مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

CISMOR

دراسات يابانية وشرقية

العدد الرابع
يوليو ٢٠١٠

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

من موضوعات العدد :

- المدخل الأخلاقى وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامى والفكر الشرقى.
- تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات فى جنوب شرق أسيا.
- صور عن التوحيد فى المجتمع اليابانى.
- الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوى المشترك.
- الاحتلال اليابانى لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية.

دراسات يابانية وشرقية

من موضوعات العدد

- المدخل الأخلاقى وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامى والفكر الشرقى .
- تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات فى جنوب شرق آسيا .
- صور عن التوحيد فى المجتمع اليابانى.
- الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوى المشترك .
- الاحتلال اليابانى لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية.

دورية علمية محكمة

تصدر عن مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة

ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور)

العدد الرابع يوليو ٢٠١٠

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. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

الهيئة الاستشارية

أ.د. كاتسو هيرو كوهارا : مدير مركز سيسور

أ.د. ماسانورى نايتو : نائب مدير مركز سيسمور

أ.د. معمر جونيا شينوهه: أستاذ بكلية الإلهيات

أ.د. زين العابدين محمود: عميد كلية الآداب

أ.د. عمر صابر عبد الجليل : وكيل كلية الآداب

أ.د. محمد خليفة حسن : أستاذ مقارنة الأديان

كلية الدراسات الإسلامية – قطر

الهيئة العلمية

أ.د. سمير عبد الحميد نوح : نائب مدير سيسمور

أ.د. كينجى توميتا : نائب مدير سيسمور

أ.د. كوجى مراتا : نائب مدير سيسمور

أ.د. محمد محمود أبو غدير : أستاذ بجامعة الأزهر

أ.د. محمد صالح توفيق : عميد كلية دار العلوم

أ.د. محمد فوزى ضيف : أستاذ بآداب المنوفية

مدير التحرير : حسين إبراهيم مختار

المسئول المالى : عصمت عبد العظيم الخولى

التصميم الفنى والإخراج : عمرو عبد الرؤوف

قواعد النشر بالمجلة

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

١ – أن يكون البحث مبتكرًا أصيلاً ولم يسبق نشره .

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

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

٤ – تخضع الأبحاث المقدمة للنشر للتحكيم العلمى السرى.

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

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها وحدهم

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

المحتويات

دراسات دينية :

محمد خليفة حسن

المدخل الأخلاقى وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامى والفكر الشرقى ٣

سمير عبد الحميد إبراهيم نوح

تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات فى جنوب شرق آسيا ٢٧

كاتسوهيرو كوهارا

صور عن التوحيد فى المجتمع اليابانى ٦٩

دراسات سياسية :

ميرا واسيرمان

الخيار أن تكون مختارًا " تحديات الحرية بالنسبة لليهود الأمريكيين" ٧٩

كينيشي ماتسوموتو

الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوى المشترك ٩١

يوكى شيوزاكى

الاحتلال اليابانى لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية

والدراسات الإسلامية فى اليابان ١٠٧

جمال محمود حجر

القدس : قراءة فى كتابات بريطانية معاصرة (١٩٢٠ – ١٩٣٠) ١١٩

إسماعيل زين الدين

الآخر نموذج مصرى تونسى " الطهطاوى وخير الدين " ١٥٣

دراسات شرقية :

نجلاء رأفت سالم

صورة اليهودية المتدينة فى قصة " تفاح من الأرض " لسڤيون لفرخط ١٧٧

مراجعات :

جمال عبد السميع الشاذلى

الحرب الرابعة بين العرب وإسرائيل " بدر – أكتوبر ١٩٧٣" ٢٠٧

جمال عبد السميع الشاذلى

بنو إسرائيل "مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم" ٢١٧

تقديم

القارئ الكريم...

يسعد مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم العدد الرابع من مجلة دراسات يابانية وشرقية ويضم هذا العدد مجموعة متنوعة من الأبحاث تم تقسيمها إلى عدة محاور يضم المحور الأول والذى يحمل عنوان " دراسات دينية " ثلاثة أبحاث ، البحث الأول عنوانه " المدخل الأخلاقى وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامى والفكر الشرقى، والذى أعده أ.د. محمد خلفه حسن والذى بدأه بمقدمة عرض فيها لطبيعة الأخلاق كقاسم مشترك بين أديان العالم ، كما كانت محور التركيز عند الباحثين فى مجال الأديان للتأكيد على التقارب بين الأديان. وأشار فى مقدمة بحثه إلى ما قام به مؤرخو الأديان. كما أشار كذلك فى بحثه إلى ماقام به مؤرخو الأديان بوضع العديد من التصنيفات التى تميز الأديان وتفرقها عن بعضها البعض. كما أكد على الوضع الإيجابى للديانات الشرقية ، ولكن هذا الوضع لم يسلم من النقد ، وأشار إلى أن المدخل الأخلاقى مناسب جداً لفهم طبيعة الشخصية الشرقية بصرف النظر عن خلفيتها الدينية أو الثقافية . وعرج بنا د. خليفة بعد عرض مختصر للمحتوى الأخلاقى لدى الديانات الشرقية والفكر الإسلامى ليوضح من خلال ذلك على التقارب بين ديانات الشرق والفكر الإسلامى، مؤكداً على أن السلوك هو أول ما يظهر لنا فى التعامل مع أية شخصية إنسانية، ويكون السلوك سابقاً للدين والثقافة.

وانتقل د. خليفه بعد ذلك إلى النقطة الأولى فى البحث وعنوانها الأخلاق فى الفكر الدينى الهندوسى فأشار إلى أن شبه القارة الهندية المهد الأول لعدد من الأديان الكبرى فى العالم ، حيث نشأت فى الهند وانطلقت بعد ذلك إلى بلدان الشرق الأقصى، وتركت فيها تأثيرات دينية وأخلاقية لاتزال باقية حتى اليوم، وتطرق بعد ذلك إلى الحديث عن الفكر الهندى الذى يجمع بين النظرية والتطبيق حيث تضع أسسًا علمية لعلاج مشاكل الإنسان الوجودية ، كما تحول الفكر النظرى فى الهند حول مشاكل الوجود إلى فلسفة عملية

تطبيقية يتم عن طريقها تحقيق الخلاص المتوقع ، ويجمع هذا الفكر بين الدين والفلسفة والتصوف.

ويتطرق د خليفة فى النقطة الثانية : وعنوانها " البعد الأخلاقى فى البوذية، حيث يشير إلى أن البوذية تشترك فى الأصل مع الهندوسية فى القضية الوجودية الأساسية، وهى قضية المعاناه أو الشقاء والمصير الإنسانى داخل الوجود ، ولكنه يؤكد اختلاف البوذية عن الهندوسية فى أنها أنكرت أهم معتقدين فى الهندوسية وهما عقيدة البراهما كروح للكون، وعقيدة الأتمان أو النفس المسجونة فى أسر المادة ، والتى تحاول الرجوع إلى جوهرها الأزلى والإتحاد فى البراهما. وقد ورثت البوذية الخصائص الفلسفية الصوفية العملية الأخلاقية من الهندوسية مع إدخال التعديل اللازم عليها ليتناسب مع الرفض البوذى لمفهومى البراهما والأتمان .

ويؤكد د. خليفه على أن البوذية قد وسعت دائرة الخلاص، وحولته إلى خلاص عام كرد فعل تجاه العرقية الدينية الهندوسية، وقد أدى هذا إلى جعل النزعة الخلاصية العالمية من البوذية ديانة تبشيرية من ناحية ومتسامحة فى تعاملها مع الديان والشعوب الأخرى من ناحية أخرى .

وينتقل د خليفة بعد ذلك إلى النقطة الثالثة فى البحث وعنوانها " البعد الأخلاقى فى ديانات الصين" حيث يشير إلى أن الفكر الدينى الصينى يقدم رؤية فلسفية عملية للحياة الإنسانية تنطلق من الاعتراف بالواقع الحياتى للإنسان وتركز على الشئون الحياتية الإنسانية. وتضع نظاماً للسلوك الإنسانى يقوم على مبادىء أخلاقية محددة ويقيس هذا النظام الحاجة إلى السياسة والإدارة، حيث إن قانونها الأخلاقى يهتم بتربية الحاكم الذى يدير شئون الناس، ويضع قواعد للسلوك بالنسبة للفئة الحاكمة. وأكد على أن الفكر الصينى يتميز بعدة خصائص تخدم البعد الأخلاقى ، ومن أهمها قبول الواقع الإنسانى مع الأمل فى تحسين هذا الواقع، والإقرار بخيرية المادة و الحياة الدنيا ومحاولة التكيف البناء مع الواقع

الاجتماعى والطبيعى فى شكلها المادى المحسوس من خلال القيم الاجتماعية والاتجاه إلى العالم وتحقيق السعادة من خلال الحكمة العملية.

وانتقل د خليفة بعد ذلك إلى الحديث عن أهم القيم الأخلاقية فى الكنفوشيوسية، ومن أهمها قيمة الإحسان وعمل الخير وقيمة الواجب والسلوك الحسن ، وقيمة الحكمة والإخلاص.

ويتطرق البحث بعد ذلك إلى الحديث عن البعد الأخلاقى فى الديانات اليابانية حيث يشير إلى أن العقل الياباني بفضل تركيبته العرقية يميل إلى التوفيق والتقليد وغلبة النزعة العملية الواقعية المعتمدة على الحدس، والمركزة على البساطة والطبيعة التلقائية ناهيك عن التسامح الذى ربما نشأ عن النظامين البوذى والكنفوشيوسى المؤثرين فى الفكر الدينى الياباني المعتمد على البوذية والتاوية والكونفوشيوسية، ولكن منذ عام ١٨٦٨م فقدت البوذية وضعها المتميز وأصبحت الشنتوية الدين الرسمى للدولة، وتطورت عبادة الإمبراطور حيث تم الاعتراف بالأصل الإلهى للإمبراطور، وأصبحت عبادة الأمبراطور هى الدين، وأصبحت الشنتوية ديانة قومية مساوية فى المعنى للقومية اليابانية.

وينهى د. خليفة بحثه بالحديث عن الفكر الأخلاقى فى الإسلام فيشير إلى أن الدين هو مصدر الأخلاق فى الإسلام حيث إن الشريعة الإسلامية بأوامرها ونواهيها تصطبغ بالصبغة الأخلاقية،كما أن للشريعة الإسلامية دورين أحدهما دور الردع والإلزام حيث تحرم القتل والزنا والظلم والرذائل المختلفة مثل البغى والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والغش والخيانة وغير ذلك .والدور الثانى هو الحث على الإتصاف بمكارم الأخلاق والأخذ بالعدل والإحسان ، وغير ذلك من الخصال التى تحقق الأخلاق الفاضلة.

ويجمل البحث الثانى عنوان " تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات فى جنوب شرق آسيا، والذى أعده أ.د. سمير عبد الحميد إبراهيم، والذى يعرض فيه تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى بصفة عامة، والصين بصفة خاصة نظرًا للرؤية التاريخية للعلاقة بين المسلمين وأتباع الأديان والتقاليد المختلفة فى الصين .

ويؤكد د. سمير على أن المسلمين الذين وفدوا على مناطق جنوب شرق آسيا منذ السنوات الأولى لانتشار الإسلام قد عاشو فى أمن وأمان مع أهل هذه المناطق ، كما أنهم اندمجوا فى المجتمع الصينى وصارو جزءًا منه . ويشير البحث إلى أن المسلمين قد وصلوا إلى الصين قبل أكثر من ١٣٥٠ سنة، وقد أشاع التجار المسلمون المبادىء الإسلامية السامية مما أسهم فى تعزيز مكانتهم فى الصين وغيرها من مناطق جنوب شرق آسيا، كما صار التجار المسلمون دعاة على طرق التجارة البحرية والبرية الممتدة إلى الصين، ناهيك عن الإسلام لم ينتشر فى موانىء الصين الساحلية فقط بل توغلوا داخل الصين.

ويعرج د سمير بعد ذلك إلى الحديث عن تعايش المسلمين فى الصين فى ظل حكم المغول، فيشير إلى احتلال جنكيز خان للصين ومعظم البلدان الإسلامية، كما كان هناك ولاة مسلمين لبعض المقاطعات الصينية وقد تمركز المسلمون على سواحل الصين ، وفضلوا أن يعيشوا فى تجمعات خاصة بهم منفصلة عن معظم أهل البلاد الأصليين ، كما أنهم تولوا مناصب رفيعة فى جميع المجالات مثل نائب رئيس الوزراء ومستشار سياسى .

ويتطرق د. سمير بعد ذلك إلى الحديث عن ثمار التعايش بين المسلمين وغيرهم فى مناطق الصين المختلفة، حيث أثر المسلمون فى مناطق الصين تأثيرًا ملحوظًا على الثقافة الصينية وعلى العلوم المختلفة فى الصين ، حيث استخدم المغول التقويم الإسلامى الهجرى الذى أعده الفلكى المسلم جمال الدين، كما نشطت حركة ترجمة الكتب العربية فى الرياضيات، وأسهم المسلمون فى تطوير علم الجغرافيا والخرائط فى الصين، وقدم بعد ذلك د. سمير نماذج لتعايش المسلمين مع غيرهم فى عهد أسرة يوان المغولية، مثل السيد الأجل عمر شمس الدين والمهندس المعمارى يحى طاهر.

ويشير د. سمير إلى أسباب تراجع الاتجاه للتعايش فى المجتمع الصينى الذى يعيشون فيه، وعرضوا حياتهم ومصالحهم للدفاع عن شعبهم فقد أصبحوا جزءًا منه، كما تشير المصادر الصينية إلى العديد من الشخصيات الإسلامية التى حظيت باحترام الشعب الصينى، ولكن تراجعت سياسة التسامح الدينى والثقافى والعدل النسبى الذى اتسم به عهد

مبلاى خان من ناحية وتنامى التعصب وسط الصين من ناحية ثانية. ويتطرق د. سمير بعد ذلك إلى زوال الأسباب وعودة التعايش والإندماج من جديد ، حيث يشير إلى أن الفترة االإنتقالية بين الحكم المغولى وحكم أسرة مينغ (١٣٠٩م – ١٦٤٤م) تمثل العهد الذهبى للمسلمين فى الصين حيث ازداد عددهم زيادة ملحوظة نظرا للدعوة من جهة والتزاوج بين الأسر المسلمة من الأصول العربي والإيرانية والتركية والصينية من جهة أخرى .

ويشير د. سمير إلى الحرية الدينية ومشكلات تعايش المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى ، ويؤكد على أن المسلمين بدأوا يتصرفون كمواطنين صينيين مع حرصهم على الحرية الدينية واندماجهم فى المجتمع الصينى وإسهامهم فى تطوير المجتمع وإدارته ، كما يشير إلى الظروف الداخلية فى الصين ومحاولات الاندماج فى المجتمع الصينى حيث يؤكد على أن المسلمين قد استوعبوا دروس تاريخهم فى الصين ، فلم يكونوا راغبين فى أن يظهروا كأجانب ، بل كمواطنيين ، كما أن المسلمين كانوا يصورون الإسلام لمواطنيهم من الصينيين على أنه متفق مع تعاليم الكونفوشيوسية .

وينتقل د. سمير بعد ذلك إلى الحديث عن التعايش فى ظل المتغيرات الدولية ووضع المسلمين الصينيين فى ظل المتغيرات التى طرأت على وضع المسلمين فى الصين ، حيث سارع مسلحوا الصين إلى تأييد الثورة وتأييد الجمهورية واستجابوا لنداء صن يات صن الذى دعاهم فيه إلى إقناع مسلمى المناطق الشمالية والغربية للوقوف وراء الثورة.

ويؤكد د. سمير على زيادة مساحات التعايش بين المسلمين ومواطنيهم فى ظل الانفراج فى سياسة الحكومة الصينية تجاه المسلمين حيث تأثر المسلمون والمسيحيون الصينيون وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى سلبًا بما أُطلق عليه الثورة الثقافية عام ١٩٦٧ ، حيث هاجمت الثورة الأديان إلا أنها اعتبرت المسلمين أعداء داخل البلاد ، واستمر الوضع على ما هو عليه حتى انتهاء الصراع على السلطة ، وبداية عصر الإصلاحات الصينية عام ١٩٧٨.

وينتقل د. سمير بعد ذلك إلى الدراسة التحليلية لقضايا تعايش المسلمين الصينين مع الأديان والثقافات الأخرى في المراحل الراهنة ، حيث يسير إلى أنه لا يوجد دليل تاريخي على أن الإسلام كان موضع الدعوة في الصين بدعم من أيه دولة إسلامية ، وكانت هناك سفارات وصلت منذ زمن الخلفاء الراشدين ، وتشير السجلات الصينية إلى وصول مبعوث الخليفة عثمان رضي الله عنه إلى الصين ولقائه بأمبراطور الصين قاوسنغ أويجا ودعاه صراحة إلى الدخول في الإسلام كما شعر الصينيون بقيمة تواجد المسلمين بينهم وأثرهم في ازدهار ونمو الصين ، فشجعوا المسلمين على الإقامة في الصين وسهلوا لهم الظروف الأجتماعية والثقافية واستمر الوجود الإسلامي في الصين حتى اليوم دون انقطاع رغم القطيعة والعزلة الصينية عن العالم بين الحين والآخر .

وينهي د. سمير بحثة بالحديث عن تعايش المسلمين في الصين والفرص المتاحة ، حيث يشير إلى أن هناك الكثير من الاكتشافات التراثية الإسلامية مثل اكتشاف أقدم مخطوط للقرآن الكريم في الصين مؤخرا في مسجد جيه نستى بمحافظة دونغ شيانغ المسلمة بمقاطعة قانصو شمال غرب الصين كما أتاحت إصلاحات الصينيين للأمة الصينية بجميع أجناسها لقلة نوعية تمثلت بوضوح في تحول الصين إلى قوة دولية سياسيًا واقتصاديًا ، وتأمل في تحسين علاقتها مع دول العالم بشكل تسامحي يقوم على جلب المنافع وتفادى الصدام .

ويؤكد د. سمير على أن القوى الغربية حرصت ومازالت على توسيع الفجوة بين العالم الإسلامي وما كان يطلق عليه العالم الشيوعي الرافض للأديان. ولم يكن الهدف من ذلك حماية الإسلام بل حماية مصالحها ، وحرصًا على احتكار الحوار مع العالم الإسلامي والعربي . ويؤكد د. سمير على أنه من الخطأ النظر إلى الصين على أنها دولة ضد المسلمين، وإنما هي ضد من يرغب في الانفصال سواء كانوا من شينغ يانغ أم كانوا بوذيين أو ممن يؤمنون بالكونفوشيوسية أو الطاوية في مناطق الصين المختلفة .

ويدور البحث الثالث حول " صور التوحيد فى المجتمع اليابانى " للدكتور كاتسوهير وكوهارا ، بدأه بمقدمة عن التوحيد تطرق فيها إلى تعرضه لليهودية والمسيحية والإسلام وذكر أمثلة عن التوحيد ، ولكنه أكد على تفرد كل ديانة بتاريخها وتقاليدها وعقائدها الخاصة بها . وطوَّف بنا الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن صورة التوحيد فى اليابان ، فقدم تعليقات حول التوحيد والشرك حيث يشير إلى أن هذا الاتجاه أصبح ملحوظًا بشكل خاص بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر ، ثم قدم بعد ذلك الاستشراق والتقريب ، والاستشراق المعكوس ، وأشار بعد ذلك إلى الوثنية المتفشية، فتحدث عن الوثنية المستترة وقضايا فى العالم الحديث ، وخاصة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر .

أما المحور الثانى من المحلية فهو دراسات سياسية ، والذى يبدأه د. ميراواسيرمان ببحث عنوانه " الخيار أن تكون مختارًا " تحديات الحرية بالنسبة لليهود الأمريكيين ، حيث يشير إلى نشأه فكرة الاختيار لدى اليهود ، وان هذا الاختيار خلق توترًا بين ما هو خاص وما هو عام فى اليهودية ، ولاتحله أبدا أجيال متعاقبة من اليهود ، ويؤكد البحث على أن اليهود الأمريكيين يعلمون بأن كل الناس قد خلقوا متساويين ، وهم أى يهود أمريكا يبحثون عن أساس الاستمرارية اليهودية ، ويكون هذا الأساس عميقًا ملزمًا ومخلصًا لالتزامات اليهود العالمية . ويشير البحث بعد ذلك إلى وجود أربع ترجمات لصلاة الأليو.

ويحمل البحث الثانى فى الدراسات السياسة عنوان "الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوى المشترك لكنيش ماتسوموتو بدأه بالحديث عن صيغة القومية الحديثة حيث أشار إلى أنه بعد انتهاء الحرب الباردة عام ١٩٨٩م والتى شطرت العالم إلى معسكرين منفصلين أحرزت العولمة تقدماً ملحوظاً بشكل خاص فى حقول الاقتصاد والمالية والإعلام لإعادة توحيد العالم، فى حين زادت المشاعر القومية زيادة مفاجئة فى شتى أنحاء العالم. وتطرق بعد ذلك إلى إعادة بناء الهوية القومية، وتلاه الحديث عن الأخطاء فى ماضى اليابان القريب ثم الحديث عن البيت الآسيوى المشترك والتعايش الدينى الآسيوى.

أما البحث الثالث فى الدراسات السياسة فعنوانه "الاحتلال اليابانى لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية والدراسات الإسلامية فى اليابان للدكتور يولى شيوذاكى بدأه

بمقدمة عن الازدهار المفاجيء للدراسات الإسلامية حوالى عام ١٩٤٠، وتطرق بعد ذلك إلى الحاجة إلى الدراسات الإسلامية لدعم سياسة الاحتلال فيشير إلى أن الجيش اليابانى كان لديه ما يكفى لتعزيز ودعم الدراسات الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الدراسات الاسلامية اليابانية المتعلقة بجنوب شرق آسيا، وأنهى بحثه بخاتمة عنوانها " توقف الدراسات الإسلامية فى اليابان مع بداية الحرب العالمية الثانية وبعدها" .

أما البحث الرابع فى الدراسات السياسية بعنوان " القدس" : قراءة فى كتابات بريطانية معاصرة (١٩٢٠-١٩٣٠) للدكتور جمال محمود حجر أستاذ التاريخ المعاصر بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، حيث يشير إلى أن قضية القدس قد ظهرت إلى الوجود عمليًا يوم دخول القوات البريطانية يوم ٩ ديسمبر ١٩١٧ منهيا أربعة قرون من الحكم العثمانى والإسلامى ، ويشير إلى أنه مابين عام ١٨٩٧م حيث عقد المؤتمر الصهيونى الأول فى بازل بسويسرا وعام ١٩١٧جرت محاولات كثيرة لتحويل الفكر الصهيونى إلى فعل ، وبذلت جهود لحشد الطاقات والإمكانيات وراء كافة المحاولات لإقامة " وطن قومى" لليهود فى فلسطين.

ويأتي البحث الرابع فى الدراسات السياسية تحت عنوان "الآخر نموذج مصرى تونسى ، الطهطاوى وخير الدين للأستاذ الدكتور إسماعيل زين الدين بدأه عقد من تحدث فيها عن قضية الإصلاح السياسى والنظرة إلى الآخر فى العالم الغربى بوجه عام ومصر بوجه خاص بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ، ثم تطرق بعد ذلك إلى الحديث عن رفاعه الطهطاوى ، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن "خير الدين والرؤية التونسية" .

ويأتى المحور الأخير ، وهو دراسات شرقية يتضمن بحثا للدكتورة نجلاء رأفت سالم بعنوان " صورة اليهودية المتدينة فى قصة "تفاح من الأرض" لسفيون لفرخط " دراسة فى المضمون والشكل والذى بدأته بمقدمة تحدثت فيها عن وضع المرأة فى اليهودية ، وأنها

أولت الرجل أهميه خاصة ، وفرقت بين المرأة وبين الرجل بحيث جعلت لكل منهما منهاجا خاصا به .

وانتقلت د.نجلاء بعد ذلك إلى الحديث عن اليهودية المتدينة فى قصة "تفاح من الأرض" لسفيون لفرخط " دراسة فى المضمون حيث قدمت عرضا موجزًا للقصة . ثم انتقلت إلى الصورة الإيجابية لليهودية المتدينة ، فقدمت عدة سمات لهذه الإيجابية منها حرص اليهودية المتدينة على الحياة فى القدس ، وحرصها على الخدمة فى الجيش بعد أن كان هذا الأمر يعد من أمور الهرطقة قبل ذلك ، نظرا لعدم اعتراف المتدينين بمشروعية إسرائيل ، وبالتالى عدم الاعتراف بجيشها ، كما تشير القصة إلى أن اليهودية ترفض الملبس غير الدينى ، حتى يتفق مظهرها مع جوهرها .

وتنتقل د.نجلاء بعد ذلك إلى الحديث عن الصورة السلبية للمرأة اليهودية المتدينة ، فأشارت إلى سلبية اليهودية المتدينة فى أنها لم تكن إيجابية فى التصدى لزوجها عندما أراد أن يزوج ابنته رغما عنها لرجل طاعن فى السن ، كما تشير إلى أن سلبية اليهودية المتدينة فى أنها لم يستطع كسر القيود بينها وبين العلمانيين ، فلكل منهما عالمه الخاص كما تؤكد القصة على رغبة اليهودية المتدينة فى طمس هوية ابنتها دينيًا وحياتيًا .

وتتطرق د.نجلاء فى الجزء الثالث من البحث إلى الحديث عن توظيف الشكل فى خدمة المضمون فتشير إلى أن الكاتبة بدأت القصة بالحدث نفسه وبذلك أقحمت القارىء فى القصة مباشرة . كما اهتمت بالشخصيات حيث قدمت شخصيه يهودية متدينة متمثلة فى الأم ، وأخرى علمانية متمثلة فى الابنة ، وقدمت الشخصيتين من خلال مواقفها واسمهما ، كما اهتمت بأحداث القصة التى قدمتها فى تسلسل منطقى ، كل حدث يفضى إلى الحدث الآخر ، وبالنسبة لنهاية القصة . أوضحت أن الكاتبة هدفت للتأكيد على بقاء كل من المتدينين متمثلين فى الأم المتدينة والعلمانيين متمثلين فى الابنة – على حالهما– دون تغيير فى مواقفهما .

ويتقدم مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة ومركز الدراسات المتعددة الموضوعات للأديان التوحيدية (سيسمور) بخالص الشكر لكل من ساهم فى إثراء هذا العدد ، والذى نتمنى أن يحقق الأهداف العلمية المطلوبة وأن يفيد المتخصصين .

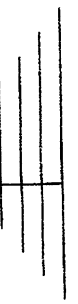
والله ولى التوفيق

رئيس التحرير

أ.د. جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدرسات الشرقية

دراسات دينية



دراسات يابانية وشرقية

المدخل الأخلاقي وتحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي و الفكر الشرقي

أ.د/ محمد خليفة حسن
أستاذ مقارنة الأديان - كلية الدراسات الإسلامية
مؤسسة قطر للتربية والعلوم و تنمية المجتمع

مقدمة:

تعتبر الأخلاق القاسم المشترك بين أديان العالم. فالأديان تختلف بالتأكيد في عقائدها و لكنها بلا شك تشترك في أخلاقياتها، و لذلك كانت الأخلاق دائماً محور التركيز عند الباحثين عن وجوه للتقارب بين الأديان، وموضوعاً محبباً و أثيراً عند المشتغلين بمقارنة الأديان و بالحوار بين الأديان و كذلك عند المهتمين بتحقيق ما يسمى بوحدة الأديان.

وعلى الرغم من اختلاف الأديان في لغتها الدينية نجد أنها تشترك في اللغة الأخلاقية التي تمدنا بمجموعة متقاربة من المصطلحات والمفاهيم التي تجعل من المدخل الأخلاقي أنسب المداخل و أصلحها لبناء العلاقات الدينية بين الشعوب. وإذا كانت لغة العقيدة تفرق، أحيانا معظم الأديان عن بعضها البعض فإن لغة الأخلاق هي التي تجمع هذه الأديان حول فكر ديني مشترك، و تجعل من السهل خلق علاقة عضوية بين هذه الأديان المختلفة أحياناً و المتصارعة أحياناً أخرى بسبب الاختلافات العقيدية التي تؤدي إلى اختلاف البنى والنظم الدينية ، و تؤدي بمؤرخي الأديان إلى تصنيف الأديان إلى مجموعات أو اسر دينية

متباعدة و منعزلة عن بعضها البعض إلى حد بعيد قد يؤدي في النهاية إلى تطور رؤى تعصبية تنتقل بالأديان من مرحلة التباعد والعزلة إلى مرحلة الإقصاء و التعصب و الصراع ونشوب الحروب الدينية المهلكة للإنسان و للمجتمعات.

وقد وضع مؤرخو الأديان العديد من التصنيفات التي تميز الأديان و تفرقها عن بعضها البعض ونرى أن التصنيف الأخلاقي تصنيف جامع لكل الأديان لأن الحقيقة التاريخية والموضوعية تقول بأنه لا يوجد دين بدون أخلاق. فالبعد الأخلاقي موجود في كل الأديان التي عرفتها البشرية، و يبقى الفارق الرئيسي في تحديد موقع الأخلاق داخل الدين، أو تحديد العلاقة بين الدين والأخلاق.و هنا نجد أن ديانات الشرق الأقصى أعطت الأخلاق مكانة بارزة إلى حد أنها اعتبرت الأخلاق أصلاً، أو أن الدين هو الأخلاق.

وإذا كان هذا هو وضع الأخلاق في الديانات الشرقية، وهو وضع ايجابي بكل تأكيد، إلا أنه لم يسلم من النقد حيث ووجهت الديانات الشرقية بدعوى مضادة مفادها أن الديانات الشرقية ليست ديانات و لكنها نظم أخلاقية وأن عبارة "ديانات أخلاقية" عبارة تشترك فيها الديانات غير الشرقية ، بل تشترك فيها كل أديان العالم باعتبار أن الموضوع الأخلاقي موضوع موجود و بقوة في كل الأديان.

وهذه الدعوى مردود عليها بان الفكر الشرقي ليس كله أخلاقاً بل توجد فيه عقائد وشرائع و عبادات حتى في حالة بروز الفكر الأخلاقي وأهميته.

هذا يؤدي بنا في بداية هذا البحث إلى التأكيد على أهمية المدخل الأخلاقي في تحقيق التقارب بين الفكر الإسلامي و الفكر الشرقي بل و على أهميته في تحقيق الترابط بين الشعوب الإسلامية و الشعوب الشرقية ، و على تداخل الفكر الإسلامي مع الفكر الشرقي من باب الأخلاق و التأكيد أيضاً على اعتبار الفكر الإسلامي في المجال الأخلاقي جزءاً لا يتجزأ من التفكير الأخلاقي عند الشعوب الشرقية. ولا يجب أن ننسى إنه من الناحية الجغرافية و الواقعية يعتبر جزء كبير من العالم الإسلامي من الشعوب الشرقية. فالإسلام كما هو معروف ظهر في الشرق و انتشر فيه، و امتدت شعوبه فأصبحت تقع على الحدود مع الشعوب الشرقية غير المسلمة في آسيا ، كما أنها في كثير من الأحيان تكون جزءاً من

سكان هذه الشعوب تعيش في شكل أقليات مسلمة فضلاً عن وجود أقليات شرقية غير مسلمة تعيش في بلدان إسلامية شرقية (مثل إندونيسيا ، ماليزيا، باكستان ، أفغانستان، وغيرها). كما لا يجب أن ننسى أيضاً أن الأصول الإثنية أو العرقية – أو حتى الثقافية في بعض الأحيان – للشعوب المسلمة في البلدان الشرقية هي نفس أصول الشعوب الشرقية من حيث الشكل و الثقافة العامة. صحيح أن المسلم في هذه البلدان يتمتع بثقافته الإسلامية و لكنه في نفس الوقت يشارك في الثقافة العامة لبلده، و تأتي اللغة والعادات و التقاليد على رأس هذه العناصر المشتركة.

وينطبق نفس الشيء على غير المسلم في البلاد الشرقية الإسلامية فهو شريك في الثقافة الإسلامية التي يعيش داخلها كما يتمتع أيضاً بثقافته الخاصة التي اكتسبها من ديانته أومن نظامه الثقافي الخاص.

وأعتقد أن المدخل الأخلاقي مناسب جداً لفهم طبيعة الشخصية الشرقية بصرف النظر عن خلفيتها الدينية أو الثقافية. فهناك عناصر و حدة أخلاقية تقرب إنسان و شعوب هذه البلدان من بعضها البعض. وهي عناصر أخلاقية مقبولة عند أهل الشرق جميعاً دون النظر إلى الخلفية الدينية و الثقافية . و الحقيقة أننا لو عزلنا الفكر الأخلاقي عن أصوله الدينية والثقافية لدى الشعوب الشرقية لوجدناه فكراً متشابهاً في معظم الأحوال ونجد أنفسنا أمام سلوك عام موحد حول مفاهيم الخير والشر والسعادة و الشقاء، و يأتي الاختلاف حين نرد هذا السلوك إلى أصوله الدينية و الثقافية، و نبحث في طبيعة الخير و الشر و مصدرهما، وننظر في المسائل الميتافيزيقية التي تكمن وراء ظاهرتي الخير والشر، فالقاعدة الدينية أو الفلسفية أو الميتافيزيقية هي التي تميز هذا السلوك الأخلاقي وتبرره و تشرحه بينما هو متشابه على مستوى التطبيق العملي أو على مستوى السلوك آو الفعل.

ونقدم في البحث عرضاً مختصراً للمحتوى الأخلاقي لدى الديانات الشرقية وفي الفكر الإسلامي لنوضح فيما بعد مدى التقارب الموجود آخذين في الاعتبار أن السلوك هو أول ما يظهر لنا في التعامل مع أيه شخصية إنسانية ، و الانطباع الأول عن هذه الشخصية يأتي عن طريق السلوك قبل أن يتأكد عن طريق الدين أو الثقافة. و لدينا مثال على هذا من خلال

تاريخ التراث الدعوي الإسلامي في البلدان الشرقية. فهذه البلدان عرفت المسلم و كونت انطباعها عنه أولاً من خلال سلوكه، ثم تعرفت بعد ذلك على دينه و ثقافته.

أولاً:الأخلاق في الفكر الديني الهندوسي:

تعتبر شبه القارة الهندية المهد الأول لعدد من الأديان الكبرى في العالم التي نشأت أصلاً في الهند ثم انطلقت شرقاً إلى بقية بلدان الشرق الأقصى، وتركت فيها تأثيرات دينية وأخلاقية لا تزال باقية إلى اليوم. لقد أدى انتشار الفكر الديني الهندي في الصين و اليابان و غيرهما من بلدان الشرق الأقصى إلى نشأة و تطور ديانات جديدة ارتبطت بأصلها الأول، و تكيفت مع أوضاعها الجديدة، و أخذت شكلاً جديداً ينسب غالى بلده الجديد مع الاعتراف بالروابط القوية ببلده القديم الهند. لقد ظهرت في الهند الديانات الهندوسية و البوذية و الجينية على التوالي. و قد خرجت الديانتان الأخيرتان على حدود شبه القارة الهندية، و تمكنت من التغلغل في فكر الشرق الأقصى الديني تغلغلاً مكنها من تحقيق الوجود المستقل مع التكيف و التفاعل مع البيئة الجديدة،والاندماج في الفكر الديني الأصلي، و تكوين نظام ديني جديد يحمل أصلاً بوذياً و يحمل إسماً جديداً مثل البوذية الصينية أو البوذية اليابانية تفريقاً لها عن أصلها الهندي.

ومن المهم معرفة أهم خصائص الفكر الديني الهندي بسبب تأثيراته على ديانات الشرق الأقصى خارج الهند. ومن أهم هذه الخصائص:

التركيز على التفكير في الكون داخل إطار قانون كوني أزلي و قوانين ثابتة للوجود وتركيز على قضايا الوجود الإنساني داخل الكون، و كيفية تحقيق التواؤم بين الإنسان و الكون. وقد مالت أديان الهند إلى التفكير التأملي الفلسفي و نزعت إلى التفكير المجرد والتصور الكوني المعتمد على التأمل، و دفعت بالإنسان إلى تجاوز النفس المحدودة من خلال القول بالاتحاد في روح العالم أو النفس العالمية كما تقول البراهمانية، أو الفناء في عالم النيرفانا كما تقول البوذية، وجعلت ديانات الهند هدفها الخروج بالإنسان من عالم الوهم والظلمة والموت إلى عالم الحقيقة و النور و الحياة، و تحقيق خلاص الإنسان من المحدود و المنتهى و الدخول في عالم اللامنتهى. و مهمة الإنسان هجرة العالم الواقعي المحدود

وترك نفسه المحدودة بكل علائقها و ما يربطها بهذا العالم فيصبح واحداً مع الحقيقة الأبدية المطلقة بالعبور من ظلمة اللاحقيقة إلى نور الحقيقة.[1]

يجمع الفكر الهندي بين النظرية و التطبيق فيضع أسسا عملية لعلاج مشاكل الإنسان الوجودية. و في الهند تحول الفكر النظري حول مشاكل الوجود إلى فلسفة عملية تطبيقية يتم بها تحقيق الخلاص المتوقع. و تهدف هذه الفلسفة العملية إلى خلق إنسان جديد متحرر من قيود المادة و سجن الروح في عالم المادة. و يتم هذا من خلال تدريب ونظام شاق يمكن الإنسان في النهاية من تحرير روحه من أسر المادة، و عودة الروح إلى جوهرها الأزلي ووجودها الأبدي فتتحد في الروح الكبرى روح العالم براهما، أو تدخل في عالم النيرفانا الأبدي.

هذا الطريق العملي المؤدي إلى الخلاص في الفكر الهندي هو طريق الزهد و التقشف و التصوف. وهو طريق عملي يتناسب مع طبيعة المشكلة الوجودية في أساسها النظري التأملي. فإذا كانت مشكلة الإنسان تتمثل في أن روحه ذات الأصل أو الجوهر الأزلي تعلقت بالعالم المادي فالعلاج هو ترك العالم المادي حتى تعود الروح إلى جوهرها وتتحد في الروح الكونية تاركة عالم الوهم و اللاحقيقة إلى مصدر الحقيقة المطلق. والزهد هنا يمثل مرحلة ضرورية لتحقيق التقدم الروحي و الارتقاء المطلوب لعودة الروح إلى جوهرها والاتحاد مع الحقيقة المطلقة. و يمثل هذا الجانب العملي جوهر فلسفة الدين في الهند وأديانها بينما يمثل الجانب النظري هيكل هذه الفلسفة.[2]

وقد توفر للفكر الديني الهندي بهذا الشكل ثلاثة عناصر أساسية. فهو يجمع أولاً بين الدين و الفلسفة والتصوف، ويمثل التصوف هنا العلاج العملي الناتج عن تحليل معرفي فلسفي لأسباب المعاناة الإنسانية في الوجود. ويمثل الدين القاعدة النظرية بما تحتويه من معتقدات و مفاهيم دينية، و الفلسفة تمثل هنا وسيلة التفكير التي تم بها الوصول إلى تحديد المشكلة و طبيعتها من خلال التأمل في الواقع داخل الوجود، و تحديد طبيعة

النفس وكيفية خلاصها. ويمكن جمع هذه المواصفات في تعريف الفكر الهندي بأنه فكر ديني فلسفي صوفي أو هو فلسفة دين صوفية. والسؤال المطروح هنا هو: أين البعد الأخلاقي في هذا التفكير الديني الفلسفي الصوفي؟ لقد اتضح أن الشر ارتبط بالمادة، وأن الخير يتمثل في الخلاص من التعلق بالمادة و ما يرتبط بها من شرور حجبت النفس عن أصلها، و جعلتها تسير حسب قانون الكرما الذي يعتبر الفعل الإنساني هو السبب فيما تؤول إليه حياة الروح الإنسانية في وجودها الماضي أو الحالي أو المستقبلي.

فمبدأ العلية أو السببية هو المحدد لخبرة الإنسان الأخلاقية و تجربته الروحية. والكرما تشير إلى العلاقة بين نوعية الفعل الإنساني و الوضع الذي أصبح عليه، و تؤكد على التأثير الخير أو الشرير لأفعال الإنسان في تحديد مصيره و طبيعة وجوده اللاحق. و بهذا الشكل تأخذ فلسفة الدين الهندية طابعاً أخلاقياً حيث الاعتقاد في ارتباط الخير والشر بنوعية الفعل الإنساني، و الاعتقاد كذلك في وجود عدالة أخلاقية كلية، و أن العالم أو الكون مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة، و تقع المسؤولية فيه على الإنسان، و من خلالها يتحدد مصيره في الماضي والحاضر و المستقبل، فالعدالة هي التي تحكم الكون [٣]

وقد تم ربط الاعتقاد في التناسخ بمفهوم الكرما و هو الفعل. فالتناسخ في الفكر الهندي يعتمد على الأخلاق حيث أن حياة الإنسان في المستقبل تعتمد على نوعية أفعاله في الحياة. فالسلوك الخير يؤدي إلى ميلاد جديد طيب، أما السلوك الشرير فيؤدي إلى ميلاد جديد سيء. فالإنسان يرتفع و يسقط في ميزان الوجود الإنساني حسب أعماله "الكرما" و الكرما تتغير حسب نوعية الفعل الإنساني خيراً كان أو شراً [٤]

ويمثل طريق الكرما (طريق الفعل) أحد طرق الخلاص وهو يعرف بالطريق الأخلاقي. و هناك طريق آخر للخلاص يسمى طريق المعرفة و قد شرحه أبو الريحان البيروني[٥] قائلاً: " إذا كانت النفس مرتبطة بالعالم و لربطها سبب فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب..... وسبب الوثاق هو الجهل فخلاصها إذن بالعلم ..." و يعرف البيروني الخلاص بأنه : " رجوع النفس عالمة إلى طباعها"[٦]

ثانياً : البعد الأخلاقي في البوذية:

تشترك البوذية مع أصلها في الهندوسية في القضية الوجودية الأساسية وهي قضية المعاناة أو الشقاء والمصير الإنساني داخل الوجود. وفي الوقت الذي احتفظت فيه البوذية بمشكلة الشقاء أنكرت أهم معتقدين في الهندوسية و هما عقيدة البراهما كروح للكون وعقيدة الأتمان أو النفس المسجونة في اسر المادة، و التي تحاول الرجوع إلى جوهرها الأزلي والاتحاد في البراهما. وقد خرجت البوذية بإنكارها لهذين المعتقدين على حدود الإيمان الهندوسي. و احتفظت بفكرة المعاناة مع استحداث فكرة النيرفانا ليأخذ الخلاص شكلاً جديداً وهو الدخول في النيرفانا التي هي حالة من السلام الكامل في التحرر من دورة الميلاد والموت و بعيداً عن الألم و المعاناة والشقاء حيث تم استئصال أسبابها و هي الرغبة و الشهوة و الغضب. وتتشابه البنية الأخلاقية للبوذية مع أصلها في الهندوسية. فالأصل في المعاناة هو الرغبة و يتطلب القضاء على الرغبة ممارسة الانضباط النفسي، والتحكم في الرغبات و الشهوات و الوصول إلى تحقيق الخير الخالص، ووضع نهاية للشر و البؤس و الكذب والغضب و غير ذلك من الانفعالات.

لقد ورثت البوذية الخصائص الفلسفية الصوفية العملية الأخلاقية من الهندوسية مع إدخال التعديل اللازم عليها ليتناسب مع الرفض البوذي لمفهومي البراهما و الأتمان. وقد تميزت البوذية بإعطاء الإنسان قدراً من حرية الاختيار لم يكن موجوداً في الهندوسية التي اعتبرت الإنسان مربوطاً بقدر التناسخ دون أن يكون للإنسان حرية في إحداث التغيير والسيطرة على مصيره، و هو أمر اهتمت به البوذية فقد أعطت الإنسان فرصة تحقيق الخلاص من دورة الحياة و الموت في شكل التناسخ باعتبار أن وأد الرغبة يؤدي إلى وقف سلسلة الميلاد المتكرر. وقد أبطلت البوذية أيضاً نظام الطبقات، و اهتمت بالمصير الفردي و تحرير الإنسان من عبء الطبقة و عبء التناسخ و أخذت البوذية بذلك شكل الحركة الإصلاحية الدينية الاجتماعية.

وقد وسعت البوذية أيضاً دائرة الخلاص، و حولته إلى خلاص عام كرد فعل تجاه العرقية الدينية الهندوسية. وقد جعلت هذه النزعة الخلاصية العالمية من البوذية ديانة تبشيرية من

ناحية، و متسامحة في تعاملها مع الأديان و الشعوب الأخرى من ناحية أخرى. واعتمدت البوذية أيضاً مبدأ اللاعنف حيث يقابل العنف والغضب بقيم مضادة لهما مثل الخيرية و الشفقة و العطف، و يسود المجتمع البوذي نوع من المسالمة الهادئة يتناسب مع الهدف البوذي النهائي وهو تحقيق سلام الذات بالدخول في حالة من الهدوء و السلام الكامل (النيرفانا).

هذا الشعور بالسلام مع النفس والغير سمح بدرجة من الانغماس في الأنشطة الحياتية المختلفة و المطلوبة مع توفر القدرة على عدم التشبث بها ترجمة لمبدأ القدرة على التخلص من الرغبة و الشهوة. (٧)

والطريق الجديد للخلاص الذي طورته البوذية هو طريق وسط بين الانغماس الشديد في الدنيا وملذاتها وبين التطرف في الزهد و التقشف وإماتة النفس و ذلك من خلال الاستعانة بضبط النفس و التطهر والوصول إلى الاستنارة التي تعني المعرفة بطبيعة الشقاء و أسبابه وسبيل الخلاص منه(٨) ويقوم الأساس النظري لهذا الطريق الجديد الوسط على منهج الحقائق النبيلة الأربع المسماة بالحقائق الآرية. وهي تتضمن الإقرار بالشقاء سمة للحياة الإنسانية، وأن الشقاء له أسبابه الكامنة في الرغبة و الشهوة، و أن هذه الأسباب لابد من القضاء عليها، و أن السبيل إلى ذلك هو اتباع الطريق الوسط المؤدي إلى الخلاص من الشقاء. وتشتمل الحقيقة الأخيرة على مبادئ يظهر فيها العنصر الأخلاقي القوي الموصل إلى الخلاص. وهذه المبادئ هي: التصور الفكري الصحيح أو سلامة الرأي، القصد و الغاية الحسنة أو سلامة النية، القول الصادق أو سلامة القول، والسلوك الطيب أو سلامة الفعل، و الحياة الفاضلة أو سلامة العيش، و العمل النافع أو سلامة الجهد، و التفكير السديد أو سلامة الوعي، و أخيراً التعبد المخلص أو سلامة التركيز. (٩)

و الهدف من هذا الطريق الوسط تحقيق الحياة المستقيمة و هي مبادئ خاصة بالسلوك الأخلاقي مثل سلامة القول و الفعل و العيش، و مبادئ خاصة بالانضباط الذهني مثل

سلامة الجهد و سلامة الوعي و سلامة التركيز، و مبادئ خاصة بالحكمة مثل سلامة الرأي و سلامة النية.

ويهدف السلوك الأخلاقي إلى التحكم في الرغبات و الشهوات. و مصدر هذا السلوك هو الحكمة أو العقل المستنير ويقوم هذا السلوك على أساس من الحب. ولتحقيق الحكمة لابد من انضباط النفس. ويعد السلوك الأخلاقي و الانضباط والحكمة من حقائق الحياة الخيرة. و تكشف الحكمة عن طبيعة الأشياء و أسباب المعاناة والتصميم على قهر المعاناة من خلال هجر الرغبة. ويتضمن هذا التصميم غرس الحب في النفس فتتخلى عن الرغبة و الكراهية والعنف، و تتحلى بالشفقة و العطف و الحب و عدم الأذى[١٠] والوصول إلى الحكمة يتطلب ضبط النفس من خلال بذل الجهد والانتباه العقلي و التركيز، و تتضمن ممارسة الجهد العقلي الوعي بنشاطات الجسم و الحس أو الشعور والإدراك و التفكير و الوعي. أما التركيز فالمقصود به إعادة خلق الذات و تطهير أنشطة الإنسان العقلية من أجل تحقيق السعادة[١١]

و يشتمل السلوك الأخلاقي على سلامة القول والفعل و العيش. و من سلامة القول عدم الكذب، و البعد عن النميمة والاغتياب و كل ما يجلب الكراهية و العداء و الغيرة، والبعد عن الشدة والوقاحة والخبث و عدم الأدب، و الاحتشام في الحديث، و البعد عن الثرثرة، و التحدث على نحو ودود و رقيق، و الالتزام بقول الحق، و معرفة المكان والزمان المناسبين للقول.

أما سلامة الفعل فيتضمن البعد عن القتل والإيذاء والسرقة والغش، والبعد عن النشاط الجنسى غير الأخلاقى، والعمل على سلامة الآخرين، واحترام خير الكائنات. وأما سلامة العيش فتعنى الإخلاص فى المهنة، والبعد عن المهن المؤذية، وكسب العيش عن طريق مهن تحقق الخير والسلام.

ويدور هذا السلوك الأخلاقى فى عمومه حول تحقيق الحب والعطف للآخرين. وتخدم هذه الأخلاقيات هدف الوصول إلى النيرفانا، وهى لا تمثل مراحل حياتية مستقلة عن بعضها

البعض بل هى تمثل مجموع الحياة التى يجب أن يحياها الإنسان، وبها جميعا تتحقق النيرفانا. [١٢] ولذلك تعرف النيرفانا بأنها تشير إلى إلى إخماد وموت كل العيوب الأخلاقية وتحقيق الإنسان المثالى الكامل، وهى المحررة للإنسان من الرذائل الأساسية الثلاث: الكراهية، والطمع، والغرور. [١٣] وهى المحققة لسعادة كل الكائنات. وتعتبر الخيرية هى المثال الأخلاقى البوذى فالشر ينتهى بالحب، والبؤس ينتهى بالعطاء، والغضب ينتهى بعدم الغضب، والكذب ينتهى بالحقيقة. [١٤]

ثالثاً: البعد الأخلاقى فى ديانات الصين

يقدم الفكر الدينى الصينى رؤية فلسفية عملية للحياة الإنسانية تنطلق من الاعتراف بالواقع الحياتى للإنسان وتركز على الشؤون الحياتية الإنسانية، وتضع نظاماً للسلوك الإنسانى يقوم على مبادىء أخلاقية محددة، ويعكس هذا النظام الحاجة إلى السياسة والإدارة، ولذلك فالقانون الأخلاقى يهتم بتربية الحاكم الذى يدير شئون الناس، ويضع قواعد للسلوك بالنسبة للفئة الحاكمة. وبهذا أصبح الفكر الدينى الصينى نوعا من الفلسفة السياسية الاجتماعية الهادفة إلى خلق الإنسان النبيل المهذب صاحب السلوك العالى أخلاقيا، وخلق الحاكم المسئول من خلال تطويرنظم وأخلاقيات الحكم. وهى فى مجموعها فلسفة تربوية أخلاقية تنظم علاقة الأفراد داخل المجتمع، وتيسر حكمه وإدارته. ولذلك عادة ما يوصف الفكر الدينى الصينى بأنه فكر أخلاقى يهتم بالسلوك فى المجتمع على مستوى الفرد والجماعة، ويمثل فلسفة عملية لا تقف عند حدود التأمل فى قضايا الوجود والحياة الإنسانية بل تتجاوز هذا إلى الممارسة حيث تحول الفكر إلى برامج للحياة يسوده الاهتمام بالإنسان وحياته المادية وبالأسرة والمجتمع. ويرى الفكر الصينى أن الحياة خير ولكنها تحتاج إلى التنظيم الأخلاقى للحاكم والمحكوم.

وقد تميز الفكر الصينى بعدة خصائص تخدم هذا البعد الأخلاقى. ومن أهم هذه الخصائص:

١- قبول الواقع الإنسانى مع الأمل فى تحسين هذا الواقع وفق قوانين أخلاقية لتنظيم السلوك الإنسانى، وتحقيق السعادة الإنسانية على أرض الواقع.

٢- الإقرار بخيرية المادة والحياة الدنيا ومحاولة التكيف البناء مع الواقع الاجتماعى والطبيعى فى شكلها المادى المحسوس من خلال القيم الأخلاقية. ويعكس هذا موقفا إيجابيا من الحياة يسوده التفاؤل بالسعادة الممكنة فى ضوء تنزيه القيم الأخلاقية.

٣- الاتجاه إلى العالم والدنيا وتحقيق السعادة من خلال الحكمة العملية التى تعين على فهم الحياة، والانشغال بمسائل الأخلاق أكثر من الاهتمام بأمور المنطق والميتافيزيقيا ومشاكل المعرفة.[١٥]

٤- الاهتمام بالأسرة كمؤسسة اجتماعية أساسية تجعل منها مصدر دلالة وتوجهات القيم الاجتماعية الرئيسة. وتقوم الأسرة على النظام الجماعى الذى تعكس الأخلاقيات فيه نوعا من التدين أو التقوى الأسرية أو ما يمكن تسميته بـ "عبادة الأسرة". أو بـ " فلسفة نظام الأسرة".[١٦] وتعتبر الأسرة بمثابة التجسيد للدولة وأخلاقياتها، وعدم احترامها يعنى فوضى النظام الأخلاقى، ولذلك تأتى الأسرة قبل الدولة ويأخذ مفهوم التقوى الأسرية شكل الواجب الاجتماعى. وفى الأسرة يتعلم الفرد الطاعة والتعاون والمشاركة فى النشاط الاجتماعى ويؤهله هذا لكى يصبح مواطنا نموذجيا فى الدولة.[١٧] ويمتد هذا الولاء إلى ما بعد الموت متمثلا فى الولاء للآباء والأجداد الموتى الأمر الذى طور ما يمكن اعتباره شكلا من أشكال عبادة الأجداد.

٥- اكتسب الحاكم وضعا أخلاقيا فى الفكر الدينى الصينى، فهو يقوم بعدة أدوار منها أنه الحاكم المدبر لشئون الدولة، والأب للعائلة الكبيرة وهى الدولة، وهو المثال أو النموذج الأول على الأرض للنظام الأخلاقى فى العالم . ويتم تحديد حال الدولة من حال حاكمها الأخلاقى، فإذا كان سلوكه مناسبا وأخلاقيا فالدولة فى أحسن أحوالها، وإذا فشل فى أن يكون النموذج الأخلاقى ففى هذا تهديد مباشر للنظام

الاجتماعى واستدعاء للكوارث والبلايا. فالحاكم قدوة أخلاقية لشعبه تجلب عليه السعادة والرخاء أو التعاسة والدمار.[١٨]

ومن الشروط التى وضعها الحكيم كونفوشيوس للحاكم أن يكون إنسانا فاضلا، وأن يكون اختياره لوزرائه قائما على أساس من الفضيلة والقدرة على العمل. وهنا تصبح الطاعة واجبة، فوجود الفضيلة يجعل من الطاعة أمرا واجبا. وقد اهتم كونفوشيوس بتنمية الوعى والفضيلة لدى الحكام، واعتبر تعليم مبادىء الأخلاق والحكم أمرا ضروريا لكل من يتولى منصبا عاما. والهدف الأسمى من هذه الفلسفة الأخلاقية خلق الحاكم الفاضل، وخلق الإنسان النبيل الذى يجمع فى شخصه بين ضبط النفس والإنسانية والخيرية.[١٩]

وقد تحكمت الأخلاق والفضيلة فى النظام الطبقى الصينى حيث يحتل العالم والحكيم المرتبة الأولى لقدرتهما على إرشاد وقيادة الناس أخلاقيا وهدايتهم إلى الأخلاق. ثم يأتى الفلاح فى المرتبة الثانية فهو يمد الدولة بالطعام وهو المتحد مع تربة الأرض اتحاد العالم والحكيم بطاقة النور وبالحياة السماوية. ويأتى الحرفيون فى المرتبة الثالثة فهم الذين يقيمون الأبنية ويضعون الآلات التى يستخدمها الناس فى أنشطتهم اليومية. ويحتل التجار المرتبة التالية لأنهم يهتمون بالربح لا بالخير العام. وفى النهاية يأتى الجنود الذين ليس لهم أى دور اجتماعى.

ويلاحظ أن هذا التنظيم الطبقى يقوم على أساس من درجة المنفعة والخير التى تحققها الفئة للمجتمع، ويعكس الأخلاقيات الكونفوشيوسية فى الاهتمام بخير المجتمع وسعادته.[٢٠]

أهم القيم الأخلاقية فى الكونفوشيوسية

احتوت الكونفوشيوسية على مجموعة من القيم الأخلاقية من أهمها:

١- قيمة الإحسان وفعل الخير، وتظهر فى الشعور بالحب والعطف تجاه الآخرين والعمل على مساعدتهم.

٢- قيمة الواجب وتشير إلى الصحيح أخلاقيا فى المواقف الإنسانية عندما يوضع الإنسان أمام الاختيار بين الصحيح والخطأ، وتنعكس هذه القيمة فى الشعور بالخجل عند ارتكاب فعل خاطىء.

٣- قيمة السلوك الحسن المناسب والشكل الطيب وتنعكس فى الشعور بالاحترام والإكرام.

٤- قيمة الحكمة وتنعكس فى الشعور بالصحيح والخطأ، وتحتوى على معرفة أخلاقية وعملية.

٥- قيمة الإخلاص الطيب والثقة وتنعكس فى حفظ العهود والصدق. (٢١)

وتكتسب القيمتان الأولى (الإحسان) والثالثة (السلوك الحسن) أهمية خاصة فى الكونفوشيوسية ولذلك نرى إعطاء بعض التفاصيل عنهما لما فى ذلك من فائدة عند المقارنة بالفكر الأخلاقى فى الإسلام.

أ - قيمة الإحسان وفعل الخير

وهى أعظم القيم الكونفوشيوسية، ويعبر عنها بالكلمة الصينية " جِنْ" بمعنى إنسان، كما تطلق على الإنسان المتحضر. وفى معناها الاصطلاحى الأخلاقى فهى تدل على صفات الطبقة النبيلة المهذبة لتمييزها عن طبقة العامة، كما تستخدم للتفرقة بين الإنسان المدنى والإنسان البدائى المتوحش، كما تستخدم أيضا للتفرقة بين الإنسان والحيوان. (٢٢) وتعبر عند كونفوشيوس عن المثال الأخلاقى فهى لا تمثل قيمة واحدة، ولكنها تتكون من مجموعة من الأخلاقيات التى يتحلى بها المرء فى تعامله مع الحاكم ومن بينها قيم الأدب والإخلاص، والحرية، والكرم والذكاء. فبالأدب يحفظ الإنسان نفسه من الإهانة، وبالحرية يكسب الناس، وبالإخلاص يحصل على ثقة الآخرين، وبالذكاء يحصل على النجاح، وبالكرم يصبح جديرا باستخدام الآخرين للعمل.

ويعبر عن قيمة الإحسان أيضا بحب الآخرين وتقديرهم واحترامهم، وحب الخير لهم، ومساعدتهم، وتقدير احتياجاتهم، والحرص على رفاهيتهم وسعادتهم دون انتظار لثناء من

أحد. وربما تعنى المروءة والغيرية فى بعض معانيها. وبشكل عام الإحسان قيمة مقرونة بالحب الكونى الخالص الشامل دون تمييز لأحد أو أنها تعنى الحب كعاطفة مقترنة بالفعل النافع الخير.[٢٣]

ب - قيمة السلوك الحسن

تشتمل هذه القيمة على القواعد المعتادة للسلوك المهذب والشعور الداخلى بالاحترام والتقدير. وهى من الاتساع بحيث تشتمل على كل أخلاقيات السلوك المهذب فى كل المناسبات والعادات والتقاليد. وهى تترجم أحيانا بمعنى شعائر أو قواعد السلوك التى أخذت شكل الشعائر والطقوس. وهى قواعد حلت محل القانون فى المجتمع الصينى. وفى هذا يقول كونفوشيوس: " إذا حكمت بين الناس بالقوانين وفرضت عليهم النظام بالعقاب فستجنب الناس الأذى ولكنهم لن يشعروا بالخجل. أما إذا حكمتهم بالأخلاق وفرضت عليهم النظام بقواعد للسلوك فسيشعرون بالخجل ويأتون إليك طواعية".[٢٤] وفى هذه الحالة يصبح الناس أكثر تهذيبا وشعورا بالواجب. أما الحكم بالعقاب فسيؤدى إلى مزيد من العقوبات مما يؤدى إلى ضيق الناس وثورتهم. فاحترام الناس للسلوك الأخلاقى والواجبات يؤدى إلى تحقيق الوفاق والصداقة بينهم.

لقد شهد الفكر الدينى عند كونفوشيوس نقدا مصححا ومكملا للفكر الأخلاقى. وقد بنى هذا النقد عل دعوى فشل المعايير الأخلاقية فى وضع نهاية لإشكاليات الرغبة والصراع والشر ولفشل النظام الأخلاقى فى تحقيق المجتمع المثالى وإقرار السلام والسعادة بين البشر. وقد نشأت الديانة التاوية كديانة منافسة للكونفوشيوسية ومكملة لها فى نفس الوقت بحيث أصبح كل صينى تقليدى كونفوشيوسيا أولا وتاويا ثانيا[٢٥]. وقد طالبت التاوية بضرورة التخلى عن الرغبات كمصدر للأفعال المؤدية إلى الشر، وقالت بأن الطريق التاوى يحقق هذا لأنه طريق بلا رغبات وأن على البشر أن يتبعوا طريق الطبيعة أو مبادىء الطبيعة وألا يفرضوا رغباتهم على الطبيعة. وبالنسبة للحكام فعليهم أن يتمسكوا بالطريق الطبيعى وأن يحافظوا على طريق التاو فالطريق السهل فى الحكم هو تحقيق رغبات الناس، وتوافق الحكومة مع إرداة الناس[٢٦].

وقد استفادت التاوية من المحتوى الأخلاقى للكونفوشيوسية، فقد تم إدخال الأخلاقيات الكونفوشيوسية فى بنية التاوية. وتم التركيز فى مسألة الخلود الإنسانى على القيام بأفعال الخير ووضع نظام للثواب والعقاب مع تبنى فضائل الكونفوشيوسية الخاصة بالإنسانية والبر والحكمة والولاء والإخلاص[٢٧]. وفى مسألة إطالة العمر تم الجمع بين تعاطى الأدوية المطيلة للعمر وبين العمل الأخلاقى للحصول على الخلود. واعتبرت الصحة الجيدة وإطالة العمر مكافأة على الحياة الأخلاقية الخيرة. وقد تطورت فى القرن الثامن الميلادى فلسفة تطهيرية تاوية تقوم على أساس من حساب الحسنات والسيئات، ووضع قيمة لكل فعل حسن او سيىء، ونشأ عن ذلك كتاب " الثواب والعقاب" وهو رسالة فى الأخلاق الشعبية التاوية ويقدم الحساب فيها على أساس إنقاص عمر الإنسان كعقاب على السيئات. [٢٨]

وفى القرن العشرين ظهرت فرق تلفيقية خلطت معتقدات من عدة ديانات منها فرقة تؤمن بالأخوة الإنسانية العالمية واتخذت لها شعارا يجمع رموزا من التاوية والكونفوشيوسية والبوذية والمسيحية والإسلام. وتهتم بروح العالمية على الأرض، وتهتم بالصدقات، وتقوم بأعمال الخير ومن بينها أعمال الصليب الأحمر[٢٩].

وقد اختلفت التاوية عن الكونفوشيوسية فى مسألة نقل الاهتمام بالحياة الإنسانية من الإنسان إلى الطبيعة. وهى تركز لذلك على الأسس الميتافيزيقية للطبيعة بدلا من التركيز المجتمع على الإنسانى مؤكدة على تناغم الطبيعة وكمالها بينما ركزت الكونفوشيوسية على خير البشر الأخلاقى باعتباره مفتاحا للسعادة الإنسانية. وتطالب التاوية باتباع طريق الطبيعة والكون والتوحد مع الطبيعة بينما اهتمت الكونفوشيوسية بوضع نظام أخلاقى للحكام والمحكومين.

رابعاً: البعد الأخلاقى فى الديانات اليابانية

ينزع العقل الياباني بفضل تركيبته العرقية إلى التوفيق والتقليد وغلبة النزعة العملية الواقعية المعتمدة على الحدس والمركزة على البساطة والطبيعة التلقائية. وقد عرف عن اليابانيين تراثهم الكبير فى التسامح الذى يعود جزئيا إلى هذه الميول التوفيقية وربما بتأثير

من النظامين البوذى والكنفوشيوسى المؤثرين فى الفكر الدينى اليابانى المعتمد على البوذية والتاوية والكونفوشيوسية.

ويلاحظ فى الديانة الشنتوية مسألة التركيز على الطهارة الخارجية للبدن دون التركيز على الحالة الداخلية أو الأخلاقية للنفس وتطور نظام معقد للطهارة تضمَّن عدة طرق من بينها الامتناع أو الاعتزال الذى يهدف إلى تجنب أى شىء يسبب النجاسة.

وتختلف طرق تطهير الكاهن عن الإنسان العادى الذى يتم تطهره من خلال سكب الماء أو استخدام الملح. وقد يتم التطهير من خلال تقديم القرابين للتكفير عن الوقوع فى النجاسة. وتحتل الطهارة وطقوسها المكانة الأولى فى الشنتوية الأصلية قبل قدوم البوذية والكنفوشيوسية إلى اليابان. وكما هو ملاحظ فإن التطهر يتم بشكل دقيق من حيث الشكل الخارجى ولكن لا يقابله تغير داخلى وهو يتم بصرف النظر عن حالة القلب أو العقل الخيرية. ولا يفرق العقل اليابانى بين الجريمة والنجاسة. فكلمة جريمة تعنى فى الأصل شيئا نجسا وكريها للآلهة فى محاولة للوصول إلى الكمال[٣٠].

وقد ساعدت البوذية على تطور الشنتوية، وأدخلت العديد من التعديلات على الحياة الدينية اليابانية. ومن أهم هذه التعديلات اكتساب الشنتوية بعدا ومظهرا أخلاقيين أضيفا إلى فكرة التطهر والكمال، كما لعبت الكونفوشيوسية دورا فى التكييف الأخلاقى للشنتوية حيث اكتسبت الشنتوية مفاهيم أخلاقية جديدة أضيفت إلى الطريق الدقيق الصحيح فى تأدية الطقوس. ومن أهم هذه المفاهيم الأخلاقية الإخلاص، والفضيلة، والأمانة، والربط بين الخير والطهارة، وأصبح فعل الخير يعنى أن يكون الإنسان طاهرا، وارتكاب الشر يعنى النجاسة، والأفعال الشريرة نجسة وبطهارة الجسم والعقل تتحد الروح بالإله وتتحقق الألوهية فى الإنسان[٣١].

وقد أضافت الشنتوية الجديدة، التى ظهرت فى القرن الخامس عشر الميلادى، بعدا أخلاقيا جديدا وذلك بإسناد صفتى الرحمة والمحبة إلى الإله الذى يصف نفسه بأنه تجسيد للحب والعطف العالمى غير المشروط. وتعتبر هذه رؤية جديدة تضيف محتوى أخلاقيا للتطهر وطقوسه, وقد انعكست هذه الرؤية فى تطور مفاهيم أخلاقية مثل الأمانة، والخيانة،

والطمع، والقسوة، والشفقة، والرحمة، والظلم، ووصف الإله كامى نفسه بأنه تجسيد للرحمة[٣٢].

وفى القرن الثامن عشر الميلادى ظهر اتجاه جديد له طابع قومى يسعى إلى تجديد الشنتوية. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن اليابانيين على معرفة أصيلة بما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه، وأن قلوب اليابانيين طاهرة، والقلوب الطاهرة لا تحتاج إلى قوانين أو تعاليم أخلاقية بالنظر إلى طريقة الطبيعة. كما تطورت فى القرن التاسع عشر عقيدة تِنْركيو (دين الحكمة الإلهية) المتأثرة بالبوذية والمرتبطة بالشنتوية فى مفهومها الخاص بالشر. فالإنسان ولد خيرا بالفطرة وهو مخلوق-للإله كامى وجسده قرض من الإله. وهو يتحكم فى عقله وقلبه فقط. ومن خلال قلبه يظهر الشر فى شكل أتربة، والمرض مظهر خارجى للأتربة الداخلية للقلب، وعلاج المرض يتم من خلال مسح التراب عن القلب بواسطة الأداء القلبى الكامل لعبادة التسبيح والقبول المخلص للإله أوبا (الوالد). و يختفى التراب بقبول الإله لقلب الإنسان[٣٣].

ومنذ عام ١٨٦٨م، فقدت البوذية وضعها المتميز وأصبحت الشنتوية الدين الرسمى للدولة، وتطورت عبادة الإمبراطور حيث تم الاعتراف بالأصل الإلهى للإمبراطور، وأصبحت عبادة الإمبراطور هى الدين، وأصبحت الشنتوية ديانة قومية مساوية فى المعنى للقومية اليابانية.

خامساً :الفكر الأخلاقى فى الإسلام

الدين هو مصدر الأخلاق فى الإسلام، كما أن الشريعة الإسلامية بأوامرها ونواهيها تصطبغ بالصبغة الأخلاقية[٣٤]. وللشريعة دوران: دور الردع والإلزام حيث تكف الناس عن القتل والزنا والظلم والرذائل المختلفة مثل البغى والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والغش والخيانة وغير ذلك. والدور الثانى هو دور الحث على الاتصاف بمكارم الأخلاق والأخذ بالعدل والإحسان وغير ذلك من الخصال التى تحقق الأخلاق الفاضلة، ولذلك وصفت الشريعة بأنها " تَخَلَّق بمكارم الأخلاق"[٣٥].

والتجربة الدينية فى الإسلام تُولّد فى المسلم منظومة من القيم الأخلاقية التى تنظم سلوك المسلم داخل المجتمع وتخلق المجتمع المثالى. وقد تمكن مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم من تحقيق هذه المثالية الأخلاقية التى أصبحت فيما بعد مصدرا دائما للحياة الأخلاقية الإسلامية ونموذجا لها. والتجربة الدينية التى يخوضها المسلم خلال مراحل هذه التجربة تكسبه مجموعة من الصفات الأخلاقية التى تجعل منه فى حالة الالتزام مثالا أخلاقيا. ومع كل فريضة دينية تتولد أخلاقيات تؤدى إلى تكوين المسلم المطيع المتدين، كما تجعل منه أيضا القدوة الأخلاقية. و لايوجد انفصام بين الدين والأخلاق فى تجربة المسلم الدينية حيث تنتهى هذه التجربة بخلق المسلم المثالى.

وتكتسب الأخلاق فى الإسلام صفة مصدرها وخصائصها. فالإسلام دين أخلاقى، والتوحيد فيه توحيد أخلاقى، وبنية الدين بنية أخلاقية تقوم على أساس من المسؤولية وحرية الإرادة الإنسانية، ومبدأ الثواب والعقاب. وقد أعطى الرسول عليه الصلاة والسلام القدوة الأخلاقية الإسلامية، ووصفه القرآن الكريم بقوله: {وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ } (سورة القلم ٤). وقد حدد الرسول صلى الله عليه وسلم هدف دعوته بأنه هدف أخلاقى : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".[1]

والهدف من ربط الأخلاق بالدين واعتبار الدين مصدر الأخلاق هو أن يصبح للأخلاق مشروعية ومصداقية لأن مصدرها إلهى، وأيضا لكى تكتسب الأخلاق صفة الثبات والدوام، وذلك من ثبات مصدرها ودوامه، فلا تتحول إلى أخلاق وضعية قابلة للتغيير والتبديل. وترتبط شعبة الأخلاق فى الإسلام بشعبة العقيدة وشعبة العبادات. وتوصف شعبة الأخلاق بأنها شعبة إرشادية وتوجيهية فهى قوام العمل والصدق فى شعب العقيدة والعبادة والنظم. ويصف الشيخ محمود شلتوت العلاقة بين شعبتى العقيدة والعبادات وشعبة الأخلاق بأنها علاقة عضوية: " إن السعادة التى جعلت هذه الشعب سبيلا إليها لابد فى الحصول عليها من حسن الخلق...دل تاريخ الرسالات وإرشاداتها على أن انقطاع هذه الشعب فى جوهرها عن شعبة الأخلاق أو انقطاع شعبة الأخلاق عنها مما يهدم فى النفوس وفى الحياة الأثر

1- إسناده جيد. أنظر: ابن باز، مجموع فتاوى ابن باز، ج٢، ص٢١٥.

الذى ترتبه الحكمة الإلهية فى الإنسان على التكليف بهذه الشعب والإرشاد إلى التمسك بها".[٣٦] ولا يمكن تصور العقيدة بدون خلق أو الخلق بدون العقيدة. وقد وُصف المؤمنون فى القرآن الكريم بأنهم : { الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ}[٢] (سورة التوبة ١١٢) . كما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم الدين بأنه "حسن الخُلق".

وهكذا لا يمكن فصل الدين عن الأخلاق فى الإسلام كما وضحنا من قبل. فالإسلام دين أخلاقى يربط الأخلاق بالدين ويعتبر الدين مصدرا للأخلاق. يختلف الإسلام فى ذلك عن بقية الأديان التى إما رفعت شأن الأخلاق وجعلتها دينا كما هو الحال فى معظم ديانات الشرق الأقصى، أو أخضعت الأخلاق للرؤية الدينية الضيقة بمفهوم محدود وضيق عن الإنسان نتج عنه النظر إلى الإنسان على أنه مخلوق غير أخلاقى كما هو الحال فى اليهودية والمسيحية حيث اعتبر الإنسان مخطئا بالفطرة و بالتالى فهو ليس بقادر على فعل الخير والخطيئة أصيلة فيه، ولذلك فالخلاص من الخطيئة يتم من خلال مسيح مخلص اعتقدت اليهودية فى عدم مجيئه بعد بينما اعتقدت المسيحية فى قدومه فى شخص عيسى عليه السلام الملقب بالمسيح المخلص الذى افتدى نفسه بالموت على الصليب فداءً للبشرية الخاطئة. ومع تطور الفكر الدينى فى الغرب وظهور العلمانية تم الفصل بين الدين والأخلاق، وطور المجتمع قيمه الأخلاقية المستقلة عن الدين.

وتعتبر الأخلاق من صلب البنية الدينية للإسلام، فالتوحيد فى الإسلام توحيد أخلاقى حيث تتمخض عن العقيدة والشريعة مجموعة من قيم أخلاقية منظمة لعلاقة المسلم بالمسلم وبغير المسلم. وأعطت الأسماء الحسنى مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة التى تكون المثال الأخلاقى المطلق. وتطبيق هذه القيم على الإنسان. فيما لا يتعارض مع صفات الذات الإلهية. يتكون خلق المسلم كما تمثل فى نماذج مسلمة أولها شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده الصحابة والتابعون.

2- سورة التوبة، آية:١١٢.

أما البنية الأخلاقية للإسلام فتتمثل فى مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ، والاعتراف بالمسئولية الفردية للإنسان تجاه معطيات الدين والشريعة وما ارتبط بهما من تمييز للخير والشر، وتبيين للحلال والحرام من خلال الوحى الإلهى مصدر الدين والأخلاق فى الإسلام ويقدم الإسلام المسئولية الجماعية.

خاتمة:

يتضح من العرض السابق للفكر الأخلاقي في الإسلام وفي الفكر الشرقي أن هناك نقاط التقاء عديدة يجب تفعيلها والبناء عليها فيما يتعلق بالعلاقات بين الإسلام و الفكر الشرقي بحيث تصبح هذه النقاط من المحاور الأساسية في بناء العلاقات مع الشعوب الشرقية. و كما ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن المدخل الأخلاقي يعد من أفضل الطرق المساعدة على بناء علاقة إيجابية مع بقية أديان العالم، فالأديان كما سبق القول، تختلف حول العقائد و تتفق حول الأخلاق.

و بمراجعة المحتوى الأخلاقي في الفكر الشرقي و الفكر الإسلامي نجد أن الأخلاق تمثل عادة الجانب العملي التطبيقي في حياة أهل الأديان. ففي الفكر الشرقي تحول الفكر النظري حول العالم و الطبيعة والكون إلى فلسفة عملية تطبيقية تحقق الخلاص للإنسان حسب التعبير الشرقي، وتحقق له الفلاح حسب التعبير الإسلامي.

ويتفق الفكران الإسلامي و الشرقي على أهمية البعد الأخلاقي في حياة الإنسان حيث تأخذ فلسفة الدين في الفكر الشرقي طابعاً أخلاقياً، و تصطبغ العقيدة و الشريعة في الإسلام بالصبغة الأخلاقية.و يتفق الفكران على المسؤولية الإنسانية على الرغم من الاختلاف حول طبيعة الإنسان. كما يركز الفكران على مبدأ العدالة الأخلاقية على الرغم من الاختلاف حول مصدر هذه العدالة الأخلاقية وطرق تحقيقها. كما يتفق الفكران على دور الفعل الإنساني في الفكر الأخلاقي، و المسؤولية الإنسانية عن الأفعال ، و حرية الإرادة الإنسانية مع بعض الاختلاف الذي يعود إلى فهم هذه الأديان لطبيعة الإنسان و طبيعة الإلوهية.

وقد اتضح أيضاً التشابه الكبير في المصطلحات و المفاهيم الأخلاقية، و على الرغم من اختلاف اللغة الدينية بين الفكر الإسلامي و الفكر الشرقي نجد أن اللغة الأخلاقية لغة مشتركة ومقبولة مثل بعض المصطلحات الشائعة في الفكر البوذي ومنها:

سلامة الرأي، القصد و الغاية الحسنة و سلامة النية ، القول الصادق وسلامة الفعل، الحياة الفاضلة وسلامة العيش، العمل النافع و سلامة الجهد، التفكير السديد و سلامة الوعي، التعبد المخلص و سلامة التركيز، التحكم في الرغبات والشهوات، الحكمة أو العقل المستنير، الحب ، الشفقة، العطف، ضبط النفس ، الكمال، العطاء، البعد عن الكذب و النميمة و الكراهية و العداء و الغيرة،وتجنب الخبث والوقاحة وعدم الأدب، الاحتشام في الحديث و البعد عن الثرثرة، الحديث الرقيق الودود،الالتزام بقول الحق، البعد عن الإيذاء و القتل و السرقة و الغش، و تجنب النشاط الجنسي غير الأخلاقي، و العمل على سلامة الآخرين و احترام الكائنات المخلوقة والعمل على خيرها ، الإخلاص في العمل و حسن اختيار المهنة و البعد عن المهن المؤذية، و كسب العيش عن طريق مهن تحقق الخير و السلام. هذا المعجم الأخلاقي في البوذية لا يعترض عليه أهل الأديان الأخرى، ولا يعترض عليه المسلمون بالتأكيد. فهو تقريباً نفس المعجم الأخلاقي في الفكر الإسلامي مع إقرارنا باختلاف الأسس الدينية المنتجة لهذا السلوك الأخلاقي الذي تعبر عنه هذه المصطلحات و المفاهيم.

ولو راجعنا أيضاً بعض المصطلحات الأخلاقية في الفكر الديني الصيني لوجدناها متشابهة و لها مقابل في الفكر الإسلامي مع الإقرار باختلاف القاعدة الدينية المنتجة لهذه المصطلحات.

ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال: خيرية المادة و الحياة الدنيا، التفاؤل، الأمل، السعادة، قبول الواقع الإنساني مع الأمل في تحسينه، التكيف مع الواقع الاجتماعي. احترام الآباء و الأجداد (مع البعد عن تقديسهم في الإسلام). الاهتمام بالأسرة و مكانتها في لمجتمع (مع البعد عن عبادة الأسرة) الواجب الاجتماعي، الطاعة، التعاون، المشاركة. كما أن الأوصاف المرتبطة بالحاكم و المحكوم والتربية اللازمة لكل منهما و الحاكم

كنموذج أو مثال أخلاقي، و تحلي الحكام بالفضيلة و القدرة على العمل، وتنمية الوعي بالفضيلة لدى الحكام والمحكومين، تتفق والرؤية الإسلامية للحكم الراشد وللإدارة. وهناك أيضاً قيم الإحسان و فعل الخير، و الحب والعطف و مساعدة الآخرين، وقيمة الواجب والسلوك الحسن و الحكمة والإخلاص وحفظ العهود و الصدق وقيم الأدب والحرية والكرم والغيرية و البر و الولاء.

وفي النهاية نؤكد على أن المدخل الأخلاقي يحقق عدة مكاسب مرتبطة ببناء العلاقات و التقاليد المشتركة مع الفكر الشرقي.

ومن أهم هذه المكاسب :

١. أن المدخل الأخلاقي كان ولا يزال هو المدخل المناسب للدعوة الإسلامية لأنه يقدم مادة أخلاقية إسلامية ليست بعيدة عن متناول فكر العقلية الشرقية أو غير الشرقية، ويجعل الإسلام عند تقديمه لغير المسلم لا يبدو ديناً غريباً، كما أنه مدخل جاذب لغير المسلم و مرتبط بالسلوك المباشر. وهو يسهل فيما بعد تقديم العقيدة الإسلامية، ولدينا دليل من تاريخ الدعوة الإسلامية في الشرق حيث كان السلوك هو طريق غير المسلمين إلى الإسلام، ومن خلاله تعرفوا على الإسلام و اعتنقوه.

٢. أن المدخل الأخلاقي يفيد في تقريب الشعوب و تقوية العلاقات بينها، و تحقيق التعارف والتواصل. فالسلوك الحسن و الأخلاق الفاضلة تؤدي إلى تعاونهم و تحقيق مصالحهم.

٣. أن المدخل الأخلاقي يقلل من التعصب الديني ويساعد على مواجهة التطرف والتشدد والتزمت، ويفتح باباً لتحقيق الفهم و التفاهم بين الشعوب بعيداً عن التعقيدات الدينية والفلسفية التي قد يصعب فهمها على الكثيرين.

٤. أن المدخل الأخلاقي مفيد بالنسبة لموضوع حوار الأديان و حوار الحضارات. فهو من الموضوعات التي تقرب الأديان من بعضها البعض، وتساعدها على الحوار فيما بينها، ووضع خطط واستراتيجيات للتعاون بين أهلها فيما يحقق الخير للجميع.

حواشي الورقة والمراجع:

1) Hans- Joachim Schoeps, The Religions of mankind ,Their Origin and Development, Doubleday and Co.N.Y.1970 P.15

٢) جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة. العدد ١٩٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت١٩٩٥،ص٢٨.

٣) نفس المصدر، ص٣٣.

4) Schoeps, P.163-164.

٥) البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد، كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الدكن، الهند،١٩٥٨، ص٥١-٥٢.

٦) نفس المصدر، ص٦١.

٧) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، مرجع سابق،ص٣٢٢.

٨) نفس المصدر، ص١٨٧.

٩) رؤف شلبي، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام. دار الثقافة. الدوحة١٩٨٣، ص٢٤٧.

١٠) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص١٩٨.

١١) المرجع السابق، ص ٢٠٠

12) Ninian Smart ,The Religious Experience of Mankind,Scribner,N.Y1969, P.84.

13) Trevor Ling, A history of Religions, East and West, Harper and Row,N.Y.,1968 P93

14) Schoeps , P180.

15) E.a.Brutt,Man seeks the Divine, the History and Comparison of Religions, Harper and Row,N.Y.,1970,P125

16) Ibid, P.125.

17) Ibid, P. 125.

18) Brutt, P. 122-132.

19) Helmuch Von Glasenapp,Non- Christian Religions, Atoz , Grrosset and Dunlap.Inc.V.Y,1963.P65

20) Brutt, P. 128.

21) Wing- Tsit Chan, Religions of China, in The Great Asian Religions, Macmillan,London,1969,P371

22) Ibid, P. 371.

23) Ibid, P. 372.

24) Ibid, P. 372

25) Ibdi,P. 151

٢٦) جون كولر، مرجع سابق، ص٣٧٧.

27) Wing- Tis Chan, P. 166.

28) W.Eichhorn.Taoism in, The Concise Encyclopedia of Living Faiths,Boston, 1959,P. 396.

29) Ibdi, P.396.

30) G.Bownas,Shinto,in The Concise Encyclopedia of Living Faiths, P. 359.

31) Ibid, P. 361.

32) Ibdi, P.361.
33) Ibid, P. 364.
٣٤) مصطفى حلمى، الإسلام و الأديان: دراسة مقارنة، دار الدعوة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٩٠ص ٩٦
٣٥) المرجع السابق، ص ٩٦-٩٧.
٣٦) الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق١٩٧٧م. ص ٩-١٠

تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات في جنوب شرق آسيا

أ.د/ سمير عبد الحميد إبراهيم نوح
نائب مدير مركز سيسمور

مستخلص البحث:

يتناول البحث دراسة تاريخ التعايش بين المسلمين وأتباع الديانات في جنوب شرق آسيا مع التركيز على الصين، من منطلق الرؤية التاريخية للعلاقة بين المسلمين وأتباع الأديان والتقاليد المختلفة في الصين.

إن قراءة التاريخ توضح أن المسلمين الذين وفدوا على مناطق جنوب شرق آسيا منذ السنوات الأولى لانتشار الإسلام عاشوا في أمن وأمان مع أهل هذه المناطق، ووجدوا ترحيبا في معظم الأحيان من الحكام والرعايا، فأسهموا في رخاء المنطقة ثقافيا وحضاريا وماديا من خلال إسهاماتهم التجارية من ناحية والفكرية والثقافية من ناحية أخرى، بعد اندمجوا في المجتمع الصيني وصاروا جزءا منه، ومن هنا وجد فكرهم قبولا، فدخل عدد كبير من أهل البلاد في الإسلام، وكانت النتيجة نمطا من التعايش بين المسلمين وأصحاب الديانات والتقاليد المختلفة في جنوب شرق آسيا، وسيقتصر البحث على دراسة هذا التعايش في الصين مع الإشارة إلى اليابان .

مقدمة:

من المؤكد تاريخيا أن الإسلام منذ تشكيل الدولة الإسلامية في العهد النبوي في المدينة المنورة وضع أسسا واضحة للتعايش بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى مما جعل المؤرخين يقرون بأن أول دستور عبّر عن مفهوم ما يطلق عليه اليوم بالدولة المدنية كان في العهد النبوي، إذ لم يفرق بين المسلمين وغيرهم بل أكد على التعايش بين المسلمين وغير المسلمين ممن كانوا يعيشون في المدينة المنورة على أساس من المواطنة المتساوية.

وهكذا انتشر الإسلام وانتشر المسلمون في بقاع الأرض، وكان للتجار المسلمين من العرب وغيرهم دور مهم في نشر الإسلام من جهة وتقديم نموذج على طيب المعاشرة وحسن الجوار من جهة أخرى، ويتجلى تفسير هذه العبارة بوضوح في جنوب شرق آسيا، وسيركز البحث على الصين مع الإشارة أحيانا إلى اليابان التي استمدت من الصين الكثير من المكونات الثقافية والفكرية بل وتلك المتعلقة بالأمور التي تشكل عقائد اليابانيين.

لن يركز البحث على الآحداث التاريخية بقدر ما سيركز على ما يمكن أن نستخلصه من تقليب صفحات التاريخ نفسه، لأن الهدف من البحث هو استقراء التاريخ والوصول إلى الوقت الحاضر لنستخلص النتائج التي تقودنا إلى تقديم توصيات متواضعة لدعم التعايش بين المسلمين وأصحاب الديانات والتقاليد المختلفة في جنوب شرق آسيا والصين بخاصة.

بداية اتصال المسلمين بالصين:

وصل المسلمون إلى الصين قبل أكثر ١٣٥٠ سنة فمن المعروف أن مبعوث الخليفة عثمان رضي الله عنه كان قد وصل إلى " تشانغ آن"[1] في ٢٥ أغسطس سنة ٦٥١م فقد ذكرت حوليات عهد أسرة "تانغ" (٦١٨م-٩٠٧م) في القسم الخاص بالتجار المسلمين الذين كان يطلق عليهم "داشي" أن بعض الغرباء وفدوا على " كانتون"، يعبدون الله، وليس في معابدهم تمثال ولا صورة، ديانتهم تختلف عن ديانة بوذا، وكانوا لا يطعمون لحم الخنزير ولا يشربون الخمر، ويطلق عليهم اليوم اسم " هوي هوي " ولما استأذنوا الإمبراطور " قاو

تسنغ" وحصلوا منه على إذن بالإقامة في "كانتون" بنوا دورا جميلة من طراز يختلف عن ذلك الذي في بلادنا، وكانت لهم ثروة عظيمة، ودانوا بالطاعة لرئيس انتخبوه بأنفسهم، وقد أشار أبو زيد السيرافي[٢] إلى أن رجلا مسلما في خانفوه[٣] يوليه صاحب الصين الحكم بين المسلمين الذين يقصدون تلك الناحية نائبا عن ملك الصين.

ويذكر الباحث السوداني جعفر كرار أحمد زميل معهد الدراسات التاريخية بجامعة بكين[٤] أن مصادر أسرة مينغ تؤكد أن أربعة رجال قدموا من شبه الحزيرة العربية إلى الصين أثناء حياة الرسول صلى الله عليه وسلم للتبليغ بالإسلام، واستقر أولهم في مدينة غوانزهو Guanzhou بينما استقر الآخر في مدينة يانغزهو Yangzhou وانتهى المقام بالصحابي الثالث والرابع بمدينة كوانغزهؤو Quangzhou ، وهناك مصادر تذكر وصول بعثة عربية إلى الصين زارت البلاط الإمبراطوري في العاصمة "تسيان" Xian حاليا " شي آن " ورجعت البعثة إلى الجزيرة العربية عن طريق وسط آسيا وبلاد فارس.[٥]

ولم يكن تبادل العلاقات من جانب العرب فقط بل يرى بعض الباحثين أن بدايات النشاط الصيني البحري كانت في منتصف القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي وما بعدها عندما وصل بحارة سُنغ Sung (وسط وجنوب الصين ٤٠٢م – ٤٧٨م) والأسر الأخرى الوطنية التي حلت محلها في نانكنغ ليس فقط إلى سيلان بل بلغت أيضا إلى رأس الخليج العربي [٦] كما عرف العرب الصين قبل الإسلام وتاجروا معها وازدادت معرفتهم بالصين من خلال احتكار التجارة مع الشرق في أواخر العصر الروماني، وبظهور الإسلام وانتشاره إلى سواحل الجزيرة العربية، ومن خلالها انتشر المسلمون عبر مسارات التجارة.

لقد أشاع التجار المسلمون المبادئ الإسلامية السامية مما أسهم في تعزيز مكانتهم في الصين وغيرها من مناطق جنوب شرق آسيا، ومن ثم صار التجار المسلمون دعاة على طرق التجارة البحرية والبرية الممتدة إلى الصين. وتعززت العلاقة بين بلاط الصين ومراكز الخلافة الإسلامية في بغداد ودمشق وتتابعت السفارات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين وفي عهدي الدولة الأموية والدولة العباسية، ومن المعروف تاريخيا [٧] أن إمبراطور الصين أشاد

بالمسلمين وأخلاقهم حين وفد عليه وفد يزدكرد (بكاف فارسية) من فارس يطلب العون ضد المسلمين، نصحه الإمبراطور قائلا: "هؤلاء القوم لو يحاولون الجبال لهدوها، ولو خلى سربهم أزالوني ما داوموا على وصف رسولك، فسالمهم وارض منهم بالمساكنة، ولا تهيجهم ما لم يهيجوك."

ومن المعروف أن قتيبة بن مسلم الباهلي كان قد وصل إلى مدينة كاشغر سنة ٧١٤م وتبادل الوفود مع إمبراطور الصين الذي مال إلى المصالحة، وانتشر الدعاة والتجار في غرب الصين، ويقال إن جنودا من المسلمين أغلبهم من العرب استقروا في "تشانغ إن" عاصمة الصين القديمة بعد أن أعادوا للإمبراطور الصيني " تان سوتشونغ " (من أسرة تانغ) حقه في الملك بناء على طلب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، وتزوج هؤلاء الجنود من صينيات وأقاموا إقامة دائمة في الصين.

ولم يكن انتشار المسلمين في موانئ الصين الساحلية فقط بل توغلوا داخل الصين فوصلوا إلى "تشوان تشو" و"يانغ تشو" و"هانغ تشو" على نهر " اليانسيكيانغ" وانتشر الإسلام في الصين خلال فترة أسرة تانغ التي انتهي حكمها للصين سنة ٩٠٧م .

مرحلة الاستقرار وبداية التعايش بين المسلمين وأهل الصين:

حين بدأ عهد أسرة سُنغ (٩٠٧م – ١٢٧٩م) وهي الأسرة التي خلفت أسرة " تانغ" كانت أعداد كبيرة من المسلمين قد استقرت على سواحل الصين وبخاصة في " كانتون" و"تسي تون" المعروفة في المصادر العربية باسم "الزيتونة" وغيرها، وكان عشرة آلاف عربي يعيشون في المدينيتين، وكانت حكومة "سُنغ" ترعى حقهم وتحافظ على أمنهم من خلال قانون سنته ليعاقب كل من يسيء إلى التجار "الأجانب" في المدينتين، بل تم تعيين العربي " أبو شوف" مقاليد التجارية الخارجية طوال ثلاثين سنة، وفي تلك الفترة أسس مسجد " تسي تون " الزيتون الكبير ١٠٠٩م.[٨] ودخل كثير من السكان المحليين في الإسلام، وشارك أبناؤهم وأحفادهم في إدارة الدولة الصينية وفي حركة الأدب والثقافة وبخاصة في مجال الترجمة، ويذكر أن مؤلفات ابن سينا قد نقلت إلى الصينية في عهد أسرة سُنغ.[٩]

تمكن المغول من القضاء على حكم أسرة " سُنغ" وتوحيد الصين وتأسيس أسرة "إيوان المغولية" (١٢٨٠م) التي جلبت معها عشرات الآلاف من الحرفيين والعلماء والإداريين المسلمين إلى الصين للمساعدة في إدارة الصين وإعمارها، وهكذا صار المسلمون الذين سقطت دولتهم الإسلامية سنة ١٢٥٨م جزءا من الشعوب التي تنطوي تحت جناح المغول بما في ذلك الشعوب الصينية.

تعايش المسلمين في الصين في ظل حكم المغول:

حين أسس جنكيزخان دولته احتلت جيوشه الصين ومعظم البلدان الإسلامية، وكانت الصين من نصيب خلفه " قبلاي خان" الذي لقب بـ " يوان سي تسو" ومن نصيب أبنائه من بعده، وقد انتشر الإسلام بين المغول، وأسلم الأويغور وهم قبيلة تركية كانت تقيم في منطقة قانسو ومنغوليا وما جاورها، ويذكر أنه في عهد قبلاي كانت الصين تضم اثنتي عشرة مقاطعة منها ثماني ولايات حكمها ولاة مسلمون، كما كان هناك نواب حكام من المسلمين في مقاطعات أخرى، ويمكن الرجوع لما كتبه ابن بطوطة في رحلته لندرك المكانة التي وصل إليها المسلمون آنذاك، كما أن جاليات المسلمين المنتشرة في مدن الصين المختلفة كانت خليطا من أنحاء ديار الإسلام بما فيهم أهل المغرب الأقصى كما كانوا خليطا من الفرس والعرب والأتراك.(١٠)

رغم أن الفرصة كانت متاحة للمسلمين للانخراط أكثر داخل المجتمع الصيني إلا أنه من الملاحظ أنهم تمركزوا في الأغلب على السواحل، وفضلوا أن يعيشوا في تجمعات خاصة بهم منفصلة عن معظم أهل البلاد الأصليين، وقد أدى هذا في بعض الأحيان إلى مشاكل كانت تعصف بهم أحيانا. كما أن السياسة التي اتبعها المغول في الصين أسهمت فى عزل الشعوب المختلفة عن بعضها وعدم امتزاجها داخل الصين بشكل لا يتيح لكل جنس أو أصحاب دين الامتزاج مع الأجناس الأخرى أو التعايش بشكل حقيقي مع أصحاب الأديان الأخرى، فقد قسم المغول الناس إلى طبقات:

الطبقة الأولى: طبقة المغول الحاكمة بالطبع وكان يطلق عليها مانغو رين Mongo Ren

الطبقة الثانية: يطلق عليها سئيمو رين Semu Ren وتضم هذه الطبقة المسلمين والمسيحيين والوثنيين ومنهم العرب والأتراك والفرس والكوريين.

الطبقة الثالثة: يطلق عليها هان رين Han Ren وتضم سكان شمال نهر اليانغسي

الطبقة الرابعة: ويطلق عليها نان رين Nan Ren وتضم سكان جنوب نهر اليانغسي

ومع هذا واتت المسلمين الفرصة للتأثير في المجتمع الصيني الشامل، فرغم أنهم صنفوا ضمن الطبقة الثانية، ووضعوا مع أصحاب الديانات الأخرى إلا أن المغول حرصوا على الاستفادة من المسلمين، فاستعانوا بهم، وحركوا آلاف المسلمين في مدن الصين المختلفة بل وفي قراها من يونان إلى بكين ومن منغوليا الداخلية إلى "كوانغ زهؤوQuangzhou" للإسهام في إدارة الإمبراطورية الجديدة وحماية الأمن واستصلاح الأراضي وحماية الثغور وما إلى ذلك.[١١] وكان قُبلاي خان يركز على الاستفادة من المسلمين وما لديهم من مهارات إدارية وسياسية وعلمية وعسكرية من أجل إدارة إمبراطوريته الجديدة في الصين.

ويشير رشيد الدين الهمداني صاحب جامع التواريخ [١٢] إلى وجود قادة عسكريين في يونّان من المسلمين العرب وغيرهم منهم: بهاء الدين وعلاء الدين يوسف وغيرهم ممن أسهموا في القضاء على آخر معاقل أسرة سُنغ الجنوبية بعد فتح مدينة "زيانغ يانغ Xiang Yang " وقد ورث الأبناء والأحفاد مواقع الآباء والأجداد في الجيش، واندمج هؤلاء تدريجيا في المجتمع الصيني وتحولت أسماؤهم الإسلامية إلى أسماء صينية أو خضعت الأسماء العربية الإسلامية إلى طريقة النطق الصيني فصار اسماعيل يكتب i-si-ma-yin أما محمد فكان يكتب ma- hu- ma- su وهكذا ..

على كل حال وصل المسلمون إلى مكانة عالية أشارت إليها المصادر العربية والفارسية مثل صبح الأعشى للقلقشندي وجامع التواريخ لرشيد الدين الهمداني، ويشير الأخير إلى أن المسلمين تولوا مناصب رفيعة في جميع المجالات لدرجة أن مراسم وأوامر قبلاي خان كانت تترجم إلى اللغة العربية والفارسية.[١٣] واستحوذ المسلمون على وظائف مهمة مثل نائب رئيس الوزراء، ونائب ثاني رئيس الوزراء، ومستشار سياسي، ومعاون مستشار سياسي

وغيرها من المناصب الرئيسية [١٤] التي انتشر أصحابها في العاصمة دادو وغيرها من مدن ولايات قانصو ويونان وسيتشوان وشنسي وجيكيانغ ولو ليان وغيرها.

ويُذكر أن أحد تجار عمان يسمى سعد بن أبو على العماني (١٢٥١م-١٢٩٩م) وجد ترحيبا من إمبراطور الصين بعد أن غضب عليه سلطان معبر بالهند، وقد نال هذا التاجر لقب وزير تحت حكم الإمبراطور تيمور، وحين توفي، أمر الإمبراطور بإقامة جنازة إسلامية له على نفقة الدولة، وصدر أمر إمبراطوري للمسئولين بحماية أسرته ورعايتها.[١٥] وكان التجار المسلمون يجوبون أنحاء الصين من شرقها إلى غربها وإلى أفريقيا أو ألى كوريا فأسهموا في ازدهار الصين [١٦] وقد ذكر ابن بطوطة أنه كان يلتقي في مختلف مدن الصين بالمسلمين الذين يعيشون في الصين بعد أن نزحوا من بلادهم البعيدة ومنهم عثمان بن عفان المصري، وقوام بن الدين البشاري من المغرب، وكمال الدين عبد الله من أصفهان، وشرف الدين من تبريز، وأحد الدين من زنجبار وغيرهم . وقد حمل المسلمون تجارا وجنودا وإداريين وغيرهم دينهم أينما رحلوا في أرجاء الصين، وهكذا بنيت المساجد في أنحاء الصين من منغوليا الحالية إلى يونان، وتكاتف المسلمون من أبناء الشعوب المختلفة من المغول والأتراك والصينيين من مختلف القوميات، كما لم تعد المساجد تُبني في المدن الساحلية فقط بل وُجدت في مدن الصين الداخلية أيضا.[١٧] ووصل التسامح والتعايش بين المسلمين وغيرهم أن بُني مسجدٌ للمسلمين في قصر قبلاي خان في العاصمة دو شونغ Du Shung [١٨] وقد أشار رشيد الدين الهمداني في تاريخه إلى أن دارا للقضاء الإسلامي الحكومي تأسست عام ١٣١١م كما أن الإمبراطور غينغ شينغ أصدر أمرا إمبراطوريا بدعم مدرسة " الهوي " المسلمين حتى تتمكن من أداء دورها العلمي، وانتشرت المدارس الإسلامية التي تدرس اللغة العربية واللغة الفارسية فضلا عن العلوم الإسلامية كما تأسس مشفى إسلاميا في "دادو" و"شانغ دو" لعلاج أفراد البلاط الملكي، كما تأسست مدرسة لدراسة فن الخط العربي والفارسي ١٢٨٩م وكان المسلمون يتمتعون بالحرية الدينية في ظل حكم أسرة المغول مثلما تمتعوا بها في عهد أسرتي تانغ وسُنغ والاستقلالية في إدارة شئون دينهم ومعاشهم مما

أشاع حالة من الأمن أشار إليها كل من أرخ لعصر الدولة المغولية، فقال عنها ابن بطوطة بلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالا للمسافرين.

ثمار التعايش بين المسلمين وغيرهم في الصين:

كان لتواجد المسلمين في مناطق الصين المختلفة تأثير ملحوظ على الثقافة الصينية وعلى العلوم المختلفة في الصين، فقد استخدم المغول التقويم الإسلامي الهجري الذي أعده الفلكي المسلم جمال الدين الذي أرسله هولاكو خان حاكم فارس(١٢٦٧م) ومعه سبعة أجهزة فلكية استخدمها في عمله في مرصد بنته الحكومة المغولية، وقد أطلق على التقويم الإسلامي " تقويم وان نيان" ويعني العشرة آلاف سنة، وكان التقويم الهجري مرجعا مهما لوضع التقويم الصيني على مدار أربعمائة سنة امتدادا من أواسط القرن الثالث عشر[١٩] وكان سبقه تقويم آخر من أسرة سُنغ صنعه فلكي مسلم أيضا يدعى محمدي زه القادم من جنوب الأناضل أو شمال سوريا، وقد استخدم الزيج الإسلامي جنبا إلى جنب مع الزيج الصيني في عهد أسرة مينغ ١٣٦٨م – ١٦٤٤م وكان في مرصد بكين ستة وعشرون كتابا عربيا في قائمة تضم ٢٤٢ كتابا، وقد أدخل الفلكيون المسلمون نظام الأسبوع على التقويم الصيني ولم يكن معروفا لدي الصينيين، كما أسهم الصينيون بدورهم في الفلك الإسلامي فقد كان هناك فلكي صيني يدعي "توماجه" ورد ذكره في المصادر العربية " تومنجي" ضمن أعضاء مجمع مراغة الذي أسسه نصير الدين الطوسي وأسهم معه في بناء مرصد مراغه الشهير بتمويل من هولاكو حيث كان يعمل معه نصير الدين [٢٠] ولم يقتصر الأمر على الفلك فقد نشطت حركة ترجمة كتب عربية في الرياضيات بما فيها أصول الهندسة، وأسهم المسلمون في تطوير علم الجغرافيا والخرائط في الصين[٢١] وقد نهل الصينيون من الطب الإسلامي ونهل المسلمون أيضا من الطب الصيني، وأثبت رشيد الدين الهمداني في كتابه قائمة بالمؤلفات الطبية الصينية المترجمة من لسان أهل الخطا أي الصين إلى لغة الفرس ثم إلى لغة العرب.

التعايش الفكري والثقافي وتأثيره على المسلمين:

لقد اندمج المسلمون إبان عهد أسرة "يوان" المغولية وذابت أعداد كبيرة منهم في الثقافة الصينية وذلك بشكل تطوعي، وتأثر المسلمون الصينيون في تلك الفترة بأفكار الكونفوشية وتعاليمها، بل أصبح بعضهم من كبار أساتذتها، ولم يكن هذا بالأمر الغريب لأن تعاليم الكونفوشية الأخلاقية لا تتعارض مع تعاليم الإسلام في شيء [٢٢] وفي عهد الإمبراطور ين يو Yen yu (١٣١٤م – ١٣٢٠م) اهتم المسلم الصيني شوشين تاي shu shin tai(قائد وحدة المدفعية في خونان) بالكونفوشية كثقافة وفكر فاستخدم ثروته الخاصة في تأسيس أكاديمية استغرق بناؤها عشر سنوات كما أسس ابنه معين تيمور (وكان ينطق بالصينية مو–اين– تيه– مو mu yen tieh mu) مكتبة الكلاسيكيات والكتب القديمة.

لم يقتصر الأمر على الفكر الديني بل تعداه إلى الأدب الصيني نفسه فقد برع عدد من المسلمين في الأدب الصيني، واحتلوا مكانا مرموقا في تاريخ الأدب الصيني، ومن هؤلاء برع شعراء مثل الشاعر المسلم الصيني سعد الله الملقب بـ تيان شي (١٢٧٢م – ١٣٤٨م) وقد امتاز بأشعاره التي تناولت موضوعات إنسانية، مما يفرض على المهتمين بالأدب الإسلامي ترجمة نماذج من أشعاره الصينية، وقد عالج موضوعات مثل معاناة الفقراء في المجتمع، وضرورة تحقيق العدل في المجتمع والمساواة بين أبناء الجنس البشري، مما جعله يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصيني ولا تزال بعض كتبه تطبع حتى اليوم ومنها " Yen Men Chi" أي شعر أو ديوان "ين مين".

ومن الشعراء المسلمين الذي اهتموا بالفكر الأخلاقي الكونفوشي الشاعر تينغ خو نيان Tin Ho Nien الذي ظهر في أواخر عهد أسرة يوان وتأثر بمدرسة الشعر الصيني الكلاسيكي وقد نال شهرة واسعة، وما زالت مجموعة أشعاره تنشر حتى اليوم ومنها ديوان "تينغ خو نيان أو" Ting Ho Nien Chi.

ولم تقتصر إسهامات المسلمين الصينيين على الفكر الأخلاقي الكونفوشيوسي أو الشعر الصيني بل كان منهم من برعوا في فن الرسم والخط بل برع بعضهم في عدد من الفنون والأنماط الأدبية في وقت واحد مثل "كاأوكو كونغ" kaoko-kung الذي كان شاعرا ورسامنا، وتخصص أيضا في الفلسفة الكونفوشية والتاريخ والأدب الصيني [٢٣] كما أن الصيني العربي المسلم شمس وينطق في الصينية "شم سي Sham-si" اهتم ليس فقط بالفكر والثقافة الكونفوشية بل بالثقافة الطاوية أيضا، كما كتب نحو اثني عشر كتابا عن الكونفوشية والطاوية والفلك والتنجيم والجغرافيا والتاريخ وعلم البيئة أي علم تخزين المياه، وأعد أطلس جغرافيا فضلا عن كتابه سيرة حياة العظماء [٢٤] ولم يقتصر الأمر على الرجال بل تعداه إلى النساء، فهناك نساء مسلمات شاعرات وأديبات، وتشير حوليات أسرة مينغ والمصادر الصينية إلى أديبة مسلمة صينية عاشت في زمن أسرة يوان اسمها "يوئيه إيه" ابنة جمال الدين مفتش منطقة " وو تشانغ " وكانت تؤلف باللغة الصينية وعالمة بالكلاسيكسات. [٢٥]

نماذج تعايش المسلمين مع غيرهم في عهد أسرة يوان المغولية:

النموذج الأول: السيد الأجل/ عمر شمس الدين (١٢١١م- ١٢٧٩م)

يعد العالم المسلم الذي كان يلقب بالسيد الأجل/عمر شمس الدين (١٢١١م- ١٢٧٩م) أو كما تطلق عليه المصادر الصينية الأمير العربي زيانغ يانغ Xiang Yang نموذجا للتعايش بين المسلمين وأتباع الأديان والتقاليد المختلفة في الصين، وقد أوضحت مخطوطة ترجع إلى سنة ١٦٨٤م صفحات من تاريخه الذي لمع أثناء حكم أسرة يوان وكان حاكما على مقاطعة يونان. [٢٦]

ويذكر أن أسرته هاجرت من الجزيرة العربية إلى بخارا حيث ولد شمس الدين، وقد رحلت أسرته إلى الصين سنة ١٠٧٠م مع جيوش المغول، وعاش مدة في منطقة ريفية ساعد على إنمائها وازدهارها من خلال ما قام به من إصلاحات اقتصادية، وذاعت شهرته في منطقة بكين، ويان جينغYanjing وهينانHenan وزيندينغ Zhending وغيرها وكسب ثقة

الناس في الصين، وكان حكيما متسامحا في سياسته الدينية وعلاقته مع القوميات المختلفة والأقليات في منطقة تضم تشكيلة متباينة من الأقليات والديانات والثقافات المختلفة، وهكذا بنى مسجدين كبيرين كما بنى معابد ومدارس لآتباع الكونفوشية بل يقال إنه أول من بنى في عام ١٢٧٤م-١٢٧٦م أول معبد كونفشيوسي في تاريخ منطقة يونان، وألحق به مدرسة لدراسة التعاليم الكونفوشية فضلا عن تدريس علوم أخرى مثل الطب والفلك وغيرها، وكانت هذه أول مدرسة تقبل التلاميذ الصينيين من مختلف القوميات والطوائف والمذاهب دون تمييز يُذكر[٢٧] وقد استفاد السيد الأجل شمس الدين من نظام الأوقاف الخاص بالمساجد فاقترح شراء أراض لصالح المعبد والمدرسة وتأجيرها والاستفادة من ريعها في الصرف على المدرسة والمدرسين، وتشير المصادر الصينية بما فيها مصادر القوميات في مقاطعة يونّان إلى العلاقة الطيبة التي ربطت أبناء القوميات المختلفة وبين السيد الأجل شمس الدين، فقد أظهر هذا المربي المسلم تفهما واحتراما لثقافات الأقليات وتقاليدها ونمط حياتها وموروثها الثقافي، ولم يكترث بالنظام الطبقي أو العنصري الذي فرضه المغول على المجتمعات الصينية التي خضعت لحكمهم، فقد كان يوزع الوظائف على من يستحقها دون نظر إلى القومية أو العقيدة لدرجة أن بعض المفكرين الصينيين تساءولوا عن اختيار رشيد الدين برنامجا كونفوشيا لحكم إقليمه، ولماذا كان يرعى المعابد والتعاليم الكونفوشية على حساب الإسلام في يونان وهو الحاكم المسلم شديد الإيمان، ولعل الإجابة الواضحة هنا هي أنه يعيش في الصين التي اتخذ منها وطنا له وتعايش مع أهل الصين بجميع قومياتهم وبجميع دياناتهم وعقائدهم وثقافاتهم في فترة أصبح المسلمون فيها يمثلون جزءا لا ينفصل من أجزاء الصين السكانية والثقافية، وصاروا يمثلون قومية من قوميات الصين الكبرى، أي قومية الخوي او الهوي المسلمة أو غيرها، رغم أنهم كانوا مجرد رعايا للمغول تماما مثل آلاف الجنود الصينيين الآخرين الذين كانوا جزءا من الجيوش المغولية التي غزت الشرق بما فيها بغداد نفسها. [٢٨]

ويرى البعض أن المناطق الحدودية في يونّان لها تاريخ تلاقح ثقافي قديم مع الثقافة الصينية قبل أسرة يوان، وأن سكانها قد تأثروا بالثقافة الكونفوشية، وأن القادة المسلمين بما فيهم شمس الدين استفادوا من هذا الاتجاه لتعزيز الأمن والاستقرار في هذا الإقليم، إلا أن الباحث السوداني جعفر كرار يرى أن ما طبقه السيد الأجل أثناء حكمه نابع من التعاليم الإسلامية الصحيحة، وما اتبعه من أسلوب في التعامل مع أصحاب الديانات والعقائد والثقافات قائم على فهم عميق بتعاليم الإسلام وتراثه العظيم المبني على احترام الآخر والحوار بالحسنى ونشر قيم العدل والأحسان ومنح الناس حقوقهم الثقافية والاقتصادية، والتاريخ الإسلامي وبخاصة في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين والعديد من الحكام المسلمين شاهد على ذلك.

لقد جذب السيد الأجل/ شمس الدين بعدله وتسامحه جمعا من الناس انطووا تحت لواء الإسلام لا خوفا بل اقتداء بحاكمهم العادل المتسامح، وقد مضى أبناؤه من بعده على نهجه وحظوا باحترام رعاياهم من جميع القوميات.

النموذج الثاني/ المهندس المعماري يحيى طاهر

يحيى طاهر أو كما ينطق بالصينية (Yeh-hei-tieh-erh يه هي تيئيه ايره) من الشخصيات الصينية المسلمة التي تركت تأثيرا مشهودا في تاريخ العمارة بالصين.(٢٩) فالمهندس المسلم يحيى طاهر هو الذي خطط وصمم مدينة دادو (بكين الحالية) عندما اختارها المغول لتكون عاصمة ذات مهابة تعكس سطوة وقوة الدولة الجديدة ومركز الحكم الصيني، وينتمي يحيى طاهر إلى أسرة عربية، وقد عُين في زمن قبلاي خان مديرا لقسم الأشغال العامة لبناء قصور المدينة وأسوارها، وهكذا بدأ المهندس يحيى طاهر تصميم المدينة بما فيها القصور الملكية ودور العبادة وأسوار المدينة وبواباتها وطرقها الداخلية والمناطق السكنية والمباني الإدارية وغيرها، وهي المدينة التي وصفها بالتفصيل صاحب جامع التواريخ رشيد الدين الهمداني، فذكر أسوارها وأبراجها السبع عشرة وقصور الإمبراطور وسط المدينة والحديقة التي ضمت أشجارا من كل أنحاء العالم.

ومن الجدير بالذكر أن المهندس المسلم حرص على أن يكون تصميم المدينة قائما على أسلوب المعمار الصيني الخالص، وهذا يعكس وعيا بالمكان والزمان وتقديرا عميقا للثقافة الصينية وحضارتها، وإدراكا سياسيا نافذا بأن لا يكون الحاكم بعيدا عن بيئة الحكومة الثقافية والتراثية، وقد ورث أبناء يحيى طاهر من بعده محمد شاه ومبارك وعمر وغيرهم منصب وزير البناء لعدة أجيال، ويذكر الباحث السوداني جعفر كرار أن بكين التي أسسها يحيى طاهر عام ١٢٨٥م هي نفسها بكين أثناء قيام جمهورية الصين الشعبية عام ١٩٤٩م وهي البنية الأساسية التي قامت عليها مدينة بكين الحالية.

أسباب تراجع الاتجاه للتعايش في المجتمع الصيني وموقف المسلمين:

تشير المصادر الصينية إلى أن المسلمين اندمجوا في المجتمع الصيني الذي يعيشون فيه بل عرضوا حياتهم ومصالحهم للدفاع عن شعبهم فقد أصبحوا جزءا منه، كما تشير المصادر الصينية إلى العديد من الشخصيات الإسلامية التي حظيت باحترام الشعب الصيني[٣٠] إلا أن العلاقات كانت تتوتر بين البلاط المغولي وبين المسلمين لآسباب يُرجعها البعض للشكوك المترسخة لدى البلاط المغولي تجاه المسلمين، ويُرجعهاالبعض الآخر إلى الصراع على السلطة والتنافس على مناصب البلاط بين ألأعراق المختلفة والطوائف الدينية المختلفة، وهناك من يذكر أن المسحيين ذكروا للإمبراطور أن في القرآن آية تحث على قتل المشركين[٣١] فسارع الإمبراطور قبلاي بإصدار قرار بإبعاد المسلمين عن القصر، واتباع شريعة اليساق أو الأبستاق المغولية في قوانين الأحوال الشخصية، وأجبر الجميع والمسلمين من بينهم على أكل اللحوم المخنوقة مما أدى إلى نزوح كثير من المسلمين عن بلاط الخطا (أي الصين) بل لم يعد التنجار المسلمون يأتون إلى بلاد الخطا كما بين رشيد الدين الهمداني، وأثر ذلك على التجارة، مما حدا بعدد من حكام الولايات إلى التقدم بالتماس للإمبراطور عن طريق كبير الوزراء "سينغ" لإلغاء المرسوم الامبراطوري واحترام العادات الإسلامية، ومن ثم عاد التجار المسلمون وشعر المسلمون بالراحة بعد أزمة استمرت سبع سنوات.[٣٢]

ولا شك أنه حين تراجعت سياسة التسامح الديني والثقافي والعدل النسبي الذي اتسم به عهد قبلاي خان من ناحية وتنامي الغضب وسط الصين ورغبة سكان البلاد الأصليين استعادة السيطرة الكاملة على بلادهم، رأي المسلمون الذين أصبحوا جزءا من الأمة الصينية أن ينحازوا إلى قوات الثورة التي تقاتل المغول، وكان لبعض المسلمين جيوشهم الخاصة للإسهام في معركة التخلص من المغول، ومن هؤلاء القائد المسلم "تشانغ يوي تسون" الذي حارب إلى جانب القائد الصيني "تشو يوان تشانغ" الذي صار إمبراطورا للصين بعد ذلك.[٣٣]

زوال الأسباب وعودة التعايش والاندماج من جديد:

لم يتضرر المسلمون كثيرا في الفترة الانتقالية بين الحكم المغولي وحكم أسرة مينغ (١٣٠٩م – ١٦٤٤م) التي يرى البعض أنها تمثل العهد الذهبي للمسلمين في الصين إذ ازداد عددهم زيادة ملحوظة نظرا للدعوة من جهة والتزاوج بين الأسر المسلمة من الأصول العربية والايرانية والتركية والصينية من جهة أخرى. وقد أصدر الإمبراطور عددا من المراسيم الإمبراطورية لحماية المسلمين وضمان حقهم في العبادة [٣٤] وقدم أرضا ودعما ماليا لبناء مسجدين، وشجع المسلمين على مواصلة الآعمال التجارية داخل الصين، ووصل الأمر إلى حد أن الإمبراطور تايزو Tai-zu (١٣٦٨م–١٣٩٨م) أمر ببناء مسجد في نانجين ونظم بنفسه قصيدة مكونة من مائة كلمة في مدح الرسول الكريم، نحتت على نصب حجري وضع في المسجد.[٣٥]

وهكذا كان المسلمون الذين وفدوا على الصين واستقروا وانخرطوا في مختلف جوانب الحياة يلقون معاملة طيبة من أمبراطور أسرة مينغ التي أعادت العرش إلى عرق الهان التي تنتمي إليه الأغلبية الساحقة من الشعب الصيني، ونالوا مكانة عالية في الجيش، وقد أفادت العزلة التي فرضتها أسرة مينغ على الصين المسلمين ودفعتهم إلى الاندماج بقدر أكبر في الحياة العامة للأهالي فتزوجوا من صينيات من الهان، وتقبلوا بعضا من عادات أهل الصين الأصليين.[٣٦]

ويذكر فهمي هويدي أن سياسة أسرة مينغ تجاه المسلمين اتصفت بقدر معقول من الاعتدال بل والود أحيانا، الأمر الذي انعكس على امتيازات عديدة مُنحت للمسلمين فبُنيت أعدادٌ كبيرة من المساجد في ظل هذه الأسرة، وبرز مسلمون مثل البحار المسلم "تشنغ هو" من مقاطعة يونّان الذي قاد اسطولا تجاريا ضخما أبحر سبع مرات (١٤٠٥م – ١٤٣٣م زار ٦٥ بلدا آسيويا وإفريقيا، أما "هاي زوي" الذي أبدع في مجال الإدارة فكان ممن دعوا إلى اقامة العدل والفضيلة في المجتمع الصيني، و"خؤونغ تشو" أستاذ الأساتذة كان أول عالم مسلم صيني يحول المساجد إلى مدارس وأدخل التعليم الديني ضمن مسئولية الإمام ورسالة المسجد، [٣٧] وقد أقام ملوك أسرة مينغ علاقات طيبة مع الأمراء المسلمين في غرب الصين مما جعل شاه رخ بهادر سلطان التركستان يرسل من سمرقند رسالة يدعو فيها إمبراطور الصين " هونغ وو" إلى الإسلام. [٣٨]

الحرية الدينية ومشكلات تعايش المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى:

مع حصول المسلمين على الحرية الدينية واندماجهم في المجتمع الصيني وإسهامهم في تطوير المجتمع وإدارته، بدأوا يتصرفون لا كأجانب بل كمواطنين لهم حقوق يجب الدفاع عنها تماما كما كان عليهم واجبات يجب عليهم أداؤها، وتجلى ذلك في عهد أسرة مانشو (١٦٤٤م – ١٩١١م) فقد ظهرت قيادات إسلامية وعلماء متخصصون في القرآن والحديث والفقه والتوحيد وغيرها من العلوم الإسلامية مثل الشيخ "وانغ داي يو" المتوفي ١٦٦٠م وهو أول من كتب عن الدين باللغة الصينية والشيخ "مانشو" الذي كتب عن الإسلام والشيخ ليؤ تشيه المتوفى ١٧٣٠م [٣٩] وهو عالم معروف كتب كتابا في السيرة من عشرين جزءا وسيأتي الحديث عنه فيما بعد، والشيخ "مانو تشو" المتوفى ١٨٧٣م وقد كتب خلاصة أصول الدين الأربعة وتعريف روح الإسلام، وهكذا نلاحظ أن المسلمين أصبحوا يحملون أسماء صينية بجانب السماء العربية كما أن الأسماء المتداولة في مجتمعات المسلمين أخذت صياغات صينية. [٤٠]

وبمرور الأيام وحين بدأ المسلمون يشعرون بضرروة الدفاع عن حقوقهم ولم يجدوا آذانا صاغية لم يكن أمامهم سوى التمرد أحيانا والثورة أحيانا أخرى، وقد ثار المسلمون مثلا في قانصو (هانغ تشوفو) يطالبون بالحرية الدينية، وكانت العواقب وخيمة، وقد حاول الإمبراطور تشين يوانغ (ويكتب أيضا تشيان لونغ) في سنة ١٧٣١م أن يهدئ من روع المسلمين فأصدر بيانا يحدد فيه سياسته، وهو بيان يشرح وضع المسلمين ومكانتهم في الصين على مر التاريخ، فذكر أنه " في ولاية من ولايات الإمبراطورية يوجد منذ قرون كثيرة مضت عدد كبير من المسلمين يشكلون شريحة من شرائح الشعب الصيني وأنا أعتبرهم كأبنائي، وأنظر إليهم كما أنظر إلى بقية رعيتي تماما، لا أفرق بينهم وبين الذين لا يدينون بالإسلام، وقد وصلتني شكاوى ضد المسلمين تفيد بأنهم يدينون بديانة غير ديانة أهل الصين ويلبسون ملابس مختلفة ويتكلمون لغة مختلفة، ويتصفون بالعصيان والغطرسة، وطُلب مني أن أتخذ ضدهم تدابير صارمة، فلما بحثت في الاتهامات لم أجد لها أساسا من الصحة، والواقع أن الدين الذي يتبعه المسلمون هو دين أجدادهم، والحق أن لغتهم ليست كلغة الصينيين ولكن ما أكثر اللغات في الصين أما دور عبادتهم ولغاتهم وطريقتهم في الكتابة فهذه مسائل لا أهمية لها مطلقا وما هي إلا عادة من عادات المسلمين، إنهم يتحلون بالأخلاق الفاضلة كغيرهم من الرعية وليس هناك ما يدل على ميلهم للثورة، من أجل ذلك كانت رغبتي أن نطلق لهم الحرية في إقامة شعائر دينهم الذي يهدف إلى تعليم الناس التمسك بالحياة الفاضلة وتأدية واجباتهم الاجتماعية والدينية، إن هذا الدين الذي يؤمنون به يحترم النظم الأساسية للحكومة ... وقصارى القول أنهم أعضاء خُلّص في الأسرة الصينية، وأنهم يجدّون دائما في أداء واجباتهم الدينية والمدنية والسياسية وفي القضاء: من عمل صالحا كوفئ عليه ومن عمل سيئا حق عليه العقاب.." (٤١)

ومن أهم الدلائل على انتصار الإمبراطور تشيان لونغ للمسلمين، وقوفه إلى جانب طباعة كتاب سيرة خاتم النبيين للعالم المسلم ليوتشيه (وينطق أيضا ليو تسي) الذي أمضى ثلاث سنوات في تأليفه من سنة ١٧٢١م إلى ١٧٢٤م تنقل خلالها في أرجاء الصين سعيًا

وراء الكتب العربية والفارسية الخاصة بسيرة النبي صلي الله عليه وسلم، ونشر الكتاب لأول مرة سنة ١٧٧٥م وفي سنة ١٧٨٢ حين أعيد نشره بعد مرور سبع سنوات على الطبعة الأولى، قام البعض بإقامة دعوى باطلة لمعارضة نشر الكتاب، واشتهرت بقضية "هاي فو رون" ومن أجل تسوية القضية عرض كتاب السيرة النبوية على الإمبراطور تشيان لونغ فاستحسنه بعد مطالعته ووضع له مقدمة أشاد فيها بالكتاب، وبذلك أصبح الكتاب أكثر شهرة من ذي قبل الأمر الذي حدا بالسيد "يوان" صاحب المطبعة التي نشرت الكتاب من قبل إلى إعادة طباعة الكتاب عدة مرات.(٤٢)

وكان المسلمون قد ثاروا في كاشغر ثم زنجاريا مطالبين بالحرية الدينية مما جعل الإمبراطور "كين لونغ" ينقل في سنة ١٧٧٠م عشرة آلاف جندي من أنحاء الصين لاخضاع الثورة، ويقال إنهم دخلوا في الإسلام بعد ذلك، وقد حاول الإمبراطور "جيانا ونغ" إعادة السيطرة على تركستان الشرقية، وقامت ثورات من أهمها ثورة يعقوب بك (١٨٥٥م – ١٨٧٥م) في كاشغر.

وسط محاولات أسرة مانشو تشديد قبضتها على المناطق التي يعيش فيها المسلمون أحيانا وإتاحة قدر من الحرية الدينية للمسلمين أحيانا أخرى زاد التضامن بين مسلمي الصين مما جعلهم أسعد حالا وأعظم ثروة من غيرهم، فقد كانوا يجمعون الزكاة، وكان لديهم مدارسهم يتعلمون فيها اللغة العربية ويفهمون القرآن وظهر هذا جليا في ولايات "قانصو" و"شنشي" و"يونان". ويذكر فهمي هويدي في كتابه المسلمون في الصين أن أحد علماء يونان ويدعى "سلمان دووين شيو" قام سنة ١٨٦٢م بنحت آيات القرآن الكريم كلها بيديه على ألواح خشبية كوسيلة بدائية لطباعة القرآن الكريم وتوفيره لمن يريد وذلك عن طريق صبغ اللوح بالحبر الأسود ثم تثبيته مضغوطا على قطعة من الورق أو القماش فتطبع الآيات.(٤٣)

الظروف الداخلية في الصين ومحاولات الاندماج في المجتمع الصيني:

من الجدير بالذكر أن المسلمين استوعبوا دروس تاريخهم في الصين فلم يكونوا راغبين في أن يظهروا كأجانب فهم مواطنون صينيون، وإن اختلف دينهم واختلفت لغتهم عن بقية مواطنيهم من أتباع الأديان والعقائد الأخرى، وكانوا من الحصافة بحيث بنوا بعض مساجدهم دون مآذن كما كان بعضها مصمما على الطراز الصيني بحيث لا يمكن أن يميز الناظر إليها من الخارج بينها وبين أي معبد آخر أو منشأة عامة في الصين مثل مسجد "تسنغ تشن داسي" (بمعني بيت الله تعالي) المبني في "شي آن" وقد تأسس في عصر مينغ، والحقيقة أن المسلمين لجأوا إلى ذلك مراعاة لشعور الصينيين وتجنبا لاستفزازهم، ولم يتميزوا عن غيرهم من الصينيين في الزي والملابس العادية حتى لا يكاد يعرفهم أحد من أول وهلة، بينما في المسجد كان الشيوخ يضعون العمامة بينما المصلون يضعون الطاقية البيضاء أو السوداء على رؤوسهم.[٤٤] كما كان المسلمون يشاركون معابد الكونفوشية احتفالاتها وكان منهم من يعمل موظفا فيها.

والحقيقة أن المسلمين – كما يذكر توماس أرنولد – كانوا يصورون الإسلام لمواطنيهم من الصينيين على أنه متفق مع تعاليم الكونفوشية مع فارق واحد هو أن المسلمين يسيرون وفق تعاليم أجدادهم في الزواج والجنازات وغسل الأيدي قبل وجبات الطعام وتحريم لحم الخنزير والخمر والدخان ولعب الميسر، وقد كانت مؤلفات المسلمين تمجد كتب كونفشيوس وغيرها من الكتب الصينية، وتشير إلى الإتساق بين ما في الكتب الصينية وتعاليم الإسلام.[٤٥]

وربما كان هذا من الأمور التي عادت بالنفع على المسلمين في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، فلم تفلح ثورات المسلمين كما أن أسرة منشو استخدمت المسلمين ضد بعضهم بعضا، في ظل ظروف وأوضاع دولية معقدة دخل فيها الغرب الاستعماري: البرتغاليون والأسبان والهولنديون ثم البريطانيون في تنافس على توزيع نفوذهم الإستعماري في منطقة جنوب شرق آسيا، وشنت هذه الدول حروبا على الصين والهند ومنشوريا، وأثارت

النزاعات المسلحة بين الصين واليابان وروسيا والصين ومنشوريا كما أثارت الإمبراطور الصيني ضد المسلمين بوصفهم منافسين سياسيين أقوياء يتحينون الفرصة للانقضاض على الدولة وتولي السلطة بدلا من الإمبراطور. إلا أن تغير الظروف الدولية أفاد المسلمين من ناحية أخرى ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر أتيحت للمسلمين الفرصة للقيام بنشاطات تربوية تعليمية، وسمحت حكومة المانشو للمسلمين بناء على طلب من الشيخ إلياس عبد الرحمن إمام مسجد بكين بإنشاء أول معهد إسلامي بالمدينة سنة ١٩٠٣م وأول مدرسة لآبناء المسلمين لتدريس اللغة العربية بجانب اللغة الصينية وفيها ترجمة للقرآن والحديث، وكان ذلك بناء على محاولة من السلطان العثماني عبد الحميد إقامة علاقات مع مسلمي الصين في ظل الدعوة لفكرة الجامعة الإسلامية ، فأوفد أنور باشا ناظر الحربية إلى بكين التي وصلها سنة ١٩٠٠م وعاد دون أن يحقق هدفه لكنه التمس لاحقا المساهمة في إرسال بعثة لبناء مدرسة في بكين، وزار إمام بكين الشيخ إلياس عبد الرحمن الآستانة في نفس الوقت والتقى بالسلطان، وطلب منه إرسال البعثة الإسلامية وهكذا أنشئت المدرسة التي ضمت ١٢٠ طالبا في مسجد نيوجاه في العاصمة، غير أن الانقلاب العثماني من جهة وقيام الثورة ضد أسرة المانشو في عموم الصين وإعلان الجمهورية في أكتوبر ١٩١١م غير مسار الأحداث وبدأت صفحة جديدة في تاريخ الصين.

وربما يكون من المفيد هنا نقل مأ اورده القازاقي التتارستاني (الروسي) عبد الرشيد إبراهيم في كتابه عالم اسلام وزابونياده انتشار اسلاميت[٤٦] أي العالم الإسلامي وانتشار الإسلام في اليابان[٤٧] حين تجوّل في الصين قبل وصوله إلى اليابان بعد عدة سنوات من انتهاء الحرب اليابانية الروسية وكان متجها بقطار السكك الحديدية الصيني الشرقي الرابط بين منشوريا وخاربين ، وقد ذكر عبد الرشيد أن العيد كان على الأبواب لكنه لا يعرف متى لأن " هؤلاء المسلمين الصينيين لا يوافقون على حلول العيد ما لم يروا الهلال بأعينهم، والتقي عبد الرشيد بأخون أي عالم دين صيني فوجد لديه مصاحف شريفة بخط اليد وكتاب القدوري والهداية ومختصر المعاني وكلها كتب عربية بخط اليد، ويشكو عبد الرشيد لآن

الأخون لا يستطيع أن يتحدث بكلمتين اثنتين بالعربية فكان عبد الرشيد يشكو حال الإسلام في الصين. [٤٨]

أما بيوت المسلمين فيوضح أنه نزل في بيت مسلم غاية في الجودة اسمه " كو تن" واسمه العربي يوسف وللمسلمين الصينيين بعامة اسمان أحدهما يتعلق بالإسلام والآخر هو الاسم الشائع وهو باللغة الصينية ويتماشي مع العادات الصينية إلا أن أغلبهم لا يستعملون أسماءهم الإسلامية لدرجة أن الشقيقين لا يعرف أحدهما الاسم الإسلامي للآخر. كتب عبد الرشيد :" كان منزل كو تن يمتاز بالبساطة الشديدة، وقد وجدت على أول باب في الشارع عبارة " يا مفتح الأبواب" كتبت بحروف عربية وهكذا تكتب كلمة التوحيد أو البسملة الشريفة أو يا مفتح الأبواب باللغة العربية أما عن متاجر المسلمين فتوضع عليها صورة الإبريق ويتضح هذا بصورة خاصة في المطاعم على الإطلاق." [٤٩]

أما عن وضع التعليم ومستواه في المناطق الإسلامية فكان مترديا للغاية كتب عبد الرشيد إبراهيم: "كلما أمعنت النظر في أحوال الطلاب لم أفهم شيئا سوى جهالتهم" [٥٠] وعن نسبة المسلمين في المدينة كتب:

" إذا كانت جيجكار بلدة كبيرة على أي حال فإن المسلمين فيها قليلو العدد وفيها مسجدان فقط وعدد مساكن المسلمين ١٥٠ منزلا وأكثرهم يشتغلون عمالا ومنهم من يعمل بالتجارة والأعمال الحرفية، وتضم المدرسة ١٥ طالبا " [٥١]

شرح عبد الرشيد إبراهيم فساد العقيدة لدى بعض المسلمين نتيجة الجهل فقد زار المسجد الثاني في المدينة حيث وجد ما بين عشرين طفلا يتعلمون هناك والتقى بالمعلم الذي درس في تونكين إلا أنه استحدث كثيرا من البدع ، ويكتب عبد الرشيد: قضيت عيد الأضحي في جيجكار ورأيت فيها أحوالا غريبة جدا، فعندهم أن صيام العشرة الأوائل من ذي الحجة أهم من صوم رمضان بل لا يجوز تركها بأي حال من الأحوال [٥٢] وينقل عن الإمام المبتدع أنه كان دائم الشكوي من جهالته ويبكي متألما ويقول هلك مسلمو الصين لم يبق هناك إسلام في الصين![٥٣] وكتب عن الاختلاف في صلاة العيد ورتبة الأخون المعلم.

أما التعليم الحكومي فيتم عن طريق فتح المدارس الحكومية على أن تقع مصاريفها على عاتق المسلمين، والمعلمون من الصينيين غير المسلمين[٥٤] زار عبد الرشيد مدينة خاربين في منشوريا حيث توجد مساجد ومدارس للمسلمين وكتب عن مشاكلهم ومتاعبهم ونشر ذلك في جريدة بيان الحق التي تصدر في قازان، والتقي في بلدة فوداتان بأخون المدينة واسمه "وان خون بن" ومعناه نور محمد وكان نور محمد أفندي يتمنى أن يحدث اتصال بين مسلمي الصين ومسلمي روسيا، ويعلق عبد الرشيد ابراهيم على وضع الطلاب المسلمين بقوله كلما رآهم الإنسان فإنه لا يستطيع أن يفكر في شيء غير اليأس.. لقد عم الجهل جميع أرجاء شمال الصين وخاصة شمالها الشرقي ومنشوريا لدرجة أنهم من فرط جهالتهم لا تسمع أخبارهم، وواجب على المسلمين المستنيرين إيقاظ هذه المناطق وارسال من يوقظها وخاصة المسلمين الذين ينتمون إلى الخلافة الإسلامية ومنهم أرباب المشيخة الإسلامية، كان في منشوريا ستة ملايين مسلم حسب الروايات وبين هؤلاء الست ملايين لا يوجد ستة أشخاص يعرفون قراءة ما تجوز به الصلاة من القرآن، وأحوالهم تتلخص في عبارة "خسر الدينا والآخرة."[٥٥]

أوضح عبد الرشيد ابراهيم من خلال حديثه مع مسئول صيني المظالم التي تعرض لها الشعب الصيني من المبشرين الآوربيين ونقل عنه قوله: " كانوا يحقرون من شأننا بالضرب باليد أو بالقدم أو السب في كل ساعة بل في كل دقيقة، وكان مقصدهم ينصب على نشر الفتنة.. إلا أن الوضع تغير بعد الحرب مع اليابان فلم يعد الصينيون يصبرون على ما قد يتعرضون إليه من ظلم." [٥٦]

التعايش في ظل المتغيرات الدولية ووضع المسلمين الصينيين في ظل هذه المتغيرات:

سارع مسلمو الصين إلى تأييد الثورة وتأييد الجمهورية واستجابوا لنداء الدكتور صن يات صن الذي دعاهم فيه إلى اقناع مسلمي المناطق الشمالية والغربية للوقوف وراء الثورة، وهكذا أُعلن صن يات صن أن الأمة الصينية تتكون من خمسة شعوب هي: الهان والمانشو والمنغ والهوي المسلمون والتسانغ، ومُنحت الشعوب المختلفة بموجب القانون الأساسي

الصادر عام ١٩١٣م حقوقا متساوية، وأعلنت الجمهورية الصينية الحرية الدينية، وأن ليس للدولة دين رسمي، والأديان حرية واختيار، والحرية هي مجموع الحقوق المدنية لكل إنسان في شخصه وماله وعقيدته، وهو ما يحميه القانون، وأشارت المصادر الصينية إلى أن المسلمين قد تعرضوا للإضطهاد، وأن مشاركتهم في الحركة الوطنية الصينية أساسية، وتبعا لذلك استعاد المسلمون نشاطهم في الصين، وتعاونوا مع الحكم الجمهوري، فنظم الزعيم الصيني ماو قصيدة جاء فيها : "على قمة جبال ليونان ترفرف الرايات الحمراء .. إن تجاوب الفلاحين المسلمين مع جيش ماو لم يكن موضع شك أو جدل .. فبعد ألف عام سقطت أسرة المانشو ".

بدأ المسلمون الصينيون يتصلون بالمسلمين خارج الصين، وتأسست جمعيات تعني بشئونهم.فكانت أول جمعية لمسلمي الصين تحمل اسم جمعية التقدم الإسلامية في بكين، وقد انتقلت فيما بعد الى يونان، وأنشأت فروعا في أماكن متفرقة كما ظهرت مجلات إسلامية ومدارس ابتدائية إسلامية في يونان، وشهد مجتمع المسلمين نهضة ثقافية ملموسة.(٥٧)

وفي انتخابات الحكومة الوطنية عام ١٩٤٦م حصل المسلمون على مائة مقعد في مجلس النواب، وكان منهم حكام مقاطعات متعددة مثل التركستان الشرقية وتسنغ آن وتينغ هسيا وكانو ، كما شاركوا في الوزارة وكان منهم أول وزير للدفاع بعد الحرب العالمية الثانية.

وكانت الظروف العالمية والدول المحيطة بالصين قد لعبت دورا في إرباك أوضاع المسلمين في الصين فقد تدخلت روسيا لتشجيع انتفاضة من جانب المسلمين عام ١٩٢٨م كما استغلت اليابان مسلمي الصين لصالحها في فترات متفرقة مما جعل الحكومة تتوجس من ازدياد نفوذ المسلمين وقوتهم، وهذا ما يفسر موقف ماوتسي تونغ الذي أعلن انفتاحه على المسلمين في البداية ١٩٤٩م إلا أنه اتخذ موقفا معاكسا بدءا من عام ١٩٥٤م فأغلق المساجد في تركستان الشرقية ومنع الأذان والصلاة الجامعة وأعاد توزيع المسلمين والأقليات الدينية في عموم الصين.

وكانت كل من الصين واليابان تتنافس على كسب ود المسلمين داخل الصين وخارجها، وسافرت أول بعثة من أبناء مسلمي الصين لدراسة الإسلام في الأزهر سنة ١٩٣١م وضمت خمسة مبعوثين منهم عبد الرحمن ناجونغ تخصص في التاريخ الإسلامي وأيضا الشيخ محمد مكين الذي نال شهرة كعالم مسلم له مكانته، وقد كتب عدة مقالات في مجلة الفتح المصرية عن الإسلام في الصين[٥٨] وبعد سفر المبعوثين الخمس سنة ١٩٣١م سافر أيضا خمسة آخرون في السنة التالية ١٩٣٢م ثم سافر ثلاثة عام ١٩٣٣م وستة مبعوثين عام ١٩٣٤م

ويبدو أن الصين شعرت بأهمية البعثات الصينية المرسلة إلى مصر فقامت سنة ١٩٣٧م بإرسال ستة عشر مبعوثا دفعة واحدة إلى الأزهر وأطلق على البعثة اسم البعثة الفاروقية مجاملة للملك فاروق فكان ذلك مجاملة لآبيه الملك فؤاد، ويذكر هويدي أن عدد المبعوثين المسلمين الصينيين وصل إلى ٣٥ مبعوثا ما بين سنتي ١٩٣١م و١٩٤٩م [٥٩]

وسافر أيضا بعض الصينيين لأداء الحج ومن هؤلاء الشيخ نوح ماكو يوان المعروف باسم كويوان أي الحاج بستان، وهو من إحدى قرى مقاطعة قانصو وكان قد سافر سنة ١٨٩٤م ويبدو أنه اتصل بأتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب أثناء أدائه لمناسك الحج، وأعجب بكتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ورأي فيها مخرجا لإنقاذ الإسلام في الصين مما شابه من بدع وخرافات، ووضع برنامجا إصلاحيا يحقق للإسلام نقائه [٦٠] ويلاحظ أن الصراع بين الصين واليابان جعل اليابان تحاول إرسال بعض اليابانيين للحج ، فبدأت بإرسال عمر ياماوكا الذي أعلن إسلامه في بمباي بالهند وسافر مع عبد الرشيد ابراهيم سابق الذكر لأداء مناسك الحج وبعد الحج سافر إلى الشام وتركيا ليعود الى اليابان عن طريق منشوريا، فالظروف الدولية كانت تفرض الاتصال بالعالم الإسلامي وكسب ود المسلمين خارج الصين وداخلها، وقامت اليابان بدورها بتقليد الصين بعد أن شعرت بأهمية العالم الإسلامي من أجل تطبيق سياستها الرامية إلى توحيد آسيا تحت لواء إمبراطور اليابان.

وقد عارض المسلمون في الصين الاحتلال الياباني ١٩٣٧م – ١٩٤٥م لبلدهم وشكلوا أثناء معارك المقاومة فصيلة قومية الهوي التي عرفت باسم الجحافل الحديدية بقيادة الزعيم المسلم "مابن تشاي" الذي وقف في وجه القوات اليابانية فلم تتمكن من الدخول إلى منطقة سينكيانغ. في تلك الفترة نال عبد الرحمن ناجونغ العالمية من الأزهر ١٩٣٧م بينما أرسلت اليابان محمد صالح سوزوكي تاكيشي للحج مرورا بالقاهرة، ويلتقي المسلمون اليابانيون مع المسلمين الصينيين في مصر وأيضا في مكة في موسم الحج.[٦١] فقد كانت الصين واليابان تحاولان دعم علاقاتهما بالعالم العربي الإسلامي عن طريق ارسال مبعوثين من مواطنيهم المسلمين!

وهكذا صار الإسلام وسيلة تستخدم استخداما سياسيا، لإثارة عواطف العالم الإسلامي، وكانت الدول الغربية تحاول بدورها التدخل في الصين مستخدمة الدين، إلا أن تدخلها في الصين لصالح المنصرين أساء إلى موقف المسيحية في الصين، وأضاف حاجزا حديديا حال دون ترحيب الصين بالدين المسيحي وبالمنتسبين إليه، بينما لم يكن لليهود مكان بالصين إلا أن عددا قليلا منهم وجدوا في شنغهاي فأقاموا لهم كنيسا ثم تلاشي.[٦٢] وربما كان الصينيون يشعرون أن الإسلام ديانة آسيوية، وفد عليهم من بلاد اسيوية أما المسيحية فرأوا أنها قادمة من أوربا ومن إيطاليا بخاصة.

ويشير تناكا إيبيه في يوميات رحلته داخل الصين إلى وجود عدد من الراهبات يوزعن كتبا عن النصرانية بالصينية وقد كتب عن إحداهن: "كانت تحمل كتيبات صغيرة تحكي عن كفر اليابانيين وعدم إيمانهم ومعاقبة الله لهم بالزلزال، كانت تتكلم بالصينية بلكنة أمريكية وهناك مثلها كثيرون ينتشرون في ربوع الصين لكن لا يوجد أي راهب يبشر ببوذا ويسعى لنشر البوذية في الصين.."[٦٣]

ويشير كتاب الصين المتحررة (طبعة بكين ١٩٥٧م) إلى أنه في عهد التحرير أتيح لعدد كبير من عموم المسلمين أن يشتركوا في الدور الأول للمؤتمر الاستشاري الوطني ثم في مجلس نواب الشعب، وأصبح المسلمون الصينيون ممثلين بنواب في المجلس المركزي

والمجالس الإقليمية ، وفي عام ١٩٣٥م عقد أول مؤتمر للمسلمين الصينيين في مايو ١٩٥٣م وصدرت مجلة باسم مسلمي الصين عام ١٩٥٤م وفي العام التالي تأسس معهد إسلامي تابع لجمعية المسلمين، وحين صدر دستور ١٩٥٤م تضمن إعلانا بالحريات الدينية إذ نصت المادة ٨٨ على حرية الاعتقاد الديني.(٦٤)

إلا أن الأوضاع في الصين تتغير تماما بقيام ما أطلق عليه الثورة الثقافية، التي اتخذت موقفا معارضا للأديان، فأغلقت المساجد مما دفع المسلمين إلى نقل نشاطاتهم داخل بيوتهم وسرا في معظم الأحيان، وتم حظر السفر لأداء مناسك الحج بعد عام ١٩٦٤م ، وتعرض المسلمون للاضطهاد وأحرقت الكتب الإسلامية ولم يكن في الصين من مسجد مفتوح سوى مسجد بكين الذي ترك ليصلي فيه الديبلوماسيون العرب، كما تم تهجير المسلمين ونقلهم من مناطق تجمعاتهم، إلا أن هذه الفترة لم تستمر إذ بدأ عهد من الإصلاح في عموم الصين سنة ١٩٧٨م غيّر وجه التاريخ في الصين.

المسلمون وعصر الإصلاحات في الصين

زيادة مساحات التعايش بين المسلمين ومواطنيهم في ظل الانفراج في سياسة الحكومة الصينية تجاه المسلمين:

لقد تأثر المسلمون والمسيحيون الصينيون وغيرهم من أتباع الديانات الأخري سلبا بما أطلق عليه الثورة الثقافية سنة ١٩٦٧م وقد هاجمت الثورة الأديان إلا أنها اعتبرت المسلمين أعداء متخفيين داخل البلاد، واستمرت هذه الظروف الصعبة حتى انتهاء الصراع على السلطة وبداية عصر الإصلاحات الصينية عام ١٩٧٨م، وهنا حدث انفراج في سياسة الحكومة الصينية تجاه المسلمين بل حاولت كسب رضاهم عقب الغزو السوفيتي لآفغانستان عام ١٩٧٩م وصار المسلمون يتمتعون بحرية ممارسة شعائرهم الدينية وممارسة حياتهم كمسلمين، فافتتح أكثر من ١٩٠٠مسجدا، وسمح بإقامة صلاة الجماعة في المساجد، مما جعلهم ينخرطون في عملية الاصلاحات الإدارية والاقتصادية والسياسية، وأعفت الحكومة الصينية المسلمين من قواعد تحديد النسل، وسمحت ببناء المساجد وإنشاء المدارس لتعلم القرآن الكريم والحديث النبوي واللغة العربية، وأعيدت عطلة

المسلمين في الأعياد وسمح بالسفر للحج وللبلاد الإسلامية، كما فتحت مقاطعة سينكيانغ للأجانب من بداية عهد الإصلاحات ١٩٧٨م بعد أن ظل أهلها مدة ٤٦ عاما لا يشاهدون أجنبيا.

ومع بداية الانفراج عام ١٩٧٨م تأسس معهد الدراسات الإسلامية الصينية على يد الشيخ بهاء الدين سليمان، وكان مجرد غرفة في منزل الشيخ كانت نواة لتأسيس المعهد الذي خرج مئات الدعاة والأئمة وطلاب العلم يدعون إلى المنهج الوسط بالحكمة والموعظة الحسنة، ويدعو إلى التيسير لا التعسير والتبشير لا التنفير وإسلام التسامح لا التعصب، والجوهر لا الشكل، ويقع المعهد في مدينة لينشيا بمقاطعة قانصو في شمال الصين الغربي، وقد حصل المعهد على ترخيص رسمي بالعمل من وزارة التربية والتعليم تحت مسمى المدرسة العربية الصينية لكنه يعرف بين الناس باسم معهد الدراسات الإسلامية، وقد ابتعث من طلابه للبلاد العربية نحو ٣٠٠ مبعوثا التحقوا بالجامعات الإسلامية في البلاد العربية وهناك من يواصلون دراساتهم العليا في الجامعات الصينية وعدد المعلمين ٧٠ معلما.[٦٥]

لا شك أن الإصلاحات الصينية أتاحت للأمة الصينية بجميع شعوبها وطوائفها نقلة نوعية متقدمة جعلت من الصين قوة دولية سياسيا واقتصاديا، كما نمت علاقاتها مع دول الجوار والقوى الدولية على حد سواء باتجاه تسامحي قائم على جلب المنافع وتعادي الصدام في علاقاتها الدولية، وبالتالي بدأت تسعى إلى دعم علاقاتها بالعالم الإسلامي في آسيا وفي أفريقيا، وانعكس ذلك خيرا على المسلمين في الصين، بعد أن أُسيء تقديم الإسلام من ناحية وفهمه من ناحية أخرى لدي اصحاب الديانات والعقائد المختلفة في الصين، وقد بدأت الصين بدورها تحاول إقامة جسور مع العالم العربي والإسلامي، مستفيدة من وجود ملايين المسلمين الصينيين الذين يمثلون شريحة مهمة في نسيج المجتمع الصيني، إلا أن هناك أياد خفية تعمل دائما على إثارة القلاقل بين المسلمين الصينيين وبخاصة في مناطق الأكثرية المسلمة وبين الحكومة المركزية، وهذا ما ستتناوله الصفحات التالية بالدراسة.

كما لاحظنا وصل الإسلام الصين قبل أكثر ١٣٠٠سنة ولا يوجد دليل تاريخي على أن الإسلام كان موضع الدعوة إليه في الصين بدعم من أي دولة إسلامية، كان هناك سفارات وصلت منذ زمن الخلفاء الراشدين وتشير السجلات الصينية الى وصول مبعوث الخليفة عثمان رضي الله عنه الى الصين ولقائه بإمبراطور الصين قاو تسنغ، وربما الدعوة الصريحة التي وجهت إلى إمبراطور الصين للدخول في الإسلام جاءت في وقت متأخر حين أرسل شاه رخ بهادر سلطان التركستان من سمرقند رسالة يدعو فيها إمبراطور" هونغ وو" من أسرة مينغ لاعتناق الإسلام.[٦٦] ومنذ البدايات كان الاتصال بين الصين والمسلمين قائما أساسا على الاهتمام بالمعاملات التجارية، ولم يكن لدى الطرفان حاجة للحديث عن الدين، بل كان كل طرف يصف دين الآخر، فالرحالة العرب والمسلمون يصفون عادات الصينيين وتقاليدهم بينما المؤلفون الصينيون يصفون المسلمين وكيف يعبدون الله، فتاريخ "كوانغ تنغ" يشير إلى "غرباء يعبدون الله وليس في معابدهم تمثال ولا صورة ولا صنم ديانتهم تختلف عن ديانة بوذا، لايطعمون لحم الخنزير ولا يشربون الخمر ويطلق عليهم الآن هوي هوي ولما استأذنوا الامبراطور للاقامة في كانتون بنوا دورا جميلة من طراز يختلف عن ذلك الذي في بلادنا وكانت لهم ثروة عظيمة، ودانوا بالطاعة لرئيس انتخبوه بأنفسهم."

وهكذا كان المسلمون التجار يعيشون في أماكن خاصة بهم وكان يطلق عليهم اسم داشي التي تعني بالصينية التجار،[٦٧] ثم عرف المسلمون بعد ذلك باسم هوي او خوي.

وقد تعرض المسلمون لظروف غير مواتية أثرت على تواجدهم في الصين إلا أن حكام الصين شعروا بقيمة تواجد المسلمين بينهم وأثرهم في ازدهار ونمو الصين فشجعوا المسلمين على الاقامة في الصين، وسهلوا لهم الظروف الاجتماعية والثقافية وهكذا كان تواجد الإسلام وتواصله في الصين لأسباب توفرت له بين الحين والحين واستمر الوجود الإسلامي حتى اليوم دون انقطاع رغم القطيعة والعزلة الصينية عن العالم بين الحين والآخر، ويرجع السبب إلى أن المسلمين الذين أقاموا في الصين واندمجوا في المجتمعات الصينية،

والصينيين الذين أسلموا واندمجوا في المجتمعات الإسلامية، لم يجدوا ما يحول بينهم وبين ذلك، نظرا لأن الإسلام يقبل التعايش مع الآخر من ناحية، كما أن عقائد الصينيين وتقاليدهم الثقافية النابعة من تراثهم القديمة لا تتعارض مع المبادئ الأخلاقية الإسلامية، مما حدا بعلماء المسلمين في الصين الكتابة عن الإسلام وشرحه لمواطنيهم الصينيين على خلفية العقيدة الطاوية والعقيد الكونفوشية، كما أن الصينيين ممثلين في امبراطورهم "تشيان لونغ" (عهد أسرة تشينغ ١٦٤٤م – ١٩١١م) يتفهمون اهتمام المسلمين بنبيهم صلى الله عليه وسلم، وهكذا وقف الإمبراطور إلى جانب العالم الصيني المسلم محمد ليوتشيه أو ليوتسي الملقب جيه ليان صاحب كتاب السيرة النبوية الذي أشرنا له من قبل، ووضع كلمات تقريظ على صدر الكتاب فزاد ذلك من شهرة الكتاب في عموم الصين، فأعيد نشر الكتاب ١٧٨٥م واستمرت طباعته تتوالي وترجم إلى لغات كثيرة كما سبق ذكره في صفحات سابقة.[٦٨]

رغم أن البحث لا يتناول الأمور الدينية[٦٩] إلا أن الإشارة باختصار إلى الطاوية والكونفوشية والبوذية في الصين لا تخرجنا عن موضوع البحث لآن هذه المعتقدات والتقاليد هي التي حددت في معظم الأوقات علاقات التعايش بين المسلمين وجيرانهم داخل الصين.

من المعروف أن الطاوية متعمقة في الصين وهي أقدم من الكونفوشية وأشمل منها، بل هناك من يرى أن كونفوشيوس نفسه يعد من رسل الطاوية والمبلغين بها، وليس للطاوية مبدأ معين لكنها مجموعة متداخلة من المعتقدات الشعبية أساسا تهتم بإيجاد التوازن بين البشر والعالم من حولهم أو المضي على الطريق الصحيح في الحياة، والطاوية تشبه الشنتوية اليابانية لدرجة أن الطاوية تعني تعاليم الطريق أو شريعة الطريق والشنتوية تعني طريق الإله[٧٠] وكلاهما بمعني الصراط المستقيم، ولهذا انتشرت الطاوية في صورة الكونفوشية في اليابان. ووصلت الكونفوشية إلى اليابان قبل وصول البوذية. [٧١]

وتعني الكونفوشية باختصار شريعة الحكم عن طريق الأخلاق، إلا أنها ارتبطت أيضا بفهم الكون والسماء لذا عدها البعض عقيدة أو دينا جوهره التعليم الذي يؤدي إلى أن يفيد

الإنسان نفسه على أساس مبادئ الأخلاق الأمر الذي يؤدي إلى حسن الإدارة في البيت أولا ثم يتعداه إلى الدولة فيؤدي إلى استقرارها وهذا الاستقرار هبة من السماء، وكونفوشيوس يرى أن تربية الإنسان لنفسه وسموه الأخلاقي أمر ممكن لأن هذه هي الفطرة التي فطر عليها الإنسان والإنسان خيّر في الأصل.

وازدهرت تعاليم الكونفوشية كثيرا في الصين وصارت دستورا تشريعيا، لآنها تعلم الولاء وطاعة ولي الأمر، واستخدمها الصينيون واليابانيون على حد سواء بإفراط فكانت الأصولية الكونفوشية تعني إرغام المواطنين على تقديس الإمبراطور الراعي الإلهي، وقد أحدث هذا قلقا شديدا في أوساط المسلمين الصينيين الذين رفضوا الخضوع لغير الله الواحد ورفضوا تقديس غير الله.

أما البوذية فوصلت الصين من الهند في القرن السادس الميلادي وتحولت إلى ما يطلق عليه بوذية الزن أي التأمل والاستغراق في التأمل ثم تحولت في القرن الثامن إلى ما أطلق عليه البوذية الصوفية، وقد انتقلت البوذية الصينية إلى اليابان، ولا شك أن صراعا أو نزاعا كان يحدث أحيانا بين أصحاب العقائد سابقة الذكر سواء في الصين أو اليابان، وفي الصين حدثت نزاعات او صراعات بين الصينيين من غير المسلمين والمسلمين تسببت فيها أحيانا عناصر خارجية مثلما حدث من جماعات النصارى حين ذكروا أن في القرآن ما يحث المسلمين على قتل غير المسلمين.

وكان المسلمون من جانبهم يحاولون شرح الإسلام لمواطنيهم الصينيين على أرضية العقيدة الكونفوشية إن صح التعبير وهذا ما ذكرة توماس أرنولد، ومن المعروف أن العالم المسلم ليوتشيه صاحب كتاب سيرة خاتم النبيين كان يعلم الكونفوشية، وكان يدرس العقائد الصوفية وفلسفة التأمل، وكان يعتقد أنه لا فرق أبدا بين تعاليم الإسلام الأخلاقية وتعاليم الكونفوشية، وهذا ما أشار إليه الياباني المسلم "تناكا إيبيه" الذي تتلمذ على كتبه واستفاد من مؤلفاته وترجم كتابه سيرة خاتم النبيين إلى اليابانية ونقل كثيرا من أفكاره، وقد اعتنق إيبيه الإسلام ويعد رائد الدراسات الإسلامية في اليابان [٧٢] وقد اعتقد تناكا إيبيه بدوره أنه لا

فرق بين التعاليم الأخلاقية في الطاوية والبوذية والإسلام، ويفهم من مؤلفات العالم الصيني ليوتشيه تأثره بأفكار كونفوشيوس ونظرته الخاصة التي تتضمنتها الأفكار الصينية التي كان يدرسها منذ صغره.[٧٣]

ويمكن الاطلاع على أفكارليوتشيه في علم الكلام من خلال كتابه المسمى بشرح لطائف وهو مترجم بالعربية .[٧٤]

إن الاحتمال قائم بشأن تأثير الأفكار الإسلامية على الكونفوشية وبخاصة مذهب زوتشي ومذهب يانغ منغ، يذكر البروفسر شيغيرو هاسبيه المتخصص في الدراسات الصينية أنه كان يقرأ كتاب السيرة النبوية الذي كتبه العالم المسلم الصيني ليوتشيه فوجد أن ما كتبه المؤلف عن الاسلام إنما هو شرح للمنطق الكونفوشي، ويكتب البروفسر شيغيرو: " لم يطرأ على ذهني أبدا انه كان يشرح الإسلام بل ظننت أنه يكتب عن الكونفوشية بأسلوب منطقي واضح فأدركت أن نظام الفكر الاسلامي يفوق الفكر الكونفوشي، ويقال إن العلماء الصينيين المسلمين قد درسوا علوم الكونفوشية لكي يعرفوا وجود الله وإثبات وجود الله. ويتساءل البروفسر شيغيرو: لماذا أثر الاسلام في الكونفوشية لأن زوتشي ١١٣٠م-١٢٠٠م الذي أسس الكونفوشية الجديدة كان رجلا متجولا في المناطق المجاورة لميناء الزيتونة سينشو Senshu الذي كان يجتمع فيها أصحاب الديانات .. وبالمثل كان المؤسس الثاني للكونفوشية الجديدة "أو يوميه" ١٤٧٢م-١٥٢٨م (عهد منغ) كان في بحثه عن الطريق او الشريعة أشبه بالصوفي وقد شرح العقيدة الأساسية لاتحاد رب الكون والانسان أي نظرية وحدة الوجود، وهكذا أثر الإسلام في الكونفوشية وأثرت الكونفوشية في الفكر الياباني وكان تأثير الاسلام سابقا على التأثير الأوربي في اليابان." [٧٥]

فلا شك - كما ذكر البروفسر شيغيرو هاسيبيه - أن الإنسان حين ينتقل من مكان إلى مكان ذهابا وإيابا ينقل معه عقيدته ودينه مما يجعلنا نتساءل: هل يمكن وجود فكر مستقل أو منعزل عن بقية الأفكار؟ وهل يوجد حد فاصل أو قاطع بين الحضارات كما يدعي أصحاب فكرة صراع الحضارات. [٧٦]

ومن ناحية أخرى تعطينا دراسة تاريخ المغول بتعمق أكثر نتائج جديدة ، وقد حاول الباحث الياباني ساكيموري كون المتخصص في دراسة المغول إعادة التعمق في العلاقة بين الحضارة الإسلامية والمغول مشيرا إلى أن كثيرا من المسلمين شاركوا في إدارة الإمبراطورية المغولية بينما دخل المغول في الإسلام، وأسهموا في صنع الحضارة الإسلامية وترك ذلك تأثيره حتى اليوم. (٧٧)

ويرى ساكيموري كون ضرورة إعادة دراسة تاريخ المغول مع الإسلام مع الأخذ في الاعتبار أن المغول امتلكوا خصالا حسنة لا يمتلكها عالمنا المعاصر ومنها: لا فرق بين قبائل وجنسيات ولا تفضيل لدين على غيره من الأديان، وإطلاق حرية التجارة العالمية مع دفع الضرائب وأكثر من هذا أن الدولة الصينية الكبيرة المعاصرة لم تتشكل إلا مع وجود الدولة المغولية خاصة تلك التي أسسها قبلاي خان، ورغم أن النظرية الصينية للتاريخ تقوم على أساس أن البدوي في مرتبة دنيا، إلا ان البدو أخضعوا قوم الهان وهم من الحضر لنفوذهم مما يدعو لاعادة النظر في المفهوم السائد عن فكرة تفوق الحضري على البدوي. ومن المعروف أن المغول عينوا المسلمين في مناصب مهمة كما أن المسلمين لعبوا دورا كبيرا في إدارة الدولة المغولية، كما أن قبلاي خان أسس دولة سيطرت على طرق المواصلات البرية التي كانت تربط آسيا بشرق اوربا كما سيطرت على الطرق البحرية حيث لعب التجار المسلمون من ميناء الزيتونة Senshu دورا نشطا المغول والاسلام. (٧٨)

لقد تأثر المسلمون في الصين من ناحية أخرى بعقائد عامة الصينيين في تقديس السلف وعظماء الأمة، فصاروا يولون الأضرحة اهتماما كبيرا، كما تأثروا أيضا بتقاليد دفن الموتى والاحتفالات الخاصة بعد الوفاة في أيام معينة، وساعد على ذلك انقطاع الصلة بين المسلمين في الصين وأخوانهم في العالم الإسلامي مما أفقدهم المعرفة الصحيحة للإسلام وتعاليمه ، وهو ما يشاهد حتى اليوم بين جماعات المسلمين في الصين.

وقد ذكر عبد الرشيد ابراهيم الذي تجول في منشوريا وبعض مدن الصين قبل وصوله إلى اليابان أنه تناقش مع أحد القادة البوذيين الذي ذكر له أن الصينيين والمغول أمتان

قديمتان جدا، ولا يوجد في تواريخهما كلمة واحدة تتعلق بالأنبياء العظماء [٧٩] وأوضح له أنه كبوذي صاحب عقيدة خاصة واعتقاده ينصب على أن وجود قوة مدبرة ومرب خالق لهذه الكائنات أمر يتفق مع العقل ويمكن أن يطلق على هذه القوة أي اسم نشاء فإن شئنا قلنا إنها الطبيعة وإن شئنا قلنا إنها الله فهو واحد، والعقل السليم يكفي لاثبات وجوده والطبع السليم لا يمكن أن ينكره، وفضلا عن ذلك فالطبيعة البشرية تحتاج قطعا إلى معبود لهذا سعى البوذيون إلى اتخاذ إله لهم من قطع الأشجار. [٨٠]

وعلى كل حال كان انقطاع المسلمين عن أخوانهم ووجودهم كأقلية ذابت وسط أكثرية سببا في تأثرهم الشديد بمن حولهم حتى إن عبد الرشيد ابراهيم يذكر حين زار مسلما صينيا لأول مرة في حياته نصحة بزيارة المسجد لمقابلة العلماء فكتب: "لآول مرة أرى مسجدا صينيا ورغم أن المسجد كتب على بابه الخارجي هذا مسجد إلا أن به أنواعا من الصور المجسمة تسترعى الانتباه ..." ثم يتساءل عبد الرشيد: هل هذا معبد للأصنام يا ترى؟![٨١] ومما ذكره عبد الرشيد إبراهيم نلاحظ أن الأخون أو العالم المسلم الصيني كان يفتقر كثيرا إلى معرفة تعاليم الإسلام، فما بالنا بالتلاميذ، أما المدارس الحكومية فيقوم على التعليم فيها معلمون صينيون [٨٢] وكان هذا في يناير ١٩٠٩م.

ويشير تناكا ايبيه الياباني المسلم الذي عاش سنوات طوال في الصين وأسلم على يد إمام صيني شيئا يختلف عما يذكره عبد الرشيد إبراهيم، ويبدي إعجابه وتأثره بالمسلمين الصينيين، والسبب بالطبع مفهوم فتناكا ايبيه ذهب الى الصين ١٩١٥م ليعمل في القسم العسكري في مدينة "شين تاو" وكانت الاضطرابات داخل اليابان قد زادت وكان يتحرك بين اليابان والصين إلى أن بلغ الثانية والأربعين، فسافر الى ساينان من طوكيو حيث ارتبط بمسجد "سيه شين نان داي جي" سنة ١٩٢٣م وبدأ يدرس الاسلام وأسلم وسافر إلى الحج ١٩٢٤م واستمرت علاقاته بالمسلمين في الصين والمسلمين المهاجرين إلى اليابان من الأتراك، وكان لا يرى حرجا في الانضمام إلى أي جماعة بوذية [٨٣] وكان تناكا يساعد في تكوين جبهة من المسلمين الصينيين موالية لليابان وقاد فريقا من اليابانيين المسلمين

للحج أيضا ايمانا منه بأهمية اقامة علاقة مع العالم الإسلامي من جهة ومواجهة الدعاية الصينية ضد اليابان في العالم الإسلامي من جهة أخرى، من هنا لا يمكن تجاهل أهمية كتابات تناكا ايبيه عن مجتمعات المسلمين في الصين في تلك الفترة. (٨٤)

أوضح تناكا إيبيه في يومياته التي سطر فيها ذكرياته في الصين بالتفصيل الحالة الفكرية للمسلمين الصينيين وطريقة حياتهم اليومية ومساجدهم ومطاعمهم وكياباني مسلم نقل ملاحظات مهمة عن تعايش المسلمين داخل المجتمع الصيني مع غيرهم مع الحفاظ على تعاليم الدين بالشكل المفهوم لديهم.

يكتب تحت عنوان ذكريات(٨٥) مشيرا إلى مسلمي الصين ويضم نفسه إليهم أيضا فقد عاش في الصين وسافر داخل الصين وأحيانا خارج الصين كصيني لا ياباني:

" نحن لا نعبد محمدا ولا نصلي لمحمد لكن عند مدخل المسجد كتبت عبارة تتعلق بسنة محمد وسيرته، وكنت كلما خرجت من المسجد بعد الصلاة أتوقف عند هذه العبارة باحترام وتبجيل، وهذا يدل من ناحية أخرى على أن محمدا لا يزال باقيا بين المسلمين بسيرته العطرة وسنته التي يتبعها المسلمون في حياتهم، وهذا ما لا نراه فيما يتعلق بكونفوشيوس، فلا نرى هذا الشعور تجاهه بين الناس بهذا الشكل، ولم تعد عقيدة كونفوشيوس سوى مجرد بقايا كتابات شي شو غوكيو." ويذكر تناكا إيبيه أن الإمام الشيخ مسموح له بالزواج مثل أي مسلم عادي .. وحين يقرأ المسلمون القرآن يتمايلون ويهززون رؤوسهم وهؤلاء أتباع جماعة جديدة لكن لا يوجد اختلاف بين الجماعة القديمة والجديدة فكلاهما ينتميان الى المذهب الحنفي.(٨٦)

التقى ايبيه بداعية مسلم نشط يدعي "أو سيه ساي" رئيس الهيئة التعليمة في تين شين له مؤلفات كثيرة، وكان قد قدم في زيارة تفقدية للمسلمين في المنطقة الغربية ذكر له "أن المسجد هذه الأيام لا يؤدي رسالته الحقيقية من أجل الدعوة الإسلامية لذا يجب التحرك هنا وهناك خارج المساجد، ويجب نشر تعاليم الاسلام بين الناس وايقاظ المسلمين من ثباتهم" (٨٧) وكان هناك مسلمون من جنسيات مختلفة يعيشون في الصين فحين صلى ايبيه

الجمعة في مسجد تن داي جي وسط ٦٠٠ مسلم شاهد هنودا ومسلمين من جزر الهند الشرقية (إندونيسيا) وأشار إلى أنه لم يشاهد هذا المشهد الا هنا في (تين شين)التي تبعد عن بكين عدة ساعات من السفر[٨٨] وفي بكين زار منطقة تجمع المسلمين التي يطلق عليها حي غيوغاي، والتقي بامام مسجد بكين "أو شين غي" الذي قدم أجداده إلى الصين في عهد سو وتحدث معه في موضوع مقارنة الأديان وشكا وضع الاسلام. وطبقا لتناكا إيبيه الذي زار مناطق المغول يأتي المسلمون في منطقة تشوكاكو من حيث عددهم ومكانتهم في المقام الثاني بعد مسلمي تين شين، وهم يعملون في مجال الاستيراد والتصدير وتجارتهم مزدهرة دائما[٨٩] وفي المدينة ستة مساجد .. والإئمة هنا موثوق بهم. [٩٠]

أما في مدينة نانكين فالمسلمون لا يفدون على أي مطعم إلا إذا كان مملوكا لمسلم وهناك مكان أُطلق عليه بيت الشاي، يقدم فيه الطعام أيضا، وفيه يبيعون الصحف وغير ذلك .. ويناقشون تجارتهم ومعاملاتهم معا ويتشاورون في موضوعات الخطبة والزواج والأمور العائلية... ويبيعون المناظير المكبرة والمسواك وخردوات كثيرة متنوعة .."[٩١]

تعايش المسلمين في الصين والفرص المتاحة:

لا شك أن الصين بدأت من منطلق دعم علاقاتها مع العالم الإسلامي الاهتمام بالإسلام والتراث الإسلامي داخل الصين، وتأتينا الأخبار كل يوم باكتشافات تراثية إسلامية في الصين مثل اكتشاف أقدم مخطوطة للقرآن الكريم في الصين مؤخرا في مسجد "جيه تسي" بمحافظة دونغ شيانغ المسلمة بمقاطعة قانصو شمال غرب الصين [٩٢] وهناك اهتمام متزايد في الصين بالتراث الإسلامي باعتبار الإسلام أحد أديانها، وقد أتاحت الإصلاحات الصينية للأمة الصينية بجميع أجناسها نقلة نوعية تمثلت بوضوح في تحول الصين إلى قوة دولية سياسيا واقتصاديا وهي تأمل تحسين علاقتها مع دول العالم بشكل تسامحي يقوم على جلب المنافع وتفادي الصدام.

ويفرض هذا التحول على المسلمين في الصين أن ينخرطوا في مجتمعهم الصيني بمختلف طوائفه غير مفرطين في ثوابت دينهم، ومنها ما يدعو إلى التعامل مع الآخر

والتعايش السلمي معه في إطار المشاركة والوفاء، فالإسلام يدعو المسلمين أينما كانوا إلى التعاون والتعايش والتواصل بين البشرية كلها، وتعامل المسلمين الصينيين مع جيرانهم لا يعني الانتقاص من قيم الدين أو تغييبه عن مجتمعهم، فالإسلام يتمتع بحيوية خلاقة مبدعة فهو يوحد العقائد ويصحح التصورات الخاطئة بشأن الإله رب هذا الكون ورب الناس جميعا، فقد تراجع دور المسلمين في الصين نتيجة انقطاع صلاتهم بالعالم الإسلامي مما جعلهم يختزلون الإسلام في أشكال ورسوم بعيدا عن لب الدين وجوهره، مما أفقدهم وحدتهم وقوتهم، ولهذا فإقامة الجسور بينهم وبين العالم الإسلامي من شأنه تجديد الإيمان واستعادة الفهم الصحيح لمقاصد الدين وثوابته.

من المعروف تاريخيا أن القوى الغربية حرصت وما زالت تحرص على توسيع الفجوة بين العالم الإسلامي وما كان يطلق عليه العالم الشيوعي الرافض للأديان، والحقيقة أن الهدف لم يكن حماية الإسلام بل حماية مصالحها وحرصا على احتكار الجسور مع العالم الإسلامي والعربي، وهذا ما كشفت عنه أحداث السنوات التي تلت تفكك الإتحاد السوفيتي والأحداث الإرهابية التي توالت في السنوات الماضية، ونال الصين نصيبا منها تمثل في الاضطرابات التي اندلعت أواسط العام الماضي بين الهان والإويغور، ومحاولة أجهزة الإعلام الغربية ربطها بالإسلام من خلال الإشارة إلى ديانة أقلية الأويغور الثائرة ضد سياسة الدولة التي ترى أنها غير منصفة لها أمام أغلبية الهان.

لا شك أن هذا الربط يضر كثيرا بالصين كما يضر أيضا بالإسلام كدين وحضارة ورسالة إنسانية، في بلد بدأ يحقق مكانة عظيمة في العالم، يخشاها الغرب كثيرا فالصين تشهد تقدما اقتصاديا لا مثيل له كما أن علاقتها بالعالم العربي الإسلامي تتزايد في وقت تتراجع فيه العلاقات مع الغرب، لقد أوضح البحث علاقة الصين الوطيدة بالعالم الإسلامي التي تضرب بجذورها في أعماق تاريخ الصين، وعادة ما تحدث الاضطرابات نتيجة صراع عرقي في المقام الأول والزج بالإسلام هو خدعة تهدف إلى إثارة العالم الإسلامي إلى صراع مع الصين وخلق حالة توتر بينهما. (٩٣)

وقد تأتي مسئولية بلدان العالم الإسلامي هنا في الاتصال مع الجانب الصيني ليبذل مزيدا من الجهد في رعاية أبناء مسلمي الصين عن طريق زيادة المنح الدراسية لهم، وتوفير الكتب للمساجد والمعاهد الإسلامية والجماعات الإسلامية، وإتاحة فرص الاتصال بين مسلمي الصين والمسلمين في العالم لتوفير المعرفة الصحيحة بالإسلام دون المساس بسيادة الدولة.

إن من الخطأ النظر إلى الصين على أنها ضد المسلمين، وأنما هي ضد من يرغب في الانفصال سواء كانوا من شينغ يانغ أو كانوا بوذيين من التبت أو ممن يؤمنون بالكونفوشية أو الطاوية في مناطق الصين المختلفة فالجميع سواء، وسيادة الدولة والقانون لها الأولوية على ما عداها. ومن المعروف أن المسلمين الصينيين قد تمتعوا خلال ربع القرن الماضي بالازدهار الذي حققته الصين، ومن الضروري تجنب آثار الأزمات التي قد تظهر أحيانا في المناطق التي يعيش فيها المسلمون مثلما حدث مؤخرا والحفاظ على العلاقات بين المسلمين وجيرانهم داخل الصين من أجل تعايش مثمر، والحفاظ أيضا على علاقات قوية بين الصين و بلدان العالم العربي والاسلامي من أجل مصلحة الطرفين. ولا شك أن السياسة الصينية الراهنة لا تتدخل في شئون الأقليات الدينية وممارساتها إنما تقوم على الحفاظ على التراث والعادات والتقاليد الدينية وتعطي السلطة السياسية في كل إقليم حكمه الذاتي للأقلية العرقية أو الدينية لذلك الإقليم، ومن هنا فالمسلمون في الصين بحاجة إلى فهم مبادئ الإسلام وقيمه النبيلة، والإسلام لا يدعو بأي حال إلى تشكيل جماعات تسعى للانفصال عن الدولة الأم.

الحواشي والتعليقات :

١- شي آن العاصمة القديمة للصين

٢- رحلة السيرافي إلى الهند والصين بعداد ١٩٦١م

٣- الآن كانتون وينطقها الصينيون قوانغتشو زأطلق عليها ابن بطوطة صين الصين أو صين كلان

٤- رسالته للدكتوراة بعنوان تاريخ العلاقات الصينية العربية جامعة نانجين ١٩٩٥م غير مطبوعة وبحثه دراسة حول الإسلام والمسلمين في ظل الدولة المغولية في الصين بحث غير مطبوع

٥- جعفر أحمد رسالته للكتوراه غير مطبوعة

٦- انظر د سليمان حزين المشرق العربي والشرق الأقصى ترجمة وتقديم محمد عبد الغني سعودي ومراجعة عبد الله عبد الرازق إبراهيم المركز القومي للترجمة القاهرة ط اولى ٢٠٠٩م. ص ٢٠٠ وما بعدها.

٧- طبقا لابن الأثير والطبري

٨- يحيى هويدي الإسلام في الصين سلسة عالم المعرفة الكويتية يوليو ١٩٨١م رقم ٤٣ ص ٤٢ وما بعدها

٩- ذكر فهمي هويدي في كتابه الإسلام في الصين ان الصين احتفلت سنة ١٩٥٢م بذكرى مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا في مؤتمر بعنوان ابن سينا والطب الصيني المصدر السابق ص ٤١

١٠-هويدي مصدر سابق ص ٦٠ وما بعدها

١١-جعفر أحمد رسالة دكتوراة مصدر سابق

١٢-انظر الترجمة العربية للكتاب الفارسي ترجمة محمد صادق نشأت ومحمد موسى هنداوي وفؤاد عبد المعطي الصياد ط القاهرة دون تاريخ

١٣-Rossabi,Morris, The Muslims in the Early Yun Dynasty p.276 نقلا عن جعفر أحمد مصدر سابق وانظر ايضا فيصل السامر الجذور التاريخية للحضارة العربية والإسلامية في الشرق الأقصى

١٤-نقل جعفر أحمد قئمة بأسماء أصحاب الوظائف المهم في عهد أسرة يوان انظر بحثه عن المسلمين في الصين في عهد الأسرة المغولية مشيرا إلى أنه اعتمد على ما ذكره له البروفسر الصيني تشين دي زهي Chen De Zhe المتخصص غي دراسة أسرة يوان بجامعة نانجين الصينية بحث غير منشور ص ٩ – ١٠ كما أورد بدر الصين قائمة في كتابه تاريخ الإسلام في الصين الماضي والحاضر لبنان ١٩٧٤م

١٥-جعفر دراسة حول الإسلام والمسلمين بحث غير مطبوع

١٦-انظر د سليمان حزين المشرق العربي والشرق الأقصى ص ٢٢٨ وما بعدها

١٧-انظر إبراهيم فنج جين يوان الإسلام في الصين تعريب محمد يوسف لي هو لين ط اولى ١٩٩١م نقلا عن جعفر أحمد مصدر سابق

١٨-حاليا دؤولون Duolun في منغوليا

١٩-جمال الدين باي شوي مساهمات المسلمين الصينيين في التاريخ مقال في كتاب سلسلة ثقافية منشورات

مجلة بناء الصين بكين ١٩٨٢م دار النشر باللغات الأجنبية نقلا عن جعفر بحث غير منشور

٢٠-العلاقات الثقافية الخارجية في فترة أسرة يوان مجلة بناء الصين يوليو ١٩٨٠م بقلم جاو صيان نقلا عن جعفر أحمد مصدر سابق

٢١-بدر الدين الصيني العلاقات بين العرب والصين مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط اولى

٢٢-انظر سمير عبد الحميد : الاسلام والأديان في اليابان القسم الخاص بالشنتو مكتبة الملك عبد العزيز العامة وانظر صفحات البحث الأخيرة

٢٣-جعفر كرار مصدر سابق

٢٤-تاريخ أسرة يوان نقلا عن جعفر كرار مصدر سابق

٢٥-نقلا عن جعفر أحمد مصدر سابق

٢٦-هويدي المسلمون في الصين ص ٥٢ وما بعده

٢٧-جعفر أحمد مصدر سابق

٢٨-طبقا للموسوعة الجغرافية الصادرة عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تضم الأعراق الصينية : الهوي Hui في مقطعات : الصين الوسطى ، ومقاطعة نينغشيا ، ومقاطعة هوبيه Hopeh ومقاطعة شينغهاي وبخاصة في مدينة شينينغ العاصمة ومقاطعة كانسو بكاف فارسية (مدينة ليتشيا) ومقاطعة يون نان بجنوب غرب الصين ، مدينة كون مينغ في ولاية تشاوتونغ .والأويغور Uighur في منطقة التركستان الشرقية / الصينية و القازاك في شمال تركستان الشرقية وهم الذين ساعدوا جنكيزخان في حروبه وكانوا يكتبون لغتهم بالحروف العربية حتة سنة ١٩٣٠م والمسلمون الدونغ شيانغ Doxiang شمال وسط الصين ويطلق عليهم منغول الهوي وكانوا يكتبون لغتهم بالحروف العربية حتى ١٩٣٠م والقرغيز Kirghiz وهم من الشعوب التركية الشمالية معظمهم الآن يعيش في جمهورية قرغيزيا يتحدثون التركي وكانوا يكتبون بالأحرف العربية حتى ١٩٣٠م والسالار Salars يعيش معظمهم في محافظة شونهرا ، في شرق مقاطعة شنغهاي، والتاجيك أصلهم من الفرس من مناطق الحدود من دول وسط آسيا ، والأوزبك : في ترسكستان الشرقية أو ما يطلق عليها شينغ يانغ أما التتار الذين يطلقون على أنفسهم اسم ترك ، وينتشرون في روسيا والصين ، فقد هاجر بعضهم من منطقة الفولجا إلى التركستان الشرقية قبل منتصف ق ١٩م ١٣ الهجري بسبب الاضطهاد الروسي واستوطنوا شمال تركستان الشرقي وكانوا من التجار وعلماء الدين زاولوا التجارة ودباغة الجلود وغيرها الموسوعة الجغرافية د جاكعة الآمام محمد بن سعود الإسلامية ١٩٩٥م المجلد ١٤ ص ٢٣١ وما بعدها

٢٩-انظر بكين حاضرة الصين العريقة والحديثة اعداد ليو جيو ون ترجمة محمد ابو جراد دار النشر بكين ١٩٨٨م وايضا مدينة بكين والمعمار المسلم اختيار الدين سلسلة ثقافية رقم ١ منشورات مجلة الصين دار النشر بكين ١٩٨٢م نقلا عن جعفر أحمد مصدر سابق

٣٠-انظر محاضرة محمد مكين في جماعة التعارف الإسلامية بالقاهرة في أغسطس ١٩٣٤م المطبعة السلفية بعنوان نظرة جامعة إلى تاريخ الإسلام في الصين وأحوال المسلمين فيها

٣١- يشير الى آية ٥١ التوبة

٣٢-جعفر أحمد مصدر سابق

٣٣- في ابريل ١٣٥٥م طبقا لما ورد في بحث جعفر أحمد دراسة جول الإسلام والمسلمين في ظل الدولة المغولية في الصين غير مطبوع

٣٤-مرسوم سنة ١٣٩٢م يحمي المسلمين وممتلكاتهم ومساجدهم

٣٥-جعفر أحمد المصدر السابق

٣٦-هويدي المسلمون في الصين ص ٦٨ وما بعدها

٣٧-فهمي هويدي ص ٦٤

٣٨-لمزيد من التفاصيل انظر يحيى هويدي ص ٦٥ وما بعدها

٣٩-جاء في كتاب المسلمون في الصين ليحيى هوييدي أنه توفي سنة ١٧٤٥م والتاريخ الذي اثبتناه مذكور في الطبعة الجديدة لكتاب سيرة خاتم النبيين انظر الكتاب المذكور مقدمة محمد علي تشانغ جيع رئيس الجمعية الإسلامية الصينية يونيو ١٩٨٤م بكين.

٤٠-هويدي مصدر سابق ص ٦٨ وانظر ايضا الموسوعة الجغرافية مصدر سابق

٤١- نقلا عن هويدي ص ٧٢- ٧٣

٤٢- مقدمة كتاب سيرة خاتم النبيين بقلم محمد علي تشانغ جيه رئيس الجمعية الإسلامية الصينية - بكين يونيو ١٩٨٤م.

٤٣-يحيى هويدي ص ٩١

٤٤-هويدي ص ٧٦

٤٥-هويدي المصدر السابق ص ٧٨

٤٦-بالزاء الأعجمية التي تنطق مثل الجيم أي جابون أي اليابان

٤٧-ترجم بعنوان العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين ترجمة د أخمد فؤاد متولى ود هويدا محمد فهمي المشروع القومي للترجمة رقم ٦٩

٤٨-عبد الرشيد ابراهيم العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين ترجمة د أخمد فؤاد متولى ود هويدا محمد فهمي ص ٢٤٠

٤٩-المصدر السابق ص ٢٤٤

٥٠-المصدر السابق ص ٢٤٦

٥١-نفسه ص ٢٤٧

٥٢-المصدر نفسه ص ٢٤٨

٥٣-لمزيد من التفاصيل انزر ص ٢٤٩ وما بعدها

٥٤-جاء في الكتاب كلمة المجوس ص ٢٥٣

٥٥-المصدر السابق ص ٢٦٨

٥٦-المصدر السابق ص ٢٧٣

٥٧-هويدي مصدر سابق ص ٨٩

٥٨-ذي ذي القعدة ١٣٥١هجرية

٥٩-انظر هويدي ص ١٠١-١٠٣

٦٠-انظر هويدي ص ٩٤

٦١-انظر سوزوكي تاكيشي ياباني في مكة ترجمة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض ط ثانية يوليو ٢٠١٠م

٦٢-هويدي مصدر سابق ص ١٠٠

٦٣- انظر تناكا ايبيه رائد الدراسات الاسلامية في اليابان ورحلاته إلى الجزيرة العربية وبلدان آسيا ترجمة سمير عبد الحميد وسارة تاكاهاشي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الرياض ٢٠٠٦م ص ١٦٤

٦٤-هويدي ص ١١٣

٦٥-انظر موقع الألوكة حوار أجراة الدكتور صالح بن سليمان الوهيبي مع الشيخ بهاء الدين سليمان مؤسس معهد الدراسات الأسلامية بالصين

٦٦-هويدي مصدر سابق ص ٦٥ وما بعدها

٦٧-وكانوا يميزون بين الأمويين والعباسيين بأصحاب الملابس البيضاء باي لي داشي واصحاب الملابس السوداء خي لي داشي

٦٨- انظر مقدمة محمد على تشانغ جيه رئيس جمعية مسلمي الصين للطبعة المحققة يونيو ١٩٨٤م بكين

٦٩-إذ يتناولها البحث الخاص بموضوع القيم المشتركة للتعايش بين الإسلام والثقافات والتقاليد ألأخرى

٧٠-انظر امين ماكوتو ميزوتاني الأديان في اليابان بين الماضي والمستقبل دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٧م ص ١٦٠

٧١-طبقا لسجلات التاريخ اليابانية القديمة سنة ٢٨٥م

٧٢-انظر تناكا ايبيه رائد الدراسات الإسلامية ورحلاته في بلدان آسيا والجزيرة العربية مصدر سابق

٧٣-انظر باليابانية فهم الاسلام في الفكر الياباني المعاصر مقال شيغيرو هاسيبي الحاج تناكا ايبيه والصين ص ٣٤٦ نشر جامعة تاكشوك

٧٤-طبع في الهند سنة ١٣٢٠ هجرية بقلم الفقير عبد الحكيم الحاج السيد محمد نور الحق بن السيد لقمان الصيني البخاري الأصل الذي أشاد بالمؤلف قائلا والله لولا ختم المصطفي لكان بالصين نبيا وفي اخر صفحة كتب هذا الطبع واقع بجانبور في سنة ١٣٢٠ الهجرة النبوية وعلى صاحبها افضل الثلاة واكمل السلام وعلى اصحابه أجمعين والحمد لله تممت الكتاب في شهر ربيع الأول بعون الله

٧٥-أثر الإسلام في حضارة اوربا وآسيا نريهيكو ايكيدا هيديومي موتو وآخرون تقرير الندوة البحثية للحلج الياباني ايبيه تناكا جامعة تاكشوك ٢٠٠٨م

٧٦-المصدر السابق ص ١٨٩

٧٧-أثر الإسلام في حضارة اوربا وآسيا مصدر سابق مقدمة نورهيكو ايكيدا هل يعرف اليابانيون دور الحضارة الإسلامية في تاريخ البشرية.؟

٧٨-بحث ساكيموري كون في كتاب اثر الاسلام في حضارة أوربا وأسيا مصدر سابق

٧٩-عبد الرشيد ابراهيم العالم الإسلامي في مطلع القرن العشرين مصدر سابق مصدر سابق ص ٢١٤

٨٠-عبد الرشيد ابرهيم العالم الإسلامي في مطلع القرن العشرين مصدر سابق ص ٢١٣ وما بعدها

٨١-المصدر السابق ص ٢٤٥

٨٢-نفس المصدر ص ٢٥٣

٨٣-تناكا ابيه رائد الدراسات الاسلامية في اليبان ورحلاته الى الجزيرة العربية وبلدان آسيا تحرير نخبة من اساتذة جامعة تاكشوك ترجمة سمير عبد الحميد و سارة تاكاهاشي مركز الملك فيصل للبحوث واللدجراسات الاسلامية ط اولى ٢٠٠٦م ص ٢٩

٨٤-المصدر السابق ص ٦٣

٨٥-المصدر السابق ص ١٤١ وما بعدها

٨٦-انظر التفاصيل نفس المصدر ص ١٤٢ وما بعدها

٨٧-المصدر السابق ص ١٥٠

٨٨-المصدر نفسه ص ١٥١

٨٩-نفسه ص ١٦٥

٩٠-المصدر نفسه ص ١٦٦

٩١-نفسه ص ١٩٤-١٩٥

٩٢-ترجع إلى ما قبل القرن الحادي عشر الميلادي طبقا لوكالة انباء الصين الجديدة شينخوا عن الهيئة المحلية للآثار التاريخية شبكة محيط الأربعاء ٢٢ ديسمبر ٢٠١٠م

٩٣-انظر تحليل هذه الاضطرابات وهذا الصراع العرقي في مقال محمد عبعوب في الحوار المتمدن العدد ٢٧١٥ بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٢٧م السياسة والعلاقات الدولية .

صور عن التوحيد في المجتمع الياباني

كاتسوهيرو كوهارا (Katsuhiro Kohara)
مدير مركز سيمور

١. المقدمة

ما هو " التوحيد "؟ سأقوم هنا بتفحص اليهودية والمسيحية والإسلام بأمثلة عن "التوحيد". مع الأخذ بالاعتبار تفرد كلٍ منها بتاريخه وتقاليده وعقائده الخاصة به، ويمكننا الافتراض بأنه من الممكن تقديم تفسير مقارن وموضوعي للفكرة العالمية السائدة عن " التوحيد " وعن كل من الأديان التي تنضوي تحته ، إلا أنه تشكلت في الحقيقة صورٌ مختلفة جداً رداً على السؤال المطروح " ما هو التوحيد"، اعتماداً على المكان الذي يتم فيه طرح السؤال ، فضلاً عن ذلك، لا يعتبر الغرب الجغرافي مفيداً بالضرورة في خلفية صورة صحيحة.

إن الحقيقة القائلة بأن الآراء بشأن موضوعٍ معين تختلف باختلاف موقع صاحب الرأي هي ما نجده مضمراً في مواضيع سلّط الضوء عليها من الخلف ، فعندما يقدم المصور الفوتوغرافي المحترف بتصوير موضوع ما معتمداً على إضاءة خلفية، يمكنه أن يخلق التأثير

الجمالي في رسم صورة ظلّية جريئة تكون فيها الأجزاء التفصيلية مجردة ، أما عندما يقوم شخص عديم الخبرة بتصوير موضوعٍ ما تصويراً فوتوغرافياً بإضاءة خلفية يصبح الموضوع عاتماً جداً، وغالباً ما يكون من الصعب معرفة من أو ماذا تم تصويره ، ولابد للعديد منا ممن يعيشون في المجتمع الياباني من أن يلاحظوا بأننا نفتقد الخبرة بمفهوم التقاط صورةٍ تتفق مع الصورةِ الحقيقةِ للتوحيد.

في هذا المقال سوف أقوم أولاً بتقديم صورة التوحيد في اليابان، ثم أتفحص البنية الثقافية التي ولّدت تلك الصورة ، وليست هذه البنية على أي حال حكراً على اليابان ، إن بالمقدور، كما جاء في كتاب " الاستشراق "، وهو تفسير جديد لادوارد سعيد، رؤية بنية مشابهة في المجتمع الغربي، ثانياً سأقوم بدراسة الآثار المدمرة لصورة ثابتة، والطرق التي عبرت فيها هذه الصور الثابتة في الحقيقة عن بواعث من العنف مستخدماً مفهوم " الوثنية"، إن تحريمَ عبادةِ الأوثان هو أساس الإيمان المشترك بين الأديان التوحيدية الثلاثة ، ولا يعتبر هذا مجرد إرشاد ديني، فهو يكتسب بالتدريج مستوى جديداً من المعنى في المجتمع الحديث ، وغالباً ما نسمع عن صراعاتٍ بين أديان توحيدية، إلا أن هذا يعتبر دلالةً، في الحقيقة، عن القضايا التي لابد من التطرق إليها بالفعل بما أن العالم قد أضحى وبشكلٍ متزايد عالماً بغير حدود.

٢. صورة التوحيد في اليابان

١) تعليقات حول التوحيد والشرك

إننا نسمع من منابر اليابان في هذه الآونة وبتواتر متزايد رسائل تتعلق " بالتوحيد والشرك " وقد أضحى هذا الاتجاه ملحوظاً بشكلٍ خاص منذ هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر الإرهابية ، وأود هنا أن أتفحص مثالاً واحدً عن هذه الرسالة.

قامت صحيفة آساهي شينبون (Asahi Shimbun) بنشر مقالٍ افتتاحي في الأول من كانون الثاني/ ديسمبر من عام ٢٠٠٣م بعنوان:" في روح فيلم "ذهب مع الروح " . أفكار في بداية العام .[١]

" هناك نقاش يجري حول " صراع الحضارات " وهناك مواجهة تقبع في الخلفية بين الأديان التوحيدية كالإسلام، واليهودية، والمسيحية، التي تفترض مسبقاً المطلق الذي يمثله الله... إن ما هو مطلوب من أجل العالم الآن هو روح الشرك البدائية ، التي تفيدنا بأن الله يسكن في الغابات أو الجبال ، هذا ما يدعو إليه الفيلسوف تاكيشي أوميهارا Takeshi Umehara مع أن لليابانيين تاريخاً في عبادة آلهة متعددة (الشرك) منذ الأزمنة القديمة، إلا أنهم حاولوا إقامة بلد توحيدي وهو ما حمل معه المأساة ، تُرى ألا يتعين علينا أن نتعلم الكثير من الماضي الأليم ونكشفَ عن روحٍ جديدة " متعددة الآلهة ".

يطرح أوميهارا، وهو رائد ذائع الصيت في حقل الثقافة اليابانية، التعليقات التالية عن العصر الذي كتب عنه: " تماماً كما أن الاتجاهات السابقة في الحضارة قد انتقلت من الشرك إلى التوحيد فإن على الحضارة كما أعتقد أن تنتقل في المستقبل من التوحيد إلى الشرك الذي يعتبره مفضلاً إلى حد كبير على التوحيد ، إذا كان على العديدِ من الأجناس المشاركة في هذا العالم الصغير ". نقلا عن كتاب" إن مفهوم الغابة سوف ينقذ الجنس البشري". دار نشر شوجاكوكان (Shogakukan) ١٩٩٥، ص ١٥٨.

باستثناء أومهيار،يعتبر عدد كبير من الخبراء في الثقافة اليابانية أن عبادة الآلهة المتعددة تفوق التوحيد ، وغالباً ما تم توجيه الانتقاد إلى التوحيد في اليابان على أنه السبب الكامن وراء الحروب ودمار الطبيعة ، ونسمع من حين إلى آخر أصواتاً تمتدح فهم الطبيعة، هذا الفهم الموجود في الشرك وفي الإيمان بأن الروح موجودة في كل شيء على أنه حل لهذه الأنماط من المشاكل. وتعتبر الفكرة القائلة بأنه يمكن حل " مشاكل الحرب وتدمير الطبيعة بالاستغناء عن فكر التوحيد وتحمُّلِ معاناة التحول نحو مقاربةٍ مُشركة "، فكرةً بسيطةً جداً أخذت بمجامع قلوب العديد من الناس ، ويجد العديد من الناس في غمرة الانكماش الاقتصادي المستمر صعوبةً في العثور على هويةٍ وطنيةٍ واضحة، وربما يكون من الطبيعي بالنسبة للعديد من اليابانيين فتح قلوبهم لاحتمالاتٍ مقاربةٍ مشتركة تتفوق على الحضارة التوحيدية في الغرب .

لا بل تمَّ التشديد على أهمية هذه المقاربة المُشتركة بشكل أبعد منذ بدء الحرب في العراق،لأن منطق جورج بوش غالباً ما يرى على أنه منطق التوحيد ، ويميل الإيمان بالمسالمة وتجنب الحرب المتأصل في المجتمع الياباني إلى رؤية المنطق التوحيدي على أنه عدو للسلام .

والتفاسير بشأن التوحيد والشرك عديدة لا تحصى إلا أن بالإمكان إيجازها بالمقولات التالية:

١. نظراً لأن اليهودية والمسيحية والإسلام هي أديان تؤمن بإله واحد فمن المستحيل تجنب الصراعات والصدامات.
٢. يمكن للعديد من مشاكل العالم الحديث أن تُعزى للحضارات التوحيدية، ولا بد للحضارات المشركة – مثل اليابان– أن تتغلب على محدوديات الفكر التوحيدي وتساهم في إيجاد حلول لهذه المشاكل.
٣. في حين تعتبر الأديان التوحيدية، مقصورة على جماعة ما، تقية في حد ذاتها، فإن الأديان المشركة هي أديان شمولية تعزز التعيش مع الطبيعة.

٢) تنافس البنى الثقافية الاستشراق والتغريب والاستشراق المعكوس:

يمكن من منظور تاريخي رؤية البنى الثقافية التي تنتقد التوحيد وتدعم الشرك تكراراً في تاريخ اليابان الحديث ، أي أن مقاربات الشرق وآسيا واليابان، التي تطرح نظماً جديدة في القيم والفكر تتجاوز محدوديات الغرب الذي يواجه أزمات متكررة وانحطاطاً في القيم الروحية والأخلاقية، قد خضعت لدورة متكررة من الظهور والاختفاء ، أشار كتاب الاستشراق (١٩٧٨م) لإدوار سعيد بوضوح إلى المشاكل المتأصلة في هذه الأنماط من التعليقات التي تضع الشرق والغرب في تضاد في مناظرة ذات بعدين.

أشار تعبير الاستشراق في الأصل إلى أسلوبٍ في الأدب والفن ظهر في أوربا المعاصرة وينطوي على صفةٍ رومانسيةٍ عميقةٍ أو نكهةٍ غريبةٍ ، أما الكاتب ادوارد سعيد فيعطي لهذه الكلمة زخماً جديداً ، فهو يرى في الاستشراق شكلاً من أشكال السيطرة من جانب الغرب على الشرق، تستند إلى الرأي القائل بأن هنالك فرقاً أساسياً بين الشرق والغرب ، يُنظَرُ إلى

الشرقيين على سبيل المثال على أنهم لا عقلانيون، سوقيون، صبيانيون، وغريبو " الأطوار " بينما ينظر إلى الغربيين على أنهم عقلانيون، أخلاقيون، ناضجون و" عاديون " ، وقد كان الإسلام في الماضي هو موضوع الاستشراق، إليكم ما يقوله ادوارد سعيد حول هذا:

" لم يأت من العدم ما يرمز إلى الإسلام من إرهاب ودمار. وما هو شيطاني وجحافل من البرابرة المقيتين ، كان الإسلام بالنسبة إلى أوربا مصدر إزعاج دائم... والفكرة هي أن ما تبقى سائداً اليوم عن الإسلام بالنسبة لأوربا هو صورة مصغرة عن تلك القوى الكبرى الخطيرة التي رمزت إليها هذه النسخة." (الاستشراق، ص ٥٩).

" أضحى الإسلام صورةً . وهذه الكلمة من أقوال دانييل (نورمان دانييل، مؤرخ بريطاني مختصٌ في العصور الوسطى) ولكن يبدو لي بأن لها مدلولاتها البارزة بالنسبة للاستشراق كسبيل عام" لم تكن مهمتها تمثيل الإسلام بحد ذاته بقدر ما كانت تمثل الإسلام بالنسبة للمسيحي في العصور الوسطى. تماماً كما قام الغرب بإعطاء صورة ثابتة عن الشرق من الخارج (الاستشراق، ص ٦٠)، كذلك أعطى الشرق صورةً ثابتة عن الغرب يمكن أن نطلق عليها اسم " التغُّرب ". والاستشراق والتغرب ليسا متناسبين بالطبع، لكن، كما يمكن رؤيته من خلال المثال المعطى عن اليابان الحديثة، فإن الشرق (آسيا) موضوعٌ في تضادٍ مع الغرب، ويمكن للفهم، الذي يحاول التعبير عن تفوق الشرق على الغرب، أن يعتبر مساوياً من حيث بنية الاستشراق ، ويمكن أن يشار إلى الميل لرسم صورة للذات منفتحة نحو الخارج عبر تمثيلٍ منفصلٍ عن الصورة التاريخية الحقيقية بأنه " الاستشراق المعكوس ". بهذا المفهوم قد تشمل بعض الأمثلة الراديكالية عن الاستشراق المعكوس ما يدعى (الآسيوية الجامعة) أو مشروع منطقة ازدهارٍ مشتركٍ لشرق آسيا الكبرى، الذي ظهر في اليابان خلال الحرب العالمية الثانية، أو قد تضم نشاطات المنظمات الإسلامية المتطرفة الحالية.

عندما نفكر في هذا السياق، بالمناقشات التي تتناول التوحيد والشرك في اليابان، يتضح بأن التوحيد (في موقع سوي) وأن الشرك هو في موقع الاستشراق المعاكس ، ونادراً ما تُرى

التعابير الحقيقية في التوحيد، على غرار " مواضيع سلط عليها الضوء من الخلف" في التوحيد موجودة في التغرب ، وكسبيل مشابه فإن الأديان المشركة غالباً ما تفتقد السياق التاريخي في الاستشراق المعاكس، على نحو الصور الفوتوغرافية التي يفرط في تعريضها للنور والتي لا يكون فيها الموضوع قابلاً لتمييزه عن الخلفية بوضوح.

ماذا يعني التوحيد للمجتمع الياباني؟ إذا ما طرحنا هذا السؤال من وجهة نظر التاريخ الحديث، لا يمكننا أن نرد دون الأخذ بالاعتبار العلاقة بين اليابان والولايات المتحدة، وباعتبار أن هذه العلاقة تشكل السياق التاريخي لليابان على مدى الستين عاماً الماضية ، ويعتبر مؤتمر " مؤتمر قادة الدين حول الأديان التوحيدية " أحدَ الأحداث التي جرت لكسب فهم أفضل للوضع السائد للأديان التوحيدية في هذا السياق.

٣ . الوثنية المتفشية المتبدلة

الوثنية المستترة.

عندما يقول ادوارد سعيد " أضحى الإسلام صورة "، فهو يشير إلى واحدة من الصفات الأساسية في الاستشراق: فقد لاحظ بأن إقحام صورة سلبية ثابتة على الدين يجعله أداة للسيطرة.

إن للصورة الثابتة في الاستشراق تأثيرات مدمرة، ويمكن لإقحام صورة سلبية في الاستشراق المعاكس أن ينجم عنه رد فعل عنيف ، ونجد اليوم في العالم الحديث أن الصور التي يعززها لا الاستشراق فقط بل الاستغراب أيضاً والاستشراق المعاكس خاضعةٌ للإنتاج على نطاق واسع عبر الإعلام العالمي، بما في ذلك شبكة الإنترنت ، لكن انتشار الصور لا يعتبر، بأي حال من الأحوال، مشكلةً تقتصر على العالم الحديث ، تدعى هذه الآلية في إضفاء السلطة المطلقة على الذات وإخضاع الآخرين في تقليد الأديان التوحيدية "الوثنية " ، ولهذا السبب أضحت الوثنية محطَ انتقادٍ جارح في تقليد الأديان التوحيدية ، ولا يعتبر " حظر الوثنية " تقليداً مشتركاً بين الأديان التوحيدية الثلاثة فقط: لا بل يمكن للمرء أن يقول أن هوية هذه الأديان التوحيدية تعتمد على إنكار الوثنية.

بهذا المعنى. يمكننا القول إن المعارضة الحقيقية للتوحيد ليست الشرك ولا الإلحاد، بل "الوثنية ". وتعكس الوصية الثانية الموجودة في الكتاب المقدس (العهد القديم)،سفر الخروج، الإصحاح ٢٠ حظر الوثنية. ففي اليهودية، يطلق على عبادة الآلهة الأخرى المحظورة آفودة زاره (Avodah Zarah). إلا أن هذا لا يقتصر فقط على الأصنام المرئية (بيسيل بالعبرية Pesel) . وحتى نتمكن من تفحص مشاكل العالم الحديث علينا أن نفهم " الوثنية " ليس فقط على أنها أصنام مرئية بل بالمعنى الأعم " للوثنية المستترة ". وإليكم تعليقات اللاهوتي المسيحي: بول تيليش (Paul Tillich)حول هذه النقطة والتي تعتبر ذات فائدة كبيرة:

إن الوثنية هي رفع شأن مبدئي إلى الدرجة القصوى ، فما هو مشروط أساسياً يعتبر لا مشروطاً، وما هو جزئيً أساسياً يرفع إلى العالمية، وما هو محدود أساسياً يعطى معنى لا محدوداً وأفضل مثال هو الوثنية المعاصرة للقومية الدينية (Systematic Theology اللاهوت المنظوم مجلد ١ ص ١٣).

كتب تيليش " اللاهوت المنظم " في عام ١٩٥١، إلا أن أهمية فهم القومية الدينية كوثنية قد تزايد كثيراً منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ، وكما تشير كلمات تيليش بوضوح فإن كل الناس وكل الأديان معرضون لخطر صيرورتهم موضوعاً للوثنية.

٢- قضايا في العالم الحديث، خاصة منذ أحداث ١١/ ٩

في العالم الحديث، حين تُحوَّلت كل الأحداث إلى صور مرئية، صار بمقدور سائر الأحداث أن تصبح " أصناماً " في الإعلام ، ولا تشير الصور المبتدعة أحياناً إلى الحقيقة، بل تعمل بالأحرى ك "أصنامٍ " تخفي الحقيقة.

أصبح تعبير " الشرير " منذ أحداث ١١ / ٩ مستعملاً مراراً في سياق الحرب على الإرهاب، وفي الشرق الأوسط حيث تعتبر المشاعر المناوئة للأمريكيين شديدةً جداً، فإن اسم " الشرير " يطلق على أمريكا، التي تحارب بذاتها كما هو مفترض لكسب الحرب ضد " الشر ". في أي من الحالتين، وهناك جانب تعزز فيه صورة " الصراع بين الخير والشر "

هذه المشاعر الخصامية المتبادلة ، كتب عالم الاجتماع الديني الأمريكي روبرت . ن . بيلا التعليقات التالية فيما يتعلق باللغة التي استعملها بوش:

تعكس لغة بوش بغرابة لغة أسامه بن لان، الذي يؤمن هو أيضاً بأنه يحارب "الشر" إنها توحي بأننا في حربنا المريرة على الإرهاب سوف نشبه خصومنا في كثير من الطرق Seventy-Five Yearsط. ستانلي هورواس، فرانك لينتريشيا

إن صورة الخير والشر كما يشير بيلا تنعكس وتتنامى بسهولة ، هذه هي القوة الشيطانية للوثنية الجوهر ، وتلف الرأسمالية نفسها في العالم الحديث بقوة التنامي وتؤثر على العالم بأسره، وإذا ما جاءت الرأسمالية على شكلٍ تدخلٍ عسكري، حينئذ يكون من غير المدهش أن يرى الأشخاص الخاضعون لذلك القمع تلك القوة على أنها نوع من الوثنية ،وبتعبير آخر يمكن " للوثنية المستترة " أن تصبح تربةً مولدةً للعنف الإنساني ويلجأ الناس أحياناً للعنف المباشر لمواجهة ذلك العنف.

أخذ هذا الرأي أكثر أشكاله تطرفاً في الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ، وربما بدا مركز التجارة العالمي، في أعين الإرهابيين على أنه " صنم جسَّد ثروات الرأسمالية وعنفها ، وربما بدا البنتاغون (مبنى وزارة الدفاع) على أنه الصنم الذي يجسد القوة العسكرية لهذا السبب، ورغماً عن خسارة العديد من الأرواح الغالية فقد تم التهليل للهجمات بابتهاج هائل جاء من الرغبة في رؤية الأصنام وهي تتحطم.

ما الذي بوسعنا أن نفعله لمنع تكرار تحطيم المؤسسات التقليدية وهو الفعل الذي يجمع بين اليأس والابتهاج؟ إن ما نواجهه اليوم ليس بحرب الحضارات ولا هو بحرب الأديان ، والأمر ليس مشكلة تساؤل عن السبب الذي يؤدي بالدين إلى العنف ، إن علينا بالأحرى أن نسأل أنفسنا لماذا تشرك الصراعات في العالم العلماني الدين في العصر الحديث.

مما لاشك فيه بأن أمريكا وبقية العالم التوحيدي يواجهون هذه المشكلة بأكبر شكل من أشكال الخطر الوشيك ، لكن إذا كان المجتمع الياباني، في نفس الوقت، ينوي إرسال

رسالة ذات مغزى إلى العالم، وأن يقوم بمساهمة ما، فلا بد له من أن يظهر اهتماماً كافياً في البنى الثقافية والدينية التي تؤدي إلى نشوء التوترات في عالمنا المعاصر.

[1] ***Movie "Spirited Away"***

According to filmmaker Hayao Miyazaki, "In my grandparents' time, it was believed that gods and spirits existed everywhere...in trees, rivers, insects, wells, anything. My generation does not believe in this, but I like the idea that we should treasure everything because gods and spirits might exist there, and because there is a kind of life to everything. In fact, in Japanese, there is an expression - *'yaoyorozu no kami'* - which means 'eight million gods.' However, as far as I know, nobody has actually seen any of these gods and spirits. So I had to make up their faces and shapes. Some of them are based on beliefs, traditions, legends, and other materials. For example, it is generally believed that a river god is a snake or a dragon."

Set in rural Japan, "Spirited Away" opens with ten-year-old Chihiro and her parents on their way to a new home in the suburbs. Having taken a wrong turn, the family arrives at what they believe to be an abandoned amusement park. Chihiro's parents are soon tempted by a buffet of irresistible food, which nearly consumes them as they consume it. They are quickly transformed into large squealing pigs.

When Chihiro searches for help, she finds a friend in Haku, a mysterious boy with magical powers. He introduces her to the spirits that inhabit the amusement park at night. Chihiro must go to work for Yubaba, a fierce old woman with a huge head and short body, who runs a hot springs resort for all manner of fantastic creatures and gods. Her experiences with these spirits, monsters and beings from ancient legends lead to a series of extraordinary and entertaining adventures beyond her wildest imagination.

(http://www.nausicaa.net/miyazaki/sen/presskit.html)

دراسات سياسية

دراسات يابانية وشرقية

الخيار في أن تكون مختاراً

تحديات الحرية بالنسبة لليهود الأمريكيين

ميرا واسيرمان
(Mira Wasserman)

هذه محاولة لإعطاء تقدير صادق للتوتر الموجود بين ما هو خاص وما هو عام ضمن اليهودية مع ترك مسافة لنقد الآخر يتناول هذا الموضوع المفهوم اليهودي التقليدي للاصطفاء الإلهي كما فسر واعتنق ، وتمت مقاومته بين الاتجاهات الليبرالية عند اليهود الأمريكين ، فهذه الفكرة التي تقول إن اليهود هم الشعب المختار تدل على موقف من التعالي اليهودي لا يتفق مع القيم الأمريكية في المساواة و التسامح ، وتتضارب مع حساسية تعددية الثقافات ، وتبدو عقبة أمام حوار يتسم بالاحترام عبر حدود دينية ، ويعترينا جميعاً القلق بشأن فكرة ما إذا كان اليهود الأمريكيون يدافعون عن فكرة الاختيار أم ينكرونها أم يحاولون التقليل من أهميتها عندما يفسرونها وكيف يتم تصورها من قبل الآخرين.

تنشأ فكرة كون الشعب اليهودي قد اختاره الله في الكتاب المقدس العبري في نصوص مثل سفر الخروج ١٩ : ٤ . ٦ حيث يأمر الله موسى بأن يخبر الإسرائيليين قائلاً "أنتم رأيتم

ما صنعت بالمصريين وأنا حملتكم على أجنحة النسور وجئت بكم إليَّ فالآن إن أطعتموني بإخلاصٍ وحفظتم عهدي لتكونون لي خاصّةً من بين جميع الشعوب فإن لي كل الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة" [1] هنا نجد أن اصطفاء إسرائيل ينضفر مع المفاهيم الإنجيلية لميثاق العهد والوصايا ، لقد تميزت إسرائيل بين الأمم من خلال المبادئ الخاصة بالشريعة الموسوية ، إلا أن هذا التمييز يعتبر طارئاً فهو يعتمد على طاعة الإسرائيليين المخلصة للشريعة. إن تحديد هوية إسرائيل كشعب كهنوتي ليوحي بأن عناية الله ليست محدودة بإسرائيل وحدها ، ولكن على بني إسرائيل أن يعملوا كوسطاء بين الله والبشرية بشكل عام ، وتصبح هذه الفكرة واضحة لاحقاً في سفر اشعيا، الذي يصف دعوة إسرائيل المميزة للشهادة على حقيقة الله وقدرته، ولخدمة الإنسانية ككل قائلاً:

"أنا الرب قد دعوتك بالبر ، فأمسكُ بيدك وأحفظك وأجعلك عهداً للشعب ونوراً للأمم، لتفتح عيون العمي ، لتخرج من الحبس المأسورين من بيت السجن الجالسين في الظلمة" (اشعيا ٤٢: ٦ ـ ٧)

يحدث المفهوم الكتابي لاصطفاء إسرائيل توتراً بين ما هو خاص وما هو عام في اليهودية، ولا تحله أبداً أجيال متعاقبة من اليهود، ويمكن لذلك أن يقدرُ أفضل تقدير على أنه عبارة دينية موهمة بالتناقض ، حتى وإن قامت كتابات الحاخامات الكلاسيكيين أحياناً بالكشف عن عدم الارتياح لفكرة اختيار الله إلا أن المفهوم مؤكدٌ . إن لم يشرح . في الأدب اليهودي الكلاسيكي برمته.[2]

يتم الإعراب عن الاصطفاء بأكثر ما يكون من الاقتضاب في الطقوس اليهودية، [3] وهذا الأدب هو ما أريد التركيز عليه اليوم ، إن تركيزأبحاثنا على الطقوس هو طريقة مختصرة للحديث عن الأنماط الواسعة من المعتقد اليهودي، لأن كتاب الصلوات، على خلاف النصوص الأخرى في التقليد اليهودي قد اشترك ويشترك به المتعلمون وغير المتعلمين من اليهود على حد سواء، العلماء والعامة من الناس، والرجال والنساء ،وبما أن اليهودية لا تمتلك قانوناً إيمانياً معتمداً، فإن طقوسنا التي تتم تلاوتها بشكل منتظم غالباً ما يتم حفظها

عن ظهر قلب ، ويتم تطبيقها جماعياً وإحلالها في النفس شخصياً من جانب كل ممارس لليهودية ، هي أقرب ما لدينا إلى المنهاج اللاهوتي.

ترى هل يؤمن سائر الأفراد من اليهود بالكلمات التي يتلونها في الصلاة؟ ولما كان الجواب بشكل واضح هوالنفي فإن محتوى الطقوس (الليتورجية) لا يقدم الصفات المميزة لإيمانٍ معياري. الليتورجية هي لغة عامة، ألفها أفراد، لكن تم تبنيها من جانب الجماعة بكاملها، يشترك الحاخامات التقليديون والليبراليون معاً، بطرق مختلفة بنفس الافتراض بأن على معتقدات اليهود أن تتفق مع التأكيدات التي نؤديها خلال العبادة الجماعية، في حين يرغب التقليديون بأن يقوم سائر المصلين بقولبة معتقداتهم مع تأكيدات الليتورجية التقليدية بحيث تجعل الصلوات منسجمة مع معتقدات المصلين.

إن ما أركز عليه اليوم بالتحديد هو الصلاة المعروفة بـ " آلينو (Alenu)". وهي عبارة عن نص يقدم حالة مثيرة للاهتمام بشكل خاص من أجل دراسة ردود الأفعال عند اليهود الأمريكيين على الاصطفاء لأنها أحدثت نوعاً من الإصلاحات الليتورجية بين الليبراليين من اليهود ، هناك ترجمة لصلاة آلينو (Alenu) التقليدية في الأوراق التي وزعت عليكم ، سوف تلاحظون بأن الفقرة الأولى تضم ادعاءً صارخاً بتفوق إسرائيل، لا بالتأكيد فقط على أن إسرائيل قد اختيرت من أجل مهمة دينية متميزة في العالم، بل بالحط أيضاً من عبادة سائر الشعوب الأخرى: " إذ أنهم ينحنون للغرور والخواء ويصلون لإله لا يعين ". وما أن ننتقل من الفقرة الأولى إلى الثانية، حتى يتراجع هذا الحكم السلبي على الأمميين أمام نبوءة من الرجاء بوحدة سائر الشعوب في ملكوت الله، وينفتح التأكيد الخاص على دور إسرائيل على رؤية واسعة عالمية ، وظهرت هاتان الفقرتان كموضوعين، متمايزين، ويمكننا التكهن بأن الفقرة الثانية هذه قد ضمت إلى الأولى في مسعى لتلطيف ادعاءاتها الصارخة بالحقيقة الحصرية ، تعتبر صلاة آلينو (Alenu) اليوم من بين الصلوات الختامية في الخدمة الصباحية وبعد الظهر في المساء.

يوحي التاريخ والأسطورة المحيطان بالصلاة بأن صلاة آلينو (Alenu) وقبل أن يصل اليهود إلى أمريكا بزمن طويل كانت الحجة التي اعتمد عليها اليهود في مناظرتهم حول الادعاء التقليدي بالاصطفاء الإلهي ، يختلف العلماء حول زمن دخول صلاة آلينو، بإعلانها الصارخ عن العلاقة مع الله المقصورة على اليهود بالتحديد ، وسبب دخولها في العبادة اليومية إلا أننا نعلم بأنه في القرون الأولى من العهد المعروف، كانت تتلى وحدها في عيد روش هاشانا، وهو رأس السنة اليهودية ،وقد لعبت دوراً مميزاً في الذاكرة اليهودية بدءاً من القرن الثاني عشر ، يخبرنا افرايم بن يعقوب وهو شاعر ليتورجي ومفسر قام بتدوين آلام اليهود خلال الحملات الصليبية، كيف رتّل يهود مدينة بلوس (Blois) الذين ذبحوا في عام ١١٧١م صلاة آلينو (Alenu) وهم يستشهدون ، ويعتقد البعض بأن " إدخال الصلاة في العبادة اليومية قد يكون عملاً من التحدي حين كان الضغط المسيحي عليهم يتعاظم".[٤]

وسواء كانت هناك صلة بالفعل بين رواية افرايم والشعبية المتنامية لصلاة آلينو (Alenu)،[٥] فإن افرايم يقدم دفاعاً قوياً عن ادعاء الصلاة بالتفوق اليهودي ، يدعونا افرايم لفهم صلاة آلينو (Alenu) للتأكيد على الغلبة الروحية لليهود في وجه الهيمنة الجسدية التي مارسها عليهم الآخرون ، ويعكس هذا العرض المنطقي للاصطفائية الحادة في صلاة آلينو (Alenu) تحولاً حاذقاً في عقدة الاصطفاء: إن فداء اليهود، والرؤيا، في الكتاب المقدس هما اللذان يميزان اليهود كمختارين ولا يفهم عذاب اليهود نفسه كعلامة عن الاصطفاء إلا لاحقاً إزاء الادعاء المسيحي بأن سبي اليهود هو علامة لرفض الله لهم.[٦]

ظلت صلاة آلينو (Alenu) في مركز الجدل اليهودي المسيحي عدة قرون في أوربا ، في القرن الرابع عشر إدعي بيسا بيتر، وهو أحد اليهود المهتدين إلى المسيحية، بأن إدانة صلاة آلينو لأولئك الذين يعبدون " الخواء" كانت إشارةً مبطنة للمسيحيين، بما أن الكلمة العبرية التي تعنى " الخواء " " فا . ريك Va-rik" لها نفس قيمة المعنى السري لعدد كلمة " يسوع " مع أن الجماعة اليهودية احتجت احتجاجاً شديداً إلا أن الواقع هو أن عملاً من القرن الثالث عشر كان قد استعمل الدراسة السرية لكتابة الإعداد لتحديد إشارة صلاة آلينو

إلى " البطلان والخواء " مع يسوع ومحمد،[٧] ربما كان هذا تفسيراً مبتكراً من جانب المؤلف لا القصد الأصلي للصلاة ،[٨] على أي حال، فإن المدافعين اليهود أنكروا بإصرار التهمة التي تكررت مراراً من جانب المسيحيين ، وقامت بعض المجتمعات اليهودية في العالم الاشكينازي بحذف السطر المسيء أو تغييره طوعاً، أما السطور الأخرى فقد قامت الكنيسة بتقديمها للرقابة ،وفي عام ١٧٠٣ م حظرت بروسيا تلاوة هذا السطر ، ودعت إلى وجود الشرطة في الكُنيس وذلك لتطبيق المرسوم ، في حين يستمر ذكر " البطلان والخواء " في الطقوس اليهودية التي اتخذت لها شكلاً ضمن المدار الإسلامي، إلا أنه تم حذفها من الممارسة الاشكينازية قبل وصول الألمان اليهود إلى الشواطئ الأمريكية.

في القرن التاسع عشر تحول الجدل حول صلاة الـ Alenu من نزاع بين اليهود والمسيحيين إلى جدل داخلي ضمن العالم اليهودي ، وبدت الاصطفائية في صلاة الـ آلينو (Alenu) للبعض في العقود الأولى من التحرر اليهودي أمراً أخرق وخيانة جلية للإخلاص اليهودي كان من الممكن لها أن تعرض للخطر امتيازاتهم التي نالوها بشق الأنفس في المواطنية ، أما الآخرون فقد اعترضوا في المبدأ على فكرة أن اليهود كانوا يمتلكون الحقيقة الدينية امتلاكاً حصريا ، ووضعت مجموعة من الحاخامات الأمريكان في الولايات المتحدة الأمريكية أسساً لحركة إصلاحية يهودية أمريكية عندما قاموا بتبني ما يعرف بمنصة بيتزبرغ (Pittsburgh) في عام ١٨٨٥م وقد أكدوا من على هذا المنبر حقيقة الأديان الأخرى قبل أن يقوموا بذكر اليهودية إطلاقاً معلنين:" إننا نقر بأن هناك في كلِّ دينٍ محاولة لفهم اللا متناهي، وفي كل طريقةٍ، ومصدرٍ أو كتاب وحيٍ يعتبر مقدساً في أي نظام ديني، هناك وعيٌ لسكنى الله في الإنسان.[٩]

لم ينكر هؤلاء المصلحون الأوائل المفهوم الكتابي في الاصطفاء كليةً بل أعطوا الأولية لوصف اشعيا لليهود على أنهم " نور للأمم " تعارضاً مع ما يفرضه سفر خروج من الالتزامات المميزة المتعلقة بميثاق العهد ، يعتبر تنقيحهم لصلاة الآلينو (Alenu) في كتاب الاتحاد للصلاة تعبيراً صارخاً عن تغير هائل في الكيفية التي يتصور فيها اليهود موقعهم في العالم ،

وكما يمكنكم رؤيته فيما وزع عليكم من أوراق فإن كتاب الإصلاح للصلاح، والذي تم نشره في تسعينيات عام ١٨٩٠م قد تم فيه حذف كل تأكيدات التميز اليهودي في الفقرة الأولى من صلاة الآلينو (Alenu)، كما أن الكتاب يركز على العالمية في الفقرة الثانية، مقدماً تأكيداً أصلياً للأخوة العالمية.

" عسى أن يقر كل المخلوقين على صورتك بأنهم أخوة بحيث يكونون بروح واحدة، وشركة واحدة متحدين إلى الأبد أمامك".

لا بل خضعت عقيدة اصطفائية الله لليهود في القرن العشرين لنقدٍ أكثر تمحيصاً من جانب الحاخام مردخاي م . كابلان، وهو المفكر المؤسس لحركة إعادة البناء في اليهودية، سلَّم كابلان بأن الفكرة القائلة بأن اليهود قد اختيروا بشكل خاص قد حققت غرضاً سيكولوجياً قيماً في رفع الاحترام الذاتي لشعبٍ مضطهدٍ مهانٍ، وأقرَّ بالتميز الروحي عند الأجيال الأولى من اليهود، مع ذلك فقد اعتبر بأن تبنّي عقيدة دعت إلى الانقسام والريبة وإلى إيمان بتفوق قومي أو عرقي هو مسألة إشكالية على صعيد الأخلاق. [١٠]"ليس التماسُ الله هو الذي يقَّسمَ كما قال بل الإدعاء بالعثور على الله واكتشاف الطريقة الوحيدة الصحيحة في طاعة الله والتواصل معه".[١١]

يحل كتاب الصلاة الذي قام كابلان بتحريره مع زملاء له في عام ١٩٤٥ م محل التقييم السلبي في صلاة آلينو (Alenu) التقليدية لعبادة الأمميين ، ويضم صياغة إيجابية لعلاقة الله مع الشعب اليهودي، ويحذف كل ذكر للاصطفاء الإلهي: "لنا أن نسبح رب العالمين ونهلل لعظمة الخالق، الذي أعطانا توراة الحقيقة، وزرع الحياة الأبدية فينا".[١٢]

لو أنني أنهيت القصة هنا، لكانت الصورة التي ستبرز هي صورة مجتمع يهودي ليبرالي في أمريكا طهر نفسه من كل ادعاءات التفوق والانعزالية، وانتهج حياةً دينيةً أصلحت أو أعيد بناؤها، إلى جانب مجتمعات من الشركاء في الدين ممن تبنوا أشكال وتعاليم اليهودية التقليدية ، إلا أن الوضع في المجتمعات اليهودية الليبرالية في أمريكا الشمالية اليوم يقدم صورة أكثر تعقيداً ، فبينما تستمر الحركات الليبرالية في مناصرة رؤيةٍ عالمية، ومقاومةٍ

الخضوع لنص الشريعة اليهودية بأكمله، بما لا يتفق مع قواعد النقد النزيه، فقد شهدت العقود الأخيرة اعتناقاً جديداً لممارسة تقليدية بين جماعات يهودية ليبرالية.

يبقى كتاب الصلاة مقياساً مفيداً للمواقف المتعلقة بالمجتمعات، ومن الملفت للنظر بشكل خاص أن الليتورجيات السائدة في كتابي الصلاة: كتاب الإصلاح، كتاب إعادة البناء قد أرجعت صلاة الآلينو (Alenu) التقليدية (فيما عدا السطر الوحيد الذي تمَّ شطبه قبل زمن بعيد) إلى واحدةٍ بين العديد من خيارات الصلوات الأخرى ، يزدري المحرر في كتاب الصلاة المعيدة للبناء لعام ١٩٩٤م الصلاة التقليدية في ملاحظة تشرح بأن "صلاة Alenu التقليدية قد أزعجت اليهود الذين يهدفون إعادة البناء لأنها تنطوي على دونية الأديان والشعوب الأخرى" لكنه مع ذلك يُبقي على النص المزعج.[١٣]

تُفهم العودة إلى الاصطفائية في رعايا الإصلاح اليوم عموماً على أنها استجابة للظروف المتغيرة عند الشعب اليهودي الأمريكي ، وطالما أن المجتمع اليهودي الأمريكي كان مجتمعاً من المهاجرين، فقد سعى الحاخامات الليبراليون والقادة الآخرون في المجتمع إلى تيسير تكيف القادمين الجدد مع أمريكا بالمساعدة على أمركة اليهود ، وهم اليوم منخرطون انخراطاً كاملاً في كل جانب من جوانب الحياة الأمريكية ، ويتجرع معظم اليهود الأمريكيين القيم الأمريكية في الديموقراطية وتعدد الثقافات مع حليب أمهاتهم، ولا يواجهون التعاليم والممارسات المميزة لليهود إلا عن بعد، في زيارات عرضية للكنيس ، لقد أضحى التقليد الديني اليهودي تقليدا أجنبياً بالنسبة لليهود المولودين في أمريكا، الذين هجر أجدادهم المهاجرون الممارسة الدينية مع تخليهم عن لغات العالم القديم وعاداته وحساسيات الحياة في أوربا ، ويجد جيلٌ من اليهود الأمريكيين الأكثر شباباً معنى جديداً في ذات التقاليد التي رفضها أجدادهم.

بالرغم من نهضة البحث الروحي والانتعاش الديني هذه بين الليبراليين من اليهود، فإن البعض يخشى من أن يكون تأثيرُ قبول اليهود المتحمس لأمريكا، وقبول أمريكا المتسامح لليهود قد حدد قابلية الحياة بالذات لمستقبلٍ يهودي في أمريكا ، وفي حين أني لا أتفق أنا

نفسي مع مدرسة علماء الاجتماع الذين يتنبأون باختفاء الشعب اليهودي الأمريكي، إلا أن بعض الاتجاهات الديموغرافية تجعلني أتردد: فوفقاً لبعض التقديرات، فإن معدل التزاوج عند اليهود مع الأمميين (من هم من غير اليهود) الآن يقترب من ٥٠%. وغالبية هذه البيوت تختار عدم تنشئة أولادها كيهود ، إن انخفاض معدل الولادات بين الأمريكيين اليهود يعني بأننا سكان من الشيوخ لا نستبدل أنفسنا، كما أن أعدادنا لا يتم رفدها عن طريق الهجرة ، ويساور الحاخامات الأمريكيون أمثالي القلقَ بشأن هذه الاتجاهات، لذا فقد اتخذنا دوراً جديداً ، فبينما انطلق أسلافنا لتحويل المهاجرين من اليهود إلى أمريكيين منصهرين في المجتمع الأمريكي، نشرع نحن في تحويل اليهود الأمريكيين إلى يهود أتقياء.

وافترض الشعب اليهودي يوماً بأنه الشعب المختار، وهذا ما شكل حافزاً على الحفاظ على التقليد اليهودي، والإبقاء على التعليم اليهودي ،ويعلمُ اليهود الأمريكيون اليوم بأن كل الناس قد خلقوا متساوين ، ونحن نبحث عن أساس من أجل الاستمرارية اليهودية، أساس يكون عميقاً ملزماً ومخلصاً لالتزاماتنا العالمية. نحن نجاهد من أجل استرداد شعورٍ بالإعجاب والغموضِ والقداسةِ والرسالة ، لقد عرف أسلافنا بأنهم كانوا مختارين، إلا أن ما نعرفه نحن هو فقط مايلي" بأن الأمر يعود إلينا في اختيار اليهودية، وفي نقل مجدها وما تتطلبه إلى المستقبل.

إنني لأجد نفسي، مشدودة بشكل متزايد للمعرفة الروحية والتماسك الجماعي الذي تلهمه الممارسة اليهودية التقليدية ، إن مراعاتي للشعائر الدينية أكثر انتقائية وأكثر صدقاً من مراعاة أصدقائي التقليديين بكثير، ولكن هذا تدينٌ يسعى للبحث عن الشدة، ومكرسٌ لاكتشافٍ مستمر للالتزام الأخلاقي والطقوسي معاً ،إنني أقدم اليهودية على الدوام على أنها طريقة حياة يمكن أن تخدم كعنصر مكمل ومصحح للثقافة الأمريكية: وأشجع المسؤولية الجماعية إزاء الفردية الأمريكية وأحث على السعي وراء المعنى المطلق لموازنة المادية والاستهلاكية الأمريكية، وأعزز قداسة الحياة الإنسانية في وجه انشغال أمريكا بالعنف ، إنني أطرح قضية اصطفائية تعود بنا إلى ما هو عالمي.

تقدم الروائية سنيثا اوزيك(Cynthia Ozick) صورة مفيدة، عندما تكتب، وهي تشير إلى قرن الكبش، الذي ينفخ فيه تقليدياً في دعوة سنوية إلى التوبة والتجديد قائلة " إذا ما نفخنا في النهاية الضيقة من قرن الكبش، فسوف نُسمعُ من بعيد، ولكن إن اخترنا أن نكون بشراً لا يهوداً ننفخ في الجزء الأوسع، فلن نُسمعُ أبداً".[١٤]

أربع ترجمات لصلاة الآلينو (Alenu)

١. **الترجمة التقليدية:**

إن من واجبنا تسبيحَ معلمِ الكل وإضفاءَ العظمةِ على من صاغ الخليقة الأولى، لأنه لم يجعلنا كسائر أممِ الأرض ، ولم يضعنا كسائر عائلات الأرض، فهو لم يحدد لنا حصصاً كحصصهم ولا جعل نصيبنا كنصيب جموعهم ، (لأنهم ينحنون للغرور والخواء ويصلون لإله لا يعين) ، أما نحن فنجثوا وننحني، ونقر بشكرنا أمام الملك الذي يسود على الملوك، هو القدوس المبارك. فهو الذي يبسط السماء ويقيم أساس الأرض ، مقرُ جلاله، عالٍ في السماء ووجوده القوي في أبعد الذرى ، إنه إلهنا ولا إله سواه ، هو ملكنا الحق لا شريك له، كما هو مكتوب في توراته: " اعلم هذا اليوم واحفظ في قلبك بأن هاشم هو الإله الأوحد . في أعالي السماء وعلى الأرض في الأسفل . لا شريك سواه ".

لذا نضع رجاءنا فيك، يا إلهنا هاشم، بحيث نرى قريباً بهاءك الجبار، لإزالة الوثنية البغيضة من الأرض، والآلهة الزائفة ستبتر تماماً، ليصبح العالم كاملاً من خلال سلطته تعالى ، حينئذ ستنادي البشرية جمعاء باسمك لتحويل كل أشرار الأرض نحوك ، سوف يقر سائر سكان الأرض ويعرفون بأننا لك ننحني وباسمك يقسم كل لسان ، سوف يحنون كل ركبة أمامك يا إلهنا هاشم ويسجدون ويقدمون الإجلال لمجد اسمك ويقبلون جميعاً رباط قرباك بحيث تسود عليهم قريباً وإلى الأبد ،. لأن المُلكَ لك وسوف تسود إلى الأبد بمجد كما جاء في توراتك: يسود هاشم إلى الأبد. وكما قيل : يكون هاشم ملكاً على العالم أجمع . في ذلك اليوم يكون هاشم واحداً واسمه واحد.

ترجمة في Art Scroll Siddur (أعدها الحاخام نوسون شيرمان)

٢. كتاب الاتحاد للصلاة (الإصلاح، تم نشره لأول مرة عام ١٨٩٥) "العبادة"

فلنعبد الله الحي الأبدي، ونرفع التسبيح له، لمن بسط السماء وأقام الأرض، من تكشَّف مجده في السماء في الأعالي، ومن تتجلى عظمته في سائر أنحاء العالم ، إنه إلهنا، لا إله سواه نحني رؤوسنا إجلالاً، ونعبد ملك الملوك، القدوس، التسبيح له.ليكن اليوم الذي يكون فيه اسمك يا الله معبوداً في الأرض جمعاء غير بعيد، حين يختفي الكفر ويزول الخطأ. نحن نصلي بحرارة بأن يأتي اليوم حين يتضرع كل البشر لاسمك حين يتراجع الفساد والشر أمام النقاء والصلاح، حين لا يعود التطير يستعبد العقل ولا عبادة الأوثان تعمي العين، حين يعرف كل من يقيم على وجه الأرض بأن لك وحدك تركع كل الركاب وكل لسان ينطق بالإجلال. عسى أن يقر الكل المخلوقون على شبه صورتك بأنهم أخوة بحيث يكونون واحداً بالروح، واحداً في الشركة، متحدين إلى الأبد أمامك ، حينئذ تشاد مملكتك على الأرض وتتم كلمة المتنبئين الأقدمين بك: يسود الرب إلى أبد الآبدين.

٣. كتاب صلاة السبت (بحسب الداعين إلى إعادة البناء، ١٩٤٥)

صلاة من أجل إقامة مملكة الله.

لنا أن نسبح رب العالمين، لنهلل لعظمة الخالق الذي أعطانا توراة الحقيقة وزرع فينا الحياة الأبدية.

نركع ونقدم العبادة والولاء إلى ملك الملوك الأعلى، القدوس، فليكن مباركاً ، فهو من بسط السماء وأقام أسس الأرض ، مقامُ مجده في السماء ، في الأعالي، ومسكنُ جبروته في أعلى الذرى. إنه إلهنا: ولا إله سواه.

٤. **قصيدة تأويلية أعدها الحاخام رامي م. شابيرو (من دعاة إعادة البناء)**

لنا نحن

أن نبجل الخليقة

نستجيب للحياة

بملء حياتنا.

لنا نحن

أن نواجه العالم،

نحتضن الكل

حتى ونحن نتصارع

مع أجزائه

لنا نحن أن

نصلح العالم

ونربط حياتنا بالحق.

لذا نركع

وننفض عنا عناءً

يبعدنا عن نعم الحياة الفائقة

وعن إيماءات للمحبة المطواعة

بمهابة وشكر

نقبل مصيرنا

ونضع أمامنا

مهمة الفداء

الحواشي والتعليقات :

[1] I rely on the new Jewish Publication Society translation here and throughout..

[2] This is the formulation of Arnold M. Eisen, in *The Chosen People in America: A Study in Jewish Religious Ideology* (Bloomington: IU Press, 1983) p.17.

[3] See for example the blessings before the reading from the Torah scroll, and the morning and evening benedictions that precede the Shema.

[4] "Aleinu Le-Shabbea'ah, *Encyclopedia Judaica*, 2:559.

[5] Stefan C. Reif suggests that the daily recitation of the Alenu might well have preceded the Blois massacre, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 209.

[6] See the sermons of John Chrysostom, for example, for such anti-Jewish claims. In actuality, there is some scriptural support for interpreting Jewish suffering as an indication divine election in Amos 3:2, "You alone have I singled out of all the families of the earth—That is why I call you to account for all your iniquities."

[7] *Arugat Ha-Bosem*, by Abraham b. Azriel..

[8] The Alenu's composition pre-dates Islam, and though it might be contemporary with Christianity's emergence, the numerological assertion is clearly an anachronism. This is not to say that Jewish worshippers did not think of Christians and Muslims when they recited the line.

[9] The Pittsburgh Platform appears in the appendix to Michael A. Meyer's *Response to Modernity* (Detroit: Wayne State, 1988) 387.

[10] Mordecai M. Kaplan, Judaism as a Civiliztion: Toward a Reconstruction of American-Jewish Live (New York: Macmillan, 1934) 43-44.

[11] Adapted from Kaplan's writings in the SAJ Review of1928, and cited in *Kol Haneshama: Shabbat Vehagim* (Wyncote: The Reconstructionist Press, 1994) p. 125.

[12] Sabbath Prayerbook, 1945..

[13] *Kol Haneshama: Shabbat Vehagim* (Wyncote: The Reconstructionist Press, 1994) p. 120.

[14] *I Am Jewish: Personal Reflections Inspired by the Last Words of Daniel Pearl* (Woodstock, VT: Jewish Lights, 2004) p. 49.

الهوية القومية اليابانية والبيت الآسيوي المشترك

كينيشي ماتسوموتو

(Kenichi Matsumoto)

١ - صيغة القومية الحديثة:

بعد انتهاء الحرب الباردة عام ١٩٨٩م التي شطرت العالم إلى معسكرين منفصلين، أحرزت العولمة تقدماً ملحوظاً بشكل خاص في حقول الاقتصاد والمالية والإعلام لإعادة توحيد العالم، بينما زادت المشاعر القومية زيادة مفاجئة في شتى أنحاء العالم فيما بدا وكأنه مقاومة للعولمة.

وتقوم الحركات التي تدافع دفاعاً شديداً عن الأركان الثلاثة للدولة الحديثة (السيادة والقومية والاستقلال) بتجميع قواها في كل أنحاء العالم، ومن الأمثلة البارزة – التي لا يمكن إنكارها – على الشعور المتزايد بالقومية المنتشر على نطاق واسع الآن: مقاومةُ الاتحاد الأوروبي والصين للهيمنة الأمريكية الأُحادية، وقضية المُرَحَّلين داخل الاتحاد الأوروبي، والنزاع الشرق آسيوي بين اليابان والصين وكوريا على الأراضي والموارد.

وإذا اعتبرنا ما يجري صعوداً للمشاعر القومية فقد يجادل البعض بأن الوضع الحالي يشبه ظهور الدول القومية إلى الوجود وتصادمها قبل انقسام العالم إلى شطرين، أي قبل الثورة الروسية التي قادت إلى نشوء الاتحاد السوفياتي، بمعنى أن الأوضاع الآن شبيهة بأوضاع المرحلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى، وهذا ما أسميه "التاريخ يعيد نفسه" .

في الواقع، عندما عرض رئيس وزراء اليابان جون إيتشيرو كويزومي (Koizumi Junichiro) الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ القرار بدعم العمليات الأمريكية في العراق، وإرسال قوات الدفاع اليابانية إلى هناك، نوّه كويزومي بالتحالف الياباني–الأمريكي وبالمصلحة القومية اليابانية، ومن الغريب أن ما قاله كويزومي يماثل ما قاله شيغينوبو أوكوما (Shigenobu Okuma) قبل ٩٠ عاماً عندما عرض أسباب دخول اليابان في الحرب العالمية الأولى، فقد قال مجلس وزراء أوكوما حينها إن اليابان ستدخل الحرب كدولة حليفة لبريطانيا واضعة نصب عينيها التحالف البريطاني– الياباني والمصلحة القومية لليابان نفسه.

وإذا استبعدنا فكرة أن الصعود الحالي للقومية ظاهرة من ظواهر إعادة التاريخ لنفسه فلن يكون بوسعنا أن ننظر نظرة إنصاف إلى الصيغة الحديثة للقومية، ولنستهلّ كلامنا بدراسة قانون التخلي عن الحرب، المادة التاسعة من دستور اليابان الحالي (المعروف أيضاً باسم : دستور اللاعنف)، فقد كانت اليابان إحدى الدول الموقعّة عام1928 م على ميثاق كيلوغ - برياند (Kellog-Briand Pact) الذي أعدته الدول الغربية لشعورها بالصدمة إزاء التجاوزات الرهيبة للحرب العالمية الأولى، لكن اليابان كانت أُولى الدول نقضاً للميثاق، وذلك في حادثة موكدن (Mukden Incident) عام ١٩٣١م ، وبعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية كان عليها أن تخضع لعقوبة إعلان التخلي عن الحرب المنصوص عليها في المادة الأولى من ميثاق كيلوغ برياند.

والأمر الذي دفع اليابان لارتكاب خطأ غزو منشوريا هو أنها كانت أكثر الدول استحواذاً لتأخرها في الانضمام إلى "مباراة الأرض"، وهي السمة العالمية المميزة للاستراتيجية

الغسكرية للقومية في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى. وأعني بـ "مباراة الأرض " الاستراتيجيةَ الإمبريالية التي تقوم على فكرة مفادها أن على الدولة أن تمتلك مساحات شاسعة من الأراضي وكميات ضخمة من الموارد أن تنجز التنمية.

وبما أن "مباراة الأرض " تعتمد على القوة العسكرية، فقد أُجبرت اليابان على الانتقال إلى "مباراة الثروة" التي تتمحور حول القوة الاقتصادية بعد إرغامها على التخلي عن قوة السلاح، .وأعني بـ "مباراة الثروة " الاستراتيجية التي تقوم على فكرة مفادها أن الدولة التي ترغب في التنمية تحتاج إلى صناعة وتجارة مزدهرتين، .وتأتي في طليعة الدول التي تلعب "مباراة الثروة" الدول حديثة التصنيع (NCEs)، أو ما يسمى بنمور شرق آسيا، وهي كوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة، والدول التي تبعتها على الأثر وهي ماليزيا وتايلاندا وأندونيسيا، بالإضافة إلى الصين وفيتنام اللتين ازدهر اقتصادهما في التسعينيات من القرن الماضي، كما أن فاتحة الدستور الصيني المُعَدَّل عام ١٩٩٣م تضع خلف صينٍ "قوية ومزدهرة" بين أهداف الأمة المنصوص عليها، وتذكّر هذه العبارة بالهدف الذي كان إمبراطور اليابان ميجي (Meiji) يجاهر به، وهو الحصول على "القوة المالية والعسكرية". وهذا ما يوضّح سبب البقاء القوي لعناصر " مباراة الأرض".

ومهما يكن من أمر فإن الدول الآسيوية التي جنت ازدهاراً اقتصادياً من دخولها "مباراة الثروة" انخرطت في العولمة منذ نهاية الحرب الباردة، وخاصة في حقلي الإعلام والمالية، وهذا يوحي بأنه لن يكون أمام الاعتماد المتبادل بين دول العالم سوى المزيد من التمكّن، فعندما اندلعت المظاهرات المناهضة لليابان في الصين في نيسان هذا العام اضطرت الحكومة الصينية إلى تهدئتها بتذكير العامة بأن 3.5 مليون مواطن صيني يعملون في شركات يمتلكها اليابانيون على الأراضي الصينية، رغم أن الحكومة كانت قد صرفت النظر عن هذه الاضطرابات معتبرة إياها خطأ لا تتحمل الصين وزره، وأصرت على أنّ تَحَمُّلَ تبعات زيارات رئيس الوزراء لمزار ياسوكوني الشنتوي، والتأويلات التاريخية للحرب على عاتق اليابان.

بيد أن الثالث من سبتمبر من عام ٢٠٠٥م شهد اجتماعاً مهيباً أُقيم في بكين تحت رعاية الحكومة الصينية للاحتفال بالذكرى السنوية الستين للحرب ضد اليابان، مما يدل على أن القومية الحديثة قد حوّلت مركز اهتمامها إلى ما أسميه بـ "مباراة الهوية"، وأعني بذلك أن الوقائع تُثبت بما لا يرقى إليه شك أن الصين المتطورة أوجدتها حرب مقاومة اليابان التي قادها الحزب الشيوعي.

ولننظر في المعاني التي يتضمنها هذا الجزم. فالأمر الذي قاد إليه هو أن دول العالم – وبخاصة الدول الآسيوية التي تتسم باعتماد اقتصادي متبادل متين– ترى ضرورة تأكيد الهوية القومية تأكيداً واضح المعالم للبقاء في عالم العولمة.

وتأمّل قضية جزيرتي تكشيما ودوكدوا الصغيرتين اللتين تثيران نزاعاً بين كوريا الجنوبية واليابان، فهو ليس نزاعاً على الأرض أو الموارد الاقتصادية (أي الثروة) في الواقع، بل هو مسألة تأويل تاريخي يشكل لبَّ الهوية العرقية، ويرتبط ادعاء كوريا الجنوبية بحقها في هاتين الجزيرتين برغبتها في إنكار فترة بائسة فَرضت عليها خلالها معاهدة الحماية اليابانية– الكورية عام ١٩٠٥م أن تكون محميّة يابانية، فالشعور بالكبرياء العرقي هو الموضوع تحت الرهان هنا.

وبإمكاننا اليوم أن نتساءل: ما مصير شعور الكبرياء الياباني؟ والجواب هو أن القومية اليابانية تثير الريب في النفوس، وهناك نداء لليابان بأن تعيد هويتها القومية لتستعيد كبرياءها.

٢- إعادة بناء الهوية القومية :

لقد استعملت هذه العبارة "إعادة بناء الهوية القومية"، والهوية القومية –كما ذكرت آنفاً– التعريف الذي تضعه الأمة لنفسها بنفسها، أي أنها لبّ الدولة الحديثة بقضّه وقضيضه، وقد بحثتُ عن قالب لغوي يغلّف مفهوم "لبّ الدولة" فوجدت أن "نظام الحكم القومي" (في اليابانية Kokutai) هو التعبير الذي يقفز إلى الذهن، لكنه تعبير مفعم في اليابان بالتداعيات السلبية لتطابقه مع نظام الحكم الإمبريالي في فترة ما قبل الحرب، بصرف النظر عما قد يعنيه في بلدان أخرى، وإذا طلبت من اليابانيين تعريفاً لنظام الحكم

القومي فسيجيبك معظمهم بأنه الدولة الإمبريالية، ولذا سأستمر في اجتناب هذا التعبير، والاستعاضة عنه بعبارة "الهوية القومية".

ولنبحث الآن مسألة إعادة بناء هذه الهوية القومية، وبوسعي أن أُريك عدة مناهج مختلفة تستخدمها دول العالم اليوم للشروع في إعادة بناء هوياتها القومية إن سألتني عن ذلك.

ولنبدأ بأيسر الطرق وأكثرها انتشاراً الآن، وهي خلق "عدو" خارج البلاد، وهذه الطريقة ملائمة بشكل خاص للدول التي تحوي أعراقاً وأدياناً وثقافات متعددة وعوامل بنيوية متنوعة.

وقد افترض الكاتب الأمريكي صمويل بي هانتنغتون (Samuel P. Huntington) في كتابه "صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي" (١٩٩٦)، أنّ بناء هوية قومية أمر جوهري للدول بعد تعرية نموذج الحرب الباردة، كما حاول أن يبرهن على سهولة هذا الأمر، وأنّ بإمكان الدول أن تحقق اتحاداً داخلياً بمجرد خلق عدوّ خارجي، وسأسمّي هذا البرهان: "فخ هانتنغتون"، وقد وقعت فيه عدة دول تنكبُ الآن على خلق عدو خارجي لها، وله عواقب عديدة منها أنه يقود إلى تزايد الصراع العالمي بعد تعرية نموذج الحرب الباردة، ويؤدي إلى بزوغ نوع من القومية في مناطق عديدة تجعل من الدول الأخرى عدوةً لها.

إن استراتيجية خلق عدو لبناء هوية قومية هي خصوصية أمريكية إلى حد ما، بل هي مرض أمريكي، لأن أمريكا مركبة من مهاجرين جاؤوا من بلدان مختلفة مما يصعّب عليها إنشاء هوية داخليا، ولا ترقى هذه الاستراتيجية في أحسن أحوالها إلى أكثر من استراتيجية وُضعت لمناصرة مسألة الديمقراطية الليبرالية التي تشكل روح الحضارة الغربية الأوروبية.

لكن روح الديمقراطية الليبرالية رغم شمولها روحٌ نظرية يصعب نقلها إلى الشعوب التي تختلف ثقافتها وتاريخها ونهج حياتها عن الغرب، ولاتخضع للتواصل السريع، ولذلك تقوم أمريكا بتنصيب "أعداء" للديمقراطية الليبرالية، وتؤكد تصميمها على دحرهم.

وقد اختار هانتنغتون الحضارة الإسلامية المعادية للحضارة الغربية–الأوروبية الحديثة القائمة على الديمقراطية الليبرالية لتكون "عدو" أمريكا المناصرة لهذه الديمقراطية، وبعد

وقوع الرئيس بوش (Bush) في فخ هانتنغتون قام بمهاجمة أفغانستان فالعراق، ويحاول الآن أن يجعل من إيران عدوة له.

وهناك منهجٌ للتنقيب عن الهوية القومية مباينٌ لما سبق نراه في حالة فرنسا، فهذا البلد ذو تاريخ طويل تشاركه الإمبراطورية الرومانية في بعض أجزائه، كما أن بقية الدول الغربية-الأوربية المسيحية تشاركه في معظم تاريخه الديني، ولذلك يَنبُذُ تفرداً ثقافياً من خلال لغته القومية، أي أنه يبحث عن هويته القومية من خلالها، بيد أن اللغة الفرنسية بدأت تخسر مكانتها كلغة مشتركة أمام اللغة الإنكليزية بعد زحف العولمة، بل إنّ عدد من يدرسون اللغة الفرنسية آخذ بالتناقص داخل الاتحاد الأوروبي (رغم أن عدد من يدرسون اللغة الألمانية آخذ بالتزايد) ومع ذلك تبقى جهود فرنسا المستميتة لإيجاد هويتها القومية في لغتها واضحةً للعيان.

وللدول الآسيوية تاريخ طويل كذلك، كما أنها تتشابه كثيراً في أمور الدين والثقافة، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك الرموز الصينية والكونفوشية والبوذية، وقد شرعت هذه الدول في إعادة بناء هوياتها القومية بإعادة كتابة تاريخها الحديث ، وقد بحثتُ هذا الموضوع في مقالتي "دول شرق آسيا تشرع في إعادة كتابة التاريخ" (نشرتها صحيفة تشو كورون Chuo Koron في سبتمبر ٢٠٠١ م، لذا فلن أكرره ثانية هنا، لكنني أود أن أسجل ملاحظة تستحق التكرار حول تاريخ اليابان الحديث، وهي أن تاريخنا الحديث يسجل بعض الأخطاء، وما لم تعترف تفسيراتنا التاريخية بهذه الأخطاء فلن يكون بوسع الأجيال القادمة من شباب اليابان أن يتحلّوا بما يكفي من الشجاعة والكبرياء لأن يقولوا بلسان أمتهم: "إننا نقرّ بهذه الأخطاء، ونستطيع أن نصّحح مسيرتنا". وهذه مسألة أختلف فيها مع أعضاء الجمعية اليابانية لتعديل كتب التاريخ المدرسية، وهذا ما دفعني إلى رفض الدعوات المتكررة التي وجهها إليّ مؤسسو الجمعية الثمانية للانضمام إليها.

٣- الأخطاء في ماضي اليابان القريب :

دعونا نحاول أن نحدد بدقة أين بدأت الأمور بالانحراف عن مسارها الصحيح في اليابان الحديث، وما لم نعترف بأخطائنا فستكون فرصةُ أن تسير الدول الآسيوية التي عانت من العدوان الياباني يداً بيد مع اليابان نحو رؤية جديدة لآسيا ضئيلة جداً، ولا بد من أن تفرض هذه الرؤية الجديدة نوعاً من تحليل الذات على الصين أيضاً، فنظام الحكم في الصين يقوم على مفهوم تقليدي يعتبر أن الصين مركز العالم، ويرى أنها من الناحية الثقافية محور العالم المزدهر، ولذا يمكن الجدال أنه كان على الصين أن تُخضع رفضها المزمن في اعتبار نفسها دولة من دول آسيا لنوع من الاستبطان النقدي، وما لم تقم الصين ببعض التحليل الذاتي التاريخي في هذه النواحي فستنحرف ثقة الأمة الصينية بعظمتها إلى سيطرة تراها الدول الآسيوية المجاورة للصين مصدر تهديد لها، ولن تكون أمريكا هي الوحيدة التي تعتبرها كذلك.

ومهما يكن من أمر فلن يكون بمقدورنا أن نشرع في إعادة بناء هوية اليابان القومية ما لم نحدد أخطاء اليابان في تاريخها الحديث، وأرى أن المرحلة الحاسمة تتمثل في "المطالب الإحدى والعشرين "التي وجهتها اليابان إلى الصين عام ١٩١٥م، وترتبط هذه المطالب أشد الارتباط بدخول اليابان في الحرب العالمية الأولى، وتدل دلالة واضحة على تحوّل اليابان إلى الإمبريالية، ونيّتها في العدوان الإمبريالي على الصين.

وكما ذكرت آنفاً، عندما بسط رئيس الوزراء كويزومي الأسباب التي دفعته إلى إرسال قوات الدفاع اليابانية(SDF) إلى العراق منذ سنوات، نوّه بالتحالف الياباني- الأمريكي وبالمصالح القومية اليابانية. ويعكس هذا التعليل ما قاله قبل ٩٠ عاماً في ١٩١٤ رئيس الوزراء شيغينوبو أوكوما الذي تمتع بتأييد شعبي يماثل قوة التأييد الذي يتمتع به رئيس وزرائنا الآن، فقد عرض حينها أسباب دخول اليابان في الحرب العالمية الأولى قائلاً: إن اليابان ستدخل الحرب كحليفة لبريطانيا واضعة نصب عينيها التحالف البريطاني -الياباني سعياً وراء المصلحة القومية لليابان نفسه.

وبعد شهرين تقريباً من إعلان الحرب على ألمانيا، قامت اليابان في السابع من تشرين الثاني عام ١٩١٤م بغزو كوينغداو التي كانت قاعدة بحرية ألمانية رئيسية في ذلك الوقت، وهذا ما قادها إلى إعلان "المطالب الإحدى والعشرين" التي تكمن وراءها خطط اليابان في جعل كوينغداو وبقية مقاطعة شاندونغ مستعمرة لها في العام التالي، وأود هنا أن أقتبس كلمات قلتُها في مقابلة عنوانها "على اليابان رسم رؤية جديدة لآسيا " أجرتها معي جريدة أساهي شيمبون (Asahi Shimbun) في ٢٦ مايو/أيار ٢٠٠٥م جاء في هذه المقابلة :

لبست القومية اليابانية لبوساً عدوانياً جديداً عندما أصدرت المطالب الإحدى والعشرين عام ١٩١٥م،

وارتكبت اليابان حينها خطأ جسيماً بغزو الصين .ثم تلت ذلك حركة ارتجاعية اتخذت شكل حركة الرابع من مايو. إن القومية توكيد للذات، لكن القومية التي تؤكد المصالح القومية المكتسبة تأكيداً بالغاً تبذر بذور المشاكل المستقبلية."

ويُظهر لنا البطل القومي كيتا إيكّي (Kita Ikki) ردة فعل مبالغة في حساسيتها للقومية الصينية التي ترمز إليها حركة الرابع من مايو/أيار، وذلك في قوله: "إن اليابان تصوّب سهمها نحو الشمس، والآلهة غضبى" (تاريخ غير رسمي للثورة الصينية)، وقد كان هذا الرجل موضوع أبحاثي منذ أربعين سنة.

ولربما تكون هذه الكلمات كافية لتعريض كيتا إيكّي للانتقاد بأنه فاشي ياباني، ومفكر أشرع الأبواب للفاشية اليابانية العسكرية، وقد كان إيكي نفسه أكبر نُقّاد رئيس الوزراء شيغينوبو أوكوما الذي قاد اليابان إلى غزو الصين، وأرمي هنا إلى القول إن مجلس وزراء كويزومي يرتكب الخطأ ذاته الذي وقع فيه مجلس وزراء أوكوما (ووزير الخارجية تاكاكي كاتو Takaaki kato).

وعلى أية حال، مضت اليابان لتلعب "مباراة الأرض" جدّياً بعد إصدار "المطالب الإحدى والعشرين". وإليكم ما قلتُه في مقابلة جريدة أساهي شيمبون _ التي ذكرتها آنفاً_ حول عواقب هذا العمل :

" ثم استمرت اليابان تلعب "مباراة الأرض" إلى أن هُزمت عام ١٩٤٥م فقلّصت قوتها العسكرية ودخلت "مباراة الثروة" ، وفي فترة إقامة الألعاب الأولمبية في طوكيو عام ١٩٦٤م بدأ تكافؤ اليابان مع الغرب يتّضح لنا، وحوّلنا أنظارنا عن آسيا في الشؤون غير الاقتصادية، ولشعورنا بالأمان لعلمنا أنّ لدى اليابان الآن دستور لا عنف، وأنها لن تغزو أي بلد آخر، ولن يُفرض عليها أن تعيد التاريخ مرة ثانية، تركنا بقعة غُفلاً تنمو داخل وعي أمتنا التاريخي." لقد كان عنوان المقابلة الفرعي: "البقعة الغُفل في وعي اليابان التاريخي" في إشارة إلى هذه الجملة . وبينما تشرع اليابان في إعادة بناء هويتها القومية بعد تعرية نموذج الحرب الباردة، لن تجد مفراً من أن تدرك أنها انحرفت في تاريخها الحديث، أي لا غنى لها عن وعي تاريخي كامل واضح.

وقد تزامن وعي اليابان التاريخي أنها وضعت قدمها على طريق الغزو الإمبريالي بمطالبها الإحدى والعشرين مع تبنيها لدستور اللاعنف بعد الحرب، وترقى المادة التاسعة القاضية بالتخلي عن الحرب إلى هذا المستوى، وتقول هذه المادة: "سيتخلى اليابانيون عن الحرب كحق مقدس من حقوق الأمة، وسيتخلون عن التهديد أو استخدام القوة كوسيلة لتسوية النزاعات الدولية". إننا يجب أن نستبقي للأبد هذه الجملة القاضية بالتخلي عن الحرب.

لكن أمريكا تحولت إلى تبني "المصلحة الأمريكية أولاً" بعد تعرية نموذج الحرب الباردة (وخصوصاً بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية)، فأصبحت بقية دول العالم تشعر بالحاجة إلى تبني استراتيجية تتمشى مع مبدأ "اقلع شوكك بيدك"، ولم يقتصر هذا المبدأ على المجال العسكري، بل أصبحت شؤون الأمن والاقتصاد والمالية والعملة بل اللغة والثقافة شؤوناً على كل دولة أن تبذل جهودها الخاصة للدفاع عنها، وكان من نتيجة ذلك أن تراءى للعالم أنّ النزاعات القومية بين الدول تتفجر في كل أنحاء العالم.

وينبغي على اليابان الآن أن تؤكد عزمها على "التفكير في مصلحتها الخاصة" تأكيداً بيّناً، كما يجب عليها أن تنصّ بوضوح في دستورها الذي يبسط إيديولوجيتها القومية على أن قوات الدفاع اليابانية تهدف إلى الدفاع عن اليابان فحسب، لكن الدستور الحالي لا يعرض

لمسألة مكان وجود الجنود العسكريين، ولا تستطيع الحكومة أن تضبط أمراً لا وجود له في الدستور.

إنني أُلِحُّ أشد الإلحاح على حاجتنا إلى وعي تاريخي وإصلاح دستوري في إعادة بناء هوية اليابان القومية لأن دستور الأمة (باليابانية kenpo) قوامها، وأرى ضرورة أن ننص بوضوح على نيتنا في "التفكير في مصلحتنا الخاصة"، وأن نصرح في دستورنا بمكان وجود قوات الدفاع اليابانية كي نستطيع إعتاق أنفسنا من نموذج ما قبل الحرب الذي يساوي بين الإمبريالية ونظام الحكم القومي (kokutai). لقد خضعت اليابان للحماية الأمريكية تحت نموذج الحرب الباردة، وبما أن هذا النموذج قد انهار فهذه مهمة جوهرية بالتأكيد.

٤ - البيت الآسيوي المشترك :

عندما تمت تعرية نظام الحرب الباردة عام ١٩٨٩م الذي أخضع اليابان للحماية الأمريكية انفجرت الدول الآسيوية في الوقت ذاته تقريباً في نمو اقتصادي لافت للنظر، وذلك في الثمانينيات من القرن الماضي فما بعدها، وتدفقت النبوءات من كل جانب بأن القرن الحادي والعشرين سيكون "عصر آسيا". وفي ذلك الوقت كنت أكتب مقالتي" :القرن الآسيوي لمّا يأت بعد " (رونزا RONZA يوليو ١٩٩٥م).

وتتلخص هذه المقالة فيما يلي: لقد أقامت الدول الآسيوية دولها القومية منذ فترة حديثة جداً، ولذلك تخوض صراعات فيما بينها بتزايد الشعور بالقومية في كل منها، مما يجعلها عرضة للوقوع في العداءات والصراعات حول الأراضي والمصالح القومية والسيادة.وتختلف هذه الدول عن أوروبا (التي أصبحت الاتحاد الأوروبي فيما بعد EU) في أنها تفتقر إلى نظام يمكّنها من الدراسة المشتركة للعداءات وتنفيذ التحكيمات بشأنها، ويمكّنها من تشكيل علاقات جديدة، وعندما قامت الصين عام ١٩٩٣ م بإصلاح دستورها لتنادي بخلق صينٍ "قوية ومزدهرة " كهدف من أهدافها القومية (محاكية الهدف الذي كان إمبراطور اليابان ميجي يجاهر به وهو الحصول على "القوة المالية والاقتصادية ") اتضح أن آسيا ما تزال تتطلب بإلحاح من بلدانها أن تنمو وتتطور من خلال التنافس فيما بينها، وبناءً

عليه سنظلّ نقول أن "القرن الآسيوي لمّا يأت بعد" إلى أن تقوم الدول الآسيوية بإنشاء مؤسسة تكون مقراً للتفاوض على الصلات فيما بينها، ومساعدة بعضها البعض، ووضع مسودات بعض القرارات الجديدة للتطبيق ضمن آسيا.

وعلى سبيل المثال كان اقتصاد الدول الآسيوية في عامي ١٩٩٥ - ١٩٩٦ لا يزال ضعيفاً، وكانت هذه الدول عرضة لخطر نفاد مواردها المالية اللازمة للإبقاء على تطورها الاقتصادي إذا عُلِّق الاستثمار الداخلي من الغرب واليابان. ولذا طرحت اليابان مشروع إنشاء صندوق آسيوي مشترك للاحتياط لهذا الخطر، لكن أمريكا هدمت هذا المشروع رغم حصوله على دعم صندوق النقد الدولي (IMF)، مما يوحي بأن إنشاء آسيا لصندوق خاص بها حصراً لم تكن بالفكرة المقبولة.

وبعد الاعتراض على مشروع الصندوق الآسيوي بستة أشهر تقريباً، وفي اليوم التالي لعودة هونغ كونغ إلى السيادة الصينية في أول يوليو ١٩٩٧م بدأت قيمة عملات الدول الآسيوية تهبط هبوطاً حاداً، بدءاً بالباهت التايلندي، فالوَن الكوري الجنوبي، فالرينغيت الماليزي، فالروبية الأندونيسية وهكذا، ودخلت آسيا بضربة واحدة في أزمة عملة، واندفعت بسرعة نحو فترة قصيرة الأجل من عدم الاستقرار، وقد ساهم سحب الموارد المالية الغربية ذات الأجل القصير من الدول الآسيوية - وهي بمعظمها موارد وقائية تقوم على رأسمال يهودي - الذي تزامن مع الحدث السابق في خلق هذه الأزمة ، ولا تزال تايلندا وأندونيسيا بحاجة إلى العمل للعودة إلى وضعهما السوي بعد هذه الضربة.

وعلاوة على ذلك، بالرغم من أن التجارة مع أمريكا كانت تشكل جزءاً دائماً من أساس التنمية الاقتصادية لليابان وغيرها من الدول الآسيوية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فقد تفوقت التجارة بين الدول الآسيوية عليها منذ أواخر عام ١٩٩٠م ، وقد زادت الأهمية المتنامية للعلاقات التجارية ضمن آسيا من الاهتمام بالوجهة المستقبلية للعلاقات السياسية والدبلوماسية بين الدول الآسيوية، والاهتمام بمسألة نوعية العلاقات التي ستبنيها اليابان داخل آسيا، بيد أن إدارة كويزومي أكدت على التحالف الياباني-الأمريكي دون غيره،

فخلقت بذلك انطباعاً بأن اليابان تتبع أمريكا اتباعاً أعمى، حتى في مشاركتها في الحرب العراقية، أي أن كويزومي أوحى بأن اليابان لا تكترث بعلاقاتها مع آسيا.

وفي أحسن أحوالها، تقتصر الدبلوماسية الآسيوية التي تنشغل بها الحكومة منذ رئاسة كويزومي على عقد اتفاقيات تجارة حرة فردية مع تايلندا وماليزيا وسنغافورة وغيرها من الدول الآسيوية، ولا ترقى إلى ذلك النوع من الاستراتيجية الذي يعيد بناء العلاقات مع آسيا، ولكن إذا استمر هذا الوضع، فلربما تنخدع اليابان بسراب "المجتمع الشرق الآسيوي "الناشئ، إننا نعيش الآن عصر العولمة المتّسم بالقومية المتزايدة و الانهماك التامّ في "إعادة بناء الهوية القومية "، وهذا بالتحديد ما يوجب كبح هذا النوع من القومية، وإدارة التوسطات لإيجاد تسوية بين الدول، ويوجب على آسيا أن تسعى لإنشاء مؤسسات ونظام مشترك يمكّنها من بناء علاقات بين الدول الآسيوية تسمو على القومية.

وباختصار، بما أن إعادة بناء الهوية القومية أصبح أمراً جوهرياً الآن، فإننا لهذا السبب دون غيره بحاجة إلى بناء "رؤية جديدة لآسيا " تسمو على الهوية القومية،وقد بدأت بالتفكير في هذا المنحى عندما كنت أتابع فكرة "التضامن الآسيوي "، وأرى ضرورة إنشاء ما سأسميه: " البيت المشترك الآسيوي" ليكون أساساً للعلاقات السياسية والاقتصادية، أي أنه سيكون مؤسسة دائمة تُدرس فيها القضايا المختلفة المشتركة بين الدول الآسيوية دراسة جماعية وتُعَالَج بأسلوب منسّق، وهذا سيمكّن آسيا من القيام بدراسة مشتركة للكوارث الطبيعية – مثلاً– وإيجاد حل لها،ككارثة تسونامي التي اجتاحت المحيط الهندي في عام ٢٠٠٤ م لقد اجتمع القادة القوميون حينها بالطبع لتنظيم المساعدة الدولية، لكنهم سرعان ما عادوا للعمل المنفصل ثانية، وانتهت الأمور نهاية محتومة، فلم تقم الدول الآسيوية بتبادل المعلومات الأوّلية والأنظمة التي ستُسعفها في حالة مواجهة كارثة أخرى واسعة النطاق شبيهة بهذه الكارثة، ولو أنهم أقاموا البيت المشترك الآسيوي على أساس دائم لكان بمقدور آسيا حينها أن تتبادل معلوماتها حول الكوارث وتتبنى نظام إغاثة مشترك.

٥ - التعايش الديني الآسيوي :

تتمتع آسيا بتاريخ طويل من المشاركة أو التبادل، ولا يقتصر تقاسم اليابان لثقافتها وقيمها على الصين وكوريا فحسب، بل يشمل الهند أيضاً، ويمكن أن يشكل هذا الأساس المشترك في البيت الآسيوي نقطة الانطلاق لبحث معضلاته.

وقد عالجتُ باختصار في المقابلة التي أجرتها معي جريدة أساهي شيمبون خطاب صَن يات–صِن Sun Yat) sen-): " الآسيوية الشاملة " الذي ألقاه عام ١٩٢٤م، وتساءل فيه: هل ستصبح اليابان كلب حراسة على طريق الهيمنة الغربية، أو محطةً على "الطريق الملكي" للشرق ؟ وحثَّ فيه اليابان على إعادة النظر في سياستها الامبريالية، واقترحتُ إجراء محادثات حول سيادة مشتركة على جُزُر سبراتلي التي تتنازع عليها الآن الصين والفلبين والفيتنام وماليزيا وبلدان أخرى.

إنني أتساءل عما سيحدث لو درسنا مشروع "البيت الآسيوي المشترك" من جهة علاقته بقضية التعايش الديني، وهي قضية وثيقة الصلة بموضوع هذه الندوة الدولية.

منذ اندلاع حرب الخليج عام ١٩٩١ م، وخصوصاً بعد الهجمات الإرهابية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، أصبح العداءُ بين الإسلام والمسيحية، وبشكل عام بين الأصولية التوحيدية والتعصب معضلةً عالمية. لكن تنصيب الحضارة الإسلامية –كما ذكرت آنفاً– عدواً للحضارة الغربية الحديثة، كما تصورها أمريكا، وكما صورها هانتنغتون في كتابه: " صدام الحضارات " قد يُعدُّ مرضاً تاريخياً حديثاً انتشر في كل أنحاء العالم، وأرى أن التاريخ والحكمة الآسيوية قد يساعدان في حلّ معضلة العداء الديني.

ويقوم على جزيرة هيرادو في ناغازاكي–كين في كيوشو مزارٌ يُعرف باسم : مزار كونبيرا–جينجا، يصلي عنده الناس من أجل سلامة رحلاتهم البحرية وازدهار تجارتهم، وهذا الطقس مُستمدٌّ من تقليد هندوسي بالصلاة من أجل أمان الملاحة في نهر الغانج، وانتقل إلى اليابان عبر عبادة كومبهيرا (Kumbhira)، إله نهر الغانج الذي يتخذ شكل التمساح.

ويقع ضمن المساحة المحيطة بهذا المزار الصغير مسقطُ رأس زينغ تشينغ غونغ (Zheng Chenggong)، ابن زينغ زيلونغ (Zheng Zhilong)، وهو في الأصل تاجر وقبطان من الإقليم الصيني فوجيان في جان غينان، تزوج امرأة يابانية من كاواشيورا تُدعى تاغاوا ماتسو (Tagawa Matsu) قبل ٤٠٠ عاماً. وقد كان زينغ تشينغ غونغ بطل الصين القومي، ولُقّب بالخادم الموالي لسلالة مينغ (Ming) بعد أن حارب في تايوان لاستعادة عرش هذه السلالة، وبعد وفاته (كانت زوجته تاغاوا ماتسو قد انتحرت قبل وفاته بعد أن هاجمها جيش تشينغ Ching) جعل أهل هيرادو منه إلهاً، وعبدوه عند هذا المزار، وتضم قائمة الآلهة التي تُعبد عند هذا المزار كونبيرا–ساما (Konpira-sama) الإله الهندوسي الذي يتخذ شكل التمساح وأصبح إلهاً يابانياً، بالإضافة إلى الإله البوذي كانون (Kannon)، وإله بحّارة فوجيان وتايوان ماسو–ساما (Maso-sama)، وزينغ تشينغ غونغ، وبوسعنا أن نعدّ هذا المثال طرازاً بدئياً للتوفيق بين المعتقدات المشركة في اليابان، كما يرتفع صدفة على هضبة منخفضة خلف مزار كونبيرا برج كنيسة القدّيس فرانسيس إكسافاير (St. Francis Xavier) التي يُقال بأنها أقدم كنيسة كاثوليكية في اليابان، ولا يُعلم هل أثارت هذه الكنيسة أي عداء ديني في هيرادو قبل ما ينوف على ٤٠٠ عاماً، لكنها أخفقت إخفاقاً مؤكداً في أن تثير هذا العداء منذ ١٥٠ عاماً.

لكن هذا الشكل من التوفيق بين المعتقدات المتعارضة ليس مقصوراً على اليابان، ففي غوانزو في الإقليم الصيني فوجيان – وهو المرفأ الذي أبحر منه ماركو بولو (Marco Polo) عائداً إلى الغرب – مسجد عظيم له عدة أسماء منها كوينغ جينغ، أي مسجد الطهارة، وسُمّي بذلك لأن الطهارة عقيدة أساسية في الإسلام، وهنا أيضاً لا توجد أي إشارة إلى وجود صراع ديني.

وفي تايوان مثال آخر نجده في معبد لنغشان في تايبي، وهو أقدم مكان مقدس في تايوان كما أن معبد أساكوسا أقدم معبد في اليابان، ومعبد لنغشان معبد بوذي، ومزار كونفوشي أيضاً، ومعبد طاويّ يُعبد عنده غوان يو (Guan Yu) ، كما أن الإلاهة ماسو–

ساما التي ذكرتها آنفاً تُعبد هنا أيضاً. وهذا دليل آخر على الصبغة العلمانية التي تتخذها أديان شرق آسيا الشعبية.

لكن هذه الظاهرة ليست مقصورة على شرق آسيا أيضاً، ففي الهند عدة أماكن يقف فيها معبد هندوسي ومسجد إسلامي جنباً إلى جنب في نفس المحيط، إن التعايش الديني في آسيا ذو تاريخ طويل، وقد اتخذ مظهر التوفيق بين المعتقدات المتعارضة في بعض الحالات.

وهذا يذكّرني بحكاية وثيقة الصلة بهذا الموضوع : في أعقاب الهجمات الإرهابية المتزامنة على أمريكا في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، عُقدت ندوة دولية في طوكيو تحت عنوان " الحوار الحضاري مع الإسلام "، وقد ترأستُ إحدى جلسات هذه الندوة، وفي أثنائها ذكر عالم أندونيسي مسلم شيئاً ممتعاً، فقد ذكّرنا بأن حكومة طالبان في أفغانستان (وهي حكومة مؤلفة من طلاب العلم الشرعي الإسلامي) قامت في فبراير ٢٠٠١م بتدمير التماثيل الأثرية البوذية المعروفة باسم باميان بودهاس (Bamian Buddhas)، لكنه لفت الأنظار أيضاً إلى أن الذين قاموا باستعادة النُصُب التذكاري للبوذية المهامانية في معبد بوروبودور في أندونيسيا هم مسلمون أمثاله، وهم الذين وضعوه في قائمة المواقع الأثرية في العالم، وقاموا بالحفاظ عليه إلى الآن، وأكّد على أن المسلمين لا يعملون على قمع الأديان الأخرى، وأن تدمير تماثيل باميان بودهاس ليس إلا ظاهرة مَرَضِيَّة خاصة بحالة ضمّ فيها الأصوليون المسلمون قواهم إلى الإرهابيين.

وفي الواقع، لقد أُشبع الإسلام – الذي ضرب بجذوره في ماليزيا وأندونيسيا وغيرها من دول جنوب شرق آسيا– بالنزعة العلمانية، وحُوِّل إلى طقوس وشعائر تحت إشراف الجهاز الحكومي للبلدان المعنيّة، بحيث أصبح جزءاً من نسيج الحياة اليومية، ويعيش الإسلام في هذه البلاد جنباً إلى جنب مع البوذية والهندوسية، وعلى الرغم من وجود المسيحية أيضاً فليست هناك إشارات إلى احتمال نشوب الصراع، إن التعايش السلمي الديني ذو جذور

عميقة في جنوب شرق آسيا، وأعتقد أنه إن أمكنت مناقشة الحكمة والأنظمة المتأصّلة في أديان آسيا وتاريخها وثقافاتها داخل البيت الآسيوي المشترك، فسنجد حلاً مؤكّداً لمعضلة العداء الديني المتفشّي في كل أنحاء العالم.

الاحتلال الياباني لجنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية والدراسات الإسلامية في اليابان

د.يوكى شيوزاكى

(Yuki Shiozaki)

١ - مقدمة : الازدهار المفاجئ للدراسات الإسلامية حوالى عام ١٩٤٠م

أعلنت الحكومة اليابانية الحرب على الحلفاء في ديسمبر من عام ١٩٤١م، وكان هذا يعني أن اليابان بدأت تستخدم قوات البحرية وقوات الجيش الإمبراطوري لاحتلال الشعوب الخاضعة للحلفاء في شرق آسيا، من عام ١٩٣٧م بينما كانت الحرب اليابانية الصينية لا تزال مستمرة في الصين، وفي أغسطس عام ١٩٤١م أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية حظر تصدير البترول إلى اليابان، في الوقت الذي كانت فيه اليابان تعتمد كليةً على استيراد البترول من أمريكا. وفي نوفمبر عام ١٩٤١م طالبت الولايات المتحدة اليابان بالانسحاب من الصين كشرط أساسي لرفع حظر تصدير البترول. ومن أجل استمرار حربها على الصين قررت الحكومة اليابانية الاستيلاء على حقول البترول والمصادر الطبيعية الأخري في جنوب شرق آسيا وبخاصة في أندونيسيا وجزيرة بورنيه.

في عام ١٩٤١م تمت فجأةً تعبئة الكثير من الباحثين اليابانيين في مجالات متعددة لدراسة منطقة جنوب شرق آسيا ، وقد شملت هذه المجالات العلوم الطبيعية والتعليم والرعاية الصحية والإثنوغرافيا والاقتصاد والنقل والاتصالات والقانون وغيرها، وكانت الدراسات الإسلامية من أهم المجالات التي تم التركيزعليها، ورغم وجود كمٍّ كبيرٍ من الدراسات عن المسلمين الصينيين قام بها باحثون يابانيون إلا أنه كانت هناك دراسات محدودة جدا في حقل الدرسات الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا وذلك حتى عام ١٩٤١م [١]

منذ بداية الحرب اليابانية الصينية والحكومة اليابانية – وبخاصة الجيش– تعمل على إجراء البحوث عن الإسلام والمسلمين في الصين وذلك بهدف كسب ود المسلمين الصينيين وبخاصة من عرق الهوي والأويغور، وجذبهم إلى جانب اليابان، وهكذا تم في سنة ١٩٤٠ م تأسيس بعض الجمعيات الإسلامية ومراكز الدراسات الإسلامية بهدف دراسة المجتمعات الإسلامية ومحاولة كسب ودها بذكاء أو بدهاء. وكان من أكبر هذه الجمعيات الجمعية اليابانية الإسلامية العظمي (داي نيهون كايكيو كيوكاي) التي تأسست عام ١٩٣٨م و معهد دراسات العالم الإسلامي (كاي كيو كين كين كيوشو) الذي تأسس عام ١٩٣٨م وقد تم توظيف أنشطة هذه الجمعيات والمراكز من أجل الدراسات الإسلامية في جنوب شرق آسيا.[٢]

هذا المقال يصف الدراسات الإسلامية التي قام بها باحثون يابانيون أثناء الحرب العالمية الثانية عن جنوب شرق آسيا، ويناقش أثر هذه الدراسات على الدراسات الإسلامية بعامة وعلى دراسات منطقة جنوب شرق آسيا في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة.

٢ - الحاجة إلى الدراسات الإسلامية لدعم سياسة الاحتلال:

كان لدى الجيش الياباني من الأسباب ما يكفي لتعزيز ودعم الدراسات الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا عندما ابتدأ القتال مع الحلفاء ، ورغم أن الأعداء الحقيقيين كانوا يمثلون أمريكا وبريطانيا وهولندا، إلا أن ميدان القتال كان مستعمرات جنوب شرق

آسيا مثل أندونيسيا والملايو وبورما، وكان المسلمون في أندونيسيا والملايو يمثلون الشريحة الأكبر بين السكان المحليين. ومن ثم حاولت الحكومة اليابانية وحاول الجيش الياباني الاتصال بمجموعات المسلمين في إندونيسيا والملايو من أجل كسب تعاونهم ودعمهم. وقد اعتبر الجيش الياباني الإسلام جزءًا من الإدارة لا غنى عنه، لذا سعى الجيش لطلب باحثين لدراسة أحوال المسلمين وقيمهم وشريعتهم ومنظماتهم.

في أندونيسيا كان أبرز المتعاونين مع الجيش: سوكارنو(اول رئيس للجمهورية الإندونيسية) ومحمد حتّى (أول نائب رئيس للجمهورية الإندونيسية) وكذا الحزب الوطني الإندونيسي. وتحت قيادة الجيش الياباني وإرشاده تأسس جيش المتطوعين الأندونيسيين، وجيش الدفاع عن الوطن الأم (PETA : بينبيلا تاناح أير) وذلك بهدف دعم ومساندة الجيش الياباني ، وقد كانت الجمعيات الإسلامية في ذلك الوقت تمثل جانبا مهما أيضا بين الأندونيسيين الداعمين لقوات الاحتلال اليابانية.

كانت أكبر جمعية إسلامية أندونيسية قبل الاحتلال الياباني هي "مجلس الإسلام الأعلى الإندونيسي" (MIAI) وفي عام ١٩٤٣م وتحت إشراف الجيش الياباني تم حل هذا المجلس وتأسس بدلا منه "مجلس شوري المسلمين الأندونيسيين (Masyumi) فقام مجلس شورى المسلمين الإندونيسسين بدمج وتوحيد جميع الجمعيات الإسلامية الرئيسة في إندونيسيا مثل جمعية " نهضة العلماء" (من أكبر الجمعيات الإسلامية في أندونيسيا التي قامت على شبكة اتصال بين العلماء الأندونيسيين) ومثل الجمعية المحمدية (وهي من أكبر الجمعيات الإسلامية الإندونيسية وهي حركة إسلامية عصرية)، و بريكتان أمت إسلام أي تحالف الأمة الإسلامية، وجمعية الأمة الإسلامية (برساتوأن أمت إسلام) وكان أول رئيس لمجلس شورى المسلمين (Masyumi) هو هاشم أشعري مؤسس نهضة العلماء وهو جد المرحوم عبد الرحمن وحيد الرئيس الإندونيسي الأسبق ، بينما كان نائب الرئيس هو

عبد الوحيد هاشم (ابن هاشم أشعري وماس منصور (الرئيس السابق للجمعية المحمدية) وقد استخدم مجلس شوري المسلمين الاندونيسيون(Masyumi) من قبل الجيش الياباني للسيطرة على العلماء والحصول على تأييدهم[٣] وتم بعد ذلك تأسيس جيش من المتطوعيين تحت اسم حزب الله كمنظمة تابعة لمجلس شوري المسلمين الأندونيسيين وكان حزب الله يتمركز في pesantren أو في المدارس الإسلامية الداخلية تحت إشراف وتأثير جمعية نهضة العلماء، ويذكر أن هذا الحزب لعب دورا كقوة عسكرية مهمة مع جيش الدفاع عن الوطن الأم PETA أثناء حرب الاستقلال الأندونيسية ضد الهولنديين (١٩٤٥م – ١٩٤٩م).[٤]

لقد غير الاحتلال الياباني الخريطة السياسية لأندونيسيا حتى بعد انتهاء الحرب، فقد كان من المتوقع أن يقوم مجلس شوري المسلميين الأندونيسيين Masyumi بدعم سياسة الاحتلال الياباني ومع هذا فإن قادة مجلس شورى المسلمين الإندونيسيين Masyumi كانوا قد عقدوا النية على الاستفادة من الاحتلال الياباني واستغلاله كفرصة لتطوير آلياتهم ومؤسساتهم[٥] وهكذا وفي الانتخابات الأولى للجمعية التأسيسية الأندونيسية حصل مجلس شورى المسلمين على ثاني أكبر عدد من المقاعد بينما كان المركز الأول من حيث عدد المقاعد من نصيب الحزب الوطني الأندونيسي، وجاء حزب نهضة العلماء في المركز الثالث.[٦]

في شبه جزيرة الملايو كانت المنظمات والمعاهد الإسلامية تُستخدم من أجل دعم سياسة الاحتلال الياباني، وقد أقر الجيش الياباني سلطة السلاطين بحكم كونهم رؤساء للإدارات الإسلامية، وحاول كسب دعم وتعاون العلماء، وكان هناك تسعة سلاطين في مقاطعات الملايو تحت الحماية البريطانية بالرغم من أن السلاطين كان عليهم أن يوافقوا على النصائح التي يقدمها لهم الضباط البريطانيين الذين كان يطلق عليهم اسم "ntReside"

وكان هناك اعتراف واضح بسلطة السلاطين في الإدارة الإسلامية[٧] لذا أقر الجيش الياباني أيضا سلطة السلاطين في الادارات الإسلامية وحاول إيجاد سبل تعاون بين الإدارة الاسلامية وسلطة الاحتلال الياباني، وهكذا وفي عام ١٩٤٣م قام الجيش الياباني بدعوة سلاطين الملايو إلى سنغافورة حيث تم عقد ما أطلق عليه " مؤتمر السلاطين في سنغافورة" وفي هذا المؤتمر أقر الجيش الياباني سلطة السلاطين بحكم كونهم رؤساء الدين، أو من حيث كونهم يمثلون أعلى سلطة دينية.[٨]

أثناء الاحتلال عقد الجيش الياباني" مؤتمر ممثلي المسلمين" في الملايو" مرة بعد أخرى، فكانت المرة الأولى في عام ١٩٤٣م في سنغافورة، حيث كان معظم الممثلين من العلماء بمن فيهم المفتيين والقضاة من ولايات الملايو وسومطره[٩] بينما عقد المؤتمر الثاني في كوالا كنغسر في عام ١٩٤٤م. وهو المؤتمر الذي نوقشت فيه بعض القرارات المتعلقة بالشئون الإسلامية، ومن تلك القرارات: " التقويم الهجري الموحد في جميع ولايات الملايو" و " تأسيس لجنة الوقف الإسلامية" و " لجنة الحج" وغيرها من إدارات إسلامية في عموم البلاد[١٠] " ولجنة معاقبة المسلم الذي يمارس القمار" و" إقامة دورس دينية للشرطة والجيش" وغيرها. ومن أبرز الممثلين المسلمين الذين شاركوا في المؤتمر الثاني برهان الدين آل حلمي، الذي كان قائدًا لحركة الملايو الوطنية المسماة بـ" كساتوان ملايو مودا – اتحاد شبيبة الملايو " ومستشارًا للجيش الياباني فيما يتعلق بالتقاليد والعادات الملاوية وكذا الشئون الإسلامية [١١] وبعد الحرب صار برهان الدين رئيسًا(١٩٥٦م-١٩٦٩م) لحزب " الإسلامية الملايوية " ويعد أكبر حزب إسلامي في ماليزيا.

خلال الاحتلال الياباني نجح الجيش الياباني في تعبئة المعاهد والمنظمات الإسلامية لدعم سياسة الاحتلال إلى حد ما، مع هذا لم تلق سياسة الاحتلال اليابانية المتعلقة بالإسلام شعبية بين كثير من السكان المسلمين المحليين، وكان أهم هذه الأسباب فرض

الإنحناء أو الركوع تجاه القصر الإمبراطوري في طوكيو كل صباح، وكان هذا يُشاهد في المدارس بل حتى في المساجد.(١٢)

خلال أيام الحرب كانت اليابان تعاني من نقص المواد الغذائية وكذا المصادر الأخرى لذا لم يكن للاحتلال الياباني أن يجد ترحيبا من السكان المحليين بينما يُجبر هؤلاء السكان على تقديم الطعام للجيش الياباني، حتى لو أتيحت له حرية الممارسات الدينية .

٢ - الدراسات الإسلامية اليابانية المتعلقة بجنوب شرق آسيا:

أسهمت دراسات منطقة جنوب شرق آسيا في مساندة الاحتلال الياباني، وبخاصة أن الدراسات الإسلامية كان من المتوقع أن تسهم في دعم سياسة الاحتلال المتعلقة بالإسلام إلا أن عدد الباحثين لم يكن بالضرورة كافيا، كما أن الجيش لم يفهم جيدا ما يقوم به الباحثون، وبالتالي حدثت أخطاء كثيرة مثل إجبار المسلمين على الانحناء أو الركوع للإمبراطور أو تجاه القصر الإمبراطوري.

لم يكن لدى الباحثين اليابانيين كفاءة أو قدرة كافية على فهم الدراسات الإسلامية في جنوب شرق آسيا، ولم يكن هناك متخصصون في لغات جزر إندونيسيا أو لغة الملايو تساعدهم على البحث ، لذا كانت معظم الأعمال التي يقوم بها الباحثون اليابانيون مترجمة عن اللغات الأوربية، وبخاصة الأبحاث المكتوبة في الأدب الهولندي عن الإسلام في أندونيسيا، وتكرست جهود الباحثين في مركز دراسات العالم الإسلامي Kaikyouken-Kenkyūsho وغيره من المراكز على الدراسات الإسلامية في جنوب شرق آسيا، وكان معظم الباحثين متخصصين في الدراسات العربية والفارسية والصينية، ولم يكن هناك متخصصون في دراسة منطقة جنوب شرق آسيا ، وعلى سبيل المثال فإن الباحث الشهير في الفلسفة الإسلامية توشيهيكو إيزوتسو كُلّف بكتابة كتيب عن النظام الشرعي الإسلامي في إندونيسيا طبع سنة ١٩٤٢م Higashi-Indo ni okeru Kaikyou Housei: Gaisetsu

(Legal System in East-India: An Outline) وكان هذا الكتيب عبارة عن خطوط عريضة لفقه المذهب الشافعي بدلا من أن يكون دراسة عن الواقع الفعلي للإسلام في إندونيسيا، واعتمد ايزوتسو أساسا في تأليفه لهذا الكتيب على كتابات الباحثين الهولنديين المبكرة مثل Hurgronje ومثل Juynboll وقد أشار إيزوتسو أيضا إلى الكتابات العربية مثل كتاب الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لمؤلفه الخطيب الشربيني ، ففي مقدمة هذا الكتيب كتب إيزوتسو:

" من أجل السيطرة على جزر الهند الشرقية وإيجاد علاقة قوية مع سكانها هناك ضرورة لمعرفة المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية في المذهب الشافعي، بدون معرفة عميقة وفهم جيد للشريعة الإسلامية يصبح من المستحيل السيطرة على جزر الهند الشرقية، وقد شعر الهولنديين أنفسهم بوضوح بهذه الحقيقة."[١٣]

في جرنال " معهد دراسات العالم الإسلامي Kaikyouken-Kenkyūsho المسمي "العالم الإسلامي " Kaikyouken نشرت مقالات عن الإسلام في جنوب شرق آسيا وظل الجرنال يصدر من عام ١٩٣٨م حتى عام ١٩٤٤م ونذكر هنا نماذج من المقالات التي كتبها باحثون يابانيون عن الإسلام في جنوب شرق آسيا:

- كتب توشيو ماتسودا Toshio Matsuda (١٩٣٨م)عن جزيرة سومطرة و تاريخ انتشار الإسلام في الشرق. وكان ماتسودا متخصصا في دراسات وسط آسيا.
- كتب تشويوي سوزوكي Chouei Suzuki (١٩٤٢م) عن الخطوط العريضة للإسلام في أندونيسيا (العالم الإسلامي في أندونيسيا) وقد كان سوزوكي متخصصا في الدراسات التربوية المقارنة.
- كتب شينجي أونو Shinji Ono (١٩٤٢م) عن الشئون الإسلامية في جاوا : عن كيائ مولداتو.Kyai Moldato وقد كان أونو من أهم عملاء الجيش الياباني في أندونيسيا، وكانت مهمته المناورة وعقد صلات مع الجمعيات الإسلامية في أندونيسيا .

- كتب سيئيدو مياتاكيه Seidou Miyatake (١٩٤٣م) عن لغة الملايو والإسلام وكان مياتاكيه متخصصا في لغة الملايو.
- وأخيرا كتب تاتسؤو أوكاباياشي Tatsuo Okabayashi (١٩٤٣م) عن أحد جوانب الشريعة الإسلامية في الملايو.[١٤]

لقد اعتمدت معظم المقالات التي كُتبت عن جنوب شرق آسيا على المصادر المكتوبة أساسا باللغتين الهولندية والإنجليزية عدا مقالات أونو ومياتاكيه، وخلال فترة قصيرة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية كان في إمكان معظم الباحثين الترجمة عن الكتابات الهولندية والإنجليزية ، وكانت مثل هذه الترجمات ضرورية من أجل تقديم المعلومات الأساسية عن الدراسات الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا إلا أنها غير مفيدة عمليا من أجل احتلال الجيش الياباني للمنطقة. وقد تمكن أونو دون غيره من إجراء دراسات وأبحاث ميدانية تطبيقية مستفيدا من معرفته باللغة الإندونيسية وإجادته لها. رغم أنه لم يكن باحثا متخصصا أو محترفا بل كان تاجرا هاجر من اليابان إلى إندونيسيا. ثم تزوج من امرأة إندونيسية وعاش في جزيرة جاوا لأكثر من عشر سنوات. وقد اعتنق الإسلام واتخذ لنفسه اسما اسلاميا فصار يدعي عبد الحميد أونو، وحين بدأت الحرب تم تعيينه عميلا أو وكيلا لإحدى الوحدات الخاصة بمكتب الجيش الياباني في أندونيسيا، وقد استغل مهارته في اللغة الأندونيسية من أجل أداء المهام الموكلة إليه من قبل الجيش الياباني.[١٥] وقد رافق هاشم أشعري وتدخل في صنع قراراته كرئيس لمجلس شورى المسلمين الأندونيسيين Masyumi ونهضة العلماء [١٦] وكتب أونو عدة مقالات للمجلات اليابانية خلال الحرب. وفي مقالاته أكد أونو على ضرورة مشاركة ووجود العلماء الأندونيسيين في المجتمع الأندونيسي المحلي، وبخاصة في المناطق الريفية، كما أكد أيضا على الأهمية المستقبلية لنهضة العلماء كقوة سياسية،لأنه يدرك تماما أن العلماء لديهم شبكة اتصال قوية في جميع أنحاء أندونيسيا، كما أن لديهم تأثيراً قوياً على السكان المحليين وعلى المجتمع المحلي.[١٧]

في سنة ١٩٤٥ حين استسلم الجيش الياباني لقوات الحلفاء تم حل جميع هيئات ومراكز البحوث التي كانت تعمل من أجل فكرة " آسيا الكبرى لاستراك الازدهار" وآلت معظم الوثائق والمستندات إلى الجيش الأمريكي، وأكثر من هذا لم يكن بمقدور الحكومة اليابانية توفير نفقات الباحثين خارج اليابان بعد أن فقدت جميع الأراضي التي كانت تحتلها.

وحتى عام ١٩٨٠م كانت هناك كتابات قليلة عن جنوب شرق آسيا كتبها باحثون يابانيون، ويمكن اعتبار الدراسة التي أجراها ناكامورا Nakamura عن الجماعة المحمدية[١٨] هي العمل البارز في بداية الثمانيات، وقد أتبع ذلك الدراسة التي قام بها شيراشي Shiraishi باسم شركة اسلام (وهي حركة اسلامية ظهرت في بداية القرن العشرين).[١٩]

٣ - خاتمة – توقف الدراسات الإسلامية في اليابان مع بداية الحرب العالمية الثانية وبعدها.

لم تكن الدراسات الإسلامية التي أجراها الباحثون اليابانيون عن الإسلام في جنوب شرق آسيا أثناء الحرب العالمية الثانية بالغنية من حيث العدد أو المحتوى والنوعية، ويمكن اعتبارها خطوة ابتدائية لبحوث تالية عالية المستوى.

لم يكن هناك جيل تال من الباحثين يتابع الدراسات الإسلامية اليابانية عن جنوب شرق آسيا، فكثيرون من جيل الباحثين الشبان درسوا في أمريكا، وتشربوا بنمط دراسة المناطق على الطريقة الأمريكية، وربما يكمن السبب الرئيس في توقف الدراسات الإسلامية في اليابان قبل وبعد الحرب العالمية الثانية هو عدم كفاءة مستوى البحث، فالبحوث الإسلامية المتعلقة بجنوب شرق آسيا خلال الحرب العالمية الثانية أعطتنا درسا مهما: وهو أنه من

أجل القيام بدراسات ذات مستوى عال عن الإسلام في جنوب شرق آسيا لا بد من دراسة اللغة العربية وتعاليم الإسلام، وهذا مهم جدا ، بالإضافة إلى ضرورة معرفة المجتمع المحلي واللغة وكذا مهارة القيام بالبحوث والدراسات التطبيقية الميدانية فهو أمر لا غنى عنه.

الحواشي:

١- كوبایاشي (٢٠٠٦م) ص ٦٤-٧٥

٢- كوبایاشي (٢٠٠٦م) ص ٦٩ – ٧٢ كوراساوا(٢٠٠٨) ص ٢٣٦-٢٤٠

٣- كوبایاشي (٢٠٠٦م) ص ٨٧

٤- كوراساوا (٢٠٠٨) ص ٢٧٧ – ٢٧٩

٥- سيف الدين زهري (١٩٩٣م) ص ١٩٦- ١٩٧

٦- كوبایاشي (٢٠٠٨م) ص ٢٠٠ -٢٠١

٧- اينستيتوت هن ترجم نگارا مليسيا (٢٠٠٨ م) ص ٣٣ .

٨- سلطان كايدوؤ

٩- كايكيوؤ داي هيوشا تاي كاي كان كني شيريوؤ أبو طالب أحمد (٢٠٠٣م) ص ٢١٢- ٢٢٥

١٠- مارائ كاي كيوؤ سايكوؤ كايغي

١١-أ بو طالب أحمد (٢٠٠٣م) ص ٢٢٥-٢٤١

١٢- أبو طالب أحمد (٢٠٠٣م) ص ٥٤- ٥٩

١٣- إيزوتسو (٢٠١١م) ص ١٥٢

١٤- غاموؤ (١٩٥٦م) ص ٦٩ – ٩٩

١٥- كوبایاشي (٢٠٠٦م) ص ٨٤ – ٨٥ كوروساوا (٢٠٠٨م) ص ٢٦٦

١٦- سيف الدين زهرى (١٩٩٣م) ص ٢١٨- ٢٢٠

١٧- كوبایاشي (٢٠٠٦م) ص ٨٥

١٨-ناكامورا (١٩٨٣م) The Crescent Arises over the Bayan Tree: A Study of The Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town. Yogyakarta: Gadjah Mada Universit Press

١٩-شيرايشي، تاكاشي (١٩٩٠م) An age in Motion: Popular Radicalism in Java 1912-1926 Ithaca and London: Cornell University Press.

أهم المصادر والمراجع

أولا اليابانية

Gamou, Reiichi (1965) Reminiscence of Kaikyou-Kenkyuusho (Reminiscence of Kaikyou-Kenkyūsho). *Touyoubunka*. Vol 38. pp. 91-100.

Izutsu, Toshihiko (2011) *Arabic Tetsugaku* (*Arabic Philosophy*). Tokyo: Keiougijukudaigakushuppankai.

Kobayashi, Yasuko (2006) *Isurāmu Seisaku to Senryouchi Shihai* (*Islamic Policy and Controlling Occupied Territory*). in Aiko Kurasawa ed. *Iwanami Kouza Ajia-Taiheiyou Sensou 7: Shihai to Bouryoku* (*Iwanami Lecture Series Asia-Pacific War 7: Control and Violence*). Tokyo: Iwanamishoten.

----- (2008) *Indonesia: Tenkaisuru Isurāmu* (*Indonesia: Developing Islam*). Nagoya: Nagoyadaigakushuppankai

Kurasawa, Aiko (2008) *"Daitoua" Sensou-ki no Tai-Isurāmu Seisaku* (*Islamic Policy during the "Great East Asia" War Period*). in Tsutomu Sakamoto ed. *Nicchū Sensou to Isurāmu: Manmou-Ajia Chiiki niokeru Touchi-Kaijuu Seisaku* (*Sino-Japanese War and Islam: Control and Conciliatory Policies in Manchuria-Mongolia-Asia Region*). Tokyo: Keiougijukudaigakushuppankai.

Saifuddin Zuhri (1993) *Pusantoren no Hitobito: Indonesia Isuramu-kai no Gunzou* (*Figures from Pesantren: Figures in Indonesian Islamic Society*). translated by Haruki Yamamoto and Yukio Souma. Toyko: Imurabunkajigyousha.

ثانيا الإنجليزية :

Abu Talib Ahmad (2003) The Malay Muslims, Islam and the Rising Sun: 1941-45. Puchong: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.

Institut Terjemahan Negara Malaysia (2008) Perjanjian & Dokumen Lama Malaysia: Old Treaties & Documents of Malaysia 1791-1965. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia.

ثالثا الوثائق اليابانية الرسمية

Kaikyou Daihyousha Taikai Kankei Shiryou (Resources related to Muslim Representative Conferences). From Boueikenkyūsho (The National Institute for Defense Studies)

Surutan Kaidou (Resources on Sultans Conference). from Boueikenkyūsho (The National Institute for Defense Studies)

Marai Kaikyou Saikou-Kaigi (*Islamic Supreme Council of Malaya*). From Boueikenkyūsho (The National Institute for Defense Studies)

القدس: قراءة في كتابات بريطانية معاصرة (١٩٢٠-١٩٣٠)

د/ جمال محمود حجر
أستاذ التاريخ والمعاصر
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

ظهرت قضية القدس إلى الوجود عمليا يوم دخلها الجنرال أللينبي بقواته البريطانية في ٩ ديسمبر ١٩١٧ منهيا أربعة قرون من الحكم العثماني الإسلامي، ومعلنا بداية الحكم العسكري البريطاني، وممهدا لتنفيذ وعد بلفور الصادر يوم ٢ نوفمبر من العام نفسه. هذا رغم أن قضية القدس كانت تطرح نظريا منذ طرحت الفكرة الصهيونية، ومنذ بدأ النقاش حول "وطن لليهود" أو "دولة لليهود" أو "دولة يهودية" للمناقشة في المؤتمر الصهيوني الأول في بازل بسويسرا عام ١٨٩٧. وفيما بين هذين التاريخين (١٨٩٧ و ١٩١٧) جرت محاولات كثيرة لتحويل الفكر الصهيوني إلى فعل، وبُذلت جهود لحشد الطاقات والإمكانيات وراء كافة المحاولات الساعية لتوطين اليهود المشردين في العالم في الأرض المقدسة. وجرت مناقشات حول ما يعرف اصطلاحا بـ "أرض الميعاد" وما يعرف اصطلاحا بـ "الحقوق التاريخية" لليهود في فلسطين.

وتصادف ذلك مع رغبة الأمم الأوروبية في التخلص من اليهود، وحرص اليهود أنفسهم على أن يكون لهم وطن مستقل استقلالا ذاتيا في فلسطين. وفي هذه الظروف تبلورت الأفكار القومية عند العرب ليصبحوا خارج الدائرة العثمانية الطورانية، التي أكدت عليها

جماعة تركيا الفتاة منذ عام ١٩٠٨، في هذه الظروف نفسها التي كان الفكر القومي العربي والطوراني يتبلور، كانت القومية اليهودية تنطلق من أوروبا الشرقية آملة أن تكون فلسطين وجهتها، ورغم أن ذلك الطموح لم يتحقق تماما، إلا أن فلسطين أصبحت منذئذ ميدانا للصدام بين العرب أصحاب الأرض على كثرتهم واليهود الوافدين على قلتهم. وحين هيأت بريطانيا الأجواء لتمكين الهجرة اليهودية إلى فلسطين في أعقاب الحرب العالمية الأولى، كانت عيون المراقبين ترصد ما يجري على أرض فلسطين، عندئذ أراقت أقلام البريطانيين من صناع القرار، والمشاركين فيه، والمهتمين بالقضية اليهودية من الصهاينة، ومن المهتمين بالشرق الأوسط وبالأرض المقدسة، ومن الباحثين والأكاديميين كثيرا من المداد في صياغة ما يجري حولهم. وقد اخترت نماذج متنوعة من تلك الكتابات التي خطها أصحابها فيما بين عامي ١٩٢٠ و١٩٣٠ [١].

وهذه الدراسة ليست معنية بمستقبل اليهود إلا بقدر ما يمس العمل من أجل ذلك بالقدس خاصة وبفلسطين عامة، باعتبار أن القدس منذ البداية وحتى اليوم هي جوهر القضية الفلسطينية، ولكن الدراسة معنية في المقام الأول بالنظر في نماذج [٢] من تلك الكتابات وإعادة قراءتها للوقوف على رؤية الآخر تجاه التفكير في مستقبل منطقتنا، في محاولة لفهم الماضي الذي يبدو أننا أهملناه كثيرا ولم نتعلم من أخطائه، فكانت مشكلة القدس واحدة من كبريات المشاكل المستعصية على الحل إلى اليوم. ويجري ذلك من خلال منهج يعتمد على نقل هذه الرؤى إلى اللغة العربية كما هي لتعكس صورة العصر، ووضع الشروح والتعليقات المناسبة عليها كلما تطلب الأمر ذلك.

ولكن لماذا البحث في الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٠؟ السبب يعود إلى واقعتين مهمتين تشكلان منعطفين في مستقبل القدس والقضية الفلسطينية. الحدث الأول وقع في إبريل ١٩٢٠، وهو ما يعرف باضطرابات عيد النبي موسى، أو رد الفعل الفلسطيني في القدس والخليل على الهجرة اليهودية إلى فلسطين وعلى الحكم العسكري البريطاني، الذي أنهته بريطانيا وحولته إلى حكم مدني في العام نفسه تحت قيادة السير هربرت صمويل

اليهودي الصهيوني، تمهيدا لنظام الانتداب بعد عامين في يوليو ١٩٢٢؛ والحدث الثاني أن عام ١٩٣٠ هو العام الذي أعقب حادث البراق (في أغسطس ١٩٢٩) وشهد نتائجه الدامية في فلسطين ردا على الهجرة اليهودية. في هذا العام الأخير وضع تويني تصورا لحل المشكلة الفلسطينية، وهو التصور الذي تسعى كل الأطراف إلى تفعيله اليوم، وكأن القضية تجمدت عند ذلك التاريخ، وهو التصور الذي نختم به هذه الدراسة.

البداية، كما هو واضح من عنوان الدراسة، تأتي في أعقاب الحرب العالمية الأولى؛ حين كانت القضية الفلسطينية في مرحلة التكوين في بداية العشرينيات، وفي هذه المرحلة نرى أورمسبي جور[٣] يلقي محاضرة يوم ١٨ فبراير ١٩٢٠ في جمعية آسيا الوسطى حول موضوع يمس فيه حاضرنا اليوم، حين يتكلم عن "إعادة ترتيب بريطانيا لمنطقة الشرق الأوسط"[٤]، أو بعبارة أخرى حين رسم صورة "مستقبل الشرق الأوسط". وهنا سأنقل عن جور ما ورد في محاضرته عن القدس وفلسطين، لما في ذلك من علاقة مباشرة بأفكار مهدت الطريق للتطورات التي أدت إلى نشأة إسرائيل في النهاية. وتأتي أهمية ما أورده جور من أنه كان صاحب دور في نشأة القضية الفلسطينية، فهو الذي يقول: "في ربيع سنة ١٩١٨ عُدتُ إلي فلسطين لأشغل وظيفة ضابط سياسي، وعندما وقعت الهدنة (العسكرية لإنهاء الحرب العظمى)، غادرتُ فلسطين إلي باريس لمدة شهرين عضوا في الوفد البريطاني لعقد معاهدة السلام مع تركيا (الدولة العثمانية). كانت رؤيتي وقتئذ تتفق مع رؤية كل من شاركوا في صنع الأحداث في منطقة تمتد عبر فلسطين وسيناء والبحر الأحمر علي وجه الخصوص، كما تتفق مع رؤية الحكومة في لندن"[٥].

كانت خبرة الرجل بالمنطقة وبالأعمال المخابراتية والحربية والسياسية كبيرة، وسوف نستقي منها ما يتعلق برؤيته لمستقبل القدس خاصة وفلسطين عامة. يقول جور في شأن الأبعاد الاستراتيجية لفلسطين:

"يوجد بفلسطين سهل ضيق بين مرتفعات يهودا والبحر المتوسط، وإليه يهاجر كثير من الناس، من الشمال ومن الشرق، وعيونهم على وادي النيل العظيم الواقع إلي الغرب، وإنه

لمن الضروري أن تُبقي (بريطانيا) علي ذلك الاتصال الطبيعي بين فلسطين ومصر عبر قناة السويس، وأكثر من ذلك فإننا سوف نتحكم في سكة حديد الحجاز، وبالتالي فلن تكون هناك صحوة أخرى للأتراك". ويشير إلى المعضلة التي تواجه بريطانيا في فلسطين والتي تواجه فلسطين ككيان سياسي محتمل، فيقول: "إن المشكلة الاستراتيجية لفلسطين تكمن في حدودها الطبيعية، وفي موقع وادي الأردن، الذي هو ضروري لخلق فلسطين قوية عسكرياً واقتصادياً وسياسياً. أما الصعوبات السياسية التي تواجهها الآن فيجب أن ندرسها قبل أن نقترح التنظيم الإداري لها"، وهذا يعني أن صورة فلسطين لم تكن واضحة وضوحا كافيا أمام الدبلوماسيين والعسكريين والمخططين البريطانيين حتى ذلك الوقت.

وفي إشارة واضحة إلى سكان القدس على وجه التحديد، يقدم جور معلومة ذات دلالة فيقول: "في مدينة القدس وحدها يوجد ٣٠ ألف يهودي و ١٥ ألف مسيحي منقسمين إلي ٤٠ مذهباً أو جماعة، ومعظم هؤلاء (اليهود والمسيحيين) من الأوربيين، كذلك يوجد بها ١٥ ألف مسلم. لقد كان عدد اليهود في القدس يساوي عدد كل من المسيحيين والمسلمين مجتمعين"[٦]. صحيح أن فلسطين كان فيها وقتئذ جماعات من كل نوع ووصف، نظرا لطبيعتها المقدسة عند أهل الديانات السماوية الثلاث، والقدس تستقبل هذه الديانات من كل الأجناس والأعراق كما تستقبل مكة المسلمين من كل الأجناس والأعراق. ويلفت النظر أن يقسم جور فلسطين إلى مناطق نفوذ، فيصف غزة بأنها "مستعمرة مصرية"[٧]، وأما بيت لحم والناصرة فهما "بالكامل للمسيحيين"، بينما طبرية وصفد فهما "في الغالب لليهود". ويصف المسلمين في فلسطين بأنهم "منقسمون علي أنفسهم، ولا يوجد بينهم وفاق علي الإطلاق".[٨]

ثم يشير جور إلى نقطة خطيرة تكشف عن عمق رؤيته حين يؤكد على أن "فلسطين هي البلد الوحيد، استثناء من كل بلاد العالم، الذي إذا ما أعطي استقلالاً ذاتياً سيتحول إلي فوضى"[٩]، ويبررذلك بأن "للصهاينة فيه آمال وتطلعات". وفيها "يتبادل اليهود مع غيرهم الشك والريبة". ويشير إلى واحد من أهم عناصر القوة عند اليهود بقوله: "بينما نجد غير

اليهود يفتقرون إلي التماسك، نجد اليهود متماسكين ومنظمين للغاية، كما هو حالهم في العالم كله، وجهودهم تنمو بشكل طبيعي، ويتعاون اليهود مع الإنجليز الذين يديرون المنطقة، ولا يحاولون مضايقتهم. ولكن الإدارة البريطانية تحاول أن تمسك بالميزان لتحفظ التوازن بين مصالح الأطراف المختلفة في فلسطين. ولكي ندع فلسطين تشق طريقها واضحاً من أجل تنمية نفسها، فلابد من إحداث تغييرات جذرية بها، وقهر الاتجاه المحافظ بشأنها، ولكن مثل هذه التغييرات المفاجئة ليست محببة لأبناء الشرق".

ويضع جور بلاده في بؤرة صنع القضية الفلسطينية حين ينتهي إلى القول: "يمكن ملء فلسطين بالمهاجرين اليهود، الذين يمكن أن يأتوا من جميع أنحاء العالم، بعقولهم المفكرة ورؤوس أموالهم، فقد جاء الوقت لكي يلعب اليهود دورا في تنمية بلدهم القديم". هكذا كانت بداية القضية، وهكذا كان ترتيب البريطانيين مبكرا لتغليب اليهود في القدس وفي كل فلسطين. لقد كان جور يمهد المسرح السياسي في فلسطين بعد الحرب العالمية الأولى. عند هذه المرحلة بدا التوافق واضحا بين المصالح البريطانية والمصالح اليهودية، واستطاع حاييم وايزمان[١٠] ذو الأصول الروسية وزعيم الاتحاد الصهيوني البريطاني أن يدعم فكرة هذا التوافق قبل أيام من دخول أللينبي القدس على وأن يفوز بالوعد البريطاني لليهود في ٢ نوفمبر ١٩١٧ بتسهيل إقامة وطن قومي لهم في فلسطين[١١]. وإذا كان جور قد فضح الدور البريطاني الذي كان هو نفسه طرفا فيه،[١٢] فإن مسؤولا بريطانيا آخر لم يتردد في كشف التلازم القوي بين بريطانيا والصهيونية في منتصف العشرينيات.

*****

وفي منتصف العشرينيات يبرز لنا بريطاني آخر، هو الجنرال إف إتش تيريل، الذي خدم في الجيش البريطاني في الشرق الأوسط أثناء الحرب العالمية الأولى، والذي ينتمي إلى أسرة بريطانية عريقة، أسباب اقتراح سلفه جور "ملء فلسطين بالمهاجرين اليهود" وكأنها "أرض بلا شعب" كما جرى الترويج لذلك كي تُعطى "لشعب بلا أرض"، معتمدا على أسس أيديولوجية مبنية على فكرة الصهيونية والإرث التاريخي للأرض المقدسة، فيقول في دراسته

الموسومة "الصهيونية وفلسطين"[١٣]: "إن الأمة اليهودية لم تعد قانعة بمجرد انتظار العناية الإلهية لتحقق آمالها فى استعادة مُلك إسرائيل. ففى الوقت الذى كان الدين هو العنصر المؤثر فى السياسة، كان اليهودى قانعا بإيمانه التام بوعود أنبيائه القدامى الذين قالوا باسترداد المسيح لإسرائيل، وكذلك عن استعادته للأرض التى منحه "يهوه"[١٤]. ولكن المفاهيم السياسية والقومية حلت محل تلك المفاهيم المتعلقة بالدين مع ظهور القوميات الحديثة عند منتصف القرن التاسع عشر. فالقوميات nations في العالم الحديث كانت تناضل كى تصبح دولاً States، والدول تُعلن وتؤكد باستمرار أنها ذات قوميات متجانسة، في عالم تتنافس فيه التوجهات السياسية، والأعراق، واللغات، حتى العقائد صارت تتنافس مع بعضها كمعايير للقومية، وهو ما يتضمن معنى مشترك فى الأذهان لكل من "الدولة" State، و"الأمة" nations.

يقول تيريل: من هذه المفاهيم الجديدة، خرجت القومية اليهودية باستنتاج مزدوج؛ "فاليهود فى هذا العالم لم يكونوا فى أحسن الأحوال سوى مواطنين من الدرجة الثانية، باستثناء واحد هو إمكانية وجودهم فى دولة خاصة بهم، وإذا كانوا في حقيقة الأمر أمة، فقد كانوا بالفعل دولة فى طور الجنين. وقد نتج عن هذه الأفكار الجديدة تغير فى مواقفهم، من الصبر ترقباً لحدوث التوقعات التى طالما تاقوا إليها بعودتهم المنتظرة إلى فلسطين، إلى محاولة التعاون لتفعيل الغاية الإلهية"[١٥].

ولعل حركة مُعاداة السامية، التى اجتاحت فرنسا وألمانيا عام ١٨٨٠[١٦]، والمذابح التي جرت ضد اليهود، واضطهادهم فى روسيا ورومانيا، ما أدى إلى هجرتهم من أوروبا الشرقية إلى الولايات المتحدة، قدمت حافزا كبيرا للصهيونية. فقد عُقد المؤتمر الصهيونى الأول فى "بازل"[١٧] فى أغسطس ١٨٩٧ برئاسة "ثيودور هرتزل"[١٨]، ومنذئذ أصبح المؤتمر الصهيونى كيانا دائما ترعاه المنظمة الصهيونية. والصهيونية هنا تعني: العمل من أجل العودة إلى جبل صهيون بالقدس، وبناء عليه يعد الصهيوني هو من يعمل من أجل العودة إلى القدس. وهو أمر أحاطه الخيال والبعد عن الواقعية عبرتاريخ الشتات اليهودي.

في هذه الظروف تعددت مفاهيم مصطلح "الصهيوني". فيذهب تيريل إلى أن وصف شخص ما بأنه "صهيونى" كان فى البداية يعني "شخصا خياليا، يُعّرض نفسه عمداً للسخرية وسوء الفهم". بينما رأى اليهود المتحررون، الذين رغبوا فى مجرد لفت الانتباه قليلاً إليهم، أن "الشخص الصهيونى لا يعدوا أن يكون طفلا مشاكسا". بينما رأى الإصلاحيون أن الفكر الصهيونى كان تهديدا للقيم الروحية التي يقدرونها جيدا، وأن "الشخص الصهيونى شخص كريه". أما الأرثوذكس المتشددون، فقد اعتبروا "الصهيونى أفضل حالاً بقليل من غير المؤمنين"، فهو شخص يشغله سعيه المتبجح لدفع يد القدير (الله). وأما غير المكترثين وغير المهتمين، فقد كان "الشخص الصهيونى في نظرهم مجرد شخص واهم يتتبع كل ما هو واه وخيالي". ويخلص تيريل إلى أن الصهاينة دفعوا ثمن كونهم كانوا متخلفي عصرهم. هكذا استعرض تيريل تقييم نظرات التحقير إلى اليهودي الصهيوني المتطلع للعودة إلى القدس.

وإذا كانت تلك هي الانطباعات عن من ينتمي إلى فكرة الصهيونية، إلا أن حماس الصهيوني ثيودور هرتزل جعله يعلن أن: "الصهيونية هى التقدم، بل هي وطن المستقبل، بل هي المستقبل القومي للشعب اليهودى، قبل أن تصبح كذلك بالنسبة للأرض اليهودية". ويتفق معه صهيوني آخر في الهدف وليس في الطريق إليه، ذلك هو أتشاد حاعآم[١٩] ذلك الأديب المفكر الذي كتب يقول: إن "الأمل فى مسيرة حياة وطنية لليهود يكمن فى جذور الصهيونية عند بلوغ استقلال فلسطين التام مستقبلاً". عندئذ بدأ التفكير في تحويل أحلام الصهيونية وخيال الصهاينة إلى واقع ملموس على الأرض، ومع هذه الخطى ظهرت إلى الوجود قضية القدس.

وبهذه الخلفية الثقافية في البحث عن وطن حول جبل صهيون، منحت الحكومة البريطانية المنظمة الصهيونية في البداية (عام ١٩٠٣) ستة آلاف ميل مربع من الأرض فى شرق إفريقيا البريطانية بعيدا عن فلسطين. عندئذ أرسل المدير التنفيذى الصهيونى لجنة إلى شرق أفريقيا لاستكشاف المكان، فجاءت بتقرير غير مشجع. ثم خولت مهمة قبول المنحة

البريطانية إلى ناشط صهيوني هو إسرائيل زانجويل[٢٠]، ولكن الصهاينة الروس، الذين شكلوا الضلع الرئيس فى هذه الحركة، رفضوا بقوة العرض البريطانى، لأن وطن اليهود يجب أن يكون فلسطين حيث جبل صهيون في القدس وليس في أي مكان آخر. ورغم أن المؤتمر الصهيونى سجل فى محضره التقدير للعرض البريطانى، إلا أن المنظمة الصهيونية كانت معنية فقط بالقدس وفلسطين والبلاد المجاورة. عندئذ شرع الصهاينة فى التفاوض مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني[٢١] لشراء فلسطين بأسرها. ولكنهم وجدوه مُساوما صعب المراس، إذ لم تعد تركيا الفتاة طيعة، فقد ثبت للصهاينة أن مسألة الحصول على رخصة من الباب العالى بشأن القدس وفلسطين مجرد وهم. عندئذ عمد الصهاينة إلى تغيير مخططاتهم، وبدلاً من محاولة تأسيس "دولة يهودية فى فلسطين"، أقنعوا أنفسهم بفكرة إقامة "وطن لليهود في فلسطين" يعيشون فيه جنباً إلى جنب مع السكان العرب، الذين لم ينظر اليهود إليهم قبل ذلك بعين الاعتبار، ولكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين لوضعهم فى الحسبان.

هكذا استقر الفكر الصهيوني في هذه المرحلة على فلسطين وخاصة القدس، فقد تعهد المؤتمر الصهيونى الحادى عشر، الذى عُقد فى فينّا عام ١٩١٣ بعمل برنامج طموح للاستيطان ودعم فكرة إنشاء الجامعة العبرية في القدس التي تعد مدخلا علميا وثقافيا للمكان، والتي ستفتح أبوابها بعد اثنتي عشرة سنة من هذا التاريخ[٢٢]. وخلال الاثنى عشر شهراً التالية، دخل فلسطين قرابة ستة آلاف مهاجر يهودى إلى فلسطين، وبدأ تدفق المهاجرين، لولا نشوب الحرب العالمية الأولى. ووضعت خطة محددة لإنشاء الجامعة العبرية فى القدس لتكييف الواقع العلمي والثقافي الجديد في المدينة بما يتناسب والهجرة. وسخّرت الوكالة الصهيونية فى يافا جهودها لشراء الأراضى لتأسيس المستوطنات اليهودية الزراعية. ولم تكن هناك مشكلة في نقص الأموال لتنفيذ تلك المستوطنات، نظراً لأن الحركة كانت مُمولة كلياً من البارون إدموند دى روتشايلد[٢٣] ومن أثرياء اليهود فى أوروبا

والولايات المتحدة الأمريكية. ولكن بسبب اندلاع الحرب العالمية عام ١٩١٤ ودخول الأتراك في الصراع إلى جانب ألمانيا، توقفت أنشطة اليهود فجأة.

ولكن دخول الجيش البريطاني أرض فلسطين أثناء الحرب العالمية الأولى بقيادة الجنرال أللينبي[٢٤]، أحيا آمال الصهاينة وجدد نشاطاتهم. فقد كان قادتهم على اتصال قوى بالحكومة البريطانية طوال فترة الحرب، الأمر الذى أظهر تعاطف الإنجليز مع رؤى الصهاينة أكثر من أى طرف من الأطراف الأخرى. وأسفر هذا التعاطف عن بيان أو وعد بلفور[٢٥] الشهير الذى أصدره مجلس الوزراء البريطاني وأبلغه وزير الخارجية بلفور إلى لورد روتشيلد فى ٢ نوفمبر ١٩١٧، وهو بيان مُحكم التدبير سياسيا، وتم تأكيده مراراً من قبل الحكومات البريطانية المتعاقبة، وتمسكت به بإخلاص، وأبلغته الحكومتان الفرنسية والإيطالية، إذ لم يتم إصدار الوعد قبل التأكد من موافقتهما.

ويضيف تيريل: كان مؤتمر السلام في فرساي بالقرب من باريس (١٩١٩-١٩٢٠) منشغلاً تماماً بتسوية الشئون الأوروبية، وأهمل ما دون ذلك بصورة متعمدة. وبعد مرور ثلاثة أعوام من احتلال فلسطين اتخذ المجلس الأعلى لعصبة الأمم المجتمع فى سان ريمو عام ١٩٢٠ قرارا محددا بأن تقوم بريطانيا العظمى بإدارة فلسطين تحت الانتداب، وأن تقيم نفسها مسئولة عن تنفيذ وعد بلفور. وهكذا وقعت الأرض المقدسة للديانات السماوية الثلاث فى قبضة بروتستانتية، وأصبحت بيت المقدس أو القدس أى "المقدسة" فى الإسلام تعرف بـ "أورشليم" ، وهى ذات الأرض المقدسة التى كانت . على مدى قرن من الزمان . ميدان حرب بين أوروبا وآسيا ، وبين المسيحية والإسلام، ومحلاً للنزاع بين حكام الكاثوليك والأرثوذكس، وبين البابوات والبطاركة. تلك القبضة البروتستانتية وجدت عملها قد تم بلورته بالفعل لصالحها.

أما العرب الذين يشكلون تسعة أعشار التعداد السكانى في فلسطين، فقد أظهروا حنقاً شديداً على الإدارة البريطانية التي أولت الأقلية اليهودية اهتماما خاصا. وصارت اللغة العبرية لغة رسمية إلى جانب الإنجليزية والعربية. وتحول العرب إلى موقف الغاضب ورفضوا التقاسم

الرحب للإدارة، التى منحهم إياها الحُكام البريطانيون. وخاصة عندما ساد الاعتقاد بأن اليهود، الذين اعتبروا أنفسهم "شعب الله المختار" قد تم قبولهم من قبل الأمم المسيحية. والحقيقة أن هذا الاعتقاد بأنهم "شعب الله المختار" قد تولد عن اليهود أنفسهم، وكان ينقصه الدعم من مصادر خارجية أو من حقائق تاريخية تثبته.

والحقيقة التي يؤكدها تيريل هي أن اليهود لم يكونوا وحدهم الذين يعدون أنفسهم شعب الله المختار، فقد كان شائعا بين الناس الادعاء بأن أمتهم على وجه الخصوص قد تم تفضيلها بالعناية الإلهية؛ إذ نسمع عن روسيا المقدسة، وعن النسب الإلهى للراجبوت Rajput في الهند، وعن الأسرات الملكية الصينية، وعن "ولايات الله القدير الحرة". لكن عند اليهود يفوق العنصر السامى هؤلاء جميعاً فى الإدعاء بنيله حظوة إلهية خاصة. فى بادئ الأمر كان "يهوه" Jehovah (الله بالعبرانية) وحده الإله القومى لبني إسرائيل. لكن "يهوه" قد أصبح ملكاً عظيماً يفوق الأرباب كافة، وأخيراً عندما أصبح "إسرائيل" نفسه موحداً بالله، أصبحت جميع آلهة الوثنيين مجرد خشب وحجارة، كما أصبح الوثنيون الذين يتعبدون إليها، مُجرد أشياء عُرضة لسخط الله، وأعداء لشعب الله المختار. ولكن ثقة بني إسرائيل فى قدرهم المميز لم يتقاسمها معهم من يقطنون البلدان المجاورة. فبنو إسرائيل كانوا أناسا متواضعي المستوى من حيث العدد ومن حيث الدورالسياسى، ولا تتناسب إدعاءاتهم مع ما لهم من قوة وتأثير، فهم لم يخلفوا أثرا فى حضارة العالم القديم، كما أن المؤرخين القدامى أغفلوا وجودهم، حتى أن تلك الأرض التى يباهون بأنها عطية الله لهم لم تسمى باسمهم وإنما سميت باسم "الفلسطينيين"[٢٦]. ورغم ذلك فمن المستحيل أن يُخلف الله غايته ويهجر شعبه. فقد يكون رفع حمايته عنهم مجرد أمر مؤقت لاختبارهم. ومن هنا بزغت فكرة المسيح المخلِّص لاستعادة المُلك لإسرائيل.

ويرصد تيريل أن بزوغ المسيحية قد تسبب فى تغير تام فى موقف العالم من اليهود. فقد كان "المسيح عيسى" والحواريون أتباعه يهوداً، ورثوا عادات الشعب اليهودى وآدابه، ونقلوا عقيدتهم إلى تلاميذهم. وتم التسليم عندئذ بادعاءات اليهود أنهم شعب الله المختار

وفُسرت المحن التى تعرضوا لها على أنها عقاب إلهى لإنكارهم أن عيسى المسيح هو المسيح المنتظر. وعبر قرون من التاريخ الأوروبى ثبت أنه التفسير الملائم والمقنع لمشاعر الكراهية تجاه اليهود، وهي مشاعر لها أصلها الواقعي المتمثل فى العداء العرقى الطبيعى بين العرقين "الآرى" و"السامى".

ويفسر علماء اللاهوت المسيحيون أن قدرة الشعب اليهودى . طوال عشرين قرن . على احتمال الشتات والاضطهاد إنما ترجع إلى العناية الإلهية التى اختصوا بها، ولكن حالهم فى مجملها لم تكن فريدة من نوعها؛ فقد تعرض الأرمن إلى الغزو والاضطهاد من قبل جيرانهم تماماً مثل اليهود، وتشتت شملهم بين بلدان عدة فى آسيا وأوروبا، وتعرضوا مؤخراً (أثناء الحرب العالمية الأولى) إلى النفى والاضطهاد والإبادة من قبل الأتراك، فضلاً عن الخزلان الذي تعرضوا له من قبل القوى المسيحية الكبرى، التي شاهدت معاناتهم ولم تحرك ساكناً، لاسيما الألمان الذين ساعدوا أعمال الأتراك البربرية. وكذلك الحال مع الـ "بارسيس"[٢٧] فى الهند، الذين هم أناسٌ يعيشون فى المنفى بعيداً عن الوطن الأصلي في بلاد فارس لأجل دينهم. فقد تمسكوا بإيمانهم وبعاداتهم الوطنية وتقاليدهم دون تغيير على مدى خمسة عشر قرناً فى أرض غريبة.

والآن ما علاقة ماسبق بالقدس؟ الواقع أن شتات هذه الأمم المبعثرة جميعاً كان له تأثيرإيجابي عليها، تمثل فى نبوغها القومى، بعيداً عن الأنشطة السياسية والعسكرية، وتركز فى المجال المالى والتجارى. فقد أصبح كل من اليهود والأرمن والبارسيس أصحاب مصارف وتجارا وأخصائيين بإدارة المال، وذاع صيتهم وأصبحوا من أثرياء بلاد المنفى. وظهرت نتائج ذلك الثراء حين خصص أثرياء اليهود فى أوروبا وأمريكا بالفعل ملايين الجنيهات الإسترلينية لتأسيس المستوطنات اليهودية لتسكين المستوطنين اليهود في أرض فلسطين؛ ذلك أن قيام الحركة المناهضة للسامية قد عجل بخروج اليهود من أراضى المنفى، إما بسبب مشاعر الحقد والغيرة التى تحركت تجاه الثروات اليهودية الضخمة، وإما نتيجة ما ترتب عن ذلك الثراء من تزايد التأثير اليهودى. أو بسبب روح الاطهاد الدينى التى

لم يتخلص منها كل من الكاثوليك والأرثوذكس فى الكنيسة المسيحية. لقد أدت هذه التطورات إلى أن تصبح القدس قبلة هؤلاء الأثرياء في هذا الوقت بالتحديد.

وينتهي تيريل إلى أن الظروف التي أفرزتها الحرب العالمية بإعادة توطين اليهود فى فلسطين إنما تعمل لصالح اليهود ولصالح فلسطين. "فهي تعمل عن طريق قوتين مؤثرتين هما الانتداب البريطانى من ناحية، والجماعات اليهودية في العالم من ناحية أخرى. وقد وضعت حكومة فلسطين البريطانية معيارا جديدا لإدارة منظمة ومستنيرة في البلاد، ويستطيع هؤلاء الذين يعرفون فلسطين أيام الأتراك أن يقدّروا تماماً كل ما تدين فلسطين به للانتداب البريطانى. وليس من المبالغة فى شئ القول بأن كل تقدم تقريباً أنجزته فلسطين مؤخراً سواء كان فى الزراعة أو الصناعة أو الفن، أو العلوم أو حتى التعليم، كلها تدين بالفضل . بصورة رئيسية . إلى وجود اليهود".

ورغم أن تيريل لم يعد يعتقد في منتصف العشرينيات بأن أورشليم (القدس) هى المركز الحقيقى للعالم كما كانت تمثل فى خريطة العالم فى العصور الوسطى (التى ما زالت معلقة على حائط كاتدرائية "هيرفورد" Hereford ، ولكن بعيداً عن الوضع الجغرافى والرابط التاريخى) فإن فلسطين ما زالت الأرض المقدسة فى عقائد الأديان الثلاثة العظيمة، ولها سحر روحى مؤثر فى نفوس البشر، وما زال قدرها المرتقب يثير اهتمام العالم المتحضر. ثم يؤكد على أن الصهيونية لازالت ترتبط بالقيام بدور عظيم فى تنمية هذا القدر المرتقب، مشيرا إلى أن السيد "ليونارد شتاين"[٢٨] أحد الرواد الصهاينة قدم للعالم فى تقريره الواضح والعادل عن نشأة الصهيونية وأهدافها وأنشطتها خدمات جليلة للغاية. هكذا كان الفكر الصهيوني متغلغلا حتى النخاع عند البريطانيين في منتصف العشرينيات من القرن الماضي.

*****

وفي أواخر العشرينيات زار البروفيسور سير دنيسون روس[٢٩] الشرق الأوسط، وعاد بحصيلة من التقارير والانطباعات حول ما رآه على أرض الواقع من تحولات وتغيرات، وبسبب مرضه عهد إلى البروفسور أرنولد توينبي[٣٠] ليلقي في ٤ يونية ١٩٢٩ كلمة مبنية

على ملاحظاته حول حصيلة زيارته للشرق الأوسط في كل من مصر وفلسطين وسوريا والعراق وفارس، أراد من خلالها عرض تصوره لتحديث الشرق الأوسط[٣١]. يقول توينبي: إن البروفسور دنيس روس بدأ بعين خبير سياسي ومؤرخ سرد انطباعاته عن رحلته هذه بمجموعة من الملاحظات التي سجلها عن الأوضاع الحالية (١٩٢٩) للإسلام والمسلمين في منطقة الشرق الأوسط. ولا يعنينا هنا ما قاله عن مصر والشام، أوإيران أوغيرها، وإنما يعنينا ما قاله عن ما يجري في فلسطين من نهضة عمرانية في ظل إدارة الإنتداب البريطاني. ويلفت النظر هنا تلك العبارة العامة التي أطلقها روس عن التغيرات التي كانت تجري في الشرق الأوسط. فقال بلسان توينبي: إن الثقافة العامة للمسلمين تتعرض الآن (١٩٢٩) لتغيرات ضخمة، وبصورة منفصلة بعيدا عن السياسة الدولية؛ فالعناصر الأساسية لبنية الإسلام بدأت تنمو، وبدأت أبوابه تتفتح للتجديد، مع تحجيم دور المنظرين من المدرسة (الفكرية) القديمة، والمسئولين عن الخيالات والخرافات، ويجري ذلك دون المساس بالعقيدة الإسلامية نفسها.

ويشير روس إلى ما رآه في فلسطين، في الوقت الذي تضطرب فيه العلاقة بين العرب وكل من اليهود والبريطانيين، فيقول على لسان توينبي: من القليل الذي رأيته في فلسطين، أجد أنها البلد الذي حقق أعلى استفادة من نتائج الحرب (العالمية الأولى). ومن ذلك خطوط السكك الحديدية الممتازة، ومحطاتها التي تبدو أوروبية تمامًا، والطرق التي أنشئت هي من أفضل ما رأيت، والأمن والنظام مستتبان تمامًا دون وجود جندي واحد. ولم أر أي شيء يخص الصهيونية. ولعل مجرد هذه الإشارة الأخيرة إلى الصهيونية تعني أنه كان متوقعا أن يرى بصمة للصهاينة هناك، من فرط ما يعرف عن تطلعات الصهاينة في القدس.

ولعل أهم ما لمسه روس من تحديث يبحث عنه في المنطقة هو الجامعة العبرية الجديدة في القدس، والتي يبدو أنها لم تكن أثرا كافيا معبرا عن الحضور الصهيوني الفعلي؛ خاصة وأنه رآها ذات مبنى جميل يقف على مرتفعات سكوبوس المطلة على البحر الميت، وأنه اعتبرها أفضل إشارة عما يمكن تحقيقه في الشرق الجديد؛ وأكثر من ذلك يعتبرها ظاهرة

ليس لها نظير، رغم أنها في مرحلة التكوين، فكل التعليمات كتبت باللغة العبرية؛ حيث عادت العبرية المطورة إلى العالم الحديث، وبدأ التعاقد مع الأساتذة اليهود من جميع أنحاء العالم في كافة التخصصات، ولدى الجامعة قسم كامل التجهيزات للغة العربية، به خمس قاعات محاضرات ومكتبة كبرى، تقوم بأنشطة بحثيه قيمة. لكن النقص الحقيقي هو في عدد الطلاب، وهو موقف يحسدون عليه، لأن الأساتذة يمكنهم القيام بأبحاث أكثر. ويضيف لكنني على يقين من أن هؤلاء الطلاب سيتدفقون بأعداد كبيرة، وستصبح القدس في النهاية مركزًا عظيمًا للدراسات والآثار الشرقية. ولا أرى سببًا يجعل المسيحيين الشرقيين ليسوا من بين الطلاب في تلك الجامعة. فهؤلاء الذين يدرسون اللغات السامية سيسهل عليهم الأمر بقراءة اللغة العبرية الحديثة. ولم يشر روس إلى الطلاب المسلمين حتى وإن كانوا سيدرسون الآثار الشرقية. بينما لم تفته الإشارة إلى أن مناخ القدس ممتاز، والمدينة بها تسهيلات مريحة، وإن كانت الفنادق كما فيما عداها من أماكن، ماعدا القاهرة، سيئة بصورة تدعو للإشفاق، أما الريف المحيط بها ففيه ما لا ينضب من مواطن الجمال والمتعة.

وعن الصهيونية يقول دنيس روس على لسان توينبي: "لم أكن يومًا ممن يدعون بالصهيونية، على العكس كنت في وقت ما أحد قادة الدفاع عن الفلسطينيين العرب، ولكني منذ اطلعت على تصريح بلفور تحولت قليلاً. لقد اعتقدت أن مبدأ الوطن اليهودي أفسده أن عددًا قليلاً من اليهود سيرغب في الاستيطان بفلسطين، وهم ليسوا من الأثرياء، أو من ذوي النفوذ، ولكني الآن أرى أن نجاح الصهيونية لا يعتمد على الأعداد، بل على تأكيد مركز عام لعرق مشرد". تكشف كلمات دنيس روس عن تحول نحو الصهيونية ومناصرتها انطلاقا من أنها ستقود إلى تطوير الشرق الأوسط عن طريق أموال اليهود الأثرياء المشردين في بقاع مختلفة من العالم.

*****

هذا العرق المشرد كان في مطلع الثلاثينيات موضع اهتمام هنري نيفنسون أحد عتاة الصهاينة، الذي كتب مقالا بعنوان "عرب ويهود فى فلسطين"[٣٢]. تحدث فيه بحس مرهف

عن مشاعر الرجال والنساء من الإنجليز والأسكتلنديين، الذين ترعرعوا فى أجواء المسيحية الإنجيلية، نحو القدس والأرض المقدسة، فماذا هو قائل عن مقدار ما يشعر به اليهود المشردون الذين ارتبط تاريخهم وشريعتهم ودينهم كله بتلك الأرض! إنه تطور ملحوظ لدى البريطانيين في مساندة فكرة الصهيونية وتيسير تحقيق طموحاتها في الأرض المقدسة.

يعزف هنري نيفنسون ذات النغمة التي سادت طوال العشرينيات والتي عزفها من سبقوه في هذه الورقة من أن اليهود ظلوا هم الأكثر تعرضاً للشتات والاضطهاد من بين الأجناس كافة ، ومع ذلك ظلوا من بين أكثر الأجناس تمسكاً بعاداتهم وبمشاعرهم الوطنية تجاه وطن الأجداد. ويردد نيفنسون ما يتغنى به الغرب يهود ومسيحيون فيقولون: "عند مياه بابليون، جلسنا وانتحبنا عندما تذكرناكِ، آه صهيون، فقد علّقنا قيثارتنا على الأشجار التى تنمو هناك. كيف لنا أن نغنى أغنية السيد فى أرض غريبة؟ إذا أنا نسيتك يا أورشليم (القدس)، إذن فلتنسى يُمناى مهاراتها". ويؤكد نيفنسون على أننا جميعاً نعرف تلك القصيدة، رغم أننا نغفل خاتمتها المُرعبة. فهى مرثية تَغنى بها اليهود لقرون. وفي الختام يبدي شفقة على اليهود الذين لم يصنعوا تلك الخاتمة المرعبة. بل كانوا هم من وقع عليهم فحواها، ومعهم أطفالهم فى كل دول العالم تقريباً، لاسيما في أوروبا الشرقية. فقلوب اليهود جميعاً لم تزل معلقة بصهيون، ولم ينسوا أبداً "أورشليم (القدس)".

يوظف نيفنسون التاريخ لخدمة الهدف فيقول: فى بدايات القرن الرابع، قرأنا عن زيارة اليهود لأطلال المدينة المقدسة للانتحاب إلى جوار الكتل الحجرية الضخمة الخاصة بحائط المبكى (حائط البراق)، وهى الآثار الباقية الوحيدة لمعبدهم. وجرت العادة، من عهد لآخر، أن يهيم اليهود العابدون فى المدينة، لكى يتأملوا شريعة الله، وليقضوا نحبهم. كان هذا هو الهدف "أن يتأملوا وأن يقضوا". وسوف نلاحظ أن الهدف قد تبدل ليصبح أن "يعملوا وأن يبقوا". ولم يزل مثل هذا الحجيج يأتى إلى المدينة المقدسة حتى يومنا هذا (١٩٣٠)، ولقد رأيتهم يتجولون هنا وهناك فى أورشليم (القدس)، يرتدون قباعات ضخمة وقمصان طويلة من الرأس إلى القدم، واضعين خصلات شعر طويلة تتدلى على جانبى الوجه

وفق السُنّة التلمودية، وهم يبدون شاحبى الوجوه وبأجساد هزيلة، لأن الدعم الذى اعتادوا الحصول عليه من اليهود الروس قد منعه السوفيت.

ويرصد نيفنسون جماعة واحدة على الأقل، "من بين هؤلاء الطلبة الخاشعين، الذين لا يزالون ماكثون بين مناطق الجبال فى الشمال. بينما قضى العديد من هؤلاء الطلاب والنُسّاك الورعين فى المذابح الأخيرة"[٣٣]، وكان من بينهم دكتور ڤاينر "زعيم الطلاب الشجاع، الذى كرس حياته لخدمة الغرب ولصداقتهم. ولم تكن ثورة الغضب التى انتابت العرب في القدس وفلسطين موجهة ضد هؤلاء الزوار بالضرورة. فقد كانت موجهة في الحقيقة ضد المستوطنين الدائمين، الذين عادوا إلى فلسطين من ربوع العالم المختلفة، ليس بهدف التأمل والموت، وإنما للعمل والعيش". لقد تغير الهدف وتبدل من تأمل إلى عمل ومن موت إلى عيش. كانت البداية منذ خمسين عاماً مضت، أي في مطلع الثمانينيات من القرن التاسع عشر، حين راحت قلة من اليهود فى أورشليم (القدس) فى إقامة المستعمرات في مناطق مختلفة من فلسطين، قدم لها البارون "إدموند دى روتشايلد" من باريس يد العون، حيث أجزل العطاء لهذا الغرض، ولم تزل مستوطناتهم الكبيرة والمنتعشة باقية[٣٤]، ولكن ذلك لم يلق تشجيع القواعد الصهيونية الجديدة. لقد عانى المستوطنون الأوائل في فلسطين، مثلهم مثل كافة الرواد، حين تعرضوا للتحرش من قبل الحكام العرب والأتراك، وحين ابتلوا بداء الملاريا وعانوا من غياب نظم تصريف المياه.

وفى مطلع القرن العشرين بدأت "شركة تنمية أرض فلسطين" بداية نشطة، آتت ثمارها لدى المنظمة الصهيونية، التي أنشأها المؤتمر الصهيونى[٣٥]. ورغم أن بعض التغيرات طرأت على هذا النظام فى مؤتمر "زيورخ"[٣٦] فى يوليو وأغسطس الماضيين (١٩٢٩)، لم تزل السلطات الإدارية للوكالة اليهودية الجديدة مقسمة إلى فرعين؛ وتدار من خلال جهازين مسئولين عن الحركة الصهيونية فى فلسطين، الأول: "الوقف اليهودى الوطنى"[٣٧]، والثانى: "الوقف الصهيونى العام"[٣٨]. ويبدي نيفنسون إعجابه بالعمل الدؤوب للصهاينة، ويقول: بإمكان المرء أن يحول الرمال إلى كيان ثابت الأركان، كما جرى في البلدات التي كانت منذ

عشرين عاماً مضت (١٩١٠) مجرد كومة من الرمال، مثل حيفا/"تل أبيب"، التي يبلغ عدد سكانها حالياً (١٩٢٩) خمسين ألف نسمة، فقد تم تمهيد الشوارع، وبناء بيوت راسخة، بيضاء ونظيفة، وكذا إنشاء بنوك وفنادق ومصانع صغيرة، تعمل بالطاقة الكهربائية، التى سيتم توفيرها قريباً بطاقة صغيرة ولكنها كافية من نهر الأردن وغيره. إنها بلدة حديثة، وبامتداد ساحلها، توجد جميع المسرات الحديثة، التى يمكن التمتع بها من أماكن استحمام، وكازينوهات، سينمات، ركوب قوارب، ركوب دراجات، ولعله بالفعل مشهد يبعث على الابتهاج حيث الشباب اليهود يتهللون فرحاً بحريتهم الجديدة ولإشراقة الشمس إلى جوار البحر.

أما عن بلدة "حيفا" الرحبة على الجانب الشمالى من جبل الكارمل، فهى تمتد باتجاه الشمال بطول الساحل. وقد تم شراء قطاع كبير من الأرض الصحراوية التي تتكون من رمال ومستنقعات للتنمية المستقبلية، وإذا ما تم تنفيذ التصميم المقدم من حكومة الانتداب، فإن حيفا ستصبح أهم ميناء فى فلسطين، إن لم يكن فى شرق البحر المتوسط؛ لأن النوايا قد انعقدت على تحويل مصب نهر "كيشون" إلى ميناء، وفى تلك الحالة فإن المدينة الصهيونية سوف تلتف حوله ثم تتجه شمالاً. يمتلك اليهود بالفعل منازل رحبة بطول منحدرات جبل الكارمل، فضلاً عن مدرسة كبيرة للعلوم والتدريب العملى. وعلى ذات المستوى، يقوم مشروع للأسمنت وآخر للصابون، ويبدو أنهما يزدهران.

يقول نيفنسون مبرزا دور اليهود في التعمير: عندما كنت هناك رأيت جموع الشباب اليهودى تكد فى المستنقعات بأجساد عارية تقريباً، وهى دوماً مهمة خطيرة نظراً لانتشار المالاريا. عرف نيفنسون أن الحكومة تقوم بتوظيف العمال العرب فى مشروع الميناء، نظراً لأن العربى يعمل مقابل خمسة قروش يومياً (ما يعادل ٢٥ سنت) فى حين يطلب اليهودى خمسة عشر قرشا. ولعل من أكثر ما أثار دهشته أثناء تفحص الأنشطة الصهيونية على أرض الواقع، هو شجاعة الرواد اليهود وصلابتهم فى محاولة القضاء على مستنقعات المالاريا عبر

الامتداد الطويل لمجموعة من الوديان الممتدة باتجاه الجنوب الشرقي من جبل الكارمل نحو نهر الأردن، حيث قامت على جانبيها المستعمرات الصهيونية.

ويعود نيفنسون فيقول: لابد أن نلتفت إلى أورشليم (القدس)، فثلث سكانها على الأقل من اليهود، والبعض يقول إنهم ثلثان، وبها حي يهودى كبير، وضاحية يهودية رغدة باتجاه الشمال الغربى، ناهيك عن الجامعة اليهودية التى تقف على جبل "سكوبوس"[٣٩] حيث كان يطل معسكر "تيتوس"[٤٠] على المدينة القديمة قبل تدميرها.

ويشير نيفنسون إلى تعداد اليهود فى فلسطين الذي يبلغ حالياً (١٩٣٠) حوالى ١٦٠ ألف نسمة، فى مقابل ٧٥٠ ألف عربى. وقد تم تنظيم أعداد المهاجرين من قبل "الوقف الصهيونى العام"، بالترتيب مع موظفي لجنة الانتداب. ويذكر أن عدد المهاجرين عام ١٩٢٥ كان ضخماً للغاية، ومن بينهم حرفيون كثر، لم يستوعبهم مكان وقتئذ. وفي إشارة إلى الاضطرابات الأخيرة في فلسطين، يضيف نيفنسون: لا أستطيع أن أخبر عن مدى تأثيرها فى الهجرة. ولكن اليهود طالما عانوا من ويلات مماثلة ولن يثبط هذا من عزيمتهم. فالإسهامات الصهيونية فى تزايد كبير، ويجب دوماً أن نتذكر أن الحركة الصهيونية تتلقى نصائح الإمبراطورية البريطانية ودعمها. أوكما كتب برفيسور "أينشتاين"[٤١]: "يرى الشعب اليهودى، الذى تعرض لآلاف من الشرور المادية والتحقير الأخلاقى، فى الوعد البريطانى صخرة راسخة يمكنه عليها إعادة تأسيس حياة قومية يهودية فى فلسطين التى بوجودها الحقيقى، وكذلك بإنجازاتها العقلية والمادية، سوف ترتوى جموع اليهود، المشتتة فى أنحاء العالم كافة، بإحساس جديد من الأمل والكرامة والكبرياء"[٤٢].

لقد أعلن السيد بلفور (لورد بلفور ١٩٣٠) خلال المباحثات أنه "صهيونى"، وأثبت صدق نواياه بدعمه الغاية الصهيونية، وبوضع حجر أساس الجامعة الصهيونية المطلة على أورشليم (القدس)، وبالمخاطرة بنيل عداء العامة فى دمشق، وبالجلوس بصبر فارغ لسماع الخطب التى لا آخر لها أثناء حفلات العشاء الصهيونية. وترتب على ذلك أن منحت عصبة الأمم بريطانيا العظمى حق الانتداب على فلسطين. وجعلتها مسئولة عن وضع البلاد تحت

مظلة الانتداب فى مثل هذه الظروف السياسية والإدارية والاقتصادية، ستقوم بتأمين تأسيس وطن قومى لليهود وتنمية مؤسسات الحكم الذاتى، وحماية الحقوق المدنية والدينية لقاطنى فلسطين كافة بغض النظر عن جنسهم أودينهم. وهكذا، وبموافقة بقية القوى الأوروبية، مثل فرنسا وإيطاليا، أصبحت بريطانيا العظمى مسئولة الانتداب السياسى، أمام عصبة الأمم، لإحلال حكومة ناجحة فى فلسطين، أو هكذا توقع نيفنسون.

كان انحياز نيفنسون لما تفعله بريطانيا في فلسطين واضحا، حين أرسلت أحد الصهاينة وهو سير هربرت صامويل[٤٣] مندوبا ساميا في القدس، الذي اعتبرت تقريره خلال خمس سنوات من الإدارة، نموذجا يحتذى به فى الكيفية التى يجب أن تكون عليها التقارير، كما أرسلت لورد بلومر[٤٤] أحد أبرز قادة الحرب، وإلى جانبه وقف كولونيل سيمز[٤٥] الذى يعد نموذجا فى الإنصاف. وكذا أرسلت الآن (١٩٣٠) سير جون تشانسلور[٤٦]، وهو رجل إدارة ولديه خبرة بشئون الشرق. أما السيد لوك، الذى حل محله، فيبدو وكأنه تنقصه الحكمة المطلوبة أو البصيرة لمن هو فى مثل منصبه.

بدأت سلطة الانتداب فى تحسين موارد المياه لأورشليم (القدس)، وتنظيف شوارعها، لكننا ندين لحاكم المدينة البريطانى، سير رونالد ستورز[٤٧] بالحفاظ عليها بإنشاء الطرق العريضة التى تتخلل المراكز القديمة وكذا مد خطوط الترام وصولاً إلى جبل الزيتون. كما أنشأت الحكومة نظاما معتدلا للقضاء تحت إمرة قضاة بريطانيين، وإلى جانبهم معاون عربى وآخر يهودى. وعرضت الحكومة تأسيس مجلس منتخب بدلاً من حكومة معينة بأوامر فى المجلس. لكن العرب أعلنوا رفضهم المشاركة فيها خوفاً من أن يتحالف كل من اليهود والبريطانيين ضدهم فى المجلس. ولكن خوفهم لا أساس له، لأن من بين موظفى الحكومة هناك من ينحاز لصالح العرب؛ الذين يمكن السيطرة عليهم بسهولة، ولأن أجورهم زهيدة، فالعربى يعمل بحوالى ثلث الراتب الذى يتقاضاه اليهودى.

ويرى نيفنسون أن الحكومة أظهرت اهتمامها بكلا العنصرين العربي واليهودي أثناء إنشاء الطرق الجديدة الجديرة بالإعجاب، ولكنه يبدو متواطئا بل ومتحاملا حين يشيرإلى أنه على

طول جانبي الطريق الرئيس للسيارات هناك طريقان أهليان لسير جِمال السكان العرب، حيث أن وجود الجِمال والسيارات على ذات الطريق يوحي له بالمقارنة بين العرقين العربي واليهودي، فجمال الجنس العربي القديم تتخطل المشى خلال هذه الروبة بأنوف خفيضة تزدرى الهواء، إذ تقطع ١٥ ميلاً يومياً دون طعام أو شراب إلا القليل. وفى أسفل الطريق الرئيس تندفع السيارة بسرعة تبلغ عشرة أو عشرين ميلاً فى الساعة. كذلك هو حال الصدام بين العرقين، أو الحضارتين، الشرق والغرب، حيث يقبع هذا الصدام فى أساس جميع ويلات الحاضر. إنه يتكلم عن صدام الحضارات في فلسطين التي هم مسئولون عن تحقيق الوفاق فيها.

ويبدي نيفنسون انحيازا واضحا للصهاينة حين يقول: "لا أعلم ماهية المعتقدات التى أثرت فى مستر بلفور عند بلورته لبيانه، أعتقد أنها فكرة نبيلة تتعلق بالبحث عن وطن لليهود فى أرضهم الدينية والتاريخية، لكنه ربما كذلك بحث عن الكيفية المثلى التى يمكن من خلالها إدخال السرور على ١٥ مليون يهودى فى العالم إبان أزمة الحرب العظمى. على أية حال، فقد منحنا حق الانتداب مزايا لم يكن بمقدر السيد بلفور التنبؤ بها".

*****

ومع غروب عام ١٩٣٠ كان في وسع أرنولد توينبي أن يُشَرح "الوضع الراهن فى فلسطين"[٤٨] بعمق فكري غير مسبوق، وبنظرة مؤرخ فيلسوف واقعي، من خلال محاضرة ألقاها في المعهد الملكي للعلاقات الدولية ، مستخدما أبسط العبارات في وصف ماهية ذاك الصراع الجاري بين اليهود والفلسطينيين. يقول توينبي: يجري الصراع فى فلسطين بين مجتمعين، اليهود والعرب، ونحن (بريطانيا) معنيون بهذا الصراع، لأن بريطانيا العظمى هى سلطة الانتداب. وقد يبدو الأمر بسيطا، وهو بالفعل كذلك للحد الذى (تعبر عنه الكلمات)، ولكنها لا تجدى نفعاً أبداً فى تفسير الإشكالية الغربية الخاصة "بالمسألة الفلسطينية" التى نواجهها.

في هذا الوقت المبكر من عمر القضية، وضع توينبي النقاط فوق الحروف حين قال في المعهد الملكي للعلاقات الدولية يوم ٩ ديسمبر ١٩٣٠: إن فلسطين بلد متناهي الصغر، ورغم ذلك فالصراع فيه بين اليهود والعرب ليس مجرد شأن فلسطيني محلي، لأن العالم بأسره يشعر به. حتى إن تأثيره يصل إلى تلك المرتفعات القاصية والمعزولة فى الركن الجنوبى الغربى من شبه الجزيرة العربية (اليمن) لقد رصد توينبي بوضوح لا يشوبه شك أصداء ما جرى في فلسطين من اضطرابات بين العرب واليهود في العام السبق، ثم تساءل تساؤل العارفين وقال: كيف يمكن أن يُحدث الصراع فى فلسطين تأثيرات واسعة المدى على هذا النحو؟ وما هو مصدر هذه القوة النفسية الهائلة التى تشع من فلسطين؟. ثم راح يفسر الأمر بقوله: إن هذه الطاقة الروحية التى تشع من فلسطين إلى جميع أنحاء العالم بصورة مدهشة لم تتولد فى فلسطين ذاتها، بل سرت إليها أولاً من بقية العالم؛ ثم تعود إلى المصدر الذى جاءت منه أصلاً، في إشارة واضحة إلى أن القدس وجهة الديانات السماوية الثلاث قبلة كل العابدين على اختلافات أجناسهم وعقائدهم السماوية، من هنا وضع توينبي يده على أصل فكرة تدويل الصراع في فلسطين.

من هنا يرى توينبي أن القوتين اللتين تتصارعان في فلسطين ليستا قوىً فلسطينية، بل هما قوتان عالميتان. وهذا غنى عن البيان فى حالة اليهود؛ فالجماعة اليهودية طرف الصراع ليست ببساطة ذلك العدد من اليهود، الذى يصل حتى الآن (١٩٣٠) إلى ما يقرب من ١٦٢ ألف نسمة داخل فلسطين؛ لأن المجتمع اليهودى المَعنِى بفلسطين هو المجتمع اليهودى عبر أنحاء العالم. فقد وعدت بريطانيا العظمى وعصبة الأمم اليهود بصفة عامة بـ "وطن قومى يهودى فى فلسطين". وهذا "الوطن القومى اليهودى فى فلسطين" هو شأن مشروع لأى يهودى، أينما كان، حتى وإن كان يعيش فى "الصين" أو "بيرو"، حتى وإن انتفت عنده أية احتمالية لأن يذهب هو أو ذريته من بعده للعيش فى فلسطين. فكل يهودى فى العالم يهتم بفلسطين بذات الكيفية التى يهتم بها كل رومانى كاثوليكى بـ "روما". ومن البديهى ألا يصبح كل رومانى كاثوليكى من البيرو أو من الصين أحد قاطنى مدينة الفاتيكان.

وهكذا فإن أحد هذين الطرفين المرتبطين بـ "المسألة الفلسطينية" هو المجتمع اليهودى عبر أنحاء العالم.

والطرف الآخر المَعنِى بـ "المسألة الفلسطينية" لا يقتصر هو الآخر على الفلسطينيين. ففى فلسطين، لا يواجه يهود العالم ببساطة سكان فلسطين العرب البالغ عددهم ٧٧٥ ألفا (أي نحو خمسة أضعاف اليهود) فقط؛ فحدود فلسطين المعروفة لا تعنى شيئا للعرب، الذين ينظرون إلى هذه الحدود، التى رسمتها بريطانيا وفرنسا في الأقاليم العثمانية السابقة، تماماً مثلما ينظر البولنديون إلى الحدود التى رسمتها روسيا وبروسيا والنمسا عام ١٧٩٥ أو ١٨١٥ في المقاطعات البولندية، فقد اعتبرها البولنديون تقسيما لبولندا. وبذات الطريقة، اعتبر العرب الحدود تقسيما لبلادهم. لقد فُرض عليهم هذا التقسيم ضد إرادتهم، وقد أبوا بشدة الاعتراف بعدالته، واعتبروا أنه مناهض لصالحهم العام. وهذا يعني أن حدود فلسطين هي حدود الأرض العربية حتى أطرافها.

ويشير توينبي إلى أن الجزء الأكبر من الأرض العربية فى آسيا كان موحداً تحت سيادة الدولة العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى. وبعدها تم تفتيت الأقاليم العثمانية السابقة إلى مجموعة من الدول المنفصلة، فأصبحت هذه الوحدة شيئاً من الماضى. ومع ذلك فالإحساس بشكل جديد لها يزداد بين عرب آسيا من خلال وسائل الاتصال الحديثة، فقد تولد لديهم إحساس حقيقى وحي بالقومية العربية المشتركة. و"أستطيع أن أتبين هذا الشعور من مصدره الأصلى بوضوح، إذ يشعر عرب حلب ودمشق وبغداد بأن قضية عرب فلسطين هى قضيتهم أيضاً".

ويؤكد توينبي هذا الاتجاه بطريقة أخرى حين يقول: "من اللافت للانتباه أن الصحف العربية التى تحظى بالمكانة فى آسيا العربية، لا يتم طبعها فى حيفا أو بغداد أو حتى فى بيروت أو دمشق، بل يتم طبعها فى القاهرة. فقد أصبح لدى المصريين وعي وطني محلي خاص بهم، وعلى حد علمى، لا توجد حركة حاليا لتحقيق الوحدة السياسية بين مصر وأية دولة عربية فى آسيا. لكن هناك رابطاً ثقافياً متمثلا فى اللغة المشتركة والأدب المشترك.

هناك عالم كبير يتحدث بلسان عربى، مصر هى مركزه الثقافى. إذ تلقى الكتب والصحف المصرية رواجاً أينما قُرأت العربية، ويزداد تداولها بتحسين وسائل الاتصالات. فالصحف العربية المطبوعة فى مصر الآن يمكن أن تنقل إلى حيفا بواسطة خطوط السكة الحديد التى شيدها المهندسون البريطانيون عبر صحراء سيناء خلال الحرب، ومن حيفا إلى بغداد عبر الصحراء السورية عن طريق السيارات. وبالطبع يقوي ذلك التواصل الفكري حركة القومية العربية. فقد أصبح العربي على وعى بجيرانه؛ وأفاق على إحساس بالتضامن معهم. ويتجاوز ذلك إلى التضامن بين المسلمين كافة، حتى إنه لينمو بين شعوب الشرق التي انشغلت بإشكالية تصفية الحسابات مع الغرب؛ ففى الصين . على سبيل المثال . حيث كنت مسافراً العام الماضى، أثار دهشتى وتأثرى فضول الصينيين الاشتراكيين لسماع ما كان يحدث خلال العشر سنوات المُنصرمة فى تركيا". هكذا برهن توينبي على وجهة نظره بأن كلا القوتين المتصارعتين فى فلسطين هما قوتان عالميتان.

وعلى ضوء التحليل السابق يوصي توينبي بلاده أن تأخذ بهذه الرؤية بقوله: أعتقد أن هذا هو جوهر الإشكالية التى يجب أن نتعامل معها فى فلسطين. وهذا يعنى أنه ليس بمقدور أي من القوتين أبداً الوصول إلى تسوية دائمة "للمسألة الفلسطينية" عن طريق العنف. فقد يتمكن أحد الطرفين . بصورة مؤقتة . من إزاحة خصمه بعيداً عن الميدان، لكن لن يكون بمقدوره أبداً دحره إلى الأبد. ذلك أن أي تسوية تفُرض بالقوة لن تكون هى التسوية الأخيرة.

ويخلص توينبي بإدراكه التاريخي ورؤيته المستقبلية إلى النتيجة التالية: "طالما أن أياً من القوتين المتناحرتين فى فلسطين ليست قوة محلية خالصة بسبب مدينة القدس تحديدا، فلن تستطيع أية قوة تسوية المسألة الفلسطينية وحدها بصورة دائمة. ولو فرضنا أن العرب تمكنوا من التخلص من كل يهودى يسكن فلسطين الآن (١٩٣٠): فإنه مازال عليهم التعامل مع المجتمع اليهودى فى مختلف أنحاء العالم، وأتنبأ . يقيناً . عاجلاً أو آجلاً . أن العرب سوف يجدون أنفسهم مجبورين على الاتفاق مع اليهود. ومن زاوية أخرى لو فرضنا

أن اليهود استطاعوا شراء جميع الأراضى الصالحة للزراعة وجميع المنشآت فى فلسطين غرب نهر الأردن، ولن يسمحوا لغير اليهود بالعيش والعمل في أي من الممتلكات التى أقدموا على شرائها، عندئذ ستكون فلسطين اليهودية مجرد أرض ضئيلة منعزلة مُحاطة من جميع جهاتها بالدول العربية العدائية. وحتى وإن أصبحت فلسطين يهودية تماماً مثل ما أن "إنجلترا" إنجليزية، فإنني أتنبأ مجدداً، بل يقيناً بأنه، عاجلاً أم آجلاً، سيتوصل اليهود إلى اتفاق مع العرب. وإذا لم يفعلوا، فستختنق الحياة الاقتصادية فى فلسطين".

ويؤكد توينبي أن اليهود لن يتمكنوا من تطوير فلسطين اقتصادياً، إذا فُصل عنها الظهير العربي، كما أن العرب لن يتمكنوا من تطوير فلسطين اقتصادياً، إذا حُرموا من تدفق رأس المال اليهودى إليها. فالطرفان يستحوذ كل منهما على ميزة اقتصادية فاعلة لتطوير فلسطين؛ اليهود برأس المال، والعرب بالأرض، وليس بمقدور أي منهما أن يفعل شيئاً إذا مُنعت عنه ميزة الطرف الآخر. هكذا، وعلى المدى البعيد، فإن كلا الطرفين يمتلك المقومات التى من شأنها إعادة الطرف الآخر للتفاوض، فالتفاهم المباشر بين الفريقين، المعنيين بالدولة بصورة مباشرة، هو السبيل الوحيد للتسوية.

وتبقى نبوءة توينبي هي المخرج لحل المشكلة الفلسطينية، وتبقى القدس جوهر القضية بعد ثمانين عاما من الإعلان عن هذه النبوءة في عام ١٩٣٠.

الحواشي :

[1] الكتابات موضوع الدراسة هي:

- Ormsby Gore, "The Organization of British Responsibilities in the Middle East", Journal of Central Asian Society, vi (1920)
- Lieut-General F. H. Tyrrell, "Zionism and Palestine", Asiatic Review, vol. 22, (1926).
- Arnold Toynbee, "The Modernization of the Middle East, Address given on 4 June 1929, from the notes of Professor Sir Denison Ross", Journal of the Royal Institute of International Affairs, vol. 8, (1929).
- Henry W. Nevinson, "Arabs and Jews in Palestine". Foreign Affairs, no. 8 (January 1930)
- Arnold J. Toynbee, "The Present Situation in Palestine", Journal of the Royal Institute of International Affairs, (January, 1931).

[2] – من المستحيل على الباحث الإلمام بكل ما كتب حول القضية الفلسطينية في اللغات المختلفة وإخضاعه للمناقشة، ولكن من الطبيعي اختيار كتابات كنماذج تعبر عن التوجهات العامة للمرحلة التاريخية.

[3] – من هو أورمسبي جور Ormsby Gore ؟ يعرف جور نفسه فيقول: "كُنتُ طرفاً في الكثير من القضايا المتصلة بالشرق الأوسط لعدة سنوات مضت؛ فخدمت كضابط سياسي في المكتب العربي بالقاهرة عند بداية الثورة العربية في الحجاز في الفترة من منتصف عام ١٩١٦ إلى منتصف عام ١٩١٧. ثم عدت إلي لندن للعمل بدرجة مساعد وزير بالقسم الشرقي بوزارة الخارجية البريطانية، وكنت معنيا بلجنة الشرق الأوسط، التي كانت إحدى اللجان المنبثقة عن وزارة الخارجية ووزارة الحرب والأدميرالية ووزارة الهند تحت إشراف اللورد كيرزون".

[4] - Ormsby Gore, The Organization of British Responsibilities in the Middle East, Journal of Central Asian Society, vi (1920)

[5] – يعطي جور تفاصيل دوره فيقول: "كنا قد شكلنا المكتب العربي في القاهرة سنة ١٩١٦، وكان من بين أهدافنا أن نجمع معلومات من مختلف أنحاء المنطقة العربية؛ كنا نمطاً من مكاتب التجسس السياسي، ولنا فروع في زنزبار والبصرة والمغرب وغيرها، وكانت كل المعلومات التي تُجمع من خلال هذه المكاتب تصب في المركز الرئيسي بالقاهرة. لقد كنا بالطبع نتعامل مع الحجاز ومع عدن. وحينما كانت تتجمع لدينا المعلومات نبعث بها إلي وزارة الخارجية وإلي مديري أجهزة المخابرات الحربية والبحرية في لندن. وبهذه الطريقة توافرت لدينا معلومات شاملة حول اتجاه الأحداث واحتمالات ما بعد الحرب في هذه المنطقة الواسعة التي صرنا الآن مسئولين عنها والتي اسمها العالم العربي".

[6] – لاحظ أنه ضرب مثالا بالقدس وليس بفلسطين التي كان أغلبها من المسلمين.

[7] – لاحظ الربط بين غزة ومصر منذ ذلك التاريخ إلى اليوم، وتحاول إسرائيل اليوم توكيد ذلك الرابط للخروج من مأزق غزة وتفتيت القضية لفلسطينية.

[8] – ظلت مسألة النظر إلى فلسطين غير الموحدة سائدة طوال العشرينيات، وتساءل الباحثون في هارفارد وكيمبردج في أواخر العشرينيات عما إذا كان سكان فلسطين أمة واحدة في ظل الانتداب، أم أنها عدة أمم، أم أنها أمة واحدة ومجموعات عقائدية متعددة. هذه الإشارات للفصل ما بين هو محلى أو وطني وما وما هو دولي أو عالمي. وفي نظر هذا التجمع الأكاديمي فإن اليهود وحدهم يُعدون أمة في فلسطين فضلا عن أنهم أصحاب عقيدة واحدة. أما باقي الجماعات في فلسطين فلا هي أمة ولا اسم لها وإنما تصنف تحت مسمى "باقي سكان فلسطين" التي تحمي حقوقها المدنية والدينية بناء على العرق أو العقيدة. ويجب أن نلفت الانتبا هنا إلى أن القدس كانت في نظر العثمانيين منذ منتصف القرن التاسع عشر منطقة مرتبطة ارتباطا مباشرا بالسلطة المركزية في إستانبول، وأن سنجق القدس كان يعني فلسطين؛ أي أن الجزء كان يعني الكل، على غير الحال في مصر التي تعني عند أهلها القاهرة، والحال نفسه ينطبق على الشام التي تعني عند أهلها دمشق. وتشير خصوصية العلاقة الدلالية بين القدس وفلسطين وبينهما واستانبول على حرص هذه الأطراف عليها حرصا لافتا للانتباه: بينما نجد أن العالم الغربي كان يفكر في فلسطين كلها باعتبارها أرضا دولية تحتاج إلى دعم اقتصادي وديموجرافي ينهض بها، ومن هنا نبتت فكرة التكامل بين الأرض العربية ورأس المال اليهودى فيما بعد. انظر:

Penny Sinanoglou (Harvard University),"BRITISH PLANS FOR THE PARTITION OF PALESTINE, 1929–1938", The Historical Journal, 52, 1 (2009), pp. 131–152; http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=4389704&jid=HIS&volumeId=52&issueId=01&aid=4389696;

هنري لورانس، مسألة فلسطين، ترجمة بشير السباعي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧) مج ٢، الكتاب ٣ ، ص ١٨

[9]– لا يزال هذا يجري حتى اليوم، بما يفيد أن رؤية جور كانت عميقة.

[10]– حاييم وايزمان من مؤسسي نواة الحركة الصهيونية في إنجلترا عام ١٩٠٧، صار في عام ١٩١٨ رئيسا للبعثة الصهيونية إلى فلسطين في أعقاب صدور وعد بلفور. ثم رئيسا للمنظمة الصهيونية العالمية عام ١٩٢١، وتوجت جهوده بأن صار أول رئيس لإسرائيل. انظر: عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩) ص ٢٥٣ وما بعدها.

[11]– هنري لورانس، مسألة فلسطين، ترجمة بشير السباعي. (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧) مج ٢، الكتاب ٣ ، ص ٢١و٢٢

[12]– شهدت الفترة الواقعة فيما بين الحربين العالميتين فضح السياسة البريطانية في الشرق الأوسط عن طريق العسكريين والسياسيين والدبلوماسيين البريطانيين أنفسهم، ومن هؤلاء جور وفيلبي وغيرهم كثير.

[13] - Lieut-General F. H. Tyrrell, "Zionism and Palestine", Asiatic Review, vol. 22, 1926, pp. 37-45.

[14]– يهوة Jehovah أي الله بالعبرانية.

[15]– ربما نجد عند هذه المرحلة جذور فكرة الدولة اليهودية التي لا تزال إسرائيل تسعى لتحقيقها اليوم.

[16]– كانت فرنسا نابليون من أوائل الدول التي تبنت فكرة توطين اليهود في فلسطين في إطار الصراع مع بريطانيا في الشرق، إلا أنها كانت أيضا من بين من عادى السامية كما نرى، ولذلك برز دور بريطانيا في مناصرة القضية اليهودية. فظهر لورد شافتزبري Shaftesbury الناشط المدافع عن فكرة توطين اليهود في فلسطين، ورئيس صندوق استكشاف فلسطين، والذي قدم مشروع "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، انظر: محمد رشيد عناب، الاستيطان الصهيوني في القدس، ١٩٦٧– ١٩٧٣. (القدس، منشورات بيت المقدس، ٢٠٠١) ص ٢٦و٢٧.

[17]– كان من المقرر أن يعقد المؤتمر الصهيوني الأول في ميونخ Munich بألمانيا ولكنه عقد في النهاية في Basel بسويسرا بسبب المعارضة المحلية لعقده في ميونخ. شارك في المؤتمر ٢٠٠مشاركا، وكان من بين أهم نتائجه تأسيس المنظمة الصهيونية Zionist Organization بهدف تأمين وطن قومي لليهود في فلسطين. انظر:
David Mendelsson, From the First Zionist Congress (1897) to the Twelfth (1921), http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/firstcong.html

[18]– تيودور هرتزل Theodor Herzl رئيس المؤتمر الصهيوني الأول ومؤسس الحركة الصهيونية ولد عام ١٨٦٠ في بست Pest وهي القسم الشرقي من بودابست Budapest بالمجر وهو من أصول صربية، انتقل مع أسرته عام ١٨٧٨ إلى فيينا حيث درس القانون، عمل مراسلا لإحدى الصحف الفرنسية Neue Freie Presse كما عمل محررا أدبيا بذات الصحيفة، وكتب العديد من الأعمال الدرامية والكوميدية للمسرح في فيينا، وبصفته مراسلا صحفيا لصحيفة فرنسية فقد تابع حركة معاداة السامية التي قامت في فرنسا ورفعت شعر الموت لليهود، خرج بعدها بفكرة ضرورة مغادرة اليهود أوروبا وتأسيس وطن خاص بهم. ألف كتابه المشهور عن دولة اليهود، نقله إلى العربية محمد يوسف عدس تحت عنوان: الدولة اليهودية (القاهرة، مركز نصوص، ٢٠٠٦) انظر:
http://en.wikipedia.org/wiki/Theodor_Herzl

[19] – يعد أتشاد حاعآم ذو الأصول الروسية Achad Ha'am من أبرز مفكري الحركة الصهيونية قبل نشأة إسرائيل، وإذا كان هرتزل مؤسس الصهيونية السياسية فإن أتشاد حاعآم كان يعمل بجد من أجل "دولة يهودية" وليس "دولة لليهود"، "a Jewish state and not merely a state of Jews." في فلسطين، وكان برؤيته الدنيوية يريد أن يجعل من فلسطين مركزا روحيا "spiritual center" لليهود. انسحب من الحركة الصهيونية بسبب خلاف حول برنامج هرتزل الذي لم يكن مناسبا من الناحية العملية. انظر:
http://en.wikipedia.org/wiki/Ahad_Ha'am

[20]- إسرائيل زانجويل Israel Zangwill كاتب يهودي وناشط سياسي، يعد أنشط اليهود المتحدثين بالإنجليزية في مطلع القرن العشرين، ولد في لندن سنة ١٨٦٤لأبوين مهاجرين من شرق أوروبا، وتعلم في مدارس يهودية، وتخرج في جامعة لندن، عمل بالصحافة وكتب في الفكاهة، اهتم بالقضايا اليهودية في كتاباته، مع نهاية القرن التاسع عشر عمل بالنقد الاجتماعي في الصحافة البريطانية والأمريكية، وفي مطلع القرن العشرين عاد إلى الكتابة في الدراما الاجتماعية وفي الترجمة. وفي الوقت نفسه كان ناشطا صهيونيا، دعم هرتزل بعناصر صهيونية وظل يسانده إلى أن

مات في عام ١٩٠٥. هو صاحب فكرة Territorialism التي تهدف إلى إيجاد وطن مناسب لليهود: ولهذا الغرض أسس منظمة Jewish Territorial Organization (ITO) بهدف توطين اليهودي أينما وجد. وقد وضعت في الاعتبار مناطق في شمال وغرب أفريقيا وفي أستراليا والمكسيك وكندا وغيرها. ولكن أيا منها لم يتحقق: فشجع الهجرة إلى أمريكا التي استوعبت عشرة آلاف فيما بين عامي ١٩٠٧ و١٩١٤. وبعد تصريح بلفور سعى زانجويل لإقامة وطن قومي يتمتع بحكم ذاتي وليس مجرد مكان لاستيعاب اللاجئين اليهود. وفي عام ١٩٢٣ خطب في جمع كبير منتقدا الزعماء الصهاينة على تقصيرهم ومعلنا موت الصهيونية السياسية. انظر:

Meri-Jane Rochelson, Israel Zangwill (1864 — 1926),
http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/zangwill.html

[21]– السلطان عبد الحميد الثاني هو السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية. وولد في ٢١ سبتمبر ١٨٤٢: وتولى الحكم عام ١٨٧٦. أبعد عن العرش عام ١٩٠٩ م بتهمة الرجعية. وأقام تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته في ١٠ فبراير ١٩١٨. اتصل به هرتزل مرارًا ليسمح لليهود بالانتقال إلى فلسطين: ولكن السلطان كان يرفض: ثم فوسط هرتزل أصدقاءه الأجانب الذين كانت لهم صلة بالسلطان أو ببعض أصحاب النفوذ في الدولة، كما وسط بعض الزعماء العثمانيين. فلم يفلح. وأخيرًا وفي لقاء مع رئيس الجالية اليهودية في سالونيك، وقدّموا له الإغراءات لكنه رفض بشدة وطردهم من مجلسه وقال: إنكم لو دفعتم ملء الدنيا ذهبا فلن أقبل: إن أرض فلسطين ليست ملكي إنما هي ملك الأمة الإسلامية. و ما حصل عليه المسلمون بدمائهم لا يمكن أن يباع و ربما إذا تفتت إمبراطوريتي يوما . يمكنكم أن تحصلوا على فلسطين دون مقابل. ثم أصدر أمرًا بمنع هجرة اليهود إلى فلسطين. أنظر: ويكابيديا. الموسوعة الحرة: عبد الحميد الثاني.

[22]– انشغل هذا المؤتمر أساسا بأمرين رئيسين الأول مناقشة النشاط الاستيطاني في فلسطين: والثاني دعم فكرة إنشاء الجامعة العبرية في القدس. انظر:

David Mendelsson, From the First Zionist Congress (1897) to the Twelfth (1921),
http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/firstcong.html

[23]– البارون إدموند دى روتشايلد Baron Edmond James de Rothschild (1845-1934) ثريا فرنسيا لم ينضم إلى إمبراطورية عائلته البنكية، وإنما راح ينفقها في ميادين الفن والثقافة. لكن دوره الذي اشتهر به يتصل بإنجازاته الضخمة في التصدي للتهديدات التي تعرض لها اليهود في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر حين مول بسخاء شراء أراضي لإقامة مستوطنات يهودية في فلسطين. التي كان يعتبرها أرض إسرائيل. والتي زارها عدة مرات ولكن بيته بقي في باريس. وقد أفادت جهوده في دعم اليهود مستقبلهم كثيرا. وفي تقدير لدوره أختير رئيسا شرفيا للوكالة اليهودية في عام ١٩٢٩. مات روتشيلد سنة ١٩٣٤ في باريس. وفي عام ١٩٥٤ نقلت رفاته ورفاة زوجته إلى إسرائيل: حيث دفنا في زخارون يعقوف Zikhron Ya'akov وهي واحدة من المستوطنات الأولى التي أسسها. انظر:

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/rothschild.html

[24] يعد دخول الجيش البريطاني بقيدة الجنرال أللينبي General Edmund Henry Hynman Allenby أرض فلسطين في ١١ يناير ١٩١٧ بداية الحكم البريطاني لفلسطين، الذي استمر حتى إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. ومع نهاية عام ١٩١٧ وبعد يوم واحد من القتال مع القوات التركية دخل أللينبي مدينة القدس لتسقط في أيدي الإنجليز بعد أربعة قرون من الحم العثماني وليصبح أول حاكم مسيحي بعد الفترة العثمانية، وليسر تنفيذ وعد بلفور. وفي ٩ ديسمبر أعلن أللينبي وضع المدينة تحت الحكم العسكري تحت قيادته وستبقى كذلك طالما تطلب الأمر ذلك، مع الحفاظ على كل المقدسات التابعة لأصحاب الديانات الثلاث وحقهم في ممارسة شعائرهم بحرية. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Edmund_Allenby,_1st_Viscount_Allenby

[25] – ينص الوعد على: "تنظر حكومة جلالته بعين التأييد لتأسيس وطن قومى للشعب اليهودى فى فلسطين، وستبذل جل ما بوسعها من أجل تسهيل إنجاز هذا الأمر، ومن المفهوم تماماً أنه لن يتم القيام بأى شئ من شأنه إلحاق الأذى بالحقوق المدنية والدينية للمجتمعات غير اليهودية الموجودة فى فلسطين، وكذلك [بالمثل ينبغى عدم الإضرار] بحقوق اليهود ووضعهم السياسى الذى يتمتعون به فى أى دولة أخرى".

[26]- الفلسطينيون عند تيريل وقتئذ كانوا أمة وثنية، أغلب الظن أنها ذات أصول إغريقية، حيث أتوا من وراء البحار لاستعمار ساحل فلسطين، و"فلسطين" ، أرض "الفلسطينيين" كانت بالنسبة للعالم مكان رحب، وما زالت كذلك حتى يومنا هذا (منتصف العشرينيات من القرن العشرين).

[27]– البارسيس Parsis عناصر فارسية الأصل هاجرت إلى غرب الهند واستقرت هناك واندمجت جزئيا في المجتمع الهندي، ومع محافظتها على ثقافتها انقطعت عن جذورها الفارسية . ورد المصطلح إلى أوروبا لأول مرة في اللغة الفرنسية عام ١٣٢٢ ثم في اللغة البرتغالية فاللغة الإنجليزية. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Parsi

[28]– درس ليونارد شتاين Leonard Stein فيما بين عامي ١٩١٠و١٩١٤ في جامعة أكسفورد، وأصبح رئيس اتحاد الجامعة، وكان أول يهودي يشغل هذا المنصب. وأثناء الحرب العالمية الأولى خدم مع القوات البريطانية في فرنسا. وفي عام ١٩١٨ لحق بالإدارة العسكرية البريطانية في فلسطين، و في عام ١٩٢٠ صار واحد من الصهاينة الرواد، فقد شغل وظيفة السكرتير السياسي للمنظمة اليهودية العالمية، ومنذ عام ١٩٢٩ كان يعمل قريبا من حاييم وايزمان، الذي صار أول رئيس لإسرائيل فيما بعد (عام ١٩٤٩). وفيما بين عامي ١٩٣٩ و١٩٤٩ صار رئيسا للجمعية البريطانية اليهودية، وكان يمثلها لدى الحكومة البريطانية خلال فترة السطوة النازية. وفي عام ١٩٦٣ وصل إلى سن الخامسة والسبعين، قضى السنوات العشر الأخيرة من عمره في الإشراف على الطبعة الإنجليزية من أوراق حاييم وايزمان الخاصة Letters and Papers of Chaim Weizmann وحرر بنفسه المجلدان الأول والسابع. زار فلسطين لأول مرة عام ١٩٠٨، ومع أنه كان صهيونيا ملتزما إلا أنه كان ينتهج نهجا سلميا في حل المشكلة الفلسطينية عن طريق التعايش السلمي بين جميع الأطراف فيها. انظر:

Floreat Domus, Balliol College. Oxford University. Issue 7, June 2001. http://alumni.balliol.ox.ac.uk/news/fd2001/leonard_stein.asp

[29] – جرت زيارة دنيسون روس قبل الاضطرابات التي وقعت في أغسطس من العام نفسه بسبب حائط البراق.

[30] – أرنولد توينبي Arnold J. Toynbee (١٨٨٩– ١٩٧٥) لعله أشهر المؤرخين البريطانيين وأكثرهم موضوعية. خدم في وزارة الخارجية البريطانية خلال الحربين العالميتين. كان ضمن الوفد البريطاني إلى مؤتمر السلام في باريس. كان مدير البحوث في المعهد الملكي للشئون الدولية The Royal Institute of International Affairs في لندن (١٩٢٥– ١٩٥٥) يرى أن مشكلة التاريخ تكمن في الجماعات الثقافية وليس في القوميات كما هو شائع. لعل أشهر مؤلفاته كتاب: دراسة التاريخ A Study of History (12 vol., 1934–61),

[31] –The Modernisation of the Middle East. Address given on 4 June 1929, by Professor Arnold Toynbee from the notes of ProfessorSir Denison Ross, Journal of the Royal Institute of International Affairs, vol. 8. July 1929

[32] –Henry W. Nevinson. "Arabs and Jews in Palestine". Foreign Affairs. no. 8 (January 1930), pp. 225- 236.

[33] في إشارة إلى أحداث حائط البراق (براق المسلمين The Moslem's Buraq) عام ١٩٢٩ التي جرت بين الفلسطينيين من جهة واليهود بمساندة قوات الاحتلال من الجهة الأخرى. وذلك بسبب إخلال اليهود ببنود صك الانتداب، الذي يقضي ببقاء الأوضاع على ما هي عليه في الأماكن المقدسة للمسلمين. ويعرفه اليهود باسم حائط المبكى Wailing wall: وهو جزء من الحائط الغربي لمسجد "عمر" الذى يعد بالنسبة للعالم الإسلامى بأسره في المنزلة التالية "لمكة" و"المدينة". والحائط مع الممر المتاخم له وجميع المبانى والممتلكات الحصينة المحيطة به وقف خالص للمسلمين. وكان من قبيل سماحة المسلمين أن تم السماح لليهود وغيرهم مؤخراً بالدخول إلى الحائط للزيارة. وعقب الحرب طالب اليهود بحق العبادة العمومية هناك. وما يشمل ذلك من استخدام العديد من المرافق. وهو ما من شأنه أن يجعل من المكان الإسلامى المقدس وأملاك الوقف معبدا يهوديا مفتوحا. وعقب ذلك، أصدرت الحكومة البريطانية الكتاب الأبيض (white paper) عام ١٩٢٨. لتعلن حرمة الأملاك الإسلامية ولتدعم الوضع القائم: على أن يبقى كما كان فى زمن الأتراك. وهو ما تم تسجيله قبلاً بواسطة الحكومة. وتم تحديده بالمستندات الرسمية فى الملكية الإسلامية. ورغم مرور عام. فقد فشلت الحكومة. بتأثير صهيونى. فى وضع الأسس التى نص عليها الكتاب الأبيض قيد التنفيذ. حتى تعاظم تأثير الصهاينة إلى الحد الذى جعلهم يسيرون فى مظاهرة غاضبة فى ١٥ أغسطس ١٩٢٩. وذلك مروراً بالأحياء الإسلامية وصولاً إلى البُراق. وقد خلقوا جواً من التوتر بلغ الذروة فى أحداث شغب ٢٣ أغسطس ١٩٢٩. ورغم أن هذه الأحداث فى حد ذاتها من الأهمية بمكان: إلا أنها كانت مجرد الشرارة التى أشعلت حريق أغسطس المدمر. فالظلم الذى ابتلى به العرب من جراء السياسة الصهيونية ربما يتسبب فى شرارة أخرى فى أى وقت قد تؤدى إلى ثورة المشاعر الغاضبة. أنظر:

Jemal Bey Al Husseini, "The Arab Statement on the Present Situation in Palestine", Journal of the Central Asian Society, vol. XVI, 1930, part I. pp. 93- 97.

[34] – من تلك المستعمرات يذكر نيفنسون: مستعمرة "فجر الأمل" Petah Tikvah، التى اشتهرت ببرتقال يافا ومستعمرة Rishon-le-Zion، التى اشتهرت بخمورها إلى أن اتخذت الولايات المتحدة (قرارها) بحظر بيع الخمور، وتحولت مزارع الكروم الخاصة بها إلى بساتين برتقال، وكذا (مستعمرة) Rosh Pinah، البلدة الجبلية الجميلة التى تطل على بحيرة "ميروم Merom فى الشمال.

[35] – إشارة إلى المؤتمر الصهيوني الأول في بازل ١٨٩٧.

[36] – يُعد المؤتمر الصهيوني السادس عشر في زيورخ Zurich نقطة تحول خطيرة في نمو الحركة الصهيونية؛ ففيه أنشئت الوكالة اليهودية بين شريكين، هما: المنظمة الصهيونية (ZO) و(الجماعات اليهودية الشعبية غير الصهيونية non - Z) بالتساوي في عدد الأعضاء. وصار حاييم وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية رئيسا للوكالة اليهودية، التي أفرزها المؤتمر لتكون وسيلة جميع اليهود في بناء الوطن، ولكن هذا لم يتحقق بسبب الأزمة المالية العالمية سنة ١٩٢٩. ومع مرور الوقت صارت الوكالة اليهودية تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به المنظمة الصهيونية. كما يعد هذا المؤتمر نقطة تحول كبيرة في مواقف الفلسطينيين من الهجرة اليهودية، وهو ما أدى إلى أحداث ١٩٢٩ الدامية التي وصفها الغربيون بـ "المجازر". انظر:

World Zionist Organization (WZO),
http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/wzo.html

[37] The Jewish National (Keren Kayemeth) Fund، وهو الفرع المختص ببيع الأراضى الوقف، المشتراة من كبار الملاك العرب غير القادرين على زراعتها، فضلاً عن قيام (هذا الفرع) بتنظيم صرف المياه (فى تلك الأراضى) وتحسينها.

[38] The Zionist General Fund (Keren Hayesod) ، الذى يجمع الأموال، وينظم الهجرة، ويوزع المستوطنين، ويشرف على المدارس اليهودية، ويتعامل مع حكومة الانتداب.

[39] – جبل سكوبوس Scopus يعرف عند العرب باسم جبل المشارف وجبل المشهد وجبل الصوانة، يقع إلى الشمال الشرقي من القدس، ويعد موقعا استراتيجيا للسيطرة على المدينة في القديم والحديث والمعاصر، انظر:
:http://www.tripwolf.com/en/guide/show/5711/Israel/Jerusalem/Mount-Scopus
http://en.wikipedia.org/wiki/Mount_Scopus

[40] – "تيتوس" Titus قائد روماني خدم تحت إمرة أبيه (الإمبراطور فسباسيانوس Vespasianus ٦٩– ٧٩) خلال الحرب اليهودية الرومانية الأولى في فلسطين فيما بين عامي ٦٧ و ٧٠ حين وضع حدا لحركة التمرد اليهودية عام ٧٠ واستطاع أن يدمر مدينة القدس ومعبدها، وهو نفسه الذي أصبح إمبراطورا خلفا لأبيه عام ٧٩.
أنظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Titus

[41] – ألبرت أينشتاين Professor Albert Einstein يهودي ألماني الأصل عاش فيما بين عامي ١٨٧٩و١٩٥٥ تنامت ميوله الصهيونية تدريجيا، فهو صاحب فكر غير تقليدي، وكذا كانت أفكاره الصهيونية.

فالصهيونية لم تكن تنسجم مع أفكاره المثالية حول السلام والاشتراكية، ولا مع مظهره الذي يوحي بأنه غير متدين. نشرت له دار مكملان Macmillan في عام ١٩٣١ كتابا يضم أوراقه الخاصة وخطبه التي ألقاها عن الصهيونية. وكان ذلك في أعقاب أحداث البراق عام ١٩٢٩ وصدور الكتاب الأبيض البريطاني. وردود الفعل التي حدت من الهجرة اليهودية إلى فلسطين أنظر:

About Zionism: Speeches and Lectures by Professor Albert Einstein. Translated and Edited With an Introduction by Leon Simon. London, Soncino 1930, Macmillan, 1931; "Albert Einstein and Zionism". http://www.zionism-israel.com/ Albert_Einstein/ Albert_ Einstein_ about_ zionism.htm

[42] – خطاب إلى "مانشستر جارديان" Manchester Guardian في ١٨ أكتوبر ١٩٢٩.

[43] – سير هربرت صامويل Herbert Samuel صهيوني مخلص قدم لحكومته في عام ١٩١٤ مذكة يقترح فيها أن تكون فلسطين وطنا لليهود. اختير في عام ١٩٢٠ أول مندوب سامي في فلسطين قبل أن يوافق مجلس عصبة الأمم على إسناد الانتداب إلى بريطانيا؛ واستمر في المنصب حتى ١٩٢٥، كان صمويل أول يهودي يحكم ما يسميه أرض إسرائيل التاريخية بعد انقطاع دام ٢٠٠٠ سنة. فأقر اللغة العبرية واحدة من ثلاث لغات رسمية هي (العبرية والعربية والإنجليزية) في فلسطين تحت الانتداب. وقد اعتبر اليهود اختيار صمويل ميزة لهم، بينما اعتبرته الإدارة العسكرية بقيادة أللينبي خطرا على الاستقرار في فلسطين وغير قانوني. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Herbert_Samuel,_1st_Viscount_Samuel

[44] – لورد بلومر Lord Plumer خلف هربرت صمويل مندوبا ساميا في فلسطين عام ١٩٢٥ في ظل إدارة مدنية تعتمد قليلا على الجيش وبدرجة أساسية على الشرطة وسلاح الطيران منذ ١٩٢٠، وخاصة في حماية المستوطنات اليهودية من هجمات الثوار العرب منذ ثاروا عام ١٩٢٠ في القدس على المستوطنين اليهود، وفي حيفا في العام التالي. انظر:

David E. Omissi, Air Power and Colonial Control...1919- 1939, (Lord Plumer and Zionists), pp.44- 45

[45] – جورج ستيوارت سيمز Colonel Sir George Stewart Symes (١٨٨٢– ١٩٦٢). كان حاكما على المقاطعة الشمالية من فلسطين فيما بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢٥، ثم سكرتيرا عاما لحكومة فلسطين فيما بين عامي ١٩٢٥و ١٩٢٨. ثم خدم في مصر بعد ذلك. أنظر:

http://wapedia.mobi/en/George_Stewart_Symes

[46] – سير جون تشانسلور Sir John Chancellor (١٨٧٠– ١٩٥٢) كان عسكريا بريطانيا في سلاح المهندسين ومسؤولا في وزارة المستعمرات، وسكرتيرا للجنة الدفاع فيها، ثم مساعدا لسكرتير لجنة الدفاع الإمبراطوري (١٩٢٢– ١٩٢٣)، وفي عام ١٩٢٨ أصبح مندوبا ساميا في فلسطين، حيث اتخذ موقفا باردا تجاه طموحات الصهاينة، رغم أنه انتقد فورة العرب ضد الهجرة اليهودية التي بدأت في كل من القدس والخليل على وجه التحديد عام ١٩٢٩ إلا إنه كان أقل حدة في نقده. ساهم في إعداد الكتاب الأبيض البريطاني عام ١٩٣٠

الذي يهدف إلى إعادة النظر في تفسير وعد بلفور وليخلص بريطانيا نت التزامها بإنشاء دولة يهودية. غادر تشانسلور فلسطين في العام التالي (١٩٣١). انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/John_Chancellor_(British_administrator);

Shlomo Hersh, Eyewitness to History``The Government is With Us", The Hebron Pogrom of August 1929. http://www.professors.org.il/docs/eye.htm#Hersh

[47] – رونالد ستورزRonald Storrs (١٨٨١– ١٩٥٥) يعد من أكثر العارفين بشئون القدس وفلسطين بصفته أول حاكم عسكري بريطاني للقدس عقب دخول أللينبي أرض فلسطين عام ١٩١٧ وما تلاها من الانتداب البريطاني بصفته حاكم القدس ويهودا فيما بين ١٩٢٠ و١٩٢٦. وله تاريخ طويل مع العسكرية والدبلوماسية البريطانية من قبل في القاهرة (١٩٠٧– ١٩١٧) والجزيرة العربية خلال الفترة ذاتها، ثم من بعد في قبرص وروديسيا إلى أن استقال من العمل الرسمي عام ١٩٣٤. يقول عنه الكولونيل كيش Lt.-Colonel F. H. Kisch (رئيس اللجنة التنفيذية الصهيونية في فلسطين ١٩٢٣– ١٩٣١) إن ستورز كان يعتبر نفسه خلفا لـ بونتوس بيليت Pontus Pilate الحاكم المثالي للمقاطعة الرومانية في يهودا فيما بين عامي ٢٦ و٣٦. وكتب ستورز في مذكراته التي نشرها عام ١٩٣٧: إنه لا يستطيع أن يصف حبه للقدس التي تعد وحدها عنده أفضل مدينة في العالم. اصطدم ستورز في بداية عمله حاكما للقدس مع الحركة الصهيونية، التي اعتبره أتباعها مسؤولا عن اضطرابات عامي ١٩٢٠ و١٩٢١. وفي أواخر أيامه في القدس لم يكن ستورز معنيا بمعركة الحركة الصهيونية في القدس. أنظر:

Sir Ronald Storrs and Zion: The Dream that Turned into a Nightmare. Middle Eastern Studies, (July, 01, 2000).

http://www.accessmylibrary.com/article-1G1-64976112/sir-ronald-storrs-and.html;

http://en.wikipedia.org/wiki/Pontius_Pilate

[48] –Arnold J. Toynbee, "The Present Situation in Palestine", Journal of the Royal Institute of International Affairs, (January, 1931).

الآخر نموذج مصرى تونسى
الطهطاوى وخير الدين

أ.د / إسماعيل زين الدين
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة :

أثيرت قضية الإصلاح السياسى والنظرة إلى الآخر فى العالم العربى – مشرقه ومغربه – بوجه عام ومصر بوجه خاص بعد أحداث سبتمبر عام ٢٠٠١، ومن ثم فقد بدأ العديد من الساسة والمفكرون يدلون بآرائهم ويطرحون أفكارهم حول قضايا الإصلاح بجوانبه المختلفةن كتحديث التعليم وحقوق المرأة والمواطنة وشكل النظام السياسى القائم وكيفية تداول السلطة، وغير ذلك من قضايا الإصلاح السياسى والاجتماعى. كما اتجه فريق آخر من هؤلاء المفكرين إلى محاولة تصحيح مفاهيم الآخر (أوروبا وأمريكا) عن الإسلام والمسلمين والدعوة إلى التقاء الحضارات فى عالم متغير، كسبيل للتقارب لا التباعد وتعميق الاختلافات بين الشرق والغرب.

وتأسيساً على ذلك، كانت هذه الورقة "رؤية من الشرق نحو الآخر : فى فترة تاريخية شهدت أشكالا وصوراً مختلفة من العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، وفى ذلك الوقت

شهدت بدايات الغزو الاستعمارى للشرق بدأ بالجزائر (١٨٣٠)، مرورًا بتونس (١٨٨١) وصولاً إلى مصر (١٨٨٢).

ويعد رفاعة الطهطاوى (مصر) وخير الدين (تونس) خلال هذه الفترة التاريخية نموذجًا من حيث الرؤية إلى الآخر بمختلف جوانبها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وباعتبارهما كانا يمثلان ذلك التيار التجديدى فى الفكر العربى الإسلامى ومحاولة دفعه نحو النشاط والتطور فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، كما كانا من أكثر الدعاة إلى الخروج من عزلة العصور الوسطى والأخذ من الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وضرورة مواكبة المصالح المتجددة للمسلمين. وسوف نبدأ بتسليط الضوء على النموذج الأول وتتبع مدى رؤيته للآخر فى القضايا المثارة خلال القرن التاسع عشر.

رفاعة الطهطاوى :

كان مشروع بناء الدولة الحديثة فى مصر قد فتح المجال أمام الاحتكاك بالغرب، مما ترتب عليه اشتداد المواجهة بين أفكار وقيم ومؤسسات ونظم الحضارة الغربية وتلك التى يقدمها الفكر الإسلامى يومئذ. وقد أدت هذه المواجهة إلى بروز ثلاث استجابات. الأولى محافظة، وترفض قبول أية مفاهيم تمت للحضارة الغربية بصلة، والثانية علمانية صرفة تهدف إلى نقل كل ما فى الحضارة الغربية وترى فى الدين سببًا للتخلف والجمود. والثالثة تجديدية تعود بالفكر الإسلامى إلى أصوله الأولى وتحترم العقل والعلم وتقيم توازنًا بين القديم والجديد، أى بين التراث الإسلامى والحضارة الحديثة[1].

ويعد رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) من بين الذين يندرجون تحت التيار الأخير، حيث ظل مخلصًا للإطار الفكرى الإسلامى الذى نشا فيه، بالرغم من إعجابه بأفكار الحرية ومبدأ المساواة كما ظهرت وشاهدها فى فرنسا، وتشجيعه العقل والدعوة إلى الحرية الفكريةن وانفتاحه على تراث الثورة الفرنسية من أدب وفن ونظم سياسية، تنطلق من مبادئ ومفاهيم كانت بعيدة وغريبة على العالم الإسلامى وقتئذ. ومن ثم فقد كانت أفكاره

تمثل نقطة تحول أساسية فى تاريخ الفكر السياسى المصرى الحديث، ومن خلال رؤيته للآخر.

وقد ولد رفاعة الطهطاوى عام ١٨٠١ بمدينة طهطا فى صعيد مصر لعائلة بارزة من علماء الأزهر كانت تمتلك مساحة صغيرة من الأراضى الزراعية تعيش على ريعها. وقد تمكن من حفظ القرآن الكريم وهو صغير، ثم أخذ يتلقى مبادئ العلوم الفقهية على أخواله. وفى عام ١٨١٧، جاء رفاعة إلى القاهرة والتحق بالأزهر، حيث مكث به خمس سنوات التحق خلالها بحلقة أستاذه الشيخ حسن العطار الذى كان له تأثير كبير عليه[٢].

وعندما بلغ رفاعة الحادية والعشرين من عمره كان قد انتهى من دراسته بالأزهر، وتولى التدريس فيه لمدة عامين. وفى عام ١٨٢٦ رشحه أستاذه – الشيخ حسن العطار– للعمل كإمام للبعثة التعليمية الأولى التى أرسلها محمد على للدراسة فى باريس، وقد ظل هناك خمس سنوات (١٨٢٦–١٨٣١) كانت من أهم سنوات عمره، حيث انغمس فى الدراسة بحماس ونجاح كبيرين. وتقديرًا لكفاءته كتب المسيو جومار – العالم الفرنسى الذى تولى الإشراف على البعثة المصرية فى باريس – إلى محمد على يطلب منه الموافقة على أن يصبح الطهطاوى طالباً إلى جانب عمله كإمام[٣].

ففى فرنسا اتسعت دائرة قراءات الطهطاوى فى الفلسفة اليونانية والميثولوجيا – علم الاساطير – والتاريخ القديم، وخاصة التاريخ المصرى القديم، والجغرافيا والمنطق والرياضيات مع تركيز خاص على دراسة الفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر لدى كل من فولتير وروسو وديدرو ومونتسكيو. وقد ساعده فى ذلك تمكنه من اللغة الفرنسية، والتغلب على مشكلات الترجمة من الفرنسية إلى العربية[٤].

وكان الطهطاوى من جيل المثقفين المصريين الذين أحسوا بأن الثقافة الأزهرية وحدها لم تتلاءم مع ظروف عصرهم وأحسوا بضرورة دعوة مواطنيهم إلى الاستفادة من علوم الغرب وكان موقف الطهطاوى بالنسبة للحضارة الغربية بصفة عامة، هو الإحساس بمظاهر التفوق فى نظمها السياسية وبعض تقاليدها وعاداتها[٥].

ولم ينظر رفاعة إلى هذه العلوم الفكرية على أنها غريبة تجب الاسترابة منها، وإنما عكف وزملاؤه على "اكتساب العلوم التى فارقت مهدها بتقلب الأيام وتداول الشهور والأعوام، ثم قيض الله لها من اهتم بإحيائها بعد الاندراس – يقصد محمد على – واحتفل بردها إلى مصر ووضعها فيها على امتن أساس"[٦].

وقد تميز فكر الطهطاوى بالاصالة والتطور، مصحوبا بالإبداع والعطاء فى مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة، وامتاز على كثير من المثقفين والمفكرين، ومن ثم فإن الرجل لم يكن "ناقلاً" عن الغير، حتى عندما يسترشد بفكر الآخرين، وإنما كان "هاضماً ومتمثلاً" لذلك الفكر، يقدمه فكراً مصرياً عربياً مستنيراً لأمته كى تتجاوز بواسطته عصور التخلف، وتلحق بالركب الحضارى، وتسهم من جديد فى العطاء للإنسانية، كما اسهم أسلافها العظام، وكما يسهم الذين سبقوها فى هذا المضمار فى العصر الحديث[٧].

وبعد أن أمضى رفاعة فى باريس خمس سنوات عامرة بالإطلاع والتفكير والتحصيل بين الأساتذة والمستشرقين وأهل العاصمة الفرنسية وأئمة الحضارة الحديثة، عاد إلى وطنه عام ١٨٣١ زاخر النفس بمعانى جديدة، متحفزًا لعمل كبير يهدف به إصلاح المجتمع المصرى بتعليم الشعب وتنوير العقول.

فعندما عاد الطهطاوى إلى مصر عام ١٨٣١ عين مترجمًا ومدرسًا للغة الفرنسية فى مدرسة الطب ثم نقل بعد ذلك بعامين على نفس وظيفته بمدرسة المدفعية، وعلى مدى أربعة أعوام ترجم بعض الكتب الفرنسية فى الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات والجغرافيا بالإضافة إلى مراجعته لترجمة كتابين فى الطب. وقد نشر عام ١٨٣٤ كتابه الشهير "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" الذى قدم فيه وصفا للمجتمع الفرنسى كما شاهده أثناء إقامته هناك. وقد قرأ هذا الكتاب على نطاق واسع فى البلاد العربية والإسلامية، فقد أعيد نشره فى أعوام ١٨٤٨، ١٩٠٥، ١٩٥٨، ١٩٧٤، وطبعت ترجمته التركية عام ١٨٣٩ تحت عنوان "سفرنامه رفاعة بك"[٨].

وقد استهل رفاعة كتابه بالإشارة إلى الأسباب التى دفعته إلى تأليفه بقوله : فلما رسم اسمى فى جملة المسافرين، وعزمت على التوجه أشار على بعض الأقارب، لاسيما شيخنا العطار، فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار، والإطلاع على غرائب الآثار، أن أنبه على ما يقع فى هذه السفرة وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا فى كشف القناع، عن محيا هذه البقاع، ليبقى دليلا يهتدى به طلاب الأسفار... ولحث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع"[٩]. وهى إشارة واضحة إلى التقدم العلمى فى أوروبا وأثر ذلك على النهضة الحضارية فيها، ودعوة صريحة للبلاد الإسلامية لكى تتزوج بهذه العلوم والأخذ من حضارة أوروبا، لما تتمتع به من مظاهر التفوق فى نظمها السياسية والاقتصادية والإدارية.

وفى تلخيص الإبريز، وصف الطهطاوى هذه الفترة من حياته التى أمضاها فى باريس، وسجل مشاهداته إبان الرحلة، فوصف الحياة الاجتماعية وصفاً شائقاً بديعاً، ومدح فى الفرنسيين نظافة مساكنهم، وتحدث عن المظاهر والتقاليد الاجتماعية المتبعة فى المأكل والمشرب، وطريقة إعداد المائدة، كما أشار إلى الفنون ومشاركة المرأة فى الرقص والموسيقى، وكذا وسائل المواصلات، ورسم فى النهاية صورة لعاصمة البلاد وما تتمتع به من مظاهر أخرى كانت بعيدة بتماما عن العالم الإسلامى[١٠].

إلا أن الطهطاوى لم تبهره هذه المدينة التى شاهدها إلى حد الدهشة التى تعميه عن النظرة الفاحصة والفكرة المستقلة والخاطرة الناقدة لما فى حياة الباريسيين من سلبيات . وهذه النظرة الناقدة العقلانية هى التى عبر عنها أساتذه المستشرق "دى ساسى" de Sacy عندما قال عن تخليص الإبريز "وبه يستدل على أن المؤلف جيد النقد سليم الفهم"[١١]. وما يعنينا هنا محاولة إبراز الإطار العام للفكر السياسى عند الطهطاوى من خلال كتابيه تخليص الإبريز " "ومناهج الألباب".

ففى مجال الفكر السياسى ، تناول الطهطاوى من خلال مشاهداته فى باريس، وبما عرضه فى كتابه تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" و"مناهج الألباب المصرية فى مباهج

الآدار العصرية"، تناول العديد من الموضوعات المتعلقة بطبيعة وأسس النظم السياسية فى أوروبا من حيث نظام الحكم، وشكل السلطة القائمة، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية، وحقوق وواجبات كل منهما، ونظرية الفصل بين السلطات فى الدولية، والتمييز بينهما، ومبدأ المساواة والحرية بمفومهما المتسع، من حيث حرية الرأى والعقيدة، وكذا فكرة الحكم الذاتى ممثلا فى إدارة البلديات، وهو ما يعرف بالإدارة المحلية فى وقتنا هذا، والتى كانت بعيدة تمامًا عن إطار الفكر العربى والإسلامى.

ولقد حاول الطهطاوى تكييف أفكاره ومعارفه الأزهرية التقليدية مع الأفكار الوافدة والمفاهيم الجديدة حول الديمقراطية والليبرالية، وفقا لما شاهده فى فرنسا. ففى تلخيص الإبريز، وبعد أن يشير الطهطاوى إلى فضل العرب والحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، نراه يتحت عن الحكومة الفرنسية، موضحًا إعجابه بالنظام الديمقراطى فيها، حيث يدافع عن الملك مجلس الأعيان، ويدافع عن الشعب مجلس النواب، ويرى فى هذا التوزيع تحقيق العدالة[١٢].

وفى "مناهج الألباب المصرية" الذى صدر فى عام ١٨٦٩، وبحث فيه موضوع "التمدن وأصوله وأطواره" تبلور فكره السياسى والاجتماعى فى مسعاه نحو تطوير أو تكييف النظريات السياسية الإسلامية التقليدية والأفكار والمفاهيم الغربية الوافدة، فعندما يتأمل نظام الحكم الديمقراطى فى فرنسا، نراه يفكر فى نظام الشورى فى الشريعة الإسلامية. وقد ظلت هذه الأفكار تراوده فى إمكانية تطوير الشريعة الإسلامية نحو نظام للحكم السياسى يكون أقل استبداداً من الحكم المطلق لمحمد على وأسرته. ولقد ألهمت أفكاره السياسية عن الحكم النيابى فى فرنسا الجيل التالى من المثقفين المصريين، كما ساعدت على تطوير الفكر السياسى الإسلامى، خاصة فكرة نظام الشورى فى الشريعة الإسلامية وهى الفكرة التى حاول أن يطبقها الخديو إسماعيل بإنشاء مجلس شورى النواب فى عام ١٨٦٦، والذى اعتبره الطهطاوى أكبر عمل للخديو إسماعيل إنشاءه هذا المجلس، بالرغم أنه وغيره

من المجالس النيابية الأخرى كانت مجرد مظاهر شكلية للحكم الاستبدادى فى عهد أسرة محمد على [١٣].

وكان من الاشياء الهامة التى استرعت انتباه الطهطاوى وتوقف عندها فى باريس "الديمقراطية الليبرالية" ومؤسساتها السياسية، ودستورها وقوانينها، ولقد أعطى الرجل هذه الناحية اهتماماً كبيراً، ورام من وراء حديثه عنها، وترجمته لدستورها، بل وشرح مواده، ووصفه لمؤسساتها رام أن يدخل هذا الفكر السياسى إلى الشرق، الذى سادت وتسود فيه أنظمة الحكم الفردى وشريعة الاستبداد بالسلطات والسلطان. فهو يعلل اهتمامه "بكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية.. وأحكامهم "فيذكر الهدف قائلا : "ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر"[١٤].

ويعد أن يستعرض الطهطاوى أجهزة الحكومة المختلفة، يثنى على الدستور الفرنسى ، "وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم". وقد حرص رفاعة – كما سبق وأشرنا – على ترجمة مواده، "لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد, وكيف انقاد الحكام والرعايا لذلك، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا نسمع فيهم من يشكو ظلما والعدل أساس العمران"[١٥] فالعدل هنا يمثل حجر الأساس فى تقدم ونهضة الأمم. وهو ما ذهب إليه – فيما بعد – خير الدين التونسى فى كتابه "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك"، عندما تعرض إلى نظرية الحكم الصالح، ووسائل هذا الحكم وطرق اقامته، وأن تحقيق ذلك يرتبط "بحسن الإمارة" ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال العدل والحرية اللذان هما أساس العمران وتقدم المعارف "المشاهد فى الممالك الأوروباوية بالعيان"[١٦].

ولم يكتف الطهطاوى بترجمة الدستور الفرنسى لكى يتمكن قراء العربية من معرفة طبيعة الحكم ونظم الإدارة فى المجتمعات الغربية، بل قام بالتعليق على بعض مواده الرئيسية، مبديا بعض الملاحظات، ومذكرا القارئ العربى بما كان قائما وفقا لنظام الشورى فى الشريعة

الإسلامية. ففى المادة الأولى من الدستور، نراه يثنى على مبدأ المساواة أمام القانون، لا فرق بين رفيع ووضيع، بل أن الملك ذاته غير معصوم من المساءلة وفقا للدستور ينفذ عليه الحكم كغيره، مما يؤكد مبدأ العدالة.

وفيما يتعلق بمسألة الضرائب ، وهى المادة الثانية من الدستور، يقرر الطهطاوى أنه طوال فترة إقامته بباريس لم يسمع أحدا يشكو من المكوس والفرد (الضرائب)، مع الدعالة والنزاهة فى تحصيلها، حيث تؤخذ بعيدًا عن الظلم والرشوة"[١٧].

وعندما تعرض إلى المادة الثامنة من الدستور الخاصة بحرية الرأى والتعبير، كان تعليقه عليها ما يكشف عن إيمانه العميق بالحرية "الليبرالية" فهى – على حد قوله – تقوى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله، دون الإضرار بالغير". كما نراه يشيد بحرية الرأى والنشر، وبهما استطاعت الصحافة أن تؤدى رسالتها[١٨].

وكان من بين الأفكار السياسية التى طرحها الطهطاوى فى كتابه "مناهج الألباب" وكانت بعيدة تماما عن الفكر العربى الإسلامى، نظرية الفصل بين السلطات الثلاث فى الدولة، التشريعية، والقضائية، والتنفيذية "فالأولى هى التى تقوم بتقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. أما الثانية، فتقوم بالفصل فى الحكم. أما الثالثة فمهمتها تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاء بها". وهذه القوى الثلاث ترجع – على حد قوله – إلى القوة الحاكمة فى الدولة، والتى يجب أن تكون مقيدة بالدستور والقانون[١٩].

وبالرغم مما طرحه الطهطاوى عن الدولة ونظرية الحكم الديمقراطى، ومبدأ الفصل بين السلطات، فلم تكن فكرته عن الدولة، فكرة ليبرالى القرن التاسع عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة، فهو يحاول النظر فى الأسس النظرية للفكر السياسى الأوروبى فى ضوء الإسلام، فيرى أن الحكومة ضرورية للمجتمع لا حياة له بدونها : "فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلا بروحه"، فهو يرسم لنا تصوره لركنى الدولة، وضرورة وجود "القوة الحاكمة" ضمانا للاستقرار ولانتظام العلاقات بين أفراد" القوة المحكومة" فإذا كانت

القوة الحاكمة "جالبة للمصالح دارئة للمفاسد"، فإن القوة المحكومة هى "القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان فى معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخرى". فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع، لكل وظائفه فليس الناس ملكا للحكومة، ولكنهم أحرار لهم يحق التمتع بخيرات بلادهم[٢٠].

وملامح الحاكم الأعلى للدولة فى الفكر السياسى للطهطاوى فتتمثل فى القبول بسلطة الحاكم الفرد، وهو مقيد بالقانون، ويستعين بأجهزة الشورى، ولا سبيل إلى محاسبة "مادية" وإنما هناك سبل ووسائل لتقويمه تقويمًا معنويًا، وعليه أن يعطى الحرية لرعيته، ويسوى بينهم أمام القانون، وعليه كذلك أن يسلك سبيل العدل ليكسب قلوب رعيته، ويحقق التقدم والتمدن لوطنه، ليحوز رضاء الراى العام، ويضمن الحكم بالثناء من محكمة التاريخ[٢١].

ويذهب الطهطاوى إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على الحقوق والواجبات فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه فى مقابل ذلك أن يؤدى واجباته تجاههم، ومن ثم وجب على الرعية أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية. أما واجب الحكومة فيتمثل فى إقامة العدل وتحقيق المساواة والحرية وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقا للشريعة ويجب على الحاكم الخضوع لأحكام الشريعة فى كل ما يتصل بشئون الناس[٢٢].

وفى إطار توضيحه للحقوق المدنية أيضاً أبرز الطهطاوى فكرة حكومة البلدية، مشيرا إلى الرابطة الوثيقة بين الحقوق المدنية والحقوق البلدية، مؤكدًا حق كل مدينة داخل الدولة فى إدارة أمورها بنفسها فيما يتصل بالمرافق والمدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية وجباية الضرائب وغيرها من شئون محلية فى إطار القانون الذى ينظم أمور الدولة ككل.

وتعكس فكرة الحكم الذاتى ممثلا فى إدارة البلديات الاتجاه التوفيقى فى الفكر السياسى عند الطهطاوى فرغم تأكيده لأهمية تركيز السلطة فى يد الحاكم الفرد وفى المؤسسات المركزية للدولة، يطرح فكرة الحكم الذاتى فى صورة البلديات، مما يعنى أن

الطهطاوى كان يأمل فى التطور التدريجى للحكم الأوتقراطى من خلال اتساع نطاق البلديات بما تمثله من ليبرالية ومما يدعم هذا الرأى ما تكشف عنه المفاهيم التى طرحها لأفكار المساواة والحرية[٢٣].

ومن سمات الفكر السياسى عند الطهطاوى ايضا جهوده الكبرى والرائدة فى إصلاح القضاء لا على عهد الخديو إسماعيل فقط، كما يعتقد الكثير، وإنما منذ عصر محمد على، عندما أنشأ الطهطاوى قسما بمدرسة الألسن لدراسة الفقه الإسلامى والقوانين الأجنبية، وكان القضاة يتخرجون من هذا القسم، فأحدث بذلك تطورًا هاما فى عملية تنظيم القضاء وإصلاحه وتطويره[٢٤]. وفى عصر إسماعيل قام الطهطاوى وبعض تلاميذه بترجمة مجموعة القوانين الفرنسية، ذلك أن الحكومة عندما فكرت فى إصلاح النظام القضائى فى عهد إسماعيل استعانت فى ذلك بالقانون الفرنسى المعروف بقانون نابليون Code Napolen، فقام رفاعة وتلاميذه بما لهم من إلمام بأسرار اللغتين العربية والفرنسية بترجمة هذا القانون بفرعيه "المدنى والجنائى"، وهى القوانين التى بنى على أساسها نظامنا القضائى الحديث[٢٥]. وبذلك وضع الطهطاوى ثروة الفكر الأوروبى فى التشريع والتقنين إلى جانب تراث الحضارة الإسلامية فى هذا الميدان.

وكان من بين المظاهر التى بلورت فكره السياسى – إضافة إلى ما سبق – عاطفته الوطنية الجياشة، فقد كان رفاعة يحب مصر حبا ملك قلبه، وقد دفعه ذلك الحب الإخلاص فى عمله والتفانى فى أداء واجبه، وتغنى بهذا الحب كثيرا فى شعره. وفى كتبه المختلفة نجده يتحدث مرارا عن الوطن والوطنية، وتحليل هذا المعنى وضرب الأمثلة بمن عاشوا وضحوا فى سبيل أوطانهم. ففى مناهج الألباب – على سبيل المثال – نجده يحاول أن يبث فى نفوس النشئ معنى الوطن والوطنية، فنراه يتحدث عن "المنافع العامة"، وينقل فى ذلك الشواهد من الشرق والغرب، وفى خاتمة كتابه هذا يفرد موضوع خاص "فيما يجب" للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة"[٢٦]. ومما أثار هذه العاطفة فى نفسه طبيعته الخيرة. وقوتها ثقافته الواسعة فى باريس، ودراسته للعلوم الفلسفية والاجتماعية

والسياسية هناك، وأزكاها أيضا أنه شاهد ثورة الشعب الفرنسى فى عام ١٨٣٠، ورأى بعينيه كيف يبذل الفرنسيون أرواحهم فى سبيل وطنهم وحريتهم[٢٧].

دعا الطهطاوى إلى التسامح الدينى من منطلق المفهوم الإسلامى لأهل الذمة ولكنه لم يذكر مبدأ المساواة فى الحقوق والواجبات بينهم وبين غيرهم باعتبارهم من مواطنى الدولة[٢٨].

خير الدين والرؤية التونسية :

إذا كان الطهطاوى قد ولد لعائلة بارزة من علماء الأزهر تنتمى إلى أصول حجازية فإن خير الدولة قد ولد فى إحدى القرى الصغيرة بجبال القوقاز، من أسرة أباظة الشركسية الأصل، واختطفه تجار الرقيق صغيرا وجاءت بهم قافلتهم إلى الأستانة، حيث بيع كما يباع الرقيق، وتناقلته الأيدى بالبيع والشراء رقيقا إلى أن وصل أخيرا إلى قصر حاكم تونس الباى أحمد باشا (١٨٣٦-١٨٥٦) عن طريق أحد وكلائه فى عام ١٨٣٩[٢٩].

وقد حرص الباى أحمد على تربيه وتعلميه، فتعلم القراءة والكتابة وفرائض الدين، ثم أخذ بعد ذلك يتوسع فى العلوم الشرعية بمخالطة العلماء والاستفادة منهم، وفى علوم اللغة ومطالعة كتب التاريخ بالإضافة إلى تحصيل العلوم العسكرية[٣٠]. وقد عرف فى بيئته بالتدين والمحافظة على أداء الشعائر الدينية، وتوقير الشريعة والعلماء، واتجه إلى تعلم الفرنسية فأجادها مع العربية والتركية[٣١].

وكانت تونس قد ألحقت فى عام ١٥٧٤ بالولايات العثمانية بعد انتزاعها من الإسبان بمواجهة عسكرية، وأصبحت بالتالى خاضعة للنفوذ والسيطرة العثمانية. وقد ظل هذا الوضع حتى نهاية القرن السادس عشر، حين دب الضعف فى كيان الإمبراطورية العثمانية، فلم يصبح لهم على هذه البلاد إلا السيادة الاسمية فقط، حيث انتقلت السلطة الفعلية إلى الحكام الذين عرفوا بالبايات، وهو لقب كالخديو فى مصر.

وعندما شرع الباى أحمد (١٨٣٦-١٨٥٦) فى انتهاج سياسته الإصلاحية، اقتداءً بتجربة محمد على فى التحديث – كما سبق وأشرنا – ركز اهتمامه على بناء الجيش،

باعتباره الأداة للقوة العسكرية، فعمل على النهوض به، وإعادة تنظيمه وفقا للنظم الأوربية الحديثة، وأسس لهذا الغرض "مدرسة للعلوم الحربية" فى "باردو" بفرنسا عام ١٨٤٠، ليتعلم فيها الجنود الفنون الحربية، وعلوم الهندسة والمساحة والرياضيات، بالإضافة إلى الجغرافية والتاريخ، واسندت رئاستها إلى الإيطالى كاليفاريس، كما تم الاستعانة بمدرسين إيطاليين وإنجليز وفرنسيين، وعهد إلى خير الدين ، الذى قدر له أن يلعب دوراً مهما فى هذه الفترة بالإشراف على هذه المؤسسة العسكرية[٣٢]؛ وهناك عايش خير الدين الحضارة الأوربية الحديثة ولمس تأثيراتها، واكتملت معرفته بها – فيما بعد – من خلال سفارته المتعددة لعديد من دولها فى مهام سياسية، أفادته فى الإطلاع على النهضة الأوروبية الحديثة، ومعرفة بنظمها واحتكاكا برجال السياسة وفهما لأغراضهم، مما مكنه من دراسة الأسس التى قامت عليها المدنية الغربية وقارن بينها وبين تونس للبحث فى أسباب تأخرها وكيفية النهوض بها[٣٣].

وطوال الفترة التى بدأ خير الدين فيها مشاركا فى سياسة الدولة من خلال مناصبه ، كانت البلاد تمر بأزمة مالية حادة وتدهور اقتصادى ملموس، واجهته الحكومة بفرض المزيد من الضرائب على الأهالى، مما أدى إلى اندلاع ثورة داخلية كادت أن تقضى على النظام القائم على الاستغلال والاستبداد السياسى، فيما عرف بثورة ابن غذاهم عام ١٨٦٤[٣٤].

وعندما رأى خير الدين استحالة لاصلاح فى ظل النظم القائمة على المصالح الشخصية، دون النظر بعين الاعتبار إلى مصلحة الوطن، استقال من مناصبه واعتزل العمل السياسى، لفترة امتدت تسع سنوات (١٨٦١-١٨٦٩) اعتكف خلالها فى بستان له، فكانت فرصه لكى يغوص فى فلسفة التاريخ ويحلل تطور المجتمعات ويفحص أسباب تقدمها وضعفها، ورصد ذلك فى كتابه الموسوم بـ "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك" الذى طبع فى تونس عام ١٨٦٧ [٣٥]، موضحا فيه خلاصة أرائه فى التمدن والإصلاح، بعد أن ترسخت فى عقله ووجدانه كل تجاربه السابقة وصاغت هذه الخبرة الواسعة فكره السياسى ومنهجه ورؤيته للتقدم والإصلاح، وقد استند فى ذلك على "الشرع والعقل" وعلى المشاهدة والتأمل

فنراه يستهل كتابه بتلك العبارة البليغة التى تكشف عن فلسفته "سبحان من فضل بالعقل نوع الإنسان وأهله به لحسن التدبير – يقصد الحكم السياسى – ومراتب العرفان"[٣٦].

وينبغى أن نشير إلى بداية إلى أن خير الدين قد استقى الكثير من معلوماته حول نظم الحكم والإدارة وطبيعة الحكام من المصادر الإسلامية التى كان يستشهد بها، كمقدمة ابن خلدون، و"الأحكام السلطانية" للموارددى، هذا بالإضافة إلى ما اكتسبه من خبرات عملية سواء بالمشاركة الفعلية مع السلطة او المشاهدة العملية من خلال اسفاره السياسية لعديد من بلدان أوروبا، فهى إذن خلاصة تجاربه فى التمدن والإصلاح، وفقا لما شاهده وعاصره، بهدف "تذكير العلماء، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام"[٣٧].

ومن خلال مؤلفه "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك" يتبين الغرض الأساسى، وهو الكشف عن أسباب تأخر الأمة الإسلامية فى عهدها الأخير، وما هى وسائل تقدمها؟ ذلك التساؤل الذى طرحه كل مفكرى النهضة العربية والإسلامية الحديثة. وفى ذلك يقول خير الدين موضحًا الغرض من تأليف كتابه :

"إن الباعث الأصلى على ذلك أمران أيلان إلى مقصد واحد أحدهما أغراء ذوى الغير والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم، والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفى اسباب البطالة وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه اتقان العمل المشاهد فى الممالك الاوروباوية"[٣٨]. أى انه يربط تقدم الأمة وازدهارها فى كافة الميادين بقوة الدولة، وقوة الدولة بالحكم الصالح، وبالتالى فإن منطلقاته السياسية تنبع من فكرة الحكم الصالح ووسائل هذا الحكم وطرق إقامته وفى هذا الميدان يكون "حسن الإمارة" – كما يقول خير الدين – هو الطريق نحو التمدن بمفهومه المتسع، والذى يمكن تحقيقه من خلال دعامتى "العدل والحرية".

أما ثانيهما فيتمثل فى تحذير ذوى الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم فى الإعراض عما يحمد من سيرة غير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش فى عقولهم من أن

جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغى أن يهجر وتأليفهم فى ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنهم يعدون الإنكار على من يستحسن شيئا منها وهذا على إطلاقه خطأ فإن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا – يشير هنا إلى فترة ازدهار الدولة الإسلامية زمن العصر العباسى الأول – فلا وجه لإنكاره وإهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالا فى ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء فيما يستحسن فى نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمم الأوروبية... والحكمة ضالة المؤمن ياخذها حيث يجدها"[٣٩]. وهو فى ذلك يرى خطأ وخطورة هذا الاعتقاد وخاصة ان الأمة الإسلامية كانت قد وصلت إلى ما وصلت إليه من مجد وتقدم فى مختلف نواحى العلم والمعرفة، ومن تطور وازدهار اقتصادى بالأخص من الشعوب الأخرى فيما عند الأمم الأخرى والأخذ بأحسنه فيما يتعلق بشئون الحكم والسياسة. وعنده – أى خير الدين – الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها".

وإذا كان خير الدين قد أوضح مرارا أحوال المسلمين وحاجتهم إلى الإصلاح، كما انتقد موقف العلماء –أى رجال الدين – الرافض للحضارة الغربية الحديثة، فإنه قد بين تصوراته لنهضة الأمة وبناء الدولة الحديثة، ذلك البناء الذى يتطلب وجود مؤسسات دستورية وقوانين ترتكز على قاعدتى العدل والحرية.

والعدل، كما تصوره خير الدين ، يرتبط –كما سبق وأشرنا – بالحكم الصالح ووسائل هذا الحكم وطرق إقامته. وصلاح الحاكم له أسس وشروط لابد من توافرها، لكى ترتقى الأمة الإسلامية بفضل توجيهه مع الاخذ بنظام الشورى الذى يقيد الحاكم، فنجد خير الدين هنا يربط تقدم الأمة وازدهارها بوجود المؤسسات الدستورية التى تقيد الحاكم، وفقا لنظام الشورى فى لاشريعة الإسلامية[٤٠].

ويرى خير الدين أن الظلم مؤذن بخراب العمران، ويعتمد فى ذلك على مقدمة ابن خلدون، وإن إطلاق أيدى الحكام "مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه"، واستشهد فى ذلك

بما كان واقعا فى بعض الممالك الإسلامية، وبما وقع فى بعض بلدان أوروبا، نتيجة استبداد ملوكها، وفقا لنظرية الحكم المطلق دون التقيد بقوانين، لهذا نراه يؤكد مرارا على وجوب المشورة بين الحكام وجماعة أهل الحل والعقد – أى العلماء – والعمل على تقويم الحاكم وضرب أمثلة لذلك بما حدث زمن الخليفة عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبى سفيان[٤١].

وبعد أن يدين خير الدين الاستبداد بالسلطة بمختلف أنواعه وحكم الفرد، نجده يدعو – كما أشرنا – إلى إحياء هيئة "أهل الحل والعقد" الإسلامية ويطالبهم بالوقوف أمام استبداد الحكام، وفقا للقوانين التى تقيد الرعاة كما "تقيد الرعية". وهو فى مذكراته يزكى صراحة تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام، وأن تكون مباشرة الحكم التنفيذى من اختصاص الوزراء لا الحاكم الأعلى للبلاد، وأن يكون الوزراء مسئولين أمام الأمة المنتخبين[٤٢]. وقد ذهب خير الدين إلى القول : "بأن أوروبا إذا كانت قد صنعت ذلك انطلاقا من القوانين الطبيعية غير الإلهية فإن المسلمين أولى منها بذلك لأن هذه التنظيمات السياسية مما يحقق غاية الشريعة الإسلامية أو مقاصدها، وأن الإسلام لا يمنع من نقل الحضارة الغربية، ولا يمانع من الأخذ بنظمهم"[٤٣].

وبينما يدعو خير الدين العلماء إلى الوقوف أمام استبداد الحكام، نراه يطالبهم فى ذات الوقت بالتعاون مع رجال السياسة. لأن عوائق التقدم تنحصر فى الطائفتين ، فرجال الدين يعرفون الشرعية ولا علم لها بأمور الدنيا، وإذا كانت أحكام الشريعة تتوقف على العلم بالنصوص، فهى تتطلب أيضا معرفة الأحوال التى تعتبر فى تنزيل تلك النصوص أما رجال السياسة "فيعرفون الدنيا ولا يعلمون الدين". أى أنهم يطبقون القوانين الوضعية دون الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولهذا فقد طالب خير الدين العلماء بضرورة الانتفاح ومعرفة الشئون السياسية وفقا للتطورات التى تمر بها المجتمعات، على أن يتوسطوا بين التفريط والإفراط بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، كما طلب من الحكام ضرورة معرفة أمور الدين، والعمل على عدم انفرادهم بالحكم. وفقا لمبدأ المسئولية الوزارية[٤٤].

نانى بعد ذلك إلى القاعدة الثانية التى يرتكز عليها الفكر السياسى لخير الدين وهى مبدأ الحرية ومدى ارتباطها بنهضة الأمة الإسلامية وبناء الدولة الحديثة، وفى هذا الصدد يذهب خير الدين إلى القول بأن ثمة شيئين مرتبطين بالحرية، الأول، يتمثل فى نقل النظم الحضارية الغربية والأخذ بأساليبها بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية وفى ضوء المصالح المتجددة للمسلمين، ويكون ذلك للحاكم والرعية. أما الثانى، فهو محاولة من جانبه للتأكيد على أن كل هذه النظم وما يتصل بها من مفاهيم حديثة قد وجد في الإسلام ولها ما يقابلها فى الشريعة الإسلامية ولكنها لم تطبق إلا نادرًا ولم تحترم إلا لماما[٤٥].

والحرية التى يدعو إليها خير الدين هنا، ووفقا للفكر الأوربى الحديث تعنى إطلاق تصرف الإنسان فى ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه والتمتع بكافة حقوقه، وفقا للقوانين التى تقيد "الرعاة كما تقيد الرعية". ويستدل خير الدين، على أن مفهوم الحرية بما يتضمنه من معانى قد وجدت عناصره فى الشريعة الإسلامية بقوله : "فما تقتضيه الحرية الشخصية المشروحة سابقا من حفظ حقوق الإنسان فى نفسه وعرضه وماله قد اعتبرتها شريعتنا الإسلامية اعتبارا كليا"[٤٦]، فحسن الإمارة أو صلاح الحاكم، وفهم مدنيات الأمم المتقدمة والأخذ بأساليبها الصالحة، والقدرة على إعمال العقل؛ كانت من أبرز خصائص منهاج خير الدين باشا.

وفيما يتعلق بخطورة التوسع الاستعمارى فى المنطقة، نجد خير الدين أكثر فهما وإدراكا بطبيعة المرحلة التاريخية التى كانت بها الأمة العربية والإسلامية ، بعكس رفاعة الطهطاوى، الذى لم يكن مدركا لهذا الخطر على الوطن العربى، حيث اعتبر أوروبا مصدر المعرفة والابتكارات الحضارية الحديثة وليست مصدرا للعدوان، وأبدى موقفا متسامحًا تجاه الأوروبيين الذين وفدوا إلى مصر واستقروا فيها واعتبرهم شكراء فى الحقوق مع المصرين طالما كانوا يساهمون فى الحياة الاقتصادية للبلاد. ولم يتناول الطهطاوى فى كتاباته من قريب أو بعيد قضية الاستثمارات الأجنبية التى سيطرت على الاقتصاد المصرى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، كما تجاهل الإشارة إلى الامتيازات الأجنبية وغيرها من

مظاهر التغلغل الأجنبى فى مصر الذى ادى فى نهاية الأمر إلى وقوعها تحت الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٢ بعد وفاة الطهطاوى بتسع سنوات فقط[٤٧].

أما خير الدين الذى كان مشاركا فى السلطة. ووصل إلى أعلى المناصب الإدارية والسياسية فى الدولة. وعاصر ذلك الضغط والتأثير الأوروبى على العالم العربى – مشرقه ومغربه – وشاهد عن كثب قيام فرنسا باحتلال الجزائر عام ١٨٣٠، وسعيها نحو مد نفوذها الاقتصادى والسياسى على تونس من خلال القروض والاستثمارات المختلفة، ثم التدخل فى شئونها المالية تمهيدًا للسيطرة والاحتلال. كما رأى مدى خطورة الامتيازات التى كان يتمتع بها الأجانب بوجه عام، كحق التملك وممارسة الأنشطة التجارية فى تونس، مما فتح الباب على مصراعيه لتسرب رءوس الأموال الأجنبية إلى داخل البلاد، وتدفق المزيد من المهاجرين وأصحاب المصارف والمتاجر والمغامرون من الدول الأجنبية المختلفة، مما ترتب عليه تفاقم المشكلة الاقتصادية. وزيادة الديون الأجنبية. نتيجة التوسع فى القروض التى لم يستفاد بها فى مشروعات تنمويه لمصلحة المجتمع. لأسباب تتعلق بفساد الإدارة واستبداد الحكم، تلك الأسباب التى لم يكن مسئولا عنها أو مشاركاً فيها[٤٨].

ولهذا، لم يكن غريبا على سياسى من الطراز الأول. كخير الدين. أن يكون أكثر وعيا وفهما لذلك الخطر الذى تتعرض له الأمة العربية. فنجده فى أكثر من موضع فى كتابه يحذر من خطورة الاستعمار الأوروبى، وكان يحدث بصورة حاسمة أن سلوكنا لطريق النهضة والتقدم فى شتى ألوان المعرفة هو الحصن المنيع ضد هذا الخطر. وقد ربط خير الدين بين الاستقلال السياسى وتحقيق الاستقلال الاقتصادى، مؤكدًا أن الاستقلال السياسى لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الاستقلال الاقتصادى. وكان يرى أن تونس تملك من الموارد والامكانات الاقتصادية والقدرة الذاتية ما يؤهلها لبناء اقتصادًا مماثلا لاقتصاد الدول الأوربية المجاورة لها، والتى تأخذ موارد البلاد الأولية لتصنيعها بالخارج ثم إعادة تصديرها بأضعاف أسعارها مما يربك ميزانية الدولة ويجعلها عاجزة عن تحقيق التنمية الاقتصادية الذاتية، وبالتالى وقوعها تحت سيطرة الدول الأجنبية[٤٩].

ثم يعود خير الدين ليؤكد أن الخلل السياسى فى النظام القائم، ما هو إلا نتاج حاجة الدولة لغيرها ، وهو – على حد قوله – "مانع لاستقلالها وموهن لقوتها" ، وخاصة إذا كان ذلك الاحتياج يتعلق بالنواحى الحربية التى لو تيسر الحصول عليها فى الظروف الطبيعية لتعذر ذلك وقت الحرب، ولا يمكن تحقيق ذلك كله إلا فى ظل التقدم العلمى، ووجود المؤسسات الدستورية القائمة على دعامتى العدل والحرية، تماما كالتى تشاهد فى أوربا[٥٠].

وفيما يتعلق بقضية الامتيازات الأجنبية، نجده ينتقد أوروبا انتقادًا مريرا، نظراً لتوسعها فى تفسير هذه الامتيازات، استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها، اعتمادا على قوتها ونفوذها بالرغم من مخالفة ذلك للأعراف والقوانين التى تقول : "من دخل مملكة فلابد أن يخضع لأحكامها". وعاب على الدول الأوروبية التى تضع بعض العراقيل أمام تقدم وإصلاح الدول الإسلامية"[٥١].

ولهذا لم يكن غريبا، والحال هكذا، أن نرى خير الدين عندما تولى رئاسة الوزارة (١٨٧٣-١٨٧٧)، يبدأ فى انتهاج بعض السياسات الإصلاحية بهدف وقف الضغط ومواجهة الخطر الأوروبى، والحيلولة دون سيطرة الأجانب على اقتصاديات البلاد، وكان من بين اصلاحاته الداخلية إصدار عدة قوانين لحماية الأراضى التونسية من استيلاء الأجانب عليها دون حق شرعى، ثم العمل على إصلاح هياكل الدولة الأساسية وخاصة فى الإدارة حتى تستقيم شئون البلاد، بالإضافة إلى السعى نحو تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للسكان[٥٢]، فقام بإعادة توزيع الأراضى على الفلاحين، كما خفض الضرائب التى كانت تمثل عبئًا ثقيلاً على الأهالى، وحدد من الواردات وزاد من الصادرات، وأنشأ نقاط التفتيش الجمركية لمنع التهريب وسن عدد من القوانين لضبط الشئون المالية والإدارية للبلاد[٥٣].

ولقد اتضح لخير الدين، من خلال تجربته فى الحكم، وبعد تحليل للأوضاع الداخلية، أن التنظيمات السياسية، أى المؤسسات الدستورية، والتى أوضحها فى كتابه المشار غليه، وألح فى اعتبارها حجر الأساس فى بناء الدولة، أدرك بالتجربة العملية استحالة تطبيقها

يومئذ "لأن الأمة لا يزال حكامها يكرهون الحكم النيابى. والرأى العام جاهل خاضع لا يطالب بها"[٥٤].

وبالرغم من هذا، فقد كان خير الدين من المؤمنين بأن الأمة العربية تملك مقومات الحضارة، رغم ما أصابها من الانكماش، وهى قادرة على النهوض من جديد لتعطى لما حولها من تجاربها وقدراتها ما يجعلها أمة قادرة على صد أى غزو أجنبى يريد القضاء عليها. لأنها تملك مقومات القوى والتقدم: وإقامة العدل والعمران والعلوم[٥٥]. وهذا ما دفعه عندما قدر له تحمل المسئولية الوزارية إلى أن يتجه نحو الإصلاح. والذى كان يعتبره من مقومات ودعائم بناء الدولة الحديثة. ورغم أن حركته الإصلاحية لم تستمر طويلا. إلا أن آراءه وأفكاره استطاعتا أن تنفذا فى عقول الطبقة المثقفة فى عهده. وكانت دعوته الإصلاحية تعد أول نظرة عميقة لمفاهيم الإسلام فى ضوء الحضارة والتطور.

ومن خلال هذا العرض للفكر السياسى ورؤية كل من الطهطاوى وخير الدين للآخر: يتضح أن كل منهما قد تلقى الصدمة الحضارية بروح علمية مستنيرة وواعية. وكان الهدف من إدراكهما لإبعادها هو العمل على إرساء أسس ودعائم النهضة الحديثة فى عموم الأمة[٥٦]. مدركين بأن الأمة العربية والإسلامية كانت تملك من مقومات النهضة الحضارية ما يمكنها من تحقيق ذلك الهدف. عن طريق الحكم الصالح. والإيمان بالعدالة والحرية. والقدرة على إعمال العقل. والانفتاح على تراث الحضارة الغربية ومعرفة مدنيات الأمم المتقدمة والأخذ بنظمها. فيما يتفق وشريعتنا الإسلامية. وفى ضوء المصالح المتجددة للمسلمين من أجل مواكبة العصر.

وقد عبر كل منهما برؤيته الخاصة ومن خلال مواقعهم داخل السلطة الحاكمة عن جوانب الفكر السياسى بمختلف صوره من حيث شكل الدولة وطبيعة السلطة القائمة. ومدى المشاركة السياسية. ومنطلقات التقدم وأسباب التخلف. وكذا العلاقة مع الآخر.

وإذا كا الطهطاوى. ومن خلال ما طرحه من آراء حول هذه الجوانب من الفكر السياسى يمثل الأكثر فهما وتعبيرا. فإن خير الدين كان الأكثر وعيا بطبيعة المرحلة التى كانت تمر

بها الأمة العربية، وما كان تتعرض له من ضغط استعماري بمختلف صوره وأشكاله، انتهى باحتلال فعلي لكل منهما، تونس عام ١٨٨١ ومصر عام ١٨٨٢، وهو ما غاب عن فكر الطهطاوي عندما نظر إلى الآخر، باعتباره منبع الثقافة والمعرفة دون غيرها من دوافع أخرى استعمرية واستغلالية.

الحواشى :

(١) عبد العاطى محمد أحمد : الفكر السياسى للأمام محمد عبده، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٦.

(٢) رءوف عباس حامد : التنوير بين مصر واليابان، ص ٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩. وللمزيد من التفاصيل ، انظر : صالح بك مجدى : حلية الزمن بمناقب خادم الوطن. كذلك جمال الدين الشيال : رفاعة الطهطاوى.

(٤) محمد عبد السلام الشاذلى : تطور الفكر العربى، ج١. ص ٣٠.

(٥) عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية الحديثة فى مصرن القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٠، ٢١.

(٦) رفاعة الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية. طبعة ثانية، ص ٣٧٢.

(٧) محمد عمارة :رفاعة الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٨) رءوف عباس، المرجع السابق، ص ٦٠. وقد أعادت الهيئة العامة للكتاب طبعه عام ١٩٩٣ فى ثلاثة أجزاء، وقد اعتمدنا على هذه الطبعة الأخيرة.

(٩) تلخيص الإبريز، ج١، ص ٦٠، ٦١.

(١٠) رفاعة الطهطاوى : تخليص الإبريز، ج٢، ص١٣٥ – ١٤٠، ١٩٣-٢١٩.

(١١) محمد عمارة ، المرجع السابق، ص ١١٦.

(١٢) رفاعة الطهطاوى : تخليص الإبريز، ج٢. ص ١٧٣ وما بعدها.

(١٣) محمد عبد السلام الشاذلى: تطور الفكر العربى، ج١. ص ٣٣. وكان تصور الطهطاوى لمثل هذه المجالس، بأنها ذات سلطات استشارية فقط، ليس من اختصاصها إلا المذكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه الآراء وتقديم ذلك لولى الأمر. انظر : مناهج الألباب ، طبعة ثانية. ص ٣٥٧.

(١٤) محمد عمارة، المرجع السابق، ص ١٦٥.

(١٥) الطهطاوى ، تخليص الإبريز، ج٢، ص ١٧٣، ١٧٤. وفى مناهج الألباب، يشير إلى أن العدل يؤدى إلى سلامة السلطان وعمارة البلدان، مناهج الألباب ، ص ٨.

(١٦) خير الدين: أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، ص ٢-٤. وكان خير الدين يمثل أول نموذج لرواد الفكر العربى الحديث فى الشمال الأفريقى وقد كشف فى كتابه السابق أسباب تأخر الامة الإسلامية ووضع يديه على سبل تقدمها.

(١٧) تخليص الإبريز، ص ١٧٢.

(١٨) نفسه، ص ١٨٧، ١٨٨.

(١٩) الطهطاوى : مناهج الالباب المصرية، ص ٣٤٩. كذلك محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٢٠) رءوف عباس : المرجع السابق، ص ٨٩. وحول هذا الموضوع: انظر. مناهج الألباب، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

(٢١) الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية. ص ٣٥٤. ٣٥٥. كذلك محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٢٢) رءوف عباس، المرجع السابق، ص ٩١.

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٩٢. وحول هذا الموضوع، انظر، مناهج الألباب، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٢٤) محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٢٥) أحمد سيد أحمد : رفاعة الطهطاوى فى السودان، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٩.

(٢٦) الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية، ص ٣٤٨ وما بعدها. كذلك جمال الدين الشيال، رفاعة رافع الطهطاوى : القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ٣٠-٣٧.

(٢٧) جمال الدين الشيال، المرجع السابق، ص ٥٤، ٥٥.

(٢٨) مناهج الألباب، ص ٤٠٥، ٤٠٦. كذلك انظر : ص ٤ حول سبب تأليف هذا الكتاب.

(٢٩) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ١٤٦، ١٤٧. كذلك المنجى الشملى، خير الدين باشا، ص ٨.

(٣٠) أحمد أمين ، المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣١) محمد بيرم الخامس، صفوة الاعتبار، ج٢، ص ٤٩. نقلا عن المنجى الشملى، ص ٩.

(٣٢) المنجى الشملى، خير الدين باشا، ص ١٠.

(٣٣) أحمد أمين ، المرجع السابق، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٣٤) وثائق تونسية ، ج١، المقدمة، حيث تشير الوثائق إلى أسباب اندلاع الثورة.

(٣٥) المنجى الشملى، المرجع السابق، ص ١٨.

(٣٦) خير الدين : أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، ص ١ من المقدمة.

(٣٧) خير الدين : المصدر السابق، ص ٢-٤.

(٣٨) خير الدين : أقوم المسالك ، ص ٦.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٦.

(٤٠) خير الدين : أقوم المسالك، ص ٨، ٩.

(٤١) خير الدين : المصدر السابق، ص ١٠، ١١.

(٤٢) صلاح أحمد زكى : أعلام النهضة العربية الإسلامية فى العصر الحديث، القاهرة، ص ٣٤.

(٤٣) خير الدين، المصدر السابق، ص ٨، ٩.

(٤٤) نفس المصدر ، ص ٢-٣، ٣١.

(٤٥) خير الدين، المصدر السابق، ص ١٥، ١٦. كذلك صلاح زكى ، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٤٦) خير الدين، المصدر السابق، ص ٩، ٣٤، ٣٥.

(٤٧) رءوف عباس ، المرجع السابق، ص ٩٩.

(٤٨) عندما بدأ خير الدين فى مزاولة الشئون السياسية والانغماس فيها، نازعته بعض الشخصيات المشهورة ووقفت

حجر عثرة فى طريقه كمصطفى خزندار (وزير المالية والداخلية) انظر، أحمد بن أبى الضياف، المصدر السابق، ص ٢٠٩، حيث يتحدث عن سياسة البذخ والإسراف خلال هذه الفترة كذلك، وثائق تونسية ، ثورة ابن غذاهم.

(٤٩) خير الدين : أقوم المسالك ص ٨، ٩. كذلك انظر : خيرية عبد الصاحب وادى : الفكر القومى العربى فى المغرب العربى، ص ٤٧.

(٥٠) خير الدين ، المصدر السابق.

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

(٥٢) المنجى الشملى، المرجع السابق، ص ٢٦.

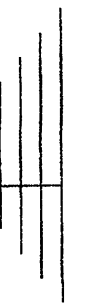
(٥٣) خيرية عبد الصاحب وادى، الفكر العربى فى المغرب العربى، ص ٤٧.

(٥٤) المنجى الشملى، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٥٥) خيرية عبد الصاحب وادى، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٥٦) صلاح أحمد زكى ، المرجع السابق، ص ٢٩.

دراسات شرقية



دراسات يابانية وشرقية

صورة اليهودية المتدينة فى قصة "تفاح من الأرض" لسفيون لفرخط

دراسة فى المضمون والشكل

د / نبلاء رأفت سالم

أستاذ اللغة العبرية الحديثة وآدابها المساعد

كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة:

ارتبطت الرسالات السماوية بالرجل، حيث كان هو المكلف من قبل الخالق تبارك وتعالى بالدعوة لعبادة الواحد القهار، وكانت المرأة هى المعين للرجل فى نشر رسالته، ولكن كان دورها فى أغلب الأحيان قاصرًا على المنزل فقط.ومع التطورات التى شهدها العصر الحديث بدأت المرأة تشارك الرجل الأموركلها دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بل وصل بها الأمر فى بعض الأحيان لمزاحمة الرجل فى بعض أدواره الحياتية.

وتنطبق الأمور سالفة الذكر على الديانة اليهودية حيث إنها ارتبطت بنبى الله موسى عليه السلام، وكانت النبوءة من بعده مرتبطة أيضًا بالرجل.وقد حافظت المرأة اليهودية على الشرائع بفعل الرجل.ولكن –كما أشرنا–كان دورها قاصرًا على المنزل.ولكنها بدأت تقتحم المجالات كافة بما فى ذلك الجانب الدينى، حتى بعد هجرتها إلى إسرائيل.

وقد لعب الدين اليهودى دورًا كبيرًا فى تحديد دور المرأة فى جميع القضايا اليهودية سواء كانت هذه القضايا سياسية أم اجتماعية أم دينية إلى غير ذلك من القضايا الأخرى بعد أن كان دورها هامشيًا، بل يكاد يكون معدومًا مع بدايات الأدب العبرى الحديث، وظهور الحركة الصهيونية.فالأدب العبرى فى مرحلة "الهسكالا"(השכלה) حمل لواءه الرجل. بل كان هو المدافع عن قضايا المرأة حيث نجد "يهودا ليف جوردون"[1]"יהודה לב גורדון" يدافع عن المرأة وماعانته من مشاكل على يد أحبار اليهود حيث حول "جوردون" نفسه مدافعًا عن المرأة وحقوقها "لأنه غير راض عن التعامل معها بهذه الصورة السيئة"[2].

ولم تظهرالمرأة اليهودية كأدبية إلا مع بداية الهجرات اليهودية إلى فلسطين[3].وقامت بدورحيوى فى الاستيطان [4].وقد اقتحمت المرأة اليهودية المجالات كافة بما فى ذلك الجانب الدينى حيث باتت تلعب دورًا مهمًا فى النشاط الدينى فى إسرائيل .

ونتناول فى بحثنا صورة المرأة اليهودية المتدينة فى قصة"תפוחים מן האדמה"[5] "تفاح من الأرض" للكاتبة "سفيون لفرخط"[6] "סביון ליברכט"، وقد آثرنا تناول هذا البحث للأسباب التالية:

١-دراسة واقع المرأة المتدينة فى القصة.

٢-توضيح علاقة المرأة المتدينة بالمرأة العلمانية.

٣-توضيح السمات الإيجابية والسلبية للمرأة المتدينة فى القصة.

٤-دراسة كيفية توظيف الكاتبة للشكل الفنى لخدمة مضمون القصة.

٥-اهتمام "سفيون لفرخط" بوضع المرأة بصفة عامة والمتدينة بصفة خاصة[7].

٦-أهمية "سفيون ليفرخط" فى القصة الإسرائيلية المعاصرة بوصفها من أبرز أدباء جيل"הקולות החדשים""الأصوات الجديدة"، وحظى نتاجها الأدبى باستقبال جماهيرى كبير[8]، ووصفها "يوسف أورين""יוסף אורן" بقوله "إن سفيون لفرخط"كاتبة موهوبة ومتميزة"[9]، كما حظيت بتقديرأدبى من قبل النقاد[10].

٧-عدم وجود دراسة عربية عن اليهودية المتدينة فى القصة الإسرائيلية بصفة عامة، وفى هذه القصة بصفة خاصة[11].

أولا:دور المرأة فى الديانة اليهودية:

قامت الديانة اليهودية وانتشرت على يد الرجل كما أشرنا، وكان دور المرأة لايذكر فى هذه الديانة، بل فرقت اليهودية بين الرجل والمرأة تفريقًا يجعل لكل منهما منهاجه ومسيرته الخاصة به.فقد ظهر تمسك المرأة باليهودية من خلال تبعيتها للرجل قبل زواجها حيث تكون تابعة لوالدها، وبعد زواجها تكون تابعة للزوج.بل كان الأب هو الذى يختار لها الزوج حسب إرادته، وغير مسموح لها أن تشكوأو تتذمر من أى شيء.حتى العقم ربطه العهد القديم بالمرأة والتى نظرت له على أنه عار لحق بها، وقد كانت"راحيل" زوجة يعقوب عليه السلام عاقرًا ولما وهبها الله ولدا قالت "قد نزع الله عارى"[١٢].

وقد كلفت الشريعة اليهودية الرجل بالحفاظ على الشعائر الدينية أما المراة فتتلقى هذه الوصايا، ولكنها لم تتمكن من ممارسة هذه الشعائر والحفاظ عليها؛لأنها غير طاهرة بالفطرة[١٣].

ولم تظهر المرأة فى العهد القديم فى شكل إيجابى ملتزم بالدين إلا فى حالات نادرة مثل شخصية "مريم""מִרְיָם" وشخصية "دبيورا""דְּבוֹרָה".ولكن فى الوقت نفسه رفعت الشريعة اليهودية من قدر المرأة اجتماعيا[١٤].ويتفق هذاالأمر مع دور المرأة فى اليهودية الذى كان يتركز فى المقام الأول فى تربية الأبناء؛لأن الزوج مشغول بدراسة التوراة وتنفيذ تعاليمها.

وبدأت المرأة اليهودية المتدينة فى العصر الحديث تتسلل إلى الواقع الدينى اليهودى، محاولة لعب دور دينى يمكنها منرفع بعض الظلم الواقع عليها، ولكن مالبثت أن تلاشت هذه الأمور فألغت غالبية الطوائف المقصورة النسائية بالمعبد، وفى هذا الجزء ظهرت نساء تشغل منصب حاخام ومرتل ومفتى وقاض شرعى[١٥].

وقد أكد التلمود على أن إعفاء المرأة من بعض الأمور الدينية مثل ارتداء الطاليت[١٦] ووضع التفلين[١٧] وتلاوة صلاة الشماع[١٨] ، والانضمام إلى عدد صلاة المنيان[١٩]، والنفخ فى البوق والحج إلى الأماكن المقدسة[٢٠]، وإضاءة شموع عيد الحانوكا[٢١].

كما أنها معفاة تماما من الموجبات الوضعية التى ينبغى إقامتها فى أوقات محددة؛ لأنها طبقاً لرأى حكماء التلمود ترتبط بعمل دينى من شأنه أن يعفيها من الواجبات الدينية الأخرى التى من الممكن أن تعيقها عن إنجاز مهامها الخاصة[٢٢].

ثانياً: اليهودية المتدينة فى قصة"تفاح من الأرض"لسفيون ليفرخط"دراسة فى المضمون"

١- عرض موجز للقصة:

تدور قصة"تفاح من الأرض"حول رحلة أم يهودية متدينة من حى "شعارى حيسيد"שערי חסד" المتدين فى مدينة القدس إلى أحد الكيبوتسيم"קיבוצים" فى الصحراء من أجل إعادة ابنتها الوحيدة إلى الواقع الدينى من جديد.وتقدم القصة المشاعر المتناقضة بين أم يهودية متدينة وابنتها التى تحاول قدر استطاعتها رفض وصاية الأم المتدينة عليها حيث تقطن الأسرة المتدينة فى مدينة القدس ، ويدعى الأب "رأوبين"ראובן"وتدعى الأم"فيكتوريا""ויקטוריה"وابنة وحيدة تدعى"رفقا"רבקה"، ويحاول والدها أن يزوجها رغما عنها لأرمل يبلغ الأربعين ولديه أبناء.ولكن الابنة ترفض ذلك وبشدة، وتحاول أن تكسر القيود الدينية المفروضة عليها، وأن تعيش حياتها كما تريد وأن تتعلم تعليمًا غير ديني، وأن تتعلم حتى الرقص.

وتقدم القصة رحلة الأم المتدينة إلى ابنتها فى الكيبوتس محاولة إعادتها مرة ثانية إلى الواقع الدينى فى مدينة القدس.

وأرادت الابنة أن تكسر هذه القيود وتخرج إلى أحد "الكيبوتسيم" فى النقب كخدمة تراها "قومية"، وتعيش قصة حب مع شاب من الكيبوتس ، وتحاول الأم أن تعيد ابنتها إلى واقعها الدينى من جديد، ولكن الابنة ترفض ذلك، وتتزوج الشاب الذى أحبته، وتسلم والدتها بالأمر الواقع، وتتناول معها تفاحًا من الكيبوتس.وقد تمت مسرحة القصة وعرضت على مسرح القدس[٢٣].

٢-سمات المرأة المتدينة فى القصة:

أ-السمات الإيجابية:

١-حرص اليهودية المتدينة على الحياة فى القدس :

تعتبر مدينة القدس من أهم المدن اليهودية المقدسة، فهى فى زعم اليهود أهم المدن الأربعة المقدسة وهى القدس وصفد وطبرية والخليل، وقد أشارالعهد القديم فى أكثر من موضع إلى أهمية مدينة القدس بالنسبة لإسرائيل فالمزمور رقم مائة وسبع وثلاثين يقول"إن نسيتك ياأورشليم تنسى يمينى"[٢٤].وأشارت قصة"تفاح من الأرض"إلى حرص المرأة اليهودية على الحياة فى مدينة القدس بوصفها أهم المدن اليهودية المقدسة كما أشرنا، وهى المدن التى كان يقطن فيها أعضاء الاسيطان القديم، وكانوا يعتمدون فى حياتهم على الهبات التى ترد اليهم من خارج فلسطين، والتى كانت تعرف باسم"الحلوقا""חלוקה"، ولم تكن لهم أى أطماع فى الأراضى العربية وكانت علاقتهم مع جيرانهم العرب قائمة على الاحترام المتبادل[٢٥] .

وتقسم مدينة القدس من حيث توزيع السكان اليهود إلى أحياء خاصة باليهود العلمانيين وأخرى خاصة باليهود المتدينين ويمثل اليهود المتدينون ٣٠% من إجمالى يهود القدس[٢٦]، وتقول القصة فى هذا :

"כל הדרך משכונת שערי חסד בירושלים ועד משטח החול הגדול שם הכריז הנהג "נווה מדבר ,וחיפש אותה במראה שמולו ,היתה ויקטוריה אבראבנגל –לבה סוער בה ואגרופיה קשים – נתונה בעניין אחד .

ארבע פעמים ירדה ועלתה באוטובוסים הבאים אל התחנות ויוצאים מהן"[27].

"أعلن السائق عن(كيبوتس.الباحثة) "نوا مدبار" طيلة الطريق من حى شعارى حيسيد فى القدس وحتى الرقعة الرملية الكبيرة وبحث عنها فى المرأة التى أمامه حيث كانت فيكتوريا

أفرفانل _وقلبها مضطرب وقبضات يدها جافة–غارقة فى موضوع واحد.لقد صعدت إلى الحافلات القادمة من المحطات وهبطت منها أربع مرات "

تشير الفقرة السابقة إلى أن بطلة القصة"فيكتوريا" أفرفانل"تعيش قى مدينة القدس، ليس هذا فحسب بل تعيش فى أحد الأحياء الدينية اليهودية وهو حى"شعاراى حيسيد"وهو من أهم الأحياء اليهودية التى يقطنها اليهود المتدينون، حيث يقيم بعض اليهود المتدينين فى أحياء خاصة بهم يحظر على العلمانيين دخولها، وحتى إذا دخلوها يجب عليهم الالتزام سواء من ناحية المظهر الخارجي أو السلوكيات.

وتوضح الفقرة السابقة– كذلك – أن البطلة لاتعرف مكانًا آخر غير القدس، وإن لم تشر الكاتبة إلى ذلك صراحة، فتخبطها فى ركوب الحافلات يشير إلى أنها لم تألف مغادرة القدس.

وتؤكد الكاتبة على المعنى السابق من خلال مقارنتها بين القدس والكيبوتس فتقول موجهة حديثها لابنتها:

"איך אפשר לעזוב את אוויר ירושלים הטהור והריה היפים ולבוא הנה?[28].

"كيف يمكن ترك هواء القدس الطاهر وجبالها الجميلة والقدوم إلى هنا"

تثبت الفقرة السابقة ماترمى إليه الكاتبة وهو التأكيد على طهارة القدس التى تتجلى فى طهارة هوائها، فالهواء ليس نقيًا بل طاهرًا كرمز إلى قدسية القدس وكل مايوجد فيها، وفى المقابل فإن أى مكان آخر غير القدس سيكون –بلاشك –غير طاهر.ومن هنا نجدها ترفض ترك ابنتها لمدينة القدس وشدها الرحال إلى مكان آخر غيره، وتحاول أن تعيدها إلى الهواء الطاهر وتبعدها عن الهواء الفاسد الذى تستشنشقه خارج القدس.

٢-خدمة الفتيات المتدينات فى الجيش :

تمثل قضية تجنيد طلاب المعاهد الدينية اليهودية وتجنيد الفتيات المتدينات حلبة جديدة من حلبات الصراع بين المتدينين والعلمانيين فى المجتمع الإسرائيلى بصفة عامة

والجيش الإسرائيلى بصفة خاصة، وتشير الاحصائيات إلى أن ٢٦ % من الفتيات الإسرائيليات يخدمن فى الجيش الإسرائيلى[٣٠].وكانت المرأة اليهودية تجند بعد إقامة دولة إسرائيل، ولكن المؤسسات الدينية مارست ضغوطًا على الحكومة الإسرائيلية حتى أعفت بنات الأسر المتدينة من الخدمة فى الجيش بدون فرض خدمة اخرى بديلة لهذا وكانت فترة خدمة الفتيات أقل من فترة خدمة الفتيان وكانت فترة الاحتياط قصيرة بالنسبة للمراة، ولم تشارك المرأة فى المهام القتالية. ولكن بدأ تجنيد الفتيات اللاتى يدرسن فى المدارس الدينية مرة ثانية، وأرى أن هذا التوجه الجديد من المؤسسة الدينية اليهودية هدفه التواجد العملى والتأثير فى أهم وأخطر مؤسسة فى إسرائيل وهى المؤسسة العسكرية فكل إسرائيلى يشعر أنه مشارك فى الجيش، وحول هذا يقول أحد الإسرائيلين"إن الدولة هى الجيش ، والجيش هو الدولة ، فكل واحد منا يشعر انه جندى "[٣١]، وتشير الإحصائيات إلى وجود ٢٢٥ مهمنة تشارك فيها المرأة فى الجيش مقابل ٧٠٩ مهنة للرجل[٣٢].وفى عام ١٩٥٢ سن "بن جوريون" قانونًا يلزم الفتيات اللاتى لايخدمن فى الجيش بالعمل فى الخدمة الوطنية[٣٣]، وقد رأى االبعض أن خدمة النساء فى الجيش الإسرائيلى تقوى وضع المرأة فى إسرائيل؛ لأن الاستعداد للتضحية من أجل الجيش هو خطوة للمطالبة بالمساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة[٣٤].

وقد تنامى المد الدينى داخل الجيش الإسرائيل بعد حرب ١٩٦٧، وازداد عدد اليهود المتدينين الذين يخدمون فى الجيش بعد أن كانت الدراسة فى المدارس الدينية تعفى الدارس من التجنيد فى الجيش الإسرائيلى، ولكن بدأ السماح للشباب المتدين بالالتحاق بالجيش الإسرائيلى شريطة التوقف عن الدراسة الدينية[٣٥].

وتعرض القصة لقضية تجنيد المرأة اليهودية المتدينة فى الجيش الإسرائيلى :

"בת שש עשרה היתה כשהכירה קצין בצבא היה והביאהו בפני הבנות להסביר על שירות בנות דתיות בצבא . אחר כך קמה צעקה על שהניחו לאנשי הצבא לבוא ולהרעיל את לב הבנות[٣٦]

"لقد كانت فى السادسة عشر عندما تعرفت على ضابط فى الجيش حيث جاءوا به أمام الفتيات ليتحدث عن خدمة البنات المتدينات فى الجيش. وبعد ذلك قامت صارخة لأنهم سمحوا لرجال الجيش أن يأتوا ويسمموا قلب الفتيات".

تشير الفقرة السابقة إلى تجنيد الفتيات الإسرائيليات فى الجيش الإسرائيلى والتى بدأت فى تسعينيات القرن الماضى[٣٧]، وتظهر الكاتبة وجهة نظرها فى هذه القضية بتحفظها على خدمة الفتيات المتدينات فى الجيش الإسرائيلى فهناك قطاع عريض من اليهود المتدينين ينظر إلى دولة إسرائيل على أنها دولة علمانية، فمواقفها تتفق فى جزء منها مع دعوة بعض الأحبار لجنود الجيش الإسرائيلى بعدم الامتثال لأوامر الجيش الإسرائيلى؛ لأنها حكومة غير شرعية[٣٨].

٣-رفض الملبس غير الدينى:

حددت الشريعة اليهودية لبس المرأة المتدينة حيث يجب عليها أن ترتدى ملابس طويلة وتغطى رأسها[٣٩]، وقد أشارت القصة إلى ذلك فقالت:

"שוב ושוב התירה את מטפחת השבת שהתפרעה ברוח ועטפה בה את ראשה "[40].

"حلت عقدة منديل السبت الذى لم يعد معتدلاً على رأسها"

تشير الفقرة السابقة إلى حرص المرأة المتدينة على ارتداء الملابس الدينية، فهى لاتلتزم بالجانب الدينى سلوكيًا فقط، بل تلتزم به –كذلك–خارجيًا؛أى أن شكلها الخارجى يتفق مع دخلها.

وتؤكد الكاتبة على ماسبق فى موضع آخر حيث تقول عن رفض فيكتوريا لأى ملبس غير دينى:

"מה זה ... מה ... "גרפה את חותמה . איפה הצמות שלך ?והמכנסיים ...כך את לובשת ...אוי לעיניים!"ורבקה צחקה מולה"ידעתי שכך תגידי.רציתי להתלבש אבל עוד לא הספקתי .חשבתי שתגיעי באוטובוס של ארבע."[41].

"ماهذا...ماهذا..."وأخرجت المخاط من أنفها.أين ضفائرك ؟والسروال...هكذا أنت...أواه للعين!"وضحكت رفقا أمامها"عرفت أنك ستقولين هذا.أردت أن أرتدى، ولكن لم أعد نفسى.لقد اعتقدت أنك ستصلين فى حافلة الساعة الرابعة".

تشير الفقرة السابقة إلى دهشة الأم المتدينة عندما ذهبت إلى ابنتها فى الكيبوتس وشاهدتها وهى ترتدى ملابس غير دينية، فأصيب بدهشة كبيرة تتضح من الأسئلة التى وجهتها لابنتها.وفى الوقت نفسه تحاول الابنة أن ترضى والدتها المتدينة ولو لفترة وجودها معها فقط فى الكيبوتس؛حيث أنها قررت بينها وبين نفسها ألا تعود مع والدتها إلى القدس وإلى الحى المتدين الذى تقطن فيه.

وتخشى "فيكتوريا"من رد فعل ابنتها فقد ترفض العودة معها إلى القدس:

"ומראות שראתה בדמיונה הוציאו אנחה מפיה:ומה אם תהפוך לה רבקה גבה ותגרשנה?ומה אם ירים עליה הבחור ידו להכותה ?ואיך תעשה את הלילה אם יגעלו דלתם מולה,והאוטובוס אינו יוצא לפני הבוקר הבא? "[42].

"المشاهد التى رأتها فى خيالها أخرجت تنهيدة من فمها. ماذا سيحدث إذا تجاهلتها رفقا وطردتها؟ وماذا يحدث إذا رفع عليها الشاب (محبوب رفقا.الباحثة) يده ليضربها ؟ وماذا ستفعل هذه الليلة إذا أغلقوا الباب فى وجهها، والحافلة لن تتحرك قبيل صبيحة اليوم التالى؟".

تشير الفقرة السابقة إلى القلق الذى يساور الأم المتدينة من رد فعل ابنتها ومحبوبهاحيث إنهم قد يطردونها من منزلهما.وهذه المخاوف تكشف – بما لايدعو للشك–عن إحساس الأم المتدينة بقبول ابنتها لحياتها الجديدة حيث ولت الأدبار وهجرت الماضى ملياً، كما أنها تشعر بالبون الواسع بينها كامرأة متدينة وبين ابنتها وزوجها العلمانيين ، ويشير الموقف السابق إلى إحساس الأم المتدينة أن ابنتها تعيش فى القدس وفى الحى الدينى رغمًا عنها.وعندما واتتها الفرصة تركت الماضى بقيوده وبحثت عن الحرية التى افتقدتها فى منزلها فى القدس.

ب- الصورة السلبية:

١- سلبية اليهودية المتدينة:

لم تستطع أن تفعل شيئاً لصالح ابنتها عندما أراد والدها أن يزوجها رغما عنها، رغما عنها، وهى أمور نجدها متأثرة بالعهد القديم، وبوضع المرأة المتدنى ، وتقول القصة:

אבא לא התעניין באף אחד.והכי פחות בי.כל היום בחנות ועם הספרים והתפילות כאילו אני לא בתו."

חס וחלילה .אל תגידי ככה.נבהלה ויקטוריה .מן האמת נבהלה.

"רצה לעשות לי שידוך עם הבן של יקותיאל.כאילו אני אלמנה או צולעת "[43].

"والدى لم يهتم بأى شخص، وكان اهتمامه بى قليلا جدا.فهو طيلة اليوم فى المحل مع الكتب والصلوات كأننى لست ابنته.

حاشا لله .لاتقولى هذا .انفزعت فكتوريا.من هذه الحقيقة.

أراد أن يزوجنى لابن يكتوئيل .كأننى أرملة.أو عرجاء"

تشير الفقرة السابقة إلى سمة سلبية تتسم بها اليهودية المتدينة، وهى موافقتها على رغبة الأب الذى يريد تزويج ابنته لرجل طاعن فى السن رغما عنها، وهو هنا يطبق ماجاء فى اليهودية من أن الابنة نكون فى حوزة أبيها يحدد مصيرها كما يشاء ويختار لها زوجًا حسبما يرى هو ، وبعد زواجها تصبح ألعوبة فى يد الزوج، وهذا الأمر أدى بالابنة إلى أن تولى الأدبار بعيدا عن البيت المتدين، وكان هذا الحادث بمثابة القشة التى قسمت ظهر البعير ، فكان يبدو أن الابنة كانت تقبل الحياة فى كنف أبيها وأمها وماتتضمنه حياتهما من قيود دينية لاتستطيع أن تبرحها، فقد كانت صغيرة ولم تستطع أن تتمرد على واقعها فكانت تقبل هذه الحياة على مضض، ولكن عندما اشتد عودها وأدركت واقعها الذى تعيشه، وهوواقع ترفضه من داخلها، تركت الحى بما فيه، وخاصة أنها كانت ترتبط عاطفيًا بأحد الشباب العلمانيين الذى وجدت من خلاله مخرجًا لأزمتها التى تعيشها فآثرت الرحيل وتركت ديارها

فى القدس وفى الحى الدينى، وهربت إلى مكان تتحرر فيه من قيود الدين اليهودى، وتمارس حياتها كما يحلو لها.

وتظهر الفقرة السابقة –كذلك– سلبيتها مع زوجها الذى يظهر– من خلال ماسبق– أنه لايوليها أى اهتمام وباتت كالدمية فى يديه، فخافت الإبنة أن تكون صورة أخرى لأمها فى سلبيتها وعدم اعتمادها على نفسها، وتحديد مصيرها بنفسها فحاولت أن تكون شخصية أخرى مستقلة تملك قرارها، ولاتسلم مصيرها لغيرها.

وترمز الفقرة السابقة –كذلك–إلى وجود تيارين متعارضين فى إسرائيل التى انقسمت إلى قسمين أحدهما يؤيد الديمقراطية والاتجاه العلمانى –والذى تمثله الابنة –والثانى يرفض الديمقراطية إذا تعارضت مع الديانة ، والذى يمثله المعسكر الدينى الذى بدأ يقتحم أسوار بعض المعاقل العلمانية[٤٤]، ومحاولة الفريق المتدين فرض إرادته على الفريق العلمانى الذى يتصدى لهذه المحاولات بكل ما يملك من قوة، ولكنه فى الوقت نفسه يحاول أن يستأنس المتدينين؛ بدليل محاولة الابنة أن ترتدى زيًا دينيًا ولو مؤقتًا؛ حتى تنتهى من زيارة والدتها، فهى تريد أن تظهر لها أنه إذا فرض عليها أى أمر دينى رغمًا عنها فإنها سترفضه من داخلها، وإن كان يبدو من ظاهرها أنها ترضاه وتقبله. ويبدو أن الابنة هنا تتبنى وجهة نظر بعض الإسرائيليين التى تنادى بضرورة الفصل بين الدين والدولة[٤٥]. حيث يستطيع أى إسرائيلى أن يمارس حياته كيفما شاء وأن يحدد مايقبله أو يرفضه حسبما يرى، فالابنة ترفض الربط بين الواقع الجديد وهو إسرائيل وبين اليهودية التى تحاول والدتها أن تمليها عليها.ومن خلال ماسبق –كذلك–أستطيع أن أستنتج أن الأم المتدينة تحاول أن تفرض الواقع الدينى على ابنتها، والابنة تحاول أن ترفض هذا؛ أى أنها تتفق مع وجهة نظر بعض اليهود العلمانيين الذين يرون أن اليهودية تختلف عن سائر الأديان الأخرى فى أنها تجمع بين كونها ديانة وكونها قومية[٤٦].

٢-غربة المرأة المتدينة عن العلمانيين:

يعتبر الاغتراب سمة أساسية من سمات الشخصية اليهودية، حيث درجت هذه الشخصية على سلوكيات معينة جعلتها تنأى بنفسها عن المجتمعات قاطبة، وقد لعبت عدة عوامل دورا فى هذا منها ما هو دينى مثل خصوصية الخلاص وفكرة العهد وخصصية الخلاص [٤٧].

وإذا كان هذا الاغتراب يتجسد فى علاقة اليهود بغيرهم فإن الأمر قد يكون مقبولاً، أما أن تمتد مظاهر الاغتراب لليهود أنفسهم فإن الأمر بلا شك يكون أكثر خطورة؛ لأن الصهيونية أسهبت كثيرًا فى وصف الحياة فى "أرض الميعاد"، وأوهمت اليهود بأن مشاكلهم ستنتهى مع هجرتهم إلى فلسطين، ولكن هيهات فاليهودى فى إسرائيل يشعر بقلق يفوق بكثير القلق الذى كان يشعر به خارجها، وحول هذا يقول أحد الإسرائيلين"إن الهدف الأول للصهيونية كان إقامة دولة مستقلة ذات سيادة تكون ملجأ لليهود ، ولكن إسرائيل اليوم هى أخطر مكان فى العالم بالنسبة لليهود؛لأنه لايتم قتلهم بهذا العدد فى أى مكان آخر"[٤٨].

والقصة تجسد جانبًا من جوانب الاغتراب متمثلاً فى الاغتراب بين اليهود المتدينين والعلمانيين وتقول القصة :

"אבריה כבדים מן הישיבה ועיניה הלומות שמש הניחה סליה לרגליה ועמדה והביטה בנוף כמי שמגיע לארץ זרה: פתוח המישור עד קצה העין מצהיב וקרח והעצים עומדים בענן אבק וצבעם דהוי"[٤٩].

"أعضاؤها ثقيلة من الجلوس، وعيناها ملفوحة من الشمس، ووضعت نعلها على رجليها، ووقفت وحملقت فى المنظر الطبيعى كمن يصل إلى أرض غريبة:السهل مفتوح حتى طرف العين، والأشجار تقف فى سماء يكسوها التراب، ولونها باهت".

تشير الفقرة السابقة إلى إحساس اليهودية المتدينة بالاغتراب عن الكيبوتس الذى رحلت إليه الابنة، فهى لاترتبط إلا بمدينة القدس، وإذا تركتها تشعر بالغربة على الرغم من أن هذه الأرض من منظور اليهود جميعاهى"أرض إسرائيل"أى أنها جزء من "الوعد

الإلهى"اليهودى حسب زعمهم، ولكن يبدو أن تواجد اليهود العلمانيين فى هذا المكان قد أعطى اليهودية المتدينة إحساسًا بعلمانية المكان وبالتالى البعد عنه والإحساس بالاغتراب عنه، فالاغتراب هنا هو اغتراب عن الناس الذين يعيشون فى الكيبوتس كما أنه اغتراب عن المكان.

٣-طمس المتدينة لهوية ابنتها:

حاولت الأم المتدينة فرض قيود دينية على ابنتها من حيث التزامها بتعاليم يوم السبت ، ولبس ملبس دينى، وتقول القصة حول ذلك:

"מה זה...מה זה..."גרפה את חותמה .איפה הצמות שלך ?והמכנסיים ...ככה את לובשת ...אוי לעיניים !"ורבקה צחקה מולה "ידעתי שככה תגידי "(٥٠)

"ما هذا ...ما هذا...وتمخضت. أين جدائلك؟ والسروال الذى ترتدينه ...تلبسين هكذا...واحسرتاه على ماتراه العين!"ضحكت رفقا أمامها "عرفت أنك ستقولين هذا".

تحاول الأم المتدينة أن تفرض وصايا الدين سواء أكانت فى الملبس أم فى التصرفات ، فنجدها تندهش من أن الابنة قد خلعت رداء المرأة المتدينة إشارة إلى تخليها عن أى قيود دينية قد تعيق واقعها الجديد وحياتها الجديدة المتمثلة فى الكيبوتس ، ونجد الأم تبدى دهشتها من ذلك كأنها لم تكن تتوقع أن تتخلى الابنة عن التزامها الدينى حتى لو خرجت من عباءة الأم والحى المتدين، ولكن كل ما فكرت فيه ذهب أدراج الرياح.وتتفق وجهة نظر الأم المتدينة مع وجهة نظر اليهود المتدينين الذين يرون ضرورة الحذر فى أى تغيير دينى وها هو أحدهم يقول:"هناك مساحة من التغيير فى الشريعة فى فهم القيم ولكن هذه التغييرات يجب ان تكون حذرة ومحددة وتكون مرتبطة بقيود مختلفة...والأساس أنه اذا كانت راحتنا فى إصلاح التوراة كل يوم ...فلاحاجة لنا بها(٥١) . وكانت الأم مصممة على أن تعود الابنة معها بأية طريقة، وأشارت إلى هذا فى أول القصة فقالت:

"תתנפל על הבחור בצפרניה ,תקרע עורו מעליו ותנקר עיניו שכך עשה לבת זקוניה.בבושת פנים יגרשוהו מן המקום ,ובתה תבוא עמה לירושלים .שכך הבטיחה לאחותה"בשערותיה אביא אותה חזרה"(٥٢).

"ستنقض على الشاب بأظافرها، وتمزق جلده من عليه، وتنقرعينيه، لأنه فعل ذلك بابنتها. وسيطردونه بالخزى من المكان.وستأتى ابنتها معها إلى القدس.لقد وعدت أختها بقولها"سأعيدها من شعورها".

وهكذا كانت الأم المتدينة على قناعة تامة بأنها ستعيد ابنتها رغمًا عنها، وواضح أنها تتحدث من خلال ماسبق من منظور دينى بحت ومن تأثيرات يهودية خالصة.

ثالثًا:توظيف الشكل فى خدمة المضمون:

وظفت الكاتبة الشكل الفنى للقصة فى خدمة مضمونها، بل هناك بعض العناصر الفنية التى لم يتم الكشف عنها بجلاء من خلال مضمون القصة والتى توضح بعض سمات اليهودية المتدينة، ويمكن توضيح ذلك فيما يلى:

١-البداية:

بداية القصة القصيرة عنصررئيس من عناصر بنائها، ويتفق جل النقاد على أن بداية القصة يجب أن تكون مشوقة وتجبر القارئ على متابعة أحداثها بشوق بالغ[٥٣].ويرى أحد النقاد أن السطور الأولى من القصة هى أهم وسيلة لجذب القارئ لجوهر الموضوع[٥٤] .

وبالفعل بدأت الكاتبة قصتها بالحدث نفسه، حيث اقحمت القارئ فى القصة مباشرة دون مقدمات فقالت على لسان راوى القصة:

"כל הדרך משכונת שערי חסד בירושלים ועד החול הגדול שם הכריז הנהג "נווה מדבר", וחיפש אותה במראה שמולו היתה ויקטוריה אברבאנל לבה סוער בה ואגרופיה קשים נתונה בעניין אחד , ארבע פעמים ירדה ועלתה באוטובוסים הבאים אל התחנות ויוצאים מהן שוב ושוב התירה את מטפחת השבת שהתפרעה ברוח"[٥٥].

"أعلن السائق عن (مستوطنة.الباحثة)"نوا مدبار" طيلة الطريق من حى شعارای حيسيد فى القدس وحتى المنطقة الرملية الكبيرة، وبحث عنها فى المرأة التى أمامه كانت فيكتوريا أفرفانل – قلبها عاصف وقبضاتها قاسية–تفكر فى موضوع واحد.لقد هبطت وصعدت أربع

مرات فى الحافلات القادمة إلى المحطات والخارجة منها، ومرة تلو أخرى فكت وشاح السبت الذى لم يستقر فى مكانه بسبب الريح ".

من خلال المقدمة السابقة تقحمنا الكاتبة فى أحداث القصة مباشرة، وذلك من خلال وصف الرحلة التى قامت بها المرأة المتدينة إلى كيبوتس "نوا أحيم"، وهى متخبطة لاتعرف ماذا تركب فقد هبطت وصعدت إلى أكثر من حافلة، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أنها لم تتعود على الخروج بعيدًا عن إطار الحى الدينى الذى تسكن فيه، وهذا الحى يمكن تشبيهه بالجيتو؛حيث يضم مجموعة من الأشخاص ألفت نمط حياة خاصة بها، ولاتبرح هذا المكان إلا للضرورة القصوى.كما أشارت هذه المقدمة إلى أن هذه المرأة يهودية متدينة من خلال رداء السبت الذى يغطى رأسها وإقامتها فى مدينة القدس فى أحد أحيائها الدينية وهو حى "شعاراى حيسيد".ومقدمة كهذه أراها شيقة تجذب القارئ لخضم الأحداث مباشرة ، فهو–أى القارئ – بهذا سيجد نفسه مضطرًا إلى استكمال مسار الأحداث؛حتى يعرف ماذا حدث خلال هذه الرحلة.

٢- الشخصيات:

تعتبر الشخصية عنصرًا من أهم عناصر بنية القصة القصيرة، حيث إن الشخصية والحدث متلازمان[٥٦].وبالنظر إلى الشخصيات فى قصة"تفاح من الأرض"نجد الكاتبة جمعت بين أمرين أحدهما يتفق مع توجهات جيل "الأصوات الجديدة"وهو قلة عدد الشخصيات فى القصص، والثانى يتفق مع مايغلب على القصة القصيرة من قلة عدد الشخصيات فيها، وبالفعل قدمت لنا الكاتبة شخصيتين رئيستين تمثلان جوهر الصراع فى القصة وهو توجه نجده لدى أدباء جيل"الأصوات الجديدة"–كما أشرنا–الذى تنتمى إليه"لفرخط"[٥٧]، وهما الأم "فيكتوريا أفرفانل"، والابنة "رفقا" التى ولت الأدبار بعيدًا عن قيود الدين.ونلاحظ أن الكاتبة قدمت الشخصيتين الرئيسيتين من جانبين لاغنى عنها فى التعامل مع قضية المرأة اليهودية المتدينة، وهما:

أ-مواقف الشخصيات:

عملت الكاتبة على تحليل الشخصيتين تحليلاً نفسيًا من خلال المواقف التى دارت بينهما فى القصة، فكل منهما مستمسك بموقفه ولايريد أن يغير أفكاره ، ونقتطف مشهدا يثبت ذلك:

"ואל השכונה את לא מתגעגעת "

,לפעמים כן.בערבי חג .שולחן שבת חסר לי והזמירות והצחוקים של דודה שרה .אבל טוב לי כאן.אני אוהבת לעבוד בעוץ ועם חיות ...גם אלייך אני מתגעגעת הרבה

"ואבא"שאלה ויקטוריה בלחש אל אור הערביים המסתנן .

"אבא לא התעניין באף אחד. "(٥٨).

"ألم تشتاقى إلى الحى(شعارای حیسید.الباحثة)

"نعم. أحيانا. فى أمسيات الأعياد. وتنقصنى مائدة السبت وأغانى وضحكات الخالة سارة. ولكن هنا أفضل لى.إننى أحب أن أعمل فى الخارج ومع الحيوانات ... وحتى أنت أنا مشتاقة لك كثيرًا"

"ووالدك؟ "سألت فيكتوريا فى همس من خلال ضوء المساء المتسلل .

والدى لم يهتم بأى شخص ".

تكشف الفقرة السابق عن الصراع النفسى بين الأم وابنتها فى رغبة كل منهما فى التمسك بحياته، فتحاول الأم أن تقنع ابنتها بأن تعود معها إلى حياتها فى الحى الدينى فى القدس، وفى الوقت نفسه تحاول أن تقنع أمها بأنها سعيدة بحياتها الجديدة، على الرغم من أنها تشتاق إلى بعض الذكريات التى تحتفظ بها مثل أمسيات الأعياد، ولكنها مع هذا ترفض العودة رفضًا قاطعًا ، بل ويصل بها الحال إلى أنها تقول"أنها تريد أن تعمل فى الخارج ومع الحيوانات"أى أن حياتها مع الحيوانات من وجهة نظرها أفضل بكثير من العودة إلى الحى الدينى، وهنا تقف الأم المتدينة عاجزة عن إقناع ابنتها بالعودة معها مرة ثانية .

ب- اسم الشخصية:

"يكشف اسم الشخصية فى كثير من الأحيان عن هويتها"[٥٩] وتمشيًا مع إحدى سمات جيل "الأصوات الجديدة"فى ميل هذا الجيل إلى استخدام الأسلوب الرمزى مع مزجه بالواقعية؛حيث نجد الواقعية تتجسد فى تناولها لموضوع واقعى يتجسد فى واقع اليهودية المتدينة فى إسرائيل[٦٠] أما الرمزية فنجد الكاتبة تستخدمها فى عدة مواضع نجملها فيما يلى:

١- الرمزية من خلال الأم التى تشير من خلالها إلى المتدينين، والابنة ترمز إلى الصهيونية العلمانية[٦١] التى أحدثت خللاً فى الديانة اليهودية" الذى أراد قادة الصهيونية العلمانية استغلاله لخدمة أهدافهم المتمثلة فى إقامة دولة علمانية لاتخضع لرجال الدين "[٦٢].

٢-الرمز فى اسم القصة والذى يشير إلى عدم قدرة المرأة المتدينة على تغيير واقع ابنتها، فالقصة تحمل عنوان"تفاح من الأرض"وهو التفاح الذى أحضرته الأم معها من الكيبوتس بعد زيارتها لابنتها ، وكأنها ترمز إلى رضاها عن المسلك الذى توجهت إليه ابنتها، فالأم تقدم من خلال القصة تضمينا لقناعة الأم بما ذهبت إليه الابنة ؛حتى تتماشى مع واقع اليهود الجديد الذى يحتم على اليهودى حتى ولو كان متديناً الرضوخ لمتطلبات الحياة الجديدة فى إسرائيل ، وفى الوقت نفسه تتمسك هى بما درجت عليه من مفاهيم دينية يظهر من خلالها أنها متمسكة بما تربت عليه.

٣-الرمزية فى علاقة الابنة بزوجها ترمز إلى الانسجام بين الرجل والمرأة فى إسرائيل بعيدًا عن القيود الدينية، فالابنة هربت إلى الكيبوتس بعيدًا عن الجو الدينى الذى تعيش فيه الأسرة ، وكانت الام المتدينة ترفض ذلك فى بادئ الأمر بدليل ذهابها وراء ابنتها فى الكيبوتس حتى تحاول إعادتها من جديد ، ولكنها رأت تقدمًا فى حياتها التى جمعتها مع زوجها ، ولم تستطع الأم أن تغير من الأمر شيئًا، فولت الأدبار وعادت إلى القدس مرة ثانية[٦٣].

وتشير الأم عن طريق الرمز إلى أن تدين اليهودى لايعنى بأى حال من الأحوال عدم مشاركته فى الواقع فى إسرائيل طالما أنه سيحقق من خلال ذلك مصلحة لنفسه ولمجتمعه ،

وهو المنحى الذى بدأت بعض الأحزاب الدينية فى إسرائيل تتبناه فحزب شاس- مثلا- أعلن مرارًا وتكرارًا بداية من عام ٢٠٠٢ أنه حزب اجتماعى[٦٤].وهذا الوصف يشير إلى رغبة بعض الأحزاب الدينية فى إسرائيل فى اقتحام المجال الاجتماعى الإسرائيلى دون تمييز بين الجانبين الدينى والعلمانى، وهو المعنى نفسه الذى تشير إليه الكاتبة، فقد رأت أن ابنتها تسير فى الطريق الصحيح بالشكل الذى يتفق مع الواقع الجديد المتمثل فى الواقع الإسرائيلى، فالتفاح الذى تشير إليه القصة من نتاج الكيبوتس، ومن هنا فإن الأم تحاول أن تتصالح مع الواقع وتتكيف مع طبيعة المجتمع الإسرائيلى، ولكنها - كما تشير القصة - تجد صعوبة بالغة فى التنسيق بين المعسكرين الدينى والعلمانى، ولكى تتكيف الابنة مع الواقع الجديد يجب أن تتخلى عن بعض الأمور الدينية وتتخلى عن ارتداء الذى الدينى وتحل محله بالزى العلمانى الذى يتفق مع طبيعة الكيبوتس.

٣-الأهداف:

يشر جل المعاصرين إلى أن القصة عبارة عن "حكاية وحوادث وأعمال ،وتصوير شخصيات بأسلوب مشوق ينتهى إلى غاية مرسومة،وغرض مقصود[٦٥].وقدأقحمت "سفيون لفرخط" القارئ فى موضوع القصة مباشرة،وبدأت بالحديث عن رحلة الأم المتدينة من القدس إلى الكيبوتس؛لكى تعيد ابنتها التى هربت من التزمت الدينى ،وهى بذلك تجذب القارئ إلى أحداث القصة،فهى لم تمل إلى وصف المكان مثلا فى بداية القصة مما قد يصيب القارئ بالملل .وتنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى الحديث عن أحداث القصة بشكل متماسك،وحبكة محكمة فتنتقل من حدث إلى آخر فى تسلسل منطقى للأحداث،ويتابعها القارئ فى ذلك حيث تشيربعد ذلك إلى وصول الأم المتدينة إلى الكيبوتس،ويبدأ الصراع الدرامى فى القصة بين الأم المتدينة والابنة العلمانية،وينتهى المطاف بميل الكفة لصالح الابنة العلمانية التى اقنعت والدتها فى نهاية المطاف بأنها على حق فيما اتجهت إليه،والأم تبارك ذلك بتناولها تفاح مزروع فى أرض الكيبوتس ولكنها فى الوقت نفسه تتمسك بأفكارها الدينية ولم تتخل عنها ولو قيد أنملة.

٤-الزمان والمكان:

يعتبر الزمان والمكان عنصران أساسيان فى بنية القصة فهما يؤثران فى الأحداث والشخصيات بصفة عامة وعن طريقها يوهم الكاتب القارئ بالحياة ،ومكان وزمان الأحداث[٦٦] وبالنسبة لزمان القصة فيفهم القارئ أنه زمن مفتوح من خلال الربط بينه وبين المكان، فوقت تأسيس الكيبوتس هى فترة الهجرة الثانية(١٩٠٣-١٩١٤)، ومازال متواجدًاحتى اليوم فى إسرائيل،والشئ نفسه بالنسبة للمكان حيث قدمت الكاتبة مكانين أحدهما يمثل الجانب الدينى وبالتالى يمثل اليهودية المتدينة ،وهو حى "شعارای حيسيد" فى القدس، والآخر يشكل جانبًا علمانيًا وهو الكيبوتس. والصراع بين الأم المتدينة وابنتها هو كذلك صراع بين الحى الدينى والكيبوتس العلمانى،ومن هنا فإن المكان قد لعب دورًا مهما فى الكشف عن طبيعة الشخصيتين المتدينة والعلمانية.

٥-النهاية:

تمثل نهاية القصة الشكل النهائى الذى آلت إليه القصة"فهى ليست مجرد ختام لأحداث القصة، بل هى نقطة التنوير النهائية التى تكشف عن ماهية الأحداث والشخصيات"تقول المرأة المتدينة عن ابنتها فى حوار ذاتى فى نهاية القصة،و كأنها تسلم بالأمر الواقع" :

"לא צריך לדאוג לרבקה ,טוב לה שם ,תודה לאל .בקרוב נשמע ממנה דברים טובים .עכשיו תטעם מזה ותגיד:תפוחים" [٦٧]

"يجب ألا تقلقى على رفقا، الأفضل لها هناك، الحمد لله. وسنسمع منها أشياء جميلة. وستأكل الآن من هذا :تفاح ".

من خلال الفقرة السابقة التى وردت فى نهاية القصة نجد الكاتبة تؤكد على قناعة الأم بصدق تفكير وتوجه ابنتها ، فقد تركتها لحال سبيلها فى الكيبوتس ، وتناولت تفاحا من أرض الكيبوتس،وهى إشارة إلى رضاها عن الكيبوتس ودوره فى الاستيطان اليهودى سواء قبل إسرائيل أم بعدها.وترك "سفيون لفرخط" النهاية القصة بهذا الشكل وتركها لكل فريق على حال –حيث إن اليهودية المتدينة تمثل جميع المتدينين من وجهة نظر الكاتبة،كما أن

الابنة العلمانية تمثل جميع اليهود العلمانيين-إنما يوحى بضرورة قبول أوضاع المجتمع الإسرائيلى كما هى وضرورة احترام كل طرف للآخر؛حتى لايؤدى ذلك إلى نتائج قد تقوض أركان المجتمع الإسرائيل بأسره.

خاتمة

انتهت الدراسة إلى النتائج التالية :

١-كان دور المرأة اليهودية فى الديانة متدنيًا، حيث كلفت اليهودية الرجل بالحفاظ على الشعائر الدينية، أما المرأة فتتلقى هذه الوصايا، ولم تظهر الصورة الإيجابية للمرأة فى العهد القديم إلا على استحياء مثل شخصية مريم أخت موسى عليه السلام، كما أعفى التلمود المرأة من بعض الأمورالدينية مثل ارتداء الطاليت ووضع التفيلين.

٢-قدمت "سفيون لفرخط"عدة سمات إيجابية للمرأة المتدينة حيث تحرص على الحياة فى مدينة القدس بصفة عامة، وفى الأحياء الدينية بصفة خاصة مثل "شعاراى حيسيد"، كما أشارت إلى أن اليهودية المتدينة تخدم فى الجيش الإسرائيلى، وهى سمة لم تكن موجودة حتى تسعينيات القرن الماضى، وهو أمرهدفه تعضيد تغلغل التواجد الدينى اليهودى فى الجيش الإسرائيلى، ولكنه أحدث فى الوقت نفسه صراعًا داخل المؤسسة العسكرية الإسرائيلية.

٣-قدمت سفيون لفرخط اليهودية المتدينة على أنها تحرص على ارتداء الملبس الدينى، حيث إنها لاتلتزم بالجوهر فقط، بل تلتزم بالمظهر كذلك.

٤-ظهرت الصورة السلبية لليهودية المتدينة فى أنها لم تستطع تعليم ابنتها تعاليم اليهودية كما يجب، بل أشارت القصة إلى أن اليهودية المتدينة سلمت بالأمر الواقع، وتركت ابنتها لحال سبيلها فى الكيبوتس، وتناولت تفاحا من المزروع فى الكيبوتس، كما أنها كانت سلبية ولم تبد أى اعتراض على العريس الذى اختاره الأب لابنته .

٥- أظهرت القصة -كذلك -رغبة الأم المتدينة إلزام ابنتها بكل تعاليم اليهودية، ولكن الابنة رفضت ذلك وولت الأدبار بعيدًا عن الحى الدينى المتزمت.

٦-وظفت الكاتبة الشكل القصصى فى خدمة مضمون القصة حيث أقحمت القارئ من بداية القصة فى الأحداث مباشرة من خلال الحديث عن الرحلة التى قامت بها الابنة المتدينة إلى الكيبوتس .

٧-اهتمت الكاتبة بالشخصية المتدينة من خلال وصفها ظاهريًا كما اهتمت بوصف سلوكياتها، ووصفت -كذلك-الابنة العلمانية من ناحية المظهر والجوهر.

٨-قدمت "سفيون لفرخط" قصة محكمة الحبكة من خلال الأحداث المتسلسلة التى وظفتها لخدمة المضمون.

الهوامش

(١)"يهودا ليف جوردون: كاتب يهودى ولد فى لتوانيا عام ١٨٣٠، وبدأ حياته بدراسة التراث الدينى اليهودى، ثم انفتح على الثقافات واللغات الأوروبية.تأثر بأسلوب العهد القديم والمشنا، والأدب العبرى الوسيط ، وتعتبر مقولته المشهورة"كن يهودياً فى بيتك إنساناً خارجه"شعار حركة الهسكالا، ومن أبرز نتاجه"הקיצה עמי"اسيقظ ياشعبى""בנעוריני ובזקנני נלך""سنذهب شبابا وشيوخًا"وتوفى عام ١٨٩٦.

(٢) د.نازك عبد الفتاح.الشعر العبرى الحديث، أغراضه وصوره(د.ن)القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦٢.

وانظر كذلك:د.جمال عبد السميع الشاذلى، د/نجلاء رأفت سالم.الشعر العبرى الحديث ، مراحله وقضاياه.الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ٢٠١١.

(٣)عن الهجرات انظر:

מלמט,א ואחרים.תולדות עם ישראל.בעריכת.בן ששון.שוקן,ירושלים,ת"א,1985.

(٤) حاولت المراة اليهودية المساهمة بشكل فاعل فى عملية الاستيطان وترى الناقدة يافا برلوفيتش"יפה ברלוביץ أن هذا يعود لما يلى:

ا--ماحصلت عليه المراة اليهودية من ثقافة مكنتها من التعبير عن ذاتها.

ب--الطابع التاريخى الذى تعيش فى إطاره، وحاولت ان تخرج منه وتعبر عن نفسها.

ج--الطابع النسائى الذى حاول أن يلفت الانتباه إلى المراة.

ברלוביץ ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העליה הראשונה.הקיבוץ המאוחד,ת"א,1983,עמ'54.

(٥)סיפורת נשים עברית.בעריכת לילי רתוק.עם עובד,ת"א,2000 .

(٦)ولدت سفيون (سفينا)ليفرخط فى المانيا عام ١٩٤٨ هاجرت إلى إسرائيل عام ١٩٥٠، خدمت فى الجيش الإسرائيل لمدة عام ونصف ، سافرت إلى لندن لمدة عام ونصف للدراسة ومنذ ذلك الحين غيرت اسمها من سفينا إلى سفيون.درست اللغة الإنجليزية ، وعملت صحفية فى صحيفة"إت""את". وهى من الأديبات اللاتى يحرصن على المشاركة الدائمة فى المناقشات الأدبية فى صالون الأديبة"عماليا كهانا كرمون""עמליה עהנא כרמון".

وقد بدأن سفيون لفرخط نشاطها الأدبى بنشر عدة مجموعات قصصية ، ومن أهمها:

(أ)תפוחים מן המדבר""تفاح من الأرض"١٩٨٦.

(ب)סוסים:خيول ١٩٨٨.

(ج)סינית אני מדברת אליך""إننى أتحث إليك الصينية"١٩٩٢.

(د)צריך סוף לסיפור אהבה"يجب وضع نهاية لقصة حب"١٩٩٥.

(هـ)שלושה סיפורים"ثلاث قصص ١٩٩٧.

(و)**איש ואישה ואיש**"رجل وامرأة ورجل"١٩٩٨.

(ز)**נשים מתוך קטלוג**"نساء من الكتالوج"٢٠٠٠.

(ح)**מקום טוב ללילה**"مكان جيد لليل"٢٠٠٢.

(ط)**הנשים של אבא**"نساء أبي"٢٠٠٥.

وتنتمي "سفيون ليفرخط"لأحدث الأجيال الأدبية وهو جيل"**הקולות החדשים**""الأصوات الجديدة" وهو أحدث جيل أدبي ظهر في مجال القصة على ساحة الأدب العبرى المعاصر، وهو الجيل الرابع فى مجال القصة العبرية الحديثة.ففى تسعينيات القرن المنصرم بدأ يظهر جيل أدبى قصصى جديد، ويشير"يوسف أورين"،**יוסף אורן**"إلى أن إرهاصات هذا الجيل قد ظهرت فى منتصف الثمانينيات، وتبلور نتاجه الأدبى فى التسعينيات.

وأهم مايميزهذا الجيل، هوبعده عن موضوع"**המצבהישראלי**""الوضع الإسرائيلى"

وتركيزه مرة أخرى على موضوع"**המצב האנושי**""الوضع الإنسانى".

وقد اتسمت القصة فى هذا الجيل بعدة سمات وهى:

أ-التركيزعلى"الوضع الإنسانى"على حساب الوضع الإسرائيلى ، فبالرغم من أن خلفية القصص تدور حول الواقع الإسرائيلى، إلا أنها تركز على المشاكل الإنسانية بصفة عامة مثل الاغتراب والحب، والمشاكل النفسية، والعلاقات المعقدة بين الوالدين والأبناء وعلاقة الزوجين، ووضع المرأة، والخوف من الموت .

ب-غلبة الأسلوب الواقعى على قصة هذا الجيل.

ج-تخبط الشخصيات فى القصة، وصراعها المحتدم مع غيرها، بحيث تكون أزمة الشخصيات مردوده لشخصيات أخرى غيرها.

د-تنوعت القصة لدى هذا الجيل مابين الأقصوصة، والقصة بأنواعها.

هـ-غلبة عدد المرأة ككاتبة على عدد الرجل ككاتب.

עיין:אורן,יוסף.קולות חדשים בסיפורת העברית.יחד,ת"א,2003.עמ'10.

(٧)**עינת,עמלה.צפוי ומפתיע.סביון ליברכט,תפוחים מן המדבר.עתון 77,גליון 82-83נובמבר-דצמבר,1986,עמ' 8.**

(٨)**יהב,דן.רומנטיקה יצוקה בתבנית לשון רשות השידור.עתון 77 ,גליון 226,דצמבר 1998,עמ'8.**

(٩)**אורן,יוסף.קולות חדשים בסיפורת הישראלית.יחדות"א,1997,עמ'14**

(١٠)**לבנית,רות.שתי סופרות צעירה.עתון 77,גליון 103,אוקטובר ,1988,עמ'15.**

(١١).تناول د/جلاء إدريس صورة اليهودى المتدين فى رواية "العاشق"ل.أ.ب.يهوشواع.

للمزيد انظر:د.محمد جلاء إدريس.صورة اليهودى المتدين فى الرواية العبرية الحديثة.رسالة المشرق ، المجلد الثانى عشر، الأعداد من الأول إلى الرابع٢٠٠٣، ص ٨٩-١٢٤.

(١٢)تكوين ٣٠:٢٣.

(13)Niditch,Susan.Women in The Hebrew Bible , JewishWomen,Historical Perspective. Detroit, Michigan,1991,p.31

(١٤)יזרעאלי,דפנה ואחרים.נשים במלכוד.הקיבוץ המאוחד,ת"א.1982,עמ'210

(١٥)يعقوب ملكين.اليهودية، رؤية فى الصراع بين العلمانية والدين.ترجمة د.أحمد كامل راوى، مراجعة د.عبد الوهاب وهب الله، تقديم.زين العابدين محمود أبو خضرة.مركز الدراسات الشرقية –جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد(١٥)، ٢٠٠٥، ص ٢٧.

(١٦)هو ثوب يرتديه اليهود المتدينون.والكلمة بالعبرية"טאליתּ"وتعنى شال أو عباءة أو رداء، وهو عبارة عن ثوب مستطيل الشكل وكان الطاليت يصنع قديما من الكتان أو الصوف أما حديثا فيصنع كم الكتان أوالصوف أو القطن أو الحرير، وعادة مايكون الطاليت المصنوع من الحرير غنيا بالتطريز.

انظر:د.رشاد عبد الله الشامى.الرموز الدينية فى اليهودية.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية(العدد(١١)٢٠٠٠، ص ٥٩.

(١٧)التفلين عبارة عن صندوقين صغيرين يصنعان من جلد الحيوانات ويطلق على الصندوق الاول "תפלה של ראש"أى الخاص بالرأس، ويوضع فى مقدمة الرأس ويحتوى على أربعة أجزاء تسمى "ארבעה בתים""الأجزاء الأربعة"والجزء الثاني الخاصة باليد "תפלה של יד" يربط على الذراع الأيسر بواسطة شريط طويل من الجلد .

انظر:د.رشاد عبد الله الشامى.الرموز الدينية فى اليهودية، ص ص ٩١-٩٥.

(١٨)صلاة الشماع:أهم قسم من أقسام الصلاة ، وهى تبدأ بأول آية من آيات التوحيد، وهى عبارة عن تسع عشرة بركة وكانت فى الأصل ثمانى عشرة وتختصر أحيانًا عند كثرة المشاغل ويضاف إليها جزء يسمى الموساف מוסף فى أيام السبت والأعياد.

htt://ziz 00900maktoobbog.com

٢٥-٩-٢٠١١ الساعة الحادية عشر و٥٥ دقيقة صباحا

(١٩)صلاة المنيان :صلاة جماعية حيث تقرأ التوراة من لفائف من الرق مكتوب عليها بخط اليد نصوص العهد القديم بقواعد خاصة يحافظ عليها عند كتابة مثل هذه النصوص.

انظر:د.محمد بحر عبد المجيد.اليهودية.مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٥.

(٢٠)الحج اليهودى :تلزم اليهودية كل يهودى أن يحج ثلاث مرات فى العام فى عيد الفصح ، وفى عيد الأسابيع وفى عيد المظال ، ولذا تسمى هذه الأعياد باسم أعياد الحج .وكان اليهود يحجون فى بادئ الأمر إلى مكان غير أورشليم يسمى شيلوه ، وعندما فتح داود عليه السلام أورشليم أصبحت مكان العبادة والمكان الذى يحج إليه اليهود.

htt://ziz 00900maktoobbog.com

٢٥-٩-٢٠١١ الساعة الحادية عشر و٥٥ دقيقة صباحا

(٢١) عيد الحانوكا: يسمى عيد الأنوار، يقع هذا العيد في نهاية الخريف ويبدأ في الخامس والعشرين من الشهر العبري التاسع ويستمر ثمانية أيام. وتوقد في مساء كل يوم من أيامه أنوار، وتشعل الشموع ويتلى قراءة مزمور (دعاء) بشكر فيه لرب العالمين لنصرته اليهود في عهد الأسرة الحشمونية في تمردهم على المملكة السلوقية التي حكمت سوريا و"أرض إسرائيل" بقيادة أنطيوخوس الرابع. وقد تمرد اليهود على هذه المملكة السلوقية ثلاث سنوات (من عام ١٦٧ إلى ١٦٥ قبل الميلاد).

htt://ziz 00900maktoobbog.com

٢٥-٩-٢٠١١ الساعة الحادية عشر و٥٥ دقيقة صباحا ت أأت

(٢٢)ناتالي راين.المرأة اليهودية الماضي والحاضر والمستقبل.تعريب سهام منصور.المطبعة الفنية، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ١٠.

(23)htm. תיאטרון ירושלים. www.jerusalem Theater

٢٥-٧-٢٠١١ الساعة الخامسة وسبع دقائق

(٢٤) مزمور ١٣٧: ١٢

(٢٥) عن الاستيطان القديم ووصراعه مع الاستيطان الجديد:

انظر:ليسكوب,משה.תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה.תקופת המנדט הבריטי.מוסד ביאליק ,ירושלים,תשנ"ה.

And See:Bulard,Reader.The Middle East .Royal Institute of International Affairs.Oxford University,third Edition' 1980,p.285.

(٢٦)חושן,מאיה.ירושלים על המפה,תמונת מצב ומגמות עיקריות .מכון ירושלים לחקר ישראל,מרכז טדי קולק לחקר ירושלים,201,עמ'25

(٢٧) סיפורת נשים עברית. עמ' 203.

(٢٨)שם.עמ'204.

(٢٩)د.محمد محمود أبو غدير.الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي.مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية العدد ١٤ ٢٠٠٠ ص ١١.

(٣٠) אביבה אביב החברה הישראלית, מתחים ומאבקים .משרד הביטחון 1993, עמ'70.

(٣١)ליבוביץ,ישעיהו ואחרים .עם,ארץ,מדינה(בעריכת לוי,אורנה) כתר,ירושלים,(בלי תאריך)עמ' 79.

(٣٢)נשים במלכוד.עמ'227.

(٣٣)פלד,יואב(עורך)ש"ס אתגר הישראליות.ספרי חמד,ת"א,2001,עמ'16

(٣٤)נשים במלכוד.עמ'227.

(٣٥) د.محمد محمود أبو غدير.الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي ص ٣٦ .

(٣٦) סיפורת נשים עברית.עמ'203 .

(٣٧)לוי,יגיל.צבא אחר לישראל,מיליטריזם חומרני בישראל.עורך טל,רמי.ידיעות אחרונות ,ת"א,2003 עמ'338.

(٣٨)הראבן,שולמית.אוצר המלים של השלום,מסות ומאמרים,זמורה ביתן, ת"א,1996, עמ'88

(٣٩) أبو غدير، يشعياهو ليفمان العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل ترجمة د محمد محمود ابو غدير مراجعة وتقديم دابراهيم البحراوى المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٠.ص ٥٧

(٤٠) סיפורת נשים עברית.עמ' 203.

(٤١)שם.עמ'204.

(٤٢)שם.שם.

(٤٣)שם.עמ'205.

(٤٤) د.رشاد عبد الله الشامى.إشكالية الهوية فى إسرائيل .عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد (٢٢٤)١٩٧٩، ص ٢٣٥.

(٤٥)אגסי,יוסף ואחרים.מיהו ישראלי.כיוונים ת"א,1991,עמ'72. (٤٦)שם.עמ'74.

(٤٧)عن الاغتراب فى الأدب العبرى الحديث،

انظر:د.أحمد حماد.دراسات فى الأدب العبرى الحديث.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد(٢٥)٢٠١٠، ص ١٧-٣٣.

(٤٨)ליבוביץ,ישעיהו ואחרים .עם,ארץ,מדינה(בעריכת לוי,אורנה) כתר,ירושלים,(בלי תאריך)עמ'99)

(٤٩)סיפורת נשים עברית.עמ'204.

(٥٠)שם.שם.

(٥١)גרינפילד,צביה.הם מפחדים,איך הפך הימין הדתי והחרדי לכוח מוביל בישראל. חמד, ת"א,2001,עמ'212.

(٥٢) 0סיפורת נשים עברית.עמ' 203.

(53)graf',harschistoph.theorie der kurz geschichte.philipp reclalamjum,Stuttgart.2004,s.7

(54)Hudson,w.h.an introduction to the study of literature .george harrap and co ltd.london 1989,p.156) ،

(٥٥) שם.עמ' 203.

(٥٦) رولان بارت.مدخل إلى التحليل البنيوى للقصص ترجمة د منذر عياشى الطبعة الثالثة مركز الإنماء الحضارى ، باريس ٢٠٠٥ ص ٦٤.

(٥٧)אורן,יוסף.הקול הנשי בסיפורת הישראלית.יחדת ת"א,2001לעמ'101

(٥٨) סיפורת נשים עברית.עמ' 205.

(59)lamping,dieter.der name in der erzaehlung,zur poetic des personen namens .bouvier verlag,bonn,1999,s.15.

(٦٠)בלאט,אברהם.משחק האהבה בצל הזיקנה.מאזנים,גליון מס' 1,כרך ע"ג ,אוקטובר 1988,עמ'٧٨

(61)www..דת בישראל.htm الساعة السابعة وست دقائق ٢٠١١-٩-٢٣

(٦٢)د.محمد محمود أبو غدير.الشخصية الإسرائيلية بين العالمية والخصوصية ، انعكاساتها داخليًا وإقليميًا.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد(٣٧)، ٢٠٠٨، ص ٢١٥.

(٦٣)יעוז,חנה.כוורת מצוקות.מאזנים ,גליון 62 '1988,עמ61.

(٦٤) ישי יעל.בין גיוס לפיוס,החברה האזרחית בישראל .כרמל,ירושלים,2003,עמ'49.

(٦٥)"أحمدأبوسعده.فن القصة .الجزء الأول،دار الشرق الجديد،بيروت ،الطبعة الرابعة،٢٠٠١،ص ٨

(٦٦)المرجع السابق ص ١٢.

(٦٧) סיפורת נשים עברית ,עמ' 209.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: باللغة العربية:

١-الكتب:

-أحمد حماد.دراسات فى الأدب العبرى الحديث.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد(٢٥)٢٠١٠.

-جمال عبد السميع الشاذلى، نجلاء رأفت سالم.الشعر العبرى الحديث ، مراحله وقضاياه.الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ٢٠١١.

-رشاد عبد الله الشامى.إشكالية الهوية فى إسرائيل .عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد (٢٢٤)1997.

_____الرموز الدينية فى اليهودية.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد(١١)٢٠٠٠.

- رولان بارت.مدخل إلى التحليل البنيوى للقصص ترجمة د منذر عياشى الطبعة الثالثة مركز الانماء الحضارى باريس ٢٠٠٥.

-.زين العابدين أبو خضرة.تاريخ الأدب العبرى الحديث.دار الثقافة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩.

-محمد محمود أبو غدير.الصراع الدينى العلمانى داخل الجيش الإسرائيلى.مركز الدراسات الشرقية ، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد (١٤) ٢٠٠٠.

_____يشعياهو ليفمان. العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل ترجمة د محمد محمود ابو غدير مراجعة وتقديم دابراهيم البحراوى المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٠.

_____.الشخصية الإسرائيلية بين العالمية والخصوصية ، انعكاساتها داخلياً وإقليمياً.مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسالت الدينية والتاريخية ، العدد(٣٧)، ٢٠٠٨

-ناتالى راين.المرأة اليهودية الماضى والحاضر والمستقبل.تعريب سهام منصور.المطبعة الفنية، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

يعقوب ملكين.اليهودية، رؤية فى الصراع بين العلمانية والدين.ترجمة د.أحمد كامل راوى، مراجعة د.عبد الوهاب وهب الله، تقديم.زين العابدين محمود أبو خضرة.مركز الدراسات الشرقية –جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية ، العدد(١٥) ٢٠٠٥.

٢-المقالات :

–محمد جلاء إدريس.صورة اليهودى المتدين فى الرواية العبرية الحديثة.رسالة المشرق ، المجلد الثانى عشر، الأعداد من الأول إلى الرابع، ٢٠٠٣.

ثانيا:باللغة العبرية:

א–הספרים:

אביב, אביבה החברה הישראלית ,מתחים ומאבקים .משרד הביטחון 1993.

אגסי,יוסף ואחרים.מיהו ישראלי.כיוונים ת"א,1991,

אורן,יוסף.קולות חדשים בסיפורת הישראלית.יחד,ת"א,1997,

–אורן,יוסף.הקול הנשי בסיפורת הישראלית.יחד,ת ת"א,2001

–ברלוביץ ,יפה.להמציא ארץ,להמציא עם,תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העליה הראשונה.הקיבוץ המאוחד,ת"א,1983

גרינפילד,צביה.הם מפחדים,איך הפך הימין הדתי והחרדי לכוח מוביל בישראל.חמד,ת"א,2001.

–הראבן,שולמית.אוצר המלים של השלום,מטות ומאמרים,זמורה ביתן, ת"א, 1996,

חושן,מאיה.ירושלים על המפה,תמונת מצב ומגמות עיקריות . מכון ירושלים לחקר ישראל,מרכז שדי קולק לחקר ירושלים,2001,

–יזרעאלי,דפנה ואחרים.נשים במלכוד.הקיבוץ המאוחד,ת"א.1982.

– ישי יעל.בין גיוס לפיוס,החברה האזרחית בישראל כרמל,ירושלים,2003.

ליבוביץ, ישעיהו ואחרים .עם, ארץ,מדינה(בעריכת לוי, אורנה) כתר, ירושלים, (בלי תאריך)

-ליסקוב,משה.תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה.תקופת המנדט הבריטי.מוסד ביאליק ,ירושלים,תשנ"ה.
--מלמט,א ואחרים.תולדות עם ישראל.בעריכת.בן ששון. שוקן, ירושלים, ת"א, 1985.
-סיפורת נשים עברית."תפוחים מן האדמה"עריכת לילי רתוק.הדפסה שניה . שוקן, ת"א,2004.

ב-המסות:

-בלאט,אברהם.משחק האהבה בצל הזיקנה.מאזנים,גליון מס' 1,כרך ע"ג , אוקטובר ,1988
-יהב,דן.רומנטיקה יצוקה בתבנית לשון רשות השידור.עתון 77 ,גליון 226, דצמבר 1998
-יעוז,חנה.כוורת מצוקות.מאזנים ,גליון 62'1988,
-לבנית,רות.שתי סופרות צעירה.עתון 77,גליון 103,אוקטובר ,1988,
-עינת,עמלה.צפוי ומפתיע.סביון ליברכט,תפוחים מן המדבר.עתון 77,גליון 82-83 נובמבר-דצמבר,1986.

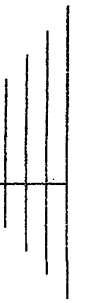
ثالثا:باللغات الأوروبية

-Bulard,Reader.The Middle East .Royal Institute of International Affairs. Oxford University, third Edition'
1980.
-graf',harschistoph.theorie der kurz geschichte. Philipp W eclalamjum, Stuttgart.2004
-Hudson,w.h.an introduction to the study of literature .george
-Lamping,dieter.der name in der Erzaehlung,zur poetic des personen namens. bouvier verlag,bonn,1999.
-Niditch,Susan.Women in The Hebrew Bible ,JewishWomen,Historical Perspective.Detroit,Michigan,1991
harrap an d co ltd.london 1989.

رابعا: مواقع على الشبكة الدولية للمعلومات:

-htm. תיאטרון ירושלים. www.jerusalem Theater
٢٥-٧-٢٠١١ الساعة الخامسة وسبع دقائق
-www.דת בישראל.htm ٢٣-٩-٢٠١١الساعة السابعة وست دقائق.

مراجعـــات



دراسات يابانية وشرقية

الحرب الرابعة بين العرب وإسرائيل

بدر – أكتوبر ١٩٧٣

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الهادلى
مدير مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

تأليف : غلام رضا نجاتى
ترجمة : أ.د/ محمد نور الدين عبد المنعم .
إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠١٠م

قام مركز الدراسات الشرقية بنشر ترجمة كتاب عن اللغة الفارسية عن حرب أكتوبر المجيدة، والكتاب هو أول كتاب – تقريبًا – تتم ترجمته من الفارسية بمناسبة مرور ٣٨ عامًا على ذلك الانتصار وعنوان الكتاب مترجمًا "الحرب الرابعة بين العرب وإسرائيل بدر . أكتوبر ١٩٧٣" ، ومؤلفه غلام رضا نجاتى، وترجمة الأستاذ الدكتور محمد نور الدين عبد المنعم.

ويشير المترجم فى مقدمته إلى أن كتبًا كثيرة قد تُرجمت من اللغات الأوروبية حول حرب أكتوبر ولم تتم ترجمة أى كتاب من الفارسية عن حرب أكتوبر المجيدة ؛ لمعرفة الموقف الإيرانى من هذه الحرب، ويعرض الكاتب فى الفصل الذى يحمل عنوان "الحرب الأولى

بين العرب وإسرائيل" وعد بلفور الذى صدر عام ١٩١٧ الذى أعطى لليهود حقًا وهميًا فى فلسطين. ونتيجة لهذا الوعد فقد تزايدت أعداد اليهود المهاجرين من كل مكان إلى فلسطين، فى الوقت الذى كانت فيه جميع الدول العربية تعانى من نير الاحتلال الغربى، وقد ادعت بريطانيا أنها ستواصل جهودها؛ من أجل حرية الدول العربية، واستقلالها طبقًا لمطالب العرب، وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ . ١٩١٨) أصدرت فرنسا وبريطانيا بيانًا مشتركًا هدفت من خلاله إلى التخلص من الالتزامات والتعهدات السابقة التى تعهدت بها للعرب. وكانت الحكومة البريطانية قد أعدت العدة للتخلص من قيود التعهدات والوعود التى قطعتها على نفسها للعرب بعد انتصارها فى الحرب العالمية الأولى، وقد تلاشت كل الوعود بالفعل فى مؤتمر "سان ريمون" فى الوقت الذى حازت فيه الطلبات اليهودية على كل الاهتمام. ويؤكد مؤلف الكتاب أنه على الرغم من الظلم الذى وقع على اليهود مثل غيرهم تحت وطأة النازية، إلا أنه لا يوجد أحد ساعد اليهود فى إقامة إسرائيل مثل هتلر، حيث تمت تهيئة الرأى العام العالمى لإقامة هذه الدولة، وبدأت بوادر إعلان هذه الدولة مع تشكيل الكتيبة اليهودية المحاربة فى الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد عام ١٩٤٢ تحت قيادة كل من ديان وبيجن ورابين. وقد تولت منظمة" الهاجانا" تدريب الجنود اليهود سرًا، وتم بعد ذلك إنشاء منظمتى " الإرجون " و" شتيرن"، وفى الخامس عشر من مايو عام ١٩٤٨ أُعلن عن قيام إسرائيل، وبدأت معها الحرب الأولى بين إسرائيل والعرب، وانتهت بهزيمة الجيوش العربية، واحتلت إسرائيل ١٣٠٠ كم من الأراضى العربية.

ويحمل الفصل الثانى عنوان " هجوم القوات الإسرائيلية والإنجليزية والفرنسية على مصر (الحرب الثانية) حيث بدأت هذه الحرب فى أكتوبر ١٩٥٦ . فى أعقاب تأميم الرئيس الراحل جمال عبد الناصر لقناة السويس . بهجوم ثلاثى من القوات الإسرائيلية والإنجليزية والفرنسية على مصر، وكانت فكرة الهجوم على مصر تراود حكومتى فرنسا وإنجلترا قبل ذلك.

وخلال هذه الفترة لم تتوقف إسرائيل عن إتباع سياستها التوسعية وكانت ترى أنها إذا احتلت الضفة الشرقية لقناة السويس فإن ذلك سيخلق وضعاً جديداً سيؤدى إلى تدويل هذا الممر المائى المهم، وبالفعل قام بن جوريون بزيارة سرية لفرنسا يوم ٢٢ أكتوبر ١٩٦٥ للاتفاق على المساعدات العسكرية الفرنسية لإسرائيل، ومشاركة كل من فرنسا وبريطانيا فى هذه الحرب.

وبعد هذه الزيارة بأسبوع وفى يوم التاسع والعشرين من أكتوبر عام ١٩٥٦ بدأت الحرب بقيام موشيه ديان رئيس أركان الجيش الإسرائيلى آنذاك بإنزال مظليين إسرائيليين خلف مواقع المصريين فى صحراء سيناء، وسد طريق انسحاب القوات المصرية عن طريق قطع طريقين رئيسين فى الصحراء، وقامت الطائرات الفرنسية بحماية سماء إسرائيل حيث هبطت فى المطارات العسكرية الإسرائيلية صبيحة التاسع والعشرين من أكتوبر.

وبعد الهجوم الإسرائيلى على صحراء سيناء وفى يوم ٣٠ أكتوبر سلم ممثلون سياسيون لفرنسا وانجلترا إنذارهما المعد إلى كل من سفيرى مصر وإسرائيل فى لندن وباريس، وتم فى هذا الإنذار تحذير القاهرة وتل أبيب أنه إذا لم تتوقف العمليات العسكرية وتنسحب قوات كل دولة لمسافة عشرة أميال على جانبى قناة السويس، فإن القوات المسلحة الإنجليزية والفرنسية سوف تتدخل وتحتل المواقع الحساسة على ضفتى قناة السويس الشرقية والغربية، وقد حدث ذلك فى الوقت الذى أدان فيه الرئيس الأمريكى آنذاك إيزنهاور العدوان على مصر، كما أدان كل من الاتحاد السوفيتى سابقاً ويوغسلافيا وباكستان والهند، ومجموعة الدول الآسيوية والأفريقية فى الأمم المتحدة هجوم إسرائيل وفرنسا وإنجلترا على مصر.

ويحمل الفصل الثالث عنوان " الحرب الثالثة بين العرب وإسرائيل " حيث يبدأ بالإشارة إلى الشهرة والمكانة التى احتلها الرئيس الراحل عبد الناصر بعد نجاحه فى تأميم قناة السويس، وقد كانت سياسة عبد الناصر خلال السنوات العشر التى تلت أزمة قناة السويس هى تجنب الدخول فى صراع عسكرى مع إسرائيل، وكان رد الفعل العربى هو الانتقاد الدائم، حيث كان العرب يتهمونه بأنه يلتزم الصمت أمام الأعمال العدوانية الإسرائيلية.

وتتطور الأمور بعد ذلك ويصرح إسحاق رابين رئيس أركان الجيش الإسرائيلى بأنه "ينبغى على إسرائيل القيام بعمل مضاد فى سوريا لمنع عمليات الفلسطينين التخريبية"، ولجأت سوريا إلى مصر لتجنب تهديدات إسرائيل، واعتبر عبد الناصر تهديد إسرائيل العلنى وتدخل واشنطن تهديدًا موجهًا له، وبدأت مرحلة الاحتكاكات العسكرية بين القوات الإسرائيلية والقوات السورية، ومنها إسقاط ست طائرات ميج سورية فى السادس من إبريل عام ١٩٦٧، وبعد ذلك قام مبعوثو الحكومة السورية بزيارة إلى مصر وأخبروا الرئيس عبد الناصر بأن إسرائيل بصدد القيام بهجوم واسع النطاق على سوريا، وطلبوا منه المساعدة. وفى هذه الفترة .كما يشير المؤلف . لم يكن الرئيس عبد الناصر يثق فى السوريين، ولم يكن يرغب فى دخول مصر فى حرب أخرى مع إسرائيل.

وتواردت الأنباء بعد ذلك للتأكيد على تمركز القوات الإسرائيلية على الحدود السورية بهدف الهجوم عليها، وكان عبد الناصر بين خيارين أحلاهما مر، وهما أنه إذا التزم الصمت تجاه التهديدات العسكرية الإسرائيلية لسوريا فإنه سيوجه صفعة للعالم العربى، وإذ شارك فى الحرب فإنه سيُهزم ؛ بناء على المعلومات المتوافرة لديه عن قدرة الجيش الإسرائيلى العسكرية، وتأييد الدول الغربية العظمى لليهود، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

وكانت هناك أمور صعبة يعيشها الرئيس عبد الناصر حيث دخل الاقتصاد المصرى فى شهر مايو ١٩٦٧ مرحلة حرجة ، حيث كانت الحرب فى اليمن مستمرة، وكانت سوريا هى الدولة الوحيدة فى العالم العربى التى تقف معه، إلا أنها كانت تتعرض لتهديد مباشر من قبل إسرائيل.

ويعرج المؤلف بعد ذلك إلى اندلاع حرب ٦٧ ويشير إلى أنه على الرغم من أن هذه الحرب تعرف باسم حرب الأيام الستة ، إلا أن مصير هذه الحرب قد تقرر لصالح إسرائيل فى الساعات الأولى من يوم ٥ يونيو بعد الهجوم المباغت للطائرات الإسرائيلية وتدمير القوات الجوية المصرية والسورية والأردنية تدميراً تامًا وكانت النتيجة الطبيعية لذلك هى قبول العرب لوقف إطلاق النار وإعلان الرئيس عبد الناصر التنحى، وتراجعه بعد ذلك بعد

الضغط الجماهيرى، وبعد حرب ٦٧ اندلعت حرب الاستنزاف التى استمرت من يونيو ١٩٦٩ وحتى يونيو ١٩٧٠ .

ويعرض الفصل الرابع عنوان "المعركة السياسة" حيث بدأ بتولى الرئيس الراحل أنور السادات الحكم، والذى كان يأمل منذ أن بدأ ولايته فى أن يتمكن من حل مشكلة الشرق الأوسط واستعادة الأراضى المصرية عن طريق المفاوضات، واقترح السادات انسحاب القوات الإسرائيلية من الضفة الشرقية لقناة السويس مقابل الاعتراف بإسرائيل، وهو الاقتراح الذى قوبل بمعارضة مجموعة من مؤيدى عبد الناصر، وكان أحد أهم الأسباب التى أدت إلى قطع العلاقة بين السادات ومجموعة المعارضين وانتهت بعزل على صبرى وشعراوى جمعة واعتقالهما، وقد قوبل اقتراح السادات بذرائع من تل أبيب، واعتبر السادات فى خطبه أن إسرائيل هى المسئولة عن استمرار الأزمة .

وفى عام ١٩٧٢ لم تسفر جهود السادات الدبلوماسية عن شىء، واشتد غضب الشعب المصرى، واندلعت مظاهرات طلابية ضخمة فى جامعتى القاهرة والأسكندرية، وفى يوليو ١٩٧٢ أنهى السادات مهمة المستشارين الروس، واعتقل مجموعة من معارضيه وبعض الطلبة. وأكد السادات بعد ذلك على رغبته فى شن حرب ضد إسرائيل.

وكان النظامان المصرى والسورى يعانيان من ضغط الرأى العام الذى فرضته إسرائيل، وكانت سياسة موشيه ديان . وزير الدفاع آنذاك . هى إجبار العرب على قبول مشروع إقامة مستوطنات يهودية فى بعض الأراضى المحتلة، وكان آخر طريق لحل الأزمة هو الدخول فى حرب مع إسرائيل وأخذ السادات يوثق علاقاته مع الدول العربية المنتجة للبترول، لأنه يعلم أن البترول له أهمية كبرى فى الحرب القادمة .

ويحمل الفصل الخامس عنوان " لاسبيل للحل غير الحرب" ، حيث يشير فى بداية هذا الفصل إلى الجهود التى قام بها الفريق محمد فوزى . وزير الدفاع السابق ، ولكنه تم عزله واعتقاله عام ١٩٧١ لمعارضته لسياسات السادات، كما لعب الفريق عبد المنعم رياض دورًا مهمًا فى إعادة بناء الجيش المصرى، وقد استشهد أثناء حرب الاستنزاف .

ومنذ عام ١٩٧٢ لعب كل من الفريق أحمد اسماعيل وزير الدفاع السابق والفريق سعد الدين الشاذلى دوراً مهمًا كذلك فى إعادة بناء الجيش المصرى ؛ وكانت أول مهمة قام بها أحمد إسماعيل هى تطهير الجيش من العناصر غير المرغوب فيها ، وكسب ثقة موسكو ، وإعداد الجيش المصرى لحرب أكتوبر .

أما الفريق سعد الدين الشاذلى فهو صاحب الفضل الأول فى نجاح القوات المصرية فى عبور قناة السويس ؛ وقد لعب دورًا مهما فى تغيير أوضاع الجيش المصرى ، وكان بمثابة العقل العسكرى المدبر للجيوش العربية . كما كان سباقا فى تأسيس بنك للدم فى الجيش المصرى ، وأعد خلال عامين ونصف الخطة الشاملة "لحرب العرب المشتركة؛ وكانت استراتيجية تقوم على حقوق العرب من ناحية عدد السكان وبالتالى تناوب الوحدات العسكرية فى هجماتها بشكل مكثف ومتوال مثلما حدث فى هجمات الجيش السوفيتى فى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) ؛ وفى مارس ١٩٧٣ أمر الفريق الشاذلى بإعداد الجيش المصرى؛ لتنفيذ الخطة الموضوعة حيث وصلت كل الحلول السياسية إلى طريق مسدود ، ومن شهر مايو وحتى شهر سبتمبر ١٩٧٣ كان المبعوثون يترددون بين دمشق وعمان والقاهرة وجدة ووافق الملك حسين . بعد رفضه . على خطة دمشق القاهرة العسكرية، إلا أنه لم يعلم شيئًا عن الوقت المحدد لبدء العمليات العسكرية .

ويحمل الفصل السادس عنوان المقارنة بين قوات الجانبين حيث بدأت حرب أكتوبر بشكل مباغت من جانب العرب ، وكانت مصر وسوريا تعتمدان على قوتهما العسكرية ، بالإضافة إلى الاعتماد على المساندة المادية من جانب الدول العربية المنتجة للبترول . ويشير المؤلف إلى أن أهم أسباب خسارة الحروب السابقة لحرب أكتوبر هى افتقار العرب للاستعداد المعنوى والخصائص القتالية وعدم إطلاع الضباط والجنود على أسباب اشتراكهم فى الحرب.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن طبيعة الجيش الإسرائيلى فيشير إلى أن أغلب أفراده من الشباب والشابات ، كما أن الجنود والضباط الاحتياط يشكلون أربعة أخماس

الجيش الإسرائيلى، وأن التعبئة العامة فى إسرائيل تتم بسرعة مثيرة للدهشة، وأن الحياة العسكرية فى إسرائيل تختلط بالحياة المدنية، فالدفاع عن إسرائيل هو أهم واجب يقع على كاهل الإسرائيلى. وفى حرب أكتوبر المجيدة انكشف قناع الجيش الإسرائيلى لأول مرة فى تاريخ الحروب الإسرائيلية العربية حيث ظهر الجيش فى صورة هشة ، وانكشفت الصورة المزيفة لجهاز الموساد وجهاز الاستحبارات الإسرائيلية فى عدم قدرتهما على تحديد ميعاد الحرب أو معرفة قوة الجيشين المصرى والسورى بشكل دقيق قبل الحرب .

وكان ميعاد الحرب غير معروف حتى بالنسبة لكبار القادة والضباط المصريين والسوريين المتمركزين على خطوط الجبهة حتى صباح السادس من أكتوبر حيث يقوم الجيش المصرى كالمعتاد بثلاث أو أربع مناورات كل عام ، ولم يكن من المستغرب أن تستعد الوحدات للقيام بالمناورة السنوية .

وإمعانًا فى سرية ميعاد الحرب فقد أمر السادات بتوفير كميات كبيرة من المواد التموينية وإرسالها إلى الخطوط الأمامية بمناسبة اقتراب شهر رمضان ؛ وكان المصريون يتدربون على عبور قناة السويس لمدة خمس سنوات متتالية فى قنوات مجاورة لسد أسوان ، ومدوا الجسور فوق هذه القنوات مئات المرات وتدربوا عليها بشكل سرى .

وكان الجيش الإسرائيلى يعتقد أنه سيعتمد على تفوق سلاح الجو الإسرائيلى فى تنفيذ خططه العسكرية مثلما حدث فى حرب ١٩٦٧ ؛ حيث يتم ضرب الطائرات العربية على الأرض وفى الجو ، وتدميرها خلال ساعات معدودة ؛ وقد أخطأت هيئة أركان الجيش الإسرائيلى فى تقدير القوات المصرية والسورية ، ولم تكن تعلم شيئًا عن أنواع الأسلحة المصرية الجديدة ومميزات الصواريخ المضادة للدبابات التى دمرت خلال الأيام العشرة الأولى للحرب ثلث القوات المدرعة الإسرائيلية ، وكان الشغل الشاغل للقادة الإسرائيليين هو الحصول على مناصب سياسية وعسكرية ، واعتقادهم بأن جيشهم لا يهزم ، كما أدت المنافسة بين الجنرالات فى إسرائيل إلى عزل أريئيل شارون على الرغم من دوره المهم فى

حرب ٦٧، وتم استدعاؤه فجأة بعد بدء يوم من الحرب ؛ وبعد استدعائه تولى قيادة وحدة عسكرية فى صحراء سيناء .

وعانت إسرائيل فى حرب ٧٣ سياسيًا وعسكريًا ؛ حيث لم تلق مساندة فى عام ٧٣ سوى من الولايات المتحدة وعدة دول من أمريكا اللاتينية ، ولعبت الولايات المتحدة فى هذه الحرب دورًا مهمًا ؛ فإذا لم يكن الأمريكيون قد بادروا بمد جسر جوى أثناء هذه الحرب لكانت القوات الإسرائيلية قد تعرضت لخطر كبير .

وقد أشارت الإحصائيات إلى أن إسرائيل قد تكبدت خسائر كبيرة خلال حرب أكتوبر حيث قدرت خسائرها بحوالى عشرين إلى ثلاثين مليار ليرة إسرائيلية ، أما قيمة المعدات التى دمرت أثناء الحرب فقدرت بحوالى اثنين مليار ، وظل الإسرائيليون يعانون من هزيمة حرب أكتوبر لمدة خمس وعشرين عاما .

يحمل الفصل السابع عنوان "الحرب الخاطفة" فيعرض لعبور قناة السويس وما تم فى جبهة القيادة ، وخصائص خط بارليف الدفاعى ، ويستمر المؤلف فى عرض الإعجاز العسكرى المصرى والسورى الذى حدث فى حرب أكتوبر ، والذى اعترف به القاصى والدانى بشكل لم يُسبق من قبل فى تاريخ الحروب .

ويحمل الفصل الثامن عنوان الهجوم المضاد للجيش الإسرائيلى حيث يعرض للوضع العام فى إسرائيل على المستويين السياسى والعسكرى وتأرجح الآراء فى إسرائيل ما بين أن القوات المصرية والسورية ستقوم بشن حرب على إسرائيل ، وبين أن ما تقوم به هذه القوات ما هو إلا مناورات عادية تقوم بها كل عام .

وقد بدأت الهجمات الإسرائيلية المضادة فى صحراء سيناء فى اليوم الرابع لحرب أكتوبر، إلا أن المعركة انتهت بهزيمة القوات الإسرائيلية وتدمير اللواء مدرع ١٩٠ وأسر قائدة عساف ياجورى ، ومنذ ذلك الوقت أدركت إسرائيل أن الجيشين المصرى والسورى لم يكونا الجيشين اللذين حاربا قبل ذلك .

أما الفصل التاسع فعنوانه "الحرب بين سوريا وإسرائيل" فعرض للمعركة على مرتفعات الجولان حيث نجحت القوات السورية فى بداية الحرب . وكان عددها فى الجولان يقدر بحوالى أربعين ألف . فى تمزيق القوات الإسرائيلية التى قدرت بخمسة عشر ألف مقاتل ، ولكن القوات الإسرائيلية نجحت فى التسلل حتى قرية "ساسا" الكبرى على طريق دمشق ، وأصبحت ضواحى دمشق فى مرمى المدفعية الإسرائيلية .

ويحمل الفصل العاشر عنوان "هجوم القوات الإسرائيلية على غرب قناة السويس" حيث يعرض لانزال القوات الإسرائيلية لغرب قناة السويس وقيام الجيش المصرى بعدة هجمات مضادة ، فى محاولة لتدمير رأس الجسر الإسرائيلى ، وتم بعد ذلك قبول وقف إطلاق النار يوم ٢٢ أكتوبر الساعة ١٨،٥٢ ، ولكن إسرائيل نقضت الاتفاق ، وهاجمت القوات المصرية ، وتمت محاصرة الجيش الثالث .

أما الفصل الحادى عشر فيحمل عنوان "حرب بلا فاتح" ، ويعرض فيه لوقف إطلاق النار وتهديد الاتحاد السوفيتى سابقًا بالمشاركة فى الحرب إذا لم يتم وقف إطلاق النار .

ويحمل الفصل الثانى عشر عنوان "مهمة كيسنجر" حيث يعرض لمحاولات كيسنجر . وزير الخارجية الأمريكى السابق . التوسط بين مصر وإسرائيل ، وزياراته المكوكية لمصر وإسرائيل؛ لإنهاء الحرب بين الطرفين، أما الفصل الثالث عشر فعنوانه " سلاح البترول" الذى برز بشكل فعال فى ساحة الحرب مما أقلق الدول الكبرى وعلى رأسها أمريكا ، حيث قررت الدول العربية الضغط على الدول الكبرى بسلاح البترول وزيادة أسعاره العالمية للضغط عليها من ناحية ، والضغط على إسرائيل من ناحية ثانية .

أما الفصل الرابع عشر فعنوانه "صعوبة السلام" فيعرض للاستعداد العسكرى للجيش المصرى والجيش الإسرائيلى والموقف السياسى وأهداف الجانبين المستقبلية وتعاون القوتين العظميين ، ودخول إسرائيل فى طريق مسدود ، والتأكيد فى انتخابات ١٩٧٧ على أمن إسرائيل أكثر من أى وقت مضى ، وصعود الليكود إلى الحكم فى إسرائيل لأول مرة ، وصعوبة مباحثات السلام.

بنو إسرائيل

مؤساستهم وتشريعاتهم

فى ضوء العهد القديم

عرض وتقديم أ.د / جمال عبد السميع الهادلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

جامعة القاهرة

تأليف : أولان دوفو

ترجمة من الإنجليزية : د/ عبد الوهاب علوب .

إصدار : مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة ٢٠١٠م

قام مركز الدراسات الشرقية بنشر ترجمة كتاب Ancient Israel. Its Life and Institutioin وهى ترجمة إنجليزية قام بها جون مكهيو عن الأصل الفرنسى للمؤلف أولان دوفو . وقد قام المركز بنشر هذه الترجمة على جزءين لضخامة العمل وأهميته .

وتأتى أهمية الكتاب فى أنه يقدم تصورًا ورؤية لحياة بنى إسرائيل الدينية والاجتماعية من خلال العهد القديم ، كما يستعين مؤلف الكتاب بالشواهد الأثرية الخاصة بالشعوب التى تعامل معها بنو إسرائيل .

والكتاب الذى يصدره المركز هو المجلد الأول من الترجمة وسيتبعه المجلد الثانى لاحقًا . ويتضمن المجلد الأول مقدمة عن البداوة ، ويبدأ بتمهيد ، ثم النظام القبلى . حيث يعرض لتكوين القبيلة واتحاد الأسباط وانقسامها وزوالها ، والحروب والغارات ، وعُرف الضيافة والحماية والتضامن القبلى وثأر الدم والتطور اللاحق للنظام القبلى لبنى إسرائيل وبقايا البداوة ، والنموذج البدوى للأنبيا.

ويعرض المؤلف فى الباب الأول لمؤسسات الأسرة ؛ فيقدم نمط الأسرة عند بنى إسرائيل والتضامن الأسرى ، وتطور العادات الأسرية ، والزواج ، حيث يقدم تعدد الزوجات والزواج بواحدة ، والزواج عند بنى إسرائيل ، واختيار العروس ، والخطبة ، والعرس ، والتبرؤ والطلاق والزنا والفجور ، وزواج الأخ بأرملة أخيه . ووضع المرأة (الأرامل ، الأطفال) فيعرض الموقف من الأطفال والولادة والاسم والختان والتعليم والتبنر والخلافة والميراث ، والوفاة وطقوس الجنائز ، حيث يعرض لمعاملة الجثمان والدفن ، وطقوس الحداد وطقوس الطعام والمراثى الجنائزية ، وتفسير هذه الطقوس .

ويعرض بعد ذلك فى الفصل الأول السكان ، وخصص الفصل الثانى للسكان وتقسيمهم حيث عرض لعلية القوم ونفوذهم وشعب الأرض والأغنياء والفقراء والغرباء المقيمين والأجراء والحرفيين والتجار ، والفصل الثالث للعبيد ، حيث عرض للعبودية عند بنى إسرائيل ، والعبيد ذوى الأصول الأجنبية والعبيد من بنى إسرائيل وعدد العبيد وقيمتهم وأوضاع العبيد والإماء والعبيد الآبقين وعتق العبيد وعبيد الدولة .

وخصص الفصل الرابع لمفهوم الدولة عند بنى إسرائيل حيث عرض لبنى إسرائل والمفاهيم الشرقية عن الدولة وأسباط بنى إسرائيل الاثنى عشر ، ومؤسسة الحكم الملكى ، والملكية الثنائية ومملكتى إسرائيل ويهوذا ، ومجتمع ما بعد السبى ، وهل كان عند بنى إسرائيل مفهوم عن " الدولة " أم لا .

وحمل الفصل الخامس عنوان شخصية الملك ، فعرض لتولى العرش وطقوس التتويج واسم التتويج ومزامير التتويج ، والملك مخلصًا ، والتبنى الإلهى ، والملك والعبادات .

ويحمل الفصل السادس عنوانه بيت الملك ، حيث يعرض للحريم والسيدة الكبرى والآباء الملكيين ومرافقى الملك والحرس الملكى والأملاك الملكية ، وخصص الفصل السابع لعنوان كبار أعوان الملك ، حيث عرض لوزراء داود وسليمان ومدير القصر والكاتب الملكى والسجل الملكى .

ويحمل الفصل الثامن عنوان : إدارة شؤون المملكة ، حيث عرض لمملكة داود والإدارة فى عهد سليمان وأقاليم يهوذا ومقاطعات مملكة إسرائيل والإدارة المحلية .

ويحمل الفصل التاسع عنوان : المال والأشغال العامة حيث عرض للعوائد الملكية وعوائد الدولة والتبرعات " الطوعية " أو الاستثنائية والعشور والسخرة .

ويحمل الفصل العاشر عنوان : الشريعة والعدالة حيث عرض للتشريعات وشرائع الشرق فى العصور القديمة ومصادر وسلطات الملك التشريعية والقضائية والقضاة والمحاكم والإجراءات وقضاة الرب والعقوبات والثأر الشخصى ومدن اللجوء .

ويحمل الفصل الحادى عشر عنوان : الوضع الاقتصادى ، فعرض لملكية الأرض والملكية العائلية والإقطاعات الضخمة ، ونقل الملكية . والإجراءات المماثلة والإيداع والاستئجار والقروض والضمانات والكفالات وسنة السبت وسنة اليوبيل .

ويحمل الفصل الثانى عشر عنوان : التقسيمات الزمنية . فعرض لتقاويم الشرق القديمة والتقويم عند بنى إسرائيل (اليوم والشهور والأسبوع والسنة وبداية السنة والحقب) .

ويحمل الفصل الثالث عشر عنوان : الموازين والمكاييل ، حيث عرض لعلم قياس الوزن فى إسرائيل والمقاييس الطولية ومقاييس السعة .

ويحمل الباب الثالث عنوان : المؤسسات العسكرية ، حيث عرض فى الفصل اللأول للجيش عند بنى إسرائيل وشعب تحت السلاح ، والجيش المحترف والتجنيد الإلزامى .

وعرض فى الفصل الثانى للمدن الحصينة وحرب الحصار ؛ إذ تناول البلدات الحصينة والحصون والبوابات والقلاع الحصينة ، وحرب الحصار وإمدادات الماء . وعرض فى

الفصل الثالث العتاد ، فقدم الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، وعرض الفصل الأخير للحرب حيث قدم التاريخ العسكرى لبنى إسرائيل وإدارة الحروب وعواقب الحروب .

ويحمل الفصل الثالث عنوان العتاد حيث عرض الأسلحة الهجومية والأسلحة الدفاعية ، كما يحمل الفصل الرابع عنوان الحرب حيث عرض للتاريخ العسكرى الحقير لبنى إسرائيل، وإدارة الحروب ، وعواقب الحروب .

ويعرض الفصل الخامس للحرب المقدسة حيث قدم مفهوم الحرب المقدسة وطقوسها ، والحروب المقدسة فى بدايات تاريخ بنى إسرائيل ، والدين والحرب فى عصر المملكة ، وحروب المكابيين الدينية ، وأمر الحرب من " قمران ".

ويبدأ الجزء الثانى بالباب الرابع من المجلد الرابع، وعنوانه المؤسسات الدينية، ويشير المؤلف إلى أنه جعل عنوان هذا الباب وهذا الاسم للمحافظة على التوازى مع الأبواب الثلاثة السابقة فى المجلد الأول، فالدين متغلغل فى جوانب حياة اليهود الاجتماعية كافة، ويشير إلى أن الحرب كانت دينية فى بداية تاريخ بنى إسرائيل على الأقل. ويضيف المؤلف أن بنى إسرائيل قد عبدوا إلهًا واحدًا لا إله سواه. ومنذ أن استوطنوا كنعان أول مرة وحتى نهاية المملكة تقريباً لم يمنعهم ذلك من التعبد فى مقادس عدة، وأن أية عبادة لألهة غير يهودية مرفوضة كما نصت أولى الوصايا العشر . أضف إلى ذلك فإن بنى إسرائيل عبدوا إلهًا خاصًا بهم، إله يتدخل فى التاريخ، كما أنه لم يكن لبنى إسرائيل صور فى عقيدتهم، حيث تتضمن نسختا الوصايا العشر تحريم الصور، وكان ينظر إلى يهوه منذ البداية على أنه كيان روحانى خالص.

ويبدأ المؤلف الباب الرابع بفصل عنوانه مقادس الساميين، حيث يشير إلى ما يعرف باسم "الخير المقدس" أى المكان المقدس الذى لا يقتصر على بقعة بعينها تؤدى فيها العبادات، بل يشمل دائرة تحيط بالهيكل أو المذبح، ويعرض بعد ذلك للخير المقدس لدى الساميين.

ويتطرق بعد ذلك إلى الطابع المقدس لأماكن العبادة الدينية، حيث يشير إلى أن مكان العبادة مقدسٌ منزهًا عن الاستعمال الدنيوى، وكان يتعين على مرتادى أماكن العبادة الدينية أداء بعض الطقوس الدينية وارتداء ثياب خاصة قبل الدخول إليها. ويعرض بعد ذلك اختيار أماكن العبادة، حيث لم يترك لحرية البشر اختيار الأماكن التى يحل فيها ممارسة العبادات ، حيث إنه مكان يلتقى فيه المتعبد بإلهه، ولهذا كان لابد من تحديد المكان بما يدل على تجلى الإله فيه بنفسه أو بفعله. ويظهر مظاهر تجلى قوة الإله فى التجليات الإلهية التى تحدد أماكن تعبد الآباء، والمياه المقدسة حيث كان الإله يتجلى هو أو فعله فى عيون الماء التى تجعل الأرض تثمر، وفى الآبار التى تمد قطعان الماشية بالماء، وفى الأشجار التى تشهد بالخصوبة وفى المرتفعات حيث تتجمع السحب . ويتطرق بعد ذلك إلى تجلى الإله فى الشجر المقدس حيث كان لبعض الأشجار فى أنحاء الشرق الأدنى سمة دينية ؛ حيث كان الشجر المقدس شائعًا ويشير بعد ذلك إلى تجلى الإله فى المرتفعات حيث كانت الجبال تطاول السماء وتعد مسكنًا للألهة . ويتطرق المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن المعابد حيث يبدأ بتعريف المعبد وإقامته فى بقعة مقدسة ويشير إلى معابد بلاد الرافدين والشام ، وبالنسبة للمرتفعات فقد حدد سبب التسمية، ووصفها والشواهد الأثرية والمنشآت الدينية والمرتفعات والصلوات الجنائزية وحلية المرتفعات. عرض فى الفصل الثانى لمقادس بنى إسرائيل الأولى فأشار إلى أماكن تعبد الآباء، ومنها شكيم "نابلس" وبيت إيل وبئر سبع، وتطرق بعد ذلك لمقدس الصحراء ، وهو الخيمه وتابوت العهد . كما عرض للمقادس فى " أرض إسرائيل" قبل بناء الهيكل مثل الجلجال وشيلوه ومصفاه بنيامين وجبعون وغيرها .

وعرض المؤلف فى الفصل الثالث لهيكل "أورشليم" وتطرق إلى هيكل سليمان فأشار إلى المبانى وأوجه التشابه والمؤثرات وموقع الهيكل وأثاث الهيكل والهيكل كمقدس قومى ، وتاريخ هيكل سليمان وهيكل مابعد السبى ، ولاهوت الهيكل حيث كان مقرًا لحضور الإله وعلامة للاختيار والرمزية الكونية فى الهيكل ومعارضة الهيكل .

ويحمل الفصل الرابع عنوان مركزية الديانة فعرض للمقدس المركزى والمقدس الوحيد وهيكل سليمان والمقادس المنافسة وانشقاق يربعام دينيًا والمقادس الأخرى، والإصلاحات الرامية إلى المركزية واكتشاف " سفر الشريعة " فى الهيكل والمقادس الأخرى خارج "أورشليم " مثل هيكل فيله وهيكل لبونتوبوليس و" هيكل جريزيم " ونشأة معابد اليهود.

أما الفصل الخامس وعنوانه " منصب الكاهن " فيعرض للتسمية وتنصيب الكهنة والكاهن والمقدس والكهنة واستخارة الإله وتراجع استخارة الكهنة، والكاهن معلمًا والكاهن والقربان، والكاهن وسيطًا .

ويحمل الفصل السادس عنوان " اللاويون " حيث يبدأ بالتأصيل للمصطلح، وتوارث الكهانة وسبط لاوى قبيلة الكهنة، والكهنة من غير اللاويين والكهنة اللاويين، والبلدات اللاوية، وهل كان هناك سبط من غير الكهنة يسمى لاوى، وأصل اللاويين. ويتطرق الفصل السابع وعنوانه "كهانة أورشليم فى عصر المملكة" فيتحدث عن أبيانار وصادق، ونسل صادق والكهنة والملوك والتسلسل الهرمى وعائدات رجال الدين، ورجال الدين الأدنى مرتبة، وهل هناك أنبياء يعملون فى الهيكل.

ويحمل الفصل الثامن عنوان " الكهانة بعد السبى " فيعرض للكهنة واللاويين حتى عصر عزرا ونحميا، واللاويين عند كاتب أخبار الأيام واللاويين والتابوت والمغنين والمهام اللاوية الأخرى، كما يعرض لبنى صادق وبنى هارون، وكبير الكهنة، وعائدات الهيكل ورجال الدين.

أما الفصل التاسع فعنوانه "المذابح" ، فيعرض للمذابح فى فلسطين قبل بنى إسرائيل ومذابح هيكل سليمان، ومذابح الهيكل الثانى والمكانة الدينية للمذابح .

ويحمل الفصل العاشر عنوان "طقس القربان" فيفرض للمحرقات وقرابين العشاء الربانى، وقرابين التكفير، والتقدمات النباتية وتقدمات البخور.

يحمل الفصل الثانى عشر عنوان "أصل طقوس بنى إسرائيل" فيعرض للقربان فى الرافدين، والقربان عند العرب القدماء والقربان الكنعانى وأصل الطقس القربانى عند بنى

إسرائيل، والقربان البشرى عند بنى إسرائيل فيعرض للقرابين البشرية فى النصوص التاريخية، ونصوص الأنبياء وتشريع الابن البكر، وقرابين مُلخ.

ويتساءل الفصل الثالث عشر وهو بعنوان " المغزى الدينى للقربان " عما إذا كان هذا القربان هبة لإله " خبيث " أو " أنانى " ؟ وهل يحقق القربان توحدًا مع الإله بالسحر ؟ وهل القربان وليمة يتناولها الرب ؟ والخطوط العريضة لنظرية عن القربان ، ونقد القرابين .

ويعرض فى الفصل الرابع عشر "العبادات الثانوية، فيعرض الصلاة الطقسية من حيث الصلاة والعبادة، ومكان الصلاة وتوقيتها وطقوس التطهر ورفع القداسة، والقرابين والاغتسال ورماد البقرة الحمراء، وطقوس البرس ، وطقوس التقديس .

ويعرض فى الفصل الخامس عشر التقويم الدينى، فيعرض قداسات الهيكل العادية، فقدم القداسات اليومية، والسبت، والهلال والتقاويم الدينية، وتشريع العهد الإلوهيمى، وتشريع العهد اليهودى والتثنية، وتشريع القدسية ، وحزقيال ، وأعياد لاحقة ، وأحكام القرابين فى سفر العدد والأعياد اللاحقة .

ويخصص المؤلف الفصل السادس عشر ليوم السبت، فيتعرض تسمية السبت وأصلها، وهل السبت أصله بابلى؟ وهل كان السبت ذا أصل كنعانى؟ وهل السبت أصله قينى؟ وقدم السبت ، والمغزى الدينى للسبت ، وتاريخ السبت .

أما الفصل السابع عشر فعنوانه " أعياد بنى إسرائيل القديمة " فعرض لعيد الفصح والفطير، وعيد الأسابيع ، وعيد المظال، وهل كان هناك عيد لرأس السنة؟ وهل كان هناك عيد لجلوس يهوه على العرش؟ .

أما الفصل الثامن عشر فيعرض للأعياد اللاحقة، فأشار إلى يوم التكفير، وعيد الحانوكا وعيد البوريم، وأنهى المؤلف المجلد الثانى بمعجم للألفاظ الواردة فى الكتاب .

Contents

Religion Studies :

Mohammed Khalifa Hassan

Entrance of the moral and achieve convergence between Islamic and oriental thought 3

Samir Abdel Hamid Nouh

The History of Coexistence between Muslims and Followers of Other Religions in S. E. Asia 27

Katsuhiro Kohara

Discourses on Monotheism in Japanese Society 69

Political Studies :

Mira Wasserman

Choosing to be Chosen: The Challenges of Freedom for American Jews 79

Kenichi Matsumoto

Japanese national identity and common Asian House 91

Yuki Shiozaki

Japanese Occupation in Southeast Asia during the Second World War and Islamic Studies in Japan 107

Gamal Mahmoud Abu Hajar

Jerusalem: Reading in British contemporary writings (1920-1930) 119

Ismaiel Zainuddin

The Other, Egyptian Tunisian Model " Tahtawi and Khairuddin".....153

Oriental Studies :

Naglaa Rafat Salem

The Portrait of the religious (Female) jew in the story named "Apples from the Land" by : Sevion Levecht 177

Book Review :

Gamal Abdessamii Ashazli

Fourth war between the Arabs and Israel, Badr - October 1973 207

Gamal Abdessamii Ashazli

The children of Israel, "their institutions and legislation in the light of the Old Testament 217

Under the Supervision of
Professer Dr . Husam M.Kamel
President of Cairo University
and Chairman of the Center of Oriental Studies

Professer Dr. Heba Ahmed Nasar
Vice- President of Cairo University
and
Vice- Chairman of the Center of Oriental Studies

Editor
Gamal Abdessamii Ashazli
Director of C.O.S

Advisors Committee

Katsuhiro Kohara, Director of cismor
Masanori Naito, Dean of Faculty of Theology
Jonia Shinohe , Professor, Faculty of Theology
Zien Al Abdin Mahmoud : Dean of Faculty of Arts
Omr saber Abdel Jalil: Deputy Dean of Faculty of Arts
Mohamed Khalifa Hasan : Faculty of Islamic Studies Qatar

Academic Committee

Samir Nouh, Deputy Director of cismor
Kenji Tomita, Deputy Director of cismor
Koji Murata, Deputy Director of cismor
Muhammad Abu Ghadir: Azhar University
Muhammad Tawfiq : Dean Faculty of Dar Aloloum
Muhammad Daef : Faculty of Arts Munofia Univsity

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

- **Entrance of the moral and achieve convergence between Islamic and oriental thought**
- **The History of Coexistence between Muslims and Followers of Other Religions in S. E. Asia**
- **Discourses on Monotheism in Japanese Society**
- **Japanese national identity and common Asian House**
- **Japanese Occupation in Southeast Asia during the Second World War and Islamic Studies in Japan**

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. (4) July, 2010

CISMOR

مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

Japanese and Oriental Studies

Issue No. 4
July 2010

In This Issue

- Entrance of the moral and achieve convergence between Islamic and oriental thought
- The History of Coexistence between Muslims and Followers of Other Religions in S. E. Asia
- Discourses on Monotheism in Japanese Society
- Japanese national identity and common Asian House
- Japanese Occupation in Southeast Asia during the Second World War and Islamic Studies in Japan