سابقا تشرح من منظور التحالف الياباني الامريكي. ولكن كما ذكرنا في هذ البحث، فإن النقاط المشتركة في الفكر السياسي و المنظور العالمي ليست قليلة. الحزب الديمقراطى الليبرالى يحمل الحضارة والحداثة والتطور كأهم قضايا يجب تبنيها. لذلك يقتنع بسهولة بخطابات إدارة بوش: "المتحضر ضد البربرية"، وبفرضية "تحقيق الديمقراطية في الشرق الاوسط". والفرق بينهما أن الشعب الياباني لا يؤمن بأنه يجب تعميم الحرية والديمقراطية ولو باللجوء إلى القوة العسكرية. ومع ذلك فإنه لا يمكن أن ننظر إلى الأيديولوجية السياسية اليابانية التي تنفي القوة العسكرية بدون النظر إلى دستور السلام الموضوع من قبل الولايات المتحدة الأمريكية ودون معاهدة التعاون الأمني اليابانية الأمريكية. وبالتالي فإذا لا ندقق النظر ونفهم تأثير أمريكا على الفكر السياسي الياباني بعد الحرب العالمية الثانية، فإن تحليلنا لموقف اليابان من الحرب ضد العراق لن يكون صائباً.

والأهم من ذلك، بالرغم من أن الحزب الديمقراطى الليبرالى و اليمين الديني الأمريكي ليس لديهما نقاط مشتركة بشكل واضح، فإنه بالنسبة إلى القرار السياسي حول الحرب ضد العراق وجدت نقاط مشتركة بينهما. شعب اليابان لديه حساسية تجاه الدين ولا يدري الأوضاع الدينية في العالم إلا قليلاً. ولا يدرك إلا بشكل سطحي جداً بأن أيديولوجية الديمقراطية الليبرالية الأمريكية لها خلفية دينية قوية. لذا من السهل عليه أن يؤيد الحرب ضد العراق دون تفكير عميق. هذا يرجع إلى أن الفكر السياسي الياباني لم يفهم إلا قليلاً

العلاقة القائمة بين السياسة والدين بعد الحرب العالمية الثانية. في الوقت الحالي لا يمكن مناقشة السياسية العالمية دون فهم المنظور الديني. من الآن سيصبح من المهم أن نفهم العلاقة بين الدين والسياسة عند دراسة الفكر السياسي الياباني بعد الحرب العالمية الثانية، بالنسبة للقضايا المحلية بل والدولية أيضا.

الهوامش :

1 David Frum, *The Right Man* (Weidenfeld & Nicolson, 2003); Martin Durham, "The American Right and the Iraq War," *The Political Quarterly*, 75(3), 2004, pp. 258-260 .

عن العلاقة بينهما Stefan Halper and Jonathan Clarke, *America Alone: the Neo-conservatives* .and the Global Order (Cambridge University Press, 2004), pp. 196-200

2 PRRC Emerging Trends, Princeton Religion Research Center, April,1996.

3 Peter Berger, "Democracy and the Religious Right " *Commentary*, vol. 103, 1997, pp. 53-56.

4 Robert Wuthnow, "The Political Rebirth of American Evangelicals," in Robert C. Liebman and Robert Wuthnow eds., The New Christian Right: Mobilization and Legitimation (Aldine Pubish, 1983), p. 168.

5 Susan Friend Harding, The Book of Jerry Farwell: Fundamentalist Language and Politics (Princeton University Press, 2000), pp. 228-246.

6 Harding, The Book of Jerry Farwell, pp. 245-246.

7 مايكل هارينغتون Michael Harrington هو من بدأ باستخدام مصطلح "المحافظين الجدد"، وهو اشتراكي مناوئ للمحافظين الجدد.

Nathan Glazer, "Neoconservatism: Pro and Con," Symposium. Partisan Review, 47(4), .1980, p. 498

عن المحافظين الجدد راجع (Irwin Stelzer ed., The Neocon Reader (Grove Press, 2004 .

8 فهم المحافظين الجدد يتطلب فهم تغييرهم النوعي، فهناك اختلاف بين المفكرين في تحديد نقطة التحول و ما هو نوع التغيير.على سبيل المثال، فوكوياما يرى أن التغيير حدث لدى المحافظين الجدد بعد الحرب الباردة. ويقول أن تحول الاتحاد السوفياتي وشرق أوروبا إلى "الديمقراطية" أعطى ثقة زائدة للمحافظين الجدد حول تغيير النظام" regime change. Francis Fukuyama, America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative .Legacy (Yale University Press, 2006), pp. 47-65

9 Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (Basic Books, 1976), p.46.

10 عن المحافظين في أميركا راجع Robert Nisbet, Conservatism: Dream and Reality (Open University Press), 1986

11 Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, pp.28-30. ; Halper and Clarke, America Alone, p. 55.

12 Halper and Clarke, America Alone, p. 14.

13 نسبة إلى العلاقة بين ليو شتراوس والمحافظين الجدد، راجع Steven Lenzner and William Kristol, "What was Halper and Clarke, America أو Leo Strauss up to?" Public Interest, vol. 153, 2003, pp. 19-39 Alone, pp. 64-68. يبدو بينهما علاقة تأثير، لكن لا يظن أن لفكر شتراوس أثر مباشر على سياسة إدارة بوش حول العراق. Fukuyama, America at the Crossroads, p. 21.

14 Leo Strauss, Natural Right and History (The Uiniversity of Chicago Press, 1965), pp.35-80.

15 Lawrence Kaplan William Kristol, War Over Iraq: Saddam's Tyranny And America's Mission (Encounter Books, 2003), p.3.

16 Fukuyama, America at the Crossroads, ix-x.

17 Francis Fukuyama, The end of history and the last man (Free Press, 1992), p.58.

18 Fukuyama, America at the Crossroads, p. 54.
19 Robert Kegan, Of Padaise and Power: America and Europe in the new world order (Vintage Books, 2004), p.81.
20 Emmanuel Todd, translated by C. Jon Delogú, After the Empire: The Breakdown of The American Order (Columbia University Press, 2003), chap. 5.

مراجعـــات

دراسات يابانية وشرقية

استراتيجية العولمة الأمريكية والعالم الإسلامي

عرض وتقييم / حاماموتو كازونوري
طالب دكتوراه . مركز الدراسات المتعددة
المواضيع للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا

تحرير : البروفيسور موري كواتشي و البروفيسور كوجي موراتا
إصدار : مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا
طباعة : شركة أكاشي للطباعة طوكيو ٢٠٠٩ م

صدر كتاب "استراتيجية العولمة الأمريكية والعالم الإسلامي" تحرير كل من البروفيسور كواتشي موري و البروفيسور كوجي موراتا أواخر شهر يناير من عام ٢٠٠٩م بعد فوز الرئيس أوباما في انتخابات الرئاسة الأمريكية، ومن هنا كان التساؤل:هل سيجلب تغيير السلطة تغييراً في سياسة أمريكا الخارجية؟! بالنظر إلى الأعوام الثمانية الماضية للسياسة الخارجية لبوش وباستشراف مستقبل أوباما الدبلوماسي، يمكننا القول بأن لدى أوبا فرصة لم يسبق لها مثيل .

يقول البروفيسور كوجي موراتا في مقدمة الكتاب: في عهد بوش تدهورت بشكل كبير العلاقات الخارجية لأمريكا، ومن المحتمل أن يغير ظهور أوباما على الساحة هذه الصورة كثيرا، ولكن إلقاء مسؤولية كل ما حدث على نظام بوش يعتبر بطبيعة الحال نقاشا سطحيا للغاية، كما أن

هذا الأمر يوضح من ناحية أخرى صعوبة موقف إدارة الرئيس أوباما، ومن المحتمل أن يوجد جانب آخر للتحدي يكمن فى طبيعة شخصية الرئيس نفسه، علاوة طبعا على تراكم كم هائل من المشاكل المعقدة.

في خلال الأعوام الثمانية الماضية كرست أمريكا نفسها للحرب علي الإرهاب، قد تقول أمريكا إن العدو هو الإرهاب وليس الإسلام، ولكن ومع ذلك فالنتيجة كانت مهاجمة أمريكا لعدد من الدول الإسلامية، وهناك أيضا ذلة لسان لبوش بذكره كلمة "الحروب الصليبية"، وبالإضافة إلى ذلك، مسألة فرض الحرية والديمقراطية، والانحياز لإسرائيل، كل هذا أضر بعلاقات أمريكا مع العالم الإسلامي، فأمريكا التي تعزز استراتيجية العولمةمن خلال قيمها تجد أن قيمها هذه تتعارض بشكل حاد مع قيم العالم الإسلامي، ومن هنا كان الهدف من هذا الكتاب هو إظهار السبب الرئيس الذي يعوق التعايش بين الجانبين.

في ثلاثة عشر فصول من هذا الكتاب، وفي إطار الموضوع نفسه قام فريق من الباحثين في مختلف التخصصات بتحليل نتائج بحوثهم (تبعا لتخصصاتهم)، وفيما يلي عرض مبسط لمضمون الكتاب.

في الفصل التمهيدي يقول كوإتشي موري إن إستراتجية العولمة الأمريكية لتوسيع مستوي الديمقراطية الليبرالية في العالم قد بررت فكرة الألفية المسيحية "الميننياليزم" ((Millennialism))، والديمقراطية الليبرالية التي تدعو إلى الفصل بين الدين والسياسة هي في الأصل من نتاج العلمانية، وانتشارها مدعوم بالدين مما يبدو متناقضا، لكن الأمر يختلف بالنسبة لأمريكا فليس هناك أي صراع أو تناقض بين هذا وذاك، في هذا الفصل من مقدمة الكتاب من المستحيل التحدث عن استراتيجية العولمة الأمريكية دون الحديث عن الدين (سواء المسيحية أو "الدين الغير مرئي" الأمريكي(civil religion)) فدورالدين لا يمكن تجاهله. وفي نهاية الفصل يشير البروفيسور موري إلى أن الشعب الأمريكي لديه القدرة والوعي علي نقد ذاته وفهمها بشكل كبير، وهنا يُعتَقد أن هناك توقعات للتغير في عهد أوباما.

في الفصول الثلاثة التي تلي الفصل التمهيدي، هناك تحليل لتأثير الإنجيليين، والمحافظين الجدد ، واللوبي اليهودي على سياسة إدارة بوش. عَرّف البروفيسور توشيهيرو ناكاياما اللفظ الذي يعتقد أنه يحتوى من أول وهلة علي تناقضات وهو "الديمقراطية الإنجيليكية" (وهي المسيحية الإنجيلية)،

وقدم تقريرا عن اليمين المسيحي في اليابان الذي يتشعب من تلك الطائفة الإنجيلية. لم تسقط الإنتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٨ م الطائفة الإنجيلية في مواجهة المؤيدين الديمقراطيين، كما يركز البروفيسور ناكاياما على أن معدل المؤيدين للحزب الديمقراطي يتضاعف في معدلات أعمار تحت الـ ٤٤ عاماً، ولكن لا يود تفسير لتأثير الطائفة الإنجيلية علي استراتيجية العولمة الأمريكية، ولكن هناك حقيقة وهي تزايد الاهتمام بين بعض المدارس الإنجيلية بالأزمة الإنسانية في جميع أنحاء العالم، مما أوجد ضغوطا للخروج من الدبلوماسية التي تعتمد علي الحل العسكري.

أضاف هيروتسغو أيدا إلى أن فرانسيس فوكوياما الذي دعا إلى ضرورة تحديث عملية الديمقراطية الليبرالية لديه خصائص الخطاب الأيديولوجي لأفكار المحافظين الجدد، ففي تحليل هيروتسغو أيدا لا يوجد انفصال بين فكر فوكوياما وفكرالمحافظين الجدد، ففي وقت مبكر وبعد بروز المحافظين الجدد، عكفوا على وضع تصور لتحديث العالم، والإصلاح أمر مرغوب فيه من الجميع، ولكن على الصعيد العالمي فان السعي للديمقراطية الليبرالية بلا شك سوف يلاقي رد فعل عنيف من العالم الإسلامي.

أستاذ العلوم السياسية البروفيسور نورمان ج .فرانكشتاين هاجم كتاب "اللوبي الإسرائيلي" الذي أصبح أكثر نقاشاً في الآونة الأخيرة، وأوضح أن من أسباب دعم أمريكا لاسرائيل الاعتقاد بأن إسرائيل ليست مسؤولة عن الدبلوماسية الخارجية الأمريكية، وأنه لا يوجد مسؤولية للوبي الاسرائيلي في الهجوم على العراق، وإذا كان هذا التوقع صحيحاً فسيكون هناك خيبة أمل تجاه بعض التطلعات نحو سياسة أوباما في العالم الإسلامي، وسوف تُراقب عن كثب رسم السياسات في المستقبل.

في الأربعة فصول التالية هناك تحليل لوعي أمريكا واستراتيجتها تجاه الإرهاب والملف النووي. فقد أشار البروفيسور ناؤفومي مياساكا إلى أنه بالنسبة لأمريكا التي تتغنى بالمعاني السامية للحرية والقيم العليا، فالإرهاب ليس ببساطة العنف السياسي، لكن هناك الرعب من تدمير الصورة الذاتية لها، علاوة على ذلك هناك المزج بين المكافحة الأخلاقية والموضوعية ضد الإرهاب مع ضرورة المرونة لمجابهة القوة السياسية للإرهاب . بينما يلفت يلفت الروفسر ياسويوكي ماتسوناغا الانتباه إلى أنه سواء في فترة الحرب الباردة، أو بعد نهايتها، أوحتى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر لم يكن هناك أي اختلاف في السياسات الأمريكية في التمييز بين بلدان الشرق الأوسط ما بين حليف وعدو، أو في الاعتراف أوالرفض بمختلف حركات إحياء الإسلام أو رفضها، ويتوقع استمرار هذه

السياسة مع الاهتمام الأمريكي بالشرق الأوسط من أجل رعاية المصالح الأمريكية الخاصة، ويرى البروفيسور تاكو إيشيكاوا أنه وبغض النظر عن نتيجة الانتخابات الرئاسية، فإن أمريكا لن تتخلى عن إزدواجية المعايير التي تقبل بصمت امتلاك إسرائيل للسلاح النووي، وفي نفس الوقت لا ترفض معتقد بوش بشن هجوم وقائي ضد الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. هذه الأطروحة لإيشيكاوا وما سبقها لمتسوناغا تتفقان في التأكيد على مدى توحد السياسة الخارجية الأمريكية .

يوضح البروفيسور كوجي موراتا أنه من المتوقع حدوث تحسن كبير في صورة الدبلوماسية الخارجية الأمريكية بظهور أوباما ، ولكن في كثيرمن الأحيان لا يمكن الاعتماد فقط على نضارة الصورة الجديدة للرئيس و"القوة الذكية" في حل الكثير من المشكلات.

في الفصول الخمسة الأخيرة عرض لردود فعل العالم الإسلامي تجاه استراتيجية العولمة الأمريكية وخلفيتها النظرية، يشير البروفيسور كينجي توميتا إلى مبدأ عدم تجاهل البعد العميق الذي يكمن وراء المشاكل السياسية ذات الأبعاد الواقعية عند التفكير في الصراع الأمريكي الإيراني، ويعقد مقارنة بين الفكر الشيعي والمدرسة الفلسفية لتوماس أكويناس، ثم يوضح نقاط التماثل بين المذهب الشيعي والفكرالأوروبي في العصور الوسطى، وكذلك نقاط الفرق بين العقيدة المسيحية والإسلامية

هناك نقد لاذع من محمد الوهابي سليمان (من مركز الشيخ أحمد كفتارو بدمشق) للسياسة الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، لكن ينصب هجومه على سياسة مكافحة الإرهاب وتغيير المناهج الدراسية، ووفقاً له فإن تعريف أمريكا للإرهاب ما زال مبهماً، وتحاول بمحاربته تمديد الإسلام بلا سند، والغرض مما تسعى إليه أمريكا من تغيير للمناهج الدراسية في مختلف البلاد الإسلامية ليس إلا محاولة لتغيير قيم الإسلام بما يتماشى مع القيم الغربية.

يلقي البروفيسور أحمد واعظي من مركز الدراسات الإستراتيجية الإيرانية وناصر أميري نظرة على العلاقة بين أمريكا ما بعد الحرب العالمية الثانية والعالم الإسلامي، ويقول إنه في خلال فترة الحرب الباردة بذل الجانبان جهوداً مشتركة لمحاربة العدو المتمثل في الشيوعية، لكن بعد الحرب الباردة فإن بعض صناع الاستراتيجية الأمريكية أبدلوا عدوهم الشيوعي ليحل محله الإسلام، وكان دليلهم هو أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ووفقًا لتحليل الاثنين فإن التغيير الأمريكي حدث بسبب اليمين المسيحي، والمحافظين الجدد، واللوبي اليهودي، ومع تشهير الثلاثة بالإسلام تم تسهيل عملية الدفع نحو سياسة التعزيز لإسرائيل، ولكن بسبب التناقضات السياسية المتمثلة في السكوت على قبول مهاجمة إسرائيل للفلسطنيين، وتطوير البرنامج النووي الإسرائيلي،

مع عدم السماح – في نفس الوقت – لإيران بإجراء التجارب النووية في المجال السلمي ، كل هذا جعل الولايات المتحدة تفقد مصداقيتها في العالم الإسلامي.

يقسّم ماكي تاهارا القوى الراديكالية الإسلامية إلى قسمين كبيرين، القسم الأول تواجد حتى منتصف التسعينات، وهو من النوع الذي يعطي الأولوية لمهاجمة السياسيين ضمن إطار دولة قومية، ولكن بعد ذلك كان هناك تنظيم القاعدة في المقدمة الذي مجد الهجوم المباشر على إسرائيل والغرب، ولكن وفقاً لتحليل تاهارا فإننا نرى ضعفا في القوة المركزية للقاعدة بمشارف عام ٢٠٠٦ مع بروز شكل تقليدي في المنظمة، ويضيف تاهارا أن الخطر الحقيقي يتمثل في هذه الحركة التقليدية، وقد وصلت الدول العربية المعتدلة أيضاً إلى هذه النتيجة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وقد تم إثبات صحة ذلك، والدول العربية المعتدلة محاصرة ما بين الراديكالية الداخلية وأمريكا.

طرح عالم الدين الإجتماعي مارك جو غينسومايا سؤالا، وهو ما سبب تزايد العنف الديني الآن؟ وأرجع السبب إلي الاصطدام مع العلمانية السياسية التي أدت إلى فقد الهويات، وأشار أيضاً إلى أنه بالنظر إلى رد الفعل الأمريكي تجاه أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنجد اتجاها نحو استخدام المعتقد الديني في الجانب الذي وقع عليه العنف أيضا، وعن العلاقة بين الدين والعنف، يبين أنه بالرغم من رفض وجهة النظر التي تربط العنف بالدين، فلا يمكن تجاهل أن فكرة الضرورة الدينية بررت استخدام العنف بسهولة.

في هذا الكتاب بالإضافة إلى الفصول الثلاثة، هناك محاضرة فرانسيس فوكوياما بعنوان "الإسلام والغرب – النظر في فكر الدبلوماسية الأمريكية" خريف عام ٢٠٠٧، وهذا ضمن فاعليات الندوة الدولية التي نظمها مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية (سيسمور) بجامعة دوشيشا، وأعقب ذلك عرض من مناقشات مسجلة.

من أكثر هذه المناقشات إثارة للإعجاب هي تلك التي يواجه البروفيسور أحمد واعظي فيها فرانسيس فوكوياما، متسائلا أليس من المستحيل محاولة زرع الديمقراطية الليبرالية الأوروبية الغير مناسبة في القيم الإسلامية؟! في ذلك الوقت كانت العلاقة بين أمريكا وإيران سيئه للغاية، وكان من النادر الجمع بين فرانسيس فوكوياما الذي يمثل وجهات نظر المحافظين الجدد، ومسؤول ذي منزلة رفيعة في الحكومة الإيرانية مثل البروفيسور أحمد واعظي على نفس الطاولة، فتبادل النقاش الهادئ الجاد بين الاثنين في النقاط المختلفة المتضادة هو ما أضفى الإثارة في الندوة الدولية هذه.

سجل البروفيسور كواتشي موري -- مدير مركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية بجامعة دوشيشا- في خاتمة الكتاب ما يلي: " كما رأينا نعقد اجتماعات عديدة للحوار بين الأديان، يجتمع فيها من يستطيع التحاور فقط، ويكون الحديث "فلنتعايش كأصدقاء"، وهو شئ أقرب ما يكون لـــ "تعايش الصالونات" ولكن تحقيق التعايش الحقيقي صعب"، فإذا صرفنا أبصارنا عن الأسباب الحقيقية التي تعوق التعايش، فلن نصل للحل الحقيقي، فالحديث من القلب مع من لا يتفق معنا في العقيدة، ومحاولة تعميق الفهم المتبادل سيوفر إمكانية تأمل الذات.

في هذا الكتاب أيضاً تنعكس ميزة أخرى لمركز الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية (سيسمور) بجامعة دوشيشا، وهي التنوع والتعدد في مجالات نشاطات البحث العلمي، فهناك كم هائل من الأبحاث المتعددة في اليهودية والمسيحية والإسلام من علماء الأديان والسياسيين وخبراء الأمن الذين تمكنوا من الاقتراب من مشكلة تعايش الحضارات ومعالجتها من كافة التخصصات، وبذلك تتوفر معايير ازدواجية التخصصات وتنوعها، وتظهر بقوة في هذا الكتاب .

يذكر كوجي موراتا" أن العمل المشترك بين علماء الأديان وخبراء الأمن من ناحية، والسياسين الدوليين والمتخصصين الإقليميين من ناحية أخرى جلب أحيانا سوء الفهم، وهذا ما يمكن ان نطلق عليه بالضبط -- صراع الحضارات-- ".

هذه الفصول الثلاثة عشر مع الفهرس التسجيلي ، ما هي إلا تحليل للمشاكل بين أمريكا والعالم الإسلامي من مختلف وجهات النظر ومن جوانب متعددة، ومن خلال قراءة هذا الكتاب يمكن إلقاء النظر على جميع أوجه الموضوع، وإذا ما أضفنا المناقشات لكل فصل في الكتاب التدريبي للجامعة، فإننا نستطيع أن نفهم المشكلة برمتها خلال ستة أشهر، وبالرغم من أن كل فصل مجمع بإيجاز إلا أن هناك تركيز في النقاش، فإذا ما قرأناه بعناية كبيرة، فسوف نجني بالتأكيد ثمار ذلك، لكن كيفية فهم العلاقات المتبادلة بين القضايا في كل فصل تختلف من قارئ لآخر، ففي بعض الأحيان هناك تعارض أيضاً بين رأي محاور وآخر، في هذه الحالة نترك للقارئ تحديد الرأي الصائب أو حتى التنقيب عن رؤية ثالثة، ولذلك لا ننصح بالقفز إلى النتائج السريعة، ولابد أن يدرك القارئ مدي صعوبة الوضع وتعقيده، ثم يحاول الحكم بين النظريات المختلفة سواء بالرفض أو القبول بموضوعية، ومن ثم يحاول إعادة بناء تصور للمشكلة بحيوية، ويمكننا في النهاية القول بأن هذا الكتاب يوفر مادة خصبة جيدة للنظر في التعايش بين الحضارات .

الدبلوماسية السياسية الأمنية لدولة إسرائيل

عرض وتقديم / محمد عبد العزيز

المؤلف : يحزقال درور

الناشر : مركز بيجن سادات للدراسات الاستراتيجية بجامعة برايلان سنة ٢٠٠٩ .

أصبحت مراكز البحوث والدراسات الإستراتيجية فى إسرائيل مشغولة فى الأونة الأخيرة فى دراسة وتحليل طبيعة المتغيرات التى طرأت على منطقة الشرق الأوسط بما فى ذلك أوضاع حركات المقاومة التى تبنت خط الكفاح المسلح والعمليات الاستشهادية والجهادية ضد الاحتلال الإسرائيلى . وأكثر ما يؤرق مراكز البحوث الإسرائيلية هو فشل الجيش الإسرائيلى فى إثبات عنصر الردع خلال حرب لبنان الثانية وأثناء عملية "الرصاص المسكوب" .

وفى هذا الكتاب الذى نحن بصدده يوجة البروفيسور درور رسالة للساسة وصناع القرار الإسرائيليين يحثهم فيها على وجوب السعى لإبرام اتفاقية سلام شرق أوسطية شاملة بين إسرائيل ومعظم الدول العربية استنادًا إلى مبادرة السلام العربية ، فيما أطلق عليه " أطلس الطريق " بدلاً من "خريطة الطريق" .

ويرى البروفيسور درور فى هذا الكتاب أن جميع المبادرات والخطط السلمية المطروحة حاليًا ، لإنهاء الصراع العربى الإسرائيلى منقوصة بما فى ذلك ما يسمى بحل "دولتين لشعبين" أو ما يسمى بـــ "السلام الاقتصادى" . كما يقول المؤلف فى كتابه هذا إن إجراء تسوية منفردة مع سورية لن يؤدى إلى تحسن حقيقى فى وضع إسرائيل ، إضافة إلى أن ثمن الانسحاب من الجولان باهظ للغاية .

وفى هذا الكتاب يقترح البروفيسور درور تصورًا سياسيًا أمنيًا جديدًا تنتهجه دولة إسرائيل . بحيث يقوم ذلك التصور على التقييم الدقيق والمفصل للوضع الإسرائيلى . ويراعى ضرورة انتهاج سياسة محترفة لمواجهة الأوضاع المتغيرة ولاتخاذ قرارات عملية صائبة وموفقة .

ويرى المؤلف بحسب فرضيته المفضلة داخل الكتاب ، أن الرئيس الأمريكى باراك أباما قد ارتكب خطأ فى خطابه الذى ألقاه بالقاهرة ، عندما لم يربط النزاع الإسرائيلى – الفلسطينى بإطاره الشامل وهو الإطار الشرق أوسطى ، وكذلك عندما أراد من إسرائيل الاستجابة لمجموعة من المطالب دون أن يطالب الدول العربية بتقديم المقابل المناسب .

ويضيف البروفيسور درور فى كتابه الجديد الجديد أن أى اتفاقية بين إسرائيل والفلسطينيين لن تصمد طويلاً إذا لم تدعمها اتفاقية شرق أوسطية شاملة . كما أنه لا ينبغى على إسرائيل أن تقدم تنازلات كبيرة دون تعزيز حقيقى فى وضعها السياسى والأمنى إلى جانب إجراء تطبيع كامل فى العلاقات مع معظم الدول العربية والإسلامية وتحقيق تسوية أمنية حقيقية متبادلة .

ولقد اقترح المؤلف أن يقوم رئيس الوزراء الإسرائيلى بتقديم ما أسماه "مفاجأة تاريخية" من خلال طرح مبادرة شرق أوسطية شاملة تستند بشكل جزئى على مبادرة السلام العربية وتتضمن تقدمًا – مراحل متسارعة– نحو إقامة دولة فلسطينية وإبرام اتفاقية سلام مع سورية فى إطار ما أسماها خطة " أطلس الطريق" التى تربط أى خطوة إسرائيلية بخطوات مقابلة من جانب الدول العربية والإسلامية .

ويرى البروفيسور درور أن مثل تلك الخطة ستحظى بتأييد غالبية الشعب الإسرائيلى ، وسوف يمكن لرئيس الحكومة الإسرائيلية دفع تلك الخطة وتمريرها بعد إجراء تغيير على تشكيل الائتلاف الحكومى . ويقول إنه قد بات من الضرورى تعديل وتطوير الرؤية السياسية والأمنية لدولة إسرائيل لاسيما بعد المتغيرات والمعارك الأخيرة التى خاضتها إسرائيل . حيث استشهد المؤلف بالدراسة التى نشرت فى سبتمبر من عام سنه ٢٠٠٨ حول حرب لبنان الثانية والدروس المستفادة منها للسياسة العسكرية والدفاعية للولايات المتحدة الأمريكية .

وتستند تلك الدراسة على كثير من المناقشات مع ضباط من الجيش الإسرائيلى بالإضافة إلى العديد من المقالات والأبحاث باللغة الإنجليزية . والنتيجة الرئيسية المستخلصة من تلك الدراسة هى أن أداء حزب الله خلال معارك حرب لبنان الثانية كان أقرب إلى أداء الحرب التقليدية منه إلى أداء حرب العصابات . ويرى المؤلف الكتاب أن تلك الدراسة تسمى بالجمود الفكرى حينما افترضت

أن هناك فقط نموذجين أساسيين للحروب ألا وهما الحرب التقليدية وحرب العصابات . وأنه ينبغى تصنيف أى حرب على هذا الأساس . ويضيف المؤلف بأن هذا المنطق يعنى أن هناك تجاهل خطير لأنماط المعارك والحروب الجديدة ، التى تتضمن أيضا سمات الحروب التقليدية وكذلك حرب العصابات . ولكنها فى نفس الوقت تحمل جوانب أخرى تجعلها بمثابة نموذج مختلف للحروب . ولذا يتطلب الأمر مواجهة من نوع جديد لهذا النموذج المختلف من الحروب . فعلى سبيل المثال ، نجد أن حرب لبنان الثانية تضمنت من جانب حزب الله الجوانب التالية :

ا–طبيعة حزب الله لميليشيا تقدم على الهوية الدينية والطائفية وتكافح لتحسين أوضاعها داخل لبنان .

ب– الاعتماد على مؤيدين أقوياء من الخارج بما فى ذلك إيران وسوريا .

جـ – القدرة على تنفيذ عمليات إرهابية فى أماكن مختلفة بما فى ذلك بعض أجزاء من العالم .

د– المعرفة الجيدة بطبيعة الأرض الميدانية .

هـ – الاستعداد التام من جانب المقاتلين لتعريض أنفسهم للمخاطر ، مع عدم الاستعداد للوقوع فى الأسر .

و– التحصن الجيد .

ز– حسن استخدام الأسلحة المختلفة دون الحاجة إلى الأسلحة الثقيلة مثل الدبابات والمدافع .

ح–إطلاق الصواريخ كثافة لمهاجمة الجبهة الداخلية .. الخ .

ويرى المؤلف أن كل ما سبق يحتم على إسرائيل البحث عن سبل جديدة لمواجهة مقاتلى حزب الله – وكذلك مقاتلى حماس – الذين ينتهجون أساليب قتالية من الحرب التقليدية وحرب العصابات إلى جانب أساليب أخرى جديدة ومبتكرة .

ويقول المؤلف : إن هناك أربعة مبررات رئيسية تحتم على إسرائيل تطوير استراتيجيتها السياسية والأمنية وتلك المبررات هى :–

ا–المشاكل السياسية الأمنية الخطيرة – بما فى ذلك مشكلة التسليح النووى الإيرانى – التى تواجه إسرائيل وليس لها حلول أو ردود كافيه ضمن السياسة الإسرائيلية الحالية .

ب–معدل التحول السريع ، على الساحة السياسية الأمنية المحيطة بإسرائيل مثل مبادرة السلام العربية ، وتغير الدبلوماسية الأمريكية ، الأمر الذى يستلزم فى المقابل تحولاً فى الدبلوماسية السياسية الأمنية لإسرائيل .

جـ – المأزق والفخ التاريخى اللذان يواجهان إسرائيل فيما يتعلق بمحاولات دفع العملية السلمية . إذ أن جميع البدائل المطروحة فى هذا الشأن سيئة للغاية ، لذا فقبل البحث عن أقل البدائل سوءاً ، يجب البحث عن بديل جديد أفضل بكثير من البدائل المطروحة ، ومن هنا استحداث فرضية جديدة للاستراتيجية السياسية والأمنية لدولة إسرائيل .

د – حرب لبنان الثانية التى كانت بمثابة اختبار فى مواجهة الصدمة . ولقد حققت إسرائيل بعض الإنجازات الرائعة فى جوانب محدودة ولكنها فشلت فى تلك الحرب بسبب الوقوع فى بعض أوجه القصور الخطيرة سواء فى الدبلوماسية السياسية أو الخطوات العملية أضف إلى ذلك ارتكاب بعض الأخطاء فى العملية العسكرية ضد حماس فى قطاع غزة وهى عملية "الرصاص المسكوب" التى أظهر خلالها الجيش الإسرائيلى أنه قد استفاد من العبر السابقة إلا انه فى نهاية المطاف لم يحقق انجازات كبيرة ويرجع السبب الرئيسى فى ذلك إلى فشل الأداء السياسى.

فالمؤلف فى هذا الكتاب يطرح تصورا سياسيا أمنيا يخرج إسرائيل من المأزق الذى تعانى منه مؤخرا . ولاسيما بعد حرب لبنان الثانية وكذلك بعد عملية " الرصاص المسكوب" التى لم يكن لها أى هدف سياسى ولم تنطلق فى إطار سياسى تخدير عملية السلام ويدفعها للأمام .

ويرى المؤلف أن إسرائيل فى حاجة ماسة إلى نظرية سياسية أمنية جديدة إلى جانب تعزيز أسلوب الردع والعقاب ، نظرية تأخذ فى الحسبان تغير المجريات العسكرية والتاريخية الخطيرة .

ولقد وجد يحزقال درور ما ينقذ إسرائيل حاليا هو خطة سليمة جديدة تركز على المبادرة العربية وذلك لاستقطاب معظم الدول العربية والإسلامية حتى يمكن مواجهة تنامى القوى الأصولية المتشددة .

وهو يشير إلى عدم جدوى إحراز تسوية منفصلة بين إسرائيل والفلسطينية لأنه حتى إذا تم التوصل إلى اتفاق مع السلطة الفلسطينية فلن يكون راسخا وسيشكل خطرا على الأردن ثم على إسرائيل لاحقا . كما أن إحراز اتفاق بين اتفاق إسرائيل وسورية دون فلك ارتباطها مع إيران لن يضمن الهدوء والاستقرار فى شمال إسرائيل . وهو يرى أن فكرة " السلام الاقتصادى " مع استمرار الهيمنة الإسرائيلية على المناطق الفلسطينية لن يحقق الاستقرار وعلى هذا فإن البروفيسور يحزقال درور يؤكد بأن أوراق المساومة المتاحة لدى إسرائيل محدودة ولا يمكن التنازل عنها مقابل تسويات مع سورية والفلسطينيين أو مجرد وعود من جانب الدول العربية بتطبيع العلاقات مع إسرائيل . ولكن الحل الأمثل كما يراه المؤلف ، هو إحراز اتفاق شرق أوسطى شامل ، وهذا الحل

هو نقط الذى بمقدوره ضمن الهدوء فى المنطقة بل وكبح جماح التهديدات الإيرانية والمجموعات الأصولية المتشددة فمثل هذا الاتفاق سيشجع القيادة لإسرائيل والرأى العام الإسرائيلى على الانسحاب من الأراضى المحتلة وتقديم تنازلات "مؤلمة" فى القدس ، لأنه يتضمن التزامات أمنية صارمة وحقيقية تضمن أمن إسرائيل ومستقبلها .

والكاتب الإسرائيلى ، يرى بأنه ينبغى على إسرائيل فى الوقت الراهن أن تبادر بطرح رؤية جديدة ومفاجئة تحل محل "خريطة الطريق" أو اتفاق أنابوليس اللذين ركزا فقط على الصراع الإسرائيلى الفلسطينى ولعل ما دفع المؤلف إلى دعوة إسرائيل لتبنى سياسة جديدة هو الخطر الذى يحدق بها لأسباب عدة أهمها :-

ا-فشل إسرائيل خلال حرب لبنان الثانية فى القضاء على حزب الله ، وأن هذا الفشل أظهر مدى الخلل فى الجيش الإسرائيلى وعجزة عن حسم المعارك أمام حركة إسلامية تنتهج أسلوب حرب العصابات ، إلى جانب عجز سلاح الطيران الإسرائيلى فى حسم المعركة .

ب-تنامى حركة حركة حماس فى الأراضى الفلسطينية المحتلة على حساب حركة فتح وفرض هيمنتها على قطاع غزة وانتهاج سياسة المقاومة المسلحة والعمليات الجهادية والاستشهادية .

ج- تزايد تهديدات إيران على خلفية فشل الدول الغربية فى كبح طموحاتها النووية .

د - تراجع قدرة الولايات المتحدة الأمريكية ، واحتمال انسحاب قواتها من العراق .

ويخلص هذا الكتاب إلى أن إسرائيل أصبحت فى الآونة الأخيرة تتعرض لتهديدات أمنية خطيرة نظرًا للمتغيرات الخطيرة التى طرأت على المنطقة ولاسيما التغيرات الاستراتيجية والسياسية والأمنية . وهذا بالإضافة إلى تنامى القوى الراديكالية المتشددة وتزايد نفوذ حركات الكفاح المسلح مثل حزب الله وحماس والجهاد وغير ذلك . إلى جانب تزايد قدرة إيران كدولة محورية لديها الكثير من مقومات المنافسة .

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب الإسرائيلية التى صدرت مؤخرًا نظرًا لأهمية المضمون وكذلك أهمية المؤلف نفسه ، فالمؤلف يعمل أستاذًا متقاعدًا بالجامعة العبرية وهو خبير فى العلوم السياسية والإدارة وهو رائد نظرية نظرية السياسة والإدارة الحديثة . كما أن خبير ومستشار دولى فى مجال التخطيط السياسى وفى الشؤون الأمنية. وعمل مستشارًا لبعض رؤساء الحكومات الإسرائيلية ولبعض المؤسسات والجهات الدولية .

Ryuji Fujimoto

Political thought in Japan after World War II and the war Against Iraq.....211

Book Review

Hamamoto Kazunori

American strategy of globalization and the Islamic world 229

Saad Abdelaziz

Political and Security diplomacy of the State of Israel 235

Contents

Japanese Studies :

Ismael M. Zain Alddin

Raouf Abbas and the Japanese experience..... 3

Shihabuddin Faris

The Japanese experience and some features of modern education in Japan 17

Ala Ali Zain Alabedin

Japanese experience and the roots of modern Japanese thought (Egyptian Vision) 61

Religion Studies :

Koichi Mori

Proper Approaches to inter-religios differences.....81

Samir Abdel Hamid I. Nouh

Human rights and religion in Japan, Relationship Between human rights and religions (Case Study).....83

Omer Saber Abel Jalil

Religious relationship between Ethiopia and Egypt, (A unique model of the positive impact of a common cultural) .109

Katsuhiro Kohara

Correlative Relationships between the Indigenization of Fait and Nationalism: As Issues of Theology of Religions 123

Kenji Tomita

Islamic rule and democracy - contact and separation.....145

Political Studies :

Walid Mahmoud Abdennasir

Japan and the dialogue with the Arab and Islamic worlds 169

Ibrahim Al Baiyomi Ghanim

The future of the European-Turkish relations.....185

Under the Supervision of
Professor Dr. Husam M.Kamel
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professor Dr. Heba Ahmed Nasar
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Ahmad Mahmoud Hewidi
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, Professor , Faculty of Arts
Mohamad Alaa Mansour, Head of The Dept. of Oriental Languages
Karm Khalil, Professor, , Faculty of Arts

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

- **The Japanese experience and the roots of Japanese thought**
- **Human rights and religion in Japan**
- **Proper Approaches to inter-religios differences**
- **Japan and the dialogue with the Arab and Muslim worlds**

Published By :
Center of Oriental Studies (C.O.S) , Cairo University
With the cooperation of
Center for Interdisciplinary study of Monotheistic Religions (CISMOR),
Doshisha University
No. (3) July, 2009